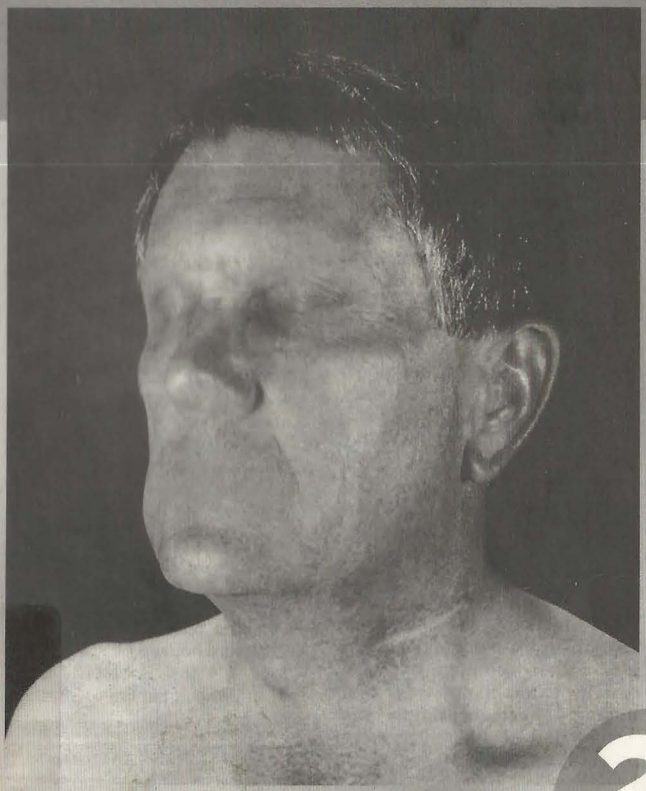
POSTMODERN GÖRÜNTÜ

ALİ AKAY



2. BASIM

POSTMODERN GÖRÜNTÜ ALİ AKAY

Ali Akay, Paris'te Sosyoloji, Felsefe ve Siyaset Bilimi okudu. Türklerde Devletçi İktidarın Oluşumu adlı tezini 1986'da savundu. M.S.Ü. Sosyoloji Bölümü öğretim üyesidir. Çağdaş sanat sergilerinde küratörlük ve sanat eleştirmenliği yapmaktadır. *Toplumbilim* dergisinin kurucusu ve editörüdür.

POSTMODERN GÖRÜNTÜ

ALİ AKAY

BAĞLAM

Bağlam Yayınları 112
İnceleme/Araştırma 63
Theoria Dizisi-4
ISBN 975-6947-04-7

Theoria Dizisi Editörü: Ali Akay

Ali Akay
Postmodern Görüntü

© Ali Akay
© Bağlam Yayınları

Birinci Basım: Ekim 1997
İkinci Basım: Ekim 2002
Kapak Fotoğrafı: "Digital Hybrids". Aziz+Cucher. "George" (série "Dystopia"). 1994-95. 100x120 cm. Color photograph
Kapak ve Sayfa Düzeni: Canan Suner
Baskı: Önsöz Basım Yayıncılık

Web: www.baglam.com e-mail: baglam@baglam.com

BAĞLAM YAYINCILIK Ankara Cad. 13/1 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 513 59 68 Tel-faks: (0212) 243 17 27

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ — 7

I. Bölüm
POSTMODERN GÖRÜNTÜ: SİMÜLAKR

Kimliksizleşme Sürecine Girebilmek — 19
Hazcı Toplum ve Simülasyon — 21
Postmodern'in Saptırıcı Yanı: Simülakr (Görüntü) — 29
Simülakr Üzerine — 33
Simülakr'dan Xenopatik İmgeye: Orlan'ın Suratı — 40
Postmodern Konumdaki Filozoflar — 47
Çelişki ve Fark
Modernizm ve Postmodernizm Üzerine Söyleşi — 59
Postmodernizm: Aynılık ve Farklılık — 81
Modernite-Postmodernite / Modernizm-Postmodernizm
Postmodernite ve Postmodernizm Üzerine — 95
Yapıbozma veya Eleştirisi — 106
Hermes: Michel Serres'in Kavşaklarından
Oluşan Çoğul Bilim — 112
Sosyal Bilimler — 117
Sosyolojiden Sosyallikler Analizine — 128
Özne Olmak — 135

II. Bölüm
KAMU ALANI VE ENTELEKTÜEL

Kamu Mekânı ve Uygarlık — 155
İsyan İle Bağlanma Arasında Entelektüel — 167
Formel Olmayan Bir Sanat Sosyoloğu: Georges Bataille — 172
Kötülük Yolculukları — 183
Yorgun Amerika — 192
Oryantalist Hegemonyanın Gizemi — 199

Guattari'nin Ekozofisi ——— 204
Tarihimizde Dışlananlar ve Demokrasi ——— 210

III. Bölüm
SANAT VE CİNSELLİK

Günümüz Sanatında Yaratıcılık ——— 217
İmge, Ne Hallerde? ——— 220
Kim-lik Yazar ——— 224
Araba Kazalarının Otoerotizmi ——— 231
Cuma, Etnografik Bir Roman ——— 237
Erkek Cinselliği ——— 241

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu kitabın yayımlanma tarihi olan "1997'den bu yana geçen 5 yıl içinde dünyada çok şey değişti" denebilir. Bu cümlenin anlamı doğru olabilir ve zaten de buna karşı olarak "çok şeyin değişmediğini" söyleyenlerin sayısı da az olacaktır. Belki de sadece, kapitalizmin kendisi ve ilkeleri ve de bununla birlikte sömürünün halleri değişemedi önermesini de ileri sürebiliriz. Sınıflar arasındaki eşitsizlik de sınıfların artık homojenliğinin kalmadığı da "doğru" cümleler arasında sayılabilir. Bu, böyle olsa bile, "denonatif" (addan türeyen) bir cümle olurdu; yani bu önermemin ne kadar doğru olduğunu benim karşımda duran okuyucu tuhaf karşılayabilirdi. Türkiye'de yaşanan ekonomik krizin veya ikiz kulelerin artık olmayışının dünyanın değişimiyle bir alakası olup olmadığı sorgulanabilirdi (Klasik değişimin sınıf sömürüsünün ortadan kalkmasına bağlayan biri bunu iddia edebilirdi). Kimisi için ikiz kulelerin artık yok olması önemsiz gibi gözükebilir; diğerleri ise artık her şeyin başka türlü olacağını söyleyenlerin savlarını tekrarlayabilirler. İkisinin de "doğru" veya "yanlış" olabilip olamayacağının bir garantisi olmaksızın bu iki sözce de tahammülsüz bir şekilde iki tarafa "kayıtsız şartsız" gelebilir. Bunu söyleyen ve dolayısıyla yazan "ben" bu cümlenin öznesi, sözcelemin de öznesi olduğum kadar, sözcenin öznesi olacak mıyım? Yani; bazıları arasından A adlı kişi "artık her şeyin değiştiğini, hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağını" söylüyor dediğim zaman, tıpkı B'nin bunu tersini söylediğini yazdığım zamanki gibi, A veya B söylediklerinin öznesi değil, artık sözcenin öznesi haline gelmiş olurlar. Başka biri de benim "söylediğimi" söylediği, tekrar ettiği zaman, yine; beni sözcelemin öznesi olmaktan çıkarıp, sözcenin öznesi haline getirebilir.

Anlaşılacağı gibi özne gramatikal olmaktan çok cümlelerin, sözcelerin yerlerine, anlatım sıralarına göre yer değiştirebilmek-

tedirler. İşte, bir şekilde, postmodern durumun gereği olarak Jean-François Lyotard tarafından anlatılmak istenen bu değil mi?[1] Veya şöyle söyleyebilirim: Wittgenstein'in 23. skolide gösterdiği gibi (*Felsefi Araştırmalar*, Çev. Deniz Kanıt, 1998, Küreyel yayınlar), dil oyunları ile göndergelerle özneler arasındaki ilişkide sabitlik yoktur. Tümcelerin sayısız türleri vardır: Simgeler, sözcükler, tümcelerin sayısız kullanımları olabilir (Burada Wittgenstein, Russell'in sabit kavramların var olması zorunluluğunun karşısında sabit olmayan anlamlar ve kavramların var olduğunu göstermektedir). O halde "dil oyunları" kavramı için, Lyotard'ı takip ederek, postmodern dönemin bir kavramıdır diyebiliriz.

Postmodern durum, o halde bize, bir yandan dil oyunlarıyla birlikte meşruiyetler yitiminden de söz etmektedir. Bu da Ulus-devletin ve Refah Devletinin krizlerini beraberinde getirmektedir. 1990'ların başında başlayan mikro-milliyetçilikler ve ulus devletlerin parçalanma ve bölünme halleri, Berlin duvarı ve SSCB sonrası bir yeni siyasi haritalanmayı bize gösterdi; ancak bu durum, milliyetçiliklerin sonu olarak göstermedi kendini. Kitabın başındaki "kimliksizleşme sürecine girebilmek" önermesi, bu içinde olduğumuz dünya için de hala devam etmektedir. Bosna krizi, İsrail ve Filistin krizi gibi, İkiz kuleler ve Pentagon sonrası "medeniyetler çatışması" şeklinde yeniden güncelleşen dünyanın "antagonizmatik", vaziyetinin çatışmacı ruhu devam ettikçe, "kimliksizleşme" meselesinin önemini koruduğunu düşünüyorum. Farklılıklar üzerine kurulu olan "çokluk" durumu, Marksist ikili toplumsallığı olduğu kadar, Persons'cu birlik

[1] Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum* (Fransızca'sı, Minuit Yay. 1979) kitabında "dil oyunları" adlı bölümde (s.20) denotatif (addan türeyen) bir sözcenin örneği olarak "Üniversite hastadır" örneğini gösteriyor; yani söyleyenin söylediği bilinen bir durumdur, göndereninin alan işiten ise bunu kabul edebildiği gibi ret de edebilir. İkinci sözce performatiftir (edimsel): Burada rektör "Üniversiteler açıldı" diye seslenir dinleyicilere. Burada gönderme ile söylenen çakışmaktadır. Rektör öyle söylüyorsa doğru olması lazımdır. Burada söyleyen ve dinleyen arasında bir tartışma olma durumu yoktur İletişimin işlemesi için gereken koşullar burada hazır gözükmektedir. Üçüncü sözce ise, "Üniversiteye imkanlar tanıyınız" sözcesidir. Bu önermede bir isteme, bir dilekte bulunmadır söz konusu olan. Konuşanın bir otoritesinden bahsetmek mümkündür. Işitenden göndermenin eyleminin gerçekleştirilmesi beklenmektedir: yardım gerekmektedir, veriniz! demek ki, kuralların kendilerine ait bir meşruiyetleri yoktur dil oyunlarında, söylemin sözcesinin olduğu sırada pragmatik bir kurallaşmadan söz etmek mümkün hale gelmeye başlamıştır.

sosyolojisini de tanıyamamaktadır. Parçalanan toplumun içinde ne ezen ve ezilenler ikili karşıtlıklar şeklinde çatallaşmakta ne de bütünleşebilmektedirler. Bunun kavramı, Spinoza'dan beri, varlığını sürdüren "çokluk"[2] olmalıdır: İktidarda bulunmadığı gibi, belirli bir düzen içinde örgütlenmemiş kalabalıklar.[3] Bunlar arasındaki güç ilişkileri "çokluklar" şeklindedir ve de sabit değildir. Dil oyunlarında olduğu gibi, sözceler yer değiştirebilir ve kendi kurallarını süreç zarfında sürekli olarak yeniden kurarlar. Burada artık ne BM ne de ABD'nin geçerli olan kurallarının meşruiyetinden söz etmek doğru olacaktır. Bir ayırım (differend) ortaya çıkmıştır ve yetkili aşkın merciiler, veya Kant'ın önerdiği "aklın mahkemeleri" taraflar arasındaki ayrımları çözebilecek nitelikte değildir. Kimlikler var oldukça bu ayrımlar sürecektir. Ama özdeşlik üzerine kurulu olan kimlikler de sürdükçe, ikili çatışmaların çoğalmalarından başka bir durumla karşılaşmadığımızı fark etmekteyiz. Atalara gönderimde bulunan köklere doğru giden modern özneye ait kimliklerimiz bizi aynı zamanda çatışmalara bağlayan sabitliklerimiz gibi durmaktadır.

Bu nedenle; *Postmodern Görüntü* adlı kitabımın ana eksenini oluşturan kimliklerin varlığı ve kimliksizleşme sürecine doğru giden ve saptırıcı olarak kimliksizleştiren "simülakr" kavramının hâlâ kendi "doğruluk payının" sürdüğünü düşünüyorum. Platon'un "Mağra metaforu" içinde de gözüken görüntülerin gerçeği göstermediği meselesi için yukarıda ele aldığımız Wittgenstein ve daha sonra da ondan yola çıkarak bunu sorunsallaştıran Lyotard'a ait olan için, sabitliğin olmadığı bir yerde "sabit bir gerçek" bulmanın da zor olduğunu, burada, yeniden hatırlatmak istiyorum. Wittgenstein'ın 1953'de ele aldığı kitabında (*Felsefi Soruşturmalar*) dil kuramına verdiği son durumu ele alan Lyotard, ondan yola çıkarak, dilyetisinin "bir tözü", bir mantıksal, önceden belirlenmiş söz dizimsel, anlamsal yapısı olamayacağını göstermek istemektedir (destruens sav). İkincisi ise pratiklerce yaygınlaştırılmış bir çokluk gibi kurulan bir dil

[2] Bkz. Spinoza, *Traité Politique*, Fransızca'ya çev. Charles Appulin, GF Flammarion, 1966.

[3] Bu kullanımı için Bkz. Micael Hard ve Negri, *İmparatorluk*, Ayrıntı yay. 2001

ancak var olabilir (construens sav). Bu dil oyunları olarak adlandırılabilmektedir. Bunların kullanımları sürecinde kurallaştığını ve öznellikler arası sosyal pragmatiğe bağlı olduğunu tekrar hatırlatmakta yarar var. Burada Sofist'e ait bir sorunla karşılaşmaktayız: Üst-dil sorunu. Her türlü parçalanmayı ve yayılmayı engellemek ve birleştirmek amacıyla yapılan müdahalelerin tözünü tanımlamak, "kuramsal olarak, paradoksal ve anti-demokratik" bir durumu ortaya koymaktadır.[4] Yani, en pratik olarak, totaliterleşmektedir.

İkincisi ise yukarıda açıklamaya çalıştığımız gerçek meselesi ile ilişkilidir: Eğer Wittgenstein'ın 1953'deki kitapta doğruladığı gibi, 1922 yılında yazdığı *Tractatus*[5] adlı kitabınınkinin tersine, kelimenin bir göndermesi olmaktan çok, kelimenin anlamları kullanıldığına göre belirleniyorsa ve bir önsele takılıp kalmıyorsa, gerçeğin anlambilimine nazaran kullanımın pragmatikliğinin bir önceliğinden söz ediyoruz demektir. Buna göre de, gerçek dilyetisinin evrensel bir işlemini oluşturmamaktadır. Evrensel, genelgeçer ve herkesin kabul ettiği bir gerçeğin olmaması ise büyük G harfiyle yazılı bir gerçeğin fikrinin - hatta dil oyunlarında bile, belki, bir gerçek arayışı olsa bile - pragmatiko-pratik imkansızlığını söz konusu edebiliriz demektir.

Böyle bir durumda, gönderenin metafiziğine nazaran artık kullanımın pragmatikliği öne çıktığı vakit, artık dilin dışarısının da bir yanılsama olduğu, Wittgenstein tarafından iddia edilecektir; Tractatus'daki dilin mutlak dışarısı artık "iç-dış" ayrımı olmaksızın birlikte oynak bir şekilde durmaktadır; çünkü, gönderenin sabitliği meşru olmaktan çıktığına göre, sabit olanın dışarısı da kalmamaktadır; bu nedenle, en öznel ve özel gerçek bile bir çeşit "dil darbesinin" çokluklarıyla, yani oyunu yalnız başına oynama ihtimalinin bile kalmadığı bir durumda (postmodern durum) işlemeye başlamıştır. Dilin artık dışarısı yok-

[4] Alberto Gualandi, Lyotard, *Les Belles Lettres*, 1999, s.64.

[5] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*'de Önsöze başlarken "Bu kitabı belki de bir TEK, içinde dilegelen düşünceleri-ya da benzer düşünceleri- kendisi de BİR KEZ düşünmüş biri anlayacak" (Y.K.Y. Çev: Oruç Aruoba, 2. baskı, 1985, s.9) diye belirtmektedir. Bu onun Russell ile birleştiği döneme tekabül etmektedir ve bir birlik kuramında sabitlenmek istencinin hakimiyetinden söz edebiliriz.

tur. Lyotard da, bu nedenle, sofist gibi, filozofun amacının "söylenmesi mümkün olmayanı söylemek" olduğunu bildiği halde, gerçeğin "anlamının" dışarısı olmayan bir dilyetisi tarafından belirlendiğini yazmıştır.[6] "Tanrı merkezli" bir düşüncenin yerine gelen Modernliğin yerinin, artık meşru olmadığını; çünkü insan merkezli bir modernliğin de "temelsizleştiğinin" farkına varan Lytotard postmodern durumun içindeki dönüşümlere dikkat çeker: ereksel olanın, teolojinin eski ve yeni halinin meşruluk yitimi: Büyük anlatıların sonu. Bu dünyadaki dil oyunlarında üst-dilin kuracağı bir geçerli sözce kimseyi evrensel bir şekilde bağlamamaktadır. Bu yüzden kimliklerin köklere gönderme yapan, anamnezik yapılarının da temellerinin bozulması gerekliliğinin sırası gelmiştir. Köken ve dil aynı şekilde yapıbozuma uğratılmak zorundadırlar. Buradaki kimliksizleşme önermesi söylem tarzı olarak modernliğini korusa da, içerik olarak veya temel olarak postmodernle ilişkilendirilebilir. Lyotard da, postmodern bir görecilik bulmaya çalışanlara karşın *Postmodern Durum* kitabında, tekno-bilimin totaliter cileşen bir dünya kurma tehlikesini fark etmiştir. Buna karşın, iletişimsel eylem kuramını geliştirmek isteyen Habermas'dan çok daha fazla bir şekilde dil oyunlarından birinden diğerine geçişi bir üst-dil yaratmadan başarmak istenci hakimdir. Bir tür konsensüs yerine üst-dil olmayan bir para-loji geliştirmiştir.[7] Habermas'ın büyük anlatıların politikanın ve hukukun Aydınlanmacı totaliterliğinin meşruluk krizine karşı bir "reform" önermesine karşın, Lyotard "dil darbelerinin" hepsinin, hatta en tikel olanının bile kabul görebileceği bir farklılıklar ortamının meşru olabileceğini savunmaktadır. Bu konsensüs değil, ayrımdır; bu sayede farkların hepsi "geçici bir üst-dile" yerleşebilir; bu üst-dil de pragmatiktir ve hep açık uçlu olmak zorundadır; zira konsensüs bu açıklığa ancak bazı tikellikleri dışlayarak varmaktadır. Lyotard hiçbir konvansiyonu

[6] Gualandi, *a.g.e.*,s.65

[7] Buradaki ikili analojiden söz etmek gerekecek: dilin bilimselliğinin ve sosyal ilişkilerinin (politikanın) analojikliğinden örnekler verir Lyotard.

kabul etmez. Bu nedenle de Habermas'ın konsensüs çözümüne yaklaşmaz.

Burada önemli gibi duran ikisinin de farklı çözümlerle göreciliği aşarak bir çözüm bulma arzularıdır. Lyotard bu çözümü Wittgenstein'ın dil oyunları ile Kant'ın evrenselliği arasında bir açık denge içinde araştırmıştır.

Postmodern Görüntü'deki (1997) önermem de, "kimliksizleşme süreci", bu anlamda önemli gibi gelmektedir bana; çünkü kimliksizleşme, kimliklerine sahip olanların yapabileceği bir iştir; yoksa buna "kimliksizleştirme" derdik ve bu kültürel veya ekonomik emperyalizmin ve devletçi totalitarizmin bir parçası olarak kalırdı. Kimliğe sahip olarak diğer kimliklere empatiyle açılan bir hareket olarak açıklık ve çokluk üzerinden bir aidiyet-sonrası önermesidir bu.

***

11 Eylül sonrasına tekabül eden ve 1948'den beri sorunlu olmayı sürdürerek, İsrail'in Arafat'a ve Filistin'e yönelik saldırılarının genelde kimlik politikaları, "insan hakları söylemi" (yoksa pratikte var olan örgütlerin, mesela B'Tselem'in veya Gush Şalom'un çalışmalarını kastetmiyorum), tarihi kopmalar gibi değerler üzerinden okunduğu Türkiye'deki "genel durum" üzerine yazılanların ardından ortaya şöyle bir tablo çıkmış gibi duruyor: Saldırılar bir "Büyük İsrail" (Erez İsrail) yaratmak üzere, Filistinli kimliği yok etmek ve hatta "soykırımına uğratmak" çabalarının parçasıdır. İsrail'in bu saldırganlığının arkasında, Amerika'nın tavrı Arap politikaları karşısında daha karmaşıktır. Bu durum da Şaron'un "vurdumduymaz yayılmacılığına" bir kat daha yardım etmektedir. İsrailli muhalifler ise, burada, çok fazla kale alınmaz gözükmekte; daha çok "Temerküz kamplarını unuttunuz mu" yaklaşımı hakim durmaktadır.[8]

Böyle bakıldığında, kimlik politikalarının aşırılığının, milliyetçiliği ve şovenliği "dinsel inançlarla birleştiren bir tecrit politika-

[8] Özellikle Liberal Demokrat Parti'li (LDP) gençlerin İsrail Elçiliğinin kapısında tepsiler içinde "sabunları" göstermelerini tahammül edilemez bir budalalık olarak nitelemekteyim.

sının" yapıldığı şu haftalarda, başka yerlerde (Bosna, Kuzey Irak, Ruanda vb.) sanki bunun sorgulanmamış olduğu izlenimi göze çarpmaktadır. Böyle bir okuma içinde rahatsız edici gibi duran, öncelikle milletlerin homojen varsayılması, eleştirilerin bu homojenlik bağlamında düşünülmesi (tek ülke, tek din veya tek millet), içerideki hükümet politikalarına karşı azınlıkta duran muhaliflerin göz ardı edilmesi ve kimlik politikalarından çıkan, uzaklaşan, "misafirperverlikçi" (herkesin kabulü ve armağan zihniyeti) yaklaşımların marjinalize olmasıdır.

Oysa, söz konusu olan bu durum, daha Körfez savaşından itibaren başlayan ve Afganistan'dan, İsrail-Filistin meselesine kadar, bir yandan kimlik politikalarının homojenleştirici basitliğinden kurtulamama, diğer yandan ise "Aklın mahkemelerinin" işlememeye başladığı bir dünyaya girmiş olmamızın, kimliklerin yasaklanması ve bastırılması demek olmayan, tersine bunlara sahip olduktan sonra terk etme anlamına gelen "kimliksizleşme sürecine" girebilmenin çok fazla vurgulanmamasıdır. 18. yüzyılın sonundan (özellikle "Sürekli Barış" fikriyle,1795) beri var olan ve modernliğimizin kurucusu olarak kabul edilen "Aklın mahkemeleri" ve uluslararası yetkili mercilerin var olması sayesinde, Kant'ın geliştirdiği bir dünyanın - Kant buna "Milletler Topluluğu" (Foedus Amphictyonum) adını vermekteydi- ve volkgeist (halkın ruhu) fikrinin içinden çıkmakta olmamız bugün düşünmemiz gereken şeydir. B.M., I.M.F, Dünya Bankası vb. gibi yetkili mercilerin kurduğu modern dünyamızın krizi içinde, ne homojenleştirici kimlik politikalarının, ne devletlerin bağımsızlığı retoriğinin (ekonomik olarak neredeyse tüm dünyanın küresel bir şekilde birbirlerine zincirlendiği bir dönemde) ne de bunların meşruiyetlerinin norm olarak işleyebildiği bir dönemden çıkmakta olduğumuz yeterince vurgulanıyor mu? Jean- François Lyotard'ın "ayrım" (le differend) diye adlandırdığı bir kavramla düşünmeye başladığımız küresel dünyanın içinde (bu tabii ki, "koruyucu duvar" demek değil), uluslararası ilişkilerde de, istenildiği kadar iyi niyetli olsun, yürümeyen, işlemeyen bir "yetki" politikalarının çıkmazı sıklıkla vurgulanmakta. Ayrım yeniden üst-dil yaratmadan evrenselliği aramak anlamı-

na gelmekte Lyotard için. Tanoviç'in "*No man's Land*" filmi, belki de, böyle konumların en traji-komik bir şekilde bize gösterildiği örneklerden birisidir. Kimliklerin "saçmalığı", B.M.'in varlığı ve müdahaleleri çözümsüzlükler yaratmaktan öteye gidemiyor. Ancak; buna rağmen, kimlik politikalarının çok yerde yürürlükte olduğunu ve durumların bu çerçevede düşünmeye devam edildiğini görüyoruz. Örneğin, Habermas'cı "konsensüs"fikrinin de sadece ideal bir fikir olarak kaldığını görmemek mümkün değil. Kendisinin, bir tür yeni Kant olarak algılayan fikri yapısı bize yeniden meşrulukları vermeye hazır; ancak bunun da en ideal iletişimsel ortamda yapılması gerekiyor. Oysa "ayrım" yeniden bir evrensellik zemini bulmakta bize yeni yollar açabilecek.

Bu kavram, askeri saldırganlıklar döneminde, karşı tarafı anlamamak değil, ilişkilerde birleştirici bir "üst-dil" kurmamayı amaçlamakta ve nihai bir bütüncülük iddiasından kaçmayı öngörmektedir. Yeni uluslararası ilişkiler politikaları bu bağlamda okunmaya hazırdır; ancak, insan hakları (tekrar hatırlatıyorum, insan haklarını savunan ve işkenceye karşı haber alma örgütlerinin pratiklerinden söz etmiyorum) ve ulusal meşruluklar temelinde okumaya kalktığımız olayları içinden çıktığımız bir dünyanın nostaljisi içinde baktığımızda, tarafların bu yetkili üst mercileri tanımadıklarını da fark etmek zorundayız. Ne Saddam Hüseyin'li bir Irak ne İsrail'in Şaron ve kimi yerlerde ABD tarafından yürütülen işgalci politikaları, ne de bunun karşısındaki kolektif ve bireysel terörizmler "uluslararası toplumu" dinlemekte. Eskiden ihtilafları çözecek diye tasarlanan ve belli bir müddet çözmekte başarılı olan ve bugün meşruluklarını yitirmekte olan evrensel merciler krizdedir. O halde, ideal uzlaşma ortamlarından çıkılınca, evrensel diye adlandırılan mercilerin meşruiyeti taraflar tarafından tanınmayınca, yüksek akla taraflı diye bakılınca yeni konumları çözümlemek gerektiğini düşünebiliriz sorusu (Heidegger'in bize hatırlattığı gibi, daha düşünmeye başlamadığımızı düşünmek) bize yeni düşünme tarzlarını hayal ettirmeye zorlamakta. En azından, düşünce, bu "reel" durum karşısında "yeni imkanlar" aramalıdır. Çözümlemeler de, bu ye-

ni dönemi (evet belki de ne yazık ki!) kale almak zorunda. Hangi bağlamda olduğumuz, en azından, ne yapmalıyız? sorusunun önüne geçmeli. "Hangi durumdan çıktık"?, bu anlamda, yeni çözümlemelere açılmalı. "Minör" bir politik yaklaşım, bu yeni dünyanın sorularını sormaya, en azından, sanatlarda başladı. İlhaklarla, büyük bir evrensel insan hakları söylemiyle (uzun zamandan beri böyle durumlarda "insan haklarının" yerine artık "yaşam hakları" söz konusu oldu), Temerküz kamplarını Yahudilere hatırlatacak kadar "düşüncesiz" sivil ve siyasi yaklaşımlarla, terörizmle ve "patlayan canlı bombalarla", "din kardeşliği ittifaklarıyla" içinden çıkılmaz bir düğüm içine girmekte olduğumuz izlenmekte, gözlemlenmekte; ve, buna rağmen, eski söylemlerin var olduğunu görmek üzücü olarak durmakta değil mi?

21. yüzyılın içine girdiğimizde, artık, eleştirel düşüncenin de yeni versiyonlarını aramanın zamanı geldi gibi duruyor. Yoksa dünyanın tüm barbarlığına açık, uzlaşma imkanı konsensüs aramakla, insan haklarını sadece söylem düzeyinde ağza almakla, suçlu haklarını es geçmekle, yaşam haklarına saygı gösterilmeden ve kavramsallaştırmadan veya kimlikleri kuvvetlendirmekle geçen, büyük idealler peşinde koşarken bu idealleri milliyetçiliğin en şiddetli şekilleriyle tanıştıran bu uluslararası şartlardan çıkmamız, terörizmi "onlar" mı yoksa öteki "onlar" mı yaptı tartışmalarının kısırlığında boğulmaktan, medyanın tarafgirliği üzerine gerçekten önemli fakat, sadece, konu bu olduğunda kısırdöngü ve tarafsızlığı kimlikler üzerinden düşünen fikirler üretmekten, yürütmekten kurtulmamız mümkün olmayacak gibi.

I. Bölüm

POSTMODERN GÖRÜNTÜ: SİMÜLAKR

KİMLİKSİZLEŞME SÜRECİNE GİREBİLMEK

Dünyamızda savaşlar, çatışmalar, küçük devletleşmeler, mikro-emperyalizmler, modern ve postmodern tartışmalar sürüp giderken, tartışanların güncel olaylara göndermeli yorumlar yapıp, siyasi ortam, uluslararası ilişkilerin evrenselliğinin müdahaleci tavırları üzerine fikir yürütmekte (müdahaleci tavır olarak son birkaç yıldaki olayları anımsamak yeterli sanıyorum: A.B.D.'nin Libya'ya, Panama'ya ve sonra B.M. olarak Irak'a yaptıkları saldırılar ve Fransa'nın Çad'a, ve Saraybosna'ya yapmak istediği müdahaleler, Sudan ve 11 Eylül sonrası Afganistan), Bernard Henri Lavy bu konu üzerine çok uğraşmıştır bunlar da modernliğin paradigmasının sürdüğünü bize göstermekte değil midir? Bilindiği gibi modern etika özellikle bir şeye gönderme yaparak hareket etmektedir (anayasaya, ulus-devletin tözüne, proleteryaya, insan haklarına vb.). Geçmiş ve gelecekte yaşanan şeylerde gönderme noktaları aranır; dolayısıyla tarih ve ütopya ile iç içedir. Tarihle birlikte Ulus-Devlet kavramının dayanıklılık planının gönderme noktası olarak milliyetçilik ve kimlik meseleleri ön plana çıkar.

Tarihî kimlik atalara gönderimde bulunurken, modern olanda bir köke gönderir. Modern bu karakterini geçmişteki aşkın göndermelerden edinmiştir: Tanrı'dan dünyasala uzayan bir evrim çizgisinde, sonunda insan hakları "adına" dünyanın ticari ve siyasi konumunu tehlikeye sokabilecek her durumda müdahalecilik ortaya çıkar. Müdahale etmek dış ve iç odaklara göndermenin zedelenmemesi için yapılan eylemdir. Modern sanat da yeniyi içerirken, bunu göndermelerle mümkün kılar (örneğin, kübist sanatın Öklid'çi mekan zihniyetinden kurtulup, Riemann'ın dört boyutlu mekanına geçerken, zamanının fiziğine göndermede bulunmuştur). Kimlik ve milliyetçilik ise, iki gönderme noktası olarak günümüzde izlenen barbarca eylemlerin

gizil odaklarıdır. Postmodern düşünce ise sadece köşeyi dönmeyi, eklektik olanı ve eskinin yeniden güncelleşmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda şimdiki zamanı öne çıkarır ve tarihten çok coğrafya ile ilgilenir. Neticede, şimdiki zamanda gönderme yerine özerkliği ve bireysellik süreçlerini hızlandırır. Bu konumda artık önemli olan kimlik değil, ama *kimliksizleşmek, yersizyurdsuzlaşmaktır.* Kimliğe yabancılaşmaktır (böylece, bilinç ile ilgili "yabancılaşma" yerini bilinçdışının şimdiki zamanda ortaya blok halinde çıkmasına bırakır). Kimlik ve milliyetçilik ise *intersübjektifliğini* kaybetme durumunda *objektif* olur. Objektif ise Kant'ın da belirtmiş olduğu gibi, bir amaçtır. Milliyetçiliğin amacı ise öznel değil ortaktır.

Sorgulamak istediğim, kimliksizleşme sürecimizi yaşamadıkça karşı kimliklerle çatışma içine girip, modernliğin gönderme noktası olarak kendi kimliğimizi karşımızdakinin kimliğini yadsıyacak derecede egemenlik altına aldığımızda, tarihin çok yönlü barbarlık örneklerini yenilemek durumunda kalmayacak mıyız? Bugün yaşanan onca kimlik ve mikro-milliyetçilikler "modern" paradigmasının en belalı yanıyla, yani kimliğe göndermeyle, kendi özgürlükçü ve ilerlemeci karakterini ayaklar altına almamış mıdır? Ayrıca, çünkü, *Aydınlanma* özgürlük için tek şart değildir. Özgürlük ve bağımsızlık için aşkınlıktan kurtulup, kolektif ve tekil bireysellik süreçlerine, içkin olarak, girmek yeterli olabilir. Sonuçta, zaten Aydınlanma da, Rönesans da, Reform da göndermeler üzerine kurulmadı mı (sırasıyla akla, Eski Yunan'a, dinin tözüne gönderdiler)? O halde kimliksizleşme süreçlerini göndermesiz ve özerk olarak denemeli miyiz?

HAZCI TOPLUM VE SİMÜLASYON

Avrupa Birliği ortak kültürel çalışmaları sürüp, para birliği sorun yaratır gibi dururken, bir yandan Amerikan kültürünün Avrupa'nın göbeğinde bulunan ve eski Kıta Avrupa'sının kültür merkezi olarak bilinen Paris yakınlarında Marne la- Valée'de Euro-Disney'in kurulması aydın çevreler tarafından kuşkuyla karşılanırken (Hallier) diğer taraftan Marc Augé gibi antropologlar konuya olumlu bakıyorlar.[1] Megalopol kültürleri arasındaki yatay geçişlilik pek sınır tanımıyor.[2] Buna rağmen küçük farklılıklar hâlâ etkisini sürdürmekte. Bu açıdan bakıldığında Disneyland ile Euro-Disney arasında büyük kültürel farklar değil, ama ayrıntılarda farklar var. Bu yazıdaki amaç bunu göstermekten çok, bir simülasyon ve hazcı toplum olan AT'nin[3] topografik analiz örneği olarak Euro-Disney'i incelemek olacak.

Disneyland analizleri yapıldı. (Bkz. Baudrillard, Louis Marin, Umberto Eco[4]). Fransız kültürü eski Paris'e has devrimci, anti-Amerikan bir gelenekle ve (burada hem geleneksel sol söylemi hem de De Gaulle'ün siyasi görüşünü destekleyen sağ söylemi kastediyorum) modernite ile birlikte etkisiz kalma yolunda. Her ne kadar anti-Avrupa ve anti-Amerikan (özellikle aşırı sağ ve yeni sağ) bir söylem yükselmekte ise, postmodern kültürün öğelerinden biri olan "gösteri" (şov) ve hazcı toplumun haz tüketim biçiminin en güzel örneklerinden biri Euro-Disney'de ser-

[1] Bkz., *Le Monde Diplomatique*, Ağustos 1992, Marc Augé'nin makalesi (*L'Experience du vide et de la liberté, Un ethnologue à Euro Disneyland)*.

[2] Bkz., Ali Akay, *Konu-m-lar*. Bağlam Yay. 1991, s.109-127.

[3] Bkz., Çağdaş Düşünce ve Sanat, Plastik Sanatlar Derneği Yayın Dizisi, Hüseyin Alptekin, Vasıf Kortun ve Ali Akay'ın tartışma yazısıyla *Yörüngeden Çıkan: Bir Başka Beriki*, 1991 s.126-135.

[4] Louis Marin, Utopiques: Jeux d'espaces, 12. Bölüm. Degenerance utopique: Disneyland, Minuit, s.297-324; Jean Baudrillard, *Simulacres et Simulations*, Galilée, 1981, s.24-28; Umberto Eco, La guerre du faux, Fayard, (Türkçesi için *Günlük Yaşamdan Sanata*, Çev., Kemal Aktay, 1991, s.79)

gileniyor.[5] Michel Foucault'nun öngördüğü bir politika bu bağlamda kendini gösteriyor: İnsanlar kuralları içselleştirmişler ve gösterilenlere uymak zorundalar. Eğer uyulmazsa görevliler, (onlar olmazsa yanınızda gösteriyi tüketmekte olanlar) sizi ihbara hazırlar; çünkü güvenlik bunları gerektiriyor (özellikle yeni teknolojilerin kullanıldığı "Discoveryland" kısmında, "sigara içmeyiniz, flaş kullanmayınız vs. anonsları sürekli yapılıyor).

Disneyland'ın (veya Euro Disney topolojisinin gözler önüne serilmesinde yarar var: Otobüs, metro R.E.R (Banliyo metrosu)... veya özel otomobilinizle gelip park yerine giriyorsunuz. Baudrillard'ın dediği gibi özel mekanınızı terkedip, ütopiler şehrinin kuyruklarına doğru ilerliyorsunuz. Yol göstericiler size nereye dönmeniz gerektiğini, nereye park etmeniz lazım geldiğini işaret ediyorlar. Hosteslerin uçaklarda emniyet çıkış kapılarını vs. göstermeleri gibi eller öne, sağa, sola yol gösteriyorlar. Bu andan itibaren Euro Disney personelinin elindesiniz, sizi onlar yönlendirecekler. Özgürlüğünüzün açıları küçük detayları algılayıp, bunları bulmaktan duyduğunuz sevinçle sınırlı. Ardından, demin bahsettiğimiz, Baudrillard'ın deyişi ile aynı paralelde giden kuyruklara başlıyorsunuz; bu kuyruklar yirmi ile yetmiş dakika arasında değişiyor. Bir pano kaç dakika kuyrukta kalacağınızı size gösteriyor (Paris'teki kuyruklar Los Angeles'teki kuyruklarla aynı süreyi içermekteydi). İçeriye *Main Street USA* ile giriyorsunuz. Solda hayaletlerevi ile *Frontierland* başlıyor. Tom Sawyer'in gemisi ile, kızılderili kayıkları ile *Big Thunder Mountain* etrafındaki gölde dolaşıyorsunuz. En ufak detayına kadar, her şey gerçek ile sahtenin iç içe girmesinden örülmüş. *Big Mountain*'de normal büyüklükte bir otogar var. Kuyruk başlıyor, trenin etrafında en ufak ayrıntısına kadar hazırlanmış bir mekanda kovboy şarkıları eşliğinde yavaş yavaş hedefe doğru ilerliyorsunuz: Yani birkaç dakikalık olağanüstü heyecan verici bir tren yolculuğuna. Sizi heyecanın doruklarına kadar götürecek, dağların arasından eğik bir hızla geçiyorsunuz. Bu bir-

[5] Gösteri toplumu olarak Guy Debord'un kitabına ve Uluslararası Sitüasyonist harekete gönderme yapılıyor. Ayrıca Cobra grubunun Uluslararası Sitüasyonistlerle olan ilişkisini vurgulamak gerekiyor sanıyorum.

kaç dakikalık hazzı alabilmeniz için bir saatten fazla kuyrukta kalmanız gerekiyor. Amerikan Stili kuyrukları oluşturmak demek tam hedefe varılacağını sandığınız anda, kuyruğun yeni bir eğriyle uzaması anlamına geliyor, labirentimsi bekleme sağa ve sola ilerleyerek yılan gibi gidiyor.

Trenden keyfinizi aldıktan sonra *Adventureland*'a geçiyorsunuz: Burada gerçek kadar iyi simüle edilmiş mağaradaki Karaib korsanlarının vahşet dolu maceralarını izlemeye başlıyorsunuz. Gemiden toplar atılıyor, siz savaş meydanının ortasından geçiyorsunuz. Bu şekilde de şehrin korsanlar tarafından nasıl işgal edildiğinin hikayesini "canlı olarak" izliyorsunuz. Haz ile acı (kuyruklar ve atraksiyonlar ve hatta akşama doğru kuyruk sokumunuza kadar başlayan yorgunluk ağrıları) arasındaki mübadele ilkesi sizin bedeninizi ve ruhunuzun şenlikli halini denetim altına alıyor. Disney ülkesi personeli nazik bir şekilde yapmanız gerekenler konusunda sizi yönlendiriyor. Sonra Fantasyland'a geçiliyor. Yolculuğumuzu burada, bir anlık keselim ve Fantasyland'a geçmeden evvel Louis Marin'in analizlerini izleyerek, bazı önemli göstergebilimsel açıklamaları yapalım; çünkü Fantasyland (fantaziler diyarı) gerçek dünyanın tam tersi bir konumda ve geçmişin maceralar diyarı (Adventurland), yani Batı'ya, altına hücum ve korsanlar vs. ile geleceğin (makinalar, uzaya yolculuk vs.) Discoveryland'ı arasında bir geçiş eşiği oluşturuyor. Buna işaret ettikten sonra, konumuzun ikinci ana ögesi olan Paris ve Los Angeles (Kıta Avrupası ve Amerika) arasındaki küçük farklara geçebiliriz. Aralarında mitolojik bir fark var; gönderme noktalar çakışıyor, ama ayrı serileri de oluşturmadan yapamıyor; ilk olarak *Main Street*'den başlayalım. A.B.D.'nin büyük caddesi kapitalist toplumun verilerinin olduğu gerçek bir dünya; bu nedenle Paris'in kapitalist dünyası ile bir fark taşımıyor. Asıl farklar gönderme mitolojilerinde (Amerika'da Grand Canyon ile Paris'in Jules Verne'i arasında) ortaya çıkıyor. *Main Street*, Walt Disney'in hayalinde gerçek dünyayı temsil ediyor. Yol boyunca eski (19. yy.) butiklerinde gerçek para veya kredi kartı ile hatıra eşyaları satın alabilirsiniz. (Değişim değeri olarak gerçek para verip Miki Fare maskeleri, Donald Amca

T-Shirt'leri satın alabilirsiniz). Halbuki Disneyland'ın özelliği arabanızı bıraktıktan sonra yemek ve içmek haricinde para kullanılmaması, Yani Louis Marin'in dediği gibi, ütopik (paranın kullanılmadığı anlamında) bir yerdesiniz. Bu arada Paris ile Los Angeles arasındaki ilk fark da ortaya çıkmaya başlıyor: Los Angeles'deki Disneyland'da arabanın göstergebilimsel ve imgesel değeri malum.

Amerikalının kişisel özel arabası olmasa, yemek yemeğe, alış veriş yapmaya bile gidemeyeceği bilenen bir şey. L.A.'de Amerikalı arabasını bırakıyor ve gerçek hayatın simgesi terk edilmiş oluyor ve ütopyalar dünyasına giriyor (Parası olmadan hazcı tüketim maddeleri kullanma şansına sahip: Disneyland'a girilirken değişim değeri olarak para veriliyor ve karşılığında haz-acı ve fantezi alınıyor). Gerçek ve fantazma mübadelesinin yapıldığı yer, biletlerin alındığı gişeler. Burası gerçek dünya ile hayal ve ütopya dünyasının ayrıldığı yer. Bu sınır gerçek boyutlarda veya ona yakın bir tren ile çiziliyor. Bu boyutlardaki küçültülmüş ama modeli aynı tren hayal ile gerçeğin sınırını temsil etmekte (içeri girilirken para verildiği halde trene binerken para artık kullanılmıyor). Bu işin ütopyası da bu. Los Angeles'deki Disneyland'ın topografyasında Maceralar diyarı hemen alt solda iken Paris'teki Euro-Disney'de *Main Street U.S.A.*'dan *Frontierland*'a giriliyor. Yukarıda da söylemiş olduğum gibi mekan göstergesel olarak sınırlar içinde kendini ortaya koyuyor, çünkü L.A.'da sınır Batı'nın keşfinden başlıyor, halbuki Paris'teki Euro Disney'de sınır Frontierland'la çizilmiş ve hayal dünyası ile gerçek dünya arasındaki çelişkinin sınırı çiziliyor, bu şekilde, Para ile alış-veriş yapılan merkeze doğru giden (Merkezin adı *Palaza Center*) büyük Amerika Birleşik Devletleri caddesinden Hayaletli Eve giden yol gerçekten fanteziye giden yolu oluşturuyor. Oysa Amerika için geçmiş kültürü önem taşıdığından dolayı, önce Vahşi Batı'nın keşfi, sonra da Batı'nın kovboylar tarafından doldurulması hikayesi anlatılıyor (Her yerde dolaşan kişi bir hikayeyi yaşıyor). Amerika'nın tersine Paris'te orta halli Amerikalının simgesel değerini oluşturan araba imgesi o kadar önemli değil. Burada toplu taşımacılık ön plana çıkıyor. Euro Disney'in

kapılarına kadar giden yeni bir R.E.R. metro hattı düzenlenmiş. Paris'te birçok kimse özel arabasıyla Euro Disney'e gelmek yerine ortalama yirmi dakika kadar süren bir metro yolculuğunu tercih edebiliyor.

L.A.'nın tersine Paris'te ilk olarak Hayaletler evi söz konusu. Bu ev Edgar Allan Poe'nun hikayelerinden ortaya çıkmış bir mekan. Simülasyon ilk baştan başlıyor. L.A.'da mezar taşlarının gerçek taştan mı yoksa taş simülasyonundan mı yapıldığını tartışırken, Paris'tekinde mezar taşlarının yerine gerçek yeşillikler var bahçede. Kuyrukta uzunca bir süre yürüdükten sonra biri kapıyı sizlere açıyor: Genç bir kız mendebur bir suratla "Belanızı aramaya mı geldiniz? diye sesini titretiyor. Sonra bir ana salona alınıyorsunuz. Artık hayaletler dünyasının konuğusunuz. Hayal dünyasında etlerden yapılı bedeniniz heyecan ve korkudan titreyebilir. Bunu yenmek için sesinizi titretiyorsunuz ve kahkahalar yükselirken ev sahibi ürkütücü sesiyle sizi evine davet ediyor: Labirentime hoş geldiniz. Göz yanıltıcıları (Trompel'Oeil) hiperrel bir tabloda sizi kendine çekiyor ve duvardaki aynada bir bayan portresi gözüküp kayboluyor. Bulunduğunuz salon aşağı yukarı yok oluyor, kayarmış gibi "duruyor". Yine bir göz yanıltısı: (trompe l'oeil) Salon mu aşağıya gidiyor, yoksa duvarlar mı yukarı çıkıyor, anlamaya çalışırken salonun kapıları açılıyor ve yer gösterenler sizi birer sandala bindiriyor. Burada artık hayal dünyasının, maceralar diyarının sınırı simülasyon oyunlarına kendini terkediyor. Hem Paris, hem de L.A.'da hikaye aynı: Evin içinde ahlaki değerlerin temsili olan gelinlikli kızların ruhları sizleri karşılıyor ve hikaye sondan başlayıp, ardından başa dönüyor. Bu teknik her atraksiyonda kullanılmış. Hatalı evlilikler veya ihtiraslı aşkların sonucunun ölüm olduğu anlatılıyor burada. Gelinlikleriyle bedbaht bir şekilde ölmüş genç kızların ruhları artık dansediyor. Piyano çalmaya da devam ediyorlar. Yukarıda söylemiş olduğumuz gibi, hikaye şimdiki zamanda geçiyor ve eve girdiğinizde size kötü bir felaket haberi veriliyor. Ölmüş fakat öteki dünyaya gidememiş ruhların sıkıntısı (agonisi) seyrediliyor ve bilinç dışınıza işleniyor. Öteki dünyaya gitmeyen ruhları seyreden siz aslında ütopya dünyasında, yani

bu dünyanın ötekisinde bulunmaktasınız (Leibniz'in mümkün dünyalar kuramını burada anımsatabiliriz. Mümkün birçok dünya var ve orada yaşayan aynı adlarda insanlar var, ama hikayenin gidişatı, dizisi ayrı şekilde kuruluyor).

Main Street'te gerçek mübadeleyi yaşayıp, diğer mekanlarda oyunun bedavalığı ilkesinin yansıtılması gibi Tanrı'nın yarattığı dünyaların en iyisinde bulunurken bu dünyanın ötekisine geçmiş bir kişiyi oynuyoruz. Öteki dünyayı gezen birini oynayıp, öteki dünyadaki bir hikayeyi simüle edildiği mekanda izliyoruz. Hikaye şimdiki zamandan başlayarak (önceden bilinen son ve geri dönüşler) geri gidiyor ve tüm hikayenin oluşumunu izleyerek dolaşıyoruz. Sonuna doğru hayaletler ağından çıkıyor ve muhteşem bir balo salonunda şık kıyafetli çılgınca dans eden ruhları görüyoruz. Biz bunları seyredip yol alırken, evin dışına doğru sizleri götüren rayların üzerindeki sandalınız sizi aynaların önünden geçiriyor. Lewis Carroll'un aynası sırrının öteki yüzünü gösteriyor: hepimizin sırtında birer canavar var; hikayenin anlatmak istediği şey ise oldukça gerçek: Hepimizin başına gelebilecek bir hikayenin simülasyonlarla temsili seyredildi; hepimizin içinde bir canavar bulunabilir. Ve... gerçek dünyanın güneş ışığı (gerçekten yakıp, bronzlaştıran, ısıtan güneş) bize kendisini gösterdiğinde evden çıkmış oluyoruz. Ardından bu güneş altında biraz yürüyor ve yine kuyruğa girip, Tom Sawyer'in gemisine biniyoruz. Buradan ise madenlerin bulunduğu *Big Thunder Mountain*'e geçiyoruz. Bir başka heyecan, bir başka hikaye: Kovboylar ve kızılderili kayıkları nehirde gidiyorlar. Kovboylar evlerin tepesinde dövüşüyor ve birbirlerine ateş ediyorlar. Ve, ardından madenleri taşıyan tren dağları katedecek, siz de içinde olacaksınız. Mekanın doğu yakasına geçmeden önce "sahte bilinç" kavramına değinmek istiyorum; çünkü simülasyon ile ideoloji arasındaki sınırda o bulunuyor:

Bilindiği gibi Engels, 14 Temmuz 1893'de Mehring'e yazdığı bir mektupta[6] insanların bilinçle inanarak yaptıklarına ideoloji adını veriyordu; ama bu "sahte bir bilinçti", çünkü onu inanma-

[6] Bkz., Raymond, Boudon, *L'ideologie,* Fayard, 1986, s.55.

ya iten güçler bilinmeyen güçlerdi (Freud buna bilinçdışı adını vermişti); ancak bu anda "Sahte Bilinçli" ideolojiler işlemlerini sürdürebileceklerdi. Disneyland, işte Engels'in "sahte bilinç" adını verdiği anı gerçekleştiriyor ve Amerikan hakim sınıfının (terim eski kokabilir, ama geçerliliğinin hâlâ varolduğunu sanıyorum) ideolojisini göstermektedir. Orta halli, beyaz ırklı Amerikalının mitolojisinde duyduğu güveni pekiştirir (ahlakçı bir yan, macera ve maceralar sonucu fanteziler ve de evrimci bir tarih anlayışı ile haklı gösterilen ilerleme, teknolojik başarı ve uzaya açılan geleceğin dünyasına giriş hazırlanıyor). Bu ideoloji Amerika'nın tarihinin fantastik tarihinin bir simülasyonundan geçmekte ve geçmişten geleceğe giden bir yolda mekan eklemlenmektedir: "Amerikalı ideolojine güven!" tavrı verilmektedir. Paris'te ise Fransız ideolojisi ile Amerikan rüyası eklemlenmekte ve beyaz ırkın tarihi anlatılmaktadır; bir istisna ile "*it's small world*" küçük boyutlarda tüm ırkların ve milletlerin çocukları şarkı söyleyerek barış ütopyasına bizleri çağırmaktadır.

Mekanın Doğu yakasına geçtiğimizde ise merkezden yayılan başka imleri görüyoruz: Batı'nın geçmişe dönük mitolojisinin karşısına Doğu'nun gelecekteki rolü ortaya konulmuş oluyor (burada coğrafi olarak Pasifik Okyanusu'na doğru kayan bir gücü geleceğin dünyası içinde anabiliriz: Japonya). Ancak geleceğin "mitolojisi"nin ütopyası yine bir "Amerikan rüyası". Burada geçmiş içindeki kişilerin tersi, söz konusu: Geçmişte gerçek olmayan normal boyutlardaki kişiler (korsanlar örneğinde olduğu gibi) yerine boyutları küçük, ancak modellerin gerçekten alındığı uzay aletleri, füzeler var: Geleceğin dünyası hayal üzerine kurulmuş (geçmişten geleceğe gitmek için fantezi dünyasından geçiliyor), ancak modeller gerçek. *Cine Magique* üç boyutlu film bize gençlerin ilahı Michael Jackson'u "Capitain E.O." olarak sunuyor: Cadıların esir ettiği robotları dansçı haline çeviren Jackson robotları insanlaştırdığında terminatör II ile aynı paralelde; insanlara hizmet için var robotlar, onları hakimiyet altına almak için değil. (Burada Foucault ve Derrida'nın "İnsanın Sonu" adı altında Nietzsche'nin insanın ölümü temasını ele alan *Visionarium*'da robotların hizmet verdikleri dünya anlatılıyor.

İkinci "ana salonda" 360 derecelik bir açıda 9 ayrı ekran bize gerçek boyutlara yakın büyüklükte Jules Vernes ve Wells'in maceraları birer Avrupalı olarak gösteriliyor. L.A.'de Grand Canyon gösterilirken, Paris'te Eiffel Kulesi ve 1900'deki Uluslararası Evrensel Sergi sunuluyor. Bu arada Fransız devriminden de bahsedilmediğini söylemeden geçemiyorum. Postmodernizmin Aydınlanmacı ve tepeden inmeci Fransız devrimine olan alerjisi düşünülürse, 200. yılı sırasında Fransa'daki tartışmalar gözönüne getirildiğinde, Terör döneminin, özellikle vurgulandığı tarihçi tartışmalarının burada popüler ütopya dünyasına yansıdığını görmek mümkündür sanıyorum.

Tüm Disneyland veya Euro Disney'de seyirci ve yer göstericiler dışında hiçbir şey tamamen gerçek değil (postmodern paradigmanın gerçek oyunları göz önüne geldiğinde, tek bir evrensel gerçeğin düşünülmesinin mümkün olmadığı bir dönemde bu mekan iyi bir örnek teşkil ediyor). Tüm yaşanan "yapaylık" ve tüm "Doğa" (ağaçlar, evler, korsan maketleri vs.) birer simülakr (görüntü). "Doğa" vahşi ile ilkel bir canavar gibi gösterilmiş".[7] Ama "Bu canavar, öteki dünya ütopyasının oyun bedavalığında edindiği bir görüntüden başka bir şey değil. Disneyland veya Euro Disney simülasyonunun simülasyonu, çünkü zaten model bir simülasyon olduğundan bu gerçek bir modelin simülasyonu değil, dolayısıyla bu sahtenin, görüntünün veri olduğu yerdir. Disneyland modernizmin modelleri göndermelerinden sadece göndermeleri ödünç almıştır. Gerisi, gerçek ile görüntünün ve hayalin birbirine karışımıdır. (Doğanın yapaylaşması ile yapaylığın doğallaşması arasındaki denklem Disneyland'ın belitselidir).[8]

İktisadi Kalkınma Vakfı dergisi, Eylül-Ekim 1992, s.107-108

[7] L. Mazin, a.g.c.

[8] Bu nedenden dolayı A.C. Sponville, Spinozacı filozof olarak insanların burada ölümden korkarak yaşamdaki eğlenceyi aramalarını yazıp, Euro Disney'in kültürsüzlüğün kültürü olduğunu yazmıştır. Yani can sıkıntısı kültürü (Bkz. L'Evenement du Jeudi; Ce quil inspire à un philosophia une journée à Euro Disney..." (19'dan 19 Ağustos 1992, s.36-3).

POSTMODERN'İN SAPTIRICI YANI: SİMÜLAKR (GÖRÜNTÜ)

Postmodernizm üzerine yazılanlar arasında adından en çok bahsedilen kavramlardan biri olan simülakr (görüntü) kavramını ele alıp, postmodern düşüncenin bu kavram sayesinde nasıl "devrimci" bir rol üstlendiğini sorunsallaştıracağım. Modern olanın göndermeler üzerine kurulması ve bu göndermelerin belli ve var olduğu öne sürülen modelleri içermesi modernizmin (modernite ile olan ayrımını burada söz konusu etmiyorum ve Habermas'ın modernitenin henüz bitmemiş bir proje olduğunu söylemesini bu konunun dışında bırakıyorum), kimlikçi ve milliyetçi karakterini göstermektedir. Buna karşın simülakr kavramı sayesinde modellerinden kurtulan postmodern düşünce (buna hipermodern veya üstmodern de diyebiliriz), belki de, kimliksizleşme sürecini sağlayacak bir oluşumu başlatmaktadır. Şimdiki zamanda, göndermeler yerine, özerkliği ve bireyselleşme süreçlerini hızlandıran bu düşünce model ve ona göre kurulan bir kopya zihniyetinin dışına doğru çıkarken, Deleuze'ün anladığı anlamda Platon'u da tersyüz etmektedir; dolayısıyla da bir tür yersizyurdsuzlaşma sürecine girmektedir. Bilindiği gibi Platon model ve kopyanın ilişkisi üzerinde durmuş ve kopyanın iyi bir kopya olması için modelin tözüne sadık olması gerektiği fikrini öne sürmüştür. Öyleyse, adil olan şey sadece adalet fikridir, cesur olan ise cesaret. *Sofist* kitabında Platon, aslında model ve kopyayı birbirinden ayırmaktan çok kopya ve görüntüyü ayırmaktadır. Buna göre sonsuza dek olan oluş görüntünün maddesidir ve bu idea'nın eyleminden kurtulmaktadır. Bu şekilde de hem model hem de onun kopyasına karşı çıkmış olur.

Kuruluş mitosları ilk göndermeyi oluşturmaktadır: Talip olmayan, talip olan ve talip olunan ilk neo-Platoncu teslisi ortaya çıkarır. Bu üçlü içinde talip olmayan kişi kurucudur. Bu anlam-

da bir babadır, kahramandır, örnek alınacak bir modeldir. Talip olan kişi daima ikinci gelmektedir, onun yapacağı eylem talip olmayanın yapmış olduğu eylemin kopyası olmalıdır ki, düzen sürsün. Bu anlamda talip olan nesne konumundadır ve ilk özneyi taklit etmek, kopya etmek durumundadır. Talip olunan ise yine nesnedir, ama o, ilk talip olmayanın nesnesidir. Talip olana talip olunanı veren talip olmayandır. İsmi üstünde, o verir. Mauss'un[1] kullandığı anlamda veren kişi karşılığında bir şey almak için verir, ama bu ekonomik bir alışverişin dışında sembolik bir transferi içermektedir. Bu üçlü ilişkiyi biraz daha somut hale getirmek için antropolojik bir mübadele sisteminden bahsetmekte yarar var: Talip olmayan kişiye Baba dedik. Talip olunan kişi ise onun kızıdır. Onun yaratı ve nesnesidir. Talip olan ise nişanlıdır. Diğer kabileden gelip, babanın kızına talip olandır. Bu bağlamda nişanlı kuracağı ailede babayı örnek almalı ve onun kuruluş mitosunu izleyip, onu kopya etmelidir. Burada kopyanın yararlı yanı vurgulanmıştır. Modernizmin ilk modeli örnek almaktan çok gönderme mitoslarını kopya etmesi gibi, simülakr bu gönderme mitoslarının dışına çıkmayı hedefleyen bir kavramın eylemidir. Baba ilk yapandır ve ilk sahip olandır ve ilk olarak talip olana talip olunanı sunandır. İkinci sahip olan kişi nişanlı olacaktır. Kadının sayesinde iki kişi arasındaki ilişki, iki cemaat ilişkisini de pekinleştirip, ilk mitosa göndermede bulunup, modelin kopyasını kuracaktır. Bu daha sonra Hıristiyanlıkta Tanrı'nın imgesine göre kurulan insan imgesini ortaya çıkarmıştır.

Yine Platon'a dönersek, *Politika* adlı kitabında gerçek bir politika veya iyi kurulu bir siyaset bunun taklitleri, simülakrları ve köle görüntüleri vardır. *Sofist* adlı kitabında Platon, simülakr kavramıyla sofistlerin eylemini göstermek istemekte ve dersleri kuruluş mitoslarına göre vermek yerine, bilgi vermek amacıyla sofistik yapılmaktadır hocalar tarafından. Belagat ustaları diyalektik yöntemi kullanıp öğrencilerin, paralarını almak için dersler vermektedirler. Sofist, adil olandan çok görüntünün varlığını tanımlamaktadır. Kopya edenler burada ikinci olarak sahip olanlar, yani talip olanlardır; çünkü onlar kuruluş mitosuna sa-

[1] Marcel Mauss, *Sociologie et antropologie,* quadrige / P.U.F., 1950, s.145-171.

dık kalarak, benzerlik yaratanlardır. Yalancı olarak talip olanlar ise simülakrlardır (görüntülerdir). Bunların benzerlikleri benzemezlik ilkesine göredir. Burada Platon ikili bir ayrıma girer: Kopyalar ve ikonalar; görüntüler ve fantazmalar.

Kopyalar ve ikonalara gelince, bunlar benzerlik üzerine kurulmuşlardır. Bu benzerlik benzeme üzerine kurulmuştur; ama dış benzerlikten çok iç, tözsel bir benzerliği içerir, yani nesne bir idea'ya benzer. İdea iç tözü oluşturmaktadır ve bu şekilde model ile kopyası arasındaki ilişkileri belirmektedir. Öyleyse tözsel benzerlik bir fikir benzerliğidir: Adil olan adalet fikrine benzeyerek hareket edendir, ama yine bilir ki, tek adil olan adalettir, diğerleri birer kopyadır.

Kopya bir nesneye ancak o nesnenin ideasına benzediği zaman kopya olarak var olur: Bütün benzerliklerse üstün olan bir model idea üzerine kurulmuştur ki, bu, ilk mitostur. Varolduğu kabul edilen, gerçekte olmasa da olur, bir ilk kuruluş mitosudur. Bu bakımdan insanlık tarihi anamnezlerle doludur.

Simülakrlar (görüntüler) ise sapmanın başladığı yerde ortaya çıkarlar, burada artık bir şiddet söz konusudur: Babaya karşı gelinir ve bunun için idea benzerliğine gerek yoktur. Derrida'nın vermiş olduğu örneği ele alırsak, yazı ile logos arasındaki ilişkiyi öne sürebiliriz: Logos yazının babası, yazı ise bir görüntüdür, simülakrdır: Çünkü logos'u şiddet ve kurnazlıkla ele geçirir ve babayı hesap dışı bırakarak, kendi egemenliğini kurar. Öyleyse simülakr, kopyanın kopyasıdır veya Baudrillard'cı bir ifadeyle söyleyecek olursak kopyadan daha kopyadır, yani hiperkopyadır. Burada benzerlik ve kimlik (aynılık) fikrinin yerine fark fikrinin ortaya çıkmaya başladığını görmekteyiz. Babaya karşı işlenen suç, onun kopyası olmaktan ötürü değil, bir hiperkopya olmaktan geçmektedir. Yani talip olan talip olmayana karşı farklı bir konuma girmiştir, çünkü Deleuze'e göre "sadece benzerler ayrıdır ve sadece farklı olanlar benzerler".[2] Ancak bu iki önerme aynı şeyi içermektedir. Kopya ve ikona benzerlikten yola çıkar ve özdeşlik (kimlik) sorununu kendine konu eder, oysa simülakr ve fantazmalar farktan yola çıkan bir benzerliği or-

[2] Gilles Deleuze, *Difference et répétetion*, P.U.F., 1968.

taya koyarlar. Birinci önermede özdeşlik, ikinci önermede ise farklılık ön plandadır, ilktir. Kopyalarda önemli olan benzerliktir, oysa simülakrlarda imgedir.

Yine neo-Platonculuğa dönecek olursak, bu tip Hıristiyan kateşizminde (din dersleri) Tanrı'nın insanı kendisine benzeterek, kendi imgesine göre yaratması söz konusu edilmektedir. Günah ortaya çıkınca kurulu olan ideanın dışına çıkılmaya başlanır. Günah ile birlikte insan Tanrı'ya olan benzerliğini kaybetmiş ve sadece imgesini saklamıştır. İnsan bundan böyle bir görüntü haline gelmiştir. Bu benzerlik artık dış benzerlikten ibarettir (imge benzemesi). O halde görüntü, fark ve ayrım üzerine kurulmuş ve modeli bir kenara bırakmıştır. Modernizmin neo-Platonculuktan edindiği en büyük ideallerden biri, kopyanın gerçek kopya üzerine yapılması değil, ancak ilk olan modelin tözsel birliği üzerine yapılmasından ileri gelmektedir. O halde bir Malevitch tözsel bir benzerliği içermektedir, denilebilir. Yahut Modrian'ın teozofi ile olan ilişkisi buradan geçmektedir.[3] "Düşüncede kendine yeten bir bilge". Bu açıdan görüntü, simülakr değer kaybetmiş bir kopya değildir; orijinal olanı kopyayı, modeli, röprodüksiyonu da yadsır. Artık ne model, ne orijinal ne de kopya kalır. Simülakr, Nietzsche'nin de belirtmiş olduğu gibi "eğrinin (doğru olmayan) yüksek gücüdür". Ebedî dönüş (bengi dönüş) sayesinde ikonalardan, modellerden kurtulunur ve temsili olan bir dünya sistemi saptırılır. Nietzsche'nin ortaya çıkardığı budur: Demiurgos'un modeli üzerine değil, ama denetlenmiş bir çılgınlık; ebedi olanı simüle eden belirli bir oluş üzerine kurulmuştur. Bu kaostan bir kaozmos oluşturma,[4] evetleme gücüdür. Babanın imgesinden çıkıldığında, modernizmin babaları da terk edilmeye başlanır (Ata, kurucu, anayasa, ulus-devlet, proletarya, insan hakları vb) ve yeni yaratıcılık süreçlerine girilmeye başlanır. Yersizyurdsuzlaşılır ve kimliksizleşilir (milliyetçilik teması için önemli bir süreçtir bu). Bu, simülakr ile iç içe olarak kabul edilen postmodern düşüncenin özgürleştirici ve saptırıcı yanıdır.

Varlık, Ekim 1992, s.1021

[3] Dora Vallier, *L'art abstrait*, Pluriel, 1980, s.94.

[4] Joyce buna "kaozmoz" adını vermektedir.

SİMÜLAKR ÜZERİNE

Varlık dergisinin Ekim 1992 tarihli sayısında postmodern düşüncenin saptırıcı yanı olan simülakrı konu etmiş ve onun sayesinde var olan modellere bağlı kalma zorunluluğu olmadan, kimliksizleşme sürecine girilebileceğini belirtmiştim. Günümüzdeki siyasi olayların (milliyetçilik, şoven duygular, ırkçılık, arı ırk vb) modernliğin köke gönderici yanlarıyla nasıl hâlâ günümüz siyasetine hâkim olduğunu belirtmiştim. İster insan hakları ve hümanizma adına olsun, isterse "saf etnik ırk" adına yapılsın sonuçta modellere gönderen ve bu modellere göre bakılan ve kuramsallaştırılan bir düşüncenin hâkimiyetinde olduğumuzu saptayabiliriz. Postmodernin en saptırıcı ve bu ölçüde de "en devrimci" yanı bence bu: Simülakra karşı gerçeğin savaşını vermekten çok simülakrın "kötü ve aşkın gerçekleri" nasıl yok edici güce sahip olduğunu görmeliyiz. "Vatan, dil, milli sınırlar" gibisinden birtakım modernist göndermelerin üzerine kurulu düşünce bizi ancak "vatanımı severim, doğruyum" sloganına götürebilmektedir. Aydınlanma ile Fransız İhtilali ve Alman romantizmi ile ortaya çıkan ülküler bizi son iki yüzyılın barbarlıklarıyla tanıştırmaktan öteye gitmedi. Modern söylem kendi içindeki potansiyel güzellikleri de, bu şekilde tüketmek durumunda kaldı: Kardeşlik, eşitlik, gerçeği göstermek vb. Bu süreçten çıkabilme olanağını bize simülakr verebileceği için "kimliksizleşme ve yersizyurdsuzlaşma" içinde onun önemli bir yere sahip olduğunu sanıyorum.

Varlık dergisinin Aralık sayısında Enver Ercan'ın Önay Sözer ile yaptığı konuşmadan sonra bu konuyu tekrar ele almak ihtiyacını duydum. Geçen yazıda Deleuze'ün simülakr ile olan ilişkisinden bahsetmeme rağmen, Önay Sözer'in dikkatimi çekmesiyle, Baudrillard'dan da bahsetmek zorunda hissettim kendimi. Önay Sözer haklı olarak "postmodernin 'model'lerden kur-

tulduğunu söylemenin" yanlış anlaşılmasından korkarak, konuya müdahale ediyor. Ben de kendi okumam içinde konuyu yeniden ele almak durumunda kalıyorum. Önay Sözer'in, Baudrillard'dan alıntı yaptığı cümleyi ele alıp, başka türlü yorumlamak istiyorum. Baudrillard *Simulacres et Simulations* (*Görüntüler ve Benzeşimler*) adlı kitabının 10. sayfasında şu cümleyi kullanıyor: "La simulation n'est plus celle d'un territoire, d'un être referentiel, d'une substance. Elle est la génération par les modèles d'un réel sans origine ni réalité: hypreréel." Bu cümleyi Ö. Sözer'in çevirisi ile okuduğumuzda "model sözcüğü" ağırlıklı bir okuma yapıyoruz: "Simülasyon bir alanın kendisine gönderme yapılan bir varlığın, bir tözün simülasyonu değildir. Modeller yoluyla, (Sözer burada nedense Model sözcüğünü cümlenin başına almış - A.A). ne başlangıcı, ne de gerçekliği olan bir gerçeğin ("réel") yani gerçekten daha gerçek olanın ("hyperréel") üretilmesidir.

Oysa cümlenin Fransızcasına bakıldığında model sözcüğünün değil, ama "Ne gerçekliği ne kökü olan bir gerçeğin modelleriyle üretilmesidir" cümlesinde ne gerçekliği ne de kökü olan bir gerçeğin modelinin söz konusu olduğunu göreceğiz. Yani gerçeği olmayan bir model, gerçekten daha gerçek olan bir model, artık gerçekliğini kaybeder. Model artık gerçek değildir. Bunun anlamı şudur: mademki gerçekliği ve ilk ortaya çıktığı andaki kökü yoktur, çünkü bu bahsedilen model kökü olmayan ve "mevcut olmayan", "var olmayan" modeldir. O halde simülasyonun modeli de gerçek olmayan bir modeldir. Yani modelini terk etmiştir. Hiperreel olmuştur artık, yani gerçekten daha gerçek olarak ortaya konulmuştur. Bu cümlenin mantığını kitap boyunca izlemek mümkün. Bunu gösterebilmek için, yazıyı uzatmak pahasına da olsa birkaç örnek daha vermek istiyorum. Sayfa 11'de Baudrillard şöyle devam ediyor. "(Simülasyon) *bir hiperreeldir, atmosferi olmayan* (yani canlı olarak hiçbir yaşam belirtisi göstermeyen, dolayısıyla yaşam içinde gerçeği var olmayan - A.A.) *bir hipermekânda* (yani mekân olmayan, mekândan daha çok mekân olan bir yerde - A.A.) *karışmış modellerinden* (yani, bir model olmadığı gibi, birden çok modelin karışı-

mından, bileştirenlerinden meydana gelmiş bir şey, demek ki, var olmayan, mevcut olmayan bir model, modelliğinin kökünü kaybeden bir model -A.A.) *yayılan* (ışınlanan -irradiant-, bu da bir tumturaklılık değil, çünkü ışınlanmış sözcüğü bilim kurguda kullanılan "ışınlamak" fiilinden gelmekte, T.V. izleyicileri "Uzay Yolu" dizisinden bu ışınlanma sözcüğünü anımsayacaklardır -A.A.) *sentezin ürünüdür.*" (Sentez sözcüğü adından da anlaşılabileceği gibi birden çok şeyin karışımından ortaya çıkan, "yeni" oluşturulan, eskiye ait olmayarak, eskiyi aşan (Aufhebung) anlamını içermektedir -A.A.) Baudrillard yine aynı sayfada: "*Simülasyon dönemi her türlü göndermenin yok edilmesiyle ortaya çıkar*" diye yazıyor. Demek ki, modern dönemin göndermelerinin yok olduğu ve artık göndermelerin mümkün olmadığı bir dönem başlamaktadır. Baudrillard *Amerika (Amerique)* adlı kitabında da[1] her şeyin simülasyon olduğu Amerika'yı betimlerken şu şekilde yazıyor: "Kanıt şu ki, cinsellik, sonunda, mümkün modellerden biriydi ve en kesin olanı değildi. Ancak günümüzde yeni modeller hangileri olabilir (Çünkü tüm diğerleri, bu arada, yok oldular, Yani simülasyon dünyasında artık "model" kalmadı -A.A.)

Anlaşılacağı gibi simülasyon doğru-yanlış üzerine kurulu bir gerçeğin bittiğini gösterir. Simülasyon doğru ve yanlış modellerini yok eder, çünkü artık neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu bilemez duruma gireriz.[2] Roland Barthes günümüzün aydınlarının "talihsizliğini" neyin yanlış neyin doğru olduğunu bilememelerinde görür. Simülasyonun dayandığı model artık model olmaktan çıkmıştır. Baudrillard bunu açıklarken, simülasyon imajların safhalarını şu şekilde sıralar; bunlar temsiliyet fikrine karşı çıkarlar:

"— Temel bir gerçeğin yansımasıdır
— Temel bir gerçeği maskeler ve doğasını değiştirir
— Ne olursa olsun herhangi bir gerçekle ilgisi yoktur"[3]

[1] Baudrillard, *Amerique*, Grasset, 1986, s.49. *Amerika*, Ayrıntı Yay.

[2] Aydınlanma döneminden bahseden Barthes şöyle yazmıştı: "O dönemde, yazar-aydın kimlerle mücadele etmesi gerektiğini bilmekteydi. Çünkü düşmanlarını bir bütünlük içinde görebilmekteydi" (Bkz., Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Afa, 1991).

[3] Baudrillard (a.g.e).

Mevcut olmayanın temsiliyeti ancak var olabilir. Gerçek fikrinin temsilcisi olabilir, ama hiç olmayanın, var gibi duranın yoktur. Mevcut olmayanın temsiliyeti olamayacağı gibi, modeli de artık yoktur. Simülakrın ne öncesi (modo) ne sonrası (post) vardır. Ancak modelin modeli olabilir. Eğer bir önce ve sonra varsa, sonrası değil (kopya gibi) ama öncesi vardır. "Kapitalist dönemdeki üretimin seri halinde üretimi model ve kopyanın önselliği üzerine kurulmuştur. Son yeni gelişmelerde ise simülasyonlarla üretim yapılır: Gerçeğin temsiliyeti yerini simülasyonların yönetim kodlarına bırakmıştır."[4]

Aslında modellere bağlı olmamak, modellerden kopmak, modelin doğasının değişmesi işlemidir. Kopyadan modele mesafe fazla değildir. Orijinal kendi kendisini taklit eder; Duchamp'ın '*ready-made*'leri Pisuar ele alındığında, veya Şişe taşıyıcısına bakıldığında, bunun gerçek mi sahte mi, yoksa gerçek sahte mi ve sahte gerçek mi olduğu aniden söylenemez olur. "Duchamp modelinin doğasını değiştirmiştir ve onu simülakr mertebesine eriştirmiştir".[5] Neticede, modelin içine bir konfüzyon sokan simülakrın bozucu bir gücü vardır."Bu şekilde modelin modeli haline gelir".[6] Bu demektir ki, modelin önüne geçmiştir, evvelindedir, var olan modelden sonra gelip onu taklit etmek yerine modelden önce gelir. Kökene değin olan model, bu şekilde, bozulmuş olur. Çünkü simülakr kopyanın kopyası değildir". Kopya ile simülakr arasındaki doğa farkı şudur. Kopya benzetme üzerine kurulu bir imajdır".[7] Bu nedenle "kopyaların benzerliğinin türediği aynının modeli, kopyalara hâkim olan modele göre simülakrı tanımlayamayız (...). Simülakr değerinden düşmüş bir kopya değildir, hem orijinali ve kopyayı, hem

[4] *Postmodernism, ICA Documents,* Edited by Lisa Appignanesi, Free Association Books/London, 1989. Bu kitapta küratör ve sanat eleştirmeni Michael Newmann'ın makalesi "Revising Modernizm, Representing Postmodernizm". Newmann, Deleuze'ün Baudrillard'dan da ileri giderek simülakrın baş döndürücülüğüne *hiçbir modelin karşı çıkamayacağını* alıntılar. (Bkz. "Plato and the simulacrum" October, No:27, Winter, 1983.

[5] Mathieu Kessler, "Le simulacre au jeu de Paume" in *Esprit,* Şubat 1992, s.39.

[6] M. Kessier, *a.g.e.*, s.42.

[7] Gilles Deleuze, "Platon et le simulacre" in *Logique du sens,* Minuit Yay., 1969, s.297.

modeli ve hem de yeniden üretimi yadsıyan pozitif bir gücü içinde taşır."

Modelin kalmaması demek (mademki, simülakr modeli de yadsıyor) bir şeyin modelin yerini almış olmasını gerektirebilir. İm (işaret) bir şeyin yerini aldığında var olmayan, mevcut olmayan nesnenin yerinde mevcut etmek, demektir. Derrida "*différance*" kavramını açıklarken im denilenin "varolanı yokluğu (namevcudiyeti) sırasında temsil eden" olarak sunar. (Séance du 27 Janvier 1968). Eğer elimizde bir şey yoksa geriye dönüp o şeyin yerine var olan ama o şeyin yokluğunda var olabilen bir im vardır. İm ve şey arasındaki ilişki, öyleyse, mevcut olma ve mevcut olmama ilişkisidir. Televizyon diliyle konuşursak banttan, *naklen olmayan* bir im söz konusudur. Öyleyse, im ikincil ve geçicidir. Orijinal bir mevcudiyete göre kaybolan orijinalliğin yerini alan im o şeyin yerini almıştır.[8] Derrida'nın[9] (a) harfi ile yazılan "difference" kavramını artık im ile anlamak da zorlaşır, çünkü im mevcut olmayanın temsilinde mevcut olabilir, bu mevcudiyetin bakış açısında kurallaşır. Halbuki naklen olmayan bir şey söz konusu olduğunda, artık mevcudiyetten bahsetmek imkansızlaşır, imin yerini imaj alır. Ancak imajdan bahsettiğimizde de hemen Saussure'e dönmek zorunda kalıp, imin imleyen ve imlenenlerine bakacağız; çünkü imin imleyen ve imlenen diye iki yüzü var: İmleyen kavramdır, ideal anlamdır ve imleyen Saussure'ün adına "maddi, fiziki imaj" dediği şeydir. Yani, dilde sadece farklılaşmalar ve farklılıklar vardır.

Her kavramın (imleyenin) farklar oyunu tarafından başka kavramlara göndermede bulunma hakkı vardır. Öyleyse, her

[8] Burada söz konusu olan, anlaşılacağı gibi, modelliğini terk eden bir model-im'in modelin yerini almasıdır. Simülakr modele değil, ama bir model-im'e (olmayan modele, modelin yerini alana) göndermede bulunabilir. Pico İyer'in bir örneğinde olduğu gibi insan modeli ne kadar da az tanırsa, yani ona olan mesafesi ne kadar çok olursa o kadar onun kendisini değil, ama onun simgesini (imini) tanımış olur. (Michael Jackson örneği, Bkz. "Yeni Kültür tek Tip mi Olacak?" in *N.P.Q.*, Kış, 1992, no:3, s.41.

[9] Jacques Derrida, la différance in *Marges de la philosophie.* Minuit Yay., 1972. Bu metin, aslında 27 Ocak 1968'de Société française de la philosophie'de yaptığı konuşmadır.

kavram yeni kavramsallaştırma açıklığı, imkanı tanır. Bu dil sistemi, bir dilde, daima farklılaşmalar üzerine kurulmuştur.

Simülakr ise imler, modeller, imleyen ve imlenen üzerine kurulmamıştır, çünkü simülakr modeli bozan, modeli yok etmeye varan, doğasını değiştiren olarak modele bağlı değildir. Simülakr zaten mevcut olmayan bir görüntüdür, o cisimsizdir. Simülakrın sahte anlamının dışında görüntü anlamı model üzerine kurulmaz. Simülakr Derrida'nın adına *differance* dediği kavram gibidir: Hem mesafe-mekân hem de zamanlama, uygun zamana bırakma. Bu hareketin artık kökü, kaynağı yoktur.* Buradan temsiliyet sorununa geçebiliriz (Baudrillard temsiliyetin karşısına simülakrı koymuştu). Mevcut olmayan, "naklen" mevcut olmayanın temsil ettiği şeydir. Yani, Saussure'e göre olan imleyen ve imlenenin temsili bir dilbilimi sitemine aittir. Tıpkı imin nesnenin temsili olması gibi. Halbuki simülakr sistemi "temsiliyetin kategorilerinden çok farklı gibi durmaktadır:[10] "Simülakr ayrılma ve merkezsizleşme sistemidir".[11] Simülakrın tek birliği, tüm serilerin kesişmesi hepsini içine alan bir kaostur. Serilerden hiçbiri diğeri üzerinde bir ayrıcalığa sahip değildir; *hiçbir modelle özdeşleşmez.*[12] Kopyalar modelin taklidi ve benzeridir,[13] ama simülakrın modeli yoktur. Serilerden herbiri farklılıktan oluşmuştur ve farkların farklılığı sayesinde diğer serilerle iletişim halindedir; çünkü "model fark içinde paramparça olur".[14] Bu tanımlama Baudrillard'ın hiperreellerinden çok farklı gibi gözükmemektedir. Simülakr "ebedi dönüşün merkezini kaybetmiş merkezleriyle geçip giderek sadece kendi kendinde işler.[15]

Bütün bu yazdıklarımın ötesinde Önay Sözer'in söyledikle-

* Kendine yapılan bir eleştiri sırasında Derrida, gramatiğinin Heideggerci metafizik üzerine modellendiğini söyleyenlere şöyle cevap veriyor: "Nasıl yapı bozulan üzerine model alınabilir" (model artık imkansızlaşmıştır) Bkz. Derrida, *Positions,* Minuit Yay. 1972, s.70.

[10] Gilles Deleuze, *Difference et Répetition* P.u.f., 1968, s.355.

[11] Deleuze, *a.g.e.*, s.356.

[12] Derrida'nın différance kavramı da özdeş olmayan fark üzerine kurulu olan aynı kavramdır. Deleuze için bkz., *a.g.e.*, s.356.

[13] Bkz., Platon'un Türkçe'ye çevrilen kitabı "Timaios", M.E.B., 1989, s.29.

[14] Deleuze, *a.g.e.*, s.168.

[15] Deleuze, *a.g.e.*, s.168.

riyle (model sorunu hariç)[16] bir çelişki olduğunu sanmıyorum.[17] Zannediyorum ikimiz de tözün hâkimiyetine karşı bir mücadele veriyoruz. Önay Sözer benim, simülakrda aradığım çıkış noktasını "örnek" kavramında arıyor ve hem "töz hem de postmodernin simülasyon modelleriyle" mücadele vermenin zorunlu olduğunu vurguluyor. Burada postmodern adı verilenin içeriğine ne şekilde baktığımızın önemi var sanıyorum; çünkü bilindiği gibi bir postmodern değil, birçok postmodern var. Hepsinde de belirsizlik ilkesi (Kuantum fiziğinin belirsizliği) hâkim gibi duruyor. Simülakr üzerine onca sayfa yazmış olan Klossowski simülakrda zihinsel bir fantazma görmekteydi. Bu zihinsel fantazma yeni bir dünyaya açılan kapıdaki ana temayı zorlamaktadır. Bu ana tema ise "kişisel kimliği kaybetmeyi garantilemek, ben'i bozmaktır, çözmektir".[18] Klossowski'nin kahramanlarının (roman kişilerinin) deliliğin sınırındaki "yolculuktan taşıyıp getirdikleri muhteşem zaferdir". Klossowski Tanrı üzerine kurulu olan kimliği çözüp, bozuyor: "Benim kimliğim daima bizim dışımızda bir şeylerin kimliğine göndermede bulunmaktadır; halbuki, Tanrı ve bizim kimliğimiz tamamen bir bağış ise eğer, bizim kimliğimiz gramatikal bir şakadan" başka bir şey değildir.[19] Modernliğin kimliği bağlayıcı, kimliği sağlamlaştırıcı gücünün karşısında simülakr bizi "kimliksizleşme sürecine sokabilecek" yeni bir gücü gösterir gibi duruyor. Bana bu kavramı yeniden düşünme olanağı verdiği için Önay Sözer'e teşekkür ederim.

Varlık, Ocak 1993, s.1024

[16] Yeni teknolojinin simülasyon makinelerinin bir modele göre kurulduğu düşünülse bile bazı kimyasal deneylerin simülasyonu daha sentetize olmamış (var olmayan) bileşkeleri de test edebiliyor. Bkz., Jean-Louis Weissberg. *Simuler-interagir-s'hybrider = le sujet rentre sur scène*, in Modernes et après, Autrement, 1985, s.139.

[17] Önay Sözer "*Felsefenin ABC'si* (Simavi Yayınları, 1992) kitabında benzer bir şey söylüyor: "İnsanın yeteneklerinden biri de belli bir modelden yola çıkarak o modele hangi yönden *benzerlik taşıyacağı bilinmeyen* düzenler geliştirebilmesidir. Model ya da örnek bir anlamda "kod"dur, ama değişebilen bir kod..." (s.III) Bu, bir bakıma, benzemezlik üzerine kurulu simülakrdır, diyebiliriz.

[18] Gilles Deleuze, Logique du sens, Minuit, s.329.

[19] G. Deleuze, *a.g.e.*, s.342.

SİMÜLAKR'DAN XENOPATİK İMGEYE: ORLAN'IN SURATI

Orlan ile 1997 yılında yapılan İstanbul Bienali projesinde sunduğu video çalışması üzerine yaptığımız konuşmaya baktığımızda ve Orlan'ın video kasetini izlediğimizde, bana ilginç gelen noktalardan birisi, Orlan'ın sanatı bir *direnme biçimi* olarak alması. Bu bana, hemen Gilles Deleuze'ün yaratıcılık üzerine düşündüğü ile aynı anlama gelen bir sanat biçimini düşündürüyor. Sanatçı direnerek yaratır. Topluma, inançlarına, konumlarına, baskılarına, sanatın kendi iç problemlerinin dayatmalarına direnendir sanatçı. O bakımdan, Orlan'ın "sanat direnmeye aittir" "normların dışındadır" "sanatçı risk almak zorundadır" önermelerini ciddiye almak gerekir diye düşünüyorum.

Bu direnme nasıl gerçekleşebilir? Gösteri dünyasının, paranın ve kapitalist sistemin normları ile yaratıcılık ve özgürlük nasıl uyum içinde kalabilir? Sisteme direnme biçimi; kendi içinde, bütünlüğü, kimliği ve uyumu sağlamakla aynı şey midir?

Öncelikle, direnme biçiminin 1960'larda Uluslararası sitüasyonistler'in yaptığı gibi, var olan verilerin, dayatmaların saptırılmasından geçeceğini düşünüyorum.

Orlan, burada, bir ilk adımı atmış gibi duruyor.

1- Para ve güzelliği yücelten toplumsal ideolojik konumuyla estetik cerrahiyi bir tiyatro sahnesine dönüştürerek, gerçek bir operasyonu sahteleştiriyor. Sahtelik effekti ile simülakr kavramını işin içine sokuyor. Ve simülakr'dan toplumsal bir proje sunuyor. Simülakr Platon'un *Sofist* kitabında sofistlere atfettiği, beğenilmeyen bir kavram. Model ve kopyalara verdiği önemle hem sanat hem de siyaset için bugün hâlâ içinden çıkamadığımız Platon'cu sorunlarla uğraşmaktayız. O bakımdan Nietzsche'nin ve yakın zamanda da Deleuze'ün perspektifi olan "Platonculuğu ters yüz etmek"nin "Orlan'ın toplumsal projesi içinde olduğunu zannediyorum.

2- "Ben asla benim olan değilim" önermesi kimliksizleşme politikası için önemli bir sözce.

3- Sözcenin eyleme geçmesinin ise Lacan'ın psikanaliziyle ilişkili olduğunu zannediyorum.

Lacan (stade du mirror) ayna devresini ele alırken, ben'i (ego) imgenin imgesi olarak düşünmekteydi. Yani ben (ego) imgeden önce geleceğine, ben kendisinin dışına çıkıyor, ve imgesinde vecd durumuna geçiyor. O halde Lacan için ikiz olan (double) ilk olandır. Burada, yine; Platon'un tersyüz edilmesiyle karşı karşıya geliyoruz; çünkü model değil, aslolan; onun imgesi yani *simülakrı.* (Halbuki modelin kopyası imge benzerliği veya görüntü benzerliği üzerine değil, töz benzerliği üzerine kurulmaktaydı). Ayna sayesinde Freud'un "ilkel narsisizm teorisinin açık ve seçik olmadığını gösterir Lacan (Bu Lacan'ın 1936'da 14. Uluslararası Psikanaliz Kongresi'nde yaptığı konuşmadır ve Ecrits'de yayınlanmıştır).

Ayna evresinde, bebek her çağrılışında, ismini duyduğunda önce aynaya bakar. Benliğini sonradan elde eder. Yani, kimlik kendi kendimize sonradan verdiğimiz ve bize verilen birşey. Dışarıdaki bir imgeden kendi imgemizi algılarız. (Orlan da "imgenin kalitesini değil, imgenin kendisini kurallaştırmaktan" bahsediyor. (Godard'ın "güzel bir imge değil, sadece bir imge).

Böylece, ben (ego) bir imge, ve öncelikle bir "nesne"dir (hayalgücünün topiki). Ben; (ego) kendi üzerine bir gecikme sayesinde kendi karşısında benliğini elde ediyor.

Ben kendi kendisini önüne doğru fırlatıp, hayalgücünün öncelikleştirilmesiyle, öne alınmasıyla sabit bir benliğe ulaşabiliyor. Ben (çocuk) kendi benliğini ve bedensel imgesinin bütünlüğünü kendi dışındaki imgeden almaktadır. O halde ego'nun bütünlüğü tamamiyle hayalidir.

Orlan da bu bütünlüğün bedensel olarak hayali olduğunu gösteriyor bizlere. Bu bütünlüğün ne kadar yanılsatıcı olduğunu belirtiyor.

Freud'un narsizminde olduğu gibi ego öncelikle kendisini seviyorsa, kendisini bir nesne olarak sevmektedir, çünkü kendisi aynadaki ötekidir. Lacan için *insan cinselliği* bir sahteliktir, im-

gedir, *simülakrdır*: "Libidinal güdü hayalgücünün işlevi üzerinedir" (*Seminaire I*, s.141 ve *Seminaire III*, s.107-108).

Aynı şekilde *psychose*'larda ikiz hep kötülüğü yapandır. (Ben değil o (imge) yaptı) aynadaki, öteki olarak suçları işleyendir.

Orlan bu süreci bize gösteriyor ve Freud'un ilkel narsisizmini tersyüz ediyor. Totaliter imgeyi "parçalanmış imgeye" doğru taşıyor. Bir çeşit evrimi tersyüz ediyor. Nekahat devresine çekiyor ve zaten Lacan için ben hep öznenin yarısıdır. Özne sen ve diğer benlikten oluşmaktadır.

Orlan *organsız surat* olarak ele aldığı üretken olmayan kaygan mekanına sanat tarihinin pürtüklü mekan ögelerini yerleştiriyor. Bu şekilde de üretkenleştiriyor (Bir çeşit kan ve ten birleşmesinden Arlequin'in mantosunu oluşturuyor. Patchwork meydana getiriyor).

Orlan Yahudi-Hıristiyan zihniyetine karşı Yunan medeniyetini öne çıkarırken ise kendisine kutsal azize Orlan olmaktan çıkararak aşkınlığı bir içkinlik'e çeviriyor.

Neticede sözkonusu olan bir *münacaat*. Yaratılanın organsız beden olduğunu düşünerek kendisine yapay kimliklerle yeni suretler (simülakr) veriyor. Bunu da "verilene karşı mücadele" diye adlandırıyor. Ben Vautier'ye göndermede bulunuyor: "sanat pis bir iş birinin sunu yapması lazımdı" diyerek sanatı kutsallığından çıkarıyor yani, ben kendini kendi bedeninin yabancısında arayacak bir *xenopathie* eylemini gerçekleştiriyor, yani; yabancı bir bedene duyulan ilgi ortaya çıkıyor. Bu da, zaten *Orlan'ın imgesinin Simülakr'dan bir xenopathie* yapıyor.

Tensel sanatın (L'Art Charnel) bu xenopathie üzerine kurulu olduğunu zannediyorum. Acı duyma ve arınma üzerine kurulu olan *Body Art*'a karşın, Orlan *Tensel Sanat* kavramıyla, teknolojik araçlarla, *xenopatik* otoportresini sunuyor. Ama bu otoportre bitmiş bir tablo olmaktan çok, ameliyat sürecinin sergilenmesi anlamına geliyor. "Modifie olmuş Ready made" organsız sanat bir *opera* (eser) ve bir *oparation* (cerrahi müdahale) intervention olarak (ikisi aynı kökenden gelmekte) acıya karşı münacaatı (Pour en finir avec le jugement de Dieu (Artaud)) işlevselleştiriyor.

Ali Akay Orlan, işinizi tensel sanat diye adlandırıyorsunuz ve bunu Body Art'a karşı kullanıyorsunuz. Bize bu tensel sanatın ne olduğu hakkında bilgi verir misiniz?

Orlan İşimi Body Art'a tamamen karşıt olarak ele almıyorum. Kendimi, daha çok, Body-Art'dan ayırıyorum. Şu anda yaptığım Body-Art'a nazaran büyük farklılıklar taşıyor. Bu daha çok fiziki ve psişik sınırlara ve acıya karşı yapılmış birşey çünkü zaten günümüzde muhteşem olan, bu acıları dindirecek sakinleştiricilerin olması. Eski dönemlerde insanlar çok acı çekiyorlardı. Ve, bir diş ağrısını gidermek için asprin bile yoktu. Acı çekmekten kurtulmaya çalışıyorum. Günümüzde ağrı kesiciler, anesteziler acıyı rahatlıkla dindirebiliyorlar. Bunlar, mesela, sezeryanda kullanılabiliyor. Çok ağır hastaysak ve ölmek üzereysek bir takım acı dindirici ilaçlar kullanabiliyoruz. Benim çalışmamda bedensel acıyı ve acıyla arınmayı ortaya koymak çok saçma bir şey. O bakımdan da Body-Art sanatçılardan kendimi bayağı uzakta hissediyorum. Ben, daha çok, acının tecrübesi üzerine çalışıyorum.

Body Art'a karşı değilim ama benim yolum başka.

A.A. Siz çalışmanızı Body Art'ı aşmak üzere mi kullanıyorsunuz?

O. İçinde bulunduğumuz toplumda benim yaptığım Body-Art'ın mantıki bir kaçışı gibi algılanabilir. Çünkü Body-Art'da beden rengin mekanıydı, rengin tüpüydü, sado-mazo-skato eylemlerle toplumsal baskıyı aşmanın yeriydi. Onlar, bu şekilde, cinsel serbestleşmeyi gerçekleştirmeye çalışmışlardı. Zannediyorum, şimdi, benim gibi çalışan pekçok sanatçı Body-Art'tan başka yerlere doğru yöneldiler ve, yeni teknolojileri kullanıyorlar bedeni ve insan varlığının anlamını sorguluyorlar. Bunlar daha çok genetik manipülasyonlar üzerine, biyolojinin ilerlemesi, yeni bulunan ilaçlar, hava kirlenmesi, AIDS ve hastalıklar üzerine savaşıyorlar. Bu, Body-Art'a göre bambaşka bir çalışma. Benimki de çok farklı tabii. O yüzden benim çalışmamı Body-Art'a indirgemek yanlış olacak.

A.A. Diğer yandan dine karşı tutumunuz oldukça eleştirel.

Sizi, yapmış olduğunuz bir videoda elinizde haçlarla görüyoruz. Bu ne anlama geliyor?

O. Gördüğünüz imgelerde bir beyaz bir siyah haç var. Bu aynı anda manipüle ettiğim iyi ve kötü kavramları. Ben, hiç din eğitimi görmedim. Onun için kendime bir başkaldırı değil bu. Bütün çalışmam Barok sanattan geliyor. Barok sanatın yaptığı gibi, iyi ve kötüyü aynı anda göstermek bana önemli gibi görünüyor. Gördüğünüz videoda iki tane haç vardı. Daha sonrakilerde bunlar çoğaldı, zannediyorumki bu haçlar daha önceki çalışmaların ardında kalan şeyler. Evet, Ben 20 yıl boyunca dini İkonografya ve Barok üzerine çalıştım. Bunları da kendi sevdiğim bedenim ve kimliğimle gerçekleştirdim. Şu anda yaptığım ise imgemi sorgulamak, şimdi bunun dine göre bir kuyruklu yıldız olduğunu söyliyebilirim, öyle ki şu anda Michel Serres' (Mişel Ser)in yazmış olduğu bir metinden yola çıkarak sandukaları, aynı zamanda kanımı, tenimi ve yağımı sergiliyorum ve satıyorum. Bu da dinle alakalı bir şey ama tabi çok ironik bir yaklaşım. Komik çünkü sandukalar dinle alakalı bir şey. Ama tabii dine göre estetik olarak çok mesafeli. Bu daha çok aziz Orlan'ın vücudunu dinden uzaklaştırmak demek. Çünkü 20 yıl boyunca bu sorun üzerine çalışmıştım. Bu bir fetişleştirmekten çok bir mesafe koyma eylemini ortaya çıkarıyor.

A.A. Sizi ve panelde videonuzu dinlediğimde sandukalardan bahsettiniz. Bunların üzerindeki metni ve içindekileri "yokolmaya kadar çoğaltacağınızı" söylediniz. Bu yokolma noktası nedir?

O. Bu nokta sandukalara koyacak et kalmayıncaya kadar sürecek. İçinde yaşadığımız dönemde kaybolmakta olan birçok dilin durumu bana temel bir mesele olarak görünüyor. Mesela, Montreal'den geliyorum. Orada birçok kızılderili dili var ve kaybolmakta. 2 bin yerli orada bir dili konuşuyor, 3 bin yerli burada başka bir dili konuşuyor. Bunların hepsi kaybolmak üzere. Söz konusu olan şey dilleri ve bedenleri de korumak. Bu tenler, sandukaların içinde bir yerden bir yere taşınmak fikriyle orantılı olarak ele alınıyor.

A.A. Yaptığınız eser aynı zamanda politik bir şey değil mi?

O. Zamanımız olsaydı size burada çok kısa biçimde sanat tarihini anlatırdım. Binlerce yıl önce; sanat, sosyal kesişmenin alanıydı. Dinle, kutsalla vs. ilgili, çok hızlı gidersek; daha sonra, sanat gerçeğin temsiliyeti haline geldi. Yeni teknolojilerde hâlâ buradayız. Bunlar beni çok ilgilendirmiyor. Daha sonra, sanat kendinden bahsetmeye başladı. "Sanat için sanat" oldu. Bu da, enteresan bir şeydi. Ardından kavramsal sanat anını yaşadık. Sonra, birdenbire pazarın büyük patlamasını gördük. O anda, bütün fiyatlar yükseldi.

A.A. Bu 80'li yıllar değil mi?

O. Evet 80'li yıllar. Ben 80'li yıllardan nefret ediyorum. Bütün sanatçılar böyle değildi ama birçoğu piyasaya uydu. Ondan sonra da, büyük bir çöküş ortaya çıktı ki, bu sadece finans problemi değildi. Ve; sanat emin olunmayan bir olgu haline girdi.

A.A. Bu da 87'de.

O. Evet böyle, Entelektüel olarak da kredisini yitirdi. Biz de, şimdi sanata yeniden bir işlev vermek zorundayız. Ben bunu yapmaya çalışıyorum. Toplumumuz kendi dışına çıkmaya başlarken sanatın topluma birşeyler vereceğini düşünüyorum. Yani, sadece sanat çevresini ilgilendiren sorunlarla kalmayıp, toplumsal olarak bilime ve reklamlara soru sormak gerekir. Birçok sanatçı kaynaklarını bu alanlardan elde ediyor. Ben de cerrahi alanını kolladım. Sanat kendi dışındaki alanları kazımaya başladığında bu sefer çok daha geniş bir kesime seslenebilir. Bu çağımızın sorunlarını ortaya koyup, zihinlerin gelişmesini sağlıyabilir. Mesala, ben çok sergi açıyorum. Ama her seferinde programlanmış bir konferans da vermeyi önemsiyorum. Çünkü sanatçı olarak eserden ayrı izleyici ile birleşmek, bir fikir tartışması ortamı açmak önemli. Bu anlamda yaptığımın politik olduğu söylenebilir. Çünkü sanatın dışında birçok başka olan, içinde bulunduğumuz konumun ileriye doğru gitmesini sağlayabilir. Ben de zihinlerin daha ileriye gitmesi için çalışıyorum ve sonunda ne fiziki ne ahlaki ne de psikolojik cevabını veremiyeceğimiz sorunları ortaya koymaya çalışıyorum. İçinde bulunduğumuz toplumda, bütün bunlarla karşı karşıya kalmaya hazır değiliz.

A.A. Sizin yüzünüzü tüm sanatsal politik, sosyal, estetik sorunların kamu önünde tartışıldığı bir sosyal alan olarak görmemiz mümkün mü sizce?

O. Evet, evet bu mümkün.

A.A. Çok teşekkür ederiz.

POSTMODERN KONUMDAKİ FİLOZOFLAR

Burada postmodern düşüncenin ortaya çıkış sürecinden bahsetmek istiyorum. Postmodernizmle birlikte oldukça karanlık bir çağda yaşandığı söylenebilir. Yani aydınlıkçı düşüncenin iflas ettiği yerde bir karşı devrim dönemi olarak postmodernizm sözkonusu. Ve özellikle bazıları için Ortaçağ ile büyük benzeşme taşıyan, fakat Ortaçağ'dan, ayrı belki de Barok dönemle benzerlikler taşıyan bir dönemdir postmodern dönem. Özellikle bilim adı altında, bilimsellik adı altında ileri sürülen, 19. yy.'ın ortaya çıkarttığı birtakım düşünce sistemleri -ki bunlar sonuçta sosyal bilimler dahil olmak üzere bir bilimsellik havası içine girmişti ve her türlü sosyal bilimden bir sosyallik oluşturma kaygısı ortaya çıkmıştı- meşruluklarını yitirmeye başladılar. Bu, bilimselliğin de aynı zamanda "iflası" demesek bile, bir bakıma sorgulanması bu postmodern dönem. Bilimsellik açısından da bir karşı devrim, yani bilimin bilimsellik adı altında yapılamadığı bir dönem. Bu bakımdan bir örnek vermek istiyorum; birkaç sene evvel, 1988'de Benveniste adlı bir fizikçi suyun belleği olduğunu söyledi. Suyun belleği kuramı bütün bilimselliğin sorgulanması ve bu yeni ortaya atılan laboratuvar deneyimli düşüncenin bilimselliği bastırmasıyla sonuçlandı. Benveniste'nin ortaya attığı şey, kısaca, saf suyun bir belleği olduğu fikriydi. Yapılan araştırma Fransa'da, Amerika'da ve İsrail'de üç ayrı laboratuvarda bir deneme süreci geçirdi ve aynı sonuçları verdiği yazıldı: Saf suyun içine herhangi bir madde atıldığında veya düştüğünde X zaman sonra molekülleri çözülmeye başlıyor ve çözülen moleküller de yine X zaman sonra -artık o zaman ne kadar ise- tekrar birleşip, aynı maddeyi yeniden ortaya çıkartıyor. Verilen örnekte, bir madde olarak diyelim Renault marka bir araba düşüyor saf suyun içine ve X zaman sonra aynı moleküllerin birleştiği Renault marka araba yeniden canlanıyor, güncelleşiyor.

Bu karanlık dönemden bahsederken Barok adını kullandım. Barok dönemin en önemli filozoflarından biri de Leibniz'di. Yukarıda verdiğim örnekte bahsettiğim moleküllerin parçalanıp yeniden aynı moleküllerin oluştuğu cisim, madde Leibniz'in monadlarına çok benziyor. Monadlar camı, kapısı olmayan karanlık manastırlarda yaşayan bireyler, papazlar. Kendi ışığını kendi içinden alan, dışarıdan ışık almayan ve o kapalı mekânda kendi çalışmalarını, okumasını yapan birey diyelim monad için. Barok mimaride iki kat var; birinci katta boş bir oda, içerisi karanlık, ikinci katta yine aynı şekilde daha karanlık bir mekân ve bu iki mekân arasında küçük delikler halinde geçişler var. Monadlar, Descartes'ın öznelerinin tersine ruh ve bedeni tamamen birlikte taşıyorlar. Descartes'da öznenin ruhu bedenden ayrıdır. Leibniz'de ise bunlar birlikteler. Her monad bedenini ve ruhunu birlikte taşıyor ve her monadın bir bedeni ve ruhu var. Monadlar, Tanrı'nın huzurunda yaşıyorlar ve bunların bir kısmı Tanrı'dan nefret ediyor. Tanrı'ya karşı lanet okuyorlar. Leibniz'e göre bu lanetli insanların, lanetli monadların, algılamalarında eksiklikler var. Her monadın küçük algılamaları var. Kendine göre algılıyor şeyleri ve bütün dünyayı ancak o küçük algılama açısından algılayabiliyor. Bu algılama açısı bazen genişliyor bazen de daralıyor. Tanrı tarafından cezalandırılan lanetlilerin, bu küçük algılamaları genişlemiyor; Tanrı onlarda daralttığı hacimden diğer tarafa açılan algılar aktarıyor. Tanrı'ya boyun eğip Tanrı'yla iyi geçinen diğer monadlar o büyüyen algılamalarından tüm dünyayı algılıyorlar. Tanrı monadın hayatının bittiğini söylediğinde, ruhu ve bedeni aynı anda o birinci kattaki yerden yukarı doğru süzülerek ikinci kata çıkıyor ve orada vampir filmlerindeki gibi külleşmiş bir şekilde ruh ve beden molekülleri parçalanıyor. Ve orada beklemeye başlıyor ki, Tanrı yeniden emretsin ve yeniden doğmak mümkün olsun diye. Tıpkı Benveniste'nın ortaya attığı moleküllerin parçalanıp tekrar birleşmesi kuramı gibi. Bu monadlar aynı zamanda kendi içlerine kapanık olarak yaşıyorlar. Yani tıpkı günümüzün o tek başına yaşayan, volkmeni kulağında yürüyen insanları gibi bütün düşüncelerini, varlıklarını kendi karanlık içlerinde taşıyorlar. Bütün bunlar

postmodernizm dediğimiz bu dönemin aydınlık/karanlık ilişkisini oluşturuyor. Zaten eğer son 15-20 yıl içinde hepimizin izlediği olaylara bakarsak karşı devrimci eylemin -ki bu biraz da 80 sonrası neo-liberalizmle ortaya çıkan bir durum- ne şekilde toplumsal düşünceye hakim olduğunu izlemek mümkün olacaktır.

Ancak bu arada kendimize "bu karanlık dünya içinde ne yapabiliriz?" sorusunu sorduğumuzda, bu durumun bizi, ferahlık veren yerlere götürecek kimi imkanları olduğunu görmek mümkün. Bizi bu başka yerlere götürebilecek şey ne olabilir diye sorduğumuzda ise postmodernizmi yakından ilgilendiren *simülasyon* ya da görüntü veya *simülakr* diyebileceğimiz, Platon'dan beri varolan bir düşünceyle karşılaşıyoruz. Platon'un model ve kopya üzerine kurulu olan düşüncesi Sofistler'in eleştirisinde *simülakr*'dan geçiyordu ve bu görüntü teması Platon'da bir negatif veri olarak söz konusuydu. Modelin kopyası dediğimiz şey de, o var olan modelin, ilk kurucusunun, atanın tözsel benzerliğine uygun bir şekilde ortaya çıkıyor. Yani; dış görüntü benzerliği değil, tözsel benzerlik üzerine kurulu bir model ve kopyası fikri; aynı zamanda daha sonra Hıristiyanlık tarafından ele alındığı şekliyle insan kavramının bunun üzerine kurulması fikrini, yani adil bir Tanrı'nın imgesine göre insanın biçimlendirilmesi fikrini getiriyor. Başka türlü söylersek, adillik üzerine bir model varsa sadece adalet adil olabiliyor. Adaletle adil arasında model ve kopya ilişkisinin tözsel benzerliği söz konusu. Halbuki ikinci ögeyi oluşturan *simülakr*'lar, yani Platon'un görüntüler ve fantazmalar adı altında Sofistler'e atfettiği düşünce, var olan modelden başka bir yere doğru, bir benzemezlik ilkesine doğru gidiyor; yahut dış benzerlik, görüntü benzerliği ilkesi üzerine kurulu. Dolayısıyla modelin aynısı olma fikri burada yok. Sadece bir dış görüntü benzerliği var. Bu görüntü benzerliği aynı zamanda görüntünün modelden kopmasını içeriyor. Ve artık bir model üzerine kurulu bir görüntü mümkün olmuyor. Modelden bağımsız bir görüntü söz konusu. Görüntü tıpkı dildeki metaforların, Batı metafiziği içinde değişik dönemlerde değişik anlamlar taşıması gibi. Yani *simülakr*'lar da bir görüntünün görüntüsü haline geçtiğinde, birbiri-

nin ardına dizilen görüntülerin anlamlarının değiştiği durumda artık modelin ilk halinin görüntüsü bile ortadan kaybolduğunda model üzerine kurulu olan düşünceden çıkmış oluyoruz. Bu bir bakıma -ki Nietzsche'den beri ortaya atılan bir şey- Platon'un tersyüz edilmesi fikridir; yani görüntülerin ön plana çıkartılıp model üzerine kurulu kopyaların ikinci plana itilmesi. Bu da bütün Batı düşünce tarihinin bugüne kadar gerçekle görüntü arasındaki ilişkide kurduğu sürekliliğin bir sonu olmuş oluyor. Görüntünün ön plana çıkması, gerçeğin görüntüde aranması dediğimiz şeyi beraberinde getiriyor.

Şimdi bu düşünceyi şöyle bir soruna uygularsak; Tanzimat'tan beri batılılaşma dediğimiz şey hep dışsal bir benzerlikti. Kafalarda, zihniyetlerde bir değişmezliğin, eski geleneksel yapıların taşındığı şeklinde eleştiriliyordu batılılaşma. Batılılaşma için Batı'nın taklidi, Batı'ya öykünme deniyordu. Bugün İslamcı denilen ve türban giyen kadınların yaşam biçimlerini, zihinlerinin söyleme döküldüğü anı düşündüğümüzde ortaya çıkan şey görüntü farklılığı, fakat zihinsel benzerliğin olması, tözsel benzerliğin olması. Sonuçta tüm batılılaşma eleştirisi diyebileceğimiz o neredeyse yüz yıllık geleneğin başka türlü okunması bugün belki mümkün, Osmanlı ve Türk tarihi içinde.

Tekrar Leibniz'in monadlarına dönersek, monadlar yeniden ortaya çıktıklarında, tekrar o karanlık odalarına girdiklerinde, Leibniz onlara bu karanlık içindeki karşı devrimci dönemde bir özgürlük şansı tanıyordu.

Tanrı'nın dünyaların en mükemmelini yaratmış olduğunu ve içinde yaşanan dünyanın da bu dünyalar arasında en mükemmeli olduğunu söylüyordu. Aydınlıkçı düşüncenin ortaya çıkmasıyla, Voltaire'in *Candid*'de alay ettiği tam da Leibniz'in bu fikridir. *Candid*'de biliyorsunuz; kahramanın başına bir sürü felaket geliyor, birileri vuruluyor, gemileri batıyor vb. ve Candide'in yanındaki Pangloss şöyle diyor: "Dünyaların en mükemmelinde yaşıyoruz." Burada aslında Voltaire'in Leibniz'in lafıyla alay edişi var. Ancak bu arada Leibniz'in ortaya attığı bir şey daha var; o da Tanrı'nın sadece bu dünyayı yaratmış olduğu.

Yani öbür dünyaları bu Tanrı'nın yaratmamış olduğu. Ortak bir şekilde yaşayan dünyaların varolmasının mümkün olduğu. İşte Hıristiyanlıkta İncil'deki Adem ve Havva teması, Tanrı'nın Adem'i yaratmış olması, Havva'nın Adem'in kaburgasından ortaya çıkması ve ilk günah benzeri şeyler ancak bu dünyada mümkündür diyor Leibniz. Başka bir dünyada başka türlü olacaktı ve bu dünya mümkün bir dünyadır diyor. Yani Leibniz'in ortaya koyduğu şey, içinde bulunduğumuz durumun bir seri halinde varolduğu fakat başka serilerin de mümkün olduğu fikridir. Bir başka örnek vermek istersek; özellikle resimde Barok'un getirdiği bir yeniliği, Barok'un ortaya attığı karanlıktan gelen ışık rejimini düşünebiliriz. Daha önce, Rönesans'ta örneğin, resim beyaz zemin üzerine, yani hiç boyanmamış zemin üzerine boya sürülerek yapılıyordu. İlk olarak Barok dönemde önce varolan zemin üzerine tamamen boya atılıp o boyalı zemin üzerine renkler vurulmaya başlanıyor. Böylece artık ışık rejimi, açıktan, aydınlıktan karanlığa doğru değil, karanlıktan aydınlığa doğru gelmeye başlıyor. Karanlık dönem olarak ortaya çıkan postmodernizmdeki "pozitif" öğelerden bir tanesi de bu.

Buraya nasıl gelindi diye sorarsak, 19. yy.'ın sonundan 20. yy.'ın sonuna doğru gelirken bir düşünce şeması çıkartmak mümkün. Postmodernizme nasıl gelindi? Yani gerçeğin, adaletin, ilerlemenin, devrimin, aydınlığın olmadığı, bunların meşruluklarını kaybettiği bir döneme geliş ne şekilde gerçekleşti? Hemencecik postmodern döneme girmedik kuşkusuz. Birtakım kaotik, birbirinde zıt olarak gelişen düşünce sistemleri, sonunda bu postmodern konuma getirdi bizi. Sanıyorum ki en azından düşünce düzeyinde önemli bir şekilde yer eden ve epistemik bir farklılık oluşturan bir dönem postmodernizm. Kolay kolay içinden çıkamayacağımız bir dönem. Çünkü her alanda, düşünce alanında, toplumsal alanda, sanat alanında, bütün bu alanlarda yapılabileceklerin yapılmış olduğunu ve şimdi artık ne yapılacağının belli olmadığını düşünen bir dönem postmodern. Bir olay, bir vak'a bekleniyor. Ve o vak'a da kendi kendine gelmeyecek tabii. Dolayısıyla tüm modernizmin içerdiği bir

takım düşünceleri, deneyleri, "eski"yi yadsımayla ilgili olan yeni yaratımları, yaratıcılıkları taşımayan bir dönem bu.

Modern dönem özellikle varolanı yok edip yenisini yapmak üzerine oturmuştur. Avangardlar üzerine kurulmuştur. Yapılmayanı yapmaktır sözkonusu olan. Halbuki bugün beklenilen vak'ada bütün yapılanlar hep birlikte varlar. Varolan yapılmışlar üzerine bir şeyler yapılmaya çalışılıyor. Ya da filozoflar yeni bir şey ararlarken tüm Batı'nın düşüncesini günümüze taşıyorlar -ki Batı'dan bahsediyorum şu anda- metafiziğini yarıp o metafiziğin içindeki anlamların dekonstrüksiyonunu yapıyorlar. Derrida'nın yaptığı bu. Sözle yazı arasındaki yazının, sözün eki olmasını araştırıyor ve bu yazı ve söz arasındaki ilişkide bütün dönemlerde ortaya çıkmış anlamların bir bakıma -Foucault'nun terimini kullanırsak- arkeolojisini çıkartıyor.

Bu durumda yeni olarak ortaya atılan bir şey olmadığı gibi varolan şeylerin yeniden güncelleşmesi de sözkonusu. Herşey, ne geçmişte ne gelecekte, ama şimdiki zamanda oluşuyor. Bu aynı zamanda Bergson'un, -O, Marksist'lerin, materyalistlerin hiç sevmediği Bergson'un- yeniden güncelleştiği döneme tekabül ediyor. Yani geçmiş zamanın şimdiki zamanıyla, gelecek zamanın şimdiki zamanının varolunan şu andaki durumda iç içe yaşadığı bir dönem olduğunu getiren bir zaman fikri. Dolayısıyla bu zaman fikri tüm modernliğin, hatta modernlik öncesinin, hatta tüm Batı teolojisinin üzerine oturduğu, sıfırdan başlayıp ileriye doğru ilerleyen zaman fikrinin de yok edildiği bir dönemi temsil ediyor. Batı teolojisini düşünürsek; İsa'nın doğuşuyla başlayan (bugünkü gibi bir 24 Aralık) ve 1992'ye doğru giden bir zaman süreci içerisinde ilerleyen bir zaman fikrinin -ki bu Aziz Augustinus döneminde ortaya atılan dini bir düşüncedir- tüm dünyaca sonuçta kabul edildiğini, tüm dünyada hakim olduğunu görüyoruz. Evrenselleştirilen bir tekillik ortaya çıkmış oluyor. Yani Batı'nın kendi tekilliğinin evrenselleştirilmesi oluyor. Ta ki bu zaman fikri yeniden okunmaya başlansın. Bu 1950'lere tekabül eden bir dönem ve bu dönem yapısal, sosyal antropolojinin ortaya çıkması, yabanlara olan ilginin artması,

öteki dediğimiz diğer toplumlara duyulan merak gösteriyor. Bu merak daha önce de vardı fakat misyonerceydi; yabanlara uygarlık götürme düşüncesini taşıyordu. Modernizm için üç başlangıçtan söz edebiliriz; Rönesans, dinde reform ve yeni kıtaların keşfi. Yeni kıtaların keşfinde biliyorsunuz, Batı gittiği yerlere oralarda daha önce rastlanmamış hastalıklarla birlikte, rastlanılmamış fikirler de taşıdı. Sömürgecilik hareketleri de misyonerlik hareketleriyle benzerlikler taşıdı. Geri kalmışlara (böyle bir terim atıldı ortaya: geri kalmış / ilerlemiş denildi) uygarlık götürmek üzere, devrim götürmek üzere işgaller başladı. Napolyon'un yaptığı savaşlar, Fransız İhtilali'nin diğer Avrupa devletlerine taşınmasından başka bir şey içermiyordu, tıpkı Sovyet tanklarının, Doğu Bloku dediğimiz ülkelere sosyalizmi taşıması gibi.

Modernizmin 20. yy.'da bu kadar yoğun biçimde sorgulanmasının nedenlerinden biri de II. Dünya Savaşı olmuştur. Nazi dönemi Almanya'sındaki toplama kamplarında insanlık adına Yahudilerin yok edilmesi eylemi. Yani ötekilerin yokedilmesi. Bunun "insanlık" adına yapılmış olması modernizmin ana temalarından biri olan hümanizmin de sorgulanmasını içermiştir; çünkü insanlık adına barbarlık yapıldığında o insanlığın ne tür bir "insanlık" olduğu sorgulanmış oluyor. Hümanizmin meşruluğu yok olmaya başlıyor. Aynı Gulag'taki durum gibi ya da Pol Pot rejiminin ortaya çıkarttığı soykırım hareketi gibi... Sonuçta ortaya çıkan bugünkü durum aydınlanma üzerine kurulu düşüncenin tarihte yaşadığı deneylerin kötü sonuçlarıyla yakından ilintili.

Postmodernizmin ortaya çıkışını hazırlayan iki akım var. Bunlardan biri epistemoloji akımıydı; diğeri ise görüngübilim. Bu iki sürecin kesiştiği yerlerde bazı filozoflar sıçrama yaptılar tarihte; Nietzsche'nin, filozofun o an orada olup bunu düşünmesiyle sıçrama yapması dediği şey. Bu 20. yy.'ın içinde ortaya çıkabildi. Bu düşünce akımları arasında hem görüngübilimin hem epistemolojinin postmodern düşüncenin ortaya çıkmasında büyük etkileri var. İki türlü bir etkileşim sözkonusu. Görüngübilim teması -ki bu 1960'lara, hatta 68'lere kadar hakimiye-

tini sürdüren bir düşünce- Hegel'i Husserl'i akla getiriyor. Yani görüngübilim üzerine kurulu bir düşünce için ilk başlangıç odağı olarak Hegel'i düşünmek mümkün.

Hegel'in teleolojik düşüncesi, bir başlangıç noktasından yola çıkarak demin bahsettiğim türden düzçizgisel bir tarih içerisinde ilerleyen ve dönüşünü tamamlayıp ilk başladığı yere gelen bir Odisse yolculuğu gibi bir şey. Marx'ın düşüncesi de Hegel'le büyük paralellikler taşıyor. Althusser, Marx'ın emek gücü kavramını ortaya atmasıyla, felsefenin nesnesi olarak sermayeyi almasıyla bir sıçrama, bir değişim, bir mütasyon oluştuğunu söylüyor. Buna karşın, sonuçta Marx'ın yine de 19. yy. epistemesi içinde kaldığını söylemek bana daha akla yakın geliyor. Bu noktada Foucault'nun düşünsel dönemlerle ilgili olarak *Kelimeler ve Şeyler*'de ortaya attığı düşünceye başvurabiliriz. Belirli dönemler içinde belirli söylemsel oluşumlar ortaya çıkıyor. Bu söylemsel oluşumlar dönemin tüm düşünce hayatını belirliyorlar. Görünenler ve söylenenler dönemin içinde var. Belli bir paradigma içinde, görülenler ve söylenenler aynı söylem içinde, aynı dil içinde varoluyor ve ancak episteme değiştiğinde başka bir paradigmaya geçiliyor. Foucault'nun 19. yy. epistemesi ya da hümanizm olarak adlandırdığı, insan çağı dediği dönemde, ilerleyen tarih anlayışı içinde insanın merkez olduğu dönemde insan üzerine düşünen Hegel ile Marx arasındaki antropolojik benzerlik, kopuştan çok daha önemli görünüyor. Hegel'in tezindeki saklama ve aşma (aufhebung) adı altındaki safhalar gibi, o aşan evrelerin oluşması gibi, Marx'ta da üretim biçimleri şemaları var ve bu şemaların belirli bir gelişimi sözkonusu. Bu sırada Fransa'da bir Hegel okunuşu sözkonusu olmaya başlıyor. Fransa'dan bahsediyorum, çünkü postmodern ya da yapısalcılık sonrası düşünce dendiğinde akla özellikle Fransız filozofları geliyor. Yani Amerika'da ortaya çıkan isimler Fransa'daki filozofların ortaya attığı düşünceden yola çıkarak postmodern konumu incelemeye başlayan kişiler. Bu düşünürlerin ilklerinden biri olan Daniel Bell bile aynı konumda. Fransa'da bir Hegel okunuşu yapılıyordu demiştim. Özellikle iki isim var burada; bunlardan biri Alexandr Kojève, diğeri ise Jean Hypollite ve

iki değişik Hegel ürünü söz konusu. 1960'lı yıllardaki Marksist düşünürlerin devrim üzerine yaptıkları stratejiler bu iki okuma üzerine dayanıyor. Hegel okuyuşu aynı zamanda başka birtakım edebiyatçıları, sosyologları hatta psikanalistleri etkiliyor.

Kojève'in öğrencileri arasında, Lacan'ı ve Bataille'ı görmek mümkün. Bu yapısalcılık sonrası diyebileceğimiz düşüncenin ortaya çıkışı aynı zamanda Hegel'den Nietzsche'ye doğru giden bir düşüncenin oluşumu ve Bataille'ın burada önemli bir yeri var. Yani bir dönüşüm zinciri olarak duruyor Bataille. Kojève'in yorumunda, Hegel köle ve efendi diyalektiğinin analizinde sonuçta kölenin ancak emek sürecinde efendisine başkaldıracağı ve bu şekilde özgürlüğe kavuşacağı öne sürülüyor. Halbuki Hypollite çevirisinde bunun tam tersi sözkonusu, kölenin ancak başkaldırı anında köle olmaktan çıkması fikri sözkonusu. Yani emek değil, çalışmama söz konusu oluyor ve aynı zamanda da -daha öncesini düşünürseniz- bunun bilinç dediğimiz şeyin, öznenin bilinçlenmesi, çalışma sürecinde o bilince sahip olması yani işçinin fabrikada çalışıp bu bilinci sahiplenmesi fikrinin ortaya çıktığı bir düşünceyi içeriyor ki, 68 kuşağı bu bilinç meselesini yaşadı. Yani çalışılan yerler terkedildi, işçi veya işçi olmaya çalışan birtakım insanlar ortaya çıktılar ve işçi olamadılar. En basit örneği bir Fransız filozofu Robert Linhart işçi olmak için girdiği fabrikada parmağını kaptırdı ve işin gidişatını istemeden bozmuş oldu. Dolayısıyla işçilik vasfına erişemedi. Entelektüel olarak kaldı. Kendisi Ecole Normale Supérieure'de ders vermekteydi. Sonra Paris VIII'e geçti ve orada çalıştı. Herkesin becerebileceği işler ve beceremeyeceği işler diye bir şey söz konusuysa, bu saydığım örnekte Robert Linhart adlı Althusser öğrencisi sonuçta parmağını kaptırdığı bu işten ayrılarak tekrar üniversiteye döndü. Bu arada görüngübilimi sözkonusu olduğunda, Husserl ve Heidegger'i düşünmek lazım, yani 60 kuşağının yakından tanıdığı varoluşçuluğun ortaya çıktığı bir dönem bu. Sartre ve Merleau-Ponty dönemi. Merleau-Ponty etkisiyle Marx okumaya başlayan Sartre sonuçta Marksizm'in aşılamaz bir düşünce olduğunu söylediğinde, arkadaşı Merleau-Ponty zaten artık Sovyetler Birliği deneyimlerinin ortaya

çıkarttığı durumda kendini hem Marksizm'den hem de siyasetten arındırmıştı. Merleau-Ponty'nin anti-komünizme karşı ortaya attığı komünizmsizlik (*acommunisme*) kavramıyla Sovyetler Birliği'ndeki durumun eleştirisi yapılmış fakat Marksizm'in eleştirisi yapılmamış oluyordu. Bu çizgi içinde bir özne kuramının oluştuğunu görmek mümkün hale geliyor. Özellikle yapısalcılıkla arasındaki ilişkide, özne ve yapı, yapılar ve sistemler ve özneler arasındaki ilişkilerde, bu iyice belirgin hale geliyor.

Şimdi epistemolojik akıma gelmek istiyorum. Burada sosyolojinin kurucusu olarak tanınan Auguste Comte'u ilk sıraya koymak mümkün, Renan'ın karşısına. Ve ondan sonra Canguilhem, Bachelard ve Cavallier gibi düşünürleri veya Michel Serres ve Isabelle Stengers gibi bilim tarihçilerini saymak mümkün. Burada özne ve bilinç kuramı ile görüngübilim ve varoluşçuluk bir yanda; bilgi kuramı, epistemoloji ile kavramlar ve rasyonalite, Auguste Comte ile başlayan çizgi öbür yanda durur. Bahsettiğim düşünceler Gaston Bachelard'da belirgin hale geliyor. Yani iki dönem arasındaki süreksizlik dediğimiz bir şey, bir mutasyon olması. Bu bir yandan Canguilhem, bir yandan Hypolli-te'in, bir yandan da Althusser ve Lacan'ın kesiştiği yeri, yani epistemoloji ile görüngübilimin kesiştiği yeri ele alırsak ortaya Michel Foucault'yu çıkarmak mümkün olacak. Çünkü bir yandan Hypollite'in öğrencisidir Foucault ve 1970'da Collège de France'a kabul edildiğinde, ölmüş olan Hypollite'in kürsüsüne gelmiştir; diğer yandan *Deliliğin Tarihi*'ni yazarken ilk defa tezini Canguilhem'den geçirmeye çalışır ve Canguilhem'le de büyük bir bağlantısı vardır. Üçüncü kitabı olan *Kliniğin Doğuşu* yoğun bir Canguilhem etkisiyle yazılmıştır. Diğer taraftan ise Althusser'in öğrencisidir Foucault ve onunla birlikte Ecole Normale Supérieure'de ders vermiştir. Ve Derrida öğrencisi, bir sene için bile olsa.

Derrida Amerikalılara göre postmodernist düşünceyi yaygınlaştıran ve sorgulayan düşünürlerden biri. Onun da Foucault'yla ilişkisi özellikle 60'lı yıllarda ve 70'li yılların başında çok iç içe ve bütün bunların diğer epistemolojide ortaya çıkan, ya-

pısalcılarla olan ilişkisi çok belirgin. Yani Claude Lévi-Strauss'un ortaya attığı yabanlardaki yaşam biçimlerinin, sembollerin, bunların arasındaki ilişkilerin ortaya konduğu dönemde yapısal antropoloji ortaya çıkıyordu. Lévi-Strauss ile birlikte yine dil ve sosyal yapı arasındaki ilişkiyi koyan Georges Dumézil var. Dumézil'in de Foucault ile yakın bir ilişkisi var. Dumézil Uppsala'daki yerini bıraktığında kalkıyor Paris'e geliyor, onun boşalttığı yeri ise Foucault dolduruyor. *Deliliğin Tarihi*'ni yazarken Dumézil'den kalan koltukta, masada çalışıyor. Ve Lévi-Strauss'un yakın arkadaşı Dumézil de biliyorsunuz Hint-Avrupa mitolojileriyle ilgilenen, Hint-Avrupa dilleri arasındaki ilişki içinde toplumsal düzeydeki sistemi ortaya atan kişi. Bu yine 1960'lı ve 1970'li yıllarda Vernant ve Detienne adlı iki eski Yunan araştırmacısının yapısal analizlerini etkileyecek. Düz-çizgisel olmayan, çevrimsel olan bir zaman fikrinin yaygınlaşmaya başlamasını sağlayacak; Batı medeniyetinin kaynağı, kökü olarak ele alınan Yunan'ın zaman fikrinin yabanlarla belirli koşutluklar taşıdığına dikkat çekilecek. Batı'nın düz-çizgisel zaman fikrinin ise Yahudi-Hıristiyan zihniyetinden kaynaklandığı ve Saint Auguistine zamanında "epistemolojik bir kopuş" ile gerçekleştirildiği ortaya çıkacak. "Sıfır" noktası, evveli ve sonrası. Tıpkı devrimin öncesi ve sonrası fikrinin tüm modern dünyayı etkilemiş olması gibi, Fransız İhtilali ile yeni, daha önce yapılmamış denilenin ortaya çıkarılmış olması fikrinin evrenselleştirilmeye çalışılması gibi, ilerleyen, sıçramalar yapan ve yeniyi "yaratmaya çalışan" bir zihniyet dünya sistemi içinde genelleşmeye başlamıştır artık.

İşte bu zihniyetin yıkılması modern sonrası, postmodern bir zihniyetin ortaya çıkmasını ve Lyotard'ın postmodern adını verdiği şeyin "önce mi sonra mı", ne anlama geldiğinin bilinmemesiyle birlikte, belki de yeni bir kavramı "piyasa"ya sürmek mümkün olabilir: Buna da "modernüstü" dersek, belki daha anlamlı bir kavram ortaya atılmış olur ve bizi "kısır" postmodern tartışmalarının dışına taşır. Çünkü postmodern tartışmalarının ortaya çıkardığı siyasal durum, neredeyse aynı yerden gelen insanların ayrı kamplara ayrılmasını zorunlu kıldı. Üstelik Foucault, Lyo-

tard, Deleuze, Guattari gibi bir takım Fransız filozoflarının düşüncelerinin, Amerika'da (özellikle) postmodern düşünürler olarak ortaya konulmasını sağlamıştır. Oysa ne Foucault ne Deleuze kendilerinin bir akımın içinde, postmodern bir akımın içinde olduklarını söyleyeceklerdir. Akımların sınırları yoktur. İsmi üstünde akışkanlık vardır, taşma vardır, duyumsama vardır ve bunlar kenarları belli bir figürün içine hapsolunamazlar. Zaten bu nedenle, postmodernizmin sınırlarını tayin etmek olanaksız hale geliyor. Çünkü önce mi, sonra mı? Descartes, Lyotard'ın öne sürmüş olduğu gibi zamanında postmodern miydi? Yoksa Picasso 20. yüzyılın en başlarında postmoderndi ve sonra modern ve yüzyıldan çıkarken de klasik mi oldu? Klasik çağ 17. yüzyıl mıdır? Tüm bu sorular bir tarihselcilik karmaşasını oluşturuyorlar ki, "modernizm üstü" kavramıyla belki bunun aşılmasının mümkün olduğunu, en azından, ortaya atmak mümkün olabilsin. Postmodernizmin beraberinde getirdiği bir takım "özgürsüzlükleri" geri plana itebilsin. Çünkü değişen dünya şartları, telematik, bürotik vb. gibi sistemlerle, artık büyük fabrika fikrinin dışına çıkıldığı gözlemleniyor ve post-fordizm tartışmaları buradan kaynaklanıyor. Bunun adını koymak ise onu tanımlamaktan önce olmamalıdır; Postmodern tanımsızlığın tanımı olarak vardır, fizikteki "belirsizlik ilkesinin" başat olması gibi...

Defter, Ocak-Haziran 1992
24 Aralık 1991'de Bilar'da yapılan konuşma

ÇELİŞKİ VE FARK

Modernizm ve Postmodernizm Üzerine Söyleşi

İskender Savaşır Hoş geldiniz. Bildiğiniz gibi bu panel aslında geçen dönem verilen postmodernizm seminer dizisini sonuçlandıran panel. Ayrı ayrı verdiğimiz seminerlerde postmodernizmi öncelikli olarak -adı üzerinde- modernizmin aşılması veya terk edilmesi olarak yorumlamıştık ve böyle bir diziye giriş için de öncelikle modernizmin ne olduğunun tetkik edilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle önce ben modernizme bir giriş yapmıştım ve kabaca modernizmin, aydınların bir iktidar projesi olduğunu söylemiştim. Fakat burada iktidarın yalnızca siyasal iktidar olarak anlaşılmayıp, çok geniş bir anlamda anlaşılması gerektiğini söylemiştim. Aydın kelimesinin ise oldukça dar bir anlamda anlaşılması gerekliliğini, yani fikir üreten, kültür üretiminde bulunan herkes değil; kendi sözünün dayanaklarını düşüncenin kendi özgürlüğü dışında hiçbir temelde aramayan, düşüncenin özgürlüğünün kendi iç dinamikleri dışında bir meşruiyet kıstası tanımayan bir sözün modernizm diye ayrıştırılabileceğini iddia etmiş ve bunun tarihinin hiç değilse aydınlanmaya kadar geri götürülebileceğini söylemiştim. Orhan, modernist veya aydınlanma sözünün ortaya çıkmasıyla birlikte daha önceki düşünce ve kültür üretim biçimlerinden köklü bir kopuş ortaya çıktığını, dolayısıyla da bugün baktığımız yerden değişik kültür üretim biçimlerinin kadim, modern ve postmodern diye sınıflandırılabileceğini söylemişti. Yani ikimizin de sunumunda ortak olan şöyle bir kabul vardı; postmodernizmle birlikte artık özgür düşüncenin kendi imgesinde yalnız kendi kıstaslarına uygun olan bir dünya kurma projesi terkedilmiş oluyor. Postmodernizmin geride bıraktığı böyle bir vaat ya da iddia olmuş oluyor.

Kapitalizmin iktisadi ilişkilerinin çok önemli bileşenlerinden birinin bilimsel teknolojik devrim ya da mikro işlem devrimi olduğunu biliyoruz ve belki kısmen buna bağlı olarak düzenleme rejimlerinin terkedildiğini görüyoruz. Genel olarak bunların terkedilmesiyle ortaya çıkan geç kapitalizm modelini Jameson'ın postmodern kültürün altyapısı olarak tanıttığını biliyoruz. Postmodernizm Ali'nin seminerinde daha da felsefi boyutlarıyla birlikte ele alınarak bir tür kurtuluş vaadinin terkedilmesi, neredeyse bir tür karşı devrim, aydınlanmacı düşünceye karşı bir karşı devrim olarak anlatıldı ve postmodernizmin, mistisizmin geri dönüşü olarak yorumlanabileceği söylendi. Son olarak gerek modernizm içerisinde, ama özellikle postmodernizmde mekân düzenlemesinin ve özgül olarak mimarinin çok önemli bir yeri olduğunu görüyoruz. Mimari modernizm içerisinde kendisini modernleşme projesinden, büyük sanayi hamlelerinden fazla ayrıştırmayan, kendini bunlara tabi kılan bir konumdayken, postmodernist kültürle birlikte kendi özerkliğini ilan ediyor. Bu yanıyla da mimari postmodernizm içerisindeki farklı eğilimlerin en rahat ayrıştırılabileceği ve sergilenebileceği bir alan olarak ön plana çıkıyor. İhsan Bilgin de geçtiğimiz seminer dizisinde bu ayrıştırma yolunda bazı girişimlerde bulunmuştu. Ben şimdilik bu özeti böylelikle kesmiş olayım. Sözü Orhan'a bırakıyorum.

Orhan Koçak Bu modern kavramının bugünkü kullanımına baktığımızda bir anlam belirsizliğiyle karşılaşıyoruz. Postmodernizmden geriye dönerek bu belirsizlik üzerinde biraz durmak istiyorum. Bunun bir örneğini *Birikim* dergisinin bundan önceki sayısında, ya da çıkmış son sayısında postmodernizm ve modernizm üzerine yazılarda gördüm. Burada modernizmi, modernleşmeyle, iktisadi, sosyal ve siyasal modernleşmeyle aynı anlamda kullanma eğilimi var. Aslında bu ikisi birbirine zaman zaman karşıt da olabilen şeyler. Şöyle tanımlamak gerekir: Modernleşme esas olarak iki ya da üç çizgisi, üç boyutu olan bir süreç. Bir tanesi sanayileşme ve buna bağlı olarak emek üretkenliğinin artması, yani insanın doğa üzerindeki hakimiyetinin büyük bir sıçrama geçirerek yeni bir evreye gelmesi; ikinci

boyutu modernleşmenin, laikleşme denilen şey, yani dünyanın bir büyü bozumuna uğraması, dünyanın büyülü ya da tanrısal güçlerden arındırılması; üçüncü boyutu ki, bunun üzerinde Max Weber daha çok durmuştur, rasyonalizasyon, rasyonelleşme adı verilen şey, bu da bütün insan davranışlarına, insan eylemlerine kapitalist firma ile bürokratik devletin modellerine göre düzenlenen amaçlı rasyonel eylemin hâkim olması. Bütün bunların, bu üç sürecin birbiriyle kenetlenebileceğini görmek gerekir. Hepsinin de temelinde bence sanayileşme ya da daha geniş anlamıyla insanın doğa üzerindeki egemenliğinin pekişmesi yatar. Bu modernleşmedir. Şimdi, modernizm bir kültürel olgu olarak, sanatsal, düşünsel bir atılım olarak modernizm hem bununla bağlantılıdır, tarihsel modernleşmeyle, sosyal tarihsel modernleşmeyle, hem de bunun kendi içinden bir eleştirisini, bir tür özeleştirisini ifade eder. Bunu modernizmin tarihteki üç büyük dalgasında, üç büyük evresinde görebiliriz. Birincisi 19. yy. başındaki romantizm, bence modernizmin ilk biçimi romantizmdir (ya da bir tür protomodernizm demek gerekir belki de buna).

Romantizm, modernleşmenin ilk ifadeleri olan aydınlanma hareketinin ve Fransız Devrimi'nin bir eleştirisi olarak başlamıştır. Aydınlanmanın aklı mutlaklaştırmasına karşı bir eleştiri olarak başlamıştır. Modernizmin ikinci büyük atılımına baktığımızda, ki 19. yy. sonunda izlenimcilik, sembolizm gibi hareketlerde kendini gösterir, burada da benzer bir şey görürüz. Viktorya Çağı'nın otoriter, düşünsel olarak kapalı modernleşmesine karşı bir tür tepkidir bu da. Modernizmin üçüncü büyük atılımıysa, 20. yy.'da 1920'lerde gerçekleşti ve dışavurumculuk, ekspresyonizm, kübizm sürrealizm vs. gibi hareketlerde kendini gösterdi. Bunların ortak özellikleri, modernleşmenin 20. yy. başında gelmiş olduğu ve yol açtığı tahripkâr sanayileşmenin eleştirisiydi. Bunun sonucu olan dünya savaşının eleştirisiydi. Hepsi savaş-karşıtı akımlardı bunlar. Ulaşmak istediğim sonuç şu: şimdi postmodern olarak adlandırılan eğilimler, modernleşmeyle birlikte modernizmi de çöp sepetine atmaya gidiyorlar, ikisi arasındaki ayrımı, farklılığı görmeden. Oysa modernizmin

modernleşmenin bir özeleştirisi olduğunu anladığımız zaman modernleşmenin de kendi içinde yekpare, bütünsel ve her zaman aynı anlama gelen bir süreç olmadığını görebiliriz.

Ali Akay Ben de aynı paralelde konuşacağım. Bir tartışma var: Habermas ile özellikle Fransız düşünürler; Alman ekolü ile Fransız ekolü arasında. Bunların başında bir yeri Habermas çekiyor, diğerini de Foucault çekiyordu. Sonra, Lyotard ve Derrida çekiyor oldular. Aralarındaki tartışma şuydu: modernizm veya modernleşme dediğimiz şey bitmemiş bir proje midir, yoksa tamamen miadını doldurmuş mudur? Habermas'ın söylediği Orhan Koçak'ın söylediğine çok yakın: modernitenin aslında bitmemiş bir proje olduğu, modernleşme diyeceğimiz ikinci kısmın ise bittiğini, yani sanayi devriminin bittiğini, fakat modernitenin bitmediğini söylüyor. Habermas hâlâ aynı şeyi iddia ediyor. Onun için gerek Lyotard gerek Baudrillard modernizm ile modernite arasında fazla bir fark olmadığını, dolayısıyla o kadar önemli bir dönem oldu ki, bunlar, modernizm veya modernite artık son derece başarılı olarak sonuna geldiler ve bundan sonraki döneme girildi diye iddia ediyorlar. Fakat bu arada Lyotard'ın ortaya attığı ve Baudrillard'ın anladığı anlamda postmodernizme pek fazla benzemeyen bir türü daha var. Bu da *post* ekinin önce mi sonra mı olduğu tartışması; yani post daha sonra anlamına geliyor. Fakat Lyotard bu post önekini önce olarak kullanıyor ve diyor ki, postmodern dediğimiz şey aslında modernliğe gebe olan bir şeydir ve modernlikle postmodernlik arasında sadece bir kopuş olduğu kadar bir geçiş de söz konusudur. Dolayısıyla bunun belli bir dönemselleştirilmesinin yapılmasının mümkün olmadığını söylemektedir. O kadar ileri gidiyor ki Lyotard, Descartes'ın cogito'yu ortaya attığı zaman postmodern olduğunu söyleyecek kadar postmodernizm terimini tarih içinde tarihsizleştirmeye başlıyor. Dolayısıyla çok basit bir örnek ortaya koyuyor ve Picasso'dan yola çıkarak diyor ki: -Picasso modern dönemin yani klasik anlamda modern sanat diye bir şey varsa modern sanatın empresyonistlerden sonra ikinci etabını oluşturuyor- Picasso'nun 1903'de, o ilk kübist desenlerini yapmaya başladığı zaman postmodern olduğunu,

30'lara gelindiğinde artık modern bir döneme geldiğini ve günümüzde ise Picasso'nun klasik bir ressam olduğunu söylediğinde, bu postmodernizm denilen şeyin neyin "öncesi" neyin "sonrası" olduğu bilinmez bir vaziyette görülüyor.

Başka bir şey postendüstriyel ile postmodernin aynı şey olup olmadığı sorusu. Bunlar birbirlerine tekabül ediyorlar genel olarak, fakat özellikle postendüstriyel (sanayi sonrası) dönem yine bir kopuş modeli getiriyor, daha önce varolmamış bir şeyi getiriyor, yani bütün büromatik, telematik, enformatik olan şeyler bir yüzyıl önce olmayan yeni şeyler. Ve modernizm yeni üzerine kurulmuş, kopuş üzerine kurulmuş. Fakat postmodern dediğimiz şey aslında belki de eskinin, geleneksel olanın, bazısı köşede kalmış şeylerin güncelliğini, güncelleşmesini içeriyor. Dolayısıyla zaman fikri burada tarih fikri oluyor ve tarih sonrası yahut tarihsizlik diyebileceğimiz bir mekâna dönüş başlıyor. Ki aslında Deleuze'ün nekahat devresinde olmak demek bu. Özellikle nekahat devresinde olan bir düşünce mekân üzerine kurulunca ortaya bir terim çıkıyor en son kitaplarında, felsefeye dayalı kitapta, bu da geofilozofi diye bir terim, yani coğrafi felsefe, *coğrafelsefe* de diyebiliriz; mekân artık zamanın yerini almış oluyor ve zaman üzerine kurulu bir düşünce yerine, mekân üzerine kurulu bir düşünce ortaya çıkıyor ki bu, belki, mimari ile örtüşüyor. Modernite dediğimiz şey daha önce olmamış bir şeyin üzerine kuruluyor, tıpkı empresyonistlerin yaptıkları gibi; Hollanda manzara tablolarını saymazsak daha önce doğaya açılan bir sanat yoktu. Sanayi devrimiyle birlikte empresyonistler Paris'in banliyölerine gittiler; fabrikaların üretime girdiği Argenteuil'de insanların pazar günleri çayırlarda piknik yapmalarını, yemek yemelerini resmettiler. Daha sonraki etapta da kübistler, gerek Braque gerekse Picasso perspektifi bozdular; Brunelleschi'den beri gelen perspektifi bozdular. Önce gözün göremeyeceği yerlerin köşelerinin de tekrar gözün önüne serilebileceği tabloyu resmettiler. Daha sonra sanatın ölümü diye adlandırılan, Marcel Duchamp'ın ortaya attığı ve herhangi bir şeyi yapmanın meşruluk kazandığı bir modernizm ortaya çıktı. Bütün bunlar kopuş üzerine kuruluyordu. 70'lerde İtal-

ya'da transavangard akımı ortaya çıktı. Fransa'da yatay geçişlilik anlamına gelen bu terim, eski öğelerle yeni öğelerin birlikte varolduğu bir sanatı ifade ediyor. Ve öncü dediğimiz şeyin modernlikle beraber gittiği ve artık bundan sona öncü bir şeylerin yapılamayacağı söz konusu ediliyor. Ve buradan da, bugün, filozofların yahut sanatçıların kendi kendilerine sıkça sordukları bir soruya geliniyor: Bundan sonra yeni bir şey yapılabilecek mi; beklemenin ardından bir şey gelecek mi? sorusu: Dolayısıyla geleneğin, yeni-arkaizmlerin, eskiden gelen şeylerin yeniden güncelleştiği bir döneme gelindi. Adına bilim denilen şey bile büyü ve büyü üzerine kurulu bir takım tekniklerin yeniden güncelleşmesini ortaya çıkarttı ki, bu Orhan Koçak'ın büyübozumu dediği şeyin tam tersini gösteriyor ve dolayısıyla Aydınlanmacı dönemin, aydınlık üzerine kurulu bu dönemin karşısında belki de karanlığın hâkim olduğu ve dönem olarak belki de kimilerin ortaçağ kimilerinin ise barok döneme benzettiği döneme girilmiş olunuyor ki, buna postmodern deniliyor.

İhsan Bilgin Benden önceki konuşmacılar genel kavramlardan hareketle modernizmle postmodernizmi ayırdetmeye, bunların farklı toplumsal pratikler arasındaki örgüyü nasıl kurduğunu tanımlamaya çalıştılar: Ben bunların belirli bir toplumsal pratik içindeki, mimarlık ve şehircilikteki görünüşlerine değinmek istiyorum. Gerek postmodernizm teriminin ilk ortaya atıldığı alan olması, gerekse de kendini önceki döneme en açık seçik eleştirileri yönelterek ve gelişini tüm dünyaya ilan ederek kurmuş olması nedeniyle mimarlıktaki kopuş bu karşıtlığın en kolay kavranabilir araçlarından biri olarak anlatılabilir; nitekim Frampton, Jencks, Klotz gibi mimarlık tarihçileri bu kopuşun hikâyesini diğer alanlara göre daha sorunsuz biçimde anlatabilmişlerdir. Jameson da postmodernizmin genel kültürel iklimini anlatabilmek için örneklerini mimariden seçer sık sık. Ben burada tersini yapmaya çalışacağım. Modernist ve postmodernist mimarinin diğer toplumsal pratiklerdeki bulanıklıkları giderecek, onlara ışık tutacak farkları yerine, bazı sarih noktalara gölge düşürecek sürekliliklerinden söz etmek istiyorum. Bunlar ay-

nı zamanda da diğer alanlardaki modernizmle, özellikle de edebiyattakiyle olan farklarına da işaret etmiş olacak.

Orhan Koçak bir konuşmasında modernizmi özerkleşme, durulaşma ya da dışa doğru açılma yerine içe dönüş olarak anlatmıştı. Yani dış güçlerin buyruğundan çıkmış, o dış güçleri de özümseyerek yeniden kendi içine katmış, yoğunlaştırmış, öğütmüş; geleneksel olana, bir yerden diğerine akıp gidene katılma yerine özne tarafından yeniden kurulan ürünlerin ortak paydası olarak modernizm. Bu çerçevenin modernist mimari için de sonuna kadar geçerli olduğu söylenebilir. Sanayileşmeyi, onun da ötesinde sanayi toplumunu en çok sorun eden, ondan en açık seçik ifadelerle bahseden, onu en çok kendi pratiğine maletmeye, öğütmeye çalışan kesim herhalde mimarlar olmuştur iki savaş arası dönemde. Üstelik bunu koşulların kendiliğinden evrilmesi ile ortaya çıkacak bir sonuç olarak görmediler; zaten bunu göremeyecekleri bir geçmiş de vardı arkalarında. 100-150 yıldır benzeri koşullar olmasına rağmen mimarinin, hatta onun da ötesinde nesnelerin biçimsel dili kendiliğinden evrilmemişti. Bunun ancak içselleştirerek, aklileştirerek, iradileştirerek, yeniden kurarak yapılabileceğine dair yaygın bir mutabakat zemini üzerine kurulmuştu modernist mimarlık ve şehircilik anlayışı ve davranışı. Sonradan başına dert olan tarihten radikal bir biçimde kopma iradesi de tamamen bununla ilgilidir. Bu açıdan modernizmin genel iklimiyle, "çağın ruhu" ile uyum halindedir.

Buraya kadar sorun yok. Ancak dahası var. Orhan Koçak'ın tanımını tamamlayan asıl önemli nokta, modernist davranışın görünüşle gerçek arasındaki mesafeyi kavradığı, dahası kendini bu boşluk içinde ifade ettiğiydi. Mimarlığı edebiyattan ve hatta bütün yakın akrabalıklarına rağmen görsel sanatlardan ayıran tam da bu noktadaki anlayış ve davranış farkı olmuştur. Tıpkı realizmin kendi eylemiyle, kendi ürünüyle realiteyi yansıttığını, gösterdiğiyle gerçeğin çakıştığını zannetmesine benzer bir şekilde, modernist mimarlar da realiteyle kendi eylemleri arasında dolaysız bir ilişki kurdular; kendi iradi davranışlarını toplumun karmaşık yapısına kökünden müdahale edebilecek bir anahtar

olarak gördüler. Bence bunun başlıca nedeni, tam da söz ettiğimiz dönem içinde mimarın toplumsal pratik içindeki rolünde, tarihinde eşine rastlanmadık bir ölçüde radikal bir dönüşüm yaşamasıydı. Mimar, Vitruvius'dan beri, Rönesans sonrası dönemde olduğu gibi işini zihinselleştirmeye çalışırken, pratikle arasına mesafe koymaya çalışırken dahi, ekonomik, politik veya dini güce bağımlıydı, toplumsal rolü ile otoritenin gücü arasında dolayım yoktu, formasyonuyla davranışı özerk bir bütünlük oluşturamıyordu. 19. yüzyıl sanayileşmesinin getirdiği ise yenilenme ve özerkleşme yönünde bir ufuk ve umuttan çok, işlevsiz kalma, marjinalleşme tehdidi idi. Sayıları az da olsa, dönemin önemli, aktüel ve gelecek vadeden yapılarını mühendisler yapabiliyordu. Mühendisle arasında ki işbölümü aynı süreç içinde birbirini tamamlayan rolleri üstlenmekten çok, eskiye ait olanı sürdürüp yenilikleri mühendisin otoritesine terketmek yönündeydi. Şehrin tümü söz konusu olduğunda ufuksuzluk daha da belirginleşiyordu. 19. yüzyılda ciddi bir dönüşüm geçiren ve büyüyen şehirlere iktisatçıların ve hijyenikçilerin söylemi yön veriyordu; şehirleri yeniden düzene sokan politik erk kendine danışman olarak iktisatçıları ve hijyenikçileri seçmişti. İki savaş arası dönemin yarattığı ortam mimarlara tarihlerinde ilk defa özerkleşme imkanını sundu; egemen olan kesimlere doğrudan bağımlı olmadan faaliyette bulunabilecek bir konuma geldiler, ya da en azından böyle bir illüzyona kapılmayı haklı çıkaracak bir ortamın içinde buldular kendilerini. Tarihte ilk defa yöneten özne yerine yönetilen nesne ile, sorunları çözen değil yaşayanlarla doğrudan yüzyüze gelme, ilişki kurma imkanı buldular: kısacası başkalarıyla alternatifleri olan ilişkilere giren özne olarak kurabildiler kendi kimliklerini. Kendi başlarına birer kamusal özne haline gelen sendikalarla, kooperatiflerle, yerel yönetimlerle, işçi bankalarıyla temas kurdular, hatta onların içindeki kritik karar noktalarında bulunabildiler: Böylece yeni toplumsal-mekânsal projelere yön verecek, 19. yüzyılın sorunlarını aşacak yeni bir dünyanın kurulmasına öncü rolü oynayabilecek bir konumda buldu mimarlık mesleği kendini. İşte modernist mimari tam da bu konumda olmanın sonucunda ortaya çıkmıştır

bence. Bina tasarlamanın ve yapmanın sınırlı alanından çıkıp, yapım teknolojisinden şehrin bütününe kadar tüm mekânsal oluşumu ele geçirme, dolayısıyla da toplumsal yaşama yön verme girişimidir bu. Bu hızlı değişme, alt üst oluş kendi içine doğru çekilme ve kapanma yerine dışa, başkalarına doğru açılma biçiminde yaşanınca da, görünüşle gerçek arasındaki mesafenin görülmesine engel olan moralist bir tutum damgasını vurdu modernist mimarlık ve şehirciliğe. Adolf Loos gibi bu toplumsal projelerden en az nasibini almış, demin söz ettiğim angajmanlara en az değmiş bir modernist mimar bile, sanayi çağının biçimini yakalamayı umuyordu. Yani bir yerde sanayi çağı, karşıda da sanayi çağının biçimi var; bu ikisi ayrı ayrı duruyorlar; iradî bir çaba olmadan üst üste gelemeyecek olan bu iki realiteyi buluşturacak bir özne gerekiyor, bu da modernist mimar olacaktır. Ünlü "Süsleme ve Suç" isimli makalesi bu iyimserliği sonuna kadar taşıyordu. Bildiğim modernist literatür içinde görünüşle gerçeklik arasındaki kırılmanın çözümsüzlüğünün içinden konuşan tek kişi Viyanalı mimar Josef Frank'dır. O dönemde sayıları hiç de az olmayan gelenekçilerin karşısında yer alır, modernist angajmanın sonuna kadar içindedir, ancak kastedilenle olanın arasındaki boşluğu görmesine engel olmaz bu angajman.

Sıfır noktasından başlama, geçmişin suçlarından arınma, geçmişten radikal biçimde kopma vs. ile özetlenebilecek modernist projeyi böyle bir ortam içinde kurdu modernist mimarlık ve şehircilik. Bu heyecanlı yoğunlaşma iki savaş arası döneme tarihlenmiştir. Olaylar hızlı gelişir. Nazizm ve Stalinizm ile birlikte gelen neo-klasisizm dalgası bu heyecanları sekteye uğratan, hızını yavaşlatan dışsal müdahaleler olurlar: Asıl hayal kırıklığı 2. Dünya Savaşı yıkımının ardından gelir. Yerle bir olan Avrupa'yı hızla yeniden inşa etme için girişilen büyük yapı faaliyeti içinde ve hemen ertesinde anlaşılır ki, yapılabilen, sanayi toplumuna eklemlenmekten başka bir şey değildir: Ona müdahale etmek, aklileştirmek, işlerliğini revize etmek zannedildiği kadar kolay değildir. Sanayi kapitalizmi her şeyi kendi içinde öğütebilmekte, kendi işleyişinin parçası kılabilmektedir. Top-

lumsal içeriğini ve ruhunu kaybeden modernist proje, bütün yaptığının yapım faaliyetinin ölçeğini büyütmekten ve örgütlü sermayenin faaliyet alanı içine katmaktan ibaret olduğu gerçeğiyle yüzyüze gelir 1960'ların başında.

Bu bir enkazdır. Amerikan postmodernizmi bu enkazı süpürmeyi gürültülü bir şenliğe, eğlenceye, zevk alemine dönüştürür. Enkazın kırık dökük parçalarını kaldırmak, sorumluluğunu taşımak ise Avrupalılara düşer: Eserleriyle Oswald Mathias Ungers, Georgio Grassi, Aldo Rossi; erken yazılarıyla tarihçi Manfredo Tafuri bunların önde gelenleridir. Sorumluluğu üstlenerek sınırları gösterme, ayıklama, kendini modernizmin imkansızlıklarını da katarak kurma: belki de bütün bunlar nedeniyle, tökezlemeyi de içselleştirmiş duruşlarıyla mimarinin asıl modernistleri onlar olacaklardır.

İ.S. Orhan modernleşmeyle modernizm arasında çok net bir ayrım yaptı. Postmodernizme şöyle bir itiraz getiriyor gibi gözüküyor: Modernleşmenin haklı olarak eleştirilen yanlarının yanı sıra, modernizmin kurtarılabilecek içeriğini görmezden gelmemek gibi bir şey. Buna genel olarak katılmakla birlikte işin o kadar kolay olmadığını düşünüyorum. Aydınlanma düşüncesiyle başlamaktan yanayım bu tarihe. Aydınlanma düşüncesine baktığımız zaman, düşüncenin uç noktasına gittiği yerlerde tam da bu modernizm projesinin, yani, özgür düşüncenin kendini temellendirebileceği iddiasının, uç noktasına götürüldüğü yerde kendi imkansızlığıyla karşılaşmaya başladığını, yapının özerkliğini sağlayamayacağını gördüğünü, tamamen kendi iç dinamiği içersinde gördüğünü Diderot'nun "Rameau'nun Yeğeni"nde görebiliriz. Modernizm kendi iflasını daha ilk telaffuz edildiği andan itibaren sezen ve bunu, bir anlamıyla bu suçlu bilinci ancak kuramsal dayanaklarla örten, gizleyen bir kültürel projedir de diyebilirim.

O.K. Bu doğrudur. En tipik örneği, herhalde Sade. Aydınlanma düşüncesinin belki de en berrak ve en uç noktadaki ifadesi. Akıl her şeyi yapabiliyorsa kendi de dahil herşeyi yıkabilecek demektir. Bütün o anlattığı orjiler sonuç olarak, aklın en uç nok-

tasına götürülmüş zihinsel şeylerdi. Ama yine de bir fark var arada; bu farkı görmek aydınlanmada, sonuç olarak modernizmde kurtarılabilecek olan bir şey varsa onun ne olduğunu seçebilmek için yine bu güne, yani postmodernizme gelmek gerekiyor. Ve burada bir tür sağ postmodernizmle sol postmodernizmi arasında bir ayrım yapmak gerekiyor. Sağ postmodernizmin tanımlanması biraz daha zor. Sol postmodernizm biraz daha kolay. Ali'nin anlattığı ve sevdiği düşünürlerde görüyoruz bunların ifadesini, Foucault'da, Lyotard'da, Baudrillard'da. Sağ postmodernizm ise biraz daha karmaşık bir mesele; temsilcilerinden birisi Amerikalı Fukuyama, bir başkası Alman düşünürü Gehlen; bu adamlar modern çağın kendini kültürel olarak her bakımdan ifade ettiğini söylüyorlar. O kadar ki, kendi çelişkilerini, kendi karşıtlarını da ifade etti ve kristalize bir kültür haline geldi diyorlar. Artık kendi karşıtlarını da ifade ettikten sonra bu kültürün gelişmesine imkan yok. Fakat bu kültürün altında yatan makinenin, sınai ve idari cihazın sonsuz olarak gelişme imkanı vardır, çünkü bu niteliksel değil niceliksel bir şeydir, bu gelişecektir. Ama artık kültürün gelişmesine imkan yok, bu anlamda tarih de bitmiştir; bir sonra-tarihe, tarih sonrasına varılmıştır.

Bunları sağ diye niteliyorum çünkü ruhun gelişme imkanları bitmiştir diyorlar. Aklın, zihnin, tinin gelişme imkanları sona ermiştir. Yani artık insan yaşamına zihin değil, kalp değil, mide yön vermektedir. Tabii bunu radikalleştirmek, mideyi alıp bağırsaklara kadar falan götürmek mümkün. Bunu bazıları yapıyorlar, mesela Beckett. Ancak buna karşı postmodernizmin bir tür sol yorumu olabileceğine ve bu sol yorumun da yüksek modernizmle bir bağlantısı olabileceğine ben de Lyotard gibi kısmen inanabiliyorum. Ama bu zaman ve mekân tartışmasını biraz daha ileri bir noktaya götürmek gerekir gibi geliyor bana. Hegel zamanı ruhla, mekânı da maddeyle özdeşleştirmişti. Hatta Hegel'den önce Descartes da bunu yapmıştı. Postmodernizmin kendi kendini kuramsallaştırma yollarından biri: "Zaman bitti artık mekân var!" Zamansal kavramların yerine mekânsal kavramların egemenliği diye bir şey ortaya çıkıyor. Bu hem post-

modernizmin kendi kendini açıklayış biçimi hem de kendi kendini meşrulaştırma biçimi bence. Postmodernistlerden, Türkçe'ye henüz çevrilmemiş olan Paul Virilio adlı bir yazar, bu noktada çok farklı bir yorum getiriyor: Modern toplumda, modern coğrafyada aslında biten mekândır; zaman değil mekândır. Mekânın bittiği yerde zamanın tasarrufu başladı. Zaman mekân haline getirilerek, mekân gibi ölçülerek tasarruf ediliyor. Aslında biten mekânın kendisi, bu yüzden tehlikede olan zamandır. Mekânlaştırılan, ölçülen, biçilen, basıncından kurtarılmaya çalışılan saf ve nötr bir enerji haline getirilerek idare edilebilecek şey haline getirilmeye çalışılan mekân değil zamandır. Bu benim kısmen katılabildiğim çünkü hedefin de ne olduğunu gösteren bir yaklaşım.

A.A. Bir paradoks var bütün bunlarda. Fukuyama tarihin bittiğini söylüyor ve bu tarihin bitişi de liberal demokrasilerde olur diyor. Fakat başka bir yanı da var bu işin: özdeşlikten farklılığa giden bir düşüncede Hegel'in veya Marx'ın özdeşlik üzerine kurulu düşüncesinin yeniden güncelleşmesi. Yani tarihin bittiği tezini ileri sürenler Fukuyama'nın yanı sıra Hegel ve Marx'tı. Hegel'de tarih Napolyon'la bitiyordu. Napolyon Jena'yı geçtiğinde; ikincisinde, yani Marx'ta ise proletarya devrimiyle bitecekti tarih, ondan sonra asıl tarihin başlayacağını söylüyordu, ki Fukuyama da Hegel ve Marx'tan yola çıkarak, liberal demokrasilerle tarihin bittiğini söylemeye çalışıyor. Eski makalenin kitap haline getirilmiş versiyonu olan metnin bir özelliği de, Amerika'da, İtalya'da, Almanya'da, Fransa'da aynı anda piyasaya sürülmesi (Francis Fukuyama; *Tarihin Sonu ve Son İnsan*). Bu da postmodernliğin belki de başlangıç noktasını ortaya çıkartan; yani farklılıklar üzerine, tekrarların farklılıkları üzerine kurulan ve değişik farklı grupların heterojenliğinin birlikteliği üzerine kurulan bir düşüncenin yeni baştan Hegel'ci okunuşunun ortaya çıkarılmasına tekabül ediyor. Paradoks da burada kristalize oluyor. Ayrıca mekânların yok olması demek, yerleşik mekânların yerine daha göçebe, daha kaygan mekânların ortaya çıkması demek oluyor. Yersizyurdsuzlaşmak.

O.K. Bu farklılık kavramı üzerinde de biraz durmak gerekir. Şimdi postmodernistler karşıtlık kavramının yerine farklılık kavramını geçirmeye çalışıyorlar. Burada Hegel'e bir gönderme yaptı Ali, fakat Hegel'de o küçük farklılıklar, değişme, farklılaşma, nihai bir karşıtlığın kefilliği altında gerçekleşebilir. Yani "aynı" ile "başka olan" arasındaki büyük karşıtlık varsa, o zaman diğer küçük farklılaşmalar da gerçekleşebilir. Postmodernizm büyük karşıtlığı ortadan kaldırmak istiyor, dolayısıyla önerdiği ya da vaat ettiği, söz verdiği farklılaşmalar da bence temelsizleşiyor, geçersizleşiyor. Bunu *Defter* dergisinin son sayısında Orhan Pamuk üzerine bir yazıda anlatmaya çalışmıştım. Pamuk da bu romanda bize, öteki kavramını attığımızda, yani hayat ve ölüm gibi büyük karşıtlıkları ortadan kaldırdığımızda, küçük farklılaşmaların, çeşitlemelerin, bir kaleydoskopun, bir çiçek dürbününün büyüleyici farklılaşmalarını bulabileceğimizi vaat ediyor. Ben de tam bu vaadin verildiği yerde bunun gerçekleşmesinin imkansız olduğunu kanıtlamaya çalıştım. Çünkü o küçük çeşitlemelerin de koşulu hayatla ölüm gibi büyük karşıtlıkların kabul edilebilmesine bağlı. Postmodernizm büyük karşıtlıklardan bir istifayı, bir çekilmeyi, bunlarla yüzleşmeme kararını ifade ediyor.

A.A. Bir şey daha var, gerek Hegel'in gerek Marx'ın düşüncesi çelişkiler üzerine kurulu. Çelişkilerin birbiriyle çeliştiği yerde aşmalar veya üretim biçimlerinde atlamalar söz konusu ediliyordu ve bütün kapitalizmin çökme teorileri bu çelişkiler üzerine kurulmuştu yani. Değil mi?

O.K. Evet.

A.A. Kendini kesinlikle postmodern olarak saymayacak fakat farklılık düşüncesini ortaya çıkaranlardan biri olan Deleuze'ün ortaya attığı ve Nietzsche'ye karşı ilgiyle yeniden güncelleşen bir düşünce bu. Marx ve Hegel'in çelişkiler üzerine kurulu dünyalarının tersini söyledi: Aslında kapitalizmin de çelişkilerle beslendiğini ve düşünce çelişkiler üzerine kuruldukça kapitalizmin ortadan kalkmasının mümkün olmadığını Guattari ile beraber *Anti-Oidipus*(1972), *Bin Yayla*(1980) ve *Kapitalizm ve Şizofreni*

kitaplarında göstermeye çalıştılar: Bu farklılık üzerine kurulu düşüncenin tırnak içinde bir devrimciliği de, yüzyıldan beri çelişki üzerine kurulan toplumsal düşüncenin birdenbire farklılıklar üzerine kurulmaya başlamasıyla ilgiliydi; ki aynı zamanda toplumdaki *sosyallikler* de buna benzer bir görünüm ifade etmeye başladılar. Özellikle 70'lerden sonraki küçük grupların; kadınların, delilerin, şizofrenlerin, ondan sonraki bir etapta metalcilerin, rockçuların, hippilerin değişik gruplar halinde yaşadıkları sosyallikler ortaya çıktı toplumda. Öyle bir duruma gelindi ki, sonunda her bireyin neredeyse kendi farklılığını ortaya koyduğu, kendi üslubunu yarattığı bir fiili toplumsallık ortaya çıktı. Büyük çelişkiler üzerine kurulabilecek bir düşüncenin bugünkü toplumsal yapıda, yahut sosyalleşmelerde mümkün olmadığını biraz ifade ediyor gibi geliyor bana.

O.K. Ben kısa bir şey söyleyeyim. Şimdi bu "farklılık"ın şeceresine baktığımızda bu kavramın aslında karşıtlık kavramının soyundan indiğini görürüz. Ama bu kavram kendi soyunu inkâr etmeye kalktığında, kendi varoluş koşulunu da ortadan kaldırmış olur. Kapitalizmin çelişkilerden beslenerek geliştiğini zaten Marx söylemişti. Yani kapitalizmin gelişme koşulu başkasıyla karşıtlığıydı; "Kapitalizm, kapitalizm öncesi biçimlerle karşılaşarak büyür ve kendi içindeki çelişkileri de, yani kriz eğilimlerini de yeni atılımlar yapmak için birer sıçrama tahtası haline getirir!" diyordu. Ama çelişkiyi bu anlamda küçük bir farklılık olarak tanımlarsak, bununla büyük harfli bir farklılık ya da karşıtlık, negatiflik arasında bir fark olduğunu görmek gerekir. Hegel özdeşliği şöyle tanımlamıştı: Özdeşlik, özdeşlikle farklılığın birliğidir, yani A'yı A olmayana başvurmadan tanımlayamayız demişti. Bu bence hâlâ geçerliliğini koruyan bir şey. Ali'nin yeni toplumsal hareketler, yeni sosyallikler adını verdiği bu tür farklılıklar işte delilik, kadınlık akla gelebilecek çeşit çeşit şeyler. Bunların sermaye çelişkisi türünden bir büyük karşıtlığa indirgenebileceğini ya da bu olmadan bunların kendi etkinliklerini sürdüremeyeceğini söylemek istemiyorum. Sözünü ettiğim büyük karşıtlık emek sermaye karşıtlığının da ötesinde, dibinde ya da daha ele geçmez bir noktada; Belki sadece düşünsel ya da duygu-

sal bir şey. Ama düşünce bu karşıtlığı, yani başkayla aynı olan arasındaki karşıtlığı korumazsa, sonuçta kendi kendini anlama imkanından da yoksun kalır.

A.A. Bir şey daha söylemek istiyorum bu arada. Emek sermaye çelişkisini eğer Hegelci anlamda okursak, emeği A sermayeyi de A'nın tersi olarak görürsek, emek önce sermayenin karşıtı olur, bunların özdeşleştiği yer de yine sermayedir dediğimizde ise emek ortadan kalkmış oluyor. Fakat ikinci düşünce içinde düşündüğümüzde, emek ile sermayeyi özdeşlik içersinde değil farklılık içinde koyduğumuzda, ancak o zaman yine bu ikisinin mücadelesinin mümkün olabileceği söylemi ortaya çıkıyor, ki bu farklılık üzerine kurabileceğimiz düşüncenin bir sonucu. Hegelci terimlerle, özdeşliklerle düşünmek durumunda kaldığımız sürece sermaye bizi yakalayacaktır. Çünkü özdeşliğini, yansıdığı, karşılaştığı şeyin uzantılarını her zaman kendi içinde topladı, yani şu ana kadar tarihsel durum bunu gösteriyor. Bütün analizler de bunun üzerine yapılmıştır. Farklılık üzerine yapılan analizlerin emek ve sermaye arasındaki mücadeleyi dışladığı yerde belki postmodernizmin sağ kesimi ortaya çıkıyor: Hâlâ mücadelenin mümkün olduğunu ve mücadelelerin de ancak mikro, moleküler düzeyde olduğunu düşündüğümüzde bu farklı grupların kendi sorunları üzerinde yaptıkları mücadelelerde, belki de, büyük patlamaların olabileceği bir dönem söz konusu. Buna sağcı ve solcu postmodern diyebiliriz belki. Eğer sağcı veya solcu diye ayırmak gerekiyorsa ki bu ayrım gerekiyor sanıyorum.

O.K. Aslında emek sermaye meselesiyle iyi bir noktaya geldik. Emek Ali'nin dediği gibi sonuç olarak sermayeye indirgenebilir. Sermaye Marx'ın röprodüksiyon şemalarına göre nedir? Değişmez sermaye artı değişken sermaye artı artık-ürün. Yani, o şemayı hatırlıyor muyuz: C+V+Artık ürün. Sermayenin, yani değişken sermaye olarak, ücret fonu olarak emek, sermayenin bir parçasıdır. Yani emeği doğuran sermayedir. Ama bir başka açıdan da sermaye bir atık ürün olarak emeğin ürünüdür. Bu mantığı sonuna kadar götürürsek yumurta mı tavuktan çıkar,

tavuk mu yumurtadan çıkara geliriz. Buraya gelmek gerekir. Doğru düşünce her zaman bu tür döngüsel düşüncedir. Bu düğüm de ancak şiddetle çözülür. Yani emek kuvvetliyse sermaye emeğin parçasıdır, 1950'lerde ve 60'larda olduğu gibi sermaye kuvvetliyse emek sermayenin parçasıdır. Ama şiddet noktasına kadar gelebilmek için bile bu mantığı, Hegelci mantığı sonuna kadar götürmek gerekir. Ama burada mantığın kendi kendini ancak şiddetle çözebileceği bir nokta vardır. Ben şiddeti önermiyorum. Bu şiddet de mutlaka kanlı olmak zorunda değildir. Siyasal ikna falan da şiddetin bir parçasıdır. Yani mantığı sonuna kadar götürdüğümüzde mantık dışında bir noktaya geliriz.

İ.S. Bilim felsefesindeki kimi gelişmeleri de belki postmodernizm çerçevesi içerisine almak mümkün. Bunu çok ürkerek söylüyorum ama denenen bir iddia olarak değerlendirin daha çok. Bence Kuhn'un hatta Foucault'nun bilim felsefesini bilim tarihine indirgeme yolunda yaptıkları çalışmalar aslında hâlâ tarih bilimi ideasının ışığı altında okunabilir. Ve bu bakımdan da Orhan'ın sözünü ettiği, modernleşmenin romantik özeleştirisi veya modernist özeleştirisi tarzında faaliyetlerin sürekliliği içerisinde görülebilir gibi geliyor. Bence bu çizgiye Lakatos'u da dahil etmek mümkün. Feyerabend ile birlikte artık gerçekten postmodernist olan bir bilim felsefesine geçildiğini görüyoruz; yani bilimi onun hakikatini koruyarak eleştirme, aşma terimleri tamamen terk ediliyor, bilimle büyü arasındaki farkın reddedildiği bir bilgi anlayışına doğru çekiliyor, ki bu genel postmodern iklim içerisinde yer alan bir girişimdi diye değerlendirilebilir bence...

Ali'nin andığı sosyallik biçimleri ve bu sosyallik biçimleri üzerine kurulan sosyal hareketin aslında önemli bir ölçüde itiraf etmiş olduğu, kendinden geçmiş bir zamandan söz etmiş oldukları devri yaşamaya başlamışız gibi görünüyor. Ve diğer yandan tükendiğini söylediğimiz büyük anlatıların dünyanın çeşitli bölgelerinde yeniden benimsenmeye başladığını ve şaşırtıcı biçimde yeniden canlandığını görüyoruz: Batı dünyasında mistisizmin yeniden uyanışından söz edebiliriz, Doğu dinlerine gösterilen ilgiden söz edebiliriz; diğer yandan da milliyetçilikle-

rin yeniden büyük bir hız, canlılık kazanmasından, İslam köktenciliğinden bahsedebiliriz. Bence bütün bunların aynı potaya atılmasında ciddi bir problem var, çünkü Batı'dakilere baktığımızda, orada Doğu dinlerine ilgi gösterme biçiminin bu farklılık düşüncesi tarafından anlamlandırılacak bir şey olmadığını düşünüyorum.

A.A. Büyük projeler bütünsellikler üzerine kuruluydu. Ama bugün gerek mistisizmler olsun gerek İslam olsun, gerek tarikatlar içinde işleyen birtakım dinsel yeni-arkaizmler olsun, bütün bunlar tüm toplumu değiştirici projeler üzerine kurulu değil; sadece kendi gruplarına bir takım insanları çekip o gruplar içinde, içlerine kapanık bir şekilde öbürlerine dokunmadan varolabilecek ve bu şekilde de farklılıklarını öbür grupta da yine koruyabilecek "yapıya" sahip düzen içinde ortaya çıkıyorlar; ki bu bütünsel globalleşmelerin dışındadır, milliyetçilikler de aynı şekilde.

İ.S. Bu söylediğin Batı'daki yeni dinsel eğilimler için geçerli olsa bile, mesela İslam köktenciliği için doğru olmadığını düşünüyorum. Eski Sovyetler Birliği alanında ortaya çıkan milliyetçiliklerin de harekete geçirdiği enerjilerin bu farklılık düşüncesi içerisinde çok kolay anlamlandırılabilecek enerjiler değil bence.

O.K. Batı artık kendini Doğu'dan korkusuna oranla tanımaya başladı. Kendini istila, ya da potansiyel bir istila başlangıcında hissediyor Batı. İslam da kendini kâfire göre tanımlıyor. Yani öteki, belki bugün her zamankinden daha korkutucu bir biçimde gündeme geldi üstelik. Hiç de küçük, yumuşak farklılaşmaların zamanını yaşamıyoruz.

A.A. Batı'nın söylemi içinde, "İslam=korku=Batı'nın düşmanı" söylemi şu anda çok popüler bir azınlığın söylemi Batı'da. Bunun sosyal dağılımı yüzde onlarla onbeşler arasında, bilemedik yirmiler arasında değişen bir oran.

O.K. Burada istatistik çok önemli değil ama. Bu yüzde yirmi çok etkin bir yüzde yirmi; örneğin kamuoyu oluşturma merkezleri.

A.A. Ama tüm Batı söylemi bunun üzerine kurulu değil.

O.K. Öyle olsaydı zaten büsbütün cehenneme benzeyen bir dünyada yaşıyor olurduk.

A.A. Artık İslam tarikatlaşma üzerine yoğunlaşıyor. Türkiye'de de öyle galiba.

O.K. Ama bu tarikatların da ne kadar siyasi olduğunu, kendilerini düşmana oranla kurduklarını görebiliyoruz.

İ.S. Benim işaret etmek istediğim Le Pen değildi. Daha ziyade bana meselâ Edgar Morin'in düşündürdüğü bir şeydi. Ortak Avrupa tasarısıyla birlikte 1980'lerin postmodernist söyleminin bizi hiç hazırlamadığı bir yeni ikiliğe doğru, yani bir yanda senin için, kendi içinde bütün bu farklılaşmayı barındıran ama kendi duvarlarını, düşünsel düzeyde belki tam karşılığını bulamamış bir Öteki'ne kapatmış bir zihniyetin ikiliğine doğru ilerliyoruz. Bu İslam'ın ve bunun popüler düzeydeki tezahüründen çok bu farklılık düşüncesinin kendi evrenselliğinden vazgeçip, kendini sınırlı bir alanın ifadesi olarak bulmaya başlamasıyla ilgili ve bu alanın ötesinin varlığını teslim ettiği bir yeni düşünsel iklime giriyormuşuz gibi.

A.A. Benim gözlemlediğim kadarıyla, biz ve barbarlar, Doğulular ve Batılılar tipinde bir ayrım artık yok. Daha önce "biz Yunanlılar, "bizim dışımızda da barbarlar" şeklinde globalleşen ve ikili bir çelişki içinde ortaya çıkan bir yapılanma söz konusuydu. Bugün artık o mümkün değil gibi. Öteki dediği şey Batı'nın, İslam, Arap, terorizm vs. Bütün bunlar küçük küçük, ayrı şeyler ve bunları bütünselleştirmiyor hiçbir zaman için. Ayrı ayrı ötekiler bunların hepsi.

O.K. Lacan'ın psikanalitik yorumuna atıf yapmak gerekirse, bu öteki sonuç olarak arzunun nesnesidir Arzunun nesneleri birbirinin yerini tutar. Arzu birinden birine kayar. Önce Sırp, sonra Ermeni olur, sonra Rum olur sonra Arap olur, sonra İsrail olur sonra büyük şeytan ABD olur, bunlar sürekli olarak birbirlerinin yerini tutarak, birbirlerine yer verirler. Bu anlamda öteki, düşman hayran olunan, hınç duyulan şey sürekli olarak hep yeniden kurulur...

İletişim yayınlarında bir kitap çıktı en son, Gilles Kepel'in *Tanrının Öcü*. Avrupa'da, Amerika'da, İsrail'de ve Arap Dünyası'nda dinlerin yeniden ortaya çıkışında paralellikler buluyor.

İ.S. Birçok genel düzeyde bir ortak paydaları olduğunu söylemek mümkün. Ancak bu postmodernist iklimden çok, modernist projenin iflasının mümkün kıldığı bir dünyanın yeniden tılsım kazanmasının imkanları ile ilgili. Dolayısıyla modernist projenin, bu büyü bozumunun terk edilmesi, dünyanın yeniden dinselleştirilmesinin önündeki bazı engelleri kaldırdı; ama bu, bunları harekete geçiren toplumsal dinamiklerin her yerde aynı olduğu demek değil bence.

A.A. Yalnız şunu söylemek mümkün belki. Postmodern bir atmosferde, toplumsallıkları farklı da olsa, adına yeni-arkaizmler diyebileceğimiz tipte meşrulukların olmaya başlaması; ve bütün bunların global projeler üzerine kurulmaması. Fraklılık üzerine kurulu sosyallikler 20 yıldır yaşanıyor ve sonuna gelindi belki farklılık düşüncesinin. Ama şu anki sosyal durumların daha bütünselleştirici bir düşünceyi yeniden gündeme getirdiğini sanmıyorum. Her ne kadar Fukuyama'nın kitabı yeniden Hegel ve Marx'ı güncelleştiriyorsa bile. Ayrıca postmodernizm düşüncesinin en çok öne çıkardığı filozoflardan biri olan Nietzsche, 21. yy.'ın dinler savaşı yüzyılı olacağını söylememiş miydi?.. Aslında bir dönemselleştirme yapmak mümkünse postmodern düşüncenin ortaya çıkışı ilk mimaride başlamıştır, düşünce düzeyinde bu 68 sonrası ortaya çıkan birşey aslında. 68 olaylarının ortaya koyduğu şey de; birçok küçük grubun işçilerin, öğrencilerin, liselilerin ayrı ayrı mücadele şekillerinin billûrlaştığı yerde patlama noktasına varmasıydı.

O.K. Modernizmin kendi tarihi içinde tek bir kopuştan çok farklı olasılıklar görülür. İhsan hep onu vurgulamak istedi, İskender de beni eleştirirken haklı olarak bunu söylemek istedi. Modernizmin kendi tarihi içinde hep bir gerilim kaybı tehlikesi vardı. Modernist sanat, manyerizmden beri, 20. yüzyılın ortalarına kadar bu tehlikeyi, kendi ötekisini kaybetme tehlikesini yaşadı. Çünkü neydi modernist sanat, ötekine değme, kendi kendine düşünceyi son noktasına kadar götürerek artık düşünce

olmayan şeye erişmekti amacı. Ama bu amaca eriştiği andan itibaren, daha doğrusu bu amaca ulaşabilmek için giriştiği çabanın kendisi de düşüncenin emperyalizmiydi, ötekine değmek istemek aynı zamanda ötekinin, ötekiliğini ortadan kaldırmayı istemek anlamına da gelir. Dolayısıyla postmodernizmin kendi atalarını modernizmin içinde bulmasına hiç hayret etmemek gerekir. Mesela İskender, Sade dedi, daha tipik bir örnek Nietzsche; tarih üzerine yazısında şöyle diyordu: "Tarih ancak bize kuvvet verdiği kadarıyla kullanılabilmelidir!" Bir bakıma pragmatizme çok yakın bir görüş, ama bir bakıma da tarihi silen bir görüş; herşeyi şimdinin canlılığında şimdinin kudretinde toplayan bir görüş. Ama kendi bir bakıma aydınlanma düşüncesinin uç noktalarından biriydi. Çok daha radikal bir kopuş mimarlıkta oldu, İhsan onu anlattı, ama bu kopuşların arasında bir tür süreklilik de var, Derrida'nın en sevdiği yazarlar büyük modernist yazarlardır; kendi üslubu tipik yüksek modernizmin üslubudur, ama kendi ustalarıyla yani Blanchot'yla, Husserl'le, Heidegger'le karşılaştırıldığında bir gerilim kaybını da görmemek mümkün değil.

A.A. Haklısın da, şöyle bir şey var galiba: Manyerizm, Alman romantizmi, modern bilimin yazarları, Joyce, Mallarme, bütün bunların yeniden güncelleştiği bir dönem var, ki o dönem de zannediyorum 60 sonrası. Farklılık üzerine düşünce üreten -ki bu aslında Fransız düşünürlerinden çıkan bir fiili durum- kitapların tarihlerine bakarsak; Deleuze'nin Nietzsche kitabı 1962'de yayınlanmıştır, 68 sonrası patlamıştır; Derrida'nın *Yazı ve Fark* kitabı 67'de yayınlanmıştır; Foucault'un *Kelimeler ve Şeyler* kitabı 66'da yayınlanmıştır. Yani özellikle 60'lı yılların ikinci yarısında ortaya çıkan bir düşünce 68 sonrasında kendini göstermiş ve 1979'da Lyotard'ın *Postmodern Durum* kitabı çıkmıştır. 80'li yıllara gelindiğinde postmodern paradigmayı paket halinde düşünmenin mümkün olduğu bir dönem gözüküyor. 80'lerin ikinci yarısında da bu paradigmanın bütün dünyanın polemiği haline geldiğini görüyoruz. Bu şekilde dönemselleştirmek mümkün. Postmodernizmin kendi içeriği, kendi tırnak içinde rasyonalitesi, eskinin yeniden güncelleşmesi olduğu için bütün

bunlar gerek -modernler, modern öncesi olanlar- mimaride, düşüncede, sanatta söz konusu edilebiliyor. Ricardo Bofill bugün tutup Roma mimarisini güncelleştirebiliyorsa, Montpelier'de Antigon'u ona göre kuruyorsa veya Paris/Montparnesse'daki binayı Roma mimarisiyle 19. yy. Paris mimarisini karıştırarak ortaya çıkartıyorsa bu nedenledir. Yine mimariden bir örnek verirsek, bugün yapılan binalar, dışı içini göstermeyen cam binaların yapısı dış görünüşle iç mekân arasındaki bağımsızlığı ortaya koyuyorsa, bu da aynı zamanda barok mimarinin bir özelliği, yani bütün bunların yeniden güncelleştiği yer postmodernizm. Bunun dönemselleştirilmesi imkansız, fakat bu eserlerin yapıldığı tarihlere bakarak belli bir dönemselleştirme yapmak mümkün olabilir.

İ.B. Bu bağlamda bir şey eklemek istiyorum. Postmodernizmle birlikte yeniden güncelleşen seçmeciliği mimarlık tarihçileri barok sonrasından başlatırlar. Alman mimarlık tarihçisi Julius Posener bütün Batı dünyasına birden yayılan bir zemin kaymasının 18. yüzyılın başından itibaren geçerli olduğunu söyler. Ve son 30 yıl içinden değil de, son 300 yılı hesaba katarak baktığımızda asıl sürekliliğin bu zeminsizlik, nedensizlik ortamından kaynaklanan seçmecilik olduğunu görüyoruz. Yani kesinti, aralık postmodernizmle değil modernizmle gelmiştir. Postmodernizm kendini mimarlıkta o denli radikal bir biçimde sundu ki, sanki birkaç yüzyıldır egemen olan bir modernizmden kurtuluyormuşuz gibi geldi bize; attığımız yükü bu kadar ağır zannettik. Tabii bunda bütün büyük şehirlerin çevresinin son 50 yıl içinde inşa edilmiş olmasının, o dönemin damgasını taşımasının da rolü var.

O.K. Bir örnek, tek bir örnek vereceğim, çok uzun bir tartışmadır bu. Modernizmin bu modernleşmeye hep bağımlı olduğunu, hem de ondan bir göreli bağımsızlık içerdiğini öne sürdüm. Şimdi Max Weber modernleşmenin bir boyutunu devletin, kişi devletinden kişiüstü, gayrişahsi devlete, gayrişahsi bir bürokrasiye bürünmesi olduğunu söylemişti. Bunun mekândaki görünüşüne bakalım. Sadrazamın evi aynı zamanda başbakanlık merkezidir. Devletle kişi burada çok iç içedir. Modern devlet-

teyse bürokrasi gayrişahsidir kişilere bağımlı değildir. İşlevler kişilerüstü, gayrişahsi hale gelir. Bu aynı zamanda sanatta da görülür. Modernist sanatta da, mesela şiirde ifade edilen duygular o şairin ampirik şahsiyetine ait değildir. Daha evrenseldir, başkasının sesidir o. Ama bu iki gayrişahsilik arasında bir fark da vardır. Modern devletin gayrişahsiliği sonuç olarak bireyi ezen bir gayrişahsiliktir. Şiirdeki gayrişahsilikse bireyi özgürleştiren, kendi daracık kişilik çevresinin dışına taşıran, onun evrensel bir bütünle temasa geçmesini sağlayan bir şeydir. Hem ona bağımlı, hem de ondan göreli bir bağımsızlık içeriyor...

Postmodernizme gelince: Onu suçlanacak bir şey olarak ele almadan önce zorunluluğunu, bir tür tarihsel zorunluluk içerdiğini görmek gerekir. Postmodernizmin maddeci bir açıklaması, yani onu sosyal hayattaki, üretimin örgütlenmesindeki bazı değişikliklerle irtibatlandırılan bir açıklama tarzı gereklidir. Eğer bunu yapamazsak postmodernizmi bir moda, geçici ve kötü bir heves olarak görmek durumuna düşeriz ki bu yanlış olur. Postmodernizm bir tür tarihsel zorunluluk içeriyor. Bu zorunluluğun hakkını vermeden, onu ciddi olarak eleştiremeyiz. Bu bir bakıma onun içinde kalarak, onun içinden geçerek eleştirmek demektir ki bu da zaten yeterince modernist bir tavırdır.

A.A. Bir de belki burada konuşulmayan fakat söylenmesi gereken birkaç şey daha var. Bir tanesi postmodernizm diyebileceğimiz bir durumda simülasyonların ve dış görüntülerin önem kazanması; örneğin reklamcılık da bunun içine giriyor. Diğeri evrensellik ve yerellik tartışması: Artık evrenselliğin meşruluğunun olmaması yahut altüst olması. Televizyon ve imajla ilgili olarak da, kamu mekânı diyebileceğimiz yerlerin artık kamu imgesi haline gelmesi. Yani eskiden Agoralar varken, televizyonun bütün bunların yerini alması, derinliğin yerine yüzeyin öne çıkması: Mahkemelerin mekânının özellikle Fransız TV'lerinde gösterilmemesi belki de bu mekânın imgeye karşı hâlâ direnmesindendir. Meclis burada direnişini bırakmıştır.

Defter, Aralık 1992'de Bilar'da, yapılan konuşma

POSTMODERNİZM: AYNILIK VE FARKLILIK

İskender Savaşır Bugünkü tartışma, geçen sene burada yapılmış olan Postmodernizm seminerinin bir anlamda bir devamı ya da ikinci raundu. Sözkonusu tartışmada özellikle postmodern düşüncede taşıdığı önem bakımından aynılık ve farklılık düşüncesi üzerinde yoğunlaşarak bir tartışma olacak.

Ali Akay Geçen seferki tartışmanın ana teması birinci öğe ile ikinci öğe arasındaki diyalektik ilişkisinin, aynılık üzerine kurulmasıydı. Orhan özdeşleşlikler ve diyalektik ilişki, ben ise diyalektikten çok öğeler arasındaki fark, ayrım ve tekillikleri üzerinde durmuştum.

Bugün de sözkonusu olan konuşmanın ayrım ve aynılık üzerine olduğunu varsayarsak, Hegel'in köle ve efendi diyalektiğinden başlamak istiyorum. Yani aslında bir bakıma Hegel'in farklılıktaki aynılığı gösterdiği köle ve efendi diyalektiği dekonstrüksiyona yani yapıbozumuna uğratılırsa içindeki ana öğenin siyasi olarak da bizi ilgilendirdiğini göreceğiz. Yani A öğesi ile B öğesi arasındaki ilişki belli bir nesnenin üzerinde odaklanıyor. Hegel'deki köle ve efendi diyalektiği dediğimiz bir öznenin insan yahut hayvan arzusuyla birlikte üzerinde çalıştığı, gördüğü, karşısında duran nesneyi asimile etmesinden -bunun altını çiziyorum- ve onu çalıştırıp, değiştirip o nesne üzerine kendi öznel gerçekliğini kurmasından kaynaklanıyor. Fakat bu arzunun hayvani değil ama insani olması için, ben diyen öznenin gördüğü nesnenin bir "öteki" tarafından arzulanması gerekiyor. İki özne arasındaki ilişki bir nesneden geçiyor. Sonuçta arzunun, yani ben dediğimiz şeyin kendi kendinin bilincine, yani özbilincine varabilmesi için bu nesneyi ötekininkinden kendi öznel gerçekliğine çekip, nesnel bir gerçekliğe oturtması ve ikisi arasındaki, ben ve öteki arasındaki kendilik bilincinin oluşması, yani bu öznel gerçekliklerin de nesnel gerçekliklere dönüşmesi için birin-

den birinin hayatını tehlikeye atması lazım: Yani bu nesne için ben ve öteki birlikte bir mücadeleye girecek. Ve buradan galip çıkmak için bir düelloya girişeceğiz ve düello sırasında hayatımızı riske atmak durumundayız. Ne zaman benim arzum karşımdaki diğer ötekinin arzusuyla bu mücadeleye giriyor işte, o zaman, Hegel'in köle ve efendi adını verdiği diyalektik ilişki ortaya çıkıyor. Bu ilişkide birincil bir durum var: Dövüşüyoruz, kendi kendimizin bilincini, özbilincimizi ispatlamaya çalışıyoruz: Ben ve karşımdaki. Ve sonunda birbirimizi öldürüyoruz. Dolayısıyla ortada herhangi bir galip kalmıyor. İkinci durumda öteki yahut ben arzuladığımız nesne için hayatımızı tehlikeye atıyoruz. Birimiz diğerini öldürüyor. Dolayısıyla burada iki tane kendi kendinin bilinci yani özbilinç var. Bir tek bilinç kendi kendinin bilinci olarak var. Ve karşıdaki ölü olduğundan dolayı kendi kendinin bilincini artık kaybetmiş oluyor.

Eğer bu diyalektik ilişki gerçekleşirse şu şekilde gerçekleşebiliyor, ikimiz de canlı kalmalıyız ki, birimiz diğerine kendi kendinin bilinci olduğunu ispatlayabilsin. Hegel'in söylediği şey bütün tarihin arzulanan nesnelerin arzulanmasından geçtiği. Yani tarih bir mücadele üzerine kurulu -Marx'ın dediği gibi- fakat bu mücadelede her kendinin bilinci, özbilinç hep bir ötekine ihtiyaç duyuyor. Kendini ispatlaması lazım. Dolayısıyla bu mücadele sosyal bir olay. Tarih, dolayısıyla sosyal bir tarih oluyor. Ve o arzu mekanizması, "ben"in arzu mekanizması kendi içinde çok parçalı. Tıpkı ötekinin arzu mekanizmasının kendi içinde çok parçalı olması gibi. Diyelim bir büyük A'da A1, A2, A3 var. İkinci büyük A'da A4, A5, A6 vs. var. Ve bu çokluklar kendi içinde farklılıklar taşıyor.

Diyelim büyük A içinde A1, A2, A3'ler değişik farklılıklar taşıyor ve bu Hegel'e göre *immediat* dolayımsız farklılıklar. Ne zamanki bu arzular, küçük farklılıklar bir bütün içinde bütünleşebiliyor, o zaman bu farklılıkların arasındaki aynılık ilişkisi ortaya çıkıyor ve büyük bütünlükler oluşuyor. Dolayısıyla iki özne arasındaki, iki arzu, iki ben arasındaki ilişki öncelikle bir nesneden geçiyor ve bu nesneden geçtiği ölçüde de diğerine önceliğini

ispatlaması lazım. Şimdi bu mücadele içinde yukarıda bahsettiğim gibi nesneyi yani doğayı değiştirmek durumundayız. Nesneyi değiştirirken içimizden biri, bir yerde mücadeleyi bırakıyor. Ve bıraktığı yerde artık, bir kendi kendinin bilinci (özbilinci), karşısındakine kendini tanıtmaktan vazgeçmiş oluyor. Diğer kişi, yani kendi kendinin bilincini, özbilincini ispatlayan kişi hakim konumda. Savunma durumuna geliyor. Karşısındaki ise "insanlığını" kaybediyor. Ötekinin karşısında ben, kendi kendimin bilincini ispatlarken aynı zamanda nesneyi değiştiren ötekini asimile etmeye başlıyorum. Yani onu kendimin aynısı kılmaya çalışıyorum. Dolayısıyla mücadeledeki ilişki fark üzerine kurulu. Fark sonuçta asimilasyondan geçerek aynılığı doğuruyor. Asimilasyondan geçtiği anda modernite ve postmodernite arasındaki ilişkiye değindiğimizde modernliğin özellikle Fransız İhtilali'nden, 1789'dan beri ortaya çıkarttığı bu asimilasyoncu politikayla karşı karşıya kalıyoruz. Yukarıda bahsettiğim karşısındakini asimile etmek, değiştirmek, kendine benzetmek meselesi ortaya çıkmaya başlıyor ve modernizmin bugün içinde olduğu kriz, -belki de, en önemli yanlarından bir tanesi bu- asimilasyon ve farklılık arasındaki ilişkiden geçmekte. Bu ilişkiyi biraz irdelediğimizde şu ortaya çıkacak: Günümüzdeki siyasi olaylarla karşı karşıya geleceğiz. Yani modern anlamda ulus-devlet, sınırları belli, içinde yaşayanlar belli ve değişik etnik grupların bir milli birlik içinde toplandığı, o Fransız İhtilali'nin idealleri ve Alman romantizminin ona getirdiği duygusal yön sözkonusu. Bu çok etnik gruplu milliyetçi ulus-devletlerin de aslında Fransız İhtilali'nin idealleriyle özellikle aynılık, benzerlik ve asimile etmek üzerine kurulu ideallerle karşı karşıya kalmış olacağız. Bugün, Fransız İhtilali'nin vardığı nokta da özellikle, 1989'da, şu: 200. yılının kutlandığı Fransa'da belki de basit bir örnek ama; televizyonun yaptığı kamuoyu yoklamalarında kral yeniden canlandırıldı. Yani Fransız İhtilali, kötü bir ihtilaldi, terördü, kan içinde boğuldu ve o mekanizma içinde hep birinin giyotine gitmesinden geçti ve tu-kaka denecek ve atılacak bir devrimdir, dendi. Bunun yanında hatta karşısında, özellikle, 1689 çıkartıldı. Yani Anglo-sakson modeli. Dolayısıyla Rousseau'nun karşısına Loc-

ke. Niçin? Çünkü Locke'ta, özellikle, birey sözkonusuydu. Halbuki Rousseau teorisini toplumsal sözleşmeye sosyallik üzerine kurmuştu. Ortaya çıkarttığı teorilerin sonucunda vardığı nokta devlet oldu. Modernitenin, buraya Fransız İhtilali'nden çıkıp gelmesinde -bunun için de Sovyetler Birliği'ni aynı modele koyabiliyoruz-, sonuçta milli devletlerin oluştuğu, milli devletlerin içinde ayrı küçük grupların, ayrı küçük etnilerin tek bir merkezi sistem tarafından asimile edildiği bir durumla karşı karşıya kalıyoruz.

Bugün ise ortaya çıkan durum için şöyle birazcık gazete haberlerini okuduğumuzda şunu söylemek mümkün sanıyorum: Ulus-devletlerin sonuna gelindiğinden bahsedildi. Emeğin ve sermayenin akışkanlığı içinde sınırların kalktığı söylendi. AT bünyesi içinde -ulus-devletlerden çok supra-nasyonal, yani devletler üstü yapılanmaların oluştuğu söylendi. Aynı zamanda bugün geriye gelen dini unsurların özellikle milletler üstü yapılanmalardan kaynaklandığı sözkonusu edilmeye başlandığında bütünlük, tekillik, ulus-devlet ve etniklik arasındaki ilişkileri görüyoruz. Yugoslavya örneğinden de "arı etnik" ırk sözcüğünü ele aldığımızda, büyük bütünlüklerin asimile ettiklerini, ama küçük bütünlüklerin asimile edenlere karşı kendi farklılıklarını ortaya koyarak, kendi küçük mikro devletlerini, kendi küçük mikro mücadelelerini ve kendi küçük mikro emperyalizmlerini ortaya çıkarttıklarını izliyoruz. Yani söylemek istediğim şey şu: Bu son 200 yıl tarihi içinde izlenen duruma göre, eğer Hegel'in mantığından, yani aynılık mantığından yola çıkıp asimilasyon ile değiştiren bir düşünce sisteminin varlığına gidersek şuraya varırız: Farklılık öğesi küçük farklılıklara, etnik farklılıklara doğru taşıyor. Sonuçta ortaya kimlik denilen kavramla karşılaşıyoruz. Kimlik ise tarihle birlikte belki bir anamnez ve kendi kendini dışarıdan kuran birşey. Yani tarih içinden gelen öğelerle tarihe dönerek, tarihteki "gerçeği" arayarak kimlikler ortaya konduğunda, kökene dönük olduğunu ve kökenin yeniden canlanmasını görüyoruz. Yani kimlik dediğimiz şey, ulus-devlet kimliği neyin üzerine kuruluydu: Birtakım öğelerin. Bu öğeler içinde ne var? Bayrak var, toprak var, anadil vs. var. Özellikle anadil bana çok önemli gibi geliyor. Çünkü bir yerde toplumun ya da top-

lumların evrensel bir şekilde ödipleştirilmesi, ana ile kurulu bir ilişkiden geçiyor. Babadili değil: Babadili sözkonusu edilirse eğer, ben Derrida'nın *diferans, a* ile yazılan kavramına, yani farkın *a* ile yazıldığı bir kavrama dayanacağım. Çünkü kavram aslında mevcut olmayan birşeyin temsiliyetini gösteriyor. Yani babadil anadilin temsiliyeti. Fakat anadil dediğimiz ise bizim kökümüz gibi duruyor. Fakat o kök, öyle bir köken ki tarihte bunun aranması pek imkanlı gibi durmuyor. Bir anamnez var bu durumda. Çünkü var olduğunu saydığımız bir kökün unutuluşu içindeyiz deniyor bize. Ve o unuttuğumuz şeyi aramaya çalışıyoruz. Fakat unuttuğumuz şey aslında asla olmayan birşey. Dışarıdan verilen birşey ve kimliğimiz bize dışarıdan veriliyor. Bireysel kimliklerimiz de öyle, milliyetçi kimliklerimiz de öyle, etnik kimliklerimiz de öyle. Tarih de her seferinde yeniden yazıldığında, ki hep yeniden yazılıyor; tarih aslında tarihin gerçeği dediğimiz şeyde Hegel'in öznel gerçekliğinden başka bir şeyi görmüyoruz. Çünkü tarihçiler, hep epistemesine göre tarihin bir yönüyle uğraşıyorlar. Bir yönünü ortaya çıkartıyorlar ve o tarih üzerine belirli kimlikler kuruluyor yani tarih de, belki, bir yanılsamadan başka birşey değil.

Önerim; postmodern bir düzende simülakrlar üzerine yaslanıp, yani modeli olmayan, göndermesi olmayan görüntüler üzerine yaslanıp, onların sayesinde kimliksizleşme sürecine girebilmek olacak. Kimliklerin bozulması, ancak, belki de o köle-efendi diyalektiğinin dışında, yani karşısındakini değiştirip kendine benzetmenin dışında, başka yerlerde kendi kendinin bilincinde olmak değil, fakat kendi halinde olmayı, kendi farklılığı içinde kendi halinde olmayı sağlayacak öğelerden bir tanesi.

Orhan Koçak Ali felsefeci olarak, konunun tam ortasından girdi. Sonra tabii siyasal bağlantıya girdi ama ben bir kere daha özellikle bu toplantıların bağlamı içinde bu sorunu yerine koymak istiyorum. Bu, tartışma grubunu, sanıyorum şunun için ilgilendiriyor. Eskiden biz ve onlar vardı. Siyah ve beyaz vardı. Burjuvazi ve işçiler vardı. Eksi ve artı vardı. Oysa yapısalcılık sonrası düşünürler, bu ikili karşıtlık, siyah ve beyaz karşıtlığı bir

yanılsamaydı, kendi içindeki farklılıkları gözden saklayan, gömen, durduran, engelleyici bir durumdu, diyorlar. Siyah ve beyaz diyorsunuz, oysa aynı anda kadın ve erkek var. İşçi ve patron diyorsunuz, oysa aynı anda siyah ve beyaz var. Kadın ve erkek diyorsunuz, oysa aynı anda zengin ve fakir var. Dolayısıyla birden fazla eksen üzerinde kesilmiştir dünya. A ve B değil, A1, A2, A3, B1, B2, B3 vardır. Ve B1 ile A3 arasında A2'ye karşı bir ittifak olabilir. A1 ile B4 arasında B5'e karşı bir ittifak olabilir. Dolayısıyla ikili karşıtlık mümkün değildir. Karşıtlığa oranla ki bu karşıtlık düşüncesi 1930'lara kadar bu postmodernizm tartışmalarının çıktığı Fransa'da herkesin temel aldığı, dayandığı kavramdı. 1950'lerden itibaren bu karşıtlık, negatiflik terimlerinin yerini farklılık terimi almaya başladı. Sanıyorum, geçen seneden bu yana çok fazla ilerlemiş değiliz. Bunun temel sebebi, biraz tabii ki bizim tembelliğimiz, biraz Bilar yönetimi, biraz da konunun sadece felsefe düzleminde tartışılmasının zorluğudur. Geçen sene şunu tartışmıştık: Ali yine, eksi ve artının yerine, eksinin içinde ya da siyahın içinde binlerce, yüzlerce, onlarca ton olduğunu söylemişti. Ben de bütün bu tonların gerçekleşebilmesi için, ton farklılığının, valör farklılığının ortaya çıkabilmesi için önce siyahla beyazın ayrımının şart olduğunu öne sürmüştüm. Burada iki ya da üç kavram ortaya çıkıyor. Özdeşlik ya da aynılık, karşıtlık, bir de farklılık. Özdeşlik ve karşıtlık sorunu daha görünüşte ya da sözüm ona radikal bir planda tarif etmenin araçlarıdır. Farklılıksa görünüşte daha liberal, daha esnek, daha çatışmadansa konuşmaya, söyleşmeye ait bir düzlemde tartışılan birşeydir. Bunları belki de Ali, daha detaylı, ayrıntılı olarak açıklayabilir. Farklılık terimi de, karşıtlık terimi de, özdeşlik terimi de ilk felsefenin, en eski terimleridir. Herakleitos'un, Parmanides'in fragmanlarında hepsi vardır. Bunların işletilmeleri, kullanılmaları tabii dönem dönem değişiyor. Farklılık, Herakleitos'ta benim bildiğim kadarıyla karşıtlıktan pek fazla ayırdedilmemiştir. Yani farklılık, özdeşliği bazen birşeyin kendi tarifine eşit olmasını engelleyen şey.

Bu kavram aslında bildiğim kadarıyla postmodernistlerin ya da yapısalcı sonrasıların, Foucault'nun, belki biraz Derrida'nın

asıl hedefi olan Hegel tarafından bugünkü işlerliğine kavuşturuldu. Hegel, Aristoteles ve Herakleitos'un bıraktığı işlerden hareketle özdeşliğin ancak farklılıkla ya da karşıtlıkla birlikte tamamlanabileceğini öne sürüyor. Ve bunu mantıksal olarak gösteriyor, icra ediyor. A'yı ya da A1'i tanımlayabilmek için mutlaka işin içine bir eksi işaretinin de katılması gerektiğini söylüyor. Çatışması da Hegel tarafından böyle bir mantıksal çerçeveye ya da tabana oturtuluyor. Köle ve efendi iki karşıttır. Bu karşıtlık, kölenin köleliğini kabullenmesiyle, korkmasıyla bir diyalektik haline gelir. Köle efendinin emrine girer, çalışmaya başlar, iş yapmaya başlar. Efendi de yaşamaya devam eder. Ama bu noktada karşıtlık bir diyalektik haline gelir. Çünkü efendinin yanında çalışmaya başlayan köle, efendiyi de içermeye başlamıştır. İş yaptığı efendinin sütünü, yumurtasını filan üretmeye başladığı için onun düşüncelerini de içermeye ve ondan pay almaya ve giderek biraz da onun yerine düşünmeye başlamıştır. Demek ki eksi, yani köle, artıdan, yani efendiden kendine pay biçmeye, artının bazı kısımlarını kendi üzerine almaya başlamıştır. Diyalektik bu. A'nın biraz B'ye benzeyerek, B'yi aldatarak, B'nin bazı parçalarını kendi yerine çekmesi. Kendi bazı parçalarını da, bazı özelliklerini de A'ya devretmesi, teslim etmesi. Bu düşünce tarzı 1970-80'lere kadar dünyayı idare etti, yani dünya bununla yetindi. Çünkü temelde bir karşıtlık var. Ya da kapitalizm ve "sosyalizm". Ama o tırnak içindeki sosyalizm, sonra tırnak dışına çıkıp kendi gerçekliğini iade ettiğinde, yani bir sıfıra dönüştüğünde bu türden bir diyalektik beyhude kaldı, temelsiz kaldı. Bu bütün bir sosyal bilime ve onunla birlikte felsefeye karşıtlık düşüncesinin, eksi artı düşüncesinin reddedilmesi için gerekli görünen sosyal, sosyal antropolojik temeli verdi görünüşte. Bir sene evvelki söyleşi şurada kalmıştı: Bu bitti. Ama bu biter bitmez kapitalizm, Batı başka karşıtlar, başka eksiler icad etmek zorunda kaldı. Yani İslam, yani Doğu, yani bizden olmayan herşey. Şunu savunmuştun sen. Bu aldatıcı bir görünümdür. Batı'nın kendi içinde sayısız farklılık vardır. Doğu'yu mutlak negatif, mutlak karşıt olarak görenlerin oranı epeyce düşüktür. B4 ile A2 arasında pekala ittifaklar olabilir. Bu ittifaklar da gün bo-

yu değişebilir. Biz de daha tutucu, ilkel, eski kafalı insanlar olarak önce A ve B'nin ya da artıyla eksinin halledilmesi gerektiğini, çünkü bütün bu farklılık düşüncesini gralasyonlar, siyahtan beyaza doğru sürekli değişen, farklılaşan tonlar, valörler düşüncesinin garantörünün, siyahla beyaz arasındaki farklılığın korunması olduğunu söylemiştin. Tartışmanın bağlamı buydu. Biz de bu bağlamın içinde kaldık. Buradan Bilar sayesinde bir adım ileri gidemedik.

İ.S. Şimdi görüş, soru ve açıklama türünden katkıları bekliyoruz.

A.A. Geçen seferki tartışma galiba emek ve sermaye ilişkisi üzerine kuruluydu. Yani bütünlükler olarak emeğin sermaye karısındaki konumu. Eğer A emek, B de sermayeyse ikisi arasındaki ilişki, diğerini değiştiren bir ilişkiden geçtiğinde ötekini kendi içine çekip, tepeden kendini asimile eden bir durum ortaya çıktığında tarihi olarak sermayenin emeği kendi içinde erittiğini ve sermayenin özdeşlik ilişkisi içinde hakim öğe olduğunu öne sürmüştük. Ve bunun tersine ilişkinin bir yana bırakılmasını, çünkü eğer mücadele mümkünse sermayeye karşı, fakat bu mücadelenin aynılıktan değil kendi farklılığını ortaya koymasından geçeceğini öne sürmüştüm. Çünkü Hegel'ci kalırsak, ne zaman A ile B arasında, yani emekle sermaye arasında bir diyalektik ilişki var, o zaman Marx'ın terimleriyle üretim biçimlerini birbirlerini aşması söylemi içinde, yani üretim güçlerinin üretim ilişkileriyle çelişkiye girmesi dediğimiz şey söz konusu olduğunda toparlanma, bütünleşme olur. Yani aşarken aslında ötekinden var olan öğeleri değiştirip, yadsıyıp, yok ederken, birtakımını da alıyoruz, kendimize çekiyoruz. Yani sermaye emeğin varoluş tarzını, varlığının tözünü değiştirmeye çalışıp, onu oradan çıkarttığında kendisine ait olanı, kullandığını kendi öğesi haline getirdi. Aynı şekilde bu, belki de, modernizmin bize bıraktığı bir miras. Bu bütünlük ilişkisi içinde emeğin sermaye tarafından asimile edilmesi gibi ulus-devletlerin içinde -siyasi olarak- azınlıkların asimilasyonu söz konusu edildi. Etnik yahut sosyal azınlıklar. Yani normlar söz konusu oldu. Ve o normlara

göre cumhuriyet ideolojisi söz konusu edildi. Fransız İhtilali'nin modelinin aynısı kopya olarak, taklit edildi. Şöyle veya böyle farklılıkları tabii ki var. Fakat genel anlamıyla Sovyet Devrimi ile kurulan cumhuriyetler de modern dönemin sistemi içinde, pratiği içinde ulus-devletleri bu asimilasyon üzerine kurdular. Bugün varılan noktada asimilasyoncu, bütünleştirici, yani Hegel'ci bütüncü cumhuriyetlerle cemaatlerin kendi içlerinde, kendi farklılıklarını koruyarak, monarşik olsun ya da olmasın, cumhuriyetçiliği veya demokrasiyi içeren toplumlar arasındaki farkta odaklaştığını görüyoruz. Anglo-sakson modeli ve Fransız modeli arasındaki iki siyasi modelden yola çıkılıyor bugün.

Fransız İhtilali aydınlanmasıyla birlikte 200 yılın modeli olarak varolduğu, diğer Anglo-sakson aydınlanmacılığının ise cemaatlerin, Osmanlı'da olduğu gibi, mahalle sisteminde kendi farklılıklarını koruduğu devletlerde asimilasyon değil, fakat farklılıkların bütünlüğünden geçtiği tartışılmaya başlandı. Özellikle yine Fransa'da bu tartışma söz konusu. Yani asimilasyoncu cumhuriyet modeliyle farklılaştırmacı monarşik model. Bunun başka bir yansıması da dinden geçiyor. Biliyoruz ki, Fransız anlamındaki laiklik, devletin anti-dinci bir siyasetle din normlarını dışlamasından geçti. Oysa bu cemaat modelinde cemaatler kendi inançlarını kendi farklılıkları içinde korumaktaydılar. Varmak istediğim yer şurası: Model ister Anglo-sakson, ister Fransız olsun, sonuçta ister aynılık, ister farklılık üzerine kurulsun, kimlik üzerine kurulan devletlerde, kimliğin farklılıklardan yahut aynılıktan geçmesi durumunda da olsa, yani bunlar değişik şekilde konulsa da, sonuçta, bugün içinde bulunduğumuz siyasi, etnik, çatışmacı modellerin çok moda bir kelime olan *kültürel kimliğin* yahut etnik kimliğin yahut milli kimliğin, kadınlığın yahut erkekliğin bütüncü merkezli yapıların kurulmasından geçtiğini görüyoruz. Kimlikler ne zaman kendi kimliklerini ispatlamak için ortaya çıkıyorlar, sonuçta zannediyorum ki, ne yazık ki, Hegel'in köle-efendi diyalektiği içinde kalıyoruz. Yani mücadeleler Hegel'in söylediği gibi arzudan ve karşısındakini diğerine ispatlamaktan geçiyor. Kimlik ne zaman ortaya çıkıyor? Bu tür bir ilişkide, demin bahsettiğim gibi, bütüncü büyük

arzu içinde küçük arzular var. Tıpkı Anglo-sakson modelinin cemaatleri gibi. Bunun karşısındaki arzu Fransız modeli olabilir. Küçük arzular tek bir arzu şeklinde asimile olarak büyük bir bütün arzuyu oluşturuyor. Ne zamanki, bu arzular kimlik üzerine kuruluyor, o zaman sorun sanıyorum güncelleşiyor yahut yeniden başlıyor.

Yukarıda değinmiş olduğum gibi, belki aynılığın ve farklılığın bir adım ötesi bunların çözülmesinden geçiyor. Yani kimlik sorununun çözülmesi, dağılması, dekonstrüksiyon eylemine gidilmesi. Kimliğin anamnezden oluştuğunun ortaya konulmasından başlayarak çözümün yapılacağını zannediyorum. Bu da ikinci olarak yaptığımız şey. Zaten bu kimliğin çözülmesi, belki, simülakr sayesinde gerçekleşebilir.

O.K. Bu konuda fazla birşey söyleyemem. Senin bütün bu anlattıkların yine bence o ikili karşıtlık durumunun, talihsiz durumun hâlâ geçerli olduğunu ortaya koydu. Ali, kimlik dedi. Ve bütünüyle takıldığım kimliğin natürel, tabii, doğal birşey olmadığını söyledi. Değiştirilebilir, benimsenebilir birşey dedi. Ama şimdi bu düşünce bile natüralizmle ironi arasındaki farklılık şeklinde dünyayı ikiye bölüyor. Bazı insanlar için kimlik natüreldir, doğaldır. Adam Türktür ya da Kürttür ya da Fransızdır ya da Bavyeralıdır. Bundan daha doğal birşey olamaz. Öbürü içinse Türk doğması bir rastlantıdır. Bir talih ya da talihsizliktir. Bu karşıtlık belki biraz serbest emekle cebri emek ya da iyi emekle kötü emek ya da kafa emeği ile ayak emeği, kol emeği arasındaki farklılıktır. Bu farklılık, bu karşıtlık var. Dolayısıyla ironi ile natüralizm arasındaki karşıtlık da bugün dünyayı ikiye bölen bir karşıtlıktır... Sen bir ideal olarak ironiyi şu anda varmış gibi düşünmek istiyorsun. Bense bunun olmadığını, bunun bir ideal olduğunu, ama gerçekleştiği anda da zaten önemsiz olacağını söylüyorum. Yani ikimiz de beyhude bir davayı savunuyoruz.

A.A. Şimdi şöyle birşey var. Ahmet Akbar isimli bir Arap düşünür var. Bir tarafta Avrupalılar var. Avrupalılar sistemleri ironi üzerine kurmuşlar. Yani dinleri, devletleri, cumhurbaşkanları üzerine espri yapıldığında, onlar kötülendiğinde bu onlara pek

fazla dokunmuyor. Örnek olarak da Madonna'yı veriyor; diğer tarafta da İslam toplumları var. Bunlar ironiyi anlayamıyorlar. Ve Rüşdi örneğini verip, ne zaman onların inançlarıyla, tapındıkları insanlarla dalga geçiliyor, o zaman sinirleniyorlar ve öldürme eylemlerine, fetvalara girişiyorlar diyor. Bence şunu söylemek istiyor: Finkelkraut'un söylediğine benzer birşey söylüyor (o da yapısalcılık sonrası düşünceleri ağır bir şekilde eleştirenlerden bir tanesi), farklılıkların küçük milliyetçilikleri doğurduğunu söylüyor. Yani tarih içinde evrenselci düşüncenin yadsınması, tekilliklerin, farklılıkların öne sürülmesi milli kültürlerden geçiyor diyor. Ve bunun için de ağır şekilde Foucault'yu, Deleuze'ü ve diğer yapısalcılık sonrası düşünürleri suçluyor. Fakat sonuçta söylemek istediğim şey şu: Ne zaman Doğu-Batı ikilemi, Doğu-Batı farklılığı Batı'nın lehine işliyor o zaman yine bir mantık-merkezcilik yapıyoruz. Ve Avrupa merkezi bir şekilde düşünmeye başlıyoruz. İroni ve ciddiyet arasındaki ilişkinin bir bütünlükten geçtiğini düşündüğümüzde, belki, hakikaten o zaman, bir yere gidemiyoruz. Bu ikili farklılık ve benzerlik arasındaki ilişkinin teker teker dekonstrüksiyonunu yaptığımız zaman, arada onları oluşturan ögelerin ne kadar çok küçük farklılıklardan, küçük kimliklerden, küçük gruplardan kabilelerden geçtiğine değinip, içini yarıp baktığımız zaman, belki, konuşmamızın bir anlamı olabilir.

İ.S. O halde, bu noktada salondan soruları alalım.

Gülnur Savran Ali'ye yönelik birşeyler söyleyeceğim. Sorun, çelişki, ikilik, aynılık ya da farklılık. Yani natüralizm ve ironi türünden bir karşıtlık olabilir. Ve diyelim ki Rousseau, postmodernizm, modernizm postmodernizm türünden bir karşıtlık olabilir. Fakat bence bu karşıtlıkların hiçbirinde Hegel ve diyalektik içerilmiyor. Bu karşıtlıkları oluşturanların hiçbirinde içerilmiyor. Bu karşıtlık bence diyalektik ve farklılık karşıtlığı değil. Çünkü bu efendi-köle ilişkisinde olsun, ya da diyalektiğe ilişkin daha mantıksal düzeyde açıklamalarda olsun, bu aynılaştırma kavramıyla benim bir sorunum var. Özümseme, asimilasyon eyvallah, olumsuzlama eyvallah. Ama aynılaştırma, benzeştirme kav-

ramıyla bir sorunum var. Ve bana öyle geliyor ki zaten Hegel'in bütün kendisinden önceki Batı düşüncesine de esas olarak yönelttiği eleştirinin odağı bu. Çünkü eğer Rousseau bir yandaysa, neden Hegel uzun uzun tam da Rousseau'yu ve Fransız Devrimi'ni bir soyut aynılık biçiminde bir olumsuzlama ileri sürdüğü için eleştiriyor? Hegel kendisini bütün bir Fransız Devrimi problematiğinden, restorasyona kadarki döneminden tam da bu nedenle ayrılıyor. Bir soyut aynılıktır Hegel'in aslında eleştirdiği ve Rousseau özgülünde de eleştirdiği. Hakikaten Orhan'ın da söylediği gibi farklılık aracılığıyla özdeşlik ya da farklılık içinde özdeşlik Hegel'in derdi. Böyle olunca da bana bugün bu ikilem beni ifade etmiyor diye düşünüyorum. Benim ikilemim değil bu, çünkü bir üçüncü ihtimal var. Diyalektik var. Çelişkiler ve karşıtlıklar üzerine kurulu, ama aynılaştırmaya yönelik olmayan bir karşıtlık var. Aynılaştırmaya yönelik bir olumsuzlama değil. Bu yüzden de bu derslerde daha önce bunu İskender'le tartışmıştık. Hegel'de Marksizm ne kadar modernizmin parçasıdır, ne kadar değildir, tartışmasına gidiyor aslında bu. Ya da ne kadar aydınlanmanın parçasıdır, ne kadar değildir'e. Dolayısıyla da ben dediğim gibi bu karşıtlıkların ne Hegel'i, ne Marx'ı hiçbir şekilde içermediğini ve tam da bu karşıtlığın aşılması olduğunu düşünüyorum.

İ.S. Tek cümlelik bir soru da ben sormak istiyorum. Kimliksizleşme haline ulaşıldığında geriye kalan arzu mudur yoksa kayıtsızlık mıdır? Arzunun geriye kalma ihtimali var mı? Yoksa herkesin konuşup, kimsenin birbirini dinlemediği dünyaya mı geleceğiz?

A.A. Soruların cevabını vermem imkansız. Ama düşüncelerimi söyleyeceğim. Baştan başlarsam Marx ve Hegel'i modern-postmodern tartışmaların dışında ele aldım. Benim bugün Hegel'den yola çıkarak aynılık-farklılık tartışmasını ortaya koymamın ana nedenlerinden biri Hegel'in diyalektiğinin aşmalar üzerine ve -üretim biçimlerine de gönderme yapıyorum- aşmaların da çelişkisiyle oluştuğunu öne sürmesinden geçiyor. Birincisi, diyalektiğin çelişkilerinin -eğer Deleuze'ün kelimeleriyle dü-

şünürsem- bozucu değil, yeğinleştirici rolünden bahsetmek istiyorum. Yani *Kapitalizm ve Şizofreni*'den anladığımız şu: Kapitalizm çelişki üzerine kuruluyor ve çelişkiyle besleniyor. Hegel ve Marx modelinde sonuçta, sentezde, odaklandığını düşünürsek, modernitenin de kendi krizinin aynı zamanda devletin hegemonyacı merkezi rolünün dışında bırakıyor diye düşünebiliriz. Özellikle yapısalcılık sonrasından bahsediyorum. Zannediyorum ki, Marx'ı ve Hegel'i modernitenin içine sokuyor. Benim Marx'tan ve Hegel'den anladığım şey 19. yüzyıl epistemesi ve modernizmle iç içe olmaları. Aynı düzçizgisel tarih şeması içinde kalmaları ve çelişki üzerine kurulu aşamaları (Aufhebung) içermeleri. İster Hegel'in daireleri olsun, ister Marx'ın üretim biçimi halkaları olsun, çelişkiye dayanan, ilerleyen bir tarihe dayanarak sistemlerini ortaya koymaları bize modern realiteyle iç içe olduklarını gösteriyor gibi geliyor.

O.K. Sanıyorum farklı tarzlardan konuşuyoruz. Gülnur herhalde Marx'ın moderniteye dahil olmadığını değil, moderniteye tenezzül etmeyeceğini söylüyor. Bir başkası şunu ispat etmek isteyecektir: Modernite konularının ortak lügatını bulabilirsek konuşabiliriz.

A.A. Marx'ın modernitenin dışında olduğunu sanmıyorum. Yani kendine göre bir epistemesi var, 19. yüzyıl epistemesi. Ve oradan farklı bir yerde olduğunu düşünemiyorum Marx'ın. Modern döneme ait bir düşünür ve o dönemin tarih şeması içinde kalıyor. Örnek ve benzer sorusuna geldiğimizde; ikona beni özellikle Platon'a yolluyor. Model üzerine kurulu bir düşünceyi ilk örneği ima etmek istiyorum. Bir model vardı. O modelin bir kopyası vardı. Ve bütün bu neo-Platonisyenlerin, yani Hıristiyanlığın düşüncesi o modelin imgesi üzerine kurulu insan temasını ortaya çıkartıyordu. Var olan bir modele uymak söz konusuydu. Platon'un, ikona dediği yerde simülakr kavramıyla karşılaşıyoruz. Yani modelin görüntüsünü içeren, tözsel birliğini değil, dış görüntü üzerine kurulu ilişkiyle karşı karşıyayız. Dolayısıyla tözün kendisini model olmaktan çıkartıp, ileriye doğru fırlatılan bir model olmasını ve bozmasını dile getiriyor simü-

lakr. Model geriye doğru değil ileriye doğru fırlatıldığında simülakr bağlamında kaldığımızda, yaslandığımız model üzerine taklit ettiğimiz bir şey değil, fakat yarattığımız birşey olduğunda konumu farklı bir yere gelmiş oluyor. Yani; daha önce var olmamış olan imgelerin, imajların -virtüel imajlar olarak yüksek teknolojik makinalar aklıma geliyor- ve daha önce hiç yaşanmamış mekan içinde bizi gerçekteymiş gibi yaşatıyor. Soba yanıyorsa orada, mekan eğer Mars ise, biz Mars'taysak, (tabii hayali ve sanal olarak) sobaya uzaktan simülasyon makinasına elimizi dokunduğumuzda o olmayan soba bizim elimizi yakıyorsa, burada artık modelin geride değil ileride olması söz konusu. Yani, olmayan mekanın içinde dolaşıyoruz artık. İlk örnek simülakr sayesinde geride kalmıyor. Yok, hayır model üzerine kurulu taklitten geçiyorsa eğer, burada bozma yok, imleyen vardır. Mekanik yeniden üretme vardır. Bu tartışma sermayenin içinde mi değil mi bilmiyorum, ama sermaye her yerde. Dolayısıyla sermayenin içinde bazı farklılıklar var. Bunun örneklerini göstermek mümkün. Devletten göstermek mümkün. Siyasi partilere yansımasını göstermek mümkün. Dünyadaki yatay geçişli oluşumları göstermek mümkün. Yani bu küçük etnik, küçük grupsal sosyal farklılaşmaların olduğunu fiili olarak göstermek mümkün sanıyorum. Bunlar var. Bunun dışında modernizmin dekonstrüksiyonu yeni bir dekonstrüksiyon mu? Bilmiyorum ama bazı eski öğeleri yeniden canlandırdığı kesin. Küçük belirsizlikler var. Zaten postmodernizmin kendisi belirsizlikler üzerine kurulu. Ne olduğu belli değil. Dolayısıyla dekonstrüksiyon var mı yok mu? Şu anda söylemek pek mümkün değil sanıyorum. Ama en azından arayış halindeki bu düşüncenin konstruksiyonu için yaptığı planlar var.

Bilar, 29 Aralık 1993, Konuşmalar

MODERNİTE - POSTMODERNİTE MODERNİZM - POSTMODERNİZM

Postmodernite ve Postmodernizm Üzerine

Her ne kadar aralarında kopukluk olduğundan söz edilse de aslında, modernizm ve postmodernizm yahut modernite ve postmodernite zannedildiği kadar birbirinden o kadar kopuk değil. Her ne kadar modern olan için, her şeyi yeni olarak kurduğu, yahut postmodernizm için geçmişten gelen şeyleri yeniden güncelleştirdiği ve teknik bir şekilde bunları birarada topladığı söylense ve postmodernizm yeni bir durum gibi görünse de, sonuçta şöyle veya böyle postmodernizmin ortaya çıkışı yapısalcılık-sonrası ile alakalıdır.

Fransa'da, özellikle 1960'lı yılların ikinci yarısında ve özellikle 1968 sonrasında ortaya çıkan, genelleşen bir düşüncenin adı yapısalcılık-sonrası. Bu düşünce içinde Foucault, Baudrillard, Deleuze, Guattari, Derrida, Lyotard, Châtelet vb. gibi daha sayılabilecek pek çok isim var. Ve bu 1940'lı yıllarda ortaya çıkan ve 1950'li yıllarda gündeme gelmiş ve 1960'lı yıllarda Varoluşçuluk'la ciddî bir rekabet haline girmiş yapısal düşüncenin eleştirisinden ortaya çıkan bir düşüncedir. Marksizmin yapısalcı okuması (yani Althusser), psikanalitiğin yapısalcı bir okuması (yani Lacan) ve sosyal antropolojide Godelier'nin ortaya atmış olduğu bu yeni okuma biçimlerinin eleştirisi şeklinde ele almak mümkün yapısalcılık sonrasını. Özellikle 1970'li yıllarda ivme kazanan bu akımda yer alanların birbirlerinden farklı yöntemleri, düşünce biçimleri var. Derrida'nın dekonstrüksiyonu ile Deleuze ve Guattari'nin Şizoanalizi ya da Lyotard'ın postmodern adını verdikleri şey, ayrı ayrı düşünce biçimlerini ve yöntemlerini içeriyor. Buna rağmen; ortak bir tema saptamaya çalışırsak, belki de, *fark* kavramını ele almak mümkün.

Bir de 1930'lu yıllardan itibaren, Fransa'da hakim olmaya başlamış olan Hegel'ci diyalektiğin, yani, daha sonraki Marksist diyalektik versiyonunun artık kullanılmaz bir yöntem olmasından ileri gelen bir genelleşmiş düşüncenin ürünüdür, yapısalcılık-sonrası. Ve bu bakımdan da Hegel'in okuyuşundan çok Nietzsche ve Heidegger merkezli bir okuyuşu önplana çıkarır. Fakat 1980'li yıllarda, özellikle Amerikan entelektüel çevrelerinde, Fransız yapısalcılık-sonrası düşünürlerinin çevirisi ile birlikte bu adlarını saymış olduğum düşünürlerin, filozofların, antropologların düşünceleri postmodern adı altında bir düşünce biçiminin öncüleri olarak ele alındı. Postmoderni, aslında bunların düşüncelerinin oluşturduğu (dekonstrüksiyonu, şizoanalizi, arkeolojiyi ve olay tarihi vs. şeklinde) ileri sürüldü; fakat aslında adlarını saydıklarımın hiçbirinin direkt olarak postmodern veya postmodernizm ile alakaları yok. Ancak postmodernizmi bir düşünce olarak değil de, bir dönem veya durum olarak ele alırsak, o zaman belki şunu söyleyebiliriz: 1980'lerden itibaren başlayan bir durumdur, çünkü 1979 yılında Lyotard'ın *Postmodern Durum* kitabı Fransızca yayınlanıyor ve özellikle bu kitabın postmodern tartışmaları felsefî olarak başlattığını söylemek mümkün. Ve modern olan Aydınlanmayla başlayıp, 19. yüzyıldaki gelişen Alman romantizmi, ulus-devlet ve daha sonra sınırları belirlenmiş ve siyasî olarak teleolojik bir yapıyı içeren, yani geleceği önceden belirli olarak saptayan bir düşüncenin eleştirisinden postmodernizm ortaya çıkıyor. Yani Lyotard'ın, adına büyük anlatıların veya ideolojilerin sonu dediği şey aslında, Marksizmin bir krizi. Çünkü Marksizmin krizi daha 1980'lerin başında, hatta 1970'li yılların ikinci yarısında diyelim; yaşanan tarihi olaylar, teorik olarak olmasa bile, pratikte sosyalist bir düşünce tarzının, diyalektik bir düşünce tarzının veya siyasî olarak, ileriye dönük olarak, sosyalizmin gerçekleştirileceğini ileri sürdüğü iddia edilen bir düşünce tarzının imkansızlığını fiili olarak ortaya koydu. Özellikle Kamboçya olayları burada belki de, en son noktayı, nihaî noktayı koyuyor; 1979'da Kızıl Kmerler'in ve Pol Pot rejiminin yaptığı büyük soykırımın Fransa'da etkisi büyük. Bu konuda yukarıda bahsettiğim gibi Lyotard'ın *Postmodern Durum*

kitabının yayınlandığı yıl ve aynı zamanda da iki Fransız entelektüeli olan biri sağdan, biri soldan olan Raymond Aron ve J.P.Sartre ilk defa ortak bir şekilde birlikte masaya oturmuşlar ve Kmerleri kınamışlardır. Toplantıyı Glucksmann düzenlemiştir. Raymond Aron'un kitaplarından biri Türkçe'ye *Sosyolojinin Etapları* diye çevrildi, ya da *Sosyolojik Düşüncenin Etapları*. Bu kitabın arka sayfasındaki resimde Glucksmann, Aron ve J.P.Sartre birlikte hemfikir olarak Kamboçya'daki Pol Pot rejimini kınadıkları konuşmayı belgeleyen fotoğraf vardır; sağ ve soldaki; iki ayrı uçtaki entelektüeller oldular Sartre ve Aron.

Hemen 1980'li yılların içinde Fransa'da, özellikle önce 1981'de Mitterrand iktidara geliyor ve sosyalistler önce komünistlerle ittifak kuruyor ve daha sonra da seçimlerde sosyalistler mağlup çıkınca, o zaman, Giscard d'Estaing zamanında sağın bir lideri olarak eskiden beri var olan, fakat sağın lideri durumuna gelen Chirac ve Mitterrand, yani, sol ve sağ yine ortak bir şekilde iktidarı sürdürüyorlar. Bunun siyasî olarak modern olmayan bir durumu ifade ettiği çoğu kişi tarafından söylendi; çünkü iki ayrı kutuptan, iki ayrı dünyaya hitap eden siyasî partiler artık aynı dünyayı paylaşır duruma geldiklerinde, aşağı yukarı birbirine benzer bir siyasî tabloyu önerdiklerinde, bu geleceğe yönelik özgürlüğe doğru giden teleolojik bir düşünce tarzının artık işlemez hale geldiğini gündeme getiriyordu. 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılıp Gorbaçov'un meşhur *saydamlık* ve *açıklık* politikasıyla Sovyetler Birliği çözülünce, bütün bu olaylar modern tarihin bir şekilde perspektif değiştirdiğini, belki de, bize gösterdi.

Şimdi modern tarih derken, aslında, başka bir durumda, Fukuyama'nın, "Tarihin sonunun geldiği" tezleri gündeme geldi. Fakat bu tezlerin -ne kadar postmodern durumla ilişkisi kurulursa kurulsun- ne postmodernizmle alakası var, ne de geçerli bir gerçekliği var, ne de orijinalliği var. Çünkü bu, 1930'lu yıllarda Kojève'nin yapmış olduğu Hegel seminerlerinde söylediklerinin bir varyantından başka bir şey değil, Onun için, Fukuyama'nın söylediği orijinal bir tez değil, fakat tuhaf bir şekilde

birçok yerde tartışılan ve hatta Baudrillard'ın bile cevap verdiği bir tez olarak karşımıza çıktı. Körfez Savaşı sonrasında Baudrillard, "Körfez Savaşı oldu mu?" Yani olmadığı anlamında "oldu mu?" sorusunu sorduğunda, aslında aynı zamanda Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezleriyle hesaplaşıyordu. Aynı hesaplaşmayı Derrida 1993'te yayınlamış olduğu *Marx'ın Hayaletleri* adlı kitabında tekrar yaptı ve aşağı yukarı söylenen şey aynı: Fukuyama'nın ileri sürdüğü tezin hiçbir orijinalliği olmadığı gibi, gerçekliği de yok. Çünkü ne liberal toplumda sonuçlandı dünya, ne de bu liberal toplum herkes tarafından kabul edilir bir çerçeveyi izledi. Görüldüğü gibi, eski sosyalist blok ülkelerinin çoğunda siyasî olarak eski sosyalist veya komünistler yeni baştan iktidara, bu sefer seçim yoluyla, gelebiliyorlar ve tekrar gidebiliyorlar. Sözkonusu olan, liberalizmden çok demokrasi olarak adlandırılabilir.

Yani çok kısaca, bu siyasî olayların gelişimi modern-postmodern ayırımını ortaya koymuş olsa bile, aslında aralarında bir karşıtlık ilişkisi yok. Fakat bunlar farklı okuma biçimlerini ortaya koyuyor; yani modern dünyanın homojenleştirmeye çalıştığı (sosyoloji de bunun içinde) bir okuma biçimi yerine ayrışık grupların birlikteliğinden bahsetmeye başlandı veya bir entegrasyon, bir asimilasyon, modern dünyanın ortaya çıkartmış olduğu ulus-devlet fikri yerine simülasyon üzerine kurulu olan bir toplumsal anlayışın, farkların öne çıkartıldığı ve her değişik grubun, her farklı grubun kendi farklılığını ortaya koyarak, kendi taleplerinde bulunduğu bir dünyayı ortaya koyuyor. Fakat 1990'lı yılların ikinci yarısına geldiğimizde, aslında, fark üzerine kurulu olan bir dünyanın da postmoderne benzer veya ayrışıklığı içeren bir dünya olmadığını fark ediyoruz; çünkü her farklılığını ortaya koymaya çalışan grup (bunlar dinî gruplar, etnik gruplar, feminist gruplar olsun, küçük azınlık gruplar olsun, ne olursa olsun, ama kendi farklılığıyla ortaya çıktığını söyleyen gruplar) aslında çok da modern bir şekilde tözsel bütünlüklerini pekiştirip sonuçta böyle homojenleşen bir mücadele biçimi ortaya koymaya başladı, bu çok açık bir şekilde birçok alanda görüldü. Sonuçta özledikleri bir iktidar biçimine ulaşmaktan baş-

ka bir çabanın olmadığını gösterdi, özellikle içinde yaşadığımız şu son beş yıl.

Burada dikkat çekici olan gerek radikal feminist olsun, gerek etnik veya dinsel talepler olsun bütün bunlar farklı farklı kimlikleri ortaya koymaya çalışsalar da çok daha modern olarak tözsel kimliklerini saklamak, korumak istemeleridir.

Gelenek ve Bilimle İlişkiler

Gelenek söz konusu olduğunda, evet modern olan hep öncü olanı, ilk olanı yapmaya çalıştı. Postmodern ise geçmişten gelen bazı öğeleri, potansiyel olarak tarih içinde duran bazı öğeleri yeniden güncelleştirerek yeni belirli bir bağlamda onları yeniden kullanmaya çalıştı. Mimaride "klasik" anlamıyla postmodern bir mimariden bahsedersek; işte hepinizin bildiği gibi sanat tarihi içindeki dönemlerin farklı farklı öğelerini alıp, küçük küçük parçalardan bunları bir bütünsellik içinde, eklektik bir bütünsellik içinde sunduğunu söyleyebiliriz.

Yine postmodern bir durum içinde, bu durumu bilimle de bağdaştırabiliriz. Bilimsel olan aslında tam manasıyla belki de 17. yüzyılda belirgin hale gelmeye başlıyor, yani bir öznenin karşısında olanı bir nesne olarak alıp dışarıdan o nesneyi ele alması tam anlamıyla Kartezyen bir düşüncenin ürünüdür. Kabaca bakarsak, 17. yüzyıl, Batı popüler kültürünün yani pagan halk ve büyü üzerine kurulu olan bir kültürün, popüler kültürün modern anlamda medeniyet adıyla ortaya çıkan sivilizasyon tarafından bastırıldığını anımsatabiliriz. Uygar yemek biçimi, yaşama biçimi, düşünme biçiminin buluşmaya başladığı bir yüzyıl idi bu bilim yüzyılı. Aynı zamanda, merkezi krallıkların ciddi bir şekilde kendi egemenliklerini popüler kültürü bastırarak merkezileştirdikleri bir dönem, 17. yüzyıl. Bu bakımdan 17. yüzyıl çok ilginçtir; modernliğin başlangıç dönemi. Ama Hegel'in 19. yüzyıldaki modernizmden bahsederken; bunu önce Kristof Kolomb'un Amerika'yı keşfine (1492) daha sonra Protestanlığın dinde yaratmış olduğu reform hareketine ve bundan sonra da Aydınlanma'ya bağladığını biliyoruz.

Burada başlangıç olarak, modernizm, aslında tarih içinde görüldüğü gibi, 1492 olabiliyor; 15.-16. yüzyıl veyahut 17. yüzyıl olabiliyor; veya sanayi toplumuna geçilmesiyle, yani 18. yüzyılın sonu 19. yüzyılın başı olarak kabul etmek mümkün, modern toplumu. Fakat modern toplumun en temel özelliği merkezi bilimsel yöntem olarak Kartezyen düşüncenin egemenlik kazandığı döneme tekabül ediyor olmasıdır. Fakat bu arada, sanat tarihi içinde başka bir dönem var ki, o postmodern olana benzer dönemi oluşturuyor: Bu, aynı zamanda "karşı-devrim" dönemi. Reforma karşı Batı'da kilisenin yeni baştan egemenliğini hissettirdiği ve bununla birlikte barok adı altında da anılan bir sanat tarihi anlayışının egemen olmaya başladığı dönemi görüyoruz. Fakat *barok* ve klasik çağı birbirinden ayırırsak en önemli özellik belki de; birinin (klasiğin), Rönesans kültürü ve hümanizma, insanlık üzerine kurulu olması, buna karşın barok dönemi ise, karşı devrim adından da anlaşılacağı gibi, Aydınlanma'ya doğru giden hümanizmanın önüne çıktığı, bir dönemin tekrar kapatıldığı ve karanlık çağın, yani Ortaçağ'a benzer bir şekilde karanlık çağın, yeni baştan Avrupa'da gündeme geldiği döneme tekabül ediyor.

Eğer modernliği ve postmodernliği de bu klasik ve barok şeklindeki bir ayırımla ele alırsak, yukarıda da söylemiş olduğum gibi, barok dönemine tekabül eden bir postmodern dönem; insan üzerine kurulu olan bir düşüncenin, hümanizma üzerine kurulu olan bir düşünce biçiminin yerine pesimizmin, kinizmin, karanlık düşüncelerin, karanlık dönemlerin yeni baştan güncelleştiği bir dönemi esas almıştı. Yani barok ile postmodern arasında tuhaf bir benzerlik var; modernlikle klasik çağ arasında veya Rönesans arasında olan benzerlik gibi. Bu sanat tarihi içinde ortaya çıkan durum, aslında, bütün düşünce biçimleri veya sosyoloji için de geçerli; çünkü bir Michelangelo yahut Leonardo'nun veya herhangi bir rönesans tablosunu düşünürseniz o renkler ne kadar aydınlıktır. Işık rejimi tablonun aydınlıktan karanlığa doğru gider ve zaten teknik olarak tuval beyaz üzerine renkleri alır. Ama barok dönemde bütün ışık rejimi değişir. Burada karanlık ortam ön plandadır. Ve tablo ışık

rejimini alırken karanlıktan aydınlığa doğru gelişir. Rembrandt'ı, Tiziano'yu anımsayalım. Bu, teknik olarak da, barok dönemde, tuval zaten beyaz üzerine yeni baştan bir beyaz boyandıktan sonra renkleri üzerine kabul etmeye başlar. Dolayısıyla, zaten bir beyazın karartılması sözkonusudur.

Postmodern anlayış da, buna benzer bir çizgide; kesinlikle ileriye dönük olan düşünce biçimlerinin artık "iflas etmiş" olduğu; insanlığın özgürlüğe ve sosyalizme giderken birdenbire bu fikirlerin olduğunu ileri süren bir dönemle karşı karşıyayız. Burada artık Nietzsche'nin 19. yüzyılda ileri sürmüş olduğu bir kehanet belki de gerçekleşiyor. Çünkü, eğer 19. yüzyılda klasik döneme veya Ortaçağ'a nazaran düşünce kendi bileşkesini kurarken, insan da insanın bileşkesinde ortaya çıkarken, yeni teknolojilerle birlikte insan makinayla bir bileşime girmeye başlıyor. Ve bu toplumsal olarak, sanayi sonrası topluma geçiş, aslında; insan emeğinden çok robotlaşma, mekanizasyon teknolojik ilerlemelerin sanayisizleşmeyi beraberinde getirmesi ile alâkalı. Refah toplumunun da, refah devleti biçiminde oluşan 1960'lardaki toplumun da sanayisizleşmeye doğru gitmesi belki de, yeniden o karanlık, insanların işsiz kaldığı, evsiz barksızlığın çoğaldığı, hayata olan inancın gitgide azaldığı, sefaletin büyük boyutlarda her yerde ivme kazandığı dönemi ortaya çıkarıyor. Yani postmodern dönemden bahsediyorsak bugün biz, 17. ve 18. yüzyıldaki baroka tekabül eden bir dönemin sefaletine benzer şekilde, 20. yüzyılın ikinci yarısının sonuna doğru tuhafçasına sefalet her yerde ortaya çıkıyor.

Evsiz barksız bir sefaletle şiddet, aslında bütün toplumların sorunu haline gelmeye başladı (Bu konuyu küratörlüğünü yapmış olduğum 1995 Ekim ayındaki Devlet-Sefalet-Şiddet Sergisi'nde (Katılan sanatçılar: Emre Zeytinoğlu, Müşerref Zeytinoğlu, İsmet Doğan, Bülent Şangar, Gülsün Karamustafa, Ahmet Müderrisoğlu, Hüseyin Bahri Alptekin ve Michael Morris) ele almıştık. Bu durum Üçüncü Dünya'nın sadece geri kalmış kesimlerinin değil, Batı'nın başkentlerinde, önemli eski sanayi kentlerindeki zenginliğin ve fakirliğin, yan yana yaşandığı bir dönemi

gösteriyor. Belki de buna *megalopoller* dönemi adını koyabiliriz. Megalopoller dönemi ulus-devletlerin sınırlarının dışında, ulus-aşırı bir şekilde dünya burjuvazisinin, şöyle veya böyle, dünya pazarında söz söylemeye başladığı dönemdir. Dünya burjuvazisinin içinde sadece Batı'nın değil ama, aynı zamanda Üçüncü Dünya'nın burjuvazisinin de katıldığı alandır. Ama bunun karşısında ezilen, işsiz kalan, sefaleti yaşayan kesimlerin de sadece Üçüncü Dünya'nın veya yok olmuş olan Sosyalist İkinci Dünya'nın insanlarının değil, aynı zamanda Paris'in, New York'un, Detroit'in, Los Angeles'in evsiz barksızlarının, yani Dördüncü Dünyalıların dünyasıdır. Postmodern durum beraberinde bunu getiriyor. Zaten eğer postmodern kavramı beraberindeki reaksiyoner tavrı akla getiriyorsa, bu fiili olarak devrimci dönemin krize girdiği, devrimci dönemin yerine kabullenmişliklerin, sefaletin arttığı ve kitle hareketlerinin gitgide yavaşladığı ve bunun yerine en reaksiyoner şekilde kimliklerin öne çıkmasından dolayıdır. Ve, kimlikler sadece ezilen grupların kimlikleri değil, aynı zamanda ezen grupların kimliklerini de ilgilendiriyor. Yani; ciddi bir şekilde, aşırı sağa veya yeni sağa kayma var. Batı'da; Fransa'da, Almanya'da, Belçika'da, Amerika'da ideolojik olarak ve çok tatminkâr bir şekilde ideolojik olarak, çünkü ileri sürdükleri fikirler her kesiminde anlatılabilir ve kabul görebilir fikirler. Yani devletin baskısı, sefaletin çoğalması, kültürlerin bozulması, yozlaşması: Aynı şeyi biz İstanbul'da işitiyoruz, görüyoruz ve yaşıyoruz. Bundan birkaç yıl evvel İstanbul burjuvazisi ne diyordu, Kürt sorunu meselesi ortaya çıktığında: "Evet biz oraya çok fazla yatırım yapıyoruz. GAP da saçmadır Bırakalım Kürtler ne yaparlarsa yapsınlar, etsinler; ama İstanbul'a gelmesinler." Buna benzer bir şekilde İtalya'da Kuzey ve Güney olarak zenginlerle zengin olmayan bölgeler ayrışmaya başladı. Kuzey kalkıp, "çalışkan insanlarız zenginiz, Güney tembel, oraya yabancılar gelmiş vergilerimizle yiyorlar ve bizim zenginliğimizi kısıtlıyorlar" dedi. Almanya'da, Fransa'da, Cezayirliler yahut Türkler için veya Afrikalı zenciler için ne deniyor: "gelip işlerimizi alıyorlar." Yine aynı şekilde, daha iki-üç yıl önce Bayazıt'ta, Laleli'de vs. Ukraynalılar, Romenler, Ruslar, Bulgarlar ve Yugos-

lavlar gelip "bizim işlerimizi alıyorlar" diyen Türkler var. Aynı söylem, nitelik olarak aynı, ama nicelik olarak belki farklı olarak benzer şekillerde her yerde büyüyor.

"Latin Amerikalılar gelip Los Angeles'ta hırsızlık yapıyorlar, şiddeti artırıyorlar ve devlet yardımıyla bizim vergilerimize el koyuyorlar" diyor Amerikalılar. Onun iç postmodern durumun siyasî çerçevesi tamamen reaksiyoner durumu ortaya koyuyor, ama bu fiili durum. Yoksa postmodern düşünce içinde, yani fikir olarak düşünürsek, bu artı-değer üzerine kurulu olan dünya sisteminin yeniden üretilmesiyle hiç alâkalı değil veya Lyotard'ın postmodern dediği şeyin bahsettiğim fiili sosyal durumla direkt olarak alâkası yok. Çünkü Lyotard bütün diğer postmodern anlayışlara karşın postmoderni en modern anlamında alıyor: Postmodern diyor Lyotard, "En avangard olanı içerir. İlk defa yapılan şey postmoderndir, modern sonra çıkar, arkasından gelir". Lyotard'a göre, postmodernizm modernizme gebedir, yani önce postmodern vardır, ondan sonra modern durum ortaya çıkar. Bu bakımdan bunun post, yani sonraya benzer bir anlamı olmadığı açık. Bu bakımdan, postmodernin ne olduğunu düşünce düzeyinde ele alırsak postmodern düşüncenin reaksiyonerlikle, karşı devrimcilikle veya karanlık düşüncelerle pek bir alâkası olduğunu söylenemeyeceğini düşünüyorum (en azından Lyotard'ın anladığı anlamda). Ama postmodern durumun ne olduğuna bakarsak, postmodern durum hakikaten karanlık bir dönem. Yani bundan birkaç yıl evvel Solterdjik'in *Kinik Aklın Eleştirisi* adlı bir kitabı yayınlanmıştı. Bu, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne benziyor, ama bir şekilde dünyanın ne kadar çok kinizme doğru gittiğini sofistlerin, eskiden de olduğu gibi sofistlerin yani belagat ustalarının konuşup konuşup ve sadece tartışa tartışa bazı şeyleri ileri sürerek, tartışmalarla karşısındakileri yenmesinden başka hiçbir işe yaramayan konuşmaların yapıldığını ileri süren bir dönem de, aynı zamanda, postmodern dönemi oluşturuyor.

Bu bakımdan bilimle postmodern ilişkisine gelince, postmodern dönem aynı zamanda, belki de, bilimin veya bilimsel dü-

şüncenin de krizi. Çünkü 20. yüzyılın içine bakarsak ve bilimsel düşüncenin ne olduğunu düşünürsek, bilimin de en kaba anlamında en hakikati, en doğruyu ve en homojeni, en bağdaşığı gösteren olduğunu söyleyebiliriz. Ama en azından bilim adamları şunu görüyorlar ve söylüyorlar ki, fizikçiler, en başta bunu söyleyenler; 20. yüzyılın içinde ortaya çıkan önce Öklidçi "espas" anlayışının aşılmasını öne süren Lebatchovski veya Riemann iki tane farklı şey öneriyorlar; Öklidçi anlayışa göre üçgenin iç açılarının toplamı 180°'dir. Bu artık kabul edilemez bir şeydir. "Evet tamamdır!" diyorlar, ama biri; bu iç açıların toplamının 180°'yi aştığını; diğeri ise, daha ufak olduğunu iddia ediyor. Yani bir birlik yok burada. Aynı şekilde Einstein'in göreliliği ile kuvantum fiziği arasında da bir birlik yok. Bunlar apayrı iki yöntem, ayrı şeyleri iddia ediyorlar, ikisi de doğru. Arkadan "Kaos Teorisi", "Suyun Belleği Teorisi" geliyor: Suyun belleğinde herhangi bir nesnenin, saf suyun içine düştüğünde, uzun sürede moleküllerinin çözüldüğünü ve objenin yok olduğunu, fakat x zaman sonra aynı moleküllerin tekrar yeni baştan birleşip yeniden bu objeyi ortaya çıkartacağını iddia ettiğinde Benveniste, hemen bilimsel dünyadan bir tepki geldi tabii ki, çünkü o bilim dünyasının ötesinde birşey söylüyordu ve Paris'te, New York'ta ve Tel Aviv'de, galiba laboratuvarda deneyler yaptı ve ispatladı. *Nature* dergisi (1988 Mayıs) Benveniste'nin makalesini yayınladıktan sonra, Amerika'da, birdenbire bütün bilim adamları ve fizikçiler karşı çıkmaya başladılar ve dediler ki: "Bu şarlatandır, üç kağıtçıdır, hameopati üzerine kurulu ilaçlara yatırım yapmaktadır ve kabul görmüş yerleşik tıbbın karşısına büyü tıbbını öne çıkarmaktadır. Amerika'dan fizik laboratuvarından Paris'in laboratuvarına bir büyücü yolladılar ve büyücü geldi, Benveniste'in laboratuvarına girdi ve büyücünün orada olması durumunda araştırmalar bu sefer her zamanki sonuçları vermedi ve Benveniste dedi ki: "Bana büyücü yolladılar, büyü yaptılar ve onun için laboratuvar sonuçları çıkmıyor." Yani bilim dünyası da, bir ekonomik sefaleti değilse de düşünce sefaletini yaşıyor. Bu bakımdan bilime olan inancın sarsılması, bilimselliğin sarsılması beraberinde, belki, başka birşeyi yeniden güncelleştirdi. O

da, belki de, sezgiye olan güveni, fala, büyüye olan inancı toplumlarda yeni baştan güncelleştirdi ve 1960'lı-70'li yıllarda bir Avrupalı sorunları olduğunda psikanaliste giderken, şimdi bir Fransız üçüncü sektör çalışanı ve okumuş kadrolu bir çalışan artık bir Afrikalı büyücüye gitmeyi tercih ediyor. Bu bakımdan, postmodern duruma tekabül eden başka birşey de, bilimsel dünyanın, bilim üzerine kurulan dünyanın krizini de beraberinde getiriyor.

Küreyel Düşünce Grubu Panel Dizisi

YAPIBOZMA VEYA ELEŞTİRİSİ

John M. Ellis'in *Postmodernizme Hayır* (Ocak 1997, Doruk Yayınları, Çev., Aral Bakırer) kitabında yayınevinin notunda belirtilmiş olduğu gibi, kitabın özgün adı *Against Deconstruction*, yani *Dekonstrüksiyona Karşı* anlamını taşımasına rağmen, anlaşılır bir nedenden dolayı, ama aynı zamanda belirli bir tehlikeyi de içinde barındırarak, "Postmodernizme Hayır" olarak çevrilmiş. Burada iki soru ile karşı karşıya gelmekteyiz: Yapıbozma, yani dekonstrüksiyon ne kadar postmodernizm ile eşdeğer bir anlamı taşımaktadır? Bunun cevabını hemen olumsuzlayarak vermek durumunda kalacağız; çünkü çok sıklıkla yapılan bir yanılsamanın bir başka örneği karşımıza çıkıyor burada: Postmodernizm ve postmodern arasındaki ayrımın es geçilmesi ve de yapısalcılık -sonrası adı altında ele alınan bir düşünce biçiminin- ki, bu, daha çok Fransız kaynaklı Hegel-karşıtı, sistem dışı bir düşüncenin özdeşlikten farklılığa doğru aldığı bir yolu belirtmektedir - postmodernizm adı altında Amerikalı yorumcular tarafından yorumlanması. Aslında postmodernizmin anlamına fark mantığının dışında yaklaşarak, daha başında anlamanın postmodernizm ile eşdeğer olarak kabul edilip edilmeyeceği hakkında tereddütleri olan yayınevinin notunda zaten "aslında felsefi bir uygulama olan yapıbozuculuk, yazın, film, sanat eleştirisi, sosyal ve psikanalitik kuramlar gibi geniş bir alana ayrılmış durumda ve postmodernist bir uygulama ile örtüşmektedir" diye yazılmaktadır; yani söz konusu edilebilecek bu örtüşme özdeşliği taşımamaktadır, sadece bir tekabüliyetten söz etmek mümkündür. Ancak, kitap "Postmodernizme Hayır" olarak adlandırıldığında yayınevi, belki de, haklı olarak dilimizde küçük bir kitapçıktan başka bir çevirisi hâlâ bulunmayan filozofun yönteminin adının, yani yapıbozmanın postmodern kadar etkileyici olmayacağının bilincinden yola çıkarak, post-

modernizmde karar kılmıştır. Daha anlaşılır olma kaygısının bir neticesi midir bu başlık? Ancak, bu böyle olsa bile, daha başlıkta "çeviri ihanettir" ilkesinin bir örneğini sunmaktadır bizlere. Daha anlaşılır veya daha çekici olmak için ise özdeşlik mantığı içine oturmak zorunda kalıyor.

John M. Ellis'in kitabı da Türkçe'ye aktarılırken bu tuzağın içine düşüyor ve Amerikalıların postmodern anlayışı ile kesişerek, dekonstrüksiyon eylemini postmodernizmle özdeşleştirirken, tam da yapısalcılık-sonrası düşüncesinin özdeşlikten kurtulmaya çalışan oluşumunu yadsımakla karşı karşıya gelerek; aradaki farkı ayırtetmeme tehlikesini taşıyor. Bu kitap, aslında, bir bütün olarak, Fransız filozof Jacques Derrida'nın Amerika'da yandaşlarıyla karşıtlarının tartışmasını gündeme getiriyor ve Ellis bu şekilde bu tartışmaya bir katkıda bulunmaktan çok bu tartışmanın gerçekleşebileceği koşulların yaratılmasına yardım etmek istiyor. Derrida'nın adının, başka düşünürlere oranla, Amerikan kuramsal tartışmalar camiasında daha sıklıkla kullanılması karşısında Ellis bu kitaptaki yazıları tartışmayı canlandırmak çabasıyla ortaya atıyor.

Yapıbozmacı Mantık: Gizemcilik mi Yoksa Sekülerlik mi?

Ellis, amacının Amerika'da, Derrida yandaşları ile filozofu eleştirenler arasındaki tartışma ortamına bir açıklık getirmeyi sağlamak olduğunu yazıyor. "Kuramsal Tartışmalarda Çözümleme, Mantık ve Sav" adlı Birinci Bölüm'de eski mantık ile yapıbozmacı mantık arasındaki ayrımlara değiniyor. Diğer yandan da yapıbozmacıların kendilerine yapılan eleştirileri ne şekilde "muğlaklıkla" bertaraf etmeye çalıştıklarını göstermeye çalışıyor. Yapıbozmacıların ortaya çıkmasıyla eski eleştiri geleneğinin sekteye uğradığını söyleyerek, bu yeni eleştiri yöntemine olan itirazlarını dile getiriyor. Yapıbozmacı mantığın "betimlenemeyeceğini ve ifade edilemeyeceğini" ileri sürdüklerini iddia ettiği yapıbozmacılar için "gizemcilik" yaptıklarını iddia ediyor. İçerisi ve dışarısı arasındaki ilişkilerin birbirine karıştığını ileri süren Derrida (Bkz., Ali Akay, "Yapıbozma ve Plastik Sanatlar", *Eleştiri*

ve Eleştiri Kuramı Üstüne Söylemler, Düzlem Yay., 1996, s.80) ve yandaşlarının gizemciler gibi "aşağıdaki yukarıdaki gibidir" "yukarıda olan ise aşağıdaki gibidir" mantığına sığındığını yazan Ghose'tan alıntılayarak, tartışmayı açıyor Ellis; 15. yüzyıldaki Mistikler gibi olduklarını iddia ediyor yapıbozmacıların. Ancak burada da, bence başka bir sorun ortaya çıkıyor: O da Saussure'cü gösteren ve gösterilen ilişkisinin Signans ve Signatums ilişkisine benzediğini yazan Derrida'yı, Ellis'in "gizemcilikle" ithamı, Derrida'nın "laik" veya "seküler" yorumlarını görmezden gelmektir. Burada, özellikle, Derrida'nın din üzerine kaleme aldığı yazısına gönderme yapmak istiyorum: Hint-Avrupa dillerinde ortak köken olarak Aydınlanma'nın "deiwos" kelimesinden, yani "aydınlık"tan geldiğini söyleyen dilbilimci Emile Benveniste'a atıfta bulunuyor. Aydınlanma ile dini ikili karşıtlık olarak ele almayan Derrida, kesin bir köktendincilik eleştirisinde bulunurken, Salman Rüşdü'nün konumuna değiniyor (Edebiyat Hakkı) ve "kayıtsız şartsız olarak evrenselleştirilebilen bir model olarak, siyasette cumhuriyetçi demokrasi adı verilen rejimi paylaşmakta olduğunu yazıyor. Bu aynı zamanda, Derrida'ya göre felsefeyi kamu alanına, kamusal olana, gündüz ışığına, Aydınlığa, kamu mekânının aydınlanan erdemine bağlamakta ve bu mekânı seküler ve laik olmayan, Ortodoks, dogmatik ve dini otoriteye ait her türlü dış kuvvetten kurtarmayı hedeflemektedir. Bu ise, imanı dışlamayı gerektirmemektedir. Bu durumda, din sadece "basit aklın sınırları içinde" düşünülen bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm bunlar, Ellis'in ve yapıbozma karşıtlarının eleştirilerinin yersizliğini, sanırım, göstermektedir.

Ayrıca, Derrida, tam da evvelki dilbilim mantığının Ortaçağ'dan kalan mirası sürdürdüğünü yazmıştır (Bkz., Ali Akay, Emre Zeytinoğlu, *Pisuarın Bir Dekonstrüksiyonu*, Urart, 1994, s.31). Derrida böyle bir yaklaşımın "metafizik teolojik" olduğunu belirterek, yapıbozumun "idealizme karşı" bir maddeci yöntem olduğunu yazar, *Grammatoloji* (Yazıbilim) adlı kitabında. Hatta daha yakın zamanlarda yayımlanmış başka bir kitabında, her ne kadar Habermas tarafından "estetik yorum" olarak nitelendirilse de, yapıbozmanın bir "sınıf mücadelesi" olduğunu

tekrarlarken Derrida, Marksizme ne kadar yakın olduğunu hissettirmek istemiştir (Bkz., *La force de la Loi*, "Kanunun Gücü").

Derrida, ikili bir dilyetisinin var olduğunu; birinin duyguya diğerinin ise ahlâka değin olduğunu ve bunların mutlak Logos'ta birleştiğini (Ancak Tanrı'nın Mutlak Logos'u olabilirdi); bunu ise Ortaçağ teolojisine dayandığını hatırlatmaktadır. Bu şekilde de, anlamın ilahilikle kurduğu ilişkiyi ve sonsuz olan Tanrı mutlaklığının sonlu olan insan göreliliğine çevrilmesinin; bitmezmiş gibi duranın bitirilmeye çalışılmasının yapıbozma yönteminin bizatihi kendisi olduğunun altını çizmektedir. Bu anlamda, Ellis'in kitabındaki Mistiklik suçlamasının yersizliği biraz ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de, yukarıda yazmış olduğumuz gibi, Derrida'nın "yanlış okunması"ndan kaynaklanan yanılsamalar dizisi, böyle anlaşmazlıklara yol açmakta gibi görünmektedir. Ellis de zaten bu suçlamaları Derrida'yı eleştirenlere teslim etmekte ve yapıbozumcu yöntemin "gizemcilik veya akıldışı düşüncelerin başka biçimlerinden etkilenmiş gibi görünüyorsa da yapıbozucuların yaptığı ya da söylediği şeylerin çoğu bu geleneksel durumlara epeyce ters düşüyor" diye yazmaktadır (s.23).

Ancak, Ellis, yanlış okuma konusunda "tüm okumaların yanlış okuma" olacağı savını "banal" bulmakta ve kendi kendisiyle "yanlış okuma" konusunda çelişkiye düşer gibi görünmektedir. Bu tartışma ile Ellis, Derrida yandaşlarına bir "alan" verildiğini, bunun bile gereksiz olduğunu ima ediyor: "Yeni görüşün gerçekten söyleyebileceği ne vardır ve daha kapsamlı olan tartışmaya ne katar?" (s.120). Ellis, yukarıdaki önermenin eğer mutlaklığı reddetmek amacıyla söylendiğini kabul edersek, bunun yapıbozmacıların "özel bir bölgesi" olmadığını kabul etmek zorunda olduğumuzu belirtiyor. Bunun "mantıksal olarak önemsiz bir durum" olduğu saptamasında bulunuyor (s.121). Böyle bir görüşü savunmakla yapıbozmacıların "sanki yeni birşey bulmuş gibi" eski fikirleri ileri sürmekten öteye geçemediklerini vurguluyor. Çünkü Ellis'e göre "bilgide herhangi bir ilerleme, belli yeni bir görüşü aramaktan" kaynaklanmaktadır (s.124). Bu şekilde,

yazarın kafasındaki düşünceyi ve daha da önemlisi, "kökenle ilgili" (s.122), olanı uygulanamaz bir hale getireceğini söylediğinde, yine Derrida'nın kökenleri reddeden düşüncesiyle karşıtlıktan başka birşey oluşturmuyor.

Yapıbozma ve Dilin Doğası

"Yapıbozuculuk ve Dilin Doğası" (kitapta yapıbozuculuk olarak çevriliyor; yapıçözüm olarak da kullananlar var; ancak ben Mehmet Rıfat'ın "yapıbozma"sını kullanmayı tercih ediyorum) adlı ikinci bölümde ise başka bir sorunla karşı karşıya kalıyoruz: Biri çeviride, diğeri ise Ellis'in eleştirilerinde. İlk olarak, *Gramatoloji* kitabında Derrida'nın konuşma veya söz ile yazı arasındaki ilişkisinde yatmakta. Ellis'e göre Derrida, "Batı geleneğinin yazıyı konuşmadan aşağı saydığını ve bu nedenle bir aşamada dilin, özünden uzaklaştırılan konuşmanın yalnızca simgesi olarak görüldüğünü" ve "yazı kavramının dil kavramını aştığını ve kapsadığını gösterdiğini" yazmaktadır (s.32). Bu şekilde, yazıya "böylesi bir önem ve konuşmaya kıyasla öncelik verme çabası"ndan bahsetmektedir Ellis. Bunun nedeninin "ırkmerkezcilik" olduğu savunulmaktadır. Burada, 1) "Irkmerkezcilik" olarak geçen muhtemelen "etnomerkezciliktir". "Etnik" kelimesinin ırk olarak çevirilmesinin altında yatan siyasi sakıncaları hepimiz fark ediyoruz, sanırım. Bunun önemli bir hata olduğunu sanıyorum; çünkü (race) ırk ile "ethnie" arasında yatan fark ve bunların özdeş olarak alınması bizim tarihimizde olduğu kadar, Batı tarihinde de ne kadar "anlamsız" bir şiddeti doğurduğunu Afrikalı Yahudi bir aileden gelen Jacques Derrida'nın bu hususta ne kadar itina gösterdiğini gözden ırak tutamayız. İnsan Hakları ve Irkçılık konusunda bir militan olan Derrida'nın "ırkmerkezci" diye bir kavramı açıklamayacağını, olsa olsa Batı-merkezli veya etno-merkezci terimlerini kullanacağının bilinmesi gerekecektir. 2) Derrida'nın yazıya söze nazaran verdiği önem şüphelidir; çünkü "Platon'un Eczanesi" başlıklı metninde Derrida, logos (kelam-söz) ve mitos (söylence) arasındaki karşıtlığı vurgulayarak, felsefe ile söylence arasındaki karşıtlığın yapıbozması yapılmak istenmiştir. "Yazının aşağılanması" eylemi ise, felsefi hiye-

rarşi içindeki konumunun, yazının temsiliyetinin, yani namevcudiyetinin kendisidir. Yapıbozma böyle bir öncelik ve kök ilişkisini reddetmektedir. Ellis'in yazdığı gibi, yazı dilyetisini içinde taşımaktadır. Diğer yandan, Derrida'ya göre ilk uzlaşma "konuşma dili" olmuştur, yazılı uzlaşma ise başka uzlaşmalar arasında bağlayıcılık işlemini görmektedir. Aslında söz ve yazının aynı imleri taşıdığını da belirtir Derrida: Yazı sadece sözün temsiliyetidir. Ancak yazı sözmerkezcilikten çıkmanın bir aracıdır: Bu da ek (supplement) kavramıyla gerçekleşir. Rousseau'ya değinerek Yazıbilimi (Gramatoloji) mevcudiyet mantığına oturtur.

Bu şekilde ele alındığında, Derrida'nın, Saussure'e yaptığı eleştiriler onu gizemcilikle suçlayarak geçiştirilemez; çünkü gösteren ve gösterilen ilişkisinin kökenlerinin Ortaçağ'a dayandığını ifade eden Derrida, bu eleştiriyi gerçekleştirmektedir. Bu bakımdan Saussure'ün, Batı geleneğine karşı çıkmaktan çok bu geleneği yaydığını ileri sürmek hata olmayacaktır; oysa Ellis bu eleştirinin bir "hata" olduğunu yazmaktadır (s.33). Ellis, bu konuda, Derrida'nın eleştirilerini "(bunla) gerçeğin tam tersidir" diye nitelemektedir. Ellis, "yazmanın birçok farklı biçimi vardır (...) Derrida neden bu konuları (...) açıklamıyor" (s.35) diye yazıyor; ancak, Derrida, Gramatoloji'de, "Batı dillerinin yazısı sesbirimsel bir yazıdır; ancak Saussure'ün belirtmiş olduğu gibi hiçbir yazı sesbirimsel bir veriyi taklit etmez" derken piktografik, idiografik, fonetik, müzikal ve hatta atletik bir yazıdan bile bahsedilebilinen yazıların olduğunu yazmıştır.

Cumhuriyet Kitap, 20 Mart 1997

HERMES: MICHEL SERRES'İN KAVŞAKLARINDAN OLUŞAN ÇOĞUL BİLİM

Michel Serres'in *Hermes* (kavşakların kesiştiği noktada iletişim tanrısı) adını taşıyan bir dizi çalışmasının (5 ciltlik) epistemoloji alanında *Yeni Bir Yeni Bilimsel Tin*'in araştırılmasında önemli bir yeri vardır. *Yeni Bilimsel Tin*'in yazarı anti-kartezyen, anti-Aristoteles, anti-Öklidyen, Bachelard'ın açtığı yoldan ilerleyen, Serres, günümüzün epistemolojik oluşumunu ortaya çıkarır. Serres bunun adına *epoché* adını verir, ve bu terimin değişkenliğinde yeni bir yeni bilimsel tin oluşturmaya çalışır.

Bachelard bir karşı düşünceyi ortaya çıkarmıştı (anti-Lavoisier, anti-Aristoteles vb). Michel Serres'e göre, Bachelard'ın felsefesi bir "hayır" felsefesidir. M. Serres'inkiyse bu yeni bilimsel tinin yeni durumunu incelemektedir: Bu bir taşımacılık, çeviri, bildiri, saklama ve yayma felsefesidir (*Hermes II, L'Interférence*, Ed. Minuit, Paris, 1972). Bachelard'ın "karmaşıklık" kavramından yola çıkan Serres, aynı kavramda Leibniz'i bulur, çünkü monadlar basit değil karmaşıktırlar (Leibniz, *Monadologie*). Bu karmaşıklıkta, bilimlerarası kesişme yaygınlık kazanmaktadır ve birbirleriyle yatay bir geçiş oluşturur. Yani, bir bilimin kendi bölgesi (Leibniz'in anlamında her monad ancak kendi bölgesini algılarken, tüm dünyayı algılamaktadır, ama ancak "kendi ufak algılamalarını" algılayabilirler, bu da onların bölgesidir) bir karmaşıklıktır (Hermes II, s.2); o birçok bağ ile kesişir. Bu bağlar Ansiklopedik bilginin herhangi bir yerinde gelişebilir: Serres'in tezine göre, bu "şaşırtıcı rastlaşmaların kavşağıdır". Ansiklopedik bilgiden yola çıkılırsa bir bilim *kendi bakış açısını* Ansiklopedik olarak görebilmektedir. Ama her bakış açısı, monadın tüm bölgeyi ve Ansiklopediyi algılayışıdır, yani; her bilim kendi bölgesini algılarken dünyayı algılamaktadır. Her bilimin kendi küçük bölgesi bir dünyadır. Ama her bölgenin kura-

mı diğer bölgelere uygulanamaz. Her bölge de bir kesişme olduğuna göre, en azından körcesine de olsa, harekete geçtiğinden ve harekete geçirdiğinden dolayı, bu harekete geçen bölgeler üzerine yorum yapabilmektedir. Böylece Michel Serres'in epistemolojisi bir "çokluk anlamını" taşımaktadır. Artık bir bilimin içinden değil, ama bakış açısından ve kendi bölgesinin ağzından konuşulur.

Eğer bir mantık (örneğin metafiziğinki), bir veya birçok kuramı kapsıyorsa ve böylece tüm bir bilgiyi içerebiliyorsa, bu fizik için de -iletişim kuramı- hatta kozmoloji ve kimyanın bölgeleri biyoloji, dilbilimi ve sosyolojiyi vb. de içerebilmektedir. Burada bir tasnif söz konusu olur. Ama M. Serres'in tasnifi, A. Comte'un anladığı anlamdaki tasnif değil; ama, modern epistemenin tasnifidir. Böylece, Serres'inkinde artık bir hiyerarşi söz konusu olamaz! "Ana bir bilim yoktur." Önemli olan çoğul bir epistemolojinin kurulmasıdır: "Trafik akışının birliği çoğulcu bir epistemoloji her türlü dogmatizme dönüşü önler. Bilimler arasında bir çevrilebilirlik söz konusudur, yani tözsüz, sabit ve göndermesi olmayan bir iletişim felsefesidir" bu. Yeni bir "yeni bilimsel tin"e gönderme yapmaz. Onun şekli hem buradaki hem de oradakidir, yani bilimlerin kesiştiği yerdedir. Konusu artık göndermeler değil, ama göndermeler-arasıdır (L'Interference). Böylece bilimler merkezlerini kaybeder. Sürekli bir şekilde hareket halindeki bir merkez-merkezkaç ilişkileri söz konusu olur. Bunun açıklanması için; Serres, Dieudonné'nin matematik örnekçesini verir: Dieudonné çağdaş bilginin "ana ateşinin" adının verilmesinin olanaksızlığını belirtir; cebir, topoloji, geometri, cebirsel geometri hepsi birbirleriyle iç içedir, birbirlerine karışır, iç stratejilerini değiştirir, birbirlerine yanıt verirler. Veya biyo-kimya her bilim adamının sorunudur, "bilimsel Site" de tüm sosyalliğin olgusudur. Bilginler cemiyeti artık kendi köşelerinde kalamaz. Bilimlerarası bir değiş tokuşa doğru gidildikçe daha çok icat etmeye doğru gidilir ve orada bilimler arası çeviriyle karşılaşılır; çevirebilirliğe doğru gidildikçe o ölçüde özgünlüğe ulaşılabilir.

Astronomi ve fiziğin iç içeliği bugün sorun bile olmaktan çıkmıştır (*Conversation sur l'invisible*[1]). Bu iki bilim de moleküler maddelerin doğasıyla, atomla ve nükleerle iç içedir. "Bugün artık biyo-kimya ile sosyal bilimler arasındaki ortak sınır bilinmektedir. Artık bilim ve epistemoloji çoğullaşır ve göreceleşir".

M. Serres'in kuramı "tekil düşüncenin" dönemini bilimsel olarak açıklayan en iyi kuramlardan biridir. Çünkü tekillikler vardır: Foucault, Deleuze, Guattari, Lyotard, Derrida vb.[2] Bu tekillikler arasında bitişiklik veya rastlantısallık ilişkileri vardır. Bu bitişiklik ilişkileri uzatılır ve böylece yeni rastlaşmalar ortaya çıkar, bir şebeke çıkar. Artık kesişmelerden, ayrışıklıklardan ve bunların birleşmelerinden başka bir şey yoktur. Kavşaklar kesişir ve birleştikleri yerlerde bilimleri ortaya çıkarır. Bu kesişilen yerlerde tekillikler bilimler arası çevrileri yapar. Artık bir bireyin tekilliklerden oluştuğu ve birçok ayrışık tekilliğin ortaya çıkardığı kolektif bir bireyin içinde kesişen tekilliklerden başka bireysellik süreci olamaz.

Bilimler arası kesişmeler birçok bilimin oluşturduğu düğümde takılır, yani bir bilimin bölgesinden başka bir bilimin bölgesine bir değiştiriciden başka bir değiştiriciye gidip, kavşaklar arası bir labirentte yolculuk edebiliriz (Borges'in yazısı ve hikayeleri), ama asla bir anda durarak, durdurulmamış bir planda kesiştiğimiz yolların *bir bütününü kuramayız.* Serres için bir tekillikte kalmak çok önemlidir. Buradan itibaren buluşu yapan kimse artık bir üretken değil, *bir çevirmendir.* (M. Serres, *La traduction,* Hermes III, Ed. Minuit, 1974). Öklitçi olmayan bir geometri, Newtoncu olmayan bir mekanik ve kartezyen olmayan bir epistemelojiyi içeren Bachelard'ın kuramına karşı M. Serres'in yeni öğeleri şunlardır:

— Yapısalcı bir düşünce
— Bildirimci olan, kökünü termodinamikten alan bir düşünce
— İkisine de ait olan bir görelilik.

[1] Jean Audouze, Michel Casse, Jean-Claude Carriére, *Conversation sur l'invisible,* Belfond/Science, 1988.

[2] Bkz., Ali Akay, *Tekil Düşünce,* Afa Yay., 1991, İkinci Baskı, 1999.

Diyalektiğin Sonu mu?

Bu kavşaklardan ve onların kesişmelerinden ortaya çıkan "çokluk"ta diyalektik, çözümlemeler yapmakta "aciz" kalmaktadır. (M. Serres, Hermes I, *La communication*, Ed. De Minuit, 1969, s.15). M. Serres'in oyun kuramında diyalektik öyle acizleşiyor ki, artık Hegel'in köle ve efendi diyalektiğinde oluşan güçlü bir ölüm kalım mücadelesi, birinin yorulup, diğerinin yenmesiyle bitmesi, açıklama bakımından güçleşiyor.

M. Serres'in şebekelerinde farklılaşmış ve mesafeli bir şebeke başka bir kuvvet şebekesinde oynak bir vaziyette duruyor, sabitleşemiyor: Kuvvetleri farklılaştıran, mücadelecilerin ikili karakterinden uzaklaştırıp, çoklaştıran karmaşık bir strateji oluşuyor. Böylece sonuna kadar süren biyolojik bir ölümün diyalektiği yerine olasılıklı kurnazlıkların sonsuz oyunu geliyor ve ölümcül olan tek kurnazlığı, bu olasılıkların çokluğu aşıyor. Diyalektiğin bütünlük-çelişki, birinin bir anında, diğerinin içinde bulunması gibi kanıtlar çözümlemelerde yetersiz kalıyor. (Hermes I, s.16-17).

M. Serres için, Bachelard "son 19 yüzyıl romantiği", çünkü eğretilemeler ve sembollerle hareket etti: Klasik çağın sorunu akıl ve gerçekse, romantiklerin sorunu insanların tarihi bütündeki hareketleri ve bunun anlamı sorunudur. Yani klasik çağın yöntemi düzen, tümdengelme, temalar ve koşullarken, romantizminki sembollerdi. Bir düzene bağlı kalabilmek için bir modelin ideal bir düzene uyması ve burada gerçekleşmesi yeterliydi: Matematik düzeni klasik yöntemin arketipiydi, öz modeliydi. Sorulan soruların alanı aşıldığında bu arketip yanıt vermez duruma düşüyordu. Halbuki anlam alanında artık arketiplerin yanıtına gerek kalmıyor. Bu nedenle başka bir arketip bulunmak zorunda kalındı: Artık ideal bir modele göndermede *bulunmaktansa*, çözümlerin alanının içinde somut bir model bulmak lazım. Bu da, ideal modeli taklit etmekten geçmiyor, ama kendi içeriğini tekrarlıyor, yine simülakr ile karşı karşıyayız. Bu şekilde semboller gökten yere indiler ve mitolojiler tarihini oluşturdular. Bu yüzden dolayı, Hegel'in, Nietzsche'nin ve Freud'un çö-

zümlemeleri semboller ve arketiplerle yürürlüğe girdi: Apollon, Dionysos, Arian, Zerdüş, Oidipus vb. Bachelard son sembolik çözümlemeleri yapan biri olarak en son romantikti. Onun çözümlemelerinde Apollon, Oidipus yerlerini artık başka kahraman-arketiplere bırakmışlardı: Toprak, ateş, hava ve su. "Onun kaleminde Empedeklos ve Ofelius sadece birer ateş ve su varlıkları olarak vardı." Mitoloji tarihi, artık yerini doğanın mitolojisinin tarihine bırakır. M. Serres, Bachelard'ın şiir ile olan ilişkisine değinirken şöyle yazar: "Bachelard sık sık rüyalardan bahseder, ama bu rüyaların hiçbiri Baudelaire'in yapay rüyaları değildir. O hiçbir zaman *Rüyalar ve Haşhaş* kitabını yazmadı, çünkü opium, meskalin gibi uyuşturucular, mitolojik maddeler değil, kimyasal maddelerdi."

Bütün bu eleştirilerden sonra Serres'in kitap dizisinin adının *Hermès*, iletişim ve hırsızlık tanrısı, olması düşündürücü. Ama herhalde Hermès artık ne bir arketip ne de bir semboldür. O günümüzün bilgisayar, sibernetik çağının bir açıklık kazanmasında bir açıklayıcı rol oynayan isimden başka bir şey değildir.

SOSYAL BİLİMLER

Kökleri 16. yüzyıla kadar indirilebilinen Sosyal Bilimlerin ilk dönemlerinde Gulbenkian Komisyonunu takip edersek, dönemin epistemesine *scientia* adı verildiğinin üzerinde durmakta yarar var gibi duruyor: Dünyevi bilgi üretmek anlamına gelen bu kelimenin anlamını düşündüğümüzde sosyal bilimlerin diğer dallardan ayrı olarak ele alınmadığının farkına varacağız. Bu anlamda Newton modelinin teleolojisinin insan bilimlerine uygulanması ile Descartes'cı bir kartezyen ikili işleyiş modelinin ikili karşıtlıklar modeli. Bunlara göre, tarih geleceğimizi belirleyecek önemli bir dal olarak karşımıza çıkıyor ve sosyal bilimlerin belki de temel taşlarından biri olarak vücuda geliyor; diğer yandan ise madde ile akıl veya fiziksel dünya ile sosyal/manevi dünya arasındaki ikili karşıtlık belirginlik kazanıyor. O halde, bir yandan ilerlemeci, düzçizgisel olduğu kadar ileriye dönük bir kapanmayı da belirleyen teleoloji; diğer yanda ise doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki ayrım söz konusu. Bu çizgi içinde Gulbenkian Komisyonunun dikkat çektiği gibi, ilerlemeci bir tarih anlayışı 18. yüzyılda oryantalizm ve emperyalizm boyutlarıyla baş gösteriyor; bunu fiziki dünya ile manevi dünya şeklinde gelişebilecek Aydınlanma projesiyle teolojik-ilahiyatçı gelenekçilik takip ediyordu. Günümüz dünyasının içinde bulunduğu paradigmatik sıkıntıların nedenlerinden biri de bu ikili ayrımların meşruluk krizi olarak ortaya konulabilir. Özellikle Yapıbozumcu (dekonstrüksiyonist) bir yöntemin ana sorunsallarından biri olarak karşımıza çıkan bu konum, ikili karşıtlıkların her zaman için belirli bir "ideolojinin" ürünleri olduklarında kitlenmektedir.[1] Aslında, Descartes öncesi, Platon'dan beri var olan bu ikili karşıtlıklar Batı felsefesinin metafiziğini oluşturmuştur.

[1] Derrida'nın ikili karşıtlıkları için bkz., Ali Akay "Plastik Sanatlar ve Yapıbozum" *Eleştiri ve Eleştiri Kuramları* (yayına haz. Mehmet Rifat), Düzlem yay., 1996.

Gökyüzü Mekaniğinin incelenmesi nedeniyle kurulan Doğa Bilimleri, doğal yasaları belki de saptayarak -tabii ki evrensel yasalar olarak kabul edilebilecek bir şekilde geliştirilmiştir- bilim ve felsefe arasındaki ayrımı, neticede ortaya çıkaracaktı. Düşünce ile maddi (doğal) dünya arasındaki ayrım aynı zamanda eski Yunan'dan beri mekanik sanatlar ile zanaatlar arasında ayırım için de geçerliydi. Ve Platon filozoflara Devleti yöneticilik, yasa koyuculuk niteliklerini atfederken sanatçılara ise ikinci sınıf muamelesi yapmakta, şairlerin mitolojileri saptırdıklarını ileri sürerek onları gerçekleri yansıtmayan, yanılsatıcılar olarak kabul etmekteydi. Aslında, fark edilebileceği gibi Gulbenkian Komisyonu 16. yüzyıl ile başlattıkları sosyal bilimlerin bu ikili karşıtlık mantığı kaynaklarını Platon'un felsefesinden almaktaydılar. Ancak; Platon'un Filozof-kralına karşın, 16. yüzyılda sadece düşünceyle, dolayısıyla teleoloji ile uğraşan kimse olarak ampirik çalışmaları gerçekleştiren doğa bilimci ile farklı bir yere oturmaya başlıyordu: *A priori* deneyleri geliştiremeyen teleologlar. Burada ilerlemeci anlayış, deneysel olan ile düşünsel olan arasındaki ayrımda tam olarak bir hiyerarşi geliştiriyor ve duyulara ve hatta akla yönlendirilen ile maddi olan arasındaki ayrımı pekiştiriyordu. 18. yüzyılda, belki de ve özellikle Sosyolojinin ortaya çıkması; Auguste Comte'un "sosyal fizik" terimi üzerine kurulu bir sosyolojiyi geliştirmiş olması doğa bilimlerinin belirleyiciliğinin yanına bir de sosyal bilimlerin "şefini" oturtuyordu. Sosyoloji, bilindiği gibi pratik bir yarar ilkesinden meydana gelmişti: Fransız İhtilali sonrasında ortaya çıkan Terör ve toplumsal savaşın önüne geçmek nasıl mümkündür? Auguste Comte'un en büyük ideali bu duruma bir son vermekti; sosyal fiziğin, yani sosyolojinin bu duruma son verecek bilim olduğunu ileri sürerken "bilimselliği" sosyal alana taşımış oluyordu.

19. yüzyıl, giderek işbölümünün de gelişmesiyle kendi ayrı disiplinlerini oluşturuyordu. Felsefeden kopan sosyoloji; hukuk en etkin sosyal alanları meydana getirdi: Hegel'in ve hatta daha önce Kant'ın hukuk felsefeleri düşünüldüğünde, hukuk ve

felsefenin bilimselliğinin döneminde olduğumuzu anımsayabiliriz. Özellikle Platon gibi bir konumda Hegel'in "Tinin Fenomenolojisi", felsefenin mutlaklığında "mutlak bilim" iddiasını bize mükemmel bir şekilde göstermektedir. Doğa bilimlerinden feyz alan akademisyenler sanatlar ile bilimler arasındaki ayrımı ve hiyerarşiyi öne sürerek, devlet destekli fakültelerde, üniversitelerde, "toplum ve devlet yararına" çalışmalarını "bilimsel temellere" oturtarak gerçekleştirmekteydiler. Burada kuramcılar doğal düzen ile sosyal düzen arasındaki koşutlukları vurgulamayı ihmal etmiyorlardı. Belki de, biraz daha gerilere giderek sosyal bilimlerin kurucuları arasında sayılabilen Rousseau'nun doğa ve kültür arasındaki ilerleyen tarih açısından hiyerarşisine geri dönebiliriz: Çünkü bu ikili ayrım ve hatta "birbirine geçiş", 20. yüzyıl başlarının antropolojisine dek bulaşacaktır: Claude Lévi-Strauss bu örneklerden en ünlüsüdür. Burada, Rousseau açısından ikili karşıtlığın ne kadar sorunsal olduğunu da hemen hatırlatabiliriz; çünkü, bu ayrım Rousseau için belli bir nostaljiyi de içinde barındırmaktaydı. Doğal durum ile sosyal veya kültürel durum medeniyet fikrini ortaya koysa bile, medeniyet Rousseau'nun her zaman onayladığı bir şey değildi. Biraz daha geriye doğru dönerek, toplumsal yaşam ile iktidarlar arasındaki ilişkiye eğildiğimizde ise, Munchenbled'in çözümlediği medeniyet ve popüler kültür ikilemi ile karşı karşıya kalırız ki, bu ayrım popüler kültürün merkezileşen otoriteler tarafından tüm Avrupa'da egemenlik altına alınıp, "bastırıldığını" gösterir: Artık sadece popüler bayramlarda ve törenlerde bu yeni kurulan hiyerarşi tersyüz edilebilecek ve karnavallarda "iktidar ve iktidar adamları" alay konusu edilebilecekti. Bu dönem aynı zamanda ahlak ve edebin de düzene koyulduğu yılları bize anımsatmaktadır. Bu açıdan doğa ile kültür arasındaki ikili karşıtlık bir yandan kültürü, özellikle Fransızcada medeniyet ile eşanlamlı olarak kullanılıyor; diğer yandan ise, sanat anlamında, bir kültürel boyutun gelişmesini engelliyordu. Burada tam bir ters mantık, doğa bilimleri modelinden pozitivist bilimi onaylarken, doğal yaşam pratiğinden çıkan popüler "bilimi" (büyü, ilaç tedavile-

ri vb.) sanatsal faaliyet biçiminde reddediyordu: Doğa'nın diyalektiği (?).[2]

Benzerlikler ve Beşeri Bilimlerde Sempati İlkesi

Michel Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* (Gallimard, 1966) kitabının ana sorunsallarından biri; Beşeri Bilimlerin, Stoacılardan 16. yüzyıla kadar gelişen bir evresinde, temsiliyet üzerine kurulu olan bir anlayıştan çok, görülenler ve söylenenler arasında bir benzerlik ve aynılık ilişkisi üzerine oturtulmasını içeriyordu. *Don Kişot*'un yazarı Cervantes ve Descartes ve Port-Royal Gramercileri ile birlikte gösterilen ve gösteren ilişkisi, üçlü bir sistemi geride bırakarak ikili karşıtlık rejimini gündeme getirmişti: Daha önce, *convenientia, aemulatio, analogia ve sempati*[3] şeylerin düzenini belirlemekteydi. Bu ilkelerde, benzerlik birincil rolü oynamakta ve Aynılık veya Özdeşlik ilkesi tamamen hakim bir görüşü kapsamaktaydı. Bilginin ortaya çıkmasında benzerliğin ve aynılığın hakim olduğu bu episteme'de Foucault, 17. yüzyıldan itibaren şeyler ve kelimeler arasındaki bu benzerlik ilkesinin geride kaldığını ve bunun yerini yanılsamaların, göz yanıltıcılarının (barok dönem) aldığını yazar. Benzerlikler tekabüliyetlerdir ve bu benzerlikler iki yerin birbirine benzemesiyle belirlenir. Sınırları birbirlerine değer ve bu sayede karışırlar. Doğa bilimleri ve sosyal bilimler, o halde, ayırım ve farklılık ilkesi üzerine değil, benzerlik ve tekabüliyet ilkesine göre düzenlenmiş ve algılanmaktadırlar. Birbirlerinin sınırı daha çizilmemiş de olsa birbirlerine değmektedirler; bu hareketle birlikte iletişim halindedirler; birbirlerinin dilini anlamaktadırlar; çünkü Babil öncesi bir dilin, Tanrı ile insanın benzerliği üzerine kurulu bir dilin iletişimi içindedirler. Birbirlerinin özelliklerinde benzerlik vardır. Tarihin veya edebiyatın özellikleriyle doğa bilimlerinin özellikleri arasında tekabüliyet ilişkiler mevcuttur, tıpkı beden

[2] Bu arada, neredeyse 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyılın büyük bir kısmını düşünsel-felsefi etkisi altına alan Marx ve Engels'in doğa toplum ikilemindeki örtüşmesini de hatırlatabiliriz. Hatta diyalektik düşüncenin doğada da olduğunu ispatlayan Engels örneği ile Darwin'e *Kapital*'ini yollayan Marx bu açıdan ilgilenilecek örnekler olarak karşımızda durmaktadır. Ancak; bu yazıda bu örnekler üzerinde durmaktan çok sanat ve sosyal bilim karşıtlığı üzerinde durulacaktır.

[3] Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966, s.32-39.

ile ruhun birbirlerine tekabül etmesi gibi, veya yüz çizgileriyle ruhun veya karakterin aynılık ilkesi üzerine kurulması gibi, aynılıklar hakimdir: Otlar hayvanlarla, onlar da insanla; deniz karayla ve insan da herşeyle tekabüliyet ilişkisindedir. Benzerlikler yine başka benzerlikleri çağırıyor.

Bu döneme kadar "dünya, şeylerin evrensel tekabüliyetidir; suda ne kadar balık varsa yeryüzünde de o kadar hayvan veya doğa veya insanlar tarafından üretilmiş nesne vardır"[4]: Suda ve yeryüzünde gökyüzünde olduğu kadar varlık vardır ve bunlar birbirlerine cevap verirler. Yıldızlarla otlar, hayvanlar ve insanlar benzerlikler taşımaktadır. Yeryüzü gökyüzünün ters çevrilmiş aynasıdır. Her yıldız bir otun tinsel ön biçimidir. Görülebileceği gibi, astroloji ve doğa ile insan birbirleriyle benzerlik ve sempati ilişkisi içinde ele alınmaktadırlar. İnsan, bizatihi gökyüzünün yıldızlarını barındırmaktadır. *Eamulatıo* her yerin benzerliğini tüm dünyaya taşımakta ve yeryüzünü olduğu kadar denizleri ve gökyüzünü katetmektedir. Burada daha bilimsel bir ayrılma öngörülmemekte, tersine benzerlikler ve özdeşlikler hakim olmaktadır. Doğa bilimleriyle sosyal bilimlerin ayrımından çok tekabüliyeti söz konusudur. Ve, biyoloji, dilbilim ve politik ekonomi daha ortaya çıkmadığı gibi (19. yüzyıl epistemesi), zenginlikler analizi, Genel Gramer ve Doğa Bilimleri de oluşmamıştır. Bunlar Klasik Çağ ile birlikte ortaya çıkacak ve daha sonra daha bilimsel adlar alacaktır.

Beşeri bilimler tam olarak kendi epistemesinde değişikliği 16. yüzyılın sonuna kadar gerçekleştirememektedir. Sempatiye göre Aynılık asimile etme tehlikesini içinde barındırmaktadır. Sempati değişikliği mümkün kılmasına rağmen özdeşlik üzerine oturmaktadır. Dünya bağdaşık bir aynılık figürü üzerine kurulmuş olarak algılanmaktadır. Şeylerin birbirlerine özdeşliği -birileri diğerlerine benzeyedursa bile kendi tekilliklerini içlerinde barındırmaktadırlar. Sempati, bu bakımdan bir antipati ile birlikte var olmaktadır: Farkın yoluna doğru bir yol açılmaya başlamıştır. Bu sayede, şeyler kendilerini izole edebilmekte ve asi-

[4] Foucault, *a.g.e.*, s.33.

milasyonu da bu şekilde engellemektedirler: Ceviz baş ağrısına iyi gelmektedir; çünkü ceviz kabuğu ile beynin kıvrımları arasında şekilsel bir benzerlik mevcuttur. Bu sayede şeyler birbirlerinden antipatiyle nefret edebilmekte, ancak özdeşleşebilmektedirler. Sempati ve antipatinin terazisi dengeyi mümkün kılmaya yaramaktadır: "Şeyler kesişmekte, gelişmekte, birbirlerine karışmakta, yok olmakta, ölmekte, ancak tanımsız bir şekilde, birbirlerini bulmaktadırlar.[5] Bu dönemin bilgisi görülebileceği gibi Antik dünyanın etkisindedir ve cılızdır. Bilginin ögeleri arasında, Foucault, bir toplama işleminin var olduğunu yazar. Benzerlik hep başka bir benzerliğe gönderme yaparak aynılaşmaktadır; her benzerlik, öyle ki, birbirleriyle toplama işleminde bütünleşmektedir. Orta Çağ ve Rönesans'ta neo-platoncu bir gelenek sayesinde bu şekilde kalabilmiştir. "Bilimsel" zihniyetle karşıtlıklar ilkesi (Descartes) ve Barok dünyanın (17. ve 18. yüzyıl başı) yanılsamaları benzerliklerin yerini almaya başlamıştır. Düşünce, artık, benzerlik üzerine işlerlik kazanmaktan vazgeçmiştir; ve benzerlik artık bilginin türü değildir. Daha çok hata ve şüpheye yer bırakılmıştır. Descartes iki şey arasında benzerlik olduğunu sansak bile, aslında farklılık olduğunu bilmek durumundayız, demektedir.

Her yerde benzerliklerin hayali sürmektedir; ancak bu, sadece bir hayal olmaktan öteye gidememektedir. Bacon ile beraber bir aynılık eleştirisi başlayacaktır: Ampirik eleştiri. Benzerlikler birbirlerine yaklaştıklarında kaybolmaktadır; farklılıklar boy göstermeye başlamıştır: Doğa bilimleriyle sosyal bilimler artık ayrışmaya başlayabilir. Bacon insan aklının birden çok benzerlik bulmaya muktedir iken, aslında doğada farklardan başka bir şey bulmaz, diye düşünür: Aynı ad birbirlerinden farklı doğalara ve özelliklere sahip şeyler için verilebilmektedir ve bu doğru olamaz, Bacon'a göre. Descartes kıyaslama sayesinde uzamda ve şeylerde benzerliğin mümkün olduğunu iddia etmiştir: Her A B'dir; Her B C'dir; öyleyse her A C'dir. A ve B C sayesinde bir ilişki kurabilir. Birbirlerinden ayrı olan şeyler birbirleriyle özdeş-

[5] Foucault, *a.g.e.*, s.40.

lik sağlayabilirler: Özdeşlik ve farklılık. Ölçüler ve düzenler kıyaslanabilir: büyüklükler ve çokluklar. Önce bütün tasavvur edilir ve sonra parçaları ortaya çıkarılır. Bu bölme işlemi (artık toplama yoktur) kısımların tümünü bize sunmaktadır. Bu bölme işlemi gerçekleştirilebildiğine göre, aralarındaki özellikler farklı olsa bile ölçüleri aynıdır. İlişki, o halde aritmetik olarak eşitlik ve eşitsizliğe bağlı kalmaktadır "ölçü benzeri özdeşlik ve farkın hesaplanabilir biçimine göre çözümlemeyi sağlar".[6] Ölçü ve büyüklük kıyaslamaları şeylerin bir düzeni olduğunu göstermektedir. Bunlar diziler olarak ele alınabilirler; bu da, Descartes'in "ilerleme" üzerine kurulu yöntemini bize vermektedir. En basitten en karmaşığa doğru "ilerleyen" diziler bu yöntemin ögelerinden biridir. Benzer olan birim ve eşitlikle eşitsizlik arasındaki ilişki karmaşaya göre çözümlendikten sonra, özdeşlik ve farklar ortaya konulur. Öyle ki, mutlak gibi duran bir şey başka bir dizinin içine konulduğunda göreli olarak durabilir. Kıyaslamalar sayesinde farklar ortaya çıkmaktadır. Artık tarih ve bilim[7] başka bir şekilde söylemeye kalkarsak, doğal bilimler ve sosyal bilimler birbirlerinden ayrılırlar.

Descartes, Platon veya Aristoteles'in akıl yürütmelerini okumak bilim yapmak değil, tarih yapmaktır diye yazmaktadır. Onların metinlerini okumak, o halde bize sadece fikirler tarihi üzerine bilgi verecek, daha öteye gitmeyecektir. Bundan böyle metnin işareti ve şekli gerçeği açıklamaktan uzakta kalmakta, gerçek; önce sezgi yoluyla ve akıl yürütmelerin birbirlerine zincirlenmesiyle ortaya çıkışını ve imini kesin ve seçik algılamada kendini gösterecektir. Klasik Çağ'da kartezyen düşünce ile birlikte, *Mathesis* evrenin evrensel düzenini (bilim) gösterecek (ampirik olanın matematikselleştirilmesi) ve doğa hesaplanabilir ve ölçülebilir halde algılanacaktır. Matematikleştirme sayesinde şeylerin düzeninin bir sırası olacak ve hiyerarşik bir yapılanma, bu sayede mümkün kılınacaktır. Böylece çözümleme evrensel bir yöntem olarak ele alınabilecek, Leibniz'in niteliksel

[6] Foucault burada, Descartes'ın Regulea'sından yola çıkarak alıntılamaktadır. Bkz. Foucault, *a.g.e.*, s.67.

[7] Foucault, *a.g.e.*, s.69.

düzenlerin matematikleştirilmesi gerçekleştirilecektir. Yalnız, bu yöntem cebirsel bir çözümleme olmaktan çok işaretlerin bir çözümlemesidir: Doğa bilimleri, Zenginlikler Çözümlemesi ve Genel Gramer buradan meydana geleceklerdir. Bunlar ise daha sonra 19. yüzyıl modernizminin içinde dil, yaşam ve ekonomi olarak üçlü bir işaretler dizisine dönüşecekler; bu şekilde de benzerlikler üzerine kurulu bir anlayış yerini özdeşlik ve fark üzerine kurulu bir düzenin içinde şeyleri yerleştirmeye bırakacaktır.

Doğa Bilimi Olarak Dilbilim

20. yüzyılda, yapısal dilbilim, Lévi-Strauss'un da *Yapısal Antropoloji* kitabında belirtmiş olduğu gibi, bir bilimsellik kazandı. Foucault "dilbilim ve Sosyal Bilimler" adlı *Revue Tunisenne de Sciences Sociales* (Aralık 1966) yazısında dilbilimin, iletişim kuramlarının da etkisiyle, biyolojinin, biokimyanın ve genetiğin yeni ilişkileriyle "bilimsellik eşiğinde" olduğunu yazmaktadır. Beşeri bilimlerin bağrından çıkan dilbilim, bu şekilde, doğa bilimlerine doğru yol aldı. Pozitifleşti. Foucault "yorumsal bilgiden formel bilgiye doğru" gittiğini; dilbilimin gerçek bilimlerin safına geçtiğini söyler. Bu şekilde beşeri bilimlerden ortaya çıkan dilbilimi sosyal bilimlerin bir modeli olmaya başladı. Yapısalcı Antropolojiyle başlayan bu akım, 1940'lı yılların sonuna doğru tüm alanı kapsamaya başlar ve özellikle göstergebilimle yeni bir eşiğin hazırlayıcısı olur. Sosyal bilimler kendi bilimsellikleri için dilbilimin modelinden yola çıkarlar ve "bilimsellik eşiğini" zorlarlar.

Yapısalcılıkla başlayan bir düşünce akımı içinde, Althusser de Marksizmden bir bilimsellik oluşturmaya çalışır. 1968 yılında Société Française de Phisolophie'de verdiği tebliğde, "Lenin ve Felsefe" adlı konuşmayı gerçekleştirir ve burada bilimsel kıtalar arasında matematik, fizik ve tarih kıtalarını bilimsellik eşiğinde değil, direkt olarak bilimsel olarak niteler: Teorik kıtaların alt birimleri de bölgesel formasyonlar olarak adlandırılır. Örneğin kimya gibi bir bilim, fizik kıtası üzerinde kurulmuş bölgesel bir

formasyondur.[8] Etienne Balibar da *Althusser İçin Yazılar* kitabında[9] "Gaston Bachelard'dan Louis Althusser'e 'Epistemolojik Kesinti' Kavramı" başlıklı yazısında "Yeni bir bilimsel Tinin" yaratıcısı filozof ve bilim tarihçisi olarak niteleyebileceğimiz Bachelard'ın etkisinin Althusser'e nasıl yansıdığını açıklamakta; ancak Althusser'e bilimselliğin içindeki ideolojiyi keşfederek bunun aynı zamanda "siyasi tavır" olduğunu ve ayrıca da bilimler tarihinde, "epistemolojik kesintinin" yaratıcılığı konumunu da Bachelard'a da teslim etmektedir. Kesintinin "kuramsal biçimlerle (matematik) kesin deneysel tekniklerin tekil tarihsel birliği olduğunu yazar Balibar.[10]

Foucault, "bilimsellik kazanmış bir dilbilim ile Beşeri bilimler de pozitif hakiki bilim normuna erişir" diye yazar. Aynı şey, sosyolojinin, mitolojinin (mitlerin çözümlemesi) ve edebiyat eleştirisinin de izlediği yol olmuştur. Foucault, bu sürecin, 18. yüzyıla kadar taşınabileceğini, d'Alembert'in, Ansiklopedinin Giriş Yazısında bir dilin çözümlemesi yapılarak, gelecek nesillere dönemin tekniğini, adetlerini, bilgilerini vermek istediğini ve Ansiklopedinin kelimeler sözlüğü olduğunu belirtir.

Buradan yola çıkarak, Foucault, Auguste Comte'un veya daha sonra Durkheim'ın sosyolojisiyle dilbilimin her zaman diğer beşeri bilimlerden daha avantajlı bir konumda olduğunu hatırlatır. Böylece, dil bilimlerinin ve toplum bilimlerinin sadece günümüzde birbirlerine yaklaşmadığını, bunun eskiden beri gelişen bir geleneğe ait olduğunu yazar: "İki yüz yıllık bir gelenektir". Farklı olan, dilbilimin sosyal bilimlere bugüne kadar verdiğinden daha 'farklı bir epistemoloji' verme yetisine sahip olmasıdır. Modern dilbilimin 17 ve 18. yüzyılın Genel Gramercilerden farkını şu şekilde belirtir: 19. yüzyıl filolojisi de belirli diller üzerine araştırıyordu ancak, Saussure ile birlikte genel olarak

[8] Louis Althusser, *Lenin ve Felsefe*, Çev., Bülent Aksoy, Erol Tulpar, Murat Belge, Birikim Yayınları, 1976, s.39. Althusser filozofların bilimin cenaze törenini yapmak için bilimin krizinden söz etmekte olduklarını eleştirerek yazar (s.47). Yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi "bazı biyolog, genetikçi ve dilbilimcinin 'enformaston teorisi' çerçevesinde kurmaya çalıştıkları felsefenin de "küçük bir felsefe buhranı" olduğunu iddia eder (s.48).

[9] Balibar, *Althusser İçin Yazılar*, Çev., Hülya Tufan, İletişim yay., 1991.

[10] Balibar, *a.g.e.*, s.22.

dil üzerine çalışılmaya başlandı. Saussure ile dil artık, düşüncenin ve çevirinin bir temsiliyeti olmaktan çok bir iletişim biçimi olmuştur. Bir yanda yayan diğer yanda ise alımlayan vardır. Dilin çözümlemesi bu şekilde bir temsiliyete ve psikolojik çözümlemeye gönderme yapmaktan çok yayma ve alımlama, kodlar ve kodsuzlaştırmalar ve mesajın iletimi üzerine kurulur. Dil kuramı enformasyonun tüm görüngülerinin çözümlemesi haline gelir; çünkü bu şekilde, dilbilimsel çözümlemelerin formalize ve matematize edilmesi mümkün olur. Ve sosyal alan kodlarla ve enformasyon biçimleriyle tanımlanmaya başlar. Gabriel de Tarde zamanında sosyal alan psikolojik açıklama biçimlerine açık bir şekilde dururken artık kodlar ve mesajlarla, dilbilimsel model üzerinden açıklanmaya başlanır. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, Foucault, artsüremlilikten kurtulan dilin eşsüremlilik sayesinde filolojiyi aştığını iddia etmektedir. Dilbilim bir dilin şimdiki zamanını ve kendiliğindenliğini incelerken filoloji bir kesitten diğerine evrilen düz çizgisel bir görüngüler ağını incelemekteydi. Eşsüremliliğin ise tarihi reddetmediğini, ancak geçmişi reddederek şimdiki zamanı öne çıkarmadığını gösterir. Bu ise statik an'ın çözümlenmesi olarak algılanmamalıdır, tersine değişimin koşullarını inceleme olarak düşünülmelidir. Bu epistemolojik konumun mikrobiyolojiden sosyolojiye kadar gitmek olduğunu azarak bu makalesini bitirir Michel Foucault.

Günümüzdeki Durum

Yapısalcılık-sonrası bir dönemde (özellikle 1970'li yıllarda), göstergebilimin değişimi, Barthes'ın ve Eco'nun yorumculuğu, bilimselliğin ötesine doğru taşır dilbilimi ve giderek dilbilim 1980'li yılların ikinci yarısına doğru "bilimsellik" iddialarının dışında yerini alır. Ayrıca bilim adamlarının kendileri, fizikçiler, genetikçiler kendi bilimselliklerini "araştırma olarak" nitelemekte ve pozitivitelerini kaybetmeye başlamışlardır. Etik ve Estetik sorunlar pozitivliklerin yerini almaya yüz tutar. Sosyal bilimlerin doğa bilimleriyle olan ayrımı dilbilim ile aşılırken, bu sefer bilimsellik krizi içinde sosyolojinin de eleştirisi ele alınmaya başlanmıştır. Baudrillard'ın her şeyin yataygeçişli olduğunu düşün-

düğü bir sosyallik içinde sosyal bilimler transsosyalden söz etmeye başlar. *Toplumbilim* dergisinin 2. sayısının[11] giriş yazısında Sosyolojinin yerini Sosyallikler Analizinin almaya başladığını ve bağdaşık bir toplumsallıktan uzaklaşan toplumun ayrışık grupların birlikteliği içinde grupların analizi çerçevesinde ele alınabileceğini yazmıştık. Bu bilimsellik paradigmasının dışında bir çözümlemeyi ortaya koyuyordu. Bu paradigmanın sanat ve estetikle, sanatçısının sezgisel bakışı ile alakası 1990'lı yılların Türkiye'sinin sergilerine yansıdı ve sosyolojik konular sanatçıların analizine sunuldu.[12]

[11] Ali Akay, "Sosyolojiden Sosyallikler Analizine" *Toplumbilim* 2, Bağlam Yayınları, 1993. Bkz. Bu kitapta, bundan sonraki makale.

[12] Sanat ve Sosyoloji birlikteliği için bkz., *Toplumbilim* 4, Plastik Sanatlar Özel Sayısı, 1996; ve bkz., Ali Akay, *Kırırımlar*, (1990'lı yıllarda Plastik Sanatlar) 1996, Bağlam Yayınları. Bu kitapta yer alan, İstanbul; Devlet-Şiddet-Sefalet; azınlık; kesişen coğrafyalar anı-bellek sergileri ve 3. ve 4. Uluslararası İstanbul Bienalleri, özellikle bu konumdadır. Ayrıca bkz. *Sanatın Sosyolojik Gözü* (1999), *Sanatın ve Sosyolojinin Ruh Hali* (2001)

SOSYOLOJİDEN SOSYALLİKLER ANALİZİNE

Son zamanlarda farklılaşmaya başlayan toplumsal durum ile ortaya çıkmakta olan yeni *sosyallikler,* sosyolojinin nesnesinin değişiminin belirtilerini göstermeye başlamıştır. Sosyoloji 19. yüzyılın epistemesinin bir ürünü olarak fonksiyonel veya yapısal alansal analizleri bağlamında (Merton, Crozier, Lévi-Strauss, Bourdieu vb.) bağdaşık bir toplumun varolabilme koşulları üzerine düşünmüştür. Bourdieu yapısalın yerine *habitus* ve *alan (champs)* kavramlarını çıkarsa da, rasyonel bir modernizmle postmodern bir dekonstrüksiyonist ve soykütükçü düşünceyi birleştirmeye çalışmaktadır.[1] Durkheim'den Weber'e kadar sosyoloji normlar, rasyonalite ve bunların dışına çıkanlarla doğacak sorunları çözmeye çalışmış: Toplumun köksüzleşmesine karşı nasıl mücadele edileceğini ve kolektif bilincin nasıl güçlendirileceğini soran Durkheim'de, organik topluluğun karşısına işbölümü üzerine kurulmuş toplumu çıkaran Tonnies'de, hatta ekonominin rasyonelleştirilmiş dünyasına hem zorunlu hem de tehlikeli bir tarzda ulusal tanrılar savaşının müdahale ettiğini gören Weber'de de bu şekilde gelişmiştir.[2]

Dolayısıyla psikanalitik boyutu işin içine soktuktan sonra sosyo-psikoloji (Garfinkel ve etnometodoloji), kurumlar analizi (Loureau, R. Hess, Lapassade) şeklinde gelişmiştir. Bağdaşıklaşma, bütünleşme postulalarını tüketmeye başladığı yerde, marjinaller (Deleuze, Guattari, Foucault vb.) ve küçük gruplar, cemaatleşmelerle, kabileleşmelerle (Maffesoli) birlikte bağdaşık yapı arzusu ile reel ayrışık, makinasal birliktelik (Guattari), organik bir toplum yapısının ütopikliği ile karışmıştır. Raymond Boudon toplumdan çok metodolojik bir bireyciliğin analizini

[1] Bkz., Bourdieu avec Loic *J.D. Wacquant, Responses,* Seuil Yay., 1992, s.38.

[2] Bkz., Alain Touraine, *Où va l'Etat,* Le Monde des Editions, 1992, s.74'den Devlet, radyo ile tüm toplumu mu toplayıp, bütünleyecek, yoksa yine köylerde, flese bTutal Küçük.

yapmanın mümkün olduğunu ileri sürmüştür: Modern sosyolojinin toplumsal değişimin, makrososyolojinin sosyal aktörlere ve ajanlara kadar indiği zaman anlaşılır kılındığını yazmıştır.[3] Bu şekilde karşılıklı bağımlılıkları ön plana çıkarmıştır (interdependance). Burada toplumun pusulayı insanlara göstermekten vazgeçer bir duruma gelmesiyle, ellerine pusulayı alan insanların portrelerini çizmektedir. Ve Parsons'un teori ve ampirik analiz arasındaki ayrımını birleştirmeye çalışmaktadır. Bir çeşit *homo sociologicus*'u *homo economicus*'un yerine ikame eder. Bu durumda, fonksiyonel sistemin yerine karşılıklı bağımlılık sistemini oturtur, çünkü fonksiyonalistlerin bireylere ciddi normatif zorunluluklar getiriyor olarak kabul edilmelerine karşın, bireylerin özerk rollerini ön plana çıkartmıştır. Michel Crozier ise, sosyal sınıfların referans sistemlerini tam olarak bir kenara koymamakla birlikte, bunların çatışmalar ve işleyiş biçimlerinin önem kazanacağını ileri sürmüştür. Böylece, organizasyonların analizini sosyolojinin nesnesi haline getirmiştir.[4]

Organizasyonların işleyişi ve işleyişten çıkışı modern toplumların "anahtar görüngüleri" olmuştur. Bourdieu'nün genetik yapısalcılığının ve Georges Balandier'nin dinamik sosyolojisinin sınıf atışmalarının yapısı (alanı) ve dinamiği (diyalektik) üzerine yön almalarına karşın, Crozier'nin (organizasyon sosyolojisi) sosyolojik nesnesi "sosyal işlevlerin tümünü doldurmaya yönelen insani bir 'inşaanın' organizasyonun" içinde ele alınmasıdır. Alain Touraine ise kendi sosyolojisinin nesnesini "sosyal aksiyon ve sosyal hareketler" terimleriyle belirlemiştir (çalışma sosyolojisi). Touraine, Marksist sosyolojinin sosyal analizlerinin "son belirlemede ekonominin hakimiyeti ilişkisini bir kenara bırakıp, Weber'ci olan bir sosyolojinin nesnesinin aktörler tarafından belirlenen yön" olduğunu ileri sürmüştür:[5] Sosyal olayların temel karakterlerinin eylemin nesnesi ile aktör tarafından bu nesneye verilen anlamı birleştirmek olduğunu söylemiştir (Eylem

[3] Bkz., Raymond Boudon, *La logique du social*, Pluriel, 1979.

[4] Bkz., *Le phénomène bureaucratique*, Seuil Yay., 1963, ve *La société bloquee*, Seuil, 1970.

[5] Bkz., Alain Touraine, *Sociologie de l'action*, Paris, Seuil Yay., 1965.

analizleri için çalışma hem model, hem de alan olarak elverişli hale sokulmuştur). Sanayi toplumlarının üretim güçlerinin kontrolsüz büyümesi ile hakim bir dönemi belirlediğini ve post endüstriyel toplumların ise kendilerini emeklerinin ve sosyal ilişkilerinin bir ürünü olarak görmeye başlayan aktörleri öne çıkardığını ileri sürer.[6] Bu toplumlarda yatırımlar, özellikle, bilim ve tekniklere aynı zamanda ise iletişime kaymaktadır. Dolayısıyla toplum ve kültür arasındaki köprü toplum ve ekonomi arasındaki ilişkinin yerini almaya başlar. Bu bağlamda, Pierre Bourdieu'nün kültürel kapital terimi önem kazanmaya başlar:[7] Bourdieu öğrencilerin kültürel tanılarının pratikleri, müzelere ilgi, önemli okulların üzerine çalışmalarıyla kültürel alanı sosyolojinin nesnesi haline çekenlerden birisidir.[8]

Genelde, Marksist analizlerin ekonomik belirleyiciliğine karşın, Bourdieu, sembolik hakimiyete önem vermiştir. Durkheim'in "sosyal nesnelliğine" karşın ise (sosyolojiyi bilim olarak ele almaktan ziyade) *objektivasyon yöntemini* ele alır. Buna katılımcı objektivasyon adını verir, araştırmacının araştırdığı nesnenin kendisinin önemini azaltmaya varan bir analiz biçimidir bu. Dolayısıyla nesneyle bir kapmayı içerir.[9] Bu bağlamda, poştmodern bir durumun varlığı (Lyotard, Bell, Hassan, Baudrillard, Lipovetsky) tartışma konusu edilmeye başlanmış (Habermas'ın Foucault ve Lyotard ile gerçekleştirmeye çalıştığı ve asla gerçekleşemeyen tartışmalar) ve toplumun içinde yaşayan insanları Ulus Devlet ve Refah Devleti (P. Rosenwallon) içine sokmuştur, toplumla bütünleşmesinin meşruluk krizinin baş göstermesiyle çoğul sosyallikler sosyolojinin yerine ikame etmeye başlamıştır. Belki de, bugün sosyolojinin kendini tükettiği ve nesnesini kaybetmeye başladığı ölçüde, yerini *Sosyallik Analizi*ne bırakmaya başlamıştır. Burada Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*

[6] Bkz., Alain Touraine, *Production de la société,* Seuil Yay., 1973.

[7] Bkz., Pierre Bourdieu, *Homo Academicus,* Minuit, 1984 ve *La distinction,* Minuit, 1979.

[8] Bkz., Bourdieu, Passeron, *Les Héritiers, Les étudiants et leurs études,* Minuit Yay., 1964, Bourdieu, Darbel, *L'Amour de l'Art,* Minuit, 1966, Bourdieu, *Noblesse d'Etat,* Minuit, 1989.

[9] Bkz., Bourdieu, Wacquant, *Reponses,* Seuil, Yay., 1982, s.224.

kitabında bahsettiği *Zenginlikler Analizi*nin ekonomi politiğe dönüşmesini gerçekleştiren epistemik kopuşu anımsatmakta yarar var. Yeni bir episteme içinde sosyoloji de yerini sosyallikler analizine bırakmakta mıdır? Bu sorunsalı, burada, ortaya fırlattıktan sonra (Varlığın dünyaya düşmesini anımsatan Heidegger'ci anlamda kullanıyoruz) bilindiği gibi Fransız düşüncesinin öncülüğünü üstlenen Sosyoloji Koleji adı altında Georges Bataille, Roger Callois vb.'lerinin çevresinde örgütlenmiştir. Bu yazar ve düşünürlerin etkisi günümüzde hâlâ sürmektedir.

Türk düşüncesi, diğer ülkelerin aydınları gibi bu gelişimden etkilenmiştir. Öncelikle Durkheim'ci bir gelenek ve daha sonra Le Play'ci bir düşünce tarzı sırasıyla merkeziyetçi ve adem-i merkeziyetçi düşüncelerin gelişmesini etkilemiştir. Bu ekollerin Türk toplumu ile ilişkisi toplumsal düzeyde kurulmaya çalışılmıştır. Bu, toplumların güncel sorunları üzerine düşünen yazarların zihinsel gelişmelerini oluştururken, toplumun siyasi ve kültürel gidişatını da belirlemeyi üstlenmiştir. Özellikle 1980'li yıllara gelindiğinde yerleşikleşen düşüncenin meşruluk krizi başgöstermiştir (Köker ve T. Parla) ve daha sonra günümüzün sorunsallarını hazırlayan tartışma ortamının açılmasını sağlamıştır. Bugün bizi ilgilendirdiğini öne sürdüğümüz 1970 öncesi dönemden günümüzün sorunsalına aktaracağımız nelerin kaldığıdır. Bir de teorik yanlarının dışında pratik olarak nasıl günümüzle örtüşeceğidir. Bu soruyu sorduğumuzda hem geçmiş ile bağlarımızın koparılamayacağını, yeniden güncelleştirmelerin mümkün ve zaruri olduğunu, hem de toplumun ayrışık formasyonunda, geleneksel bağdaşıklık üzerine kurulu teorilerle toplumsallığın açıklanamayacağını belirtmek istiyoruz. Ortaya atılan konunun zenginliğinin ve karmaşıklığının farkındayız. Amerikan sosyolojisinin, Alman eleştirel ekolünün rollerini yadsıyamayız, ancak günümüzün sorunsallarının varolanı eleştirmekten ve niceliksel olarak açıklamaktan çok, onun görünür kılınmasını gerektirdiğini düşünüyoruz. Söylem analizleri, indirek anketler ve sezgisel yaklaşımın bilimselliği (araştırmacılığı) söz konusu edilebilir. Bu arada, bir perspektif söz konusu olacağından tüm ekolleri ve düşünceleri ile almanın olanaksızlığının da

üzerinde duruyoruz. Tek perspektiften bakmanın da rahatsız edici ve karşısındakini *anlamaya* elvermeyen konumunu düşünüp, en azından kübistlerin yaptıkları gibi perspektiflerin çoğalmasının ve çakışmasının gerekli olduğu düşüncesindeyiz.

Bu kesişmenin etkisini algılayıp, anlamaya çalışıyoruz. Bu algı ve etki ilişkisinin görünülür halinin yakalanmasının ise bir *sezgi* sorunu olduğunu varsayıyoruz. Nesnesini tüketen sosyolojinin yeniden toparlanması ve sosyallikler analizi şeklinde ortaya çıkması için sezgisel bir yaklaşımın şart olduğunu düşünüp, sezgisel bir yaklaşımın nesnel analizlerden daha etkili olduğu varsayımı içinde, geçmiş düşüncemiz içinden bugün nelerle buluşabileceğimiz önem taşımaya başlıyor. Geçmiş dönemin eserleri üzerine dikkat ettiğimizde, gelenek ile ne şekilde ilişkimizin kurulabileceği, gelenekselin bugünkü bağlamda nasıl yeniden güncelleşeceği sorunu karşımıza çıkıyor: Geçmişin eserlerinin güncel değerinin araştırılması, sorunsal haline getirildiğinde anlamlardan çok ayrı olan değer yargılarımız işin ehli sayılan bilim adamlarının değer yargılarıyla iç içe girmeye başlıyor. Bu şekilde Cumhuriyetin kuruluş öncesi ve sonrası sırasında yazılan eserlerle tarihi ilişkimiz yeniden keşfedilmiş olacaktır. Ancak, bağlamın bugünkü zamanın tarihi olması bakımından yeğin bir önemi ortaya çıkmaktadır. Bugüne bakıldığında toplumların parçalanması, ayrışıklaşması, bağlaşıklaştırma olasılığını ortadan kaldırmaktadır, o ölçüde sosyoloji nesnesini kaybetmeye başlamıştır. Ayrışık, kendi farklılıklarını koruyan küçük gruplar, cemaatleşmeler, kabileleşmelerin birlikteliğinin yaşandığı Megalopoller döneminden sanat, edebiyat ve sosyolojinin tarihi ve niceliksel analizlerden daha etkin olacağını düşünmekteyiz.

Eski toplumlarda konuşanın Tanrı olduğu yerde, onun mesajı çözülmeye çalışılırdı. Tanrı kalmayınca konuşanın kim olduğu, kimin konuşacağı sorusu sorulur. Toplum yok olunca, sosyoloğun sözü değil, kimin (sanatçının mı, fizikçinin mi) konuşacağı sorulur. Burada, artık, sanatçı konuşmaya başlar. Ve zaten bireysel bedenleri cemaat ve toplum haline koyan Yasaların

makinasallığıdır.[10] Yasaların işlemediği, evrensel yargı mekanizmasının meşruluğunu kaybettiği yerde, toplumun yasası da yok olur. Onun garantörü olan sosyolog işsizlikle karşı karşıyadır, tıpkı fabrikası battal hale gelen işçi gibi, işsiz kalabilir.

Bugün bilimin (özellikle fizikteki durum görelilikle ve quantumdan sonra Benveniste'in suyun belleği) çözülmesiyle, sosyolojinin de bilimciliği çözülmeye başlamıştır. Söz konusu olan aslında, sosyolojinin ölümünden bahsetmekten çok, onun bir doğumundan, simülasyonla bir epidemi haline gelişinden, bir transsosyolojiden bahsetmektir, çünkü transpolitik gibi, transavantgarde gibi transsosyoloji de artık sadece bir hiperreeldir. Her şey sosyolojik olduğu yerde artık hiçbir şey sosyolojik olamaz, sözcüğün anlamı artık bir şey ifade etmemeye başlar. Tıpkı "her şeyin estetik olduğu yerde hiçbir şey ne güzel ne de çirkin olur, sanatın kendisi bile yok olur artık".[11] Sosyoloji kendi kavramlarını ve mantığını kaybetti. Ne homojenik, ne organik dayanışmacılıkta başgösteren anomi, ne yabancılaşma, çünkü bunların olabilmesi için toplumsalın homojen, normları içeren, yasaya bağlı olan, üretken ve üretirken doğasına emeğine yabancılaşan bir emekçinin içinde yaşadığı yer olması gerekir. Ekonomi politiğin yok olması gibi (spekülasyonun bir transekonomisi ile değer yasasının, piyasa kurallarının, artık-değer üretiminin bir şey ifade etmemeye başlaması), sosyolojinin üzerine yasladığı değerler de toplumda mumla aranmaya başlar. Ne ekonomik, ne de toplumsal rasyonaliteden bahsetmenin mümkün olduğu dünyada, tüm değerler, belki de, Baudrillard'ın yazdığı gibi yörüngeye girmişlerdir. Toplumsalın simülasyonu ve normların bir parodisinin kaldığı bir durumda sürüp giderken, anomi değil, yörüngenin vecdinin göndermesiz hali geçerli hale gelmiş midir? Bu bağlamda, yine, yeni bir toplumsal analizi bulabilmek için, sosyallikler analizini önermek mümkündür, sanıyoruz. Dağılmış olan toplum, küçük grupların sosyalliklerini ortaya çıkardığında, bunların analizini yapmak zamanı gelir: Ya da hiçbir şey. Yapılacak analiz toplumun simülasyonunun de-

[10] Bkz., Michel de Certeau, *L'Art de faire*, Gallimard, 1990, s.209.

[11] Bkz., Baudrillard, *La transparence du Mal*, Galilee, 1990, s.117.

ğil, yeni küçük gerçeklerin analizi olur. Bu da ilk etapta sanatçının sezgisiyle mümkündür gibi duruyor (burada, Nietzsche'nin başlattığı, Deleuze'ün sürdürdüğü Platon'un tersyüz edilmesine devam edilmektedir). Yöntemini kurmak uygulamaya kaymıştır, çünkü toplum değil transsosyallikler vardır artık. Devletin bile meşgul olduğu alanlar arasında, toplumun tümcü değil, ama terorist kesim, medyatik (iletişim) kesim (özel televizyon ve radyolar ve de herbirinin ayrı bir sosyalliğe hitap etmesi -bazıları aynı grupları hedeflese bile- Devlet, radyo ile tüm toplumu mu toplayıp, bütünleyecek, yoksa yine köylerde, radyodan Viyana valsleri yayınlayacak, köylülere tarlalarında vals mi yaptıracak? Artık ne köylü, ne tarla, ne de devlet radyosunun homojen hale getirmek istediği toplumun meşruluğu söz konusu) ve sağlık kesimiyle uğraşıyor (Aids'e karşı kampanya: Tek çare tek eşliliktir). Zaten terorizmi de bir virüs olarak görmüyor mu veya iletişimdeki (bilgisayarlardaki) farklı isimli virüslerle, frekanslara giren radyo ve telsiz kanallarıyla uğraşmıyor mu?

Toplumbilim, Türk Toplumbilimi Özel Sayısı, Ekim 1993

ÖZNE OLMAK

Tarihin, sanatın, eserin vb. öznesi olmak. Ego'ya sahip olmak, burjuvazinin veya proletaryanın öznelliği. Birey, liberalizm, kolektif özne vb. Bütün bu terimler modernliğimizin Aydınlanmacılığı içinde sorunlarımız olarak ortaya çıkmıştır. Bir özne olarak sanatçı eserini yaratırken veya bir bilim adamı bir birey olarak buluşunu gerçekleştirirken, hep özne mi olmuştur? sorusu toplumların görüşlerine göre (doxa) büyük farklılıklar gösterdiği kadar, derinlemesine tarih içinde de çok büyük farklılıklar göstermiştir.

Modernliğimizi oluşturan sorulardan biri olan Descartes'in *cogito Ergo sum* (düşünüyorum o halde varım) özne kuramının başlangıcı olarak ele alınır hep. Aslında görmek yani *theoria* ile soyutlamak arasındaki farkı düşünürsek, eski Yunan'ın teorisi ile günümüzde bizim kullandığımız şekliyle teorinin ne kadar farklı anlamlar içerdiğini görebiliriz. Dünya ve doğa, ona bakanlara kendini gösterir (theoria). Bunun gözükebilmesi için ise yetilerine sahip bir özneye gereksinim yoktur. *Gnomon* (güneş kadranı, bilgi cetveli) binlerce durumdan seçilmiş olanı ele alır, anlar. Modern çağlarda özne *gnomon*'un yerini almıştır: Özne haline gelmiştir. Her ne kadar Yunanlı, Babilli veya Mısırlıya nazaran soyutlamayı bulan olarak kabul edilse bile, onun görmesi ile bizim soyutlamamız arasında büyük ayrımlar vardır.

Bilim tarihinden alınabilecek bir örnekle dönemlere göre, görüşlerin ve söylemlerin ne kadar farklı olduğunu; kelimelerin anlamlarının tarih içinde yapılan keşifler ve icatlarla nasıl değiştiğini hatırlayabiliriz.

Tales'in üçgenin uzunluğunu hesaplaması ile Babil astrolojisi arasındaki benzerliğe değinirsek, Tales'in eski Babil bilgilerini kullanmış olduğu gibi, onun güneşin tarla üzerindeki yansımasının gölgesini, ölçme aracı olarak kullandığını ve hatta yazının

ve kağıdın bile bu doğal ilişkilerden meydana geldiğini düşünebiliriz: *Page* (bugünkü Fransızca'da kağıt anlamına gelmekte) eskiden tarla anlamına gelmekteydi ve güneşin gölgesi tarla üzerine düştüğünde tarlanın üzerinde okunacak işaretler bırakıyordu. Güneş saatinin kadranı da yine aynı işlevi görmekte değil mi?

Yunanlı bir piramidin, bir mezar taşının, bir vücudun veya bir tahtanın yere çakılmış hali sayesinde güneşi görebilmekteydi. Aynı şekilde, tarlalarında çalışan köylülerin de geleneksel zaman ölçme aletleri yine toprağın üzerine konulan bir çıtanın gölgesinden oluşmaktadır. Eski Yunan'da *gnomon* saat rolünü üstlendiği gibi, "seçen" ve "karar veren", "yargılayan, belirten" anlamına da gelmektedir. Kim bilir? sorusu sorulduğunda şu veya bu öznenin bilmesinden değil, *gnomon*'un bilmesinden söz edilirdi. Çünkü modern zamanların başlangıcı olarak kabul edebileceğimiz çağlarda olduğu gibi, astronom gözlüklerle, teleskoplarla gökyüzüne bakmazdı eski Yunanlı. Filozoflar an içinde duyulan bir gelişmeden bir şeyin bulunmasının olanaksızlığını, Klasik Çağ'da, haykırmaktaydılar.

Bu, Klasik Çağ'da, bir özneyi, bilincini ve bedeni gerekli kılmıştır. Eski Yunan'da ise, bir çıta, o dönemlerde, bilgiyi gözden önce sunmaktadır. Gözün duyarlılığı duyumu, burada, ikincil bir konumdadır. Bu nedenle güneşin gölgesini bize gösterenin bir insan vücudunun mu, bir çıtanın mı gölgesi olduğu önem taşımamaktaydı. İster dikili taş, ister bir tahta parçası, ister insan vücudu, bilen gnomon'du. Öznesiz bir bilim hakimdi. İnsan vücudunu kaldırın, yerine bir taş dikin aynı işlevi görmekteydi. Bilgi açısından bir fark ortaya çıkarmayacaktır. O değişmezdir. Nesneler değişebilir, birbirinin yerine geçebilir. Yani; biçemler, malzemeler, modern deyişle özne ve nesne arasındaki fark yok olur.

Günümüzde özne ve anonima sorunlarının yeniden gündeme gelmesi Blanchot, Foucault, gibi düşünürlerin öznesiz bir dünyayı gündeme getirmesi modernliğimiz açısından sorun gibi karşımıza çıkar gibi dursa da aslında modernleşen bir dog-

manın soruşturulmasını, değiştirilmesini, sabitsizleştirilmesini önemsemeleri açısından, hem bilimsel, hem doğal, hem de gerekli bir araştırma işlemi olarak görünmektedir. Modern dogmalardan da, ilahi dogmalardan da kurtulmanın önemi kadar, kurtulmayı önemsemeliyiz.

Modern Çağda Özne

20. yüzyıl içinde, öznenin oluşumu üzerine geliştirilen akımlar arasında, belki de en ön planda görüngübilmi ve psikanalizi saymak gerekecek. Buna rağmen tüm görüngübilimin ve psikanalizin özne teorisi üzerine kurulu olmadığını düşünmek gerekecek; çünkü sonuçta, baktığımızda görüngübilimin 20. yüzyıl versiyonu olarak Husserl'ci bir özne teorisinin yanında Heidegger'in öznellik eleştirisinde bulunduğunu biliyoruz.[1] Aslında, bunun Nietzsche'nin etkilerinin 20. yüzyıla yansıması olduğunu düşünebiliriz. Psikanaliz ise bize Freud'dan Lacan'a parçalanmış, bölünmüş bir özne fikrini vermektedir.

[1] Heidegger, öznenin hem şiddetli bir eleştirisini yapmış, hem de bir başka şekilde özneyi yeniden önemli bir konuma *Dasein* adı altında getirmiştir. Heidegger'e göre özne Tanrı'ya, bilincine veya diğer insanlara karşı bir takım yükümlülüklerle dolu olabilecek olan bir özne yerine, kendi kendisine karşı yükümlülükleri olan bir *Dasein*'den bahsediyor; çünkü, *Dasein*'i Heidegger'ci bir okumaya göre yorumlamaya kalkarsak, öznenin "modern" ismi *Dasein*'dır. *Ego sum ego existo*'nun Descartes'cı okunuşunun dışında bir durum ile karşı karşıya olduğumuz belirgin gibidir; çünkü her ne kadar Descartes'a atfedilen bir özne'den bahsedilse bile Denis Kamboucher'nin yönetimindeki çalışmada da gösterildiği gibi, Jocely Benoist "Öznellik" maddesinde, Descartes'ın özne kelimesini kullanışının aslında konu anlamında kullanıldığını ve günümüzdeki modern özne ile Descartes'ın şüphe üzerine kurulu *cogito*'sunun, Aristoteles'in töz'ünün bir devamı olduğunu göstermiştir. Buna göre Descartes'ın yeniliği Aristoteles'in tözünün maddiliğini cisimsizlik olarak ele alışında yatmaktadır. Yunanca'da *ousia* olarak ele alınan özne fikri aslında tözün bir çevirisidir. Platon, Porphyr tarafından ruhun *ousia* olarak nitelendirilmesinden itibaren Aziz Augistinus *ousia*'yı töz (substance) olarak kullanmıştı. Bu anlamda Descartes'ın yeniliği töz'ü kullanırken ona cisimsizlik atfetmesindedir. Descartes için düşünme eylemi içinde "Ben" ortaya çıkmakta; yani "var olmaktadır". Descartes "düşünen Ben'in" geleneğe rağmen "cisimsiz bir tözdür" (Colvius'a 14 Kasım 1640'da yolladığı mektup). Bkz., Jocelyn Benoist, in *Nations de philosophies II*, Gallimard, 1995, s.516. Benoist, modern özne fikrinin Leibniz ve hatta Kant'ın ilk *Eleştiri*'sinden itibaren mümkün kılındığını ileri sürmektedir. Nietzsche de Özne eleştirisinde bulunurken Descartes'ın aslında kelimeler ve şeyler arasındaki "korkunç" hatta "canavarca" bir karıştırmadan söz etmektedir (Bkz., *La Volonté de Puissance*, Livre de Poche, 1991). Burada çok açık bir şekilde Foucault'nun kitabının adını bulmak mümkün gibi durmaktadır. Bu ayrışıklık aslında, Foucault'nun da özne eleştirisini ve insanın ölümü temasını beraberinde getirmektedir (Bkz., Ali Akay, *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yay., 1995, 2000).

Bunların yanında bilimsel düşüncenin kartezyen[2] kalıntılarının altında geliştiğini hesaplamaya kalktığımızda, bu bilimselliğin içinde yatan en merkezi düşüncelerden birinin özne ve nesne diyalektiği içinde kalan ve Tanrı'nın yerine artık aklın geçtiğini öne süren, Hegel'in izlerini bulmak mümkündür. O'nun köle ve efendi üzerine kurulu olan diyalektik anlayışı iktidardakilerle onlara hayatlarını teslim eden kölelere dair olan metafor marksist bir Kojève okumasıyla kolektif özne olarak emekçilerin varlıklarını gerekli kılar. Ancak, bu durumda da, nihai olarak Hegel galip gelenlerin köleler olup olmadığı sorununu yoruma açık bir şekilde bırakmıştır. Efendi, karşısında insanlığını koruyan bir efendi-özne bulamadığında; yerine köleliği kabul eden, ama bunu, hayatını garanti altına almak üzere, yaşamını riske atmadan gerçekleştirirken insanlığından feragat eden ve öznelliğini kaybeden, nesnelleşmiş bir köleyi bulduğunda, kendi üstünlüğünü, kalitesini, erdemlerini, ahlakını gösterebileceği kişiyi de kaybetmiş, yitirmiş olur ki, bu onun galibiyetini değil ama, aslında, belki de mağlubiyetini göstermiş olmaktadır. Bu perspektiften baktığımızda efendinin başarılı bir öznelliğinden bahsedemeyecek bir durumla karşı karşıya kaldığımızı ileri sür-

[2] Kartezyen düşüncenin öznenin düşünce eylemiyle ilişkisini ortaya çıkaran Descartes, Ben'in düşünceye karşı tavrını ele aldığında "ben'den başkası düşünmemektedir; o halde düşünen ben "vardır". Ancak burada Batı metafiziği içinde düşüncenin ve hatta ölümün ben ile özdeşliğinden söz etmekte olduğunu hatırlamalıyız; çünkü, nihai olarak ölüm karşısında ben tek olarak ve tekil olarak dünya ile karşılaşmaktayım. Ancak; Descartes için ben, dünyadan koptuğu zaman benliğini düşünen ben olarak ortaya konulabilmektedir. Husserl, Descartes'dan aldığı miras içinde dünyasızlaşma veya dünyanın yıkıma uğraması olarak çevrilebilen *Weltvernichtung* eyleminde, bu tecrübeyi yaşayan "ben'in hiçliğe karşı gösterdiği direnme eylemini formüle etmektedir. Bu yıkım içinde "geriye kalan" hem görüngübilimsel hem de metafizik bendir (Bkz., *Husserl, İdées directrices pour une phénomenologie*, Trad. Paul Ricoeur, Gallimard 1950). O halde öznenin özelliklerinden, belki de, en belli başlılarından biri, ölüm ve dünya karşısında takındığı tavır ve aldığı tutumdur; çünkü düşünceyi kimse benim yerime düşünemez (anlık ve duyum arasındaki Kant'cı ayrım da burada önem kazanmaktadır) ve ölemez. Ölümü beklemek "kişisel bir" eylemdir: Ölüm karşısında kimseye yer vermem mümkün değildir. O halde özne (ben) yerini başkasına veremeyendir. Buna rağmen hayatın tuhaf oyunlar oynamakta tecrübesini kim yaşamadı? Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde öznellik ile özdeşlik arasındaki bağı kuranlardan birisidir: "Tüm zincirlenmelerin içinde bir yasaya maruz kalarak temsil edilen algılamaların hepsinin olduğu yerde tek bir tecrübe vardır; tıpkı tek bir zaman ve tek bir mekânda tüm görüngülerin biçimi ve tüm varlık ile varlık-olmama arasındaki ilişkilerin olduğu yerdeki gibi".

mek pek de yanlış sayılmayacaktır.[3]

1960'lı yıllarda ileri sürülen ve iddia edilirken neredeyse büyük bir konsensus ile kabul görmekte olan, yapısalcılığın da etkisiyle "insanın ölümü" teması iki üç yüz yıllık felsefe tartışmalarına kesin bir cevap niteliğini taşımaktaydı. Kökenini kendiliğindenliğinden alan, birinci tekil şahsın, belli bir biçimde, "sıfır noktası olarak" kendi kendini temsil etmesi, onun bilişsel, metafizik, ahlaki ve siyasi bir birliği oluşturmakta olduğunun unutulmaya başlanması içinde, öznenin yapılar ve sistemler bütünlüğünde, kurucu öğe olmaktan çok maruz kalan konumuna düşmesi söz konusu edilmektedir. Bu, tarih boyunca belki de hep benzerlikler taşımaktadır: Foucault, Jean-Jacques Rousseau'nun *Diyaloglar* metnine yazmış olduğu önsözde, *İtiraflar* ve *Diyaloglar* arasındaki farkı boğulmuş ve "suskunluğa itilmiş" bir ses ile kendi sesini parçalanmış bir öznellikte arayan, ehlileştirilmiş bir dilyetisinin yapısında var olan özne arasında bulduğunu gösterir.[4] Burada, Foucault, öznenin parçalanıp, kendi kendisinin üzerinde durduğunu, asla bitmek bilmez bir şekilde birbirinin ardına eklenerek kendisini mevcut edebildiğine dikkatimizi çeker. Rousseau, bu durumda, öznenin konuşuşundan çok, öznenin, hiçbir zaman kapalı olarak kalmayan dilyetisinin yüzeyine yerleşmekte olduğunu ön plana çıkarır. Bu konumda, 1767 ile 1770 arasında *İtiraflar*ı bitirirken; Jean-Jacques, Renou olmaktan çıkar ve Rousseau'ya dönüşür. Adını değiştirir. Öznelliğini terk eder, başka bir deyişle farklı bir öznellik girişiminde bulunur. Aslında, terk ettiği öznelliğine geri döner: Sahte adını terk eder. Fransa'da kamuyu "zehirleyen" Jean-Jacques ile bireyselliğini vücuda getiren Rousseau arasında öznenin parçalanmış olduğu gerçeği yatmaktadır.

Nihai olarak, Rousseau örneğinde, Foucault öznelliğin tarihinde bile öznelliğin sorunsal bir yerde durduğunu bizlere gös-

[3] Hegel'in köle ve efendi diyalektiğinin Fransa'da Hyppolite ve Kojève çevirileri üzerine gelişen tartışma için bkz., Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Afa Yay., 1991, 2. Baskı 1999.

[4] Bkz., Michel Foucault, Introduction in Rousseau, "Rousseau juge de Jean-Jacques". *Dialogues*, Paris, A. Collin, Coll. "Bibliotheque de Cluny", 1962, s.VII-XXIV.

termiştir. Bununla beraber daha önceki bir paradigma içinde bakan Kant'ın öznellik anlayışına doğru eğilirsek, Foucault'nun yeni bir paradigma içinde, ne denli farklılık taşıyan bir öznellik anlayışını geliştirdiğini daha iyi farkedebiliriz: Kant için öznellik özdeşlikle bağıntılıdır. Ölüm karşısında öznenin tekilliği kendinden başka ölecek birine yerini verememesinden kaynaklanmaktadır. O halde öznellik de ötekine göre değil ama yalnızca kendine göre var olmaktadır: "Her zaman ve her yerde aynı şekilde hissetmem gerekmemektedir" diye yazmaktadır Kant: "Ancak bu çeşitli ve değişken hisleri ötekiyle değil, kendi kendimle ilişkilerimde çözümlemem mümkündür." der, Kant. O "aynı ve kendindeki özneye" yönelir. Böyle bir durumda öznelliğin, farklı ve çeşitli hislerin aynı öznede bulunması olduğunu öne süren Kant'a, bu yukarıdaki sözceyi teslim edebiliriz. Öznellik çeşitliliğin ve bir belirsizliğin evetlenmesiyse eğer, o halde öteki ile girilen ilişki içinde; Batı'nın kendi öznelliğini Doğu'yu ve Şarkiyatçılığı keşfederek kurduğunu iddia eden Edward Said'in "epistemolojik ve ontolojik" kopuşunu nasıl değerlendirmeliyiz? Madem ki, öznelliğin Kant'çı şartlarında bir belirsizlik vardır ve çeşitliliği öznelliğin kurucu öğelerinden biridir ve buna göre, özne kendi algılamasında (küçük algılamalar) (Leibniz) ve kendi bilincinde tek olan tecrübelerini yaşamaktadır; o halde ikinci bir özneye gerek var mıdır öznelliği yaşamak için? Öyle ki, Kant neredeyse öznelliği öznenin mistik hali olarak kurmaktadır; özdeşliğin sınırında bulunan öznelliktir. Bu sınırın ötesindeki yer artık başka bir öznelliğin alanı olmaya başlamaktadır. Özneler-arası karşılıklı ilişkinin oluşumuna doğru götürür bizi bu sorular. Ve; bu bağlamda Kant ve Hegel'den yola çıkarak "tartışma etikası"nı geliştiren Jürgen Habermas ile yolumuz kesişmeye başlayacaktır.

Özneler-Arası "Tartışma Etikası"

Kant'ın ahlak anlayışından K.O. Appel ile birlikte yola çıktıklarını söyleyen Jürgen Habermas, Hegel'in Kant'a karşı çıktığı yerden başlayarak tartışma etikasını ele alır. Kant'ın "soyut evrensellik" adını verdiği şeye karşı Hegel'in yönelttiği eleştiri ve

karşı çıkışlara göre kategorik zorunluluk evrenseli tikelden; varoluşu görevden; ruhun oluşum sürecindeki pratik aklın salt zorunluluklarını bunların tarihi olarak gerçekleştirmesinden ayırmakla yükümlüdür".[5] Kant'ın kategorileri çerçevesinde, Habermas'a, ahlaki yargıların ihtilafları nasıl ve ne şekilde, rasyonel bir motivasyon sayesinde kurallaştırabileceği sorusu sorulunca, eylemlerin geçerli normlar ışığında ele alınabileceğini öne sürer. Hegel'in Kant'a yönelttiği eleştiriyi yeniden ele alır; ama zaman zaman Kant ile zaman zaman ise Hegel'in "totaliter" yaklaşımlarıyla veya onun devrimci versiyonlarıyla sürdürür tartışmasını; çünkü Habermas'a göre "tartışma etikası"nda öncü olacak bir özneler-arasılık da yoktur. Kamunun önünde ezilen özneler-arasınalığın karşısında tartışma etikası öncü bir tavırla onlara bilinç verecek bir özneler-arasılığı da kabul etmez. Bugün, yeni muhafazakarlar tarafından ileri sürülen "totaliter" ahlaki yaklaşımları da reddeder: Tartışma etikasının amacın araçlaştırılmasını haklı gösteren tüm totaliter yaklaşımlara karşı çıktığını ileri sürer.

Böyle bir yaklaşım siyası olarak "ahlak-dışı" kategorilerle örtüşebilmektedir. Habermas, buna, Kant'dan yola çıkarak, deontolojik etika adını verir.[6] Ancak deontolojik etikada, deontolojik önermelerin ahlaki gerçeği asimile edilmemelidir; Kant pratik ve teorik aklı birbiri içine sokmaz. Burada, Habermas bilişsel etikadan bahsetmeye başlar; normatif sözcelerin nasıl ahlaki bir şekilde temellendiği sorunu gündeme getirilir. Kant "imperatif" biçime yönelmekte olsa bile, kategorik imperatif eylem normlarının geçerliliğini ortaya atmaya yarayan doğrulama ilkesini belirler: "Evrensel bir yasa olması doğrultusunda eylem yapmak zorundasın". Bu da, rasyonel varlıkların ortak bir şekilde bu doğrulamanın evrenselliğini kabul etmeleriyle mümkün hale gelebilir. Ve, ahlaki olmak zorundadır. Burada ise artık biçimsel bir etikadan söz edilmektedir. Halbuki, Habermas'ın ileri sürdüğü "tartışma etikası"nda kategorik imperatifin yeri ahlaki

[5] Jürgen Habermas, *De l'Ethique de la Dicussion*, Trad. Marc Hunyadi, Cerf, Paris 1992.

[6] Habermas, *a.g.e.*, s.17.

kanıtlamanın yöntemi tarafından doldurulmaktadır. Burada aynı pratik tartışmaya katılan öznelerin ortak uyumu genel geçerlik normlarını belirlemekle yükümlüdür. Tartışmaya katılan her özne kendi içinde kanıtlama pratiğini ortak uyum içinde meydana koymalıdır ki, tartışma etikası vücuda gelebilsin. Bu şekilde, Habermas, kategorik imperatifin bir evrenselleşebilme ilkesiyle buluşabildiğini iddia etmektedir. Evrensel olan öznelerin karşılıklı kanıt öne sürebilmesini Habermas, bu şekilde garanti altına almaktadır. Burada, artık normun evrensel gözlemleme ilkesiyle karşı karşıya gelinmektedir. Bu da, herkes tarafından kabul görmüş bir şekilde, tartışma kabul etmeksizin ve bireysel çıkarlarla karşıtlık oluşturmaksızın uyumu sağlamak zorundadır. İşte, bu evrensel kabul ilkesinden itibaren, Habermas "evrensel etika"yı çıkarır karşımıza; evrensel olan bir etikada ise, belli bir kültürün veya belli bir tarihi dönemin verileri temel olarak alınmaksızın ahlaki ilke evrensel kabul normlarına uymak zorundadır. Bu uyum her zaman akla gönderme yapmakla yükümlüdür ki, etnomerkezci paradigmaların içine düşüp, hapis olmasın. Tartışma etikası, Habermas'a göre, sadece beyaz ırktan, orta halli burjuva Avrupalı'yı temel almayıp, ahlaki ilkede en zor olanı başarmaya çalışmaktadır. Kim ki tartışma içinde kanıtlarını ileri sürmektedir, o kişi kanıtları da ahlaki normlar taşıyan evrensel ilkeleri ile almak zorundadır. Anlaşılabileceği gibi, bize göre biraz zorlamayla mümkünlüğü sağlanabilen; ama zorlama olmaksızın bu uyumun sağlanmasının oldukça güç olduğu koşulları çıkarmaktadır karşımıza Habermas.

Bir eylemin normlarını sağlamak J. Habermas'a göre, tartışma etikası ile gerçekleşebilmektedir. Biçimsel etikanın örnekleri arasında Habermas bizim önümüze Rawls'ın önerisini sürüyor: Tartışmaya katılanlar ahlaki konumlarını belirlerken; rasyonel bir şekilde karar verici olmak; hukuki olarak eşit olmak zorundalar, sosyal olarak elde etmiş oldukları statüyü göz önünde bulundurmak dışında söz söyleme hakkına sahiptirler. Bu şekilde adil olarak neticelenebilecek "kalkış noktasına" sahip olabileceklerdir. G.H. Mead ise, başka bir öneri ile gelir karşımıza; ona göre de ahlaki bir yargıda bulunacak olan özne, bu sorunsal

eylemi yaparken tartışmanın içinde olan herkesin yerine kendisini koymak zorundadır, yoksa özneler-arası uyumu zedeleyebilir. Bu iki etikaya karşı, Habermas tartışma etikasının avantajları olduğunu söyler: Karşılıklı kanıt öne sürerlerken tartışmaya katılan her kimse, ilkede özgür ve eşit olmak durumundadır; en iyi kanıtın diğerlerine karşı zor kullanmaksızın üstünlük sağlayacağı bir gerçeği öne sürerken, ortak bir araştırmayı da ileri sürebilmelidir. Bu da, iletişimi tam bir adillik içinde evrensel olarak ortaya koyabilecektir. Böylece, Rawls'ın önerdiği "ilk kaynak" meselesine bir cevap getirdiğini düşünmektedir. Habermas; pratik karşılıklı anlaşma ise karşılıklı anlayış ve özneler-arasılıkla sağlanmış olur. Tartışmacılar, Habermas'a göre, ideal rollerine bürünmüş olurlar.[7]

Tam da burada, Habermas ağzından kaçırır: Rollerin idealliği. Bu anlamda da, idealist bir tartışma etikasının, Habermas'ın bize sunduğu kadarıyla, pratik (!) bir etika olduğu zannediyorum, görülebiliyor. Aslında Habermas, Rawls'ın ilk yapıtındaki ("Adalet Teorisi") "bireysel" ahlakın tuzaklarına düşmemeyi amaçlayarak, önceden bireyin karşılıklı olarak diğer öznelerle girdiği ilişkide daima kolektif olanın, ve her zaman tikel olan, özneler-arası bir şekilde bölümlenebilen, paylaşılabilen bir dil cemaatine ait olduğunu söylemeyi unutmuyor. Özneler sadece bir sosyalleşme sayesinde bireyselleşmektedir. Habermas'a göre, iletişimsel "oluşumun kuruluşunda" bireyin kimliği (veya hatta buna özdeşliği bile demek mümkün; çünkü cemaati ile özdeşleşmektedir) birlikte oluşturduğu cemaat ile aynı ortak-kaynaktan gelene bağlıdır. Öznelerin karşılıklı anlaşması birbirlerini karşılıklı olarak anlayabilmeleri sayesinde gerçekleşebilecektir. Ancak; kimlik ve özdeşlik üzerine kurulu bir oluşumda, her cemaat kendi kimliğinin tözünü aradığında, ortak tözde buluşmak söz konusu olduğunda, kimliklerden hangisinin hakimiyeti baskın ise onunla özdeşleşme tehlikesini içinde barındırmaktadır. Dayanışma, inceleme ve ele alma üzerine kurulu karşılıklı anlayışın eşitliği teması üzerine döner durur Habermas. Bu iletişimsel eylemin tanımıdır. Karşılıklı anlayışa daya-

[7] Habermas, *a.g.e.*, s.19.

nan gündelik yaşamın bir pratiği olarak düşünülür. Böyle bir durumda, özneler kendi sorumluluklarını ileri sürerek geçerli önermelere doğru açarlar eylemlerini. Bu, Gouldner'in deyişiyle, hem "özerklik" hem de "karşılıklı ilişki" demektir. [8]

Öznelerin, zorunlu olarak bir iletişim şeklinde sundukları ve kanıta açtıkları önermelerinin evrensel olma koşulu "olmazsa olmaz" bir koşuldur. Bu sayede özneler belli bir "ideal" cemaat mensubu olarak konuşma ve eylem yapma sorumluluklarını içlerinde taşıyabilirler. Yukarıdaki "ideal"in üzerinden hızlıca geçmeden bir kez daha tekrarlayabiliriz ki, "ideal" olarak sunulan "tartışma etikası" idealliğinin dışına çıktığı andan itibaren geçerli tavrından feragat etmek zorunda kalacaktır, çünkü bu "idealleştirilmiş durum", aslında, bir çıkmazı beraberinde taşımaktadır. Hegel'i veya Kant'ı olduğu kadar, Rawls'ın ilk yapıtında sunduğu bireyciliği ve yeni-muhafazakarlığı da eleştirmekte olan Habermas, bunlarla belki, rasyonel bir şekilde, mücadelesini sürdürebilmektedir; ancak, pratik ve ampirik olarak kuramsal tartışmaların içinde hapis kalmış gibidir. Kant'ın aynı mekanda geçirdiği yıllar gibi, Habermas da 1970'li yılların sonundan beri Alman felsefe geleneğinden yeniden çıkarmak zorunda hissettiği kuramı olan "iletişimsel eylem kuramı" ve "özneler-arası iletişimsel eylem" kuramı kendi içinde temel bir tutarlılığı taşımasına rağmen, pratik çıkmazlara sürüklenir gibi durmaktadır. Sosyalleşmemiş keyfi bireyin ahlaki etikası veya yeni-muhafazakarların ve hatta devrimcilerin öncüleriyle hesaplaşırken, bireyi belli bir sosyallik içine yerleştirirken, özdeşlik veya kimlik kavramlarının içinden çıkamamaktadır. Hatta, tartışma etikasını açıklamaya çalışıp, onun Hegel ile veya Kant ile farklarını göstermeye çalışırken, tartışma etikasının bir yöntem kavramı yardımıyla "tözsel" bir şeye ulaştığını ve hatta ödev etikasıyla mal etikası arasındaki ayrımı belirterek, tözselliği ağzından kaçırmaktadır. [9]

[8] A. Gouldner, *Reziprozitat und Autonomie*, Francfort-sur-le-Main, 1984 (Aktaran, Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s.22).

[9] Habermas, *a.g.e.*, s.22.

Şüphesiz pragmatik karakterleri taşıyacak olan pratik tartışmanın öznelerinin her birinin kendi menfaatlerini öne sürerken aynı anda hepsini "nesnel olarak" bağlayan sosyal dokuyu yırtmadan ortak çıkara ulaşabileceğini yazmaktadır ki, bu biraz da Adam Smith'in "görünmez eline" benzemektedir: Her birinin çıkarı hiç belli olmadan ve bilinçsiz bir şekilde ortak çıkarı kollayabilmesi, sanki Habermas da "tartışma etikasının" liberalliğini sunmaktadır bizlere. Evet, Habermas, belki, kendi etikasını Hegel'in bilinç felsefesinden koparmasını bilip, zamanını yakalamaktadır; ancak, bunu liberal geleneği aşması mümkün olmadan gerçekleştirmektedir. Bu konuda, Habermas, Michael Sandel'in[10] Rawls eleştirisini göstermekte ve bunu Rawls'ın "atomizmiyle" açıklamaktadır. Çünkü Rawls'ın 1970'lerdeki tavrı atomize olmuş, bireysel keyfiyete erişmiş, bağımsız kontraktüelliğine getirilen eleştiri, toplumun sosyalliğinin bireyleri tözsel bütünlükler olarak ele almasının tehlikeleri üzerine oturmaktadır. Bireylerin sosyallikten önce ereksel (teleolojik) bir rasyonaliteye sahip olması monolog şeklindeki bir tartışmayı açması, tabii ki, Habermas'ın özneler-arası tartışmayı ve iletişimi öne çıkaran tartışma etikasıyla çelişecektir.

Bu yüzden de, Rawls'ın bireylerin rasyonel uyumunu "özgür iradeye" bağlayarak, kanıt geliştirmeden ortaya koymalarını kabul edemeyecektir. Halbuki tartışma etikasında, herkes bir kanıtlama zorunluluğu içinde, konusunu ele alarak, kendi kendine göndermede bulunamamaktadır; sadece "evrensel kanıtları", argümantasyonun yollarını aramaktadır ki, buna Apel "ideal iletişim cemaati" adını vermektedir (Yine bir idealleştirmeyle karşı karşıya olduğumuzu hatırlatmak gerekecek mi?). Bu sayede, söylemsel oluşumun yöntemi hem birbirlerinin yerine konulamayacak öznelerin özerkliğini hem de özneler-arası kabul görmüş yaşam biçimlerini konu etmektedir. Özneler arasındaki hukukun eşitliği ise, kişilerarası ilişkileri ve karşılıklı bir şekilde birbirlerini tanıma üzerine kurulu anlayışı, kişisel onura hiçbir zedeleme getirmeksizin kabul etmektedir. Tartışma etikası kuramında, kişiler arasındaki eşitlik sadece hukuki değil, aynı za-

[10] M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982.

manda sınıfsal ve statüye değin olan ayrımları da göz önünde bulundurmadan ve genel iradenin perspektifinde herkesin bireysel çıkarları unutulmaksızın ele alınacaktır. Habermas'a göre, bu şekilde tartışma etikası, Kant'ın deontolojik adalet kavramını da hem yaşam kalitesi bakımından hem de iletişimsel sosyalleşme bakımından, yeni-Aristocu bir metafiziğe düşmeden, genişletmektedir. Ahlaki sorunların bir ahlak siyasetine dönüşmesine gelirsek, Habermas, marksist yaklaşımların "allahtan" güncel olmadığını vurgulayarak, "sivil itaatsizlik" kavramını, burada öne çıkararak; bu siyasi girişimi desteklediğini savunmaktadır; çünkü "sivil itaatsizlik, yalnızca kişisel inanç ya da çıkarlara dayandırılamayacak, ahlaki olarak gerekçelendirilen bir protesto eylemidir".[11]

Sivil itaatsizlikle ilgili olarak, Habermas, tartışma etikasında ele aldığı argümanları tekrarlıyor. Sivil itaatsizlik için "mantık hukuku ve Kantçı etik geleneğinde bir dizi öneri mevcuttur. Bu önerilerin hepsi sadece genelleştirilebilecek bir çıkarı ifade eden ve bu nedenle, tüm ilgililerin içten onayını alabilecek normların meşruluğu yolundaki sezgiye uygundurlar" diye yazmaktadır.[12] Neticede, tözsel bütünlüklü, özdeşlik üzerine kurulu; ama yasa ve meşruiyeti, haklı olarak ayıran, özneyi ise kendi kimliğinin sosyalleşmiş bütünlüğüne bağlı kılmış bir özneler-arasılık olarak sunan bir Habermas var karşımızda. Yeni sağın örgen öğelerini yeni-muhafazakarları eleştiren; ancak bunu da meşruluk ve "genel iradi çıkar" çevresinde kalarak, hukuk düzeni normları içinde çıkışlar arayan sosyolog-filozof Habermas'ın özne kuramı, estetik boyutu kendi kuru üslubuyla unutmuş gibidir. Hegel ve Kant'ı kuramsal düzeyde eleştirmesine ve genişletmesine rağmen, Habermas'da onların kuru üsluplarının bir devamını görmek durumundayız. Zor ve kuru üslubu olan özne kuramının da, her ne kadar ilişkiler üzerine bir ağı öngörse de, yine tözsel bütünlüklerin ve kimliklerin dışına taşıyabilen kapasitesinin olmadığını düşünüyorum. Bu yüzden de daha şi-

[11] Habermas, "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı. Almanya'da Otoriter Legalizmin Karşıtlığı" *Kamu Vicdanında Sivil Çağrı, Sivil İtaatsizlik*, Çev., Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., 1997, s.121.

[12] Habermas, *a.g.e.*, s.123.

irsel biçimlere gittiğimizde özne kuramının en yeni analizlerini bulmamızın mümkün olduğunu sanıyorum. Öncelikle gösterge bilimcilerden Kristeva üzerinde durup, oradan da Deleuze ve Guattari'den yola çıkarak kimliksizleşen ve öznesizleşen bir süreci açmak istiyorum.

İğrençlik Karşısında Dağılan Özne

Felsefi öznenin kendi kendisine yeterli olması ve psikanalitik olarak nefsini (kendi kendisini) dışarıya doğru kusması, onun "iğrençliklerinin" kendi öznelliğini bozarken, aynı zamanda da nesnelerini de yok etme eğilimini içinde barındırmaktadır. Julia Kristeva'nın psikanalitik okuması hem öznenin kendisini bozduğunu, hem ne aynı zamanda etrafında "yerleşen" (ın-situ) nesnelerle ilişkisini de kopartan bir konumu ortaya çıkardığını göstermektedir. Arzu nesnesi olan Lacan'cı "a" nesneleri ve karşısındaki *alter ego*'sunu bu şekilde bir yansıtma işlevi haline getirerek ve öznenin kendisini yıkıma uğratarak gerçekleştirmektedir.[13] Kristeva'ya göre, iğrençlikte (abjection) varlığın ona dışarıdan veya hatta içeriden gelen ve onu varoluşuyla tehdit eden en tuhaf ve en karanlık başkaldırmalarından biri yatmaktadır.[14] Bu iğrençlik adı verilen hiçbir şeye asimile edilemeyeceği gibi, kendini cazibeye kaptırmayan arzuyu hem desteklemekte, hem de onu korkuttuğu kadar hayran bırakmaktadır. Özne korktuğunda kendini iğrençlikten döndürürken, tiksindiğinde onu reddedip dışarıya doğru itmektedir. Özne durumundaki "ego"nun karşısına dikildiğinde, iğrenç olan bir nesne değildir (objet); ne de arzunun peşinden koşan ve kaçıp, ele avuca sığmayan, "arzunun sistematiği" "a" dır.[15]

Nesnenin yerinde duran iğrenç bir nesne olmaktan çok bir iğrençlik niteliğidir; ve ben'e karşı çıkar, öznelliği bozar, dağıtır. Nesneyi yok ederken ve nesneyi kendi kendisiyle çelişkiye sokarken, ben'e bir çeşit kırılgan denge sağlar; iğrençlik dışarıya doğru itilirken de ben'i anlamın yok olduğu yere doğru sürük-

[13] Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, Seuil, 1980.

[14] Kristeva, *a.g.e.*, s.9.

[15] Kristeva, *a.g.e.*, s.9.

ler. Kristeva'nın iddiasına göre, "Ben" efendisi ile kaynaşır, onun, yani üst-ben'in içinde erir; bu şekilde de üst-ben'i siler, yok eder; üst-ben'in işleyişinde müdahalede bulunur. Freud'cu topik'in dışına atılan üst-ben, artık oyunun kurallarına göre işlevini yapamaz hale getirilir. Kristeva bu durum için "her ben'in bir nesnesi, her üst-ben'in ise bir iğrençliği vardır" diye yazar.[16] Burada, Heidegger'in dikkatimizi çekmiş olduğu gibi, öznenin kendi kendisini kurduğu, kendine ait olan bir temelin olmadığını hatırlatmakta yarar var, belki de; çünkü öznenin veya insanın "unutuluşu" temasını, postmodernleşmekte olan dünyamızın modernliğinin sınırlarında öznenin çözülüşünü ilk olarak metafizik bir şekilde ortaya koyan filozof Heidegger'dir diyebiliriz.[17] Kristeva'ya göre, iğrenç olan özneyi "tuzla buz haline koysa" da öznenin kendinden dışarıya çıkarak kendi kendini bulma eğiliminde olduğunu iddia etmekten vazgeçmez. Özne, bu durumda, "imkansızı kendisinin dışında" bulmaya çalışır. İmkansızın iğrenç olanın kendisinden başka birşey olmayan *varlık* denilenin kendisi olduğunu yazar. Bu deney öznenin tüm nesnelerini kaybeder ve bu şekilde de, Heidegger'e rağmen, kendi varlığının *temelini* kurmaya çalışır. Bu deneyde Kristeva, bir bakıma iğrençlik sayesinde, özneyi yeni baştan kurmanın deneyini kendi kendisinin dışına doğru kustuğu öznelliğin, yine de, kendisini kurma çalışmalarında bulunduğunu ima eder gibidir. Psikanalitik olarak bunun cevabı şu cümlede yatar gibidir: "Annenin sevgisi yerine gelen öznenin yuttuğu bir boşluktur veya daha çok babanın sözü için sözsüz bir anne nefretidir" diye yazar.[18] Ancak; iğrençlik sayesinde ortaya çıkarılabilen öznellik gibi, iğ-

[16] Kristeva, *a.g.e.*, s.10.

[17] Bkz., Jocelyn Benoist, *Nation de Philosophie II*, Gallimard, 1995, s.558. Burada J. Benoist öznelliğin metafiziğinden söz ederken, Alman idealizminin devamı olarak (Fichte, Schelling, Hegel) felsefeyi ele aldığında, "öznenin temel ontolojik rolünün dışında" Heidegger'de "özne"nin nihailiği "kaldırabildiğini", yani her türlü "temelden" yoksun olduğunu; ama buna rağmen de bu şekilde hâlâ onu "kaldırabildiğini" yazmaktadır. Tersine ise, Dasein'in kendine göre bir "özne" haline getirildiğini, öldürmek için bile olsa, özne ile oynamaktan bıkılmadığını söylemektedir.

[18] Kristeva, *a.g.e.*, s.13. "belki de babanın, ama varolmayan, yıkılmış babanın, sevilen ama yerleşik olamayan, basit, ama her zaman geri gelen babanın sözü" diye yazar Kristeva, babasız çocuğun hiçbir kutsal'ı kalmayacak; boş bir özne haline gelecek. Iğrençlik sayesinde babayı yok olan nesneler kategorisinden kurta-

rençlik de atılmış yani kendinden ayrılmış bir şekilde yerini bulmuştur; yani, kendi kendisini tanımak, arzulamak veya kendi kendisine ait olmak yerine, "orada burada gezinmektedir." Kristeva bu durumda: "kendi varlığını sorgulamak yerine yerini sorgulamaktadır: "Kimim?"den daha çok, "Neredeyim?" Bu mekan ise bağdaşık bir mekan olamayacağı gibi bütünleştirilemez de. Daima bölünebilir bir mekandır öznenin üzerine yerleştiği bu "yersizyurdsuzlaştırıcı" mekan. Bu haliyle dışarıya kendisini kurmak üzere Öteki ile karşılaşmak üzere atılan özne daima göçebe bir özne olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öznesizlik: Dünyadan Türeyen Özne

Kristeva bu öznenin önündeki nesneleri ararken, kayboldukça kendi kendisini kurtardığını bize hatırlatırken Deleuze'ün yersizyurdsuzlaşan bir öznelliği ile paralellik kurar gibi görünmektedir. Özne bu yersizyurdsuzlaşmışlığından, kaybolmuşluğundan alır hazzını. Bu iğrençlik, bir bakıma ayrılamadığı bir toprak parçası gibi özneye sunulmaktadır. Öznelliğini kaybetmiş bir "özne" şekli. Bir super-jet".[19] Gilles Deleuze'ü çok etkilemiş olan filozof Whitehead[20] "nesne" teriminin hissetme bileşkesine girmeye kabil bir şeyi belirlediğini, "özne" teriminin ise, hissetmenin sürecini oluşturan bir bütünlüğü oluşturduğunu yazar. Bu-

racak. Belki de bu sayede, yani iğrençlik sayesinde babayı kurtardığı gibi kendi öznelliğini de yerine yeniden oturtacak bir ego, Kristeva'yı ilgilendiren. Lacan'ın "babanın adının itilmesi (reddedilmesi veya *fortclosion*), burada, söz konusu edilir gibi durmaktadır. Kristeva, bu durumda özne/nesne ayırımının, farklılaşmasının oluşabilmesi için "bilinçdışının içeriklerinin" yeteri kadar dışlanamadığını belirtmektedir. Bu karşıtlık sanki bilinçli ve bilinçsiz karşıtlığının nevrozu üzerine oturtulur gibi durmaktadır. Nevrozlu olan da bu dışarısı/içerisi, özne/nesne, bilinçli/bilinçdışı karşıtlıkları, bilinçdışı bir şekilde değil de sanki bilinçli hale gelmektedir; açıklanabilir olarak gözükmektedir.

[19] Superjet üzerine bkz., Ali Akay, "Yeni Toplumsal Yapılaşmalar Üzerine Bir Çözümleme Denemesi", *Konu-m-lar,* Bağlam Yay., 1991, s.15. Alfred North Whitehead'in Öznelliği için Bkz., *Proces et Realité*, Essai de Cosmalogie, Gallimard, 1995. Whitehead "Organizma Felsefesi Kant'ın felsefesini tersine çevirir. *Salt Aklın Eleştirisi* süreci, öznel verilerin nesnel bir dünya görünümüne büründürdüğünü iddia eder. Organizma felsefesi nesnel verilerin nasıl öznel memnunluğa doğru çevirmeye ve nesnel verileri kuran düzen nasıl öznel memnunluğun yeğinliğini arttırır, bunu göstermeye çalışır. Kant'da dünya özneden türer; organizma felsefesinde ise özne dünyadan gelir. Bir özne olmaktan çok bir superjet'dir (dünyadan fırlatılmış bir öznedir)" diye yazar. Bkz., Whitehead, *a.g.e.*, s.167-168.

[20] Deleuze ve Whitehead ilişkisi için Bkz., Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Afa Yay., 1991.

rada "özne" bir süperjet olarak dünyadan türemiştir; çünkü zaten o dünyanın içinde yerleşmiş ve hatta yersizyurdsuzlaşmıştır.

Whitehead'in "superjet"sini bir kenara koyup, felsefenin bir süre içinde özneyi ortaya koyabileceğini bir yana bırakırsak; Heidegger'den başlayan bir süreç içinde öznelliğin eleştirisi çeşitli düşünürler tarafından (Foucault, Blanchot, Deleuze, Guattari vb.), konuşanın özne değil dil olduğu ileri sürülmüştür. Heidegger için, bu insan veya kadim insan değil, konuşan "dil" dir.[21] "Cümlenin gücü ve öznesi *philosophia* sözcüğünün içinde yatar". Bu da Heidegger'e göre her şeyden evvel konuşanın Yunan dili olduğunu göstermektedir. O halde öznellik Yunan dilinin aralarında sıkışıp kalan kökleri yeniden güncelleştirmekten geçer. Zamanından önce bir CD Rom düşüncesi: Fareyi bilgisayar ekranı üzerinde her hangi bir noktaya tıklatıp, ardında yatanı ortaya çıkarmak. Konuşan imgelerin kendisi olduğu gibi, Yunanca'da da aynı görevi üstlenmiştir. Bu da öznesiz bir alanda "düşünmenin mümkün olup olmadığını" düşündürtmeye tekabül etmektedir. Özne düşüncedir, konuşan özne değil, düşüncenin kendisidir; bu da düşüncenin öznenin yerini aldığını anlatmaktadır bize.

Heidegger'den ve Blanchot'dan ve eski Yunan'dan yola çıkan Michel Foucault, Epimenides'in "yalan söylüyorum, konuşuyorum" sorunsalını ele alarak, aslında konuşan öznenin kendisinin konuşulan ile aynı şey olduğu neticesine varır.[22] Konuştuğumda söylediğim şey hakkında yalan söylüyorsam, aslında yalan söyleyemiyorumdur; çünkü sadece konuşuyorumdur. Burada önerme kendisine edindiği nesneden ayrılamamaktadır. Whitehead da "taş gridir" dediğinde grinin kendisinin özne haline gelebileceğini, bir superjet olduğunu ileri sürmekteydi. Foucault'nun örneğinde de benzer bir şekilde, edebiyatın söylemi öznenin yok olduğu, parçalandığı alanda dilin "dışarısı ile ilişkiye girerek" konuştuğunu söylemekteydi. "Konuşuyorum" önermesi sustuğum anda ortadan kalkmaktadır. Ama "konuşuyorum" egemenliğini her türlü dilin namevcudiyetinde de ortaya

[21] Georg Steiner, *Heidegger*, Çev., Süleyman Kalkan, Vadi Yay., 1996, s.36.

[22] Michel Foucault, "La Pensée du Dehors" *Critique*, 1966; ve *Dits et Ecrits*, 1954-1969, I. Cilt, Gallimard, 1994, s.518.

koyabilmektedir. Konuşuyorum'un içeriksiz inceliği kendini boşlukta gösterebilmektedir; bu da "Dışarıya bir açılımdır" ki, dil orada sonsuza kadar kendisini genişletebilir, çoğaltabilir. Bu arada ise öznenin kendisi "ben konuşuyor" parçalanma ve yok olma vaziyetine girer ve o boşlukta yok olmaya kadar yol alır. Sözkonusu olanın ne iletişim ne de söylem olduğunu ileri sürer Michel Foucault. Sadece dilin yayılmasıdır söz konusu olan. O halde konuşan özne, burada, artık söylediğinden sorumlu olmaktan çıkmıştır. Dildir konuşan: Bir dil varlığı vardır. Bu ise insanın dışında bulunmaktadır.[23] "Modern Edebiyat" dilin kendi sınırlarına giderek, dilbilgisi dışı bir ilişkiye, ancak dilbilimini eleyerek girebilmektedir. Ve sonunda, belki de, dili kabuğundan, kendini zincirleyip, esir eden şeklinden özgürlüğe kavuşturacak şey budur. Beklenen başkaldırı buydu: Dil varlığı"[24] Edebiyat içselleştirme düzenini sadece yüzeye açılabilmek amacıyla gerçekleştirmektedir. Sözkonusu olan ise bir "Dışarıya" açılımdır. Dil söylemin varoluş biçiminden ayrılır -yani, der Foucault- temsiliyetin egemenliğinden kurtulur. Ve edebi veya felsefi dil kendi kendisini geliştirme imkanını bulur. Dil edebiyatta kendi kendisine yaklaşmaktan çok kendinden mümkün olduğu kadar uzağa kaçmaktadır; "kendisinin dışarısına taşmaktadır". Bu sayede öznenin tahakkümünden kurtularak kendi kendisini daha açık bir şekilde ifade etme imkanlarını dener. Bu ise işaretlere veya göstergelere bir geri dönüşten çok yayılmayı, dağılmayı meydana getirir. Edebiyatın konuşanı ise, pozitifliğinde dilin kendisinde değil, ama "konuşuyorum" önermesinin söylendiğinde kendine bulduğu mekanın boşluğunda var olmaktadır.[25] Dil varlığı öznenin yok olduğunda, boşluğun mekanına eriştiğinde vücuda gelebilmektedir. Edebiyat öznenin yok olduğu boşlukta, "ben konuşuyorum"un yerini dolduran "konuşuluyor"a erişildiğinde gerçekleşebilmektedir: Öznesiz söylemin yansızlığı.[26]

[23] Daha fazla bilgi için bkz., Ali Akay, *Michel Foucault-İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yay., 1995, s.93, 2. Baskı 2000.

[24] Ali Akay, *a.g.e.*, s.99.

[25] Foucault, *a.g.m.*, s.520.

[26] Foucault, "İnsan Öldü mü?" içinde *Art et Loisirs*, Haziran 1966, ve *a.g.e.*, s.544.

II. Bölüm

KAMU ALANI VE ENTELEKTÜEL

KAMU MEKÂNI VE UYGARLIK

1962 yılında Almancası yayımlanan *Kamusal Mekan* kitabında Habermas 18. ve 19. yüzyıllardaki bu oluşumu ele almasından sonra önemli bir çalışma daha "kamu" kavramını mükemmel bir şekilde ele aldı: 1974 yılında telif hakkını alan ve ilk olarak 1977 yılında New York'da, 1986 yılında ise İngiltere'de yayımlanan Richard Sennett'in *Kamusal İnsan* (Ayrıntı Yay., 1996, Çev.; Serpil Durak-Abdullah Yılmaz) adlı yetkin yapıtı. Her ne kadar modernliğin başlangıcını ele alan bir dönemi anlatmış olsa bile içinde yaşadığımız siyasi durumun modernlikten uzak olduğunu iddia edebilir miyiz? Siyasi partilerin inandırıcılıkları bitmiş olsa bile, hâlâ yeni Partilerin kurulmaya çalışması, "milli mutabakat" arayışları medya aracılığıyla kamusal söylemi işgal etmesi "modernlik içinde yaşadığımızın, en azından toplumsalın bazı alanları "modernliğin" dışında -ister modern öncesi ister modern sonrası örnekleri ortaya dökelim- kalsa bile bir temsili demokrasinin Cumhuriyet rejimi içindeki varlığını reddetmek mümkün değil. Bu Monarşik, nostaljik yaklaşımlar bile (çok hukukluluk vb.) modernliğimizin içinden çıkılmazlığını gösteren ögelerdir: Sadece, belki de, modernliğin türünün değişmesi beraberinde postmodern tartışmalarını getirmiştir. Ancak, yadsınamayacak bir gerçek var ki, o da siyasi modernliğimizin alternatiflerini pek yaratmış sayılamayız. Hayal gücümüz, belki, bilim kurguya çalışmakta, ama bu bilgi bizi daha siyasi alternatiflere taşımış gibi gözükmemektedir. Elimizde tek kanıt, belki de, temsiliyet krizidir. Bu da bizi götürse götürse modern sanatın açtığı yolda bu temsiliyeti sorunsallaştıran ve siyasallaştıran yapısalcılık-sonrası düşünürlerine götürebilmektedir. Daha sonrası için hukuk ve demokrasi tartışmaları daha çok modernliğin sınırlarını zorlayan toplumsallığın belirti-

leridir ve tartışılan, tartışılmakta olunan konulardır. Bu açıdan baktığımızda, modern toplumların insanının oluşumunu ele alan Sennett, siyasalı değiştirmeye kalkan önemli ipuçlarının örneklerini veriyor bizlere; Kent yaşamı ve kozmopolitik yapısı; Modernliğimizin ilk ögelerinden birini oluşturuyor. Sennett buna "kamusal davranış" adını veriyor: Benliğin tarihinden, şartlarından ve ihtiyaçlarından ve belki de, özellikle benlikten mesafeyle gerçekleştirilen bir eylem. Modern olarak kamusal insan bedeninden bir manken oluşturarak ortaya çıkar, diyor Sennett ve Foucault'nun beden anlayışı ile modernliğimizi başlatmasını andıran bir kıvraklıkla, bu bedenin ve konuşma biçiminin (kamusal alanda konuşma ile özel alanda konuşmanın farkının ortaya çıkmasıyla medeniyetin başlatılması tezlerini, burada, hatırlatabiliriz: En güzel örneği de belki Sennett'in de ele almış olduğu Rousseau örneğidir) üzerindeki kodlamaları ve işaretleri gösteriyor.

Bedenin bir manken olarak alınmasını ortaya koyan iktidar sadece Batı'da değil, Osmanlı toplumu için de geçerliydi; üstelik hiç de modern olmayan bir tarih içinde ve zaten Batı'daki eski rejim ile Osmanlı eski rejimi arasında bazı simgesel gelgitleri de bulmamak mümkün değil.

Uygarlaşma Süreci

Bu noktada kamu mekanı ile ilgili olan ögeler arasında tiyatro sahnesi geliyor karşımıza; konuşma giysiler gibi, sokak ile sahne arasındaki ilişkiyi meydana getirirken aynı zamanda da kozmopolit insanlar arasındaki ilişkileri ortaya koyuyor. Görüntü olarak beden ve konuşmaya ilişkin mevki toplumsal alanının doldurulması sırasında katmanları vücuda getiriyor. Sennett bu durumda görsel ve sözel olanın ilk kamusal ifade yollarını ortaya çıkarırken, bu ilişkinin simgesel olmadığını da vurguluyor. Kamusal alan özel alan ile ilişkisi içinde sadece belli bir tarihi anda ortaya çıkmış bir toplumsal ilişkiler ağı değil, aynı zamanda da bir "coğrafya" olarak sunuluyor; yani bir mekana ait. Batı toplumlarını ilgilendiren bu mekan ve coğrafya, aile ilişkilerini,

çocuk olanın ve kadınsının muhakkak dışlanmasını belirlerken; toplumun ve basının örgütlendiği yer olmaktadır. 17. yüzyılın sonunda Basın sansür yasasının verdiği serbestlikle, kafelerde ve klüplerde Majeste çevresini telaşa düşürecek taşkınlıklar yapmaya başlamışlardır. Sennett, bu kafelerin ve klüplerin içinde yaşanan olayları veya adetleri büyük bir ustalıkla anlatıyor ve okuyucuya zevkli okuma dakikalarında yapılanları imgeleminde yer etmesine olanak sağlıyor. 1694 ve 1695 yılları böyle bir girişimin mümkün olduğu yıllar, çünkü İngiltere Bankası'nın kurulduğu yıla tekabül ediyor.

Amsterdam ve Lyon'da borsanın vücuda getirilmesi uluslararası ticareti canlandırıyor: Kapitalizm eski ilişkileri devrimcileştiriyor. Sadece ticari ilişkilerden ibaret olmayan yeni toplumsal ilişkilerin oluşmasına olanak sağlıyor. Sansürün kaldırılmasından itibaren de kamu alanı önemli ölçüde bir genişleme elde ediyor ve kamuoyuna duyurumu sağlayarak bir "kamu mekanının" oluşturulmasında katkısı olan basının gerekli rolü oynamasını mümkün hale getiriyor. Bu sırada bir başbakanlığın kurulması da Parlamentonun ilerlemesi sürecinde önemli bir evreyi gerçekleştiriyor. Bu sayede parlamento iktidara ortak olmaya başlıyor ve söz hakkını kullanıyor. Siyasi bir kamu mekanı, bu şekilde demokrasinin gelişimine katkı sağlıyor: Kahvelerde ve klüplerde yapılan tartışmalara olanak sağlanıyor. Sennett, 17. yüzyılda ve 18. yüzyılın ilk yarısında kahvelerde cam kenarında kavga etme yasağı olduğunu hatırlatıyor bizlere. Kavgaların ne kadar ateşli yapıldığına bir kanıt değil mi ki bu? Kafelerin oluşumunu ise tiyatro salonlarında sahnede koltukları olan aristokratların sahneden indirilmesine ve fuayelerin sadece bir geçiş alanı değil, aynı zamanda, insanların konuşup, tartıştıkları bir alan rolünü oynadıklarına bağlıyor. Bu arada, Collé'ye göre, sahnenin yüzey olarak biraz aşağısından seyredilmeye başlanan piyesler "yanılsama" gücünü arttırmış ve oyuncuların sahnede ayakların görülmemesi piyesin etkisini, mesafeyi çoğaltarak, daha güçlü kılmıştır: "Ayaklar yok olduğunda insanlar ölüme daha büyük bir hararetle inanabilirlerdi" diyor.

18. yüzyılın içinde "işaretler sisteminin" yaygın olduğu kurumu ise kahvehane olarak tanıtıyor Sennett. Kafelerde insanlar tartışıyorlardı ve siyasi konular hakkında mevki ve statü yüksekliği gözetmeksizin konuşabiliyorlardı: Bu, belki de, hoşgörünün toplumlarda yerleşmesinde bir evreydi. Aristokratlar daha önce görülmemiş bir şekilde daha aşağı bir mevkiden birini siyasi fikirlerini büyük bir hoşgörü ile dinlemek zorundaydı. Sahne ile sokak arasındaki köprü rolünü önce tiyatrolar, daha sonra ise kahveler ve klüpler oluşturmuştur. Klüpler ise, adı üstünde, daha soyluların gidebildiği ve içeriye herkesin alınmadığı özel mekanları ifade etmektedir. Kahvehanelerde (belki buna kıraathane demek daha güzel olacaktır) gazeteler okunmakta ve günün yorumları yapılarak tartışılmaktadır. Kısaca tiyatro, yeni sponsorların sayesinde sahnenin özerkliğine kavuşması üzerine sokak ile toplanma yeri arasındaki ilk köprüyü oluşturduktan sonra, fuayeler (dış fuaye merkez haline gelmeye başlamıştır), kafeler ve klüpler sayesinde "kamu insanı" meydana çıkmış ve meydanlarda "kendi fikirlerini" haykırmaya başlamıştır; hatta bu fikirler için hayatını tehlikeye atarak kavgaları gerçekleştirmektedir. Kahvehaneler enformasyon merkezleriydi. Hatta 18. yüzyıl içinde kahvehane sahipleri kendi basınlarını oluşturmaya başlamıştı. Bu enformasyonlar gazetelerde yayımlanıyor ve kahvelerde tartışılıyordu: 1729'da kahveler gazeteler üzerinde bir tekel hakkı elde etmek için başvururlar. Sigortacılık bile kahvecilikten başlamıştı: Lloyd's of London şirketi başında bir kahveydi. Kahvelere ilk gelenler öncelikle "genel kuralları" izliyor, yerlere tükürülüp tükürülemeyeceğini pencere yanında kavga edilip edilemeyeceğini öğreniyordu. Keyfine bakan insan diğerleriyle konuşarak enformasyonu sağlayan insan anlamına geliyordu. Enformasyonun tam olarak sağlanması için ise geçici olarak mevki ayrımları askıya alınıyordu. Halbuki daha önceleri iki aristokratın dedikodu enformasyonu yapmak imkanı varken aşağı mevkiden olan birisi daha yüksek mevkiden birine, onun hakkında dedikodu yapamıyordu. Kahvehanelerde yeni bir siyasi kurgu ortaya çıktı: Toplumsal mevki ayrımlarının olamayacağı gerçeğinin tecrübe alanının oluşması. Bir beyefendi kahveha-

nede otürmaya karar vermişse diğerlerinin sözlerini kesmeden dinlemek mecburiyeti diye yeni bir ilişki başlıyordu. Klüplerde ise zengin bir burjuvazinin ve elit kesimin konuşmaları geçiyordu. Bu dili anlayabilmek için biraz okumuş olmak gerekiyordu. O bakımdan klüpler kahvelere göre daha kapalı ve kısıtlı alanlardı; ama neticede özel alanı değil kamu alanını oluşturuyorlardı. Klüp üyeleri yemek yemek için ise kahvelerden çok hanları ve tavernaları kullanmaktaydılar. 18. yüzyılın ortalarında Londra'da St. James Parkı, Paris'te Tuilleries Parkı gezinti ve karşılaşma alanları olarak kamu mekanlarını teşkil ediyorlardı.

Meta Fetişizmi

19. yüzyılda ise kamu mekanı insanların kendi kişiliklerini aynı tip kıyafetlerde göstermeye başladıkları dönem olmaya başlar. Bir kere sanayi devrimi ile imalat üretiminden sanayileşmeye ve daha ucuza daha fazla mal üretimine başlanır. Bu dönem Marx'ın "meta fetişizmi"ni çözümlediği döneme tekabül etmektedir. Öncelikle şehirlerde önemli bir nüfus artışı başgösterir. Paris ve Londra bir yüzyıl içinde dört beş misli bir nüfus artışı göstermektedir. Kentleşme ve göç kendisini belirgin bir şekilde göstermektedir ve kapitalist üretim ilişkileri hakim üretim biçiminin ögeleri haline gelmeye başlamıştır. Avrupa tarihinde nüfusun büyük şehirlerde bu denli arttığı daha önce görülmemiştir. Bu nedenle şehrin mimari yapısında değişiklikler başgösterir. Büyük bulvarlar meydanlara açılacak, polisin halk üzerindeki denetimini artırırken, aynı zamanda da şehirli çalışanları iş yerlerine ve büyük mağazalara götürecek kanalları oluşturmaya başlar. Les Halles'deki ticari yoğunluk ve pazarlık etme adetleri yerini yavaş yavaş tek fiyat politikasına bırakmaya başlar; bunu yasalarla denetlemek mümkün hale gelir. Bu sırada zihinsel devrimi yaratanlardan biri de Aristide Boucicault olmuştur. 1852'de günümüzde hâlâ var oluşunu sürdüren Bon Marché perakende satış mağazası Boucicault tarafından kurulduğunda tek fiyat politikasını ve vitrinde en seçkin malları sergileme stratejisini üstlenmiştir. Bu durum Sennett'e göre, "sıradan bir olay gibi görünse de, aslında bu aktif bir alışveriş alanı

olarak kamusal alanın yerinin nasıl insan yaşamında daha yoğun fakat daha az sosyal bir kamusal deneyime bıraktığı paradigmasının özüydü". Kamusal alanda artık pazarlık etmek için insanların birbirleriyle konuşmalarına lüzum kalmadan fiyatları izleyebilecekleri ve alıp almayacakları "bireysel" olarak karar verebilecekleri insan ilişkileri belirgin olmaya başlamaktadır. Alıcı istediği gibi mağazaya girebilecek ve birşey almak zorunda kalmadan çıkıp gidebilecekti. Günümüzdeki Büyük Mağaza formülü 19. yüzyılın ikinci yarısında belli olmuştu. Marx'ın "toplumsal hiyeroglif" olarak adlandırdığı mallarda emekçi ve kapitalist arasındaki sömürü ilişkilerinin kapitalistleştiği artı-değer kuramı ortaya çıkmıştı: Bir çeşit zamanından önce göstergebilim. Malların kullanımlarıyla alakasız bir dizi çağrışıma açılacak pazar stratejileri meydana çıkıyordu. Malların tüketimi "statü-değere" göre belirleniyor ve tüketiliyordu artık.

Kapitalizm, Sennett'e göre "kamusal yaşam üzerinde" kamusal fenomenleri gizli kılmaktaydı. 1750'de bir elbisenin insanın hissettikleriyle bir ilgisi yoktu; oysa 19. yüzyılın ikinci yarısında, seri üretim olsun veya olmasın insan kendini "iffetli" veya "seksi" biri gibi sunabilme serbestisini elde etmeye başlamaktaydı. İmge ile satın alma arasındaki günümüzde çok belirgin ve bilinen o ince çizgi kalınlaşmaya başlamıştı. Kişiler dış görünüşlerine göre tasnif edilebiliyordu, ama gitgide daha bağdaşık bir görüntü elde etmeye başlamışlardı şehirli insanlar. Bir yandan tek tipleşen kıyafetler, diğer yandan ise kişilik kazanmaya başlayan insanlar birlikte görünür hale geliyorlardı. 1825'de dikiş makinası yeni bir icad olarak gündeme gelmekteydi. 1851'de Singer patentini aldı. Ayakkabılar makinayla yapılmaya başlandı. 1840'larda kol saatleri bir seri imalat ile yapılmaya başlandı: Zaman ve emek, kapitalizmin en önemli unsurlarıydı: Emek gücünü keşfetmişti Marx. 1857'de Moda sayfalarıyla moda bağdaşık olarak hemen yaygınlaşabiliyordu. Bu yıllar kamuoyunu oluşturacak gazetelerin de kitlesellik kazanmaya başladığı yıllardır. Aynı yıl Worth Paris'te ilk moda salonunu açmıştır. Worth'ün çizimleri yeni makinaların kolayca üreteceği çizimleri olarak kolaylıkla modayı değişik kıldı. Siyah

renk "ciddiliği" temsil eden bir renk olarak erkek kıyafetlerine egemen oldu; "pazar kıyafeti" diye bir terim ortaya atıldı. "Bir beğeni muamması" inancı başgöstermekteydi bu yıllarda. Brummel'in "temiz ve gösterişsiz" kıyafetleri erkek modasının vazgeçilmez unsuru oldu. Kozmopolit yaşama ayak uyduran insan bu dönemde "farkedilmez" kıyafetler giymek zorundaydı. Kıyafetler aynı zamanda insanların işlerini ve sosyal statülerini de belirtmekteydi: Kravat nasıl bağlanır? Nasıl düğümlenir ve sıkılır? Kol saatleri nasıl kullanılır? Kime "beyefendi" demek gerekecektir? Hangi tip kadın "hafifmeşreptir"? kamusal alanda sınıflandırılır. Ancak, hangi kadının hafifmeşrep olduğu dış görünüşünü belirleyen kıyafetinden çok, işaretleri okumasını bilen ısrarlı bakışlar tarafından bilinecektir. Beden üzerindeki göstergebilim imlerini vermeye başlamıştır: Markalara doğru giden yolun tüketim toplumunun temelleri atılmaya başlanmıştır artık.

Seküler Toplum

Çıkar ilişkilerinin ortaya çıkmasıyla kapitalist üretim biçimi içinde yeralan sanayi kapitalizminin kendisi kişiliği ortaya çıkardı, Sennett'e göre; çünkü, seküler bir dünya görüşü topluma hakim olmuştu. Bu yeni dünya görüşü "Doğal Düzenin yerini aldı". 18. yüzyılda bile Tanrı'nın "doğal" aşkınlığı 19. yüzyılın ikinci yarısında krizini yaşamaktaydı: Nietzsche "Tanrı'nın ölümünü ve ardından da doğal olarak insanın ölümünü ilan edebilirdi artık. Bunun toplumsal yolları ticaretin gelişmesi ve insanlar arası maddi ilişkilerin değişmesiyle mümkün kılınmıştı. Doğa ve Doğanın Tanrı'sı "kimliği belirsiz bir ilahtı"; "ona saygı duyulabilir ama tapılamazdı"; inanç doğayı aşkınlaştıramıyordu.

Fransız devriminden sonra, Robespierre, halkın tek tip kıyafet giymesiyle toplumsal eşitsizliklerin giderileceğini ve insanların statü farkı olmaksızın birbirleriyle konuşabileceğini düşünmekteydi. Yüzyıl evvel kahvelerde belirginleşen toplumsal diyalog kamu mekanında, sokakta oluşmaya başladı. Kadınlar doğallığa önem vererek doğal kıyafetlerin çıplaklığını benimsediler. Modaya uygun ince muslinden kıyafetler giyen kadınlar be-

denlerini şeffaflığında görünür kılmaktaydılar. Açık saçık giyinen kadınlara "merveilleuse" denilmekteydi: "Madam Hamelin gibi cüretli kadınlar tamamen çıplak olarak, ince dokunmuş bir kumaştan bir şala sarınıp, kamuya ait bahçelerde yürüyüşe çıkmaktaydılar". "Madam Tallien ise Opera'ya kaplan giysisi içinde giderdi". Daha az aşırılıkta bulunmak isteyen kadınlar ise muslinin altına bir kombinezon giymekteydiler. Bu dönemde "muslin sadece göğüsleri göstermekle kalmıyor, aynı zamanda beden pozisyon değiştirdikçe toplumsal statüyü de belli ediyordu. Erkeklere çekici gelmek isteyen kadınlar muslinleri ıslatarak giyiyorlar ve bedenlerinin en ilgi çekici yanlarını teşhir ediyorlardı. Yalnız bunun sonucunda Paris'de büyük bir verem patlaması oldu. Erkekler arasında da Thermidore döneminde, "incroyable" (inanılmaz) denilen tipler vardı; bunlar kendilerini hicvediyorlardı: Uzun saplı gözlükler takıp kırıta kırıta yolda yürüyorlardı. Sokaklarda kendilerine gülünmesini bekliyorlardı. Bedenlerini bir şaka olarak sunuyorlardı. Dandy'lerin 19. yüzyıldaki haline yol açılıyordu. Oscar Wilde bir erkeğin özgür olmasını "aykırı olmasında" buluyordu. Thermidoreyenler, doğanın kamu mekanına taşınabileceği fikri egemen olmaya başlamıştı. 1796'da Paris'de bedenlerin doğal olarak teşhir edilmesini sağlayan altı yüzden fazla dans salonu açıldı. Bedenini teşhir edebilen kişi "kültürel devrime" katıldığını ispatlamış oluyordu.

19. yüzyılın ikinci yarısında insanların inançları içkin ve toplumsal olmaya başladı ve artık aşkın ve teleolojik bir inanç yerini "yeryüzü teleolojisine" bırakmaktaydı. Kadın bedeni yine eteklerdeki kafesler ve yastıklarla denetim altına alınıyor ve "bakışlardan sakınılıyordu". Viktoryen iffet dönemi kadının doğallığına karşı bir hareketi başlattı. Ancak hemen sonra 19. yüzyılın sonunda kadınlar ondüle saçlarla dönemin muhafazakârlığına başkaldırıyor ve hatta "meme uçlarını deldirip, mücevherler taşıyorlardı. Yüksek statülü kadın en "hışırtılı" yürüyendi; çünkü içeteklerin sayısı artmaktaydı.

Burada önemli olan değişimler arasında, özellikle Darwin kuramını hatırlamakta yarar var ve bilindiği gibi "üretim ilişkileri

şeması" bile evrim üzerine oturtulmaktaydı. Putlara tapınma yerine, Aydınlanmanın verdiği itilimle, rasyonalist eğilimlerimize karşı bir inanç açığa çıktı. Dini olmaktan çok daha düşünümsel (refleksif) bir durum meydana geldi. Tanrıların gizemi yok olduğunda insan kendisini gizemli bir varlık olarak hissetmeye başlar, diye yazıyor Sennett. Ortaya çıkması beklenen bir yaşamın anlamı sorunsallaştırılmaya başlanır: Kişilik bir inanç şeması olur. Kişi göründüğü gibi olandır ve kişiden kişiye farklılıklar arzeder. Dış görünüşünün değişmesi de kişinin iç doğasını gösterir. Tabii buradan çok tehlikeli kuramlara da gidilecektir: Kafa taslarına göre ırklar arasındaki eşitsizlik kadar dış görünüşün etkisiyle şuçlu tipler ve masum tiplere olan bir adalet mekanizması çalışmaya başlayacaktır. Etoloji kişilerin karakterlerini okuduğuna inanır: Mill; kişilerin anlık davranışlarından karakterlerinin belli olduğunu iddia edecektir. Carlyle'ın "Sartor Restartu'unda "giysiler üzerinde insan ruhunun amblemlerinin yazılı olduğu" kanısı yaygınlaşacaktır. İnsan dış görünüşüyle duygularını ve arzularını güdümlü kılar, kamusal alanda "doğal güdülerini" denetler. Psikologlar toplumda önemli bir statüye sahip olmuştur ve hareketlerinde irade ve norm dışı davranış gösterenlerin deli olduğu inancı yaygınlık kazanmaya başlar. Normal bulunmayan kendiliğinden hisler korku nesnesi haline girer: Normdışılık bastırılır ve kontrol altına alınır. Davranışlar, tarzlar ve giysiler üzerine dayanan Proust romanlarının yolu açılmaktadır artık. Yolu başka bir tarzla eserlerini kaleme alan Balzac açmıştır. Kapitalist sanayileşme ile seküler insanın kaynaşması modernliğimizi ortaya çıkarmıştır. Bu açıdan da röntgencilik ve teşhircilik ile erotomanya ve yorumlama paranoyası bu yüzyılın en gözde hastalıkları arasında sayılmaya başlanır. Psiklojizmin önemli isimlerinden biri olan Henry James, Balzac'ı yorumlarken "Paris doğrudan anlatılmadığı yerlerde ima edilmiştir" diyecektir. Zenginliğin ne şekilde elde edildiğini, sefaleti, insanların çıkar ilişkilerini, miras yollarını, üçkağıtçılığı, ayakçılığı, himaye sistemlerini, yetenekleri ve bu yetenek ihmallerini vb. şehrin yeni ilişkileri olarak kabul etmek mümkün hale gelmiştir. Balzac, *Goriot Baba*'da "Rezillik ve sınırsızlık: şans buydu artık" diye ya-

zar. Veya "geçmişte kişi gerçekten yaşar ve eğer geçmişi anlayabilirse, şu andaki yaşamındaki kargaşa azalabilir".

Bu yüzyılın "kamusal insanı" kendisini kalabalıklar içinde pasif konumda görmeye çalışır ve bu şekilde dandylerden ayrılır. Kibar beyefendi diğerlerini süzendir; izleyicidir. Kendini göstermez, diğerlerini inceler. Kamusal alan, izleyicinin gözlem yapmasına olanak sağlayan mekan haline gelmiştir artık. Pasifleşen kişi kendisini daha fazla hissedebileceğine inanmaktadır. Aile kuralları dışında kamu yaşamının imlerini keşfetmeye çalışırlar beyefendiler. Bunun siyasi yansıması: "politik inancın içeriği kamu içinde geri plana çekilirken halkın ilgisi politikacının yaşamı üzerine" odaklanmaya başlar.

Kamusal Alanın Belagat Ustaları

Kamusal alanda güçlü, konuşma yeteneği olanların pasif bir şekilde konuşmacının söylediklerini ve söyleme tarzını dinleyenlerle olan ilişkisi Sennett'i aşkın ve içkin entelektüel arasındaki ayrıma götürür. 19. yüzyılda kamusal alanı işgal eden ve "mahrem topluma doğru" giden çizgide 1848 devriminde halkı kışkırtan, onlara şiirler okuyan Lamartine örneğini ele alır ve hemen sonra Lamartine'in şair kişiliği ile siyasetçi kişiliği arasında ayrışıklıkları gösterip, anakronizm yapma pahasına da olsa, onu 1400'lü yılların ikinci yarısında, Floransalı Savonarola ile kıyaslar. İkisi de belagat ustalıklarıyla halkı egemenlikleri altına alıyor ve siyasi olarak etkiliyorlardı. Floransa'nın o zamanki siyasi yapısı gibi, o da, şehir dışından gelerek yerleşmiş ve toplumsal statüsünde bir gelişme göstermişti. Dominikenlerin retorik çalışmalarını izlemiş ve çok şey öğrenerek kendisini bir belagatçı olarak yetiştirmişti. Sennett'e göre, Lamartine de Savonarola da "özgün düşünürler" değildi. Kamu hayatını belagatlarıyla ellerinde tutmasını biliyorlardı; ancak biri şair, diğeri ise din adamıydı. Din adamı olarak Tanrı'nın öğretisini konuşmakla görevliydi ve aşkın bir belagatı ortaya çıkarmakla yükümlü kalıyordu, kalabalıkları eyleme teşvik ediyordu; oysa Lamartine bir şair olarak kalabalığı "pasifleştirmeye" çalışıyordu: "Rahip dinleyici-

lerden yanıt beklerken şair yalnızca boyun eğdirmek peşindeydi", diye yazıyor Sennett. Rahibin retoriği günü kendi kişiliğinin ötesine uzanmaktaydı hep; halbuki Lamartine'in yaşadığı dönemde "o an" önemliydi. İki durumda da izleyici pasif konuma bürünmüştür, ortak olan yanları budur. Bu sorun, zannediyorum, kamusal alan açısından günümüzün sorunlarından birini oluşturmaya devam ediyor ve hatta benzer örnekleri kendi ülkemizin içinden bile verebiliriz. Şair politikacımız 1970'li yılların belagat ustası olarak karizmatik lider konumunda, güzel Türkçesiyle yığınlara umut vadediyordu. Günümüz koşulları değişti, televizyonlarda belagat ustalarının durumu da: Karizmatik din adamlarımız, Savonarola gibi bir ilahiyatçı olarak, bir aktörün etkililiğinde cemaatine belagatla yaklaşmayı biliyor: hatta ağlamaklı sesinin kadanslarını bir aktör başarısı içinde yönlendirmesini biliyor. Bossuet'nin söylemiş olduğu gibi "Belagat sizi duygulandırıyorsa daha dindar olmanız gerekir". Gerçekleştirilen şey, Sennett'in yazmış olduğu gibi, "dışsal tiyatro için sahneyi kiliseden şehre taşımaktı" veya bu camii ekran aracılığıyla kamuya taşımaktır. Yalnız belki şöyle bir farkla: 19. yüzyıl toplumun bağdaşık olarak kabul edildiği ve bağdaşıklaştırılmaya çalışıldığı döneme tekabül ediyordu. Halbuki şimdi bir belagat ustası kendi cemaatini etkileyebiliyor veya bir siyasi parti kamu mekanını belli bir oranda işgal edebiliyor; mahremiyeti kamusallığa getirmeye çalışıyor; ancak, parçalanmış bir "sosyallik" içinde, zorunlu olarak, bu mümkün görünmüyor:

O zaman da tahakküm tehlikesi başgösterebiliyor. Belagatçıların sessiz ve uygar yığınları iktidarı altına alması, bu şekilde, yüzeye çıkabiliyor.

Kamuya Karşı Kişiselleşme

Richard Sennett kitabının son bölümünde mahremiyetle (narsisizm, kişidışılık, yabancılaşma, soğukluk) birlikte kamusal insanın kamu mekanından yavaş yavaş çekilmeye başladığını iddia ediyor. Jürgen Habermas da *Kamusal Mekan* kitabının çeşitli baskılarından birinin önsözünde Sennett'in bu yorumunun

yanlış olduğunu yazıyor. Çünkü, kamusal alan demokrasinin ve sivil toplumun koşulu olmak zorunda. Pasifize olan izleyicinin Sennett "mülteci ruhuna" sahip olduğunu yazıyor. Kamusal alanda taraf olmak insanların karşılıklı ilişkilerinde cemaat ruhuna bağlı olmak ve toplumlarda ötekilerin yaratılmasıyla nihaileniyor. Cemaat ve kamu o halde taraftarlık yaratarak "kardeşliği" engelleyici bir gücü vücuda getiriyor: Biz ve yabancılar. Kamusal alanın yokluğunda ise, Sennett'e göre, "insancıl olduğu söylenen ideallere" bir geri dönüş yapmak mümkünleşmektedir. Kişiselliğin ve bireyciliğin yükselmesi ise kamu fikrini yok etmektedir. Postmodern dönemlerde kamu alanı zaten yerini televizyon ekranı alanına bırakmaya başlamadı mı? Elektronik demokrasi fikri bile farklı bir "kamusal alan" anlayışının geliştirilmeye başladığını göstermiyor mu bizlere. Bu konuları tartışan, bizi düşündüren, örneklerini sunan bir kitap olarak *Kamusal İnsanın Çöküşü* malzemelerinin zenginliğiyle N. Elias'ın sosyoloji anlayışına yakın bir çalışmayı sunuyor bizlere: Fiili ve hukuki olarak tarihi bir sosyoloji incelemesinin günümüz sorunlarının bağlamında ele alınıp yazılması.

Cumhuriyet Kitap, 15 Mayıs 1997

İSYAN İLE BAĞLANMA ARASINDA ENTELEKTÜEL

1930'lu yıllar büyük depresyonun, 1929 krizinin başladığı yıllar olarak karanlıklara açılan ve ırkçılığı antisemitizmle buluşturan tarihi anın çoğu kez başlangıcı olarak görülür. Bu yıllarda Fransız aydınları kargaşanın ve umudun içinde birçok alanı kapsamaya çalışmışlar; Heidegger'in 1927'de yayımlanan *Varlık ve Zaman* adlı eserinin muhteşem atılımı içinde varoluş sorunu sonuna kadar yaşanmış ve hatta "çarpıtılmış"tır. Paris'in 1930'lu yılları içindeki entelektüel ortamında bulunan Sürrealistler ve *Le Grand Jeu* dergisinin çerçevesinde toplanan aydınlar arasındaki R. Gilbert-Lecomte'un Nietzschevari yazıları dönemin "epistemesini" belirlemeye kalkışırken; Koyré ve Kojève'in Hegel dersleri ve konferansları birçok ünlü entelektüel figürü topluyordu: Bunlar arasında Bataille olduğu kadar, R. Aron, Merleau-Ponty, meşhur psikanalist J. Lacan, sosyolog Gurwitsch, edebiyatçı R. Quenneau gibi daha sonraki dönemde Fransa'nın felsefe, siyaset, sosyoloji ve edebiyat alanlarını etkileyecek figürler de bulunuyordu (Kitapta Kojève'in etkisinin anlatıldığı bölüm için s.48-114'e bakılabilir). Bunlar arasında Bataille, belki de, Koyré'nin derslerini daha önceden dinlemiş olduğu ve Hegel üzerine kitapları edinerek, okuduğu için Hegel'e daha o yıllarda aşinadır. Bu derslere mülteci durumunda bulunan H. Arend de katılmaktadır. Bilindiği gibi Kojève derslerinde Hegel'den sonra Heidegger'i de konu etmekteydi (1933-1939 yılları arasındaki konferansları). O dönemin üç figürü "3 H" idi: Hegel, Heidegger ve Husserl. Bu, daha sonra diğer üç figüre bırakacaktır yerini: Marx, Freud ve Nietzsche. Besnier bize önce 1930'lu yıllarda moda olan Nietzsche'nin önemli yerinin Kojève'in derslerinden sonra Hegel tarafından işgal edildiğini hatırlatır. Günümüzde Fukuyama tarafından ortaya atılan "Tarihin

Sonu" tezinin nasıl Kojève'in Hegel seminerlerinde ele alınmış olduğu anlatılır. Kojève, o zamandan tarihin sonu ile insanın sonunun belirlenmiş olduğunu derslerinde belirtmekteydi.

Ayrıntı Yayınları tarafından yayımlanan, Işın Gürbüz'ün çevirdiği Jean-Michel Besnier'nin *İmkansızın Politikası* (Fransızcası 1988) bu dönemin aydınlarının tartışmalarını günümüzün sorunları içinde yeniden ele alarak gündeme getiriyor. *İmkansızın Politikası*: Georges Bataille'ın "patetik entelektüel" kavramı ile ele alınan aydın tavrının sorunsallaştırıldığı ve Sartre'ın bağlanmış (angaje) aydını ile karşıtlık oluşturduğu kitap hem tarihi bir analizi hem de günümüzün sorunsalları içinde yarık oluşturacak bir çabayı sunmaya çalışmakta. Bataille'ın olayları ele alışı, günümüzün kaotik dünyası içinde sıkışıp kalan ve ilkeler üzerinde dönüp duran, bağlanmış aydın tipinin krizini günümüz sorunları içinde yeniden yaşayan misyonlarının (dini bir kelime) bittiği ileri sürülen aydınların güncel konumunu ortaya koymaktadır. Ve Bataille üzerine ele alınan Besnier'nin bu çalışması aydının kendi hapishanesini kurduğu zihinsel alanını da, bu şekilde, gündeme taşıyor.

Devrimler Metafizik Dokuyu Canlandırır

Halk Cephesinden 1968 olaylarına kadar Fransa'da yaşanan canlı bir tartışma alanının aydınlar tarafından nasıl okunduğunu ve dile getirildiğini özetleyen Besnier özellikle, 1979 yılında ölen Maurice Clavel'in konumunu işlemesi bakımından ilginç bir analizi gerçekleştirmektedir: Devrimlerin en hızlı noktalarında duygusallıkla akılcılığın karıştığı varlık alanında aydınların olguların ardından gidişini anımsatan Clavel "her devrimin metafizik dokuyu yeniden canlandırdığını" yazıyor. Besnier şöyle yazıyor: "Entelektüel kendini eleştirel bilme okuluna ne kadar verirse versin ve böylece artık onun için irrasyonelin veya vülgerin işareti olan coşkunun payını kapsamada ne kadar kararlı olursa olsun, ilk gelen devrim onu sürükler. Hatta bazen, tasarlanmasına akıllıca katkıda bulunduğu eleştirel kavranabilirlik modellerinin yetersizliğini bir tür mazoşist neşe ile" açıklar. Bu durum

aydınların Platon'dan beri gelen taraf alma tutumlarının bir devamı gibi gözükmektedir: Platon Siraküze kralının danışmanı, 20. yüzyılda Heidegger Nazi; Althusser Stalinist, vb. Foucault'nun da İran devrimine olan ilk hayranlığı onun bu konu üzerine uzun süre eleştirilmesini beraberinde getirmişti. 1978 yılında "İranlılar ne düşlüyor?" adlı *Le Nouvel Observateur*'de yayımlanan makalesinde, Foucault İranlıların jeopolitik bir konumda yaptığı analizinde David anlaşması sonrası, Lübnan'ı Suriye egemenliğine terkeden Amerika'nın, İran'da, Sovyetler Birliği etki noktasını yaygınlaştıracakları bir yeni alanın olup olmayacağı sorusunu sorarken, Amerikalıların Şah'ı yeni bir güç ilişkisi içinde, yeni bir "Kanlı Cuma"ya sürüp sürmeyecekleri sorusunu irdeliyordu. Savak'ın şefi Moghamdam'ın grevler, üniversiteli öğrenciler, dini bayramların iklimi sıcaklaştıracak durumu karşısında alacağı tavrı sorguluyordu. Dönemde muhalefetin de Şah'ın danışmanları olan Amerikalıların da "genel bir serbestleştirme" üzerine hem fikir olduklarını hatırlatarak yazısını sürdürüyordu. Sokak ise, o dönemde aynı ağızdan "Kahrolsun Şah, Humeyni seni takip edeceğiz" diyordu. Burada Foucault'nun analizlerine daha fazla yer vermenin gereksiz olduğunu hemen hatırlayarak, Clavel'in önermesinin ciddiliğine dönüyoruz. Devrim anlarının metafiziği ortaya koymasına geliyoruz. Bu önermenin Sartre'ın bağlanmış (angaje) entelektüel kavramı ile ilişkisi açık gibi gözüküyor: Her türlü maddeciliğe rağmen "duygusal bir ontoloji" sorunu bizi içimizden yakalayıp, bir yerlere doğru fırlatabiliyor ki, o yerde bağlanmamız mümkün hale geliyor. Besnier, Clavel için "40'da direnişçi, 68'de de Gauelle'cü solcu iken özgürleşmenin hizmetindeki metafizik iktidarın sembolü olarak yüceldi" diye yazıyor.

Foucault ise onu "sabırsız, en ufak bir gürültüye atlayan, alacakaranlığa bağıran, kargaşa isteyen biri olarak, kısacası devrimci değil; fakat zamanı kesintiye uğratarak, insanları, topraklarının ve insanlıklarını dikeyliğinde doğrultan biri" olarak betimlemektir. Besnier, 68 olaylarından 20 yıl sonra "Mayıs olaylarının" "kontrol edilemez olanın metafiziği ve lirizminin sicili altında anılabiliyor" diye yazdığında, ne kadar lirizmin etkisi-

ne kapılmıştır ve ne kadar haklıdır bunu tartışmak zorundayız, zannediyorum. Tarihin "mutluluğun alanı" değil, ama "mutluluk dönemlerinin tarihin beyaz sayfaları" olduğunu *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'de yazan Hegel'i düşündüğümüzde ise bu beyaz sayfalarla metafizik arasındaki ilişkiyi nasıl sorunsallaştıracağız? Metafiziği çeşitli anlamlarında da alsak, yani; fizik-sonrasının sınırları içinde eğer bir bilimse, diğer hiç bir bilim ile karıştırılmaması gereken bir bilim olması ve cisimsiz dünyaya ait olan yani arı ruhlar, melekler veya Tanrı ile bağıntısında teolojiye (ilahi bilim) asla tekabül etmeyen ikinci anlamı; Salt İdealara veya biçimlere tekabül edebilen üçüncü anlamı; ve deneysel bilimlerde ele alınabilen duyumsallığın salt biçimi olan dördüncü anlamı; hangisi olursa olsun, beyaz sayfa ile ilişkilendirmekte herhalde güçlük çekeceğiz.

Patetik Entelektüel

Sartre'ın "Mao'cu yıllardaki" demeçlerinden birinde "entelektüelin kendisini feshetmesi gerektiğini" dile getirme biçiminin, Bataille'ın entelektüel yorumuna yakın olduğunu hatırlatan Besnier, Sartre'ın belki de 1930'lu yılların Fransız aydın tartışmasına geri dönmekte olduğunu düşündürtüyor. Patetik entelektüel figürü bu bağlamda yüzeye çıkıyor: "Kesin olarak bir davaya bağlı olmayan" ve "bir yaratma isteği" sunmayan entelektüel tipi. Besnier, örnek olarak Sorel'in "miti"; Monnerot'nun "mittarihi"; Callois'nın "kutsalı"; Bataille'ın "imkansızı"nı gösteriyor. Besnier'ye göre "bağlanma" üzerine gelişen bir entelektüel figürü "artık miyadını doldurmuştur". Bu entelektüel tipinin sembolü olarak da Georges Bataille'ı karşımıza getiriyor. Patetik entelektüel için Kötü ve iyi karşı karşıya değildir. Bataille "Piramitler de Akropol de Auschwitz de insanın işaretidir, insanın eseridir" diye yazar. Bu açıdan *Pasajlar* adlı eserini Bataille'a intihar etmeden önce bırakan Walter Benjamin'e yakın hisseder kendisini. Politikanın ahlakının yadsındığı yerdir patetik entelektüelin yeri. Levinas'ın yaptığı saptamayı vurgularsak, "gücünü Hegel'in öğretisinin ağırlığından alan İmkansızın Politikasında ahlak yoktur". Adorno'nun sorduğu sorunun tersine "Ausch-

witz'den sonra hâlâ yaşanabilir mi?"; Bataille'ın patetik entelektüel konumu "yaşam hiçbir eylemin ardına gizlenemez" şeklinde bir "cevap" getirir. Bataille için, o halde, dirimseldir (vitalist) diyebiliriz. Besnier, Bataille'dan yaptığı alıntı ile "imkansızın politikası, çok çözümlü bir bilinmezden başka bir şey olmayan mümkünün politikasını keşfetmek için en iyi yoldur" diye bitirir kitabını.

Gerçi; Kojève'in "tarihin sonunu ilan edişinden sonra, Foucault da 1970'li yıllarda "özgül aydın" kavramını ortaya atmıştı; ama Bataille gibi, *İç Deney* adlı kitabında da göstermiş olduğu gibi, Hegel okuyuşundan sonra, Nietzsche'ci bir okumayı gerçekleştiren ve "egemenlik, erotizm, harcama, gibi kavramların sayesinde Nietzsche'ye, Marquis de Sade'a erişerek, geleneksel Komünist Partisi çizgisinin de solunda bir goşizme doğru kayan Bataille yapısalcılık-sonrası düşünürlerine manevi önderlik etmiştir. Georges Bataille üzerine bir kitabın dilimizde yayınlanması, Bataille'ın *Erotizm Gök Mavisi* ve *İç Deney* kitaplarının Türkçe'ye kazandırılmış olduğunu hatırlattığımızda bu yeri gelmiş çalışmanın önemli bir boşluğu doldurduğunu söyleyebiliriz.

Cumhuriyet Kitap, 19 Eylül 1996

FORMEL OLMAYAN BİR SANAT SOSYOLOĞU: GEORGES BATAILLE

Ölümünden sonra konuya adını veren, üzerine tartışmalar, kollokyumlar, sergiler düzenlenen Bataille, yazı ile ölüm, cinsellik ile erotizm, ilkellik ile harcama arasında kurduğu paradokslarda birçok felsefeciyi, sanatçıyı ve sosyoloğu etkilemeye devam ediyor. Mistik olduğu söylenmesine rağmen Bataille için Tanrı'nın yeri hayatta olan bir boşluktan başka bir şey değildir. Hıristiyan mistiklerinin ve özellikle negatif teolojinin yöntemini benimsemiş olsa da; Sosyoloji Koleji'nin kurucusu olarak birçok sosyoloğu ve edebiyatçıyı buluşturup seminerler düzenlese de, sanat ile olan ilişkisi onu hep şiirselliğe doğru yöneltmiş; ve dünyası, nihai olarak, edebiyatla bütünselleşmiştir.

Georges Bataille'ın Savaş Sonrasında Yeri

1944 yılında Bataille *Suçlu* adlı eserini yayımlar. Aynı yıl Jean Paul Sartre, Bataille için, *Cahiers du Sud* dergisinde "Yeni bir mistik" yazısını yazar. Burada Bataille, başının üzerinde de bir gözü olduğunu ve bu şekilde Tanrı'yı gördüğünü, alaycı bir şekilde, iddia etmektedir. 1944 yılında, Bataille, Nietzsche üzerine bir çalışmaya başlar. Kitap, 1945 yılında, Gallimard Yayınevince yayımlanır: "*Nietzsche Üzerine, Şans İstenci*".

1946 yılında *Critica* dergisini kurar; bu dergi daha sonra meşhur *Critique* dergisine dönüşür. Bu dergi hâlâ çıkmakta; ve 1960'lı yıllarda, önemli makaleleri; (Foucault, Deleuze, Blanchot, Lyotard, Derrida gibi isimlerin makalelerini) yayımlamıştır. İlk sayısında André Breton'un dikkatini çekmiş olan Jules Monnerot'nun " Ahlaki Yön, Sosyoloji" makalesini yayımlar. Dergi 1948 yılında yılın en iyi dergisi ödülünü kazanır. Bu yıl daha sonra çok ünlenecek olan Editions de Minuit'nın yeni bir dizinin müdürlüğüne getirilir. 1920 yılında Henri Bergson'un *Gül-*

me (Bkz., Ayrıntı Yay., 1996) kitabını keşfederek Bergson ile yemek yiyen, Georges Bataille 1923 yılında Freud'u keşfetmişti ve Léon Chestov ile olan dostluğu Georges Bataille'ı Dostoyevski okumaya teşvik etmişti. 1924 yılında ise Etnolog Michel Leiris ile dostluğu, onu ressam André Masson ile tanışmaya itecekti.

1925 yılında Chestov'un *Tolstoy ve Nietzsche'de İyi Fikri* adlı eserini, Beresovski Chestov ile birlikte çeviren, Georges Bataille'ın etkisi felsefe ve antropolojinin yanı sıra sanatta da belirgindi: *Gözün Hikayesi* (1928 yılında yayımlandı. Bataille, bu kitabı müstear adla Lord Auch adıyla yayımlamıştı) André Masson'un çizdiği taşbaskılarla süslenmekteydi. Bataille'ın yazdığı ilk erotik romanlardan biriydi. 1931 yılında yayımladığı *Güneşsel Anüs* ise yine André Masson'un çizgileriyle tamamlanıyordu.

Bataille ve Etnografi

1928 yılında, Paris'de, Colombus öncesi sanat sergisinde Alfred Metraux ve Georges Bataille *Cahiers de la République des Lettres* ve *Des Sciences et des Arts* dergilerinde bu sergi (En eski Amerika Uygarlıkları) ile ilgili yazılar yazmak üzere ortaklaşa çalışmalar yapıyorlar. Bu yıllarda Bataille hem felsefe hem de din ve teoloji çalışmalarında bulunmaktadır. Bu dönemde ethos, yani kültürel değerlerin hiyerarşisi üzerine olan makalesini kaleme alır Bataille. Tuhaf bir şekilde 1928 yılındaki bu makale bir bakıma 1996 yılında Beaubourg'da açılan "Informe" adlı serginin olduğu (çünkü bu sergi özellikle Bataille'ın "harcama", "erotizm" gibi temaları üzerinde durmaktaydı) 1990 yılında Amerika'nın önce New York, sonra da ertesi yıl Los Angeles Çağdaş Sanat müzesindeki serginin gelişimi ile alakalıdır: Yüksek ve Alçak sanat arasındaki hiyerarşinin yok olması ve popüler kültür.

Fransız etnolog, Alfred Metraux, Bataille için törenler ve mitolojiler üzerine yüzeysel bilgilere sahip olduğu halde yaklaşımlarındaki kesinliğin şaşırtıcı olduğunu söylemekteydi: Yerlilerdeki şiddet havası, şiirsellik ve korkunçluk (Bu, tabii, Antonin Artaud'nun da korku tiyatrosu ile bir şekilde bağlantılıdır) ve kö-

tülük. Azteklerin gizemciliğine olan hayranlığı yerlilerin şiirselliği ile birleştiriliyordu. Azteklerin "askeri değil, ama savaşçı bir toplum olduğunu" göstermeye çalışıyordu. Bataille, askeri bir toplumda İmparatorluğun gelişmesine önem verildiği ve kurban etme törenlerinin çılgınlığının anlamsız olduğunu saptayarak, şiirselliğin kurbanımsı yüzünün savaşçı toplumlarda mümkün olduğu tezi üzerinde duruyordu. Bu önerme, Malinowski'nin "kurumsallık olarak savaş" ve "ilkellerde saldırının kurumsuzluğu" arasındaki ayrıma dayanmaktaydı. Bu açıdan, Picasso'nun açtığı yolu takip ediyorlardı, entelektüeller. Bu dönemde, Georges Bataille, Emile Durkheim'ın akrabası antropolog Marcel Mauss'un "armağan" örneklerinden yola çıkarak "armağan"ın büyüsü üzerine çalışmaktaydı: Klanlar arasındaki büyüsel ve karşılıksız mübadele sistemi. Bataille, bu sistemi Meksikalı tacirlerin mübadele sisteminden yola çıkarak ele almaktaydı: Mallar sadece ticari bir değer taşımakla kalmayıp aynı zamanda kutsal bir değere de sahipti. Bu da "armağan" denilen mübadelenin kutsallığında ortaya çıkıyordu: Buna, Marcel Mauss, "Potlaç" adını vermekteydi.

Romantizm ve Başkaldırı

Bataille, Baudelaire'i anlamanın yolunun vahşilerin kurban verme kurallarını anlamaktan ve şairin topluma romantik bir karşı çıkışının kapitalist toplumların üretim üzerine kurulu zihniyetlerinde yattığını kabul etmekten geçtiğini ileri sürmektedir: Romantizm, kapitalist sistemin tüm üreticiliğini ve üretim güçlerinin gelişmesi temasını reddetmekte; işe yaramazlığa, serseriliğe, yararsızlığa sığındığını belirtmekteydi: Baudelaire, bu nedenle, sisteme ve çalışmaya, sadece yarar için çalışmaya karşı çıkmıştı. Birey topluma karşı çıkmakla toplumun ondan beklediğini de yadsımaktaydı. Toplum ve birey, bu anlamda ayrı yönlere gidişi göstermekte, Kötülük (Elem) Çiçekleri şairin vicdani yönünü hazırlamaktadır: Fahişeler, frengi, yararsız bir yaşamda dandy'lik. "Birey ne olmayı başaramıyorsa toplum da o olur" diye yazar Bataille. Yabanların "kurban eylemi", toplumun gelecek kaygısı üzerine değil, şimdiki zaman üzerine çekmekte-

dir, kaynaklarını şimdiden almaktadır. Bu kaynaklar ise "yarının kaygısını muhafaza eden kaynaklardır". Kötülük çiçeklerini yaratan toplum, tam da bu kapitalist toplumdu: Tren yollarıyla düzenlenmiş ulaşım ağlarında gerçekleştirilen üretim biçimi; sömürü ve artı-değer üzerine kurulu bir iktisadi siyaset. Kutsallığın yok olduğu, maddiyatın yıkıcılığına baş kaldıran bir romantizm içinde şair ilkelliğe soyunmaktaydı. İşçilerin, yine üretim üzerine kurulu isyanına bile kulak veremeyecekti; çünkü önemli olan "yararsızlıktı". Modern devletin reddettiği tüm değerler böylece romantik değerler oldu. Ancak; Bataille, burada bir romantizm savunmacılığı yapmaktan uzak, romantizmin değerlerinin Baudelaire'in yaşamıyla özdeşleştiğini göstermektedir. Geçmişi yücelten bir romantizm anlayışının, elbette, farkındaydı. Ancak; kapitalist toplum ile romantizmin buluşma noktasını da gözden ırak tutmuyordu: Romantizm geçmişi yüceltirken, bu değerleri yararcılık ilkesiyle de uzlaştırmayı başarmıştı. Sistem bir kez daha başkaldırıyı içine almayı ve kendisiyle bütünleştirmeyi başarmıştı. Bataille, bireyin isyankârlığının toplum karşısındaki zayıflığının da farkındaydı: Bir kere romantik değerlerle isyan bayrağını açan birey, kendi dini ve ahlaki değerleriyle kaçmakta olduğu toplumu yeniden içinde hissediyor ve onunla bütünleşiyordu: Yersizyurduzlaşma her zaman yeniden yerini yurdunu bulan bir pratiği gerçekleştirmekteydi. Bu toplumun kodlarına karşı çıkamamanın verdiği bir zavallılıktı: "Feodal toplum için hiyerarşik düzen ne kadar gerekliyse birey de burjuva toplumu için o kadar gereklidir". Bu, bireyleşme arzusunun ne kadar sistemle ve özellikle kapitalist sistemle bütünleştiğini gösteren Bataille'ın unutulmaz satırlarıdır. Foucault, aynı şeyi *Hapisanenin Tarihi*'nde hücre sistemi ile birey arasındaki ilişkiyi gösterdiğinde yazmaktadır. Bataille için "Benimsenmiş biçimiyle romantizm, burjuva bireyciliğinin burjuva karşıtı tutumundan başka bir şey değildir".

Bu açıdan Baudelaire'in yaklaşımı şiirin ölmüş ruhunu canlandırmaya çalışan bir çaba olarak gözükür; kötülüğün büyüsünden etkilenmiş ve sadece kötülük için kötülük yapmak istemiştir, yarar için veya karşı çıktığı ilkelere yenisini yerleştirmek

için değil; o nedenle, imkânsızın bir politikasıdır Bataille'ın onda bulduğu. Zaten büyülenme de iradenin kaybolması, yok olması, demek değil mi? İradesiz, çalkantılı sularda lanetini arar şair ve şiirsellik.

Şiirsellik ve Kötülük

Max Bilen, *Magazine Littéraire*'de (Haziran 1987) "Şiirsel Deney" adlı yazısında Bataille aslında, edebiyatçılardan çok filozoflara yem olmuştur diye yazmaktadır. Eserlerinde metafizik, sosyoloji, iktisat, yorumlarına yer verilmiştir; ancak, Bataille daima edebi bir kişilik olmaya devam etmiştir. Bataille için Edebiyat "ya her şey ya da hiçbir şey" anlamına gelmekteydi; sadece, sınırsızlığı belirleyebilecek edebiyat, yani başka bir deyişle, yazı "ölçüsüz bir harcamanın trajik yeğinliğine" sahiptir. Bataille, şiirsel sanatın bizi her türlü aşkınlıktan ve gizemcilikten kurtaracağına inanmaktaydı. Bataille, bu yazı deneyi sayesinde şiirsel vaziyetlerin vecd durumuna ulaşabileceğini iddia etmekteydi. Şiirsel vaziyetin özgünlüğünü ve özerkliğini olumlayan bu tekil "iç deney"i yaşamayı öğrenmek için ise, hayatın kaybolan enerjisinin yeniden bulunması, yeniden güncelleştirilmesi gerekmekteydi.

Bu zaruret bizim hayal gücümüzün sınırlarını zorlamakta ve sınırları genişletirken yeni sınırları belirli kılmaktadır. Bu süreç zarfında Bataille'ın geliştirmiş olduğu teknik bedenin ego'dan bağımsızlaştırılarak, kişisizleştirilmesini sağlayacaktır. Bataille, *Suçlu* adlı eserinde "ben ve ölümüm birlikte Dışarısı'nın rüzgarına kendimizi bırakıyor ve benin yok olduğu bir alana doğru açılıyoruz" diye yazmaktadır. Bu sayede, varlık çıplak olarak kendisini ortaya koyabilecektir. İzlenebileceği gibi, Heidegger ve Sartre ile "varoluşçu" bir felsefenin hakim olduğu yıllarda Georges Bataille bambaşka bir alana doğru açılıyor ve varlığın ortaya çıkması için kişisizleştirilmiş, kimliksizleştirilmiş ve bensizleştirilmiş bir "parçalanmış özne" arayışına giriyor. Bu açılan yolda daha sonra Blanchot ile birlikte Foucault, Deleuze ve Derrida gibi filozoflar mesafe alacaklardır. Bölünmeyi, parçalanmayı, benliği benlikten kurtaracak bir mezar arayışı, Bataille için "İç

deney" diye adlandırılacak bir süreç açımlamaktadır. Dünyanın bütünlüğü ile koparılacak bağlar sayesinde varlık, gerçeklik olarak ortaya konulan peçenin ardında tüm çıplaklığı ile görünür kılınacaktır (burada Heidegger'in gerçeğin ne olduğu sorusunu sorduğunda, daha düşünmeyi düşünmeye başlayamadık şeklindeki gerçeğin hep bir peçenin ardında yatan başka bir peçe olduğu görüşünü de anımsatmakta yarar var), yaratıcı sanatsal faaliyet daha açıklığa kavuşabilecektir. Bu sayede, her türlü sistemin dışında aranabilecek ve "varlığın alanını çöl ile özdeşleştirecek", gecenin karanlığında oluşabilecek bir düşüşün veya bir maceranın yolu da açılacaktır. Philippe Sollers, Bataille'ın bu yazıları için, "ne düşüncenin düşünce ne de edebiyatın edebiyat" olduğunu yazmıştır. Bu edebiyat sayesinde sınırların kırılganlığı belirlenmektedir.

1957 yılında, Gallimard yayınevince yayımlanan *Edebiyat ve Kötülük* adlı kitabında (Ayrıntı Yay., Çev.; Ayşegül Sönmezay, 1997), Bataille "edebiyatın hiç de masum olmadığını ve hatta suçlu olduğunu iddia etmektedir. Kötülük edebiyat sayesinde toplumsal değerini bulabilmekte, iletişim de bu sayede gerçekleştirilebilmektedir. Edebiyat sayesinde ahlak hakkaniyetin yolunu açmıştır; "suçlu olan edebiyat" en nihayetinde "kavuşulan çocuksuluğun ta kendisidir". Edebiyat, bu anlamda dürüstlükle aynı anlama gelebilmektedir: Kafka'nın dürüstlüğü. Kafka'nın dürüstlüğünde kötülük "en yüksek ahlaki değeri" taşıyabilmektedir. Blanchot'nun Bataille için yazmış olduğu gibi, edebiyatta yazar Bataille "konuşmaktadır"; yazma eylemini konuşmaktadır; yani yazarken, aynı konuşurken yapılabildiği gibi, yazı sırasında düşünülmektedir. Bataille yazıyı tüm ahlaklılığında bir yazma ve konuşma süreci olarak ele almaktadır. Hakkaniyetin arayışı bu süreç içinde gerçeğe kavuşabilecektir. Tekrar ediyorum: "Edebiyat ya her şeyin özüdür ya da hiçbir şey".

Sartre ve Bataille

Daha önce *Critique* dergisinde yayımlanan bu yazılar yayıma hazırlayanlar tarafından kıyaslanarak ele alınmışlardır: "Metnin

hazırlanmasında dört ayrı biçimden" yararlanılmıştır. Makalenin el yazmaları; dergide yayımlanmış hali; makalelerin elle düzeltilmiş bir kopyası; *Edebiyat ve Kötülük*'ün el yazması. Bataille, edebiyatın gerçekleştirilmesi için "yasaların ihlal edilmesi" veya yasakaşma kavramına bağlı kalıyor; sınırların belli edilmesi, bu sınırların kırılganlığını ve esnekliğini de göstermektedir; doğa ile hesaplaşmanın bir yoludur yasakaşma; aynı zamanda da doğayı aşma demektir. Yasakaşmayı gerçekleştirmek için sınırların aşılması ise insanın kendi kendine ve diğerlerine cesaretini göstermesidir; edebiyat, o halde bir gösterme eylemidir, bir praksistir. Bataille otantik edebiyata örnek olarak Zeus'un yasalarını ihlal eden Prometeus'ü örnek gösterir; otantik yazar ise, "etkin toplumun temel yasalarına karşı çıkma cüretini gösterendir. Burada yazar bir yasakaşan olarak suçlu olduğunun farkında olan kimsedir; toplumu değiştirmeye ve dönüştürmeye cüret gösteren kişidir yazar. Bunun da bilinçli olarak farkında olandır. Seçilmiş bir kişi olarak yazar coşkuyu gösterebilen ve tasarruf edebilendir. Kitapta izlenebilen yazarlar; Emily Bronte, Baudelaire, Michelet, William Blake, Sade, Proust, Kafka ve Jean Genet. Bunlardan her biri tuttukları yolda, bu cüreti gösterebilen, tehlikeli olduğu kadar insana özgü olan kararlığı içlerinde barındıran "suçlu bir özgürlüğü" edebiyat denilen eyleme taşıyabilenlerdir.

Örneğin Sartre, Baudelaire için "kötülük için kötülük yapmanın tam olarak" örneğini sunmaktadır. "Hâlâ iyilik olarak kabul edilenin tam tersini kasıtlı olarak yapmak" bu anlama gelmektedir. Kötülük istenmeyeni istemek, isteneni de istememektir. Baudelaire, bu anlamda, tanrıtanımazdır; ama bir "tanrıtanımazın Tanrı hakkında" şüphesi yoktur; çünkü Tanrı'nın olmadığı konusunda kararını çoktan vermiş olan bir kişidir. Tanrı'dan sadece, tıpkı Hıristiyan inancında lanetlilerin olduğu gibi, nefret edendir. Tanrı "sevecendir ve bu şekilde küçük düşürür". Yazar, elbette ki iyiliği bilmek zorundadır ki, kötülüğü onunla kıyaslayabilsin ve kötülüğün yollarına ulaşabilsin: "Cehennemlik insan, gerçekten özgür olan insanın o müthiş yalnızlığının silik görün-

tüsüne benzeyen bir yalnızlığa ulaşır". Baudelaire ve Elem çiçekleri. Kötülüğün ve iyiliğin tanınması ve baştan kabul edilmesidir; kötülüğün iyiliği baştan çıkarmasıdır; aşağılamasıdır, tıpkı bir aşk oyununda olabileceği gibi, bir kandırma veya saptırma işlemidir. İyiliği tanı ve bil ki, onun masum olmadığını anlayarak kötülüğün yollarında "elem çiçeklerini" açtırabilesin: Baudelaire'in şiarı. Ancak kötülüğün kasıtlı yaratımı, yani hata, iyiliğin kabul edilmesi ve tanınmasıdır. Kötülük, bu anlamda iyiliğe minnettardır ve kötülük olmaksızın iyiliğin de olamayacağını anlamak demektir.

Bataille bu yazısında Sartre'ın Baudelaire'in şiirinde "kötülük" ögesinin üzerinde durmayarak, önemli bir ögeyi atladığını yazmakta, bu şekilde Sartre ile olan hesaplaşmasına yeni bir katkıda bulunmaktadır (bilindiği gibi Bataille ne André Breton ne de Sartre ile anlaşabilmiştir). 1943'de Bataille *İç Deney* kitabını yayımladığında, 1905 doğumlu olan Sartre "Yeni Bir Gizemci" adlı makalesiyle Bataille'ı kıyasıya eleştirmekteydi. Ona göre Bataille, Jaspers'in ve Nietzsche'nin düştüğü hastalığa yakalanmıştı: Elinde bir şey kalmamış, Tanrı'nın sükuneti karşısında elinden silahları alınmış, hatıralarının nostaljisi içinde ne olursa olsun yaşamaya çalışmakta. Bunlara "artakalanlar" adı verilir. Sartre'a göre, artık burada anasını, babasını, sevdiğini, Tanrı'sını kaybedenin zayıflığı söz konusudur. Bu da psikanalizin işidir. Bundan böyle ikisinin arasındaki diyalog "sağırlar diyaloğu" haline dönüşür.

Bataille'a göre ise; Sartre, kurulu düzeni yinelemeyen bir şairi ele almaktadır; böylece ahlaksal bir sorunsal etrafında dönüp durmaktan öteye gidememektedir. Ancak, Baudelaire'in bir "çocuk gibi hata yapmakta olduğunu, ve hatta bunu tercih ettiğini" yazan Sartre'a bu saptamasını teslim ediyor. Buna rağmen, bu bir ergenleşmeme hali olmaktan çok bir tercihtir, tıpkı Pierre Clastres'ın (*Devlete Karşı Toplum*, Ayrıntı Yay., Çev.; Mehmet Sert-Nedim Demirtaş, 1991) "vahşilerin devletin oluşmasını engelleyen" bir tekniği geliştirmelerinde olduğu gibi, Bataille da çok daha öncelerden ergenleşmeme halinin bir "eksik-

lik" olmadığını, yerinde bir şekilde, vurguluyor. Hatta bu tercihin adını da koyuyor: Şiirin tercihi. Kendi kendisini mahkum etmeyen insanın, kötülükle bulaşamayan insanoğlunun kendisini de sevemeyeceğine inandığını yazıyor Bataille. Bu dünyayı bilmediği için Bataille, Sartre'ı "kınayacak olmadığını" belirtir; bununla birlikte yeni bir dünyaya giremeyen Sartre'ın dışına taşınarak, şiir, yeni alanları hakimiyeti altına almak konumundadır, çünkü bilindiği gibi, "ilkellerin büyüsünde bile, işleme anlam kazandıran o işlemin etkisi değildir; büyünün etkisi için, esas olan bu etkiden bağımsız olarak, öncelikle gerekli olanın, ona katılımın canlı anlamıdır". Şiir, o halde özne ile nesnenin, şimdiki zamanda buluşmasıdır, kaynaşmasıdır. Burada her parça diğerini aşmak zorundadır. Şiir kalıcı olanla geçici olanın varlıkla varoluşun nesneyle öznenin bireşiminin peşindedir. Bu anlamda, Baudelaire'in sanat anlayışından uzaklaşmış olmayız: Edebi olanla en uçucu olanın birlikteliği. Bataille'a göre ise, şiir bu dünya ile insan arasındaki özdeşliği vurgulamaktır. Bir yandan iade eder bir yandan da iade ettiklerini yakalamaya çalışır. Şiir iade etmek eylemini kollamak zorundadır. Bu şekilde de şairi kolektif bir özne olarak ele almak durumundayız. Yukarıda yazmış olduğumuz gibi, benliğini bölen, parçalara ayıran ve kişiselleşmeyi engelleyen bir tavırdır bu, tıpkı şairin kendi ergenliğini engelleyip, çocukluğunu bulma istenci gibi: "Çocuk yetişkini reddetmekte özgürdür; ancak bunu yapabilmesi için yetişkin olmak, yani özgürlüğünü yitirmek zorunda kalır: Rousseau'vari bir tema değil mi bu? Öyle ki, bireyin kolektif bir özne olarak, doyumsuzluk halleri, hayal kırıklığı yaratan ve bir yoksunluğu ortaya koyan nesneler, bir yerde, "bireyi gerilimin de, kendi yanıltıcı biricikliğinin de ulaşabildiği tek biçimlerdir". Şair bu gerilim içinde, erdemsizliği, iyiliğin baskısını ret ve inkarla iradi bir gerilime çevirir. Varlığını sürdüren şair böylece, şiirin karşıtı konumuna girer. "Hedef ölümlüyken o hedefini ölümsüzleştirir". Şair can çekişmekten başka bir şey yapamamaktadır artık; Baudelaire'in arzuladığı imkansızlığın sonu yoktur.

Bataille'ı Yakmalı mı?

Devrim sırasında Fransız edebiyatının zayıflığına güçlü bir yazı ile karşı çıkan Marki de Sade'ın, Kafka'nın edebiyatı ile hiçbir ilgisi olmasa bile, Kafka ile ortak bir yanı vardır: Simone de Beauvoir'ın "Sade yakılmalı mı?" adlı yazısı gibi, 2. Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre sonra Komünist bir dergi (*Action*) "şaşırtıcı bir konuda bir anket" ortaya atmıştır: "Kafka yakılmalı mı?" İşte Bataille bu iki yazarı ortak noktalarında ele alıyor, kötülükle olan bağları. Lanetli yazarların, paradoksal ve çıkmazlarla dolu, imkansız konumlarını ele alan Bataille, aynı zamanda Fransa'nın sansür tarihine giren önemli bir yazar: *Eros'un Gözyaşları* son sansüre uğrayan kitaplardan biri -tabii son yıllardaki bir iki siyasi kitabı saymazsak ki, bunlar da, nihai olarak kamuya başka yollardan da olsa ulaştılar-. Kafka, daha hayattayken *Action* dergisinin anketini cevaplandırmıştı: Kitaplarının yakılmasını dilemişti Kafka. Öldükten sonra kendisine ait olan herşeyin yakılmasını istiyordu Kafka. Bataille'ın ise başka bir konumu var felsefe tarihinde: Walter Benjamin kendisine İspanya sınırını geçmeye çalışırken, bir aksilik sonucu, geçemeyeceğini düşünerek intihar etmeden önce "Pasajlar"ın el yazmalarını bırakmıştı. Eşsiz bir eserin kurtarıcısı olmuştu Bataille.

Sansüre uğramamış, sahte adlarla pornografik kitaplar yazmış ve lanetlileri ele almış olan Bataille'ın kendisi de bir lanetli: Hem gizemci hem de sapkın. Bize önemli bir edebiyat bıraktı gerisinde. Özgürlük ve kötülüğün birlikte ele alınmasına karşı çıkan Sartre'ı çıkmazlara sokan edebi çalışmalarıyla, "üretim toplumunun çelişkilerini edebiyatta ve toplumsal durumda gösteren yazılarıyla "tek başına imkansızlık sunan" bir yazar. Erotizm, harcama ve kötülük değil mi ilkellerin vahşiliğini ortaya koyan? Bataille da modern toplumlarımızın kabul edilemez, dayanılamaz adaletsizliklerinin eşiklerinde artakalan ilkellikleri ortaya koymak istemişti.

1962'deki ölümünden sonra onu gömmeli miyiz yoksa yakmalı mı? Başka bir seçenek ise; onun yazılarıyla zihnimizdeki koru yeniden ateşlemek olmayacak mıdır? 1961 yılında *Express*

dergisinde kendisiyle yapılan bir söyleşide şöyle yazıyordu: "Biraz abartacağım belki, ama ölüm bana dünyada en komik şeymiş gibi geliyor. Ölümden korkmadığım için değil! Ama korkulana da gülünebilinir. Hatta, gitgide gülmenin, ölümün gülmesi olduğuna inanmaya bile başladım." Mezarında sadece rakkamlar, ismi ve soyadı var: Georges Bataille, 1897-1962.

Cumhuriyet Kitap, 11 Eylül 1997

KÖTÜLÜK YOLCULUKLARI

Baudrillard 1987 yılında Galilée Yayınevi tarafından yayımlanmış bir metninin girişinde kendi "sosyoloji"sinin ana kavramını simülasyon olarak vermektedir; Borges'in bir kütüphanenin parçaları boyunca kaybolan bir uygarlığı yeniden oluşturmaya çalışması gibi, Baudrillard da "yok olmaya yönelen" bir uygarlığın son kalıntılarının simülasyon şeklinde ayakta kaldığını ileri sürmektedir.

Baudrillard'ın çalışması nesneler sisteminden hareketle başladı. Ancak kendisinin de belirtmiş olduğu gibi "postmodern" dünyada artık nesneler sistemi falan kalmadı gibi duruyor. Eleştirel döneme ait olan nesneler dünyası, tüketim toplumunun ortaya çıktığı dönemlere ait olarak geçmişte duruyor sanki. Farklılık mantığının bilinçdışı ile kurduğu ilişki içinde, kullanma ve değişim değerinin ötesinde mübadelenin gerçekleştirdiği bir sistemde nesneler sorun edilmekteydi. Bu dönem aynı zamanda eleştirel zihniyetin hakim olduğu yıllardı Baudrillard'a göre. "Tüm bunlar geride mi kaldı" sorusunu, bir şekilde, Baudrillard ile 1993 yılında yapmış olduğum bir söyleşi sırasında sormuştum. O da bana "Hiçbir şeyin bitmediğini"; ama yine de "güzel zamanların, yabancılaşma üzerine konuşma zamanlarının" geride kaldığını vurgulamıştı. Bu anlamda kendi sosyolojisini bilimsellik veya gerçek üzerine oturtmaktansa bizi ve kendisini kandıran medya ve teknolojinin gerçeğinden çok, kendi hayalgücünü çalıştıran bir yolucu gibi sosyolojiyi düşündüğünü söylemek istemekteydi. Artakalan bir elyazmasının üzerine düşünen ve elde daha iyi arşiv dokümanları olmadığından dolayı bununla yetinen, bu veriler üzerine toplumun çözümlemesini yapan bir seyyah olarak düşünebiliriz Baudrillard'ı. Günümüzde; neredeyse anlamı kalmamaya başlayan nesne ve öznenin ayrımının mümkün olduğu dönemlerin sembolik algılanışını bize sunmaya çalı-

şan Baudrillard, öznenin aynası yerine terorizmin, cinselliğin virüslerin aynasından dünyaya bakmaya başlıyor.

Aydınların ve Reklamcıların Başarısızlığı

Tüketim toplumunun reklamcılarının söyleminin insanlara değil, ama sadece reklamcılara hitap ettiği tezinden yola çıkarak; günümüzün iletişim ve bilgisayar teknolojisinin de bizlere, sıradan insanlara değil de bu işi bilenlere hitap ettiğini vurgulamak istiyor. Bu bağlamda, aydınların da daha başından beri hep kendi aralarında konuşup durduklarını, halka değil, kendilerine hitap etmekten başka birşey yapmadıklarını yazıyor. Bu üzüntü verici durum aslında teknolojinin olduğu kadar, aydınların ve reklamcıların da başarısızlığını göstermekte değil midir? Bireyin kendi kendisiyle bâkir bir ilişkiye girdiği günümüz teknolojisinin pornografik zihniyeti, gerçeği olduğu kadar sahiciliği de yok etmiyor mu? Baudrillard şu örneği veriyor: Bir porno film çekimi sırasında sözde sevişen ve orjiyi canlandıran tipler arasından erkek kadına, çekimden sonrası için soruyor: "Orjiden sonra ne yapıyorsun?" Bu soru sevişmeden önce sorulacak; erkeğin kadını tavlaması için önce yemek yemek, bir şeyler içmek için sorulacak bir soruyken, öncelikle orji sırasındaki çekimden sorulması nedensellik ilişkilerinin içinin boşaldığının bir göstergesi olarak mı bize sunulmaktadır? Önce ve sonra mantığının yer değiştirdiği bir toplumda, olaylar, savaşlar ve önlemler de bu mantığı stratejik olarak takip mi etmektedir? Ekranı karşısında sevgilisiyle ilişkiye giren ve "dokunmanın olmadığı " (Wenders'in Paris-Texas'ı veya Exotica filmleri bu konuda örnek olabilirler ve ikisi de dokunmanın yasak olduğu gibi, öpüşmenin de dudaklar birbirine değmeden hissedilerek gerçekleştirildiği gerçekçi sahneleri bize gösteren filmler), sadece cinsel fantazmaların üretildiği ve ilişkilerin sadece bir cezbetme, tavlama şeklinde kurulduktan sonra bir daha dokunmamacasına virüslerden korkan insanların dünyasına doğru taşıyor bizi Baudrillard. Üstelik de bir bilimkurgu yazarı değil, bir sosyolog. Gündelik yaşamın evriminde görünürde yörüngesine oturmuşluğu gerçekleştiren, gerçek oturma yerlerinin birer "uzamsal-mekân"

haline geldiği toplumlarımızın betimlemesini yapıyor burada; artık, metafizik sona ermiş ve hiper-gerçeklik başını göstermiştir. Her birimizin bir kişi, başından dramatik olaylar geçen, belli bir bilinçdışı ve psikolojisi olan kişiler olmaktan çok birer terminal noktası olduğumuzu söylemek istiyor. Ağlardan kurulu bir terminal (geliş-varış noktası olarak kişi) olduğumuzda ise, öznelliğimizin, nesnelerle olan bağımızın, metafizik zihniyetimizin sonuna gelindiğini bize imâ ediyor. Bu açıdan da terorizmin bir rehinesi haline geldiğimizi iddia ediyor. Kötücülüğü üzerine almış ve her türlü viral tehlikeye karşı kendi kendini korurken bağışıklık sistemini zedeleyen Batı uygarlığının artık kötülüğü "ötekilere" bıraktığını; kötüden konuşmanın bile hoş karşılanmadığı bir uygarlığın, yani Batı'nın iyilik timsali olarak varlığını sürdürmeye çalışırken; İslam'ın kötülüğün temsili olarak Batı'yı tehdit ettiğini, Batı'nın dengesini bozduğunu yazıyor.

İlişkilerin *stratejik* olduğunu yazan Baudrillard aslında bu ilişkilerin yeni boyutuna değiniyor: "Kesinlikle ortaçağdaki gibi olmayan ve ahlaksal ya da dinsel değil de *stratejik* terimlerle değerlendirilmesi gereken *bugünkü* İslam, bütün İslam, Doğu Bloku ülkeleri de dahil olmak üzere (kitabın yazılış tarihi gözönünde bulundurulsun, A.A.) Batı sistemini yalnız bırakmaktadır ve zaman zaman tek bir eylem ya da tek bir sözle bu sistemde gedikler açmakta ve tüm değerlerimiz bu gedikten boşluğa düşmektedir (Bkz., *Kötülüğün Şeffaflığı*, Çeviren: Emel Abora-Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 1995, s.81-82 Fransızcası 1990'da yayımlanmıştır.). Burada da görüleceği gibi, uzay mekiğinin veya havada giden bir uçağın basıncının değişimi ile her şeyin dışarıya doru süzülerek yok olduğunu gösteren bir metafor ile konuşan Baudrillard uzay-mekân ilişkilerini insanlar ve ülkeler arası ilişkiler olarak algılamaya çalışıyor. Batı'nın "kötülüğü dile getirmeyi" unuttuğunu ve bu yüzden de Ruşdi davasında olduğu gibi, Humeyni'nin ve takipçilerinin rehini olduğunu saptıyor. Bir Batı eleştirisi olarak ele alınabilen metni "İnsan Hakları" söylemini bağırmaktan öteye gidemeyen Batı'nın elinin ve kolunun bağlı olduğunu daha Bosna savaşı öncesinden vurgulamış oluyor.

Örtük Şiddet

Toplumlardaki şiddet öğesinin ve ultra-liberalizmin sözcülerinden biri olarak kabul edilen Thatcher'in İngiltere'de gerçekleştirdiği şiddetin Hooliganlarınkinin bir başka yüzü olmaktan öteye gidemediğini yazarken; futbolun şiddeti ile devlet'in şiddeti arasında bir paralellik kuruyor. Futbol maçları içinde yaşananlar "örtük-şiddetin" billûrlaşmasını göstermekten başka neyi gösterirler sorusunu soruyor. Toplumların bu şiddeti umursamazcasına izlediklerini saptayarak, bu vurdumduymazlığın düşman güçlerin çarpışması olmaktan çok, bir iç çekişme olarak yaşanmakta olduğunu iddia ediyor. Hooliganların ve liberal iktisatın şiddetinin; ikisinin de aynı vurdumduymazlık içinde toplumları şiddete doğru götürdüğünü ve devletin de önlem almak yerine olaylara dışarıdan katılan bir seyirci olarak kalmaktan ziyade hatta, bazen, kendisi şiddet unsurunu ortaya koyduğunu gösteriyor Baudrillard. Bu bağlamda da, spor karşılaşmalarının bir çeşit savaş gösterisine dönüştüğünü irdeler: Bu anlamda Rambo filmleri, yahut Olimpiyat şovları, 1936 Berlin'inden çok farklı gibi durmamaktadır: Benzer terorist güç, aynı tip bir mantığı ortaya dökmektedir. İki yüzlü ve iki kutuplu bir milliyetçilik anlayışı, aynı zamanda yeni-sağ zihniyetinin de bir ürünüdür. Kimi modern devletlerin "canavar yaratma" politikasına, özellikle Thatcher'in madencilerden bir "canavar yaratma" başarısına değinen Baudrillard, Hooliganların stratejisiyle yukarıda ele almış olduğumuz biçimiyle, Thatcher'in stratejisinin benzer olduğunu irdeliyor.

Aslında, mikro ve makro şiddet arasındaki benzetme biçimlerinden biri olan bu yaklaşım, aynı zamanda, toplumlarda bir minyatürleşmenin gerçekleştirildiğinden bahsetmekte. Zaman uzaktan yönetme, uzaktan kumanda ile minyatürleştirilmektedir. Aynı zamanda bedenler ve zevkler de. Pornografi bu boyutlarda ele alınıp; parçalanmış bedenlerin belli kısımları, cinsel organlar büyütülmekte, ancak vücut küçültülmektedir, aşağılanmaktadır. Coğrafi alan gibi vücutlar da sahneye koyulmakta, zaman ise sahneye koyularak yavaş yavaş yok olmaya yüz tut-

maktadır. Siyasetin, sanatın, cinselliğin sahneye koyulması çokbaşlı ve yumuşak bir beden haline koyulmayı beraberinde getirmektedir. Aynı şekilde; kamu mekanının yok olmaya başlaması, herkesin özel mekanlarda telematik ilişki içinde yalnız bıraktığı kadar, bekaret konusu da reklam sektörünün işine yaramıştır. Kamu mekanı yok olmaya yüz tuttukça reklamın mekanı ekranlarımızı doldurmaya başlamıştır. Tüketim üzerine kurulu bir toplumsallığın son boyutları haline gelen bu durumda, reklam kamu mekanlarının (sokakların, tiyatroların vb.) dışına, ama evlerin içine doğru çekilmiştir. Ortak reklam algılanışı bile öznel bir çerçeveden geçmeye başlamıştır. Kamu sahnesi veya kamu mekanı yerine; uçucu dallanıp budaklanmaların, havalandırmaların dolaşım mekanı hakim olmaya başlamıştır. Ancak; Baudrillard kamu mekanının ortadan kalktığını söylerken, hepimizin evlerimizde kapalı bir şekilde dünyayı izlediğimizi de vurgulamak istemiyor. Çünkü ona göre özel mekanın yok oluşu da kamu mekanının yok oluşuyla birlikte gerçekleştirilmektedir. Ne kamu mekanı bir gösteri alanı, ne de özel yaşamımız ve mekanımız gizli bir alandır artık. Gizli olan yanlarımız televizyon programlarında konuşulmakta, sırlarımız açığa çıkmaktadır. Öznenin nesnelere karşı tavrının silinmesi gibi, iç mekanın da dışarısı ile ilişkisi yer değiştirmeye başlamıştır bu dünyada. Gizli sırlarımız kamu içinde tartışılırken (eşcinsel ve transseküellerin cinselliğinden, gizli sapkınlıklarımıza fantazmalarımıza kadar her şey kamu önünde tartışılmaya başlanmıştır), medyanın konusu haline gelirken, dünyanın her bir tarafı ekranımızdan gelip geçmektedir. Duvarlara yazılan graffitiler ise yeni dünyamızın yeni "varolma şekillerinden" başka bir şey gibi gözükmüyor: "Buradayım, varım" diyen altmışlı yılların söylemini duvarlarımız destekliyor ve görünür kılıyor artık.

Kuramın Statüsü

Buraya doğru giden bir dünyada, hayalgücünü çalıştıran seyyah-sosyolog, o halde, niçin kuram yapmaktadır? Baudrillard şu şekilde cevaplıyor: "Kuramın statüsü gerçeğe karşı gerçekleştirilen bir meydan okumadan başka bir şey olamaz. Veya

daha doğrusu bunların ilişkileri karşılıklı bir meydan okumadır. Çünkü gerçek, şüphesiz, bizatihi kurama karşı bir meydan okumadır. Bu, nesnelerin nesnel bir durumu değil; ama, çözümlemenin radikal bir sınırıdır. Bu sınırın ötesinde ise, hiçbir şey ona bağlı kalmaz, ona boyun eğmez; ve artık söylenecek bir şey kalmaz. Ve zaten, Baudrillard için kuram gerçeğe boyun eğmemek için yapılmaktadır. Ve, gerçeğin erişilemez sınırında durur. Bu anlamda "kuram betimlemek ve çözümlemekle yetinemez aynı zamanda betimlediği evrende olay yaratmak zorundadır. Bu yüzden aynı mantığın içine girmiş olması gerekir ve onu hızlandırması lazımdır". Yani kuram kendi kaderi üzerinde önceden bir şeyler söylemek zorundadır. Buradan da anlaşılacağı gibi, Hegel'in "Filozofların olayları yorumlamaktan başka bir çaresi yoktur" önermesinin çok ötelerinde bir yere doğru eğilir Baudrillard; orada, artık, olayları önceden yaşaması ve erkene alması gereken bir kuramdan bahsetmektedir. Ve zaten oluş halindeki dünyayı betimlemektedir Baudrillard; olanı değil.

Bu şekilde de kuram kendi kendinden sapma yapmalı ve kendi kendinin etrafında dönerken, kendisinden de uzaklaşmalıdır. Zaten tarih böyle yapmamış mıdır? Şeyleri doğalarından koparır ve mitolojik kökenlerinden ayırarak zaman içinde onları ters yüz eder. Bugün, şeyleri tarihlerinden, zamanlarından ve nihai sonuçlarından koparıp almak lazımdır ki, onların bilmecemsiliğine, kaderlerine yeniden ulaşabilelim.

Ulaştığımız yer ise her türlü özgürleşmelerin yapıldığı ve artık orjinin sona erdiği yerdir. Bundan sonra her şey birbirine karışır: Politika trans-politik; cinsellik, trans-seksüel; sanat trans-estetik; iktisat ise trans-ekonomik hale gelmiştir.* Baudrillard sorar: "Orji bitti, şimdi ne yapacağız?" İşte, yapılacak olanı, Baudrillard'ın belki de, yukarıda ele almış olduğumuz kuram ve erkene aldıkları üzerine yazdıklarında bulabiliriz. Toplumlarda yaşananın kuramını olaylar üzerine öncelikli bir şekilde ele almak. Baudrillard bunu yapıyor; ama aynı zamanda erkene almak, önceleştirmek için de geçmiş olaylardan yararlanmasını

* Bkz., *Kötülüğün Şeffaflığı*, s.9-37.

biliyor: Bir Borsa bunalımı, bir futbol maçı geçmiş bir görüngü olarak gelecek olan dünyamızı kuramsallaştırmaya yarıyor. Aşırı bir temizlik ile mikrop ve virüslerin yansızlaştırılmaya çalışılmasıyla uygarlığımızın kendi bağışıklık değerlerini altüst eden Batı medeniyetinin küreselleştirdiği olguları izleyen bizlere yeniden yaşam güçlerimizi kazanmamız için biraz daha mikroplarla haşır neşir olmamız gerekip gerekmediği sorusunu soruyor. Her şeyden arınmış, aseptize olmuş bir ortamda, mukavemet odaklarımızın da zedeleneceğini anımsatıyor, Baudrillard. Nesnelerin doğasını koparan tarihi tersyüz etmeye çalışırken, aynı zamanda nesnelere yeniden doğasını kazandırmaya çalışıyor. En azından kuramı bu deneyi yaşıyor. Gölgesini yitirmiş ama aynı zamanda da şeffaflaşa şeffaflaşa görünürlüğünü de yitirmeye başlayan, ışığın tüm ışıklılığı altında görünmez ve gölgelenmez bir biçime girmekte olan insan dünyasının en aydınlık değerlerini ortaya çıkaran ve bunu yaparken de yok etme tehlikesini beraberinde taşıyan medeniyetin bir sorgulaması Baudrillard'ın son eserleri.

Bu durumda, modernliğin hızlanması, olay yaratan tekniğin medyatikliği (Microsoft Windows 95 veya 2000), her türlü ekonomik mübadelenin hızlanması (sermayenin yer ve alan tanımamaya başlaması, aşırı akışkanlığı), politik ve cinsel yaşamın bizi alıp götürdüğü hız içindeki hızlanma, gönderme ve sembolleri yok etmeye başladığı zaman; işte, gölgesi kalmayan ve hatta kendi görüntüsü bile silinmeye başlayan insanlık ortaya çıkmaya başlıyor. O kadar özgürleşiliyor ki, artık bu dünyada (cinsellikte, sermayede, ama emekte pek o kadar değil), Baudrillard'a göre belli bir zaman-mekan anlayışından çıkmaya başlıyoruz. Yerçekimi noktasının oluştuğunda nasıl gerçek ile karşı karışa gelmiştik; bugün de artık yörüngesine oturmuş bir insan grubu gibi, yerçekiminin ağırlığından da serbestlik kazanmış ve yerçekimi- ötesine doğru bir yolculuğa hazırlanan sosyoloğun kuramlarıyla karşı karşıya gelmeye başlıyoruz: Baudrillard'ın sosyolojisi. İnsanları hâlâ yörüngede tutabilen yerçekimin ötesinde bütün atomların uzayda kaybolmaya başladıkları kadar dağılma noktasına gelen bir toplumsallıkla karşı karşıya bırakı-

yor bizi bu kuram. Çünkü bu tip bir toplumsallıkta her kişi, veya hatta, her atom kendi yolunu sonsuza dek izleyerek, kaybolup gidiyor. Sönen yıldızlar veya kara delikler gibi bir toplumsallık içinde miyiz sorusunu sorduruyor bize Baudrillard. Her türlü bedeni, mesajı, bilgiyi, iletkeni hızla yaşayan dünyamızın toplumları bu şekildeler: Her olay, her anlatı, her imge kendisine simülasyon bir sonsuz yol icat etti. Ve o yol güzergâhı üzerinde simülasyon olaylar üzerine konuşmak durumundayız. Her politik, tarihi, kültürel, sanatsal olay, artık, kinetik bir enerji sayesinde kendi mekanından koparılarak, her türlü anlamın yok olduğu, kaybolduğu bir hiper-mekana doğru yola koyuluyor. Bu yol aynı zamanda, Baudrillard'ın kuramının oluştuğu yol. Bu durumda, yerçekiminin ağırlığının yok olmaya başlamasıyla, hız durumunda, devreler ve şebekeler tamamen şeylerin göndergelerini oluşturan yörüngeden kopmaya başladılar. Yörünge dışına çıktığında ise, iletişimi gerçekleştirecek anlamların kaydığı ve yok olduğu bir dünya içinde Babil'i gerçekleştirircesine, yaşamaya başlıyoruz. Baudrillard bu yeni "cesur olmayan" dünyanın sosyolojisini, loji-si atılmış bir sosyo'sunu gerçekleştirmek çabasıyla, kuramlaştırıyor.

İronik Olaylar

Böyle bir bakış açısından, tarihin geriye doğru silindiğini, tıpkı bir kasedi geriye doğru sararcasına tarihin silinip, en azından 20. yüzyılın tarihinin yeniden, revizyonist bir tarih olarak, yazılmakta olduğunu saptıyor. Bu durumda da, belki Stalin heykellerini en anti-stalinist olanlar kurtaracak. Ve zaten Lenin heykellerinin bazıları ABD tarafından satın alınıp, dondurulmadı mı? Baudrillard şöyle yazıyor: "Olaylar öyle ironik ki Doğu Avrupa ülkelerinin tamamen unutulacağı bir gün, Stalinizmin tarihsel anısını biz kurtarmak zorunda kalacağız belki de." Tarihsel olarak "dev bir revizyonizm içindeyiz". Kuramla ilgili olarak bir alıntıyla bitiriyorum bu yazıyı: "Tüm bunlar ölümden sonra ortaya çıkan bir hakikate, ölümden sonra ortaya çıkan bir aklanmaya umutsuzca yapılan tarihsel bir başvurudur; ve bu tam da herhangi bir doğrulamaya varmak için yeterli hakikatin kal-

madığı, tam da *kuramla* (altını çiziyorum, A.A.) uygulama arasında herhangi bir ilişki kurmak için yeterli felsefenin kalmadığı, tam da olup biten konusunda herhangi bir tarihsel kanıt göstermek için yeterli tarihin kalmadığı bir anda yapılmaktadır".

Tarihin revizyonundan bahseden Baudrillard'ın olanların bile oldu mu olmadı mı sorusunu sordurmaya başladığı bir dönemde kuramsalın olgu üzerindeki önselliğini vurgulamakta zorluk çekmediğini, zannederim görmek mümkün. Baudrillard'ın, Euridike'ye çok erken bir şekilde yüzünü dönen Orpheus'un, aynı anda onu cehenneme kadar yollamasında olduğu gibi, yüzünü çok erken bir şekilde tarihe dönerek onu, istemediği halde, tarihin kara deliklerine göndermesini izlerken, sosyolojiyi de benzer bir şekilde 21. yüzyılın epistemesinin dışına koymakta. Bu şekilde de, sosyolojiyi bir eser olarak daha başından beri sonunun gelmiş olduğunu bilen bir dal olarak ele almaktadır. Bu, tabii ki, sosyo'nun ve "sosyallikler analizinin" yapılmayacağı anlamını taşımamaktadır. Baudrillard *Kötülüğün Şeffaflığı* kitabının "Kökten Ötekilik" bölümüne şöyle bir yazı düşer: "Medusa öyle kökten bir ötekiliği temsil eder ki ona bakan ölür".

Cumhuriyet Kitap, 28 Eylül 1995

YORGUN AMERİKA

En meşhurları arasında Tocqueville'den sonra Amerika üzerine yazan ikinci bir Fransız düşünür Jean Baudrillard. Ama, Amerika modern dönemlerin Kurucular Amerikası mı hâlâ; yoksa güncelliğimizi sürükleyen, giyim kuşamımızın, arabalarımızın, seyrettiğimiz filmlerin, yediğimiz fast-food'ların merkezsiz merkezi mi? Amerika, Baudrillard'ın 1986'da yayımlanan ilk kopuş yazılarından biri. Yazı bize yeni duyguları, eskiyenlerin yüzüyle birleştirerek sunuyor: Kendininkileri.

Amerika'ya nereden girmeli? Modernliğin ve 19. yüzyılın başkenti, Benjamin'in Paris'inden kalkan bir uçakla Yeni Amsterdam'a doğru mu? Yoksa postmodernleşen dünyanın, James Bond filmlerinin fantazmalarını veren Silicon Valley'li Kaliforniya'ya mı? Simülasyon dünyasının başladığı Universal Studio'larına ve Disneyland'a mı? Amerika'ya nereden girmeli? Tek bir girişi olmadığını gösteriyor Baudrillard bize. Labirentik bir barok yapı da sunmuyor. Dolaysız olarak çölden giriyor.. Kitap çöl ile başlıyor. Tarih ve sosyalin, ideolojik olanın yerini alan dünyanın tüm şimdiki zamanlarını (geçmiş ve gelecek şimdiki zamanları) içine alan kristal zaman ile giriyor Amerika'ya, çöle. Hız, zaman ve hareket: İşte Amerika. Transpolitik, transestetik: İşte Amerika. Bize, buradaki zihniyetlerden çok dil bloklarından ve jeolojik rölyeflerden bahsederek, toprağın minerallerinden giriyor Amerika'ya; ancak Los Angeles'i gece uçaktan seyretmenin keyfini yaşatarak ve kendisi de yaşayarak. Havaalanlarında tanışılan ve yitirilenlerle başlıyoruz yolculuğa: Baudrillard bir yolculuk düşünürü, sosyoloğu. O nedenle hız ile başlıyor toplumsal imgeleri yakalamaya; Deleuze ve Guattari olsaydı buna nooloji adını verirlerdi: Düşüncenin hızının imgesi için. Bu hız biteviye çölü izlediği kadar sinemanın imgeleri de birbirlerinin ardına dizilerek Baudrillard'ı bize izletiyorlar. Onun bakan canlı (naklen) gözünden çöldeki yolun uzunluğu boyunca çölü izliyo-

ruz. Çöl olmaya başlayan dünyamızın imgelerinin peşinden koşuyoruz: Sinematik, telematik, robotik. Metafiziğin sonu. Tarihi olandan ve medeniyetlerden uzaklaşırken Kıta Avrupası ile tam bir zıtlık oluşturuyor Amerika; toprağı, zihniyeti, yalnızlığı, enerjisi ile Çikanosları, zencileri, WASP'larıyla yeni dünyanın, "Yeni Dünya Düzeni"nin yaratıcısı, Bütünleşmiş Dünya Kapitalizminin kökeni.

Gerçeğin Şeffaflığı

Kıta Avrupa'sının bakış açısından uzaklaşıyor Baudrillard. En sonunda, gerçeğin en şeffaflığında, düşünceyi düşünemeyen boyutlarına taşıyor, çöl ile giriyor Amerika'ya. Amerika'nın ayartıcılığına bırakıyor kendisini; ayartılmanın şiddeti, cinselliğin yorgunluğuna dönüşüyor bu topraklar üzerinde.

Amerika insanın değil, teknolojinin ve doğanın Amerikası (bu doğanın doğallıkla değil büyü ile bir bağı olduğunu düşünür Baudrillard). Bu Amerika rüzgarla, suyla, insanüstü metafizik bir güçle yontulmuş bir Kaliforniya, Yeni Meksika Çikanosların (Meksikalı kaçak göçmenler) emek gücü ve kaçak olarak girdiği Amerika ile bu toprak insanın insanı sömürdüğü, emperyalize ettiği, var olduğu boyutunu akla getiriyor. Milyonlarca yılın art arda dizilmesiyle oluşan Kolombüs-öncesi bir Amerika: Navajo, Grand Canyon, Monument Valley. Sualtı ve yerüstü rölyefler ve ereksiyon halinde Dil Blokları. Kültürel Amerika'nın doğal parkları haline getirilmiş, zapturapta alınmaya çalışılan bir Amerika bu.

Yok Olmanın Estetiği

Baudrillard'ın aradığı Amerika sosyal ve kültürel Amerika olmaktan çok otobanların özgür ve mutlak alanı. Ahlak ve zihniyetin değil, Senaryonun, televizyonun kayıtsızlığın imgesi; anlam yüklü olmaktan çok dizi halinde gözler önünden geçen bir imgeler magması: İçinde yaşadığımız nükleerleşmiş dünyanın rölyeflerinin dış yüzü; geleceğin katastrofu, toprak hava ve tuz rölyeflerinin jeolojisinin yataylığını kesen aşkın ve dik megalo-

poller. Paul Virilio'nun bir eserinin adı olan estetik: Yok olmanın estetiği. Edinildiği anda erozyona uğrayan veya buharlaşan bir estetik (her şey buhar mı oluyor bu kapitalizmde?).

Çölün egemenliğinde görsel sessizliğin bulunması aynı zamanda zihinlerin de çölünü, bakışın yok olmakla sınırlandığı kültürün algılanamamasını, hatta düşüncenin oturabileceği, kendine mekân ayırabileceği alanın imkânsızlığını simgeleyen düzlüğü beraberinde getiriyor. Düz olan zihinsel, sosyal, dinsel bir düzlük, yavanlık ve yapaylık. Sadece doğanın metafiziği rölyefler meydana getiriyor: sessizlik. Sessizliğin olması için de çölün yatay enlemi önem kazanıyor: Zaman yataylaşmış. Burada sadece hız nesneler yaratabiliyor; ancak hızın kendi de bir nesne. Yeri göğü, yurda dair olan göndermeleri, her şeyi silme yetisine sahip hız nesnelerin arasında bir nesne. Anın zaman üzerindeki hakimiyetini belirleyen, belgeleyen hız, aynı zamanda emek zamanı, kâr zamanı vb. gibi anlam yaratan kavramları da siliyor. O anlamda Baudrillard'ın söz ettiği hız insana ve doğaya ait olmaktan çok minerallere ait: Kristalleşen an. Geçmişi, geleceği içine alan bir kristal. Kant'tan çok Bergson'a yakın bir süre anlayışı bu.

İşte tek ve gerçek ilkel toplumla karşı karşıya olduğumuzu yazıyor Baudrillard. Simülasyonun ilkelliği. Karmaşık, karışık, çokluk dolu, yakınlık-sıkışıklık dolu bir ilkellik. Sosyal-ötesi ve sonuçları önceden kestirilemeyen bir toplum her şeyi ile Baudrillard'ın gözlerini kamaştırıyor. Amerika evreni onun gözlerinde iz bırakmadan "an be an" katedip, geçip, yok oluyor. Elinden avucundan kaçıyor.

Her Şeyi Yeniden Bulmak

Sadece, diyor Baudrillard, Amerika'nın püriten anlayışı ekolojik ve biyolojik olanı icat edip, derin bir şekilde ırkçılığa dayalı dışlamayı sürdürekıldı. Öyle ki, her şey; insan, doğa, eğlence saklanan, simüle edilen bir "rezerv" olarak saklanabiliyor. Hızın içinde "an" ebedi gibi durdurulabiliyor. Ancak hız içinde yuvarlanmak, araba sürmek aynı zamanda belleği de yok edici bir

eylem. "Her şey yeniden bulunmak üzre siliniyor". Ancak; bir noktadan sonra öyle tuhaf bir şey olabiliyor ki, Baudrillard'a göre, hareketin kendisi yön değiştiriyor. Mekanı kendi iradesi ile kateden hareket, mekanın kendisini yutmasıyla değişime uğruyor: Direnmenin ve yolculuk sahnesinin sonu. Artık müstehcenleşen bir mekan hakim. İtalyan mucizesi: Sahnenin mekanı. Ve, Amerikan mucizesi: Müstehcenin mekanı. Aşırı sıcak bedenin "yersizyurdsuzlaşmasının" (Türkçe çeviride "alansızlaştırılması" olarak çevrilen Deleuze ve Guattari'nin kavramı yersizyurdsuzlaşmadır).[1] Cinsel haz verici şekli olduğu iddia ediliyor, Baudrillard tarafından.

New York

Kaliforniya'nın tersine New York'ta başka bir dünya buluyor Baudrillard. Megalopollerdeki insanlar gökdelenlerin arasında gitgide daha güler yüzlü. Ancak; Baudrillard'ın focus'ünü arttırırsak yeni bir tuhaflık ile karşı karşıya kalacağız; çünkü bunlar birbirlerine gülmüyorlar, sadece kendilerini güler yüzlü kılıyorlar. Daha şiddetli bir müstehcenlik, reklamın çılgınlığında beyaz dişli, ancak; bunlar gözlerinin içi gülmeyen insanlar, sadece yürüyorlar. Yalnızlık. Yalnız ve hızlı yürüyen ve yemek yiyen insanlar. Sefalet de var, ancak; Baudrillard'a göre, sefaletten daha üzüntü verici olan tek başına yemek yiyen insanlar. Akdeniz insanının ters yüz edilmiş hali: kamu alanında yalnızlık: "Tek başına yiyen ölüdür."

Niçin yalnız yedikleri sorusunu soran bir Akdenizlinin anlaması lazım gelen şey ise onları birbirine bağlayan bir elektrik akımı: Yakındaşlık-sıkışıklık. Bu insanlar belki yalnızlar, düşünmüyorlar; ama Kuzey Amerika'da "mekanın kendisi düşüncedir" diyor Baudrillard. Sokakları dolduran bu insanlar her an yaşıyorlar. "Amerika'da yürüyen yok" şeklindeki bir önermeyi New York için değil Kaliforniya için yapmak lazım; çünkü New York sokakları sabaha kadar insanla dolu: Evsiz barksızından eğlenen yüksek sosyeteye kadar. Baudrillard sinematik adını veriyor

[1] Bkz., Deleuze-Parnet, *Diyaloglar*, Bağlam Yay., 1990.

bu sokaklara, belki tarihi ve politik hareketlilik Avrupa gibi değil; ama değişimin hızı ve şiddeti, teknolojinin yoğunluğu, değişik ırkların ve kitle iletişim araçlarının hareketi politik ve tarihi hızı çoktan solluyor. Yolları, sokakları kateden jogging yapanlar, spor yapanlar, marjinaller, uyuşturucu müptelaları, aklından zoru olanlar, sefiller, katiller, özgürce oradan oraya hareket ediyorlar, tıpkı polisin disiplinci bir şekilde hareket ettiği gibi. Herkes aynı şeyi söylüyor: "I did it!".

New York Maratonuna katıldım: I did it!

Aya gitmek de aynı şey: "We did it!" Yaptım ve yaptık.

Yaşanmışlık ve macera ruhunun ispatı bu slogan. Kanıtlayabilme üzerine bir söze inanma kültürü bu. "Deliyim" derseniz herkese göre delisinizdir."Namusluyum" derseniz de namuslusunuzdur; aksi ispatlanıncaya kadar.

1986'dan 1996'ya

Fransızcası 1986'da Grasset Yayınevi'nce yayımlanan *Amerika*'da bazı şeyler Baudrillard'ın bahsettiği hız içinde değişime uğradı. Dünyanın coğrafyası değişti. Aşırı sağlar yükseldi: Soykırımı deneyleri yaşandı ve "Yeni Dünya Düzeni" adında bir siyasi ve askeri oluşum ortaya çıktı. Amerika'nın Ortadoğu ve Suudi Arabistan'da askeri yoğunluğu çoğaldı. Demokratlar ABD'de seçim kazandılar ve birçok yolsuzluk çalkantısıyla çalkalandılar; ancak bütün bunlar Amerika'nın insanlarını çok değiştirmedi; simülasyon dünyası ivme kazandı ve Disneyworld Paris'e geldi.

New York'ta alınan polisiye tedbirlerle suç oranında düşme görüldü, polislerin disiplini güvenceyi arttırdı. Kolektifin imkansızlığı üzerine kurulu bir sosyalleşmenin krizi ile cemaatlerin yardımlaşmaları ve dünyayı global bir bütün olarak algılamaları yoğunluk kazandı. Reagan'ın başlattığı ultra-liberal politik ekonomi krize girmeye başladı ve hatta Dünya Bankası bile gelişmekte olan bazı ülkelere daha devletçi politikalar önerdi. Ultra-liberalizmin sefaleti arttırdığı kanaati yoğunlaştı. Ancak; bunların çoğu zaten Baudrillard'ın o yıllardaki ilgisini ikinci de-

receden çeken şeyler. Ve zaten toplum Baudrillard'ın yazmış olduğu gibi "işlemeye" devam ediyor. Los Angeles'te güneş sis (smog) ile birlikte iklimi etkilemeye devam ediyor. Amerikalılar yöneticilerinin değerine inanıp inanmamaktan çok inandırıcılığına güvenmelerini sürdürüyorlar. Hükümet programları çamaşır tozu reklamlarına benzemeye devam ediyor.

Burada "ayartma" yok artık, ama mutlak bir büyüleme var. Yaşamın estetik ve eleştirel tüm şekillerinin yok oluşunun cazibesi var: İçkin ve güneşe değin. Estetiğin sonu. Sadece dekorunki değil (doğa ve mimari) bedenlerin, dilyetisinin, Avrupalı suskunluğun ve zihinselin, sosyalin, estetiğin yok oluşunun eri olarak ele alınıyor. Baudrillard'ın Amerika'sı. Çölün ilerlediği ve alan kazandığı bir dünyanın virüs dolu yaşamının estetiği: Çölün estetiği, minerallerin, kum ve taşların ve su eksikliğinin dünyası: Sıcak bile bir metafizik.

Doğa bile bir manzara değil. Bitmiş, sonlu mekan, şeylerin gölgelerini bile hatırlayamadıkları, paranın bile değerini kaybettiği, insanların kaybettikleri izlerin ve anlamların ardında zenginliğin an'lığını aradıkları belleksiz alan içinde varlığını sürdürebiliyor. Sıcak nesnel bir uyku gibi. Uyumaya ihtiyacı yok, rüya ve bilinçdışının parçası gibi "sizi kaplayıp götürüyor". Burada artık şiddet bile yalnız ve yorgun. Psikanalizin saçmalıklarının sonu. Sömürge mirası Avrupalı özelliğinin ve seçkinliğinin parodisi. New York sokaklarında insanlar gece yarısı yolları katetseler bile birbirlerine görünmüyorlar ve birbirlerini görmüyorlar: bir galeride tablosuz bir açılış. Yves Klein'in havayı sergilemesi gibi bir şey bu sosyal durum.

Transestetik

Amerika, Warhol'un tüketim dünyasını güncelleştirirken, Warhol da Amerika'nın en belirgin karakterlerini sanatına taşıdı: Fetiş nesnelerle değer arasındaki denklemi buldu. Fetişlerin değeri olamayacağı gibi veya mutlak değeri olacağı gibi.

Warhol'un imgeleri de kendi içinde anlamsız, ama mutlak değere sahip; ancak her türlü aşkınlıktan ve arzudan yoksun

Baudrillard'ın transestetik dediği bu durum, Amerika'nın transpolitik imgeleriyle buluşuyor. Amerika gibi Warhol herhangi bir imgeden yola çıkarak hayal gücünü sıfıra indiriyor ve bundan tam bir görsel mutlak ürün meydana getiriyor. Warhol, Amerika gibi bize tekniğin tam bir yanılsamasını sunuyor. Bunlar banal imgeler; çünkü özneyi yorumlayacak her türlü öğeden yoksunlar: Politik aklın sonu. Çünkü nesnenin kendisi artık özne üzerinde damgasını vurmuş. Öznel eleştirel aklın yerine öznesiz ve nesnelleşen dünyanın çekimi altında yaşamaya başlanıldı. Baudrillard buna banal imgelerin kaçınılmaz ironisi adını veriyor.

Baudrillard yazdı ve imzaladı: "20. yüzyılın yolu: 20 yaşında patafizisyen; 30'unda sitüasyonist; 40'ında ütopist; 50'sinde transversal; 60'ında ise viral ve metaleptik. Tüm hikayem bu."

Cumhuriyet Kitap, 18 Temmuz 1996

ORYANTALİST HEGEMONYANIN GİZEMİ

Batılılaşma sorunu geçtiğimiz yıllar boyunca bir çağdaşlaşma olarak tüm Üçüncü Dünya adı verilen ülkelerin ana sorunlarından biri oldu. Oryantalizm perspektifi 18. yüzyıldan itibaren Batı'da oluşmaya başladığından beri Doğu'lu toplumlar evrimci bir tarih anlayışı içinde Batı kütlesi ile hesaplaşma içinde toplumlarında ilericiler ve gericiler olarak ikiye ayrıldılar. 1784'de Bengal Asyatik derneğinin 1795'de Paris Ecole des Langues Orientales'ın kuruluşuyla birlikte, Batı devletleri Doğu'yu meraklı bir konumda inceleme altına almışlar ve Doğu'dan bir konu (sujet) oluşturmuşlardır. Bu tam da Said'in Doğu ve Batı arasında oluştuğunu iddia ettiği "epistemolojik ve ontolojik kopuş"a tekabül etmektedir (Bkz. Said, *Oryantalizm,* Pınar Yay.). Diğer yandan Fransız sömürgeciliğinin Doğu'ya açılmasını oluşturan Napolyon'un Mısır seferi sırasında, 23 ciltlik bir Mısır kitabı hazırlattığı bilinmektedir (Bkz. Asaf Hüseyin, Robert Olson, Cemil Kureşi, *Oryantalistler ve İslamiyetçiler,* İnsan Yay., 1989). Fransızlar gibi Société Asiatique yanında, The Royal Asiatic Society İngilizlerin, Deutsch Morrgenlandische Gesellschaft Almanların, American Oriental Society adından anlaşılacağı gibi, Amerikalıların Doğu toplumlarına olan ilgilerinin göstergeleridir.

Yeni Bir Perspektiften Oryantalizm

Fuat Keyman, Mahmut Mutman, Meyda Yeğenoğlu'nun hazırladığı *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, (İletişim Yay., 1996) Oryantalizmin, yapısalcılık sonrası ve sömürge sonrası perspektifinden yeni bir okuyuşunu oluşturuyor. Bu üç yazar ortak olarak kaleme aldıkları Giriş yazısında, Dünya nasıl "Dünya" oldu? sorusunu sorarak kitaba başlıyorlar. Kitabın, öncelikle makalelerden oluştuğunu bize haber veriyorlar; Geoffrey

Batchen, Tuğrul İlter, Vicki Kirby, Deborah Root'un makalelerinden oluşan kitap bir derleme niteliğinde, Oryantalizm sorununu yeniden farklı bir okuyuşun perspektifinde ele alıyor. Oryantalizmin bir tarihi olduğunu hatırlatırken, Doğu'nun coğrafi bir yer olmak dışında, belki de siyasi bir anlamı olduğunu vurguluyorlar. Bu anlamı oluşturan şey de, bir bakıma, romantiklerin Oryantalizme bakışlarından ayrı gibi dururken diğer yandan da Aydınlanma sonrası bir anda ortaya çıkan Fransız evrenselci Romantizmi ile Almanların milliyetçi Romantizminin hep birlikte reaksiyoner bir dünyayı kurmaya başlamalarından yola çıkarak; günümüzün sömürge-sonrası dünyasının reaksiyonerliği ile belli bir paralellik kurmamızı sağlıyorlar. Aslında bu dünyanın sosyolojik ve uluslararası boyutunda tam da bu reaksiyonerlikten dışarı çıkmayı öneren yapısalcılık-sonrası düşüncesinin atılımlarını yeniden ortaya koymaya çalışıyorlar. Deleuze'ün de hep vurgulamış olduğu gibi "Doğu'ya gidile gidile Batı'ya varılır" önermesini bir bakıma yineliyorlar; ancak Batı metafiziğinin Platon'dan beri ilerleyen ve 20. yüzyıla taşınan ikili işlemelerinin veya bir başka deyişle ikili karşıtlıklarının bir yapıbozumunu gerçekleştirirken, Derrida'nın yapıbozum (dekonstrüksiyon) yöntemi kitabın ana yöntemi olarak göze çarpıyor. Doğu'nun veya uzak ve Ortadoğu'nun uluslararası siyasette edindiği role göre, nerede? sorusuyla, ancak yeni bir merkezden bakıldığında, bu tanımlamanın mümkün olabileceğini gösteriyorlar. Bu bakış açısı ise, aslında, yeni bir *mesafelendirmeyi* (belki de espacement diyebiliriz) olasılıklı kılıyor.

Oryantalizm ve Romantizm

Bu ilişki ise siyasi olduğu kadar efsanevi, psişik ve arzu dünyasına ait. Burada oryantal despotun hareminin büyük bir yeri olduğunu Meyda Yeğenoğlu-Mutman, Doğulu'nun peçesinin psişik ve psikanalitik analizi ile hatırlatıyor. Tıpkı, 15 Temmuz 1996'da kapanan Paris Grand Palais Sergi Salonu'nda "romantik yıllar" adlı sergide sergilenen Eugene Delacroix'nın "Sardanapale'in Ölümü" adlı yapıtının sefahat ve şehvetin şiddetle bü-

tünleştiğini gösteren tablosunda olduğu gibi.[1] Hatta Goethe'nin sanat yazıları arasında yayımlanan 1819'da yazdığı ve Alman idealizmi ile romantizminin ana hatlarını çizdiği "Doğu-Batı Divanı Üzerine Notlar" adlı yazısının ve Hugo'nun "Oryantalleri"nin Oryantalist bir bakışı nasıl evrenselleştirebileceği üzerine kurulu olduğunu göstermeleri; bunların psişik olduğu kadar ebedi arayışlar olduğunu hatırlayabilmemizi sağlamaktadır. Yazarlarımız bize tüm bir temsiliyetin bir kültürel temsiliyet biçimi olduğunu ve bu şekilde gerçeklik kazandığını belirtirler. Hatta Gazi mahallesi olaylarına kadar Batı'lı *The Guardian* ve *Economist* gibi "tanınmış ve saygın Batılı yayın organları"nın olayları analizinde hâlâ bu oryantalist perspektiften çıkamamış olduklarını izlemenin mümkün olduğunu yazıyorlar. Ancak hemen ardından, oryantalizmin ille de çarpıtılmış bilgilerden oluşmadığını aynı zamanda da doğru bilgileri olduğu kadar doğru "arzu düzenlemelerini" de verebildiğini kabul etmektedirler. Burada önemli gibi duran bu şekildeki Batılı öznenin "evrensel normlarda ve merkez olarak" sunulmasıdır. Tüm bir merkez ve çevre literatürünün, belki de, gelişimini sağlayan söylemi buradan okuyabiliriz: Çevrenin de kendini çevre olarak görmesi ve tüm bir gelişmemişlik tarihini çevre konumundan okumaya kalkması. Bu okuma bizi Nietzsche'nin, Hegel'in köle ve efendi diyalektiğinin eleştirisine doğru sürüklemektedir: Kölenin efendi perspektifinden değil de köle zihniyeti ve perspektifinden olayı algılaması. Kendi konumunu buna göre kurması.

İlerlemeci Tarihe Karşı

Belki de bu okuma içinde Mutman, Yeğenoğlu ve Keyman, oryantalist bir söylemle birlikte "uygarlar" veya "siviller" ile "ilkeller" veya "ikinciler" ayrımının ortaya çıktığını anımsatıyorlar: "Benzer türden bir karşılaştırma "ilkel" denilen Afrikalı, Amerikan ve Avustralyalı yerli toplumlar için yapılmıştır: Bu toplumlar "devleti olmayan" toplum diye, yani bir eksiklik ile tanımlanarak

[1] Bu tablonun bir analizi için bkz., Thierry Hentsch, *Hayali Doğu*, Metis Yay., Çev., Aysel Bora, 1996.

kurulmuştur" diye yazdıklarında, Pierre Clastres'ın *Devlete Karşı Toplum*[2] kitabını hatırlatmaktalar. Aslında, Lévi-Strauss'un yapısalcı yönteminden yola çıkan Clastres'ın analizi eksik üzerine kurulu olmaktan çok daha "uygar" olarak kabul ettiği "yaban"ların daha demokratik bir toplum olduğu inancı; yani evrimcilik üzerine kurulu olmayan ve devleti olan yani "ilerlemiş" ve devlet kuramamış yani "geri kalmış" toplumlar olarak ele alınamayacağını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Tam olarak Clastres'ın kafasında "eksik" üzerine kurulu psikanalitik" bir anlayış yoktur. Bu açıdan bakarsak, Clastres'ın yabanlarının Batı'nın "ötekisi"nin tarafından okuduğunu söyleyebiliriz. O halde, yabanlar "zamansal olarak geriye itilmekten" çok evrimci bir zaman anlayışının dışına çekilmiştir. Bu açıdan da oryantalist söylemin içinde ne kadar yerleştirilebilmektedir? sorusunun meşru olduğunu zannediyorum. Çünkü, Clastres "Batı sistemini insanlığın ulaştığı en son aşama olarak" düşünmez; tersine bu okumanın olanaksızlığını, tıpkı yazarların da hemen sonra belirtmiş oldukları gibi, belirtmektedir. Ancak; uluslararası siyasette Batı dışı toplumların Batı'nın "ötekisi" olduğu inancı tabii ki geçerlidir. Yazarların da yazdığı gibi oryantalist söylem, bu açıdan, Batı'yı olduğu kadar Doğu'yu da ilgilendirmektedir -tabii ki Doğu ve Batı'nın birer bütünlük olmadığını ve ayrışık yapıları oluşturduğunu göz önünde tutarak. Aynı şekilde marksist tarih anlayışının da bu "ilerleyen tarih" üzerine kurulu olmaktan öteye geçemediğini de, Hobsbawm'ın "Akıl dönemi" ve "sermaye dönemi" şeklinde ele almış olduğu evrimci tarih paradigması içinde kaldığını, bunun da modernliği oluşturduğunu söyleyerek göstermekteler. Ve işte bu şekilde, diye yazmaktalar, "akıl Batı ile özdeşleştirilir", Batı kimliği "ilerlemenin ve tarihin ayrıcalıklı öznesi konumuna" getirilir. Bu anlayış Batı rasyonalitesi içinde kurulan Ulus-devlet için de geçerlidir. Batı tarih yazımını evrensel ve merkezi bir konuma taşımıştır. Keyman, Yeğenoğlu ve Mutman, bu sürecin "ideolojik" bir süreç olduğunu iddia ederler: "Batı uygarlığı ayrıcalıklı bir statüye" taşınır.

[2] Pierre Clastres'ın *Devlete Karşı Toplum*, Ayrıntı Yayınları.

Kimliklerin Kimliksizleştirilmesi

Doğu ve Batı Kimliklerinin kendi ayrıcalıklarını korudukları tezini de yapıbozmaya uğratırlar; çünkü bu yaklaşım Derrida'nın veya Deleuze'ün de göstermiş olduğu gibi ikili karşıtlıklar üzerine kurulmuştur ve aklını Batı metafizik tarihinden ödünç almıştır. Bunun analizini yapıbozmayla (dekonstrüksiyon yöntemiyle); hiyerarşik çelişkilerin gösterilmesiyle ve "çifte bir hareketle" gerçekleştirmek mümkündür: Sistem "tersine çevrilirken aynı anda terimler yerinden oynatılır". Bu sayede özselci kimliklerin imkanının da ortadan kalktığını gösterirler: Kimliksizleşme sürecine bir giriş olarak adlandırabileceğim bu tarzda, kimliklerin "birbirinden değişik ve çoğul metinler ve pratikler içinde nasıl yayıldığını" göstererek, bu saf ve kategorik kimlikleri kirleten, karıştıran, dağıtan, çoğullaştıran bir müdahaleye maruz bırakılması gereği üzerinde durulur. Bu analiz biçiminde, yazarların da belirttikleri gibi, "Batı'dan yana olmak veya tersi" gibi kaygıların olamayacağı vurgulanmalıdır. Ancak "kendi içinde hiçbir kültüre itiraz olamayacağı" gibi, "kültürel temsil" veya bilgi'nin hiç de sorunsuz olmadığını anımsatırlar.

Cumhuriyet Kitap, 26 Eylül 1996

GUATTARI'NİN EKOZOFİSİ

Felix Guattari ile Gilles Deleuze şizo-analizin kurucularıdır. Daha önce La Borde kliniğindeki deneyleriyle yeni bir psikiyatri deneyimi kazanmış olan Guattari, daha sonra Réné Laureau, Georges Lapassade vb. ile "Kurumsal Analiz" akımı çevresinde "yatay geçişlilik" kavramını geliştirmiştir. Daha sonra Gilles Deleuze ile tanışarak, 1968 sonrasının kuramsal kitabı *L'Anti Oedipe*'i yayınlarlar. Bu sırada Robert Castel ve Michel Foucault ile birlikte Deleuze ve Guattari anti psikiyatrinin Fransa'daki temsilcileri olmuşlardır.

Üç Ekoloji kitabından önce *Psychanalyse et Transversalité* (Psikanaliz ve Yataygeçişlilik), *Revolution moléculaire* (Moleküler Devrim), *L'inconscient Machinique* (Makinasal Bilinçdışı) kitaplarını yazmıştır. Deleuze ile *L'Anti Oedipe* (Anti Oidipus); *Kafka* (Minör Bir Edebiyat İçin); *Rhizome* (Köksap) ve *Mille Plateaux* (Bin Yayla) *Qu'est-ce que la philosophie*? (Felsefe Nedir?) kitaplarını yazarlar. 1980'lerde *Les années d'hiver* (Kış Yılları) kitabı, Toni Negri ile yazdıkları *Les nouveaux Espaces de Liberté* (Yeni Özgürlük Alanları) kitabı yayımlanır. Sonra *Cartographie Schizo analytiques* (Şizo-analitik Haritacılık) kitabı *Üç Ekoloji* ve *Cahosmos* yayımlanır.

Üç Ekoloji (Trois Ecologies) son yıllarda yeşiller hareketinin örgütlenme biçiminden, yenilik hareketleri ortaya çıkarmak gerekliliğini düşünen Guattari, sadece çevre kirliliği üzerine kurulu olmayan bir sosyal etik ve estetik ekoloji istencindedir: Bunun adına *ekozofi* demiştir.

Felix Guattari *Üç Ekoloji* adlı yapıtında dünyanın girdiği teknolojik-bilimsel dönüşümlerle dolu dönemin, çözüm getiremediği takdirde, yaşamın varolmasını tehdit edecek ekolojik dengesizliklere yol açacağını saptıyor. Bütünselleşmiş Dünya Kapitalizmi (B.D.K.) adını verdiği sanayi-ötesi kapitalizmin, klasik

mal ve hizmet üretimine dayanan iktidarını medyalar, reklam ve kamuoyu yoklamalarıyla giderek daha adem-i merkeziyetçi öznelsellik üreten bir yapılanmaya kaydığını ileri sürüyor.

Guattari'ye göre, B.D.K. bir yandan her şeyi atomize ederek tekil boyutuna indirgerken, öte yandan tekil olanı nesnelleştirerek sistemi bireyde içselleştirmektedir. Kapitalizm doğayı, hatta insanın içindeki doğayı dahi kültürleştirmiş, böylece birey kapitalist sistemin çeşitli mekanlarının kesiştiği bir öğe haline gelmiştir. Bu durumda bireyin öznelliğini belirleyen yine sistem olmaktadır. Böylece sanayi-ötesi kapitalizm çağında birey, kendini gerçekleştirmek üzere eylemde olan bir özne değil, kendinde içselleşmiş sistemin dürtülediği, her istediğini yapabilen, ancak istekleri sistem tarafından belirlenen bir öğe olmuştur.

Guattari, bu durum karşısında yapısalcı ve "post-modern" düşüncelerin insani müdahalelerin olanaksız ve/veya yararsız olduğu doğrultusundaki görüşlerine katılmıyor. Her ne kadar bireyin nesnelleştiğini ve sistemin bu nesnellikle öznede içselleştiğini ileri sürse de, bu durum karşısında bazı "süreçsel kaçış noktalarının" olabileceğini savunuyor. Bu kaçış noktaları, bireyin bilinçli gözüken düzenli eylemlerinde değil, toplumsal ve bireysel pratikler içerisindeki anlamsız kopuş noktalarında kendilerini göstereceklerdir.

Ancak, bir çeşit yerinden oynama, "yersizyurdsuzlaşma" anlamına gelen bu durum, sisteme tutarlı bir eleştiri getirmek için yeterli değildir. Zira, bilincine varılmadan, çözümlenmeden meydana gelen bir zoraki "yersizyurdsuzlaşma", öznelsellikleri yıkıma uğratarak negatif fantasmagorileri bilinçaldışında saklı şiddet güdülerini açığa çıkaracaktır. Yumuşak bir "yersizyurdsuzlaşma" ise tersine insanın içerisindeki şiirselliği ortaya çıkaracak, sanatçı yaratıcılığıyla bireysel *praxis*'in gerçekleşmesine neden olabilecektir.

Guattari'nin Şizo-Analitik Haritacılığı

Lacan ekolüne başkaldıran psikanalistler arasından Guattari, Gilles Deleuze ile birlikte yeni bir analiz denemesine girdi. Fre-

ud'ün indirgemeci ve mitoslardan kurtulamayan psiko(z)-analizine karşı şizo(fren)-analiz. Kitabında[1] Guattari ortaya attıkları yöntemin bir haritacılığını sergiliyor.

Makinasal öznelsellik süreçlerini yönlendiren dörtlü sistem şunları içermektedir: Soyut olan makinasal bir filom ile ekonomi akımları (libido, sermaye, emek ve imleyen) bir yandan yersizyurdsuzlaşmayı gerçekleştirirken, bu süreç diğer yandan varolan yurd ile bilinçli evrenlerin öznelsellik sürecinde yersizyurdsuzlaşmasını içeriyor. Yani, sistemde hem olasılıklar hem de gerçekten şu anda varolan siz konusu. Güncel filom gizil bir evrenin potansiyelliğini taşıyorken, güncel gerçek akımlar gizil gerçek topraklarda yersizyurdsuzlaşma sürecine girebiliyor.

Guattari'ye göre ikili karşıtlıklar ve belitseller (aksiyomatikler) zorunlu olarak "iktidarsızlaşan" bir temsili sisteme doğru gittiler: Yani "varlık" ve "yokluk" düşüncesi bizi bir çıkmaza soktu. Bunun yanında üç terimli diyalektik yaklaşımlar da bizi, piramidal bir iktidar biçimine (devlet-bürokrasi-halk) veya Chomsky'nin ağaçvari şekillerine yolladılar: Bu yüzden ancak, 3+n'lik bir yeni biçim, aralarında hiçbir hiyerarşik töz olmayan bir genişlemeyi mümkün kılabilir.

Böylelikle eski arkaik anlatım biçimleri genelde söz ve iletişim üzerine çözümlemeye girişirken, şizo-analizin yeni düzenlemeleri gitgide daha çok makinasal kanalların açtığı medyatik ve iletişimsel akımların yardımlarını kullanmaktadır. Sözkonusu olan makinalar sadece teknik değil, aynı zamanda bilimseli, sosyal durumu ve estetiği de içerirler. Şizo-analiz eski alanların suyunu taşırarak, merkezini makina-insan oluşundan alır ve anlatımın kodlara soktuğu şeyleri, kodlardan çıkararak yersizyurdsuzlaştırır.

Günün modasını takip eden bir postmodernizmi de eleştiren Guattari, postmodern adı altındaki sanatçı, ressam, heykeltıraş ve de mimarların istenildiği kadar pragmatik yaklaşımda bulundukları zannedilsin, onların hâlâ dilin ve sözün yapısalcı kavramından öteye gidemediklerini düşünmektedir, çünkü on-

[1] *Cartographies Schizoanalytiques*, Galilée, Paris, 1989.

ların bu yapısalcılığa saplanıp kalmaları hiçbir zaman mikro-politikanın ve estetiğin çözümlemelerine, yahut bilinçdışının yeni öznelsellik oluşlarına eklemlenmeyi getiremeyecektir. Sorun böyle bir çıkmazdan nasıl kurtulabilinir? Günümüzde makinasal-sinyalci maddelerin (banka kartları, enformatik kotları vb.) içinde kalmamız bir felaketi doğurmaktan çok (nostaljik bir modernist düşüncenin teması), tam tersine, yeni özgürlük ve yaratıcılıkları beraberinde getirme imkanına yol açabilmektedir. Hiçbir şey bireyin yeni makinasal kanallardan yeni özgürlük ve bireysellik süreçleri yaratmasını engelleyemez. Yeni alternatif hareketler makina-insan oluşlarından geçmektedir. Makinasallık ve hümanizma iç içedir. Burada önemli olan sinyal sistemiyle işleyen maddelerle kolektif ve bireysel öznellik maddelerini birbirlerinden ayırmaktır. Birincilerin dışa bağlılığına ve karar verme merkezleri arasındaki güç ilişkilerine saplanmasına karşın, ikinciler her türlü bütüncü mantığa boyun eğmeyi reddeden kendikendine göndermede bulunan söylemsel mantıklara bağlıdır. Bu ikincinin adına (1970'lerden beri) "organsız beden"in mantığı adını koymaktadır Guattari ve Deleuze.

Freud'ün bilinçdışı terimini sadece alışkanlıktan kullandığını yazan Guattari, bu terimin yerine "Anlatım düzenlemesi" terimini tercih etmektedir. Çünkü Freud'çü bilinçdışından ayrı şizo-analizin anlatım düzenlemeleri her türlü ailevi ilişkiye indirgemeye karşıdır; onun uğraşı alanı gelişmiş kapitalist toplumlardaki kolektif ve bireysel oluşumları hareketlendirmeye çalışmaktır. Bunlar kozmik bitkisel, hayvansal ve insani oluşumlardır. Bir örnekle balarısının orkide oluşu, orkidenin de balarısı oluşu ikisinin de başka bir şey olmasından geçmektedir. Şizo-analiz imleyenci bir yorumun alanını terkederek, anlatım düzenlemelerinin keşfine doğru yola çıkar. Bu yol üzerinde, öznel etkileşimleri ve makinasal nedenleri araştırır (Estetik, dinî, sosyal ve ekonomik ve hatta biyolojik olan, herhangi bir düzende bulunan, evrimsel filom ve yaşamın süreçselliği).

Toplumların bugünkü öznellik süreçlerinde somut haritalarını çıkaran şizo-analiz için esas mütasyonları belirleyip, kültürel,

ekonomik sosyal yeni ekipmanları ortaya çıkarıp, yeni biyolojik-teknolojileri, zamanı kristalleştirmeye çalışan makinaları, yeni enerjileri ve maddeleri araştırmak önemlidir. Çünkü bütün bunlar bir felaketi ortaya çıkarabileceği kadar, yeni sosyal düzenlemelerin bunları, kolektif bir şekilde, ele almalarına da bağlıdır. Toplumlarımızda sorulması gereken sorulardan biri de bütün bu enformatik, telematik, robotik, bürotik ve biyo-teknolojik devrimlere rağmen, nasıl hâlâ eski arkaizmimizi korumaya çalıştığımızın ve böylece her türlü yersizyurdsuzlaşmayı nasıl yerineyurduna sokarak reaktif duygularımızı yeniden gündeme sokabildiğimiz sorusudur. Güncel öznelselliklerde nasıl dinî arkaizmi, ırkçılığı, seçkinliği hâlâ taşıyan toplumların, bu yeni devrimlerle ilişkilerinin başka gizil kanallardan geçebileceğinin olanaklarını araştırma sorunudur.

Bu yeni yaratıcılığı önlemeye çalışanlar, sorunlara kapitalistik bir yol arayarak; eski zamandaki iktidara heveslenerek, halkın haklarını sınırlamayı ve insanları cinsine, ırkına, cinsiyetine göre kategorilere koymayı düşlüyor. Diğer yandan, kapitalizmin her türlü gelişmeyi koruyan bir sistem olduğunu zannedip, modernliğin getirdiği her şeyi kabul edenlerle insani yaratıcılıkları radikal özgürlüklerdeki fantazmlarda arayan ve kronik bir marjinallik içinde kendilerini 'sosyalizm-komünizm" duvarlarının yüzeyleri arkasında saklayanlar var. Şizo-analizin amacı bunlardan çıkıp, yeni yolların arayışına girmek. Bunun için de, yalnızca, kendikendine-göndermede bulunan politik, estetik, sosyal bir anlatım düzenlemesi herkesin kendi gizilliklerini tamamen üstlenmesine olanak verebilecektir. Bu yeni öznelliklerin ve süreçlerinin yaratılması medyatik dönemden post-medyatik bir döneme sağlam temellerle geçmeyi sağlayabilecektir. Yoksa Bütünleştirici Dünya Kapitalizminin alternatifi eski arkaik öznellikleri yeniden düzene koyarak, bir çeşit üst-benliği arkaik imgelerine oturtacaktır. Birçok ülkede (Japonya, Brezilya gibi) görülen müthiş bir "high tech" ile dinî arkaizmin birarada gelişmesi görüngüsü eski zamanlardan kalan bir mirası, yeniden yerineyurduna soktuğunu göstermektedir. Guattari'nin dileği her türlü

"benzer" ve bir hülya haline gelen sosyalin yeniden düşünülmesi gerektiğini düşünenlerin, kendi köşelerinde de olsa, bu sorunları gündeme getirmeleridir. Çünkü iktidarın kendi öznelliği gökten "zembille indirilmemiştir". Veya herhangi bir bilginin kromozomlarına kayıtlı değildir. Bugünün bilgi ve iktidarın bilinçdışındaki biçimlerinin evrenselliği diye bir şey de yoktur. Bunlar *psychés*'nin gönderimlerindeki mithoslara derinden derine bağlı kalmamıştır, bu nedenle büyük özgürlük alanlarına doğru bir yola çıkma işlemi başlatılabilir. Kendikendine göndermede bulunan eylemler, bilgi ve iktidarın bugünkü şekillerini patlatabilme gizilliğini taşımaktadır.

TARİHİMİZDE DIŞLANANLAR VE DEMOKRASİ

Söz hakkına dahil olmak her toplum için geçerli olmamıştır. Ünlü Fransız filoloğu Georges Dumézil'in araştırmalarından ortaya çıkan sonuca göre; Hint Avrupa toplumlarında üçlü işlev ideolojisi vardır: Bunlar, Egemenlik (politik ve dinî); Savaşçılık; ve üreticilik (doğum dahil) üçlüsüdür. Bu toplumların tarihlerinde belirli sınıfların veya zümrelerin bu üçlü ideoloji işlevine uydukları tarihçilerce gösterilmişlerdir (Bkz., Georges Duby, *Les trois ordres au imaginaire du...*, Gallimard, 1978). Türk toplumlarına bakıldığında daima birilerinin sözden yoksun olduğu göze çarpmaktadır. Türklerin ele geçirdikleri veya ortaya çıkardıkları devletlerde tuğranın egemenlik sembolü olarak, bismillah'ın yerini aldığı görülmüştür (gerek Memlüklerde, gerek Selçuklu ve Osmanlılarda). Son yıllarda çıkan bir kitaba göre Kök Türklerde de üçlü bir ideoloji mevcuttu tezi gündeme gelmiştir (Bkz., Sencer Divitçioğlu, *Kök Türkler*, Ada Yay., 1987). Bir Hint Avrupa dili olmayan Türkçe ile Türk toplumu arasındaki yakınlık dilbilimcileri olduğu kadar sosyolog, tarihçi ve siyasal bilimcileri de ilgilendirmektedir; çünkü sonuçta hepsini ilgilendiren bugünün tarihidir. Bugünün tarihi, aynı mekan üzerindeki tarihi süreçlerin incelenmesini içermektedir. Ayrıca bir mekan ruhundan bahsetmek hiç de kurgu bilim yapıcılığı içine girmek anlamına gelmemelidir. Jung'un kolektif bilinçdışı terimi, bilinç ile bilinçdışının ortaya çıktığı alana verilen addır. "Bilinçdışı bir dil olarak yapılanmıştır" önerisinin de belirtmiş olduğu gibi, dil ile günlük yaşam arasında doğru bir orantının varlığından söz etmek ve bugününe baktığımızda tarihimizle bir ilişkiye girmek mümkündür. Ayrıca tarihten çok bugünümüzün ne olduğu, bugün ne yapmanın mümkün olduğu sorunsalları geçerliymiş gibi gözükmektedir. Nietzsche'nin (*Tarih Üzeri-*

ne, Say Yay.) kitabında geliştirdiği temalardan biri, tarihin yorum taşıması ve olguları yalanlayabilmesi değil midir? Nietzsche ikinci bölümde şöyle yazar: "Tarih yaşayanlara üç bakımdan bağlıdır: Yaşayanların etkin ve bir şeye erişmeye çabalayan kimseler olmaları bakımından, koruyan ve saygı duyan kimseler olmaları bakımından ve acı çeken ve kurtuluşa gereksinme duyan kimseler olmaları bakımından." (*a.g.e.*, s.75).

Demek ki, tarih ile bağlarımız bugünün anlaşılması için vardır diyebiliriz. Dünün tarihine saklanarak hareket edemeyiz, atalarımızın başarılarını övemeyiz. Övsek de, bugün yapılacak işler bakımından işlevsiz bir eylemde bulunmuş oluruz. Soru: "bugün ne yapabilirim?" olmalıdır. Tarihimizle bir yersizyurdsuzlaşma sürecine girebilmek, yeni oluşlara geçmekte en geçerli yoldur gibi gözüküyor.

Ama, bu tarihi yadsımalıyız demek değildir. Tarih üzerine yapılan inceleme ve araştırmaların boyutu "artık ne değiliz?" diyognostiğine erişmek olabilir. Günümüzün epistemesinin ne olduğunu bulmak ne olmaktan çıktığımızı anlamamızla eşdeğerlidir.

Tarih boyunca dışlanmışların olduğu bir toplum, Fransız devriminin yaratıcısı olarak ortaya konulan "Üçüncü tabakanın" (*Tiérs Etats*) varolmadığı bir toplumdur. Bu toplumlarda "sivil toplumun" gelişmesi için yeterli koşulların olmadığı gibi, devletin tepeden inmeci karakteri de ağırlık taşır. Böylece her şeyi devletten bekleyen, kaderci, pederşahi bir toplum yapısı ortaya çıkar. Bu yapının kırılması için yapılan "direnme odakları" tarih içinde çeşitli olayları oluşturur. Toplumun içindekilerin veya toplumca dışlanmışların (kadınlar, çocuklar, deliler, mahkûmlar) direniş hareketleri arasında öğrencilerinkiler çok kez "arzularına yenilen hayalciler" olarak nitelenmişlerdir. Merkezi yapılı partilerin "tek boyutçuluğu" karşısında zaman zaman direniş gösteren bu odaklar, bazen de bu "tekyapıların" içinde erimişlerdir. Bu tarihi pratik bize tek yapılı bir iktidarın olmadığını göstermiştir. Örgüt içi iktidarlar için devlet iktidarları kadar erkvaridir denebilir. Önemli olan "iktidara gelmek" değil, bundan kaçarak yeni bir silah bulmak ve iktidarın yapısını değiştirmektir. Her toplumun kendine göre iktidar biçimlerini yeniden üret-

tiği bir gerçektir, onun için her toplumun kendine içkin iktidar yapılarını bulmak lazımdır. Böylece kiminle mücadele edileceği ortaya çıkmış olur ve "boşa yumruk sallamaktan" kurtulunur.

İktidar kuramcılarından Michel Foucault iktidar ve Bilginin iç içeliğini göstermiştir. Ve son çalışmalarında iyi veya kötü olarak nitelenemeyen bir yönetim modelini Eski Yunan toplumlarında bulmuştur: Başkalarını yönetmeden önce kendi kendini yönetebilmek (Bkz., Foucault, *Cinselliğin Tarihi,* Afa Yay.) ana sorunsaldır.

Ancak tek yapılı iktidarın mantığı tek bir direniş odağı ve iktidar odağının varolduğunu sanabilir. Ayrışık yapıdaki bu odaklar kimin kiminle ve neyle mücadele etmesi gerektiğini gösterecektir. Bu açıdan alındığında açlık grevleri karşısında iktidarın tek hedef alınması düşündürücüdür. Aynı şekilde eski adalet bakanı Sungurlu'nun "taviz vermedik, bizim mahkûmlarla pazarlık etmemiz söz konusu değil" demesi, karşılarında tüm bir mahkûmlar sürüsünü bulmalarının mantığını ortaya çıkarır.

Aslında mahkûmlar ve tutuklular, söz sahibi olmak istemişler ve "sessizliklerinin" sözlerini kamuoyuna duyurmuşlardır. Aydınlar da mahkûm ve tutukluların bu sükunetinin şiddetindeki eylemlerini küçük açlık greviyle desteklemişler ve bir bakıma söz verilmeyen mahkûmlarına söz hakkı verilmesini sağlamaya çalışmışlardır. Söz hakkını neden başkalarına vermek zorunda kaldığı sorgulanmayan mahkûmlar kendi özgün ve özel koşullarını kendileri savunmalıdırlar. Bu hakkı kimseye vermeden kendi sözlerinin dinlenmesi için kamuya açılabilmelidirler. Bu şekilde, küçük birimlerde toplumsal "dışlanma mekanizmaları" ufak delikler alacak ve buralardan sızan "arzular" yeni düzenlemeleri getirmeye çalışacaktır. İçkinlik planı üzerine kurulan bu direnme biçimleri söz hakkı elinden alınanların sözlerini ortaya çıkarmaya yarayacaktır. Bu şekilde dışlanma mekanizmaları içinde bulunanların sözlerini anlatma hakkı sorunu ortaya çıkacak ve "boyun eğme, usta çırak" ilişkileri üzerine kurulu pederşahi, patrimonyalist toplum yapısı gedikler vermeye başlayacaktır.

Yönetilenlerin söz hakkına dayalı demokrasi de, bu şekilde, kendisine yeni öğeler bulacak ve dışlanmışların da bu demokrasiden yararlanmaları mümkün olacaktır. Demokrasiler ne kadar

katılımcı olurlarsa o kadar demokratik yapıda genişleme olabilecek, o kadar demokrasi mücadelesi taraftar bulabilecektir ve bu ölçüde de "sivil toplum" odakları yerleşerek, toplumun içinde eriyebileceklerdir. Bu sağlandığında ancak ekonomik eşitsizlikler arasındaki denge oyunları da yeni dengelere ulaşabilecektir.

Toplumun içinde yaşayanlar, yasal haklardan yararlanan ve yararlanamayanlar (mahkûmlar, deliler vb.) hep beraber, bundan yirmi yıl önce Sartre'ın sormuş olduğu soruyu sormalıdırlar. Yataybiçimli ve yataygeçişli (transversal) mücadeleleri ortaya çıkarmak için herkesin günlük yaşamında hergün karşılaştığı sorunlar karşısında: "Ne yapabilirim?" sorusunu sorması "vatandaşlık hakkı" olarak bir sivil toplum gereğidir. "Somut ve tekil konumlarda eylemlerini neye göre yönlendireceğim?". "Kullanabileceğim bir pusula var mı?" Sartre bu soruları şöyle yanıtlamıştır: "Kütüphaneye git ve on yıl sonra yeniden konuşuruz". Kitap ve gazetenin sokulmadığı mekanlarda Sartre'ın önerisini takip etmek olanaksızlaşır. Bu durumlarda Sartre'ın sözü "saçmalaşır". Beklemeye zaman mı kalmıştır? Sartre için ancak "özgür insanlar ne yapabileceklerini bilmektedirler". Ama ya özgür olamayanlar? Onlar için "kendilerinden başka pusula yoktur". Sadece kendi eylemleri "kuzeyin ne tarafta olduğunu gösterir". Bu bağlamda yeni bir soru sorulmalıdır: "Kendi özgürlüğümden ne oluşturmaktayım?" Çünkü herşeye "izin verilmemiştir". Arının özgürlük olduğu bir değere nasıl ulaşılabilir? Bir etik sorunu, burada, başgösterir. Ancak bir etik üzerine kurulu mücadeleler tarihin akışını, gerçekten değiştirebilir ve dışlananların demokrasiye katılmalarını sağlayabilir. "Üçüncüler (Tiers Etats) sözün bile ender durumlarda verildiği toplumlarda, mütasyon denecek bir süreksizlik biçiminde varolabilir. Tarih, bu şekilde, devrimcileşir. Dışlananlar, böylece, yataygeçişli mücadele yollarını yaratarak demokrasiye katkıda bulunabilir ve gerçek bir sivil toplum biçimini ortaya çıkarabilir. Yoksa bir Nazi'nin söylemiş olduğu yanılgıya düşeriz: "Ancak dışlananların olduğu, kölelerin başkaları için çalıştığı yerlerde demokrasi mümkündür" gibi saçma bir söze gönül bağlarız. Katılımcı demokrasinin yeni şekillerini düşünmek zamanındayız artık.

III. Bölüm

SANAT VE CİNSELLİK

GÜNÜMÜZ SANATINDA YARATICILIK

Berlin doğumlu Georg Simmel'in (1858) günümüzde de bir saygınlığının olmasını kimi çevreler postmodern durum ile birleştirirlerken, kimi çevreler onun Walter Benjamin'i etkilemiş olmasını gözönünde tutarak, şehir, kadın gibi temalarla modernliği ele almasının günümüz şehir ve metropol ve megalopoller bağlamında bir analiz içerdiğini öne sürmekteler. Aslında sosyoloji, felsefe ve sanat konuları üzerine eğilmesi bakımından günümüzdeki sanat ve sosyoloji kesişmesinin bir kuramcısı olarak önem taşımaktadır; ama Goethe, Rembrandt gibi sanat ustaları üzerine yapmış olduğu çalışmalar bu yaklaşım ile birlikte ele alınmamıştır.

Georg Simmel 1907 yılında kaleme aldığı "Hıristiyanlık ve Sanat" adlı denemesinde sanat hakkındaki düşüncelerini geliştirmekteydi. Sanatı ele alış tarzı bugünün ve çağdaş sanatın sorunsalına yakın gibi durmamaktadır. Sanatın yaşamdan başka bir şey olarak alınışı, hatta yaşamın karşıtı olması, bugünün toplumsal yaşam ile sanatı çağdaşlaştıran sanat anlayışından onu ayırır. Sanatı bir fantezi olarak düşünmesi bakımından sanat anlayışını ele alırsak, günümüzde sanatın bir o kadar yaşam kuvveti taşıdığı tezleriyle tam bir karşıtlık içermektedir. Öyle ki, Fransız sanatçı Dubuffet'nin adına Brüt Sanat dediği, çocuk ve akıl hastalarının resimlerinin dışavurumsallığı; sanatın bir fantasya olarak ele alınamayacağının en güzel göstergelerinden biridir. Bunun yanında Deleuze ve Guattari, psikiyatr Oury'nin veya 1960'lı yıllarda Laing'in Marry Barnes vakasını ele alışı, psikodramatik bir ortamda doktorun hastasıyla birlikte ortak sorunları yaşaması, hastanın sessizliğe mahkum edilen diline sanatsal ifade imkânları sunmasını gündeme getirmişti. Aslında, çok eski bir şaman pratiği olan sanat ve yaşamdaki dirim-

selliğin önemsenmesi, Kuzey Asya, Hindistan gibi birçok coğrafi alandaki yaşayan insanlar tarafından pratik edilmiştir.

Burada hemen durup, Simmel'in bu ayrımı ortaya koyarken, başka bir açıdan insan ve sanat eseri arasındaki ilişkinin ve mesafenin belirlenmesi için ne kadar çaba harcanmakta olduğunu söyleyebiliriz: Simmel'e göre, sanat eseri tamamen biçim olarak insanlara gerçek nesnelerin biçimlerinden daha yakındır; çünkü bu nesneler insanların kullanımları için üretilmişlerdir, halbuki sanat eserinin bir özerkliği vardır. İşlevsizdir. Bir araç değildir. Simmel'in bu önermesi Dubuffet'nin Brüt sanatı ve çağdaş sanatın yaşam ile sanat arasındaki mesafeyi yok etmeye çalışan anlayışı ile karşıtlık oluşturmaktadır. Ancak; aslında Simmel'in paradoksal bir şekilde belirtmiş olduğu birşey vardır. O da: Sanat eserinin özerkliği, yalnızca kendisi olması, onun her şeyden daha önemli olmasının yanında insanlar için her şey olmaya yönelimli oluşudur.

Gerçi çağdaş sanatın önemli köşe taşlarından biri olarak kabul edilen Dubuffet için sanat eseri eserin süslenmiş değil, brüt halidir; ama Simmel için de eserin brüt veya değil (Simmel için böyle bir kavramın çok anakronik kalacağını hiç düşünmeden söyleyebiliriz), eser kendisidir ve bir bütünlük olarak, dışsal hiçbir şeyle ilişki içinde olmak zorunda değildir. Bu önermeyi biraz açmaya kalkarsak, eserin dışsal bir şeyle ilintili olamayacağının söylenmesi, eserin yukarıda yazmış olduğumuz gibi, toplumla veya herhangi bir işlevlilikle de bağı olmamasını gerektirmektedir. Esere bakanlarla eser arasında bir mesafenin var olması anlamına gelen bu yukarıdaki önerme yaşamla ve toplumla araç-amaç ilişkilerinin dışında bir bağlantısızlıktan söz etmektedir. Ancak; günümüz plastik espas anlayışının gelişimi doğrultusunda eserlere veya işlere değindiğimizde, Simmel ile, herşeye rağmen bir mesafe olduğunu yeniden hatırlatmak zorundayız; çünkü mesafeli bir temaşa ilişkisinin donukluğu yerine 1960'lı yıllardan beri, bakanın esere katabileceği bir anlamlar bütünü arayışları söz konusu edilmiştir. Halbuki Simmel, Kant için olduğu gibi, "ilgi dışı bir beğeni" ile temaşa edilen eser, me-

safeli bir bakışın algılanması altında durmaktadır. Günümüz sanat okumasının sanat eserinin içindeki ide'nin duyumsal bir dışavurumunu belirtmesi ile bir bağın çok ender çevrelerde kabul görmesi veya hiç kimse tarafından böyle bir algılanışın mümkün olmadığının iddiası, 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başındaki sanat felsefesinin bugünkü sanat, sosyoloji ve felsefe ilişkileriyle uzak bir yakınlığı olduğu söylenebilir. Yeni bir plastik espas anlayışının ifade biçimlerinden birini belirlemektedir.

Bu mesafenin daraldığı, en uzak gibi duranın aslında en yakına gelebilirken, en yakında gibi durabilen bir eserin bakandan ve hatta eserin içinde durarak, eserin içine temaşa etmekten çok uzak olan bir izleyicinin, sanatseverin bakışından çok uzaklarda durduğunu gösteren eserlerle kaplı sanat dünyamız.

Bugünkü durumda eser ve sanatçı; sanat eseri ve temaşa etmekten çok eserin, işin içinde konumlanan hatta kendi kendini konumlandıran, öyle ki, sanatçının bile pozisyonunu yeniden düşünmesini sağlayan sanatsever arasında aradalık-halleri mevcuttur. Nesnelerde şeyler-arasında düşünmek köksap yapmak demektir diyordu. Claire Parnet, Gilles Deleuze ile birlikte ele aldıkları *Diyaloglar* (Bağlam Yay., 1990) kitabında: "Kök değil, çizgi çizmek, nokta yapmaktır bu".

Bu nedenle de yeni bir plastik espasın ne anlama geldiğini sorunsallaştırmak için, sanat tarihi ve felsefesi içindeki bazı genel görüşlerden (doxa) arındırmakla yükümlüyüz eseri. Öncü olanın güncel meşruluk krizi içinde, öncü olabilecek bir yaklaşım araştırması içinde bazı klişeleri kafamızdan silmeliyiz. Yaratıcılık belki de bu klişelerle mücadeleden, onlarla ve onların temsili hayaletleriyle boğuşmaktan geçen bir eylemdir.

İMGE, NE HALLERDE?

Orhan Koçak, *İmgenin Halleri* (Metis, 1995) adlı kitabında, Mithat Şen'in resimlerine eğiliyor. Orhan Koçak'ın daha önceleri edebiyat yazılarındaki üslûbunu, burada da görüyoruz. Aslında, Orhan Koçak'ın psikanaliz üzerine ele aldığı sayfalar, ki bunlar daha önceleri *Defter* ve *Sanat Dünyamız* dergilerinde 1993 ve 1994 yıllarında yazmış olduğu yazılardır, belki de psikanalitik bir Plastik Sanatlar çözümlemesinin en olanaksız olduğunu gösteren sayfalardır. Yorumları boyunca, Orhan Koçak; D.W. Winnicott'un "geçişsel nesne"lerinden, Valery'nin "bulunmuş nesne"sinden, psikanalizdeki imge kavramına kadar, Şen'in parçalanmış, ve sözde-bütünlük oluşturan bedenlerine doğru düşünsel-sorunsal bir yolculuğa çıkıyor. Her ne kadar Organsız Beden (Artaud, Deleuze ve Guattari) kavramının Şen'in bedenlerini açıklamaktan yoksun olduğunu ileri sürse bile, Koçak aslında, ideolojik bir okumadan çok noolojik (düşüncenin imgesi) bir okumayı gerçekleştirirken, ister istemez Deleuze ve Guattari'nin kullandığı kavrama, noolojiye daha yakın duruyor; ve, belki de, sanat eleştirisi-okuyuşu anlamında Türkiye'de yapılan en muhteşem psikanaliz eleştirisinde bulunuyor. Ancak, Orhan Koçak bunun farkında mı sorusu sorulursa, "elbette" cevabını verebiliriz: "Sadece psikanalitik eleştirinin değil, yapıta nüfuz etmeye çalışan her türlü eleştiri yönteminin" kaçınılmaz zaafından bahsediyor (s.40). Kendi sorusunu unutan cevap "kendi kendine işlemeye" başlıyor. Ancak, burada bir nokta üzerinde durmakta yarar var zannediyorum: Orhan Koçak "Yine de vazgeçmedim, baştaki yorumu yine de geri almıyorum" diyor (s.40). Bu sırada; iki soru. Orhan Koçak kendisini niçin psikanalitik yorumlardan geri alamıyor? sorusunu unutan cevabın kendi kendine işlemeye başlaması eser'e bakanın kendi iç sorunu olmaktan öteye gidiyor mu?

İlk olarak, Orhan Koçak'ın "Cevabın sorusu" başlığıyla ele aldığı yeni çalışmasında, psikanalizden çok felsefe ve şiir var. Sartre'ın Genet'si, Adorno'nun Estetik Kuramı (ki, Adorno da her yerde bilinçdışı arayan psikanalitik bir sanat eleştirisine kuşkuyla bakar), Aristo'nun Ruh üzerine olan metni, Ahmet Oktay'ın Nazım Hikmet'in modernist imgesi (var olan gerçekliği bize sunması), Oktay Rıfat, Jacqueline Cheniaux-Gendon'un sürrealizmi, Paul Valery'nin nesnesine geri dönüşü, Emanuel Levinas, Melih Cevdet Anday ve Nurdan Gürbilek söz konusu edilmekte. Görebileceğimiz gibi, psikanalistler, Koçak'ın yazı alanından çekilmekteler. Birinci yazıdaki (Klein, Winnicott), ikinci yazıdaki (Michel Fain, Janine Chasseguet-Simgel) psikanalistlerin etkinliğinden ve baskısından hatta çekiminden kurtuldukça, Orhan Koçak yavaş yavaş Oidipus'un Sfenks'e verdiği "doğru cevaba" yaklaşıyor. Aslında, burada, sanata yöneltilen sorular değil, tehlike anını oluşturan Sanat alanı da, diğer felsefe-sosyoloji alanları gibi sorular sormakta ve cevabını sorunsallaştırmakta; bazen bulmakta bazen ise araştırmaya devam etmektedir. Adorno'nun arkasına dönüp baktığında birşey görememesi gibi, psikanalitik sorularla cevap aranmaya kalkıldığında, belki de sadece, Valéry'nin "bulunmuş nesne" adını verdiği denizin kıyıda törpülediği nesneyi bulmak mümkün olacak. Ancak psikanalitik soruları sormaktan vazgeçtiğimizde ortada böyle bir sonunu olmadığını, hatta sorunun olmadığını değilse bile gösterilecek pek bir şeyin olmadığını, Orhan Koçak gibi görebiliriz, Mithat Şen'in resimlerine bakarken. Her ne kadar "Cevabın sorusu" bölümünde Melanie Klein'ın "ilksel nesne"si ve Winnicott'un "geçişsel nesne"si yazının başında yer alıyorsa da; bu sanki daha önceleri yazdıklarını hatırlatan bir Giriş'e benziyor.

İkinci olarak, Orhan Koçak şöyle diyor: "Yorum yapıtı (ve bıraktığı izlenimi) anlamlandırabilir, ama kurulan yorum çerçevesini anlamlı bir anlatıya dönüştüren de yine yapıtın kendisidir" (s.40). Görülebileceği gibi, ikili bir etkileşim söz konusu; ancak sorusunu unutan cevabın kendisi kendi kendine işlemeye başlıyor. Bu, yine cevabı beklerken soranın, Orhan Koçak'ın refleksiyonunda işlerlik kazanmaya başlıyor. Bu bakımdan, soruyu so-

ran ile cevabı bekleyen aynı kişinin yorumu yine yapıt sayesinde kendi kendine bir soru-cevap ilişkisini gündeme getiriyor.

Orhan Koçak, bu üçüncü bölümde "psikanalitik yorumların her zaman değilse bile çoğu zaman ihmal ettiği bir başka öge olan" (s.41) yapıtın tarihsel/toplumsal bağlamla ilişkisini gösterdiğinde, yukarıda yazmış olduğum "bırakılan bir psikanalizden" söz ediyor.

Mithat Şen'in yapıtının toplumsal ve tarihsel içeriğine değinirken, Orhan Koçak, Nurdan Gürbilek'in *Vitrinde Yaşamak* (Metis, 1992) kitabından faydalanıyor. Tamamen Foucault'cu olarak nitelendirebileceğim bir Türkiye analizi içinde, N. Gürbilek baskı ve yasağın diğer tarafta bulunduğunu hatırlatıyor. Yani makro-iktidarın karşısında gibi duran mikro-iktidarın "yasaklayıcı değil, oluşturucu, kışkırtıcı, içerici bir iktidar" biçimi olduğunu gündeme getiriyor. Orhan Koçak ise, Mithat Şen'in yapıtlarının toplumsal bağlamını orada kuruyor. Koçak bu yıllara "dışavurum yılları" (s.59) adını veriyor. Adorno'nun "kültür endüstrisi" adını verdiği 1940'lı yılların ikinci yarısında başlayan (Horkheimer ve Adorno 1944-45 yıllarından bahsetmekteydiler) bir toplumsal durumu ortaya koyuyor. Aynı şekilde soyut Dışavurumcuların (Pollock, Gorky, Newman, Gottlieb vb.) geliştiği yıllarda, New York ekolünün Soyut Dışavurumculuğu ile Horkheimer ve Adorno'nun bahsettiği "kitle toplumunun, kültür endüstrisi"nin dışavurumculuğu ilişkisi bu bağlamda açık bir şekilde ortaya çıkıyor. Reklamın hakimiyetini, insanların konuşma ve tüketim enerjisiyle, baskısı olmayan bir biyo-iktidarın (Foucault) birlikte işlediğini söylemeye çaba sarfediyor, Orhan Koçak. "Ruhun iç dünyanın ve hayal gücünün istimlak edilerek yeni bir pazara dönüştürüldüğü bir dönem olarak" (s.59) ortaya konuluyor bu dönem Türkiye için. Bu durum "konuşkan Türkiye'nin" kapitalist pazarla aydınlarını da buluşturmakta: Reklamcılar, danışmanlar vb. Bu durum öncü sanat için de aynı fiili durumla ifade edilmekte: "Sanatın taklit olmaktan kurtulması ve kendi bağlamına karşı eleştirel bir uzaklıkta yer alması için çalışıyordu" (s.61) sanatçı. Bu durum, Deleuze ve Guattari'nin yazmış

olduğu dilden konuşursak, daha önceden "kodsuzlaşmış akımları üst-kodlayan Devlet'in artık üst-kodlamaktan çok, olduğu gibi kodsuzlaşmış akımların kesişmelerini örgütlediği bir dönemi göstermektedir (Deleuze-Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2*, Bağlam Yay., 1993, s.80). Burada "akımlar, yersizyurdsuzlaşma ve kodsuzlaşmanın kapitalist eşiğine eriştiğinde (çıplak emek ve bağımsız sermaye), dolaysızcasına ekonomik hale gelen elde etmeyi sağlamak için aynı hukuka ve siyasi hakimiyete, Devlet'e ihtiyaç kalmadığı düşünülür" (a.g.e., s.83).

Böyle bir dönemde Mithat Şen'in resmindeki "suskunluğun" iletişim patlamasına karşı bir savunma aracı olarak görülebileceğini" iddia ediyor Orhan Koçak. Ancak, hemen arkasından şunu ekliyor. Kandinsky'nin hatta Klee'nin resimleriyle sergi salonlarını gezen zengin-burjuva hanımlarının elbiseleri üzerindeki desenlerle ilişkisinin kurulabilmesi mümkün. Sonunda cevap soruyu sildi. Ortada birşey kalmıyor. Dizinin herhangi bir anında apansız beliriveren o sırıtış, o kendini silen ironi, biraz da bunu bilmesinden, kendi etkisizliğini görmesinden ve iletişimsizlik çabasının bile sonunda bir tür iletişime dönüştüğünü anlamasından mı geliyor?" (s.62). Aslında, "Hep bir dil varsa, bu öncelikle aynı dili konuşmayanlarınkidir. Dilyetisi bunun için yapılmıştır, iletişim için değil, çeviri için" diye yanıtlayabiliriz bunu, Deleuze ve Guattari'den yola çıkarak.

Adorno *Estetik Kuram* (Paris, Klincksieck, 1989) kitabında şöyle yazıyor: "Mümkün olanın, refleksiyona kendisini verenin sonsuzluğu, düşünce ve sorun olmaksızın yapılabilenin kaybını engelleyemez. Bu mümkünlüklerin genişlemesi birçok boyutta bir daralma olarak ortaya çıkabilir". Yani sanatçının yapmak istediği öncü olarak da ortaya çıksa, günün birinde toplumsal sistemin siyasi ve ekonomik değerleri tarafından kapılmakla karşı karşıya gelebilir, o zaman ne yapmalı? Yoksa, aslında ortada boşluktan başka birşey yok mu? Ama bu boşluğu yaratacak çabaya her zaman ihtiyacımız var.

Toplum ve Bilim Psikanaliz Özel Sayısı, 1996 Kasım

KİM-LİK YAZAR

Kitaplarda ender olarak tarih, sosyoloji, felsefe ve entrika iç içe geçmiştir demek mümkün değildir, ama bunun sık sık yapıldığını söylemek de güçtür. *Kara Kitap* başlı başına bir sorunsaldan yola çıkmıyor ve birçok sorunsalın kesiştiği bir noktayı odaklaştırıyor. Bunlar arasında tarihi ve toplumsal bir sorun olan kimlik sorununu, 'nereliyiz?' sorusunu sordurtuyor. Bunun açıklaması burada söz konusu olamaz. Bu bir romandır. Ancak roman olduğu ölçüde de, gitgide sanatçıların sosyal bilimcilerin sordukları sorulara yaklaşması, kitabın estetik kaygıların yanında 'içerik' kaygısını da taşıdığını düşündürtüyor bize. Sosyal bilimcilerin meşgul oldukları alanların genişlemesi, sordukları soruların içine estetik sorunsalının da girmesi ile sanatçıların sosyal konular üzerine eğilmesi arasında bir koşutluk oluşmaya başlıyor. Epigraflar bize bu yolu gösteriyor.

Orhan Pamuk kitabına başlarken "Epigraf kullanmayın, çünkü yazının içindeki esrarı öldürür" (Adli) cümlesini tanıtlık olarak verdiğinde yeni bir denemeye girmekte olduğunu göstermekte ve Türk modernitesi üzerine 'postmodern' bir üslûpla konunun başlamakta olduğunu haber vermektedir. Bu bir başlangıç mıdır? Romanın bir başlangıcı var mıdır? Kim daha önce yazmıştır? Kim kimden ne almıştır? Bunlar ikinci dereceden önem taşımaya başlayıp, anonim ve tali bir yazı ortaya çıkmaya başlıyor. Kimdir yazar? Kendi cümlelerini yazan mı yoksa tanıtlıklarla bir takım fikirlerin bize hangi yolla olursa olsun gelmesini sağlaması mı önemli? Nedir bu? Anonimlik: "Yatağın başından ucuna kadar uzanan mavi damalı yorganın engebeleri, gölgeli vadileri ve mavi yumuşak tepeleriyle örtülü tatlı ve ılık karanlıkta Rüya yüzükoyun uzanmış uyuyordu" cümlesiyle başlayan *Kara Kitap* kitabın kahramanının kim olduğunu hemen mi belirtir? Rüya bir hayal midir? Sanrılı bir sıkıntı mı? Engebeli ve

vadileriyle coğrafi bir alan yazı tarafından katedilmeye başlanır. Yazıdır burada ilk özne. Bireyleşen bir yazı var mıdır diye sorabiliriz kendi kendimize. Bireyleşen bir insanı sorunsallaştırır mıyız? Aslında, Rimbaud'nun da daha önceden ifade etmiş olduğu gibi insan oluşlar halinde vardır, içinde hayvanları da kayaları da taşır (Moğol resminin hayvan figürlerinin bireyselleşmesi gözümüzün önüne gelsin). Yazı kendi içinde hem isimler, hem fikirler, hem de daha önce söylenmiş, kullanılmış cümlelerle birtakım bilinen sözcükleri taşır. Bunun kimin kaleminden kimin ağzından çıkmış olduğu sorusu tüm metafiziğin sorusudur. Felsefe başlangıcında yazıdan önceki sözün önselliğini soruşturur (Platon'un tüm sorunsalı bunun üzerine oturtulmuştur diyebiliriz). Michel Foucault, College de France'da açılış konuşmasında bize şöyle seslenmekteydi: "Bugün yapmak zorunda olduğum konuşmada ve burada belki de yıllar boyunca yapmak zorunda kalacağım konuşmalarda, hiç kimseye sezdirmeden eriyip gitmeyi dilerdim. Söze başlamaktansa, sözün beni sarıp sarmalamasını ve beni, her türlü olası başlangıcın çok ötelerine taşımasını isterdim. Konuşacağım sırada kimliği bulunmayan bir sesin benden epey önce başlamış olduğunu fark edivermek ne hoş olurdu o zaman, sözcükleri bağlamak, cümleyi sürdürmek, kendisini, sanki bir an için, askıda tutarak bana işaret vermişçesine yarattığı boşlukların arasına, hiç kimsenin fazlaca dikkatini çekmeksizin yerleşivermek yeterdi bana (...). Benim arkamdan (çok önceden söze başlamış söyleyeceğim şeyleri önceden söylemiş) bir sesin şöyle demesini isterdim: "Sürdürmek gerek, ben sürdüremiyorum, sürdürmek gerek, sözcükler olduğu sürece onları söylemek gerek..."[1]

Kara Kitap'ın bu sorunsaldan başladığını söylemek mümkündür sanıyorum. En azından bu şekilde anlamamızı sağlayacak işaretleri içinde taşır. Bir üslûp kaygısı var. Kendi dilini arayan bir yazar birçok cümle ve sözcükleri bir kere daha kullanıyor ve bu arayış içinde de Marx'ın sorunsalını ters yüz etmiş

[1] Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, Türkçesi: Turhan Ilgaz, Hil Yay., 1987, s.21 ve M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Gallimard, 1971, s.7-8; ayrıca anonima sorunu için yine Bkz., Foucault, *Dostluğa Dair*, Telos Yay., Çeviren: Cemal Ener, "Maskeli Filozof" (Christian Delacampagne ile bir söyleşi), s.11-22.

oluyor. İkinci yapılan artık farstır demek mümkün olamıyor. Bir ciddiyet ve üslûp kaygısı tüm kitabı kapsıyor. Kitap üzerine yapılan haklı ya da haksız tüm eleştiriler de bunun farkında. Üslûpsuzluğun üslûbu. Bu bir arayıştır, yaratıcılık süreci ve istencidir. Zaman için yapılmış bir yolculuktur, ama bu zaman asla düzçizgisel bir zaman anlayışı değildir, bu bir zaman kuantumudur. Kımıldamazlık içindeki derinliktir. Yazının büyük patlaması ve kara delikler. Asansör boşluğu bir bilinçdışından çok bir kara deliktir. Kara delik olmasıyla da psikanalizin indirgemeci bilinçdışının haricine çıkmaktadır. Bellek vardır ama anı yoktur. Çünkü şimdiki zaman kaygısıdır aslolan: 'Uykunun huzuruna gömülmüş Rüya'nın kapıları kapalı bahçesinin söğütleri, akasyaları, asmalı gülleri ve güneşin altında gezinmek isterdi şimdi' (s.9). Bu bir istenç, şimdiki zamanda yapacağı bir eylem. Eskiye değil, anıya gönderimde bulunmayan bir şimdiki zaman belleğidir. Blok halinde gelen bellek. Geçmiş olayı da yersizyurdsuzlaştırır. Kodlarını kırar ve şimdiki zamanın, arzunun kullanımına sokar. Bu, 'arzu yatırımı' ile 'çıkarın libidinal yatırımı' arasındaki farktır. Arzu, şimdiki zamanın istencini 'çıkar yatırımına' sokmadan ortaya koyar. Libidinal bir akım oradan geçer, arzunun gücü tarafından kapılır. Yazının sorunsalı ile sosyalin sorunsalı burada birbirlerinin içine girerler. İçerik ile biçim bir ayrışık bütün oluşturur. Bu karışımla yazının *içkinlik planı* (Deleuze) oluşturulmaya başlanır. Yazı kendi kendini yazmaya başlar, kalemi kimin elinde tutuğu burada az önemsenir artık. Üslûptur bunları birleştiren: 'Üslûbumdan olup bitenleri benim anlatmaya başladığımı anlamışsınızdır' (s.416). Kim-in anlattığı belli olmayan anonim ve kim-liksizliğin kimlikleşmesini sağlayan bir üslûptur bu. Nereli olduğumuzu sorgulayan bir üslûp: "Hiçbirimiz kendimiz değiliz", dedi Galip, bir sır verir gibi fısıldayarak, "Hiçbirimiz kendimiz olamayız. Herkesin seni bir başkası olarak görebileceğinden hiç kuşkun yok mu senin? Kendin olduğundan o kadar emin misin sen? Eminsen kendin olduğuna emin olduğun o kişinin kim olduğundan emin misin?" (s.381). Kimliği yersizyurdsuzlaştıran bir bellektir ve de anıdır, bunlar burada 'özdeşleşirler': "Celâl uzun bir zaman önce ünlü İngiliz

hekim Dr. Cole Ridge'nin varlığını keşfettiği, ama ilacını bulamadığı korkunç bir hafıza hastalığına yakalanmıştı" (s.415). Tüm *Kara Kitap* bu hafızanın yokluğunun yol açtığı kimlik sorunu üzerinde dönüp dolaşmakta.

Kim hangi kimliğe sahip olabilir? Ancak hafızası olan mı kim olduğunu bilir? Bu sorular üzerinde odaklaşan ve odaklaştığı anda da dağılan bir üslûp ve içerik arasındaki iletişim gerçek oyunları ve hayal gücü arasındaki dengeyi sağlar. Bu dengenin oluşum süreci içinde ekolojik sorun (Boğazın sularının çekilmesiyle yok olan bir belleğin yeniden somutçasına ortaya çıkması), özdeşlikten kimliğe doğru giden bir boyut (modernlikten postmodernliğe geçiş), makinasal bir yazı (ama yapısal değil: Yapılan eleştiriler arasında romanın içinden herhangi bir parçanın çıkarılması durumunda roman içeriğinden bir şey kaybetmeyecek deniliyordu, evet bu doğru ama kaybetmemesi ise romanın hâlâ işlediğini göstermektedir. Bu da makinasal bir işleyiştir: Mekanik, yapısal bir işleyiş değil). Siyasi komplo kuramları söz konusu edilmektedir. Bu şekilde nesnenin tam olarak ne olduğunun belirli olmadığı (fizikteki belirsizlik ilkesi) ve kurgunun içinde birçok hikâyenin 'anlatı' halinde, niçin burada olduğu bazıları tarafından anlaşılmasa bile, birlikte olduğu anlatısı vardır. Aralarındaki ilişki bir ayrışıklık bütünlüğüdür (Tıpkı *Binbir Gece*, veya *Dekameron*'da olduğu gibi).

Romanın içerik ve biçim ayrımının dışında, yani analitik bir anlayışın pragmatizme dönüştürüldüğü[2] durumda, yaşam ile sentezlenmesi söz konusudur. Bir bakıma minör bir edebiyata giriştir bu: Öncelikle ifade edilir, olay ondan sonra gözükmeye, algılanmaya başlanır.[3] Anlatım, burada, biçimi parçalara ayırır (*Kara Kitap* 17 bölümden oluşuyor ve bu bölümleri ayrı ayrı, birbirinden bağımsız okumak da mümkün. Zaten, bu yüzden herhalde, bir bölümün senaryolaştırılması olanaklı hale geldi. Örneğin Cellat ve ağlayan yüz hikâyesi, veya Esrarlı resimler kendi içinde birer bütün oluştururlar). Parçalara ayrılan biçim

[2] Richard Scusterman, *L'art à l'état vif,* la pansée pragmatiste et l'ésthetique populaire, Les Edititons de Minuit, 1991.

[3] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka*, Les Edititons de Minuit, 1975, s.51-52.

sayesinde de varolan düzenin içeriğini katedip, başka bir içerik ortaya çıkarmak mümkün olur ki, bu ikisinin ayrışık birlikteliğini gerektirmektedir. Doğu-Batı kimlik sorunu, kimliğin çözülmesi (Bedii Usta'nın Evlâtları) içerik ve biçim arasındaki bütünlükteki 'makinasal' bütünlüğü gösterir: Mankenciler piri 'Abdülhamit'in emri ve zamanın şehzadesi Osman Celâlettin Efendi'nin ilgisiyle açılan Bahriye Müzesine gereken mankenleri hazırlayan Bedii Usta'dır. Tüm bölüm kendi içinde belli bir tarih anlayışını, resmi tarihi sorgularken kimliğimizin ne olduğu sorusunu sorar: 'Bitmemiş batılılaşma tarihimizde örneklerini binlerce kere gördüğümüz bu yasakçılık zihniyeti' (s.60) (...). 'Cumhuriyetimizin ilk yıllarındaki o heyecanlı Batıcılık dalgası içinde, beyfendiler başlarındaki fesi çıkarıp Panama şapkalarını giyerken...' (s.60) (...). Yaptığı mankenler ve elbiselerinin modellerinin öğretildiği Batılı ülkelerin insanlarına değil, bizim insanlarımıza benziyorlarmış.' (s.60). Yine aynı bölümde bizim denilen insanların 'fark edilmeyen bir hızla, kendi hareketlerini bir yana bırakıp, başka insanların hareketlerini benimsemeye taklit etmeye başlamışlar' (s.60). Bu içerik tam bir makinasallık içinde hiyerarşik 'yapının' korunmasını beraberinde getirir: Figürler yer değiştirir, bileşimler oluşur ve çözülürler. Aktif ve pasif, (gerek Celâl gerekse Galip bazan aktif bazan ise pasif rollere bürünüyorlar) öznenin yerini yok eder. Aynılık ve özdeşlik arasındaki ilişki gitgide önem kazanmaya başlar.

Ben ve Öteki. Aynılık mı özdeşlik mi yoksa farklılık mı belirler? Bu sorunsallaştırıldığında ortaya çıkacak durumun, ben ve öteki arasından çok bir 'çokluk' fikri üzerine oturtulduğu dikkat çekecektir. Bu, kitabın konusunun ne kadar Tek'ten, bütünden ve onun bir yansıması olan özdeşlikten ayrıldığını bize göstermektedir;[4] çünkü kitabın konusu, çağlar ve olaylar zincirinden çok bunların birlikte varolmalarını söz konusu eder ve böylece ikili diyalektik ilişkinin 'tek Tanrı'cı' karakterini aşmaya çalışır. Onca komplo teorisinin tarih içinde zincir gibi eklemlenmesinden doğmuştur. Düz çizgisel değil, eklemlenmelidir. Burada, iş-

[4] O. Pamuk'un *Beyaz Kale*'den, ben ve öteki sorunsalından, çokluk sorunsalına geçtiğini söylemek mümkündür, sanıyorum.

te, içerik ve biçim farkı tamamen yok olmaya başlar; çünkü 'çok tanrılı' bir yazı, çok olaylı tarih ve yazının *orjiak* karakteri (orjilere değgin) ortaya çıkar. Kitap üzerine eleştirilerin bazıları bu orjiak karakteri eleştirmekte ve bir bütünlüğün olmadığını söylemektedir: Olaylar, vakalar, ideolojiler, makaleler (Celâl'inkiler),[5] yaşanan ve yaşanması beklenen bir şehir birbirleri içine geçerek eklemlenirler. Öteki sorunu ve diğerini yadsıması (diyalektik) yüceltilir gibi dururken (içerikte) aslında (biçimde) öteki sorunu yüceltilmemiştir (Yazı üslûbu). Bu kolektifliği oluşturan karakterlerin çokluğunda yaşanmaktadır.[6] Aslında *içerik öteki sorununu ön plana çıkarır gibi dururken, biçim Öteki sorunundan çok çokluğu* sergiler (Kaotik ve orjiak yazıdır bu). Özellikle 'Esrarlı Resimler' bölümünde bu orjiak yazının karakterlerini görmek mümkündür: İlk olarak aynada özdeşlik değil, farklılaşmalar gözükmektedir: 'Birinci duvardaki sefil ve hüzünlü sokak köpeği, karşısındaki aynada, hem hüzünlü hem kurnaz bir köpeğe dönüşüyor, tekrar birinci duvardaki resme dönüldükçe, bu sefer, aslında, orada da kurnazlığın resmedildiği...' (s.368). Yazının orjiak karakteri ise (toplu içki ve seks alemleri eğretilemesi) şunu göstermekte: 'Sarayda çalışan kadınlar... birbirlerine aynı masalları anlatarak pinekledikleri karlı kış gecelerinde, resmin ve karşısındaki aynanın sihirli oyunlarını... kullanırlardı (...). Bunlar, eli sıkı, hesaplı kişilerdi; ne içerken dünyayı unutabilirlerdi, ne de sevişirken; Her şeyi bir düzene sokma saplantıları olanları başarısız bir dost ve başarısız bir âşık yapardı yalnızca' (s.368-369) (...) 'esrardan ve rakıdan kafaları bulan müşteriler mutsuzluğun ve hüzünün bulutlarına çıktıkları...' (s.370). Bilindiği gibi orji tanrısı ve bunun şarapla karıştığı kişi Diyonisos idi. Onun çokluk ve *sefahat* içindeki 'sorumsuzluğu' Nietzsche'yi ona özendiren karakteriydi. Bunun biçimde yazıya yansıması ise çokluğun He-gel'ci bütünlüğü ve sistemi yok ettiği anı belirler. Bu bölümde, şangırdayan cam

[5] Bu arada, *Celâl* ile *Cellâ-t* arasındaki yakınlığa da dikkat çekebiliriz. Celâl 'yanlış' darbelere gönül vermiş, siyasi kopukluklar kovalamışken cellât 'yanlış' kafayı koparmış ve ağlamalarla çılgına dönmüştür.

[6] Bu konu üzerine Bkz., Michel Maffesoli, *L'Ombre de Dyonisos* (Contribution à une sociologie de l'orgie), Librairie des Meridiens, Klineksieck et Cie, 1985, s.218.

ayna parça parça kırıldığında, işte, iki aynanın, iki kitabın aynılığının parça parça edilişi gözlerimizin önüne koyulur; çünkü parça parçadır yazı. Eklemlenmelerle, 'izlerle' (Derrida) yolunu alır, biçimi yersizyurdsuzlaştırır.

Ancak bu parça parça edilen bütünlüğün içindeki birlik "emekliliğin eşiğindeki komisere faili bilinmeyen cinayeti ve sırrı" ebediyen kaçırtır. Çünkü faili anonimdir. 'Çünkü önemli olan hikâyedir, hikâyeci değil. Anlatılacak bir hikâyemiz var şimdi' (s.381). Çünkü hiçbirimiz 'kendimiz değiliz'dir (s.381). 'Şehzade'nin Hikâyesi' bölümü onun için sonlardadır. Çünkü artık yazar, anlatıcı yazmazlar. Kim-lik yazar. Anlatan kâtibine verir kalemi. Ağızdan ağıza, kitaptan kitaba doğru uzanan bir anlatı, bir hikâye kalır geriye: 'Gün boyunca kulaklarının içinde işittiği başkalarının seslerinin, kasrının odalarında aşağı yukarı yürürken aklına takılan başkalarının hikâyelerinin yüksek duvarlarla çevrili bahçesinde gezinirken bir türlü etkisinden kurtulamadığı başkalarının düşüncelerinin hakkından ancak Kâtibine yazdırırken gelebilirdi. İnsanın kendisi olabilmesi için, içinde yalnızca kendi sesini, kendi hikâyelerini, kendi düşüncesini bulabilmesi gerekir derdi Şehzade ve Kâtip yazardı' (s.387). Deleuze ve Guattari'den bir alıntıyla noktalamak istiyorum: '*Anti-Oidipus*'u iki kişi yazdık (Her ikimiz de çoğul olduğumuzdan giderek hayli kalabalıklaştık. Burada bizi birbirimize yakınlaştıran herşeyi, en yakın ve en uzak herşeyi kullandık. Uygun takma adlar dağıttık (oraya buraya) tanınmaz kılınmak için. Niçin koruduk adlarımızı? Alışkanlıkla, yalnızca alışkanlıkla. Bu kez de kendimizi tanınmaz kılmak için. Kendimizi değil, bizi davranmaya, sınamaya ya da düşünmeye iten şeyi fark edilmez kılmak için (...). Artık ben demediğimiz noktaya değil, ben demenin ya da dememenin hiçbir önemi olmadığı bir noktaya ulaşmak (...). Yardım aldık, esinlendik, çoğullaştık.)[7]

"Esrarını Mesnevi'den aldım." Kim-lik yazdı.

Nükhet Esen, *Kara Kitap Üzerine Yazılar*, Can Yay., 1992

[7] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Les Editions de Minuit, 1980, s.9.

ARABA KAZALARININ OTOEROTİZMİ

Sanayi toplumunun en önemli göstergelerinden biri olan üretim ve tüketim araçlarının tıpkı otomobiller gibi hız yapması, ticari yolları ve uluslararası ticareti büyük teknolojik atılımlar sayesinde geliştirmişti. Araçların yol almalarının tren yollarından araba otobanlarına dönüşmesinden itibaren başka bir fantazma belirgin hale geldi. Sosyolojik olarak toplu taşımanın yerini alan bireysel araçlar, otomobiller, bireyin toplumun içinde yalnız kalma sürecini de hızlandıracaktı. ABD'de başlayan bu süreç Batı toplumlarının kapitalistleşen dünyasının tüketim faktörünü öne çıkarmış ve otomobili kendi kendisini pazarlayan, satılığa çıkartan bir nesne konumuna sokmuştur. Marx'ın "meta fetişizminin" en yüksek değerlerini bulabileceğimiz otomobil imgesi tasarım dünyasının şaheserleri ve hız üzerine kurulu teknoloji sayesinde "otoerotik" bir saplantıya dönüşmeye başlayacaktı. Otoerotizmin, erotik olanın tasarımının hazzının, beyinsel bir yaklaşımda, maddeleştirdiği anda ortaya çıkan bir olgu olduğunu ileri sürebiliriz. Akıl sayesinde hazza ulaşma, teknolojinin fantazmalarımıza verdiği zevk sayesinde gerçeğe dönüşebilecektir: Ballard'ın *Çarpışma* kitabında (Çeviren: Nurgül Deveci, Ayrıntı Yayınları, 1997), anlatıcı, Ballard, karısı Catherine'in, sevişirken "kendisini başka bir kadınla ilişkisi varmış gibi hissetmemi isterdi" diyor: Lezbiyen fantazmı ("Catherine'in aklından yıldırım hızıyla ilginç bir lezbiyen ilişki düşüncesi geçmiş olmalıydı" (s.29). Bu fantazmanın tikelliği, beraberinde, otoerotizmin maddiyata dönüşmesini otomobillerin nezaretinde bizlere sunmaktadır. Tapınılacak nesne bireyin kendisini tatmin yollarından birini oluşturmuş; tüketim aracı olarak da zor ulaşılan ve hız sayesinde kendi tasarımını ele veren otomobile dönüşmüştür. Araba şoförü "direksiyon tam bir itaat aracı, nereye çevirsen oraya gidiyor" diyen bir despot haline

gelmiştir. Erotizmin özneler-arasılığı kendi kendini nesnenin egemenliğinde yok etmekte; burada özneyi nesne karşısında bağımlı bir sürece itmekte; bu bağımlılıktan ise sapkın bir cinsel haz meydana gelmektedir ki, Ballard modern veya postmodern toplumlarımızda bu cinselliği teknoloji ile güncelleştiriyor. Reklamların esiri olan bir siyasetin müstehcenliği kadar, otomobil imgesini kadının güzelliği ile buluşturan kapitalist zevk, "at-avrat-silah"ı araba ve cinselliğe dönüştürüyor. Seksin maddi sınırlarını zorlama yolu olarak kullanıyor Ballard otomobil imgesini. Ve otomobilin iç mekânı ise Marki de Sade'ın hikâyesinin geçtiği 120 Gün'ün yaşandığı şatoya tekabül ediyor. Romanın kahramanları ise, Bataille'ın kurban üzerine yazdıklarını anımsatırcasına teknolojik kurbanlar olarak karşımıza çıkıyor. Kadınlar veya erkekler araba kazalarının özne olduğu yaşamda sadece birer kurban kuklaları oluşturuyor; konu mankenleri sanki parçalanan cinsel uzuvlar, kanın güneş ışığıyla karışması, kan ve ışık aklın es geçtiği yerde aklı, özellikle de teknolojik, araçsallaşmış modern aklı ve insanlar arası bağı temsil ediyor.

Anlatıcı geçirdiği kazadan sonra karısı Catherine'in vücudunu ve cinselliğini hayal ederken hem daha evvelki sevişmelerini hem de sevişirken kurdukları hayalleri düşünüyor ve araba veya uçak gibi hız aygıtlarının oluşumunu sağlayan teknoloji sayesinde karısıyla ilişkilerinin pekiştiğini tahmin ediyor: "Bizi birbirimize teknolojideki yeni birtakım öğeler bağlıyordu" diyor (s.28).

Her gün yaşadığımız kazaların, filmlerde abartılı bir şekilde verilen sahnelerin gerçekliğini yitiren yanılsama üzerine kurulu oluşunu bize hatırlatırken, Ballard, bilim adamlarının artık dünyamızda gerçekleşecek kazalar üzerine de bir dal oluşturduklarını; tıpkı teknolojik gelişimin öncelikle askeri alanda kullanıldığı gibi, sivil dünyamızda da kaza teknolojisinin beden teknolojisi üzerinde hakim olduğunu ifade ediyor. Foucault'nun modern iktidarların ve en arkaik iktidar biçimlerinin beden üzerine kurduğu tahakkümü göstermiş olduğu gibi, Ballard da bedenin hız ile ilişkisinde, ağır ve hızlılık ilişkilerinde, otomobilin yerinin ne denli önemli olduğunu vurguluyor. Modern sapkınlık biçim-

lerinin araba içinde ne şekilde şiddet dolu bir şekilde oluşabileceğini ("Zührevi hastalıklar kliniğinden dönen nevrastenik ev kadınlarının yaptığı saçma kazaları, bu kadınların şehrin dışındaki ana caddelerde park edilmiş arabalara çarptıklarını düşünüyorum. Tek yönlü sokaklarda çamaşır kamyonlarıyla burun buruna çarpışan heyecanlı şizofrenleri, otobana giriş yollarında gereksiz yere U dönüşü yaparken kaza geçiren manik depresifleri, çıkmaz sokak olduğunu bile bile yolun sonundaki tuğladan duvara son hızla vuran şanssız paranoyakları karmaşık altlı üstlü kavşaklarda yaptıkları kazalarda başları kopan sadist hemşireleri, orta yaşlı metanetli itfaiyecilerin gözleri önünde küçücük arabalarından çıkan alevlerin içinde yanarak ölen lezbiyen süpermarket yöneticilerini, zincirleme kazalarda ezilen otistik çocukları yol kenarındaki sanayi kanallarından birinde kaderlerine boyun eğerek boğulmaya razı olan zihin özürlülerini düşünüyorum (s.15)), giyotine giderken beli gelen mahkûm ölçüsünde veriyor bizlere. Yukarıda görülebileceği gibi, kapitalist toplumlarımızın teknolojisi sayesinde bedenlerimiz ve zihinlerimiz arasındaki ayrışmanın gitgide büyüdüğünü hissetmeden yaşayan insanların psişik konumları kazaların en önemli ögelerinden biri haline giriyor. Toplumsal gelişmeye göre yeni yeni bilimsel isimlerle karşımıza çıkan sapkınlık çeşitleri kazaların aldığı şekillerle örtüşüyor sanki Ballard'ın anlatımında. Otobanlarda hız yaparken mastürbasyon yapanlar, bir elleriyle direksiyon kullanmanın zevkini tadarken, yanında oturan kadının vajinasında diğer elini kullanarak, kadınını tatmin etmeye çalışan maço tipleri sunuyor bizlere bu romanında: Bilim kurgunun öteki dünyalarda değil içimizde olduğunu göstermeye çalışan Ballard ile mikro faşizmimizi hissederek kuramsallaştıran Deleuze ve Guattari arasındaki çizgi, bilimsel ile anlatısal olanın arasında sıkışıp kalıyor. Belki çok küçük bir farkla: Deleuze ve Guattari için fantazmalar değil üretilen, arzulanan makineler söz konusudur.

Ballard, *Çarpışma*'da "arabayı yalnız cinsel bir imge olarak değil, kişinin bugünkü toplumda yerini gösteren bütünlüklü bir eğretileme olarak" kullandığını belirtiyor, yıllar sonra kitabına 1995'de yazdığı önsözünde (s.7). Romanın cinselliğinin, aslın-

da, politik bir anlamı ifade ettiğini yazıyor: Bu biraz da Pasolini'nin "120 Günü"nü hatırlatıyor bizlere; çünkü orada da faşizm ile şiddet ve sapkınlık paralel olarak ele alınmıştı. Sade'dan ayrılan Pasolini Sade'ın sadizmini politik bir ölçüde ele almaya çalışmış ve bunu başarmıştı. Ballard da "kapitalist ve küresel" yaşam biçimlerimizin "en sapkın" yanlarıyla bizi kendimize ve insanlığımıza yabancılaştırdığını, cinsel eğretilemelerle betimliyor, açığa çıkarıyor. Cinselliğin ve teknolojinin "bizi nasıl sömürdüğünü" ifade ediyor. "Teknolojik harikaların" içimizdeki dürtüleri nasıl uyandırdığını ve bu şekilde de, cinsel nesne haline gelen arzularımızı tıpkı politik nesne haline gelen ve sürüyü takip etmekten öteye gidemeyen ruhlarımızı medyaya kaptıran zihinlerimizi gözler önüne seriyor. Politika, birey ve cinsellik arasında kurulan iktidar ilişiklerini toplumlardaki en yalın insan ilişkilerinde gösteriyor. "Dünyanın gerçeğini" anlatmanın ise kurgudan geçtiğini belirtiyor. İnsan ilişkilerinin, ailenin ve toplumsal yaşamın ahlâk kurallarının sınırlarını bize zorlatan teknolojinin sanayi toplumlarında doğayı da nasıl kirlettiğini bizlere düşündürtüyor.

Öznenin Nesnelleşmesi

Romanın kahramanı anlatıcı Ballard, kazaların fantazmasıyla yaşayan ve karısıyla ilişkisinde onun her türlü fantazmasını gerçekleştirmeye çalışan ve bu ölçüde de herşeye rağmen, karısına olan aşkını ilan eden biri. Diğer karakter, James Ballard'ın kendi başından geçtiğini söylediği hikâyenin baş kahramanı, başka bir deyişle öznesi Vaughan, kazalarla ilgili, başından onlarca kez kaza geçmiş, bu kazalarla tatmin olabilen, pas içindeki arabası (Lincoln) içinde sevişen ve etrafındakileri "konu mankeni" gibi kullanan, fahişelerle olduğu kadar arkadaşlarının karılarıyla da sevişen marjinal ve teknoloji kurbanı, sapkın bir tip. Özne olarak Vaughan etrafındaki insanları, belki Ballard hariç, bir nesne olarak ele alıyor; tıpkı kazalarda dublör olarak kullanılan arkadaşı Seagrave gibi. Önemli olan kazanın, son kazanın gerçekleştirilebilmesi. Vaughan, Elizabeth Taylor'un arabasına (Limuzin) çarpıp; büyük final yaşıyor. Ballard, öznesinin karşısında nesnelleşme halini konu olarak ele alarak; bir efsanenin kölesi

olmaya başlayan anlatıcının her şeyiyle, sevgilileri veya karısı Catherine ile Vaughan'ın itaatine, çekiciliğine kapılarak, nesnelleşme sürecinden nasıl çıkacağını anlatmaktadır; öyle ki, karısı Catherine'in Vaughan ile sevişmesi sırasında arabanın şoförlüğünü yapmasına ve dışarından sevişmenin gözükmemesi için otomatik araba yıkayıcısının sulu köpükleri tarafından arabanın içinin görülmesini engellemesine varan bir çılgınlığın girdabına bırakıyor kendini. Hatta kendisini eşcinselliğe doğru sürüklediği Vaughan'ın yara dolu vücudunun adaleleri bile bu nesnelleşme sürecinin öğeleri arasında sayılabilir.

Teknolojik dünya içinde Heidegger'in tekniğin hakimiyeti altında insanın unutulduğunu hatırlatması gibi, Ballard da sanki bu insanlığın unutuluş sürecini roman boyunca vermeye çalışıyor. Ne zaman ki, Vaughan'ın ölümü, su yüzüne çıkmıştır (zaten kitap Vaughan'ın ölümünün anlatıldığı sayfalarla başlamaktadır) o zaman, işte, nesnelleşen diğer kişilikler kendi öznelliklerine kavuşabilmektedirler. Ballard karısının beline sarılarak "parmaklarını karın kaslarına batırır. Dr. Helena Remington ise, her ne kadar çapkın gözü Ballard'ın karısı Catherine'in üzerinde olsa bile, Gabrielle da sevgiyi bulacaktır. Pasolini'nin Teorem'indeki gibi, bir melek veya şeytan olan Vaughan, herkese ayrı ayrı cinsel bir dokunuştan sonra o insanları rahat bırakıp "şeytanlar diyarına" göç edecektir. Çarpışma kapitalizmin, beraberinde gelişen reklam sektörünün ve teknolojinin atbaşı gittiği bir dünyanın acımasız tasviridir. Yeterince şiddetli, yeterince pornografik. Nesnelleşme sürecinde esrime hallerinden kendini bulma hallerine doğru çıkılan bir yolculuk romanı olarak ele alınabilecek olan *Çarpışma* zamanı da sorun etmiyor: Anlatıcı kitabın başında "onu iki aya önce bulmuştum" (s.10) derken, kitabı okumakta ilerledikçe, aslında "bir yıldan fazladır" tanıştıkları (s.76) ortaya çıkıveriyor. Nesnellikten özneleşmeye geçen bir süreç böyle sorunların altından kolaylıkla kalkmaya muktedir olacaktır.

Düz Çizgiselliği Kıran Anlatım

Ballard, düz çizgisel bir anlatımdan kaçınarak, romandaki olayın kurgusunu labirentik bir yapıya oturtmaya çalışıyor: "Ya-

zar hâlâ anlatımı düz, olayların tarih sırasına göre aktığı, geniş bir zaman ve uzam dilimi içinde ağırlıklı role sahip seçkin karakterleri olan geleneksel 19. yüzyıl romanına özgü tekniklerden ve bakış açılarından "yararlanıp" yararlanamayacağını sorun ediyor kendisine. Bu şekilde basit bir olayı merak edilen bir hatta sokuyor. Fiiller arasında mütasyonlar oluşturuyor: "Catherine'in uçuş dersine gitmesini beklerken, arabamı otoban yönünde sürmeye başladım" (s.90). Görülebileceği gibi, bekleme eylemi ile arabayı sürme eylemi sırasında aynı cümle bir mütasyon oluşturuyor ki, bu iki ayrışık eylem aynı tümcenin önermesini tamamlayabiliyor. Beklerken eyleme girme veya eylem sırasında bekleme. Parmenides'in "ebedi hareketsizliği" gibi bir şey. Bilindiği gibi "aynı derede iki defa yıkanılmaz" önermesiyle ortaya çıkan diyalektikçi Herakleitos'a karşı çıkan Eleali filozof Parmenides, Bir'i diyalektik yönteme göre öncelerken "varlığın ebedi olduğunu" düşünmekteydi; çünkü varlık tek olduğu kadar "hareketsizdir" de. Yani hareketten bir hareketsizlik ortaya çıkararak, ayrışık iki hareketi bir önermenin içine koyabilen üslûp Ballard'ın üslûbuna benziyor. Bir önermenin içinde parçalanan, diyalektik olduğu bile söylenebilen iki ayrı eylemin sırasızlığı yukarıdaki mütasyon fikrini bize düşündürtmektedir. Buna benzer yazı deneyleri Ballard'ın romanına bilmecemsi bir hava vermektedir.

Ballard, güneşin ışıklarının parçalanarak arabaların camlarından çıplak bedenlerdeki yara izlerine doğru kayarak, izlerin aydınlatması imgesini sıklıkla kullanmasına rağmen, nesnellikle öznellik arasında otoerotizm deneyini yaşamının verdiği tehlike ve haz arasındaki ilişkileri gündeme getiren kitabında sürükleyiciliğini sonuna kadar sürdürmeyi başarmaktadır. Yinelemeler dahil olmak üzere roman kolayca okunmakta, uzun cümleleri Türkçe'de rahatlıkla arabaların otobanlarda yol alması gibi kaymaktadır.

Cumhuriyet Kitap, ...

CUMA, ETNOGRAFİK BİR ROMAN

Michel Tournier'nin *Cuma* ya da *Pasifik Arafı* adlı romanı Hegel'in Köle ve Efendi diyalektiği adı altında ele aldığı konu (*Tinin Görüngübilimi*) içinde okunabileceği gibi, sonsözde Gilles Deleuze'ün açıkladığı şekilde de ele alınabilecek bir felsefi ve etnografik roman. Aynı zamanda da, Tournier'in felsefe eğitimi almış olmasından kaynaklanan ve de Gilles Deleuze ile birlikte öğrencilik yılları geçirmesinin verdiği bir doğallıkla, Deleuze'ün felsefesine daha yakın bir romancı. Kendisinin de belirtmiş olduğu gibi felsefe *aggregation*'unu alamayıp, yani felsefe sınavını da başarılı olamayınca filozofi kariyeri yapmaktan vazgeçerek, romancılığı seçmiş. Herhalde çok da iyi yapmış, çünkü onun gerek *Cuma* kitabı olsun gerek *Meteorlar* olsun hep ikizler teması ile işleyen fikirsel düzeyde ve felsefede oldukça önemli bir yer tutan ikilikler ve hatta androjin teması ki, bu da Platon'un *Şölen* kitabından beri ele aldığı ve daha sonra Proust'un *Sadome ve Gomore*'de ele aldığı konudur, söz konusu edilmektedir. İkilik ve iki kişi arasındaki veya iki grup, iki cemaat, iki toplum, iki Devlet arasındaki çatışma Biz ve Ötekiler üzerine kurulmuştur. Bunun karşıtı olarak çatışmadan çok uzlaşmayı ele alan Tevhid'çi yaklaşımlarda ise "Biz şuuru" ön plana çıkarılmıştır. Buna göre toplum biz şuuru üzerine kurulmalıdır ki, ortak barış mümkün olabilsin. Bu romanında Michel Tournier ve sonsözde Gilles Deleuze'ün yazısı biz ve onlar veya ben ve öteki sorunsalına önemli olan farklı bir bakış açısı getiriyorlar. Bir bakıma Leibniz'in Mümkün Dünyalar Kuramı diyebileceğimiz bir yaklaşımıyla ilgili bir sorunsal bu: Ben ve öteki aynı zaman birimi içinde varolabilirler mi yoksa onların zamanları mı ayrıdır?

Réné Zazzo'nun *Les jumeaux, le couple et la personne* (İkizler, çift ve kişi) kitabını okuyan Tournier'nin *Meteorlar*'da ele almış olduğu konuyu, *Cuma*'da da görürüz: Ana karnında oldu-

ğu gibi (veya ada karnında) birbirleriyle düğümlenmiş ikizler teması *Cuma*'da karşıt ikizlere dönüşmektedir. İkiz teması, aynı zamanda, Batı toplumlarındaki *Nunquam duo* (Asla iki kişi olamaz) temasına, yani yatılı okullardaki ve hücre sistemlerindeki bireyleştirici, kolektif kimliklerin bir kişide toplanmasını engelleyici, dini seminerlerin kişileştirici yatılı okullarının sistemine karşı çıkmaktadır. İki kişinin birbirine duyduğu hissin, ilişkinin dokunmanın sadece indirgenemez ve ilksel güdü olmasından çok, belki de, daha ilkel bir temas güdüsü olduğuna değinmekte ve bu şekilde de Freud'ün libidosundan, aşka doğru yönelen cinsel güdüsünden bahsetmekten çok, cinsellikten de öte, kökensel bir aşk ilişkisi (yaban aşkı), güvenliği ve sırrı paylaşan aşk bağlarını belirlemektedir. Robinson ile *Cuma*'nın aşkı; ikisinin adanın düzeni üzerinde bağlılıkları ve çatışmaları.

Cuma'nın, Lévi Strauss'dan, Hegel'e, Sartre'a, Spinoza'ya uzanan felsefi bir roman olması doğru (Spinoza'nın *Etika* kitabında betimlediği evrimin üç aşaması: birinci durumdaki bilgi duyu ve hislerden geçer ve öznellikle karakterize olur. İkinci durumda ise bilim ve teknik çağrışırlar; bu rasyonel ama yüzeysel bir bilgidir. Üçüncü durumda ise tözün sezgisinde mutlaklık ortaya çıkar: Toprak+hava=güneş; yani dünyalı Robinson+Cuma=güneşsel bir Robinson. *Cuma*'da adanın ilk hali, kirliliği ve düzensizliği, yönetilen durumu, güneşsel vecd durumu *Etika* kitabındaki üç bilgi durumuna tekabül etmektedir, yani: 1) pasif zevkler, alkol, uyuşturucu; 2) emek sosyallik; 3) sanatsal temaşa).[1] Ancak, burada Tournier'nin en beğendiği kitaplardan birinin yazarını unutmuş oluyoruz: Leibniz ve *Monadoloji* (1714). Barok düşünür Leibniz'in sistemi ve hatta Deleuze'ü de çok etkileyen dizileri: monadoloji, karşıtsız, sürtüşmesiz, hatta ilişkisiz bir evrenin modelini çizmektedir. Bu dünyalarda uyum ve birlikte çakışmalar vardır: "Tanrı hesaplar, dünya kendi kendisini oluşturur". Tıpkı bir bilgisayar makinası programı gibi, programla metinlerinizi (kendi dünyalarınızı) oluşturabilirsiniz. İki kişi birbiriyle girdiği ilişkide,

[1] Tournier, *Le vent Parcelet,* Gallimard, 1977, s.229.

birbirleriyle çakıştıklarında, birincisi ikincisine hız verdiğinde, durur; ikincisi ise birinciden aldığı hareketle hızlanır. Aslında, bunlar birbirlerine değmemişlerdir bile (Hegel'in köle ve efendisinin tam tersidir) ve hatta birincisi ikincisi ile karşılaştığında durmamıştır, durur gibi yapmıştır. Hareketi sadece sonsuzcasına azalmıştır. İkincisi ise birincinin hareketi ile hız kazanmamıştır; o da zaten sonsuzcasına hareketinin en azını işleme koymuştur. Robinson, bu anlamda Batılı, yalnızlığa mahkum olmuş insanın romanıdır. Toplumdaki göreli yalnızlığını gerçek doğal mekânda yaşama deneyimidir bu. Robinson çılgınlığın, uyuşturucunun, intiharın insanıdır. Her biri yalnızlık hissini doğurandır. Toplumda yaşayanlar da rahatlıkta ve refahta varolurlarken, bu durumda yalnızlığı kaldıramayanların karşısına çıkan yalnızlık duvarının açtığı yaraları uyuşturucu veya intiharla kapatmaya çalışan bireydir, romanın, bir bakıma kahramanı. Robinson sadece yalnızlığın kurbanı değil, aynı zamanda liberalizmin *homo economicus*'ünün kahramanıdır da. Toplumun bunaltan, yanılsatan, boğan, kokan pisliğinden kurtulmaya çalışanın rüyası ıssız bir ada değil midir? Jacques Brel, bu deneyi yaşamayı arzulamadı mı? Kapanmak. Leibniz'in *monadları* gibi, kapısız ve penceresiz olmak. Yalnızlık *Cuma*'nın ortaya çıkmasıyla bozulacaktır. Ancak Tournier'nin *Cuma*'sıyla, Daniel Defoe'nin *Cuma*'sı farklıdır. Tournier, Claude Lévi-Strauss sonrası bir düşünür ve yazardır. Daniel Defoe için Cuma bir hayvandır; tam bir sömürgeci zihniyeti hakimdir; Robinson'dan insanlığı öğrenecek bir yerlidir. Robinson ise Batı'nın bilgili tecrübeli, tarihli toplumunun bilgesidir. Yasa koyucudur. Virgine gemisiyle, ıssız adaya düzen ve adalet götürendir; evrensel insandır.

Tournier'nin *Musée de l'Homme*'da, Antropoloji Müzesi'nde öğrenmiş olduğu bilgi sayesinde, kültürler arasında hiyerarşinin değil, göreliliğin, farklılığın olduğunun farkındadır. İlkellerin değil, ama başka farklı uygarlıkların insanlarının varlığını bilmektedir. Jean-Jacques Rousseau'nun "iyi yerli" mitolojisinin yeniden güncelleşmesinin, somutlaştırılmasıdır bu. *Cuma* romanı,

bu anlamda, gerçek bir etnografik romandır. İki ayrı uygarlığın ıssız bir adada karşı karşıya gelmesiyle gelişen zengin, düşündürücü, felsefi ve toplumsal bir analizin romanıdır.

Birikim

ERKEK CİNSELLİĞİ

Günümüzün en çok sorunsallaştırılan konularından biri olan kadının cinselliği ve özgürlük arayışlarını anlayabilmek için, erkeğin cinselliğini anlamamız gerekecek. Bu açıdan her dönemin belli bir ışık rejimi ve söyleneni olduğu gibi, cinselliğin de değişik algılama dönemleri olduğunu ortaya koyan "sosyalliklerde" erkek, kadının karşısında bir özne durumundan bir nesne durumuna giden yolun sınırlarında dolaşması sorunu, oldukça önemli gibi gözükmektedir. Gittikçe heteroseksüelliğin maçolukla birleştirildiği Batı toplumlarındaki kadın ve erkek arasında baş gösteren cinsellik ve dostluk ilişkileri, gitgide ayrışıklaşmaya başlayan bir cinselliğin yeniden bağdaşık bir konuma girmesi olanağını ortaya çıkaracak mı?

Tarih boyunca cinselliğin ana bir sorun oluşturduğu görülmemektedir. Örneğin, Eski Yunan toplumlarında cinsellik oldukça olağan bir eylemi içermekteydi. Çileciler, kinikler değişik yeme, içme ve cinsel ilişki tezlerini geliştirmekte, ve bu alanlarda cinsellik sorunsal olarak konulmaktaydı. Androjen miti Platon'dan beri süregelen bir söylence olarak 19. yüzyıl yazarları arasından, Fransız edebiyatında önemli bir yere sahip Proust tarafından, *Yitik Zaman Peşinde* kitabında "Sodom ve Gomore" de konu edilecekti. Baron de Charlus'ün homoseksüel ilişkileri kadın ve erkek arasındaki ilişkilerin yeniden ele alınmasını gerektirecek bir edebiyatı oluşturdu. Eski Yunan'a geri dönersek ki Proust'a gönderme yapmamız bu androjen söylencesinin sürekliliğine değinmek içindi, kinik Diogène'in yemek yemek ve sevişmek veya mastürbasyon arasındaki basit ilişkiyi belirlemek için meydanda "otuzbir çekmesini" anımsatabiliriz. Burada, Diogène yemek yemek kadar basit birşey olarak gördüğü mastürbasyonu meydanda yaptığında, kendisini şu şekilde savunmaktaydı. Bir kinik olarak "yemek yemek nasıl insanların içinde yapı-

lıyorsa, aynı şekilde kendi cinselliğimizi de bu saydamlıkla yerine getirmeliyiz". Kiniğin özelliği, en açık bir şekilde, kimseden birşey saklamadan, herkesin önünde, cinsel pratiğin gerçekleştirilmesi şeklinde yorumlanabilir. Bu şekilde, cinsel ilişkilerin de hayvanlarda olduğu gibi açık bir şekilde, mahrem mekânlar içine kapanmadan yapılması söz konusu edilmektedir. Yine Eski Yunan toplumlarında bahsetmiş olduğumuz androjen söylencesinin sonradan cinslere ayrılan erkek ve dişi şeklinde ayrıştırılan ikin cinsliliği ortaya çıkardığı söylenir. Ama öncelikle, özellikle Hesiodos'in *İşler ve Günler* kitabında kadının varlığı sonradan gelmektedir. Kaostan kozmos'a geçişi simgeleyen *Thégonia* kitabından başka Hesiodos'un bu birinci kitapta insanları dönem dönem ayırmıştır ve ilk dönemlerde kadına hiç yer verilmemiştir. Erkek kendi cinselliğini kendi cinsiyle yaşamakta ve belki de kendi cinselliği içinde aseksüel bir insan söz konusu edilmektedir. İlk dönemlerinde Altın ve Gümüş devri insanları vardır. Bunlar kendilerini metallerle hissetmektedirler. Burada söz konusu olan ilişki ise adillikten ölçüsüzlüğe geçişin hikâyesinin sorunsallaştırılmasıdır; çünkü adil olan altın devri insanlarına karşı gümüş devri insanları adil olmaktan çıkmış ve tanrılarına karşı ve özellikle Zeus'a karşı ölçüsüz davranmaya başlamışlardır. Bu yüzden Hesiodos ölçüsüzlük dönemine doğru giden bir durumu ve bundan sonraki dönemi anlatır: Burada ise iki dönem daha mevcuttur. Bronz devri insanları ölçüsüzdürler ve bunların devrinde artık savaş başlamıştır. Altın ve Gümüş devri insanları öldüklerinde *Hades*'e gitmezlerdi, ama bu sefer bronz devri insanlarına ceza veren Zeus, onları ölüler diyarı Hades'e yollar ve orada adsız bir şekilde kalırlardı.

Hesiodos, bir sonraki dönemde *dike*'nin, yani adilliğin yeniden ortaya çıktığını yazar ve bu devir için *Kahramanlar devri* adını verir; buradaki kahramanlar tanrılara karşı ölçüsüz davranmazlar ve bu nedenle de Hades'e gitmezler. Çünkü Zeus onları ölümsüz kılar, yani onların ölçülü yaşamları şairlerin konusu olur ve şairler onların kahramanlık hikâyelerini sonsuza dek anlatırdururlar. Bütün bu devirlerde önemli olan hep erkeklerin

söz konusu edilmesi ve kadının bu devirlerde olmamasıdır. Yani cinselsizlik hakimdir, ya da erkekler arasında homoseksüel ilişkiler, aşk ilişkileri mevcuttur. Tüm bu aşk ilişkileri ise, yeniden bir nesil yaratmak için değil; sadece aşk olsun diyedir, çünkü, doğum direk topraktan fışkırmaktadır. Örneğin ejderhanın dişleri yere, toprağa fırlatılır fırlatılmaz, ortaya cengaverler çıkar ve hepsinin silahları doğuştandır. Aralarında cenk etmeye başlayıverirler. Cinsellik son dönem insanlarına aittir. Bu devir ise *hubris*'in hakim olduğu ölçüsüzlük devridir, Dekadans devridir. Tanrı Zeus bu insanlara öyle kızar ki, onlara yiyecek vermekten vazgeçer. Bundan böyle, çalışmaları, toprağı ekmeleri gerekmektedir. Daha önce her şeyin topraktan öylecesine bittiği yerlerde artık çalışmadan yiyecek ve içecek bulmak oldukça zorlaşmıştır. Bu dönem öyleyse, üretkenlik dönemidir. *Dike*'ye (Adilliğe) saygı toprağa karşı sevgidir ve yaşamda tarım sevilmelidir. *Eris* ise (ölçüyü kaçırma) savaş ve kavgayı körüklemek demektir. Zeus insanlara öyle kızar ki, onlara ateşi vermez. Onların çalışarak bu ateşe kavuşmalarını gerekli kılar: "İnsan ölçüsünü aşmamalı görüşü hakimdir".[1] Aynı şekilde topraktan doğma yerine Zeus insanlara çalışarak dölleme rolünü de bırakır ve insanlara (erkeklere) ceza olsun diye onların başına Pandora'yı sarar. Bundan böyle erkekler hem toprağı ekmek hem de kadınını döllemek zorunda kalırlar. Ateşi çalan Prometheus insanların başına bu belayı sarar. "İapetosoğlu, sivri akıllı bir kişi,/ Seviniyorsun ateşi çaldın, beni aldattın diye,/ Ama bil ki dert açtın kendi başına da:/ Çaldığın ateşe karşılık bir belâ,/ Öyle bir belâ salacağım ki insanlara,/ Sevmeye, okşamaya doyamayacaklar bu belâyı.[2]

Kadının bir belâ olması söylencesini bir yana bırakırsak Eski Yunan medeniyetinde erkeğin aşkı kadına değil, yeniyetme bir gence karşıdır. Burada aynı cinsten olan kişiler arasındaki ilişki dışlanmamakta tersine, Eski Yunan'da bu ilişkiler, erkeklerle erkeklerin ilişkilerinin körüklenmesidir. *Sunousia, holilia, plesias-*

[1] *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, Çev.; Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991, s.23.

[2] *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, s.28.

mos, mixis, ocheia terimleri bu ilişkileri belirtir[3]. Ama asıl kullanılan sözcük: *Ta aphrodisia*'dır. Yani aşk hazları, "cinsel ilişkiler", "ten eylemleri", "şehvet". Bu sözcüğün modern anlamda çevrilmesine imkân olmadığı söyleniyor.[4] Çünkü cinselliğin değişimi ile sözcüklerin yüklü olduğu anlamlar da farklılaşıyor. Hekimler ve filozofların tavsiyeleri de yine aynı şekilde dönemlere göre farklılıklar ortaya çıkarmaktadır. Örneğin mastürbasyon denilen ve erkek cinselliğini oldukça yakından ilgilendiren şey, 19. yüzyıldan evvel kötü gözle bakılan ve yapılmaması hekimler tarafından salık verilen bir şey, bir eylem değildi. Tersine, akışkanlığın sağlanması bakımından, blokajların önlenmesi için salık bile verilirdi. Ne zaman 19. yüzyıl içinde üreme ve yeni sağlıklı nesiller bırakma endişesi görüldü, o zaman bu döllerin harcanmayıp, sağlıklı evlilikle çocuk yapılması fikrini doğurdu ve bu enerjinin gençlikte harcanmaması için de hekimler genç erkek çocuklardan mastürbasyon yapmamalarını istediler (Foucault'nun biyo-politikası).

Eski Yunan'da hazların kullanımı teması içinde erkek cinselliğinin erkekler arasında olması bir rastlantı değildir. Askeri kurumdaki reform zaten bu temanın geliştirilmesinden başka birşey değildir. Eskiden atının üstünde savaşan ve at-insan bileşkesindeki insan, *Hoplitik* reformuyla insan ve insan arasındaki homoseksüel birlikteliğe dönüşmüştür. Burada artık kalkanlarının arasında saklı bedenlerin birbirine yakın olduğu bir ordu düzeni mevcuttur. Ve bu düzenleme içinde, erkekler arası bir ilişki söz konusudur. Fakat Eski Yunan düşüncesi hazların oğlanlarla ilişkisinden bir sorunsal ortaya çıkarmıştır.[5] Çünkü erkek cinselliğinin bir oğlana karşı olmasını hem hoş görmüş hem de burada bir iktidar sorununu ortaya çıkarmıştır: Kendi kendini yönetmek fikri. Bu sorunsal erkek cinselliğinin Site'nin yönetimi ile olan yakın bağının ortaya konulduğu yerdedir. Bu bakımdan da siyasi bir önem taşımaktadır. Çünkü "kendi kendini yönetmekten aciz insanın başkalarını yönetebilmesi zordur",

[3] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Çev.; Hülya Tufan, Afa Yay., 1988, s.43.
[4] Michel Foucault, *a.g.e.*, s.44.
[5] Michel Foucault, *a.g.e.*, s.201.

denildiğinde ortaya çıkan durum şudur: Ancak başkası ile girişti ği aşka dair ilişkide kendini denetleyebilen kişinin başkalarını yönetmeye kabil olabilmesi: "Euthydem, söyle bana, özgürlüğün, kişi için de Devlet için de, soylu ve harikûlade bir varlık olduğuna inanıyor musun? -Olabilecek varlıkların en güzelidir, diye yanıtlar Euthydem.- Peki, beden hazlarının tahakkümü altına giren, sonra da iyilik yapamayacak durumda olanı, özgür bir adam olarak kabul eder misin? -Kesinlikle hayır, der".[6] Öyleyse; Aristo'nun *Politika* eserinde de belirtmiş olduğu gibi, "Bir site, yönetimine katılan yurttaşların bizzat erdemli olmaları ölçüsünde erdemlidir". Yani; hazlar oğlanlar ve aşk ve yönetim arasında direk bir geçişlilik ilişkisi söz konusudur. Duyuları hazları tarafından köleleştirilen erkek artık erkekliğini ve yönetici ruhunu kaybetmiş sayılmaktadır. Buradan "kölelerin en kötüsü hangisidir?" sorusu sorulduğunda, alınan yanıt: "Kölelerin en kötüsü insanın en kötü efendiye sahip olduğu durumdur".

Öyleyse, Eski Yunan'da erkek için en erdemli durum cinsellikte kendi kendini denetlemede bulunmasıdır. Erkekler arası cinsel ilişkiler erkek cinselliğini zedelememelidir; çünkü erkek cinselliği ile Siteyi yönetecektir. Kınanan erkekle erkek arasındaki "homoseksüel aşk" ilişkisi değil, bu ilişkideki ölçüsüzlüktür. "Kişinin nefsiyle sürdürdüğü savaşkan yarış ve isteklerini egemen olmak için yürüttüğü mücadelede yönlenmesi gereken nokta, erkek ve kişinin kendisiyle olan ilişkisinin "serbest erkek" olarak, kendi altındakiler üzerinde kurma iddiasında bulunduğu hakimiyet, hiyerarşi ve otorite ilişkisiyle eşbiçimli olacağı noktadır. Ve, insan "cinsel erkeksilik"in uygulanmasına uygun düşen ölçüyü ancak bir "toplumsal erkeksilik" modeline göre, bu "ahlâksal erkeksilik" koşuluyla verebilecektir. Toplumsal rolde erkek olunduğu gibi, erkek hazlarının kullanılmasında da nefse karşı erkeksi olunmalıdır. Sofuluk, sözcüğün en kesin anlamıyla bir erkek erdemidir".[7] Yunanlılar erkeğin başka bir erkeği sevmesi için onun başka bir "doğadan" olmasını hayal etmi-

[6] Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Gallimard 1984, s.91. *Cinselliğin Tarihi*, Çev.; Hülya Tufan, Afa Yay., 1988, s.87'den aktarılan Xenophon, *Memorables*, IV, 5, 2-3.

[7] Michel Foucault, *a.g.e.*, s.93.

yorlardı. Önemli olan, bu iki erkek arasındaki ilişkide kadını sevmekten başka olan bir erdemi gerekli kılmaktı. Kadınların Yunan toplumundaki "aşağı" rollerini gözönünde tutarsak, asıl önemli olanın karına karşı değil, erkeğe karşı erdem taşıyan bir aşkın zorunluluğu ve gerekliliğidir. Çünkü günün birinde yönetime gelecek olan bir erkektir ve onun gençlik döneminde aşağılık bir konumda olmaması gerekmektedir ki, iktidar sahibi biri olduğunda, aynı hiyerarşik, "işkenceci", aşağılayıcı konuma başkalarını sokmasın. Çünkü, bu ilişkilerin aşağılık ilişkiler halinde süregelmesi demek, toplumum tüm erdem ve ahlâkının belli bir dekadans rayına oturması, ve yönetimin gitgide güç duruma gelmesi demektir. Bu da, yeni tiranların iktidarı ele geçirmeleriyle eşanlamlı olacaktır. Kaçınılması gereken erkek cinselliğinin erdemi içinde taşımasıdır. Erdem de, bir erkeklik organı kadar erksidir. Buradan da anlaşılabileceği gibi, önemli olan ölçüyü, yani erkeksiliği korumak "kadınsı, efemine" gözükmemektedir.

Yunanlı için, etkenlik veya edilgenlik sorunsal teşkil etmektedir. Erkek kendi "nefsi üzerinde ve cinsel ilişkide ahlaksal denetimde hakim olmak kaydıyla(...) kimse tarafından kadınsılıkla suçlanmaksızın erkeklerle aşk ilişkilerini tercih edebileceği" anlaşılmaktadır.[8] "Buna karşın, hazlarını yeterince denetleyemeyen bir erkek-cinsel nesne tercihi ne olursa olsun- "kadınsı" olarak görülür. Erkeksi bir erkek ile kadınsı bir erkek arasında belli bir davranış ve tutum farkı ortaya çıkarılır. Bu da heteroseksüellik ile homoseksüellik arasındaki karşıtlığa paralel olan bir karşıtlıktır.[9] *Malakia* denilen ve kötü gözle görülen cinsellik tembellik, kayıtsızlık, süs ve kokulara karşı duyulan zevk, gevşeklik denilen şeydir. Kadınsılık, efeminelik erkeklere has birşey sayılmayarak, bu tip eylemlerde bulunan ve bu şekilde hareket eden erkeklere "ters ilişkide bulunma" denilir. İtidal sahibi bir insan ancak *logos*una hakim olan erkektir ve şehvetin karanlık duygularına kendini kaptırmadan cinselliğini erkek olarak yaşayabilen kişi, bilginin genel erdemine sahip olmaktadır.

[8] Michel Foucault, *a.g.e.*, s.95.
[9] İbid., s.95.

Eski Yunan'da yaşlı erkekler için de aşk yapma dönemleri belirlenmiştir. Kış aylarının soğuk ve nemli olması dolayısıyla yaşlı erkekler idman yapmalı ve bedenleri soğumaya başladığında da daha sıkı cinsel ilişki salık verilmektedir. Tıpkı kızarmış et yemenin kış aylarında faydalı olacağının salık verilmesi gibi: "İlkbaharda da, haşlanmış et yenilmeli, cinsel ilişki azaltılmalı ve fazla kusulmamalıdır. Kuru havalarda ve yaz sıcaklarında cinsel ilişkiyi en aza indirmelidir." Gözüktüğü gibi yemek yemek, içki içmek veya cinsel ilişkide bulunmak, tıpkı kiniklerin söyledikleri gibi, hemen hemen aynı şey demektir. Kinikler, rahatlıkla, bu konular üzerine fikir yürütmektedirler. Cinsellik ile beslenme veya üreme arasındaki ilişkinin açık bir şekilde ortak öğeler taşıması aşikârdır. Burada, erkek cinselliğinde harcama ve tutumluluk konuları ön plana çıkmaktadır. Diogene'in Pisagor'dan aktardığına göre, aşk için hangi zamanın seçilmesi gerekir sorusuna karşı verdiği yanıt: "Zayıf düşmek istediğiniz zaman"dır.[10] Bu perhiz (phormakon) meselesinin de göstereceği gibi, Eski Yunan'da sorunsal cinsellikten çok perhiz yapma gibi gözükmektedir. *Aphrodisia* denilen şey; yani, cinsellik ile her zaman aynı derecede ilgili olmak tehlikeler taşıyabilir: "*Aphrodisia*'larla, yazın değil kışın, sonbahar ve ilkbaharda ise, pek az ilgilenmek gerekir: Hem bu zaten her mevsimde yorucu ve sağlık açısından kötü bir şeydir."[11]

Tıpkı Hesiodos'un *dike*'den *hubris*'e geçişte anlattığı, yani adillikten ölçülülüğe gidişatta olduğu gibi, Eski Yunan'da erkek cinselliğinde önemli olan sorun "itidal"dir. M.Ö. IV ve M.S. II. yüzyıl başındaki metinler, Foucault'nun belirtmiş olduğu gibi erkek cinselliğinde itidal gerekliliği temasını geliştirmiştir. Ksenophon'un *İktisat Üstüne* kitabında geliştirmiş olduğu tema, erkek ve kadının cinselliklerinde, gündelik cinsel ilişkilerinde "çifte cinsel tekel" ilkesine değinmektedir: Tıpkı karısı gibi erkek de hazzını karısı dışındaki kadınlarda aramamakla yükümlü ya da en azından böyle olması gereken bir kişi olarak belirir. Sonuç olarak da belli bir simetri ve evliliği ahlâksal açıdan kabul edilebilir

[10] Foucault, İbid., 129'dan Diogene Laerce, *Vie des philosophes VIII*, I, 9.
[11] Michel Foucault, *a.g.e.*, s.129.

cinsel ilişkinin yalnızca ayrıcalıklı değil aynı zamanda tek yeri olarak tanımlama eğiliminin gerekliliği ortaya çıkar."[12] Böylece, erkek cinsel ilişkilerinde, erkekler arasındaki ilişkiler, erkek ve kadın arasındaki cinsel ilişkilerin artırıldığı ve meşrulaştırıldığı bir döneme doğru ilk adımlar atılmaya başlanır. Bu da, Roma'da ve Hıristiyanlıktaki tek eşli erkek cinselliğine doğru gidişi simgelemektedir. "İtidal meselesi" adil kral ve ölçüsüzlüğünün kurbanı olan nefsine hakim olamayan tiran konumuna da açıklık getirmektedir: "Otoriteyi başkalarının üzerine olduğu kadar, kendi üzerine" de kullanan ve bir kralın "en övgüye değer tutumunun hiçbir hazzın tutsağı olmama ve isteklerini yurttaşlarını olduğundan daha fazla yönetebilme olduğunu dikkate al" diye yazar İsokrates.[13] İktidar sahibi olan kralın erkekliğini çocukların ve başkalarının karıları üzerinde kullanması, onlara zorla sahip olması siyasal bunalım devrelerinde çok rastlanan durumlar arasındadır. Erkekliğin simgesi, burada, nefsine hakim olmaktan ve başkalarına zorla sahip olmamaktan geçmesi, yönetme ve cinsellik arasındaki bağı vurgulamaktadır.

Roma dönemi, Eski Yunan'dan birçok şeyi miras edinirken, evlilik kurumunu ön plana çıkarmakla yeni bir dönemin erkek cinselliğini vurgulamaktaydı, çünkü artık erkeklerle erkekler arasındaki ilişkiler ve yaşlı bilgelerle genç oğlanları arasındaki ölçülülük veya ölçüsüzlük söz konusu edilmekten çok erkeğin tek karılılığı ön plana çıkarılmakta ve buradan bir ahlâk sorunu elde edilmekteydi. Bu tutum daha sonra Hıristiyanlıkta yeniden ele alınacak ve düzenlenecektir. Anlaşılacağı gibi, Eski Yunan erkek cinselliği ile Roma arasındaki kopuş, pagan, çok tanrılı Roma'nın Hıristiyan ahlâkıyla olan farkından daha fazladır. Tüm bir cinsel yaşam kadınlara karşı tutumlarında farklı bir konuma girmiştir. Dolayısıyla, hazlara karşı bir kuşku dönemi ortaya çıkar ve buradan da diğerleri üzerinde uygulanacak bir iktidar sorunsallaştırılırken, erkek çocuklar kadar tek eşlilik de ilgi alanı haline girmektedir. Evlilik kurumuna olan değer artmak-

[12] Michel Foucault, *a.g.e.*, s.179.
[13] Michel Foucault, *a.g.e.*, s.183.

tadır: Soranus'dan Efesli Rufus'e kadar hekimlere ve filozoflara ilk iki yüzyıl boyunca bir ciddiyet hakim olmuştur.[14]

Önemli olan şey, burada artık kendi nefsine hakim olmak ve hazlardan alınan duygusallıkları sadece evlilik ve çocuk yapma için kullanmanın tavsiye edilmesidir. Bu da, erkek cinselliğinin "harcama ve zevk" temalarında "yapısal" bir değişikliğin ortaya çıktığını gösterir. Helenistik dünyadan Roma dünyasına geçerken çok daha "özel" görünümlere daha fazla yer veren bir bireyselliğin önem kazandığı gözükür.

Galien[15] ile birlikte ölüm ve bir eser bırakma (bir çocuk) sorunsallaştırılmaya başlanır. Ölüm ile yaşam arasında, Bataille'ın "küçük ölüm" dediği sperm israfı söz konusudur artık. Boşu boşuna spermin israf edilmesi, harcamada bir eser ortaya çıkartmak: Dölleme yolu ile bir kadını hamile bırakmak ve bu kadının da kendi eşi olmasına dikkat etmek. Galien *demiurgos*'u örnek gösterir, Yaratıcısı. Cinsellikten tanrısal bir nesne oluşturmak (Bu daha sonra Freud'ün hastası Başkan Schreber'in de rüyası olacaktır. Freud'ün de analiz ettiği gibi bu büyük psikozlu kendisini tanrının gönderdiği bir haberci sayıyor ve anüsünden konuşmak ve ağzından da "Tanrısal ışığı" içine almayı özlemektedir).[16] Galien bu eserinde, üstüne üstlük kadını ve erkeği eşit cinsellikler olarak ortaya koyduğunda, artık, kadının toplumdaki sosyalleşen bir varlık olduğunu izlemek mümkün olacaktır. Erkek cinselliği, bundan böyle, kadın cinselliğine karşı bir ölçü aracı olmakta ve Hıristiyanlıkla birlikte Tanrı'nın insanlara verdiği bir "veri" olarak, penis-dölleme işlevini görecektir. Ortaçağa gelindiğinde ise, yine erkek cinselliğini öncelikle belirleyen kadınlar olacaklardır. Saraylarda düzenlenen "nazik aşk" ilişkileri ile kadınlar hem öğretici hem de alıcı rolünü üstleneceklerdir. Özellikle 12. yüzyıl Fransa'sında asillerin erkek çocukları asil bir kadınla evlendirildikten sonra diğer küçük erkek çocuklar birer macera düşkünü gibi at sırtında kılıç sallayacaklar ve kendileri-

[14] Michel Foucault, *Le souci de soi* (Nefsin Endişesi), Gallimard, Paris 1984, s.53. Türkçesi Afa Yay., Çev.; Hülya Tufan.

[15] Galien, *De l'utilité des parties* (Kısımların Faydası Üzerine)'in Foucault, *Le Souci de soi*, 1984, s.128.

[16] Deleuze-Guattari, *Anti-Oedipe*, Minuit, 1972.

ne servetli bir kadın arayacaklardır. Şövalyelerin bu arayışları kadının erkeğin servet kazanmasındaki yerini göstermektedir: Duby'nin de anlatmış olduğu gibi "gençlerin bana evinden dışlanarak uygunsuz işlerin peşinden koşan, gezginci macera hayatlarının molalarında, onlara dokunacak bakireler bulmanın düşünü kuran(...) ve onları daha sonra bir *senior* haline dönüştürecek bir kuruluşun, onlara hüsnü kabul gösterecek iyi bir mirasçı kızın" olduğu ve onların ailesine damat olabilecekleri bir evin "peşinde olan bekâr şövalyelerin" dönemi ortaya çıkmıştır.[17] Saraylardaki "nazik aşk" şövalyelerin evli hanımlara yaptıkları kurları içerir. Önemli olan erkeğin kadını söz ve nezaketle tavlamasıdır. Burada, artık, cinsellik bir eylem olmaktan çok söze dönüşür. Önemli olan şövalyenin evli kadının cazibesini kendisi üzerine çekmesidir. Nazik aşk evlilik üzerine kurulu bir Ortaçağ cinsellik ittifakının dışında bir gelişme göstermektedir. Çocuk doğurma üzerine kurulu olan bu cinsellik ruhanî "nazik, ince bir aşk" ilişkisi ile perçinlenir. Burada prenslerin evlerinde iktidarın dağılımı bakımından cinsellik oldukça ön plandadır: Erkeklik ve onun egemenliği üzerine kurulu ilişkilerde kadının iki rolü vardır: Birincisi genç erkekler arasında bir "kıyas nesnesi" olmak, yani onu tavlamak için erkekler birbirleriyle yarışmak zorunda kalırlar. Olay ve sözün cinselliği o kadının etrafındaki eşit mesafelerin etrafında döner. İkincisi ise, kadının genç erkekleri eğitme fonksiyonudur.

Cinselliği yeni yeni tanımaya başlayan genç, Ortaçağ içindeki yaşamda, ilk aşk derslerini saray içindeki geçkin kadınlardan almaya başlarlar: "Kadın bu oyunda yapay bir yemden ibarettir (...). Saf aşk uygarlaştırmaktadır. Prens sarayının alanını oluşturduğu pedagojik sistemin esas çarklarından birini meydana getirmektedir. Gençliğin gerekli bir idmanıdır, bir okuldur. Bu okulda kadın öğretmenin yerini tutmaktadır. Arzuyu ne kadar arttırırsa o kadar iyi öğretmektedir. Demek ki, kendini vermeyi reddetmesi ve özellikle de yasaklamış olması uygundur."[18]

[17] Georges Duby, *Erkek Ortaçağı*, Aşka Dair ve Diğer Denemeler, Çev.; Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yay., Eylül 1991, s.36.

[18] G. Duby, *a.g.e.*, s.53-54, Duby, *Mâle Moyen Âge*, Champs Flammarion, Paris, 1988, s.47.

Bu şekilde, erkekler arasında bir mübadele nesnesi olan kadın, Ortaçağ içinde uygarlaştırıcı bir rol oynamakta, Kilise ise kadın ve erkeğin cinselliğine karışarak, bu evlilik ilişkilerinden bir bireysellik süreci çıkarmaya çalışır. Kadın erkeğine bağlı olduğu anda bile, baba erkinin hakimiyetinden çıkmış biridir. Üstüne üstlük, kocası onun üzerinde, yatakta, evlilik vazifesini yaparken, kadın ondan da bağımsız olarak "Tanrı ve onun oğlu İsa"yı düşündüğünde, ruhani bir şekilde, kocasının erkinin dışında Tanrı'nın soyut oğlu İsa'nın erki içine girmiştir, fakat bu sefer İsa ile başbaşa bir yatak sahnesinde kadın olmayan bir İsa imgesiyle kafasında taşıdığı o imge ile birlikte olduğunda, aslında, kendi kendisiyle yalnız kalmış demektir ve kendi bireyselliğini ruhani bir şekilde de olsa, tamamen yaşıyordur.

Hıristiyanlığın etkisi özellikle seçkin aristokrat sınıfları etkisi altına almış ve evlilik mekanizması özellikle bu hakim sınıfta önemli bir yere sahip olmuştur. Bunun yanında tarihçilerin gösterdikleri halk düzeyinde cinselliğin oldukça serbest olduğudur. Erkek de kadın da özgür bir cinsellik yaşamaktadır. 18. yüzyıla gelindiğinde *Libertenler* halktan erkek ve kadınları suistimal ettiklerinde artık, Kilisenin ahlâkî etkinliğinin yok olduğunu ve hatta papazların, piskoposların halktan kadınları suistimal edenler arasında olduklarını Marki de Sade, tertemiz "erdem" kokan kitaplarında, betimlemiştir. Sade'ın yasakaşan cinsel yaşamlar üzerine yazdıkları, aslında erdemin ne kadar olmayan birşey olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Justine ve Juliette tipleri iki kız kardeşin hayatlarını konu eder ve Justine adından da anlaşılacağı gibi adalet ve erdem üzerine bir yaşam kurmak ister ve ancak birtakım felâketlere maruz kalarak yaşamını sürdürür. Tecavüze uğrar, sokağa atılır, parasını çaldırır vb.[19] Diğer yandan, Juliette ahlâksızlık sayesinde bakanlar ve diğer aristokrat beyler tarafından ödüllendirilir ve saygın, zengin bir kadın konumuna girer. Sade, kendisini Justine ile özdeştirir. Bilindiği gibi yaşamının büyük bir kısmını yaptığı skandallar yüzünden

[19] Marki de Sade, *Erdemle Kırbaçlanan Kadın*, Çev.; Yaşar İlkyavaş, Bilgi Yayınevi, 1974. Marquis de Sade, *Les infortunes de la vertu*, Gallimard, 1970.

hapisanelerde geçiren Sade, içinde bulunduğu Fransız yüksek sınıfının ahlâksızlığını yazdığında affedilmemiştir.

Sade'ın metinlerinde erkek cinselliği kadınların ve erkeklerin birlikte kuracakları bir "Cemiyet" içinde mümkünleşir: "Suçun Dostları Cemiyeti" burada belli koşullarda üye seçilinmektedir: "Cemiyete kabul edilecek birey her türlü dini reddetmek zorundadır, hangi cinsten olursa olsun (...) Buraya girmek için ateistlik kanıtları gerekli kılınacaktır. (...) Cemiyet evlilik bağlarını kırar ve kan bağlarını birbirine karıştırır (...). Mekânlarda komşusunun karısından tıpkı kendi karısından olduğu gibi, diğerlerin erkek kardeşlerinden, kız kardeşlerinden, çocuklarından, yeğenlerinden olduğu gibi kendisininkilerden de kayıtsız şartsız zevk almak zorunluluğu vardır (...). Bir koca karısını sunmak zorundadır; bir baba erkek veya kız çocuklarını, bir erkek kardeş kız kardeşini, bir amca erkek veya kız yeğenini vb. sunmak zorundadır."[20] Marki de Sade'ın ölüm ve harcama üzerine kurulu cinsellik teması Georges Bataille'ın Erotizmi ile de özdeşlikler taşımaktadır. Bataille de sperm boşaltma ile "küçük ölüm" arasında bir benzerlik kurar. Her boşalma bizi ölüme yaklaştıran bir eylemdir. İnsanı kendi hayvanlığını ortaya koyduğunda doğa durumuna doğru dönmeye başlayabilir (Rousseau'nun da teması ve cinsellik üzerine yazdıkları). Bu da konulan yasakları aşmakla mümkün olacaktır. Sade'ın insanın içinde olduğu gösterdiği garip duyguların ortaya çıkması, suç, yasa ve yasakaşma arasındaki ilişkilerin bağlamında harcama (ekonomik ve libidinal) teması günümüzün ekonomik sisteminin de konusu olmaktan öteye gitmemekte. Tüketim toplumu içinde cinselliği tüketen erkek de kendi cinselliğinin serbest pazarda metalaşmasını meşrulaştırmış gibi duruyor. En azından bazı olaylar bunu söylememizi doğrulayabiliyor: ABD'de en pahalı porno filmler arasında, ancak yüksek seçkinler sınıfının ödeyebileceği fiyatlarda elde edilebilinen kasetlerde, baş aktörün baş aktristi gerçekten öldürdüğü bir cinsellikten bahsede-

[20] Sade'ın döneminin cinselliğinin abartılı şeklini sunduğumuzda, dönemindeki erkek cinselliğinin libertin göstergelerini bulmak mümkün hale geliyor. Bkz., Sade, *Histoire de Julitte* ou les prosperités du vice U.G.E., 976, s.18-19.

biliyoruz. Gerek Twin Peaks, gerek "Kuzuların Sessizliği'ndeki Hannibal Lecter'in insan yiyen bir psikiyatr olması cinselliğin kanibalizm ve ölüm ile ilintisinin günümüz erkek cinselliğindeki sorunsalını ortaya koymaktadır. Kimin ne olduğunun belli olmadığı bir konumda "yapısal" bir cinsellikten bahsetmek de zorlaşmıştır. Ailenin ve kadınların bireysellikleri içinde erkek cinselliğinin yeri nerededir sorusu sorulduğunda tüm bu geçmişi içeren sorunun günümüzde yeni bir "episteme" içine girmekte olduğu gözlemlenebilir. Erkeğin kadın karşısındaki rolünün toplum içindeki yerinin farklılaşmakta olduğunu söylemek çok abartılı olmayacaktır. Aynı tip işleri yapabilen kadın ve erkek arasındaki fark cinsellikten geçebilecek mi? Yoksa protez godomişeler kullanan kadınlar, üstün teknoloji sayesinde bu rolü de mi sonuna kadar (sıcak süt kullanımı) kullanacaklar. Yeniden üretim sorunu kalktığında erkek cinselliğinin önemli ölçüde geri plana düştüğünü söyleyebilirdik.

Ama Batı'daki nüfus gerilemesi, sperme ihtiyaç duyan anne olmak isteyen kadınların artması yeniden üretim bazında erkek cinselliğinin hep süreceğini ortaya koyar gibi durmaktadır. Özellikle post-feminizm adı altında kadınsılığın erkekten farklılığı içinde bir sosyallik içinde kadın ve erkek cinselliklerinin ayrışık bir durumda da olsa birlikte sürdüklerini, aile tipleri ve içinde yaşayanların işlevleri değişse bile, öne sürmek yanlış olmayacak.

Bataille'ın düşüncesini yeniden güncelleşmiş olarak ortaya çıkarırsak erkek cinselliği ve erotizmin ayrı şeyler olduğunu söyleyebiliriz.[21] Çünkü erkek cinselliği belirli yasaklarla sınırlıdır, halbuki erotizm yasakaşma eylemini öngörür Erotizmin arzusu yasaktan zafere ulaşan bir arzudur.[22] Bu yasakaşma eylemi de aynı zamanda "bir dilyetisine sahip olan kimse" tarafından gerçekleştirilebilir. Günümüzde yasakaşma ve yasak arasındaki sınırlar oldukça flulaşmıştır. Artık kimsenin cinsel yaşamı eskiden olduğu kadar diğerlerinin tuhafına gitmiyor. Filmlerden TV. di-

[21] Georges Bataille, *L'Erotisme*, Minuit Yay., 1957, s.283.
[22] Bataille, *a.g.e.*, s.283.

zilerine kadar, psikanalizin de toplumun içindeki artan rolünü de gözönünde bulundurursak, ortaya çıkan manzarada cinselliğin, erkeğinkinin kadın ve diğer erkeklerle olan klasik sorunlarının hâlâ sürdüğünü söyleyebiliriz. Değişen sadece dönemlerin kendi içindeki belirli "yapılarıdır".

POSTMODERN GÖRÜNTÜ

ALİ AKAY

Postmodern Görüntü kitabında, Platon'dan beri süregelen simülakr kavramının "saptırıcı" yanı ele alınıyor ve kimliksizleşme politikası kimliksizleştirilmenin yerine öneriliyor. Görüntü dünyası içinde Disneyland'ın simülasyonlarının gerçek ile gerçek olmayan arasındaki bağı belirleniyor. Barok ile Postmodern yakınlıkları kuruluyor.

Ali Akay, sosyolojinin tıkandığı anda "yeni sosyallikleri" gündeme getiriyor. Bilimler arasındaki karşılıklı bir geçişi önemsiyor. *Postmodern Görüntü* kamu alanı, politika, Baudrillard'ın sosyolojisiyle ve Bataille'ın edebiyatındaki kötülük temasıyla tamamlanıyor. *Postmodern Görüntü*, barok filozof Leibniz'in mümkün dünyalarından Aynılık ve Farklılık zihniyeti arasındaki ilişkilere, erkek cinselliğine; Orhan Pamuk'un *Kara Kitap*'ından Tournier'in *Cuma*'sına kadar uzanan bir çizgide sorunsallaşıyor.

BAĞLAM

9 78975 947043

ISBN: 97