cogito

Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: 59 / Yaz 2009

Turist:
Modern Çağın Seyyahı?



Odak: Transkritik

YKY

cogito

Turist: Modern Çağın Seyyahı?

Sayı: 59 Yaz 2009

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 59 Yaz, 2009
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş. adına sahibi:
HALİL TAŞDELEN

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Danışma Kurulu:
ŞEYLA BENHABİB, ZEYNEP DİREK, MÜNİR GÖLE, FERDA KESKİN, KAAN H. ÖKTEN, MEHMET RİFAT, ZEYNEP SAYIN, GÜVEN TURAN

Düzelti:
KORKUT TANKUTER
Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ
Yayın Sekreteri:
GÜLAY KANDEMİR

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Sanayi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63

Yapı Kredi Yayınları: 2938

Genel Yayın Yönetmeni:
RAŞİT ÇAVAŞ

Halkla İlişkiler:
HALUK DAĞ
Reklam:
SERKAN KALKANDELEN

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 161 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Turist: Modern Çağın Seyyahı?

Rüzgâr Gülü

8 • Efe Murad • Ijoma Mangold • İsmail Gökal • Zeliha Burtek • Theodore Kaczynski • Paul Auster

Yeni Perspektifler

22 • Stefan Gandler • Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor? II. Bölüm

48 • Savaş Kılıç • *Uzam* mı, *uzay* mı? Peki *mekân* ne?

Dosya: Turist: Modern Çağın Seyyahı?

61 • Oğuz Demiralp • Mahzen Yolcusu

67 • Jean-Didier Urbain • Yolcu ve İkizi ya da "Sahte" Karmaşası

75 • Münir Göle • Uzak Bir Balıkçı Köyünü Susmak

81 • Adrian Franklin - Zygmunt Bauman • Turist Sendromu

95 • Jonathan Culler • Turizmin Göstergebilimi

113 • A. Sait Aykut • İbn Battûta'da "Ahı" Kelimesi ve Anadolu

136 • Selahattin Özpalabıyıklar: "Bu Gibi İşler, Dedim, Fransa'da Daha Düzenli Olur"

Odak: Transkritik

139 • Kojin Karatani • Sermaye-Ulus-Devlet'in Ötesinde

173 • Ahmet Öz - Kojin Karatani • Etiksiz Ekonomi Politikası Kördür

193 • Ahmet Öz • Farklılık Olarak Mübadele!

203 • Slavoj Žižek • Paralaks Bakış

Kitap

218 • Utku Özmakas •Nostaljinin Siyaseti

225 • Cengiz Çağla • Tocqueville'de Demokrasi ve Din

Geçen Sayıdakiler

237 • Sayı 58: Feminizm

238 • Yazarlar Hakkında

Selahattin Hilav'dan felsefe üzerine
yüz soru, yüz cevap

Felsefe El Kitabı

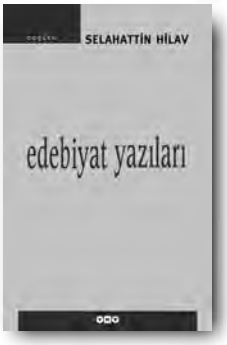
"Felsefenin özü ve ölümsüz yanı, tarih boyunca kurulup zamanla ve koşullar değiştikçe yıkılan felsefe sistemlerinde değil, bu sistemleri yaratan çaba ve yöneliştedir. Felsefe, yeni gerçeklere açık olan, onları irdeleyen ve eleştiren; her konuyu kökünden ele alarak aydınlığa kavuşturmak isteyen derinlemesine düşüncenin çabasıdır."



Felsefe El Kitabı
Selahattin Hilav

Felsefe Yazıları, **Edebiyat Yazıları** ve **Entelektüeller ve Eylem** adlı çalışmaları YKY tarafından yayımlanan yazar ve felsefeci Selahattin Hilav'ın, ilk baskısı 1970'te "100 Soruda Felsefe El Kitabı" adıyla çıkan **Felsefe El Kitabı**, şimdi Cogito Dizisi'nde. "Felsefe Nedir?", "İlkçağda Felsefe", "Ortaçağda Felsefe", "Yeniçağda Felsefe" ve "Tarihsel Gerçeğimiz ve Felsefe" başlıkları altında yüz önemli soruya yüz önemli cevap veren Hilav'ın, aydınlanmacı felsefenin ve Marksizm'in Türkiye'de kuramsal olarak anlaşılmasında önemli katkıları olmuştur.

264 sayfa, 17 TL



Edebiyat Yazıları
Selahattin Hilav
240 sayfa, 12 TL
(4. baskı)



Entelektüeller ve Eylem
Selahattin Hilav
144 sayfa, 8 TL



Felsefe Yazıları
Selahattin Hilav
384 sayfa, 21 TL
(4. baskı)

YKY
Yapı Kredi Yayınları

YAPI KREDİ YAYINLARI KİTABEVLERİ ▪ İSTANBUL: 212 252 47 00 / 502 ▪ İZMİR: 232 463 82 90 ▪ ANKARA: 312 435 85 94 **E-POSTA** ▪ ykykultur@ykykultur.com.tr **WEB SİTESİ** ▪ www.ykykultur.com.tr **İNTERNET SATIŞ** ▪ http://alisveris.yapikredi.com.tr
YAPI KREDİ KÜLTÜR SANAT YAYINCILIK TİC. VE SAN. A.Ş. 212 252 47 00

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

cogito'dan

Turist: Modern Çağın Seyyahı?

Yaz geldi, yollara düşme, uzaklara gitme özlemiyle yanıp tutuşmaya başladık. "Turistik faaliyetlerimiz" öncesinde ve sırasında, günlük yaşantımızı uzaklara giderek kesintiye uğratma girişimimizin ne kadar sahici, ne kadar gündelik olduğu üzerine düşünmeye davet edecek bir turizm dosyası hazırladık.

Turizm dosyasını Oğuz Demiralp'in "Mahzen Yolcusu" başlıklı yazısıyla açıyoruz. Gezme sevdasını turizm dizgesinin dışında kalmaya çalışarak, araması istenen şeyin değil de, gerçekten bulması gerekenin peşine takılarak karşılamaya çalışan bir dünya vatandaşı "mahzen yolcusu". Turisti, "bir ülkenin kendine has işaretlerinin arayışına çıkmış olup fazla müşkülpesentlik göstermeden ziyaretinin bedeli olarak maymunluğu da kabul etmiş kişi" olarak betimleyen Fransız antropolog ve turizm uzmanı Jean-Didier Urbain'in yazısı "Yolcu ve İkizi", sahte seyyahlar olan turistlerin ve onları üreten turizm endüstrisinin "yolculuk"un köklü bir biçimde bitişinden başka bir şey olmadığını savlıyor. Münir Göle'nin bir tatilinden yola çıkarak kaleme aldığı "Uzak Bir Balıkçı Köyünü Susmak" başlıklı yazısı, uzakların, dünyanın başka köşelerinin, dönüş ânı için biriktirilen anılarla, turizm dizgesinin senede on beş günlük, taş çatlasa birkaç aylık turistler olan bizlere "talep etmeyi" öğrettiği hizmetlerin beklentisiyle saflığından çıkışının anlatısı. Adrian Franklin'in sosyolog Zygmunt Bauman'la yaptığı söyleşide de, turizmin etiği, "turist" ile onun *alter ego*'su "aylak" figürleri arasındaki fark üzerinden sorgulanırken, turistik aktiviteler ve turistik alışkanlıklar üzerinden, farklılık ve başkalık meseleleri ele alınıyor. Jonathan Culler'ın, turizmin göstergebilimi üzerine incelemesi, "göstergebilimin dünyanın dört bir köşesinde yol

tepen ünsüz orduları olan turistler"in, yabancı çevrenin gerçekliğini deneyimlemek yerine, karşılaştığı her şeyi, o şeyin bir göstergesine indirgeyişinin kültürel bir okumasını yapıyor. Sait Aykut'un "İbn Battûta'da 'Ahı' Kelimesi ve Anadolu" başlıklı makalesi, turizme içkin "seyyah" ve "turist" karşıtlığının seyyah tarafına, ortaçağın en büyük seyyahı İbn Battûta'nın seyahatnamesini okuyarak ayna tutuyor.

Bu sayının Odak'ını son dönemlerin en üretken filozoflarından Kojin Karatani'ye ayırdık. Siyasal ekonominin eleştirisini, Kant'ın üç eleştirisi açısından okuyan Karatani'nin, "Kantçı eleştiriyle Marksçı eleştirinin birbirleriyle ilişkilendiği bir uzam" yaratarak Sermaye-Ulus-Devlet üçlüsünü aşabilecek bir toplumun nasıl mümkün olacağını sorguladığı kitabı *Transkritik* bu sene Türkçede yayımlandı. Transkritik odağında, Karatani'nin "Sermaye-Ulus-Devlet'in Ötesinde" başlıklı makalesine, Ahmet Öz'ün filozofla yaptığı söyleşi "Etiksiz Ekonomi Politikası Kördür, Ekonomik Kaygı Gözetmeyen Bir Etik Müdahale ise Boş" ve "Farklılık Olarak Mübadele" başlıklı makalesi, Slavoj Žižek'in, üretim ve dağıtımın indirgenemez çatışkısını, *Transkritik*'in en önemli kavramlarından paralaks boyuttan ele aldığı makalesi "Paralaks Bakış" eşlik ediyor. Transkritik odağını hazırlarken değerli yardımlarını esirgemeyen Tuncay Birkan'a ve Ahmet Öz'e teşekkür borçluyuz. Tuncay Birkan, hepsi yazarlarının özel izniyle yayımlanan metinlerin Türkçe çevirilerinin ilk okumasını da yaptı. Ayrıca *Rethinking Marxism* dergisi yayın kurulu üyeleri Kenan Erçel'e ve Yahya Madra'ya da, Karatani'nin uzun makalesinin Türk okurla buluşması için gösterdikleri çabadan dolayı müteşekkiriz.

Cogito'nun Ekim ayında yayımlanacak sayısı, kapsamlı bir Darwinizm özel sayısı olacak. Ekim ayında *Cogito*'nun okuruyla iletişimini, internet üzerinden interaktif hale getirme yolunda bir girişimde bulunacağız, ilk adımı attık bile, ayrıntılar bir sonraki sayıda.

Şeyda Öztürk

Göçebe bir entelektüelin sıradışı gezi yazıları

Mavi Yol

"Entelektüel göçebeliğin geopoetika adını verdiğim yaklaşıma yol açtığı kesindir. Geopoetika, Yer ile birleşmenin güçlü ifadesidir. Halkları bölen her türlü siyasal ya da dinsel ideolojinin ötesinde, ortaklaşa sahip olduğumuz varlığı, demek ki üzerinde yaşamaya çalıştığımız, bunca değerli, bunca kırılgan, bunca gizemli güzellikle dolu Yer'i temel alan yeni bir kültürün temelidir."



Mavi Yol
Kenneth White

Kültürden kültüre yolculuk eden göçebe bir entelektüelin, bir şairin, bir yazarın sıradışı gezi yazıları: **Mavi Yol**... Entelektüel gücün varoluşsal bir mizah ve keskin bir gözlemle birleştiği; anlatı, deneme ve şiir türlerini kapsayan oylumlu bir yapıtlar dizisinin yazarı Kenneth White, **Mavi Yol**'da, entelektüel göçebeliğe "geopoetika" adını verdiği yeni bir yaklaşım getiriyor: "Yer ile yeniden birleşmenin güçlü ifadesi" olarak tanımladığı "geopoetika"yı, halkları bölen her türlü siyasal ya da dinsel ideolojinin ötesinde konumlandırıyor; "yer"i temel alan yeni bir kültürün temelini atıyor.

Çeviren: Ömer Bozkurt
184 sayfa, 12 TL



Asya Yolları, Himalayar ve Ötesi
Nasuh Mahruki
248 sayfa, 22 TL



Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü
Robert Dankoff
Çeviren: Semih Tezcan
308 sayfa, 16 TL



Tepedeki Yabancı
Şavkar Altınel
132 sayfa, 8 TL

Yapı Kredi Yayınları

YAPI KREDİ YAYINLARI KİTABEVLERİ ▪ İSTANBUL: 212 252 47 00 / 502 ▪ İZMİR: 232 463 82 90 ▪ ANKARA: 312 435 85 94 **E-POSTA** ▪ ykykultur@ykykultur.com.tr **WEB SİTESİ** ▪ www.ykykultur.com.tr **İNTERNET SATIŞ** ▪ http://alisveris.yapikredi.com.tr
YAPI KREDİ KÜLTÜR SANAT YAYINCILIK TİC. VE SAN. A.Ş. 212 252 47 00

YapıKredi Kültür Sanat Yayıncılık

Rasyonelin "Olmadığıyla" Oluşu: "Bilim ve Teknik"ten "İnanç ve Bilgi"ye Rasyonelleşme

Rasyonelleşmenin tanımı

Kurumsal olanın toplumsal alanlarda yaygınlaşması, daha da açarsak, kurumsal olarak algılanabilenin, ölçütleri konulmuş bir eylemsellikle toplumun tüm alanlarına nüfuz etmesi, *teknik*leşmesi o toplumun rasyonelleştirilmesi anlamına geliyor. Ama bu demek değil ki kurumsal olarak algılanabildiğini savunduğum bu ölçütler silsilesi birbirlerinden bağımsız hareket edemesin, daha doğrusu her anda, her devinim anında fark ettiği yanlışlarını düzeltemesin, o yanlışlarla kendi sürecini devam ettirsin. Bu da bir anlamda, tüm yapının arkasında yer alan, her şeyi en başından yönlendiren *bilim*i işaret ediyor. Ama gene de unutmamalıyız ki bu tür bir kurumsallaşma, en başından ölçütleri konulmuş bir kurumsallaşma değil; en azından bu tür bir anlaşmaya varana kadar tarafların[1] karşılıklı ilişkilendirme süreci, uzlaşabilecek bir an bulunana kadar devam ediyor. "O an"da tüm uzlaşmanın verileri birbirlerini sağladığında ve en azından "karar verme" bağlamında bir dizge kurumu gerçekleştiğinde, "rasyonalite" dediğimiz o uyum, toplumsal alanı da kavramış, çözmüş oluyor. Onun ritminde hareket edebiliyor; en sonunda da onun ritminin ta kendisine dönüşmüş oluyor.

Söylediklerimi başka türlü ifade etmeye çalışırsak, evet, toplumsal alanda gerçekleşen bir rasyonelleşme süreci, bazı kuralların kurumsallaşması ve bazı ölçütlerin de yaygınlaştırılması anlamına geliyor. Ama kim ne derse desin, bu ölçütler iktidarın kurnazlığının *salt* ürünü olamaz; öyle olmuş olsa bile en azından ister iktisadî olsun ister politik, iktidarın irticalen seçip ortaya attığı ölçütler, kurallar silsilesi kurması yerine bu varsaydığımız iktidarın, toplumun oradalığına bakarak bu oradalığa uyumlu birer rasyonelleşme paketi hazırladığını düşünebiliriz. Demek istediğim, eğer bir rasyonelleşme süreci varsa ve bu toplum tarafından benimsenmişse, burada bir iktidar ilişkilendirmesi aramamalıyız. Eğer o toplumda benimsenmiş rasyonellik, herhangi bir iktidar ilişkilendirmesi, iktisadî ya da politik bir hegemonya adına yapılmış yalancı bir rasyonelleşme olmuş olsa bile, o toplumla uyumlu olduğu için (en azından zorla uyumlu hâle getirilmiş olsa bile), o toplum tarafından benimsendiği için gerçek bir rasyonelleşme olarak alınmalı; sahici olarak nitelendirilmelidir. Çünkü nereden bakarsak bakalım, bir mefhum olarak "rasyonelleşme" herhangi bir amaca hizmet etmiş olsa bile, en temelinde bir rasyonelleşme, toplumdaki muğlak olanı nitelendirme, sınıflandırma işlemine denk geliyor; böylelikle de her gördüğü yanlışı "o anda" düzeltebilecek, doğruya çevirebilecek güce sahip oluyor.

Elbette, burada bu savunduğum noktayı tersten okuyup yalancı, iktidara hizmet eden bir rasyonelleşmenin gerçekten doğru olanları da yanlış gibi gösterebileceğinden, bu doğruları kendi çıkarlarına

1 Burada "taraflar" derken kutuplaştırıcı, "o buysa bu da o zaman şudur" gibi basitleştirici, indirgeyici bir ayrımı anlamamalıyız. Benim taraflar dememden kastım sadece bir "süreçin" altını çizmek istememden kaynaklanıyor. Yoksa bu rasyonelleşme sürecinde karşı karşıya kalan, gene rasyonelleşecek olanın kendisiyle olan çatışmasından, yer alanın kendi yer almışlığıyla olan karşılaşmasından öte bir şey değildir.

ters düştüğü için yanlış gibi okuyup kendi dizgesine çevirebileceğinden şüphelenebiliriz. Yani, önümüze bir şekilde "rasyonelleşme" diye sunulan eğer politik ya da ekonomik bir çıkara hizmet ediyorsa, ne olursa olsun en başından beri o amaca hizmet ediyordur. Bu nedenle de, toplumun tümünü rasyonelleştiriyorken, bu sahte rasyonelleşme karşıtlarını, "doğru" rasyonelleşmeyi savunanları da bir şekilde kendine dönüştürüyor; muhaliflerinin bu "hata"larını da kurnazca düzeltiveriyordur. İşte bu yüzden, rasyonelleşmeye güvenebilir miyiz? Ya da başka bir tabirle ifade etmeye çalışırsak, önümüze sunulan herhangi bir rasyonelleşme sürecini doğruymuş gibi özeleştirisini yapmadan kabul edebilir miyiz? Belki biraz naif olarak karşılanabilir ama benim bu bağlamdaki cevabım "evet, önümüze 'rasyonelleştirme' olarak sunulan her sürece güvenebiliriz" olacak; çünkü rasyonelleşme zaten en başından bir mefhum olarak soyut kavramlaşmada olsa bile hiçbir şekilde yozlaşmayan anlamına geliyor. Eğer yozlaşmış olsa bile unutmamalıyız ki en temelde rasyonelleşme, karışık, sınıflandırılmamış olarak toplumda yer alanının tasnifini gerçekleştirdiği için bize neyin ne olduğunu gösteriyor. Hadi diyelim ki yanlış tasnifte bulunup bizi kandırdı, yanlış yönlendirdi; o zaman da rasyonelleşme tüm karşısına çıkan pürüzleri — ki böyle yalancı bir rasyonelleşmede birçok pürüz, karşıtlık çıkacaktır; kendi sahte düzenine çevirirken tabiatı itibariyle kendisindeki yanlış yönlendirmeyi fark edip kendisini değiştirecektir. Çünkü eğer yanlış yönlendirilmiş olsa bile bir rasyonelleştirmeden bahsediyorsak bu rasyonelleşme en saf, temiz haliyle kendisinin farkında olan, gerektiğinde kendisindeki yozluğu bile değiştirebilecek güçte olan bir mefhumu işaret ediyordur. Demek istediğim, rasyonelleşme, gerçek anlamında bir "rasyonelleşme" ise o zaman er ya da geç doğruya evrilecektir. Yukarıda da bahsettiğim gibi, rasyonelleşmenin tanımından bahsederken "eylemselliklerin *teknik*leşmesi" demiştim; bu demektir ki rasyonelleşme, bir şeyi kurumsallaştırmadan, herhangi bir ölçütler silsilesine tâbi tutmadan evvel bir *teknik* uyguluyor ve bu teknik de bilim tarafından desteklendiği için eninde sonunda doğru olana, en saf haliyle rasyonelleşmenin "sahici" kendisine denk geliyor. Dediğim gibi, benim bu görüşüm naif bulunabilir; ama eğer "rasyonelleşme" diye bir şeyden bahsediyorsak en soyut anlamında rasyonelleşmenin de sahici olacağına inanmamız gerekiyor. Buna ne olursa olsun güvenebileceğimizi düşünüyorum.



Habermas bu yıl 80 yaşına girdi.

Habermas'ın "teknik-bilim" ilişkilendirmesinden "inanç-bilgi" ilişkilendirmesine geçişini eleştirmeden evvel yukarıda söylediklerimi bir kez daha özetlemek istiyorum. Rasyonelleşme, tanımı itibariyle herhangi bir eylemselliğin toplumda kuramsallaşması, çeşitli *teknik*lerle mantıklı ölçütler silsilesine dönüşmesi, toplumsal dizgeyi düzenlemesi anlamına geliyor. Burada bahsettiğim teknik kavramı önemli, çünkü burada teknik derken altını çizmek istediğim nokta, bu mefhumun bilimin sistemliliğini ve doğruyu arama içgüdüsünü işaretliyor oluşu; demek istediğim, eğer bir teknikten bahsediyorsak onu destekleyecek, ona yol gösterecek gerçek anlamıyla bir bilimden de bahsetmek zorundayız. Bu nedenle, rasyonelleşme bir amaca yönelik olsa bile, o amaca yönelik tekniği uyarabilecek, rasyonelleşmenin sahici anlamına çekebilecek bir

bilimden de söz etmek zorunda kalıyoruz. Bu da demektir ki rasyonelleşme herhangi bir iktidarın sağlamasını yapmamız için bize sunulmuş olsa bile, bu rasyonelleşmeye güvenebiliriz; çünkü rasyonelleşme her zaman kendi gerçek işlevini, yani doğru olarak bilginin tasnifini gerçekleştirecektir. İşte, bu yazıdaki çıkış noktam da Habermas'ın "Post-Seküler Toplum Ne Demektir?" adlı makalesinde de öngördüğü gibi inanca doğru yön değiştirmiş rasyonelleşmenin bir iktidara ya da amaca hizmet edip etmediği ile ilgili. Öyle ki Habermas'ın "post-seküler toplum" derken anlatmaya çalıştığı, çok-dinli yapıda bulunabilen, tüm dinleri, görüşleri, kültürel kodları en politik anlamlarını yadsımadan içerisinde eritebilen seküler toplumun bir sonraki aşamasından başka bir şey değilse inancın teknik ve bilim kadar rasyonelleşme sürecinde de ön plana çıkarılmasındaki asıl amaç nedir? Bilim ve tekniğin rasyonelleşmenin belkemiği olduğunu düşünen[2] bir filozofun, "Post-Seküler Toplum Ne Demektir?" adlı makalesinde birbirleriyle asla bağdaşamaz gibi görünen inanç ve bilginin ilişkilendirmesinin[3] rasyonelleşmedeki önemine geçişi, bize acaba bir anda bu yeni rasyonelleşmenin bir amaca hizmet edip etmediği sorusunu sordurtuyor. Ya da başka bir deyişle, peki o zaman bu teknik ve bilimin katı nesnel yargılarından rasyonelleşme projesini inanç ve bilginin uyumlu olmaya çalışacağı (çoğu kez de başarısız olacağı) birlikteliğe iten nedir? 11 Eylül sonrasında bu kadar önemli kılınan "din sorunu"nu ya da "dinin demokratik sistemde eritilmesi sorunsalı"nı bir anda rasyonelleşme projesinin nihai amacı yapan nedir? Bu yazımda bu geçişin okumasını yapıp rasyonelleşme projesinin şu anda geldiği noktayı irdelemeye çalışacağım.

2 Bkz. Habermas, Jürgen, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim,* İstanbul: YKY, 1997.

3 Habermas'ın "Post-Seküler Toplum Ne Demektir?" adlı makalesinin son bölümünden aynen aktarıyorum: "So, if all is to go well both sides, each from its own viewpoint, must accept an interpretation of the relation between 'faith and knowledge' [tırnak işareti bana ait –EM] that enables them to live together in a self-reflective manner."

Rasyonelleşmenin tekniği ve bilimi

Jürgen Habermas *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*'in girişinde rasyonelleşmenin topluma nüfuzunu kaba bir tasnifle ikiye ayırıyor. İlk aşama, Max Weber'den alıntıladığı haliyle, kapitalist ekonominin, burjuva özel hukuk ilişkisinin ve bürokratik iktidarın toplumu en temelde şekillendirdiği, kavradığı anlamıyla yayılan bir rasyonellik (Habermas, s. 33). Yani, her şeyden evvel iktisadî ve politik strüktürün çizdiği anlamda, bir rasyonel "karar verme" yetisinin topluma aşılandığını, toplumdaki eylemin bu aşılanan rasyonel düzeneğe göre şekil aldığını düşünebiliriz. Bu demektir ki bir iktisadî, hukukî ya da politik araç olarak rasyonalite, yaşamın tüm alanlarını bir kalıba indirgemekte; yaşam tarzının, ulaşımın, iletişimin vs. endüstrileşmesini (burada endüstriyi gerçek anlamı yerine "modern toplumun düzeneği" olarak anlamakta fayda var) sağlayarak amaca yönelik bir rasyonel eylem tipini gerçekleştirmektedir (33). Burada demek istediğim, toplum düzeni en başından belirlenmiş bazı parametrelere göre ancak yön değiştirebilir; çünkü iktisadî ve politik bağlamlarda bir düzene oturtulduğu için, artık yanına bilimi de alarak yeni düşünce üretme mekanizmalarını kendi gücü dahilinde uygulamaya koyulabilir. Toplum, rasyonelin burcuna girerek aslında önünde çizili duran yolun takibine koyulur. Bunu kötü bir şey olarak söylediğim düşünülebilir, ama benim burada tanımlamaya çalıştığım rasyonel dönüşün süreci, sadece iktisadî ve politik gibi içimizi rahatsız eden "kapitalist" anlayışın dışında, "teknik" ve "bilim" gibi seküler düzenin desteklediği, eli yüzü düzgünmüş gibi görünen ilkelerin de altını çiziyor. Demek istediğim, Habermas'ın Weber'den alıntıladığı hâliyle rasyonel düzenin ilk basamağı, sadece kapitalist ekonominin ve politik düzenin bayraktarlığını yapmak yerine, bu düzenin kolayca iktidar aracına dönüştürülebilecek tartışmalı birimlerini, bilim ve teknik gibi iki güvence veren kavramla tutturmakla yetiniyor. Çünkü her ne kadar amaç, iktisadî ve politik düzenin sürerliliğini sağlamak olsa da, eninde

sonunda tüm rasyonel eylemselleşmeler birer *tekniğe* dönüşüyor ve bilimin sistematik ilerleyişi ile kendilerini her zaman yenileyebilir bir yapı kazanıyor.

Bu anlamda, Habermas'ın tasavvur ettiği rasyonelleşmenin güvencelerinden biri –ki yazıdaki amacı bilim ve teknik gibi rasyonalitenin sözcülüğünü yapan iki kavramı devletin düzeni içerisinde güvenilir bir yere konumlamaktır– teknik ve bilim arasındaki sıkı bağda yatıyor. Çünkü teknik her şeyin bir uygulanabilirliğini tasavvur ederek tüm birimlerini rasyonel bir sistematiğe dönüştürebiliyorsa, kararsız kaldığı yerlerde bilime başvuracak; en kötüsü en çaresiz anlarında kendini bilimin hizmetine vererek yanlış hareket etme ihtimalini iyiden iyiye kısacaktır. Tekniğin bir başka özelliği de bilimin maddeleşebilen kolu olmasıyla ilgili. Yani, tekniğe özgü olanın önemli bir niteliği de tek tek somut birtakım maddelerin varlığını aşması ve bunu ancak bilimle gerçekleştiriyor oluşudur (Uygur 43). Bilim maddelerle ilişki kurmak için tekniğe ihtiyaç duyar ama aynı şekilde tek başına bir teknik, maddenin sınırları içinde, maddenin o ana kadar bilinen özelliklerini kavramaktan başka bir şey yapamaz. Ancak ne zaman bilim ona yol gösterir, teknik de o zaman maddelerin bilinen sınırlarını aşar; maddelerin ötesinde işlevselliğin alanını genişletir. Bunu salt teknikten bilime ya da bilimden tekniğe ilerleyen bir ilişki olarak görmemeliyiz. Tam tersine, bu ilişkiyi birbirine eşitlenebilen, felsefî bir tabirle soyutla somut arasında her iki yöne de uzayarak rasyonalitenin yer aldığı tek bir alan olarak görmekte yarar var. Çünkü eninde sonunda, başta planlanan iktisadî ve politik düzenle pratik olarak toplum algısının arasındaki rasyonelliği sağlayan, bu iki yakayı birleştirip yekpare yapan da gene bilim ve teknik arasındaki ilişkidir.

Bu bağlamda, Habermas'ın "Teknik İlerleme ve Sosyal Yaşama Evreni" adlı makalesinde tanımladığı anlamıyla teknik de, gene "[maddeleşmiş] süreçler üzerinde bilimsel olarak rasyonelleştirilmiş bir kullanıma" denk geliyor (Habermas 75). Bu tanıma ek olarak, bu kullanımın ekonomi ve yönetimle olan birlikteliğinin de altını çizerek, Habermas demokratik bir toplum düzeni olarak yaygınlaştırılmaya çalışılan rasyonel dünya düzeninin bir anlamda bilim-teknik ilişkilendirmesindeki uyumu da beraberinde getirdiğini söylüyor. Çünkü böylelikle otomatikleşmiş ilerleme sayesinde sadece soyut becerilerimizin hafızamızı genişletmesine ek olarak, artık teknik ilerlemeyle birlikte daha evvel planlanmamış araçları, uygulama amaçlarını da yeniden kurma, geliştirme imkânına kavuşuyoruz (Habermas tarafından alıntılanmış 76). Hem teoride hem de pratik alanda, ekonomi ve yönetimin sözcülüğünü yapan bilim ve teknik, onların sistematik işleyişinin alanını genişletirken aynı zamanda bu işleyişi de rasyonalitenin emrinden çıkmamak üzere dizginliyor; sistemin işleyişini teleolojik anlamda bir arada tutuyor.

Temel iktisadî, hukukî ve politik düzeneğe ek olarak, Habermas eski toplum düzenine sızan teknik ve bilimin, bu sistemdeki kurumların tasnifine yardımcı olduğundan ve aynı şekilde kültürel geleneğin, "ayinlerin" ve en önemlisi eski toplumsal eylemlerin kaldırılıp rasyonelleştirilmesine önayak olduğundan bahsetmektedir (33). Öncelikle, yeni strüktürün meşruluk kazanmasına önayak olan teknik ve bilim, sadece daha evvelki rejimin taassuplarını yok etmekle kalmıyor; aynı zamanda, o rejimin tüm kültürel katmanlarını, estetikî anlayışını da yeni düzenle değiştiriyor; alaşağı ediveriyor. Bunu birinci aşamada tüm hatlarıyla belirlenmiş olan iktisadî ve politik düzenin, bilim ve teknik sağlamalarından arta kalan yerleri kültürel ve estetikî araçlarla doldurması, daha doğrusu, toplumun tüm katmanlarına sızması, rasyonaliteyi tek doğru olarak ataması olarak okuyabiliriz. Buraya kadar belirttiğim noktalar, rasyonalitenin bir toplumda nasıl gerçekleştirildiği ile alakalı; o nedenle, buradan bir Marksist okuma çıkarabiliyor olsak da, burada anlatılanı bir hegemonya süreci olarak okumak yerine düzenli ilerleyen, iyi huylu bir meşrulaştırma süreci olarak okumakta fayda var. Zaten aynı makalenin hemen ilk bölümünde Habermas, Marcuse'un eleştirisine yer vererek bizi bu süreç bağlamında

uyarıyor. Yazımın bir sonraki bölümünde bu eleştiriye değinip Habermas'ın "Post-Seküler Toplum Ne Demektir?" adlı makalesinin eleştirisini gerçekleştireceğim.

Rasyonelleşmenin eleştirisi

Rasyonelleşme sürecini kabaca iki aşamada (iskeletin oluşturulması ve düzenin tüm alanlarına olan nüfuzun gerçekleştirilmesi olarak) okuyan Habermas, makalesinin ilerleyen bölümlerinde Weber'den alıntıladığı sürecin Marcusecu eleştirisini gerçekleştiriyor. Habermas, Marcuse'un okuması bağlamında rasyonelleşme dediğimizin, aslen rasyonellik adı altında zikredilmemiş belirli bir politik iktidar biçimi olabileceğini göz önüne alarak benim daha yazımın ilk bölümünde bahsettiğim eleştiriyi aklımızdan çıkarmamız gerektiğini söylüyor (34). Çünkü bir toplumun rasyonelleşmesi, daha evvel rasyonel toplum bilincine aşina olmayan bir düzenin topyekûn olarak değiştirilmesi anlamına geliyor ki her ne kadar biz yeni kurulan rasyonel düzenin herhangi bir politik iktidar talebinin olmadığını düşünsek bile, bu rasyonelleşme bizim aşina olmadığımız bir şekilde eylemselleştiği için, yeni iktidar düzeni bizim fark edemediğimiz bir şekilde kurumsallaşmış olabiliyor. Habermas bu noktadan çekerek "İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim" adlı makalesinin asıl konusuna, rasyonelleşme sürecinde tarafsızmış gibi görünen bilim ve tekniğin de bir ideolojiye hizmet edip etmediği ya da daha geniş bir okumayla ideolojinin ta kendisi olup olmadığı sorusunu sorarak rasyonelleşme gibi sadece en kavramsal haliyle bir düzenleme, sınıflandırma sürecinin de iktidar manevraları yapıp yapamayacağını okumaya çalışıyor. Çünkü bilimin sistemleştirdiği teknik de eninde sonunda dışarıdan çevrime giren bir birim; bu nedenle, üretim alanlarını maddeleştirirken ne olursa olsun teknik, insanı ve doğayı kavramak, bir şekilde belirli bir tasnifi gerçekleştirmek zorunda. Bu nedenden dolayı, kolaylıkla tekniği de iktidarın bir aracı olarak yorumlamamız mümkün (34).

Buna karşın, ben gene de rasyonelleşme gibi belirli amaçları olan bir doğrulama projesinin hiçbir şekilde iktidar aracı olamayacağı kanaatindeyim; çünkü biz burada bir "rasyonelleşme"den bahsederken bu süreci sahte, yapma anlamında değil de en hakikî anlamında alıyoruz. Bu nedenle, nasıl bir eleştiriyle karşılaşırsak karşılaşalım, rasyonalitenin herhangi bir iktidar oyununa alet edilmesi söz konusu değil, eğer rasyonelleşmenin kökünden kendini yenileyebilirliğini, doğrulayabilirliğini göz ardı etmiyorsak. Hatta bu eleştirinin tam aksine, bu tür çıkarımları yapmamızı sağlayanın da gene bu sistemli düşünme mekanizması, yani rasyonalite olduğu kanaatindeyim. Çünkü eğer bizim yapmaya çalıştığımız en saf haliyle irrasyonellikleri giderme çabasıysa (herhangi bir amaca göre yapılan rasyonellik de bir rasyonelleşmedir) bizim ulaşacağımız sonuç gene bir muhakeme, nedenleme öngörüsüdür. Ama gene de, bu kadar naif bir çerçeveden baktığım halde Habermas'ın "Post-Seküler Toplum Ne Demektir?" makalesinde beni rahatsız eden bir şeyler var. Bunu, rasyonaliteye karşı olan inancımı kaybedeceğim anlamında söylemiyorum. Burada sadece demek istediğim, post-seküler toplumun tanımını yaparken (her ne kadar bu toplum modelinin sadece Avrupa, Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda gibi seküler olarak nitelendirilebilecek ülkeler için geçerli olduğunu söylese de) post-seküler devletin ihtiva edeceği "din" ve "inanç" gibi kavramları sadece o ülkelerin minvalinde düşündüğü için Habermas'ın sanki bu yazısında rasyonel dünya düzeninin sözcülüğünü yapmış olabileceği sanısına kapılıyorum. Yani demek istediğimi daha açık bir dille ifade etmek gerekirse, Habermas dinî ve kültürel kodları, bu farklılıkları hazmetmekte sızlanan seküler toplum modelinde düşündüğü için, bu kodları kendilerine has özellikleri, "kod oluş"ları bağlamında değil de sadece nasıl eritilebilip sistemin yapısına katılabilirlikleri bağlamında okuyor. Habermas'ın sözünü ettiği bugünün demokratik Avrupa ülkelerindeki "göçmen sorunu" gibi pürüzleri, gerçek anlamdaki bir "göçmen sorunu", "din sorunu" ola-

rak almak yerine, Habermas'ın sadece sistemde pürüzlü bir şekilde yer almışlıklarıyla ele aldığını düşünüyorum. Zaten bu yüzdendir ki Habermas'ın önerdiği çözüm yöntemleri, bu tür sorunsalları nesnel bir açıdan çözüme kavuşturmak yerine, sadece iyi işleyen bir iktisadî ya da politik düzenin o anlık ihtiyacını karşılamakla yetiniyor.

İmdi, bu son noktayı Habermas'ın yazısında bahsettiği bir örnekle ele almak istiyorum. Habermas yeni post-seküler toplumun tanımını yaparken çok-kültürlü yapıyı savunan liberaller ile militarist, radikal sekülerleristlerin karşılıklı adlandırdıkları suçlamaları dile getiriyor ve elbette bu iki kutbun dışında kalarak iki tarafı da birbirlerine uzlaşma yolu açmamakla suçluyor. Bu bağlamda, çok-kültürcü liberaller, aşırıcı sekülerleristleri Aydınlama projesinin fundamentalizminde takılı kalmakla eleştiriyor; bunun aksine, radikal sekülerleristlerse liberallerin Aydınlanma projesinin temel ilkelerine ihanet ettiklerini, rasyonelleşmeden taviz verdiklerini söylüyor.[4] Burada Habermas'ın doğru bir saptama yaptığından söz edebiliriz; ama unutulmamalıdır ki içinden çıkılmaz bir ikilik olarak sunulan çok-kültürlülük, -dinlilik eleştirisi de hep bu paradigma, nereden bakılırsa bakılsın rasyonellik paradigması bağlamında düşünüldüğü için bize aslen hiçbir şey söylemiyor. Çünkü Habermas'ın en azından böyle bir sorundan bahsederken bize gidermemiz için telkinde bulunduğu "din üzeri uzlaşım alanı", sadece bir düzen içinde sorun, pürüz yarattığıyla bir sorunsala denk geliyor; onun dışında, Habermas rasyonelleşme paradigmasının dışında düşünmediği için bu dinsel algının rasyonaliteye yedirilmesi niyetini de gerçek bir sorun, en azından rasyonalite paradigması dışında bir sorun olarak alamıyor. İnanıyorum ki ancak ne zaman din sorunsalı sistemin, düzenin sadece sağlamasını yapmakla kalmaz, o düzene zıt olduğuyla o düzeni değiştirerek bir şeyler yapmaya çalışır, ancak ve ancak o zaman sorunlaştırılabilir; bir sorun olarak haklı dile getirilebilir. İşte bu nedenle, eğer Habermas "Post-Seküler Toplum Ne Demektir?" başlıklı makalesinde post-seküler toplumun tanımını yaparken dinin içselleştirildiği demokratik bir düzen yerine rasyonalitenin her alanda kendini gösterdiği bir toplum tanımını yapmış olsaydı (makalesinde "rasyonalite" sözcüğü sadece iki yerde geçiyor) o zaman ihtimal vermediğim Marcuse'un eleştirisini çürütmüş olurdu. Çünkü en azından, post-seküler toplum olarak nitelendirdiğini çok-dinli bir merkeze alarak okumaz, bu eksenin dışına çıkarak, her zaman orada olması gereken, taviz verilmesi söz konusu bile olmayan rasyonalitenin savunuşunu yapardı. Ama böyle bir paradigma değişimi söz konusu olmadığı için, asıl Habermas'ın problemleştirdiği anlamıyla politik öngörüsü yadsınmadan kurulan "çok-dinli" seküler bir toplum, ancak ve ancak 11 Eylül sonrası ABD ve Avrupa dış politikası bağlamında okunabiliyor, tartışılabiliyor ve hatta sadece o minvalde yer alabiliyordur.

Rasyonelleşmenin inancı ve bilgisi: İyimser bir saptama

Habermas'ın yazısının son cümlesine kadar değinmediği inanç ve bilgi arasındaki ilginç bağlantı beni bilim, teknik ve rasyonelleşme arasında kurduğu bağlantıya götürüyor ve kendimce Kant'tan Habermas'a değin uzanan Aydınlanma, rasyonelleşme projesi üzerine çıkarımlarda bulunmama neden oluyor. Öncelikle, işin politik ve sosyolojik yanını bir kenara koyarak felsefe tarihi açısından bu konuya yaklaşırsak Habermas'ın makalesine baktığımızda karşılaşacağımız sonuç çok garip değil.

4 Makalede geçen bölümleri aynen buraya aktarıyorum: "In order to answer the question how we should understand ourselves as members of a post-secular society, we can take our cue from these two interlocking processes. The ideological parties that confront each other in public debates today hardly take any notice of how both processes fit each other. The party of the multiculturalists appeals to the protection of collective identities and accuses the other side of representing a "fundamentalism of the Enlightenment", whereas the secularists insist on the uncompromising inclusion of minorities in the existing political frame and accuse their opponents of a "multiculturalist betrayal" of the core values of the Enlightenment."

Habermas'ın post-seküler toplum modeliyle gerçekleştirmek istediği aslında seküler olarak adlandırılan devletlerin "sekülerlik" anlayışlarını sınayarak onların bir kademe daha üste, rasyonel bakımdan daha hoşgörülü bir topluma geçiş yapmalarına yardımcı olmaktır. Çünkü hepimizin çok iyi bildiği gibi seküler toplum, herhangi bir dini dayanağı, amacı olmayan toplum manasına geliyor. Ama unutulmamalıdır ki seküler devletin dine taviz vermemesi de, bir anlamda benimsemiş olduğu ifade özgürlüğünü ve dinlerin varlığını yadsıyor. Tüm özgürlükçü kavramların en doğru halleriyle algılandığı ama hiçbir şekilde de zorlanmadığı bir toplum düşleyen Habermas, post-seküler toplum tanımıyla elbette seküler tanımının bize hissettirilmediği, "olmadığıyla olduğu" bir toplumun aslında gerçek seküler toplum olduğu inancındadır. Demek istediğim, evet, insanlık rasyonelliğin öneminin her an dile getirildiği bir toplumda, biraz zorla da olsa, farklı arayışları denemelerine izin verilmeden de olsa, rasyonelliğin önemini kavramış; hatta hâlâ da kavramaktadır. Ama tanımı itibariyle rasyonelliği değerli kılan aslında onun gözümüze sokularak uygulanmasından öte, onun "olmadığıyla" orada olduğu, "olmadığıyla" orada kendini var ettiğidir. Yani, eğer biz muğlak yığınların arasından belirginleştirdiğimiz, insanlığa oradalığını hissettirdiğimiz rasyonelliği, gene o muğlak bilincin içine atıp etkisini sürdürtebilirsek, işte o zaman rasyonelleşme gerçek anlamına varmaktadır. Öyle ki rasyonellik ancak gerçek nedenlemesine, soruşturmasına ve doğrusuna "olmadığıyla" varabilmektedir.

Sonuç olarak, Habermas'ın post-seküler toplum tanımı, bugünlerde ABD ve Avrupa iktisadî ve politik düzeninin cebelleştiği çok-kültürlülük, -dinlilik gibi sorunsallardan mürekkep olduğu için Habermas'ın ünlü makalesindeki Marcusecu eleştirinin de hâlâ gerçekliliğini koruduğunu söyleyebiliriz. Bunun en önemli nedenlerinden biri, Habermas'ın "Post-Seküler Toplum Ne Demektir?" adlı makalesinde bu sorunlara değinirken günümüz örnek demokratik toplum çerçevesinde bu sorunsalları ele almasıdır. Çünkü Habermas en kolayından liberallerle tutucu seküleristler arasındaki tartışmaya değinirken, sorunu sosyal ya da kültürel bir bağlamda almak yerine, doğrudan iktisadî ve politik getiri-götürülere dikkat çekiyor. Öyle ki makalesinde tanımladığı şekliyle, politik öngörüsü yadsınmadan seküler topluma dahil edilen "çok-dinlilik" kavramı, aslen düzendeki pürüzleri gidermek amacıyla, sistem karşıtlarının sistemde öğütülmesini sağlamak amacıyla tanımlanmış gibi. Ama ben gene de daha iyimser bakmayı yeğliyorum; çünkü her halükârda, toplumun belirli ölçütler, öngörüler etrafında rasyonelleştirmesi uzun bir felsefî çabanın sonucudur. Kant'tan bu yana süregelen Aydınlanma projesi bağlamındaki bu çaba, ne denilirse denilsin, aynı zamanda insanlığın da uyumlu hareket etmesi, toplumun her alanında sistemli, mantıklı ve en önemlisi uzlaşmacı bir şekilde davranması için içilmiş bir anttır. Durum böyle olunca da Habermas'ta gözlemlediğim, dönemin iktisadî ve politik düzenine göre bilim-teknik ilişkilendirmesinden inanç-bilgi ilişkilendirmesine geçişini de şüpheci karşılamamak lazım. Bunu seküler toplumun tüm alanlarına iyice yayılmış rasyonelliğin artık son aşamasına gelmesi ve bu aşamada da kendisine zıt olan fikirleri içine alıp kendisini "varolmadığıyla" ya da "olmadığıyla" kurması olarak okumalıyız. İnanıyorum ki rasyonellik insanın bilincinde yer ettikçe, kendisini göstermesine gerek yok; çünkü rasyonelliğin gerçek anlamına varması demek bize kendisini hissettirmeden rasyonelliğini devam ettirmesi demektir. Habermas da sanırım inanç ve bilgi arasında yakaladığı yakınlıkla bunun böyle olması gerektiğini bize söylüyor.

EFE MURAD

Kaynakça:

Habermas, Jürgen, "'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim", "Teknik İlerleme ve Sosyal Yaşama Evreni", *"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim*, İstanbul: YKY, 1997.

---. "A post-secular society –what does that mean?" 15.03.2007. <http://www.resetdoc.org/EN/Habermas-Istanbul.php>. 11.08.2008.

Uygur, Nermi, *Çağdaş Ortamda Teknik*, İstanbul: Ara, 1989.

Bir Rönesans Adamı, George Steiner

Geçtiğimiz Perşembe günü 80. doğum gününü kutlayan büyük kültür eleştirmeni ve edebiyat bilimci George Steiner "Aslan postundaki pireleriz" demişti bir zamanlar. Kişinin bütün eserlerinin felsefesi, nadiren bu kadar kısa biçimde açık bir cümleyle ifade edilebilir. George Steiner'in düşünceleri, sanat algısı, dünyaya bakışı her tür ideolojik inançtan daha çok şu temel bakış açısının izini taşır: Geç doğduk; düşünce ve sanat alanındaki gerçekten büyük başarılar geçmişte kalmıştır; biz, yani şu anda yaşayanlar, kısır zamanlarda yaşıyoruz; hareketli bir yüksek kültürün son bölümünü yaşıyoruz; kendisinin hiçbir şey üretmediği, yalnızca geçmişin eserlerinin eleştirildiği bir Bizans dönemine aidiz; batan güneşte ışıldayan akşamın alacakaranlığının sakinleriyiz; işte bu nedenle, geçmişin kültür anıtları karşısında alınabilecek tek mâkul tavır, tevazudur.

Başka şekilde söylemek gerekirse: Kültür açısından bütünüyle kötümser olarak görülmek George Steiner'i hemen hiç rahatsız etmemiştir. "Ne bekliyordunuz" diye manidar bir cevap verirdi, "ne yani yarın yeni bir Shakespeare'in ya da Michelangelo'nun karşınıza çıkacağına cidden inanıyor musunuz?" Böyle bir düşünceyi çürütmek zor. Ama bunun çok güçlü bir argüman olduğu söylenemez.

George Steiner'in şöhreti, tek bir argümanın incelenişinin neredeyse fazla titizlenmek olarak görüldüğü bir alanda ışıldar. Princeton'dan Cambridge'e, Collège de France'dan Oxford'a kadar en ünlü üniversitelerin en önemli kürsülerine davet edilen ve on yıllardır *New Yorker*'ın yazarı olarak edebiyat eleştirisi alanında bir otorite olan George Steiner, dönemlerin, kültürlerin bilim dallarının bir defa adeta doğrudan birleştiği sıra dışı bir figür, büyük bir yaşayan sentez olarak hayranlık uyandırır.

Steiner, Avusturyalı Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babasının Hitler hakkındaki sezgilerine kulak vererek 1929'da Avusturya'dan ayrıldı ailesi;



yani doğduğunda Paris'te bulunuyordu. Fransa'nın Almanya tarafından işgal edileceğini 1940 yılının Ocak ayında tahmin eden babası, ailesiyle Amerika'ya göç etmeye karar vermiş ve böylece babasının uzgören kötümserliği, ailesini ikinci kez kurtarmıştır. Steiner, bu şekilde çocukluğundan itibaren üç dille haşır neşir olmuştur. Entelektüel kozmopolit, Yahudi, Avrupa ve yeni Dünya onun biyografisinde benzersiz biçimde bir araya gelir. Uluslar arasındaki sınırları her zaman sarakaya almıştır. Kendini bir sakini olarak gördüğü aklın krallığı, evrensel bir krallıktır. Bunun yanı sıra bölünmezdir. Buna uygun olarak Steiner'in bilim dallarında uzmanlaşmak gibi bir derdi hemen hemen hiç olmamıştır. Onun dışında hiç kimse Niels Bohr ile Parmenides'in adlarını melodik tek bir cümlede o kadar akıcı ve kesintisiz kullanamaz. Bu onu nazik bir anakronik figüre dönüştürür.

Steiner, 2003 yılında Frankfurt şehrince verilen Börne ödülünü alırken Almanya Dışişleri Bakanı Joska Fischer onu övüyordu. Fischer, "Steiner bize Rönesans'ın bilim idealini düşündürüyor" demişti o

zaman. Belki de şöyle demek gerek: George Steiner, yekpare bir Batı'dır. Batmış bir Eski Avrupa'nın başka türlü cisimleşmiş halidir. Bu da George Steiner'i bir markaya dönüştürüyor; çok pahalı, çok asil, toptancılar için değil de daha çok vitrinde sergilenen bir marka. George Steiner'in hatırı sayılır cazibesi, bu pitoresk demodeliğinden kaynaklanır. Bugün kim (ona göre insanlığın öte yanında duran) "rock müzik"i onun kadar temel bir biçimde eleştirebilir? Bazen insan kuşkuya kapılıp Steiner'in küçük el aynasına çok sık bakıp kaygıyla kendisine şu soruyu sorup sormadığını merak ediyor: "Yeterince demode miyim?"

80. doğum gününde Hanser yayınları *Logokraten* adlı denemelerini yayımlıyor (Martin Pfeiffer tarafından İngilizce ve Fransızcadan çevrildi). Bu kitapta Steiner'in hayatının merkezi sorusu söz konusu. Steiner, *Babil'den Sonra* başlıklı etkileyici monografisinden itibaren dilin gizemini aydınlatmaya çalışıyor. Modern dilbilimin bize sunduğu cevapları reddediyor. Dilin oluşumu, onun için bilimsel ve evrimsel olarak çıkarılabilecek bir fenomen değildir. Bu dünyada bu kadar dil ve anlamın olması Steiner için ampirik değil, aşkınsal bir olgudur. Maistre'den Heidegger'e kadar dilin tanrısal kökenine bağlı olan sözmerkezci hükümdarlar Steiner için rahipler sınıfına ait, seçkin ontolojistlerdir. Kendisi bu geleneği sürdürecektir. Bu nedenle Steiner, Derrida'dan Lacan'a postmodern anlam parçalayıcılarına karşı tek başına yaptığı savunmada çok çaba harcamıştır. Steiner'in yaptığı, edebiyat teorisi olarak edebiyat teolojisidir.

Steiner, yeni çıkan kitabında da bulunan bir röportajda, Tanrı kelimesinin geçtiği cümlelerin anlamsız olduğuna inanan bir güruhun tevazu göstermesi gerektiğini söylüyor. Onun için mesele yok, tevazu göstermeyebilir. Ancak bu, denemelerini okumayı yorucu hale getiriyor. Onun geleneksel metinleri güncelleştirme biçimi, *close reading*'in adeta tam zıddı. Hiçbir argümanın olmadığı, yalnızca otoritesi başka soruşturmalara yol açan büyük isimlerin olduğu bir düzlemde oynuyor kâğıtlarını. Cüceliğimizi her zaman zevk alarak yüzümüze vuran ve tevazuyu birincil metinlerden öğrenmiş olan Steiner büyük isimleri adeta bir ruh çağırma ayinindeymişçesine ihtimamla anıyor, sanki metine gereğinden fazla yakınlaşırsak, miyop gözlerimizin kamaşarak görme yetisini tamamen kaybetmesinden korkar gibi..

IJOMA MANGOLD

ÇEVİREN: ERSEL TOPRAKTEPE

İktisata Giriş Dersinde Çakmak

foucault: "hakikati söylemeye kimler muktedirdir? birileri, kendilerini hakikat söyleyicisi olarak sunma ve öyle kabul ettirme gücünü hangi etik ve manevi koşullardan alırlar? hakikati söylemek neden önemlidir? hakikati söylemek hangi sonuçları doğurur? hakikati söyleme etkinliği ile iktidarın icrası arasında nasıl bir ilişki vardır?"

âli paşa: "fransa da, ingiltere de seçkin temsilciler yolluyorlar buraya. seçkin ama mütehakkim. ellerindeki bütün kuvveti düşüncelerinin emrine veriyorlar. ama paris'in veya londra'nın düşüncesi istanbul'dakilerle uyuşamıyor. elçileri aydınlatmaya çalışıyoruz, ama boşuna. ne yapabiliriz? zaman kazanmak zorundayız. siz buna sözünde durmamak diyorsunuz, bir felaketten kaçmak. kapitülasyonlar elimizi bağlamış; elçiler memlekete bizden daha fazla hâkim. banka açmalıymışız, fransız mektebi, fransız lisesi kurmalıymışız. ne işimize yarayacak bütün bu müesseseler? yabancılara mülkiyet hakkı tanımalıymışız. ingiltere'den daha liberal olmamız isteniyor. bunları kabul etmek, türkiye'yi parçalamak demek. tereddüt gösterince suiniyet sahibisiniz diyorlar. intihar etmek istemiyoruz o kadar. türkiye değişmeli, amenna... ama bu de-

ğişiklik kendi eserimiz olmalı, ağır ağır gerçekleşmeli. yürümeliyiz, kabul. acele etmeliyiz, doğru. ama süratin de bir hududu var. kazanları patlatmamalıyız."
işte ingiltere. üretim ve tüketim faaliyetlerine ilişkin iktisat düzeni insanların üretim ve tüketimini engellemekte, engelliyor. kriz var. ingiltere'de cambridge var, serinkanlı düşünmesini bilen araştırmacılar, büyük kütüphaneler, bilgisayar yazılımları ve veri sistemleri. kapitalizmin bütün ihtişamı ve sefaleti bir tiyatro olarak sergileniyor. görmüyorlar mı? hayır, hayır kesinlikle görmüyorlar. tarih, ideolojidir. hep öyleydi. ingiltere'de de öyle, öyledir. nesneleşme bir sonuç ve her alanda var. kapitalizmin ürettiği ve kapitalizmin yaşaması için gerekli olan birşey. insan özgürleşmiyor, özgürleşmedi. birşey, kapitalizm gibi birşey insanı bir nesne haline getirdi. londra'da hiç kimse ne yöne doğru yürüdüğünü bilmiyor. londra'nın bulvarlarında yerli ve yabancı herkes kaybolmuştur, kayboluyor. üretmek ve tüketmek. insan bir iktisadi birim. üretim ve tüketim ençoklaştırılacak. herkesin işi ençoklaştırmaktır. elde edilen sayı, refah göstergesi. üretimin ve tüketimin değeri. yıllık olarak. kişi başına. bir düzey.
leroy maxime: " 'filozofların aydınlatmadığı toplumu, şarlatanlar aldatır.' condorcet. bugün düşündüklerimiz çok daha önce de düşünülmüştü. hem de ekseriya aynı derecede etraflı, aynı derecede berrak olarak. eğer her ülkede kalabalık bir okuyucu kitlesi, bu gerçeğin farkına varmış olsaydı, birçok hayal kırıklığı önlenmiş olurdu. bütün dertlerimiz bugün doğmadı. her nesil, bir öncekinin tecrübelerinden faydalansa, bu kadar çok bocalamazdık. tarlaya benzer insanlık tarihi, yeknesak bir manzaranın ortasında, sayısız köylü nesillerinin ekip biçtiği, görünüşü pek az değişen bir tarlaya."
ingilizler, emtia'yı sevdi. bir yanda emtia hareketleri, diğer tarafta para akımı. kapitalist sistemi '1929 büyük buhranı'ndan sonra kurtarmış olan john maynard keynes'in yazdıkları 2008 krizinden çıkış için işe yaramaz mı? keynes, teorisini birşey üzerine kurdu: belirsizlik. keynes'e göre yatırımı gerçekleştirenlerle tasarruf yapanlar farklı kişilerdir ve farklı saiklerle davranırlar. varsayım. geçerli. 1929 buhranı işsizlik yarattı, büyük. keynes'in önerisi şu: 'devlet, yatırım yapsın.' yaptı. talep canlandı. işsizlik problemi çözüldü. günümüzün iktisat problemi, 2008, talep yaratılarak çözülebilir mi? yanıt: evet. çözülebilir. o halde? problem şu: bugün banka sistemi batmış durumda, battı.
kapitalist sistemde insan, tanım olarak, bir faktördür. üretim faktörü. aynı birim üretim daha az sayıda insan kullanılarak ya da daha çok sayıda insan kullanılarak gerçekleştirilebilir. fark, teknoloji'dir. ilk teknoloji, sermaye-yoğun teknoloji olur. ikinci teknoloji ise emek-yoğun. sistemde esas olan firma kârının ençoklaştırılmasıdır. dikkat: burada insan ve insanlıkla ilgili bir hadise yoktur, olmaz. tanım böyle.
ingiltere'de bir de devlet var. devlet, liberal. liberal devlet bir ahlaki kaygusu olan devlet değil. devleti liberal yapan, çıkar gruplarının temsilcisi olan siyasal partiler karşısındaki mesafesi. mesafe, demokrasinin işlemesini sağlamak için. tek amaç, demokrasinin işlemesi. iktisat krizi, ingiltere'de beklenen krizdir, krizdi. soru şu: devlet, gelmekte olan kriz karşısında bir önlem aldı mı? soru ortada. kriz göz göre göre geldi. dünya finans sisteminin bir krize neden olacağı haber verildi, yazıldı. mali değerler alım satımı yapan soros bile uyardı. yıllar önce. devlet'in yapması gereken tek birşey vardı: mali piyasalarda yapılan sözleşmeri düzenlemek. düzenlemedi. piyasanın yaptığı herşeyin doğru olduğuna ilişkin ideoloji hâkimdi, hâkimdir devlet aygıtına. gidiş görülmedi. devleti yöneten liberalizmin, kitleyi iktisat krizinden korumak amacı yok.
susan strange, finans piyasalarının nasıl birşey olduğunu anlatmak için bir kavram uydurdu: 'kumarhane kapitalizmi'. içinde yirmi dört saat kumar oynanan bir piyasa. para piyasalarının globalleşmesi, piyasada yeni araçların geçerli olması, piyasanın bir otorite olmadan işlemekte olması durumu. dünya iktisadı, birçok ülkenin herbiri bir kumarhane. fiyatlar oluşuyor, fiyatlar belirliyor, arz ve talebin

kesiştiği nokta fiyatı belirliyor. sözleşmeler yapılıyor, varolmayan ürünlerin, gelecekte üretileceği hayal edilen ürünlerin sözleşmeleri. harvard, m.i.t. mezunu gençler aracı şirketlerde çalıştılar. aldıkları yüksek ücretleri new york'un yeni açılan restaurantlarında, barlarında, yaşadıkları başka hayat tarzlarını sergilerken harcadılar. yeni şeyler uyduruldu. dijital iktisat gibi. ortada tek bir kıymet var. kıymet birden fazla kez satıldı. tam da iktisatın tanımına aykırı olarak. yapanlar iktisatçıydı. herşey bile bile yapıldı.
kriz, piyasanın batmasıdır. batacaktı, battı. piyasayı serbest yapan, devletti. liberal devlet. gerçek dünyada bir varlığı olmayan kâğıtların alımına ve satımına izin verildi. devlet tarafından. para piyasasını globalleştiren devlet, gerekli düzenlemeleri yapmadı. piyasa kendi kendine çalışırken, battı. kriz, bu. krizle birlikte, liberal devlet yaklaşımı sona erdi. devlet, bankalara el koydu. olan, el koymak. nobel ödüllü iktisatçı paul krugman'ın a.b.d.'nin yeni başkanı'na önerisi şu: 'amerikan bankalarının tamamını devletleştir.'
a.b.d. bekliyor. a.b.d. yeni ingiltere'dir.
yeni devrede amerikalılar, türklere yeni tavsiyelerde bulanacaklardır. türkler iktisat işlerinde tavsiye isterler. âli paşa artık yok. tercüme odası bürokratları var.

İSMAİL GÖKAL

Kültürsüzlük Başkenti

kültür,
arasında sıkışıp kalmışlara
şiddet,

Kültür kavramı, mekânsal olduğu kadar eylem, düşünce kavramlarıyla çerçevelenen etkinlikleri de kapsar. Başkent kavramı mekânsal bir öncelik taşır. Bu iki kavramın yan yana gelişi mekâna, topografyaya dair niteliğin önceliğine vurgu yapar. Bu topografya niteliği hem bu topografyadaki yaşamın hem de bu topografyadaki geçmişin bir aradalığını işaret eder. Yaşamın şimdi, geçmişte bir gelecek taşıması, buna karşın topografyanın barındırdığı tarihi anlatı ürünlerinin çeşitliliği, bu ürünlerin kalıcılığı ve sürekliliğine dayalı olması topografyaya şimdiki zamanda bir taşıyıcı görevi yükler. Topografyanın "barındırmak" fiiliyle ilişkisi, geçmiş-gelecek çizgisi üzerinde bir şimdi'ye yaptığı ev sahipliği, onu, güncel olduğu kadar tarihsel bir çizgiye de oturtur. Buradan hareketle topografyanın kültür bağlamındaki anlamları çeşitlidir. Kültüre ev sahipliği yapmak, kültürü bahsi geçen zamansal çizgide hareketlendirmek, onu "yolculuğa" çıkarmaktır. Kültürün yapacağı yolculuk güzergâhını topografyada seçtiği için topografyanın tarihsel niteliği önem kazanır.

Yolculuk, zamansal, mekânsal olmadan önce değişimin olanağıdır.

Kültürün mekânla ilişkisi, mekânın şiddetle ilişkisini bir tarafa bırakıp, kültürü zorunlu olarak sahip çıkılması gereken bir niteliğe sokar. Burada üzerinde durulması gereken nokta, mekânın sadece bir kimlik vermekten öte, kültürün olduğu kadar şiddetin de mekânı olmasıdır. Bu şiddet, sahip çıkılmak zorunda kalınan kültürden kaynaklandığından, bugün için bu kültürden kurtulma yollarının yarattığı şiddete dönüşmüştür. İçinde bulunduğumuz yıllarda, belki yakın gelecekte şiddetin tanımı "K*ültürden kurtulmak nasıl mümkündür*?" sorusundan geçecektir.

Başkent, kültür, kültürsüzlük, şiddetin doğallaştırılmış mekânıdır.

Kültür bir taraftan sahip çıkılıp korunması gereken, diğer taraftan da kurtulunması, başka imkânlarla ikame edilmesi icap eden bir alana dönüşürken, kültür başken-

ti kültüre dair bütün tartışmaları yok sayarak, kültürün varlığını zorunlu kılar. Uğrunda yapılan savaşlar, yıkımlar, işlenen suçlar, başkent olmanın getirdiği, "başkent" kavramının taşıdığı anlamla ortadan kalkar; mevcut durumda yapılan yanlışlar, kültürün inşası sırasında yapılan yıkımlara benzer; "kültür başkenti" olmak, kültürü her koşul altında kavranılan, her içerikte kabul gören bir içeriğe dönüştürür.

Kültürün kendine aradığı mekân başkent olduğunda kültür, herhangi bir yerdelik olmaktan çıkıp, kimliğin bir yere ait olma *zorunluluğu* altında hem o yere ait olanı hem de küresel olanı, bu küreselliği *zorunlu* olarak taşır. Kültür başkenti kendi kimliğini yok edip, sadece küresel olmak adına her yeni eğilimi ve girişimi kendi mekânlarında yaşatarak, bir *suni başkent* yaratma *sevdasına* girişecektir.

Kültür başkentinde yabancı olan ziyaretçilerdir; kültürsüzlük başkentinde ise yabancı, kültürün yerini almıştır. Mekânın sahipleri yanında yabancı olan her unsur birer efendiye, sahibe dönüşerek, yeni başkenti, *kültürsüzlük başkenti*'ni yaratırlar. Bu başkent sözümona kültür başkenti olma yolunda yaptığı girişimlerle, refah toplumu yanılsamasını asıl mekânın sahiplerine yaşatma iddiasını taşır. Bir tarafta suni bir kimlik altında kültürsüzlük başkenti, diğer tarafta sözde refah toplumu girişimlerinin işlediği yerel politikalar. Bu iki uç bir araya gelemeyecek derece birbirine düşmandır.

Bilinmeyenin içinde ideal politikalar yaratma sevdası, kültürsüzlüğün ta kendisidir.

Kültür başkenti olma yolunda atılan adımlar, yerel kültürün yok edilmesinden geçtiği nispette *gerçek şiddeti* doğurur. Şiddetin yaşamın içinde heryerdeliği, doğallaşmış niteliğinin yanı sıra, kültürün yok edilmesiyle yaratılması, şiddeti başka bir anlamda *yok eden, silip süpüren* bir niteliğe dönüştürür. Bu dönüşüm, mekânın kendisinin dönüşmesi olacağından kültürsüzlük başkentinde mekânla, diğer bir deyişle toprakla kurulan ilişki bu şiddetin sonucu olarak ortaya çıkacaktır. Doğallığında yaşanan toprak ilişkisi, şiddetin sonucunda istenilmeyen bir duruma dönüşür. Topraktan, mekândan kaçış, topraktan mekândan nefrete dönüşen bir zorunlu bağlılık toprağın, mekânın *yok edilmesi, anlamsızlaşması* olarak yaşanacaktır. Yaşamın ilişkilerle ortaya çıkan nefrete değil, toprakla düşmanca kurulan ilişki sonucu nefrete dayanması, doğal olan bütün eylemleri, buna bağlı kavram çözümlemelerini *anlamsız kılacaktır.*

Kültürsüzlük başkentinde her açıklama anlamsızlıkla sona erer.

Anlamsızlık, yok etme ilişkisi kültürsüzlük başkentini belirler hale gelir; nahoş *sahnelerin* ortadan kaldırılması için, bu başkentte sürekli *asfalt dökülmektedir.* Dökme eylemi mevcut anlamsızlığın üzerini örtmek, ondan kurtulmak amaçlı olduğundan, kültürsüzlük başkenti bu işi önemser; yolları, insan sürülerinin yollarını örterken, kaldırımları yükseltir. Örtmek seviye düşürmek, dozajı azaltmakken, yükseltmek yeniden bir uygarlaşma hayali içinde dozajı artırmaktır. Bir taraftan yaratılmış olanı gizlemek, diğer taraftan yeniyi yaratmak *hülyası* kültürsüzlük başkentini belirleyen iki temel unsurdur.

Kültürsüzlük başkenti, yeni olanın mezarlarını yaratmaz.

Yeni olanı kültürsüzlük başkentine getirmenin en kolay yolu *örtü*'den geçer. Örtü hem yeninin aracılığını yapan için bir gizlenme olasılığı hem de yeni olanın mevcut durumla çatışma yaşamadan kabul edilmesinin garantisidir. Kültürsüzlük başkentinde, yaşam, yaşamlar değil, yeni olanın sürekliliği, yeni olana, gelecek olana açılacak toprak *yüzü*'nün garantisi vardır.

Kültürsüzlük başkentinde özlem kültüre değil, toprağın yüz'ünedir.

ZELİHA BURTEK

Unabomber Manifestosu'ndan

(...) Başlangıçta özgürlüğü tehdit etmiyor gibi görünen, hatta onu desteklediğini sandığımız teknolojik ilerlemelerin aslında özgürlüğümüzü ciddi biçimde tehdit ettiği çok daha sonraları anlaşılır. Örneğin, motorlu taşıtları ele alalım. Eskiden, bir insan yürüyerek canının çektiği her yere gidebilir, teknolojik destek sistemlerinden tamamen bağımsız olarak, trafik kurallarına dikkat etmek zorunda kalmadan, kendi yürüyüş hızıyla istediği gibi yol alabilirdi. Motorlu araçlar halka tanıtıldığında, insan özgürlüğüne katkıda bulunuyor gibi görünüyorlardı. Yürüyen insanın özgürlüğünü kısıtlamıyorlardı. İstemeyen hiç kimse otomobil satın almak zorunda değildi ve otomobil kullanmayı tercih edenler yürüyenlerden çok daha hızlı yolculuk ediyorlardı. Fakat motorlu araçların yaygınlaşmasıyla birlikte toplum müthiş bir değişim geçirdi ve insanın hareket özgürlüğü büyük kısıtlamalara maruz kaldı. Sayısı giderek artan otomobillerin kullanım koşullarını kapsamlı biçimde düzenlemek gerekti. Bugün, özellikle nüfusu yoğun olan bölgelerde araba kullananlar artık istediği hızla istediği yere gidemiyor ve kişinin hareket hızını kendisi değil, trafik akışı ve çeşitli trafik kuralları yönetiyor. Ehliyet alabilmek için ihtiyaç duyulan yeterlilikler, sürücü sınavları, ruhsat yenileme zorunluluğu, sigorta, güvenlik bakımları, vergiler, satış fiyatının üzerine eklenen aylık masraflar gibi çeşitli yükümlülükler insana ayak bağı oluyor. Dahası, motorlu araçların kullanımı artık isteğe bağlı değil. Motorlu taşıtlarla ulaşımın yaygınlaşmasından beri şehirlerimizin düzeni öyle bir değişti ki, insanların çoğu artık işyerlerine, alışveriş mekânlarına, dinlenme ve eğlenme alanlarına yürüme mesafesinde oturmuyor, bu yüzden ulaşım için motorlu araçlara bel bağlamaya MECBURLAR. Aksi takdirde toplu taşımacılık araçlarını kullanmak zorundalar ve bunu tercih ettikleri zaman kendi hareketleri üzerinde araba kullanırken olduğundan bile daha az kontrol sahibi olabiliyorlar. Artık yürümek isteyenlerin özgürlüğü bile büyük ölçüde kısıtlanmış durumda. Şehirde yürürken, sürekli durup esasen araç trafiğini düzenlemek için tasarlanmış olan trafik ışıklarının talimatlarını beklemek zorunda kalıyorlar. Kırsal bölgelerdeyse, motorlu araç trafiği anayollar yakınında yürümeyi tehlikeli ve nahoş bir deneyime dönüştürüyor. (Motorlu araçlar örneğiyle açıklamaya çalıştığımız önemli noktaya dikkat ediniz: Bireyin kendi iradesiyle kabul edebileceği veya reddedebileceği bir seçenek olarak sunulan yeni bir teknoloji ürünü, her zaman bir seçenek olarak KALMAMAKTADIR. Yeni teknolojiler toplumu çoğu zaman büyük değişimlere uğratmakta ve insanlar sonunda bu sözde seçmeli yenilikleri kullanmaya MECBUR bırakılmaktadır.)

THEODORE KACZYNSKI

ÇEVİREN: BEGÜM KOVULMAZ

Tütün ve Tutku İlişkisi Hakkında

– Sayın Auster, şu anda Paris'te, aşkın şehrindesiniz. Peki, sigara gerçekten romantik midir?

– En azından Hollywood'da uzun süre böyle düşünüldü. Otuzlu ve kırklı yıllarda filmlerde güzellerle iyiler sigara içerdi, bugünse hüzünlüler ve kötü adamlar. Beyaz perdede artık hiçbir mutlu karakter sigara içmiyor. Önceleri sigara seksle hemen hemen aynı anlama geliyordu.

– Peki, sigara ile öpüşmenin arası nasıl?

– Hiç iyi değil, ikisi aynı anda olmuyor. Ama bir öpücük için küçük puromu fırlatıp atarım.

– Siz Schimmelpenninck marka sigarillo içiyorsunuz.

– Evet, seyahatte olduğum zamanlarda, şimdi Paris'te olduğu gibi, zaten bu küçük metal puro kutularından her zaman yanımda bir bavul dolusu bulundururum.
– *Smoke* adlı filminizde, kuşatma altındaki bir şehirde, tütünü olan ama sigara kâğıdı kalmamış bir adamın hikâyesi anlatılıyor. Elinde yalnızca, üzerinde on yıldır çalıştığı roman taslağı var.
– Bu gerçek bir hikâyedir. Rus edebiyat eleştirmeni Bahtin, Leningrad kuşatma altındayken kitabını sarıp içmişti. Ben olsam, aynısını yapardım.
– Yaratıcı insanlar sigaraya daha mı çok bağımlı oluyor?
– Yani, nikotin beyni harekete geçirir. Düşüncelerini keskinleştirir. Sigara içmeden nasıl yazacağımı tahayyül edemiyorum. Ama yine de mucize yaratan kişiler var.
– Bırakmayı düşündünüz mü?
– Evet. Üç gün hiç içmedim, tam bir canavara dönüştüm. Herhangi bir anda insanların suratına vuran ya da mağazaların vitrininden içeri giren biri olmak istemedim. Haliyle, kısa bir hayat sürmeyi, kötü bir insan olmaya tercih ettim ve yeniden içmeye başladım.
– İnsanların tütün içmeye başlamalarına engel olabilecek etkili bir yöntem var mı?
– Yasak koyarak ve bilinçlendirme kampanyaları düzenleyerek mi? ABD'de kitlesel olarak yapıldı bu. Sanırım büyük bir yanlış anlama söz konusu. Zira gençler tam da yapmamaları gereken şeylere ilgi duyuyorlar. Onlara bir şey yasaklandığında, ne pahasına olursa olsun onu elde etmeye çalışıyorlar. Daha az sayıda sigara karşıtı kampanya olsaydı, daha az sayıda genç sigara içerdi.
– Hiçbir şey yasaklamamak, evinizde kızınız üzerinde yürüttüğünüz bir deney mi?
– Evet, ancak gerçekten başarılı sonuçlanmadı.
– Helmut Schmidt her yerde sigarasını içer. Hamburg'daki bir tiyatroda, tiyatronun müdürü hemen ona bir küllük getirmiş ve şöyle demiş: "Siz ve eşiniz artık mizansenin bir parçasısınız". Bunun üzerine sigara karşıtı bir dernek tarafından şikâyet edildi.



– Schmidt sigara için bu kadar yanıp tutuşuyorsa, bence burada bir mesele yok. New York'taki en yakın arkadaşlarımdan biri Art Spiegelman…
– …ünlü karikatürist.
– Art, kendini tütüne adamış bir tiryakidir. Sadece sigara içilmesine izin verilen etkinliklere katılır; zaten bunlar da pek sık olmaz. Bir kere ona, niçin bu kadar çok sigara içtiğini sormuşlar, çok tuhaf bir cevap vermiş: "Çünkü sigara yüzünden öksürmeyi seviyorum."
– Helmut Schmidt'in ne içtiğini biliyor musunuz?
– Hayır.
– Mentollü sigara içiyor.
– Öyle mi, bakın bu ilginç. Mentollü sigaraları yalnızca yeniyetmeler içer.

ALMANCADAN ÇEVİREN:
ERSEL TOPRAKTEPE

Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor? II. Bölüm*

STEFAN GANDLER

2. Ontolojik unsur

a) Tarih meleği yalnız geri *bakmak*la kalmaz, aynı zamanda tüm *bedeni* arkaya dönüktür.[1] Benjamin'in dokuzuncu tezinde bahsedilen her şey arkada olup bitmektedir, "ön (taraftan)" söz edilmemektedir. Bizim "ön (tarafa)" dair bildiğimiz yegâne şey, meleğin, karşı koymak istediği ancak üstesinden gelemediği bir güç tarafından zorlanarak o yöne doğru kendi *iradesine karşı ve kendi kontrolü dışında* hareket ettiğidir. Bu güç, *bu fırtına*, Benjamin'in de söylediği gibi bizim ilerleme adını verdiğimiz şeydir.

Fakat ilerlemenin bu *fırtına*sı çoğunluğun söylediği gibi gelecek yönünde esmez, tam tersine cennetten gelir ve bizi sürekli daha fazla bundan uzaklaştırır. Yani gelecek *mevcut değildir*, onu ancak cennetten giderek artan uzaklığın ve durdurma acziyetinin olası sonucu olarak tasavvur edebiliriz. Fakat *ontolojik* de olsa *maddesel* de olsa gelecek yoktur. O, ancak bizim düş gücümüzün, sükûnetle şimdiki zamana bakma ve onda konaklama acziyetimizin *hayali* ürünüdür. Gelecek düşüncesi kusursuz ve tam yaşanmış şimdiki zamanın *reddinin* sonucudur. O bütün bağları parçalanmış ve kopuk bir şimdiki zamandır. Geleceğe odaklanmış olma, aynı zamanda önceki kuşakların üzerimizdeki *zayıf Mesihçi iktidar* hakkının olumsuzla[n]masıdır, çünkü geleceğe yönelik böylesi bir donup kalma geçmişin *unutulması*ndan ayrılmazdır. Tam da bu anda, geçmiş kuşakların söz konusu hakkı yerine ge-

* Bu makalenin I. Bölümü *Cogito* 52'de yayımlanmıştır.

1 "*Orientieren*" kelimesinin yönelim, [kendini] yönlendirme anlamlarını da barındırdığını göz ardı etmemek gerekir. (ç. n.)

tirilmediği için bizi onlara bağlayan bağ kesilir ve biz uçuruma sürükleniriz. İçine düştüğümüz anda bu karanlık uçurumu "gelecek" diye adlandırıyoruz, tıpkı başka çağlarda yaşayan insanların, açıklanamaz olanı kışkırtan korkuyu yenmek için açıklanamayan doğa fenomenlerine isim vermesi gibi. Gelecek üzerine yapılan bu ardı arkası gelmez konuşma, planlama veya tasvir denemeleri, mantığımızı egemenlik altına almak için aslında adlandırılamayanı adlandırma çabasından ve diğer taraftan da bütün yabancı olanlardan duyduğumuz korkuyu alt etmek için ah o pek değerli silahımızdan başka bir şey değildir.[2]

Fakat gelecek, epistemolojik kısımda da anlatıldığı üzere *sezilir* yahut *kavranılır* olmadığından değil, aslında bizzat *var olmadığı* için adlandırılamayandır. Pozitivizm içindeki *yanlışlama* sorunsalı (Popper) üzerine tartışmaların çokluğu tam da buradan ortaya çıkmaktadır. Mutlak hakikatleri mevcut olan gerçekte arayan pozitivizm, her kuralda ve her durumda geçmişin olup bitmiş vakalarının analizine dayanan söylemleri gelecek üzerine yapabileceği düşüncesine koyulur. Fakat aynı zamanda onun en iyi temsilcisi geleceğin "henüz mevcut olmadığının" (artık nasıl söylenecekse) farkına varır. Bu nedenle söylemler, yanlışlama yapısıyla, bir kuramın doğruluğunun ya da yanlışlığının ânını kendisinden sonra gelen daha geç bir an üzerine yansıtır. Bu yapı, başarısızlığa mahkûm olan gelecek istikametinde sıçrayış yapma deneyiminden başkası değildir, fakat bir başka bugünden hareketle yeniden yorumlanır. "Dünün geleceği" olarak bugün yeniden yapılanmalı ve bununla birlikte pozitivizmin temel teşkil edici çelişkisinin hakkından gelinmelidir. Bu çelişki, her zaman *kanıtlanabilir yaşanmış olgular* olması gereken ve kanıtının da ancak şeyler olup bittikten sonra ileri sürülebildiği *yaşanmış olgulara* dair naif inancın bulunduğu "burada" ile mevcut dünyayı planlanabilir hale getirecek bilgileri mümkün kılmaya yönelik bitmez tükenmez zorlamanın tatbik edildiği "şurada" arasında yerini alır.

Solun, büyük ölçüde pozitivist düşüncenin mevcudiyetine borçlu olduğu kuramsal zayıflığının üstesinden gelmek isteyen Benjamin, pozitivizmin kuramsal yapısının ancak naif *gelecek* kavrayışına ve bununla birlikte zamanı boş, doğrusal ve homojen olarak kurgulayan naif *zaman* kavrayışına yönelik radikal eleştiriyle çökeceğini söylemiştir; ona göre pozitivizmden etkilenenler, onun temelindeki o çamurlu *Tanrı Kronos'a İman* adlı yapıyı göremezler.

2 Ayrıca bkz.: Horkheimer ve Adorno: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, *a.g.e.*, örn. s. 38.

b) Fakat: Tanrı Kronos'a iman nedir?

Şu pasajda Benjamin belki de tüm metnin en radikal satırlarını kaleme almıştır: "Tarihte insan soyunun ilerlemesine ilişkin bir tasarım, insanlığın bağdaşık nitelikte ve boş bir zamandan geçerek gelişen ilerlemesi tasarımından kopuk olarak düşünülemez. Bu ilerleyiş tasarımının eleştirisi, bir bütün olarak ilerlemenin eleştirisinin temellerini oluşturmak zorundadır."[3] Benjamin yorumcularının çoğunun bu metne yazdıkları yorumlarda, tarih kavramı üzerine tezlerin radikalliğinin kavranmasını mümkün kılan söz konusu bu pasajı solda konumlandırmaları bir rastlantı değildir. Bu radikallik çağdaş toplum felsefesi ve kuramında elde edilmiş olanı aşar, hem de öyle bir aşar ki bir cinnet objesi gibi onu yeniden kucaklayıp benimsemeyi veya en azından savunmayı deniyormuş gibi görünür. Önceden önsözlerde serimlediğimiz gibi toplum felsefesi ve kuramı asla Einstein'ın görecelilik kuramının ortaya koyduklarının seviyesine erişemedi. Bu bilim dallarının asla anlayamadığı bir şey vardır ki o da, zamanın, görecelilik kuramından önce düşünüldüğü şekliyle, tıpkı enerji, kütle ve fiziksel uzaklık (mesafe) gibi mutlak olmadığı, aksine her birinin tek başına diğer unsurlara bağlı olduğudur. Toplum kuramı ve felsefesi için buradan çıkarsanacak olan, zaman kavramının mutlak olduğu öğretisinin kaotik, muhalif itirazlarla dolu ve derinlemesine irrasyonel yapılarla örülü bir toplumun *ideolojik* cevabı olduğudur. Toplum kendi fertlerine gerekli güvenliği veremediği, bunu zorlaştırmak yerine onlara yardım eden bir oluşum olmadığı müddetçe, o toplum, burjuva toplumunun fertlerine sunamadığı toplumsal düzenlemeyi telafi etmek maksadıyla doğa kanunları tarafından koyulduğu varsayılan, kendi *dışındaki* yapılara el açacaktır.[4] *Zaman* insanlara, ilke itibariyle karşılaştırılamaz ürünlerini karşılaştırılabilir kılmak için ölçüt olarak hizmet eder. Çoktan beri doğa bilimlerinde mutlak ve değiştirilmez olarak kavrandığından toplumsal önem ve çıkarlar için nesnel ve mutlak hükmündeki geçerliliğini tam olarak sürdüre-

3 Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", XIII. Tez, *Pasajlar,* YKY, 2001 içinde, s. 45.

4 Bunun için bkz. Hegel'in –*en rütbeli* burjuva filozofu– burjuva toplumunun, bizatihi kendisini makul bir biçimde organize etmek için *kendinde* yetersiz olduğu düşüncesini oluşturduğu *Hukuk Felsefesi*. Hegel bu sorunsalı *devlet* yapısıyla çözmeyi denedi, fakat sonuçta bunu neyin üzerine inşa edebileceği sorununda takıldı kaldı. Çünkü, bunu demokratik tarz ve usulde yaparsa yeniden burjuva toplumunun irrasyonelliğinde hapis kalacaktı. En sonunda daima aklı her şeyin üzerinde tutan Hegel de, en temel ilkelerine ihanet etti ve doğayı, burjuva toplumda yaşayan insanların *kendi kendilerini idare etme* arzusundan üstün tuttu: Prens, devletin kararlarında son sözü ve bununla birlikte ilk doğan erkek çocuk olduğu için makamına yerleşmesini sağlayan doğayı ele geçirdi.

bilen bu faktörün, doğa bilimlerinde bu sıfatıyla epeydir yenik durumda bulunmasına rağmen hâlâ el sürülmeden varlığını sürdürüyor oluşu, *ideolojik bir yapıda* olduğunun apaçık ifadesidir.

Fakat pozitif düşünce, Walter Benjamin'in yaşadığı dönemin sosyal demokrat ve Stalinci yorumlarında böylesine güncelliğini korurken, doğa biliminin yeni keşiflerini, onun yöntemlerine ayak diremekten ziyade onlara sabitlenmesinden ötürü tam anlamıyla kucaklayıp benimseyemez. Onun doğa bilimleriyle ilişkisi tanımı gereği *dogmatik ve eleştirel olmayan bir ilişki*dir, öyle ki en yeni keşifler onu zerrece ilgilendirmez, çünkü dogmatik düşünürlerin her zaman peşinden koştuğu güvenlik ve kesinliği sunmaktan çok son kuşak düşünürler tarafından korkunç bir senaryo olarak algılandığından, şüphe uyandırır.

Walter Benjamin büyük bir açıklıkla, kendi çağından bugüne dek süregelen egemen ideolojiler ve kuramlardaki bu çelişkinin farkına vardı. Egemen ve yerleşik zaman kavramına yönelik eleştirisi mistik, ideolojik veya son derece teolojik görünebilir belki. Hatta teoloji belirli bir biçimde ona yardım da eder, fakat bu, yerleşik ve egemen pozitivist ideolojinin dogmatik kavranışını alt etmek içindir. Ancak onun aradığı salt maddeci zaman kavramı, öyle bir kavramdır ki hataya düşmez; kapitalist yeniden üretim tarzının, tarih-üstü, "nesnel" verili *olguları* açığa kavuşturmaya yönelik *spesifik bir gereği*dir –tıpkı pozitivizmin gerçekleştirdiği gibi.

Yani, tarih meleği ontolojik olarak başka bir yönelim imkânı olmadığı için geriye dönüktür. *Gelecek* istikametinde mevcut ve zamanın güya önüne geçilemeyen ilerlemesiyle çok geçmeden erişilecek olan bir şey olarak *ön* [taraf]a, en fazla büyücüler[5] tarafından sihirli küre biçiminde dokunulabilir ve bundan başka maddesel değişmez bir esası da yoktur. Bu anlamda *ön* [taraf] mevcut değildir; o kapitalist yeniden üretim tarzının gerekleri, bu toplumda totaliterleşen hayatta kalma dinamiği yüzünden her an mevcut olduğu telkin edilen "hiçbir şey"dir.[6] Başka bir deyişle, tarihin meleği geriye dönüktür, çünkü kendisini "ön [tarafa]" ancak Tanrı Kronos'a iman

5 Horkheimer ve Adorno *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ısrarla pozitivizmin, spiritüalizme ve büyücülüğe olan yakınlığına işaret eder ve buna örneklendirici tarz ve usulde deliller göstererek "mutlak bir rasyonel" (rasyonelliğin pozitivist anlamında) ile "yetkin bir çılgın"ın ne kadar benzeştiklerini ortaya koyar. (Bkz.: Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, *a.g.e.*, s. 221.)

6 Bizim toplumumuzda hayatta kalma dinamiği totaliterdir, çünkü baskın olan mantığının üstesinden gelmek için (empatik anlamda) teknik imkânlar mevcut olmasına rağmen, egemen ve yerleşik tabakalar tarafından *siyasal* açıdan hayatta tutulur.

edenler döndürebilir, hem zaten, ancak sözü geçen Tanrılara inananlar yaşamlarını, umut ettikleri-müstakbel-cennete giriş için yönlendirebileceklerdir.[7]

Paradokssal bir biçimde teoloji, Walter Benjamin'in, Tanrı Kronos'a duyulan pozitivist imanı bir tarafa bırakmasına ve böylece radikal düzeyde maddeci bir kuram kurmasına yardım etmektedir. Gelinen nokta itibariyle Walter Benjamin'in hizmetine aldığı teoloji, pozitivizmin sosyal demokrat ve Stalinci versiyonlarını, yani dogmatik Marksizmi alt etmeye yaramaktadır. Üstelik, zamanın ve dünyanın dışında ebedi saadete kavuşmaya yönelik eski inanış ilerlemecilik-kalkınmacılıkta ve Tanrı Kronos'a olan fanatik inanışta güncelliğini korumaktadır. Benjamin'in *Mesihçiliği*, her defasında kendisini

7 *Metnin Almanca edisyonuna ek:* Burada realist ve barok ethos'u birbirinden ayırt ederken başvurulacak bir ilinti noktası bulunmaktadır: Realist ethos'a nazaran barok ethos'ta çok daha az yer alan ve realist ethos tarafından ya ciddiyet ve güvenirlik eksikliği ya da, iyi niyetle tetkik edildiğinde sempatik bir hoppalık arz eden bu "gelecek planlaması", "'geleceğe" dair bu düşünceler temel alındığında bambaşka bir anlam ifade etmektedir: Barok ethos'un duruşu, realist ethos'un duruşuna nispetle daha az çocuksudur. Böylece barok ethos'ta, geleceği (en azından bu toplumda) bilinçli biçimde şekillendirme imkânsızlığını kavrayan ve buna rağmen bununla yaşamaya uğraşan bir tutum söz konusuyken, realist ethos'ta ise geleceğin planlanabilirliğine dair aşırı çocuksu bir inanış hakimdir ve bunun yanlışlığına yönelik her işaret salt "yersiz davranış" olarak, "insani veya teknik başarısızlık" olarak veya aksi halde kusursuz çalışan bir makinenin düzeltilmesi gereken hatası olarak anlaşılır. Galiplerin mağlupları sonsuza dek sessizliğe mahkûm etmiş olduklarına dair o eski ve aldatıcı sarsılmaz inançlarından kaynaklanarak, "yetişkin", "gelişkin" veya "başlı başına modern" bir davranış olaran olarak ortaya çıkan bu davranış en nihayetinde küçük çocuğun kendisi için her şeyi feda edebilecek anne babasına güveninin toplumsal ilişkilere uyarlnamış halinden başka bir şey değildir: Realist ethos versiyonunda kapitalist modernin öznelerinin toplumsal düzenlerinin doğru olduğuna ve bütün çelişkilerin bu düzen içinde kendiliğinden çözüleceğine dair inannçları. Bu güveni asgari düzeyde bile haklı çıkarabilecek olan her şey kısa bir süre önce tamamen tahrip edilmiş olmasına rağmen, Almanya'da bu tutum hâlâ fazlasıyla yaygındır, ki bu bile bu tutumun gerçeklikten mutlak uzaklığına dair gayet açık bir işarettir.

Buna karşılık barok ethos'ta geleceğin namevcut oluşuyla ve bununla beraber kapitalist üretim tarzının totaliter kendini hayatta tutma dinamiğiyle ortaya çıkan, gündelik korkunun en önemli faktörü olduğu için geleceği sürekli düşünmeye ve planlamaya yönelik kaçınılmaz zorunlulukla başa çıkış tarzı farklıdır. O, her ne kadar mevcut kapitalist toplumsal düzenin diğer ana çelişkileri gibi, bir bilgi eylemi anlamında karşılık bulsa da, gelecek diye adlandırılan karanlık deliğe özgürce düşüşümüzün bir an için bile olsa durdurulduğu bir özgürlük ânı üretmenin ilkesel imkânsızlığına rağmen benzersiz bir imkân olarak ele alınır.

Burada da yeniden açıklığa kavuşan bir şey var ki o da bu ilişkinin acilen daha yakından araştırılmasının hayati önem arzettiğidir. Başka bir deyişle: eleştirel teorinin ciddi bir biçimde, yani mevcut toplumsal ilişkilere karşı eleştirel bir tutum takınmasının sağlanması ancak geliştirilmesi Bolivar Echeverrias'ın kapitalist modernin dört ethos kuramı benzeri Avrupamerkezcilik eleştirilerinden ya da genel olarak, günümüzde eleştirel toplumsal teoriyle uğraşanların çoğunluğunda da *felsefi* etnosantrizmin baskın olduğu yola çıkarak mümkün olabilir.

aydınlanmış olarak kavratan düşünmedeki *Mesihçiliğin* artıklarını alt etme denemesinden farklı bir şey değildir. Hatta Horkheimer ve Adorno Aydınlanma projesine yönelik radikal eleştirileriyle yardıma koşmaya çalışırken, Walter Benjamin de aydınlanmış düşüncedeki (özellikle de onun pozitivist biçimlenimlerinde) mitolojik ve teolojik artıkları, son defaya mahsus fakat bilinçli ve aydınlanmış tarz ve usulde teolojiyi bir kez daha hizmetine alarak bertaraf etmek için uğraştı.[8]

Horkheimer ve Adorno, *Antisemitizmin Öğeleri'*nde, kavrayış ve bilgi eyleminin pozitivist stilde yerinden edildiğinde daima etki ve sonuçlarında sağlamlaşıp güçlenen ve kontrol edilemez hale geliveren bir projeksiyon öğesi içerdiğini[9] serimlediler.[10]

Onlar bilinçli veya akılla hizmete alınan[11] ve dünyanın kavranılmasında akılla olan bağımlılık ilişkisinin farkında olan *denetleyici projeksiyon* ile bastırılan, yadsınan ve bununla birlikte her türden kontrolün dışında yer alan *sahte projeksiyon*u birbirinden ayırdılar.[12] Benzer tarz ve usulde gereksinim duydukları teoloji kuramının açıklığa kavuşmasıyla kontrol altına alınan teolojik unsurlar ile sahte teolojik unsurlar birbirinden ayrıldı. Sonuncular kuram tarafından yadsındı ve yerinden edildi, böylelikle irrasyonel etkileri katlanarak arttı ve her kontrolden muaf kılındı. İlk durum Benjamin'in, ikincisi ise sosyal demokrat Marksizm ile pozitivizmin diğer versiyonlarının eseriydi.

c) Tarih meleğinin geriye-dönük yönelimi, meleğin adımlarını kontrol

8 Benjamin'in bu metninde, tarihsel maddecilik ile teoloji arasındaki aşırı diyalektik ilişkiyi, çelişkinin iki aşırı kutbunun basit ve yavan bir karışımına indirgeyen yorumlara katılmadığımız açıktır. Fakat nasıl Marx'ta gelenekçi-mekanik maddeciliğin idealizmle olan diyalektik ilişkisi maddeciliğin yeni bir formuna -tarihsel maddecilik- doğru evrilirse tarihsel maddeciliğin teolojiyle olan yüzleşmesi de tarihsel maddeciliğin, henüz adı koyulmamış yeni bir formuna doğru evrilmektedir.

9 "Kuşkusuz bütün algılamalar bir tasarıdır." Horkheimer ve Adorno: *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabından bir bölüm: *Antisemitizmin Öğeleri*, a.g.y., s. 197-238, burası: s. 217. Tasarı teması bu bölümün 6. Tezinde etraflıca ele alınmaktadır (a.g.y., s. 217-230).

10 Bunun için de krş.: Zölibat'a [Katolik rahiplerin bekâreti muhafaza prensibi (Çev.Notu)] uyma sorunsalı. Katolik rahiplerin cinsel güdülerinin yadsınması, sadece son on yıldaki sayısız vakada, özellikle çocukların ve gençlerin sistematik cinsel istismarına yol açtı. Rahiplerin cinsel güdülerinin sözde namevcudiyeti, cinselliği medenice yaşayamamalarına yol açıyor ve böylece gem vuramadıkları dürtüleri dolaysız doğa şiddetine dönüşüyor. Hal böyleyken Vatikan da durumu değerlendirme altına alıyor ve dünya çapındaki skandallardan sonra olaylara el koymaya karar veriyor, fakat *ancak tacizin tekrar edilmesi durumunda*, ki bu da ilk tacize sistematik olarak göz yumulması anlamına gelir.

11 Krş.: "Bu nedenle her düşünüm, usun yaşamı, bilinçli tasarı olarak tamamına erer." (a.g.y., s. 219).

12 Krş.: "Kontrol altına alınmış tasarı ve onun yanlışa [sahteye] dönüştürülerek yozlaşması" (a.g.y.., s. 218).

edebilmenin oldukça uzağında hareket ettiğini de ima etmektedir; adımlarını körce ve hatta kendi iradesi dışında atmaktadır. "O büyük bir olasılıkla orada kalmak (...) ister. Ama cennetten esen bir fırtına kanatlarına dolanmıştır ve bu fırtına öylesine güçlüdür ki, melek artık kanatlarını kapayamaz. Fırtına onu sürekli olarak sırtını dönmüş olduğu geleceğe doğru sürükler."[13] Meleğin gerçekleştirmiş olduğu ilerleme, onun kontrol edemeksizin yapmış olduğu yabancılaştırılmış bir devinimdir. Kapitalist üretim tarzıyla kışkırtılan vaziyet içersinde günümüz dünyasının konumu da böyledir: Karşı konulmaz biçimde ileriye adım atıyoruz, yalnızca teknik ilerlemeden ötürü değil, aynı zamanda görünürdeki ebedi üstünlük zorunluluğundan ötürü *mücadele etmek* için. Yani, biz sadece nereye gittiğimizi görememekle kalmıyor, aynı zamanda devinimin bizatihi kendisinin, yapıp ettiklerimizin eğilip bükülmez olduğunu, her an tökezleyip düşebileceğimiz gerçeğini de göz ardı ediyoruz. Nereye gittiğimizi görememek bedenimizi kontrol edememeyi de kapsamaktadır. İşte meleğin ayak direyip gönlünce hareket edebilmek için kanadını kapayamaması, bizim toplum içindeki halimizle benzerlik göstermektedir: Dış güçler, istediğimiz gibi hareket edebilmemizi imkânsız kılmaktadır; ne ürettiğimiz, onu nasıl kullanacağımız ve onu kimin tüketebileceği hakkında en ufak bir inisiyatifimiz olmaksızın sürekli daha fazla çalışıyoruz. Akıntıda yüzüyoruz, fakat öyle sosyal demokrasinin düşündüğü gibi değil; tarihin otomatik olarak ilerlemesi bizi her zaman sosyalizme yaklaştırıyor ve ayakları biraz yerinden oynatmak gibi naif bir tutum, yani çalışmak, bizi sınıfsız topluma giderek daha da yakınlaştırıyor.[14] Mevzu, gerçeği söylemek gerekirse aslında şundan ibaret: Bizim ilerleme diye adlandırdığımız şey tam olarak adımlarımızı, bedenimizi engelleyen faktörlerden biri. Yalnızca bireysel beden olarak değil, aynı zamanda toplumsal beden olarak da anlıyoruz bunu, yani kontrol edici toplum olarak. Teknik ilerleme nereye olduğunu bilmeksizin ve adımlarımızın efendisi olmaksızın ilerlere devinmemize "yardım eden"dir.

Bu da tam olarak, Marx'ın *Das Kapital*'in ilk cildinde, eşyanın fetiş karakterini ve onun sırrını anlatan ünlü metninde değinmiş olduğu, György

13 Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *a.g.e.*, IX. Tez, s. 42.

14 "Hiçbir şey Alman işçi sınıfını, kendisinin de akıntıyla birlikte yüzdüğü düşüncesi kadar yozlaştırmamıştır. Bu sınıf, teknik gelişmeyi birlikte yüzdüğü akıntının bir çavlanı saydı. Buradan, teknik ilerlemeye götürdüğü söylenen fabrika çalışmasının siyasal bir edim olduğu yanılsamasına uzanan yol, artık yalnızca bir adımlıktı. Eski Protestan çalışma ahlâkı Alman işçi sınıfı saflarında, laik bir görünüm içersinde dirilişini kutlamaktaydı." (A.g.y. XI. Tez, s. 43).

Lukács ve genellikle Batı Marksizminin ideoloji kavramında *gerekli sahte bilinç* olarak devşirdikleri şeydir. Tarih meleği tablosundaki gibi, yapıp ettiğimiz, uğraştığımız, hareket ettiğimiz için, bu basit etkinliklerimizin bizi hür ve bağımsız birer varlık olarak tesis ettiğini, etkin olduğumuzu düşünüyoruz. Bu yüzden ara sıra başıboş bir esriklik hali içerisinde bilmeden kapitalist üretim tarzını kutlayabiliyoruz. Hal böyleyken, egemen ve yerleşik toplum biçimlerinde ideolojik sabitlenmenin sırrının kilit noktası budur; bunun toplumsal ve tarihsel hakikatin tam zıddı olduğunu bilir, sezer ve fark ederiz: Adımlarımız kendi irademiz tarafından yabancı güçlere tayin edilir,[15] teknoloji ve üretim sahalarındaki ilerlememiz, mevcut ve süreğen ilişkiler altında sosyal alandaki bir gerilemedir; bir başka deyişle yaptığımız her yeni ürünle kendi sömürücümüzün ve zulmedicimizin eline daha gelişkin bir silah veriyoruz. Yahut Karl Marx'ın sözleriyle: Her yeni ürün ile üretim-aracının-sahibinin ellerindeki kapitali büyütüyor ayrıca işgücünü biricik mülkiyeti olarak satanlar ile giderek daha fazla üretim aracı biriktirip, depolayanlar arasındaki uçurumun artmasına hizmet ediyoruz.

İlerleme ve *gerileme*nin bu çelişkisi, tarih meleği tablosundaki yegâne tasvirde eş zamanlı süreçler olarak ifade edilmektedir. Melek ilerliyor, fakat durmak istemesine rağmen kendi öz iradesine karşı gelerek bakışıyla geriliyor. Yani o, gönlünce duracağı yerin perspektifinden uzaklaşıyor ve geriliyor.

Geriye giden ve kanatlarına rüzgârın dolandığı tarih meleği burjuva toplumuyla ve onun kapitalist üretim tarzıyla benzeşmektedir: Teknolojik, endüstriyel ve düzenlemeci (saf bir *enstrümantal* düzenleme anlamında) *ilerlemenin* ileriye dönük her adımıyla, toplum, *liberté, égalité, fraternité* [özgürlük, eşitlik, kardeşlik] yolunda vermiş olduğu kadim sözden uzaklaşıyor. Her adımda sömürünün, zulmün ve her yerde hazır ve nazır bulunan kontrolün yapılarını daha derinden perçinliyoruz.

d) Fakat: Fırtına neden cennetten esiyor?

"Ama cennetten esen bir fırtına kanatlarına dolanmıştır ve bu fırtına öylesine güçlüdür ki, melek artık kanatlarını kapayamaz. Fırtına onu sürekli olarak sırtını dönmüş olduğu geleceğe doğru sürükler, önündeki yıkıntı yığını ise göğe doğru yükselmektedir. Bizim ilerleme diye adlandırdığımız, işte *bu* fırtınadır."[16]

15 Yalnız bu anlamda "yabancı" kelimesinin gerçekten bir anlamı var, ırkçıların absürt kullanımlarında ve kısmen de olsa onların naif eleştirmenlerindeki gibi değil bu anlam: Yabancı polisi, Yabancı yasaları, Yabancı nefreti …

16 Benjamin, a.g.y.

Fırtına cennetten esiyor, çünkü o yukarıdaki yorumlarda da söylemiş olduğumuz gibi bizi ondan uzaklaştırıyor. Fakat öte yandan bu tablo aynı derecede önemli olan bir başka unsur daha içermektedir. Bu başka unsur, Benjamin'in Marx'a borçlu olduğu diyalektik düşüncesinde yeni bir gerilim alanı açıyor. İlerleme olarak addettiğimiz bu fırtına, bu rüzgâr, cennetten esiyor, sadece bizi kendisinden uzaklaştırmak için bu yönden gelmesi gerektiği için değil, aynı zamanda cennetin bizzat kendisinden ortaya çıkan, kaynağını ondan alan bir gücün *bizatihi kendisi* olduğu için. Cennetten kovulma, bilgelik meyvesini yeme eyleminin sonucu değildir, aksine her ikisi de bir ve aynı hadisedir. Veya bir başka deyişle: Cennetten kovulma bilgelik meyvesi yemenin sonucudur; aynı zamanda ve benzer bakımdan bu meyveyi yeme lüzumu ve arzusu da cennetten kovulmanın sonucudur. Teknik ilerleme ilk andan itibaren çelişkilidir: Hem mutsuzluğumuzun sebebi, hem de bizim bu mutsuzluğu alt etme girişimlerimizin dışavurum u ve ilkesel yöntemidir.

Bu çelişkiyi görmemek Walter Benjamin'in haddinden fazla sınırlayıcı bir yorumu olurdu. Benjamin basitçe, teknik ilerlemenin eleştirmeni değil, aksine *verili koşullardaki,* yani kapitalist üretim tarzının koşullarındaki teknik ilerlemenin bir eleştirmenidir. Bu noktadaki konumu da Marx'ta temellenir, üstelik onu radikalleştirme ve Marx'ın basit tarihsel kısaltmalar içinde boğularak yozlaştığı uğrakları aşma girişimiyle.[17] *Kapital*'in birinci cildindeki "Makine ve Büyük Sanayi" başlıklı bölümde Marx, *basit makine* ile *kapitalist kullanımdaki makine* arasındaki farkı detaylandırır.[18] "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı"[19] başlıklı metninde Benjamin bu motifi ele alarak onu çağının yeni sanat tekniklerine, özellikle de sinemaya uygular. Bu deneme, "Tarih Kavramı Üzerine" metniyle aynı dönemde, yani Benjamin'in Marksist evresinde yazılmıştır. Metnin bize tayin

17 Özellikle *Komünist Manifesto*'nun kimi cümleleriyle karşılaştırınız. Marx ve Engels'in proletaryanın *kaçınılmaz* zaferinden bahsettiği bazı cümleler bu bağlamda sıklıkla alıntılanır. Örn.: "Büyük sanayinin gelişmesiyle burjuvazinin üretim yaptığı ve ürünü sahiplendiği kendi temeli ayağının altından çekilmekte. Burjuvazi her şeyden önce kendi mezar kazıcılarını üretiyor. Onun yıkılması da proletaryanın zaferi de aynı oranda kaçınılmaz." (Karl Marx, Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, *Marx-Engels Werke*, C. 4, Berlin/DDR: Dietz, 1974, s. 459-493.)

18 Karl Marx, *Das Kapital,* Cilt 1, Berlin/DDR: Dietz, 1968 (Marks-Engels Eserleri, cilt 23) Bölüm 13: Makine ve Büyük Sanayi, özl. 6. Altbölüm: "Makinelerin İşsiz Bıraktığı İşçilerle İlgili Telâfi Teorisi", s. 461-470.

19 Walter Benjamin: "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı", *Pasajlar,* Çev. Ahmet Cemal, YKY, 2001 içinde, s. 50-86.

ettiği yön ise gayet açıktır; Benjamin sinemanın yeni icatları kullanma gibi teknik bir olanağının altını çizerek, onu muhafazakâr ve sol eleştirmenlerinden kurtarmayı dener. Yani sinema, üretken güçlerin sağladığı ilerlemeye kendini kapatmayacak fakat öte yandan şunun da gayet bilincinde olacak: Bu imkânlar ekonomik kapitalist formun mevcut ilişkileri dahilinde uygun bir tarzda kullanılamaz.

Eğer Horkheimer ve Adorno'nun "Aydınlanmanın Diyalektiği" diye kavradıkları şeyin bir parçası olan teknik ilerlemenin bu diyalektiği unutulursa, Walter Benjamin'in düşüncesinin radikalliğinden hiçbir şey anlaşılamayacaktır. İlerleme fırtınası *cennetten* eser, kaynağı orasıdır, malum cennete özgü güçlerle donatılmıştır, öte yandan bizi cennetten uzaklaştıran, en azından mevcut koşullarda özgürce eylemde bulunmamızı ve gerekli olduğu yerde durmamızı engelleyen şeydir.

Benjamin'in metninde bu fırtına cümlesinin kışkırttığı güvensizlik ve kuşku aslında bu tablonun zaten kendi içinde barındırdığı çelişkiden ileri gelmektedir. Fırtına tarih meleğinin, yıkılmış olanlara yardım etmesini olanaksızlaştırmakta, onu oradan uzaklaştırmaktadır, bununla birlikte o gene de cennetten gelmektedir. Ontolojik kısmın başında sunduğumuz açıklamalar yalnızca onlara karşıtlık getiren bu sonuncuların bağlamında anlaşıldığı takdirde doğrudur. Bu fırtınanın gücü sosyal demokrasinin –ve hatta Stalinizmin– naifçe anladığı türden bir ilerleme *değil*dir. Diğer taraftan, elbette, bazı muhafazakârların ve günümüzde adeta mantar gibi çoğalmış olan çeşitli milliyetçi, ırkçı ve dinci fanatik grupların söyleyeceği gibi, insanlığın –her şeye rağmen– elde etmiş olduğu özgürleşmeden feragat etmek için geri dönmemiz gereken o kayıp cennetten bizi uzaklaştıran salt yıkıcı güç de değildir.

Nasyonal sosyalizmin ideolojik gücü işte bu çelişkiyle oynaşmaktan ve onun içinde hünerle hareket etmekten ileri gelir. Bu nedenle, sosyal demokrasinin yaptığı ve yapmakta olduğu gibi, yalnızca aşırı sağcıların gericiliğine sabitlenip onu hedef almanın hiçbir şeye faydası dokunmamaktadır. Aynı zamanda –Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" metninin siyasal unsurlarında ısrarla üzerinde durduğu üzere- nasyonal sosyalizmin ve benzer çağdaş hareketlerin de teknolojik ve düzenleyici ilerlemeye dönük *modernleştirici* yüzleri de göz ardı edilmemelidir.[20]

20 Nasyonal Sosyalizmin iki yüzü vardır: "dışarıdan modernleşme" yüzünden kaybedileni geri döndürme hareketi olarak kendisini ideolojik olarak gösterir, 'kan ve toprak' sloganı ile

Üçüncü: Siyasal unsur

a) Tarih meleği geri bakıyor, çünkü sahici devrimci eylem böyledir: O, şu veya bu etkiyi uyandırmak için "nesnel koşulların müsait" olduğu hanı beklemez, esrik alkışlarla kendisine arka çıkacak ("kitle temeli" diye de adlandırılan) halkın ortaya çıkmasını da beklemez; son dönem tarihin kayıtlarına kahraman, üstelik muzaffer kahraman olarak geçmesini sağlayacak ortamın oluşmasını beklemez. Devrimci eylem için her an, harekete geçmek için uygun andır; devrimci eylem, başarılarıyla veya gelecek birkaç neslin kendisine minnettar kalacak oluşuyla gelecekteki yerini garantiye almak için uğraşmaz. Devrimci eylem bugüne kadar olduğu ve Benjamin'in de kavradığı haliyle kör ve homojen bir ilerleme kaydeden içi boş zamanın kesintiye uğratılmasıdır. Bu kör ve homojen ilerleme içinde devrim için önceden belirlenmiş bir uğrak *yoktur,* tarih sahnesi içinde üzerinde *Devrim için Rezervedir* yazan metal bir tabela yoktur. Devrim, zamanın bu bariz otomatik ilerlemesi içinde fazladan bir adım değildir, hakim zaman kavrayışındaki totaliter normalliğin dışında yer alan bir şeydir. Devrimler, tarihin önceki uğraklarının ve evrelerinin *mantıksal neticesi* değildir, bilakis bunlardan şeklen de radikal biçimde farklıdırlar: Devrimler çizgisel, homojen ve geleceğe yönelik zaman-mantığını terk eder. Onlar tarihin *uğrak-olmayanı*'dır, onlar *tarihsel mantık*'a uymayan ve onu kesintiye uğratanlardır.

Fakat devrimler tarihin dışında yer almazlar, aksine sadece geleceğe yö-

hareket eder. Öte yandan bir de siyasal ve toplumsal güç olarak görünür ki, bu güç kültürel, toplumsal ve siyasal açıdan Almanya'yı modernleştirmeyi deneyen her şeyi frenler. Eş zamanlı olarak bu güç, otoriter yöntemleriyle ekonomik modernleşme süreçlerinin hızlanmasına olanak verir, hem de ne daha önce ne de daha sonra Almanya'nın asla erişemeyeceği bir tarzda. Örnek verilecek olursa Alman kimya endüstrisinin dünyanın büyük bölümündeki egemenliği, vaktiyle onun tüm gücünü kullanarak uyguladığı tekelleşmeden kaynaklanmaktadır.

Frankfurt Okulunun en önemli yazarlarından biri olan Franz Neuman, *Behemoth, Struktur und Praxis des Nationalsozialismus* adlı eserinde, nasyonal sosyalist yapıyı analiz eder ve her sahadaki tartışmasız otonomisinin tadını çıkaran dört dayanak noktasını açığa çıkartır: Savunma gücü, ekonomi, nasyonal sosyalist partisi ve bürokratik devlet birimi. (Krş.: Franz Neumann, *Behemoth, Struktur und Praxis des Nationalsozialismus*, Çev. Hedda Wagner ve Gert Schæfer, Frankfurt am Main: Fischer, 1988. Almanca ilk baskısı: Frankfurt am Main: Avrupa Yayıncılar Birliği, 1977. İngilizce orijinali: *Behemoth*, New York 1942, genişletilmiş baskı 1944.)

Bu yapı nasyonal sosyalizme, betimlenen çelişkide daha büyük sorunlarla karşılaşmadan organize olma olanağı veriyordu. Nasyonal sosyalizmin, araçsal akıl alanında yüksek derecede *ilerleme odaklı* ve *modernleştirici* olduğunu gözardı ederek sadece geri kafalı ideolojik tarafını görmek fazlasıyla basitleştiricidir. Bu anlamda nasyonal sosyalizm, Benjamin'in eleştirdiği mantıkta ileri sürüldüğü üzere *henüz* mümkün olmamakla kalmaz, eski dönemlerde de mümkün olmamıştır.

nelmiş tarih mantığının dışındadırlar; ilerlememenin, yani her şeyin dışına çıkıp, her şeyi radikal biçimde sorgulamanın imkânsızlığına sabitlenerek, *her şeye rağmen* ilerlemesinin dışındadırlar. Devrimler, kimilerinin, hepimizin isteyerek veya istemeyerek bir parçası olduğu bu devasa makineyi durdurmanın imkânsızlığından gözünün korkmadığı uğraklardır. Onlar, bizi bir an bile olsun ne görmeye, ne düşünmeye ne de şüpheye iten -*çünkü the show must go on*- ve bir İsviçre saati gibi ilerleyen zamanın içinde kayıp özgürlüğümüzü hatırlayıverdiğimiz anlardır.

Devrimlerin tarihle olan ilişkisi kaçınılmaz olarak geçmişle olan bir ilişkidir. Geleceğe sabitlenme mantığı terk edildiğinde geçmişe yönelmekten başka bir seçenek kalmaz, "şartların zorlamasıyla" sürüklenmeme, bir an için bile imkânsızlık mitosuna bağlı kalmaya inanmama, iktidar sahiplerinin bizlere ölüleri, yaralıları, aşağılanmış olan ve bundan bizzat sorumlu olanları unutturmak için kurduğu sayısız "son darbe"nin sonsuz gerekliliği tuzağına düşmeme imkânlarını yeniden üretir.

Tarih meleği bu nedenle geri bakıyor: O, *sadece* geçmişle bağlantı kurabilen ve aynı zamanda tarih boyunca ezilenlere, ölülere, unutulanlara elini uzatma özgürlüğünü tekrar ele geçiren devrimdir.

b) Gene de: Bir devrim nedir? Devrimler yalnızca bir şeyi şöyle veya böyle zorla kabul ettirmeyi ve yeni bir toplumsal sistem inşa etmeyi başardıkları için, tarihe geçen hadiseler değildir. Devrimler veya devrimsel eylemler, görünen o ki, durdurulamaz biçimde, saat ritmiyle çalışan ve bizi, daima geçmiş olarak görünen şimdiden sürükleyerek uzaklaştıran işleyişi durdurmaya yönelik, dar çapta maksadına ulaşabilmiş her türden girişimdir. Bu sebeptendir ki Benjamin de "ezilen bir geçmiş adına sürdürülen kavga açısından devrimci bir fırsat"tan[21]dan bahseder.

O "büyük" devrim düşüncesi bizi gerçek devrim anlayışından uzaklaştırma eğilimindedir. Sonrasında, sadece kendisini topluma *olumlu* bir yaklaşımla kabul ettirmiş olmayı başaranlar idealize edilir ve bunun akabinde bu başarı en başından itibaren verili olan bir şeymiş gibi yeniden tesis edilir. Bunun ikili bir etkisi vardır: Bir taraftan, bu gizemlileştirilmiş devrim düşüncesi bizi bir devrim yapmaktan alıkoyar, çünkü dünyayı kalıcı biçimde değiştirmiş bu büyük olaylardan birini gerçekleştirmeyi "vazife edinecek" insanlardan biri olduğumuzu hayal bile edemeyiz.

21 Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *a.g.e.,* XVII. Tez, s. 47.

Sezgisel olarak biliriz ki *Mesih gücümüz,* Benjamin'in de söylemiş olduğu üzere, *zayıf*'tır ve o gizemlileştirilmiş devrim düşüncesi bize aktörlerinin ulu Mesih gücüne sahip kahramanlar olduğunu öğrettiğinden onlarla aşık atabilecek kudrette olmadığımızı düşünürüz. Diğer taraftan, gizemlileştirilmiş devrim düşüncesi devrimin karanlık, eleştirilmesi gereken taraflarını yadsır ve aşılamaz bir şey olarak mutlak kılar. Büyük devrimciler vaktiyle bugün bile kanımızı donduran eylemlerde bulunmadan devrimi başaramazlarken; devrimci olmak kaderinde olmayan bizler nasıl olur da onları eleştirmeye veya daha az şiddet içeren bir devrim yapmayı düşünmeye yeltenebiliriz?[22]

Devrimci bir hareket, tarihin sürekliliğini bir an için bile olsa kesintiye uğratmayı, bir an için zamanı durdurmayı, bizden bağımsız olarak bize mukavemet gösteren şeylerin ilerlemesine son vermeyi başaran şeydir. Marx'ın eleştirisinin en kudretli anında kullandığı dille söyleyelim: Devrimci hareketler, kendilerini bize yabancı güçler olarak sunan ürünlerimize karşı fetişizmi çözmeyi aniden başaran hareketlerdir.

Tarih meleğinin geri[ye] bakışı böylelikle aynı zamanda korku dolu bir bakıştır; gözleri yere, küçük şeylere, neredeyse görünmeyenlere yönelmiştir; çünkü o bugünkü perspektiften bakınca küçük görülen, yere gökten daha yakın görülen devrimci hareketleri ancak böyle ayırt edebilmektedir.

c) Örneğin *Manifesto*'dan bildiğimiz şekliyle naif tarihsel iyimserlik anları bağlamında, Marx'la ilintili olarak "Tarih Üzerine Tezler" için aldığı notlardan birinde şunları yazar Benjamin:

"Marx der ki, devrimler dünya tarihinin lokomotifleridir. Fakat belki de bütünüyle bambaşka bir şekilde. Belki de devrimler, bu tren içinde seyahat eden insan soyunun imdat frenine asılışıdır."[23]

Bu cümleyi kendi hakiki içeriği ve ağırlığıyla anlamak için Benjamin'in bu metni kaleme aldığı yıllar dikkate alınmalı; nasyonal sosyalizmin ve faşizmin tarihi ve hatta daha özelde, Avrupa Yahudilerinin soykırım tarihi görmezden gelindiğinde ve medeniyetin kırık bir parçası olarak alımlandı-

22 Devrim *kavramı* ve *mitosu* arasındaki fark için bkz.: Bolivar Echeverria: "Postmoderne und Zynismus. Revolution, Nation und Demokratie – Die drei Mythen der Moderne", Çev. Stefan Gandler, *Die Beute, Politik und Verbrechen*, Berlin, Güz 1996, C. 3, S. 11, s. 80-94.

23 Walter Benjamin, "Anmerkungen zu den Thesen über den Begriff der Geschichte", *Gesammelte Schriften,* Yay. Haz. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppehhæuser, C. I. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, s. 1232.

ğında aşağıda yazılanlar anlaşılmayacağı gibi Walter Benjamin'in bu metninin bütünü de asla tam olarak anlaşılamayacaktır.[24]

Treni durduracak olan imdat freni imgesi, filozofun düşüncelerini ilgili halk yığınlarına anlatmak için kullandığı bir imge olmaktan fazlasıdır. *O gerçekliğin kendisidir.* Bu satırların yazarı yukarıda alıntılanan cümleyi Claude Lanzmann ile tartışıp görüştüğünde –ki kendisi, tüm zamanların en iyi filmini, Avrupa Yahudilerinin soykırımını işleyen en iyi filmi yapmış ve bu tarihsel hadiseyi sadece inceleyip araştırmakla kalmamış, bu felaketi bizzat yaşamış ve sağ kalmayı başarabilmiş bir avuç tanığın büyük bir kısmıyla da konuşmuştur– Lanzmann gayet doğaçlama *Shoah'dan*[25] yola çıkarak yanıt vermiştir.[26] SHOAH filmiyle, tartışılan metinde ifade edilen felsefi yoruma inanılmayacak biçimde yakın duran bir sanat eserine imza atan bu entelektüelin yorumuna göre, devrimci hareketin çalıştırabildiği imdat freni herhangi bir trendeki herhangi bir imdat freni değildir, aksine Auschwitz'e, Sobibor'a, Treblinka'ya veya nasyonal sosyalistlerin başka bir soykırım mahalline giden trenin imdat frenidir.

Fakat bu trenlerin imdat freni yoktu. Onlar *tam zamanında, sektirmeden*[27] hedeflerine doğru yol alıyorlardı. Avrupa Yahudilerinin soykırımı, tarihin seyahat tarifesindeki bir sarkma değildi, bilakis tam da onu sekteye uğratmada konusundaki yetersizliğimizin sonucuydu:

> "Ezilenlerin geleneği, bize içinde yaşadığımız 'olağanüstü hal'in gerçekte kural olduğunu öğretir. Yapmamız gereken, bu duruma uygun düşecek bir tarih kavramına ulaşmaktır. O zaman gerçek anlamda olağanüstü hal'in

24 Benjamin tarihi bir olayı anlayabilmek için müteakip tarihi bilme zorunluluğunda ısrar etmektedir: "Fustel de Colulanges geçmiş bir dönemi yeniden kafasında canlandırmak isteyen tarihçiye, tarihin o dönemden sonraki akışına ilişkin tüm bildiklerini düşüncelerinden uzaklaştırmasını öğütler. Tarihsel maddeciliğin ilişkilerini kestiği yöntemi bundan daha iyi belirleyebilmek imkansızdır. (Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *a.g.e.,* VII. Tez, s. 40)

25 Yazarın Claude Lanzmann ile konuşması, Frankfurt / Main, 14 Ocak 2002.

26 İbranicede Yahudi soykırımı, "Holokost". Tufan ve kasırga anlamlarına gelmektedir. (ç.n.)

27 Şimdiye dek *Sobibor, 14. Ekim 1943, saat 16* filminin gösterime girdiği ülkelerde, ayaklanmanın tanığı ve aktörü olan Yehuda Lerner, isyan planının büyük oranda ölüm kamplarındaki Alman nöbetçilerinin *uygun anının kollanmasına* dayandığını açıkladığında izleyicilerin *gülmesi* tesadüf değildir; halbuki bu satırların yazıldığı sırada, Almanya'daki her iki gösterimde de henüz kimse bu sahnelerde gülmüş değil. Bunun tek nedeni, seyircilerin Alman nöbetçilere daha uzak mesafede olmaları değil, Almanya'daki dakiklik ideolojisine de uzak mesafede olmalarıdır. Bu ideoloji aynı zamanda, zamanın ilerlemesine ve *iyiliğe* ve *hakikate* yönelik sonsuz bir inancın hakim olduğu gündelik hayattaki naiflik derecesini de göstermektedir.

> oluşturulması, gözümüzde bir görev niteliğiyle belirecektir; böylece de faşizme karşı yürütülen kavgadaki konumumuz, daha iyi bir konum olacaktır. Faşizmin bir şansı da, faşizme karşı olanların onu ilerleme adına tarihsel bir kural saymalarıdır.
>
> Yaşadıklarımızın yirminci yüzyılda "hâlâ" olabilmesi karşısında duyulan şaşkınlık, felsefe anlamında bir şaşkınlık değildir. Bu şaşkınlık, kendisine kaynaklık eden tarih anlayışının savunulamayacağı bilinmediği sürece, hiçbir bilme sürecinin başlangıcını oluşturmaz."[28]

Auschwitz'e, Sobibor'a ve Treblinka'ya giden trenleri durdurmak işini becerebilen birisi, devrimci bir eyleme imza atmış olurdu. Bir sonraki durağı soykırım olan, insanlarla dolu tek bir treni durdurmak, Robespierre ve Danton'un eylemlerinin toplamından daha devrimci olabilirdi. Bir ihtimaldir ki bugün pek az kişi bu eylemden bahsederdi, fakat bu sonuç itibariyle hiçbir şeyi değiştirmezdi. Claude Lanzmann, yeni filmi *Sobibor, 14 Ekim 1943, saat 16*'da pek az kişinin bildiği ve daha da az kişinin dile getirdiği bu türden bir eylemi hatırlattı: Nasyonal sosyalistlerin Sobibor imha kampında, 14 Ekim bin dokuz yüz kırk üç tarihinde, saat 16 civarında başlayan ayaklanma. Bu ayaklanmadan kısa bir süre sonra imha merkezi Sobibor, Yahudi tutsakların bu ölüm fabrikasını durdurmakta başarılı olduğuna dair her türden anıyı yok etmek için nasyonal sosyalistler tarafından kapatıldı. Böylelikle ayaklanma, nasyonal sosyalistler tarafından ölüme mahkûm edilen nerdeyse altmış insanın dışında kalanların hayatlarının kurtulmasıyla ve *bu* imha merkezinin nihai kapatılışıyla sonuçlandı.

İşte tarih meleği bu nedenle geri bakıyor, çünkü bu devrimci eylemler *makineyi istop ettirmeyi*, zamanı durdurmayı, boşluğu ve körlüğüyle zalimlerin ve soykırımcıların "doğal" ittifakına dönüşen ilerlemeyi kesintiye uğratmayı hedefler.

d) Fakat bu devrimci eylemler kutlanabilecek türden değillerdir. Tarih meleği ölülere dönük bakışını yukarıya çevirip kahramanlık ve sevinç dolu bir hamleyle güneşin doğuşuna yönelemiyor. Bu devrimci eylemler kutlanabilir türden değiller; bunun sebebi mekanizmanın ancak küçük bir kısmını durdurabildikleri için aşikarlaşan zayıflıklarından başka, *negatif* devrimci eylemler olmaları. Yegâne amacı, doludizgin ölüme giden treni durdurmak. Fakat hiçbir yeni tren mutluluk dolu bir hedefe doğru yol almıyor.

28 Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *a.g.e.*, VIII. Tez, s. 41.

Walter Benjamin mecburiyetten "tarihin tüylerini tersine fırçalamak" dediğinde,[29] şunu da kastediyor: Öne sürdüğü devrim kavramını anlamak için, devrimler tarihinin tüyleri de tersine fırçalanmalıdır. Kim, devrimleri sadece güçlülerin kazandığı çarpışmalardan ibaret görürse, bu sahte kahramanlık anlatısında isyanların ve devrimci eylemlerin hakiki tarihine dair hiçbir şey öğrenemez. Muhtemeldir ki bizi bugün devrimin *imkânından, zorunluluğundan ve gerçekliğinden* uzaklaştıran, bu sahte kahramanca devrim kavrayışıdır.

O halde, tarih meleğinin korku ve üzüntü dolu geri bakışı aynı zamanda umut kaynağıdır da: Tarih meleği bile kendinden güven dolu bakışlara sahip değilken zafer kazanmak, ileriye yönelik sağlam adımlar atmak zorundaysa, biz neden bu sürekliliği kesintiye uğratmaya cesaret edebilmek için bu kadar güvence, *nesnel verili koşullar* talep ediyoruz? Brecht'in biz aşağıdakilerin de bir şeyler yapabileceğini anlamamızı sağlayan anti-kahramanı, geriye bakan tarih meleğinde mevcuttur. bizim de burada bir şeylerin egemenliği altında yapabileceğimizi anlamayı mümkün kılan anti-kahramanı, geriye dönük tarih meleğinin figüründe kendini güncelleyerek bize sunuyor.

e) Benjamin, "zayıf bir Mesih gücü"nden[30] bahsederken, sadece teolojinin belirli uğraklarını ele almıyor, aynı zamanda, dünyaya onun için prensipte neler yapabileceğimizi gösterme zamanının henüz gelmediği söylemine genelde eşlik eden kadiri mutlak fantezileri eleştiriyor.

Kendi sınırlarını görme kabiliyetsizliğinin verdiği küstahlık, tarihe müdahale etme potansiyelini küçümseyişle koparılmaz biçimde ilişkilidir. "Biz, nesnel koşullar mevcut olduğunda, dünyayı bütün kötülüklerinden bir kalemde kurtaracak olanlar olabiliriz" ifadesi, "ilerlemeye olan körü körüne inançlarının, kendi 'kitle temellerine' duydukları güvenin ve son olarak da kendilerini tam bir köle tutumuyla, denetlenmesi olanaksız bir aygıtın dişlilerine dönüştürmelerinin" tek bir kişide, tek hamlede "aynı şeyin üç ayrı yönünü"[31] oluşturduğu politikacıların ortak mottosudur.

29 Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *a.g.e.*, VII. Tez, s. 41.

30 *A.g.e.* II. Tez, s. 38.

31 *A.g.e.* X. Tez, s. 42-43. Benjamin belirli bir "politikacı" yı eleştirecekse, onun aşikâr biçimde Alman sosyal demokrat partisinden olmasına özen gösterir, bunun örnekleri sonraki üç tezde sıklıkla görülebilir. (Özellikle XI, XII, XIII. Tezler s. 43-45). Bu politikacıları ismen anmasa bile, özellikle Almanya'nın ve S.S.C.B.'nin komünist partilerindeki hâkim akımları, özellikle Stalincileri ele alır. Gershom Scholem şöyle yazar: "1940'ların başında, savaş patlak verdikten sonra Hitler Almanyasında nerdeyse bütün mülteciler gibi gözaltında bulunduğu kamptan salıverildikten sonra Benjamin, Hitler-Stalin Paktı'nın şokundan uyanışını tamamına erdirdiği "Tarih Üzerine Tezleri"ni yazar. Bu pakta cevap olarak o zamanlar

Bu nedenle, sözüm ona reformist veya düzenin bekasına taraf olan solcu politikacılar[32] zaman zaman kontrol edemedikleri doğaçlama isyan hareketlerini bastırmak zorundadırlar. Onlar bunların, zafer anına götürecek ilerlemelerini aksattığını, günün birinde –günün birinde- ayaklanmak ve dünyayı dinci geleneklerin Mesih'ini bile kıskançlıktan çatlatacak şekilde kurtarmak için "kendilerini tam bir köle tutumuyla, denetlenmesi olanaksız bir aygıtın dişlilerine dönüştürmeleri" olarak kamufle olmuş güçlerini ortaya koymak için yerleşik kurum ve geleneklerle uygun adım ilerlemenin zorunlu olduğunu anlamadıklarını düşünürler.

Fakat bizim, her kuşağın, her birimizin sahip olduğu yegâne Mesihçi güç zayıftır. O küçük ve belki de büsbütün çirkindir, herkesten köşe bucak kaçmak zorunda olan, Benjamin'in ilk tezinde bahsettiği türden kambur bir cücedir, fakat yine de: O her eylemin sırrıdır – tarihte zulme, sömürüye, ayıklanıp dışlanmaya, takip ve kovuşturmaya ve unutmaya karşı duran, en küçüğünden bir eylemin bile.

Benjamin'in Mesihçiliği şu nedenle geriye yöneliktir: Kendisini, kendini beğenmiş ve aynı zamanda korkak olan ve kendini dünyanın potansiyel kurtarıcısı olarak sunan Mesihçilikten ayrı tutmak için. Benjamin, farklı bir siyasetin veya bir parçası olmalarını sağladığımız anıların ölüleri diriltmeyeceğini pekâlâ biliyordu. Fakat aynı zamanda ölümlerinin kesin olmadığını, yani çoktan tamamına erdirilmiş bir süreç olmadığını da biliyordu: "düşman galip geldiğinde, ölüler bile kendilerini bu düşmandan kurtaramayacaklardır. Ve bu düşman daha zafer kazanmayı sürdürmektedir."[33] Kendilerini önceki ölülerin kurtarıcıları ilan eden yeni galipler, ölüleri, boşa çıkmış umutlarını ve tarihin seyrini değiştirmeye yönelik başarısızlıkla sonuçlanan girişimlerini gülünç duruma düşürüp gölgeleyerek, tekrar öldürmektedirler. Bu politikacılar, bu ölüleri unutuluşunu ve aynı zamanda onların bugün bile gerçekleştirilemeyen umutların unutuluşunu sağladıkları anda her şeyin çok yakında daha güzel olacağını ve tüm güçlerimizin geleceğe yöneltilmesi gerektiğini, böylece zamanı geldiğinde (o an geldiğinde), önceden olmuş her şeyi tek bir hareketle aşmaya hazır olduğumuzu açıklarlar.

ona kader arkadaşlığı yapmış olan eski tanıdığı yazar Soma Morgenstern'e tezlerini okur." (Gershom Scholem: "Walter Benjamin und sein Engel", *Zur Aktualität Walter Benjamins,* Yay. Haz. Siegfried Unseld, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1972, s. 129.)

32 Stalinistlerin de pek tabii dahil oldukları politikacılar grubu.

33 Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *a.g.e.,* VI. Tez, s. 40.

Mesih güçlerimiz zayıf, çünkü olabilecek en iyi durumda erişebileceğimiz şey olan sınıfsız toplum, Benjamin'in Marx'tan alıntılayarak söylediği gibi çekilen bütün acıların zaferle dolu kesin çözümü ve gelecek kuşaklar için daha iyi bir hayat garantisi değildir. Hayır, sınıfsız toplum, tarihin ilerlemesini kesintiye uğratmayı başardığımız andan başka bir şey değildir.[34] Benjamin'in çağındaki reformist solcu politikacıların vaatleriyle karşılaştırıldığında, bu gerçekten küçük bir şey olarak kalıyor. Fakat onların söyledikleri değil de yaptıklarıyla karşılaştırıldığında ve nasyonal sosyalizm ve faşizmin insanlık için ne gibi bir anlam ifade ettiği dikkatlice düşünüldüğünde, sonsuz büyüklükte bir şeydir.

f) Kendini geriye yöneltme, gelenekselciliğin savunması olarak da anlaşılabilirdi. Fakat tarih meleğinin geriye bakışının tablosunda gizli olan, bunun tam zıddı düşüncedir. Benjamin, "geleneği, onu alt etmek üzere olan konformizmin elinden bir kez daha kurtarmak için çabalamayı"[35] her devrin devrimci gereksinimi olarak görüyor. Burada söz konusu olan yalnızca "ezilenlerin geleneği"[36] değil, aksine bütüncüllüğündeki gelenektir. Tarihinin seyri içerisinde sol, *geleneği gelenekselcilik* ile bir tutmak ve değiştirmek yanlışını defalarca yaptı. Bu yanlış, tarihteki "doğal" müttefiki sol olan ilerleme tasavvuruyla dolaysız biçimde ilişkilidir. Bu mantığa göre, geride olduğu gibi kalan her şey aşılmalı ve *ilerlemeci* aktörler de ondan uzaklaşmalıdır. Bu tasavvuru, kurmayı veya bataryasını değiştirmeyi unuttuğumuzda duruveren saatlerin örnek teşkil ettiği tarzda ilerleyip geçen doğrusal zaman tasavvuru gibi eleştiren Benjamin, solun, muhafazakârların, sağın ve pek tabii kendilerini siyasi "orta" olarak adlandıranların da, pek seve seve kabullenmeyecekleri kadar benzeştikleri bir durum olan gelenek ve gelenekselciliğin içice geçmişliğini kabul etmedi.

Sol, kendi pozitivist (reformist ve Stalinist) versiyonları içersinde aynı burjuva akımları gibi, geleneğin her zaman muhafazakârların ve sağın tarafında olduğu tasavvurundan yola çıkmaktadır. Bazı sol gruplar, yerel geleneksel unsurları programlarına dahil etmeyi denediklerinde, bunu siyasi konumlarını radikalleştirme düşüncesiyle değil sağcı veya muhafazakâr konumlara taktiksel olarak yakınlaşma düşüncesiyle yaparlar.

34 Bkz. "Sınıfsız toplum tarihteki ilerlemenin son hedefi değildir, aksine onun başarısızlıkla sonuçlanmış ve sonunda gerçekleşmiş olan tükenişidir." (Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine Tezler için Notlar", *a.g.e.*, s. 1231.)

35 Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *a.g.e.*, VI. Tez, s. 40.

36 A.g.y. VIII. Tez, s. 41.

İlerleme taraftarı ve ekonomici bir ideolojide, mevcut gelenekte yıkıcı ve başkaldırıcı bir uğrak olduğu yadsınamaz; bu uğrak salt "ezilenlerin geleneği" dahilinde değil, iyi bir yaşam güvencesi verme ve insani yetenekleri ve ihtiyaçları dolaysız ekonomik baskıların ötesinde geliştirmeye çabalayan geleneklerde de mevcuttur.

Pozitivist sol için olduğu kadar muhafazakârlar için de, teknolojik, düzenlemeci ve ekonomik ilerlemeyi *frenleyen* şeyin, devrimci bir projenin taraftarı olması imkânsızdır. İşte bu nedenle, azınlık grupların taleplerini anlamak veya özellikle onlara yardım eli uzatmak söz konusu olduğunda[37], solun başı dertten kurtulamamıştır, çünkü bu gruplar ulusal ilerleme yolunda fazladan bir dönemeçten fazlasını temsil etmezler. Bununla ilgili sayısız örnek bulunmaktadır, fakat burada sadece Nikaragua'daki Sandinistlerin yerli grupların taleplerini karşılamakta zorlanması sonucu, bu insanların büyük bölümünün Kontra müttefiki oluşunu hatırlatmak yeterli olacaktır. Meksika solunda, baskının ve sömürünün olmadığı bir toplum uğruna mücadelenin, aynı zamanda, son iki yüzyılda ilerlemeci-kalkınmacı dürtülerle verilen mücadelelerden farklı olarak, "klasik Meksikalı" anlayışını içermeyen geleneklerin tanınması için verilecek bir mücadele de olduğuna dair bilincin uyanması için Neo-Zapatistaların sahneye çıkması gerekti.

Neo-Zapatistalar büyük olasılıkla, her iki yönü de *açıkça* uzlaştırmaya çalışan ilk gruptur: Bir tarafta, kapitalist üretim tarzının, bütün mallar için ve bununla birlikte bu malların üreticileri konumuna düşürdüğü insanlar için eşitlik beyanına uymayan farklılıkları yok etme eğilimine uyum gösterme tehlikesini barındıran geleneğin savunulması. Diğer taraftan bu grup, daha adil, daha eşitlikçi vs bir topluma dair o eski özgürlükçü ideali de gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

Son birkaç yıldır gözlemlenen, *eşitlik* ve *farklılık* taleplerinden hangisine öncelik verileceğine dair sonu gelmez tartışmalar, yerleşik düşüncede gelenek ve özgürleşme arasındaki sahte çelişki sayesinde başlamıştır. Bugün moda olan, ekonomizm ve ilerleme inancı karşıtlığı olmak gibi ifadeler geleneğin "konformizmin elinden bir kez daha kurtarılması için"[38] çaba

37 Pek tabii burada, sayısal olarak olmasa da siyasi ve ekonomik açıdan azınlık konumunda olan gruplar söz konusudur.

38 *A.g.e.* VI. Tez, s. 40. Ayrıma karşı eşitlik problemi için bkz.: "Kritische Anmerkungen zu den Begriffen Differenz und Identitaet", *Hintergrund, Marxistische Zeitschrift für Gesellschaftstheorie und Politik,* Osnabrück, C. 11, S. 2, Güz 1998, s. 6-13 içinde, ayrıca bkz.: http://www.glasnost.de.

harcanması gerektiği noktaya gelinmedikçe faydasızdır.[39]

Geleneği folklorik olmayan bir tarzda yeniden kabullenme, Walter Benjamin'in "geçmişe atlayan bir kaplan gibi"[40] diye betimlediği şey olabilirdi, fakat bu atlayış mevcut toplumdan ve onun baskıcı ve tahrip edici yapılarından radikal biçimde farklı düşenlerden ayrı düşme imkânıyla vedalaşmak anlamına gelmez, bu atlayış daha çok "Marx'ın devrim olarak anladığı diyalektik hamledir."[41] O halde, devrimci olmak, geçmiş kuşakları görme ve onlardan ders çıkartma kabiliyetini içerir. Basitçe "modernleşmeye" ve "ilerlemeye" sabitlenmek bu kaplan atlayışına giden yolu kapatır. Eski kolonilerdeki reformist ve Stalinci solun, önce geleneksel toplumların *kalıntılarını bertaraf etme*, yani, merkezin toplumlarıyla benzeşmeye çabalamayı, radikal biçimde daha katlanılabilir bir toplum projesine dâhil olmanın şartı saydıkları reçeteleri, geleneklerin rolüne dair bu yanlış kavrayıştan ileri gelmektedir. Zapatistalar belki, kaplan gibi geçmişe atlayışın gerekliliğini en açıkça gören gruptur ve onların bunu Meksika'nın en ücra köşesinden ve anlaşılan o ki bu daha az baskıcı topluma en uzak yerden çıkarak yapmış olmaları tevekkeli değildir.

Bolivar Echeverria'nın Kapitalist Modernitenin Dört Ethosu Kuramı[42] ve özellikle barok ethosun, *modern* ve modern öncesi *olmayan* ethos olarak

39 Eski burjuvazi ilerlemeciliği-kalkınmacılığı, bir kısım solcunun kabul ettiği türden yazarlar sayesinde bugüne kadar toplumsal kuramda işleyişini hiç aksatmadı. Örneğin, Habermas'ın öğrencisi Axel Honneth "Idee eines posttraditionalen Anerkennungsverhaeltnisses" (Geleneksellik sonrası bir Kabul İlişkisi Düşüncesi) geleneğin alt edilişini, daha akılcı ve daha iyi bir toplumun inşasıyla bir tutar. (Axel Honneth, *Der Kampf um Anerkennung Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, s. 275.)
Honneth'in üstü kapalı naif ilerlemeciliğini-kalkınmacılığı için krş.: "Görüldüğü gibi, yalnız hukuk ilişkisi değil, aynı zamanda değerler toplumu da evrenselliğin veya eşitliğin artışı istikametinde bir deformasyon sürecine açıktır." (*a.g.e.* s. 280) Avrupa Yahudilerinin soykırımının daha külleri soğumamışken böyle bir cümle yazabilmek için, reformist solun Benjamin'in eleştirdiği iki ilerlemesi yanlışına düşmek gerekir: Geleceğe veya ilerlemeye sabitlenme ve geçmişin örtülerinin aceleyle kaldırılması. Diğer taraftan aynı zamanda hukuk ilişkilerinin ilkesel *açıklığı,* köklü bir uygarlık kırılması yönünde bir deformasyon için "değerler toplumu"na açıktır.

40 Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *a.g.e.,* XIV. Tez, s. 46.

41 A.g.y.

42 Gene Stefan Gandler bu konuyu derinlemesine işlediği "Mexiko als neues Zentrum kritischer Theorie. Oder: Was macht Walter Benjamin im Lande Emiliano Zapatas?" yazısında, Latin Amerikalı filozofun kapitalist modernin dörtlü *ethos* teorisinden, yani "gerçekçi ethos", "romantik ethos", "klasik ethos" ve "barok ethos"tan bahseder. Bunların, düşünürün sözleriyle, "modernliğin dört değişik çağından, yani kapitalizmin birbirini takip eden farklı içtepilerinden" kaynaklandığını, bunların da sırasıyla Akdenizli, Kuzeyli, Oksidental ve Orta Avrupalı içgüdülerden ortaya çıktığını söyler. Ardından Bolivar Echeverria ile Walter Benjamin'i buluşturmaya çalışır. Yukarıdaki paragrafın kimi yerleri o metinden alıntıdır. (ç. n.)

incelenmesi, günümüzde başarılı olabilen az sayıdaki ciddi kuramsal denemelerden biri sayılabilir. Walter Benjamin'in bu analizi –sürekli alıntılanmasına rağmen– aktüel toplumsal-felsefi tartışma düzleminde oldukça marjinalleştirilmiştir. Barok ethos'un, "muhafazakârlık ile direnişçi ruhun aykırı bir bileşimi"ni[43] içeren bir ethos olarak kavranışı Meksika'daki mevcut modernite türünün *geri kalmış* değil de, *başka* bir modern olarak kavranmasını sağlayacak bir anahtar olabilir; öyle ki bu, belirli açılardan daha az baskıcı, sömürgeci ve katlanılmaz bir toplum projesi için, partili veya seçilmiş solun (ya da ondan geriye kalanın) olduğu kadar Meksika'nın muhafazakârlarının ve *Üçüncü Dünya*'nın başka ülkelerinin de naif bir biçimde kopyalamaya can attığı *Birinci Dünya* modernliğinden daha ilgi çekicidir.

g) *Tarih meleği geri bakıyor, çünkü aksi takdirde arka üstü düşebilir.*

Tarih meleği, eğer onu insanlığın, tarihi içersindeki temsilcisi olarak anlarsak daimi tehlike içindedir. Reformist solun pek çok politikacısı, özgür bir dünya kurmak için öne atılarak koşmanın yeterli olduğunu düşündü, fakat Vahşi Batı'nın her kovboyunun bildiği bir şeyi unuttular: Arkayı kollama gerekliliğini. Tarihin de bir arkası, karanlık ve ters yönleri var. İlerlemeci-kalkınmacı ideolojide bu karanlık tarafın herhangi bir anlamının olabileceği düşüncesine yer yoktur. Ve Walter Benjamin'in yaşadığı dönemdeki reformist solun bu yanlışı bugün de tekrarlanmaktadır.

Geride kalmış olarak addedilen ideolojilerin; ırkçılık, antisemitizm, savaş yancılığı, şovenizmin salt *tarihsel ilerlemeyle* aşılacağı düşünüldü. Saatlerin ve takvimlerin ileriye doğru hareket ettiği ve teknolojilerin sürekli daha çok yenilendiği ve geliştiği gerçeği, bu ideolojilerin ve pratiklerinin de eski kötü zamanların *kalıntılarından* başka bir şey olmadıklarının garantisi olarak görülmüştür. Reformist sol en katlanılmaz kapitalist sömürü biçimlerini, örneğin Üçüncü Dünya diye adlandırılan oluşumun kimi bölgelerinde "feodal biçimler" olarak adlandırmaya pek heveslidir. Kapitalizmin ve burjuva toplumunun bir *kendinde tarihsel ilerleme olduğu* düşüncesi üstü kapalı olarak vardı ve hâlâ da var. Onlar Frankfurt Okulu'nun "Aydınlanmanın Diyalektiği" diye adlandırdıkları şeyi görmüyorlar. Bu toplumdaki acımasızlıkların, yalnızca burjuva toplumu tüm yeryüzünde, dünyanın her ücra köşesinde ve her anda hâkim olduğu anda gözden kaybolacak olan, *iğrenç bir geçmişin ka-*

43 Bolivar Echeverria, "El *Ethos* Barroco", *Modernidad, mestizae cultural, ethos barroco*, Meksika, D.F.UNAM ve El Equilibrista, 1994, s. 13-36, burası: s. 26.

lıntıları olmadığını, aksine bu toplumun esas bileşenlerinden biri olduğunu kavramıyorlar.

Bu yanlış, siyasi sebeplerden ötürü yapılabiliyor olsa da sınırlı ve gayet seçici Marx okumaları yüzünden de olabiliyor. Bahsedilen noktada bir çelişki göze çarpmaktadır, fakat pozitivist sol, yani sosyal demokrasi ve Stalinistler, Marx'ın bu çelişkisini görmek istemediler, çünkü onlar daha çok bu kuramın siyasi faydalarıyla ilgiliydiler. Fakat fazlasıyla karmaşık ve çelişkili bir kuram, kitleleri harekete geçirmeye yetmediği gibi, onlara bir parti şefi ve demagogu aracılığıyla ideolojik düşünceleri empoze edemez.

Onlar kitleleri savaştan öğrendikleri yöntemlerle bir araya getirerek arkalarına katmak istediler: Savaşçıları kazanacaklarına ve ölümün başkalarını bulacağına, şöhretin, zaferin ve ganimetlerin kendi hakları olduğuna inandıran aralıksız çığlıklarla. İlerlemenin gerekli ve kaçınılmaz olduğu, sosyalizmin önceden saptanmış tarih seyrinin *mantıki* neticesi olduğu ideolojisi son tahlilde bu savaş çığlıklarından başka bir şey değildir. Ve bu tam da, çoğu Avrupa ülkesi ve Almanya'daki sosyal demokrat parti ve komünist parti üyelerinin büyük çoğunluğunun, gidip kendilerini büyük çıkış yapan aşırı sağ partilere kaydettirmek için ayrılmalarının sebeplerinden birisidir. *Onlar galiplerin tarafında olmak istediler*, tıpkı reformist ve Stalinist solun politikacılarının onlara senelerden beri öğretmiş olduğu gibi.

Fakat: arkalarını kollamayı öğrenemediler. *Arkalarında,* geride kalmış ve geçmiş olarak addettikleri her şeyin tamamen kendiliğinden düşeceğini sandılar. Bu nedenle nasyonal sosyalizm tarafında "yaşadıklarımızın yirminci yüzyılda 'hâlâ' olabilmesi karşısında duyulan şaşkınlık" vardı ve bugüne kadar da var olagelmiştir.[44] Fakat bu şaşkınlık "felsefe anlamında bir şaşkınlık değildir. Bu şaşkınlık, kendisine kaynaklık eden tarih anlayışının savunulamayacağı bilinmediği sürece, hiçbir bilme sürecinin başlangıcını oluşturamaz."[45] Onlar "arkalarında" tarih ya da zamanın salt ilerlemesi ve gelişmesiyle kendiliğinden çözülmeyecek bir şeyin büyüyüp gelişecebileceğini düşünmediler.

Savaş çığlıklarına böylesi sabitlenmişlikleri, yani, savaşarak elde edeceklerini zannettikleri gelecek ve çocuklara daha iyi bir gelecek sağlamak için yoluna baş koyacakları savaşlar (yani: Çocukları ve onlardan sonraki kuşaklar tarafından kutlanmak için, tıpkı bugün Fransız Devrimi'nin, Birleşik

44 Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *a.g.e.*., VIII. Tez, s. 41.
45 A.g.y.

Devletlerin Bağımsızlığı'nın vs kutlanması gibi) gibi ardı arkası kesilmeyen söylemler her şeyden önce *korku*nun içinde temellenmektedir. Yahut, Frankfurt Okulunun diğer yazarlarının da söyleyeceği gibi, bu savaş çığlıkları hayatta kalma mantığını terk edememenin siyasi aczinde temellenmektedir, her ne kadar ekonomik açıdan yirminci yüzyılın yirmili yıllarından beri kendimizi ondan bağımsız kılabilmiş olsak da. Bu savaş uluması ilerleme ideolojisidir ve son tahlilde saatlerin ilerlemesiyle özdeş, homojen, doğrusal, sürekli ve boş bir şey olarak zamana duyulan kör güven demektir. Bu ideolojiler ve bu siyasi pratikler, bizi eylemde bulunmaya götürecek bir başka dinamiğin *ıskalanmasına* dayanmaktadır.

Walter Benjamin bu nedenle sürekli *bize "zayıf* bir Mesih gücü verildiği" düşüncesiyle Mesih unsuru üzerinde ısrarla duruyor.[46] Bu bilincin ortada gözükmemesi, ilerlemeciliğin, tarihselciliğin ve Tanrı Kronos'a imanın değinilen *savaş çığlıklarına* yol açmaktadır. Benjamin her devrimin önceden görünemeyen ve planlanamayan bir ânı olduğunu çok iyi biliyordu. Üstelik ezilenlerin büyük güçlerinden biri, ancak belirli bir *planlama* ile dünyayı boyunduruk altına almayı başaran ezenlerden çok daha az bir planlamaya gereksinim duymasıdır.[47] Bu nedenle ezilenler devrimin ya da bir ayaklanmanın başlangıcının sürpriz anında belirli bir *anlık* özgürlük sahibidirler. Bu güç, eğer hepsini, yani devrimler ve ayaklanmaları, tarih ve zamanın boş soyutluğunda doğrusal ve homojen olarak birleştirecek ve önceden kestirilemez kılacaksa pozitivist görüşteki solun ezilenlere sağladığı bir güç olacaktır.

Fakat, eğer geleceğe ve *onun* "akıntıyla birlikte"[48] yüzdüğü düşüncesine sabitlenmeden ibaret olan savaş çığlığından gelmeyecekse, devrimci dinamik nereden gelmeli o zaman? Siyasi açıdan fevkalade güçlü olan XII. tezde Benjamin diyor ki:

46 *A.g.e*. II. Tez, s. 38.

47 Bu, gerçekçi ethos'un barok ethos'tan tamamen farklı göründüğü bir başka veçhedir. İlkinde, bu konuyla ilgili en ufak bir gündelik bilinç oluşmamıştır ve toplumsal ve ekseriyetle bireysel gelişmelerin kapsamlı biçimde planlanabilirliğinin *herkes için faydalı* olduğuna naif bir inanç beslenir. Buna karşın barok ethos'ta, planlamaya sabitlenişin, egemenlerin en iyi zaferlerinden birini sıkı sıkıya ellerinde tutmalarından başka bir şey olmadığı herkes tarafından bilinir. Ancak Benjamin'in düşüncelerinden hiçbir şey anlamamış birisi cüretkar bir şekilde, kapitalist modernin gerçekçi ethos'unun kapitalizm sonrası bir topluma barok ethosdan daha yakın duracağını iddia edebilir, tıpkı çoğu toplum teorisyenlerinin ve siyasi ilgililerin bugüne kadar soğukkanlılıkla onayladıkları gibi.

48 *A.g.e*,. XI. Tez, s. 44.

> "Tarihsel bilginin öznesi, kavga eden, ezilen sınıfın kendisidir. Marx'ta bu sınıf, özgürlük hareketini kuşaklar boyunca ezilmiş olanlar adına tamamlayan, öz alan, köleleştirilmiş son sınıf olarak ortaya çıkacaktır. "Spartaküs Hareketi"yle kısa süre için bir kez daha gerçeklik kazanacak olan bu bilinç, sosyal demokrasiye eskiden beri itici gelmektedir. Sosyal demokrasi otuz yıllık bir süre içersinde, bir önceki yüzyılı yerinden oynatmış olan bir adı, bir Blanqui'nin adını neredeyse tümüyle silmeyi başardı. İşçi sınıfına gelecek kuşakların kurtarıcısı rolünü yükleyerek kendini öne çıkarmayı yeğledi. Böylece bu sınıfın en büyük güç kaynağını kurutmuş oldu. İşçi sınıfı bu okulda hem nefreti hem de özveri istencini unuttu. Çünkü bunların ikisi de özgürlüğüne kavuşmuş torunlar idealiyle değil, ama köleleştirilmiş ataların imgesiyle beslenir."[49]

Karşı tarafın daha güçlü olduğu ortaya çıktığında her an taraf değiştirebilecek olan savaşçılar veya askerler gibi değil de, *gerçekten* savaşmamızı sağlayacak yegâne şey, "köleleştirilmiş ataların imgesi"dir. O bir gerçeğin, gerçekten yaşanmış bir şeyin imgesidir, buna karşın sosyal demokrasinin sunduğu şey, sadece düşünülmüş bir şeydir, bir idealdir: "özgürlüğüne kavuşmuş torunlar" ideali. Bunu orta vadede gerçekleştirme ideali veya imkânı şüpheli hale düştüğünde, mücadele kendiliğinden biter, tıpkı tarihte birçok olayda gerçekleştiği gibi; bunun unutulmaz örneği, Alman sosyal demokrasisinin nasyonal sosyalizm döneminde oynadığı rol, yani Alman parlamentosunda kanun yapma hakkını hükümete devreden yetki yasasına milletvekillerinin büyük çoğunluğun onay vermesi olmuştur.

Tarih meleği bu nedenle geri bakıyor: Çünkü sadece geçmişteki baskıların ve aşağılanmaların *anısından,* eski umutlardan ve şu veya bu devrimci girişimden, reformist solcuların inanılmaz derecede sıklıkla başına geldiği gibi kolayca yenilmeyecek bir siyasi güç çıkarılabilir. Başka deyişle: o, *geçmiş, geçmiş olmadığı için,* geçmişin alt ettiğimizi düşündüğümüz zulümleri her an hiç aklımıza gelmeyecek bir şekilde yeniden dirilebileceği için geriye bakıyor. Siyasi mücadelemizdeki gücümüz, bizi saadet dolu yeni kıyılara esenlikle taşıyacak olan güç değildir, aksine bellekten yola çıkarak yaşanılanların ve sadece *görünürde* kaybolmuş veya aşılmış olanların "tekrarlanmasını" engellemeyi deneyen güçtür (tekrarlanması ve her defasında bir öncekine göre daha korkunç olabilmesini, çünkü teknik imkânlar sadece üretim ve

49 *A.g.e.* XII. Tez, s. 44-45.

özgürlük alanlarında yol kat etmiyor, aynı zamanda yıkıcı ve zulmedici kullanım sahaları da açıyor ufukta.)

h) *Tarih meleği imge yasağı yüzünden geri bakıyor.*

Walter Benjamin'in son tezinin sonlarında Yahudi diniyle kurduğu dolaysız ilinti tarih meleğinin geriye dönük bakışının son yorumuna doğru bir kapı aralıyor bize. "Bilindiği üzere, Yahudiler için geleceği araştırmak yasaktı."[50] Fakat ayrıca onlara Tanrı'nın resmini yapmak da yasaklanmıştır, bu sözü söylemeleri bile yasaktır. Kusurlu insanların ve onların gerçekliğinin, yani toplumlarının tanrısal kusursuzluğa olan mesafesi o kadar büyüktür ki, bir insanın Tanrıdan devşirdiği her suretin bir mukaddesata tecavüz olduğuna ve onu en kati biçimde tanrısal hakikatten uzaklaştırdığına inanılır. Bunun bir benzeri de daha iyi bir geleceğin, zulmün, sınıf farklarının, sömürünün olmadığı özgür bir geleceğin imgesinde gerçekleşmekte. Burada kullanılan terimler bile, oldukça yetersiz kalmakta. Çünkü onların da, tahrifle, manipülasyonla ve kendi kendine zarar veren türden olaylarla dolu uzun bir tarihleri var. Adını gerçekten hak eden gerçekten başka bir gelecek, epistemolojik kısımda da bahsettiğimiz üzere sadece görülememekle veya ontolojik kısımda bahsettiğimiz üzere salt bir namevcut olmakla kalmayacak, siyasi açıdan da proje olarak *gelecek,* kendi gerçekleşmesini engellemenin en mükemmel yoludur.

İnançlı bir Yahudi için Tanrı, ancak onun adını anmayı yasaklayan mutlak yasakta mevcut olabilir. Aynı şekilde, siyaset de, dikkatleri azimle karşı tarafa yönelterek, yıkıcı ve saf dışı edici mirastan radikal biçimde ayrı düşeni bulma ve tüm zamanların ezilenleri ve yere serilmişlerinin dört gözle beklediği şeyi hayata geçirebilir.

Fakat *dikkatleri karşı tarafa yöneltme,* görünmez, namevcut ve kendiliğinden peşine düşülecek olursa aşırı sorunlu olan geleceğe sabitlenme yerine sadece geçmişe bakmak anlamına gelmez. *Karşı taraf* aynı zamanda *politik olmayan*dır, genelde siyaset olarak algılanan şeyin dışında yer alandır. Walter Benjamin'in sürekli aradığı devrimci umudun kıvılcımları ancak politikanın *profesyonellerinin,* politikanın en uzağında bulunan alan olarak gördükleri alanlarda bulunabilir.

Almancadan çeviren: Hüseyin Aydoğan

50 *A.g.e.* Tez B, s. 49.


K 1920 32

Uzam mı, *uzay* mı? Peki *mekân* ne?

SAVAŞ KILIÇ

İng. *space* ve Fr. *espace* teriminin Türkçeleştirilmesinde belirgin bir güçlük yaşanıyor: Çevirmenler bu terimleri aynı bağlamda hem *uzam* hem de *uzay* diye çeviriyorlar. Tuncay Birkan'ın çevirmenlerin karşılaştığı küçük çaplı sorunları çözmelerine yardımcı olmak için hazırlamış olduğu İngilizce terimlere Türkçe uygun karşılıklar öneren *Muhtaç Sözlük*'te, *space* için *mekân, uzam, uzay* karşılıkları; *spatial* içinse *mekânsal, uzamsal* karşılıkları verilerek mevcut pratik kayıt altına alınıyor. Fakat bu çokluk düşündürücü değil mi? 18. yüzyılda Abbé Girard'ın Fransızca eşanlamlılar için sorduğu soruları bizim üçlümüz için de sormak mümkün: Bu terimlerin üçü de aynı anlama geliyorsa, bu kalabalığa ne gerek var? Ayrı anlamlarda iseler, aralarındaki fark nedir?

Aslında *uzam* ile *uzay* arasında söze dökülmemiş ama gözle görülür bir alan paylaşımı ortaya çıkmış durumda: Sosyal bilimler ve yakın felsefi alanlarda terim *uzam* diye karşılanırken, geometri ve doğa bilimlerinde *uzay* karşılığı tercih ediliyor. Dolayısıyla, güçlük ve karışıklıktan çok, Türkçeye özgü bir nüans kazanma olgusundan söz edilebilir belki; ama Türkçe terimlerin kolayca yer değiştirebildiği de öne sürülebilir,[1] kaynak dillerde ayrım yapılmadığı için Türkçedeki "nüans"ın gereksiz veya temelsiz olduğu da. Bu tür felsefi ve bilimsel terimlerin ince elenip sık dokunmadan Türkçeye yerleşmesinin ise kafa karışıklığına yol açacağında, sanırım, herkes kolayca hemfikir olur. Öyleyse en doğrusu, terimleri tarihsel gelişimleri içinde ele almak olacak.

1 Sözgelimi, şu makalenin başlığında: S. Olkun-A. Altun "İlkögretim Ögrencilerinin Bilgisayar Deneyimleri ile **Uzamsal** Düşünme ve Geometri Başarıları", *Turkish Online Journal of Educational Technology*, 2003.

Batılı terimlerin temel olarak beş anlamı olduğunu söyleyebiliriz:

1. (genel) boşluk: Tıpkı klavyenin boşluk tuşunun İng. *space* ve Fr. *espace* diye adlandırılmasında; ayrıca Fr. *Il y a un petit espace entre la cuisinière et le placard* "Ocak ile dolap arasında küçük bir boşluk var" cümlesinde olduğu gibi (Fr. bu kullanımın İng. karşılığı *gap*). Bu anlamda *boşluk*, insan tasarrufuna elverişli olmayan, hatta İngilizcesinin metrodaki kullanımının (*Mind the gap* "Tren ile peron arasındaki boşluğa dikkat ediniz") akla getirdiği üzere sakınılması gereken bir boşluk olabilir.

2. (genel) yer, boş yer: Bu ikinci anlam birincisine oldukça yakın olduğu halde, arada hissedilir bir fark var; örn. Fr. *As-tu assez d'espace?* "Yeterince yerin var mı?" cümlesinde, aslında sorulmak istenen "Yeterince boş/müsait/elverişli yerin var mı?"dır ki, bu anlamıyla *espace*, birinciden farklı olarak, gelişigüzel bir boşluk değil, insan kullanımına elverişli bir boşluğu anlatır. Bu cümlenin İngilizcesinde *space* veya *room* sözcüğü kullanılabilir: *Have you got enough space/room?*

3. (genel) mekân, alan: Üçüncü anlam, ikincisinden yalnızca daha genel ve çoğunlukla *dolu* olmasıyla ayrılabilir ve "insan düzenlemesiyle şekillenmiş ve insan kullanımına yönelik dolu alan" diye tanımlanabilir: Fr. *espace vital*, İng. *living space* "yaşam alanı, yaşama mekânı" veya Fr. *espace publicitaire*, İng. *advertising space* "reklam alanı"; Gaston Bachelard'ın evin fenomenolojisinden söz ettiği ve sözcüğün bu anlamda kullanıldığı kitabı, *Poétique de l'espace,* iki Türkçe çevirisinde iki ayrı başlıkla yayımlandı: *Mekânın Poetikası* (Aykut Derman, Kesit), *Uzamın Poetikası* (Alp Tümertekin, İthaki).

4. (geometri ve felsefe) mekân, uzam, uzay: Geometrik şekillerin içinde tasavvur edildiği varsayımsal boşluk, alan. Fr. *espace euclidien*, İng. *Euclidian space* "Öklid Uzamı, Öklidci Uzam?, Öklidci Uzay?"; Fr. *acquérir les notions de l'espace et du temps*, İng. *to acquire notions of space and time* "Uzam/uzay? ve zaman kavramlarını edinmek". *Uzam* ve/veya *uzay*'ın eski (Osmanlıca) karşılığı olan *mekân* bu anlamda artık hiç kullanılmıyor gibi.[2]

2 İlginçtir, pirimiz Şemsettin Sami, *Kamus-ı Fransevi*'nin *espace* maddesinde *mekân*'a yer vermiyor:

> **Espace**: mesâfe, bu'ud; zaman aralığı, müddet; sahâ, kazâ; (fizik) bu'ud-ı mücerred [soyut boyut], fezâ; (riyaziye) cû-yı nâmütenâhi, fezâ-yı nâmütenâhi (sınırsız, bitimsiz yer). **Géométrie dans l'espace**: hendese-i mücesseme [somut geometri]. (c. I., s. 978)

> 5. (astronomi ve fizik) uzay, feza: Gökcisimlerinin içinde bulunduğu uçsuz bucaksız boşluk. Fr. *voyager dans l'espace*, İng. *to travel through space* "uzayda yolculuk etmek", İng. *space shuttle* "uzay mekiği".

Yukarıdaki dökümden görüldüğü üzere, aynı Batılı sözcüğün 5 anlamını Türkçede sırasıyla 8 sözcükle karşılayabiliyoruz: 1. boşluk; 2. yer, boş yer; 3. mekân, alan; 4. mekân, uzam, uzay; 5. uzay, feza. Bu kelimelerden *feza* artık iyice eskimeye ve unutulmaya yüz tutmuş durumda olduğu için, 5. anlamı yalnızca *uzay* ile karşılıyoruz; ama bağlamın son derece açık, duru olması dolayısıyla bu durumun hiçbir anlam bulanıklığına yol açmadığını söyleyebiliriz. Ancak sorunun, zaten bu 5. anlamda değil, özellikle 3. ve 4. anlamların karşılanmasında olduğunu hemen belirtelim; yukarıda Türkçe karşılıkların yanına koyduğumuz soru işaretleri de bundan. *Alan* karşılığı bir yana bırakılacak olursa, *mekân* ile *uzam* ve *uzam* ile *uzay* sözcüklerinin birbirlerinin yerine geçebilmesini nasıl yorumlamak gerek? Bu sözcüklerin hepsinin aynı anlamı taşıdığını mı düşünmeliyiz? Yoksa *mekân* ile *uzam*'ın biri Arapça kökenli ve biri öz Türkçe eşanlamlılar olsalar da, *uzam* (dolayısıyla *mekân*) ile *uzay* arasında hatırı sayılır, hatta önemli bir fark bulunduğunu mu?

Öncelikle 3. anlam ile 4. anlamlar arasındaki ayrımın apaçık olduğunu belirtelim; fakat bu ayrımın Batı düşüncesinde (ve dolayısıyla dillerinde) yeni ortaya çıktığını da İ. C. Schick'ten okuyalım:

> [...] "mekân teknolojisi", insan varlığından ve deneyiminden bağımsız bir fiziksel nesne olarak var olan "yer"in anlamlandırılması, insanileştirilmesi, toplumsallaştırılması, kısaca "mekân"laştırılmasının söylemsel araçlarına verdiğim, Michel Foucault'dan esinlenmiş bir addır. Yerle mekânın farklı şeyler olduğu düşüncesi Batı'da nispeten yenidir ve başta Fransız düşünürü Henri Lefebvre olmak üzere çağdaş bazı yazarların eserlerine dayanmaktadır. Oysa biraz düşündüğümüz (ve az buçuk Osmanlıca hatırladığımız) takdirde görürüz ki bu fark, Türkçede çok eskiden beri mevcuttur. Zira "yer" sözcüğünün insanların hayat deneyimiyle herhangi bir

Kamus-ı Türkî'de *mekân* maddesinde de sözcüğün terimsel bir anlamına yer vermiyor:

> 1. yer, mahal, cây: zamân ü mekân itibariyle. 2. Durulan yer, oturulan mahal, makâm, ikâmetgâh: *Onun mekânı yokdur; Cenab-ı Hak mekândan münezzehdir.* [...] **Bî-mekân**: mahalsiz, serseri, mu'ayyen ikâmetgâhı olmayan. **Lâ-mekân**: mekândan münezzeh. (s. 1394)

> ilişkisi yoktur ama, Arapça "olmak" kökünden türetilmiş olan "mekân" sözcüğü temelde "varolunmuş olan" demektir, yani bir varoluşun nesnesi söz konusudur. Örneklemek gerekirse, Merih gezegeninin yüzeyi için "yer" deriz de "mekân" demek aklımıza gelmez, çünkü orada yaşayan, orayı mekân edinmiş canlılar yoktur; öte yandan bir işyeri veyahut bir ev için mekân kelimesini kullanmakta sakınca görmeyiz, çünkü bunlar yaşamla özdeşleşmiş, insanileşmiş yerlerdir (*Batının Cinsel Kıyısı: Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık*, s. v-vi).

Schick'in dikkat çektiği üzere, *mekân* sözcüğü hem kökeni hem de kullanımı bakımından "insan" kavramıyla yoğun biçimde iç içedir; dilimizde pek aramadan bulacağımız başka pek çok örnek, *mekân*'ın "insanın damgasını vurduğu yer" tanımını doğrular: Eski çağlardan kalma arkeolojik buluntuların topluca bulunduğu alana *ören yeri* deriz, çünkü artık oraya insan eli değmez, nefesi sinmez; keza fırsat buldukça kaçtığımız ağaçlık veya deniz kenarındaki alanlar, *gezinti yeri*'dir, ama haftasonları hınca hınç doldurulan özene bezene hazırlanmış, süslenmiş barlar, kafeler, restoranlar *eğlence mekânları*'dır. Sözcüğün bu "insan"lı, "toplum"lu anlamı o kadar açık ki, şehircilik üzerine, şehirlerde semtlerin gelir ve yaşam biçimine göre dağılımı üzerine yapılan incelemeler ve çeviriler başlıklarında hep *mekân* sözcüğünü içeriyor: David Harvey, *Umut Mekânları* – Spaces of Hope, Çev. Zeynep Gambetti (Metis, İstanbul 2008), *Mekânları Tüketmek* – Consuming Places, Çev. Rahmi G. Ögdül (Ayrıntı, İstanbul), Derleme *Mekân, Kültür, İktidar* – Space, Culture and Power, Çev. Nilgün Uygun-Leyla Şimşek (İletişim, İstanbul), *Toplum ve Bilim*'in 64-65. sayısındaki makalelerin başlıkları: "Değişen toplum/ Mekân Kavrayışları", "İletişim ve Tüketim Toplumunda Mekânsal Farklılığa Ait Çelişkiler" vb... Bu anlamıyla *mekân*'ı peki öz Türkçe karşılığı olarak kullanıldığını gördüğümüz *uzam* karşılayabilir mi? Ya da karşılıyor mu? *Uzamın Poetikası* veya *Yazınsal Uzam* (Maurice Blanchot, Çev. Sündüz Ö. Kasar; YKY, İstanbul) açıkça bu niyette. Ancak, doğrusu, günlük konuşma dilinde hiç duymadığımız, yazı diline mahsus kalmış olan *uzam*, ortaya atıldığında niyet, ne *mekân*'ın bu "insanileşmiş yer" anlamını ne de geometriye özgü terimsel anlamını karşılamaktı. Sözcükler, artık iyi biliyoruz, dilcilerin ya da resmi otoritelerin buyurdukları anlamları değil, günlük konuşmada toplum ve yazılarda entelektüel camia tarafından uygun görülen anlamları taşırlar. Bizdeki dil reformu bunun pek çok örneğine tanık oldu; en bileneni, "hava-

alanı" anlamında önerilen *uçak*'ın "hava taşıma aracı" anlamıyla kabul görmesidir. Ancak *uzam*'ın geçirdiği dönüşüm, felsefi açıdan sorunlara gebe.

Uzam terimi ilk olarak 1942'de TDK'nın *Felsefe ve Gramer Terimleri* sözlüğünde Fr. *étendue* ve Osm. *hayyiz* karşılığı olarak önerilmiş.[3] *Etendue*,

3 Önerilmiş önerilmesine, ama mesele tam da burada başlıyor, çünkü Osmanlıcada *hayyiz*'in *étendue*'yü mü yoksa *espace*'ı mı karşıladığı da açık değil. Rıza Tevfik'in *Mufassal Kamus-ı Felsefe*'si ancak *classification* maddesine gelebildiği için terimlerin ikisine de bakma olanağımız yok. Diğer kitaplarında (*Abdülhak Hamit*, 426; *Felsefe Dersleri*, 170) *espace* karşılığı *mekân* terimini kullandığını biliyoruz.
Fakat Babanzade Ahmet Naim, *hayyiz* kelimesinin hem *espace* hem de *étendue*'yü karşılamak üzere kullanıldığına işaret ederek ilk bakışta kafa karışıklığına katkıda bulunuyor gibi görünüyorsa da, İslam bilginlerinin gerçek ve hayal edilen (varsayımsal) *uzam*'ı terimlerle ayırt ettiklerini açıklayarak da artık unutulmuş olan geleneksel terminolojimizin Batı dillerinden ve bugünkünden daha zengin olduğunu ortaya koyuyor. Çıkış noktasına dönersek, İbni Sina *hayyiz* terimini "espace, zone" anlamında kullanıyormuş, ama Goichon'un belirttiğine göre *hayyiz*'in anlamı *mekân*'ınkinden ("lieu") daha genişmiş (Aktaran İsmail Kara, 192). Babanzade, İbni Sina için *mekân* ve *hayyiz*'in aynı anlamı taşıdığını belirtip şu tanımı veriyor: "cism-i mahvînin sath-ı zahirine mümass olan cism-i hâvînin sath-ı bâtını", yani kapsanan cismin dış yüzeyine eşit olan kapsayan cismin iç yüzeyi. Bu tanımıyla *hayyiz*, Descartes'ın anladığı anlamda *espace*'a yakındır, *étendue*'nün "*yer-kaplayım" ise tam karşıtıdır. Fakat kelamcılar için, *mekân* ve *hayyiz* ayrı kavramlarmış:

> [...] *hayyiz* – derununda [içinde] cismin bulunması veya bulunmaması mülahaza edilmeksizin – ferağ-ı mütevehhemdir [varsayımsal uzam]. *Mekân* ise – derununda cismin bulunması itibariyle – ferağ-ı mütevehhemdir (Kara, 192).

Dilimizde *mekân*'ın günümüzde taşıdığı "insan iziyle dolu" anlamı bu kaynağa kadar gidiyor olmalı. Babanzade, üçüncü bir terimi de bunlarla ilişkili olarak açıklıyor: *halâ*, doldurulabilir varsayımsal boşluk. Yazara göre *halâ* ile *hayyiz* arasındaki fark: *halâ* doldurulabilir, *hayyiz* ise dolu olup olmaması fark etmeyen. Öyleyse kelamcıların kullandığı manasıyla *hayyiz*'in *étendue* "*yer-kaplayım" ile bir ilgisi yok.
Babanzade, "Frenkler"in *espace* ile *étendue*'yü eşanlamlı kullandıkları da ayrı anlam yükledikleri de olduğuna işaret ediyor ki, herhalde Descartes'tan itibaren ayırt edildiğini söylemek istiyor. Şu tanımıyla da *mekân*'ı *étendue*'ye, *hayyiz*'i *espace*'a eşliyor:

> [...] *étendue* bir cismin, *espace*'ın bir cüz'ünü şâgıl [dolduruyor] olmasına sebep olan hâssıyet-i maddeye ıtlak olunur ki, *mekân* mukabilidir. *Espace* ise zevât-ı mütehayyizeyi hâvi olan imtidâd-ı nâmütenahîdir ve bizde *hayyiz*'e mukabil olmuş olur.

Bizim karşılığını aradığımız *episteme* işte budur. Öyleyse: *espace-hayyiz*, *étendue-mekân*. (Fakat *mekân*'ın, ilişkili de olsa son tahlilde bambaşka bir anlamı gelişmiş olduğu için, bugün *étendue* karşılığı olarak kullanılması doğru olmaz.)
Son olarak, matematikte *espace* terimi için *bu'd-ı mücerred* (soyut boyut) ve *feza* terimlerinin de kullanıldığını belirtiyor. Bu manaya eski terimlerde *halâ*'nın (boşluk, Fr. *vide*) karşılık geldiğini ekliyor. Bu noktada, matematik için kullanılan karşılığın çok uygun olduğunu, ancak *feza*'nın daha sonraları fizik ve astronomiye münhasır olduğunu belirtmek gerek. Fakat terim düzeyindeki bu zenginlik ilk başta biraz karışık görünse de, aslında, tek bir terimle bütün bu anlamların ifade edilmesinin yol açtığı kafa karışıklığından çok daha yalındır.
Öyleyse, Babanzade'yi esas alarak, modern epistemede *espace* ve *étendue*'nün Osmanlıca karşılıklarını şöyle sıralayalım:

Descartes'ın geometrik fiziğinde, maddenin sahip olabileceği tek özniteliktir; duyuların yanıltıcılığını şaşmaz bir ilke olarak benimsemiş rasyonalist filozof için, madde ancak akılla kavranabildiği ölçüde varolabilir. Bu nedenle Descartes, nesnenin renk ve ağırlık gibi salt duyularla algılanabilen özelliklerini tümüyle sisteminin dışına atar ve nesneyi, her şeyden önce birer geometrik tanım olan ve niceliğe çevrilebilmeleriyle kendisinin "kesin bilgi" ideali için çok elverişli olan uzunluk, genişlik ve yükseklik (veya derinlik) dediğimiz üç boyuta indirger.[4] Nesnenin işte bu şekilde, üç boyutuyla (Eukleides ve Descartes'ta tümüyle varsayımsal bir *mekân* olan) "boşluk"ta (*espace*) yer kaplama özelliği olan *étendue* veya *uzam*'ı Orhan Hançerlioğlu *Felsefe Sözlüğü*'nde şöyle tanımlayıp, terimin içeriğini duru biçimde açıklıyor:

> Yer kaplayan nesnelerin kapladıkları yerle ilgili durumları... Felsefe tarihinde, özellikle idealist alanda, *yer kaplama* sorunu önemli bir sorundur. Bu bakımdan, ölçülebilen uzay anlamındaki uzam, nesnelerin yer üstündeki yayılmalarını belirtmektedir. Uzaya göre uzam, zamana göre süre gibidir. [...] Descartes'ın anlayışında uzam, sadece yer üstündeki yayılmayı değil, uzay gibi uzunluğu, derinliği ve genişliği de kapsar. (s. 330)

Bedia Akarsu TDK'nın *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde daha kısa biçimde şöyle tanımlıyor:

> 1- Yer kaplama; algılanan cisimsel nesnelerin temel niteliği; uzayda yerleşmiş olan ve uzayın bir bölümünü dolduran cisimlerin niteliği. // Descartes, cisimsel varlığı, düşünen varlık (res cogitans) olan ruhun karşısında, yer kaplayan gerçek (res extensa) olarak belirlemiştir (s. 182).

Türkçe "yer kaplama" kavramıyla açıklanan *étendue*, Fransızca terimin Latince köken anlamına bakılarak, *uza-* kökünden *-m* ad yapma ekiyle türetilmiştir ve bu haliyle *étendue*'yü karşılamaya uygun olduğu söylenebilir. Ama

espace: 1. (felsefe ve geometri) hayyiz; 2. (geometri) bu'd-ı mücerred; 3. (fizik ve astronomi) feza (→ uzay)
étendue: mekân (→yayılım, *yer-kaplayım)

Günümüzde sorun, işte bütün bu ve diğer anlam ayrımlarını zavallı *uzam* veya *uzay*'ın sırtına yükleme basiretsizliğinden kaynaklanıyor.

4 Descartes hakkında bkz. Garber 1999, 2002 ve Koyré 1939.

belki **yer-kaplayım* gibi bir karşılık tercih edilmiş olsaydı, *uzam*'ın başına gelecek olanlardan kaçınılabilirdi.

Her iki sözlük de terimin Fransızca ve İngilizce karşılığı olarak, TDK'nin 1942 tarihli sözlüğünde olduğu gibi, *étendue* ve *extension*'ı, Osmanlıca karşılığı olarak da *hayyiz*'i veriyor; hemen altlarında yer alan *uzay* maddelerinde, sözcük açıkça Osm. *mekân* ve Fr. *espace* karşılığı kullanılıyor. Örneğin Akarsu:

> İçinde bir cismin bulunabileceği yerlerin tümünü gösteren kavram; bütün var olanları içinde bulunduran şey (s. 182).

Akarsu biraz aşağıda, beş tür *uzay* tanımı yapıyor ki, bu türlerin birbirlerinden ayırt edilmesi arzusu veya, paradoksal biçimde, birbirlerine karıştırılması, terimin daha sonraki yıllarda (herhalde '90'lardan itibaren) *uzam* ile çakışma ve ayrışmalarında, anlaşıldığı kadarıyla, etkili olmuştur:

> Günümüzün felsefe, matematik – doğabilimi ve ruhbilim tartışmalarında değişik uzay kavramları ortaya çıkmıştır: 1- Matematiksel uzay: Algılanmaya gereksinme göstermez, yalnızca kavramlarla düşünülebilir, boyutları üçten çok olabilir. 2- Fiziksel uzay: gerçek nesnelerin düzenlenme biçimi. 3- Algı uzayı: Algının koşulu. 4- Yaşantı uzayı: Somut ben'le ilgili ve kişisel değerlemelerle belirlenmiş. 5- Fizikötesi uzay: Bilimlerden önce var olan ve uzay algımızın, uzay yaşantımızın bağlılaşık kavramı (s. 182).

Bu *uzay* türlerinden ilki, kuşkusuz, Eukleides ve Descartes'ın, ondokuzuncu yüzyıl yeni geometricilerinin, varsayımsal, soyut tasarımıdır; yeryüzüyle gök arasında bir ayrım yapmaz. 2. tür ise çok açık biçimde Descartes değilse bile Galileo ve Newton'dan itibaren, özellikle onsekizinci yüzyıldan bu yana, fizikte egemen olan gerçek, somut "boşluk"tur; yeryüzünü içerebildiği halde, daha çok yerkürenin dışını (yani *feza*'yı) anlatır. Ne var ki, tek terimin birden fazla anlamı yüklenmesi, hep olduğu gibi, karışıklıktan başka bir şey doğurmaz: Descartes'ın varsayımsal geometrik *espace*'ı illa ki fizik biliminin yeryüzünde keşfettiği ve tanımladığı gerçek, somut *espace*'a ve uzay boşluğuna, *feza*'ya karşılık gelmez. Nitekim, ondokuzuncu yüzyıl Eukleidesçi olmayan geometrilerin türeyişi, Eukleides geometrisinin *espace* tasarımının gerçek değil, uzlaşımsal olduğunun fark edilmesiyle mümkün olmuştur; bu

varsayımsal *espace*'ın boyutları, üç veya dörtle sınırlı değildir ve ona kadar çıkarılması, en az üç boyutlu olması kadar akla yakındır.[5] Dahası, Türkçede *uzay* sözcüğün öncelikle ve ağırlıklı olarak *feza*'yı, uzay boşluğunu anlatması muğlaklığa fazlasıyla katkıda bulunmaktadır: Geometrinin *espace*'ı fiziğin ne yeryüzünde ne de yerküre dışında keşfettiği "uzay"lara uymak zorunda olmadığı gibi, onlardan yola çıkılarak tasavvur edilemez, onlarla hiç karıştırılamaz.[6] Son olarak, bizim için 4. türün önemli olduğunu belirtelim. Bu bizim Türkçede *mekân* diye karşılamakta tereddüt etmediğimiz, bu bakımdan özellikle Batı dillerine göre avantajlı olduğumuz tür.

Kavramsal olarak, görüldüğü üzere, bu üç tür arasında açık, belirgin farklar var; ancak üçünün Batı dillerinde aynı kelimeyle anlatılması, Türkçede de aynı terimle karşılanmasını mı gerektirir? Mantıklı olanı, üçü için ayrı karşılıkların bulunması değil mi? Böyle bir ayrıştırma isteği, ilk olarak kendisini 4. türde göstermiş olmalı: "yaşantı uzayı"nı anlatmak için, *uzay* sözcüğü öncelikle "feza"yı çağrıştırdığı için olsa gerek, ilk birkaç denemeden sonra yerini *mekân* ve *uzam* sözcüklerine bıraktığı tahmin edilebilir: **eğlence uzayı* herhalde hepimizi güldürürdü, ama *eğlence mekânı* çok yaygın. Öte yandan, *mekân*'ın Arapça kökenli olmasının, '90'ların sonuna kadar gücünü az çok koruyan öztürkçecilik için rahatsız edici olduğuna şüphe yok. Özleştirmede ısrarlı bir yazar ya da çevirmen, *eğlence uzamı* dese, biraz zorlama görünmesine rağmen, maksadını anlamakta pek zorlanmazdık. Bunun bedeli ise uzam-uzay ilişkisinin, bir başkasıyla yer değiştirmek üzere, feda edilmesiydi. Böylece dilimizin bu yepyeni terimlerinde, ayrıştırma isteğine rağmen, çakışmalardan birini tespit edip formüle edebiliyoruz:

a) uzam – *étendue* "yer kaplama" ≠ uzay (mekân) – *espace*
b) uzam – *étendue* > mekân – *espace*

Uzam bir kez bu şekilde *mekân – espace – space*'le eşlenince, *uzay* sözcüğünün "feza, gök boşluğu" anlamlarından geriye kalanları, yani fiziğin yeryüzüne özgü ve geometrinin soyut mekân tasavvurları için *uzam* sözcüğünün kullanılması, mantıklı ve kolaydı: hem *mekân* gibi Arapça bir sözcükten kaçınılabiliyordu, hem de *uzay* sözcüğünün muğlaklığı bir dereceye kadar

5 Bkz. Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, s. 100.
6 Doğrusu, bir okur olarak, ben *uzay* sözcüğünün hem geometrik anlamda hem de gökbilimsel anlamda kullanıldığını üniversite yıllarında ilk fark ettiğimde çok şaşırdığımı, yadırgadığımı, bu bulanıklığın okuduğum metnin anlaşılmasını zorlaştırdığını hatırlıyorum.

hafifletilebiliyordu. Geriye tek bir sorun kalır bu durumda, *étendue* için ne denilecek? İşte bu soruna çevirmenler kendileri çözüm buldular: *yayılım* denilip çıkıldı işin içinden.[7]

Yayılım daha yeni, henüz yerleşmemiş, büyük olasılıkla ne anlama geldiği tam anlaşılmayan bir terim. Yapısı berrak olduğu için, anlamının kolayca kavranacağı düşünülebilir; ama bu durum, hedeflendiği işlevden başkalarına da koşulmasına neden olabilir pekâlâ: Descartesçı fizikte *yayılım*'ın, diyelim ki bir "AIDS'in yayılımı"ndan farklı olduğu nasıl ifade edilecek? Ya da edilmesi gerekmez mi? **Yer-kaplayım* gibi bir birleşik sözcük, bu amaca *yayılım* kadar hizmet etmez miydi?

Gelelim, *uzay-uzam-mekân* üçlüsünün nihai, yani bugünkü durumuna. *Uzay* terimi,

> 1) "feza, uzay boşluğu" anlamı ile;
> 2) "matematik ve doğa bilimlerinin tasarlanmış boşluğu"[8]

anlamları arasında gidip geliyor. Ama bu durum belirgin bir bulanıklığa yol açıyor. Örneğin, Bachelard'ın yaptığı bir alıntıyı aktaralım:

> [...] Taurinus "Euklides'in altıncı postulasında söylediği özellik, *'iki doğru bir uzay sınırlayamaz'* bir yana, küre üstündeki büyük çemberlerin özellikleri düzlemdeki doğruların özelliklerine çok benzer" uyarısında bulunur. (*Yeni Bilimsel Tin*, s. 27-8; *vurgu benim*.)

Eukleides'in bu ilkesinde, *feza*'yı veya *uzay boşluğu*'nu kastetmediği son derece açık. Yunan geometricinin bu ilkeyi ifade ederken hangi Yunanca kelimeyi kullandığını bilemiyorum; ama Fransızca karşılığı olan *espace*'ın "feza" anlamına gelemeyeceği ortada. Peki Eukleides burada ne kastediyor olabilir? Bütün geometrisinde olduğu gibi, akılla tasavvur edilen, eğik olmayan bir düzleme denk düşen soyut, gerçekdışı bir "mekân"dan başka? Öyleyse bu cümlede terimi *mekân* veya öz Türkçesini tercih ediyorsak *uzam* diye çe-

7 Sözgelimi bkz. Bumin: "[...] Descartes'ta, geometrinin yayılım kavramıyla tanımlanan madde, aklın kendisine sonuna kadar sızabileceği bir alan olarak konumlanmaktadır." (*Tartışılan Modernlik*, s. 49) Ayrıca bkz. Tümertekin: "Descartes istediği kadar karşı çıksın; madde yalnızca yayılıma sahipse katılardan yapılmıştır, bir biçim tarafından tanımlanmış, bir biçime sıkı sıkıya bağlı kesinlikle yerel özellikleri vardır." (Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*)

8 Sözgelimi, bkz. Vikipedi'nin şu tanımı: "**Geometri**, matematiğin uzamsal ilişkiler ile ilgilenen alt dalıdır." (*http://tr.wikipedia.org/wiki/Geometri*)

virmemek için bir neden var mı? Burada *uzay* sözcüğü kolayca savuşturulabilecek gereksiz bir anlam bulanıklığı içermiyor mu? Bağlam açık olduğu için, *uzam* ya da *mekân* terimlerine başvurmadan kastın anlaşılabileceğini söyleyenler olacaktır; peki ama Koyré'den yapacağımız şu alıntı için de aynısı söylenebilir mi?

> [...] çağcıl bilimin zihinsel ya da düşünsel tutumunu biribirine bağlı iki çizgi ile ıralamak bizim amacımız için yeter. Bunlar: 1) Kozmosun yıkılışı, dolayısıyla bilimde bu kavram üzerine kurulu her türlü düşüncenin yok oluşu; 2) *uzayın* geometrikleştirilişi – yani Galileo öncesi fiziğin *uzay* anlayışının yerine, Eukleides *geometrisinin türdeş, soyut uzayının* konulması. Bu iki özelliği şöyle dile getirip özetleyebiliriz: *Doğanın matematikselleştirilişi* (geometrikleştirilişi), dolayısıyla, bilimin matematikselleştirilişi (geometrikleştirilişi). (*Bilim Tarihi Yazıları I*, s. 155; vurgular benim.)

Bu pasajda ilk iki *uzay* (espace) teriminin *feza*'yı anlattığı çok açık; ancak üçüncü *uzay* teriminin Eukleides geometrisinin varsayımsal "mekân"ını anlattığı da bir o kadar açık değil mi? Gerçekte, bu sonuncu durumda, söz konusu olan *uzam*'dan başka bir şey mi? Üçünü de *uzay* diye çevirdiğimizde, *uzay*'ın bilimsel devrimle birlikte *uzam*'laştırıldığı gözden kaçırılmış olmuyor mu? Önce ilki ikincisini, ardından ikincisi ilkini kapsayacak biçimde içerikleri değişmiş, ama bu değişimleri sözel biçime yansımamış bu iki kavramı, Türkçede iki ayrı terimle anlatmamak için bir neden var mı?[9] Descartes'ın *İlkeler*'inden şu satırlarda, *espace feza* ile doğrudan hiçbir ilgisi olmayan geometrik bir tasavvur olarak, *uzam* diye çevrilse daha doğru olmaz mı?

> L'espace, ou le lieu intérieur, et le corps qui est compris en cet espace, ne sont différents aussi que par notre pensée. Car, en effet, la même étendue en longueur, largeur et profondeur, qui constitue l'espace, constitue le corps [...]. (*Principes*, 616)
>
> Uzam –ya da iç alan– ve bu uzamın kapsadığı cisim de yine ancak düşüncemiz için birbirinden farklıdır. Zira, gerçekte, uzamı meydana getiren

9 İngilizcede de "feza" anlamındaki *space*'i "uzam" anlamındakinden ayırt etmek için son zamanlarda *outer space* teriminin kullanıldığına işaret edelim. Bu noktaya dikkatimi çeken Tuncay Birkan'a hassaten teşekkür ediyorum.

> uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından aynı *yer-kaplayım/yayılım* vasıfları, aslında cismi de meydana getirir. (Çeviri benim.)

Mekân ise net biçimde "insan varoluşunu çerçeveleyen ve insan izleri taşıyan yer" anlamını sırtladı; eski geometrik terimsel anlamı ise gitgide unutulmuş durumda. *Uzam* ise bir yandan *mekân*'ın yerini kapmak için, bir yandan da *uzay*'ın ikinci anlamını elinden almak için mücadele ediyor. Bana öyle geliyor ki, en doğrusu, dil reformunun gözü kara, gözü kapalı tasfiyeciliğinin zaman zaman dilimizi zenginleştirmek bir yana, nüansları ortadan kaldırarak epeyi yoksullaştırdığını gözden kaçırmadan,[10] *mekân*'dan feragat

10 TDK üyesi Ahmet Cevat Emre, daha dil reformu resmen başlamadan, Saussure ve takipçisi Bally'nin *değer* teorisini Türkçeye başarıyla uygularken, bu tehlikeye işaret etmişti:

> Bu kelimelerin [eşanlamlıların] istiymali mühim bir lisaniyat [dilbilim] bahsini teşkil eder. Bizde yazı lisanının evvelki safhasında **teşçi** *ve* **teşvik, tahvif** *ve* **tedhiş, tesri'** *ve* **ta'cil, seyrüsefer** gibi çifte çifte müradifler [eşanlamlılar] kullanılırdı. Bu istiymal daha ilk kavaitçilerimiz [gramercilerimiz] tarafından tenkît edilmişti. Son zamanlarda ise *lisanda müradif kelime bırakmamak azmi* [vurgu benim, SK.] büyük bir temayül halini almıştır. Fakat iytiraf etmelidir ki şimdiye kadar bizde *sinonim*leri ve istiymallerini tetkîk eden, hadisenin mahiyetini meydana koyan, prensiplerini araştıran ve bulup gösteren olmamıştır. Ch. Bally'nin *Stylistique* ismindeki kitabında bu mes'ele hakkında çok kîymetli mütalealar vardır, prensiplerini icmal tarîkiyla lisanımızda tatbika çalışıyoruz (*Yeni Gramer Metodu*, s. 165).

Anlaşılan, ciddiye alan olmamış. Bu kitabı okuduğunu bildiğimiz Mustafa Kemal'in başlattığı dil reformuyla birlikte kaybettiğimiz nüanslar üzerine, ne yazık ki, henüz bir çalışma yapılmadı (üniversitelerimizin anlambilime de kapsamlı çalışmalara da cesareti yok). Geçmişi yüceltmek de yermek de bugün yersiz; ama *neyi kaybettiğimizi bilmek, neyi kazandığımızı bilmek kadar önemli!*
Ahmet Cevat, kitabının eşanlamlılara (en doğrusu yakın-anlamlılar demek olur herhalde) ayırdığı bölümde, *nam-ad* çifti üzerine yaptığı kısa incelemede, Farsça *nam*'ın dilimizde bir "ün, şöhret" anlamı kazandığını, iki yakın-anlamlı arasında yapılacak tercihi bağlamın ("ibare" diyor o) belirlediğini gösterirken, günümüzde genç yazarları ve çevirmenleri "Hem *kayıp* hem de *yitik* sözcüğünü kullanıyorsun: Çelişki!" veya "Osmanlıca sözcükler ile öz Türkçe sözcükleri bir arada kullanmak çevirmenin dil zevki olmadığını gösteriyor" diye paylayanlardan çok daha başarılı biçimde dilinin inceliklerine nüfuz etmiş olduğunu kanıtlıyor:

> "**Adınız** nedir? – Çocuğun **adını** koyalım" misallerinde *ad* yerine *nam* getirilemez. "Evde ekmek **namına** bir şey bulunmadı. – İncirimiz her tarafta **nam** aldı. – Kanun **namına** birini tevkîf etmek" misallerinde de *nam* yerine *ad* veya *isim* getirilmez. Bunlarda **nam**'ın muadili *ad-isim* değildir (s. 174).

Aynı bölümün sonunda, "*rüzgâr* isminin farisiden alınmış olması Türkçe olmasına mani değildir" (s. 175) derken, *rüzgâr* ile *yel*'in apayrı üslup düzeylerine ait olduğunu aşağıdaki analizinde gösterirken, günümüzün katı özleşmeci dilbilimcilerinin erişemediği bir bilimsellik (yöntemlilik) ve düşünce özgürlüğüne sahip olduğunu kanıtlıyor:

etmeyip, bu üç anlamı, üç terim arasında kardeşçe paylaştırmak olur:

1) mekân: insani, toplumsal, varoluşsal olarak düzenlenmiş *dolu* alan;

2) uzam: matematik ve doğa bilimlerinin tasarlanmış boşluğu;

3) uzay: feza, uzay boşluğu, fiziğin yerkürenin dışında bulguladığı gerçek boşluk.

> Şimdi şöyle sorabiliriz: acaba lisanda bizim ileri sürdüğümüz muadillerin daha basitleri yok mudur? Mesela *inleyen rüzgâr* yerine *inleyen yel* denemez mi? "Yel" menşei iytibariyle halis Türkçe olmakla beraber lisanın bugünkü safhasında böyle bir misalde kullanılması **archaisme** teşkil eder. Bu isim, yalnız bütün eski kelimelerin haznesi olan atalar sözleri, diğer kalıp halinde hazır sözler, mürekkep veya basit şekilde *nev'i* (spécifique) isimler içinde yaşıyor: *Yel üfürdü, sel götürdü. – karayel. – yel değirmeni. – yelkovan* [vb].
> İşte bu hazır sözlerde ve isimlerdeki *yel* yerine *rüzgâr*, ne de "Şiddetli bir *rüzgâr* esiyor" gibi serbest teşkilli bir cümledeki *rüzgâr* yerine *yel* ikame edilebilir. Taşralarda *yel esiyor* deyen yerler olsa da bunun umumi lisanda kullanılması *provensiyalizm* [taşra etkisi] teşkil eder. (s. 176)

Cenab Şehabettin'in ağdalı birkaç dizesini aktarıp, Türkçeye çevirdikten sonra "Yaşayan lisanın bunları, manalarından zerre kadar kaybetmeksizin ifade edecek vasıtaları, işaretleri vardır. Meşrutiyetten sonraki *demokrasi ruhu* hiçbir ceht sarf etmeksizin sadece lüzumu anlamakla, bu gibi *yabancı kalmış sinonimleri* tasfiye edivermiştir" (s. 176, *vurgular benim*) diyen eski İttihatçı Ahmet Cevat, dil reformu için doğru rotayı önerir: Dilde gereksiz bir kalabalık meydana getiren yabancı eşanlamlılardan kurtulma. Oysa TDK'da cisimlenen mutlak tasfiyecilik; *anlam, değer, nüans, ihtiyaç, üslup türü* bakımlarından farklılık gibi ölçütlerin tümünü bir yana atıp, yalnızca kökeni göz önünde tutarak "dili arındırma"ya girişmesiyle, yalnızca ırkçılığa düşmemiş, Türkçeyi bir ölçüde yoksullaşmaya itmiştir. Dil reformunun en büyük kazanımı dilimizin yapıca üretkenleşmesiyse, en önemli *ziyanı* ise anlam incelikleri bakımından kısırlaşması olmuştur.
Kaybolan veya kaybolmak üzere olan nüanslara bir iki örnek: *rüya* ile *düş* tam olarak eşanlamlı olabilir, ama *hayal* ikisinden de farklıdır (*rüya*: + uyku; *düş*: + uyku; *hayal*: - uyku); bugün *hayal* sözcüğü *düş*'e yamanarak karşılanmaya çalışılıyor genelde: *hayal et- > düşle-*, *hayalî > düşsel*. Yalnızca şiir bağlamında, *hayal > imge* bir kazanım sayılabilir. İlla özleştirilecek (idiy)se, doğrusu *rüya > düş*, *hayal > imge* dönüşümleri olur(du). *Kayıp-yitik* çiftine gelince, sözgelimi, Muhammet Peygamber'in "İlim müminin yitiğidir, nerede bulursa alır" sözünde *yitik*'in yerine *kayıp*'ı getiremeyeceğimiz gibi, "en büyük kaybı" söz grubunda da *kayıp*'ın yerine *yitik*'i getiremeyiz. Aynı örnek üzerinden gidersek, "İlim inananın yitiğidir" diyebiliriz, ama *ilim* sözcüğü yerine, düz bir akıl yürütmeyle, *bilim*'i geçirmek istesek (ki doğru çevirisi *bilim* değil *bilgi* olur), bugün *bilim* sözcüğünün ifade ettiği ama 7. yy'da dünyanın hiçbir yerinde bulunmayan bir kavramı geçmişten bir sözün içine taşıyarak *anakronizm*'e düşmüş olmaz mıyız?!
Bu tür inceliklere daha 1931'de dikkat çekmiş olan Ahmet Cevat, ülkemizde dilbilim resmi bir disiplin olarak kurulmadan önce yetişmiş, çağdaşı Batılı bilginlerin çalışmalarından haberdar, konusuna hâkim, analitik ve özgür düşünebilen, kısacası önemli bir dilbilimcidir; çalışmalarını yeniden ve dikkatle okumak, görüşlerinin niçin üyesi olduğu TDK içinde etkili olmadığını araştırmak, Türkçenin incelenmesine yaptığı katkıları yeniden keşfetmek gerektiği açık.

Kaynaklar

Akarsu, Bedia (1979), *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* Gözden geçirilmiş ikinci baskı, Ankara: TDK.

Bachelard, Gaston (2008), *Yeni Bilimsel Tin,* Çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki.

Bumin, Tülin (1996), *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza,* İstanbul: YKY.

Descartes, René (1953), *Œuvres et lettres,* Textes présentés par A. Bridoux, Paris: Gallimard, Pléiade.

[Emre] Ahmet, Cevat (1931), *Yeni Bir Gramer Metodu Hakkında Layiha,* İstanbul: Maarif Vekaleti.

Garber, Daniel 1999, *La physique métaphysique de Descartes*, Paris: PUF.

Garber 2002, "Descartes, Mechanics and the Mechanical Philosophy", *Midwest Studies in Philosophy* XXVI, 185-204.

Hançerlioğlu, Orhan (1970), *Felsefe Sözlüğü,* Geliştirilmiş üçüncü basım, 1975, İstanbul: Remzi.

Kara, İsmail (2001), *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi,* İstanbul: Dergâh.

Koyré, Alexandre (1939). *Études galiléennes* I-III. Paris: Hermann & Cie.

Koyré, Alexandre (2000). *Bilim Tarihi Yazıları* I, Çev. Kurtuluş Dinçer, TÜBITAK, Ankara.

Şemseddin, Sami, *Resimli Kamus-ı Fransevî* (*Dictionnaire français-turc*, 4. baskı, İstanbul 1905/1322).

Şemseddin, Sami, *Kamus-ı Türkî* (İstanbul 1900/1317), tıpkıbasım: Enderun Kitabevi, İstanbul: 1989.

T.D.K. (1942), *Felsefe ve Gramer Terimleri, Ahlâk, Eğitbilim, Estetik, Fizikötesi, Gramer, Mantık, Ruhbilim, Toplumbilim*, TDK, İstanbul.

Schick, İ. Cemil (2000), *Batının Cinsel Kıyısı: Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık*, Çev. Savaş Kılıç-Gamze Sarı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Mahzen Yolcusu

OĞUZ DEMİRALP

Klasik Osmanlı mahalle kültüründen gelenler için gezmek, sınırları aşmak demektir. Çünkü nerdeyse ömrünün tümünü mahallede geçirmek olağandır onlar için. Evde oturmak erdemdir. Mahalle sokaklarında bile fazla sürtmemek, işsiz güçsüz dolaşmamak gerekir. Mahalle sakini uzakların çağrısını duymaz pek. Onun ufku mahallenin tinsel iklimidir. Sade bir düzen içinde sevdikleriyle birlikte yaşamak yeter ona. Gel gör ki, Tarih izin vermemiştir Osmanlı mahallesinin sonrasızca sürmesine. Düzen değişmiş, o mahalleler kendilerini hayatın kenarlarına itilmiş bulmuşlardır.

Öyle bir mahallede geçti ilk çocukluğu. O dönemde bir yandan eski değerler dillerden düşmüyor, öbür yandan yeni değerler her yönden mahalleye akın akın giriyordu. Radyolar, gazeteler, filmler, mahalle sokaklarında zaman zaman görülen "seyyah"lar, uzakların çağrısını getiriyorlardı. Elbette o bacak kadar bir çocuk olduğu için ailesinin çizdiği sınırların dışına çıkmaması gerekiyordu. Uslu bir çocuğun evde oturması gerektiği gün boyu kakılıyordu taze bilincine. Oturduğu ev koca bir avlunun içinde bir köşk eskisiydi. Gözden uzaklaşmamak koşuluyla avluda oynamasına izin veriliyordu. Ne ki, boyu uzadıkça bakışları avlunun kapısına uzanmaya başlamıştı. Dışarıya tek başına çıkmak o yaşta olağanüstü bir serüvendi, yürek istiyordu. Bunu yaptı günün birinde ama fazla uzaklaşamadan, önünden geçtiği bakkal dükkânında çalışan bir ağabey tarafından derdest edilerek eve getirildi.

Avluda kapı denli ilgisini çeken bir yer daha vardı: Mahzen. Karanlık ağzı hep açık, onu yutmaya hazır bir canavar gibi. El fenerinin yardımıyla bilmem kaç basamak aşağı inildiğinde ev ahalisinin soğutucu gibi kullandığı düz bir

alana varılıyordu. Ancak mahzen orada bitmiyordu. Kapkaranlık bir dehliz olarak sürüyordu. Dediklerine göre, yer altından üst mahalledeki büyük Bizans kilisesine değin uzanıyormuş. Bu mahzene de zaman zaman tek başına inme yürekliliğini gösterdi ama her seferinde daha düz alana varmadan geri kaçtı. Hep bu karanlığın içine girmek, düz alandan sonra ne var bilmek istedi. Hiç gidemedi. Yıllar sonra *Arzın Merkezine Seyahat*'i okuduğu zaman o basamakları sonuna dek inmediğine pişman olmak istedi, ancak karanlığın yol açtığı korkuyu anımsayınca haddini bilmesi gerektiği sonucuna vardı.

Buna karşılık yaşı ilerledikçe yerin yüzünde gezme alanı genişlemeye başladı. Bu sürece çözümleyici biçimde bakarsak, ufkunun iki yönde genişlemiş olduğunu söyleyebiliriz. Oturduğu evden beş on dakikalık bir yürümeyle deniz kıyısına ulaşılıyordu. Kentin bin yıllık yarısı yıkık surlarının önünde çakıl çöp bir kumsal vardı o zamanlar. Deniz kıyısına yalnızca suda çırpınmak için gitmezdi. Surların tam dibinde, kayıkhane dedikleri derme çatma bir kulübenin içinde babasının kayığı vardı. Yaz gelince hafta sonları o kulübenin kapısı açılır, dünyanın en güzel definesi gün ışığına çıkardı. Hafta sonlarını heyecanla beklerdi. Babası kayığın arkasına bir de motor uydurmuştu. O kayıkla tâ Bostancı, Küçükyalı sahillerine giderlerdi. Dalgaların üstünde zıplaya zıplaya yol almakla devinmenin hazzı işlendi ruhuna. Deniz kıyısı artık onun için uzakların başladığı yerdi.

Karada da genişlerken dünyası, Alemdar Sineması'na, Gülhane Parkı'na ailece yapılan seferlerden arkadaşları, mahalle ağabeyleriyle kentin öte yakasına gezilere geçti. Gördükleri yerler o eski püskü mahallesinden çok ayrımlıydı. Hele o Atlantik Birahanesi ne *acayip* yerdi. Biraz daha büyüyünce bir vesileyle kentin en büyük otelinde verilen bir davete katıldı. Salona girer girmez çarpılmıştı. Gördüğü görkem, o allı pullu insanlar, şamdanlar, avizeler… Gerçek miydi bu âlem? "Vay be!" deyişini anımsıyor şimdi…

Yaşadığı kentin aslında binbir kent olduğunu yaşı çok gecikmeden anlamıştı. Gözle görülen ve görünmeyen birbirinden ayrımlı bir sürü yüzü vardı bu kentin. Üstelik sürekli değişiyor, büyüyor, uğulduyordu. Bundan böyle kentin sürekli keşfiyle geçirebilirdi ömrünü. Gel gör ki, raslantı sonucu girdiği bir okulda öğrenmeye başladığı yabancı diller, dünyanın dört bir yanından gelen en eski anlamıyla *haberler, haberler*... Yerli yerinde kalması olanak dışıydı. Talih daha genç yaşta onu Pasifik kıyılarına dek götürdü. Ufka yutarcasına bakmıştı. Ancak o büyük yolculuğa çıkarken, bir yakınının "Git, gelme, bu ülkenin geleceği yok!" deyişi aklından çıkmıyordu hiç. Sonra o yakını,

gençken nasıl bir Mısır gemisine gizlice binerek Avrupa'ya kaçmaya çalışmış olduğunu anlatmıştı. İlerde, işi dolayısıyla sığınmacılarla ilgili bir projede çalışırken, kaçak (stow away) yolcuların durumunu incelemesi sırasında bu olayı anımsayacaktı. O yıllarda göç, göçmenler gibi konuları irdeledikçe gördü ki, yerkürenin binlerce yöresinden milyonlarca kişi, kimi izinli kimi izinsiz, Batı dediğimiz sırça köşke kapağı atmaya çalışıyorlardı. Toplumbilimcilerin deyimiyle "bireysel kurtuluş" umuduyla hareketlenmişti Tarihin perişan ettiği bütün bu ruhlar. Onlar için uzakların çağrısı, entelektüellerden ayrımlı olarak, gizemci bir anlam taşımıyordu hiç. Aslında o yakını gibi kendisi de Sırça Köşk'ün çağrısına kapılmamış mıydı? Niye geri geldi?

Geri geldi de ne oldu? Bir yılbaşı gecesini trende geçirmişti. Koyu gözlü kadın, göğün hükmünü bildirircesine, "yılbaşını yolda geçirenler, ömür boyu dolanıp dururlar" demişti tok bir sesle. Gerçi Uçan Hollandalı olmadı ama işi dolayısıyla yüzlerce yere gitti. O işi de gezi yapmasına olanak sağladığı için seçmişti. Ancak gezilerinin amacı çalıştığı firmanın Sırça Köşkten nemalanmasını sağlamaktı. Böylece ülkesinin Sırça Köşke kapağı atmasına da katkı yapıyordu. Sırça Köşke katılabilmek için onlar gibi hareketli olunması gerektiğini öğrenmişti. Devinimi yapısının asal öğesi haline getirmiş olmasındaydı Sırça Köşkün gücü. Yaptıkları çoğunlukla iş gezisi olduğu için vaktinin nerdeyse her anı işine aitti. Gittiği yeri değil kazanacağı parayı görüyordu. Olsun! Dolaylı olarak büyük bir misyona hizmet ediyordu. Sırça Köşkün tarihi de iş gezileriyle oluşturulmamış mıydı? Gerçi keşifler dediğimiz büyük geziler bir yanıyla yerkürenin kendini bir bütün olarak görmesine zemin hazırlarken, öbür yanıyla belirli bir dizgenin "keşfedilen" yerlere dayatılması olmuştu. Hem de ne dayatma! Las Casas'ın anılarını okurken insanın tüyleri ürperiyor. Vahşilere (!) ruhlarını kurtarmaları (!) için uygulanan vahşet! Ya Vasco de Gama'nın Hindistan'a giderken rastladığı gemiyi içindeki ikiyüze yakın çoluk çocuk Müslümanla birlikte yok etmesine ne demeli? Keşifler tarihi büyük katliamlar tarihidir aynı zamanda. Bu düşüncesini paylaştığı bir meslektaşı "İlerleme de, uygarlığın yayılması da ne yazık ki bunu gerektirmiştir. Küreselleşme de o keşiflerle başlamıştır. Birkaç yüzyıl sonra küreselleşme mutlu sonuna ulaşınca, o geçmişi, güzel günlere gelmek için çekilmesi zorunlu acılar olarak anımsayacağız. Tarihi, etik açısından okumak yanlıştır." demişti. "Hadi bakalım!" diye yanıtlamaktan başka ne yapabilirdi ki!

Artık yeryüzünün keşfedilmedik yeri de kalmamıştı zaten. Hiç kimsenin o güne dek görmeyip ilk kez kendisinin görebileceği bir şey bulması olanak-

sızdı. Dünya küçülmüş, devingenlik, özellikle Sırça Köşk'ten dışarıya doğru iş gezileri daha da artmıştı. Dizge bunu gerektiriyordu. Sermayenin ve taşıyıcılarının dolaşımı serbest, Sırça Köşk'e gelmekse: Sakın ha! "Pasaportlar küreselleşmeye aykırıdır." dediğinde gülümseyerek yanıtlamıştı meslektaşı: "Gerçekçi ol. O günlere daha çok uzağız. Biz Sırça Köşke yakın yaşadığımız için görece talihliyiz. Tadını çıkar". Günün birinde *Starmania*'nın ünlü "Le Blues du Businessman" şarkısını dinledi, kendi halini de düşünerek. İşlerinde, aşklarında başarılı bir iş adamının öyküsü. Bürosu bir gökdelenin tepesinde. Oradan evrenini denetliyor. Yaşamının yarısını havada, New York ile Singapur arasında geçiriyor. Dünyadaki bütün Hilton otelleri onun ikinci bürosu. Yoksulluğa katlanamıyor yaşadığı küresel çaptaki gönenç katmanında. Ne ki, mutlu değil. Gülmece (humour) duyusunu yitirmiş. Bir şarkıcı, bir sanatçı, her gün deri değiştiren bir oyuncu olmak istiyor, gerçekten bir milyoner gibi yaşamak, neden var olduğunu, yaşadığını anlamak, anlatabilmek için. Bu konuyu açsa "Bulmuş da bunuyor derler böylesine" yanıtını alabilirdi meslektaşından. "Kaldı ki, Batı uygarlığının en önemli yayıcı ve taşıyıcı tiplerinden biri bu iş insanı tipi olmuştur." Aynı tip insanın İslam dünyasında neden ortaya çıkmadığını, oradan da atlayarak, Müslüman gezginleri aklının erdiği kadarıyla düşünmeye çalıştı. Bir İbn Battuta, bir Evliya Çelebi, bir Piri Reis, birkaç ad daha! Başka? Bir fütuhat tarihi var ama keşifler tarihi pek sınırlı. Neden? Onu aşan bu soruya "belki de anamalcılıktır ayrımı yaratan" diye geveleyerek yanıt yetiştirmeye çalışırken aklına Sindbad geldi. *Acayip* diyarların gezgini! Çocukken okuduğu kitaptan ve gördüğü Holywood filminden belleğinde kalan Ulysses ya da Herakles gibi bir betiydi. Yeniden okudu Sindbad'ın kitabını. Çocukken işin özünü kaçırmıştı. Sindbad aslında bir tecimendi. Uzakların çağrısına yalnızca merakından ya da ruhunun ufuklara olan açlığından uymamıştı. Servetine servet katmak için o gezilere çıkıyordu. "Ne geldiyse başına para kazanmak hırsından geliyor" diye kendine kızarken bu ana özelliğini sergilemekten kaçınmıyordu. Aslında bugün yerkürenin dört bir yanını dolanan iş insanları Sindbad'ın çocuklarıydı. Peki, neden bu çocuklar önce bizim *memleket*te değil de Batı dediğimiz yerlerde yetişmişti? *What went wrong*?

Bernard Lewis bu sorunun yanıtını arayadursun o "Le Blues du Businessman"e döndü. "Ne yani, iş için olmazsa dünyayı gezemeyecek miyiz?" diye düşündü. Sırça Köşkte ikinci bir gezgin ulamı: turistler vardı. Bütün dünya onlar gelsin, para harcasın diye bekliyordu. Acaba nereden çıkmıştı turist

sözcüğü? Avrupalıların keşiflere koyuldukları dönemlerde Avrupa'nın içinde de hareketlilik artmıştı. Birtakım Avrupalı entelektüeller Kıtanın tarihini, çeşitli köşelerini tanımak için "Büyük Tur" denilen geziler yaparlarmış. Kendi ülkelerini de keşfe çıkanlar varmış. Stendhal'ın *Bir Turistin Anıları* kitabını aklından geçirdi. "O turistlerle bugün bizim bildiklerimiz ne denli ayrımlı! O turistler görmedikleri yerleri kendi evlerini daha iyi tanımak istercesine gezerlermiş. Bir yandan bakarken, öbür yandan yazar çizerlermiş. Günümüze değin uzanan bir gelenek bu. Örneğin Claudio Magris'in *Tuna*'sı. Dünyayı içinden okuyup görmek derim böyle gezginlerin yaptığına. Keşke onlardan biri olsaydım ben de. Güzel harfler âleminde dolaşmakla yetinmezdim. Hayatı gezyaz tahtası olarak yaşardım, ölüm silgisi kendini gösterene dek. İş gezileri benim içimi kurutmuş. Hiçbir yerde kendimi bulamadım, içimde duyumsayamadım hiçbir yeri. Ne yapalım! Yakında emekliye ayrılınca ben de çağdaş bir turist olur katılırım turlara, elimde *Ölmeden Önce Görülecek Bin Yer* kitabı. Doğru dürüst gezemediğim birçok yeri yeniden görürüm. Hiç yoktan iyidir. Pasifik kıyısına vardığımda duyduğum açlığı gideremedim daha.

İş gezilerinde biraz boş vakit kalırsa çıkar ya kentte bir tur atar ya da ünlü mekânlara hızla girip çıkardı. Oralarda görmüş olduğu turist kafileleri aklına geldi. Oradan buraya sürü gibi güdülen çoğunluğu yaşlı insanlar… İçi ürperdi. Onlardan biri olabilir miydi? Sırtına çantasını vurup dağ bayır aşan gençleri düşündü. O da gençken bir grup hippinin peşine takılıp Katmandu'ya gitmeyi düşünmüştü ama cesaret edememişti. Artık ne mecali ne de yeterince parası vardı. Sonra o korkunç vize işlemleri… Ama para, para gerekti her şeyden önce. "Tadına varamadan olsa da gezdin dünyayı. İyisi mi sen oturduğun yerde otur bundan böyle" diye söylendi. Xavier de Maistre de öyle yapmamış mıydı? *Odamın Çevresinde Yolculuk* kitabını 1790'da yazmış, uzaklara gitmek tutkusunun iyice kabardığı bir dönemde, Pascal'ın sözünü anımsatmak istercesine: "İnsanların bütün bahtsızlığı tek bir şeyden gelir, bir odada rahat durarak oturmayı bilmemekten." Bu sözü anmakla birlikte içindeki çalkantı duruldu bir an. "Atalarımın mutluluğunun gizi işte! Asıl yanlış yapan onlar." dedi. "Evde sıkılırsam, çıkar William Wordsworth gibi yakın yerlerde yürüyüş yaparım. Evinden uzaklaşmadan toplam 180 bin mil yürümüş, duygu yükünü gittikçe arttırarak." Gel gör ki, iç hesaplaşma şeytanı bu! Kolayca pes ettiği görülmemiştir hiç. Pascal'ın lafını tersine çevirivirdi: "İnsanların bütün bahtsızlıkları dünyanın tümünü kendi odaları gibi algılayıp gezmemelerindendir." İyi ama insanın bütün dünyayı kendi odası

gibi algılayabilmesi için önce kendi odasını iyi tanıması gerekmiyor muydu? Düşünmesinin o kertesinde irkiliverdi. Aklına Bizans mahzeni gelmişti. Zaten o mahzen ne zaman aklından çıkmıştı ki! O mahzeni keşfetmeden kendi odasını iyice tanımış olduğunu nasıl öne sürebilirdi? Aslında o mahzenden hep kaçmıştı. "Seyahat etmek cüret etmektir" gibi reklam klipi laflarıyla tavrının doğruluğuna kendini inandırmıştı. Kendi gerçeğiyle yüzleşme anı gelip çatmıştı sanki! Dünya onu hep kendinden uzaklara sürüklemişti. Sırça Köşkün çağrısı onu kendinden uzaklaştırmıştı. Hiçbir yerde kendini bulamamıştı, çünkü aramamıştı. Aradığı ve bulduğu kendisi değil, dizgenin ondan istediği şey olmuştu hep. Tevekkelli değil, onlar gibi olamadığı için hayıflandığı gezgin yazarlardan biri "Ruhu yer değiştirmeyen bir göçebeyim ben" demişti. Şimdi Jose Saramago'nun *Bilinmeyen Adanın Öyküsü'*nü biraz olsun anlayabildiğini hissediyordu: "Bilinmeyen Ada nihayet denize açılmış, kendini aramak amacıyla." Gençliğinde Schopenhauer okumaya çalışırdı. O okumalardan aklında ne kaldığını sorsalar yanıtlayabilecek durumda değildi ama bir tümce belleğinin derinliklerinden kalktı geldi: "Kendisi tanınmadan geriye kalan her şeyi tanıyan şey, öznedir." Bir aydınlanma anı yaşar gibiydi. Ölüm silgisi harekete geçmeden önce haddini aşmak üzere son bir deneme yapmalıydı. Karar verdi. Yarın ilk işi o mahzene gitmek olacaktı. Biliyordu: mahzen karanlık ağzını açmış onu bekliyordu.

Yolcu ve İkizi
ya da
"Sahte" Karmaşası*

JEAN-DIDIER URBAIN

> Ne işe yaradığı belirsiz binaların, yarım kalmış şapellerin, göz yanılsaması uyandıran garların, çatısız kumarhanelerin, otel cephelerinin, sütunlu avluların, çan kulelerinin, avluların, beyhude bulvarların birbirine komşu olduğu bu mahalle, ziyaretçiler içindir...
>
> R. PINGET
> ("Touriste et truisme", *Graal Flibuste*, 1963 içinde)

Eskiden turist ve seyyah arasındaki zıtlık, günümüzde turist topluluğunun içine taşındı. Daha açık olarak söylersek, bu kategorik ayrımcılık tek bir yolcular kategorisinin, yani tatilciler kategorisinin içine taşındı: "sınıflar savaşı" içsavaşa, türler savaşı cinsler çatışmasına dönüştü.

Çoğu kişi için, turizmin gelişimi –turizmin uluslararası gelişiminin başlarından itibaren ve bu toplumsal gelişimin reddine kaynak teşkil eden daha önce anılan çok sayıdaki itirazın ötesinde– bir özgünlüğün yani yolculuğun köklü bir biçimde yitişinden başka bir şey ifade etmemektedir. Turizm bu noktada, insani ve maddi altyapısının düzenlenişi boyunca her şeyi giderek

* Jean-Didier Urbain, *L'Idiot du Voyage*, Plon, Paris, 1991 kitabının "Le voyageur et son double ou le complexe du 'faux'" başlıklı bölümünden derlenmiştir.

daha büyük oranda tahrif eden devasa bir *dünyanın sahteleştirilmesi* etkinliği olarak ortaya çıkmaktadır. Louis Bertrand 1910'da Doğu'daki turistik gelişime şu ifadelerle tanıklık eder: "Denilebilir ki, işin başından sonuna kadar ipler onların elinde. Görmeniz ve görmemeniz gereken şeye önceden karar veren, laf kalabalığı ve gevezelikleriyle sizi sersemleten, eylemleriniz ve teşebbüslerinizi yönlendiren, acenta broşürleri değilse, rehberleriniz ve tercümanlarınızdır. *İşte böylece bu gerçeklik size çevirisinden okunan bir metin gibi tahrif edilmiş olarak ulaşır…*"

Traduttore, traditore: "Tercüme ihanettir" der İtalyan özdeyişi. Turizm, seyahati seyyahtan çalmakla kalmaz, aynı zamanda gerçeğe de ihanet eder. Kimileri için bu apaçıktır, herkesin bildiği bir şeydir. Dalkavukluklardan, gevezeliklerden, yargılardan, karşılaştırmalardan, neyi görmeniz ve nerelerde dolaşmanız gerektiğine yönelik olarak önünüze çıkarılan zorunluluk ve yükümlülüklerden oluşan bir çığ altında gerçeklik, onun anlaşılırlığını bulandıran bir parazit söylemler çokluğu altında gömülmüş, örtülmüştür. *Turizm devasa bir anamorfoz gibi dünyayı etkilemektedir.* İşte tam da bu noktadan itibaren, sahte karmaşasını turistin boynuna yıkarak, hakikat adına tam da gerektiği gibi sürdürülecek olan bir iç savaş ilan edilecektir.

O halde ortaya çıkan şey yeni klanlar değil, kastlardır: Tatilci topluluğu içinde turistik nitelikte tabakalar saptayan bir hiyerarşi. Seviye etkinlik türlerini değil de zekâ düzeylerini –yani yolculuktaki saygınlık yahut özgünlük derecelerini– birbirinden ayıran bir sınıflandırma uyarınca çeşitli turizm biçimlerine tekabül eder.

Böylelikle kendisini turist damgasından kurtarmaya çalışan bir turist *hakiki olandan sahte yolculuğa doğru ilerleyen bir değerler basamağında en iyi yeri almak suretiyle* konumunun rahatsızlığını avantaja dönüştürmeye yönelecektir: Eğer tatile çıkan bir yazar "sahte bir tatilci"[1] ise, hiç şüphe yok ki önyargı turisti *sahte bir seyyah* olarak görecektir. Hakiki seyyah kendisini "alaycı yahut halinden memnun turistten uzakta konumlandıracaktır zira onun ironisi de memnuniyeti de sahte görünecektir. *Bu insanlar hakiki seyyahlar değillerdir*"…

Hakiki ile sahteyi, gerçek ile göz aldanmasını birbirine karıştıran, sürü halinde dolaşan sığ turist, bir ülkenin kendine has işaretlerinin arayışına çıkmış olup fazla müşkülpesentlik göstermeden ziyaretinin bedeli olarak maymunluğu da kabul etmiş olan kişidir. Özgünlüğün hakiki kaynağı san-

1 R. Barthes, "L'écrivain en vacances", *Mythologies,* Seuil, Paris, 1970 içinde.

dığı şey aslında dışa yönelik sözde bir özgünlükle donatılmış, üzerinde oynanmış bir pitoreskin sözde işaretlerinin halesiyle taçlandırılmış safdillere dönük birtakım aldatıcı yapaylıklardan başka bir şey değildir. Önüne çıkan özgünlük kalpazanlarını teşhis etmekten aciz olan bu turist, her zaman hem aldanmış hem de kandırılmıştır. İşte yine bu turist, Kartaca harabelerinde bir çıkmaz sokağın köşesinde, hiç tanımadığı bir dosttan, kendisine antika olduğu garantisi verilen gerçek bir sahte Roma sikkesi satın alacak ve de bundan çok memnun kalacaktır.

Bu noktadan itibaren "iyi" bir turist, ticari zihniyetin tuzağına düşmüş olan bu tür yerlerden, nesnelerden ve insanlardan uzak durmayı bilen, sahtenin belirtilerini teşhis etmeyi, onları çözmeyi bilen kişi olacaktır. Bu turist sahtenin yanılsamalarından kaçınmak için her şeyden önce sahteliğin ilk işaretleri olarak gördüğü biblolardan, tüm bu sözümona nesnelerden uzak duracaktır.

Ne var ki bir yolculuğun "gerçek bir yolculuk" olması bu kadar da kolay değildir. Sahtelikler sarrafı olarak kendisini turistten ayrı tutan bu kişinin kendisi de sahte bir seyyahtır. Onun yolculuğunun kendisi kalpazanlıktır ve o keşfetme yanılsamasıyla büyülenmekle yetinen bir kâşif simülakrından ibarettir. O buradaki cahil yahut şuradaki eğlence düşkünü olarak değerler basamağında kültürsüzlük ve uyuşukluk, sahtekârlık ve ihmalkârlık arasında bir yerde bulunur. H. Philippon 1959'da bize bu turistlerden işte böyle bahseder. Bu turistler onun için yalnızca "hiçbir imanın canlandıramadığı modern hacılar"dır. "Kuşku yok ki, onlar hiçbir şey görmüyor, hiç kimseye bir şey sormuyorlar. İnsanın onların hiçbir şey bilmedikleri topraklar karşısında paniğe kapıldıklarına inanası geliyor. Çünkü bu sahte kâşifler yola çıkmadan önce gezmeyi tasarladıkları ülkeler hakkında yayımlanmış temel yapıtları okuyarak yolculuğa hazırlanmak zahmetine bile katlanmıyorlar. Bu zavallı insanlar dünyanın kendilerinden önce de varolduğunun, kendilerinin selefleri olduğunun ve bunların gerçek kâşifler olduğunun farkında değiller mi?"

Hakikat adına, ataları hakkındaki müzmin cehaletleri bu turistlerin başına kakılmaktadır. Soyluluk ünvanına sahip olmadıkları için bu insanların yolculukları seyahat kategorisinde yer almaz... "Sahte seyyah"ın duyarsızlığına ilişkin olarak şu diyalog hatırlanacaktır:

- Yurtdışına ilk gelişiniz mi bu?
- Hayır. Tahsilimi Paris'te yaptım.

> - Öyle mi! Mükemmel! O halde bir yolculuktan gerçekten yararlanmak için yerli ahaliyle, gerçek Fransızlarla ilişki kurmak gerektiğinin farkındasınızdır. Şunlara bakın, bu insanlar ne umuyorlar ki?
> Sol omzuyla plaja doğru işaret etti.
> - Onlar tıkış tıkış, sürü halinde yaşıyorlar. Bizlerin ise bir sürü takdim mektubumuz vardı! Biz Paris'te sanatçılar ve yazarlar arasında her şeyin en iyisini gördük. Her şey büyüleyiciydi.
> - Tahmin edebiliyorum.[2]

Bu Amerikalı turistin (Fitzgerald'ın romanındaki Mrs. McKisco) onu bir ülkenin kültürel gerçekliğini, o ülkenin sanatsal ve yazınsal elitiyle bir tutmaya yönelten snobizmi kınanacaktır. Bu yolcunun itibarlı bir geleneği, yani 19. yüzyıl seyyahlarında çok yaygın olan takdim mektubu geleneğini sürdürerek turistik saygınlığın yüksek bir derecesine yerleşmeyi başardığı da söylenecektir. Mrs. McKisco'nun deniz yazlıkçılarını –turistik olmayan bu tatilci "sürüleri"ni– küçümseyişi açığa vurularak, onun kendi farkını ortaya koyuşuna dikkat çekilecektir. Fakat farkını ortaya koymak amacıyla bu aydın Amerikalının kendi turizmini bir *derinlik turizmi* olarak tanımladığını unutmayalım –"yerli ahali"yle yalnızca "tanıştırılarak" değil, onlarla "ilişki içinde olarak" özgün bir yolculuk yapma sanatı: Bu, turizmin kendi değerine ilişkin hissiyatını ve neredeyse etnolojik olan hakikatine ilişkin güvenini elde ettiği eski bir kültürel karşılaşma ve kültürel nüfuz masalıdır.

Onlara karşı derinlerde taşıdığı horgörüsünün dışında, bu turist bir yandan kendisini geleneğinin devamı hususunda miras hakkı iddia ettiği seyyahla mimetik bir ilişki içinde görür, diğer yandan kendi yolculuğunu *içsel bir yolculuk* (ki bu onun gözünde bir yolculuğun *hakiki*liğinin kanıtıdır) olarak değerlendirir ve kendini "bu insanlar"da somutlaşan sahte yolcudan ayırır. 1950'li yıllarda, R. Barthes çamaşır deterjanlarına ilişkin tanıtıcı reklamların temizlikle eşanlamlı olan bir derinlik ideolojisine dayandığına işaret ediyordu.[3] Kendisini "şeylerin özüne" giden bir yolcu olarak, yolculuk sanatının en yüksek "ürünü" olarak takdim eden bu turist de kendi reklamını benzer bir biçimde yapmaktadır: derinliğin bu sefer hakikatin eşanlamlısı olduğu bir ideoloji zemininde… Burada söz konusu olan şey farklılığa susamış bir turistte yaygın olarak görülen bir kendini farklılaştırma taktiğidir.

2 S. Fitzgerald, *Tendre est la nuit*, Paris, Belfond, 1985, s. 23-24.
3 R. Barthes, "Publicité de la profondeur", *Mythologies* içinde.

O seyahatindeki derinliğin ve içselliğin önemini abartmak suretiyle sahte karmaşasını aşarak, bayağı turizmin varsayılan körlüğünden toplumsal açıdan kurtaran bir sağgörü ayrıcalığını kendisine tanıyabilmektedir.

İhanet ya da hilekârlık travmasına bağlı olan obsesyon, yani sahte karmaşası çok müzmindir. Dolayısıyla reklamdaki derinlik temasının her yerde hazır ve nazır oluşuna şaşılmayacaktır, hele hele bu derinlik teması "keşfetme turizmi" denilen reklamla ortaya çıktığında.

"İdeal" turizm tanımlamasının bu evresinde: "İçe yolculuk etmek gerekir". İşte böylece bir imgeyi yani "gerçek" yolculuk imgesini iyice yerleştiren bir *mit*in varlığını sezeriz. Her türden makul göreceliğin aksine, bu imge mutlağa ilişkin bir kuruntuya tanıklık eder. Bu kuruntu en şatafatlı işaretlerini, geçerliliğine dair ayırıcı özelliklerini şu türden tipik karşıtlıklarda bulmaktadır: Yollar/patikalar, oteller/kamp yerleri, otomobiller/kısraklar, gemiler/sallar ya da seyirlikler/karşılıklı ilişkiler. Yolculuktaki sahteliğin ve hakikiliğin tescil damgaları gibi sunulan bu karşıtlıklar her şeyi başka bir şeye, yani yüzey/derinlik ikiliğine göndermektedir.

"İyi" ve "kötü" turist üzerine yürütülen polemik işte şu sözcüklerle durmadan tekrarlanır: "hakiki" ve "sahte" yolcu. Biri içeriden keşfettiği özgün bir dünyada kâşif olarak yolculuk eder (açık havada kamp kurmak, karşılıklı ilişkiler ve toprak yollar); diğeri ise bir gölge oyunu içinde oradan oraya gidip gelen sığ bir gözlemcidir yalnızca (oteller, gösteriler ve güvenli ekspres yollar). Bu bitmez tükenmez kavga öncelikle seçkincilik[4] şeklindeki bir toplumsal gereksinime karşılık gelmektedir. Ancak turistik gözlemin çok boyutlu doğasındaki tüm değeri reddetmeye ve turistin gerçeklik düzeylerini ayırdetme hususundaki gerçek kapasitesini inkâr etmeye kadar varmaktadır... Halbuki Hollywood'da Universal stüdyolarını ziyaret eden bu turist, bir dekor âlemini keşfetmektedir ve bu ortamın yapaylığına kanmış bir avanak değildir. O, bu yerlerin bir simülasyon sanatının ürünleri olarak hem sahte hem de gerçek olduklarını bilir. Bir doğabilimcinin[5] kitabındaki mayısböceği resmini ısırmaya çalışan şu maymunun saflığı turiste atfedilmezse, bu ziyaretçi bu dekorların simülakrlar olmak itibariyle sahte olduklarını, ancak bir yanılsamanın yaratılması için gerekli olan özgün aksesuarlar olmak itibariyle de gerçek olduklarını bilmektedir. Turisti saf bir yolcu sayan önyar-

4 P. Bourdieu, *La Distinction,* Paris, éd. de Minuit, 1979.

5 18. yüzyılda, botanist Büttner'in başına gelen bir aksilik. G.W.Hegel tarafından aktarılmaktadır: *Cours d'esthétique* (1936), t.I, "Giriş", Bölüm I.

gıyı ve turizmi de bir safdiller oyunu sayan dalavereleri bir yana bırakıp, turistik deneyimin her şeyin bir hakikat ifade ettiği bir gerçeklikler geçidi olarak yeniden tanımlanması gerekmektedir.

Bununla birlikte hakikilik ve sahtelik göreli değerlerdir. Bu apaçık duruma yalnızca ayrımcılık fanatizmi itiraz eder. Bu normatif kavrayışı aşmaya kalktığınız anda, şu soru ortaya çıkar: Özgün denilen şey tam olarak nedir? Turistleri bıkıp usanmadan birbirinden ayıran "hakikat savaşı"[6], sonucu daima belirsiz kalacak bir savaştır. Kim hakikati elinde tuttuğunu iddia edebilir ki? Gediklisi mi, gizlere vakıf olanı mı, yoksa çaylak turist mi? Aynı şekilde, turizm yöresel geleneklerinin ve sitlerinin değerini artırmak amacıyla reklamını *özgünlük* kavramına dayandırdığı zaman, örneğin mirasını yoğunlaştırılmış bir zanaatçılık formu altında endüstrileştirerek ya da "doğal" mekânlar yaratarak, her durumda hakikate belli bir ihanet içine düşmez mi? Sitlerin ve pratiklerin basitçe tanınmasından onların düzenlenmesine doğru ilerleyen bu turizm, özgün hale getirmekle yetinmeyerek onlara düzen vermekte ve "kutsallaştırarak" cazibe kaynaklarının biçimini bozmaktadır. *Dolayısıyla etrafındaki "gerçeği" sahteleştirirmektedir...* Vaktiyle 18. yüzyılda *"yazınsal turizm, seyyahı kendi miraslarından bihaber olan yerlilerin karşısında su götürmez bir kültürel üstünlük içinde konumlandırıyor"* olsa da, her şeye rağmen bu üstünlüğün gerçekliğin tümünü elinde bulundurmaya karşılık gelmediği de kendiliğinden açıktır. Mevcut yerel yaşantı, geçmişinden haberdar olmasa da özgünlükten pay almaktadır. Dolayısıyla bu yazınsal turizm bir yerin hakikatini elinde bulundurma tekeline sahip değildir: o da sadece mümkün diğer bakışlar arasında bir bakıştır ve değerini şu değil de bu bilgiye dayanan seçkinci bir yolculuk pratiğinden alır.

Hakikatin reklam amaçlı kullanımı kimi durumlarda tam tersine dönebilir ve "hakiki turizm" sloganının sorgulanmasına neden olur. Bu sloganı antituristik önyargı ve sahte karmaşası bakımından nasıl yorumlamalıyız? Bu bakış açısına göre bir "hakiki turizm" nedir? *Sahte turizm*'in karşıtı mıdır? Eğer durum buysa, turizmlerin en iyisi hangisidir? Hakikisi mi yoksa sahtesi mi? Turist sahte bir seyyah olduğuna göre, hakiki yolculuk da sahte bir turizm değil midir? Öyleyse "hakiki turizm"in karşılığı da ancak "sahte yolculuk" olabilir.

Değerin bu çift anlamlılığı turistik reklamı çelişkiye, turisti de paradoksa sürüklemektedir. Etnolog G. Condominas'tan bir anekdot buna tanıklık eder:

6 U. Eco'nun yapıtına gönderme: *La Guerre du faux,* Paris, Grasset, 1985.

"Pürizm" egzotizmin parçasıdır. Bilgi sahibi bir turist hatırlıyorum; fotoğrafları daha "otantik" olsun diye bir kışlanın avlusunda gösteri yapan konkomba dansçılarının ayakkabılarını çıkarttırıyordu. Gerçekten de, kültürlüleşmiş, önceden hazırlanmış bu seremoniler egzotik özgünlükten daha fazlasını dile getiriyorlar […] Hem zaten insani olgular yaşayan olgulardır ve olan şey gözardı edilemez…" Sahtelik içinde olan kim öyleyse? Bu "bilgi sahibi turist" mi yoksa bilgisiz ve olguları oldukları haliyle kabul eden kişi mi? Bu "pürist" bir bakıma düzenbazın ta kendisidir. Bir kültürün mevcut gerçekliğini reddederek bir hakikati tahrif etmektedir. İşte paradoks buradadır; geçmiş konusunda bilgi sahibi olan bu turisti hakikat adına bir dansı bile tahrif etmeye dek götüren bu özgünlük arzusundadır!

Öyleyse "hakikat savaşı" genel olarak müşterek bir körlükten mustarip taraflar arasında vuku bulmaktadır. Bu turistlerden biri gerçekliğin tek olduğu efsanesine dayanan bir hakikat tekeli yanılsamasıyla körleşmiş olarak, gerçek dansı ya da başkaca "gerçek" bir şeyi gördüğünü ileri sürdüğünde hata içindedir. Ayrıca, hakiki ve sahte hakkındaki bu küçük savaş çoğunlukla turistin "seçkincilik kaygısı içinde, 'gerçek gerçekliğin'[7] varolduğunu ileri sürmesini" sağlayan bir yüksekten atma yarışıdır. Bu "gerçek gerçeklik" yalnızca kendisi tarafından bilinmekte ya da en fazlasından *happy few* [mutlu azınlık] tarafından paylaşılmaktadır. Eğer bu yolcu ille de kendini göstermek istiyorsa, bu durumda bu savaşın onu paradoksa düşürmesinin bir önemi yoktur. Günümüzdeki dünyevi farklılaşma açısından bu tamamen ikincil bir şeydir. Temel olan kendini diğer turistlerden ayırmaktır; amaç, araçları meşrulaştırmaktadır – bu araçlar arasında öyleleri vardır ki "saflık düşkünlüğü" ve "içsel yolculuk" gibi şeyler bu savaşta çok saygın bir yer işgal eder. Bunları seyahat dönüşü sohbetlerde, sosyete gerillalarının salon taarruzlarında işitebilmemiz mümkündür.

– Bu yaz Floransa'ya gittik.

– *Firenze*'ye mi gittiniz? Sizi kurnaz tilkiler! Muhteşem bir şehir değil mi? Uzun süre kaldınız mı peki?

– Evet, yeterince uzundu. Ama ayın dördünde işe dönmem gerekiyordu ve…

– Yine de en iyi *saltimbocca alla romana*'nın yenilebileceği şu küçük *ristorante*'ye gitmeye vaktiniz olmuştur herhalde. Adını unuttuğum bir *passag-*

7 İfade P. Watzlawick'e ait. Bkz.: *La Réalité de la réalité,* Paris, Le Seuil, 1978, s. 211.

gio'nun içinde, *piazza X*'den hareket edip *palazzo Z* boyunca uzanan *via* Y'yi izleyip hemen yol bitiminde önce sola sonra sağa dönünce…

– Hmm… hayır!

– Ah çok yazık! Benim aziz dostum, esas kaçırmamanız gereken şeyi kaçırmışsınız.

Şüphe yok ki bu hayali diyalog biraz karikatürümsü. Fakat inine dönmüş turistler arasındaki belli türden bir rekabet ve taktiği gayet iyi özetliyor. Burada neler buluyoruz? Burada ötekini bilgilendirme arzusunun ifadesinden ziyade kendini ondan ayırma ve ona kâşifliğinin ne kadar kötü olduğunu gösterme arzusu yok mu? Hem sonra yerel sözcük kullanımı var: o sözcükler *hakiki* kılıyorlar ve otantik bir anlayışa, diğerinin sahip olmadığı *gerçek*le bir temasa "tanıklık ediyorlar". Bunlar, bir farka işaret etmeye ve birkaç dakika önce Floransa'da bulunmaktan gurur duyan şu zavallı turistin seyahatini hükümsüz kılmaya yetip de artıyor.

Doğrusu, hafif kışkırtmadan açık atışmaya doğru ilerleyen bu alelade rekabet tatil dönüşü sohbetlerini dolduruyor ve hiç kimseyi bezdiriyor gibi gözükmüyor. Bunların ısrarla tekrarı, sonunda "hakiki" yolcunun diğerini köşeye sıkıştırıp seyahatinin sığlığını herkesin gözü önünde teşhir edeceği bir çeşit *ritüel savaş*'ın habercisidir.

– X'e gitmiş miydiniz?

– Evet, evet.

– Şehir merkezindeki şu küçük sevimli kiliseyi gördünüz öyleyse?

– Evet, tabii ki. Çok çok güzeldi. Ama kapalıydı.

– Köyün öbür ucunda yaşayan şu yaşlı tapılası kadından anahtarı isteyebileceğinizi bilmiyor muydunuz? Sabahları Z'de çalıştığı için ancak öğleden sonra orada oluyor.

Şüphesiz diğeri bunu bilmemektedir. Bu yerel ayrıntıdan habersizdi ve rakibi bunu ona şimdi tesadüfen öğretmiş oldu. Ancak bütün bunlar (bilmediğini bildiği halde bilirmiş gibi yaparak) rakibi yerle bir etmek ve de ötekini sahtenin evrenine hapseden sarsılmaz bir farkın ortaya konması için yeterlidir.

Fransızcadan çeviren: Tacettin Ertuğrul

Uzak Bir Balıkçı Köyünü Susmak

MÜNİR GÖLE

M.S.Ö.'ye

Susmak, anlatıyı kurmanın, çoğu kez de sürdürmenin önkoşuludur. Susulduğu sürece anlatı içeride biçimlenir, daha derine kök salar, usul usul ama tüm endamıyla dışarı taşacağı ânı bekler. Susmak anlatının estetiğidir. Hayatlarının her ayrıntısını hiçbir süzgeçten geçirmeksizin ortalığa döken, hiç vakit kaybetmeden en kestirme yoldan bir yakınlarına yetiştiren, hayatlarını bir bohça gibi saçıp savuranların, aslında hayatın yanından geçip gittiklerini, anlattıkları kırıntıların sığlığı içinde boğulduklarını düşünürüm. Ben susmayı, susanı yeğlerim.

Arada bir ben de kaçırırım ağzımdan, susulması gereken yerde boşboğazlık ederim. Susulması gereken yere susmayanla giderim. Susturmak istediğimi suskun yerlere çekerim, sonra susturamayacağıma o yeri söylerim. Susmanın kendi dengesi vardır, hassastır, kırılgandır, çabuk boşa alır. Anlatının söze dökülen parçalarının yanı sıra susulan parçaları da olmalıdır. Susmak, mahremin anlatısıdır. Susmayan, susamayan anlatıyı bozar, kirletir.

Kimi isimler fısıltıyla söylenir yalnızca. Kimi yerler başkalarıyla paylaşılmaz. Kimi zamanlamalar tutmaz. Kimi anlatılar susulur.

*

Güney Amerika, İspanyol mirasının uzantısı bir kıtadır benim için. Brezilya'ya gitmeyi tuhaf, ne idüğü belirsiz bir önyargıyla reddettim her zaman. Rio de

Janeiro, tanga mayolu güzeller, *capoeira*, *bossa nova*, *samba*, Paolo Coelho, Iguazu şelaleleri, Copacabana, Ipanema ve Brezilya ile ilgili binbir itici klişe beni hep o topraklardan uzak tuttu.

Sonra bir gün biri çıktı karşıma, lafladık uzun uzun. Bir ara bir yerden söz etti. Rio de Janeiro ile Sao Paolo'ya eşit mesafede, yağmur ormanlarının ortasında, en yakın kent olan Paraty'ye otuz kilometre uzaklıkta bir balıkçı köyünü anlattı. Klişelerin ötesinde bir resim çizdi bana. Bir de küçük otelden söz etti, sahibinin hikâyesini anlattı: Çokuluslu şirketlerden birinin Sao Paolo'da üst düzey bir yöneticisi olan Fransız delikanlı, yeni görevi için Londra'ya atandıktan sonra, işten başını kaldırıp görme fırsatı bulamadığı Sao Paolo yakınlarını gezmek için bir hafta izin alır. Yolu bu balıkçı köyüne düşer ve köyün yolu bittikten sonra tırmanılan patikanın ucundaki metruk eve vurulur. Onun yolculuğu ve kariyeri o gün biter. Hayat önünde yeni bir kapı açmıştır. Delikanlı da o kapıdan girer.

Fransız delikanlı, bir iki yıl boyunca elinde ne var ne yoksa harcar ve bu evi on odalı bir konaklama yerine dönüştürür. Çevre yağmur ormanları koruma altında olduğundan ve imar izni verilmediğinden dünyadan kopmuş bu küçücük balıkçı köyünden başka bir yere böyle bir yatırım yapmak zaten mümkün değildir. En azından genetik nedenlerle gırtlağına da düşkün olan Fransız genç, iyi bir aşçıyı da kafaya aldıktan, şaraplarını stokladıktan sonra bu tuhaf oteli açar. Meraklısının bulabileceği, ama öyle turizm acenteleriyle işi olmayan bir yer olmalıdır onun mekânı. Adı kulaktan kulağa fısıldansın, gizli saklı gelinip gidilsin, kalabalık, tafra uzak kalsın ister. Her şey de istediği gibi olur. Bütün bunları bana kendisi anlattı, bir akşamüstü birlikte içkilerimizi yudumlarken. Demek ki gitmişim sonunda Brezilya'ya. Bu yerden ilk söz eden kişi, çok önemli bir ayrıntıyla zaten yarı çelinmiş olan aklımı tam çelmeyi başarmıştı: Orada cep telefonu çekmiyordu, internet yoktu, televizyon yoktu. Benim de kafamda tüm bu iletişim saplantısından, gündeliği saçma alışkanlığından, paylaşma takıntısından on günlüğüne olsun uzak tutmak, susturmak istediğim biri vardı. Her şey yerli yerine oturdu.

Bir ABD yolculuğunun rotasını Brezilya'nın o ücra köşesine çevirdik, uzun uçak yolculuklarının hiç değilse birinden kurtulmak için: Tuhaf koca bir üçgen oldu. Güney yarımküreye geçerken, benim kafamda gideceğimiz yerin uzun yıllar bir korsan yuvası olduğu; Fransızların Güney Amerika'daki sayılı sömürge deneyimlerinden birinin o körfezin açıklarında bir geminin bordasıyla sınırlı kaldığı; Guarani yerlilerinin yamyamlıkları, dilleri ve mi-

tolojileri; Jean de Léry'nin 16. yüzyılda yazdığı *Histoire d'un voyage faict en la terre de Brésil*, susturmak istediğim kişinin kafasında ise koca bir soru işaretinin ardında uzanan koca bir boşluk vardı. Hangi ülkeye gittiğini uçağa binerken öğrenmişti ve kimseye haber verme fırsatı bulamamıştı. İçin için sırıtıyordum.

Doğrusunu söylemek gerekirse, ilk günler, yanıbaşımdaki rahatına düşkün vesveseli yapı kaygıyla, hatta korkuyla zorlandı. Boş boş bakarak güneşlenen iguanalar timsahlara dönüştü; her köşeden yılan, örümcek, türlü böcük çıkabileceği çekincesi hamak keyfini bozdu; *beach club*ların, hatta şemsiyelerin ve meşrubatın bile olmadığı sahil huzur kaçırdı; birkaç kilometre karşıda uçsuz bucaksız uzanan kumsala kanoyla gitme sorunu balıkçılara birkaç dolar verilerek aşıldı; güneş kreminden ipod hoparlörüne, böcek ilacından ecza dolabına orta boy bir sandığa ancak sığacak kadar eşyayı alan dev plaj çantasının ağırlığı zaman zaman ezici oldu; telefonun çalışmaması yepyeni akrobatik figürler yarattı. Ama günler geçti, önce kaygının, korkunun yerini sıkıntı aldı, ardından suskunluk yerleşti; daha uzakta, daha derinde bir şeyler aralandı.

*

Dönüşlerde hikâyeler, belki de bildiğe dönmenin verdiği rahatlıkla allanıp pullanırlar, taşar fışkırırlar. Bellek her nedense güzel olan anıları saklar, istendiğinde çeker çıkarır. Timsaha dönüşen iguanalar birer şaka olmuştur artık, anlatılır, gülünür; her yeni anlatıda yeni ayrıntılar eklenir. Hikâyeler anlatıldıkça yaşandıkları ânın sıkıntılarından, dertlerinden, rahatsızlıklarından sıyırırlar anlatanı. Eve dönüşte, bir saatlik bir zaman diliminin saatlere yayılması bundandır belki. Yol arkadaşımın anlattıklarına şaşırdım kaç kez, benimle ortak yaşadıkları belki de belleğine farklı kazınmıştı dönmenin güvencesiyle ya da dönebilmiş olmanın sevinciyle. İşte o zaman bir hata yaptı, kocaman gülünç bir hata: Susması gereken yerde konuştu.

Benim yönlendirmelerimin pek garantili olmadığını bilen bilir yakınımda. Önerdiğim bir otelden, bir yöreden kaçanları bilirim. Ama konfora alışık çıtkırıldım bir bünyenin, Monte Carlo'nun, Bali'nin, Maldivler'in, New York'un vs lüksünden sonra uzun uzadıya kimselerin uğramadığı bir balıkçı köyünü övmesi, hatta ne Rio'ya ne Sao Paolo'ya uğramadan döndüğünü gururla ifşa etmesi (gerçi şimdilerde çevresi yine baskın çıkmış, oralara kadar gidip de

bir Rio'yu bile görmediğine hayıflanıyormuş), o sıralar zaten Brezilya'ya gitmeye karar vermiş, ergen kızları olan bir aileyi kandırmaya yetti galiba. Ben de bu resmin içinde bir yerlerde durmuş olabilirim, ama aradan zaman geçti, pek hatırlamıyorum. Zaten ben anlatımı canım nasıl isterse öyle biçimlendiririm, beğenen beğenmeyen buna katlanmak zorundadır.

Kısaca geçiştireceğim. O aile için ayaküstü üç günlük rezervasyon yapıldı bizim balıkçı köyünde. Rio'nun en gözde plajına nazır en şık otelinin en güzel odasından çıkıp bizim Fransız'ın gizli adresine gitmeyi programa aldılar. Sonra bir süre görmedik birbirimizi. Ama Brezilya dönüşü eminim ilk aradıkları kişi ben oldum. Sevgili dostlarım, benim önerdiğim yere dokuz saat dayanabilmişlerdi. Akşamüstü varmış, sabahın köründe de gözlerine uyku girmemiş bir halde, ödedikleri üç günlük parayı yakıp bana sövüp sayarak kaçmışlardı. Onların korkuları gerçek kâbuslara dönüşmüştü: kol kadar kertenkeleler odalarını basmıştı; resepsiyon denemeyecek tezgâhın arkasındaki adam Portekizceden başka tek kelime anlamadan şapşal şapşal sırıtırken arkasında pek tekin olmayan yaratıklar geziniyordu; her an bir köşeden bir kedigilin çıkabilme olasılığıyla dehşete düşmüşlerdi. Rio'da kaldıkları süit oda kadar oteli gezmeleri beş dakika, iğrenç, fukara diye nitelendirdikleri köyü gezmeleri ise yarım saat sürmüştü; havuz girilemeyecek haldeydi; ergen kızları için internet bağlantısı yoktu, kızın telefonu çekmiyordu; bir voleybol sahası, tenis kortu bile yoktu; akşam yemeği çiğnenmeyecek kadar berbattı. Gözleri yaşlı ergen kız, anne babasına acı acı bakarken, kıvranan o ikisinin elinden telefon çekmediği için telepatiyle bana en iyi dileklerini iletmekten başka şey gelmiyordu. Dönüşlerinde yaşadıkları dokuz saatlik kâbusu, aynı benim yol arkadaşım gibi ballandıra ballandıra bütün tanıdıklarına anlatmayı iş edindiler. Anlattıkça açıldılar, daha beter ayrıntılar bulup çıkardılar, beni yerden yere vurdular. Onların yaşadıkları dokuz, anlatıları on dokuz saat sürdü. Bugün bile kulağıma anlatının sürdüğü, süresinin de uzamayı sürdürdüğü geliyor.

Bakmak için benim durduğum yeri seçen birinin aklından, İstanbul'dan kalkıp dünyanın öteki ucuna giden bir ailenin kendi alışkanlıklarının az biraz dışına çıkmasının daha yerinde olabileceği; gencecik yaşta böyle bir yolculuğa çıkma ayrıcalığına sahip bir kızın karşılaştığı dünyaya daha merakla bakabileceği; iç güvenlik sorunu halledilmeden çıkılan yolculukların işkence, iç yasak sorunu halledilmeden yaşananlarınsa gerçek bir kâbus olabileceği gibi düşünceler geçebilir. Ama benim anlatımın asıl konusu, binlerce

örneği olup da turizm acentelerinin zaten ilgiyi üzerinden eksik etmedikleri ve geçimlerini bu sayede sağladıkları turist tipi değil elbette.

*

Yolculuk anlatı odaklıdır, dönüşte yolculuğun anlatıya açılması neredeyse bir zorunluluktur. Yolculuk başlamadan önce bile anlatının temeli atılır, bu temel, yolculuğun yapısını, dokusunu oluşturur. Anlatının kuşatmadığı yolculuk, çoğu kez içi boş, sıkıcı, anlamdan yoksun, bir yerden bir yere gidip gelmekle sınırlıdır. Benim yukarıda sözünü ettiğim yolculuğun iki anlatısı var; bir de bu iki anlatı üzerine benim kurduğum bir üst anlatısı.

Aynı yere yapılan iki yolculuk farklı şekillerde yaşanıyor, farklı algılanıyor. İlk yolculuk bir çiftin başından geçiyor, dokuz gün sürüyor ve bir alışma sürecinin ardından gelen kendini aşmanın, alışıldık lüks bir yolculuğun dışına çıkmanın, bir cins serüven yaşamanın, belki çiftin öyküsüne katkıda bulunup bağları sıkılaştırmanın, ama özellikle de sağ salim eve dönmenin getirdiği bir tatminle anlatıya dönüşüyor. İkinci yolculuk ergen kızları olan bir ailenin başından geçiyor, dokuz saat sürüyor ve beklenenin, bilinenin, alışılanın, güven duyulanın dışına çıkmanın düş kırıklığıyla, üç gün öngörülen bir programı bozarak alternatif yaratma zorunluluğuyla, güzergâhın önceki durağıyla karşılaştırıldığında attan inip eşeğe binmiş olma hissiyle anlatıya dönüşüyor. Yolculuk anlatısı olarak bakıldığında, yolculukların her ikisi de bir sonuca bağlanıyor. Her iki anlatıcı da sıradışı olduğunu düşündükleri bir anlatıyla dönüyorlar gittikleri yerden. Bu bağlamda, her iki yolculuk da başarıyla sonuçlanıyor. İkisinin de susma gereği duymadan anlatıya dönüştürebilecekleri bir malzeme çıkıyor ortaya, aktarılabiliyor.

İlk anlatıcı gittiği yere nereye gittiği bilgisine bile sahip olmadan gidiyor, kendi korku ve çekincelerini içinde taşıyor, kendi çantasını yanında getiriyor, ama bir beklenti oluşturmadan o yere varıyor, o yolculuğa katılıyor, belki katlanıyor. Onunki duyulara yönelik bir keşif yolculuğu: endişeyi dizginleme; beklenmedikte yer açma, yer edinme uğraşı; birine varma, biriyle paylaşma, bir mahreme girme arzusu. Onun anlatısı yolculuktan önce değil, yolculuktan sonra oluşuyor. Kendi anlatısıyla, yolculuğunun anlatısına gerçekten uygun olduğu inancını pekiştiriyor.

İkinci anlatıcı (grup olsa da aynı anlatıyı benimseyerek anlatıları etrafında birleştikleri ve bir yumak şeklinde kenetlendikleri için onları tek an-

latıcı olarak almak zorundayım; ayrıca yolculuk anlatılarının çoğunun bir topluluğun tekil anlatısı olduğunu belirtmeliyim) ise nereye gittiğini bilerek hareket ediyor; bu yeri çizdiği, önceden planladığı, rezervasyon yaptırıp parasını ödediği bir programın içine oturtuyor; aldığı bilgiler ışığında güvenmeyi kabullendiği biri(leri)nin yönlendirmesiyle seçim yapıyor; her adımda beklentisini daha da keskinleştirip anlatısını daha yola çıkmadan çatmaya başlıyor. Onun anlatısı yolculuktan sonra değil, yolculuktan önce oluşuyor; yolculuktan sonra ilk anlatının çatısına uyarlanıyor. Kendi anlatısıyla, yolculuğunun anlatısına gerçekten uygun olduğu inancını pekiştiriyor.

İşte bu yüzden, benim üst anlatım, gerçek anlatımın suskunluğunu örtmek, onu gölgesinde bekletmek zorunda. Daha yazımın başında dedim ya: Susmak, anlatıyı kurmanın, çoğu kez de sürdürmenin önkoşuludur; susulduğu sürece anlatı içeride biçimlenir, daha derine kök salar.

söyleşi

Turist Sendromu

ADRIAN FRANKLIN - ZYGMUNT BAUMAN

Zygmunt Bauman: Ben, çağdaş yaşamın bir eğretilemesi olarak turizmi, belirli insanlardan ve belirli eylemler bütününden oluşan bir kurum olarak turizmden ayrı tutuyorum. Çok sayıda insanın neden belirli günlerde, belirli seyahat programları dahilinde, belirli yerlere gidip geldiği gibi sorular var. Diğer önemli sorulardan bazıları da, bu insanların neden oralara gittiği, bunun onların yaşamlarını, gittikleri yerlerde yaşayan insanların yaşamlarını nasıl etkilediği vb. Bence "turist çalışmaları"nın ana konusu bu. Bu giderek gelişen olgular hem siyasi hem ekonomik açıdan büyük öneme sahip – her şeyden önce de ekonomik öneme ama turistlerin yola çıktığı yerin, vardıkları yerin ve yol boyunca geçtikleri yerlerin yapısı üzerindeki etkisi nedeniyle uzun vadede toplumsal açıdan da önemli oluyorlar.

Dünya, turistlerin ihtimamla eşlik edilerek kabul edildiği ve görmelerinin yasak olduğu yerler olmak üzere ikiye bölünmüş durumda. Turistler sadece *belirli* yerlere akıyorlar. Bizim her günkü dünyamız da benzer biçimde ikiye bölünmüş durumda – bu turizmin bir etkisi mi yoksa turizmin yansıttığı gerçeklikler mi diyelim? İtalya'da bir havaalanında, o yörenin hali vakti yerinde bir ailesinin mensubu olan genç bir akademisyen tarafından karşılanmıştım bir keresinde. Beni konuşma yapacağım konferans salonuna arabasıyla götürürken uzun, bol virajlı ve trafiği tıkanmış rotayı seçtiği için özür diledi. Yolculuğumuz iki saat sürdü... Oysa konferans çıkışı bindiğim taksinin şoförü, beni karşılayan akademisyenin muhtemelen bihaber olduğu ve turistlerin de hiç ziyaret etmediği harap bir gecekondu mahallesinin, her köşesine fakirlik sinmiş sokaklarından geçerek, sadece 10 dakikada beni havaalanına ulaştırdı.

Çağdaş yaşamın eğretilemeleri olarak "turistlerden" veya "turizmden" bahsederken, turist olma durumunun ve/veya deneyiminin belirli yönlerini dikkate alıyorum – bir yerde geçici olarak bulunmak ve o yeri tanımak, oraya ait olmamak, öyle ya da böyle oranın yerel yaşamına sıkışmış olmamak. Sıradan günlük yaşamlarımızda da benzer bir usulün söz konusu olduğuna, her yerde –yaşadığımız ve çalıştığımız yerlerde– başkalarının refakatine "gömülmüş" olduğumuza dikkat çekmek istiyorum: Sadece yaz tatillerinde değil, bütün bir sene boyunca, haftada yedi gün ve senelerce. İşte ben *turist sendromu*'ndan bahsederken öncelikle çağdaş yaşamın bu özelliğini işaret ediyorum.

Şüphesiz ki bu durumun yol açtığı pek çok şey var. Öncelikle ve belki de en önemlisi, (fiziksel, coğrafi, toplumsal) mekânla olan bağların *gevşekliği*: Tam bağlılık yok, kesin bir kalış süresi yok; her şey "bir sonraki bildirime kadar" geçerli. Geçicilik varsayımı, varoluşun ve davranışın yapısına işlemiş. Bu, katı moderniteye özgü çok önemli bir beklentiden ve "Fordist fabrikanın" veya daha genel olarak panoptik iktidarın en öne çıkan özelliğinden çok farklıdır: "Tekrar karşılaşacağız" varsayımı – yarın, ertesi gün, gelecek yıl, belki de gelecek on yıl içinde. İnsanlar tekrar ve tekrar karşılaşacaklarını bilir veya buna inanırlarsa, karşılıklı bir sözlü anlaşmaya uymak için çabalar durur, bir arada yaşamanın yollarını ayrıntılı olarak planlar, herkesin uyacağını varsaydıkları kurallar (normlar) oluştururlar. Böyle bir anlaşma yolunda ve hatta anlaşmaya varıldıktan sonra da çok sayıda uyuşmazlık baş gösterir; şiddetli çatışmalar ve müzmin çarpışmalar vuku bulur. Ama, insanlar, Fordist bir fabrikanın çalışanları gibi (bir kez Ford çalışanı, daima Ford çalışanı) mücadele eder, çünkü ne olursa olsun uzun bir süre birlikte yaşayacaklarını bilirler; yoksa onca mücadele için dökülen tere, çekilen acıya değer mi hiç? Diğer yandan, belirli bir sürede tamamlanacak bir proje için işe alınan insanlar en geç sonraki sene işten atılacaklarını bilir ya da gündelik işlerde çalışan insanların greve gitmek için geçerli bir nedenleri yoktur. Ne için greve gitsinler ki? Grev, kuralları ayrıntılandırmak için vardır. Ama kurallar da sadece kalıcı ilişkilerde gereklidir. Kalıcı bir şey söz konusu değilse ve böyle olması da beklenmiyorsa, kişi, yaşamında sürekli yeni bir sayfa açıyor, yeni bir döneme geçiyorsa, kuralları gidişata göre oluşturur; duruma özel, bir kelebeğin ömrü kadar ömrü olan kurallar – aynı turistlerin kuralları gibi... Böylesi bir bağ gevşekliği –bir yerde olmak ama o yere ait olmamak– turizmi çağdaş yaşamın isabetli ve geçerli bir eğretilemesine dönüştürür.

Turist sendromunun bir başka özelliği de "otlama davranışı"dır. Bir koyun sürüsü bir otlakta otlar ve oradaki otlar bitince kalmaları için bir neden de kalmaz; bir başka otlağa gider ve götürülürler. Buradaki eğretilemeyi düz anlamıyla almayın – turistler gittikleri yerde önlerine gelen her şeyi silip süpürüp, dükkânların raflarını boşaltmaz, ama uğruna geldikleri şeyi yerken, en iyi lokmaların hızla azaldığını görürler. Esasen peşinde oldukları şey deneyimdir – daha önceki deneyimlerinden farklı, bildikleri her şeyden farklı deneyimler; denenmemiş tatlar, deneyimlenmemiş duygular. Ama duygular ve tatlar sadece bir kereliğine denenmemiş kalır. Turistler, ziyaret ettikleri yerle, tanım gereği, "katıksız bir ilişkiye" girer; "katıksız" sözcüğü, ilişkinin zevkli bir duygunun tüketiminden başka bir amacının olmadığı ve o tatmin hissi bir kere zayıfladı mı ilişkinin de zayıflayıp bittiğini işaret eder – böylece en az bir önceki kadar katıksız olacağı umulan bir başka ilişkiye yelken açılır. Katıksız ilişkiler dünyası devasa bir otlaklık alan derlemesidir ve böyle bir dünyada yaşamak bereketli ve mis kokulu bir otlaktan diğerine sürüklenme modeli üzerine kurulur. Bu, insan yaşamının hangi alanına odaklanıyor olursa olsun, bir sosyoloğun turist sendromunu incelemesi için yeterli nedendir: Turist sendromu, sıradan yaşamda karmaşık ve muğlak olanı saflaştırılmış biçimde kavramayı sağlar.

Ayrıca, turistlerin gittikleri her yerde kurdukları ilişkilerin *zayıflığını* da unutmamamız gerek. "Turist sendromu"nun bu özelliği, daha önce tartıştığımız şeyle yakından ilişkili: *a priori* geçiciliklerinden ve (sınırlı ve etkisi hızla azalan) duygulanımların tüketimine indirgenmişliklerinden dolayı, karşılıklı hak ve sorumlulukların ve karşılıklı olarak bağlayıcı davranış kurallarının sert ve dayanıklı bir çerçevesini oluşturmak tamamen gereksiz bir şeydir – tam bir zaman ve enerji kaybı. İlişkilerin uzun süreceğine inanmayız, bizim (turistler, işçiler, ortaklar) ne kadar süre orada kalacağımızı bilmeyiz. Sorbonne'lu kavrayışlı ve zeki ekonomist Daniel Cohen'in de dikkat çektiği üzere, Renault veya Ford'da çalışmaya başlayan genç bir insan, çalışma yaşamını o firmada tamamlayacağını, oradan emekli olacağını bilir; ama Bill Gates'in Microsoft'unda veya başka bir Silikon Vadisi şirketinde çalışmaya başlayan birinin birkaç ay içinde başına neler geleceği hakkında en ufak bir fikri yoktur. (Richard Sennett, Silikon Vadisi'ndeki ortalama çalışma süresinin 8 ay olduğunu hesaplamıştır.) Zemin ayaklarınızın altından kaymaya başlamadan harekete geçmek, her zaman yeni bir koşuya hazırlıklı olmak – oyunun kuralları bunlar. Bu oyunda, şu anda yapmakta

olduğunuz şeyin uzun vadedeki sonuçları hakkında bütün endişelerinizi bir kenara bırakabilirsiniz – tıpkı bir turistik gezide yaptığınız gibi. Çok büyük olasılıkla, böylesi sonuçlarla karşılaşmayacaksınız zaten – hele siz, asla. Yaşamın başlangıcında seçilip, peşinde koşulacak bir yaşam boyu kimlik yok, bir "yaşam boyu eğitim", tek kalemde kazanılan ve daha sonra geliştirilmesi ve yenilenmesi –ya da unutulması– gereken "yaşam boyu" yetenekler yok... Geleceği düşünmeden, o an için yaşamak, "turist sendromu"nun çok önemli bir özelliğidir. "Turist sendromu"nu "seyyah sendromu"yla –her aşamanın anlamını, yolcuyu bir önceki varış noktasından uzaklaştıran, giderek azalan mesafeden kazandığı seyyah yolculuğu yöntemiyle– karşılaştırırsanız, çağdaş yaşamın ne kadar farklı olduğunu görebilirsiniz.

Adrian Franklin: Evet, siz turisti, yine son yılların yolculuk fenomenlerinden biri olan aylakla da karşılaştırıyorsunuz – artık hepimiz hareketli bir dünyada yaşıyor olmamıza rağmen bu iki grubun çok farklı şekillerde seyahat ettiğini söylüyorsunuz: İlk gruptakiler tüketiciler olarak başarılarını ve arzulanabilirliklerini kutlarken, ikinci gruptakiler çaresizlik, tüketim başarısızlığı ve arzulanmazlık durumunu kabul ediyor.

Z.B.: Evet, turistin şu alter egosu, normalde haz veren, macera dolu kaçamaklar yapma ve yeni yerler görme deneyiminin karanlık tarafı; kırık aynanın yansıması, turistik maceraların karikatürize edilmiş benzeri: Aylaklık. Aylakların seyahatleri kendi seçimleri değildir (onlar turistin ancak "Öderim ve talepte bulunurum" özgürlüğünün hayalini kurma hakkına sahiptir); aylakların çoğu büyük olasılıkla yola devam etmektense bulundukları yerde kalmayı tercih ederler. Yazık ki, yola devam etmek zorundadırlar, çünkü bulundukları yerden kovulmuşlardır ya da geçinebilecek durumda değillerdir. Kural olarak, aylaklar bir yerde *istedikleri kadar* kalmazlar ve kalamazlar, orada *istendikleri sürece* kalabilirler. Onların bir ilişkiyi sonlandırmalarının nedeni karşı tarafın artık onları tatmin etmemesi değildir. İlişkileri sürekli kesintiye uğrar, çünkü onların arkadaşlığı artık istenmez durumdadır.

Bu noktada bir önemli tuhaflıktan daha bahsetmek gerekir. Turistin yaşamının sunduğu mucizeleri ve mutlulukları aramaya karar vermek (ve karşılığını ödemek) zorundasınız; ama bizim akışkan modern dünyamızda bir aylak olmak için yerinizden bir santim bile kıpırdamanıza gerek yok. Hâlâ aynı yerde olabilirsiniz ama bulunduğunuz yer o eski yer olmayabilir... Çalıştığınız şirket yok olmuş, yaşam partneriniz (her ne kadar asla *yaşam boyu partneriniz* olmasa da) sizi terk etmiş ve uzaklara gitmiş, oyunun kuralları

size haber verilmeden değiştirilmiş. Ve siz de, henüz sizin başınıza gelmemiş olsa ve bunun olma olasılığına dair farkındalığınızı tüm gücünüzle bastırıyor olsanız bile, bunların her an sizin de başınıza gelebileceğini biliyorsunuz. Kasvetli önseziler her mutlu ânı gölgeliyor... "Turist" ve "aylak" figürleri yaşamımızı ve beklentilerimizi barındıran sürecin iki kutbunu işaretliyor.

A.F.: Turizm eğretilemesinin gücü, tüketicilikle olduğu kadar sizin çalışma, işyeri politikaları vs. üzerine söylemek istediklerinizle de örtüşmesinden kaynaklanıyor. Tüketicilik üzerine yazılarınızda ihtiyaçtan arzuya ve oradan istemeye geçişten bahsediyorsunuz. Turizmdeki değişiklikleri de bu hat üzerinden takip edebilir miyiz? Örneğin, eskiden insanlar üretim toplumunda sıkıntılarınızdan uzaklaşmak *zorunda olduğunuzu* söylerlerdi ama ben turizmde arzunun istekten farkının ne olduğundan emin değilim.

Z.B.: Arzu ve istek arasındaki temel fark (bu fazlasıyla yerinde ayrımı Harvie Ferguson'a (1996) borçluyum) arzunun aşılanmaya ve beslenmeye, ilgiye ve yetiştirilmeye gereksinim duymasıdır; arzuyu uyumlamak ve bilemek gerekir... Oysa isteğe göre davranmak için böylesi meşakkatli bir süreçten geçmeye gerek yoktur. Baştan çıkma anlık bir şeydir, istek "şimdi ve burada" mottosundan kalmadır. Tüketiciler cazibeye yenik düşerler ve deyim yerindeyse, gayri ihtiyari harekete geçerler.

Ekseriyetle hareket halinde olan, seyahat etmeyi bir yaşam tarzı bellemiş, müzmin turistler var. Bu insanlara her havaalanında rastlarsınız – havaalanlarının en bariz örneğini oluşturduğu "hiçistanlarda" kendilerini gerçekten "evde" hisseden ve buna göre davranan insanlardır bunlar. Ama elbette buralarda örneğin Tenerife, Majorca, Costa Brava, Portekiz'in güney kıyılarına giden charter uçakların kalkmasını bekleyen kalabalıklar da vardır, onlar da yorgunlukları gözden kaçmayan, kendilerini biraz kayıp hisseden ve muhakkak ki atacakları her adımdan şüphe duyan insanlardır. Ama bu iki turist kategorisi arasındaki karşıtlığın "arzularının peşinden koşmak" ve "isteklerinin peşinden koşmak" arasındaki karşıtlıkla örtüştüğünü de düşünmemek gerekir.

Öncelikle, uzun süre zarfında ayrıntılandırılmış ve nakledilmiş olan bir *kült* söz konusu; belirli yerlerin eğlenceli turistik deneyimlerin limanları olarak tanıtılması ve bu yerlere yılın belirli dönemlerinde gidilmesi ritüeli. Yılın belli bir zamanında bedenlerin buradan oraya nakledilmesi gerekiyor... Fransa, muhtemelen bunun aşırı bir örneğidir: Her yıl 1 Ağustos tarihinde Paris'te yaşayan hemen herkes arabalarına atlar ve Cotes D'Azure'a doğru

yola çıkar... Bu, arzunun iş başındaki halidir– uzun yıllar boyunca ihtimamla ve sevgiyle beslenmiştir, ta ki, varlığından çok yokluğu normların dışına çıkmak olarak görülünceye kadar.

Aynı zamanda, görece yeni, daha etkili ve toplamda daha ucuz olan bir uygulama var: Tüketicinin daha fazla harcama yapmasını sağlama: İstek uyandırmak ve kişinin aklına eseni yapmasına neden olmak. Naomi Klein (2000) bunu gayet zekice ayırt edip tanımlamıştır: Markalaşma teknolojisi. Logoyu her görüşünüzde alarma geçer ve hemen baştan çıkarsınız... Evet, ilkece her şey markalaştırılarak etkili bir yeme dönüştürülebilir. İçme suyu çoktan beri markalaştırıldı ve daha önce hiç görülmemiş bir moda başladı; önce herkes yanında bir şişe su taşımaya başladı, hemen ardından da arada bir şişeden birkaç yudum alma modası çıktı. Hava da markalaştırılabilir, plajdaki kum da. Her şey, istek uyandıran bir nesneye dönüştürülebilir ve ilk yatırım bir yapıldı mı, daha fazla istek uyandırmaya gerek kalmadan çok fazla para kazanılabilir.

Ben turizmin de harekete geçirilebileceğini ve bu teknolojilerin şöyle veya böyle kullanımıyla giderek daha fazla kışkırtılacağını düşünüyorum. Markalar işe yarıyor çünkü çelişkili işportacı çığlıkları akınının allak bullak edip kafasını karıştırdığı insanlar, güvenilirliği ve seçim güvenliğini mumla arar durumda. Çok sayıda insan tarafından bilinen ve gıpta edilen bir logoyu taşıyan marka nesnelerden birini seçmek, araştırma, deneme, bilgi edinme, kanıt toplamaya yönelik o garip ihtiyaç olmadan böyle bir güven ve kesinlik sunuyor... Tanıdık bir logoyu herhangi bir nesnede veya yerde gördüğünüzde, mevcut amaçlarınız ve meşgaleniz ne olursa olsun ve söz konusu nesne bu amacınızla ne kadar alakalı olduğundan bağımsız olarak rahat bir nefes alırsınız.

Siz kitabınızda (Franklin 2003) çok ilginç bir soru sormuşsunuz: İnsanlar neden birdenbire Lancashire'daki eski ekmek fırınlarına ilgi duymaya başladılar? Eh, her şey markalaştırılabilir ya da en azından "turist çeken şey" etiketi taşıyabilir (otoban çıkışlarındaki kahverengi tabelalar da bir nevi turizm endüstrisi "logosu" değil midir?). Hem markaya çevrilmek, ilginç bir deneyime dönüştürülmek demektir. Alışılmadık, daha önce görmediğiniz bir şey, henüz deneyimlemediğiniz, uğruna uzun yol kat edilebilecek bir şey vaat edilir. Şüphesiz ki daha önce, eski ekmek fırınlarını görmediğiniz için üzüntüden uykunuzdan olmadınız. Bu tür bir arzu geliştirmediniz, bu arzu sizi ele geçirmedi – baskı yoksa, bağımlılık da olmaz... Ama şimdi, reklamcılar işlerini iyi yaptılarsa, bağımlısınız! Ya da en azından olabilirsiniz...

Yönleri gösteren sıradan yol tabelalarının yanındaki kahverengi billboardlar (kahverenginin ne anlama geldiğini bir süredir biliyorsunuz) otoyol çıkışlarına dikilmişler ve sizin genellenmiş, dağılmış çekici yer görme arzunuza el ediyorlar. Siz bu belirli "ölmeden önce görülmesi gereken" yeri ziyaret etmeyi planlamamıştınız, belki varlığından bile haberdar değildiniz oranın ama birden, kahverengi tabelalardaki o garip yer isimlerini görmeye başlıyorsunuz. Neden kısa bir süreliğine durup, yolculuğunuzu yarıda keserek o ekstra 20 kilometreyi kat etmeyesiniz ki? Sizin *istediğiniz* bu. Bundan bir saat öncesine, beş dakika öncesine kadar Lanchashire ekmek fırınlarını görmek "zorunda olduğunuzu" bilmiyordunuz bile ama şimdi biliyorsunuz – şimdi, hemen arabanızı geri vitese takın ve oraya gidin!

Bu giderek büyüyen bir iş dalı. Birçok yer, kendilerini "ölmeden önce görülmesi gereken" bir turistik cazibe merkezine dönüştürmelerini sağlayacak bir şeyin peşinde ve bunların çoğu, biraz hayalgücünün de yardımıyla o şeyi bulacak. Kısa bir süre öncesine kadar Bradford çok çirkin ve sıkıcı bir kentti, eski metruk fabrikalar, camsız, açık pencereler; hayranlık duyulacak, haritada yer almasını sağlayacak hiçbir şey yoktu, turistlerin uğrak yerlerinin tam zıddı bir yerdi. Ama şehrin önde gelenleri Bradford'u yeniden markalaştırmayı başardılar. Arabanızla Bradford'ın içinden geçerken her kavşakta ve her köşede yeni bir duyulmamış, başka hiçbir cazibe merkezine benzemeyen turistik yerler hakkında bilgilendirileceksiniz.

A.F.: O halde istek, arzunun yerine geçiyor?

Z.B.: Yerine geçmiyor, onu tamamlıyor. Aşınmış arzu otobanlarından, isteklerin tatminine giden tali yollar çıkıyor.... Her sıradan insanın, her ortalama ailenin, sokaktaki her komşunun en az bir kere gittiği bir yere, Portekiz'in güney kıyısına, Korfu adalarına, Marbella'ya muhakkak gitmek isteyen çok sayıda insan var. Siz de orada bulunduğunuzu göstermek için aynı fotoğrafları çekmeli veya birkaç kasetlik video kaydı yapmalısınız. Ama turizm endüstrisi bununla yetinemez. Fazlasıyla belirli ve genişlemeye olanak tanımayan istekler bunlar. Şeyleri oluruna bırakmak, sadece bakımlı arzulara sırt dayamak iş yapmaz. Yeni işler üretilmeli, hem de her gün. İstekler bir kez hâkimiyeti ele geçirdi mi, dur durak tanınmaz.

Bildiğiniz gibi, modern alışveriş merkezlerinin hedef kitlesi "kazara alıcılar"dır –alışveriş merkezine, belirli bir şey alma düşüncesi olmadan, sadece iyi vakit geçirmek için gidenler– bu insanlar tatmin edilmek için yaygara koparan arzularla değil, eğlence ve dinlenceye yönelik dağınık hasretle ha-

rekete geçen insanlar. Arka plandaki o yumuşak müzik, insanı mest ederek kendinden geçiren renkler ve kokular eşliğinde alışveriş merkezinde dolaşan insanlar nesnelerin değil heyecanların peşindedir: Macera özlemiyle yanıp tutuşurlar, baştan çıkarılmayı arzularlar – "yazar tıkanması"ndan mustarip yazar çizerler nasıl ilham perisinin gelmesini beklerlerse, onlar da bir isteğin kendilerine gelmesini beklerler. Ve bu istek de şüphesiz bu beklentiye karşılık verecektir – isteme eyleminden bekleme eylemini kesip almaya can atan alışveriş merkezi tasarımcılarının ve yöneticilerinin katkılarıyla.

A.F.: Sizin, turizmin *toplumsal* sonuçları üzerine söylediklerinize dönmek istiyorum. Turizmin turistik yerlerin yerel yaşamı üzerindeki etkileri açık ama ben daha kapsamlı yapısal veya düzensel etkileri üzerine düşüncelerinizi de duymak isterim. Örneğin, küreselleşme üzerindeki etkileri. Küreselleşme üzerine kitabınızda (Bauman, 1998) turistler ve aylaklarla ilgili çok ilgi çekici bir bölüm var ve şüphesiz ki turizm ve aylaklık küreselleşmenin ve sizin "dolu gezegen" tabir ettiğiniz şeyin* toplumsal yönlerini oluşturuyor. Peki siz turizmin küreselleşmenin gerekli bir düzenlemesi / düzenleyişi olduğunu düşünüyor musunuz? Örneğin John Urry ve Scott Lash (Lash ve Urry, 1994) Thomas Cook gibi yenilikçilerin, modernitenin kilit yazarlarından olan Henry Ford kadar önemli olduğunu iddia ediyorlar. Devranın dönmesini sağlamak pek çok açıdan bilgece bir hareketti çünkü piyasası olmayan yerlerde piyasa oluşturuldu, seyahate çıkmadan önce gideceğiniz yer hakkında bilgi sahibi olabileceğiniz bir dünya yarattılar. Thomas Cook'la, seyahate çıkmadan önce rehber kitabınızı edinebilir, ihtiyacınız olan dövizi satın alabilir, biletlerinizi ayarlayabilirdiniz. Bu kolaylıklar, dünyanın her yerine serbestçe seyahat etme talebini yarattı – örneğin artık kadınlar ilk kez tek başlarına ve güvenlikli bir biçimde seyahate çıkabilecekti artık. Bu sadece insanların seyahat etmesi değil, bir çeşit küresel organizasyon veya düzenleme modeli. Elbette ki dünya daha sistematik ve düzenli bir biçimde bağlantılı hale geldi, belki de bağlantısallık normları oluşturuldu.

Z.B.: Şüphesiz ki bu geçerli ve ağırbaşlı bir görüş ama "standardize edilmiş" turizmin öncülerinin memleket dışı dokunulmazlığın –özellikle de gezegen içi bağlantıların– ortaya çıkışıyla ne dereceye kadar suçlanabileceğinden emin değilim. Standardizasyon, bağlantıların bulunması gereken yerlere tektiplik damgası vurur – farklılıklar yerine benzerlik, mübadele yerine tektiplik. Alman turistlerin İtalya'nın Rimini kentine her yıl akın etmesi, Rimini sokaklarına birkaç Almanca reklam eklenmesine yol açabilir ama

Alman-İtalyan bağlantılarına pek az etki eder. Thomas Cook isteyerek veya istemeyerek müşterilerini gittikleri her yerde benzer hizmetleri –otel odaları, eğlence tesisleri, özel cihazlar ve diğer her şeyin sterilize ve "detoks edilmiş" biçimde sunulmasını– talep etmek üzere eğitti... Seyahat eden iş adamları ve dünyayı turlayan akademisyenler çalışkan öğrenciler ve eğitmenler olduklarını kanıtladılar. Dünyanın her yerinde şubesi olan Holiday Inn ve Sheraton otellerinin varlık nedeni uzaklardaki yaşamı yakına getirmek değil, ülke sınırları dışında bir yerleşim bölgesi sunmak, çeşitlilik içinde güven verici aynılığı sağlamak – geçirimsiz ve dayanıklı, yerel özelliklere bağışık veya bunlara ölçülü olmak kaydıyla izin veren, sadece ürkütmeyen, rahatsız etmeyen ayrıksılıklara göz yuman bir aynılık.

Bu, on dokuzuncu yüzyılda gördüğümüz, öğrenmek için, anlamak için, yabancı insanlarla iletişim kurmak, zihinlerindeki, kültürel miraslarındaki dile dökülmemiş zenginlikleri benimsemek ve özümsemek için seyahat etme merakının ifası değil asla... Bu aslında bunun tam zıddıdır. Artık yerel halkla dükkânlardaki tezgâhların öbür tarafında dururken, mutfaktan yemekleri taşıyıp size servis ederken tanışılıyor. Ya da onları "görülmesi gereken ilginçlik" olarak, "başkalıklarını" turistlere satan, kültürlerini görülmesi gereken bir şey olarak satarak hayatlarını kazanan insanlar olarak izliyorsunuz. Kültürler arası değiş tokuş bir yana, "medeniyetler arası iletişim" de söz konusu değil artık. Rahat, tanıdık bir çevrede, tanıdık olduğu için rahat ve güvenli bir ortama girmek için binlerce kilometre yol kat ediyorsunuz – harcadığınız paraya değmesi için bu tanıdıklığın orasına burasına yerel detaylar serpiliyor. Zeki insanlar, tanıdık olanın güvenliğiyle, yabancı olanın macerasını doğru dengede tutmak için uğraşıyorlar. Turizm endüstrisinin başarısı veya başarısızlığı işte bu dengeye bağlı. Doğru oranda haslık veya zevkli yenilik deneyiminin kaynağı "sahte" başkalık, meydan okuma ve macera ve güvenlik hissini sağlayan güven verici bir tanıdıklık, bu günlerde turist oyunu işte bu kurallarla oynanıyor. Ben, turizm kurumunda araştırma ve geliştirme fonlarının büyük bir bölümünün bu alana yatırıldığından şüpheleniyorum.

Ben de sıklıkla seyahate çıkıyorum, her tür ülkede, her tür üniversitede ders veriyorum. Arnavutluk dışında bütün Avrupa ülkelerindeki üniversitelere gittim. Ama gittiğim her yerde, ne zaman bir konuşma yapsam, hep aynı sorularla karşılaşıyorum ve kendimi farklı bir ülkedeymiş gibi hissetmiyorum. Sanırım her seferinde en az benim kadar "ülkesinin sınırları dışında" bir dinleyici kitlesiyle karşılaşıyorum. Ve bu duygunun da karşılıklı olduğuna

inanıyorum. Soru soranlar benimle, yan komşularıyla kurduklarından daha kolay iletişim kuruyorlar. Hepimiz kullandığımız dille, tartıştığımız konularla, ifade tarzımızla, dünyayı anlatma, sorunları formüle etme tarzımızla, kendince ama bizim fiziksel çevremizle gevşek bağıntılı bir dünya kuruyoruz.

Bence bu, seyahate çıkan iş adamları için de azımsanmayacak derecede geçerli. Gittikleri her yerde tamamen aynı sorunları benzer terimlerle tartışıyorlar ("yerel özgüllükler" üzerine derin bilgi ve deneyimleri dolayısıyla seyahat eden işadamları için vazgeçilmez olduklarını göstermek isteyen bankalar, reklamlarında en fazla her ülkede tanışma merasimi sırasında farklı açılarda öne eğilmek gerektiğinin altını çizebilir). Diller farklı olabilir ama bu sorunu da çevirmenler çözer zaten.

A.F.: Turizm üzerine makalenizi okurken, turizmi umutsuz veya hayal kırıklığına uğratan bir boş zaman meşgalesi olarak gördüğünüz hissine kapıldım. Bugün de seyyahı iletişim kurmaya, öğrenmeye çalışan daha kahramanca bir karakter olarak ele aldınız. *Küreselleşme* adlı kitabınızda (Bauman, 1998) turistlerin kendi ülkeleri dışında bulunurken kurdukları tüketime yönelik dünyalarını küresel aylakların –ülke sınırlarıyla sıkı bağlantı içinde olan mültecilerin, muhaliflerin, yasadışı göçmenlerin vb– istenmeyen ve yeri sürekli kaydırılan topraklarıyla karşılaştırıyorsunuz. Ama daha sonraki kitabınız *Society Under Siege*'de (Bauman, 2002) seyahat tarzlarının ve konukseverliğin yeniden şekillendirilebileceği bir küresel düzene olan ihtiyaçtan bahsediyorsunuz. Turizmin ve aylakların dünyasından daha iyi bir dünya var mı?

Z.B.: Ben şahsen "umutsuz" terimini tercih etmezdim. Bence günümüzde insanların yaşama biçimleri "umutsuz" veya "hayal kırıklığına uğratıcı"... İnsanlar düzgün bir yaşama sahip olmak, haysiyetli bir yaşam sürmek için ellerinden gelenin en iyisini yapıyor, yeteneklerinden ve sahip oldukları kaynaklardan (ne kadar kıt olursa olsun) sonuna kadar yararlanıyorlar. Dünyaya yönelik meraklarını, örneğin turizm aracılığıyla gidermek isteyen insanlara garezim yok. Benim korktuğum, sakındığım ve şüpheyle yaklaştığım şey, ikameler; özünde yaratıcı olan itici güçleri yanlış yönlendirerek tali yola veya çıkmaz sokağa yönlendiren ikameler.

Toplum üzerine kısa kitabımda (Bauman, 2001) aslında varolmayan gerçek şeyin sahte ikamelerini (gerçek şeyi daha da yok kılan ikameleri) tehlikeli bir olgu olarak ele aldım. Benim "vestiyer" veya "askı kancası" topluluklar adını verdiği "ikame topluluklar" var. Onlara bu adı verdim çünkü, örneğin tiyatroların vestiyerlerinde üretilen iki saatlik toplulukları anımsatıyorlar

bana – insanlar tiyatroya gelir, hepsi vestiyere gidip paltolarını veya montlarını askıya asar, oyunu izlemeye gider, oyun bitince paltolarını askıdan alırlar ve sonra herkes kendi yoluna gider. Büyük olasılıkla bir daha asla bir araya gelmezler. Ünlü kişilerin veya ünlü olayların, örneğin bir pedofilin hapisten salıverilmesi gibi kısa bir süreliğine bütün ilgileri üzerine çeken herhangi bir olayın merkezde bulunduğu "vestiyer toplulukları". Bu olayların karşıladıkları ihtiyaç, hakiki bir ihtiyaç. İnsanlar bilmedikleri bir topluluğun özlemini çekiyor. Onlar, gerçek şeyi istiyorlar ama gerçek olan mevcut olmadığı için ikamelerle yetiniyorlar – bunlar, değişen gazete manşetleri okuru tavlayıp, yeni tutkulara yer açmak için dünün tutkularını unutmaya zorlayınca dağılıp yok olan hafif, kırılgan, ikiye bölünerek üreyen oluşumlar. İkameler, gerçek şeyin yokluğunun verdiği ıstırabı, acıyı hafifletip azaltır. Eğer ekmeğiniz yoksa, açlık spazmlarını dindirmek için çimen, ot çiğnersiniz... İkameler hemen hazırlanan poşet çarelerdir. Hastalığı iyileştirmez ama ağırlaştırırlar ve sağaltıma kanalize edilecek olan enerji başka bir yöne çevrildiği için, hastalığın tedavisini de zorlaştırırlar.

Turizm de işte böyle bir ikamedir, aslen yaratıcı ve son derece etik olabilecek hakiki bir ihtiyacın –başkalığa, müşterek insanlığın tanınması ve içeriğinin zenginleştirilmesi yoluyla yakınlaşma ihtiyacının– ikamelerle giderilmesidir. Başka, Kant'ın ifadesiyle söyleyecek olursak, "yüce"dir; başkayla yüzleşmek, korku ve dehşetin bir araya geldiği yüce bir deneyimdir. Farklı ve yabancı olandan korkarken bir yandan da onun çekiciliğine kapılırız; bu, oldukça muğlak ve müphem bir duygudur; demin sözünü ettiğim kitabımda (Bauman, 2001) *mixophobia* ve *mixophilia* bileşimi olarak tanımladığım bir duygudur. Siyasi, etik ve toplumsal açıdan çok önemli bir deneyimdir bu – başkalığın çekiciliğine kapılmak, bir anlamda, daha önce tanımadığınız bir şeyi tanımaya meyilli olmak, daha önce gitmediğiniz bir yere gitmek vs. Özellikle bu zamanda, çok kalabalık bu gezegende, bu meydan okumaya karşı koyma ihtiyacı daha önce hiç olmadığı kadar gösteriyor kendini. Birkaç yüzyıl önce, yerel toplumlardan o zamanlar hayal bile edilmeyen devlet, ulus topluluklar düzeyine geçmek için yeterli neden vardı. Şimdi de, *insanlık* düzeyine geçmek için bir adım daha atmalı, aslına bakarsanız devasa bir atılım yapmalıyız.

Bugünlerde tanımadıklarımız, yabancılar, "ecnebiler", farklı yaşam formları olan insanlar, yarın, ertesi gün, gelecek yıl, hayal gücümüzün elverdiği ölçüde gelecekte herhangi bir zamanda karşılaşabileceğimizi söyleyebileceğimiz insanlar. Bu durumda, böylesi durumlarda hep olduğu üzere, doğal

çekimi, doğal geritepkiyle uzlaştırmanın –bir arada varolmanın tek yöntemi– yollarını bulmalıyız. "Başkalık"a yönelik merak bu durumda çok yardımı dokunacak bir saiktir; bu uzun ve çetin macerada ivme kazanmak için kullanılacak mükemmel bir sıçrama tahtası görevi görür. Ancak, ticari hedeflerin hizmetinde yararlanılan ve bu süreçte sonuna kadar kullanılarak tüketilen bir tali yoldur bu. Elinizdeki merak stokunu, evde içtiğiniz biranın aynısından içtiğiniz (ve büyük olasılıkla, aynı charter seferle oraya uçan komşularınızla karşılaştığınız) Portekiz yolculuğunda tüketirsiniz. Memlekettekilere yazacağınız mektuplarda bahsedebileceğiniz ilginçlikler de vardır elbette; örneğin trafik yolun sağ (yani, yanlış) tarafından akmaktadır. İkameler, aslında boşa harcanan bazı dürtülerin giderildiği yanılsamasını yaratır. Başka, zaruri nedenler için yararlanılabilecek bir dürtü çarçur edilir ve tüketilir. Ancak bu dürtü, turizm sanayisinin bizi bu dürtümüzü turistik olmayan nedenlerle kullanmaktan –ki bu turizm endüstrisi için büyük zarar anlamına gelir– alıkoymak için alarma geçmesine neden olacak kadar kârlıdır.

Yani, bu dürtü hakikidir ve –şu eski moda sözcüğü kullanma riskini göze alacağım– "ihtiyaç" da en az onun kadar hakikidir. Bence evrim geçiren insan türünün genlerine yazılmış veya insanlığın doğası gereği varolan hakiki bir ihtiyaç var. Bizler, sürekli bize çizilen sınırların ötesine, belirlenen kısıtlamaların ötesine bakan "aşan varlıklarız" ve bugün de bu aşma eğilimine ihtiyacımız var çünkü gerçek bir yaşam ya da ölüm tehlikesiyle karşı karşıyayız. Ya birbirimize öğretir ve birbirimizden öğreniriz ya da sonsuza kadar mutsuz yaşarız – tabii eğer hayatta kalırsak. Başkaya yönelik merak ve karşılıklı başkalığı aşma dürtüsü, bu koşullarda çok işe yarar. Ama bu dürtü de, başkasının yaşamını ve düşüncelerini anlamak için gerçek bir girişimde bulunmak veya esaslı bir sohbet etmek yerine sürekli tüketilmekte, yanlış yönlendirilmekte, ticarileşmiş sahte çokkültürcülük tarafından israf edilmekte, ki bu çokkültürcülük de artık bir garsonun farklı ten rengine veya yemekte kullanılan farklı baharatlara indirgenmiş durumda.

A.F.: O halde, küresel bir siyaset oluşturacak olsak –ki bunun önünde sonunda olacağını ikimiz de biliyoruz– insanların ve insanlığın dünyasında konukseverlik hakim olsa ve turizm endüstrisi de bunu durduramasa veya dikkatimizi dağıtarak zayıflatamasa, insanların merakları nasıl giderilirdi sizce?

Z.B.: Ben "insanlık inşa etme" davasının, insanların kendi kentsel ortamlarında kalmasıyla daha iyi destekleneceğini düşünüyorum... Günümüzde

ne zaman bir turiste yakışır şekilde seyahat etseniz, büyük olasılıkla ülke sınırları dışında bir "hiçistan"da bulursunuz kendinizi. Başkasını gerçekten tanımak söz konusu olduğundaysa, elinize hemen hiçbir şey geçmez, zamanınızı ve paranızı boşa harcamış olursunuz. Öte yandan –Leeds şehir merkezine gitmeyi göze alırsanız... Ben ağırbaşlı, muhafazakâr ve orta sınıf veya alt-orta sınıf bir bölgede yaşıyorum, burada insanlar normlara riayet etmeye özen gösterir ve bu özenlerin de görülmesine özen gösterirler. Yabancı davranışlardan sakınırlar... Ama Leeds'in başka yerlerinde farklı insanlar, dinler, etnisiteler, yaşam tarzları kaynaşmış durumdadır ve insanlar da bunu günlük rutinlerinin bir parçası olarak, hiç üzerinde durmadan ve gayet memnun olarak yaparlar. Üniversite öğrencilerinin yaşadığı yerler gerçekten melezdir, hem de hakiki biçimde melez – sadece istatistiki açıdan değil, toplumsal açıdan da: İnsanlar hem iş hayatında, hem boş zamanlarında, hem kamusal hem özel alanda, aynı dükkânlarda, aynı sinemalarda, aynı sokakta, aynı diskotekte buluşuyorlar. Birbirleriyle sohbet ediyor, fikir alışverişinde bulunuyor, birbirlerini tanıyıp, birbirlerinin başkalıklarına saygı duymayı öğreniyorlar. Kısa bir süre sonra, ötekinin teninin rengine dikkat bile etmez oluyorlar. Bunun artık bir önemi kalmıyor.

Tekrar etmeme izin verin: Kent ortamı sürekli garip bir *miksofili* ve *miksofobi* karışımı üretir. Bir yandan kentin tehlikeli, girilmez bölgelerinden, yabancı insanların yakınlığından duyulan korku, yabancı alışkanlıkların verdiği rahatsızlık olan *miksofobi* var. Diğer yandan, başkalığın içinde sakladığı büyüleyici sırlara duyulan merak ve bu sırları öğrenme arzusu, başkalarının nasıl yaşadığını, neler düşündüğünü yakından görme isteği olan *miksofili*. Çelişkili bir biçimde, yaşadığınız büyük şehirde kaldığınızda, başkasıyla karşılaşma (yani, gerçekten karşılaşma, yanından geçip gitme değil) olasılığınız, binlerce kilometre uzaktaki bir yere gidip, bir Holiday Inn oteline gittiğinizde böyle biriyle karşılaşma olasılığından çok daha yüksek. İnsanlığın gelecekteki durumu üzerine düşünürken, küreselleşmenin ettiğini bulacağından giderek daha fazla umutlanıyorum...

A.F.: O halde, buna önderlik edecek olanların genç nesil olacağını söyleyebilir miyiz? Değişimi gerçekleştirecek olanlar, gitmeye ve kuralları çiğnemeye cesaret edecek olanlar onlar.

Z.B.: Evet. Gençler sokaklarda dolaşırken bile daha farklı davranıyorlar. Farklı ırklara mensup –aslında, her şeyleri farklı– insanlardan oluşan çok sayıda genç grupla karşılaşıyorum. Ama yaşlı insanlardan oluşan böyle-

si gruplara nadiren rastlıyoruz, böyle bir şey yok... Siyaseten doğru bütün Hollywood filmlerinde, ne zaman bir grup söz konusu olsa, o grupta bir iki siyah, birkaç Hispanik oluyor; güçler dengesine bağlı olarak, bir yerel halklar örneklemi oluşturuluyor adeta. Oysa, "gerçek hayatta" sokaklar oldukça farklı bir profil çiziyor. Öte yandansa, tektip insanlardan oluşan bir genç gruba nadiren rastlıyoruz. Hele Leeds gibi yerlerde asla. Bence kentlerimiz, özellikle de büyük kentler, yabancılarlarla bir arada yaşamanın –farklılıkla yaşamanın– öğretildiği okullar veya antrenman sahaları. Düzenli olarak karşılaştığınız ve karıştığınız yabancılar, savaş halindeki medeniyetlerin örneği olmuyor artık ve bireysel cazibeye, bireysel kötülüklere veya garipliklere sahip tikel bireylere dönüşürler. Şehir kalabalığının içinde dirsek dirseğe yaşamak, "insan olmak" yolunda en gelecek vaat eden yol gibi görünüyor.

A.F.: İşte bu röportaja son noktayı koyan, meydan okuyucu bir düşünce. Zygmunt, çok teşekkür ederim.

Kaynaklar

Bauman, Z., (1998), *Globalisation: The Human Consequences,* Cambridge: Polity.
Bauman, Z., (2000), *Liquid Modernity,* Cambridge: Polity.
Bauman, Z., (2002), *Society Under Siege,* Cambridge: Polity.
Bauman, Z., (2001), *Community – Seeking Safety in an Insecure World,* Cambridge: Polity.
Ferguson, H., (1996), *The Lure of Dreams: Sigmund Freud and the Construction of Modernity,* Londra: Routledge.
Franklin, A. S., (2003), *Tourism: An Introduction,* Londra: Sage. Franklin, A. S. ve M. Crang (2001), "The Trouble with Tourism and Travel Theory?", *Tourist Studies* 1(1): 5–22.
Klein, N., (2000), *No Logo,* Londra, Flamingo.
MacCannell, D., (1976), *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class,* New York: Schocken Books.
Lash, S. ve J. Urry (1994), *Economies of Signs and Spaces,* Londra: Sage. Urry, J. (1990) *The Tourist Gaze*. Londra: Sage.

Turizmin Göstergebilimi*

JONATHAN CULLER

Turizm bir hayli kültürel ve ekonomik önemi olan bir pratiktir ve çağdaş kültürün pek çok tezahürünün aksine, her edebiyat ve kültür eleştirmeni tarafından öyle ya da böyle gayet iyi bilinir. Bu eleştirmenlerden bazıları televizyon, rock müzik ya da modadan bihaber olduğunu söyleyebilir, ama aralarında hiç turist olmamış ya da turistleri gözlemlememiş olan yoktur herhalde. Gelgelelim, turizmin bütün bu yaygınlığına ve günümüz dünyasını kavrayışımızda merkezi bir yer teşkil etmesine rağmen (genelde dünya çoğumuzun gözünde siyasi ve ekonomik güçlerin düzenlenişinden ziyade, ziyaret edilebilecek bir dizi yerden ibarettir), kültürü sorgulayan kişiler turizmi ihmal etmişlerdir. Son yıllarda popüler kültür üzerine yürütülen teorik tartışmalarda sinema, popüler aşk romanları ya da videonun tersine turizm çok az ele alınmıştır.

Sorun belki de turizmi savunan çok az kişinin olması, turizmin insanı mahcup duruma sokması ve modern kültürü eleştirecekler için kolay bir lokma gibi görünmesidir. Öyle görünüyor ki turist alçakların en alçağıdır. Başka hiçbir grup turistler kadar toptan kötü bir şekilde sunulmamıştır. Turistlere devamlı olarak dudak bükülür ama turistlerin herhangi bir "Karalama Karşıtları Birliği" de yoktur. Hayvanlar gibi resmedilmek kaderlerine yazılmıştır sanki: Birer "sürü" gibi hareket ettikleri söylenir; "keşfettikleri" bir yere üşüştüklerinde bir koyun gibi akılsız ve uysal oldukları kadar, bir böcek istilası gibi de başbelasıdırlar. Kongre Kütüphanesi Müdürü ve kültü-

* *Framing the Sign: Criticism and Its Institutions*'dan alındı (University of Oklahoma Press, 1990).

rel mirasımızın muhafızı olan Daniel Boorstin, Amerikan vatandaşlarının bu aşağılık türü hakkında işte şunları söylüyor:

> Turist karikatür peşindedir; yurt içindeki seyahat acenteleri ve ulusal turizm büroları bu talebe hemencecik karşılık verirler. Turist bir yabancı kültürün (kendisine çoğu zaman anlaşılmaz gelen) sahici ürününden nadiren hoşlanır. Kendi dar görüşlü beklentilerini yeğler. Fransız aksanıyla İngilizce şarkı söyleyen Fransız şantöz, Fransızca şarkı söyleyen birinden çok daha çarpıcı bir şekilde Fransız görünür ona.[1]

Durumun neden böyle olduğunun ilginç sebepleri vardır belki de ama Boorstin bunu sorgulamaya zaman ayırmaz. "Turistik 'cazibe mekânları' ihtimamla imal edilmiş dolaylı bir deneyim, tam da gerçek şeyin hava kadar bedava olduğu yerlerde tüketilecek suni bir ürün sunar." Aradığı şeyin aslını istediği yerde bedavaya bulabilecekken bunun taklidi için dünyanın parasını ödemek kadar ahmakça bir şey olabilir mi?

Bu tartışma kültürel eleştiri diye kabul edilen şeyi; yani modern kültürün bayağılığı ve suniliği hakkında, sövüp sayılan tuhaf olguları izah etmeye çalışmadan ve bu olguların ortaya çıkmasında payı olabilecek kültürel mekanizmalara dair çok az bir açıklama sunarak yakınmayı andırır. Kültür eleştirisi eski zamanlara özlem duyup bugüne küfretmenin ötesine geçecekse, söz konusu kültürel fenomenleri çözümlemenin yeni yollarını bulmalıdır; yaygın olmasına karşın dışlanan bir kültürel pratik olan turizmi göstergebilimsel bir yaklaşımla ele almak gerekir. Eğer bir turiste Fransız aksanıyla İngilizce şarkı söyleyen Fransız şantöz Fransızca şarkı söyleyen birinden çok daha çarpıcı bir şekilde Fransız geliyorsa, bunun sebebi aptallık ya da ahlak bozukluğu değil, göstergebilimsel bir koddur. Yabancı insanları ve yerleri ele alan Amerikan filmlerinde Fransızlığı, İtalyanlığı ya da Cermenliği simgelemek için hoş bir yabancı aksanıyla konuşan yan karakterler bulunurken, ana karakterler (yabancı olsalar bile) Amerikan İngilizcesi konuşur genelde. Burada turizmle son derece iç içe geçmiş gösterme mekanizmaları vardır.

Kültürü gizemden arındırmayı amaçlayan göstergebilimin ya da kültür eleştirisinin kurucusu olarak görülebilecek Roland Barthes *Elements of Semiology*'de şöyle yazar: "dés qu'il y a société, tout usage est converti en

1 Daniel Boorstin, *The Image,* New York: Atheneum, 1967, s. 106.

signe de cet usage" [bir toplum oluşur oluşmaz, her kullanım o kullanımın bir göstergesine dönüştürülür].[2] Örneğin kot giyerek kot giydiğinizi göstermiş olursunuz. Barthes bu sürecin çok önemli olduğunu söyleyerek devam eder ve gerçekliğin ne dereceye kadar tamamıyla anlaşılabilir olduğunu örneklerle açıklar. Pratiklerimiz göstergeler olarak gerçeklik kazandığı için, çabucak göstergelere dönüşür, hatta bazen kendilerinin göstergelerine. Elbette, bir gösterge böylece oluşur oluşmaz –kullanımın bu kullanımın göstergesine dönüşmesi– toplum da ona pekâlâ başka bir işlev atfedip ondan salt bir kullanım örneği olarak bahsedebilir. Giyilen bir kürk palto kendi kategorisinin göstergesidir; kişinin giydiği kürk *paltoyu* gösterir. Fakat, der Barthes, toplum bu mitolojik işlevi gizlemeye kalkışıp palto sanki insanı soğuktan koruyan bir nesneden ibaretmiş gibi hareket edebilir.[3] Bu süreç Barthes'ın *Çağdaş Söylenler*'de "mazeret" ya da bir kültürün, tarihi doğaya çevirmeye dönük genel eğilimi adını verdiği şeydir.[4] Barthes'a göre göstergebilimcinin görevi, mazeretin içyüzünü anlamak ve göstergeleri saptamaktır.

Turizm gibi hatırı sayılır derecede yol gösterici ve aydınlatıcı bir örnek olmasa, bir kullanımın kendinin göstergesi haline gelmesi mefhumu biraz anlaşılması güç kalabilir ve çözümleyiciye mazeretin içyüzünü anlayıp neyi bulması gerektiğine dair yöntemsel olarak çok az ipucu verebilirdi. Turist, toplumun kendi pratiklerine yeniden bir işlev biçmek için kullandığı mazeretlerle ilgilenmez. Her şeyle kendisinin bir göstergesi, tipik bir kültürel pratik örneği olarak ilgilenir turist: Fransız bir adam bir Fransız adamın örneği, Quartier Latin'deki bir restoran, "Quartier Latin Restoranlığı"nı gösteren bir Quartier Latin restoranı örneğidir. Göstergebilimin dünyanın dört bir köşesinde yol tepen ünsüz orduları olan turistler Fransızlığın, tipik İtalyan davranışının, örnek Oryantal manzaraların, tipik Amerikan otoyollarının, geleneksel İngiliz publarının göstergelerinin peşinde bir o yana bir bu yana yayılıyorlar. Yerlilerin, otoyolların bir yerden başka bir yere gitmenin en et-

2 Roland Barthes, *Elements of Semiology,* New York: Hill and Wang, 1967, s. 41.

3 Jean Baudrillard şöyle der: "Bir nesnenin esas statüsü pragmatik olmak şöyle dursun, asıl önemli olan göstergesel mübadele değeridir –kullanım değeri genelde pratik bir garantiden (ya da basit bir rasyonelleştirmeden) başka bir şey değildir. Paradoksal biçimindeki bu durum, tek doğru sosyolojik hipotezdir." *For a Critique of the Political Economy of the Sign* (St Louis: Telos, 1981), s. 29. [Türkçesi: *Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri*, Çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009].

4 Roland Barthes, *Mythologies,* New York: Hill and Wang, 1972, s. 128–9. [Türkçesi: *Çağdaş Söylenler*, Çev. Tahsin Yücel, Metis, 2003].

kili yolu, pubların arkadaşlarınızla buluşup demlenmek için uygun yerler, gondolların kanallarla dolu bir şehirde dolaşmak için doğal bir araç olduğu yolundaki açıklamalarına kulaklarını tıkayan turistler bu nesne ve pratikleri kültürel göstergeler olarak görmekte ısrar eder. Baudrillard'ın toplumsal nesnelere dair doğru bir teorinin ihtiyaçlara ya da kullanım değerine değil de gösterme üzerine kurulması gerektiği şeklindeki iddiasını uygulamaya geçirirler.[5] Muhteşem bir eser olan *The Tourist*'in yazarı olan Dean MacCannell, incelemekte olduğu turistlerin aslında modernlik hakkındaki sosyolojik çalışmalarda kendisinin birer yoldaşı olduğunu keşfettiği sırada yaşadığı hazzı ve şaşkınlığı anlatır: "'Meslektaşlarım' dünyanın her yerinde, kaydedip kendi toplumsal-kültürel deneyimlerimizle ilişkilendirebileceğimiz insanların, pratiklerin ve ürünlerin peşindeydiler."[6] En kendilerine has davranışlarıyla turistler aslında göstergebilimin failleridir: Dünyanın dört bir yanında, şehirleri, manzaraları ve kültürleri birer gösterge sistemi olarak okurlar.

Eğer göstergebilimciler turistleri kendi yoldaşları olarak görmediyse, bunun sebebi belki de turistlere her yerde kötü gözle bakılmasıdır. Seyahati öven kitaplar bile turistleri yerer. İtibarlı ve zeki bir edebiyat eleştirmeni olan Paul Fussell, iki dünya savaşı arasında Britanyalı edebiyatçıların seyahatlerini överken, "seyahatin son çağında genç, akıllı ve okumuş olmanın nasıl bir şey olduğunu" hissettirmeye çalışır.[7]

"Seyahatin son çağı"dır bu, zira 1939'dan bu yana seyahat değil turizm yapılmaktadır – ki turizm seyahatten tamamen farklı bir şeydir. "Bugün eski anlamıyla seyahat deneyimine yaklaşmanın en iyi yolu herhangi bir otelde yer ayırtmadan arabanızı alıp Romanya ya da Afganistan'da gezmek ve berbat Fransızcanızla idare edebilmektir belki de." Fussell'a göre bir turisti turist yapan şey,

> çok azı açıkça ifade edilen saiklerdir: Yurt içindeki toplumsal statünüzü yükseltip toplumsal endişelerinizi yatıştırmak; erotik özgürlüğe dair gizli fantezilerinizi gerçekleştirmek ve en önemlisi, bir süreliğine de olsa gerçekte bir parçası olduğunuz toplumsal sınıfın üstündeki bir sınıfın üyesi gibi hareket etmekten gizliden gizliye haz alıp, ancak ne satın alacağını seçme gücü olduğunda hayatı anlamlı ve heyecanlı hale gelen bir "müş-

5 Baudrillard, *Political Economy*, s. 29–30.
6 Dean MacCannell, *The Tourist,* New York: Schocken, 1976. Bundan böyle T. diye anılacak.
7 Paul Fussell, *Abroad,* New York: Oxford University Press, 1972, s. vii.

> teri" ve para harcayan kişi rolünü oynamaktır. Turist Taj Mahal ya da günbatımındaki Etna Dağı hakkında tumturaklı laflar etse bile, bugünkü esas hedefi Hong Kong'daki, birbirinin aynısı olan bir sürü berbat kamera ve kasetçalar dükkânının olduğu o devasa Ocean Terminal'dır. Turizm endüstrisi turistin en iyi tanımının, geçici bir süre için normalde olduğundan farklı bir güce sahip bir fantezici olduğunu antropolojiden daha iyi bilir. Turist ile bir masaj salonu müşterisi arasında ciddi bir benzerlik vardır, ama bunu açıkça söylemek kabalık sayılabilir.[8]

Sorunun ne olabileceğini anlayana kadar Fussell'ın bu isterik kendini beğenmişliği kafa karıştırır. Bu sözleri söylediği sırada State University of New Jersey'de İngilizce Profesörü olan Fussell İngiltere'ye gittiğinde, İngilizler muhtemelen onu ülkeye sıkça gelen Amerikalı turistlerden biri zannediyorlardır. Turistleri acımasızca karalamak bir bakıma insanın kendisini bir turist olmadığına inandırmaya çalışmasıdır. Gerçek seyyahları turistlerden ayırma arzusu turizmin dışında ya da ötesinde bir şey olmak şöyle dursun, bizatihi turizmin ayrılmaz bir parçasıdır.

Neredeyse her yerde seyyahlar ile turistlerin birbirinden ayrı tutulmaya çalışılması dikkate şayandır. Fussell son otuz yılın sahte seyyahlarını iki dünya savaşı arasındaki dönemin sahici seyyahlarıyla mukayese eder: Genelde üst sınıflardan olan genç İngiliz beyefendiler Fransa'nın güneyine, İtalya'ya, Ortadoğu'ya ya da Tahiti'ye gider ve köhne otellerde sarhoş olduklarını yazarlarmış. Fakat Boorstin'e göre Thomas Cook and Son şirketinin on dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki başarısıyla birlikte seyahatin niteliği gözle görülür bir şekilde değişmeye başlamıştı: Kitlesel ulaşım –demiryolu ve okyanus gemileri– sayesinde "seyyahın çöküşü ve turistin yükselişi" dediği şey ortaya çıkmıştı:

> Seyyahın bir derdi vardı; turist ise keyif düşkünüdür. Seyyah faaldi; gayret sarf ediyor ve insanların, maceranın ve deneyimin izini sürüyordu. Turist ise edilgendir; başına ilginç şeylerin gelmesini bekler. "Görüntü görmek" ister (kayıtlara göre ilk kez 1847 yılında kullanılan bu görülecek yer görme ["sight-seeing"] sözcüğü tam da bu geçiş döneminde ortaya çıkmıştır).*

8 A.g.e., s. 42.

* Metin boyunca neredeyse bir terim niteliği atfedilen "sight" sözcüğü, çeviride "görülecek yer" diye karşılanmıştır. (ç.n.)

> Her şeyin kendisine ve kendisi için yapılmasını bekler. Nitekim yabancı ülkelere seyahat, bir faaliyet –deneyim ve çaba gerektiren bir iş– olmaktan çıkıp bir metaya dönüşmüştür.[9]

Boorstin burada Ruskin'in şu görüşünü tekrarlar aslında: "Trene bindiğimde kendimi hiç de seyahat ediyor gibi hissetmiyorum; aksine, bir yere 'gönderiliyor' gibi oluyorum ve bu bir koli olmaktan pek de farklı değildir." Tıpkı gemiyle olduğu gibi trenle seyahat etmenin turiste dönüşmekten sakınmaya çalışan seyyahların son sığınağı olduğu ve mazide kalmış bir çağı anımsatan gerçek seyahat olarak nostaljik övgülere boğulduğu günümüzde bu sözler garip kaçabilir. Ama Ruskin on dokuzuncu yüzyılda kitlesel bir şekilde seyahat edenleri turist diye kötüleyen tek kişi değildir; on dokuzuncu yüzyıldaki seyyahlar turistleri ve turizmi yirminci yüzyıldaki halefleri kadar acımasızca eleştiriyordu. Boorstin 1865 yılında turist tipine ateş püsküren bir İngilizin sözlerini alıntılar:

> İtalyan şehirlerini bir yaratık sürüsü basmış durumda; birbirlerinden hiç ayrılmıyorlar ve bir öne bir arkaya koşturup bir çoban köpeği gibi etraflarında dönüp duran rehberleri eşliğinde kırk kadarının bir cadde boyunca aktığını görebiliyorsunuz ve bütün bu olup biten gerçekten de koyun gütmeyi andırıyor. Şimdiye dek bunlar gibi üç sürüyle karşılaştım ve hayatımda hiç bu kadar kaba saba bir şey görmemiştim: erkekleri genelde yaşlı, bayık ve sıkıntılı; kadınları ise biraz daha gençler, seyahat etmekten bitap düşmüşlerse de son derece canlı, ayık ve şakacılar.[10]

Aslında bundan daha da önce, 1826'da turistler için *Rome, Naples, et Florence* adında bir kitap yazan Stendhal "Floransa turistlerle dolu koca bir müzeden ibarettir" diye altan alta şikâyet ediyordu.[11]

Turist ile seyyah arasındaki karşıtlığın farklı kişilerce bunca kez tekrarlanması bunların tarihsel kategorilerden ziyade turizme içkin bir karşıtlığın terimleri olduğunu ortaya koyar. Tarihsel açıklamalar seyyahların her zaman yaptığı şeyden, yani kendilerini başka seyyahlardan üstün görmelerinden dolayı dilenen özürlerdir. MacCannell'ın belirttiği gibi, turistlerin ka-

9 Boorstin, *The Image*, s. 85. Baudrillard şöyle der: "Göstergenin yapısı tam da meta biçiminin merkezindedir", *Political Economy*, s. 146.

10 A.g.e., s. 88.

11 Stendhal (Henri Beyle), *Rome, Naples, and Florence* (Londra: Braziller, 1959), s. 317.

ralanması "aslında o kadar yaygındır ki bu durum kitlesel turizm hakkında analitik bir düşünmeden çok kitlesel turizm sorunun bir parçasıdır" (T, s. 104). Turist olmak bir bakıma turistleri (hem öteki turistleri hem de kendinizin turist olduğu gerçeğini) sevmemek demektir. Turistler başkalarını kendilerinden daha "turistik" bulup onlara burun kıvırabilirler: sırtında bir çantayla ne kadar kalacağını da bilmeden Paris'e gelen bir otostopçu kendini jumbo bir jetle bir haftalığına Paris'e gelen memleketlisinden daha üstün görebilir. Tur paketi yalnızca hava seyahati ve bir otel rezervasyonundan oluşan bir turist bir kafede otururken önünden otobüsle geçen grup turlarına istihzayla bakabilir. Otobüs turlarındaki Amerikalılar, üniforma giymiş gibi gözüken ve fotoğrafını çektiği kültür hakkında hiçbir şey bilmeyen Japonlarla dalga geçebilir.

Kısacası turizm, modern kapitalist kültürün hayati bir özelliği olduğu zamanla anlaşılabilecek bir şeyi açığa çıkarır: Bireyler arasında bir cemaat değil de husumet yaratan kültürel bir mutabakatı. Turizm dünya nüfusunun zengin ülkelerden olan geniş kesimlerini birleştiren bir değerler sistemidir. Farklı ulusal ilgileri, çıkarları olan gruplar, dünyaya dair sistematikleştirilmiş bir bilgiyle, neyin önemli olduğuna dair ortak bir hissiyatla ve bir dizi ahlaki buyrukla bir araya gelir: Hepsi de Paris'te "nerelerin görülmesi gerektiği"ni, Roma'ya "muhakkak" uğramanız gerektiğini ve San Francisco'ya gidip de tramvaya binmemenin "ayıp" olduğunu bilirler. MacCannell'ın işaret ettiği gibi, turistik kod –turisti harekete geçiren ahlaki buyruklarla söze dökülen bir dünya anlayışı– en güçlü ve en yaygın modern mutabakattır, ama bu ortak değerlerle turistlerden oluşan uluslararası topluluk içinde dayanışma değil husumet oluşur; zira her turist diğer turistlerin kendileriyle aynı yerde bulunmasından yakınır. Bir grubun üyeleriyle diğer grubun üyelerini birbirine düşüren mutabakat fikri modernliğin dikkat edilmesi gereken bir özelliğidir. Ve bu durum daha fazla çözümlenmeye muhtaçtır.

Diğer turistlerden daha az turistik olmayı istemenin turist olmanın bir parçası olduğunu fark ettiğimizde, turizm hakkındaki, özellikle de turistlerin yüzeyselliklerini vurgulayan pek çok tartışmanın ne kadar sığ olduğunu da fark edebiliriz. Turistler sahte ve yapma olanla tatmin olduklarından, Boorstin ve onun gibiler tarafından daima suçlanırlar. "Turist yabancı bir kültürün sahici bir ürününden nadiren hoşlanır" der Boorstin. "Japonya'daki Türk bir turist Japonya'ya has bir şeyden ziyade Caponya'ya has bir şey

arar."[12*] Bu gösterge yapısını daha sonra ele alacağız, fakat öncelikle turistlerin sahici olanı bulmak için yola çıktıklarını bir vurgulayalım. Bu arzunun kanıtı, sahiciliğin reklamlar ve seyahat yazılarında kullanılan temel bir kavram olmasıdır. Belki de seyahat yazılarında en çok kullanılan motif, otel, restoran ya da bir manzarayı tasvir ederken kullanılan "eşsiz" kavramıdır. Bu türe aşinayızdır: "Ana turist otellerinin birkaç apartman ötesinde, size ana caddede turistleri tuzağa düşüren yerlerden çok daha ucuza mal sunacak yerli esnafları görebileceğiniz, küçük dükkânların sıralandığı bir cadde uzanır." Ya da, "kıyıdan sadece on mil ötede yerlilerin işlettiği birkaç hanın bulunduğu ve sabah gezintilerinizin ardından hancının eşinin mutlulukla hazırladığı nefis bir öğle yemeğini yiyebileceğiniz el değmemiş bir balıkçı kasabası bulacaksınız".

Sahici olanla olmayan, doğal olanla turistik olan arasında ayrım yapmak, turizm içinde yer alan güçlü bir göstergesel işlemdir. Gerçek İspanya'yı, gerçek Jamaika'yı, el değmemiş bir yeri, yerlilerin nasıl çalıştığını ya da yaşadığını görme fikri, turizmin asli bir öğesi olan temel bir turizm *topos*'udur. Ticari turların reklamını yaparken esas başvurulan yöntem de budur: "Tura gelin, Swissair'in sadece 315 dolara İsviçre'nin adım atılmamış, gözden kaçırılmış ve alışılmadık köşelerine sapmanızı sağlayacak turuna. Araba da cabası. Tura gelin. Ama siz siz olun, etrafınızdaki koyunlara, keçilere ve tavuklara dikkat edin!" En paketlenmiş paket turlara giden, gerçekten de Ruskin'in tahmin ettiği gibi bir yerden başka bir yere bir koli gibi gönderilen turistler bile samimi bir hava bulmak ve kendileri için olağanüstü, başkalığıyla sahici bir şey, yabancı bir kültürün simgelerini –mesela terbiye edilmemiş etlerin ve tavşanların vitrinin arkasında sergilendiği bir kasap dükkânını– keşfetmek için yola koyulurlar. Ve turistler başkalarına seyahatlerini anlattıkları zaman genelde bu deneyimlerden, yani sahici bulunan bu anlardan bahsederler. *Sahici olan*, söz konusu kullanımın simgesi olarak algılanan bir kullanımdır ve turizm büyük ölçüde bu tür simgelerin peşine düşülmesidir.

Turistler giriştikleri maceralarda çokça hor görülen bir şey yaparlar, yani seyahatlerini hatırlatacak nesneler satın alırlar. Turizmi küçümseyenler,

12 Boorstin, *The Image*, s. 106.

* Kaynak metinde bu cümle aslen şöyle geçiyor: "The American tourist in Japan looks less for what is Japanese than for what is Japanesey." 'Amerikalı' turist ile 'Türk' turist arasında simgesel bir farklılık olmayabileceği ve metinde bahsedilen anlamlandırma süreçlerinin evrensel bir niteliği olduğu düşünülebilecekse böyle yerlileştirilmiş bir karşılık tasavvur edilebilir. (ç.n.)

turizmle özdeşlemiş bu röprodüksiyonların çoğalmasıyla alay eder: Kartpostallar, seyahat afişleri, minyatür Eyfel Kuleleri, Özgürlük Anıtı şekilli kumbaralar. MacCannell turistik cazibe mekânlarının gösterge yapılarını açıklarken bu röprodüksiyonlara işaret (*marker*) adını verir. Tıpkı gösterge gibi, turistik cazibe mekânının da üçlü bir yapısı vardır: işaret turist için görülecek bir şeyi temsil eder (T, s. 110). İşaret, görülecek bir yeri görülecek bir yer olarak kuran herhangi bir malumat ya da temsildir: Ona dair malumat sunar ve onu temsil edip fark edilir kılar. Bunlardan bazıları o yerde bulunan "George Washington burada uyudu" ya da "bu şişenin içindeki kum aydan geldi" gibi şeylerin yazılı olduğu levhalardır. Bazıları insanları söz konusu yere çekmek için tasarlanmış, yer hakkında bilgi veren ve bir hatıra ya da temsil işlevi görebilecek el ilanları ya da broşürler gibi taşınabilir işaretlerdir. MacConnell, Iowa eyaletinde turistik açıdan görülecek yerleri işaretleyen ve dolayısıyla oluşturan bir broşürden alıntı yapar: "Kunkle kulübe alanı. 1848'de Benjamin Kunkle ve ailesi Guthrie ilçesine yerleşen ilk göçmenler olmuştu. Bay Kunkle ilçedeki ilk domuzları yetiştirmişti. İmleyici, Myron Godwin çiftlik avlusundaki büyük karaağaca iliştirilmiştir" (T, s. 114). Bir de alanın dışında bulunabilecek, üzerinde "Yellowstone Hatırası" yazılı bir bayrağı taşıyan oyuncak bebek gibi, size cazibe mekânının bir cazibe mekânı olduğunu hatırlatan işaretler vardır.

İşaretlerin çoğalması bir şeyi turistler için görülecek bir yer olarak çerçeveler. Bir şeyi özgün, sahici ve gerçek kılan, röprodüksiyonların varlığıdır –hatıralık eşyalar, kartpostallar, heykeller vs. bu özgün olanın röprodüksiyonudur– ve MacCannell'ın zekice belirttiği gibi, kendimizi bu tür röprodüksiyonlarla sararak başka zamanlar ve başka yerlerde sahici deneyimlerin yaşanabileceğini gösteririz kendimize (T, s. 148). Modernliğin niteliklerinden biri de, sahiciliğin kaybolmuş olduğu, –izlerini muhazafa ettiğimiz (eskilerden kalma eşyalar, restore edilmiş binalar, taklit edilen eski ev içleri)– mazide kaldığı ya da başka bölgeler ya da ülkelerde bulunduğu inancıdır. MacCannell, "ABD dünyanın geri kalan kısmının sahici görünmesini sağlar. Kaliforniya ise ABD'nin geri kalan kısmının sahici görünmesini sağlar" diye yazar (T, s. 155). Ve elbette Los Angeles da Kaliforniya'nın geri kalan kısmının sahici görünmesini sağlar. Fakat buradaki gösterge sürecinin garip bir etkisi vardır: İşaretlerin ya da röprodüksiyonların çoğalması ilk bakışta düpedüz sahte olarak görülebilecek şeylere sahicilik bahşeder. Bu röprodüksiyonların röprodüksiyonu olduğu özgün şeyler ve bu işaretlerin gösterenleri olduğu

gösterilenlere yönelik bir arzu, Los Angeles'ın sürekli tartışılması ve çeşitli basın-yayın araçlarında tekrar tekrar röprodüksiyonlarının yer alması sayesinde yaratılır. "Görülecek yerin kutsallaştırılması" diye adlandırdığı şeyi tasvir eden MacCannell şöyle der: "Turistin hakiki nesneyi bulma yolculuğuna çıkmasında en çok payı olan şey, kutsallaştırmayla sonuçlanan bu mekanik röprodüksiyon aşamasıdır. Ve turist hayal kırıklığına uğramaz. Kopyaları vardır var olmasına ama Gerçek Şey o olmalıdır" (T, s. 45).

Turizmi küçümseyenler kartpostal, küllük, biblo gibi bayağı temsillerin çoğalmasından rahatsızdır; ama bu işaretlerin asli göstergesel işlevlerini kavrayamazlar. Bunlar görülecek yerler yaratmakla kalmaz; turist o yerle karşılaştığında işaretler şaşırtıcı bir şekilde önemini sürdürür: Görülen yerin gerçekten de hangi özelliklerinin önemli olduğunu keşfetmek için devamlı olarak işarete atıfta bulunulabilir; görülen yer hakkında yazarak ya da orasının fotoğraflarını çekerek başka işaretlerin üretilmesine dahil de olunabilir; ve gayet açıkça, özgün yer röprodüksiyonlarıyla karşılaştırılabilir ("Fotoğrafta göründüğü kadar büyük değil", ya da "Hayal ettiğimden çok daha etkileyici"). Ama turist deneyimi her durumda işaret ile görülecek yer arasındaki gösterge ilişkisini üretir ya da o ilişkiye dahil olur.

Dahası, turistik cazibe mekânının gösterge yapısındaki görülecek yer/işaret ilişkisinin temelinde, Boorstin ve diğerlerinin "Japonya'daki Türk bir turist Japonya'ya has bir şeyden ziyade Caponya'ya has bir şey arar" diye şikâyet ettikleri fenomen yatar. Bu hiç de şaşırtıcı değildir; zira Caponya'ya has demek "Japonyalılığı" simgeliyor demektir; bu da çeşitli türden temsillerle tipik, ilgi çekici Japon imgeleri yaratılarak yapılır. Boorstin ve onun gibileri, yeniden üretilen, temsil edilen ve hakkında yazı yazılan şeyin sahici olmadığını ve onun dışındakilerin sahici olduğunu varsayar: Turistler aranan şeyin aslı hava kadar bedava iken turist tuzaklarını görmek için para öderler. Ama "gerçek şey" gerçek olarak, görmeye değer olarak imlenmelidir; imlendirilmez ya da farklılaştırılmazsa, Japonya'da yer almasından ötürü Japonya'ya has olsa bile dikkate değer olmaz. Sahici olan şey, imlenmemiş ya da farklılaştırılmamış bir şey değildir; sahicilik bir gösterge ilişkisidir. En züppe turistlerin bile görmekten keyif aldığı yerler işaretlenmemiştir aslında; bu turistler için göstergelerle ifade etme süreciyle "gerçek" Japonya'ya dönüşmüştür. Tek farkları, işaretlerinin en meşhur yerlerin plastik röprodüksiyonları ya da hatıralık eşyalarından daha çapraşık ve daha az bayağı olmasıdır.

Gelgelelim, tasvir etmekte olduğum bu iki tür sahicilik arasındaki ilişkide bir sorun vardır: Sık gidilen yerlerin dışındaki ve dolayısıyla umulmadık olan yerin sahiciliği ile sahiciliğini işaretlerinden alan ve böylelikle turistlerin görülmeye değer olarak imlenmiş özgün şeyleri görüp tanımak istedikleri bir yer. Bunlar farklı vakalar gibi görünebilirler, fakat aslında iç içe geçmiş bu süreci anlamak için başka yetenekli bir yazar olan Walker Percy'e başvurabiliriz. Percy basit bir göstergebilim kitabı olan *The Message in the Bottle*'da safça varsayımlarda bulunur, ama bu eserde turizme dair derin ve ufuk açıcı şeyler de söyler.

Percy'nin "Mahlûkun Kayboluşu" başlıklı kısmı bir köken mitiyle, kendisinden sonraki seyyahların ancak yüzeysel ve dolayımlı olarak yaşayabilecekleri şeyi sahiden –saf bir dolayımsız deneyim olarak– tecrübe edebilecek ilk seyyahın hikâyesiyle başlar: "Her kâşif kendi adasını harikûlade bulur. Onun gözünde güzeldir; çünkü oraya ilk ayak basan kişi odur, oraya erişebilmiştir ve onu bütün doğallığıyla görebilmektedir. Ama o ada, kimsenin gözünde onun gözünde olduğundan daha güzel değildir."[13] Cazip olmasına cazip bir mittir bu, ama aynı zamanda son derece su götürür bir mittir. Zira kâşifin söz konusu yerle ilk kez karşılaştığı bağlam aslında öyle ayrıcalıklı bir bağlamdır ki, o yerin gerçekten de nasıl bir yer olduğundan şüphe duyulabilir. (Buna karşıt olarak, Prosper Merimée'nin şu feraset dolu sözüne kulak verilebilir: "Rien n'est plus ennuyeux qu'un paysage anonyme [Hiçbir şey isimsiz bir manzaradan daha sıkıcı değildir].) Niagara Şelaleleri'ne gidip de göreceği yerin "Niagara Şelaleleri" olduğunu bilmeyen biri "Nedir burası?" diye soracaktır hemen, çünkü söz konusu yere duyulan ilgi büyük ölçüde işaretiyle ya da "simgesel kompleksi"yle olan ilişkiden kaynaklanır.

Fakat Percy'nin İspanyol bir kâşif tarafından bulunan ve sonrasında başkaları da görüp kıymetini anlayabilsin diye Ulusal Park'a dönüştürülen Büyük Kanyon'dan bahsetmeye başladığı zaman söylediği sözler daha önemlidir. Bostonlu bir adam otobüs turuyla Büyük Kanyon'a gittiğinde, aslında Büyük Kanyon'u mu görmüş olur? Belki de, der Percy:

> Ama yapmış olduğu şeyin, kesinlikle kanyonu görmemek olması daha muhtemeldir. Doğrudan Büyük Kanyon'a bakmak ve onu olduğu gibi görmek neden handiyse imkânsızdır...? Neredeyse imkânsızdır, çünkü mev-

13 Walker Percy, *The Message in the Bottle: How Queer Man Is, How Queer Language Is, and What One has to Do with the Other* (New York: Farrar, Strauss, 1975), s. 46. Bundan böyle MB diye anılacaktır.

> cut haliyle Büyük Kanyon, oraya gezmeye gitmiş kişinin zihninde çoktan oluşmuş simgesel kompleks tarafından kendine mal edilmiştir. Kanyonu onaylanmış koşullar altında görmek demek, doğrudan bu simgesel kompleksi görmek demektir.

Gösterge ilişkilerinin algılanışı ve tasviri açısından turizmin örnek bir vaka teşkil ettiğini söylememin sebebi de buydu. Söz konusu yere gezmeye giden kişi doğrudan simgesel kompleksle karşılaşır ve gördüğü yerin işaretleriyle olan ilişkisini keşfeder. "O yeri görmeye giden kişinin hoşnut olmasının şartı, gözünün önündeki yeri mutlak olarak keşfetmesi değildir; daha ziyade, söz konusu yerin önceden oluşturulmuş simgesel kompleksin ölçütlerine uyup uymadığına bakmasıdır" (MB, s. 47).

Percy de şöyle bir soru sorar ardından: "Peki Büyük Kanyon'u 'gerçekten' nasıl görebilir insan? Simgesel dolayımdan nasıl kaçılabilir?" Bunu çözmek için çeşitli stratejiler hayal eder: Büyük Kanyon'a gitmek için kullanılan yollardan sapıp, işaretlerden, patikalardan ve görüş noktalarından uzak durarak Kanyon'la 'karşılaşabilirisiniz'. Ya da Kanyon'u aşina olunan bir yer olmaktan çıkarmak için bir aşinalık alıştırması yapılabilir; şöyle ki, Kanyon'a Terre Haute'dan gelen bir partinin eşliğinde Greyhound turuyla gidebilirsiniz. Ziyaretçimiz, 'Bright Angel Lodge'daki turist arkadaşlarının arkasında durur ve kanyona onların gözünden, içine düştükleri haller, fotoğraf çekişleri ve devamlı meşgul gibi görünmelerine rağmen etraflarına olan umursamazlıkları ışığında bakar" (MB, s. 48–9). Bu yöntem ilkinden daha iyidir, zira ana yoldan sapmanın, en çok sapılan yol olduğunu kabul eder; ama bu yöntem de tatmin edici değildir, çünkü böylelikle dolayımsız bir deneyime girmiş olmazsınız.

İlk ve sahici bir deneyim fikrine bağlı olan Percy, tahayyül ettiği stratejilerin simgesel dolayımdan kurtulamadığını teslim eder –gerçi bunu herhangi bir göstergebilimciye sorarak da öğrenebilirdi– ve son çare olarak kıyamet fikrine tutunur: Bir savaş bütün uygarlığı mahveder ve yıllar sonra, Avustralya'dan yola çıkan bir keşif gemisi Güney Kaliforniya'ya varır ve gemiden inenler doğuya doğru ilerler. "Harabeye dönmüş Bright Angel Lodge'a rastlarlar. Vaktiyle yol olan yerlerin üstünü çimenler kaplamış, yol kenarındaki bariyerler çökmüş ve Battleship Point'teki içine on sent atıldığında çalışan teleskop pasla kaplanmıştı" (MB, s. 49). Percy, 1837 yılında, başka bir turistik cazibe mekânı olan Zafer Kemeri (*A l'Arc de Triomphe*) hakkında

bir şiir yazan Victor Hugo'yu takip etmektedir. Hugo bu şiirinde, üç bin yıl sonra, Notre Dame, Vendôme sütunu ve Zafer Kemeri dışında Paris'in tümü harap olduğunda, bir çobanın alacakaranlıkta Zafer Kemeri'ne rast geleceğini ve bu kemerin, nihayet, gerçekten güzel olacağını hayal eder.[14] Fakat Percy'den daha ferasetli olan Hugo bir uygarlığın mahvolmasının, yıkıntılar arasında ayakta kalana beylik bir sahicilik atfeden tam da göstergesel bir çerçeve olduğunun farkındadır. Avustralyalı kâşiflerin deneyimlerindeki yücelik hissi (tabii hoyrat bir şekilde kanyonu, doğuya ilerlemelerine engel olan bir şey olarak görmediklerini varsayarak konuşuyoruz), kanyonun, kendilerinden daha uzun süre ayakta kaldığı işaretleriyle zihinlerde yan yana konulmasından ileri gelir.

Percy, hem gösterme sürecinden kaçmanın imkânsızlığını hem de turist deneyimindeki sahicilik ile dolayımlayıcı gösterge yapıları ya da simgesel kompleksler arasındaki ilişkiyi çok iyi örnekleyen başka bir hikâye daha anlatır. Meksika'da sığ rağbet edilen yerleri görüp hoşça vakit geçiren, ama yine de bir şeylerin eksik olduğunu hisseden Amerikalı bir çifti hayal eder.

> Her ne kadar Taxco ve Cuernavaca reklamlarda sunulduğu gibi ilginç ve alışılmadık ölçüde güzel olsalar da, "ondan" azdırlar. O derken neyi düşünüyordur bu çift? Gerçekten de neyi umuyorlardır?... Umutlarının yabancı bir ülkedeki turistler olarak oynadıkları rolle ve... diğer Amerikalı turistlerle bir alakası olmalıdır. Beş bin mil yol tepip nihayetinde Guanajuato'daki plazaya vardıktan sonra kendilerini Ortabatı'dan gelmiş diğer turistlerin etrafında bulunca, "ondan" uzakta olduklarını hissederler elbette (MB, s. 51).

Percy'nin tahliline göre, bu çiftin yaşadığı sorun, şu ana dek turistleri çekmemiş ya da nam salmamış ilgi çekici, "el değmemiş" bir yer bulmaya çalışmalarıdır. Mexico City'ye doğru yol aldıkları sırada tesadüfen de olsa böyle yaparlar. Tali yollarda kaybolunca, yerlilerce icra edilen karmaşık bir törenin yapıldığı küçük bir köye rastlarlar. Burasının "orası" olduğunu hemen anlarlar, der Percy. "Peki, şimdi bu gezginlerin nihayetinde sahici, büyüleyici, hoş bir yabansılığı ve resmedilmeye değer bir güzelliği olan bir yerle karşı karşıya geldiklerini, bu yeri gördüklerini ve istediklerine ulaştıklarını söyleyebilir miyiz? Bu pekâlâ olabilir. Fakat yaşanan şeyin hiç de "varoluş"la dolayımsız

14 Victor Hugo, *Poésie* (Paris: Seuil, 1972), I, s. 375–81.

bir karşılaşma olmaması daha büyük bir ihtimaldir (MB, s. 52). Söz konusu yerle dolayımsız bir şekilde karşılaşılamaması –ki Percy bunu bir kültürün o yeri sarıp sarmaladığı simgesel izlere bağlamıştı– tamir edilebilecek arızi bir bozulma değil de bizatihi karşılaşmanın bir özelliği olarak ifade edilir burada. Köy el değmemiş gibi görünmekte, etrafta da hiçbir turist yok gibidir; dolayısıyla ilkesel olarak bakıldığında, tıpkı Percy'nin kâşifleri gibi bu çift de sahici bir yere rastgelmiş ve onu muhteşem bir yer olarak görüyor olmalıdır. Fakat aldıkları keyif, insanın kendini gerçekleştirmesinden duyacağı bir tamlık hissinden ziyade endişeli ve bölünmüş bir keyiftir.

> Köyden ve festivalden aldıkları hazzın aldatıcılığı, çiftin yerinde duramamasından anlaşılabilir. Tekrar tekrar ve büyük bir coşkuyla "gerçek olamayacak kadar güzel" demeleri, burasının sandıkları gibi mükemmel olamayabileceğinden endişe etmeleri ve hafızalarına kazıyıp kameraya çektikleri böyle bir deneyimin ardından vadiden ayrılırken yaşadıkları rahatlama bunun tezahürleridir. Ziyaretleri esnasındaki endişenin kaynağı nedir? Etnolog arkadaşlarına daha sonra söyleyecekleri bir sözde başka bir ipucunu bulabiliriz. "Keşke sen de bizimle olsaydın! ... Keşke o da yanımızda olsaydı deyip durduk birbirimize. Oraya birlikte gitmeliyiz" (MB, s. 52–3).

Percy bunun deneyimlerini başkalarıyla paylaşma arzusu değil, turizmin gösterge yapısına içkin başka türlü bir ihtiyaç olduğunu belirtir: "Kendi deneyimlerini hakiki olarak onaylatmak için etnologa ihtiyaçları vardır. Bir sonraki mısır dansı için geri döndüklerinde sergiledikleri davranışlar bu durumu ortaya koyar. Çift dans sırasında olan bitenleri değil, etnologu izler! En çok istedikleri şey arkadaşlarının da bu dansı ilginç bulmasıdır. Ve etnolog da sahiden dansa dalıp gittiğini ifade ederse, istediklerini elde ederler. 'Sana dememiş miydik' diyeceklerdir sonunda" (MB, s. 53).

Bir yerin sahiden tatmin edici olması için onaylanması, sahici diye imlenmesi gerekir. Bu işaretler olmadan sahici bulunarak tecrübe edilmeleri imkânsızdır. Çiftin endişesi de bundan, yani işaretlerin olmamasından kaynaklanır. Sahiciliğin paradoksu ya da açmazı şudur: Bir şeyin sahici bulunması için sahici diye imlenmesi gerekir; ama sahici diye imlendiği zaman da dolayımlanmış, kendisinin bir göstergesi haline gelmiş olur ve böylelikle gerçekten el değmemiş, dolayımlayıcı kültürel kodların temas etmediği şeyin sahiciliğinden yoksun kalmış olur. Hatıra niyetine aldığımız şeylerin

üzerinde "Tayvan'da üretilmiş" değil de şöyle yazmasını isteriz: "garantili orijinal malzemeler ve eski teknikler kullanılarak tescilli yerliler tarafından üretilmiş sahici yerli bir ürün". Ama bu tür işaretler turistler için, bir nesneyi turistik olarak belgelemek için konur. Sahici yerin işaretlere ihtiyacı vardır, ama sahicilik mefhumumuz işaretsizdir.

Percy'nin çifte eşlik eden arkadaş etnolog fikri bu çıkmazın en olumlu görünümüdür. Aslında buradaki uzman, dünyayı dile döken, etiketler yapıştıran, güvenilir ve güvenilir olmayan işaretler üreten, belirli yerlere sahicilik onayı vererek insanları orayı görmeye yönlendiren kültürel gösterge sistemlerinin kişiselleştirilmiş, bireyselleştirilmiş yansımasından ibarettir. Turistin aradığı sahicilik bir düzlemde bu koddan kaçıştır, ama bu kaçışın kendisi de kodlanmıştır; çünkü sahici olanın sahici olarak kurulması için imlenmesi gerekir.

Bu basit gösterge mekanizmasının başka bir versiyonu, MacCannell'ın Erving Goffman'dan ilhamla ön ve arka alanlar dediği yerler arasındaki diyalektik ilişkidir. Sahici bir deneyim peşinde olan turistler aradıkları şeyin "içini" görmek isterler. Bundandır ki onları sahne arkasına götürmek için sosyal ve ekonomik hazırlıklar yapılır: Paris kanalizasyonlarına, morga ya da menkul kıymetler borsasına rehberli turlardan, kendilerine sunulacak imtiyaz için yüklü ödeme yapmaya hazır küçük turist grupların bir dükün kalesinde kalıp dükle kahvaltı etmelerine kadar uzanan çeşitli faaliyetler. Bu turistik cazibe mekânlarına iliştirilen işaretlerin sahiciliği buraların kodlanmış olduğunu ve dolayısıyla hakiki arka alanlar olmadığını ima eder. Gerçi bu da başka bir cazibe kaynağı olur: dükün turistlere göstermediği bir şeyi göstermek için birilerini kalesine davet edebileceği hayali doğar. İngiltere'de kamuya açık olan kraliyet binalarının en büyük ve en çekici alanları genelde turist kafilelerine ayrılmıştır. Fakat ziyaretçiler açık bir kapı görüverdiklerinde ya da koridorun solundan ya da sağından etraflarına bakınarak, kraliyet ailesinin bugün burjuva bir tarzda yaşamakta olduğu ufak ve mimari olarak da sıradan sayılabilecek arka alanları merak dolu bir hevesle göz ucuyla bile olsa görmeye çalışır. MacCannel, turistlerin rağbet ettiği alanlarda, ön ile arka, ya da turistlere gösterilecek şey ile sahici olan arasındaki ayrımın işlemsel olarak belirleyici olduğunu, ama son derece sorunlu bir hale geldiğini kaydeder: "Bu süreklilik dünyanın bazı bölgelerinde öyle gelişmiştir ki ne kadar geri gidilirse gidilsin hep mizansenlerle karşılaşılacakmış gibidir" (T, s. 105). Her "özgünlük" başka bir temsildir.

Göstergebilimsel bir perspektif turizm incelemesini iki şekilde geliştirir. Birincisi, bizi göstergeleri ve gösterge ilişkilerini gerçekliğin dolaysız deneyimleri olması gerektiği düşünülen şeylerin bozulması olarak görmekten kurtarır. İkincisiyse, turistlere ve turizme basitçe ateş püskürmekten alıkoyar –kaldı ki bu tür tepkiler yerinde çözümlemelerden ziyade turizm sisteminin belirtileridir. Turizm de göstergebilimi iki şekilde zenginleştirir. İlk olarak, toplumsal ve doğal dünyanın çarpıcı özelliklerinin, Percy'nin terimiyle, "sembolik kompleksler"le şekillendirildiğini gösterir. Ve ikinci olarak, günümüzde deneyimin peşinde koşanların aslında gösterge deneyimlerinin peşinde koştuğunu ortaya koyar. Deneyimin yapısal eksikliğini, işaretlere bağımlı olduğunu açığa vurması, gösterge yapılarınının doğasını bir nebze anlamamıza yardımcı olur.

Turistik cazibe mekânlarının oluşturulma süreçleri hayli ilgi çekicidir. Görülmeye gidilen yerlerin işaretlere bağımlı olduğundan bahsetmiştik: işaretlerin iliştirilmesiyle "boş" yerler görülmeye değer yerlere dönüşür. Sözü edilmeye değmez bir toprak parçasına "Bonnie ve Clyde'ın silahlı çatışmaya girdiği yer" gibi bir levha eklendiğinde turistleri çeken bir yer haline gelir ve bilgilendirici tarih sergileri, ufak bir müze, içinde atış poligonu da olan bir Bonnie ve Clyde eğlence parkı gibi başka işaretler eklendiğinde, bizzat işaretler insanları çeken, görülmeye gelinen şeye dönüşür. Ardından bu işaretlere başka işaretler iliştirilir: Bonnie ve Clyde Müzesi'ni betimleyen kartpostallar, Bonnie-ve-Clyde-Diyarı'nı tasvir eden flamalar vs. MacCannell turistik cazibe mekânına dair yapılan çözümlemenin, gösteren ile gösterilenin nasıl da yer değiştirebileceğini ortaya koyduğunu söyler: En başta bir işaret, New York'a gelen seyyahları karşılayan bir gösterge olan Özgürlük Anıtı, görülmeye gidilen bir yere dönüşmüştür. Fakat ardından, meşhur bir turistik cazibe mekânı olarak başka bir düzlemde bir işaret halini almış, posterler ve seyahat duyurularında bir turizm ülkesi olarak ABD'yi simgeler olmuştur. Büyük bir turistik gösterileni olan ve birbirinden farklı gösterenlerle temsil edilen Eyfel Kulesi'nin kendisi "Paris"i simgeleyen bir gösterendir. Keza, Empire State Binası, Manhattan'a gezmeye giden kişi için bir işaret işlevi gören bir yerdir. Belirli yerleri işaretleyip muhafaza etmek için inşa edilmiş binalar çoğu zaman görülmeye gidilen yerin kendisi olur: "Hakiki noelyıldızı"nı saklayıp ziyaretçilere göstermek için inşa edilen Sainte Chapelle şimdi görülmeye gidilen yerin ta kendisi olmuş ve noelyıldızı unutulmuştur. Kısacası şöyle bir çıkarımda bulunabiliriz: Göstergenin keyfi doğası gösteren ile gösterilen

arasında bir mahiyet farkı olmasını engeller; öyle ki, bir işaretle imlenmiş gösterilen, başka bir işaret ya da gösteren halini alabilir. Üstelik –ki göstergesel anlamda öyle bir şeyin olabileceği daha az fark edilir– gösterenin kendisi gösterilen olarak işlev görebilir.

Turistik yerlerin üretimi, işleyişi ilk bakışta gayet yerel ve olumsal gibi görünen gösterge mekanizmalarına dayanır; fakat bu gösterme mekanizmalarının genel çerçevesi ve ürünü, yani turistik kod, geniş bir ölçeğe yayılmış modern bir mutabakat, dünyaya dair sistematikleştirilmiş ve değer-yüklü bir bilgidir. Birbirinden farklı ahlaki ve siyasi konularda birbirleriyle anlaşamayan gruplar turistlerin nereleri görmesi gerektiğini bilir ve "herkesin yaptığını yapmamak" uğruna bu değer sistemine burun kıvırabilir, ama o sistemin koşullarını çoktan belirlemiş olduğu çerçevenin dışına çıkamazlar. Dünyayı esasen, ilkesel olarak gidip görülmesi gereken turistik yerler ve turistik olanaklar ağı olarak anlamlandırırız. MacCannell turizmin "toplumun farklılaşması karşısında icra edilen bir ritüel", dünyayı her biri kendine has anıtları, ayırt edici görenekleri ya da kültürel pratikleri, nevi şahsına münhasır manzaraları olan –ki bunların hepsine kendilerinin göstergesi, kodların işlevsel olmayan bir şekilde sergilenmeleri olarak bakılır– bir dizi toplum olarak ifade ederek parçalanmayı aşma çabası olduğunu söyler.

Turizm sistemi, hava alanları ve Batılı oteller gibi turizmin sırtını dayadığı altyapının büyük kısmını yaratmış olan çokuluslu kapitalizme eşlik eder ve onunla yakından ilişkilidir. Tıpkı turizm gibi bu kapitalizm de dünyayı mal piyasasıyla eşdeğer ve ücret ölçekleri ile yerel koşulların o anki durumlarına bakılarak değiştirilebilecek üretim bölgeleri gözüyle bakılan bir dizi yer haline getirmeye çalışır. Kültürleri göstergelere indirgeyen ve o göstergelerin kendine haslığını göklere çıkaran modern turizmin kapitalist dünya sisteminin bir maskesi olduğu, temelindeki ekonomik sömürüyü ve homojenleşmeyi gizleyen gösterme ve farklılaşmanın kutsanması olduğu, kültürel farklılığa övgüler düzen turizmin kültürleri müzede saklanılan parçalara dönüştürdüğü ve böylelikle dünya ekonomik sistemi tarafından harap edildiklerini sakladığı söylenebilir mi? Elbette böyle bir iddiada bulunulabilir, ama simülakrumun postmodern kültürünü tartışırken Fredric Jameson'ın değindiği gibi, bu kültürel pratik ekonomik gerçekliği bir ölçüde gizlese de, o sistemin veçhelerini de ortaya koyup mekanizmalarını öne çıkarır. Mesela ziyaret ettiğimiz yerin, organik, özerk bir yerli gerçeklik değil, uluslararası bir turistik faaliyet sonucunda imlenip kurulan bir cazibe mekânı, uluslararası bir gös-

terme sistemi içinde üretilen göstergeler olduğunu bu şekilde anlayabiliriz.[15] Dahası, turist akışlarında değişimler yaşanır, ama ekonomik düzendeki güç değişiklikleri turist akışındaki değişimlerden çok daha azdır.

Turizm başkalığı anlayabilmenin zorluklarını, başkalığı ancak onu işaretleyip indirgeyen gösterme mekanizmaları yoluyla anlayabileceğimizi ortaya koyar. Bütün bunlar uluslararası bir sömürü düzeninin sonucu olarak görülebilir rahatlıkla. Gelgelelim, turizmi çokuluslu kapitalizmle işbirliği içinde başkalığı karikatüre indirgemekle suçlayan Marksistler, tam da elit seyyahların tek başlarına gezdiği ve dünyadaki her şeyin kendilerini onlara hakiki olarak sunduğu bir zamanı delicesine hayal eden muhafazakârların etraflarına verip veriştirerek duydukları geçmiş özlemine benzer bir şekilde, organik ya da dolayımsız olana dair hisli bir nostaljiye düşme tehlikesine düşer. Marksizmde sahici "kullanım-değeri"ne başvurulmasını eleştiren Baudrillard şu iddiada bulunur: Gösterge ilişkilerini incelemek için, "bugün her devrimci perspektif, o baskıcı, indirgeyici ve rasyonelleştirici faydalılık metafiziğini yeniden sorgulayıp sorgulayamadığıyla ölçülür."[16] Bu yazıda ele alınmaya çalışılan turizmi kınamak ahlaken tatmin edici olabilir tabii ki. Ama böyle bir tavır içinde bulunmakla, gösterme sürecinden kaçılabileceği gibi saf bir varsayıma dayanıldığının ve dünyanın her yerinde yaşamaya devam eden ve her kültürel ya da toplumsal düzenin merkezinde duran gösterge mekanizmalarını keşfetme olanağından da uzaklaşıldığının vurgulanması gerekir.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

15 Bkz. Fredric Jameson, "Postmodern, or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, S. 146 (Temmuz/Ağustos 1984), s. 53–92, özellikle, s. 86–8.
16 Baudrillard, *Political Economy*, s. 138.

İbn Battûta'da "Ahı" Kelimesi ve Anadolu[1]

A. SAİT AYKUT

I- Seyyaha Dair

Ortaçağın en büyük seyyahı ve ***Rıhletü İbn Battûta*** diye bilinen seyahatnamenin sahibi, tam adı; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim Levâtî Tancî 17 Recep 703/25 Şubat 1304'te Fas'ın Tanca şehrinde doğdu; 770/1368'de Tâmesna-Merrâkeş kadısı iken vefat etti. Ailesi, Berberî asıllı Levâte kabilesinden olup Berka'dan Tanca'ya göçenlerdendir. Edebiyat, fıkıh gibi dönemin popüler ilimlerinde sivrilmediği için sadece üç çağdaşı ondan bahseder. Ancak seyahatnâmesi sayesinde dünya tarihinin en çok tanınan gezginlerinden olmuştur.

Kendi çağdaşları arasında sadece Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb,[2] İbn Hacer[3] ve İbn Haldûn[4] ondan bahseder. Abdülhayy Hasenî[5] ve Makkarî de[6] ***Rıhle***'den alıntılarda bulunan tarihçilerdendir. Fas'ta, Sa'dîler döneminde Osmanlı başşehrine sefir olarak (1589-1591) gönderilen Temgrûtî[7] eserinde bazı doğu şehirlerini anlatırken İbn Battûta'ya atıfta bulunmuş, ünlü sözlükçü Zebîdî,

1 Bu çalışmanın ilk kısmı (İbn Battuta ve eseri) TDV İslam Ansiklopedisinde yayımlanmıştır. Bkz. "Ibn battuta" maddesi, C. 19, s. 360 – 368, İstanbul, 2003.

2 İbnü'l-Hatîb Lisânüddîn, *el-İhâta fî Ahbâri Garnâta*, M. Abdullah İnan neşri, Kahire, 1973-1978, C. III, s. 273.

3 İbn Hacer Askalânî, *ed-Durerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Haydarabad, 1929-1931, C. III, s. 292.

4 İbn Haldûn, *Mukaddime*, Ali Abdülvâhid neşri, Kahire, 1956 ve 1965, C. II, s. 564-566.

5 Abdülhayy Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır*, Ebu'l-Hasan Ali Nedvî neşri, Haydarabad, 1931-1970, C. II, s. 127-132.

6 Ahmed b. Muhammed Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratîb*, İhsan Abbâs neşri, Beyrut, 1968, C. I, s. 152 ve C. VII, s. 337.

7 Temgrûtî, *en-Nefhatü'l-Miskiyye fi's-Sifâreti't-Türkiyye*, Henri de Castries'nin önsöz ve çevirisiyle, Paris, 1929, s. 68.

ansiklopedik sözlüğü ***Tâcü'l-Arûs***'da[8] seyyahımızı tanıtırken "Tı" harfinin Battûta şeklinde şeddeli okunması gerektiğini bildirmiş ve Beylûnî'nin çıkardığı muhtasara değinmiştir. Muhammed b. Fethullah b. Mahmud Beylûnî (ö: 1085/1674), gerek Avrupa'da gerekse İslâm dünyasında ***Rıhle***'nin tanınmasında önemli bir duraktır; onun sunduğu ***Münteka***, yani özetin Doğu kütüphanelerinde çeşitli nüshalarına ulaşılmış,[9] Avrupa'da ilk İbn Battûta çevirilerine de onun özetiyle başlanmıştır.[10] Dolayısıyla Defrémery-Sanguinetti neşrinden önce ***Rıhle***'nin Doğu İslâm âleminde hiç bilinmediğini savunmak abartılı bir iddiadır.

Fotokopisi Faslı diplomasi tarihi uzmanı A. Tâzî tarafından neşredilen bir mektubundan da anlaşıldığı üzere[11] meşhur biyografi uzmanı edebiyatçı İbnü'l-Hatîb aslında İbn Battûta'yı çok iyi tanımaktadır; ancak ya onu ciddiye almadığından yahut kıskanç davrandığından dolayı ünlü eseri ***İhâta***'da ona pek yer ayırmamış, birkaç cümlecik malûmatı da hocası Ebu'l-Berekât Bilfîkî'den naklederek vermiştir.[12] İbn Hacer Askalânî de ***İhâta***'yı kaynak göstererek bir-iki cümleyle geçiştirmiş[13] İbn Haldûn ise gerçekleşmesi imkânsız görülen olayları hemen inkâr etmenin yanlışlığı konusunda Vezir İbn Vudrâr Haşemî'nin uyarısını naklederken İbn Battûta'dan bahsetmiştir.[14]

Bu kaynaklardaki kısa değinilerden anlaşılacağı üzere İbn Battûta, dinî ilimlerde biraz ilerlemiş lâkin herhangi bir alanda derinleşememiş bir genç olarak başlar seyahatlerine. Yıllar sonra Merinî hükümdarı Ebû İnân Fâris döneminde (749-759/1348-1354) yurduna döndüğünde gezdiği uzak ülkelerden, gördüğü garip olaylardan bahsedince sözleri alayla karşılanmış ve pek çok şeyi uydurduğu sanılmıştır. Örneğin Ebu'l-Berekât Bilfîkî, Gırnata'da görüştüğü gezginin her şeyi çok abarttığını savunmuştur. Kuşkusuz; bilge siyasetçi Vezir İbn Vudrâr olmasaydı İbn Haldûn da alaycılar kervanına katılacaktı. Seyyahın yola çıkarken derin bir kültüre sahip olmadığı savunulsa bile, gerek seyahat esnasında aldığı icâzetler ve her sahada öğrendiği yeni bilgiler; gerekse önceki yazarların anlattıklarını güncelleştirme çabası bize şunu göstermektedir ki; yurduna döndüğünde artık deneyimli bir bilgin ve seçkin bir danışman olarak Merinî sultanının meclisinde yerini

8 M. Murtazâ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*, Kahire, 1306 h., C. XIX, s. 127.
9 İbn Battûta, *Rıhle,* Abdülhâdî Tâzî neşri, ed-Dâru'l-Beyzâ-Fas, 1997, C. I, s. 64.
10 Bkz. Samuel Lee, *The Travels of Ibn Batuta*, Cambridge, 1829.
11 İbn Battûta, *Rıhle*, A. Tâzî neşri, C. I, s. 82.
12 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, C. III, s. 273.
13 İbn Hacer, *ed-Dürer*, C. III, s. 292.
14 İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. II, s. 564-566.

almıştır. Elimize ulaşamasa da İbn Sûde bize İbn Battûta'nın ***el-Vasît fî Ahbâri Men Halle Timentıt*** başlığıyla ikinci bir kitabı olduğunu bildirmektedir.[15]

Literatürde ***Rıhletü İbn Battûta*** diye bilinen ***Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*** başlıklı muazzam seyahatnâme, İbn Battûta'nın ne kadar zengin tecrübelerle yurduna döndüğünü gösterir. Türklerin, Moğolların, Maldivlilerin hükümdarlarıyla karşılaşmış; Arapça bilmesi ve derviş gibi giyinmesi sebebiyle birçok ülkede kadılık makamına getirilmiştir. Herhalde Farsçayı iyi bildiği, Türkçeden de epey anladığı için zaman zaman diplomatik vazifelerde bulunması da istenmiştir. Ancak İbn Battûta'yı halk ve ulemâ nezdinde sempatik kılan özellik; Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in de belirttiği gibi daima dervişçe giyinmesi; derviş gibi davranmasıdır.[16]

Sufîlere ve zahitlere duyduğu yakınlık, bazen onların sözlerini ezberlemesine de yol açmıştır. ***Rıhle*** bu yönüyle o çağın tasavvuf haritasıdır. Bir yandan, son derece sıradan betimlemeler yaparken, öbür yandan olağanüstü sınıfına girecek olayları yadırgamamakta, güvendiği birinden gelen haberi asla reddetmemekte; zaman zaman bazı sözlere inanmadığını belirtse de akılüstü nitelikteki hikâyelere çok da itiraz etmemektedir. Seyahatnâme boyunca görüleceği gibi, bazen savaşlara katılmakta, bazen de kendini dünya nimetlerinden ırak tutarak uzun süren yalnızlık tecrübeleri yaşamaktadır. Benliğinde hissettiği ruhî tembellikten kurtulmak için tüm malını elden çıkarıp Şeyh Kemâleddîn Abdullah Gârî'nin tekkesine girmiş; ama kendi ifadesiyle hayat onu tekrar maceraların kucağına atmıştır.

O, Ortaçağ'daki Müslüman seyyahların en büyüğüdür; bir kısım şarkiyatçının da itiraf ettiği gibi eskiden Ortaçağ'ın en büyük seyyahı kabul edilen Marko Polo'nun bir numaralı rakibidir; hatta Kraçkovsky'nin ifadesiyle Marko Polo'dan çok daha geniş bir alanı gezmesi ve üç kıtada en önemli kültür merkezlerine ulaşması münasebetiyle onu geride bırakmıştır.[17] Kaldı ki İbn Battûta gezdiği birçok ülkede toplumsal yaşama karışmış, evlilikler yapmış ve anılarını hiçbir kuşkuya yer bırakmadan güvenilir birine yazdırmıştır. Oysa Marko Polo uzmanları iyi bilirler ki Rustichello bir dinleyici-yazıcı olarak sayfalar dolusu hayalî hikâye katmıştır Marko Polo'nun anılarına.[18] İbn

15 İbn Sûde, *Delîlü Müerrihı'l-Mağrib*, ed-Dârü'l-Beyzâ-Fas, 1960, C. I, s. 60.
16 *el-İhâta*, C. III, s. 274.
17 İgnati Yulyanoviç Kraçkovsky, *İstoriya Arabskoy Geografiçeskoy Literatury*, Moskova-Leningrad, 1957, s. 417.
18 Frances Wood, *Did Marco Polo Go to China?*, Londra, 1995, s. 2-5.

Battûta'nın tüm gezileri hesap edildiğinde karşımıza 73.000 (73 bin) mil gibi dudak uçuklatan bir mesafe çıkar.[19]

Ayrıntıları asla ihmal etmeyen İbn Battûta, eserinde en fazla insan ögesine yer verir. Devlet adamlarından sufîlere, İbn Köyük gibi uluslararası ticaret yapan Türk asıllı namlı tacirlerden hukuk bilginlerine dek binlerce farklı kişiden bahsetmesi ve bu isimlerin büyük bir kısmının, o dönemdeki tarih ve biyografi kitaplarında aynen yer alması insanı hayrete düşürmektedir. Çeşitli milletlerin giyim kuşamı, âdetleri ve inançları konusunda detaylara inmesi, bazı araştırmacılar tarafından ilk antropologlardan sayılmasına,[20] bazıları nezdinde ise etnolog gibi görülmesine yol açmıştır.[21] İbn Battûta, gezdiği ülkelerin coğrafyası ve ekonomisi hakkında da ayrıntılı bilgiler verir. Fakat dönemin klasik coğrafya ekollerinden herhangi birine mensup olmadığı için mesafeleri ayrıntılı bir şekilde belirtmemiş, sadece kaç gün tuttuğunu anlatmıştır. Onun incelediği ana unsur insan olduğu için pek çok şehri "binaları sağlam, mescidi küçük..." yahut "köhne bir kapısı var, kalenin iç kısmı boş..." tarzında klişe cümlelerle geçiştirmiştir.

II – İbn Battûta Seyahatnâmesi'nde "Ahı" kelimesi

Öteden beri "Ahı" kelimesinin kökeni hakkında tartışmalar yapılmaktadır. Bir kısım araştırmacı, kelimenin Arapça olduğunu savunup İbn Battûta'yı referans gösterirken diğer bir kısım araştırmacı o çağda yaygın olan Arapçalaştırma gayretiyle kelimenin değiştirildiğini, aslı "akı" iken "ahî"ye dönüştüğünü savunur. Oysa Anadolu şivelerine bakılırsa "Akı" lafzının yazımını en iyi karşılayacak formülün A (A, yani "elif"), H (hırıltılı boğazsı "Hı", Batı dillerindeki KH'ya yakın bir harf) ve Y'dan ("Yâ" harfi; harekesi yoksa i'ye veya ı'ya tekabül eder) ibaret olduğu anlaşılır; yani Arapçalaştırma gayreti söz konusu değildir.

Burada Ahılığın menşeinden ve gelişiminden bahsedilmeyecektir. Gerek M. Cevdet'in kitabı[22] gerekse J. Deny gibi Oryantalistlerin araştırmaları ve son olarak Neşet Çağatay'ın çalışması konu hakkında doyurucu malûmatı vermektedir. Biz sadece kelimenin kaynağı ve söylenişi üzerinde duracağız.

19 Ross E. Dunn, *The Adventures of Ibn Battuta*, Londra, 1986, s. 3. 2004'te Klasik Yay. tarafından Türkçeye *İbn Battûta'nın Dünyası* adıyla çevrilmiştir.

20 Abdullah Abdülganî Gânim, *er-Ruvvâdu'l-Muslimûn*, İskenderiye, 1990, C. I, s. 116-171.

21 Joseph Chelhod, "Ibn Battuta: Ethnologue", *Revue de L'OCCIDENT MUSULMAN ET DE LA MEDİTERRANÊE*, S. 25, 1978, s. 5-24.

22 M. Cevdet, *ez-Zeyl alâ Ahıyyeti'l-Fityân*, İstanbul, 1933.

Yaptığımız inceleme, kelimenin Arapça "AH(V)" (kardeş) kökünden gelmediğini, dolayısıyla "H" harfini med ile (çekerek) ahî şeklinde okumamıza gerek kalmadığını göstermektedir. Aynı şekilde, "A" harfini de med ile çekerek "Âhi" diye okumamıza da gerek yoktur. Kuşkusuz evvelce bazı araştırmacılar tarafından bu kelimenin aslının cömert, bahadır anlamındaki "akı" olduğu zayıf bir şekilde savunulmuştur. Ancak kelimenin Arapça "AH(V)"den geldiğini ve ahî tarzında okunması gerektiğini savunanlar İbn Battûta'yı tanık göstermişler ve ***Rıhle***'deki ifadeleri yeterince tetkik etmemişlerdir. **Oysa *Rıhle*'de bu tezi destekleyecek hiçbir işaret yoktur.** Kendi tezimizi birkaç yönden kanıtlayabiliriz. Seyahatnâme metnini incelediğimizde seyyahın "ahı" kelimesiyle ilgili tahlilini, özetle, Anadolu bölümünde "Genç Ahılara Dair" başlığıyla verilen anekdotun ilk paragrafında görürürüz:

"Ahıyye; bu kelimenin tekili 'ahı'dır. Arapça 'ah(v)' kelimesi, birinci şahıs zamirine izafe edilirse [kardeşim anlamında akhy ***denirse] ortaya çıkan kalıp bu kelimenin tekilidir"***[23] Buradan ve kitaptaki diğer ifadelerden çıkan şudur:

1. İbn Battûta, kelimenin kalıbını, yani şeklini, benzerini vermektedir. Nitekim bu kelimenin "AH(V)" (kardeş) manasına geldiğini asla söylememiş, hatta, ahıları tarif ederken "bir zanaatın erbabını toplayan adam; işi olmayan genç bekârları toplayan adam" demiştir. Kısaca; işleri yürüten, grup içinde sözü emir telâkki edilen bir "büyük"; bir "akı", bir "aga", yani "ağa" söz konusudur.

2. Daha da önemlisi, İbn Battûta bu kelimeyi (Ahı'yı) çoğul yapacağı zaman Ahıyye demiş; Arapların kardeş anlamındaki AH(V) kelimesinin çoğulu olarak kullandıkları "ıhvân" kalıbını hiç kullanmamıştır. Ancak asıl metindeki ***el-Ahıyyetü'l-Fityân*** başlığı, Mehmed Şerif çevirisinde "Genç Kardeşler" diye çevrilince sonraki araştırmacılar için yanlış bir anlayışa kapı açılmıştır.[24]

3. Burada Ahıyye'nin, Arapça AH(V) kelimesinin bir diğer çoğul kalıbı olabileceği; dolayısıyla İbn Battûta'nın özellikle "kardeş" anlamını vurgulamak için "Ahıyye" kalıbını seçtiği iddia edilirse bu iddianın hiçbir bilimsel desteği olmadığını, hattâ karşıt kanıtların mevcut bulunduğunu söyleriz. İbn Battû-

23 *Rıhletü İbn Battûta,* Tâzî neşri, C. II, s. 260-263.
24 *Seyehatnâme-i İbn Battûta*, çev. M. Şerif , C. I, s. 312.

ta, Seyahatnâme içinde "abdâr",[25] "argûcî",[26] "perdedar",[27] "tenbûldar",[28] "candâr",[29] "keyvân",[30] "nîzedar",[31] "silâhdar",[32] gibi Arapça olmayan onlarca sıfatı çoğul yaparkan son taraflarına "iyye" eki getirerek "abdâriyye", "argûciyye", "perdedariyye", "tenbûldâriyye", "candâriyye", "keyvâniyye", "nîzedariyye", "silâhdariyye" demiştir; aynı "Ahıyye" gibi! Aslında "î" yani medli yâ, Arapçada aidiyet bildirir. Bu harfin ardına yuvarlak bir "t" (he'ye dönüşebilen t, yani dişil eki) getirilmekle o sözcük artık çoğul bir sıfat veya grup ismi olarak kullanılabilmektedir ve yazarın tercihine göre bu ek, –Arapça olsun veya olmasın– her ismin arkasına takılabilir.

4. "Neden bu kelimeyi, Arapça kardeş anlamındaki AH(V)'den yola çıkarak örneklendirdi; başka bir benzer bulamadı mı?" tarzında bir itiraz gelirse şöyle cevap verilebilir: İbn Battûta'nın Seyahatnâme boyunca sürdürdüğü bir kuraldır bu; yabancı bir kelime görünce onu derhal Arapların çok iyi bildiği bir kelimeye benzeterek açıklar. Böylece okuyucular için telâffuzda kolaylık sağlayacaktır. Nitekim Antalya kelimesini izah ederken "Antakya kelimesinin kalıbında; yalnız 'k' yerine 'l' olacak" der.[33] Sakarya kelimesini izah ederken de "Burası büyük bir akarsu; Sakary diyorlar ona, sanki cehennem vadilerinden 'Sakar'a nispetle böyle denmiş!"[34] der. Çin'deki bir şehir ismini de Arapların meşhur kadın şairlerinden Hansâ'ya benzetir. Bunun gibi daha pek çok benzetmesi vardır. İbn Battûta'nın böyle yapması doğaldır; hem kendi okuyucusuna kolaylık sağlamak; hem de üslûbunu benzetme ve çağrışımlarla zenginleştirmek istemiş olabilir. Aynı eğilimler, bizim seyyâh-ı âlemimiz Evliyâ Çelebi'de de vardır.[35]

5. Seyyahın Ahı kelimesini izah ederken Arapçanın kalın ve hırıltılı "H" (kh) harfini seçmesi de kelimenin aslının Türkçe akı olduğunu gösteren iyi bir delildir. Zira Anadolu ağızlarının çoğunda akarsu, soğuk, aruk, dalak gibi kelimelerdeki kalın K (Kaf), kelime ortasında ve sonunda "h"ya dönüşür.

25 *Rıhle*, Tâzî neşri, C. III, s. 433.
26 *Age*, C. III, s. 11.
27 *Age*, C. IV, s. 104.
28 *Age*, C. III, s. 433.
29 *Age*, C. IV, s. 299.
30 *Age*, C. III, s. 427.
31 *Age*, C. III, s. 433.
32 *Age*, C. III, s. 222.
33 *Age*, C. II, s. 258.
34 *Age*, C. II, s. 328.
35 Robert Dankoff, "Evliyâ Çelebi'de Gramer ve Üslûp Hususiyetleri", *1988 Uluslararası Türk Dili Kongresi*, (Bildiriler), Ankara, 1996, s. 147-152.

Bu konuda ahı'ya tıpatıp benzeyen pek çok örnek vardır: İstanbul ağzında "cepte taşınabilen kılıflı küçük bıçak" anlamındaki "çakı" kelimesi, Anadolu'nun çeşitli yörelerinde "çakhı", "çakhu" şeklinde telâffuz edilir ve bunu Arap harfleriyle yazmak istediğinizde ortadaki boğazsı "h"yı ve sondaki "ı" sesini karşılamak için "kh" sesinin Arapça mukabili olan "Hı"yı, ardından da"Yâ" harfini yazmak zorunda kalırız.

6. Bu meseleyle ilgili olarak, seyahatname çevirimizde 32. bölümün 15. notunda belirttiğimiz bir başka gerçek vardır: Evliyâ Çelebi'nin çok daha sonra "Ak Sinan" diye kaydedeceği tarihî bir şahsiyeti aynı coğrafyada İbn Battûta, "Ahı Sinan" diye kaydetmiştir! Demek ki İstanbul ağzındaki kalın "K" Anadolu'da o dönemde de "Kh" gibi boğazsı H ile telâffuz ediliyordu ve seyyahımız da gerektiği gibi kaydetti Ahı kelimesini.

Sonuç olarak bu kelimenin "ahî" veya "âhi" şeklinde değil "ahı" olarak okunması gerekmektedir. Ahî tarzında okunması gerektiği ve Arapça AH(V) kökünden geldiği iddiası asla ***Rıhle***'ye dayandırılamaz. Ayrıca, o dönemin Anadolu insanının bu kelimeyi Arapçalaştırma derdi taşıdığına ilişkin hiçbir bilimsel kanıt da yoktur.

III- İbn Battûta'nın Anadolusu[36]

İbn Battûta'nın Anadolu üzerine söyledikleri sadece tarih değil o dönemin müesseseleri, âdetleri, din telakkisi, ticaret ve asayiş sistemi konusunda da zengin ve değerli ayrıntılar içermektedir. Bunları bazen sarih ifadelerinden anlarız; –Anadolu beylerinin ticaret ve siyasete yaklaşımlarıyla ilgili hususlar son derece açıktır– bazen de satır aralarından çıkarabiliriz; özellikle haşhaş kullanımının yaygınlığı karşısında şaşıran seyyah, daima takdir ettiği Anadolu halkının bu alışkanlığı üzerinde fazla durmamaktadır! Uyuşturucu kullanımı, sonraki yüzyıllarda Mısır'da ve tüm Memlûk İmparatorluğu'nda gündeme oturacaktır. İbn Battûta burada da konuya değinen ilk kaynaklardan olma vasfını korumuştur. Seyahatnâmenin çapraz okunmasını sağlamak bir hayli zordur. Bunu başarmak için o dönemin farklı temayüllere sahip kaynaklarına da göz atmak gerekirdi. Buradaki cumleler bizim çevirdiğimiz baskının Anadolu kısmından alınmıştır.[37]

36 Bkz. Muhammd İbn Battûta, Tancî, (I – II), *İbn Battûta Seyahatnâmesi,* çeviri ve notlar: A. Sait Aykut, YKY, İstanbul, 2004. Anadolu kısmı C. 1, s. 388 - 471.

37 Bkz. Muhammd İbn Battûta, Tancî, (I – II), *İbn Battûta Seyahatnâmesi,* çeviri ve notlar: A. Sait Aykut, YKY, İstanbul, 2004. Anadolu kısmı 1. cildin sonundadır, s. 388 - 471. Ayrıca bkz, Rıhletu Ibn Battûta, Tazi neşri, C. II, s. 250 ve devamı.

Türk ülkesi ve Türk devleti arasındaki fark

Lâzkıye'de Martelmîn adlı bir Cenevizlinin büyük "korkora"sına; daha açık bir ifadeyle büyük ticaret gemisine binerek "Türk ülkesi"ne yöneldiğini belirten seyyah, buranın Rum diyarı diye de bilindiğini belirtir. **İbn Battûta'da Türk ülkesi (Anadolu) ve Türk Devleti (Mısır Memlûkleri) terimleri arasında ciddi bir fark vardır.** Seyyah, Kahire merkezli olup Türkmen asıllı Memlûklarca idare edilen ve iki ana bölgede, Mısır ve Suriye topraklarında hâkimiyet kuran devlet için "Devle Türkiyye" tabirini kullanırken, Anadolu hakkında "Rum diyarı diye bilinen Türk toprağı" (Berrü't-Türkiyye el-Ma'rûf bi Bilâdi'r-Rum) tabirini kullanıyor. Demek ki o dönemde –en azından– Arapların bir kısmı nezdinde Memlûk Devleti Türk idaresini, Anadolu ise Türk toprağını temsil ediyordu. Dönemin klasik coğrafyacılarının çoğu gibi Ebu'l-Fidâ "örfen" Bilâd-ı Rum olup artık tamamen Türkmenlerle dolu olan bölgeyi şöyle tarif eder: "Bu diyarı, batı tarafından Rum denizi sarar; Kustantîniyye Halîci ve Kırım denizi bunu (bu çemberi) tamamlar; güney tarafından Bilâd-ı Şam (Suriye) ve Cezîre (Arabistan yarımadası) sarar; doğu tarafından Ermîniyye sarar; kuzey tarafından Bilâd-ı Kürc (Gürcistan) ve Kırım denizi sarar."[38] İbn Battûta'nın belirttiğine göre halk, "İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin mezhebindendir. Aralarında ne Kaderî ne Râfıdî [Râfizî] ne Mu'tezilî ne Hâricî ne de başka bir sapkın yoktur. Yüce Allah onları bu faziletleriyle diğer insanlardan üstün kılmıştır. Ama haşîş [esrar] yemekten çekinmemektedirler!" Haşiş ya da haşhaş konusu bu bölümün sonunda ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Uluslararası bir liman olarak Alanya

Önce Alanya'ya gelen seyyah, buranın deniz kıyısında bir şehir olduğunu, ahalisinin tümüyle Türkmenlerden oluştuğunu, Kahire, İskenderiye ve Suriye tüccarlarının bu şehre gelip alışveriş ettiğini belirtir. Kerestesi bol olduğu için buradan yüklenen balyalar İskenderiye, Dimyat ve öteki Mısır limanlarına gönderilmektedir ve şehrin üst tarafındaki sağlam kale, sultan Alâeddîn [Keykubat] Rûmî tarafından yapılmıştır.

Alâyâ (Alâiye Alanya) limanı ve kalesinin eski ismi Candelore'dir. Alâeddîn Keykubâd burayı 1223'te fethedip Akdeniz ticaretinin mühim noktalarından biri hâline getirince ona nispetle buraya Alâiye adı verilmiştir. Selçuklular burada denizle temasa geçerek büyük tersaneyi 625 h. / 1228 m. de inşa ettiler. Seyyahın bahsettiği kereste herhalde Kastamonu ve Amasya

38 Ebu'l-Fidâ, *Takvîm,* s. 378.

dağlarından buraya getiriliyordu. Şehrin kalesi ise 1226'da bitirilmişti. Surlar, burçlar ve kapılar üzerinde Alâeddîn namına kitabeler vardır. Seyyahımızın çağdaşı olan Ebu'l-Fidâ buradan bahsederken şöyle der: "Alâyâ, Anadolu Selçuklu padişahlarından Alâeddîn tarafından henüz yeni inşa edilmiş bir şehirdir. Oradan gelen bir gruptan aldığım haberlere göre Alâyâ, Rum denizine açılan bir körfez kıyısında kurulu küçük bir beldeymiş; güneyden Antalya'ya iki gün uzaklıktaymış; üzerinde sur var imiş ve Antalya'dan küçük olmakla birlikte su, yeşillik ve bahçe bakımından pek zengin imiş." [39]

Kıtalar arası çalışan bir Tacir: İbn Kûyük

Seyyah bu şehirde belde kadısı Celâleddîn Erzincânî ile tanışmış ve Şemseddîn b. Recîhânî'nin misafiri olmuştur. Şemseddîn'in büyük babası Alâeddîn İbn Kûyük, siyahların yaşadığı Mâllî ülkesinde vefat etmiş bir Türk tacirdir. **Alâeddîn b. Kûyük ve İbn Kûyük (İbn Köyük) ailesi başka kaynaklarda da karşımıza çıkar.** O dönemde, uluslararası bir Türk taciri olan Alâeddîn'in oğlu Şemseddîn, Alanya'da ticarî bağlantıları organize ediyordu. Yine bu aileden olan Tâceddîn'le İbn Battûta 1327 haccında karşılaşmış idiler. İbn Kûyük ve bu soydan gelenler, daha doğrusu Köyükoğlu Ailesi epey şöhretli idi ki Memlûk eşrafı arasında adları geçmekte, Mâllî (Batı Afrika), İskenderiye ve Alâyâ arasında mekik dokudukları aktarılmakta ve büyük devlet adamlarına kredi verdikleri dönemin biyografi ansiklopedilerine yansımaktadır. O çağda altın denince –Avrupa'da bile– ilk akla gelen hükümdarlardan Mâllî imparatoru Mensâ Musa, hac için yola çıkınca Kahire'de konaklamış ve Kûyükoğlu Sirâceddîn'den büyük miktarda borç almıştır; Sirâceddîn bu parayı tahsil etmek için daha sonra Afrika'ya gelecek ve burada ölecek; ancak oğlu, parayı alıp Mısır'a dönecektir. İşin ilginç yanı, biyografi uzmanı İbn Hacer, Sirâceddîn Abdüllatîf adlı bir tacirin Afrika içlerinde vefat ettiğini söyler; herhalde aynı kişi olmalı bu. İbn Hacer'e göre Kûyükoğlu ailesi aslen Tikritlidir. İbnü'l-İmâd da İzzeddîn Ebu'l-Yemen İbn Kûyük adlı bir âlimden bahsederken aslen Tikritli olduğunu, babalarının sonradan İskenderiye'ye göçüp buranın en namlı taciri hâline geldiğini söyler. Bu aileden İzzeddîn 790 h. – 1389 m. yılında vefat etmiştir.[40]

39 Bkz.: Ebu'l-Fidâ, *Takvîm,* s. 381; İbrahim Hakkı Konyalı, *Alanya (Alâiyye),* İstanbul, 1946, s. 165-167; Evliyâ Çelebî, *Seyahatnâme,* İstanbul, 1314 h., C. 10, s. 298; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye,* İstanbul, 1993, s. 337-339.

40 Bkz.: 28/3. not; İbn Hacer, *ed-Durer,* Beyrut, 1997, C. 2, s. 245-246; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, C. 8, s. 539..

Seyyah, Kadı Celâleddîn'le birlikte Alâyâ [Alanya] sultanı olan Karamanoğlu Yusuf Bek'le görüşmek üzere yola çıktığını, "Bek"in hükümdar anlamına geldiğini belirtir. Onun konağı, şehirden on mil uzaktadır. Seyyah onu sahilde bir tepenin üzerinde yalnız başına otururken bulmuştur. Vezirleri ve kumandanları daha aşağıda, askerleri ise sağ ve sol taraflarda yer almışlardır. Saçları siyaha boyalıdır.

Alâyâ sultanı İbn Karamân Yusuf Bek kimdir? Alâyâ 692/1293 yılında Karamanoğlu Mahmud tarafından Frenklerden geri alınmıştır. Ancak 1332'de Alanya hâkiminin Karamanoğlu soyundan gelen Yusuf adlı biri olduğundan bahsetmiyor kaynaklar. Sadece şu var; İbn Fadlullah Ömerî, Alâyâ şehrinin Yusuf tarafından yönetildiğini, Yusuf'un da Ermenak sahibi Karamanoğlu Mehmed Bey tarafından tayin edildiğini söylüyor.[41]

Buradan Antalya'ya doğru yola çıkan seyyah, Ahalinin taifeler halinde ayrı ayrı mahallelere yerleştirildiğini belirtir. Hıristiyan tüccarlar "mînâ" [liman] adıyla anılan semtte oturmaktadırlar. Bu mahallenin çevresini büyük bir duvar kuşatmakta, Cuma vakti ve her gece bu duvarın kapıları kapalı tutulmaktadır. Şehrin asıl halkı olan Rumlar başka bir mahallede kendi başlarına oturmaktadır ve onların bulundukları yer de surla çevrilmiştir. Yahudilerin de kendilerine ait yerleşim alanları vardır. Burası da yine büyük bir duvarla çevrilidir. Şehrin beyi, ailesi, devlet erkânı ve kapıkullarının oturdukları semt diğer taifelerden tamamen ayrılmıştır. Müslüman ahaliye gelince bunlar şehrin tam merkezinde yaşamaktadırlar. Şehir merkezinde bir Cuma Câmii, medrese, pek çok hamam, gayet düzenli planıyla kalabalık ve zengin çarşılar bulunmaktadır.

Ahılar: Yeni topraklarda asayiş, ticaret ve din

Daha önce anlattığımız gibi İbn Battûta ahılardan bahseder. Ona göre Ahıyye, kelimesinin tekili, ahı'dır. Birinci şahıs, Arapça "ah" [kardeş] kelimesini kendiyle ilgili kılarsa [kardeşim anlamında] ortaya çıkan kalıp [ahî], konumuz olan kelimenin tekil kalıbıdır. Onlar, Anadolu'ya yerleşmiş Türkmenlerin yaşadıkları her yerde, köy, kasaba ve şehirlerde bulunmaktadırlar.[42] Şehirlerine gelen yabancıları misafir etme, onlarla ilgilenme, yiyeceklerini ve konaklayacakları yeri sağlama, onları eşkıyanın ve vurguncuların elle-

41 Bkz.: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, Ankara, 1988, s. 8; Yaşar Yücel, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar,* Ankara, 1991, s. 186.

42 Ahılık ve Fütüvvet'in tarihî gelişimi için bkz.: M. Cevdet, *ez-Zeyl alâ Ahıyyeti'l-Fityan,* İstanbul, 1933; Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik,* Ankara, 1989.

rinden kurtarma, şu veya bu sebeple haydutlara katılanları temizleme gibi konularda bunların eşine dünyada rastlanmaz.

"Ahı" onlara göre, "sanat ve zanaatının erbabını toplayan; işi olmayan genç bekârları bir araya getiren adam"dır. Onlar, ahı'yı başlarına geçirirler. "Fütüvvet" denen şey de budur. Önder olan adam, bir tekke yaptırarak halı, kilim, kandil gibi gerekli eşyayla donatır orayı. Onun arkadaşları geçimlerini sağlayacak kazancı elde etmek için gün içinde çalışırlar. Kazandıkları parayı ikindiden sonra topluca getirip başkana verirler. Bu parayla tekkenin ihtiyaçları karşılanır, beraber yaşamak için gerekli yiyecek ve meyveler satın alınır. Meselâ o esnada beldeye bir yolcu gelmişse onu tekkede misafir eder, ona derhal yiyecek ikram ederler. Bu iş yolcunun ayrılışına kadar sürer. Bir yabancı ve misafir olmasa bile yemek zamanında yine hepsi bir araya gelip beraber yemek yerler, türkü söyler, raks ederler. Ertesi sabah işlerine giderek ikindiden sonra elde ettikleri kazançla önderin yanına dönerler. Onlara "fityân" [yiğitler], onların önderine ise "ahı" denilir. Seyyaha göre Şiraz ve İsfahan ahalisinin davranışları biraz ahı tayfasını andırmaktadır ama Anadolu ahıları yolculara daha fazla ilgi ve saygı göstermektedirler. Sevgi ve kolaylıkta da Şiraz ve İsfahanlılardan daha ileri düzeydedirler.

Uzun seyahatlerin sırlarından biri: Sultanı ziyaret etmek

Seyyah, Antalya sultanının Yusuf Bek [Yunus Bek] oğlu Hıdır Bek olduğunu belirtir. Sultan o sırada hastadır. Seyyah, sarayına giderek onu yatağında ziyaret eder. 1333'te buraya geldiğinde Hamîdoğullarının Antalya kolundan Sinânüddîn Hıdır Bek hüküm sürmekteydi. Oysa Hıdır Bek'in babası Yusuf değil Yunus Bek'tir. Nitekim İbn Fadlullah Ömerî de devletlerarası yazışmalara dair klasik kitabı ***et-Ta'rîf*** in Ümerâü'l-Etrâk bahsinde Antalya beyinin Yunus oğlu Hıdır olduğunu belirtmiştir. Yunus'un babası İlyas Bek, İlyas'ın babası ise Hamîd Bek'tir. O sıralarda Hıdır Bek hastaydı, nitekim kısa bir süre sonra vefat etmiş ve yerine Dadı Bek geçmiştir. [43]

Eğirdir ve siyasi gaileler

Seyyah, Eğirdir'in kalabalık olduğunu, çarşılarının gayet zengin olduğunu söyler. Bu gölde dolaşan teknelerle iki günde Akşehir, Bekşehir [Beyşehir] gibi köy ve kasabalara gitmek mümkündür. Ekrîdûr'da Ulucâmi karşısın-

43 Bkz.: İbn Fadlullah Ömerî, *et-Ta'rîf bi'l-Mustalahi'ş-Şerîf,* Beyrut, 1988, s. 64.; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri,* s. 68.

daki medreseye inen seyyah burada hocalık yapan Muslihiddîn'in, Mısır ve Suriye'de eğitim görmüş bir molla olduğunu ve iyi Arapça konuştuğunu söyler. Şehre hâkim olan Dündâr Bek oğlu Ebû İshâk Bek, Anadolu'nun önde gelen hükümdarlarındandır. Babası hayattayken bir süre Mısır'da kalmış, hacca gitmiştir. Bu adam temiz kalpli, iyi huylu biridir. Âdeti üzere ikindi namazını her gün Cuma Câmiinde [ulucâmide] kılmaktadır. Namazdan sonra sırtını kıble yönündeki duvara dayayarak, önünde yüksek tahta bir peykeye kurulmuş hafızları dinlemektedir. Hafızlar Mülk, Fetih ve Amme sûrelerini öyle güzel okurlar ki onları dinlerken gönüller coşar, tüyler diken diken olur, gözlerden yaşlar boşalır. Sonra sarayına döner. **Eğirdir sultanının** ismi aslında Necmüddîn İshâk'tır. Dündâr Bek'in oğlu olup biraderi Hıdır Bek'ten sonra Hamîd ili hükümdarı olmuştur. Anadolu'da fırtına gibi esen Çobanoğlu Demürtaş, önüne çıkan beyleri temizleyerek kendince bir sulh ve sükûn ülkesi kurmak emeliyle hareket etmiş; bu arada Dündar Bek'i de öldürmüş idi. İşler sarpa sarınca Çobanoğlu Mısır'a sığınmış ama orada onun icabına bakılmıştır. Burada bahsi gecen Necmüddîn İshâk Bek Mısır'a giderek Çobanoğlu'yla Nâsır'ın huzurunda yüzleşmiştir. Daha sonra çeşitli siyasî mülâhazalarla Nâsır, Çobanoğlu'nu idam etmiş, Necmüddîn de 1325'te memleketine dönüp hükümdar olmuştur. Seyyah buraya geldiğinde İshâk Bek'in biraderi Mehmed de Gölhisar beyidir.[44]

Kozmopolit bir ticaret merkezi olarak Denizli ve çevresi

Yavaş yavaş Lâdik'e varan seyyah buraya Dûngûzla da [Doñuzlu, Domuzlu, Denizli] denildiğini söyler. Lâdik eski Laodicae'den gelme bir addır. Bugün Denizli'nin beş km kuzeyinde bir kazadır. Denizli'nin eski ismi Donğuzla'dır; bu kelime domuzlu yer manasındadır; demek ki o devirde civarda bu hayvan çok idi. Domuz kelimesi, Anadolu ağızlarının çoğunda hâlâ "doñuz (nazal "n" li) şeklinde telâffuz edilir; Türklerin eski ve aslî seslerinden olan nazal "N" bu kelimenin tam ortasını süsler. Ebu'l-Fidâ ise, Denizli civarından bahsederken şöyle der: "Antalya'nın kuzeyindeki Toğûrla (Donguzla; Denizli) dağlarında ve civar yerlerde ikiyüzbin Türkmen evi (oba, çadır) olduğu söyleniyor. Onlara "Uc" deniliyor. Orada Toğûrla şehri vardır."

Burada bir dilcinin dikkatini çeken husus –eğer bir istinsah hatası yoksa– ortadaki Z'nin yerine R kullanılmış olmasıdır. Demek ki Ebu'l-Fidâ'ya

44 Bkz.: Uzunçarşılı, *Age.*, s. 64; Yaşar Yücel, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar*, C. 1, s. 196.

bu ismi veren, belki de uzak Türklerden idi; yani telâffuz itibarıyla ŞAZ değil de LİR grubundandı; baştaki D' yi T şeklinde kaydettirdiğine göre Türkmen değil Kıpçaktı; veya bu grubun etkisinde kalmış bir Hârezmliydi. Seyyaha göre burası bölgenin en güzel, en büyük şehirlerinden biridir. Cuma namazının kılındığı yedi büyük câmii, bahçeleri, düzenli akan çayları, memba suları ve şirin çarşıları vardır. Burada dünyada eşi benzeri olmayan altın işlemeli pamuk elbiseler dokunur. Yöre pamuğunun kaliteli oluşu ve iyi eğirilmesi uzun süre dayanmasını sağlar. Bu kumaşlar buranın adıyla [Ladikî, Dûngûzlî şeklinde] tanınmıştır.

Şehirde Hıristiyan nüfusun çokluğu nedeniyle bu işi yapanların ekseriyeti Rum kadınlarından oluşumaktadır. Bunlar sultana cizye ve benzeri adlarla vergiler vermektedirler. Rum erkekleri, beyaz veya kırmızı renkteki uzun külâh; Rum kadınları ise başlarına doladıkları kocaman sargılarla tanınırlar. Bu yörenin halkı hattâ bütün yöre ahalisi, "bazı çirkin davranışları" ayıplamamaktadır. Kadınlar elde ettikleri kazançların bir miktarını sahiplerine verir. Seyyah güzel Rum kadınlarının erkeklerle birlikte hamamlarda çekinmeden eğlendiklerini, işitmiştir.

Seyyah şehre girdiğinde ansızın bir grubun onları durdurduğunu anlatır. Aniden başka bir grup çıkıp çekişmeye başlarlar. Seyyah Arapça bilen birine sorar durumu. Adam anlatır; ilk gelenler Ahı Sinân'ın adamları, sonradan onları durduranlar ise Ahı Tûmân'ın gençleridir! Önce Ahı Sinan'a misafir olurlar sonra Ahı Tûmân ile yoldaşlarının tekkesine giderler. Burada enteresan olan bir husus, 1671'de yöreye uğrayan Evliyâ Çelebi'nin Denizli'den bahsederken bu iki ismi anması, halkın bu zâtlara ait kabirleri ziyaret edişinden dem vurmasıdır. Yalnız, Evliyâ Çelebi'de Ahı Sinân kelimesi Ak Sinân şeklindedir. Bu da bizim "ahı" kelimesine dair görüşümüzü güçlendiriyor. Daha önce de değindiğimiz gibi bazı Anadolu ağızlarında kh'ya dönüşen kalın K harfini seyyahımız hırıltılı boğazsı H ile vermiştir.

İbn Battûta Seyahatnâme boyunca binden fazla isim anmaktadır ve bu isimlerin ciddî bir kısmı, hem kendi zamanında yaşayan İbn Hacer, İbn Fadlullah gibi tarihçilerce hem de ondan birkaç yüzyıl sonra yaşayan seyyahlarca belgelenmektedir. Acaba seyyah bize söylemediği küçük notlar mı tutuyordu?[45]

Tavas Kalesi'ne varan seyyah, buranın çok sağlam olduğunu belirtir. Bugün Denizli'nin güneyinde, şehre 40 km uzaklıkta bulunan Tavas, İbn

45 Bkz.: Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme,* C. 9, s. 190-198.

Fadlullah Ömerî tarafından bir emirlik olarak yâdedilmiştir. Şöyle diyor: "Tavâza memleketinin sahibi, Ali Özbiye'dir. Burası Germiyan'ın tam doğusuna düşer; buranın sahibinin dört kalesiyle altıyüz köyü vardır; askeri dörtbin atlı ile onbin yayadan ibarettir. Bu memleket ahalisi çok güzeldir." Yine Ömerî'ye ait olan ancak Kalkaşandî rivayetiyle gelen ***et-Ta'rîf***'e baktığımızda ise kısaca şu ifadeyi görüyoruz: "(Anadolu ümerâsından) beşinci emir, Tavâza'nın sahibidir. Onun yeri, (Memlûk İmparatorluğu'nun) yazışmalarında Tonğuzlû sahibinin benzeridir. Bizim zamanımızda (orayı yönetenin) adı, Ali Erîne (?) dir." Uzunçarşılı'nın ***Câmiu'd-Düvel***'den aldığı kayda bakılırsa bu mıntıka Menteşe Beyliği'ne ait idi. Paul Wittek ise, Davas'ın eski Tabai Piskoposluğu'nun merkezi olduğunu, burada 1300'lerin başlarında müstakil bir beylik bulunduğunu ancak aşağı yukarı 1365 yıllarında Menteşe Beyliği'ne geçtiğini söylüyor.[46]

Milas'a gelen seyyah buranın sultanın adının Menteşeoğlu Şucâeddîn Urhân Bek olduğunu belirtir. **Milas sultanı Şucâeddîn Urhân Bek İbn Menteşâ'nın Beyliği** Miladî 13. asrın ikinci yarısında eski Karya bölgesinde (bugün Muğla ve civarı) teşekkül etmiştir. Megri (Fethiye) taraflarından içeri girerek sahil ile Denizli dağları arasında yerleşen Türkmenler tarafından kurulan beyliğin atası Menteşe Bey 681/1282 yılında vefat etmiş olup kabri Fethiye'dedir. Seyyahımızın bahsettiği Şucâuddîn Urhân Bek, Menteşe'nin oğlu Mes'ud'un geriye bıraktığı iki oğlundan biridir, kardeşine galebe çalarak başa geçmiştir. Ömerî'ye göre Urhân Bek'in elli şehri ve iki yüz kalesi, iyi bir donanması vardı.[47]

Siyaset ve kültür merkezi olarak Konya

Milas beyinin epey ihsanından sonra Konya'ya gitmek üzere şehirden ayrıldığını belirten seyyahı anlamak için farklı yorumlar ileri sürmek mümkündür. Milas-Konya arasındaki mesafe altıyüz km'yi bulur. Seyyah burada ciddî bir kısmı unutmuş olabileceği gibi, Beyşehir'den Konya'ya gitmiş de olabilir; bu durumda seyahati kâğıda dökerken evvelce takip ettiği güzergâhı aktarmada hata etmiş olabilir.

Seyyaha göre Konya büyük ve güzel bir şehirdir. Meyvesi boldur. Sayısız nehir ve çayları, eşsiz bahçeleri var. Burada daha önce bahsettiğimiz "kama-

46 Bkz.: Yücel, *Age.*, s. 195; İbn Fadlullah Ömerî, *et-Ta'rîf,* s. 63; Uzunçarşılı, *Age.*, s. 71; Paul Wittek, *Menteşe Beyliği,* Çev.: O. Ş. Gökyay, Ankara, 1986, s. 65.

47 Bkz.: Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr,* (Taeschner neşri), s. 21; Paul Wittek, *Menteşe Beyliği,* s. 65-68; Uzunçarşılı, *Age.*, s. 73.

ruddîn" denilen kayısı türü yetiştirilip Mısır ve Suriye'ye ihraç edilir. Şehrin caddeleri geniş, çarşıları da muntazam ve şirindir. Her zanaatın erbabı çarşıda belirli bir yerde toplanmıştır. Buranın Büyük İskender tarafından kurulduğuna dair söylentiler vardır. Seyyahın zamanında Karamânoğlu Sultan Bedreddîn'e ait şehirlerden biridir. Topraklarının Irak hükümdarının ülkesine yakın olması, zaman zaman onun hâkimiyeti altına girmesine sebep olmuştur. Konya, Çobanoğlu Demürtaş'ın Mısır'a kaçmasıyla birlikte tamamen Karamanoğullarına kalmıştır. O dönemin Konyası hem âlimleri ve siyasîleriyle hem de bağı bahçesiyle meşhur bir yerdi. Ancak Karamanoğulları zamanında şehir Anadolu Selçukluları devrindeki gibi bir payitaht değil bir kültür şehriydi. Ebu'l-Fidâ der ki: "İbn Saîd'in anlattığına göre Konya çok ünlü bir şehirdir; güneyindeki dağdan akan nehir, batı cihetinden şehre girer, bu dağın etrafında bahçe ve yeşillik boldur. Kalesi içinde Eflâtun'un kabri vardır. Hükümet konağı da oradadır. Bu şehrin Kameruddîn adı verilen kayısısı pek meşhurdur."[48]

Aksaray'a gelen seyyah için bu şehir Anadolu'nun en sağlam ve güzel beldelerindendir. Etrafı akarsu ve bahçelerle çevrilidir. Şehri üç kanal bölmekte ve bunlar evlerin içinden geçmektedir. Meyve bahçeleri, bağlar, bostanlar şehrin içine kadar yayılmıştır. Burada koyun yünüyle dokunan halı ve kilimler Aksarâyî diye tanınmakta ve benzerlerine başka hiçbir yerde rastlanmamaktadır. Üretilen mallar Suriye, Irak, Hindistan, Çin ve diğer Türk ülkelerine ihraç edilmektedir.

Aksaray, Irak hükümdarına [İlhanlı'ya] bağlı şehirlerdendir. Şehir aslında 2. Kılıçarslan (ö. 1192 m.) tarafından yapılan saraya nispetle Aksaray adını almıştır. Kılıçarslan'ın yaptırdığı dinî, ticarî ve sosyal tesislerle şehir yeniden kurulmuştur. Anadolu Selçuklularının dağılmasıyla Karamanoğullarına geçti; ancak seyyahın yaşadığı dönemde herhalde Çobanoğlu Demürtaş faktörü sebebiyle İlhanlı hâkimiyetine bağlı görünmektedir; daha sonra tekrar Karamanoğullarına geçecektir.

Seyyahın çağdaşı olan Ebu'l-Fidâ burayı şöyle vasfeder: "Yeşil, ağacı ve bahçesi bol bir yer. Şehrin tam ortadan gecen bir nehri ve büyük bir kalesi var."[49]

48 Bkz.: Ebu'l-Fidâ, *Takvîm,* s. 383; MEB *İslâm Ans.,* C. 6, s. 848.
49 Bkz.: Ebu'l-Fidâ, *Takvîm,* s. 383; *DİA İslâm Ans.,* C. 2, s. 291.

Ertenâ Bek'in merkezî Anadolu'yu imar çabaları

Seyyah Sivas'a vardığında Ertenâ Bey onları sarayın girişinde karşılamıştır. Bey, ona selâm vererek akıcı ve mükemmel bir Arapçayla konuşur. Seyyaha Irakayn, İsfahan, Şiraz, Kirman ve bu yöredeki Atabekleri Suriye ve Mısır'daki Türkmen sultanlarını sorar. Çobanoğlu Demürtaş'ın kayınbiraderi olan Ertena, Uygur Türklerindendir. Demürtaş 728 h. – 1328 m. de Mısır sultanı Nâsır'a sığınınca yerine kaynı olan Ertena'yı bırakmış idi. Ertena da İlhanlı sultanı Ebû Saîd'e ve ardından İlhanlı vârisi Celayirli (Büyük) Hasan'a karşı saygıda kusur etmeyerek mevkiini ve gücünü korumayı bildi. Daha sonra gereken siyasî manevraları yaparak idare ettiği halkı ve arazilerini korudu. Nihayet 742h. – 1343 m. yılında istiklâlini ilân ederek sultanlığını resmen duyurdu. Onun hükmü altındaki şehir ve kasabaları şöyle saymak mümkündür: Sivas, Kayseri, Niğde, Tokat, Amasya, Erzincan, Doğu Karahisar, Niksar, Canik, Develi Karahisar. Devlet merkezi evvelce Sivas iken sonradan Kayseri olmuştur. Ertenâ 753 h. - 1352 m. yılında Kayseri'de vefat ettiğinde Köşk adı verilen türbesine defnedilmiştir. Arapça ve Farsçayı iyi bilen âlim bir adamdı; dönemin bütün tarihçilerinin ittifakıyla halkını adaletle yönetirdi. İbn Hacer onun iyi bir Müslüman olduğundan bahseder ve ismini Eretna veya Eratna değil "Ertenâ" şeklinde kaydeder. [50]

Sivas'tan çıkıp Amasya'ya giden seyyah, buranın büyük bir ırmak kenarında, çevresi bağ ve bostanlarla kaplı, meyvelik ve ağaçlık bir şehir olduğunu söyler. Irmak üzerine kurulan dolaplarla çekilen su, evleri ve bostanları sulamaktadır. Buraya Irak sultanı hükmetmektedir. Amasya o dönemde Ertenâ hâkimiyeti altındaydı. Seyyahımıza çağdaş olan Ebu'l-Fidâ anlatıyor: "Kalesi ve suruyla büyük bir şehirdir; pek çok bahçesi ve büyük bir nehri vardır. Sudolapları bahçeleri sular. İbn Saîd der ki: Sinop'un güneydoğusunda Amasya denen şehir, hekimlerin, filozofların yatağıdır. Burası güzelliği, suyunun bolluğu ve bahçeleri ile ünlüdür. Burayla Sinop arasında altı günlük bir yol vardır. Amasya'dan geçen nehir, Sinop'tan denize dökülür. Oraları gören biri Amasya'da gümüş madeni olduğunu söylemiştir."[51]

İsmi unutulan bir şehir: Sonisa

Sonra Sûnusâ [Sonisa] giden seyyah buranın Irak sultanına ait olduğunu söyler. O dönemde Sonisa civarı Tâceddînoğulları tarafından yöne-

50 İbn Hacer, *ed-Durer,* Beyrut 1997, s. 203.
51 Bkz.: Ebu'l-Fidâ, *Age.*, s. 383.

tilmekteydi. Niksar'ı merkez alarak kurulan Tâceddînoğulları, Ertenâ'dan epey önce müstakil hareket etmeye başlamıştı. Ertenâ ile Tâceddînoğulları arasında kıyasıya bir rekabet vardı. Ertenâ, Amasya'ya Tüli Bey'i göndererek hasmı olan Tâceddîn Doğanşah'ı kaçırtmayı bilmiş fakat daha sonra Ertenâ Devleti, Kadı Burhâneddîn Devleti'ne dönüşürken Canik ve havalisine hâkim bulunan Tâceddînoğulları bir süre daha hükümfermâ olmaya devam etmişlerdir.

Eski haritalarda Sonisa şeklinde de kaydedilen bu şehre yeni haritalarda rastlamasak da Amasya'nın 50 km doğusunda olduğunu okuyoruz Gibb'den. **Sonisa ile ilgili bir kaydı da büyük *Rumca-Osmanlıca Kamus*'ta görüyoruz;** burada Sonisa, Erbaa'ya bağlı bir mıntıka olarak kaydedilmiş. Nihayet gayet açık bir bilgiye Osmanlı coğrafyasına dair bir atlasta rastlıyoruz; burası Sivas vilayetinin Tokat sancağına bağlı Erbaa kazasında bir nahiyedir. Yine bu kitabın haritalar kısmına baktığımızda Sonisa'yı Kelkit Çayı ile Yeşil Irmak'ın birleştiği yerde görüyoruz. Yeni haritalarla karşılaştırdığımızda buranın Taşova ile Alpaslan arasında bir yerde olduğunu söyleyebiliriz. Biraz daha kuzeyinde Hasan Uğurlu Barajı başlıyor.[52]

Seyyahın hatıralarında düzensizlik: Erzurum-Birgi kopukluğu

Erzurum'dan ayrılıp Birgi'ye döndüğünü söyleyen seyyahı anlamak biraz zordur! ***Seyahatnâme***'nin bu kısmında seyyahımız hafızasını tazeleme ihtiyacı duymuş olmalı. Zira "İnsarafnâ ilâ Medîneti Birkî" (Birgi'ye döndük) demesi bundan böyle gezeceği yerlerin daha önce Milas civarında gezdiği yerlere yakın olduğunun kendisi tarafından da bilindiğini gösteriyor. Bu durumda seyyahın Anadolu seyahatini anlatırken takip ettiği asıl güzergâha göre değil aklında kalanlara göre bir düzen tertip ettiğini söyleyebiliriz. Bir diğer ihtimal, aradaki ibare ve sayfaların kaybedilmiş olduğudur. Ancak çeşitli ***Rıhle*** nüshalarında buna işaret eden özel bir delil yoktur. Son olarak İbn Cüzeyy'in bir işgüzarlık eyleyerek özetleme işinde ileri gittiğini ve bazı kısımları tamamen attığını savunmak kalıyor geriye; ama bunu niye yapsın? Üstadına bağlı kaldığını vurgulamamış mıydı en başta? O hâlde seyyahın, seyahati yazıya döküp tertip etme aşamasında bir hataya düştüğünü savunmak galiba orta yol.

52 Bkz.: Uzunçarşılı, *Age.*, s. 153; Kemal Göde, *Age.*, s. 77; Gibb, *Travels,* C. 2, s. 90; Yanko Hloros, *Türkçe'den Rumca'ya Kamûs-i Osmânî,* İstanbul, 1899, s. 2075; *Memâlik-i Mahrûsa-i Şahâneye Mahsus Mükemmel ve Mufassal Atlas,* Haz. Binbaşı Mehmed Nasrullah, Kolağası Mehmed Rüşdü, Mülâzım Mehmed Eşref, İstanbul, 1325, s. 70-72.

Batı Anadolu'da İbn Ferişta oğulları: Heretik ile Heretik olmayanın yan yana yaşadığı an

Kadı İzzeddîn Ferişta denen âlimle buluşan seyyah "Ferişta"nın melek anlamına geldiğini anlatır. Ferištah, Firişte veya Ferişte şeklinde de bilinen kelime, Farsçadır. Bu ailenin adını Osmanlı tarihinde hem İbn Firişte hem de İbn Melek şeklinde buluyoruz. Muhtemelen seyyahımızın bahsettiği İzzeddîn Ferişta'nın oğlu olan meşhur bilgin İbn Ferişte; yani İbn Melek, 821 h. – 1418 m. yılından sonra vefat etmiş; fıkıh, fıkıh usûlü, hadîs, dil ve lügatçiliğe dair eserleriyle Osmanlı ilim dünyasının en çok tanınan şahsiyetlerinden biri olmuştur. İbn Melek ailesi Birgi'ye çok yakın bir mıntıkada Tire'de yaşadı ve Aydınoğullarının en güçlü zamanında buranın dinî, edebî ve kültürel bir merkez hâline gelmesine öncülük etti. Bu ailenin ilginç bireylerinden kardeş Abdülmecid İbn Melek ise Hurûfîlik meşrebinde olup bu alanda yetkin bir eser vermiş ama Hanefî fakihi ve dil uzmanı olan ağabeyisi ile aralarında hiçbir ciddî sürtüşme olmamıştır. Ağabey İbn Melek, Timur'un Tire'ye gelişi esnasında çağın meşhur bilgini Seyyid Şerif Cürcânî ile görüşmüş, geniş kültürüyle büyük takdir uyandırmıştır. İbn Melek kelimenin gerçek anlamıyla deryadır. Fıkıh usûlüne dair Nesefî tarafından telif edilen metin üzerine İbn Melek'in yazdığı şerh bugün dahi ilgi kaynağıdır. Onbeşten fazla eseri arasında en dikkat çekici olanları herhalde ***Kur'an***'da geçen 1528 kelimenin öztürkçe karşılığını manzum olarak verdiği eser ile ***Subhayı Sıbyan*** ve ***Tuhfe-i Vehbî*** gibi kısa Arapça-Türkçe sözlük denemeleridir. [53]

Seyyah, Birkî sultanı Aydınoğlu Muhammed'le görüşmüştür. Seyyaha göre bu sultan cömertliği, erdemi ve asaleti ile zamanının hükümdarları arasında öne çıkmıştır. Aydınoğlu Mehmed Bey, burayı 1307'de almış ve beyliğinin merkezi yapmıştır. 1312'de bir câmi, türbe ve medrese inşa ettirmiş, onun hâkimiyetindeki bölge, muasır tarih kitaplarında "Memleket-i Birkî" diye kaydedilmiştir. Mehmed Bey, ilim ve kültüre ehemmiyet veren biriydi. ***Seyahatnâme'***mizdeki tasvirlere ve diğer muasır kaynakların verdiği bilgilere dikkat edilirse onun son derece rafine zevklere sahip olduğu, hayat tarzı ve kültürüyle küçük bir uç beyliği değil, kocaman ve karmaşık bir devleti yönetmeye namzet biri olduğu anlaşılır. Aydınoğulları Beyliği zamanında ilme ve edebiyata çok önem verilmiş, çeşitli Farsça ve Arapça eserler Türkçeye çevrilmiştir.[54]

53 Bkz.: *DİA İslâm Ans.,* C. 6, s. 190.

54 Bkz.: *Âşıkpaşazâde Tarihi,* s. 107; Neşrî, *Cihannümâ,* (Unat neşri), C. 1, s. 313; Uzunçarşılı, *Age.,* s. 104-120; *DİA İslâm Ans.,* C. 4, s. 240-241.

Ölünün ağaçta bırakılması âdeti

Seyyah Manisa'ya geldiğinde Şehrin hükümdarı Sârûhân'dır. Seyyah onu birkaç ay evvel ölmüş oğlunun türbesinde bulur. Anne-baba, bayram gecesi ile ertesi sabahı bu türbede geçirmişlerdir. Çocuğun cesedi yıkanıp hazırlanmış, kalaylı, demir kaplı tahta bir tabut içine konmuş ve cesetten çıkan kokunun kaybolması için çatısı açık bir kubbeye asılmıştır. Bir süre sonra çatı örülecek, tabut yere indirilecek, üstüne de ölünün elbiseleri örtülecektir. Bu âdet Altay Türklerinin ölüleri ağaca bırakmalarına benzemektedir. Eski Türklerde, özellikle Altay ve Sibirya Türklerinde yaygın olan bir husus, ölüyü ağaca bırakmaktır. Bugünkü Kuzey Amerika Kızılderililerinde ve Avustralya yerlilerinde de rastlanan bu gelenekte, ceset bir tabut içinde ağacın üstüne asılır; havada çürüyüp tabut yere düşünce kemikler gömülür. Bu âdete Türk kabilelerinden Tonguzlarda, Kitanlarda, Yâkûtlarda, Kırgızlarda ve Eski Bulgarlarda rastlanır. Burada maksat ne olabilir? Ölüyü göğe yaklaştırmak ve kemikleri muhafaza edebilmek için çürüyebilen kısımlardan kurtulmak; zira bazı kadim Türklerde ruhun kemikte olduğu inancı vardır. [55]

Haşhaşın Anadolu'daki yaygınlığı

Uzun bir Gerede-Bolu-Kastamonu seyahatinin ardından Sinop'a gelen seyyah burada Gazi Çelebi'den bahseder. Seyyaha göre Gazi Çelebi cesur ve yiğit bir hükümdardır. Hak Teâlâ ona su altında uzun müddet kalma kabiliyeti vermiştir; o iyi bir yüzücüdür. Hazırladığı donanmayla Rumlara [Hıristiyanlara] karşı savaşa çıkar, iki tarafın askerleri yüz yüze geldikte derhal demir bir burguyla suya dalar, kâfir teknelerinin diplerini tek tek delmektedir. Düşman o hengâmede suya batıncaya kadar bunun farkına varmaz. Seyyahın kulak verdiği söylentilere göre bu adam "haşîş" [Cannabis Sativa: Kenevir otu] kullanmakta ileri gittiği, bu yönde bir zaafı olduğu için ölmüştür. Anlatılanlara göre bir gün bu mereti fazla kaçırmış ve ava çıkıp bir ceylânın peşine düşmüş. Hayvan, sık ağaçlı, dallı budaklı bir yere girince o da arkadan hızla dalıyor ve başını bir ağaca çarparak can veriyor. İşte bu hâdiseden sonra Sultan Süleyman, Sinop'u ele geçirerek oğlu İbrahim Bek'i oraya atamıştır. Bu adamın da önceki gibi fazla esrar aldığı söylenmektedir.

Seyyaha göre Anadolu ahalisi kibarlık, dürüstlük ve misafirperverliğine rağmen bu maddeyi kullanmakta hiçbir sakınca görmemektedir. Seyyah Si-

55 Bkz.: Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini,* Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul, 1994, s. 220; Ramazan Şeşen, *İbn Fazlan Seyahatnâmesi,* İstanbul, 1995, Bedir Yay., s. 122.

nop Câmii'nin önünden geçerken oradaki peykelerde oturan cami cemaati arasında kumandanların da bulunduğunu görür. Bir hizmetkâr, kınaya benzer bir maddeyle dolu bir kabı dolaştırıp durmakta; ileri gelen kumandanlar da bu kaptan kaşık kaşık götürmektedirler! Onların yediği şeyin ne olduğunu bilmeyen seyyah "Bu nedir?" diye sorduğunda; "Esrar" cevabını alır. Seyahatnâme metninde "haşîş" kelimesi vardır; kenevir otu ve bu ottan yapılan esrar anlamına gelir. O dönem Anadolusunda hem ümera tabakasında hem de halk, yani cami cemaati arasında esrarın hukuki ve örfi açıdan "maruf" (bilinen = onaylanan) olmasının sebebi nedir? Bu otun kaynağı neresidir? Eski Anadolu ahalisi Türkler gelmeden önce de kenevir otundan haberdardı; Yunanca yazılmış tabâbet ve farmakoloji kitaplarında kenevir otundan bahsedilmektedir. Belki Türkler, ya buraya gelişleri esnasında (özellikle burayı vatanlaştıran Türkmen kitlelerini kastediyorum; çok önce gelen ve zamanla eriyen Kıpçak, Bulgar ve Peçenek gibi unsurları kastetmiyorum) yahut geldikten sonra belli bir kullanıcı grubun yaygınlaştırmasıyla esrarı tanımış olabilirler.

İmdi birinci ihtimali ele alalım; Türkmenlerin buraya ilk yerleşmeleri esnasında yanlarında hürmet ettikleri derviş tavırlı kişiler, babalar var idi. Bunlar çeşitli dinî ritüellerinde vecd u istiğrak için esrar kullanıyor olabilirler; dolayısıyla o dönem Türkmenleri arasında esrara dinî açıdan kötü gözle bakılmıyor olabilir. Zira bu kişilerin kültürel gelenekleri geçmişe uzanmaktadır; dolayısıyla eski Orta Asya'nın, Hint'in ve İran'ın ruhî konsantrasyon ve esrime metotlarının bir kısmından haberdar olmaları gayet tabiîdir. İkinci bir ihtimal ise Türkmen kitlelerinin Andolu'da epey bir süre kalıp burayı vatanlaştırdıkları hicrî 7. (milâdî 13.) yüzyıl ortalarında ortaya çıkan mistik hareketler içinde bazılarının esrar kullanmayı prensip hâline getirmeleri ve zamanla Beylikler döneminde esrarın iyice yaygınlaşmış olmasıdır.

Daha sonra, miladî bindörtyüzlü yılların başlarında esrarın Mısır'da katettiği mesafeye ve verdiği ağır tahribata tanık olan azılı esrar düşmanı Makrîzî, kenevir otunun faziletlerine (!) dair ***"es-Sevânihu'l-Edebiyye fî Medâihi'l-Kınnabiyye"*** adlı bir kitap yazan Hasan b. Muhammed'in eserinden bir rivayet aktarıyor; belki de konumuza ışık tutacak olan rivayetin özeti şu:

"Daha az yemek, dünyadan el çekip ruhî olgunlaşma ve her şeyden vazgeçme gayesiyle Şeyh Haydar'a bağlı (ö. 1221 m.) Haydariye taifesi önce Horasan ve civarında kenevir otunun kullanımını yani esrarı yaygınlaştırmış;

ardından bu gruba mensup dervişler İran, Irak, Hürmüz ve Yemen yoluyla Suriye, Mısır ve Anadolu'ya gelerek esrarı tanıtmışlardır."

Ancak Makrîzî tek bir rivayet verip geçmiyor; Kalenderî şeyhi olan Muhammed Şîrâzî'yi dinlediğini, onun bu iddiayı reddettiğini ekliyor sözlerine. Kalenderî şeyhi Muhammed Şîrâzî, Makrîzî'ye şöyle der:

"Şeyh Haydar ömrü boyunca esrar içmedi, Horasan'ın avam halkı bu esrar çekme işini ona nispet ettiler; zira Haydar'ın ardından gelen Haydariye taifesi esrarkeşlikle ünlendi! Esrarın ortaya çıkışı pek eskidir. Hindistan'da Pir Ratan diye kadim zamanlarda yaşayan bir adam vardı; işte ilk defa esrar çeken odur. O Hint halkına bunu öğretti; sonra Yemenliler esrarı onlardan öğrendi; arkasından İranlılar, derken Irak ahalisi, Anadolu ahalisi, Suriyeliler ve Mısırlılara yayıldı bu iş, o yıllarda (miladî 13. asrın ortaları)."

Makrîzî daha sonra kenevir otunun türleri, kapsül veya toz hâlinde muhafaza biçimleri ve tedavi amaçlı kullanımına dair çeşitli tıp kitaplarında yer alan açıklamaları aktarıyor; kendi döneminde bu mereti kullananların pek rezilâne davranışlar sergilediğini anlatıyor; yetkili makamların ceza olarak esrarkeşlerin azı dişlerinin kırılması yönünde ferman çıkardıklarını ekliyor. Bu bahis, büyük boy 38 satırlık sayfalarla üç sayfaya yakın bir bölüm işgal etmiştir Makrîzî'nin kitabında.[56]

Ölü aşı geleneği

Seyyahın şehre gelişinin dördüncü günü İbrahim Bek'in annesi vefat eder. Onun cenaze törenine seyyah da katılır. İbrahim Bek cenazeyi başı açık ve yayan takip etmektedir, öteki kumandanlar ve memlûk erler ise hem başlarını açmışlar hem de kaftanlarını ters giymişlerdir. Yargıç ve hatipler ile hocalar ise elbiselerini ters giymişler fakat başlarını açmamışlardır. Kafalarına sarık yerine siyah yünden yapılmış bir bez dolamışlardır. Yas kırk gün sürmüş; her gün sofralar kurulmuş, ziyafetler verilmiştir. Bu merasimde dikkat çekici unsurlardan baş açma, kaftanı ters giyme âdeti, eski Türk cenaze merasimlerinde saçını yolma (veya saçını kesme), üstünü başını ve elbiselerini parçalama gibi âdetlerin yumuşatılmış hâlidir. Ölü yasında yemek verme âdeti ise bugün bile çeşitli Sünnî veya Alevî Türk topluluklarında görülen "ölü aşı" olmalı ki bunun eski ismi "yuğ"dur. Yuğ töreninde cenaze-

56 Bkz.: Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâız ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr (Hıtat-ı Makrîziyye),* Bulak baskısından ofset: Dar-ı Sadır, Beyrut, C. 2, s. 125-128.

ye katılanlara ciddî bir ziyafet verilirdi; bu ziyafetin ölüyü memnun edeceği düşünülürdü.

Ancak benim çevremde şahit olabildiğim ölü yemeği uygulamalarında cenaze evi yemek yapmıyor; komşular cenaze evine yemek getiriyor. Kuşkusuz İslami geleneklerin tesiriyle cenaze evinin ziyafet düzenlemesinin dinen mekruh görülmesinden dolayı olabilir bu. Son bir ayrıntı; cenaze vesilesiyle yemek verme âdeti sadece Türklere has değil; Ermeniler, Kürtler vs. halklarda da görülüyor.[57]

57 Bkz.: Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini,* İstanbul, 1994, s. 223-227; Ramazan Şeşen, *İbn Fadlan Seyahatnâmesi* (çev. ve notlandırma), s. 144-146; *DİA İslâm Ans.,* C. 7, s. 357.

L. STERNE

HİSSÎ SEYAHAT

ALİ KÂMİ AKYÜZ



HİLMİ KİTABEVİ

“Bu Gibi İşler, Dedim, Fransa’da Daha Düzenli Olur”

SELAHATTİN ÖZPALABIYIKLAR

Laurence Sterne’in başyapıtı *Tristram Shandy*’nin (Nuran Yavuz’un çevirdiği, Fatih Özgüven’in redaksiyonunu yaptığı Türkçe çevirisini yayıma hazırlarken çevirisine de birazcık katkıda bulunmuş) editörü (SÖ) ve (elbette) okuru, ayrıca bir *Shandean* olarak yazıyorum:

Sterne’in Türkçede çıkan ilk kitabı, genellikle öyle bilinse de *Tristram Shandy* (*TS*) değildir. İkinci kitabı olan *A Sentimental Journey Through France and Italy*’dir (*ASJ*). Çünkü,



FRANSA VE İTALYADA

HİSSİ SEYAHAT

— Bu gibi işler, dedim, Fransada daha düzenli olur. Kibar arkadaşım acele bana dönerek en nazik bir zafer neşesiyle:

— Siz Fransada bulundunuz mu?

Diye sordu. Bunu düşünerek içimden şöyle dedim: Topu topu yirmi bir milden ibaret bir deniz yolu, çünkü Douvres ile Calais arası güphesiz bundan fazla değildir, evet bu kadarcık bir ayrılık insanlara böyle bir inanç verir, şaşılacak şey!.. Ne ise göreceğiz,

Ve münakaşayı orada bırakarak doğruca ikametgâhıma gittim, yarım düzüne kadar gömlekle siyah ipekten bir külotu paket yaptım. Kolumun üstüne bir göz atarak:

1) *ASJ*’nin Nihal Yeğinobalı tarafından *Duygu Yolculuğu* (*DY*) adıyla yapılan bir Türkçe çevirisi Temmuz 1999’da, yani Aralık 1999’da çıkan *TS*’den beş ay önce çıkmıştır. (Bu durumu yazık ki ancak *TS*’nin çıkışından sonra farkeden SÖ, bu yetmiyormuş gibi, *TS* üzerine bir yazısında bu bilgiyi aktarırken *DY*’nin yayınevinin adını Ayrıntı Yayınları yerine yanlışlıkla Kabalcı Yayınevi olarak vermiştir.)

2) Aslında *ASJ*’nin Türkiye ve Türkçe serüveni çok daha önce başlamıştır: Kitabın 1940’lı yıllarda Hilmi Kitabevi’nden çıkan

Genç Verterin Çektikleri ve *Pol ve Virjini* gibi "klasik" roman çevirileriyle tanınan Ali Kâmi Akyüz tarafından *Fransada ve İtalyada Hissî Seyahat* (*HS*) adıyla yapılmış ve 1945 yılında yine Hilmi Kitabevi'nden çıkan resimli bir çevirisi vardır. (Fakat SÖ bunu da ancak geçtiğimiz aylarda, şu anda kim olduğunu hatırlayamadığı bir arkadaşının kendisine getirdiği bir nüsha sayesinde öğrenmiştir.)


ARABALIK

CALAIS

Küçük Fransız yüzbaşısı bizden ayrılırken M. Dessein de elinde arabalığın anahtarı, yanımıza geldi ve hemen bizi posta arabalarının bulunduğu mağazasına soktu.

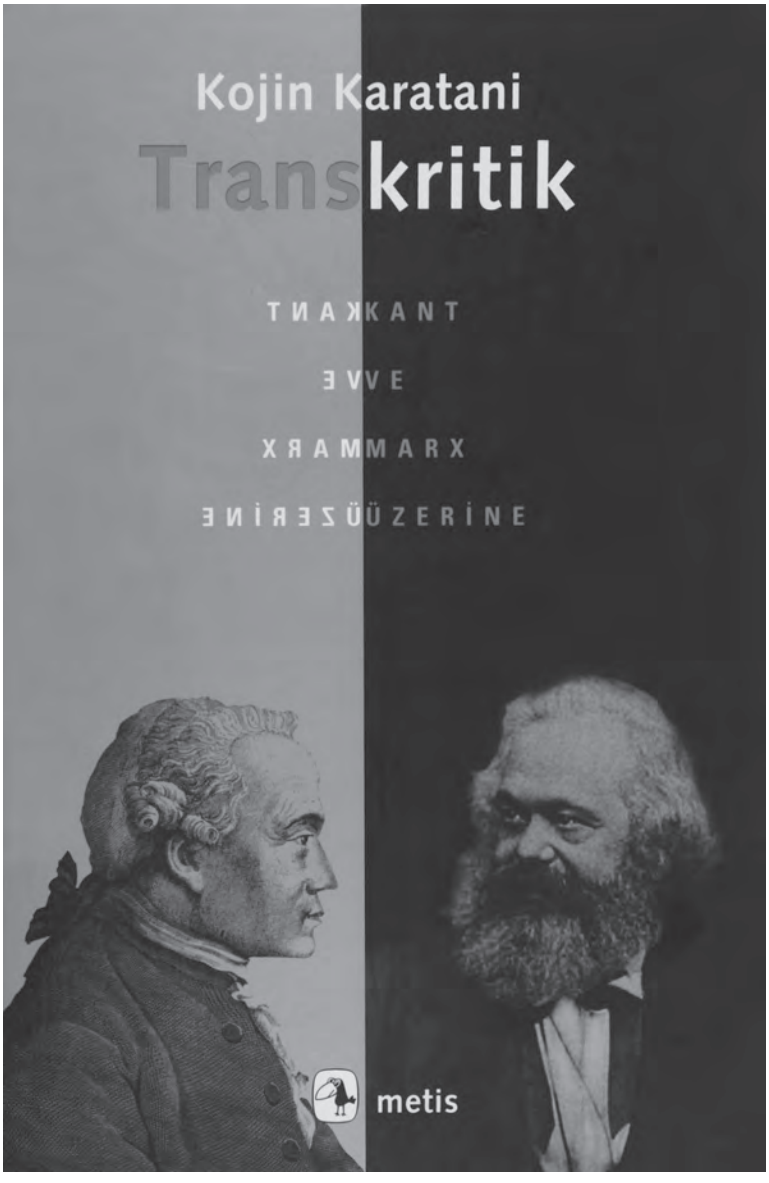
Arabalığın kapısını açar açmaz benim gözüme ilk çarpan şey başta bir külüstür sıkıntılı araba oldu. Bu araba hemen bir saat önce okadar kuvvetle merakımı çeken arabanın tıpkı tıpkısına eşi olmakla beraber nedense bunu görmekten hoşlanmadım. Böyle bir şey icat etmek için bir kimsenin terbiye görmemiş bir hayvan ol-

"Okuyucumu zevklendirmek için anlattığım bu hikâyeden sonra bu sefer de kendi zevkim için, beklemeden bir ikinci hikâyeyi anlatmam için müsaade isteyeceğim; bu hikâyelerin biri ötekini aydınlattığı için birbirinden ayrı kalırlarsa yazık olur." (*HS*, s. 148)

İşte tam bu aşamada, kitap yayıncılığımızın geçmişi adına sevindirici bir durum zuhur etmiştir. Çünkü, *ASJ*'nin günümüzden on yıl önce yapılan çevirisi (*DY*) resimsiz, deyiş yerindeyse dümdüz, Turhan Ilgaz'ın sözüyle "pilav gibi" basılmışken, 64 yıl önce yapılan baskısında (*HS*) 323'ü metin içinde, 8'i de tam sayfa olmak üzere 331 resim bulunmaktadır! Gerçi resimlerin kimin ya da kimlerin olduğu belirtilmemiştir ama, yukardan beri özetlediğimiz bu küçücük *(hi)story*, yayıncılığımızın nerden gelip nereye gittiği konusunda kayda değer bir fikir vermektedir.

Hissî Seyahat'in, *Tristram Shandy*'nin yayıncısı YKY'nin bir dergisi olan *Cogito*'nun "Yolculuk" temalı bir sayısında sunulmasının herhalde merak konusu olacak başlıca sebebi ise, bu kitabın yolculuk edebiyatının en kendine özgü şaheserlerinden biri olmasıdır.

odak



Sermaye-Ulus-Devlet'in Ötesinde[1]

KOJIN KARATANI

Kapitalizm, ulus ve devlet gibi meselelerin temellerini sorgulamak istiyorsak Marx'ı görmezden gelemeyiz; zira bunları birbirleriyle ilişkili yapılar olarak gören sadece oydu. Fakat benim Marx'tan almak istediğim şey sözümona tarihsel materyalizmden farklı. Şöyle yazmıştı Marx:

> Ulaşmış olduğum ve bir kez ulaşıldıktan sonra incelemelerime kılavuzluk etmiş olan genel sonuç şöyle kısaca ifade edilebilir: İnsanlar hayatlarının toplumsal üretimi esnasında, kaçınılmaz olarak ve kendi iradelerinden bağımsız bir şekilde belirli ilişkilere, yani kendi maddi üretim güçlerinin belli bir aşamasına tekabül eden üretim ilişkilerine girerler. Bu üretim ilişkilerinin genel toplamı, toplumun iktisadi yapısını, ki gerçek temel budur, bu temel üzerinde yükselen hukuki ve siyasi üstyapıyı ve buna tekabül eden belirli toplumsal bilinç şekillerini oluşturur. Maddi yaşamdaki üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasi ve düşünsel yaşam süreçlerini koşullandırır. İnsanların varlığını kendi bilinçleri belirlemez. Tam tersine, bilinçlerini belirleyen şey toplumsal varlıklarıdır (2000, 425).

Marx'ın ölümünden sonra Marksizmi bir teorik sistem olarak şekillendirmiş olan bu görüşe tarihsel materyalizm adını veren Marx değil Engels'ti. Böylelikle ekonomik altyapı ve siyasi üstyapı gibi iki öğeyi kapsayan mimari

1 Bu makale *Rethinking Marxism* dergisinin Amherst'teki Massachusetts Üniversitesi'nde Kasım 2006'da düzenlenen konferansının "Komünizmi Yeniden Düşünmek" başlıklı genel oturumunda sunulmuştur. *Rethinking Marxism*, C. 20, S. 4, s. 569-595'te "Beyond Capital-Nation-State" başlığıyla yayımlanmış, Taylor&Francis Ltd.'ın izniyle *Cogito* için Türkçeye çevrilmiştir.

metafor hâkim hale geldi. Gelgelelim, bu görüş Marx'ın değildi; bilakis böyle bir görüşün oluşmasını uman kişi, yukarıda belirttiğim gibi, Engels'ti. Marx bunun incelemelerine "kılavuzluk eden" bir yargıdan ibaret olduğunu söylüyordu sadece ve *Kapital*'i bambaşka bir çerçeve içinde yazmıştı.

Marx meta mübadelesinin topluluklar arasında başladığını vurgulamıştı. Meta mübadelesinin bireyler arasında başladığını varsayan Adam Smith'e yöneltilmiş açık bir eleştiriydi bu. Marx bu görüşün modern kapitalist ekonomiyi önceki toplumsal formasyonlara yansıttığını ve böylelikle kapitalist ekonominin tarihselliğini görmemizi engellediğini belirtir. Marx'a göre tarihsel "kökenler"e dair kavramlar bugünün geçmişe yansıtılmasıyla şekillenir.

Tarihsel materyalizmi daha önce eleştirmiş olanlar, ekonomik altyapının üzerinde duran bir üstyapı olarak devlet mefhumunun ancak kapitalist toplumda geçerli olduğunu iddia etmiştir. Önceki toplumsal yapılarda, iktisadi olan ile siyasi olan (ya da daha genel olarak, ekonomi-dışı olan) arasında belirgin bir ayrım yoktur. Örneğin feodal toplumda, feodal lordlar ile serfler arasındaki üretim ilişkisinin hem iktisadi hem de siyasi bir niteliği vardı. İlkel kabile toplulukları söz konusu olduğunda, iktisadi olanla siyasi olan arasındaki ayrım daha da yararsızdır. Jean Baudrillard ve tarihsel materyalizmi eleştiren diğer kişiler Marx'ı karşılarına almışlardır almalarına; fakat bakış açısındaki böyle bir tersine çevirmenin kaynağında, bugünün geçmişe yansıtılmasının olduğunu ilk söyleyen Marx'ın ta kendisiydi.[2] *Kapital*'de görülebileceği gibi, tarihsel oluşumu yorumlamanın ne kadar zor bir iş olduğunun gayet farkındaydı Marx. Para ve sermayenin kökenlerini kavramak için kafa yorarken historisist bir yöntem kullanmamıştır. Bunların kökenini ampirik bir soruşturma çerçevesinde antik döneme kadar uzanarak değil, aşkın bir yol izleyerek değer biçimi kavramı etrafında anlamaya çalışmıştır.

2 Baudrillard, *The Mirror of Production* (1975) adlı kitabında Marx'ın kapitalist sistemin oluşmasını sağladığı görüşünü ilkel topluma yansıtmakla eleştirmiştir. Gelgelelim, ilkel toplum üzerinden kapitalist topluma ışık tuttuğunu iddia etmesine rağmen, kendisi de kapitalist sistemin oluşmasını mümkün kıldığı görüşünü yansıtmaktadır. İlkel toplumdaki armağan ekonomisi ve tüketime, kapitalist ekonominin Büyük Bunalım'dan kurtulmanın yolunu, devletin armağan verme vasıtasıyla "efektif talep" yarattığı Keynesçi politikalarda bulduğu 1930'larda odaklanılmış olması rastlantısal değildir. Hatta George Bataille (1991), antropolojik veriler temelinde, kurban ve potlaç biçimindeki tüketime üretimden daha fazla kıymet biçen bir "genel ekonomi" önermiştir. Bu içgörüye dayanarak, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ABD'nin Avrupa'ya karşılıksız iktisadi yardım sunarak dünyayı yeniden canlandırmaya dönük (Avrupa'yı Kalkındırma Programı olarak da bilinen) Marshall Planı'nın bir armağana ya da potlaça (*La Part*) benzediğini düşünmüştü. Keza, Baudrillard'ın Marx'ın üretim mefhumuna yönelttiği eleştirinin altında kapitalist ekonominin tüketim toplumu aşamasına geçmesi yatar. Genel ekonomi nihayetinde tikel ve tarihseldir.

Buna ilaveten, tarihsel materyalizmi eleştirenler, bir üstyapı olarak devlet mefhumunun söz konusu olan kapitalizm olduğunda yanıltıcı olduğunu iddia ederler; zira onlara göre bu mefhum devletin kapitalist toplumsal formasyonda oynadığı bütünleyici rolün kavranmasını sağlayamaz. Üstelik bu kavrayış eksikliği toplumsal dönüşüm deneyimleri sırasında yıkıcı maceralara girilmesine de yol açmıştır. Meşhur bir Marksist dogmaya göre, iktisadi sınıf antagonizması sona erdiğinde devlet de ortadan kalkacaktır. Gerçek ise hiç de böyle değildir. Devletin sönümleneceği yolundaki bu iyimser görüş gerçekten de Marksist pratiğin berbat sonuçlar vermesine neden olmuştur. Buna yanıt olarak Marksistler, bir siyasi üstyapı olarak devletin iktisadi temel karşısında bir derece "göreli özerkliği" olduğunu kabullenmişlerdir. Buna rağmen, bu mimari metafor zihinlerde yer etmeye devam ettiği sürece, ondan kaynaklanan teorik güçlükler de var olmaya devam edecektir. Sonuç olarak bakıldığındaysa, tarihsel materyalizm neredeyse bütünüyle reddedilmiş gibi görünmektedir. İktisadi temelin zaman zaman "son kerte" diye anılmasının temelinde, sırf Marxgil geleneğe duyulan saygı yatmaktadır.

Bu mimari metafordan vazgeçmek yanlış değildir, ama Marx'ın savunucusu olduğu fikirleri, simgelediği şeyleri toptan bırakmaksa yanlıştır elbette. *Kapital*"e yazdığı önsözde belirttiği gibi, "toplumun ekonomik formülasyonunun gelişmesini doğal tarihin bir süreci olarak gören bakış açımda birey, öznel bir şekilde kendini onların üzerine ne kadar çıkarırsa çıkarsın, toplumsal açıdan onlara ait bir mahluk olarak kaldığı ilişkilerden ötürü, diğer bakış açılarında olduğu kadar sorumlu tutulmaz" (1976, xx). Marx'ın eline kalem aldığı ilk zamanlardan beri takındığı tavır buydu: Tarihe gerek insanlar ile doğa arasındaki ilişkiler gerekse de insanlar arasındaki ilişkiler açısından bakılmalıdır. Doğal tarihsel bir bakışa denk düşer bu; zira insanlar da doğanın bir parçası olarak görülmektedir. Başka bir deyişle, insanlar ile doğa arasındaki ilişki insanlar arasındaki ilişkiden ayrılamaz. İnsanlar doğayla ilişki kurduklarında, bunu kendi aralarında ilişki kurmak suretiyle yapmış olurlar. Örneğin kabile toplumlarında beraber çalışılır ve ürünler paylaşılır. Sınıflı toplumlarda ise bazıları diğerlerini ya zorla ya da para karşılığında çalıştırır.

İnsanlar ile doğa arasındaki, tarihsel materyalizmin üretim mefhumu aracılığıyla yorumladığı ilişkiyi düşünelim. Altını çizmemiz gerek şeyse şudur: Marx insanlar ile doğa arasındaki ilişkiye *Stoffwechsel* ('metabolizma'), yani maddi mübadele gözüyle bakmıştı. Bu bakış, üretimin artığı (termodi-

namiğin terimleriyle, entropiyi) zorunlu kıldığı şeklindeki görüşe dayanır. Doğa bu artığı öyle ya da böyle ortadan kaldırmak zorundadır; insanlar ile doğa arasındaki geri dönüşüm ilişkileri çıkar ortaya. Mesela Marx, Alman bir zirai kimyager olan Liebig'i, doğal ekosistemleri imha eden kimyasal bir gübreyi keşfetmesi dolayısıyla övmüş ve şunları yazmıştı:

> Kapitalist tarımdaki tüm ilerleme hem toprağı işleme hem de toprağı yağmalama sanatında bir ilerlemedir; toprağın belirli bir zaman içindeki verimliliğini artırmada yaşanan ilerleme, söz konusu verimliliğin daha kalıcı kaynaklarına dönük bir ilerlemedir. ABD'de olduğu gibi, bir ülke gelişiminin arkaplanı olarak büyük ölçekli endüstriden ne kadar ilerlerse, bu yıkım süreci de bir o kadar hızlı olur. Dolayısıyla kapitalist üretim toplumsal üretim sürecinin tekniklerini ve bileşim derecesini artırır artırmasına, ama bunu yaparken tüm servetin ilk kaynaklarını, yani toprağı ve işçiyi de harap eder (638).

Toprağı yağmalamak insanlar ile doğa arasındaki döngüsel mübadelenin devamı için gerekli çabanın sürdürülmesini sağlayamadığı için bu mübadelenin yok olmasına yol açar. Nitekim Marx kapitalist tarımın ancak gerek insanların doğayı yağmalaması gerekse de insanların insanları talan etmesiyle gelişeceğini belirtir. Fakat bu hırsızlık büyük ölçekli kapitalist tarıma özgü değildir. Bu durum, sulama ile büyük ölçekli tarım kurmuş ve böylece toprağın çölleşip bütün bir uygarlığın çökmesine yol açmış olan eski Asyatik devletlerde de görülebilir. Bunun ima ettiği şey ise şudur: Doğanın insanlarca sömürülmesi insanların insanlarca sömürülmesiyle başlamıştır, ki bu da devletin ortaya çıkışından başka bir şey değildir. Marxgil doğal tarihsel bakış açısı budur.

Baudrillard, Batı felsefesi ve teolojisi geleneğinden kaynaklandığını ileri sürerek Marksizmdeki "üretim" kavramını " eleştirmiş ve "tüketim"i vurgulamak için bunun karşısına "simgesel mübadele"yi koymuştur. Batı metafiziğine has üretim mefhumu, bu mefhumu sadece manevi bir çerçevede *poiesis* olarak gören Platoncu görüşe dayanır. Plato ya beraberinde artık getiren ya da nihayetinde artığa dönüşen gerçek üretimi küçümsemiştir. Modern zamanlarda, manevi üretimin doğal ve insani tarihi nasıl şekillendirdiğini en sistematik şekilde ortaya koyan Hegel olmuştur. Söylemeye bile gerek yok ki idealizmdir bu. Marksistler bu idealizmi materyalizme dönüştürmüştü ama idealizm üretim mefhumunun kendisinde olduğu gibi kalmıştı; zira toplum-

sal değişimin arkasındaki itici gücün üretim olduğu düşünülüyordu. Neticede, üretim güçlerindeki ilerlemeye safça methiyeler düzmüştü Marksistler. Ekolojistlerin onları daha sonra neden eleştirdiği kolayca anlaşılabilir. Fakat Marksistlere yönelttikleri eleştiri Marx karşısında etkisini yitirir.

Baudrillard Marx'taki üretim metafiziğini eleştirmek için "ilkel" topluma dair antropolojik gözlemlerden edindiği simgesel mübadele ve tüketim kavramını ortaya koymuştu. Gelgelelim, Marxgil bakış açısının böyle bir üretim metafiziğiyle alakası yoktu. Zira daha önce belirttiğim gibi, Marx insanlar ile doğa arasındaki ilişkiyi maddi mübadele olarak görmüştü. Ben ise burada, insanlar arasındaki ilişkinin mübadele olarak görülmesi, ama bu mübadelenin daha geniş bir çerçevede anlaşılması gerektiğini öne sürmek istiyorum. Yukarıda verdiğim örneği tekrarlamam gerekirse, ilkel toplumda insanlar birlikte çalışır, emeklerinin ürünlerini paylaşırdı. Aralarındaki ilişki karşılıklı olarak, bir tür mübadele tarzı olarak görülebilir. Sınıflı toplumda ise bazıları bazıları için ya zorla ya da para karşılığında çalışır. Bu ilişkiler de farklı mübadele tarzları olarak görülebilir. Bu açıdan bakıldığında, Marx'ın üretim ilişkileri adını verdiği ilişkiler mübadele çerçevesinden yeniden düşünülebilir.

Mübadele mefhumunu böyle geniş bir anlamda ilk kullanan ben değilim. Marx'ın kendisi, her ne kadar *Verkehr* terimine (ilişki/trafik) göndermede bulunsa da, ilk döneminden sonra bu yola yönelmişti. *Alman İdeolojisi*'nde (1970) *Verkehr* terimi, dar anlamda trafikten tutun, aileler ile kabile toplulukları arasındaki ticarete ve savaşa ve hatta genel olarak iletişime uzanan farklı anlamlar taşır.[3]

Marx *Komünist Manifesto* kaleme alınana kadar *Verkehr* terimini geniş bir çerçevede ve çeşitli şekillerde kullanmıştı. Bu kavramı o tarihten sonra kullanmaz olmasının sebebi, nihayetinde *Kapital*'i yazmasıyla sonuçlanan iktisat incelemeleri üzerinde yoğunlaşmasıdır. Mübadele hakkındaki gözlemlerini en sonunda özgül bir tarz, yani meta mübadelesi etrafında sınırlamıştı. Bir başka deyişle, kendini meta mübadelesi yoluyla bütün bir ka-

3 *Verkehr* terimini daha önce önermiş olan Moses Hess'in tezini düşündüğümüzde bu iddiam daha anlaşılır hale gelebilir. Hess bugün esas olarak Siyonizmin habercilerinden biri olarak görülür. Hâlbuki gençliğinde, genç Hegelcilerin içindeydi. Yaşça Marx'tan büyük olsa da, ona saygı göstermiş ve 1848'e kadar Komünist Birlik'te onunla işbirliği yapmıştı. Fakat bütün bunlar Hess'in genç Marx üzerinde derin bir etkisi olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Aslına bakılırsa Feuerbach'ın Hıristiyanlığı bir kendine yabancılaşma olarak yorumlayışını devlet ve kapitalizm gibi başka alanlara taşıyan ilk kişi Hess olmuştu. "Über das Geldwesen" (Para Üzerine) adlı makalesinde görülebileceği gibi (Hess 1961), *Verkehr* terimine dayanarak doğa ve insan tarihine dair tutarlı bir bakış sunmuştu.

pitalist ekonomi sistemini anlamaya vakfetmiş ve devlet, topluluk ve ulusa dair gözlemleri ikincil kılmıştı. Bundan dolayı, bütün bu sorunları kapsamlı bir şekilde ele alabilmek için *Verkehr* mefhumuna geri dönmemiz gerekiyor. Fakat anlaşılır olma kaygısıyla, *Verkehr*'i yeniden canlandırmaya çalışmaktansa çeşitli anlamlarda 'mübadele' sözcüğünü kullanacağım.

B Talan – Yeniden Bölüşüm	A karşılıklılık (armağan-alıp verme)
C Meta mübadelesi	D *X*

Şekil 1- Temel dört mübadele tarzı

Mübadele Tarzı

Stalinizm ve Faşizm deneyimleri, devlet ve ulusu ideolojik üstyapılardan ibaret görüp bunların son kertede ekonomik temel tarafından belirlendiğini düşünerek bu meselelere gereken önemi göstermeyen Marksistlere iyi bir ders olmuştur. Bu iki deneyimin ardından devlet ve ulus daha fazla anlaşılmaya çalışılmıştır; ama Marksistler tarihsel materyalist çerçeveye derinden bağlı olduklarından, devlet ve ulusun göreli bir özerkliği olduğuna yapılan vurgunun ötesine geçilememiştir. Marksist teoriyi desteklemek üzere sosyoloji ve psikanalize yönelinmiş, fakat giderek gelişkin hale getirilen savlara rağmen Marksistler devlet ve ulusu komünal fanteziler ya da ideolojik tasarımlar olarak düşünmeye devam etmişlerdir.

Şimdi, devlet ile ulusu sırf meta mübadelesi açısından ele almak yerine, kaynaklarını mübadele tarzlarından alan fenomenler olarak yeniden düşünmeyi öneriyorum. *Kapital*'de bu muazzam ve hayali sistemler temel bir mübadele tarzı, yani meta mübadelesi yoluyla açıklanmıştı. Benzer bir şekilde, biz de devlet ile ulusu temel mübadele tarzlarının tarihsel türevleri olarak görebiliriz. İkisi de ne komünal bir fantezidir ne de ideolojik bir imge; sağlam ve elzem temelleri vardır her ikisinin de. Kolaylıkla ortadan kaldırılamaz olmalarının sebebi tam da budur. Şekil 1'de görülebileceği üzere, temel olarak dört mübadele tarzı vardır. Şekil 2'de ise, farklı mübadele tarzlarından doğan tarihsel türevler görülebilir.[4]

4 Sermaye, devlet, ulus ve birliği farklı mübadele tarzları olarak görme fikrini *Transkritik*'te ortaya koydum (Karatani 2003). Bu kitabın devamı olarak bkz. *Toward the World Republic: Beyond Capital-Nation-State* (Karatani 2006). Okumakta olduğunuz makale bu kitaba bir giriş niteliğinde.

(a)

B devlet	A topluluk
C şehir	D *X*

(b)

B devlet	A ulus
C kapitalist ekonomi	D *X*

Şekil 2- Farklı mübadele tarzlarından doğan tarihsel türevler

İlk mübadele tarzı A'dır: yani karşılıklılık. Marx *Kapital*'de meta mübadelesinin sadece belirli topluluklar arasında başladığını vurgular, fakat bu demek değildir ki tek bir topluluk içinde mübadele olmaz. Orada farklı bir mübadele türü görürüz: yani karşılıklı armağan alıp verme. Marcel Mauss (1968) ilkel toplumdaki belirli ilkelerin toplumsal bir yapının oluşumunu destekleme eğiliminde olduğu sonucuna varmıştır; bunlar yiyeceklerin, servetin, kadınların, emeğin ve diğer başka şeylerin armağan şeklindeki alınıp verilmesi türünden karşılıklılık ilkeleriydi. Bir mübadele tarzı olarak karşılıklılık antik toplumlara özgü olmak bir yana, bugün çeşitli türden topluluklarda, aileden geniş cemaatlere, birlikten ulusa kadar kapitalizmin en gelişmiş olduğu toplumlarda bile varlığını sürdürmektedir.

Bu karşılıklılık beraberinde dayanışma ve eşitliği getirse de, iyi niyet çerçevesinde okunmamalıdır. Armağan verme başkalarını kendi iradene tâbi kılmanın bir yoludur ki bunun da iyi niyetle alakası yoktur elbette. Armağan verilen kişi, karşılık sunamadığı takdirde, verilen armağanın baskısı altına girer. Düşüncelerini Polinezya'daki topluluklara dair gözlemlerine dayandıran Mauss, topluluktaki insanları karşılık vermeye zorlayan şeyin armağanların içerdiği büyülü bir güç (*hau*) olduğuna hükmetmişti. Fakat bu büyülü güç hâkimiyet sağlayıp başkalarını boyunduruğuna alan toplumsal bir güç olarak da yorumlanabilir. Yani başkalarına bol bol armağan veren kişi iktidara da sahip olabilir. Ama kral ya da devlet bu şekilde ortaya çıkmaz; zira etrafındakilere çokça armağan vererek reis olan kişi nihayetinde elindeki serveti tüketip iktidarı kaybedecektir. Armağan verme yoluyla iktidarı elde etmeye dönük girişimlerin farkında olmadan yardımlaşma ve eşitliğe katkıda bulunmasının sebebi tam da budur. Bu anlamda,

karşılıklılık ilkeleri iktidarın sabitlenmesini engellediği gibi devletin ortaya çıkmasını da önler.

Topluluğun oluşumu bu tür ilkelere dayanır. Tersinden bakıldığında, böyle bir karşılıklılık ancak bireylere yardımlaşma ve eşitlik imkânı sunan bir toplulukta var olabilir. Bu aynı zamanda bireyleri sıkı sıkıya topluluğa bağlar ve böylece bireyler de topluluk tarafından kendilerine bir armağan verilmiş ve bunun karşılığını vermeleri gerekiyormuş gibi hissederler.

İkinci mübadele türü topluluklar arasında gerçekleşir. Marx meta mübadelesinin topluluklar arasında başladığını defalarca belirtmişti ama ilk başta ortaya çıkan şey talandır. Talan, mübadelenin tersidir. Fakat talanı bir mübadele tarzı haline getiren şey nedir? Sürekli talan bir tür yeniden bölüşümü gerektirir; bir başka ifadeyle, hükümdarın hükmettiklerine bakması gerekir. Bu yeniden bölüşüm, en azından tarihsel olarak, sulama, sosyal refah hizmetleri ve güvenlik önlemleri gibi kamusal teşebbüsler şeklinde gerçekleşmiştir. Bunu göz önüne alırsak, talan ve yeniden bölüşüm bir mübadele tarzı oluşturabilir gibi görünmeye başlar. Hiç şüphesiz, devlete bir prototip sunan şey bu mübadele tarzıdır. Max Weber'in savını yeniden ifade etmek gerekirse, devletin özü şiddet tekelinde, daha doğrusu, başkalarının şiddetini gayrimeşru kılma yetkisinde yatar. Hükümdarlar hükmettiklerini başkalarının şiddetinden korur. Devlet, hükmedilenlerin hükümdarların sağladığı haklara karşılık vergi ödediklerini sorgusuz sualsiz kabul ettikleri zaman var olmaya başlar. Dahası devlet, serveti, hükmedilenlere farklı şekillerde dağıtır. Devletin en başından kamusal bir görünüme bürünebilmesi bu sayededir. Bu anlamda, devletin B türü mübadele tarzına dayandığı söylenebilir.

Talanın aksine, C türü mübadele tarzı, yani meta mübadelesi, karşılıklı rızaya dayanır. Öyle görünmelerine karşın, meta mübadelesiyle kurulan insan ilişkileri eşit olmak zorunda değildir. Aslında, meta mübadelesi ürünlerin ya da hizmetlerin doğrudan alınıp verilmesi olarak değil, para ile meta arasındaki mübadele olarak gerçekleşir. Marx'ın deyişiyle, paranın "metalarla mübadeleye girme hakkı" varken, metaların böyle bir hakkı yoktur. Paraya sahip olanlar başkalarının ürünlerini satın alabilir ve şiddete başvurmadan başkalarını kendisi için çalıştırabilir. Paraya sahip olanlar ile metalara sahip olanların eşit olmamasının sebebi budur. Kapitalistler meta mübadelesi sayesinde artı değer elde eder ve bu da beraberinde zorunlu olarak sınıfsal farklılıkları ve zıtlıkları getirir. C türü mübadele tarzının B türü mübadele

tarzının ortaya çıkardığından daha farklı sınıfsal ilişkiler doğurduğu söylenebilir.

Son olarak, B ve C türü mübadele tarzlarının (yani devlet ve kapitalizmin) ötesinde, daha yüksek bir düzeyde A türü mübadele tarzının (ya da karşılıklılık ilkelerinin) canlandırılmasıyla temayüz eden D türü mübadele tarzından bahsetmeliyim. D türü mübadele tarzı hem özgürdür hem de karşılıklılığa dayanır. Hatta onu özgürlüğün karşılıklılığı diye adlandırabiliriz. Karşılıklı özgürlüğün sağlandığı toplumlara çeşitli isimler verilmiştir: Sosyalist, komünist, anarşist, birlikçi vs. Fakat şimdilik, bu kelimelerin tarihsel çağrışımlarından uzak durmak için bu mübadele tarzına *X* adını vereceğim. Kaydedilmesi gereken diğer bir nokta ise *X*'in gerçekte var olmadığıdır. Sadece bir idea (Idée) olarak vardır. *X*'i ya da D türü mübadele tarzını daha iyi anlamak için, Kant'ın ahlaki buyruk hakkındaki şu sözü son derece açıklayıcıdır: "Kendi şahsında olduğu kadar başka herhangi birinin şahsındaki insanlığı da, asla sırf bir araç olarak değil, aynı zamanda ve hep bir amaç olarak kullanacak şekilde davran" (1998, 38 [4:429]). Kant böyle bir ahlak-dışı (amoral) yasanın gerçekleştiği toplumu "amaçlar cumhuriyeti" ve "özgürlük krallığı" diye adlandırmıştı, ki böyle bir toplumun kendisi elbette ki bir idea'dır.

Gelgelelim, bu ahlaki yasa, çoğu zaman zannedildiğinin aksine, soyut ya da tarih-dışı değildir. Neo-Kantçı bir felsefeci olan Hermann Cohen'in bize hatırlattığı gibi, Kant'ın burada "asla sırf bir araç olarak değil" ifadesinin altını çizdiğini akılda tutmak gerekir (Cohen 1984, 112). Başkalarına bir araç olarak muamele etmeyi olumsuzluyor değildir. Neticede, insanlar kendi emeklerini ya da ürünlerini başkalarıyla mübadele etmeye bağımlı olduğu müddetçe böyle bir muamele kaçınılmazdır. Kant'ın vurgusu, kapitalist bir ekonomide insanlara asla bir amaç olarak değil, sırf bir araç gözüyle bakıldığı anlamına gelir. Öne sürdüğü ahlaki yasa böyle bir toplumu başkalarına aynı zamanda bir amaç olarak yaklaşıldığı bir topluma, kendi deyişiyle bir amaçlar cumhuriyetine dönüştürmeyi ima eder. Üstelik Kant bu düşüncesini pratik olarak da tasarlamıştı. Tahayyül ettiği şey, ticaret sermayesinin aracılığı olmadan kurulan bağımsız bir üreticiler birliğiydi. Zaten Cohen'in onu Alman sosyalizminin esas fikir babası olarak görmesinin sebebi de budur. Aslında Kantçı sosyalizm fikrini gerçekten miras alanlar Alman sosyalistleri değil Proudhon'du. Buradaki asıl mesele şudur: *X*, ya da adına ne derseniz deyin, hem etik hem de iktisadi olmak durumundadır. Kant'ın retoriğinden

uyarlayarak söylersek, iktisadi bir temeli olmayan komünizm boştur, ahlaki bir temeli olmayan komünizm ise kördür.

Mübadele tarzlarına geri dönelim. A, B ve C türü mübadele tarzları fi tarihinden beri varken, D türü mübadele tarzıysa tarihsel olarak devlet ile piyasa ekonomisinin belirli bir gelişim derecesine vardığı aşamada ortaya çıkmıştır. D türü, topluluk, devlet ve piyasa ekonomisine karşıt olarak, etik-iktisadi bir boyut arz eden evrensel dinler biçiminde belirmişti. İnsanların dilekleri ya da fantezilerinden doğmamış; bilakis onlara karşıt olarak doğmuştu: yani ahlaki bir "buyruk" olarak meydana çıkmıştı. Bir başka deyişle, D türü, sadece Ütopik bir fikir olarak değil, A, B ve C türleri tarafından oluşturulan topluma kökünden müdahale eden bir eylem olarak var olur.

Evrensel din şehre ve ardından devlet ve topluluğa nüfuz etmiştir. Fakat devlet ve topluluğu değiştirirken kendisi de onlarca değiştirilmiş ve onların eski sistemlerine hizmet eder olmuştur. Bununla birlikte, evrensel din devlet ve topluluğa karşı belirli bir "olumsuzlama"yı taşımayı sürdürür. Örneğin, evrensel yasayı getiren odur; *jus canonicum* (kilise hukuku), şeriat, dharma (Budhist yasa) vs. Bu nedenle devlet, kaynağını D türünden alan fikirselliğin etkisinden asla uzakta değildir. Dahası, evrensel dindeki olumsuzlama ne zaman toplumsal bir hareket eski rejimi devirmeye kalksa yeniden canlanır. Toplumsal hareketlerin çoğu zaman binyılcılık gibi dinsel hareketlere bürünmesi bundandır. Gerçekten de Britanya'daki ilk burjuva devrimi, yani Prüten devrim dinsel bir şekle bürünmüştü. Görünüşe bakılırsa sosyalizm, on dokuzuncu yüzyılın ortalarından beri dinle bağını koparmıştır. "Bilimsel sosyalizm" halini almış ve insanları kendi amaçlarının gerçekçi ve bir program niteliğinde olduğuna inandırmaya çalışmıştır. Etik ve Ütopik öğelerini kaybetmiştir sosyalizm. Sonuç olarak, bir zamanlar taşıdığı o ihtişamı ve büyüleyiciliği de yitirmiştir.[5]

Tekrarlamak gerekirse, A, B ve C türleri sahiden vardır, ama D türü sadece bir fikir olarak vardır. Fakat Kantçı terimlerle söylersek, "kurucu" değil, "düzenleyici" bir fikirdir bu: yani asla gerçekleşmeyen, ama insanların kademeli olarak mümkün olduğunca yakınlaşmaya çalışacağı bir nirengi noktası olmayı sürdüren bir fikir. Düzenleyici fikir bir görünüş/hayal ya da *Schein*'dır,

5 İran Devrimi'nde olduğu gibi, dinsel devrimcilerin bugünkü toplumsal hareketlerde büyük bir rol oynuyor olmasına şaşmamak lazım. Dinsel radikalizm sıradan insanları sermaye ve devlete karşı durmaya sevk edebilir, ama bu gücün de abartılmaması gerekir. Radikalizm dinsel bir biçime büründüğü sürece ister istemez bir ruhbanlar diktatörlüğüne varıp devleti sağlamlaştıracaktır.

ama insanların onsuz yapamayacakları anlamında aşkın bir *Schein*'dır. Dolayısıyla, D türü mübadele tarzı her ne kadar asla gerçekleşmeyecek olsa bile, asla gözden de kaybolmayacaktır. A, B ve C türü mübadele tarzları gerçekte var olmayı sürdürdüğü sürece, D türü mübadele tarzı da A, B ve C türlerine karşı bir olumsuzlama kaynağı olarak var olmaya devam edecektir.

Toplumsal Formasyon

Marx hâkim üretim biçimine bağlı olarak tarih boyunca beş toplumsal formasyonun var olduğundan bahsetmişti: Kabilesel, Asyatik, Yunan-Roma, feodal ve kapitalist. Fakat daha önce de değindiğim gibi, bunların her birini üretim biçimlerine göre ayırmak sorunlu ve kafa karıştırıcıdır, zaten bundan dolayı bunları mübadele tarzları çerçevesinde yeniden düşünmeyi öneriyorum (Tablo 1). Her toplumsal formasyon çeşitli mübadele tarzlarının bileşimini bünyesinde bulundurur: karşılıklılık (A), talan-yeniden bölüşüm (B), meta mübadelesi (C) ve en önemlisi, D türü mübadele tarzı gözden kaçırılmamalıdır; zira yasalara, kiliselere, toplumsal hareketlere vs. bakıldığında bu tarzın yaygın bir alana sızdığı anlaşılabilir. Toplumsal formasyondaki farklılık hangi mübadele tarzının hâkim olduğuna ve mübadele tarzlarının nasıl eklemlendiğine dayanır. Buna ilaveten, bir toplumun formasyonu büyük ölçüde bitişiğindeki toplumların formasyonuna bağlıdır.

Tablo 1- Marx'ın tarih boyunca var olduğunu söylediği beş toplumsal formasyon

Toplumsal Formasyon Türü	Hâkim Mübadele Tarzı
1. Kabilesel	Karşılıklılık, ya da armağan alıp verme
2. Asyatik	Talan-yeniden bölüşüm
3. Yunan-Roma	Talan-yeniden bölüşüm
4. Feodal	Talan-yeniden bölüşüm
5. Kapitalist	Meta mübadelesi

Baudrillard (1975) iktisadi alanı "son kerte" diye gören bakışı reddetmişti. Bunun yerineyse karşılıklılığa dayanan ve dolayısıyla meta mübadelesinden farklılaşan simgesel mübadeleyi koymuştu. Ama bizatihi karşılıklılığın temel bir mübadele olduğunu söylemek yanlış olur. Diğer mübadele tarzları da bir o kadar temeldir. Örneğin "ilkel" toplumda kuşkusuz ki hâkim olan karşılıklılık ilkesidir, fakat bunların yanı sıra savaş, ticaret ve diğer mübadele

tarzları da vardır. Keza, kapitalist toplumda meta mübadelesinin hâkim olması diğer mübadele tarzlarını kapı dışarı etmez. Her toplumsal formasyon bu dört mübadele tarzının bileşiminden oluşur. Farkı yaratansa bu bileşimin nasıl oluştuğudur.

Hal böyleyse, en temel olanın hangi tarz olduğunu saptamak imkânsızdır. Genel olarak mübadelenin "iktisadi" olduğunu söyleyeceksek, temel mübadele tarzlarının hepsi de iktisadi diye adlandırılabilir. Ayrıca, bu mübadele tarzlarını "temeller" olarak görürsek, fikirsel üstyapıların bunlar üzerinde nasıl kurulduğunu da zihnimizde resmedebiliriz. Mesela devlet, B türü mübadele tarzı üzerine kurulmuş fikirsel bir üstyapı ve ulus da A türü mübadele tarzı üzerine kurulmuş fikirsel bir üstyapıdır. Kapitalist sistem de para ile kredinin birlikte dokuduğu büyük bir fikirsel sistemdir.

Marx *Kapital*'de kapitalist ekonomiyi açıklamak için diğer tüm mübadele tarzlarını paranteze almış ve kapitalist ekonomiyi, meta mübadelesinden doğan fikirsel bir sistem olarak yorumlamıştı. Diğer mübadele alanlarını bütün boyutlarıyla incelemediği doğrudur. Onu bundan ötürü eleştirmek yerine, farklı mübadele tarzlarının paranteze alınmasıyla ne gibi sistemlerin oluşturulabileceğini düşünmeliyiz. Aslında, ilkel toplumlara dair antropolojik gözlemlerine dayanarak, Mauss, Claude Lévi-Strauss ve Pierre Clastres'nin karşılıklılık ilkeleriyle nasıl bir toplum kurulduğunu açıkladıkları söylenebilir. Öte yandan, Carl Schmitt'in (1996) iktisadi ya da estetik olandan farklı olarak siyasi olanın doğasını dost/düşman ayrımında bulduğu da belirtilebilir. Fakat bu sadece, siyasi olanın temel bir mübadele tarzı olan B türüne içkin olduğunu ima eder. Gelgelelim bu katkılar Marx'ın kapitalist ekonomiyi açıklama konusundaki başarısına gölge düşürmez.

Mübadele tarzlarına dair bu farklı incelemelerin bir sentezini kurmalıyız; yani toplumsal formasyonu, bu çeşitli mübadele tarzlarının bağlantı noktası olarak görmeliyiz. Daha somut olarak belirtmek gerekirse Marx'ın anlattığı toplumsal formasyonlar tarihini başka bir noktadan ele almalıyız.

İlk olarak, kabile topluluğu, karşılıklılığın hâkim olduğu toplumsal formasyondur. Diğer tarzların (A ve B) bir arada olduğu anlamına gelir bu. Burada, antik toplumlar ile antropologların günümüzde gözlemlediği ilkel toplumlar arasında bir ayrım yapılması gerekir. İlkel toplumlar dışarıdan yalıtılmıştır; daha doğrusu, bir başına kalmalarını mümkün kılan koşullar içinde yaşarlar. Antik toplumlar ise ya bir devlet tarafından zaptedilmiş ya da başka toplumlarla temasa geçerek kendilerini birer devlet formasyonuna

dönüştürmüşlerdir. Fakat antik toplumlar sadece karşılıklılık ilkelerine dayanmazlar. Esasen düpedüz ilkel toplumlardan neredeyse bir devleti andıran toplumlara varana dek bu şekilde çok çeşitli toplum bulunur. Aralarındaki farksa diğer mübadele tarzlarının ne ölçüde mevcut olduğuna bağlıdır.

Pek çok ilkel toplumda şef bulunurdu; bu da devletin rüşeym haline denk düşer. Fakat şef, karşılıklılık ilkeleri sayesinde devlete direnebilir. Bu sistem, bir kişinin daima şef kalmasını önler, böylece tek bir topluluk içinden bir kral ya da devlet ortaya çıkamaz.[6] Tekrar belirtmek gerekir ki Marx meta mübadelesinin yalnızca belirli topluluklar arasında meydana geldiğini söylemişti. Aynı şekilde, devletin de ancak belirli topluluklar arasında vücuda gelebileceğini kaydetmeliyiz. Devletin oluşumu bir topluluğun içsel gelişiminin sonucu olarak görülemez. Daha ziyade, devlet, bir topluluk diğer topluluklar üzerinde egemenlik kurduğu zaman ortaya çıkar. Bu tüm devletlerin işgalle oluştuğu anlamına gelmez. Eğer bir devlet varsa, o devletin yanıbaşındaki toplulukların tabîyetten kurtulmaları için devlete dönüşmeleri gerekir. İşte tam da bu anlamda devletlerin esas varlık sebebi başka devletlerdir.

Örneğin, tarımsal toplumda üretkenlikte yaşanan artışın sınıf farklılıklarını doğurduğu ve böylece devletin oluştuğuna dair yaygın bir kanı vardır. Devleti topluluk kavramı yoluyla yorumlamanın tipik bir yolu budur. Fakat bir topluluk içinde üretkenlik asla yükselmez. Bataille'ın belirttiği gibi (1991), artık, oluşur oluşmaz hemen dağıtılır. Toplulukta üretkenliğin ya da artık emeğin artması hükümdarın ya da devletin zorlamasıyla olur. Devlet, hükmettiği diğer toplulukları haraca bağlayıp kendisine hizmete zorlayan bir topluluktur. Bundan dolayı devlete iki taraftan bakmak gerekir; yani hem hâkim topluluk tarafından, hem de hükmedilen topluluk tarafından.

Genelde tarihin baştaki ilkel aşamalarından biri olduğu düşünülen As-

6 İlkel toplumlarda kararlar bir meclis ya da konsey tarafından alınırdı. Antropolog David Graeber şöyle yazmıştı: "Madagaskar'da iki yıl yaşadıktan sonra, New York'taki Doğrudan Eylem Ağı'nın toplantılarına katılmaya başladığım zaman, her şeyin birbirine bu kadar benzer olması beni çok şaşırtmıştı – esas farklılık DEA sürecinin çok daha biçimselleşmiş ve açık olmasıydı" (2004, 86). Bu sözler bana Hanna Arendt'in *On Revolution* adlı kitabında, 1968 civarındaki Yeni Sol hareketinde yaygın bir kurum olan "konsey" hakkında ifade ettiklerini hatırlatıyor. Konsey (Rusçada *Soviet*, Almancada Rate) çoğu zaman Marksizmle birlikte anılır ama esasında anarşist bir fikirdir. Fakat Arendt konsey kurumunun yaşanmış siyasi tecrübe ve eylemlerden hasıl olduğunu ve tamamen yeni bir şeymiş gibi kendiliğinden ortaya çıktığını vurgular. Bir başka deyişle konsey ne Marksistlerin ne de Anarşistlerin fikridir; kimsenin fikri değildir aslında. Bir karşılıklılık ilkesi olarak anarşizm, kendiliğinden oluşan merkeziyetçilik karşıtı hareketleri kucaklamaya dayanır. Devlet ve sermaye insan doğasından geliyorsa eğer, karşı-hareketlerin de insan doğasından geldiği söylenebilir.

yatik toplumsal formasyon tam da böyledir. Ama bu sadece, hükmedilen topluluğa odaklandığımız sürece doğrudur. Asyatik toplumsal formasyonun niteliklerine, topluluk ilkelerinin (karşılıklılık) reddedilip bunun yerine merkezi bir hükümetin, bürokrasinin ve daimi ordunun geçirildiği hâkim topluluk düzeyinde de bakılmalıdır. Öte yandan, buna karşıt olarak, topluluk ilkesi hükmedilen tarımsal topluluklarda bozulmadan kalmıştır. Odağımızı üretim biçimi denen fenomenle sınırlarsak Asyatik toplumsal formasyonun doğasını anlayamayız.[7]

Fakat bu tür bir merkezileşme çabucak gerçekleşmemişti. Mezopotamya, Mısır, İndus ve Çin gibi Asyatik devletleri düşünelim. Hepsinin kaynağında şehir-devletler vardı. Merkezileşme, ancak bu küçük şehir-devletler arasında durmaksızın yaşanan mücadeleler sonucunda ortaya çıkmıştı. Bu süreç Çin tarihinde Shih-Huang-Ti'nin kurucusu olduğu ilk Çin İmparatorluğu'na kadar uzanan zaman diliminde rahatlıkla görülebilir. Bu merkezileşme sürecinde, şehir-devletlerinde varlığını sürdüren karşılıklılık ilkesi bertaraf edilmiş ve sahneye, bürokratları ve daimi ordusuyla despotik devlet çıkmıştı. Weber buna "patrimonyal-bürokratik devlet" adını vermiştir. Bu devletler tarımsal üretimi muazzam şekilde geliştiren büyük ölçekli sulamada olduğu gibi, çevreyi denetlemek için gerekli olan teknolojilerin oluşturulmasını kolaylaştırmıştı. Bir o kadar önemli olan şey ise bu devletlerin halkı denetlemek üzere bürokrasi, medya, din vs. gibi teknolojiler yaratmış olmasıydı. Asyatik devletler basit değildir. Avrupa'da patrimonyal bürokratik devletler, iktidar için birbirleriyle çarpışan pek çok feodal lordun bastırılmasıyla adem-i-merkeziyetçi feodal devletlerin bağrından çıkarak mutlak krallık dönemini sona erdirmişti. Demek ki Asyatik devlet, devletin rüşeym haline değil, esasen tam biçimine tekabül eder.

7 Stalin 1930'larda Asyatik üretim biçimi mefhumunu toptan reddetmişti. Asyatik ya da feodal ayrımı yapılmadan bütün modernlik öncesi toplumlara feodal denmişti. Hiç kuşkusuz bu toptanlaştırma gerek teoride gerekse de pratikte ölümcül sonuçlara yol açtı. Rusyalı Marksistler Asyatik üretim biçimi mefhumunu yadsımışlardı; bu yadsımanın bir sebebi kendi bürokratik sistemleri ile bir Asyatik devlet olan Çarlık Rusyası arasında bağlantı kurulmasından hoşlanmamalarıydı. Dahası, ayrıma gidilmemesinin başka bir sebebiyse üretim biçimlerine verilen önemdi. Buna önem verildiğinde haliyle çiftçiler ile hükümdarlar arasındaki gasba dayalı ilişkiye odaklanılıyordu. Bu ilişki açısından bakıldığında, Asyatik toplum ile feodal toplum arasındaki fark ihmal edilebilecek kadar azdır. Gelgelelim, devletin ya da hâkim sınıfın biçimi açısından bakıldığında, çarpıcı bir farklılık görülür. Asyatik toplumsal formasyonda patrimonyal bürokratik devlet oluşmuşken, feodal toplumsal formasyonda ortaya çıkması ise ya engellenmiş ya da geciktirilmişti. Asyatik üretim biçimi ile feodal üretim biçimi arasındaki farkı silmek, Rusya sosyalizmindeki despotik bürokratik yönetimi gizleyip meşrulaştırmaya tekabül eder aslında.

Asyatik toplumsal formasyonda B türü mübadele tarzı baskındır. Haraç ve zorunlu hizmet yoluyla tarımsal toplulukların elindekileri gaspeden bir biçimdir bu. Asyatik toplumsal formasyon elbette ki B ve C tarzlarını da ihtiva eder. Örneğin, bu formasyonda ticaret ve ticaret sermayesi hayli gelişkindi. Bununla birlikte, ticaret ve şehir, devlete tabîydi. Keza, tarımsal topluluğun özerkliği vardı ve bir yandan devlete (ve hâkim sınıfa) tabîyken diğer yandan da karşılıklılık ilkesini muhafaza ediyordu.

Yunan-Roma toplumsal formasyonu da zorunlu bir etken olarak B tarzını içerir ama gerek hâkim olanlar gerekse de yönetilenler düzeyinde Asyatik toplumsal formasyondan ayrılır. Asyatik toplumda, yönetilenler düzeyinde bakıldığında, tarımsal topluluklar tahakküm altında bulunuyordu. Kabile topluluğundan arta kalan özellikleri büyük ölçüde korumalarının sebebi de budur. Fakat Yunan-Roma toplumunda yönetilenler esasen çeşitli topluluklardan zorla alınan köleler olduğu için topluluk oluşturmuyorlardı.

Yönetenler düzeyinde bakıldığında aradaki fark daha çarpıcıdır. Asyatik toplumda bürokratik sistemi kuranlar yönetenlerken, Yunan-Roma toplumunda böyle yapmamışlardı. Yunan yönetici toplulukları savaşçı-çiftçi topluluklardan geliyordu. Üretim biçimleri köleliğe dayalıydı ve köle işçi sağlamaları için sürekli savaş açmaları gerekiyordu. Yine de Yunan polis'ine "demokrasi"yi getiren bu savaşçı-çiftçi topluluklarıydı. Karşılıklılık ilkeleri varlığını sürdürmüş ve polis inşa ediliğinde teyit edilmişti. Ticaretin ve piyasa ekonomisinin gelişimi demokrasilerinin oluşturulmasına büyük bir katkıda bulunmuştu. Kısacası, yönetici toplulukları düzeyinde A ve C tarzlarının unsurları güçlüydü ve böylelikle B tarzını dizginliyordu.

Özgün, çığır açıcı fikirlerin antik Yunan'da, özellikle de Atina'da doğduğu inkâr edilemez. Fakat bu durumu Yunanistan'a has diye görmemeliyiz. Örneğin, düşüncenin antik Atina'da filizlendiği sıralarda, Çin'de Konfüçyüs, Lao-tzu, Mo-tzu, Sun Tzu gibi çeşitli düşünürlerin ortaya çıktığı bir dönem yaşanıyordu. Böyle daha nice önemli şahsiyet vardır ki hepsi birden Yüzler Okulu diye anılır. Bu şahsiyetler pek çok şehir-devlet birbirini boğazladığı sırada öne çıkmıştı. Shih-Huang-Ti tarafından bu şehirler ilk Çin İmparatorluğu etrafında birleştirildiğinde bu yeni ve büyük düşünürlerin zamanı da nihayete ermişti. Böyle bir düşünsel faaliyet ancak karşılıklılık ilkesinin ve meta mübadelesinin geliştiği yerde serpilebilmişti. Bu faaliyetler Çin'de despotik bir devletin baş göstermesiyle bitmişti. Bunun aynısı Atina'da da yaşanmıştı.

Küçük bir şehir-devletle tatmin olmayan Atinalılar topraklarını devamlı olarak genişletmeye ve Pers İmparatorluğu ve Mısır gibi büyük bir devlet haline gelmeye çalışıyordu. Ama diğer polislerin ortaya koyduğu direnişin üstesinden gelememiş ve sonunda başarısızlığa uğramışlardı. Atina polisindeki ilkeler sınırların dışında yaşatılamıyordu. Atina'nın bu genişleme hayalini gerçekleştiren kişi Asya imparatorluklarını fetheden Makedonyalı (Büyük) İskender olmuştu. Fakat bu fetih olurken Yunan polisi de yok olmuştu. İskender en sonunda neredeyse Asyatik bir despot olup çıkmıştı.

Roma'ya gelecek olursak, onların izlediği yol da Yunanlıların izlediği yola benzerdi ama Romalılar polisteki ilkenin ötesine geçen ve impatorluğun genişlemesini hayli destekleyen bir ilke benimsemişlerdi: Uluslar hukuku (*jus gentium*). Roma Batı Asya'da yer alan önceki imparatorlukların tamamını kapsayan muazzam büyüklükte bir imparatorluk kurmakta başarılı olmuştu. Bununla birlikte, şehir-devlet ilkeleriyle çatışmadan da azade değildi. Roma İmparatorluğu'nun başındaki kişi, aslında Asyatik bir despot olsa da, Romalı yurttaşların bir temsilcisinden ibaretmiş gibi davranmak zorundaydı. İmparatorun bütün insanlara eşit bir şekilde muamele etmesi ve karşılıklılık ikelerini benimseyen Roma yurttaşlarını memnun etmesi gerekiyordu.

Bu gözlemlerle birlikte, Asyatik ve Yunan-Roma toplumlarını zamansal bir gelişimin aşamaları, ama aynı zamanda mekân içinde aralarında eşsüremli bir ilişki olan toplumlar olarak görüyoruz. Sözgelimi, Yunan-Roma toplumları Asyatik imparatorlukların kenarında ve onlarla doğrudan ilişki içinde kurulmuştu. Bu ilişkiyi anlamak için, Karl Wittfogel'in merkez, kenar (*margin*) ve alt-kenar (*submargin*) teorisi faydalı olabilir. Wittfogel'e göre, Asyatik imparatorluk merkezdir. Kenardaki halklarsa bu merkezin boyunduruğuna girmeye ya da asimile olmaya meyillidir. Gelgelelim, merkez ile aralarına bir mesafe koymayı başarıp, böylelikle merkezden hangi unsurları alıp hangilerini almayacağını belirleyebilen alt-kenardaki halklar bu durumu yaşamamıştır. Edebiyat ve teknolojiyi kabul etmişler ama hiyerarşik devlet sistemini reddetmişlerdir. Yunanistan ve Roma'da olan da buydu.

Aynı şey feodal toplumsal formasyon için de söylenebilir. Feodalizm, Roma İmparatorluğu'nun alt-kenarında yer alan Cermen toplumunda doğmuştu. Cermen toplumları ilk başta, hiyerarşik düzene direnen ilkeleri benimseyen savaşçı-çiftçi topluluklarıydı. Yönetici sınıf ve yönetilenler (serfler) şeklinde bölünmüşlerdi ama karşılıklılık ilkesi bir ölçüde varlığını kaybetmemişti.

Öncelikle, yönetici sınıf arasında, lord/vassal ilişkisi karşılıklılığa dayanıyor ve merkezi bir sistemin oluşumunu engelliyordu. Kral, sahip olduğu otoriteye rağmen, kendisini mutlak olarak üstün bir konuma yerleştiremiyordu; bir bakıma, lordların şefi gibiydi. Şehir burjuvazisiyle gizli bir anlaşmaya giren kral, lordlara hâkim olmuş ve nihayetinde bürokrasi ve daimi bir ordu sayesinde devleti kurabilmişti.

İkincisi, serfler önceden savaşçı oldukları için lordlara tamamen boyun eğmiyordu. Asyatik topluluğun tersine, esas topluluktan koparıldıktan sonra bir tür bireyler birliği kurmuşlardı. Özerk komünlerde görülebileceği üzere, şehirlerde bu tür eğilimler çok daha açıktı. Asyatik toplumlarda büyük şehirler gelişmiş, fakat onlar da devlete tabî olmuştu. Avrupa'da özerk bir şehrin ve ticaret piyasasının gelişmesinin sebebi, orada merkezi devletin (patrimonyal bürokratik devletin) oluşmamış olmasıydı.

Lordlar ile kiliseler arasındaki karmaşık iktidar oyunları şehrin özerklik kazanmasını kolaylaştırıyordu. Daha sonraları, bu tür şehir-komünler gelişmiş ve ardından çökmüştü. Kralla ittifak yaparak feodal rejimi alaşağı etmeyi başarmışlardı. Ardındansa kendileri mutlak devletin tabîyetine girdiler.

Burada altı çizilmesi gereken husus, toplumsal bir formasyonun diğer toplumsal formasyonlardan bağımsız bir şekilde, kendi başına ele alınmaması gerektiğidir. Örneğin Avrupa'daki feodalizm sadece Avrupa içinden bakılarak açıklanamaz. Genel olarak feodalizm merkezi Asyatik devletin (imparatorluğun) alt-kenarlarına özgüdür. Japonya'daki feodalizm böyle açıklanabilir; Kore ve Vietnam kenarda, Japonya ise alt-kenarda yer alıyordu. Bu nedenle, Kore ve Vietnam Çin'in siyasi ve kültürel sistemini toptan, Japonya ise yalnızca kısmen kabul ediyordu. Japon savaşçı kültürü Mandarin'i hor gördüğü için Japonya'da Çin sistemi ve fikirleri sadece yüzeysel olarak benimsenmiş ve gerçek anlamda bir etki yaratmamıştı.

Kapitalist Toplumsal Formasyon

Şimdiye kadar, kapitalist toplumdan önceki toplumsal formasyonları ele aldım. Kapitalist toplumda meta mübadelesi ya da C türü mübadele tarzı hüküm sürer. Kapitalist toplumun en başta egemen devlet olarak ortaya çıktığını kaydetmek gerek. Böyle siyasi bir üstyapının iktisadi temel tarafından belirlendiğini iddia etmek yersizdir; zira siyasi olan ile iktisadi olanın ayrılması bizzat kapitalist toplumsal formasyonunun bir sonucudur. Buna ilaveten, egemen devlet kendi başına kapitalist üretimi teşvik etmişti.

Feodal toplumsal formasyondan kapitalist toplumsal formasyona geçiş, mübadele tarzlarının yeniden örgütlenmesi süreci olarak görülmelidir. Feodal toplumlarda B türü mübadele tarzı baskındı. Bir başka deyişle, feodal sistem, çiftçiler, tüccarlar ve imalatçılardan vergi toplayıp onları kendilerine hizmete koşan kral ve feodal lordlardan oluşuyordu. Aynı sırada C türü mübadele tarzı da (yani para ekonomisi) gelişiyordu. Bunlar olurken kral da diğer feodal lordları bastırıp şiddeti tekeline alıyor ve böylelikle başkalarının şiddetini yasadışı kılıyordu. Ayrıca, kral feodal vergi sistemini de tekeline alıp ulusal bir vergi biçimine dönüştürüyordu. Farklı bir deyişle, feodal "ekonomi-dışı baskı" yasaklanıyor ve meta mübadelesi ilkeleri yükseliyordu. Böylece siyasi olan ile iktisadi olan birbirinden ayrılıyordu. Keza, sermaye ile devlet arasında bağımlı bir ilişki kuruluyordu; kral merkantilist bir politika yürütüyor ve ticaret ile meta üretimini teşvik ediyordu.

Daha önce açıkladığım üzere, tek bir devlet içinde güçlerin merkezileşmesi ya da tekelleştirilmesi mümkün değildir; zira diğer feodal lordlar ya da kilise, özellikle de diğer krallarla ittifaka girerek buna direnecektir. Dolayısıyla, bir yandan, egemen devletleri mümkün kılan şey ortak rızadır. Öte yandan, egemen bir devlet ister istemez başka egemen devletlerin de ortaya çıkmasına neden olacaktır; çünkü egemen bir devlet, kendisine ait olmayan topraklar üzerinde örtük olarak bir hak iddia eder. Zaten dünyadaki pek çok devlet Avrupa'nın egemen devletleri tarafından kolonileştirilmiş ve bütün direniş ve bağımsızlık hareketlerini de egemen devletler oluşturmuştur.

Kapitalizmden önceki Asyatik ve feodal toplumsal formasyonlar yerel kalmıştı; zira her ikisi de B türü mübadele tarzının ilkelerine dayanıyordu. Çeşitli yerlerde "dünya imparatorlukları" kurmuşlar ve edebiyat, din ya da para birimini kapsayan kültürel alanları şekillendirmişlerdi, fakat kendi "dünyaları" yine de sınırlı ve birbirinden kopuktu. Bu dünyalar, meta mübadelesi ilkelerine dayalı dünya piyasası tarafından on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda birleştirilecekti. O zamandan bu yana, dünyadaki hiçbir yer dünya piyasasının baskısından kaçamamıştır. Wallerstein dünya piyasasından önceki dünyayı "dünya imparatorluğu", ondan sonrasını da "dünya ekonomisi" diye adlandırmıştır. Dünya ekonomisinde, bir zamanlar merkez olan dünya imparatorlukları kenara itilmişti. Avrupa'nın dışındaki toplumlar, işgal ve/ya kapitalizmin nüfuzu sonucunda kendilerini dönüştürmeye mecbur bırakılmıştı. Verdikleri tepkiler, önceki toplumsal formasyonlarının mahiyetine bağlı olarak farklı farklıydı. Genel olarak ifade etmek gerekirse,

kapitalizm öncesi mübadele tarzları bu toplumlarda etkisini ciddi bir şekilde sürdürmektedir.[8]

Mutlak krallık kapitalist toplumsal formasyonun erken bir aşaması olarak görülür; ama bu formasyonun doğası en başından itibaren apaçık ortadaydı. On sekizinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar, burjuva devrimi ve sanayi kapitalizminin gelişimi kapitalist toplumsal formasyonun doğasını gizledi. Kapitalist formasyonu, kapitalist ekonomi çerçevesinden inceleyelim isterseniz. Smith ve Ricardo gibi klasik iktisatçılara göre sanayi sermayesi, ucuza alıp pahalıya satan ticari sermayenin aksine adil ticarete dayanır. Ricardocu solcular ise sanayi sermayesinin ücretli köle olan işçilerden artık emek çaldığını iddia ediyordu. Marx bu yaklaşımların ikisini de eleştirmişti. Sermaye birikiminin artık emeğin sömürüsüne dayandığını teslim ediyor, fakat bu birikimi feodal ekonomi-dışı talandan ayırıyordu. Sanayi sermayesinin doğasını, onun izini ticaret sermayesine kadar sürerek açıklıyordu. Başka bir deyişle sermayeyi, P-M-P' şeklindeki, bizatihi ticaret sermayesinden elde edilen genel birikim formülüyle ifade ediyordu.

Farklı değer sistemleri arasında yapıldığı takdirde adil ticaretten artık değer sağlamak mümkündür. Bir metayı ucuz olduğu yerden satın alıp pahalı olduğu yerde satmak kâr getirir, her mübadele adil ticaret olsa bile. Sanayi sermayesi bu anlamda farklı değer sistemleri arasındaki mübadeleden artık sağladığı sürece ticaret sermayesiyle aynıdır. Sanayi sermayesine özgü olansa özel bir metaya sahip olmasıdır: o da emek gücü. Sermaye teknolojik yenileştirmeler yoluyla emek gücünün üretkenliğini artırmak ve böylelikle emek gücünün değerini düşürmek suretiyle farklılaşmalar sağlar. Ticaret sermayesinin birikimi doğal ve tarihsel şartlardan ötürü mekânsal farklılığa

8 Dünya piyasasından önceki, Wittfogel'in terminolojisinde merkeze denk düşen dünya imparatorlukları, etraflarındaki uluslar ve kabileleri kenar ve alt-kenar olarak kapsayarak kendi dünyalarını kurmuşlardı. Dünya piyasası ya da dünya ekonomisi bu tür jeopolitik konumlanmaları hükümsüz bırakıp merkez-kenar yapılanmasını dünya ölçeğinde değişime uğratmıştır. Wallerstein bu yapılanmayı merkez, yarı-çevre ve çevre terimleriyle ifade etmiştir; Andre Gunder Frank, metropol ve uydu; Samir Amin ise merkez ve çevre terimlerini kullanmıştı. Fakat önemli olan şey ise, dünya ekonomisinin ortaya çıkışıyla birlikte eski imparatorluklar kenara çekildikten sonra modernlik öncesi imparatorluklardaki merkez ile çevre arasındaki farklılıkların sürmüş olmasıdır. Genel olarak, eski imparatorluklar Batılı devletler ve kapitalizm tarafından kolonileştirilmiş, ama eski merkez, kenar ve alt-kenar Batı kolonyalizmine hayli farklı bir tepki vermişti. Eski çevre hemen kolonileştirilmiş ama eski çevre buna direnmiş ve Batılı devletler ve kapitalizmin dayattığı merkez-çevre düzenini tersine çevirmeye çalışarak eski jeopolitik hegemonyalarını kazanmayı amaçlamışlardı devamlı olarak. Bu minvalde Rusya ve Çin'deki sosyalist devrimler iki mühim örnektir. Marksizm birden çok ulus-devlete bölünme tehlikesi karşısında bu imparatorlukları ayakta tutmaya yarayan bir ideoloji işlevi görmüştür.

dayanır; sanayi sermayesi ise teknolojik yenileştirmelerden dolayı değer sistemlerinin biteviye farklılaşmasına bağlıdır. Sanayi kapitalizmi döneminde teknolojinin eşi görülmedik derecede gelişmesinin sebebi budur.

Kapitalizm artık emeğin ortak rıza sayesinde, yani ekonomi-dışı zorlama olmadan yapılan mübadeleden elde edildiği bir sistemdir. Marx kapitalist ekonomi sisteminin esas olarak meta mübadelesi ilkelerine dayandığını göstermişti. Fakat kapitalist toplumsal formasyonun bütünü bu şekilde açıklanmış olmaz. Mesela Ricardo'nun iktisat teorisi, *Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri*'nde görülebileceği gibi, polis'e dairdi. Marx'ın *Siyasal İktisadın Eleştirisi* altbaşlığını taşıyan *Kapital*'i ise vergi konusunu bütünüyle bir yana koymuştu. Vergilendirme sermayenin ihmal edebileceği bir şey değildir; vergilendirme ve yeniden bölüşüm yoluyla devlet müdahalesine büyük bir önem atfeden Keynes gibi iktisatçılar için bu konu çok önemlidir.

Marx'ın vergilendirme mevzusuna girmemesi, devlet konusunu tümden gözardı etmesinden değil, özgül olarak meta mübadelesinden doğması itibariyle kapitalist ekonomiyi incelemeye çalışmasından kaynaklanıyordu. Bu kapsamlı incelemeyi yapabilmek için devleti ve diğer mübadele tarzlarını paranteze almıştı. Fakat kapitalist toplumsal formasyonu hakkıyla ele alabilmemiz için, Marx'ın paranteze almış olduğu A ve B türü mübadele tarzlarını göz önünde bulundurmamız gerekir.

B tarzıyla ya da kaynağı bu tarzda yatan devletle başlayalım. Burjuva devrimiyle mutlak krallık yıkılmış ve egemenliğin halkın olduğu devlet ortaya çıkmıştı. Mutlak kralda görünür olan bu egemenlik modern demokratik devlette görünmez kılınır. Devlet halk tarafından seçilen hükümetle özdeşleştirilir ve bürokratlar da kamunun hizmetlileri olarak görülür. Gelgelelim, egemen olarak devlet, mutlak krallık yok olduktan sonra bile savaş gibi istisnai durumlarda ortaya çıkar zaman zaman (Schmitt, 1996). Hegel'in dediği gibi, egemen her şeyden önce diğer devletlere karşı var olur.

Egemen, modern devletin hayati eşiklerinde, kendini artık mutlak bir kral olarak değil, kitlelerin ezici desteğini almış karizmatik bir siyasi lider olarak görünür kılar. Freud'un "bastırılmış olanın dönüşü" dediği şeye benzerdir bu. Fakat bu "dönüş"ün altında elbette ki devlet aygıtı ile sermayenin güçlü talebi yatar. Marx, *Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire*'inde, 1848 devrimiyle elde edilen genel oy hakkı neticesinde Bonaparte'ın nasıl bir imparator haline geldiğini ustalıklı bir şekilde çözümlemişti. Somut bir toplumsal mücadele bağlamında kaleme alınmış bu metne baktığımızda, Marx'ın siyasi

olanı salt iktisadi temele indirgeyerek açıklamadığını açıkça görürüz. Burada gördüğümüz şey daha ziyade, nasıl ki devletin doğası içine düştüğü kriz durumunda kendini belli ediyorsa, kapitalizmin doğasının da içine girdiği kriz halinde ortaya çıktığıdır. Bu durum halen böyledir.

İkincisi, A türü mübadele tarzıyla ilgili olarak, kapitalist ekonomi hâkim hale geldikten sonra bile çeşitli toplulukların varlıklarını sürdürdüğünü belirtmeliyiz: Tarımsal topluluklar, kentsel-beledî topluluklar, zanaat birlikleri, akraba yapıları, dinsel mezhepler, etnik gruplar vb. Egemen devlet, ister mutlak krallık ister burjuva devleti şeklinde olsun, bağımsız bir nitelik taşıyan bu çeşitli grupları çözmeye çalışmıştır. Egemen olarak devlet ancak bu farklı gruplar az çok dağıldıktan sonra kurulabilmiştir. Egemen olarak halk ise ancak bu farklı gruplar mutlak krallığa tabî hale geldikten sonra oluşturulabilmiştir. Fakat bu durum ulusun/milletin oluşumu için hâlâ yetersizdir. Halk, egemenin çeşitli toplulukları yok etmesine direnmeye başlamadan önce, ulus ortaya çıkmaz.

Modern devlet ve kapitalizmin güçlenişiyle birlikte bu topluluklar dağılmıştı. Fakat kayıplara karışmaktan ziyade bir ulus olarak tahayyül edildiler. Benedict Anderson'ın meşhur kitabında dendiği gibi (1991), "hayali topluluklar"dır bunlar. Ulusun canlandırdığı şeylerse ortaklık ve karşılıklılık ilkeleridir. Fransız Devrimi'nin üç şiarından biri olan kardeşlik bu doğrultuya işaret eder. Din, akrabalık ve etnisite gibi güçlü topluluk bağlarının var olmaya devam ettiği yerlerdeyse ulusun oluşumu sekteye uğrar ya da yavaşlar.

Genel olarak bakıldığında, kapitalist toplumsal formasyon o üç mübadele tarzının yani sermaye, devlet ve ulusun bileşimi sayesinde ortaya çıkar. Bu üçlü birbiriyle hem çelişir hem de birbirlerini tamamlar. Örneğin kapitalist ekonomi sınıf çatışması ve mücadelesine doğru yol aldığı zaman, ki bu kaçınılmazdır, ulus eşitlik talep eder ve devlet de vergilendirme ve yeniden bölüşüm yoluyla sınıf karşıtlığını dizginlemeye girişir. Bu üç öğe bir tür Borromeo halkası oluşturur. Bunlardan yalnızca birinin hakkından gelmek imkânsızdır. Kapitalizmi ya devlet ya da ulus aracılığıyla ortadan kaldırmaya çalışırsak, çabamız devleti ya da ulusu güçlendirmekle sonuçlanır kalır; Stalinizm devlete, Nazizmse ulusa dayanılmasının sonucudur. Kapitalizm, ulus ve devleti ortadan kaldırma çabalarının çoğu kez başarısızlıkla sonuçlanmasına bakan sosyalistlerin çoğu bu üçlüyü ortadan kaldırma fikrini de bir kenara attı. Şimdi sermaye, devlet ve ulusa hiç bitmeyecek kötülülük-

ler gözüyle bakılıyor ve yapılabilecek olan tek şeyin bunları aşama aşama düzenlemek ve/veya değiştirmek olduğu düşünülüyor. Bu, pek çok açıdan, Bernstein'ın on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ortaya sürdüğü fikre geri dönmek demektir. Öyle görünüyor ki sermaye-ulus-devletten müteşekkil Borromeo halkasının tuzağına düşmüş ve *X* fikrini, D türü mübadele tarzı fikrini bırakmışız. Şimdi yapmamız gereken şeyse, bu Borromeo halkasından nasıl kurtulabileceğimizi bulmak; tabii bunun taşıdığı zorlukları da aklımızdan hiç çıkarmadan.

Devlet Sorunu

Devletin rolünü ihmal etsek, artık değerin kaynağı olan farklılığın azalmasına bakarak kapitalist ekonominin sonuna yaklaştığını rahatlıkla söyleyebilirdik. Marx'tan bir alıntı daha yapmak gerekirse: "Kapitalist üretim, toplumsal üretim sürecinin tekniklerini ve bileşim derecesini artırır artırmasına, ama bunu yaparken tüm servetin ilk kaynaklarını, yani toprağı ve işçiyi de harap eder" (Marx, 1976, 638). Bu demektir ki toprak ve işçiler sanayi kapitalizminin sınırlarıdır. Başka bir deyişle, sanayi kapitalizmi, sermayenin üretemediği ve Karl Polanyi'nin terimleriyle söylersek, birer metaya dönüştürülemeyen ve ancak öyleymiş gibi kurgulanan toprak ve emek gibi iki öğe tarafından sınırlanır.

Bir meta olarak emek gücüne gelecek olursak, onun taşıdığı önem sermayenin bireyleri ücret için çalışmaya zorlamasından kaynaklanmaz. Eğer her şey işgücüyle alakalı olsaydı, kölelik yeter de artardı bile. Kaldı ki bazı yerlerde ücretli çalışma ile kölelik arasındaki sınırı çizmek hayli zordur. Kapitalist ekonomi için olmazsa olmaz olan şey, işçilerin bir yandan ücret elde etmek için çalışırken diğer yandan da kendi ürettikleri ürünleri satın almalarıdır. Kölelerse asla satın almaz. Keza topluluk içindeki çiftçiler de öyle. Kapitalist ekonominin gelişimi, karşılıklılık içinde, kendi kaynaklarıyla yetinebilen, iktisada bağımlı çiftçilerin hem birer tüketici hem de işçi olan "proleter"lere dönüştürülmesiyle mümkün olur. Kapitalist ekonomi, metaların meta yapıp satın almaya devam ettiği bu kendi kendini oluşturan sistem kurulduğu zaman tamamlar kendisini.

Bu sistem, söz konusu meta yani işçi/tüketici yenilenmeye devam etmediği sürece kendini sürdüremez. Sanayi sermayesi, kırdan şehre pek çok yeni emekçi geldiği zaman, birikim için yeterli artık değer elde edebilir hale gelir. Sanayi sermayesinin büyümesi kırın çözülmesiyle el ele gider. Fakat bu

önünde sonunda bir doyum noktasına ulaşır. Sonuçta, kâr oranı düşerken ücretler artar ve mallar çoğalırken tüketim azalır.

Kâr oranını güvenceye almak için sermayenin başka ülkelerden yeni proleter (işçi/tüketici) bulma arayışına girmesi, yani az gelişmiş bölgelerdeki pek çok çiftçiyi proletere dönüştürüp dünya pazarına atması gerekir. Bugün bu sürece küreselleşme deniyor. Çin, Hindistan ve Brezilya gibi dünyada nüfusun en sık olduğu yerlerde bugün hızlı bir ekonomik büyüme yaşanıyor. Bunlar dünya kapitalizminin vadesini uzatıyor, fakat bu da gün gelip bir doyum noktasına varacak. Peki sonrasında ne olacak? Sermaye artık daha fazla "dışarısı"nı bulamayacak.

Üstelik böyle bir süreç "doğa"yı, yani doğal ortamı da mahvedecektir. Kapitalist üretim, artıkları boşaltabildiği bir dışarısı olduğu için hiç durmadan devam edebilmiştir. Sanayi sermayesinin (şirketlerin) artıkların elden çıkarılmasının yaratacağı masrafı düşünmesi gerekmiyordu. Metabolizma (ya da maddi mübadele) açısından bakıldığında, onların artığı işlemesi doğanın sömürülmesidir ve bu da ister istemez çevrenin tahribatına yol açar. Sermayenin doğaya hakkını ödemesi gerekir; çevreyi muhafaza etmek için gerekli masrafı, ya da daha açık bir şekilde söyleyecek olursak, bunun için gerekli vergiyi ödemeleri gerekir. Bu da açıktır ki sermayenin kâr oranını düşürecektir.

Wallerstein (2003) bu iki sebepten ötürü kapitalizmin sonunun eli kulağında olduğunu düşünür.[9] Gelgelelim, bu engellerle karşılaştıktan sonra bile kapitalist toplumsal formasyon kendi kendine sona ermeyecektir. Evet, kapitalist ekonomi kârların düşme eğilimiyle yüz yüze gelecektir. Marx'tan önce Adam Smith ve David Ricardo da bunu söylemişti zaten. Fakat kapitalizm kâr oranının düşmesiyle sona ermemiştir, çünkü devlet aynı zamanda kapitalizmin dayanıklılığını takviye etmiştir. Sermayeye dayalı devlet ne pahasına olursa olsun sermayeyi ebedileştirmeye çalışır. Örneğin sermaye ve devlet, 1870'lerdeki o kronik bunalımdan kendilerini kurtarmak için emper-

9 Wallerstein (2003) dünya kapitalizminin henüz ücretli emek piyasasına dahil olmamış ciddi büyüklükte kırsal bir alanın varlığına dayandığını işaret eder. Fakat bu alan hızla daralıyor: "Dünyada kır hızlı bir şekilde çözülüyor. Bu süreç son beş yüzyıldır durmaksızın yaşanmaktadır, fakat 1945'ten bu yana çarpıcı bir artış görülüyor. Bir yirmi beş yıl daha geçtiğinde bu kırsal alanın büyük ölçüde ortadan kalkmış olacağı tahmininde pekâlâ bulunulabilir. Bütün dünya-sisteminde kır bir kez çözüldü mü, kapitalistlere tek seçenek olarak sınıf mücadelelerini hâlihazırda yaşanmakta olduğu yerde sürdürmek kalır. Ve bu noktada durum onların aleyhinedir.... Bütün bunların net sonucu, kâr düzeyleri üzerinde zamanla artacak ciddi bir baskıdır" (Wallerstein, 2003, 60).

yalist politikalar gütmüş ya da devletin kendisi sermaye ihraç etme yoluna gitmiştir. 1990'larda başlayan küreselleşme süreci için de aynısı söylenebilir.

Hardt ve Negri (2000) 1990'lardaki durumun emperyalizm değil "imparatorluk", yani sermayenin imparatorluğu olarak adlandırılması gerektiğini söylemiştir. Ulus-devletlerin imparatorluk (ya da küresel sermaye) çağında neredeyse önemsiz olduğuna ve çokluğun imparatorluğa kafa tutacağına inanır gibidirler. Çokluk derken, azınlıklar, göçmenler ve yerli halklar gibi grupları kastederler. Çokluk işçi sınıfıyla sınırlı olmasa da, vizyonları Marx ve Proudhon'un 1848'deki vizyonuna benzer. Zaten Hardt ve Negri de Marx'ın proletarya adını verdiği kesimin dar anlamda işçi sınıfıyla sınırlanmaması ve kendilerinin çokluk diye adlandırdığı kesime çok yakın bir grup olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Bu anlamda Hardt ve Negri proletaryanın değilse de çokluğun gerçekleştireceği bir dünya devrimini savunur.

Fakat İmparatorluk'tan bahsederken akıllarında sermayenin imparatorluğu vardır. Böyle olduğunda devleti iktisada indirgeyerek açıklamış olursunuz; bir diğer deyişle, Hardt ve Negri farklı mübadele tarzlarını, C türü mübadele tarzı olan meta mübadelesine indirger. Bu da devletin B türü mübadele tarzından (talan-yeniden bölüşüm) kaynağını alan özerkliğini gözardı etmelerinin bir neticesidir. Ama gelin görün ki A ve B türü mübadele tarzları var olmaya devam eder ve kapitalizmin temelindeki sermaye, ulus ve devletin birlikteliğini simgeleyen Borromeo halkasını oluşturur. Kapitalist küreselleşme bu halkayı asla çözmeyecektir. Çokluğun devletin doğasını anlamadan kalkışacağı bir ayaklanma devletin ilgasından ziyade ancak sağlamlaşmasıyla sonuçlanır.

En iyi şekliyle sosyal refah devletleri tarafından temsil edilen sermaye-ulus-devletler 1970'lerdeki kronik durgunlukla birlikte sendelemeye başlamıştı. Sovyetler Birliği'nin 1990'ların başında çökmesiyle birlikte, sermaye ve devlet sosyal refahı toptan bir kenara bırakmaya yöneldi. Neoliberalizm böylece hâkim hale geldi ve devletin küçülmesine öncelik verip dünyanın dört bir köşesinde büyük bir rekabeti teşvik etti. Fakat bu hareket ulus-devleti asla ortadan kaldırmaz. Öncelikle, neoliberal politikalar için güçlü devletler gerekir. İkincisi, bu devletlerin ülke içinde, sosyal refaha ve sınaî korumaya öncelik veren milliyetçiler/ulusalcılar ya da demokratların muhalefetine karşı durması gerekir. Zaten pek çok ülkede bu tür karşıtlıklar siyasi gündemin büyük bir kısmını işgal ediyor. Bu açıdan bakıldığında, sermaye-ulus-devletten müteşekkil Borromeo halkası hiç de çözülmüş olmuyor.

Bugün uluslar dünya ekonomisine çok daha fazla dahil durumda olduğu için ulusal iktisadi politikaların (mesela Keynesçiliğin) geçmişte olduğu gibi işe yaramadığı doğrudur. Fakat bununla ortaya çıkan sonuç dünya pazarında ulus-devletlerin çözülüşü değil, kendilerine ebelik yapan eski dünya imparatorluğuna katılmalarıdır. Başka bir şekilde ifade edersek, dünya imparatorluğu zemin işlevi görür, uluslarsa birer figürdür. Bunu en çarpıcı şekilde temsil edense, Çin, Hindistan ve Rusya gibi eski dünya imparatorluklarının yükselişinin ardından ortaya çıkan Avrupa Birliği'nin oluşumudur. Listeye İslamcı bloğu da eklemeliyiz; tabii bu bloğun harcında milliyetçilik değil dinin olduğu şerhini düşerek.

Eski dünya imparatorluklarına dayalı bölgesel bloklar arasındaki karşıtlığa çoğu zaman "medeniyetler çatışması" gözüyle bakılır. Elbette ki bu tür siyasi-iktisadi bölgesel birimler eski dünya imparatorluklarının komünalliğine dayanır; bu birimlerdeki uygarlıkların edebiyat, din ve para birimi gibi konularda ortaklıkları vardı, ki modern ulus-devletleri bu açıdan onlardan ayırmak gerekir. Fakat bu projeler "modernliğin aşılması"nı simgelemez.[10] Mesela Avrupa'da, Avrupa Birliği ideologları ulus gibi modern paradigmaların ötesine geçtiklerini iddia ediyorlar. Eğer öyleyse, İslamcı köktencilerin de aynı şeyi yaptıklarını kabul etmeliler. "İmparatorlukların" dirilişi, küresel rekabet ve baskı şartlarında sermaye-ulus-devletlerin politikasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla dünya kapitalizmi (sermaye imparatorluğu), Hardt ve Negri'nin tahmin ettiği gibi tek değil birden çok imparatorluk ile tepki verir. Bu bakımdan 1990'dan sonraki durumun emperyalizmin yeni bir versiyonu olarak görülmesi gerekir.

Bununla birlikte, Hardt ve Negri'nin pek çok post-modernist ve postyapısalcının boyun eğdiği sosyal demokrasi seçeneğini reddederek sermaye-ulus-devlet kapanımının ötesine bakmaya çalıştığını da görmek gerekir. Fakat eserlerini tam da bu yüzden eleştirmeliyiz. Bana kalırsa, daha önce

10 Kitaro Nishida'nın önderliğini yaptığı Kyoto Okulu, emperyalist Japonya'nın 1930'lardaki jeopolitik stratejisi olan "Büyük Doğu Asya Ortak-Refah" projesine felsefi bir temel sağlamıştır. Felsefeleri, kapitalizmin de komünizmin de birer ürünü olduğu "modernliğin aşılması" ya da ulus-devletin aşılması olarak özetlenebilir. Kyoto Okulu, Büyük Doğu Asya Ortak-Refah fikrinin, bir ulusun diğerine hâkim olduğu emperyalizmden ya da Sovyetler Birliği tarzı komünizmden ayrıldığını zira hedefin ulus-devleti aşmak olduğunu iddia etmişti. Büyük Asya Ortak-Refah projesinde her ulus bağımsız ve özerk kalır, ama uyum içinde bütünün bir parçası olur. Bu mantık Leibniz'in monadolojisini andırır. Fakat bu hiç kuşkusuz Japon emperyalizmini meşrulaştırmak için uydurulmuş felsefi bir kılıftan ibarettir. Ama bu mantık bugün hâlâ işler haldedir ve farkında olunmadan da olsa, bölgesel topluluklar kurmak için Avrupa'da ve başka yerlerde benimsenmektedir.

belirttiğim gibi, 1848 civarındaki Marx ve Proudhon gibi, kapitalist toplumsal formasyona dair yapısal bir izah getiremiyorlar.

Belki de ilk sosyalist gözüyle bakabileceğimiz Proudhon devlet ve kapitalizmi ilga etmenin şart olduğunu düşünmüştü. Ona göre Fransız Devrimi mutlak kralı devirmiş ama egemen devlet olduğu gibi kalmış; "halk" ise görünüşte egemenken, yaşayan bireylerse aslında devlete yine tabî olmuştu. Üstelik sivil toplumlarda bireyler, egemen olarak paraya tabîdir; yani kapitalizmin boyunduruğu altındadırlar. Sahici demokrasiye kavuşmak için hem devleti hem de kapitalizmi ilga etmek gerekir. Proudhon'la karşılaştırıldığında, Saint-Simon ve Louis Blanc gibi pek çok sosyalist az çok ilk Fransız Devrimi'nin Jakoben geleneğinin mirasçısı olmuş ve devlete tarafsız ve kamusal gibi olumlu nitelikler atfetmiştir.

Buna karşılık Proudhon, gerçekleşse bile ancak iktisadi bir eşitlik sağlayacak ve devleti güçlendirirken özgürlüğü ortadan kaldıracak bu tür bir siyasi devrime karşı çıkmıştı. Bunun yerine iktisadi devrim önerisinde bulunmuş ve kapitalizmin yerini alacağını düşündüğü alternatif iktisat tarzları için çeşitli planlar sunmuştu. Bunların bir örneği, her üyesinin işin hem çalışma hem de idare kısmında yer alacağı üreticiler kooperatifiydi. Ücretli-emek böylece aşılacaktı onun gözünde. Diğer örnekler arasındaysa, "paranın egemenliği"ni aşma girişimleri olan alternatif para biçimleri ve kredi birlikleri bulunuyordu. Proudhon, krallığın ilgasının ardından paranın egemenliği sürdüğü müddetçe demokrasinin gerçekleşemeyeceğini vurgulamıştı. Esasen Proudhon'un aklında olan şey devletten ve kapitalist pazardan bağımsız ağlar kurmaktı. Kısacası, onun sosyalizminde özgür bireyler temelinde karşılıklı mübadelenin gerçekleştiği bir ekonomi vardır. Fikirleri geçerliliğini bugün hâlâ korumaktadır.

Marx'ın Proudhon'dan oldukça etkilendiği açıktır. Proudhon'un devletin yerini alacak özgür bir birlik olarak sosyalizm vizyonunu hayatı boyunca paylaşmıştı. Fakat Marx 1847'den itibaren Proudhon'un iktisadi devrim mefhumunu eleştirmeye, siyasi devrimin çok önemli olduğunu düşünmeye başlamıştı. Proudhon'unki gibi alternatif bir ekonomi devlet iktidarını ele geçirmeden gerçekleştirilemez. Örneğin Marx üreticiler kooperatifinin kapitalist işletmelerle rekabet edemeyeceği kanısındaydı. Proudhon'u esas olarak kapitalist ekonomiyi anlamadığı için eleştirmişti. Zaten *Kapital*'i yazmaya koyulmasının bir sebebi de buydu.

Fakat Proudhon'un birlikçiliğine de burun kıvırmaya başlamamıştı. Hat-

ta *Kapital*'i yazma sürecinde ve Birinci Enternasyonel zarfında Proudhoncularla birlikte çalışmaya devam etmişti. Örneğin Bakunin, sırf devlet sosyalisti Lassalle kendisini Marx'ın havarisi olarak görüyor diye Marx'ı devletçi olmakla suçlamıştı. Fakat Marx aslında Lassalle'ın 1876'da kaleme alınmış Gotha Programı'nda ifadesini bulan, devlet desteğiyle üreticiler kooperatifinin geliştirilmesini öngören devlet sosyalizmine karşıydı. Lassalle'ın bakış açısı temelde devletin akıl olarak Hegelci bir şekilde kutsanmasını temsil ederken, Marx ise birlikçiliğin ortaya çıkmasıyla devletin yok olacağını ümit ediyordu.

Lassalle'ın sosyalizminin Nasyonal Sosyalizm'den (Nazizm) tamamen farklı olduğunu ve sosyal demokrasiye denk düştüğünü belirtmeliyiz. Marx'ın ona yönelttiği eleştiri Marx'ın tam anlamıyla bir anarşist olduğunu kanıtlamaya yetmelidir. Öte yandan Proudhon ve Proudhoncular görüşlerini sonradan değiştirmiş ve geçici bir süre için devlet iktidarını ele geçirme fikrini kabul etmişlerdi. Proudhoncular 1871'de kurulan ve Marx'ın proleterya diktatörlüğü modeli olarak övdüğü Paris Komünü boyunca bu stratejiyi izlemişti. Bundan dolayı Marx'ı bir devletçi olarak görmek kesinlikle yanlıştır. Fakat nasıl oldu da onun fikirlerine bakıp da aşırı bir devletçilik (Stalinizm) kurulabildi? Bunun sebebi Marx'ın devletçi olması değildir; zira iktisadi devrimin nihayetinde devleti çözeceğini düşünen bir anarşistti Marx.

Gerek Proudhon'un gerekse de Marx'ın ve hatta kendilerini hayli etkilemiş selefleri Spinoza'nın devlet konusundaki görüşleri tarih içinde Avrupa'da yaşanmış şehir komünleri deneyimlerine dayanır. Bireylerin karşılıklı rıza yoluyla kurduğu bir birlik olarak gerçeklik kazanan bir topluluktur komün. Fakat mutlak kral bu şehir komünlerini feodal düzenlemelerden kurtarsa da, bu komünlerin özerkliklerini ellerinden almış ve onları devlet ve kapitalizme tabî kılmıştı. Devlet ve kapitalizm ilga edilse, komünün sivil toplumu ya da komünizm tekrar hayat bulabilir.

En azından eline kalem almaya başladığı ilk zamanlardan bu yana Marx'ın savunduğu görüş böyleydi; zira devleti sivil toplumun kendine yabancılaşması olarak görüyordu. Ama bu görüş açısında devlete içeriden bakılır. Bir kez daha tekrarlamak gerekirse, devlet varlığını başka devletler karşısında kazanır. Dış etkenler olmasa, topluluğun bu resmi versiyonu, baştaki kişinin sabit, değişmez güçlerden yoksun olduğu ve dolayısıyla kolaylıkla devrilebileceği bir şeflikten ibaret olurdu. Eğer devlete topluluğun gözünden bakarsak, şef topluluğa başkanlık eden ve nihayetinde topluluğun kendine yabancılaş-

masını temsil eden hâkim bir figür olarak belirir. Gelgelelim bu yabancılaşma içeriden değil dışarıdan kaynaklanır. Avrupa şehirleri için de geçerlidir bu. Bu şehirlerde karşılıklılık ilkeleri canlı kalmıştı. Böylece meta ekonomisinin ürünü olan sınıf farklılıklarına karşı demokratik bir özyönetim ve sosyalist politikalar seferber edilebilmişti. Fakat şehirlerin mütemadiyen feodal devletler ve lordlar tarafından kuşatıldığını ve böylelikle şehirlerin hiçbirine mutlak bir konum bırakmadığını da unutmamak gerekir. Birbirleriyle savaşmakla meşgul olan feodal devletler ve lordlar şehir komünlerinin özerk kalmasına izin vermişti sadece. Dolayısıyla devlet ne şehrin içindeki sınıf çatışmalarının ne de komünün kendine yabancılaşmasının bir sonucudur. Bürokrasisi ve daimi ordusuyla devlet şehre dışardan gelmiştir. Kısacası, devlet sivil toplumun ya da komünün kendine yabancılaşması değildir. Bir devlete içeride ne olursa olsun, başka devletler ayakta kaldığı sürece o devlet ortadan kalkmayacaktır. Dolayısıyla komüne tekrar hayat kazandırmakla devlet ortadan kaldırılmış olmaz.[11]

Devleti diğer devletlerle birlikte düşünmezseniz onu asla anlayamazsınız. Aynı şey devrim için de söylenebilir. Örneğin, eğer bir devrim bir ülke içinde başarıyla gerçekleştirilirse, oraya müdahale edecek başka devletler olacaktır. Paris Komünü'nde de böyle olmuş ve Komün iki ay içinde Almanlar tarafından yok edilmişti. Rus Devrimi'nde de devrimci hükümet kendini nihayetinde güçlü bir devlete dönüştürerek savunmak durumunda kalmış ve kaçınılmaz bir şekilde tek ülkede sosyalizm fikrine, yani Stalinizme varmıştı.

Marx'ın tek ülkede sosyalizm diye bir hayali olmamıştı; zira sosyalizmin tek bir ülkede gerçekleşebileceğini asla düşünmemişti. Devrim ancak

11 Marx Birinci Enternasyonel zarfında Paris'teki ayaklanmalara karşıydı ama bu ayaklanmalar sona erdiğinde onları proletarya diktatörlüğünün bir modeli olarak methetmişti. "Komün, toplumun, bizatihi halk kitlelerinin, devlet iktidarını kendisini kontrol edip hizaya getiren güçler olarak değil de kendi canlı güçleri olarak yeniden kendine katması ve kendisini zapteden örgütlü güç yerine kendi güçlerini kurması; düşmanlarının kendisine baskı yapmak için kullandığı (yani kendilerine zulmedenlerin el koyduğu, kendi güçlerinin kendilerine karşı konulup örgütlendiği) suni toplumsal güç yerine kendi toplumsal kurtuluşlarının siyasi biçimidir" (Marx 1974, 246). Fakat Marx bundan on sene sonra Hollandalı işçi aktivisti Domeal-Nieuwenhuis'e şunları yazmıştı: "Belki bana Paris Komünü'nden bahsedeceksin; ama bunun bir şehrin istisnai şartlar altındaki başkaldırısından ibaret olmasını bir yana koyarsak, Komün'ün çoğunluğu asla sosyalist değildi ve öyle olamazdı da. Bir parça sağduyu sahibi olunsa Versailles'la halkın tümüne faydası olacak bir uzlaşma sağlanabilirdi–zaten o zaman ulaşılabilecek yegâne şey de buydu (Marx'tan Domela-Nieuwenhuis'e, 22 Şubat 1881). Görünüşte birbirleriyle çelişen bu iki ifade Marx'ın görüşünde mutlaka bir tutarsızlık olduğu ya da düşüncesinde bir değişim olduğu anlamına gelmez. İki görüşü de benimsemiş olması pekâlâ mümkündür. Yani Marx devlete içeriden de dışarıdan da bakmıştı.

birden fazla ülkede gerçekleşebilir, bir ülkenin sınırlarını aşarsa korunabilirdi. Marx haklıydı, peki bu gerçekten de başarılabilir bir şey mi? Lenin ve Troçki'den bu yana Marksistler bu sorunla yüz yüze geldiler. Marksizm devletçiliğe dönüştü; ama Marx bir devlet sosyalisti değil, tıpkı Proudhon gibi devletin nihayetinde silinip gideceğini düşünen bir anarşistti. Dolayısıyla devletçiliği ne kadar hararetle eleştirirsek eleştirelim, devletçilik tuzağına düşmekten kurtulamayabiliriz. Aklımızda muhakkak tutmamız gereken şeyse, devletin şiddet tekelini elinde bulunduran ve daima başka devletler karşısında varlığını sürdüren bir kurum olduğudur.

Eşzamanlı bir dünya devrimi vizyonunun mitik bir niteliği vardır. Her ne kadar eşzamanlı dünya devrimi ifadesini artık kullanmıyor olsak da, söz konusu vizyon bugün bile örtük bir şekilde de olsa etkisini sürdürmektedir. Hardt ve Negri'nin çokluğun küresel isyanı şeklindeki tahayyülü bunun bariz bir örneğidir. Böyle bir isyan yalıtılmış alanlarda patlak verebilir ama bunlar bile devletler tarafından hemen bastırılır. Kaosun hüküm sürdüğü böyle bir durumda halk da telaş ve korkuya kapılacak ve daha fazla güvenlik ve korunma için devletin takviyesini talep edecektir. Böylelikle sermaye-ulus-devlet kuvvetlenmiş olacaktır. Bu durum geçmişteki eş zamanlı devrim için de geçerlidir. 1848 devrimi devlet ve kapitalizmi alaşağı etmek şöyle dursun, sermaye-ulus-devletin gelişmiş bir şekle bürünmesine yol açmıştı. Örneğin Fransa'da Bonaparte ve Prusya'da Bismarck sosyal politikalar ve sosyal refah girişimleri yoluyla devlet destekli sanayi kapitalizminin önünü açmaya çalıştı ve bu çabaların sonucu ise emperyalizm oldu.

Sonuç

Sermaye-ulus-devletin Borromeo halkasına hapsolmuş durumdayız. Kapitalizmi düzenlemeye koyulup parlamanter demokrasi yoluyla serveti yeniden bölüştüren sosyal demokrasi de bu durumdan muaf değildir. Zaten sosyal demokrasi çoğu zaman şovenist bir milliyetçilik olarak işlev görür. Bu açmazı yarabilmek için devleti ve kapitalizmi karşısına alan hareketler *olmazsa olmazdır*. Somut olarak ifade etmek gerekirse, bunun için ulusötesi ağlar düzeyinde, yani devlete bağlı olmadan, karşılıklı mübadeleye dayalı kapitalist olmayan alternatif bir ekonominin yaratılması gerekir. Fakat bu hareketler belirli bir gelişim düzeyine ulaşsa karşılarında elbette ki devleti ve sermayeyi bulur ve ulusötesi ağlar böylelikle parçalanıp dağıtılır. Bundan dolayı, "dışarıdan" ya da "yukarıdan" gelecek karşı-hareketler bir o kadar gereklidir.

Devlete sadece içeriden ya da aşağıdan kafa tutulamaz zira devlet başka devletlere (düşmanlara) karşı ayakta durur. Kendi başına tek bir devleti ilga etmek de bir o kadar imkânsızdır. Eşzamanlı bir dünya devrimine bel bağlayamayacaksak, neye güveneceğiz peki? Bu açıdan Kant'ın dünya cumhuriyeti ve sürekli barış fikri ufuk açıcı olabilir. Bu fikirler muhafazakâr bir barışçı manifestonun birer parçası olarak yorumlandı genellikle. Ben ise Kant'ın bu fikirlerle hem devleti hem de sermayeyi ilga edecek aşamalı, eşzamanlı bir dünya devrimini önerdiğini düşünüyorum. Kant'ın ahlak yasasının nasıl da kapitalizmi aşma yolundaki ekonomik planına vardığını görmüştük. Buna ilaveten, söz konusu yasa siyasi olana uygulandığında, devleti aşan bir devletler federasyonuna varacaktır.

Kant "Sürekli Barış" yazısını 1795'te, Napolyon Fransız Devrimi sırasında iktidara yükselmek üzereyken kaleme almıştı. Kant'ın ulus-devletler arasında vuku bulmakta olan ve Fichte ve Hegel gibi Romantik felsefecilerin tutkulu bir şekilde hayranlık duyduğu yeni savaş türünü sezdiği söylenebilir. Kant'ın bu fikri on dokuzuncu yüzyıl boyunca gözardı edilmiş ama Birinci Dünya Savaşı sırasında saygınlık kazanmış ve Kant'ın bu mefhumu uyarınca 1920'de Cemiyet-i Akvam kurulmuştu. Fakat Cemiyet-i Akvam etkisiz kalmıştı, ki bunun esas sebebi ABD'nin onayını almamış olmasıydı. İkinci Dünya Savaşı'nın önüne geçememişti. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından kurulan Birleşmiş Milletler'in de gerçek bir gücü olmadığı zamanla ortaya çıktı. Hegemonik devletlerin kendi amaçlarını meşrulaştırmak için kullandıkları bir araca dönüştüğü ve yine hegemonik devletlerin askeri güçlerine dayanması gerekçesiyle sık sık eleştiri aldı. Uluslararası çatışmaları Birleşmiş Milletler aracılığıyla çözme fikri alaycı bir şekilde Kantçı idealizm diye suçlanır çoğu zaman.

Birleşmiş Milletler'e yöneltilen bu eleştirilerin kökenini, Kant'ın devletler federasyonu tasarımını küçümseyerek eleştiren Hegel'de bulabiliriz ve bu eleştiri o günden bu yana tekrarlanıp durmuştur. Hegel'e göre bir federasyon, yasayı ihlal eden devletleri cezalandırabilecek bir süpergücün yokluğunda başarısızlığa mahkûm olacaktır. Bir başka söyleyişle, hegemonik bir devlet olmadan barış olmaz. Hegel'in gözünde dünya tarihi ulus-devletlerin birbirleriyle rekabet ettiği bir sahneden başka bir şey değildir. Dünya-tarihsel fikir, hegemonik bir devlet tarafından gerçekleştirilir. Sorun olan şeyse, böyle bir devletin sadece kendi çıkarlarını gütme ihtimalidir. Böylelikle dünya-tarihsel fikir, Napolyon'da olduğu gibi öznel bir irade ya da arzu ta-

rafından hayata geçirilebilir. Hegel buna "Aklın kurnazlığı" adını vermişti. Hegel'e uyan Marksistler Kantçı kozmopolitizmle dalga geçmişlerdir. Bugün bu görüşü ABD'deki yeni-muhafazakâr ideologlar bile savunuyor. (Laf arasında, bunların birçoğunun vaktiyle Troçkist olması da hiç şaşırtıcı gelmiyor.) 11 Eylül'den sonraysa bu ideologlar Birleşmiş Milletler'in tarafını tuttu diye Avrupa'ya saldırdılar ve BM'ye yine o "eski Kantçı idealizm" yaftasını yapıştırarak bu kuruma dudak büktüler. Fakat bu politikacılar farkında değiller ki kendi görüşleri de o "eski Hegelci idealizm"e dayanıyor.

Lakin bugünkü haliyle Birleşmiş Milletler'in Kant'ın devletler federasyonu fikriyle alakası olmadığını belirtmek lazım. Kant hiç de eleştirildiği gibi saf değildi. Aslına bakarsanız, Hobbes gibi devlete ve insanlara dair son derece kötümser bir yaklaşımı vardı. İnsan doğasının iliklerine işlemiş şiddetin büsbütün farkındaydı ve bunu "toplumsal olmayan toplumsallaşabilme" diye adlandırmıştı. Aynı zamanda, bu şiddetin önüne geçilebileceğine de inanıyordu. Şöyle yazmıştı: "Doğanın doğuştan gelen yeteneklerin gelişimini sağlamak için kullandığı o araç, toplum içindeki antagonizmanın aracıdır; tabii söz konusu antagonizma uzun vadede yasayla yönetilen toplumsal düzenin sebebi haline geldiği ölçüde. Bu bağlamda antagonizma derken, insanların toplumsal olmayan toplumsallaşabilmelerini; yani toplum içinde bir araya gelme eğilimlerini, fakat bir yandan da bu toplumu devamlı parçalanma tehlikesiyle baş başa bırakan sürekli direnişi kastediyorum" (1970, 44).

Kant'a göre devletler federasyonu ve ardından dünya cumhuriyeti insanların iyi niyeti ya da zekâsı sayesinde değil, "toplumsal olmayan toplumsallaşabilme" ve savaş sonucunda kurulacaktır. Buna Hegel'in aklın kurnazlığı ifadesine karşıt olarak doğanın kurnazlığı adını verebiliriz. Kant'ın iyimserliğinin arkasında güçlü bir kötümserlik de vardı.[12] Öte yandan Hegel'in görüşü on dokuzuncu yüzyıl boyunca hâkimiyet kazanmıştı. İmparatorluklar arasındaki hegemonya mücadelesi devam etmiş ve sonunda Birinci Dünya Savaşı olmuştu. Fakat savaşın beraberinde getirdiği tahribat insanları sürekli barış fikrini yeniden düşünmeye yöneltti. Bu anlamda, Cemi-

12 Kant "toplumsal olmayan toplumsallaşabilme"nin ya da insan doğasındaki "antagonizma"nın nihayetinde barışı ve şiddetin onu yaratan insanlarca kontrol edilmesini beraberinde getireceğini iddia eder. İyi de bu nasıl mümkün olacak? Bu konuda bize en yardımcı olabilecek şeyin Freud'un ölüm dürtüsü ya da saldırganlık dürtüsü kavramı olduğunu düşünüyorum. Freud 1920'de, süperegoyu saldırganlık dürtüsünün içselleştirilmesi olmaktan ziyade dışsal toplumsal kuralların içselleştirilmesi olarak görmeye başlamıştı. Çok geçmeden süperego ve "uygarlığın" olumlu rollerini kabul etmiş; ki bu kabul 1920'lerin Nazizmle sonuçlanan hâkim eleştirisine tezat teşkil ediyordu. Ayrıntılar için, bkz. Karatani (2007).

yet-i Akvam'ı meydana getiren şeyin doğanın kurnazlığı olduğu söylenebilir. Aynı şey İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde kurulan Birleşmiş Milletler için de denebilir. Fakat bu demek değildir ki tarihsel deneyimlere bakıp "devletler federasyonunun" daha üst bir şeklini yaratmak için başka bir dünya savaşının çıkmasını bekleyelim. Burada daha ziyade altı çizilmesi gereken şey söz konusu fikrin temel önemidir. Dünya cumhuriyeti gibi düzenleyici bir fikir olmasaydı devletler var olmaya devam eder ve durmaksızın savaşlar yaşanırdı.

Kant'ın kurucu fikir ile düzenleyici fikri, ya da aklın kurucu kullanımı ile aklın düzenleyici kullanımını birbirinden ayırdığını hatırlamamız gerekir. Rus Devrimi'nden bu yana Marksistlerin devlet ve sermayeyi ilga etme girişimleri, aklın kurucu kullanımının mükemmel bir örneğidir. Tabii bu girişimler "aklın şiddeti"ne de yol açmıştır. Ama böyle olmuş olması genel olarak aklın yadsınması gerektiği anlamına gelmez. Kant'ın göstermiş olduğu üzere, aklın eleştirisi, ya da aklın kurucu kullanımından kaynaklanan temellendirmesinin eleştirisi ancak akılla yapılabilir.

Bu fikir postmodernist söylemlerde hayali bulunarak bir kenara atıldı. Fakat bu postmodernist girişimlerin kendisi birer hayalden ibarettir ve bu söylemleri inşa edenlerin çoğu, bir zamanlar bu tür "hayaller"e kapılıp sonrasında hayal kırıklığına uğramış olanlardır. Bu fikir, tanımı itibariyle, bir hayal/görünüştür (*Schein*), ama elzem ve sarsılmaz olması itibariyle aşkın bir hayal/görünüştür. Doğrusunu isterseniz, entelektüeller bu fikri büyük bir anlatı diye hakir görürken, devlet ve sermayeye kendilerince kafa tutan dinsel köktencilikler insanları cezbetmeye başlamıştır. Entelektüeller bu fikirle dalga geçeceklerine kendi atıllıkları ve beceriksizliklerinden utanç duymalılar.

Son olarak, devleti ve sermayeyi aşma fikri kurucu değil, tam olarak gerçekleştirilebilir olmasa da peyderpey yaklaşacağımız bir nirengi noktası işlevi görmeye devam edecek düzenleyici bir fikirdir. Bu fikir ne gelecekteki topluma dair bir fantezidir ne de akıl tarafından tasarlanmış keyfi bir plandır. Daha ziyade, bu fikrin kaynağında doğal tarihsel zorunluluk, yani insanlar ile doğa ve insanların kendileri arasındaki ilişkilerle kurulmuş önüne geçilemez yapılar yatar. Bu fikir, kaynağını D türü mübadele tarzından alan *X* olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla A, B ve C türü mübadele tarzları var olduğu sürece düzenleyici bir fikir olarak *X* de varlığını sürdürecektir.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

Kaynakça

Anderson, B., 1991, *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, gözden geçirilmiş baskı, New York: Verso. (Türkçesi, *Hayali Cemaatler*, Çev. İskender Savaşır, Metis, 2009, 5. baskı).

Bataille, G., 1991, *The accursed share*, 1. Cilt, *Consumption*, İng. Çev. R. Hurley. New York: Zone.

Baudrillard, J., 1975, *The mirror of production*, İng. Çev. M. Poster, New York: Telos. (Türkçesi, *Üretimin Aynası*, Çev. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1998).

Cohen, H., [1914] 1984, Einleitung mit kritischen Nachtrag zur "Geschichte der Materialismus" von F. A. Lange. *Werke* içinde, 3. baskı, 5. Cilt. Hildesheim: Olms.

Graeber, D., 2004, *Fragments of an anarchist anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Hardt, M. ve Negri A., 2000, Empire, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (Türkçesi, *İmparatorluk*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, 2008, 6. baskı).

Hess, M., [1845] 1961, Über das Geldwesen, *Philosophische und Sozialistische Schriften 1837-1850* içinde: *Eine Auswahl*, Yay. Haz. A. Cornu ve W. Mönke. Berlin: Akademie-Verlag.

Kant, I., [1784] 1970, Idea for a universal history with a cosmopolitan intent, Fourth thesis, *Kant's political writings* içinde, Yay. Haz. H. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press.

_____, 1998, *Groundwork of the metaphysics of morals*, Yay. Haz. M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, (Türkçesi, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 1995).

Karatani, K., 2003, *Transcritique: On Kant and Marx*, İng. Çev. S. Kohso, Cambridge, Mass.: MIT Press, (Türkçesi, *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine*, Çev. Erkal Ünal, Metis, 2008).

_____, 2006, "Dünya Cumhuriyeti'ne Doğru: Sermaye-Ulus-Devlet'in Ötesinde" (Japonca), Tokyo.

_____, 2007, World intercourse: A transcritical reading of Kant and Freud, İng. Çev.. H. Yoshikuni, *umbr(a): semblance*, 13-65.

Marx, K., [1871] 1974, First draft of *The civil war in France*, *The First International and after* içinde, İng. Çev. D. Fernbach. New York: Penguin/NLR. (Türkçesi, *Fransa'da İç Savaş*, Çev. Kenan Somer, Sol, 1991).

_____, [1867] 1976, Capital, 1. Cilt. İng. Çev. B. Fowkes, New York: Penguin/NLR. (Türkçesi, *Kapital* (1. Cilt), Çev. Alaattin Bilgi, Sol, 2000).

_____, [1852] 1977, *The eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, New York: International Publishers, (Türkçesi, *Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire'i* Çev. Sevim Belli, Sol, 1990).

_____, [1859] 2000, *Preface to a critique of political economy*, İngilizceye çeviren. D. McLellan, *Karl Marx: Selected writings* içinde, 2. baskı., Yay. haz.. D. McLellan, 424-7. New York: Oxford University Press, (Türkçesi, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev. Sevim Belli, Sol, 2005).

Marx, K., ve F. Engels, [1845] 1970, *The German ideology*, Ed. C. J. Arthur, New York: International Publishers, (Türkçesi, *Alman İdeolojisi*, Çev. Selahattin Hilav, Sosyal, 1968)

Mauss, M., 1968, *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, (Türkçesi, *Sosyoloji ve Antropoloji*, Çev. Şermin Korkusuz, Doğu Batı, 2005).

Polanyi, K., 1944, *The great transformation: The political and economic origins of our time*. Boston: Beacon, (Türkçesi, *Büyük Dönüşüm*, Çev. Ayşe Buğra, İletişim, 7. Baskı, 2008).

Schmitt, C., 1996, The concept of the political, İng. Çev. G. Schwab, Chicago: University of Chicago Press, (Türkçesi, *Siyasal Kavramı*, Çev. Ece Göztepe, Metis, 2006).

Wallerstein, I., 2003, *The decline of American power*, New York: The New Press, (Türkçesi, *Amerikan Gücünün Gerileyişi*, Çev. Tuncay Birkan, Metis, 2004).

Wittfogel, K. A., 1957, *Oriental despotism: A comparative study of total power*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

söyleşi

Etiksiz Ekonomi Politikası Kördür

Ekonomik Kaygı Gözetmeyen Bir Etik Müdahale ise Boş

AHMET ÖZ – KOJIN KARATANI

Ahmet Öz: İçinden geçtiğimiz küresel mali krizi de referans alarak soruyorum, *Transkritik*'in pratik siyasi konumunu, yani Kant'la Marx arasında bir köprü kurma ya da sizin deyiminizle "Kantçı eleştiri ve Marksçı eleştirinin birbirleriyle ilişkilendikleri bir mekân (uzam) yaratma" düşüncesinin nedenlerini Türkiyeli okurlarınız için açar mısınız? Ya da başka deyişle, bu iki "eleştiri"nin şu anki konjonktürde bir araya gelmesinin sizin açınızdan anlamı nedir?

Kojin Karatani: Kant benim için önemli, çünkü kendime, deyim yerindeyse, komünizmin metafiziğini yeniden kurma görevini verdim. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eseri genellikle metafiziğin eleştirisi olarak anlaşılır, ki bu doğrudur. Ancak, Kant bunu metafiziği küçümsemenin "çağın modası" haline geldiği bir dönemde yapmıştır. *Saf Aklın Eleştirisi*'ni işte böyle bir zamanda metafiziği yeniden kurmak için yazmıştır. Metafiziğin yeniden kurulması, pratik (ahlaki) olanın yeniden kurulmasıdır. Tabii ki, "ahlaki olan"dan kastı aslında politik ve ekonomik olandır. Sermaye-ulus-devlet üçlüsünün aşıldığı (*aufgehoben*) "bir dünya cumhuriyeti"ni amaçlar. Elbette Kant'ı, alışılageldiği gibi, başka açılardan da okumanın mümkün olduğunu biliyorum. Ben öyle sıradan yorumlamalarla ilgilenmiyorum, zaten Kant yorumları üzerine tartışan akademik felsefecilerden de değilim.

Ben Kant'a pratik bir nedenden ötürü, yani, komünizm adı verilen metafiziği –sonuçta komünizm tam anlamıyla "ahlaki" bir meseledir– yeniden kurmak için başvurdum. Tam da bu sebepten, komünizmin "eleştiri"sine ih-

tiyaç vardır. Postmodernizmde, bütün fikirler "anlatılar" olarak kabul edilip reddedilir. Bunun sorumlusu, kesinlikle, sözde komünizmdir. Komünizm fikrini yeniden kurmadıkça, sermaye-ulus-devlet üçlüsüne karşı koyamayız. Öteki türlü, en iyi ihtimalle sosyal demokrasidir bekleyebileceğimiz. Daha kötüsü, bu (düzenleyici) fikir olmaksızın sosyal demokrasi de doğru işlemez ve sonunda devlet kapitalizmine dönüşmeye mahkûm olur.

Kant'ı dikkate alarak, tarihsel materyalizmin "eleştiri"sine başladım. Zaten *Transkritik*'te de, toplumsal formasyonların tarihine üretim tarzı değil, mübadele tarzı temelinde bakma fikrini geliştirdim. Bu yöntemle, günümüz toplumsal formasyonunun sermaye-ulus-devlet üçlüsü olduğu netlik kazanır. Ne var ki, *Transkritik*'i 1998'de (Japonya'da) yazmış ve yayımlamıştım; ama o noktada yukarıda bahsettiğim bakış açısını henüz detaylandırmamıştım. O zamandan beri, toplumsal formasyonların tarihine mübadele tarzı temelinde bakılması fikri üzerinde çalışıyorum. Bitirmek üzere olduğum bu çalışma İngilizcede 2010 yılında kitap haline getirilerek *The Structure of World History* (Dünya Tarihinin Yapısı) adıyla yayımlanacak.

A.Ö.: Sizin Kant'ınızla sözgelimi bir Adorno'nun Kant'ı arasındaki fark, giderilmesi olanaksız türden. Adorno Kant'ı burjuva düşüncesinin kristalize olmuş hali olarak yorumlar; oysa siz komünizmi mümkün kılan filozof olarak görüyor ve sunuyorsunuz. Bu büyük farkı sadece anlama/açıklama farkıyla izah edebilir miyiz? Sizin Kant'ınızla, Rawls, Habermas gibi liberal düşünürlerin Kant'ı arasındaki temel farklar neler?

K.K.: Dediğiniz gibi, Adorno Kant'a her zaman saldırdı, bunun nedeni o zamanlar birçok burjuva düşünürün Kant'ın görüşlerini benimsemiş olmasıydı. Günümüzde de böyle düşünürler vardır; örneğin, sosyal demokrasinin ideologları olan Habermas ve Rawls. Ancak onları eleştirmek için yeniden Hegel'i devreye sokmanın gereksiz olduğunu düşünüyorum. Bunun yerine, Kant üzerine daha köklü bir okuma yapmayı öneriyorum. Öte yandan, Adorno Hegel'i, Kant'ı benimsediğini düşünen ideologlara karşı çıkmak adına yeniden yorumlamıştır. Adorno'nun Hegelci bir yaklaşımı olmadığından, elbette ki, bu stratejik bir hareketti. Yani, Adorno Kant'ı stratejik olarak reddediyordu. Bense stratejik olarak Kant'ı savunuyorum. Kant'ı son derece radikal bir felsefeci olarak yeniden sunuyorum.

Adorno'dan bahsetmişken, onun bir yerlerde şöyle yazdığını anımsıyorum: Olumsuzlamanın olumsuzlaması aşma (*Aufhebung*) değil, daha öte bir olumsuzlama ya da tam bir olumsuzlamadır. Bunun anlamı, amaç ya da

hedef diye bir şey olmadığı, ancak mevcut durumu aralıksız olarak eleştirmeyi ve reddetmeyi sürdürmemiz gerektiğidir. Adorno'nun "negatif diyalektik" dediği şey budur. Kuşkusuz, bu, Hegel-temelli komünist hareketin bir eleştirisidir. Marx'ın kendisi de *Alman İdeolojisi*'nde, "Bizce komünizm inşa edilmesi gereken bir durum, gerçekliğin kendisini uyarlamak zorunda kalacağı bir ideal değildir. Bugünkü durumu ortadan kaldıran gerçek harekete biz komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları mevcut öncüllerden doğar" diye yazar.

1990'dan önce bu sözü sık sık, Marx'ın geleceği tasarlamanın gericilik olduğuna işaret eden başka bir sözüyle birlikte alıntıladığımı anımsıyorum. O zamanlar aklımda Sovyetler Birliği'nin "komünizm"i vardı. Gelgelelim, bu komünizmin çöküşünün ardından düşüncemi gözden geçirme ihtiyacı duydum. O zamana kadar, Yeni Sol kendi düşüncelerini Stalinizm'i eleştirerek açıklıyor ya da öyle yaptığına inanıyordu. Neticede, daimi bir "olumsuzlamanın olumsuzlaması" da tarih fikrini gerektirir. Böyle bir fikir olmadan "negatif diyalektik" mümkün bile değildir.

Marx tüm yaşamı boyunca komünizm fikrini muhafaza etti. Hiç kuşkusuz, o, kurucu bir fikir olarak görülen ve gerçekleştirilmeyi talep eden komünizm türünü reddeder. Ancak bu, komünizm fikrini olumsuzlamak değildir. Bu durumu nasıl açıklarız? Bunun nasıl açıklanacağını Kant'tan öğrendim. Kant "kurucu fikir" ile "düzenleyici fikir" ya da "aklın kurucu kullanımı" ile "aklın düzenleyici kullanımı" arasında ayrım yapar. Kurucu fikir, gerçekleştirilmeyi talep eden fikirdir. Düzenleyici fikir ise hiçbir zaman gerçekleştirilemez, ama kademeli olarak gerçekleşmesini sağlamamız için bizi zorlar. Elbette, bu bir yanılsamadır (*Schein*), ama o olmadan yolumuza devam edemeyeceğimiz anlamında, aşkın bir *Schein*'dır. O halde, Marx'ın reddettiği şeyin kurucu fikir olduğunu söyleyebiliriz. Ve bu, komünizmi düzenleyici bir fikir olarak devam ettirme çabalarıyla çelişmez.

Buna karşılık, Hegelci sistem kurucu fikir ile eş tutulabilir; çünkü Hegelci fikir nihayetinde gerçekleştirilmeye yazgılıdır. Hegel'i tarihsel materyalizm temelinde yorumlamak ve komünizmi gelecekte gerçekleştirilecek bir şey konumuna yerleştirmek. Marx böyle bir görüşü "gerçekliğin kendisini uyarlamak zorunda kalacağı bir ideal" olarak görerek reddederdi. Ancak bu Marksizmin popüler versiyonu haline geldi. Peki, hangi tür Marksizm komünizmin kurucu fikir olduğunu düşünür? Bunun mükemmel örneği Sovyetler Birliği'nin sözde "komünizm"idir ve "aklın kurucu fikri"yle ilgi-

lidir, ki bu da aklın şiddetinden başka bir şey değildir. Yalnız, bunun reddi "düzenleyici fikir"in reddiyle aynı şey değildir. Düzenleyici fikri istismar edip sonra da sefil bir şekilde başarısızlığa uğrayanlar, bunun verdiği hayal kırıklığıyla bütün fikirlere saldırdılar. Postmodernizm işte böyle bir fenomendir.

A.Ö.: *Paralaks bakış* ve *transkritik eleştiri* bence metninizin en önemli kavramları; bu kavramların sunduğu imkânları açar mısınız? Aslında her ikisinin de aynı şey olduğunu söylemek mümkün. Dış dünyanın çokluğu, düşüncenin birliğe, bütünlüğe olan ihtiyacına göre biçimlendirilmek, indirgenmek istenmiştir hep; transkritik eleştiriyi tam da bu bağlamda, bu indirgemeyi aşmaya yönelik bir çabanın kavramsallaştırılması olarak mı okumalıyız? Bu konumun içinde Kant ve Marx nereyi işgal ediyor ya da nereye tekabül ediyor sizce?

K.K.: Kant üzerinden paralaks fikrini şu nedenle ortaya koydum. Felsefe, düşünümle başlar. Gelgelelim bu, düşünüm[1] sözcüğünün de işaret ettiği gibi, kişinin aynaya yansıyan kendi imgesini görmesidir. İnsan kendisi üzerinde ayna aracılığıyla düşünür. Bununla birlikte, kişi kendi dışında kalamaz. Felsefe tarihi, onca düşünce çabasına rağmen, tekbenciliğin ötesine geçmeyi başaramadı. Tekbencilikten kastım, "sadece ben varım" fikri değil, daha ziyade başkalarının da benimle aynı olduğunu varsayma fikridir.

Bununla birlikte, Freudcu psikanalizin bilinç seviyesinde düşünmenin ötesine geçen yeni bir düşünüm tipini açığa çıkardığı söylenir. Doktor-hasta "diyalog"u sırasında ortaya çıkan bu düşünüm, ortak kuralları temel alan simetrik bir diyalog değildir elbette. Hem doktor hem de hasta "başkası"dır. Burada mesele, doktorun sözlerinin hakikati göstermesi değildir. Mesele hastanın, doktora karşı çıktığında ya da direndiğinde ortaya serilen "bilinçdışı"dır. Diğer bir deyişle, burada diyalog bir fikir birliğine varmayı değil, iki kişinin bakış açıları arasındaki "paralaks"ı öne çıkarmayı amaçlar.

Eski tarz düşüncenin ötesine geçen bu yeni "düşünüm", burada gördüğümüz türden "başkası" olmaksızın mümkün müdür? Freud öyle olduğunu söylüyordu. Kant'ın öznellik filozofu olduğunu düşünüyordu. Bu, yaygın olarak paylaşılan bir görüştür. Ne var ki, Kant'ın "aşkın" yönteminin bireysel bir içsel düşünüm olmanın yanı sıra "başka"yı ortaya koymaya da yaradığını düşünüyorum. Bu da, benim gördüğümle başkalarının gördüğü arasındaki

1 İngilizcede "reflection" sözcüğü hem "düşünme, düşünüm" anlamına hem de "yansıma" anlamına gelmektedir. (ç. n.)

"paralaks"ı meydana getirir. Konuyu açıklamak için fotoğraf örneğini vermiştim. Mesela, kendi imgesinin aynadaki yansımasına alışmış kişi, resimdeki halini görünce oradakinin kendisi olduğunu inkâr edecek kadar şaşırır ve bir hasta gibi "direnç" gösterir.

Kant çatışkı biçimindeki paralaksı göstermiştir. Dolayısıyla onun aşkın yöntemi eski tip düşünceden, hatta Husserl'ın fenomenolojik düşünümünden de farklıdır. Bence Marx'ın düşüncesi de buna benzerdir; onda da paralaks daima mevcuttur. Örneğin, Marx sık sık ideologları, olduklarını sandıkları şey ile gerçekte ne oldukları arasındaki farkı ayırt edemeyen kişiler olarak karikatürize etmiştir. Kişinin bu ideolojiden uyanması için bu farklılığı bir paralaks olarak deneyimlemesi gerekir. Marx'ın kavrayışları her zaman bu paralakstan gelir. Marx'tan öğrendiğimiz yöntemler bizi Marx kadar kavrayışlı kılmaya yetmez. Yalnızca bir başka ideoloji olup çıkarlar. Marksist felsefe adı verilen felsefe, tekbenci "düşünce" içine kapanmıştır. Ben, Marx'ın fikirlerini, onun yanal (*transversal*) hareketinin ortaya çıkardığı paralaks açısından yeniden ele aldım. İşte bu nedenle, bu çalışmaya aşkın-yanal eleştiri/kritik anlamına gelen "transkritik" adını verdim.

Transkritik'i yazmadan önce dar anlamıyla felsefe alanında çalışıyordum. O zamanki çalışmalarımın bir bölümünü Türkçede *Metafor Olarak Mimari* adıyla yayımlanmış kitabımda bulabilirsiniz. Kısaca söylemek gerekirse, tekbencilikten çıkmanın yolunu arıyordum. Yani, hiçbir suretle öznelliğe indirgenemeyecek olan "dışarı"yı ya da "başka"yı kuramsal olarak belirlemeye çalışıyordum. Mesela, Habermas başkalarıyla diyalog ya da fikir birliğinde "öznelerarasılık"ı görür. Ancak bu tekbencilikten başka bir şey değildir; zira yalnızca tek bir kişi ya da bir topluluk içinde geçerlidir. Gelgelelim bu anlamda tekbencilikten kurtulmak kolay değildir. Aynada yansıyan imgesine alışan insan kendini başka türlü düşünemez.

Paralaks fikriyle, tekbencilikten kurtulmanın anahtarını buldum. O zamandan beri tipik "başkası"nı, fikir birliğine varmak bir yana, diyalog bile kurulamayacak birisi olarak ele alıyorum. Diğer bir deyişle, bu, kendisinin kim olduğunu varsaymamıza izin vermeyen başkasıdır. Örnek olarak, ölüleri ya da henüz doğmamış olanları verebiliriz. Daha somut bir şekilde anlatmak gerekirse, çevre sorunlarıyla ilgilenirken tam da bu tür bir "başkası"nı akılda tutarak hareket etmemiz gerekir. Çünkü çevresel yıkımın zararını görecek olanlar gelecekte yaşayacak olanlardır Kuşkusuz, Kant'ın söylediği üzere, gelecekteki başkaları için yaptığımız çalışmaların onlar tarafından

muhakkak takdir edileceği söylenemez. Onlar da, bizlerin insanların geçmişte bizim için yaptıklarına kayıtsız kaldığımız kadar kayıtsız kalacaklardır bu çalışmalara. Ama başkasının gerçek başkalığı da budur zaten.

Çoğulluk sorunu başkalık sorununun bir parçasıdır. Günümüz ideologları için çoğulluk ve çeşitliliğin kabulünü istemek bir normdur. Fakat bu ideologlar da bunları ancak makul buldukları ölçüde kabul ederler. Çoğulluğu kabul ederken, yine de monistiktirler. Bu da Batı için makul olan ilkeleri dışarıya yansıtmak demektir olsa olsa. Onlar için gerçekten yabancı olan şeyleri reddederler. Ne var ki, "düşünme" imkânı tam da kişinin kendisine tümüyle yabancı olan birisini gördüğünde oluşan paralaks sayesinde ortaya çıkabilir. Burada söylemek istediğim, hakikatin yabancı başkalarında olduğu değil. Ama, hakikatin bende olduğu da değil.

A.Ö.: Yanlış yorumlamıyorsam, sizin evrenseliniz, diğer düşünürlerinkinden farklı olarak, "bireysel"i veya "tekil"i mümkün kılan şey aynı zamanda. Bu noktayı biraz açar mısınız?

K.K.: Genelde, evrensellik ile genellik arasında da, tekillik ile tikellik arasında da açık seçik bir ayrım yapılmaz. Ancak belirteceğim durumda tekillik ile tikellik arasındaki ayrım gerekli hale geliyor. Örneğin, başka birinden farklı olduğumu hissederim. Bunun nedeni benim tikel ya da eşsiz olmam değildir. Sadece, benim "bu 'ben'den başka hiç kimse" olmamamdır. Bu, siz ya da başka birisi için de geçerlidir. Her birey bu anlamda tekildir. Tekillik, tikellikten farklıdır.

Ben bu meselelerle varoluşçu kaygılardan dolayı ilgilenmeye başladım. Evrensel-tekil ve genel-tikel gibi kavram çiftlerini ortaya koyan ben değilim. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*[2] (Fark ve Tekrar) adlı kitabında yapmıştı bunu. Aslında ona bu konularda düşünme ilhamını veren de Kierkegaard'dı. Örneğin, Kierkegaard'a göre, bir kişi, Hıristiyan Kilisesi mensubu olduğu için, kendini Hıristiyan olarak görür ya da Hıristiyan olarak görülür. Bu durumda, birey Hıristiyanlığın (genellik) bir üyesidir (tikellik). Gelgelelim, Kierkegaard bir bireyin kilise mensubu olmakla değil, ancak Tanrı'yla (evrensellik) yüzleşmekle Hıristiyan olduğunu ileri sürmüştür. Yani, yalnızca tekil kişi Hıristiyan olabilir.

Bir noktada bu meseleleri varoluşçuluktan farklı bir bakış açısıyla düşünmeye başladım. Bunu bir dil meselesi ya da daha doğrusu özel isim meselesi olarak ele aldım. Genelde özel isimler dil incelemelerinin dışında tutulur.

2 *Différence et Répétition* (1968), PUF, Paris.

Bertrand Russell özel isimlerin belirli bir betimlemeler demetine indirgenebileceğini düşünüyordu. Saul Kripke bunu eleştirdi. Mesela, Kojin Karatani bir betimlemeler demetiyle şu şekilde tanımlanır: Japon, erkek, felsefeci vb. Ancak, ne kadar çok betimleme yapılırsa yapılsın, özel ismin, Kojin Karatani'nin yerini alamazlar. Özel isim, Kojin Karatani tekildir. Genel isim dil sistemine aitken, özel isim hem dil sistemine aittir hem de onun ötesindedir. Bir örnek vermek gerekirse, Kojin Karatani Japonca dil sistemine aittir, ancak eserlerim Türkçeye çevrildiğinde ismim çevrilmeden bırakılır. Tuhaf bir şekilde, özel isim, dil sisteminin (*langue*) ötesine geçer. Öyleyse evrenseldir. *Metafor Olarak Mimari* adlı kitabımda bu meseleleri ayrıntılarıyla ele aldım.

Transkritik'i yazmaya başladığımda bu ayrımın Kant tarafından yapıldığını fark ettim. Kant "Aydınlanma Nedir?"[3] başlıklı makalesinde kişinin aklını özel değil, kamusal olarak kullanması gerektiğini öne sürüyordu. Buradaki "kamusal" devlet ya da cemaatin bakış açısıyla düşünmekle ilgili değildir. Bu açıdan düşünmek demek aslında aklı "özel olarak" kullanmak demektir Kant'a göre; kamusal olmak bir kozmopolit (dünya vatandaşı) gibi düşünmek ve hareket etmektir. O halde, bir kişi *polis*'in (devlet ya da cemaatin) parçasıyken özel (tikel), kamusal olduğunda ise tekildir. Bunun ışığında, evrensel ve tekil bir kavram çifti olarak kavranabilir.

A.Ö.: Sizin, Kantçı *sentetik a priori* yargıyla Marksçı *değer biçimi* analizi arasında kurduğunuz ilişki bir paradoks içermiyor mu? Özgürlüğün ya da insanlararası ilişkilerin (mübadelelerin) yegâne dolayımlayıcısı olarak para, meta mübadelesine özgü artı-değer üreten para aşılmaksızın başka bir toplum tasarlanamaz ama tasarlanmalıdır, diyorsunuz sanki. YMTS* tartışmaları hayli eskilere uzanıyor ama pratikte ne kadar önemi var? Kapitalizm aşılacaksa bu nasıl ve hangi araçlarla mümkün olacak? Kitabınızda bu konuyu çok fazla açmıyorsunuz doğal olarak, kâhin olmadığınızı biliyorum ama yine de bu konudaki düşüncelerinizi merak ediyorum.

K.K.: *Transkritik*'te sermaye-devlete yönelik karşı-hareketin olabilirliğini göstermeye çalıştım. Bu, kapitalizmin "aşılması"ndan farklıdır. Devlet vasıtasıyla kapitalizmi aşmak tümüyle imkânsız değildir. Ancak bunun sonucunda sadece devlet güçlenmiş olur. Sovyetler Birliği örneğinde olduğu gibi. Bir diğer seçenek ise kapitalist piyasa ekonomisini serbest bırakıp devlet

3 *Was ist Äufklarung?*, 1784.

* YMTS (Yerel Mübadele Ticaret Sistemi)

tarafından gevşek bir şekilde denetlemektir. Buna da sosyal demokrasi deniyor. Burada sermaye-devlete yönelik bir karşı-hareket yoktur. Birçok ülkenin sermaye-devleti son dönemdeki mali ve ekonomik durgunluk karşısında, ulusun taleplerinin de fiili zorlamasıyla bu seçeneğe yönelmeye başladı. Gelgelelim bu, sermaye-ulus-devlet üçlüsünün ayrılmaz bir parçası olan kendi kendini ayarlama düzeneğinden başka bir şey değildir. Ve burada bu üçlüyü aşmayı sağlayacak hiçbir imkân yoktur.

İşte bu nedenle, sermayeye karşı koymanın devlete karşı koymakla bağdaştığı bir hareketin olabilirliği üzerinde düşünmeye başladım. Sermaye-devlete yönelik bu karşı-harekette, odak noktasının üretim sürecinden dolaşım sürecine kayması konusunun altını çizdim. Bu kayma iki stratejik değişikliği içerir. Öncelikle bu, işçilere ait karşı-hareketin üretim noktasının yanı sıra tüketim noktasında da yapılması demektir.

Sermaye birikimi P-M-P' süreciyle, yani, emek-metasını satın alıp, birlikte çalışarak bir ürün üretmelerini sağlamak ve o ürünü işçilerin kendisine satarak, elde edilir. Sonuçta ortaya çıkan denge, artı-değerdir. Bu durumda, üretim noktasında işçiler emek-güçlerini bir meta olarak "satma konumu"ndadırlar. Sermayeye tabi zayıf bir konumdur bu. Ne var ki, dolaşım, yani tüketim noktasında sermayeler "satma" konumundadır. Satma olmadan, artı-değeri gerçekleştiremezler. O yüzden de bu noktada işçilere tabi olurlar.

Genelde, tüketici hareketi emek hareketinden farklı algılanır. Ancak işçiler ve tüketiciler birbirinden farklı insanlar değildir. Aynı insanlar tüketim konumuna geçince tüketici olurlar. İşçiler yalnızca en zayıf oldukları üretim noktasında değil, daha ziyade tüketim noktasında yani tüketici sıfatıyla mücadele etmelidir. Üretim noktasında işçiler kendilerini işletmeyle özdeşleştirme eğilimindedir. İşletmenin kârı işçilere yarar. Örneğin, sağlığa zararlı besin mamulleri üreten işçiler kolay kolay eylem yapamazlar, çünkü şirket iflas ederse zorda kalırlar. Gelgelelim aynı işçilerin, tüketici sıfatıyla bu sağlıksızlığa göz yumması ihtimal dışıdır. İşte bu nedenle işçiler tüketim noktasında daha evrensel ve kamusaldır. Kısacası, işçi/tüketici hareketi yaratmamız gerekmektedir. Ya da diğer bir deyişle, emek hareketiyle tüketici hareketi arasında bağ kurmamız gerekmektedir. İlk husus budur.

İkinci olarak, sermaye ve devlete tüketici-işçi olarak karşı çıkarken, çeşitli birlikler (üretici-tüketici kooperatifleri, yerel mübadeleye yönelik para birimleri ya da mali sistemler) kurmayı öne sürdüm. Bu birlikler, kapitalist ol-

mayan piyasa ekonomileridir. Buradaki kayda değer nokta, onları yaratmak için devlet gücünü ele geçirmeye ihtiyacımızın olmamasıdır. Bu işe derhal başlayabiliriz. Hiç kuşkusuz, birlikler yerel ya da kısmi kalır, ama yine de yaşamlarımızı küresel kapitalizmden bir dereceye kadar korumamıza yardım ederler.

Sermaye-devlete yönelik karşı-harekette bu tür değişiklikler yapılması gereğini teorik olarak ileri sürdüm. Emek hareketi, tüketici hareketi ya da işçi kooperatifleri, alternatif para vb. benim fikrim değildir. Zaten uzun zamandır varlar. Benim yaptığım, şimdiye kadar gerçekleştirilmiş olanların anlamını yeniden tanımlayabilecek teorik bir temel oluşturmak oldu.

Ekonomik bunalım zamanında ulusal politika derhal sosyal demokrasi ve Keynesçiliğe kayar aslında. Ne var ki, daha önce de belirttiğim gibi, bu yalnızca sermaye-ulus-devlet üçlüsünün kendi kendini ayarlama sürecinin bir parçasıdır. Parlamenter politikayı ya da sosyal demokrat partileri reddetmiyorum elbette ki. Birlikleri kurarken yasal destek, vergi muafiyeti ve benzerlerine ihtiyaç vardır. Sosyal demokrat partiler de böyle birlikleri desteklemelidir. Öbür türlü, devlet kapitalizmini (refah devletini) destekleyen birer parti olmaktan öteye geçemezler.

A.Ö.: Başka bir konuya, Batı Marksizmi ve tarihsel materyalizm konusundaki saptamalarınıza geçmek istiyorum. En hafif deyişle, Batı Marksizmini Batılı ulus-devletlerin çıkarlarına ortak olmakla eleştiriyorsunuz. Tarihsel materyalizmin üretim eksenli teorik-pratik perspektifinin kapitalizm içinde konumlandığını ve bu mücadele biçiminin kapitalizmi aşamayacağını ifade ediyorsunuz. Biraz açar mısınız? Ve yeni bir diyalektiğin imkânları hakkındaki görüşleriniz ve Žižek'in, sizin kitabınızın hemen ardından yayımlanan *Paralaks*'ındaki bakış açısı ve önerilerine ilişkin düşünceleriniz nelerdir?

K.K.: Batı Marksizmini Avrupamerkezci olmakla eleştirmedim hiçbir zaman. Ben yalnızca, Marksizmin devlet, ulus, din gibi sorunlarda tökezlediğini söylemeye çalışıyorum. Ama Batıdaki Marksistler bu sorunların çoktan çözülmüş olduğunu düşünme eğilimindeler. Oysa, insanlığın çoğunluğu halen bu konularla karşı karşıyadır. Böyle sorunlarla uğraşmayan teoriler evrensel değildir. Benim "üretim" yerine "mübadele" üstünde durmamın nedeni, devlet, ulus ve din konularını yalnızca birer ideoloji olarak değil, doğrudan ele almak istememdi.

Žižek'e gelince, kendi kitabını yazmadan önce, benim kitabım hakkında *New Left Review*'da yayımlanan uzun ve olumlu bir yazı kaleme aldı. Bunun

için kendisine müteşekkirim. Yazısının sonuna doğru, YMTS ve diğer konulara dair fikirlerimi gerçekçi olmamakla eleştirdi. Bunu ilk okuduğumda şöyle düşünmüştüm: Kitap yayımlandığında, YMTS vb olumlu önerilerde bulunmamam gerektiğini biliyordum; çünkü başarılı olmayabilirler. Ayrıca genelde, entelektüeller eleştirel ve karmaşık yazıları severler, ama olumlu önerilerde bulunanlara tepeden bakarlar. Yine de bu riske girdim. Dolayısıyla Žižek'in eleştirisini beklenebilecek bir tepki olarak algıladım.

Ne var ki, konuşma yapmak için Slovakya'ya davet edildiğimde şunu öğrendim: Žižek kitabımın eleştirisini ilk olarak Slovence yazmış. Bu sayede, Slovakya'da oldukça ünlü olduğumu duydum. Kitabımı okuyan entelektüeller solcu hükümete başvurup YMTS'yi başlatmışlar, ancak başarısız olmuşlar. Mesela, çocuk bakıcısına talep çok fazlaymış, fakat neredeyse hiç arz yokmuş. Žižek'in kitabıma yönelik eleştirisinin arkasında yatan bir hikâye de buymuş yani. Bunu öğrendikten sonra, eleştirisi hoşuma gitti. Bir ara, bir Sloven benim YMTS'den nasıl yararlandığımı sordu. "Ben de başaramadım, çok üzgünüm" diye yanıtladım. Bunun üzerine, o ve diğerleri, "Ne olmuş yani?" deyince hem şaşırdım hem de rahatladım. Hareketlerin her zaman başarısızlığa uğradığını, o yüzden başarısızlığın gayet normal olduğunu söylediler. Benimki de dahil, felsefi tartışmaları çözümlemek yerine YMTS'yi hayata geçirmelerini takdir ediyorum. Sermaye ve devlete karşı çıkmak için bir yol bulup uygulamaya geçen insanları yeğlerim.

A.Ö.: Çok önemli bulduğum bir başka noktaya geçmek istiyorum: İnsanlararası ilişkileri bir iletişim (mübadele) olarak ele alırken hem Gramsci'nin hegemonya kuramını hem Althusser'in DİA analizini hem de Adorno'nun kültür endüstrisi kuramını boşa çıkaran bir yaklaşımınız var. Peki sizin yaklaşımınızla Foucault'nun iktidar analizi arasında ne tür bir ilişki kurulabilir; yani *mübadelenin* kullanım ve dağılım yasalarıyla *iktidarın* kullanım ve dağılım yasaları arasındaki ilişki nedir? Başka deyişle, modern toplumlarda sınıf tahakkümü ne anlama geliyor sizce?

K.K.: Foucault'dan bahsetmeden önce, Marksizmin meselelerine değinmek isterim. Daha önce de söylediğim gibi, Marksist hareketler devlet, ulus ve din sorunlarında tökezler. Japonya'da öne çıkan engel "imparator tapınması"dır. Türkiye'de ise İslam olmalı. Gelgelelim, bu sorunlar yalnızca bu alanlarla sınırlı değildir. Bu konuların tam olarak kavranmaması durumunda, gelecekte bunlarda yine tökezleriz.

Marksizmin devlet, ulus ve dinde tökezlemesinin nedeni onları ideolojik

üstyapı olarak görmesidir, tıpkı felsefe ve edebiyat gibi. Marksizm, altyapının icabına bakıldıktan sonra, bu sorunların öylece ortadan kaybolacağını sanıyordu. Ancak böyle olmadı. Marksist hareketler pek çok yerde, örneğin Almanya ve Japonya'da, faşizm tarafından alt edildi. Daha sonra, bu acı deneyimlere dayanarak, Frankfurt Okulu gibi Marksistler üstyapının "göreli özerklik"e sahip olduğunu vurgulamaya başladılar. Bunu ele alırken psikanalize, antropolojiye, kültürel göstergebilime vs başvurdular. Yalnız, temel duruşları hiç değişmedi. Mesela, Benedict Anderson ulusu "hayali cemaat" olarak tanımladı. Ne var ki, bu tür bir görüşün, sanki hayal ve aydınlanma eleştirisi ulusu gerçekten yıkabilirmiş gibi bir iddiada bulunan bir nevi aydınlanma düşüncesi haline gelmesi olasıdır. Ancak gerçekte bu olmaz. Çünkü, felsefe ve edebiyatın tersine, devlet, ulus ve din mübadele tarzına dayanır. Her birinin geniş anlamıyla "ekonomik altyapı"dan kaynaklandığı söylenebilir.

Marx'ın *Kapital*'de gösterdiği üzere, meta mübadelesi biçimleri büyük kredi sistemini meydana getirir. Dolayısıyla zaman zaman krizlerden amansızca etkilenir. Başka bir ifadeyle, buna meta mübadelesinden doğan ideolojik üstyapı diyebiliriz. *Kapital*, ekonomik dünyaya krizin açtığı "paralaks" aracılığıyla bakan bir kitaptır, ancak aslına bakılırsa, Marksistler krizi anlamlandırmayı başaramamışlardır pek, zira ekonomik bir konu olduğunu zannederler.

Devlet ve ulusun ideolojik üstyapılar olduğunu söylemekle, kredi sisteminin dinsel üstyapı olduğunu söylemek aynı şeydir. Devlet de ulus da, meta mübadelesinden farklı olan mübadele biçimlerinden kaynaklanan temel altyapının birer parçasıdır. Bu durumda devlet, sermaye ya da cemaatten/topluluktan farklı olan temel bir mübadele biçimine dayanır. Bu "mübadele", Hobbes'un deyişiyle, "korku temelli bir sözleşme"dir. Yani, tabiiyet yolu ile emniyet kazancı elde etme mübadelesidir. Bu, devletin yalnızca şiddet esaslı baskıya değil, aynı zamanda gönüllü rızaya da dayandığı anlamına gelir. Öncelikle bu noktaların anlaşılmasını istiyorum.

Marksistler faşizm tarafından yenilgiye uğratıldıktan beri eski Marksizmin zayıf noktalarını aşmaya uğraşıyorlar. Gramsci de o Marksistlerden biriydi. Fikirlerini hapishanedeyken geliştirdi. O zamana kadar Marksistler devleti hâkim sınıfın şiddet aygıtı olarak görüyorlardı. Gramsci bu görüşü kabul etmiyordu. Devletin yalnızca şiddet esaslı baskıya değil, aynı zamanda yönetilenlerin ona gönüllü olarak itaat etmesini sağlayan "hegemonya"ya

da dayalı olduğunu düşünüyordu. Bu noktada, kilise, okul, medya vs hedef haline gelir. Althusser bunu "ideolojik aygıt" olarak yeniden adlandırdı. Foucault'nun "iktidar"ı da aynı çizgidedir. Foucault, devlet gibi bir makro-iktidardan farklı olan mikroskobik iktidarı açıklamaya çalıştı. Akıl hastaları, eşcinseller, feministler vb azınlık meseleleri de mikro-iktidar alanına dahildi. Foucault, emek hareketinin üstün, diğer hareketlerin de ona tabi olduğunu kabul eden eski Marksizmin yerini alan Yeni Sol hareketlere teorik bir destek verdi. Foucault'nun önemini hafife almak gibi bir niyetim yok.

Bununla beraber, Foucault'nun –Althusser ve Gramsci'nin de– devlete sadece içeriden baktığını düşünüyorum. İçeriden bakılınca, devlet iktidarı toplumsal iktidar gibi görünür. Ne var ki, devlet diğer devletlerle ilişkili olarak var olur. Olağan zamanlarda bu görmezden gelinebilir. Devlet kendini savaş zamanında ortaya koyar. Yani, devlet "olağanüstü hal"de (Carl Schmitt) kendi doğasını ifşa eder. Devleti düşünmeye bu noktadan başlamalıyız. Diğer bir deyişle, devleti mübadele ya da "korku temelli sözleşme"ye dayalı olarak görmektir bu. Devlet sadece bir ideolojik üstyapı değildir. Kendi temelleri vardır.

Bir ülkede devrim sayesinde bir komünün (bir sovyetin) kurulmuş olduğunu varsayalım. Devleti aşma yolunda bir adımdır bu. Ancak diğer devletler derhal müdahale ederler. Kendini onlardan korumak için komünün güçlü bir devlet haline gelmesi gerekir. İşte bu nedenledir ki, devleti aşma işi sadece tek bir ülkenin işi olamaz. Marx buna önem vermemiş, ama aynı zamanda da bunu kabul etmişti; çünkü "eşzamanlı dünya devrimi"ni düşünüyordu. Ne var ki, "eşzamanlı dünya devrimi"nin gerçekleşmesini bekleyemeyiz. Birden çok devlet ya da imparatorluk olduğunu düşünerek devletin kendisini aşmayı düşünmeliyiz. Kant'a bu nedenle başvuruyorum. Kant'ın "kalıcı barış" ya da "dünya cumhuriyeti" kavramları sermaye-ulus-devlet üçlüsünü aşmaya yöneliktir.

Bu bilgilerin ışığında, Negri de devleti tek bir devlet olarak görenler arasındadır. Bütün dünyayı tek bir "imparatorluk" olarak düşünür. Gerçekte, tek dünya imparatorluğu yoktur. Negri ve Hardt öyle bir dünya imparatorluğunu ABD'de görmüştür, ancak bu, gerçekle bağdaşmaz. İçlerinde ABD'nin de olduğu birden fazla "imparatorluk" vardır. Bu arada, bazı Avrupalı ideologlar AB'nin modern ulus-devleti aştığını düşünmektedir. Gelgelelim AB yalnızca bir "imparatorluk"tur. Devleti aşmamış, yalnızca devasa bir devlet yaratmıştır. AB ilk başta ABD ve Japonya'ya karşı kurulmuştu. Elbette diğer

ülkeler de onlarla boy ölçüşmek için "imparatorluklar" kuruyorlar. Sırf Çin, Hindistan, Rusya değil, İslami blok da böyle bir girişimde bulunmuştur.

Bundan sonra dünya birçok imparatorluğun bir arada yaşadığı bir yer olacak. O halde, Negri ve Hardt'ın imparatorluk ve çokluğun ayaklanması görüşü yanlıştır. Onların fikri Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'sunun yeni bir versiyonudur. 1848'deki proleter ayaklanmasının her bir devlet tarafından bölünüp massedildiğini hatırlayalım. Bu ayaklanma birçok yerde sermaye-ulus-devlet üçlüsünün kuruluşuna fiilen katkıda bulundu. 2001'den sonraki olaylar buna benzer.

Her yerde, çokluğun ayaklanması ya devletler ya da "imparatorluklar" tarafından bölünür. Negri ve Hardt'ın tanımına uyarsak, El Kaide çokluğun bir parçası olmalıdır. Negri ve Hardt bunu kabul etmeyecektir, çünkü El Kaide İslami bloktandır. Yine de, 11 Eylül saldırıları, çokluğun ayaklanmasının devletler (imparatorluklar), uluslar ve dinler tarafından bölünmesinin bir örneğini teşkil eder.

En başta Marksist hareketlerin devlet, ulus ve din konularında tökezlediğini söylemiştim. Bu, günümüzde de geçerlidir ve gelecekte de geçerli olacaktır. İşte bu nedenle bu konular üzerine düşünmeliyiz. Bu da görüş açımızı üretim tarzından mübadele tarzına kaydırmayı gerektirir. *Transkritik* yayımlandığından beri bunun üstüne çalışıyorum.

A.Ö.: Aslında, bir önceki soruya koşut olarak, devlet-sermaye-ulus üçlüsünün ortaya çıkışı ve mutlak egemenliği hakkındaki saptamalarınız da çok çarpıcı, buradan hareketle kapitalizmin ancak küresel bir mücadeleyle aşılabileceğini vurguluyorsunuz. Sanıyorum yeni çalışmanızın temel konusu da bu. Bizi bu konuda da bilgilendirir misiniz?

K.K.: 1990'larda sermaye, ulus ve devleti bir üçlü olarak düşünmeye başladım. *Transkritik*'te buna yönelik yazdıklarım henüz ilk taslak aşamasındaydı. 2000 yılından beri, orada sunduğum fikri, toplumsal formasyonların tarihinin mübadele tarzına dayalı olduğunu göz önüne alarak detaylandırıyorum. Bunu şöyle özetleyebiliriz:

Marx toplumsal formasyonların tarihinin "üretim tarzı"na dayalı olduğunu kabul ediyordu. Tarihsel materyalizm denen şey budur. Toplumsal formasyonların tarihsel aşamalarını şu sırayla ele alıyordu: ilkel komünizm, Asyatik, Greko-Romen, feodal ve kapitalist. Temelde buna katılsam da, aynı sıralamayı üretim tarzı yerine "mübadele tarzı" açısından yeniden inceledim. Her toplumsal formasyon şu farklı mübadele tarzlarının bir birleşimidir: Karşılıklı

armağan alıp verme (A), talan ve yeniden bölüşüm (B) ve meta mübadelesi (C). Toplumsal formasyonlar arasındaki farklılıklar hangi mübadele tarzının baskın olduğu ya da diğer tarzlarla nasıl birleştiği, ne kadar baskın olduğu vb şeylerle belirlenir. A tipi mübadele tarzı ilkel toplumda (kabile toplumu) baskındır. B tipi mübadele tarzı Asyatik, klasik-antik ve feodal toplumlarda baskındır. Aralarındaki fark toplumda ne kadar A ve ne kadar B olduğuna bağlıdır. Kapitalist toplumda ise C tipi mübadele tarzı baskın olur. Gelgelelim bu, A ve B tipi mübadele tarzlarının ortadan kalktığı anlamına gelmez. Baskın C tipi mübadele tarzına uygun olarak görünümlerini değiştirirler. Yani, premodern toplumsal formasyon sermaye-ulus-devlet üçlüsüne dönüşür.

Bir başka mübadele tarzı (D) daha vardır. Bu, bir anlamda A'nın (karşılıklılık) daha yüksek bir mertebede canlanmasıdır; B ve C bütünüyle gelişmiş hale geldiğinde A'nın (karşılıklılık) geri kazanılmasıdır. A, B ve C'den oluşan bir birleşimin aşılması anlamına gelir bu. Diğer bir deyişle, sermaye-ulus-devlet üçlüsünün aşılmasıdır. Ne var ki, D geçici ve yerel örnekler dışında gerçekten var olmamıştır. D tipi tarz, topluluğun/cemaatin nostaljik bir restorasyonu olarak değil, "bastırılanın dönüşü" (Freud) olarak zorlayıcı bir şekilde ortaya çıkar. Bu bağlamda, D'nin antik dünya imparatorluklarında –Hindistan'daki Budizm ve Çin'deki Taoizm de dahil– ilk olarak evrensel bir din şeklinde ortaya çıktığı söylenebilir. Sosyalizmin ilk halidir bu. Aslına bakıldığında, dünyadaki toplumsal hareketler, dinsel hareket kisvesi altında gerçekleşmiştir. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından sonra sosyalizm dinden ayrılıp "bilimsel sosyalizm" olur. Ama sosyalizm, özünde, planlı ekonomiden farklıdır. Etik ya da ütopyacı fikirle ilgili bir şeydir. A, B ve C tipi mübadele tarzları varlıklarını hep sürdürür. Ancak onlar varlıklarını sürdürdükçe, D tipi mübadele tarzı da "bastırılanın dönüşü" olarak devam eder.

Bunu gerçek dünya tarihi içinde incelemek için epey bir zaman gerekti. Şimdiden on yılımı harcadım. Neyse ki, ilk versiyonu tamamlanmak üzere. Adı *The Structure of World History* (Dünya Tarihinin Yapısı) olacak. Umarım, mayısta Türkiye'ye yapacağım ziyarete kadar Japonca metin tamamlanmış olacak.

A.Ö.: Bu noktada Clastres ve Strauss'un ilkel topluluklarda (ya da devletsiz toplumlarda) mübadele olgusuna dair tartışmasını bu şema açısından değerlendirir misiniz?

K.K.: Ben mübadele tarzını üçe ayırdım: Birinci tarz (A) karşılıklılık, ikinci tarz (B) talan-yeniden bölüşüm, üçüncü tarz (C) ise meta mübadelesi-

dir. Yaygın bir şekilde, üçüncü tarz (C) ekonomik mübadele, birinci tarz (A) ise ekonomi-dışı olarak anlaşılır. B tarzı da mübadele olarak kabul edilmez. Daha ziyade "siyasi" olarak görülür. Ancak ben ekonomik, siyasi, ideolojik vb diye ayrılan alanları, farklı mübadele tarzları olarak yeniden düşünmeyi önerdim. Benim anlayışıma göre, devlet ve ulusun her biri farklı mübadele tarzlarına dayanır.

Her toplumsal formasyon bu üç mübadele tarzının bir birleşimidir. Toplumsal formasyonlar, baskın olan mübadele tarzına göre değişiklik gösterir. Kapitalist toplumda C tipi mübadele tarzı baskındır ve böylece sermaye-ulus-devlet üçlüsü şeklini alır. Peki ya, ilkel toplum (yerleşik ya da göçebe avcı-toplayıcı kabile toplulukları)? İşte, burada da karşılıklılık baskındır. Gelgelelim, başka mübadele tarzları da vardır – savaş ya da mübadele.

Temel maddelere ihtiyaç duyduklarından, şüphesiz, diğer topluluklarla takas yapmak zorundadırlar, ancak bu noktada Hobbes'un "doğa durumu" yani "savaş durumu" dediği şey ortaya çıkar. Bunu nasıl aşabilirler? Lévi-Strauss ile Clastres arasındaki tartışma bu konuyla alakalıdır. Lévi-Strauss şu şekilde düşünmektedir: İlkel insanlar öncelikle armağan alıp verme yoluyla dostane bir ilişki kurarlar. Ekonomik mübadele buna dayanarak mümkün kılınır. Diğer türlü savaşa girerler. Lévi-Strauss, kabile ya da kabile federasyonu gibi bir yüksek topluluğun, evlilik de dahil (akrabalık), karşılıklı armağan alıp vererek oluşan ittifaklar yoluyla ortaya çıktığını öne sürer. Karşılıklılık ilkelerinin hâkimiyeti, merkezi hiyerarşik sisteme –devlete– izin vermez.

Clastres ise savaşın yalnızca başarısız mübadelenin sonucu olmadığını, tersine mübadeleden önce geldiğini ileri sürer. En başta savaş vardır. Mübadele (armağan alıp verme) daha ziyade düşmana karşı savaşmak adına bir ittifak oluşturmak için gerçekleştirilir. Ona göre, sürekli savaşlar toplulukların merkezileşmesini önler. O halde, savaş, devletin oluşumunu imkânsızlaştırır. Yani, topluluğun devlete dönüşmemesinin nedeni kabilelerarası sürekli savaşlardır.

Ancak, Clastres'in Yanomanolarda gördüğü savaş, yüksek düzeydeki topluluk içinde gerçekleşen savaştır. Gerçekten dışarlıklılarla yapılan savaştan farklıdır bu. Lévi-Strauss armağan alıp verme aracılığıyla barış yapmanın başarısız olması savaşla sonuçlanır derken, topluluk dışındaki karşılaşmalardan bahsetmektedir. Dolayısıyla topluluk içindeki sürekli savaş, karşılıklılık ilkesini hükümsüz kılmaz. Aslında bu savaşlar karşılıklıdır. Birçok

açıdan kan davası ya da *potlatch*'a[4] benzerler. Savaş yoluyla düşmanlarını yenmeye çalışırlar, ama amaçları düşmanı tabi kılmak değildir. Savaş, "saygınlık"larını artırmak adına gösterdikleri bir tür "fedakârlık"tır. Savaşla birlikte her klan-toplulukta bağlılık ve kimlik ortaya çıkar, ama bu diğer klanları fethetmeye yol açmaz. Buradan şu sonuç doğar: Tıpkı kan davası gibi savaş da durmaksızın gerçekleşir.

Böyle savaşlar klanların ve kabilelerin üstünde yükselen aşkın bir güç, yani devlet olmadığından meydana gelir. Ancak, aynı zamanda, sürekli savaşların devletin oluşumunu önlediği de söylenebilir. Bu bağlamda, Lévi-Strauss ve Clastres aynı şeyi farklı bakış açılarından söylemektedir yalnızca. Söyledikleri şu şekilde açıklanabilir: A tipi mübadele tarzının (karşılıklılık) baskın olduğu toplumsal formasyonda, B tipi mübadele tarzının baskın olduğu devletli toplum ortaya çıkamaz. Öyleyse devlet nasıl doğmuştur? Bunun cevabını vermediklerini biliyorum. Aynı soru üzerine ben de düşünüyorum ama bu konuyu tartışmak için burada fazla yerim yok. Yalnızca şunu söylemek isterim ki tüm devlet teorileri mübadele tarzları açısından yeniden düşünülmelidir.

A.Ö.: Betimlemem yanlışsa düzeltin lütfen: Marx prekapitalist üretim biçimlerinin kapitalist toplumlarda süregeldiğini ve zamanla yok olacaklarını söylüyordu (*Komünist Manifesto*). Siz, bu kapitalizm öncesi mübadele biçimlerinin (Marx üretim diyordu) devlet (feodal mübadele) ve ulus (karşılıklılık ve armağan) biçiminde modern toplumu inşa ettiğini söylüyorsunuz, sermayeyle birlikte. Sizin "Bastırılmış Olanın Geri Dönüşü" dediğiniz şey de komünizm. Spekülasyon diyerek yanıtlamak istemeyebilirsiniz ama bu dönüşümün (üretim biçimlerindeki dönüşümlerin) diyalektiği hakkındaki düşünceleriniz nelerdir? Sizin de bildiğiniz gibi bu yaklaşım, sıkça ilerlemeci, evrimci diyerek eleştirilmiştir; hem üretim eksenli Manifesto'nun şeması hem de sizin mübadele eksenli analiziniz açısından bu eleştiriye dair yaklaşımınız nedir?

K.K.: Üç mübadele tarzından (A, B ve C) bahsettim, ancak bir dördüncü mübadele tarzını (D) daha eklemeliyim. D tipi mübadele tarzı, A'nın yüksek bir mertebede yeniden elde edilmesidir, ki bu, hem B'ye dayalı devletin hem de C'ye (ve sınıf eşitsizliğine) dayalı sermayenin feshedilmesiyle sağlanır. D, toplulukta karşılıklılığın geri kazanıldığı, ancak bireylerin topluluk bağın-

4 Kuzeybatı Pasifik sahillerinde yaşayan yerlilerin gerçekleştirdiği bir törendir. Bu toplantılarda amaçlanan, servetin yeniden bölüşümüdür.

dan azade olduğu bir toplum meydana getirir. İsterseniz, buna komünizm diyebilirsiniz. Fakat bu mübadele tarzı, önceki üç mübadele tarzının aksine, yoktur (*non-existent*). Aslında, A, B ve C'nin birleşiminin dört başı mamur bir biçimde geliştiği antik dünya imparatorluklarında evrensel dinler olarak ortaya çıkmıştır.

Evrensel dinler, devlet ve para ekonomisi altında geçerliliğini yitirmiş "karşılıklılık" ilkelerini geri kazanmayı amaçlar. Öyleyse D tipi mübadele tarzı neden insana ait bir dilek tahayyülü içinde değil de, Tanrı'nın emri ve ahlaki buyruk olarak doğmuştu? Bu soruyu yanıtlamak için, Freud'un *Totem ve Tabu* ve *Hz. Musa ve Tektanrıcılık*'ta kullandığı "bastırılmış olanın geri dönüşü" terimini kullandım. Freud, bastırılmış olan geri döndüğünde, bunun mutlaka zorlayıcı bir şekilde olacağını vurgulamıştı. Örneğin, göçebe kabiledeki bağımsızlık ve karşılıklılık etiği, şehir devleti toplumunda bastırılmış ve yitip gitmişti, ve sonra peygamberlerin açıkladığı Tanrı'nın ahlaki zorunluluğu olarak, hümanizmin ya da yitik zamana dair bir romantik nostaljinin tersine insanların hiç de hoşuna gitmeyecek bir şey olarak "geri dönmüştü".

Böyle bir evrensel din en başından beri toplumsal ve siyasiydi. Ve tarih boyunca, toplumsal hareket bir dinsel hareket (Binyılcılık) şeklinde gerçekleşmişti. Bu olgu Hıristiyanlık ya da İslamiyet'le sınırlı değildir, aynı zamanda (Japonya ve Çin'de) Budizm ve Taoizm için de geçerlidir. Avrupa'da sosyalizm on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar Hıristiyanlık'la evli kaldı. O dönemden sonra, sosyalizm "bilimsel" oldu ve dinsel mahiyetini sildi. Bununla birlikte, sosyalizm esasen etiktir. Ancak yine de bu, sosyalizmin öznel bir konu olduğu anlamına gelmez; çünkü sosyalist etik, D tipi mübadele tarzı gibi materyalist bir durumda ortaya çıkar. A, B ve C güçlü ve süreklidir, sermaye-devlet-ulus üçlüsü de öyle olacaktır. A, B ve C gerçekte devam ettiği müddetçe, D de onlara karşı bir "olumsuzluk" kaynağı olarak sürecektir. Dolayısıyla, her ne kadar asla gerçekleştirilmeyecek olsa da, D tipi mübadele tarzının hiçbir zaman yok olmayacağı söylenebilir. Bunun, Kant'ın "düzenleyici fikir" dediği şey olduğunu varsayıyorum.

A.Ö.: Bu noktada, Batılılaşma terimini hem Japonya hem Türkiye (bizim pratiğimizi kabaca, Batılılaşma=sekülerleşme=ulus-devlet-sermaye biçiminde formüle edebiliriz gibi görünüyor) hem de Rusya bağlamında hatırlatmak isterim. Sizin dünyevi eleştiri dediğiniz şeyi de hatırlatarak, toplumsal mücadelelerin dinsel biçimlerle ortaya çıktığı yolundaki saptamanızı açmak istiyorum. Canetti, dinlerin herhangi bir *baskı*yla karşılaştıkları vakit sekü-

lerleştiğini ve cenneti yani ideallerini hızla dünyaya taşımaya giriştiklerini söylüyordu. Bu, (sermaye-ulus-devlet üçlüsünün, yani meta mübadelesinin örgütlediği dünyada) *dinsel*in *toplumsal*la yer değiştirmesi midir, yoksa, hep dinselin nüfuz alanı olagelmiş mevcut yanılsamalar dünyası başka bir biçimle mi aşılacaktır?

K.K.: Önceki sorulardan birini yanıtlarken evrensel dini açıklamıştım. Evrensel dinin özü dinin eleştirisinde ya da devlet veya topluluk dininin eleştirisinde yatar. Elbette, evrensel dinin kendisi, yerleşiklik kazandığında, çok geçmeden bir devlet ya da topluluk dinine dönüşür. Kant da "bir Tunguz şamanı" ile "kilise ve devleti yöneten yüksek rütbeli din adamı"nın esas itibariyle birbirinden farksız olduğunu ileri sürmüştü (*Salt Aklın Sınırları İçinde Din*).[5] Yalnız, evrensel din, devlet dini haline gelmekten ötürü kendini eleştirme ya da inkâr etme ve böylece evrenselliğini yeniden elde etme imkânını kendi içinde korur. Bu potansiyele sahip olduğu müddetçe, dini inkâr etmiyorum.

Nitekim, aynı şey sosyalizm için de geçerlidir. Sosyalizm esasen devletin ya da ulusun toptan eleştirisinde bulunur. Ancak, gerçeklikte şekillendiğinde, neticede her zaman devlete ya da ulusa ait olur. Ve onları aşmak adına bize herhangi bir olasılık sunmayı başaramaz. Çeşitli yerlerdeki köktendinciliğin, insanların sosyalizmde yaşadıkları hayal kırıklığından kaynaklandığını düşünüyorum. Bana göre, bundan büyük ölçüde sosyalistler sorumlu. Dolayısıyla, bir sosyalist olarak benim için önemli olan dinden ziyade sosyalizmin "eleştiri"si.

İngilizceden çeviren: Evrim Öncül

5 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793.





Kojin Karatani, 3 Haziran 2009'da İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde "Sermaye-Ulus-Devlet'in Ötesinde, Bastırılanın Geri Dönüşü" başlıklı bir konferans verdi.
Fotoğraflar: Hüseyin Kulaoğlu

Farklılık Olarak Mübadele!

AHMET ÖZ

Hegel, tarihsel bir olgu olarak Hıristiyanlığın yayılmış olmasını İsa Mesih'in onaylanması olarak görmüştü; dahası İsa'nın Tanrı olduğunun da kanıtıydı bu. Sanayi kapitalizminin doğuşu da benzer bir sonuca yol açmış ve dünya tarihinin *üretim biçimleri* üzerinden geriye dönük yeniden inşası demek olan tarihsel materyalizm böylece ortaya çıkmıştı. Buna göre, modern Batı toplumları "gelişmiş/uygar", dünyanın geri kalanıysa "azgelişmiş/barbar"dı. Dikkat edilirse her iki kanıtlama biçiminin de *ex post facto* bir *kanıya/inanca* dayandığı görülebilir.

Hegel'in bu önermesine en etkili itiraz Kierkegaard'dan gelmişti. Kierkegaard, insanı sonluyla sonsuz arasındaki bir sentez olarak nitelendirmiş, insanla (sonlu) Tanrı (sonsuz) arasındaki sentezi de (*salto mortale* olarak) "inancın" sağlayabileceğini söylemişti. Hegel'in Tin'inin aksine, *tikele* değil *tekile* ulaşmanın bir yoludur bu: *evrensel tekile*. Hegel, evrenselin ancak ulus-devlet (tikel) içinde gerçekleştirilebileceğini vazediyordu: Yani ancak belirli bir kiliseye bağlanarak Hıristiyan olunabilirdi. Kierkegaard ise insanın, ancak Tanrı'ya tekil bir varlık olarak iman ederek Hıristiyan olabileceğini söylüyordu.

Şimdi en önemli noktaya geliyoruz. Japon filozof Kojin Karatani, *Transkritik* isimli muhteşem kitabında, Marx'ın *Grundrisse* ile *Kapital* arasında bir Kopernik Dönüşü gerçekleştirerek, sanıldığının aksine, tarihsel materyalizmin üretim-merkezciliğinden "koptuğunu", böylelikle hem *değer-biçimi* analizini gerçekleştirebildiğini hem de *mübadeleye* odaklandığını söylüyor. Klasik iktisadın ve siyasal iktisadın aksine Marx, artı-değerin salt üretimden

elde edilemeyeceğini, hem üretim hem de dolaşım aracılığıyla gerçekleştirilmesi gerektiğini keşfetmişti.

> Meta yığınlarının toplamı, toplam ürün, hem sabit ve değişken sermayenin yerini alan kısım hem de artı-değeri temsil eden kısım satılmalıdır. Eğer bu yapılmazsa, ya da ancak kısmen veya üretim fiyatının altında kalan fiyatlarla yapılırsa, o zaman işçi her ne kadar sahiden sömürülse de, onun sömürülmesi kapitalist için gerçekleştirilmemiş olur ve hatta çıkacak artı-değerin herhangi bir şekilde ya da kısmen gerçekleştirilmesini de beraberinde getirmeyebilir; hatta bu sermayesini kısmen ya da büsbütün kaybettiği anlamına bile gelebilir. Dolaysız sömürü koşullarıyla o sömürünün gerçekleşmesinin koşulları bir değildir. Bunlar zamanda ve mekânda birbirinden ayrı olmakla kalmaz, teoride de birbirlerinden ayrıdırlar. İlki yalnızca toplumun üretici güçleri ile sınırlanırken, diğeri ise üretimin farklı dalları arasındaki orantılılık ve toplumun tüketim gücü ile sınırlıdır.[1]
>
> ...
>
> Sermaye bu yüzden dolaşımdan doğamaz ve dolaşımdan ayrı olarak doğması da bir o kadar imkânsızdır. Sermayenin kökeni hem dolaşımda hem de dolaşımın dışında olmak zorundadır.
>
> *...Hic Rhodus, hic salta!* [2]

Marx, bu çatışkıyı öne sürmüş ve ünlü meydan okumasını dile getirmişti, *Hic Rhodus, hic salta*! Bu çatışkının çözümü yazımın konusu olmadığından, Karatani'nin harika çözümünü *Transkritik*'e havale ederek devam ediyorum. Kapitalizm, meta mübadelesinden doğmuştur, tersi değil. Dolayısıyla toplumsal formasyonların tarihine *üretim biçimleri* üzerinden bakan tarihsel materyalizm kapitalist ekonomiyi ve dünya tarihini açıklayamaz, açıklayamamıştır. Bakılması gereken yer, *mübadele biçimleri*'dir!

Peki, bu ne demektir ve burada dile getirdiğim düşünceler arasında nasıl bir ilişki var? Bunu açıklamadan önce, bu ilişkiselliği belirlememi mümkün kılan kişinin yukarda adını andığım Japon filozof Kojin Karatani olduğunu belirtmem gerek, tabii ki kavrayabildiğim ve yansıtabildiğim kadarıyla...

1 Marx, *Capital*, 3. Cilt, Harmondsword, England: Penguin Books, 1976, s. 266. Alıntı için bkz. *Transkritik*, s. 286.
2 Marx, *Capital*, 1. Cilt, 268-9. Alıntı için bkz. *Transkritik*, s. 286.

Bu özgün düşünürün düşünme biçimini anlayabilmek için bazı hayati ayrım ve kategorileri bilmek gerek öncelikle.

a) Oluş ve İnşa

Karatani, Batı felsefesini, "oluş" ve "inşa" kavramları aracılığıyla ele alıyor *Transkritik*'ten önceki yapıtı *Metafor Olarak Mimari*'de. Niçin? Batı felsefesinin ve modernliğin (sahte) evrensellik iddialarına *etik* bir eleştiri getirebilmek için. Artık tümüyle ortaya çıktığı üzere, modernlik, dünyayı kendi "fenomeni" kılamamıştır ve kılamayacaktır. İyi ama bu iddianın kaynağı nedir? Karatani antik Yunan'a kadar geriye götürüyor bu iddianın kökenlerini ve Batı felsefesini boydan boya kateden iki ana felsefi gelenek saptıyor, bir yanda Kant'ın deyimiyle, "aklın kurucu kullanımı"yla uğraşanlar, yani dünya tarihini gerçekleştirilmesi gereken bir ideal etrafında açıklayan "inşacı"lar; diğer yanda da "aklın düzenleyici kullanımı"yla uğraşan ve dünya tarihini bir heteroloji olarak görenler, yani "oluşçu"lar (Marx'ın, *Kapital*'de sıkça kullandığı "Naturwüchsigkeit" *doğal gelişim*, ve tabii ki Kant'ın "kozmopolit" terimlerini hatırlayın). Yakından bakıldığında Heidegger ve Hegel'in Platon'la birlikte birinci kategoride, Epiküros'un da Kant, Marx ve Wittgenstein'la birlikte ikinci kategoride yer aldığı rahatlıkla görülebilir. Bu ayrımı daha iyi kavrayabilmek için tüm tablonun ortaya çıkması gerekli, bu nedenle devam ediyorum.

b) Toplum ve Topluluk

Mekânsal bir ayrım olarak "toplum" ve "topluluk" terimlerinin kapsamları sürekli genişleyebilir ama hep aynı işlevi görür Karatani'de. *Topluluk* terimi, ortak kurallar dizisini paylaşan kolektif bir "bizi" ve onun mekânını, yani *birimsel* bir sistemi ifade ederken, *toplum* terimi de, Marx'ta (*sozial*) ve Kant'ta (*kozmopolit*) olduğu gibi, ortak kurallar dizisini paylaşmayan toplulukların oluşturduğu *çoklu-sistemleri* ve onun mekânını ifade eder. Hegelci ulus-devlet, bir topluluğun mekânıdır örneğin; felsefenin ve kapitalizmin ortaya çıktığı *intermundia*'ysa, Marx'ın tabiriyle, toplumsalın topos'udur, yani ticaretin topos'u...

c) Evrensellik ve Tikellik

Evrensel, çoklu-sistemlerin varlığını etik bir zorunluluk olarak tanıyan ve "mutlak başkası"yla yüzleşebilen düşüncedir. Tarihi bir heteroloji olarak

kavrayan düşünce... Tikelse, birimsel bir sistem içinde (örneğin ulus-devlet içinde) düşünen ve "mutlak başkası"nı "iskelete çevirerek" de olsa içselleştiren düşüncedir. Her ne kadar evrensellik iddiasında bulunsa da tikeldir. Soliptiktir. Kant'ın, bütün bilme biçimlerinin ancak bir sentetik yargı olabileceğini vazetmesinin nedeni tam da bu evrensellik arayışıdır. Aşkın öznellik, evrenselin kurulabileceği *transkritik* bir mekândır kuşkusuz. En nihayetinde Kant, aklın kendi sınırlarını aşan (sahte) evrensellik iddialarını; Marx da kapitalizmin kendi sınırlarını aşan (sahte) evrensellik iddialarını reddetmiştir.

d) Diyalog ve Monolog

Karatani'de diyalog, öğrenme ve öğretmeyle ilişkili olarak var olur, tıpkı Wittgenstein'da olduğu gibi. Dolayısıyla Sokrates'in "hatırlamaya" dayalı "diyaloğu" olsa olsa bir monologdur onun için. Çünkü, öncelikle ve tamamen "ortak kurallar dizisini", "fikir birliğini", "kamusal mutabakatı" varsayar. Oysa Karatani'ye göre, her tür öğrenme ve öğretmede olduğu gibi, ortak kurallar dizisinin yokluğuna yani asimetrik bir ilişkiye dayanır diyalog. Öğrenilmesi ya da öğretilmesi gereken bir "farklılığa". Yani asla fikir birliğine varılamayan "mutlak başkası"nın tanınmasına...

Eğer bağlantılar açık değilse, izin verirseniz ben kurmaya çalışayım, dilimin döndüğünce. Ama bu açıklama için mübadeleye ve Marx'ın Kopernik Dönüşüne başvurmam gerek.

Karatani, Marx'ın gerçekleştirdiği Kopernik Dönüşünü mükemmel bir biçimde analiz ediyor *Transkritik*'te. İşte bu dönüşle Marx, tarihsel materyalizmin bakış açısından çıkmış ve altbaşlığı "Siyasal İktisadın Eleştirisi" olan *Kapital*'i yazmaya girişmişti. Kierkegaard'ın Hegel'e yönelttiği eleştirinin aynısıdır bu: Kullanım-değeriyle değişim-değeri arasındaki sentezi sağlayacak olan şey (*salto mortale* olarak) "satın-alma"dır ve her meta bu *ölümcül sıçrayışı* gerçekleştirmek zorundadır. Her mübadelede olduğu gibi burada da bastırılan bir şey vardır; satmayla satın-alma arasındaki asimetrik ilişki.

Sentezin gerçekleşebilmesi için, mübadelenin "adil" olduğuna ilişkin bir inanç elzemdir. Ama bu sadece meta mübadelesine özgü bir saptama değildir:

> Genel olarak belirtmek gerekirse, siyasal iktisat, insan mübadelesindeki (ekonomik faaliyetteki) muammanın varlığını kabul etmeyen bir bilimdir.

> Dışarıda, başka alanlarda tuhaf ve karmaşık muammalar olsa da, ekonomik faaliyetin *sachich* (olgusal) ve açık olduğunu sorgusuz sualsiz kabul eder. Siyasal iktisatçılar, siyasal iktisadın nesnel bilgisine dayanarak bu muammaları aydınlatabileceklerine inanırlar. Diğer taraftan, bir mübadele (iletişim) olmayan hiçbir insan faaliyeti yoktur. Devlet, ulus ve hatta din bile birer mübadele biçimidir. Bu anlamda, bütün insan faaliyetlerini ekonomik olarak görmek mümkündür.[3]

O halde mübadele üzerine iyice düşünmek zorundayız. Çünkü mübadele üzerine düşünmek demek aynı zamanda din, felsefe, ulus, devlet ve sermaye üzerine de düşünmek demek. Karatani çarpıcı bir biçimde yapıyor bunu. Daha en başında mübadelenin doğasını anlamaya, niteliklerini saptamaya, görünümlerini belirlemeye çalışıyor. Şöyle ki...

Öncelikle bütün insan faaliyetlerini *farka* dayalı ve *farklılıklar* tarafından üretilen bir mübadele/iletişim biçimi olarak ele alıyor. Ve farklılığın, dolayısıyla da asimetrinin bastırıldığı düşünme biçimlerini *tikelci/inşacı/toplulukçu/monolojik*; farklılığı radikal bir biçimde öne süren düşünme biçimlerini de *evrenselci/oluşçu/toplumsal/diyalojik* olarak nitelendiriyor. Bunu felsefeden matematiğe, dilbilimden epistemolojiye, etikten ekonomiye, siyaset teorisinden edebiyat kuramına ve psikanalize dek uzanan kanıtlama prosedürleriyle ve son derece ikna edici bir serimleme düzeni içinde gerçekleştiriyor.

Peki, Karatani, bu ayrımları ve analizleri nereden yola çıkarak yapıyor. Çok basit, Kantçı çatışkı, *kendinde-şey*'den, Marxgil *kriz*'den yani *paralaks*'tan. Zizek'in çok güzel ifade ettiği gibi: "Karatani işe şu soruyla başlıyor: Tam olarak Kantçı anlamda bir çatışkıyla yüz yüze gelindiğinde uygun karşılık nedir? Karatani'nin buna cevabı, çatışkının bir yönünü diğerine indirgemeye çalışan (ya da, dahası, karşıtların bir tür 'diyaletik sentez'ini yasalaştırmaya yönelik) tüm girişimlerden vazgeçilmesi gerektiğidir. Tam tersine, çatışkının indirgenemez olduğu öne sürülmeli ve radikal eleştiri meselesi başka bir konuma karşıt belirli bir konum olarak değil, konumlar arasındaki indirgenemez yarık –salt yapısal çatlak– olarak düşünülmelidir. Kant'ın tutumu bu yüzden 'şeyleri kendisinin ya da başkalarının bakış açısından görme meselesi değil, farklılık (paralaks) yoluyla açığa çıkan gerçeklikle yüzleşebilme meselesidir'. Karatani, Kantçı *Ding an sich* (kendinde-şey) kavramını, kavrayışımız dışında kalan aşkın bir kendilikten ziyade, yalnızca gerçeklik

3 Karatani, *Transkritik*, s. 240.

deneyimimizin indirgenemez bir şekilde çatışkılı olan karakteri aracılığıyla fark edilebilen şey olarak yorumlar." (Bkz. Zizek, *Paralaks Bakış*)

Daha sonra, Sartre'ın, görünümler dizisinin toplamı olarak tanımladığı fenomen indirgenemez bir çatışkıya sahiptir. Onu, herhangi bir görünümüne indirgememize izin vermeyense Kantçı *kendinde-şey*'dir. Yani deneyimden elde edilen bilgi evrensel olamaz. "Kant, çatışkı biçimindeki paralaksı göstermiştir. Dolayısıyla, onun aşkın yöntemi eski tip düşünceden, hatta Husserl'in fenomenolojik düşüncesinden de farklıdır. Bence Marx'ın algısı da buna benzer; paralaks daima vardır. Örneğin, Marx ideologları sık sık, olduklarını sandıkları halleri ile gerçekte ne olduklarını ayırt edemeyenler diye karikatürize etmiştir. Kişinin bu ideolojiden uyanması için bu farklılığı bir paralaks olarak deneyimlemesi gerekir." (Bkz. Karatani söyleşisi, *Cogito*)

Dolayısıyla, gerçeklik deneyimimiz de dahil her şeyi kendi "fenomeni" kılma iddiasındaki düşüncenin, yani modernleşmenin (Batılı aklın), tikelci/inşacı/toplulukçu/monolojik bir düşünce olduğunu ortaya koymak zorundayız. Bu, etik bir zorunluluktur. *Ekonomiyi bir altyapı, devleti, dini ve ulusu da üstyapı olarak gören tarihsel materyalizm, kapitalist modernleşmeye ihtiyaç duyduğu evrensellik iddiasını temellendirme imkânını veren ideolojidir.* Ve bu iddia, tam da dünya pazarının sanayi kapitalizmi tarafından biçimlendirildiği 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. İşte bunu keşfettiği içindir ki Marx, bakışlarını, yaşamının son demlerinde üretim biçiminden mübadele biçimine yani dolaşıma çevirmiştir. Bir "düşünce makinesi" olarak nitelendirilen Karatani'nin Marx ve Kant üzerine benzersiz düşünümlerini *Transkritik* isimli yapıtına havale ederek, ben yeniden mübadele/iletişim konusuna dönmek istiyorum.

Karatani'ye göre tüm insan davranışları bir mübadele/iletişim temelinde biçimlenir. *Yani hiçbir insan davranışı yoktur ki aynı zamanda bir mübadele olmasın.* Bu durumda belirli ölçekler söz konusu olmalıdır. Şimdi mübadeleden, mübadele biçimlerine ve gerçekleşme mekânlarına geçiyoruz.

Nihai bir sentez yapmak üzere aynen alıntılıyorum:

> *Kapital*'deki Marx, 'değer biçimi' üzerine düşündükten sonra, 'Mübadele Süreci' başlıklı bölümde meta mübadelesinin tarihsel doğuşunu açıklar. Bu bölümde meta mübadelesinin topluluklar arasında başladığının altını çizer: "Meta mübadelesi, toplulukların sınırlarında, diğer topluluklarla ya da bu toplulukların üyeleriyle temasa geçtikleri noktalarda başlar.

> Gelgelelim, ürünler, topluluğun dış ilişkilerinde metalar halini alır almaz, topluluğun kendi içindeki hayatında da metalara dönüşür." Öyle görünse de burada salt tarihsel bir durum değil, ancak aşkın bir geriye bakışla keşfedilip öngörülen bir mübadele biçimi de tasvir edilir. Üstelik, Marx'ın daha önce alıntıladığım ifadesi başka mübadele biçimleri olduğu öncülüne dayalıdır aslında. Meta mübadelesi, başka mübadeleler arasında kendine özgü bir mübadele biçimidir. Öncelikle, bir topluluğun kendi içinde, karşılıklı olarak armağan alıp verme şeklinde bir mübadele vardır. Her ne kadar yardımlaşmaya dayalı olsa da, topluluğun kurallarını (aldığına karşılık sen de bir şey vermezsen toplulukla ilişiğin kesilir) ve kendi dışına kapalılığını dayatır. İkincisi, topluluklar arasındaki ilk mübadele talandır. Başka mübadelelerin temeli de bu talandır: Örneğin meta mübadelesi ancak karşılıklı talanın bırakıldığı noktada başlar. Bu anlamda, talan bir tür mübadele olarak görülür. Mesela sürekli talan etmek için, talan edilenleri diğer talancılardan korumak ve hatta ekonomik-sınai büyümeyi geliştirmek gerekir. Devletin prototipidir bu. Devlet, soymaya ve hiç durmadan soymaya devam edilebilmesi için, bölüşüm yoluyla toprağın korunmasını ve emeğin yeniden üretimini teminat altına alır. Ayrıca, su dağıtımının kamusal bir su işleri teşkilatı yoluyla düzenlemesi gibi kamusal girişimlerle tarımsal üretimi teşvik eder. Bunun sonucu olarak devlet soygun sistemine yardakçılık etmiyor gibi görünür: Çiftçiler vergiyi lordun koruması karşılığında (haraç) verdiklerini düşünürler; tüccarlar mübadelelerinin ve ticari işlerinin korunması karşılığında vergi öderler. Nihayet devlet de sınıf-üstü bir akıl varlığı olarak temsil edilir.[4]

Burada üç tür mübadele tasvir edilmektedir, şimdi bunları teker teker ele alalım.

a) İlkel Mübadele ya da Potlaç

İlkel (devletsiz) topluluklara özgü bu mübadelenin temeli karşılıklı armağan alıp vermeye ve aile içi sevgi ilişkisine dayanır. Gerçekten de, bir aile gibi yapılaşan kabileler, aşiretler ve komünal topluluklarda görülen bu mübadele biçiminin tarihin karanlık çağlarına özgü bir olgu olduğunu düşünmek safdilliktir. İlkel mübadele, "Her ne kadar yardımlaşmaya dayalı olsa da, topluluğun kurallarını (aldığına karşılık sen de bir şey vermezsen toplulukla ilişi-

4 Karatani, *Transkritik*, s. 38.

ğin kesilir) ve kendi dışına kapalılığını dayatır." Karşılıklılık, yardımlaşma ve sevgi esasına dayanan ilkel mübadele genişleyerek "ulus" fikrini yaratan şeydir aynı zamanda. Yani, ilkel mübadele *ulus*'un *topos*'udur.

> Piyasa ekonomisinin nüfuz etmesi ve aydınlanmanın şehirlileşmiş kültürü ile birlikte parçalanan tarımsal topluluklar her zaman ulus temelinde var olmuşlardı. Öteden beri otarşik ve özerk olan tarımsal topluluklar paranın yayılması ile parçalanırken, eskiden sahip olduğu ortaklıkları (yani yardımlaşma ile karşılıklılık) da ulus içinde *hayali olarak* geri getiriliyordu. Ulus, Hegel'in (tinden yoksun olan) anlayış devleti diye adlandırdığı şeyin ya da Hobbesçu devletin aksine, tarımsal topluluklardan tevarüs edilen yardımlaşma duygudaşlığı üzerine kuruludur. Bu duygu ise armağana yönelik bir borçluluk hissinden meydana gelir ve böylece, mübadele ilişkisinden doğduğuna işaret eder.[5]

b) Feodal Mübadele ya da Talan ve Yeniden Bölüşüm

Feodal mübadele, talan ve yeniden bölüşüm ilkesine dayanır. Devletin kökenleri konusunda pek çok teori mevcuttur ama hepsi de, sorunu devletin işlevlerinden yola çıkarak açıklamaya çalışan teorilerdir. Tıpkı, tarihsel materyalizmin onu "sınıf tahakkümünün" aracı olarak ortaya koymuş olmasındaki gibi. Ama bu da *ex post facto* bir kanıtlama biçimidir. Sorun, devletsi bir varlığı mümkün kılacak mübadele biçiminin var olup olmamasıdır, ki vardır. Özellikle ATÜT tartışmalarında sıkça başvurulan ama tam anlamıyla ortaya konulamayan şeyi Karatani yukarıda alıntıladığım paragrafta gayet iyi ifade ediyor: Feodal devletler, birbirinden bağımsız ve yalıtık yaşayan tarımsal toplulukların ve cemaatlerin düzenli bir biçimde soyulabilmesi için (talan/vergi), bu toplulukların ihtiyaç duyduğu korunma ve bayındırlık işlerini gerçekleştirme (yeniden bölüşüm) karşılığında yapılan bir *kontratla* ortaya çıkmışlardır. Ve modern devlet, mutlakiyetçi monarşilerle birlikte son biçimini kazanır. Yani, feodal mübadele, *devlet*'in *topos*'udur!

c) Meta Mübadelesi ya da Artı-Değer

Meta mübadelesi ya da kapitalist mübadele, Marksçı anlamda "toplumsal", yani uluslararası bir mekânda ortaya çıkmıştır, *intermundia* bir mekânda.

5 Karatani, *Transkritik*, s. 39-40.

Temel niteliği, özgür yurttaşlar arasında yapılan bir kontrata dayanması, para aracılığıyla dolayımlanan bir mübadele olması ve uluslararası bir kredi sistemiyle var olabilmesidir ve tabii ki sömürü üretmesi. Ancak, kapitalist sömürü feodal sömürüden farklı olarak, üretim ve dolaşım sürecinde, değer sistemleri arasındaki *farkın* sömürüsü yoluyla gerçekleşir. Sonuç olarak, meta mübadelesi de *sermaye*'nin *topos*'udur.

> *Kapital*'deki Marx ise tam tersine dolaşım sürecinin önceliğini vurgular. Marx, Kant'ın tarzıyla bir çatışkıya işaret eder: Bir taraftan (sanayi sermayesi için) artı-değerin *başlı başına* üretim sürecinin içinde elde edilemeyeceğini ve diğer taraftan, *başlı başı*na dolaşım sürecinin içinde de elde edilemeyeceğini söyler: *Hic Rhodus, hic salta!* Bu çatışkı yine de çözülebilir; ama bunun tek yolu (sanayi sermayesi için) artı-değerin (tıpkı ticaret sermayesinde olduğu gibi*) dolaşım sürecindeki* değer sistemlerinin farklılığından geldiğini ve bununla birlikte söz konusu farklılığı yaratanın da üretim sürecindeki teknolojik yenilikler olduğunu ileri sürmektir. Sermaye durmaksızın farklılığı keşfetmek ve yaratmak zorundadır. Sanayi kapitalizmindeki o bitmek bilmeyen teknolojik yeniliğin itici gücü budur.[6]

İşte böylece yukarda andığım bütün kavram ve kategorilerin birbiriyle ilişkilendiği noktaya geldik. *Farklılık* olarak mübadele ve *farklılığın* sömürüsü olarak kapitalizm! Bu analizi, elbette ki *Transkritik*'e havale ederek, *arche*'si hakkında birkaç şey söylemek istiyorum.

Paralaks

Marksistler, Karatani'nin ısrarla altını çizdiği üzre, devlet, ulus ve din meseleleri karşısında hep tökezlemişlerdir. Gramsci, Althusser ve Frankfurt Okulu filozoflarının üstyapının göreli özerkliği üzerinde bu denli ısrarla durmalarının nedeni budur. Ama, sonuçta, onlar da bu sorun karşısında tökezlemişlerdir. Çünkü, ekonomiyi bir altyapı, devlet, ulus ve dini de üstyapı olarak nitelendiren tarihsel materyalizmin üretim-merkezciliğinden çıkamamışlardır. Karatani işte bu çatışkıyla karşı karşıya kaldığında konum değiştirmek zorunda olduğunu kavrıyor. Kavramıyor, bu çatışkı/paralaks aracılığıyla deneyimlediği şey, zaten devlet, ulus ve dinin üstyapı gibi bir şey

6 Karatani, *Transkritik*, s. 36.

olmadığını ve kendilerine has bir mübadele biçiminden kaynaklandıklarını görmesini sağlıyor. Tıpkı Marx ve Kant'ta olduğu gibi...

Karatani'nin projesini, basitçe bir modernizm eleştirisi olarak okumak isteyenlere verilecek yanıt şu: Tersine, Karatani, Batı dünyasına çoktan kaybettiği modernliği iade ediyor; ama, Kantçı anlamda, Batılı aklın "aşırı taleplerini" eleştirerek yapıyor bunu. Nasıl mı? *paralaks* aracılığıyla tabii ki.

Karatani'nin deyimiyle *paralaks* ilk olarak Descartes'ın *Metod Üzerine Konuşma*'sında ortaya çıkmıştı: "Bizi herhangi bir bilgiden ziyade âdet ve örnekler ikna ediyor." Öyleyse, bilgimizin evrenselliğine bizi ikna eden şey, sadece, bu bilginin doğruluğuna ilişkin bir kamusal mutabakatın var olmasıdır. Platoncu diyaloğun temeli de bu kamusal mutabakat değil miydi zaten? Descartes, buradan yola çıkarak özneyi garanti altına almanın yolunu ünlü "Cogito ergo sum" önermesinde bulmuştu. Ama Hume, tek bir ampirik ego olamayacağını, dolayısıyla herhangi bir evrensel yargı oluşturulamayacağını, dahası tüm yargılarımızın bir "görenekten" (tikellikten) öteye geçemeyeceğini öne sürmüştü. Yani deneyimden (ve deneyime dayalı bilimsel bilgiden) evrensel bir ilke çıkarılamaz diyordu o. Kant, Hume'ün (ampirizm) Descartes'a (rasyonalizm) yönelttiği eleştiriyi korumuş olmakla birlikte, işte tam da bu çatışkının içinde *başkası*'nı ve onun *topos*'unu keşfetmişti. Bu *kendinde-şey* olarak *başkası*'dır ve tümüyle etik bir konudur.

Bu Kantçı aşkın mekân, evrenselin topos'udur. Kant, aklın ve anlama yetisinin kendi sınırlarını aşan evrensellik iddialarını *başkası* (*kendinde-şey*) aracılığıyla eleştirmekteydi. Duyarlıkla anlama yetisi arasında sentezi kuran şey "hayal gücü"dür ve böylelikle elde edilen bilgi hiçbir biçimde garanti altına alınamaz.

Foucault'nun mükemmel bir biçimde ortaya koyduğu *dışlama* ve *bastırma* mekanizmalarıyla yaratılan Batılı öznellik, tam da *başkası*'nın dışlanması aracılığıyla inşa edilir. Kant'ın, Oklid geometrisinin dışında bir geometrinin olanaklılığını ve matematiğin *sentetik a priori* bir yargı olabileceğini keşfetmesi *başkası* üzerine düşünmesiyle yakından ilişkilidir. Ve sentetik yargıların evrenselliği de ancak belirli bir sıçrama ve genişlemeyle öne sürülebilir. Bu, *başkası*'nın dışlanmasıdır. Fenomenin evrenselliğiyse ancak *başkası* hesaba katılarak garanti altına alınabilir. "Paralaks fikriyle, tekbencilikten (solipsizm) kurtulmanın anahtarını buldum. O zamandan beri tipik olan 'başkası'nı, fikir birliğine varmak bir yana, diyalog bile kurulamayacak birisi olarak ele alıyorum. Diğer bir deyişle, bu, onun kim olduğunu varsaymamıza

izin vermeyen 'başkası'dır. Örnek olarak ölüleri ya da henüz doğmamış olanları verebiliriz. Daha somut bir şekilde anlatmak gerekirse, çevre sorunlarıyla ilgilenirken tam da bu tür bir 'başkası'nı akılda tutarak hareket etmemiz gerekir. Çünkü çevresel yıkımın zararını görecek olanlar gelecektekilerdir. Kuşkusuz, Kant'ın söylediği üzere, gelecekteki başkaları için yaptığımız çalışmaların onlar tarafından ille de takdir edileceği söylenemez. Onlar da kayıtsız kalacaklardır, tıpkı bizlerin de insanların geçmişte bizim için yaptıklarına kayıtsız kaldığımız kadar. Ama 'başkası'nın gerçek başkalığı da budur zaten." (Bkz. Karatani söyleşisi, Cogito)

Burada kabaca tanıtmaya çalıştığım Kojin Karatani'nin epistemolojisi hem felsefe tarihi hem Marksizm hem de bizim düşünce tarihimiz açısından benzersiz bir mekânın kapılarını aralıyor bana göre. İnsanlığın dünyasını bir heteroloji olarak kavramak ve tüm insani ilişkileri bir iletişim/mübadele biçiminde yapılandırmak! Bu proje, Karatani'nin 2010 yılında İngilizce yayımlanacak olan *The Structure of World History* (Dünya Tarihinin Yapısı) isimli yapıtının ana temasını oluşturuyor. Daha şimdiden beni meraka garkettiğini söylemem gerek.

Paralaks Bakış

SLAVOJ ŽIŽEK

Günümüz İngilizcesinde, "pig" [domuz] çiftçilerin yetiştirdiği hayvanları, "pork" [domuz eti] ise tükettiğimiz eti işaret eder. Buradaki sınıfsal boyut açıktır: "Pig" eski bir Sakson sözcüğüdür, çünkü Saksonlar imtiyaz sahibi olmayan çiftçilerdir; buna karşılık, "pork", Fransızca *porque* sözcüğünden gelir ve çoğunlukla çiftçilerin yetiştirdiği domuzları (*pigs*) tüketen imtiyazlı Norman fatihleri tarafından kullanılır. Üretimi tüketimden ayıran farka işaret eden bu ikilik, Kojin Karatani'nin *Transkritik (Kant ve Marx Üzerine)* adlı etkileyici eserinde "paralaks" boyut olarak söz ettiği şeyin bir örneğidir.[1] Kuşağının en dikkat çekici Japon edebiyat eleştirmeni olarak bilinen Karatani –*Origins of Modern Japanese Literature* (Çağdaş Japon Edebiyatının Kökenleri) adlı eseri İngilizce konuşan dünyaya Fredric Jameson tarafından sunulmuştur– *Metafor Olarak Mimari*'yi takip eden düşüncelerden, son dönemin sermaye imparatorluğuna karşı muhalefetin felsefi ve siyasi temellerini yeniden biçimlendirmeye yönelik en orijinal girişimlerden birine yöneldi.[2] Heterodoks kuramsal iddiası ve alternatif devrimci –özellikle anarşist– geleneklerle olan iştigaliyle *Transkritik*, Brezilyalı yazar Roberto Unger'in *Politics* (Siyaset) adlı üçlemesiyle karşılaştırılabilir. Ancak Karatani'nin düşünce

1 Bkz. Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, Cambridge, MA 2003 [Türkçesi: *Transkritik (Kant ve Marx Üzerine)*, Çev. Erkal Ünal, Metis Yayınları, 2008]. Bundan sonra TKM olarak geçecektir.

2 *Origins of Modern Japanese Literature*, Durham, NC 1993; *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money*, Cambridge, MA 1995 [Türkçesi*: Metafor Olarak Mimari (Dil, Sayı, Para)*, Çev. Barış Yıldırım, Metis Yayınları, 2006]. Karatani'nin Japon eleştiri dünyasındaki konumu için, bkz. Asada Akira "A Left within the Place of Nothingness", *New Left Review* 5, Eylül-Ekim 2000, s. 24, 35-36.

dünyası Marx'ınkine ve temelindeki klasik Alman felsefesi mirasına daha yakın.

Karatani işe şu soruyla başlıyor: Tam olarak Kantçı anlamda bir çatışkıyla karşılaşıldığında verilecek en uygun karşılık nedir? Karatani'nin buna cevabı, çatışkının bir yönünü diğerine indirgemeye çalışan (ya da, dahası, karşıtların bir tür "diyalektik sentez"ini yasalaştırmaya yönelik) bütün girişimlerden vazgeçilmesi gerektiğidir. Tam tersine, çatışkının indirgenemez olduğu öne sürülmeli ve radikal eleştiri meselesi başka bir konuma karşıt belirli bir konum olarak değil, konumlar arasındaki indirgenemez yarık –salt yapısal çatlak– olarak düşünülmelidir. Kant'ın tutumu bu yüzden "şeyleri kendisinin ya da başkalarının bakış açısından görme meselesi değil, farklılık (paralaks) yoluyla açığa çıkan gerçeklikle yüzleşebilme meselesidir".[3] Karatani, Kantçı *Ding an sich* (kendinde-şey, görüngü ötesi) kavramını, kavrayışımız dışında kalan aşkın bir kendilikten ziyade, yalnızca gerçeklik deneyimimizin indirgenemez bir şekilde çatışkılı olan karakteri aracılığıyla fark edilebilen şey olarak yorumlar.

Değer Teorileri

Karatani'ye göre, Marx'ın, klasik siyasal iktisat (Ricardo ve felsefi rasyonalizmin muadili olan emek değer teorisi) ile değerin neoklasikler tarafından tözü olmayan salt bağıntısal bir oluşuma indirgenişi (Bailey – felsefi ampirizmin muadili) arasındaki karşıtlıkla hesaplaşırken geliştirdiği "siyasal iktisat eleştirisi" de, paralaks bakış yönünde Kant'ınkiyle tıpatıp aynı atılımı yapmıştır. Marx bu karşıtlığı Kantçı bir çatışkı olarak ele almıştır –yani, değer hem dolaşımın dışında, üretimde, hem de *dolaşımın içinde* oluşmalıdır. Marx sonrası "Marksizm" ise –hem sosyal demokrat hem de komünist versiyonunda– bu paralaks bakış açısını kaybedip "yanılsamaya dayalı" mübadele ve tüketim alanlarına karşı, hakikatın yeri olarak üretimi tek taraflı bir biçimde yüceltme derekesine düşmüştür. Karatani'nin de vurguladığı gibi, genç Lukács'tan Adorno'ya ve Jameson'a kadar en karmaşık şeyleştirme kuramı –meta fetişizmi kuramı– bile bu tuzağa düşer. Bu düşünürlerin devrimci hareketin yokluğunu açıklama yöntemi, işçilerin bilincinin tüketim toplumunun ayartmaları ve/veya kültürel hegemonyanın ideolojik güçlerinin manipülasyonu ile karartılmış olduğunu iddia etmekti. Dolayısıyla, eleştirel çalışmalarının odağı kültür eleştirisine kaymıştır ("kültürel dönüş") – di-

3 TKM, s. 27.

ğerleri ise, işçileri burjuva ideolojisiyle büyüleyen ideolojik (ya da libidinal – psikanalizin Batı Marksizminde oynadığı kilit rolü buradan görülebilir) mekanizmaları ifşa etmiştir. Marx'ın meta-biçimi çözümlemesinin yakın okumasını yapan Karatani, paralaks yarığın aşılamaz sürekliliğini, bir ürünün kendini meta olarak öne sürmesi için gerçekleştirmesi gereken *salto mortale*'ye [ölümcül sıçrayış] dayandırır:

> Fiyat [altın olarak ifade edilen demirin fiyatı], bir yandan o demirin içinde bulunan emek zamanı miktarını, yani onun değerini gösterirken, bir yandan da demiri altına çevirmeye, yani demirin içinde bulunan emek zamanına evrensel toplumsal emek zamanı biçimini vermeye duyulan sofuca arzuyu işaret eder. Eğer bu dönüşüm gerçekleşmezse, o zaman bir ton demir sadece meta değil, ürün olmaktan da çıkar; çünkü o, yalnızca sahibi için bir kullanım değeri olmadığından dolayı bir metadır, yani sahibinin emeği, ancak başkaları için yararlı bir emekse gerçekten emek sayılabilir; bu emek onun için ancak genel soyut emekse yararlıdır. Dolayısıyla, metalar dünyasında demirin altını kendine çektiği yeri bulmak demirin ya da sahibinin görevidir. Gelgelelim, eğer satış, basit dolaşımın bu analizinde varsaydığımız gibi, fiili olarak gerçekleşirse, o zaman bu güçlük, metanın *salto mortale*'si, aşılır. Bu yabancılaşmanın –yani kendisi için bir kullanım değerine sahip olmadığı birinden kendisi için bir kullanım değerine sahip olduğu birine geçişinin– bir sonucu olarak, bir ton demirin aslında bir kullanım değeri olduğu ortaya çıkar ve fiyatı eşzamanlı olarak gerçeğe dönüşür, böylece sadece hayali olan altın gerçek altına çevrilir.[4]

Bir metanın satılmasını ve dolayısıyla da etkin bir şekilde bir meta olmasını sağlayan bu sıçrama, Değer'in (değer kavramının) içkin özgelişiminin sonucu değil, Kierkegaardcı inanç sıçraması ile kıyaslanabilecek bir *salto mortale*, Kantçı duyarlık ve anlık senteziyle kıyaslanabilecek, kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki geçici ve hassas bir "sentez"dir: Her iki durumda da, birbirine indirgenemez biçimde dışsal olan iki düzey bir araya getirilmiştir. Marx, mübadele değeri ile kullanım değeri arasındaki yarılmayı Hegelci bir yöntemle Değer kavramının kendisinden "çıkaran", (*Grundrisse* elyazmalarında görülebilen) orijinal projesinden tam da bu nedenle vazgeçmiştir. Bu

4 Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Political Economy", *Collected Works*, C. 29, New York 1976, s. 390.

iki boyutun yarılması, "metanın ikili karakteri" *Kapital*'in çıkış noktasıdır. Sentez, indirgenemez biçimde dışsal bir unsura dayanmalıdır; tıpkı Kant'ta varlığın yüklem olmaması (yani, bir varlığın kavramsal yüklemine indirgenememesi) ya da Saul Kripke'nin *Adlandırma ve Zorunluluk* adlı eserinde belirttiği üzere, bir ismin bir nesneye atfının bu ismin içeriğine, işaret ettiği özelliklere dayandırılamaması gibi.

Dolayısıyla, üretim ile dolaşım süreçleri arasındaki gerilim, bir kez daha paralaksın gerilimidir. Evet, değer üretim sürecinde yaratılır; ancak orada yalnızca potansiyel olarak yaratılır, çünkü sadece üretilen meta satıldığında değer olarak *edimselleşir* ve böylelikle P-M-P' döngüsü tamamlanır. Bu noktada, değer üretimi ile değerin edimselleşmesi arasındaki zamansal yarık çok önemlidir: Değer üretimde yaratılsa dahi, dolaşım süreci başarılı bir şekilde tamamlanmadıkça, *stricto sensu** değer yoktur –buradaki zamansallık *futur antérieur*'ün [gelecek geçmiş] zamansallığıdır; yani, değer hemen "olmaz", ancak "olmuş olacak"tır. Geçmişe dönük olarak edimselleşir, edimsel olarak da yürürlüğe girer. Üretimde, değer "kendinde" yaratılırken, ancak tamamlanmış dolaşım süreciyle "kendi için" olur. Karatani, üretim sürecinde yaratılan *ve yaratılmayan* değerin Kantçı çatışkısını böyle çözümlüyor. Kapitalizm biçimsel demokrasiye ve eşitliğe, "kendinde" ile "kendi için" arasındaki bu yarık nedeniyle ihtiyaç duyar:

> Sermayeyi efendi-köle ilişkisinden tam olarak ayıran şey, *işçinin* kapitalistin karşısına tüketici ve mübadele değerlerinin sahibi olarak çıkması ve *para sahibi* biçiminde, para biçiminde basit bir dolaşım merkezi haline gelmesidir: bir işçi olarak taşıdığı özgüllüğünün silindiği, o sonsuz sayıda merkezden biri.[5]

Bunun anlamı, sermayenin, yeniden üretiminin döngüsünü tamamlamak için, rollerin tersine çevrildiği bu kritik noktadan geçmek zorunda olmasıdır: "Artı-değer esas itibariyle, ancak *bir bütün olarak* işçilerin kendi ürettikleri şeyleri satın almasıyla gerçekleştirilir."[6] Bu mesele Karatani için çok önemli, çünkü günümüzdeki sermaye hâkimiyetine karşı durmak için gereken desteği sağlıyor. Proleterlerin saldırılarını, sermayeye bir alıcı olarak yaklaştık-

* Dar anlamıyla (ed.n.)

5 Karl Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth 1993, s. 420-1 [Türkçesi: *Grundrisse*, Çev. Sevan Nişanyan, Birikim, 1979].

6 TKM, s. 46.

ları ve, nihayetinde, sermayenin onların gözüne girmeye çalışmak zorunda kaldığı o tek konuma odaklamaları doğal değil midir? "İşçiler ancak tüketiciler olarak özne haline gelebilir."[7] Bu belki de paralaks durumun en uç örneğidir: İşçi-üretici konumu ile tüketici konumu, farklılıkları indirgenemez bir biçimde, birine diğerinin "derin hakikati" olma ayrıcalığı tanınmaksızın devam ettirilmelidir. (Devlet sosyalizminin planlı ekonomisi, tüketim karşısında üretime tanıdığı ayrıcalık yüzünden ve dolayısıyla da tüketicilere, kimsenin istemediği ürünler yerine, ihtiyaç duydukları malları sağlamakta başarısız olduğu için korkunç bir bedel ödemedi mi?)

Karatani'nin kilit motiflerinden biridir bu: Mali spekülasyon ile üretim faaliyetinde bulunan kapitalistlerin "gerçek" ekonomisi arasındaki –aslında proto-faşist– karşıtlığı reddetmek. Zira kapitalizmde üretim süreci, paranın daha fazla para yaratan spekülatif sürecindeki dolambaçlı bir yoldur yalnızca. "Vurgunculuk" mantığı, nihai olarak, üretimi sürekli olarak devrimcileştirme ve yaymaya dair daimi dürtüyü devam ettiren şeydir aynı zamanda:

> Bugün iktisatçıların çoğu, küresel finans sermayesinin 'gerçek' ekonomiden koptuğu uyarısında bulunuyorlar. Fakat gözden kaçırdıkları şey şu ki, o gerçek ekonomiyi işler kılan şey de yanılsamadır ve kapitalist ekonominin doğası böyledir.[8]

Sonuç olarak paraya ilişkin üç temel konum vardır: 1) Paranın "özel bir şey" olduğuna dair –naif bir doğrudan fetişizm olan– merkantilist inanış; 2) Böylesi bir fetişizmi katıksız bir yanılsama sayıp reddeden ve –değeri metaya içkin olarak kavrayıp– parayı sadece toplumsal açıdan kullanışlı emek miktarının bir işareti olarak gören, Ricardo'nun temsil ettiği "klasik burjuva siyasal iktisadı"; 3) yalnızca emek değer teorisini değil, herhangi bir "tözsel" değer kavramını reddeden –metanın fiyatının, basitçe onun arzı ile talebi arasındaki karşılıklı etkileşiminin ya da metanın diğer metalara göre yararlılığının bir sonucu haline geldiği– "neoklasik" okul. Karatani, Marx'ın "klasik" Ricardocu emek değer teorisinin sınırlarından, değerin –metanın diğer bütün metalarla ilişkisi yoluyla ifade edildiği– tamamen *ilişkisel* statüsünü vurgulayan ilk "kaba" iktisatçı Bailey'yi okuyarak nasıl çelişkili bir biçimde kurtulduğunun altını çizmekte haklı. Dolayısıyla, Marx'ın bir nesne ile onun bulunduğu yapı-

7 A.g.y, s. 361.
8 A.g.y, s. 306.

sal yerin arasındaki farkta ısrar eden biçimsel yaklaşımına doğru giden yolu Bailey açmıştı: Tıpkı bir kralın, kendinde var olan özelliklerden dolayı değil, insanlar ona öyle muamele ettiği için kral olması gibi (bu, Marx'ın kendi örneğidir), bir meta tüm metaların genel eşdeğerinin biçimsel yerinde bulunduğu için paradır, örneğin, altın "doğal olarak" para olduğu için değil.

Ancak, gerek merkantilistlerin gerekse de onların Ricardocu eleştirmenlerinin "tözcü" kaldıklarını belirtmek şart. Ricardo elbette ki para görevi gören nesnenin "doğal olarak" para olmadığının farkındaydı ve merkantilistleri büyülü özelliklere inanan ilkeller olarak görüp bir kenara itiyor, paraya yönelik naif batıl inanca gülüyordu. Gelgelelim, parayı metaya içkin olan değerin tali bir dışsal işaretine indirgeyerek, yine de değeri tekrar doğallaştırmış, metanın doğrudan bir "tözsel" özelliği olarak kavramıştı. İlk sosyalistlerin ve Proudhoncuların, para fetişizmini, her bireyin toplumsal emeğe katkıda bulunacağı miktarı belirleyecek doğrudan bir "emek parası"nı ortaya sürerek aşmak gibi naifçe önerilerde bulunmalarına yol açan da bu yanılsamaydı. İşte bu nedenle, Marx'ın sermayenin kendini yaymasına yönelik *Darstellung*'u (temsili) Hegelci atıflarla dolu olsa da, sermayenin kendi hareketi Hegelci kavramın (ya da Tin'in) kendi döngüsel hareketinden uzaktır.[9] Marx'a göre bu hareket asla kendisine yetişemez, asla kredisini kurtaramaz, çünkü çözülümü sonsuza dek ertelenir ve kriz sermayenin en derindeki yapıtaşıdır (Adorno'nun ifade edeceği biçimiyle, "Sermayenin bütünü, yanlıştır"ın göstergesi). Başka bir deyişle, sermayenin hareketi, sonsuza dek kendini üreten bir "sahte sonsuzluk"tur:

> *Kapital*, tasvirindeki Hegelci üsluba rağmen saikleri itibariyle kendisini Hegel'in felsefesinden ayırır. *Kapital*'in ereği asla 'mutlak Tin' değildir. *Kapital*, her ne kadar dünyayı örgütlese de sermayenin kendi sınırlarını asla aşamayacağını ifşa eder. Sermayenin/aklın kendini kendi sınırları ötesinde gerçekleştirmeye yönelik denetimsiz dürtüsünü hedef alan Kantçı bir eleştiridir bu.[10]

Adorno'nun da zaten, *Three Studies on Hegel* (Hegel Üzerine Üç İnceleme) adlı eserinde, Hegel'in sistemini eleştirel bir biçimde aynı "mali" terimlerle, asla ödeyemeyeceği krediyle beslenen bir sistem olarak betimlediğini belirt-

9 Bkz. Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs*, Frankfurt 1969.
10 TKM, s. 34.

mek ilginç olacaktır. Aynı "mali" metafor çoğunlukla dilin kendisi için de kullanılmaktadır. Sözgelimi Brian Rotman "anlam"ı her zaman "gelecekten ödünç alınan", sonsuza-dek-ertelenen gelecek-gerçekleştirimine dayalı olan şey şeklinde, tanımlamıştır.[11] Mesela, ortak anlamlar nasıl doğar? Alfred Schütz'ün "karşılıklı idealleştirme" dediği şey aracılığıyla: Özne, "Hepimiz 'kuş' terimi ile aynı şeyi mi kastediyoruz?" üzerine yapılabilecek bitmez tükenmez bir sorgulamanın kördüğümünü, *sanki* aynı şeyi kastediyormuşuz gibi kabul ederek ve davranarak çözer. Bu "inanç sıçraması" olmaksızın dil yoktur. Bu önkabul, bu "inanç sıçraması", Habermasçı anlayışla, dilin işleyişinin içine kazınmış bir normatiflik, bütün konuşmacıların, gerçekleşmesi için gayret ettiği (etmesi gereken) ideal olarak kavranmamalıdır. Tam tersine, bir ideal olmak şöyle dursun, bilginin ilerleyebilmesi için, altının tekrar ve tekrar oyulması gereken bir kurmacadır. Dolayısıyla bu "sanki" önkabulü son derece anti-normatiftir aslında. Kuşkusuz, bir Habermasçı buna şöyle cevap verebilir: Dile derinden kazınmış bir norm olan ideal, her şeye rağmen, bu kurmacanın artık bir kurmaca olmayacağı, öznelerin ihtilafsız bir anlaşmaya varabilecekleri pürüzsüz bir iletişim olacağı haldir. Ne var ki, böyle bir savunma asıl meseleyi gözden kaçırır; bu sadece ve basitçe böyle bir halin ulaşılamaz (ve aynı zamanda arzulanmayan) bir hal olması meselesi değildir, ayrıca "inanç sıçraması"nın herhangi bir normatif içeriğe sahip olmamasının yanında daha öteye gitmeyi de engelleyebilecek olması meselesidir –zaten sahip olduğumuz varsayılan bir şey için neden uğraşalım ki? Diğer bir deyişle, bu "sanki"nin normatiflik olarak okunması, "inanç sıçraması"nın, tam da olgu karşıtı bir kurmaca olduğu sürece, gerekli ve verimli (iletişimi mümkün kılan) bir şey olduğunu kavrayamaz. Bu sıçramanın "hakikat/doğruluk etkisi", iletişimi mümkün kılan olumlu rolü, tam da doğru *olmamasına*, kurmacaya sıçramasına dayanır –statüsü normatif değildir, çünkü dilin o güçten düşürücü kördüğümünü, nihai güvence eksikliğini, ulaşmaya çabalamamız gereken *şeyi çoktan gerçekleşmiş bir şey olarak sunarak* çözer.

Gelecekten borç alınan krediyle geçinme mantığı Stalinizm için de geçerlidir. Standart evrimci versiyona göre, Stalinist sosyalizm Rusya'nın hızla sanayileşmesinde belli bir rol oynamasına rağmen, 60'ların ortalarına gelindiğinde sistem potansiyelini tüketmişti. Gelgelelim, bu kanı 1917'den itibaren –ya da daha doğrusu, Stalin'in 1924'te "tek ülkede sosyalizmin inşası" amacını ilanıyla birlikte– bütün Sovyet komünizmi döneminin borç alınmış

11 Bkz. Brian Rotman, *Signifying Nothing: the Semiotics of Zero*, Londra 1975.

zamanla geçindiğini, "kendi geleceğine borçlandığını" ve dolayısıyla da son başarısızlığın önceki dönemleri geçmişe dönük olarak diskalifiye ettiğini hesaba katmaz.

İktisat ve Siyaset

Ancak, nihai Marxgil paralaks iktisat ile siyaset arasında –meta mantığına sahip "siyasal iktisadın eleştirisi" ile sınıf antagonizması mantığına sahip siyasal mücadele arasında– değil midir? Her iki mantık da, sadece ontik-ampirik değil, "aşkın"dır; biri diğerine indirgenemez. Kuşkusuz birbirlerini işaret ederler –sınıf antagonizması iktisadın en derinlerine kazınmıştır, ama yine de namevcut, temalaştırılmamış olarak kalmalıdır (*Kapital*'in üçüncü cildinin elyazmalarının, tam da sıra sınıflara gelince bir anda nasıl bitiverdiğini hatırlayın). Yalnız, aralarında herhangi bir doğrudan temas olmasın diye, bu karşılıklı içerim çarpıtılmıştır. Siyasal mücadeleyi doğrudan salt iktisadi "çıkarlar"ın yansımasına çevirmek başarısızlığa mahkûmdur; tıpkı iktisat alanının altta yatan kurucu bir siyasal sürecin tali bir "şeyleştirilmiş" tortusuna indirgenmesi gibi.

Bu bağlamda, Badiou, Rancière ya da Balibar'ın, Marksistten çok Jakoben denebilecek "saf siyaset"i, iktisat alanını indirgeme konusunda tıpkı büyük muhalifi Anglosakson Kültür Çalışmaları'nın yaptığı gibi iktisat alanını tenzili rütbeye tabi tutar. Yani, Rancière, Badiou ve Balibar'dan Laclau ve Mouffe'a kadar bütün yeni Fransız (ya da Fransız yönelimli) Siyasal teorilerinin amaçladığı –geleneksel felsefi terimlere başvuracak olursak– iktisat (maddi üretim) alanını "ontolojik" rütbeden mahrum olan "ontik" bir alana indirgemektir. Bu anlayışın içinde, Marxgil "siyasal iktisat eleştirisi"ne yer yoktur: Marx'ın *Kapital*'indeki metalar ve sermaye evreninin yapısı kısıtlı bir ampirik alana ait *değildir*, bir tür toplumsal-aşkın *a priori*, toplumsal ve siyasal ilişkilerin bütünlüğünü meydana getiren matristir. İktisat ile siyaset arasındaki ilişki nihai olarak o meşhur "iki surat mı yoksa vazo mu" görsel paradoksundaki ilişkidir: Ya iki suratı ya vazoyu görürsünüz, asla ikisini birden görmezsiniz – bir seçim yapmak zorundasınızdır. Aynı şekilde, ya iktisat alanını ampirik "malların hizmete sunulması"na indirgeyerek siyasala ya da siyaseti –Saint-Simon ve Engels'in deyişiyle "halkın idaresi"nin yerini "şeylerin idaresi"ne bırakacağı, gelişkin bir komünist (ya da teknokratik) toplumun gelişiyle yok olacak geçici bir fenomen olan– görünümler tiyatrosuna indirgeyerek iktisadi olana odaklanabiliriz.

Bu yüzden Marksizmin "siyasal" eleştirisi –siyaseti altta yatan "nesnel" toplumsal-iktisadi sürecin "biçimsel" bir ifadesine indirgediğimizde, siyasal alanın açıklık ve olumsallık temelini kaybedeceğimiz iddiası– kendi zıddıyla takviye edilmelidir: İktisat alanı *biçimsel olarak* siyasete indirgenemez. Fransız "siyasal post-Marksistler" iktisadı pozitif toplumsal alanlardan birine indirgerlerken işte bu gerçekliği, toplumsalın belirleyici *biçimi* olarak iktisadi olanı gözden kaçırırlar.

Nitekim paralaks bakış açısının ana fikri, paranteze almanın kendi nesnesini kendisinin üretiyor olmasıdır. Bir biçim olarak "demokrasi", yalnızca, iktisadi ilişkilerin bünyesi yanında siyasal devlet aygıtının içkin mantığını da –her ikisi de soyutlanmalıdır, ki iktisadi süreçlere etkin bir şekilde yerleştirilmiş ve devlet aygıtlarına tabi kılınmış insanlar bireysel seçim öğelerine indirgenebilsin– paranteze aldığınızda ortaya çıkar. Aynı şey "tahakküm mantığı", insanların tabiyet aygıtlarınca kontrol ya da manipüle edilme yöntemi için de geçerlidir: Bu iktidar mekanizmalarını fark etmek için, yalnızca (Foucault'nun iktidarın mikro-fizik analizinde ve Lacan'ın 18. Seminer'indeki iktidar analizinde yaptığı gibi) demokratik tahayyülden değil, aynı zamanda iktisadi (yeniden) üretim sürecinden de soyutlanmanız gerekir. Son olarak, iktisadi (yeniden) üretim de ancak devletin somut varlığı ile siyasal ideolojiyi yöntemsel olarak paranteze alırsak ortaya çıkar; pek çok Marx eleştirmeninin Marx'ın "siyasal iktisat eleştirisi"nde bir iktidar ve devlet teorisinin olmayışından şikâyet etmesinde şaşılacak bir taraf yok. Kuşkusuz, buradaki kaçınılması gereken tuzak, demokratik ideolojinin, iktidarın kullanımının ve iktisadi (yeniden) üretim sürecinin sadece birer parçası olduğu toplumsal bütünlüğü göz önünde tutmamız gerektiğine yönelik naif fikirdir. Eğer tüm bunları eşzamanlı olarak göz önünde tutmaya çalışırsak, hiçbir şey görmeyiz –hepsinin hatları ortadan kaybolur. Bu paranteze alma sadece epistemolojik bir yöntem değildir; Marx'ın "gerçek soyutlama" dediği şeye, demokratik sürecin edimselliğinin derinlerine kazınmış olan iktisadi ilişkilerden ve iktidardan soyutlanmaya ve benzerine bir cevaptır.

Felsefe ve Evsizlik

Daha da ileri giderek, bizatihi felsefenin paralaks statüsünde olduğunu iddia edemez miyiz? Sokrates-öncesi İyonyalı filozoflarla başlayan felsefe, en başından itibaren, güçlü toplumsal cemaatlerin çatlaklarında, bir "paralaks" konuma düşmüşlerin, olumlu toplumsal özdeşliklerin hiçbiriyle tam olarak

özdeşleşemeyenlerin düşüncesi olarak doğmuştur. Heidegger'in hesaba katmadığı şey şudur: Onun o sevgili Sokrates-öncesi filozoflarından itibaren, felsefe yapmak, herhangi bir cemaat kimliği (bu ister ev içi örgütlenme olarak "ekonomi" ister *polis* olsun) karşısında "imkânsız" bir yerinden edilmişlik konumunu içermiştir. Marx'ın mübadelesi gibi, felsefe farklı cemaatlerin/toplulukların *arasındaki* çatlaklarda, herhangi bir olumlu özdeşlik barındırmayan hassas bir dolaşım mekânında doğar. Bu özellikle Descartes örneğinde açık değil midir? Descartes'ın evrensel şüphe manifestosunu temellendiren deneyim, tam da şu "çokkültürcü" ifşadır: Kendi geleneğimiz bize başkalarının "aykırı/egzantrik" gelenekleri gibi görünen şeylerden daha iyi değildir:

> En tuhaf ya da inandırıcılıktan en uzak şeylerin bile şu ya da bu filozof tarafından savunulmuş olduğunu daha yüksek okul günlerimde öğrenmiştim ve o zamandan beri, seyahatlerim sırasında, bizimkilere çok aykırı duyarlılıkları olanların, sırf aykırı duyarlılıkları var diye barbar ya da vahşi olmadıklarını; birçoğunun akıllarını en az bizim kadar, hatta bizden de çok kullandığını gördüm. Çocukluğundan itibaren Fransızlar ya da Almanlar arasında yetiştirilmiş, tek bir insanın, aynı zihinle bütün hayatını Çinliler ya da yamyamlar arasında geçirmiş olsa şimdi olduğundan ne kadar farklı bir insan olacağını gördüm. Giydiğimiz kıyafetlerin modasına varıncaya kadar, on yıl önce beğendiğimiz, on yıl sonra belki yine beğeneceğimiz şeylerin bugün bize ne kadar ölçüsüz ve gülünç geldiğini fark ettim. Böylece şu sonuca vardım: Bizi herhangi bir bilgiden ziyade âdet ve örnekler ikna ediyor. Bununla beraber, çoğunluğun sesi, keşfetmesi biraz güç olan hakikatler için değerli bir kanıt sayılmaz; çünkü böyle hakikatlerin bütün bir halktan çok tek bir insan tarafından keşfedilmiş olması çok daha muhtemeldir. Bütün bunları öğrendikten, gördükten ve düşündükten sonra şunu söylüyorum: Bana görüşleri başkalarının görüşlerine yeğlenebilecek gibi görünen herhangi birini seçemedim ve dolayısıyla, tabiri caizse, ancak kendi kılavuzluğumu kendim yapmak zorunda kaldım.[12]

Dolayısıyla Karatani *cogito*'nun tözsel olmayan karakterini vurgulamakta haklıdır: "Ondan olumlu bir şekilde de bahsedilemez; o şekilde bahsedilir

12 *Discourse on Method*, Notre Dame, 1994, s. 33.

bahsedilmez işlevini kaybeder."[13] *Cogito* tözsel bir varlık değil, saf bir yapısal işlev, boş bir mekândır (Lacan: *$*) –bu haliyle sadece tözsel komünal sistemlerin çatlaklarında ortaya çıkabilir. Bu nedenle, *cogito*'nun ortaya çıkması ile tözsel komünal özdeşliklerin çözülmesi ve kaybı arasında içsel bir bağ vardır, ki bu Descartes'tan çok Spinoza için geçerlidir. Her ne kadar Spinoza Kartezyen *cogito*'yu olumlu bir ontolojik varlık olarak eleştirdiyse de, onu "ifade edilenin konumu", köklü bir kendinden şüphe etme konumu olarak örtük bir şekilde onaylamıştır, çünkü, Yahudi de Hıristiyan da olmayan Spinoza, toplumsal mekânın bir çatlağından konuşma konusunda Descartes'ın da ötesine geçer.

Bu Kartezyen çokkültürcü açılımın ve kişinin kendi konumunu görece-leştirmesinin sadece bir ilk adım, mutlak surette kesin felsefi bilgiye varış yolunda, miras kalan fikirleri –sahte, dayanıksız evimizi, hakiki evimize ulaşmak için– terk etmek olduğu karşılığını vermek kolay olacaktır. Bizzat Hegel, Descartes'ın *cogito*'yu keşfini, uzun süre denizde sürüklendikten sonra nihayet karayı gören denizcinin durumuna benzetmemiş miydi? Öyleyse, Kartezyen evsizlik aldatıcı bir taktik –öncü bir "olumsuzlamanın olumsuzlaması", sahte, geleneksel evin nihayet keşfedilmiş kavramsal hakiki evle aşılması (*Aufhebung*)– değil midir? Bu bağlamda, Novalis'in felsefe tanımını –hakiki, kayıp eve duyulan özlem– onaylayarak alıntılayan Heidegger haklı çıkmamış mıdır? Bundan şüphe etsek yeridir. Neticede bu noktada Kant bizzat karşı tanık olarak durur: Onun aşkın felsefesinde, evsizlik indirgenemez olarak kalır – biz sonsuza dek bölünmüş, iki boyut arasındaki hassas bir konuma ve hiçbir güvencesi olmayan bir "inanç sıçraması"na mahkûm edilmiş olarak kalırız. Hegel'de bile meseleler gerçekten o kadar da açık mıdır? Hegel'e göre, bu yeni "ev" bir anlamda *evsizliğin kendisi*, olumsuzluğun tam olarak açık hareketi değil midir?

Karatani, felsefenin kurucu "evsizliği"ni öne çıkaran bu hattı izleyerek, –Hegel'e karşı– Kant'ın, kozmopolit "dünya-sivil-toplumu" [*Weltbürgergesellschaft*] fikrini öne sürüyor; bu toplum da ulus-devlet vatandaşlığının gelişip küresel ulus-ötesi vatandaşlığa dönüşmesiyle gerçekleşemez. Karatani'ye göre bu, kişinin tikel bir kültür geleneğinde gerçekleşen "organik" etnik tözüyle özdeşleşmesinden köklü bir şekilde farklı olan bir özdeşleşme ilkesine kayışı içerir –Karatani burada, Deleuze'ün bireysellik-tikellik-genellik üçlüsüne karşı sunduğu "evrensel tekillik" kavramına atıfta bulunuyor. Bu kar-

13 TKM, s. 176.

şıtlık, Kant ile Hegel arasındaki karşıtlıktır. Hegel'e göre "dünya-sivil-toplumu" tözsel içeriği olmayan soyut bir kavramdır, tikelliğin aracılığından ve dolayısıyla da tam olarak edimselleşme gücünden yoksundur. Bireyin evrensel insanlığa etkin bir biçimde katılabilmesinin tek yolu, tikel bir ulus-devletle tam olarak özdeşleşmesinden geçer –ben sadece bir Alman, bir İngiliz, bir Fransız vb olarak "insan"ım.

Buna karşılık, Kant'a göre "dünya-sivil-toplumu" evrensel tekilliğin paradoksunu, yani, evrensele doğrudan katılmak için bir tür kısa devre yaparak tikelin aracılığını devre dışı bırakan tekil bir öznenin paradoksunu belirler. Buradaki evrenselle özdeşleşme, her şeyi kapsayan küresel tözle ("insanlık"la) değil, evrensel bir etik-siyasal ilkeyle –ilke olarak herkese açık olan evrensel bir dini kolektif, bilimsel bir kolektif, küresel bir devrimci örgütle– özdeşleşmedir. Karatani'nin işaret ettiği üzere, Kant'ın ünlü "Aydınlanma Nedir?" makalesinde "özel"e karşıt olarak "kamusal" ile kastettiği şey tam da budur. Ona göre, "özel" olan, topluluğun karşıtı olarak birey değil, kişinin tikel özdeşleşmesinin komünal-kurumsal düzeniyken, "kamusal" olan kişinin aklını kullanmasının ulus-ötesi evrenselliğiydi. Dolayısıyla paradoks, kişinin "kamusal" alanın evrensel boyutuna, kendi tözsel komünal özdeşleşmesinden çıkarılmış ya da hatta ona karşıt kılınmış tekil bir birey olarak katılmasıdır –kişi, komünal özdeşliklerin çatlaklarında, ancak köklü bir şekilde tekil olduğunda gerçekten evrenseldir.

Gelgelelim, bu durum bizi ilk eleştirel yorumumuza götürüyor. Karatani gerçekten "Hegel'e bir şans tanıyor" mu, yoksa çoğu Hegel eleştirmeninin yaptığı gibi Hegel'i şamar oğlanına mı dönüştürüyor? Bu eksikliğin olumsuz bir kanıtı da Karatani'nin kitabının kesinlikle göze çarpmaması mümkün olmayan bir özelliği: Kant'ın aşkın eleştirisi/kritiği ile Marx'ın siyasal iktisat eleştirisi/kritiği arasındaki paralelliği, karşıt bir eleştirel yönde (meta evreninin yapısı Kantçı aşkın mekânın yapısıdır)[14] geliştirmiş olan Alfred Sohn-Rethel'e herhangi bir atıfta bulunmayışı. Karatani, eleştirellikten uzak bir biçimde kendine Kant'ı dayanak almışsa bunun nedeni, Sohn-Rethel'in gösterdiği şeyi, yani Kant'ın mantığının bizatihi meta fetişizminin yapısıyla zaten "lekelenmiş olduğunu" ve metaların evrenindeki çatışkılardan kurtulmak için gerekli araçları sağlayanın yalnızca Hegel'in diyalektiği olduğunu göz ardı etmesidir.

14 Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour: a Critique of Epistemology*, Londra 1978.

İktidar Kuraları

Dahası, Karatani'nin Kant okumasındaki bazı ayrıntılar da tartışılabilir. Karatani para çatışkısı için kendi "aşkın" çözümünü önerirken –hem para olacak hem de para olmayacak bir X'e ihtiyacımız vardır– ve ayrıca bu çözümü iktidara yeniden uygularken –"kendinde" iktidar olan bir töz halinde fetişleştirilmemiş, merkezileşmiş bir iktidara ihtiyacımız vardır– nesnenin kendi içkin özelliklerinden dolayı değil, estetik sistemde belli bir yer işgal ettiği için sanat haline geldiği Duchamp'la yapısal bir homoloji kurulabileceği geliyor akla. Ne var ki, tüm bunlar Claude Lefort'un demokrasiyi iktidarın yerinin aslen boş olduğu ve buranın seçilmiş temsilciler tarafından yalnızca geçici olarak doldurulduğu siyasal bir düzen olarak kuramlaştırmasına denk düşmüyor mu? Bu çerçevede, bizi kimin yöneteceğine karar verme yönteminde, Karatani'nin, görünüşe göre tuhaf olan, seçimlerle kuraları birleştirme fikri dahi göründüğünden daha gelenekseldir. Bizzat kendisi antik Yunan'dan örneklere değinir, ama önerisi, çelişkili bir biçimde, Hegel'in monarşi teorisiyle aynı görevi yerine getirir.

Bu noktada Karatani burjuva diktatörlüğü ile proletarya diktatörlüğü arasındaki farkın, kulağa çılgınca gelen bir tanımını yapma riskini alıyor: "Gizli oylama yoluyla genel oy hakkı, yani parlamenter demokrasisi burjuva diktatörlüğüyse eğer, kurayı devreye sokmak da proletarya diktatörlüğü olarak görülmelidir."[15] Böylelikle, *"merkez aynı zamanda hem vardır hem yoktur"*:[16] Boş bir yer, aşkın bir X, olarak vardır ve tözsel bir olumlu varlık olarak yoktur. Gelgelelim, "iktidar fetişizmi"nin altını oymak için gerçekten yeterli olacak mıdır bu? Olumsal bir bireyin iktidarın yerini geçici olarak işgal etmesine izin verilir ve, fetişist inkârın ünlü mantığını takiben, iktidarın karizması kısa süreliğine ona bahşedilir: "Onun da benim gibi sıradan bir

15 TKM, s. 237. Karatani, Atina demokrasisindeki kurayla seçme sistemini hatırlatıyor. Ancak, kendisinin savunduğu oy verme ve kura çekme birleşimi, bir din görevlisinin mirasla geçen monarşik yetkileri ele geçirmeye çalışmasından sonra, 1286'da resmileşen, Venedik Doge'sini seçerkenki oligarşik yönteme yakın değil midir? Bu yöntemde, önce bir konseyin 30 üyesi için bir oylama, ardından da 9'unu seçmek için ikinci bir oylama yapılırdı. Bu 9 üye 40 geçici seçmen tayin eder, onlar da kurayla 12 kişi seçer ve bu 12 kişi de 25 seçmen seçerdi. Bunların sayısı 9'a indirilir ve onlar da 5'er seçmen tayin ederdi. Tayin edilen 45 seçmen sayısı kurayla 11'e indirilirdi; oturumda bir araya gelerek Doge'yi seçecek olan son 41 kişiyi seçmek için 11 oydan 9'una ihtiyaç vardı. Bu karmakarışık yöntemin amacı, kuşkusuz, herhangi bir grubun ya da ailenin sonuç üzerinde usulsüz bir etkide bulunmasını önlemekti. Dahası, Doge'nin kendisinin aşırı yetkiye sahip olmasını önlemekti; Doge'nin üstlenemeyeceği görevlerin bir listesi vardı (oğlu ya da kızı Cumhuriyet dışından biriyle evlenemezdi, resmi mektupları yalnızca diğerlerinin önünde açmasına izin verilmişti, vb).

16 *A.g.y.* s. 237.

insan olduğunu gayet iyi biliyorum, *ama yine de*… (iktidardayken, deneyüstü bir iktidarın aracı haline gelir, iktidar onun aracılığıyla konuşur ve hareket eder).” Sonuçta, asıl yapılması gereken, Kant’ın çözümlerinin genel matrisini takip ederek (bu matriste metafizik önermeler -Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü vb.- “sous rature”, yani üzerlerine çarpı atılarak, birer koyutlama olarak ifade edilir) iktidarın *yeri* etrafındaki gizemi bir kenara atmak değil midir?

Son olarak, Karatani’nin Marx’ın artı-değer ve sömürü kavramlarıyla ilgili izahatında tuhaf bir boşluk var: Marx’ın standart emek değer teorisi eleştirisindeki kilit öğeyi tamamen göz ardı ediyor. Marx’a göre, işçiler işlerinin tam değeri inkar edilerek sömürülmez –ücretleri ilke olarak “adil”dir, satıyor oldukları metanın, kendi emek güçlerinin, bütün değeri onlara ödenir. Sömürülürler, çünkü bu metanın kullanım değeri “eşsiz”dir –kendi değerinden daha büyük yeni bir değer üretir ve işte kapitalistlerin el koyduğu artı budur. Karatani, tam tersine, sömürüyü değer sistemleri arasındaki fiyat farkının bir başka örneğine indirger: Sürekli teknolojik yenilik nedeniyle, kapitalistler işçilerine ödemek zorunda olduklarından daha fazlasını emek ürünlerini satarak kazanabilirler. Burada kapitalist sömürünün, farklı farklı yerlerde alım satım yapan tüccarların faaliyetinin yapısal benzeri olduğu varsayılıyor, tüccarlar aynı ürünün burada (aldıkları yerde) oradan (sattıkları yerden) daha ucuz olmasını sömürüyorlar:

> Ve sadece değer sistemleri arasında bir fiyat farkı olduğu yerde: A (emek güçlerini sattıklarında) ve B (metaları satın aldıklarında), gerçekleştirilen arı-değerdir. Buna göreli artı-değer adı verilir. Bu değer de ancak sürekli teknolojik yenilik sayesinde elde edilir. Dolayısıyla, sanayi sermayesinin de iki farklı sistem arasındaki çatlaktan artı-değer kazandığını görüyoruz.[17]

Karatani sermayeye karşı, ekonomik bir “karşı-eylem” modeli olarak, YMTS deneyini (piyasaya sokulmamış bir para birimine dayalı bir Yerel Mübadele Ticaret Sistemi) tavsiye ederek noktayı koyuyor. Gelgelelim, bu tavsiyenin Karatani’nin başkaca işaret ettiği tuzağı –artık bir fetiş olmaktan çıkacak, sadece bir “emek parası”, her bireyin toplumsal ürüne katılımını belirleyecek şeffaf bir vasıta olacağı bir mübadele aracı tuzağını– nasıl savuşturacağını anlamak zor. Bu noktalarda zayıfmış gibi görünebilse de, sonuçta, Karatani’nin kitabı kapitalizme karşı “kültürel” direnişin kördüğümünü çöz-

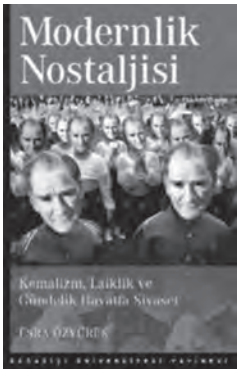
17 TKM, s. 304.

mek ve Marx'ın siyasal iktisat eleştirisinin güncelliğini yeniden öne sürmek isteyen herkes için olmazsa olmaz niteliğinde. Karatani'nin teorisinin nesnel ironisi, teorinin aynı zamanda Karatani'nin kendi öznel konumunu belirlemiş olan paralaks yarılmanın bir alegorisi olarak da okunabilmesi: Karatani, Osaka ile şu anda çalıştığı yer olan ABD'deki Doğu Kıyısı'nın akademik çevresinin dünyası arasında coğrafi olarak bölünmüş durumda; yazarlığı edebiyat-kültür çözümlemeleri ile toplumsal-siyasal çalışmaları arasında bölünmüş durumda; bu eseri de Marxgil siyasal ekonominin "yapıbozumcu" okuması ile Japonya'daki Yeni Birlikçi Hareket bünyesi içindeki pratik bir angajman arasında bölünmüş durumda. Ciddi bir kusura işaret etmek şöyle dursun, Karatani'nin bu paralaks konumu hakikatin kanıtı olarak görev görüyor: Hayatımızın farklı düzeylerindeki uzlaşmaz çatlakların damgasını vurduğu bugünün küreselleşmiş evreninde, paralaks bakışa, çözümlenmemiş antagonizmalara karşı böylesi bir bağlılık, deneyimimizin bütünlüğüne yaklaşmanın tek yoludur.

İngilizceden çeviren: Evrim Öncül

Nostaljinin Siyaseti

UTKU ÖZMAKAS



Esra Özyürek, *Modernlik Nostaljisi Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, Çev.: Ferit Burak Aydar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008.

Politik simgeler ve bunların değişimlerinin izlerini sürmek, bir ülkenin tarihini ve iç dinamiklerini anlamak bakımından oldukça verimli bir alan olarak görünüyor. Öyle ki söz konusu dinamiklerin gündelik hayata nasıl sirayet ettiğini ve bu sirayetin temel öz ve kurucu felsefe ile olan ilişkisini çözümlemek günümüz siyaseti hakkında da bir tür öngörüde bulunmayı sağlayabilir. Öngörü kapasitesi eksik olsa bile en azından mikro tarih alanına kayan etnografik bir monografi çalışması, izi sürülen kavramın çevresini aydınlatmak bakımından oldukça önemlidir.

Esra Özyürek'in çalışması tam da bu türden bir çalışma. Özyürek, *Modernlik Nostaljisi*'nde Kemalizm'in günümüzdeki algılanış biçimini çeşitli politik simgeler ve bu simgelerin değişimleri açısından irdeliyor. Şunu baştan belirtmek gerekiyor ki kitap, siyasetin değil akademinin dilinden konuşuyor.

Nostaljinin Siyaseti

Modernlik Nostaljisi, neoliberal ideolojinin dokunduğunu metalaştıran elinin güç aldığı iki nokta olarak nostaljiyi ve özelleştirmeyi gösteriyor. Çünkü gün geçtikçe artan *modernleşme arzusu*, ekonomik göstergelerin kötüleştiği ve siyaset saflarının sıklaşıp ikili karşıtlığa indirgendiği bu dönemde memnuniyetsizliğin artışı ile birlikte kendisini çözüm olarak sunan *nostalji* duygusunun katlanmasını sağlıyor.

Bu noktada Özyürek, modernleşme sürecini "ilerlemenin öteki benliği" olarak ele alan Svetlana Boym'a katılır ve "modernlik" fikrini sorguya çeker. Özyürek, modernleşmenin tek yönde gerçekleşen bir ilerleme olmadığını, beklenmedik geri dönüşlerle, çeşitli yönlere hareket ederek gerçekleşen bir süreç olduğunu savunuyor.

Modernlik Nostaljisi, politik simgelerin kullanılış biçimini çözümlerken aynı zamanda başka bir soruna da –en azından araştırdığı alana sirayet ettiği kadarıyla– dikkat çekiyor. Bu sorun, "kamusal alan" ile "özel alan" arasındaki sınırların gün geçtikçe erimesi. Özyürek, "kamusal alan" tartışmasının Türkiye gibi ülkelerde merkezi bir role sahip olduğunu dile getirirken aynı zamanda bu iç içe girmenin bir tür siyaset mekanizmasına dönüştüğünü de gösteriyor. Aynı zamanda *kamu-*

sal alan/özel alan karşıtlığının ve buna bağlı olarak *siyasal alan/siyasal olmayan alan* kavramsallaştırmalarının da politik simgelerin değişmesiyle birlikte yeniden şekillendiğine vurgu yapıyor.

Kişisel Hikâye ve Nostalji

Modernlik Nostaljisi, ilk bölümünde ("Cumhuriyetin Yaşlı Çocukları") Cumhuriyetin kuruluş yıllarını yaşamış ve bu kuruluş yıllarının anılarını anlatarak siyaset alanının bir parçası olan kutlamalarda yerini almış "Cumhuriyet Çocukları"nın hikâyelerini ele alıyor. Çocuklukları Türkiye Cumhuriyeti'nin çocukluğuyla bir olan (ve doğal olarak özdeşleşme kurulan) bir kuşağın anlattıkları hikâyelerde özel olan ile kamusal olan arasındaki ayrımı nasıl sildikleri dikkati çekiyor. Özyürek, her ne kadar "ilk kuşak cumhuriyetçilerin her zaman genç Kemalistlerin dinlemek istedikleri resmi ideolojinin özelleştirilmiş versiyonunu anlatmadıklarını gördüm" dese de kitaba aktarılan bölümlerde gördüğümüz üzere anlatılan hikâyelerin genellikle tam da resmi ideolojinin özelleştirilmiş versiyonları olduğu görülüyor (Özyürek 2008:50).

"Cumhuriyet Çocukları"yla yüz yüze yapılan görüşmelerde genellikle 1930'lara dönmek istedikleri, o zamanın "ideal"liği konusunda uzlaştıkları ve 1930'lara "altın çağ" gözüyle baktıkları anlaşılıyor. Bu karakterlerin "kılavuz"larını yitirmiş olmaları karşısında kapıldıkları pesimizm, anılarının her geçen gün daha da uzakta kalmasıyla birlikte artıyor ve buna gösterdikleri *direnç* kendisini *nostalji* duygusunda ortaya çıkarıyor.

Modernlik Nostaljisi'nde vurgulanan önemli bir nokta da söz konusu ilk kuşak cumhuriyetçilerinin "yaşam boyu öğretmen" rolünü oynamaları. İlk kuşak cumhuriyetçilerinin bütün anılarını, ders çıkarılacak meseller olarak anlatmalarının yanı sıra halen eğitme duyguları taşımaları toplumun beklenen modernlik seviyesine ulaşmamış olmaları ile ilişkilidir.[1] Örneğin "koyu bir Kemalist olan Pakize Hanım" (Özyürek 2008:54) "(...) İnsanların da bundan haberdar olmasını istiyorduk. Bu bizim görevimizdi." (Özyürek 2008: 55) derken kendi yaşamını bu misyona göre şekillendirdiğini ve bu sınırlar dışına çıkmayı kendine yasakladığını açık bir biçimde ifade eder. Özyürek'in de ifade ettiği üzere emekli olmalarına karşın "öğretmenlik" duygusu ilk kuşak öğretmenlerde devam ediyordu. Bunun nedenini Türkiye'deki bağlam ve mekânın dışına taşmayı başarmış "öğretmen" mefhumuna bağlayan Özyürek, aynı zamanda "öğretmenlik"in sağladığı iktidar duygusunu atlar.[2]

İlk kuşak cumhuriyetçilerin kişisel anlatılarının değerinin her geçen gün daha da artması ise nostalji yoluyla üretilen siyasetin bir ürünü olarak görünüyor. Hemen hepsi hikâyelerini anlatırken o "altın çağ"a, o "uzak geçmiş"e gönülden bağlı olduklarını göstermek için samimiyete sığınıyorlar. Bunun, anılarını anlatan insanlar için normal olduğunu kabul etmek gerek. Bu noktada, kanımca

1 Bu tümcedeki "modernlik seviyesi" çizgisini ilk kuşak cumhuriyetçilerin gözünden "Batılılaşma seviyesi" diye okumak da olanaklı görünmektedir.

2 Türkiye'de "öğretmenliğin en kutsal meslek" olduğu vurgulanır. Genellikle de çalışma şartlarının ağırlığına ve maaşların yetersizliğine karşın sevgiyle yapıldığı dile getirilir; ancak öğretmenliğin, kişinin iktidar olma arzusunu doldurduğundan söz edilmez. (Örneğe dikkatimi çeken Enis Akın'a teşekkür ederim.)

daha önemli olan nokta, ilk kuşak cumhuriyetçilerinin anılarını anlatırken Türkiye'nin tarihi ile kendi kişisel tarihleri arasında kurdukları paralelliği kendi kişisel anılarını doğrulama değeri olarak sunmaları. Hemen hepsinde görülen bu temel eğilim, öğretmenlik algısıyla ve ulus sevgisiyle birleşiyor. Bir başka önemli nokta da nostalji duygusunun sarıp sarmaladığı bu kişilerin kendilerini ve yaşadıkları çağı "tek örnek" olarak sunan, "öteki"yi silen tutumları.

Özyürek'in birinci bölümün sonunda ele aldığı "özel yaşamın kamusal zamansallığı" konusu da oldukça önemli görünmektedir. İlk kuşak cumhuriyetçilerinin çocukluklarında yaşadıkları birtakım olayları, kamusal alanın zamansallaştırmasıyla hatırlamaları benliklerinde kamusal ile özeli kaynaştırmış olmalarından ileri geliyor. Bu noktada Özyürek, ilk kuşak cumhuriyetçilerinden Semiha Hanım'ın hatırlama ve unutma biçimlerini takvim biçimlerinden yararlanarak nasıl şekillendirdiğini başarı ile çözümlüyor.

Birinci bölümde ilk kuşak cumhuriyetçilerin 1930'lara dönme taleplerinin, nostalji duygusu üzerinden üretilmiş siyasi bir yanıt olduğu görülür. Konuşmalarında çoğunlukla, varolan iktidarın icraatlarını 1930'lu yıllarla kıyaslamak ve bu kıyastan varolan iktidarı yenik çıkarmak için anılarından dışarı bir adım attıklarını gözlemliyoruz. Bu da nostalji duygusunun kıyas mekanizması sayesinde çalışan yapısını gösteriyor. Bu bölüm özellikle ilk kuşak cumhuriyetçilerinin kişisel anlatılarını nasıl kamusal alana tahvil ettiklerini sergiliyor.

Bir Ev Olarak Cumhuriyet

Modernlik Nostaljisi'nin ikinci bölümünde 75. yıl kutlamaları bağlamında gerçekleştirilen etkinlikler üzerinden Kemalizmin gündelik hayattaki yansımaları ele alınıyor. Bu etkinliklerin ortak yönü ise "Türk devletinin kamusal başarılarına yoğunlaşmış" olmalarıdır (Özyürek 2008:95).

Sözünü ettiğimiz etkinliklerden biri olan "Cumhuriyetin Üç Kuşağı" isimli etkinlik Cumhuriyetin ilk yıllarına ilişkin olarak hazırlanmıştı. Sergide yer alan "Cumhuriyetin Aile Albümleri" bölümünde on yedi ailenin özel yaşamı fotoğraf yoluyla anlatılıyordu ve bu ailelerin yapısal özellikler bakımından çok farklı aileler olmasına özellikle dikkat edilmişti. Bu sayede "Türk Cumhuriyeti'nin çokkültürlü doğası ve bu şekilde farklı menşelerden yurttaşların birbirleriyle yakın bağları hakkında, bunlar sanki bir aile oluşturuyorlarmış gibi, bir bildiride bulunuluyordu" (Özyürek 2008:99).

İkinci etkinlik ise "Bir Yurttaş Yaratmak" adını taşıyordu. Bu sergide de mekân olarak İstiklal Caddesi seçilmişti. Bu caddenin simgesel yükü bakımından serginin anlamı da doğal olarak ortaya çıkıyordu. Özyürek'in özetine bakıldığında "koridorlar ziyaretçileri doğudan batıya yöneltiyordu" (Özyürek 2008:106). Bu da Batılılaşma ile modernleşmeyi özdeşletiren kurucu ideolojinin yansımalarından yalnızca biri olarak görünmektedir.

Bu etkinlikleri kısaca özetledikten sonra Özyürek'in sorduğu şu önemli soruya geçebiliriz: "(...) 'Aile Albümleri' ve 'Bir Yurttaş Yaratmak' gibi sergilerde sergilenen ev içi yaşamın tahayyül edilen izleyicisi kimdir?" (Özyürek 2008:109).

İkinci bölümde özellikle sergi defterlerine düşülen notlardan görüyoruz ki serginin ulaştığı izleyici kitlesini, kutlama coşkusunun arttırdığı bir nostalji duygusu sarmış görünmektedir. Pek çok ziyaretçinin notlarına düştüğü "kurtarıcı" beklentisi, hiç gelmeyecek olan bir geçmişin hayaletlerini günümüze çağırdıklarını gösteriyor. Hayalet, "unutulmaya karşı koyan 'iz'" ise bu notlar unutmaya direniş ile verili iktidara pasif bir direnişi tek potada eritiyordu. (Aktaran Jefroudi 2007:35).

Bu bölümde Özyürek'in dikkat çektiği önemli bir nokta da "Cumhuriyetin Üç Kuşağı" sergisinin rehberlerinin söylemleridir. Üniversite öğrencisi kızlı erkekli bu grubun özellikle ilkokul öğrencilerini "bilinçlendirmek" istemeleri oldukça ilginç görünüyor.[3]

Devlet ve yurttaş arasındaki ilişkide en çok kullanılan metaforlardan birisi de "ev" metaforudur. Bu metaforda "ev", özel bir alana gönderme yapsa da kamusal bir alan olduğu da açıktır. 75. yıl etkinliklerinde ev içi alandan (yani mahremiyetten) ev dışı alana (yani kamusal tarihe) doğru bir çizgi çekildiği görülüyor. Bu çizginin ana rengini ise popülist bir nostalji belirliyor.

Devlet, İkon, Sermaye

Modernlik Nostaljisi'nin üçüncü bölümünde Mustafa Kemal Atatürk'ün ikonlarının ve imgelerinin değişimi ele alınıyor. Bu bölümde izlenen tarihsel çizgi Türkiye tarihinin mikro bir kesiti olarak değerlendirilebilir.

Özyürek, Atatürk imgelerindeki değişimi irdelerken "piyasa"da kabul görmüş üç tür Atatürk heykeli olduğunu tespit etmiş: "Asker, devlet adamı ve halk adamı Atatürk" (Özyürek 2008:131). Bu üç tür heykelin söylemi aslında tek bir noktada birleşiyor. Heykellerin hepsi Mustafa Kemal Atatürk'ün üç özelliğine gönderme yapmakta ve aynı zamanda da onun kamusal kimliğine ilişkindir. Özyürek, özellikle fotoğraf düzeyinde Atatürk imgesinin dönüşüm geçirdiğini vurgular. 1990'ların sonundan itibaren Atatürk'ün düşünen, kamusal alanda atılım yapan (Örneğin harf devrimine gönderme yapan, kara tahta önündeki fotoğrafı) fotoğrafları yerine gülen ve mayoyla denize giren fotoğraflarının piyasa tarafından daha çok talep edildiğini dile getirir yazar. Özyürek'e göre imgelerdeki bu değişimin en önemli faktörlerinden biri "İslami sembollerin ortaya çıkışı"dır (Özyürek 2008:132).

Kemalist simgelerle, İslami simgelerin bu çatışması Kemalist simgelerin biçim değiştirmesine neden oldu. Ancak bundan daha da önemlisi Özyürek'in sıkça vurguladığı üzere bu değişimin neoliberal piyasaya yaramış olmasıydı. Kemalist simgelerin değişmesi, pek çok şirketin reklam stratejilerini değiştirmesini sağladı. Çokuluslu firmalar, Türkiye pazarına girmek için genellikle Atatürk ikonlarını kullanır hale geldiler. Özellikle "23 Nisan", "29 Ekim", "10 Kasım" gibi tarihler, bu ikonlar üzerinden müşteri portföyü oluşturulması için beklenen tarihlere dönüştü. Bu noktada Özyürek'in kısmen konu dışında kaldığı için pek değinmediği ancak mutlak surette üzerinde durulması gerektiğini düşündüğüm bir nokta var. Simgelerin biçim değiştirmesiyle piyasanın bundan faydalanmaya çalışması, yapılan reklam kampanyaları ve ürün biçimlenmeleri ile "Kemalist tüketici davranışı" olarak

3 Bu öğrencilerin bir tür "öğretmenlik" rolüne soyundukları gözden kaçmıyor.

nitelenebilecek bir davranış biçimini de üretti. Bu davranış örüntüsü, gazetelerin bayrak ya da Cumhuriyet filminin vcd'sini vermesi, bazı ürünlerin "yeşil sermaye"nin malı olarak kodlanarak kullanımın boykot edilmesi şeklinde geliştirildi.

Üçüncü bölümde ele alınan önemli bir nokta da Atatürk heykellerinin geçirdiği dönüşüm. Bu heykeller "lideri otoriter bir baştan ibaretken, zamanla tüm bedeniyle gösterilen bir insana dönüştür"dü (Özyürek 2008:151). Buradaki değişim oldukça önemli görünmektedir. Özellikle her devlet kurumda yer alan büstler ele alındığında, bu büstlerin ana mesajının, devlet kurumunda yer alanları bedenselleştirmek olduğu açık bir biçimde görülür. Atatürk heykellerinin beden kazanması, bu bedenselleştirme söyleminin güçten düşmesi anlamına gelir.

Özyürek'in çalışmasını değerli kılan önemli öğelerden biri de hem Laik hem İslamcı kesimin ideolojik simgelerdeki nostalji duygusunun bir zamanlar devletin doldurduğu boşluğa kurucu ideolojinin simgelerini kullanarak pazara hakim olmaya çalışan neoliberal anlayışın yerleştiğini göstermesidir.

Sivil Kutlamalar

Dördüncü bölümde, Cumhuriyet'in 75. yıl kutlamaları ve bu kutlamaların değişiminin ürettiği politik simgelerin temele aldığı nostaljisi duygusunun verili siyaset alanında ne türden bir çatışmayı simgelediği ele alınıyor. 94 sonrası İslamcı belediye başkanlarının Cumhuriyet Bayramı kutlamalarını hazırlamak konusundaki "gönülsüzlük"lerine valilerin geleneksel kutlamaların dışına çıkarak yaptıkları kutlamalar ile yanıt vermeleri "kutlama" ritüellerinin değişmesinin ilk işareti olarak ele alınabilir. Bu bölümde Cumhuriyet tarihinde ilk kez hükümete doğrudan bağlı olmayan bir kuruluşun (Tarih Vakfı) kutlamaların düzenlemesinde pay alması ele alınarak, kutlamaların devlet tekelinden çıkması "Türkiye'deki süregelen özelleşme çabalarının bir parçası olarak" ele alınıyor (Özyürek 2008:179-180).

75. yıl kutlamaları için hazırlanan afiş ve yapılan organizasyonun temel öğeleri incelenerek bunların üretmeye çabaladıkları nostalji duygusu çözümleniyor. Özyürek, 1998 yılında gerçekleşen organizasyonun "ruh" bakımından 1933 kutlamalarına benzediğini göstererek aslında devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkinin sanıldığı kadar zıtlık içermediğini savlıyor. Bu tez birçok bakımdan yerinde görünüyor. Çünkü "sivil toplum" mantalitesinin tam olarak oturmadığı Türkiye'de sivil toplum örgütleri de genellikle devletin çizdiği sınırların dışına çıkmıyor.

Bir Başka Nostalji

Özyürek, çalışmasının beşinci bölümünde nostalji duygusunun yalnızca Kemalistlere ya da ilk kuşak Cumhuriyetçilerine ait olmadığını, tam aksi yönden de bir nostalji duygusu üretildiğini ve elimizde aynı döneme ait iki farklı nostalji versiyonu olduğunu gösteriyor.

"29 Ekim"lerde medya organlarının çeşitli simgelerle "Cumhuriyet"e yönelik anıştırmalar yapmalarına alışkınız. Hatta bunun aksi bir durum herhangi bir medya organı için toplumsal linç sürecini başlatma riskini bile taşıyor. 29 Ekim 1998'de pek çok gazete yine Atatürk'ün çeşitli fotoğraf-

larını ilk sayfaya taşımıştı; ancak bu sefer değişik olan *Akit* gazetesinin aynı "gelenek"i başka bir nostalji duygusu üzerinden siyaset üretmek için yapmasıydı. Söz konusu gazetenin editörleri Mustafa Kemal'in dua eden bir fotoğrafını kullanıp Kemalistlere bir mesaj gönderiyordu. Bu da Cumhuriyet'in kuruluş ilkelerine ihanet edenlerin İslamcılar değil Kemalistler olduğu mesajıydı. Bunun yanı sıra aynı sayfada türbanlı bir kızın ağzının kapatıldığı bir fotoğraf da yayımlanarak tam bir "zıtlık" duygusu yaratılmaya çalışılıyordu. Özyürek, bu "zıtlıktan" başlayarak Cumhuriyet'in ilk yıllarına ilişkin nostaljinin İslamcı versiyonunun ürettiği siyaseti çözümlemeye çalışıyor. Bunu yaparken de İslamcı akımın Cumhuriyet'in ilk yıllarına ilişkin duydukları özlemin aslında iyi planlanmış bir siyaset stratejisi olduğunu gösteriyor. Bu bölümde ayrıca müzik, heykel vb. alanlar üzerinden yapılan "simgeler savaşı" çeşitli örneklerle ele alınıyor ve kamusal tarihe sahip çıkma girişimlerinin aslında günümüz siyasetinin bir parçası olduğu gösteriliyor.

"Sonuç" bölümünde ise kişisel anılar, simgeler, fotoğraflar üzerinden oluşturulmaya çalışılan "nostalji" duygusunun ev içi mahremiyet alanından kamusal alana taşınmasının ve kamusal alan/özel alan arasındaki ayrımın silikleşmesinin birçok açıdan Kürt milliyetçilerine, AB yanlılarına, İslamcılara yönelik "yanıt"lar olduğu gösteriliyor. "Yanıt" amacıyla yeniden canlandırılan bu simgelerin aslında "piyasa ilkelerinin bir parçası olarak Türkiye devletinin sembollerinin yeni tedavülü, korporatist ve devletçi Kemalizmin sonuna" işaret eden ancak onu bir biçimiyle yeniden üreten bir yanı olduğu savlanıyor (Özyürek 2008:234). Bu yeniden üretilen Kemalizm, "nostaljik Kemalizm" kavramsallaştırması ile ortaya konuyor.

Modernlik Nostaljisi

Kanımca *Modernlik Nostaljisi*'nde eleştirilebilecek birkaç ana nokta bulunuyor. Öncelikle birinci bölümün sonuç kısmında da söz edildiği üzere birinci bölümde söyleşi yapılan ilk kuşak cumhuriyetçilerin "karton" birer karakter gibi kaldığı gözden kaçmıyor. Bunun yanı sıra ilk kuşak cumhuriyetçilerinin sıkça değindiği üzere kadınların bedenlerini sergilemeleri konusunda herhangi bir sorun yaşamadıklarına yapılan vurgunun altındaki "cinsiyetsizleştirme" ideolojisine yeterince vurgu yapılmadığı kanaatindeyim. Çünkü kadın bedenine yönelik olarak, bu bilinçdışı kontrol noktası aslında Kemalizm'in yaratmak istediği eşitlik ortamının en temel handikaplarından biri olarak görünüyor. Türbana karşı geliştirilen bu ilkel muhalefetin altındaki "cinsiyetsizleştirme" çabası yeterince çözümlenmediği için Kemalist ideolojinin yarattığı nostalji duygusunun çözümlenmesi de (kadınların rolü bakımından) yarım kalmış gibi görünüyor. Bir başka nokta ise kitap boyunca Kemalizm'in gündelik hayata simgeler aracılığıyla sirayet ettiği sahneler başarılı bir şekilde çözümlenirken söz konusu bilinç yapısının topyekûn olarak üretmeye çalıştığı "ideal yurttaş tipi"ne neredeyse hiç değinilmemesi. Sonuçta bu simgelerin, "ideal yurttaş tipi"nin yaratılmasında kullanılan nostaljik angajmanın bir parçası olduğu için bu da kitabın eleştirilecek noktalarından biri olarak görünüyor. Bir başka önemli nokta da Özyürek'in

özellikle ilk bölümde gramatik çözümlemelerden kaçınması. İlk kuşak cumhuriyetçilerin "biz" vurgusu dokunulmamış bir malzeme olarak kitapta duruyor.

Solun Kemalizm ile hesaplaşmasının bir türlü tam olarak gerçekleştirilememesi ve sürekli olarak masanın üstündeki konulardan biri olması, *Modernlik Nostaljisi*'nin siyasetin dilinden konuşmayan bir kitap olmasına karşın tartışmaya eklemlendiği yer bakımından tartışmaya bir katkı olarak görülmesi gerektiği düşüncesini uyandırıyor.

Modernlik Nostaljisi, Atatürk'e ilişkin çeşitli politik simgelerle üretilen siyasetlerin son kertede ideolojik olmaktan çıkıp neoliberal mantığa hizmet ettiğini ve nostalji duygusunun siyaset üretmede başarısız olmasına karşın halkın afyonu olarak nasıl kullanıldığını başarılı bir şekilde çözümlüyor.

Kaynaklar

ÖZYÜREK, Esra (2008). *Modernlik Nostaljisi, Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, Çev.: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

JEFROUDİ, Maral (2007). 1 Mayıs 1977: *Hafıza, Adalet ve Devrimin Hayaleti*, Mesele, Kitap Dergisi, S: 5, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Tocqueville'de Demokrasi ve Din*

CENGİZ ÇAĞLA

Semih Vaner'in anısına

Demokrasi ve din ilişkisi Batı'da üstüne çok kafa yorulmuş konulardan biridir. Fransa'da dinsel niteliği ağır basan Eski Rejim'den laik devlete geçiş uzun ve sancılı bir süreç içinde gerçekleşmiştir. Bu süreçte demokrasi de din de değişmiştir. Din adamları giderek dünyevileşen siyasal ve toplumsal ilişkiler içinde kendilerine yeniden bir yer bulmuş, siyasetçiler her ne kadar sıklıkla din dışı bir faaliyet içinde olduklarını ifade etseler de politikaları dinden ya da dinsel nitelikli meşrulaştırmalardan bağımsız olamamıştır.

Demokrasi din ilişkisi denilince akla gelen en önemli isimlerden biri kuşkusuz Alexis de Tocqueville'dir.[1] Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*'nin ikinci cildinin ilk kesiminin beşinci bölümünde, dinin demokratik eğilimlerden nasıl yararlandığını inceler.[2] Din, toplum yaşamı içinde kesinlikle işlevsel bir kurumdur. Tocqueville'in dinibütün aristokrat bir ailenin çocuğu olarak böyle düşünmesi anlaşılabilir. Dogmatik inançlar arasında en olumlusunun dinsel inançlar olduğunu söyler, tanrı fikrinin insanı şüpheden kurtarıp eylemlerine anlam kazandırdığını düşünür. Sıradan insanların Tanrı'nın varlığını sorgulamalarının bir işe yaramayacağını söyleyen Tocqueville, bu konunun bireylerin ortalama kapasitesini aşan bir sorun olduğunu belirterek şöyle yazar:

* *Cogito* 55'te teknik bir aksaklıktan dolayı dipnotları eksik yayımlanan makaleyi, yazarından ve okurlardan özür dileyerek tekrar yayımlıyoruz.

1 Tocqueville'in yapıtları ve siyasal düşünceleri için bkz. Cengiz Çağla, *Tocqueville ve Özgürlük*, Belge Yayınları, İstanbul, 2007.

2 Tocqueville, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, C. II , éd. par François Furet, Garnier-Flammarion, Paris, 1981, s. 29-38.

> *"Bütün genel fikirler içinde Tanrı'yla ve insan doğasıyla ilgili olanlar insan aklının normal eylemlerinden ayrı tutacağımız şekliyle en az zararlı olan türdür, bunlara inanmakla kazancımız kayıplarımızdan çok daha fazla olur. Burada dinlerin belki en önemli amacı bir avantaj olarak karşımıza çıkar: kalabalıklara bu temel sorular üzerinde herkesin anlayabileceği kısa, net ve mantıklı cevaplar sunmak."*[3]

Tocqueville, dinin, demokratik toplumda daha bir işlevsel olduğunu düşünür. Özgür bir ülkede dinsel baskı olmaz, özgürlük olur. Dinsel bir otoriteye bağlanmak da bu koşullarda pekâlâ bireyin özgür seçimi sonucu olabilir. Siyasal anlamda özgür olan birey, dinsel bir otoriteye tabi olmayı ya da olmamayı kendisi seçer. Demokrasilerde toplumsal düzeyde yaşanan eşitlik insanı birey olarak bir anlamda soyutlar, daha çok kendisiyle ilgilenmesini ve maddi hayatta tatmin aramasını sağlar. İşte din bu boşluğu doldurur Tocqueville'e göre. Ancak bir şartla: din kendi dışına taşarak etkisini genişletmemelidir. Böyle olursa kendi kuyusunu kazmış olur.

Hıristiyanlık'la İslam arasında bir karşılaştırmaya girişen Tocqueville İslam'ın toplumsal ve siyasal yaşama gerektiğinden fazla müdahale eden bir din olduğunu Hıristiyanlığınsa sadece insanlar arası ilişkiler alanı içinde kaldığını öne sürer.[4] Bu çözümlemeyi paylaşan yazarlar olduğu gibi paylaşmayanlar da vardır. Örneğin Jacques Rollet, İslam'ın eleştirel düşünceye tahammül edemediğini ve insan hakları üzerine kurulu olan demokrasiyle bağdaşamadığını savunur.[5] Öte yandan, bu düşünceleri paylaşmayan yazarlar arasında Marcel Gauchet'nin adını anmamız gerekir. Gauchet'ye göre, toplumsal ve siyasal düzenin gidişatı demokrasi yönündedir ve demokrasi gelişip güçlendikçe bütün dinler erozyona uğrayacak, yok olmayanlar da dönüşüm geçirecektir.[6]

Tocqueville'in 1830'larda gözlemlediği Amerikan ahlakçıları herkesi ülkeleri için büyük fedakârlıklar yapmaya çağırmak yerine, yapılan fedakârlığın kişinin kendi yararına olduğu düşüncesini savunuyorlardı. *Çıkar doktrini*, insanlardan büyük fedakârlıklar istemiyor ancak herkesten küçük fedakârlıklar isteyerek insanları birbirine yaklaştırıyordu. Bu küçük fedakârlıklar

3 *A. g. e.*, s. 30.
4 *A. g. e.*, s. 32.
5 Rollet, Jacques, *Tocqueville*, Montchrestien, Paris, 1998, s. 61.
6 Marcel Gauchet, "Tocqueville, l'Amerique et Nous", *Libre*, S. 7, 1988, s. 43-120 ve aynı yazar, *Le Désenchantement du Monde*, Gallimard, Paris, 1985.

alışkanlığa dönüşüyordu. Tocqueville Amerikan gerçekçiliği ya da pragmatizmi olarak adlandırılabilecek bu durumu şöyle betimlemektedir:

> *"Kısacası, bizim Amerikalılardan daha egoist olduğumuzu zannetmiyorum, sadece onlar daha aydınlanmış durumdalar. Her Amerikalı, çıkarlarından bir kısmını geri kalan kısmı elde tutmak için feda etmeye hazır. Biz ise çoğunlukla tamamını elde tutmak istediğimizden hepsini kaybediyoruz."*[7]

Böylesi bir pragmatizm, toplumsal ve siyasal yaşamda aşamalı reformları hayata geçirebilecek bir kültürel iklimin varlığına işaret etmekteydi. Tocqueville'e göre bu iklim ondokuzuncu yüzyıl Fransası'nda yoktu. Fransızlar mutlak, bütünsel ve radikal dönüşümleri istiyor ancak bunların hiçbirini hayata geçiremiyorlardı. Tocqueville Amerikan ruh halini betimlemeye çalışırken Amerikan usulü Hıristiyanlığa da değinir. Realizm Amerika'da öylesine egemendir ki, dinsel pratikler bile çıkar doktrinine uygun olarak dünyevileştirilmiş, hayatı kolaylaştıracak bir içeriğe bürünmüştür. Böylece inançsızlığın yarattığı bireycilik ve bencillik de frenlenmiş olmaktadır. Şöyle yazar Tocqueville:

> *"Amerikalılar sadece çıkarları gerektirdiği için dini izlemiyorlar, aynı zamanda çıkarlarını da çoğunlukla bu dünyada görüyorlar. Ortaçağda rahipler sürekli olarak öbür dünyadan bahsederlerdi. Tutarlı bir Hıristiyanın bu dünyada mutlu olması pek mümkün görülmezdi. Oysa Amerikalı vaizler dikkatlerini bu dünyaya çevirmişlerdir. Her gün dinsel inançların kamu düzenini ve özgürlüğü nasıl desteklediği anlatılır. Hatta onları dinlerken insanın neredeyse dinin temel amacının insanları ilahi mutluluğa öbür dünyada değil de bu dünyada ulaştırmak olduğunu düşünmesi bile mümkündür."*[8]

Acaba, din bağlamında gündeme gelen dayanışma, toplumsal güdüler, değerler, gelenekler, istikrar, "huzur ve güven ortamı" gibi unsurlar demokrasi için ne kadar önemlidir? Ya da bu önem ne kadar abartılabilir? Tocqueville için toplumsal huzur ve barış çok önemlidir. Ancak o, tarihte neredeyse tüm toplumların huzur ve barış ararken baskı rejimlerine, tiranlığa kaydıklarını gayet iyi hatırlamaktadır. Halklar elbette toplumsal huzuru küçük görmemeli ancak bununla asla yetinmemelidirler:

7 Tocqueville, *a.g.e.*, s. 155-156.
8 *A.g.e.*, s. 159.

> *"Hükümetinden sadece huzur ve güven ortamını tesis etmesini isteyen bir halk esasen yüreğinin derinliklerinde köleleşmiştir, refahın kölesi olmuştur, böylece kendisini zincire vuracak insana ortam hazırlar."*[9]

Tocqueville'e göre insanların maddi refah telaşına düşmeleri ve demokrasinin erdemlerini unutmaları yine manevi dünyanın güçlendirilmesiyle, mesela dinle engellenebilir. Tocqueville dinin demokratik perspektifin geliştirilmesi yönünde kullanılabilecek iyi bir araç olduğunu düşünür. Bu bağlamda ikinci cildin ikinci kesiminin on beşinci bölümü "Dinsel İnançlar Amerikalıların Ruhunu Zaman Zaman Nasıl Manevi Tatmine Yönlendirir?" başlığını taşımaktadır. Tocqueville'e göre maddiyatçılık tek başına kaba ve zararlıdır. Ancak düşünce dünyasının zenginliğiyle dengelenerek tahammül edilebilir boyutlarda tutulabilir.[10] Dinlerin insanoğluna ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini aktarması Tocqueville'e göre insanları aşırı maddiyatçılıktan koruyan bir etki yapar. Onun düşüncesine göre bu nedenle dindar halklar diğerlerine göre çok daha zor işleri başarabilmişlerdir. Dinler insana gelecek ve yarın düşüncesini aşılar. Dinler, öbür dünya kadar bu dünyadaki hayatla ilgili olarak da işlevseldir. Bu da en önemli siyasal yanıdır.[11] Din, Tocqueville'e göre, insanları günlük yaşamın koşuşturmacasından kurtararak hayatın geçiciliğini hatırlatır.[12]

Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*'de de devrimin dinsel düşünceye karşı duruşunu ele almaktadır. Bu konuda *Amerika'da Demokrasi*'de işlediği bir görüşünü yineler. Tocqueville'e göre, demokratik toplumlar dine düşman olamazlar. Fransız devrimindeki din düşmanlığını ele alır, dinsizlik tutkusunun ilk ateşlenen ve en son sönen tutku olduğunu söyler.[13] Halbuki din karşıtlığı, bugünden bakıldığında, devrimin devasa külliyatı içinde geçici bir olgu olarak görülmektedir. Onsekizinci yüzyıl felsefesini devrimin temel hazırlayıcısı olarak kabul eden Tocqueville, bununla birlikte söz konusu felsefe içinde birbirinden kesin olarak ayırt edilebilecek iki dönem olduğuna dikkat çeker. İlk dönemde filozoflar insanların doğal eşitliğini, her türlü kast, sınıf ve meslek ayrıcalıklarının ortadan kaldırılmasını, halk egemenliğini ve evrensel ilkele-

9 *A.g.e.*, s. 177.
10 *A.g.e.*, s. 181.
11 *A.g.e.*, s. 187.
12 Marx da işçilere o günkü sefalet ve baskı düzenine karşı mücadele etmelerini ve gelecekle ilgilenmelerini önermişti. Rollet'ye göre bu düzeyde Tocqueville'in din anlayışıyla Marx'ın dindışı ahlak anlayışı arasında bir paralellik kurulabilir. Bkz. Rollet, *a.g.e.*, s. 75.
13 Tocqueville, Alexis de, *Eski Rejim ve Devrim*, Çev. Turhan Ilgaz, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 44.

ri savunurlar. Bu dönem devrimin özünü oluşturan kısımdır. Öteki dönemse, aynı filozofların, bu kez yıkmak istedikleri düzenin ruhban sınıfına, hiyerarşik yapısına, kurumlarına, dogmalarına saldırdıkları ve bunları tümüyle ortadan kaldırmak için Hıristiyanlığın temellerini yok etmek istedikleri kısımdır. Yalnız bu ikinci dönem, devrim sürecinde söz konusu felsefenin bahsedilen ilk bölümünün başarısı oranında zayıflamış, daha sonra da devrimin yıktığı değerlere benzer şekilde tarihe gömülmüştür. Esasında Tocqueville'e göre,

> *"Hıristiyanlık bu şiddetli kinleri dinsel öğreti olarak değil, daha çok siyasal kurum olarak alevlendirmişti; papazlar öteki dünyanın işlerini düzenlemek iddiasında oldukları için değil, ama bu dünyada toprak sahibi, senyör, ondalıkçı [Fr. décimateur] ve yönetici oldukları için; Kilise kurulacak yeni toplum içinde yer alamayacak olduğu için değil, ama un ufak edilmesi söz konusu olan o eski toplumun içinde, o sırada en ayrıcalıklı ve en güçlü yeri işgal ettiği için."*[14]

Bu noktada Pierre Manent, Tocqueville'in tarihin uzun ve özgün süreci içinde Hıristiyan dininin esasında pekâlâ bir araya gelmeyebileceği bir toplumsal yapıya eklemlenmiş olduğunu düşündüğü ve devrimcilerin de toplumsal ve siyasal yapıyla dini özdeşleştirmelerinin bir yanılgı olduğunu düşündüğü şeklindedir.[15] Jacques Rollet ise Tocqueville'in iki konuyu birbirine karıştırdığını öne sürer. Rollet'ye göre, Hıristiyanlığın Aydınlanma düşüncesiyle bağdaşabileceğine inanmak mümkün olsa da, 1791 ile 1794 arasında devrimcilerin Hıristiyanlığın kökünü kurutmak istemiş olmaları yadsınamayacak bir gerçektir. Rollet, François Furet'ye atıfla, Tocqueville'in Amerikan deneyinin etkisinde fazla kaldığını, Hıristiyanlığın demokrasiyle uzlaşması konusunun Fransa'da ciddi olarak daha büyük bir sorun olduğunu savunur.[16]

Günümüzün önemli Tocqueville yorumcularından Agnès Antoine konuya bir başka açıdan bakar. Antoine, Tocqueville'in modern insanın iç sıkıntılarını ele alırken paskalyen bir bakış açısıyla hareket ettiğini belirtir.[17] Tocqueville'in

14 *A. g. e.*, s. 45.

15 Manent, Pierre, *Tocqueville et la Nature de la Démocratie*, Juillard, Paris, 1982, s. 136. İngilizce çevirisi için bkz. *Tocqueville and the Nature of Democracy*, Çev.: J. Vaggoner, Rowman ve Littlefield, Lanham, MD, 1996.

16 Rollet, *a. g. e.*, s. 105-106.

17 Agnès Antoine, *L'Impensé de la Démocratie, Tocqueville, la Citoyenneté et la Réligion*, Fayard, Paris, 2003, s. 59.

demokratik bireyi istikrardan uzaktır. Demokratik sistem içinde teorik olarak her şey olan, neredeyse kral gibi olup iktidara sahip olan birey, ahlaki çöküntü veya yabancılaşma içinde hiçleşir, siyasal sürecin edilgin bir izleyicisi olur. Geçmişte değerlere sahip olan, bu değerler adına savaşan birey, artık öncelikle kendini düşünür, piyasa mekanizması içinde hemcinsleriyle sonu gelmeyen bir savaşa tutuşur. Ticaret savaşın yerini tutmuştur, egemen değerler Tocqueville'e göre mutluluk getirmez, insanı hiçliğe, sefalete ve iç sıkıntısına sürükler.[18]

İnsan bir şeyler yapmak isteyip de yapamadığında kendini kötü hisseder. Amerika'da da insanlar Avrupa'daki gibi tutku ve isteklere sahiptir. Ancak Amerika'da tutkular, demokratik rejimde görülen türde, özgül tutkulardır. Bu coğrafyada bireycilik anlamında bir kendini düşünme ve geleceğini garanti altına alma amaçlı bir refah tutkusu egemendir. Demokrasi öyle bir kültürel koşullanma yaratır ki, insan, bireysel tercihlerinden bağımsız olarak kendisini bu ortamda bulur. Demokrasi, denetlenmediği takdirde, bireyi kamusal erdemlerden uzaklaştırarak, diğerlerini yok sayan bir egoizme doğru götürür.[19]

Tocqueville, her iki *Demokrasi*'de demokratik topluma özgü bir insan doğası tanımlar. Antoine'a göre, bu doğanın temel özelliği, paskalyen Hıristiyan antropolojinin terimleriyle ifade edilebilir. Beden ile ruh arasında bedenin ağır bastığı bir alan yaratılmıştır. Demokratik devrimler değer olarak özgürlüğü getirmek iddiası taşır; halk egemenliği ve eşitlik ilkeleri söylem düzeyinde bu iddiayı yansıtırlar. Oysa somut düzeyde gözlenen sadece maddi çıkarlarını savunan insandır. Bu, esasında insanın insan olarak küçülmesi, iç dünyasının fakirleşmesi, özgürleşmenin tam aksi olarak bağımlılaşmasıdır. Pascal de insanın sefaletini betimlerken aynı söylemi kullanmış; insanı, toplumsal hayatın kabalığı ve sıradanlığı içinde kaybettiği anlamları dinde ve zihniyet dünyasında yeniden keşfetmeye çağırmıştır.[20]

18 Bkz. Tocqueville, *D. A,* C. II, Deuxième Partie, Chapitre XIII, "Pourquoi les Américains se montrent si inquiets au milieu de leur bien-être" başlıklı bölüm, s. 171-174.

19 Antoine, *a.g.e.*, s. 60.

20 Tocqueville'in ilk gençlik döneminde yoğun olarak Pascal okuduğunu biliyoruz. Yaşamının geri kalan kısmında da Pascal'le paylaştıkları birçok şey olduğunu ifade etmek olanaklıdır. Felsefi açıdan Tocqueville'in kendisini en yakın hissettiği düşünürün Pascal olduğunu söylemek sanırım abartı olmayacaktır. Tocqueville düşünsel yolculuğunun eksenine insanın varoluşşal sorunlarını, özgürlüğünü, dünyaya ve topluma karşı sorumluluğunu, bu doğrultudaki eylemlerini yerleştirir. *Düşünceler*'in yazarının yaşadığı varoluşsal içsıkıntısı, ironi, kötümserlik, ilkeler ve değerleri hayata geçirememenin yarattığı düş kırıklığı gibi duygusal durumlar Tocqueville'e hiç de yabancı değildir. İki düşünür için de insan, yaşamı boyunca, diğerleri ile ilişki halinde bulunur, düşünce ve eylemleriyle varoluşuna bir anlam kazandırmaya çalışır. Bkz. Antoine, *a. g. e.*, s. 61.

Pascal için de Tocqueville için de insanın kendisini, yaşamını ve dünyayı anlamlandırma çabası insanı insan yapan unsurların başında gelir. Böylece saygın insan düşünen insan olmaktadır. Düşünsel etkinlikten ya da anlamlandırma çabasından uzaklaşıldıkça, Tocqueville'e göre insanlıktan uzaklaşmış oluruz. Bu bağlamda Tocqueville *düzen* düşüncesini Pascal'den ödünç alır. *Siyasal olan*'la *dinsel olan* arasında temel bir ayrım vardır. Bu iki alan, insanın iki farklı kimliğini tanımlamaktadır. İnsan hem büyüktür, hem sefil; hem güçlüdür, hem zayıf; hem bağımlıdır, hem özgür; hem anlamlıdır, hem de saçma. Tocqueville, dindar olmamasına rağmen, kurduğu bu karşıtlık ve ikilemlerin sonucu olarak toplum için tanrı düşüncesinin gerekliliğine kanaat getirecektir. İnsan, öteki dünya inancı olmaksızın davranışlarının sorumluluğunu taşıyabilir mi, eylemlerine doğru anlamlar yükleyebilir mi? Bireyler ve toplumlar dünyaya ve tarihe, sadece maddi koşulların belirlediği birer süreç olarak bakarlarsa, her şey saçma ve anlamsız olmaz mı? Bu ve benzeri sorular, onu aşkın değerler arayışına götürür. Tocqueville Tanrı inancını söz konusu anlam eksikliğinin yegâne panzehiri olarak görür.[21]

Tocqueville için inançsızlık ve özgürleşme insanı zorunlu olarak büyük yapmaz, zaman zaman kamuoyunun hiç de aşkın değer içermeyen genel fikirlerine eğilimli hale getirir. İşte böylesi bir noktada inançlı insanlar demokrasiyi yozlaşmaktan koruyan bir işlev yerine getirebilirler.[22] Bu durumda şu soru ortaya atılabilir. İnançsız bir düşünür olan Tocqueville dindar bir düşünür olan Pascal'den bu düzeyde etkilendiğine göre, onun muhafazakâr bir düşünür olduğunu iddia edebilir miyiz?[23] Bu soruyu yanıtlamaya çalışırken acelecilikten kaçınmak gerekir. Bu konuyu irdelemek, esasında bir anlamda Tocqueville'in özgünlüklerine nüfuz etmek anlamına gelecektir. Dikkatli bir okuma gösterir ki, Amerika'daki yorumuyla Hıristiyanlık Tocqueville'e göre hiç de muhafazakâr bir işlev yerine getirmemektedir. Din, sahip olduğu insancıl değerlerle, demokrasinin belleğini, onun gerektiğinde kendini savunmak için kullanabileceği değerler manzumesini oluşturabilir.[24] Tocqueville'in Amerika'da göz-

21 Benoît, Jean-Louis, *Comprendre Tocqueville,* Armand Colin, Paris, 2004, s. 30-31.

22 *D. A.*'nın ilk cildinde Tocqueville Amerika'da dinin demokratik kurumların ayakta kalışına nasıl destek olduğunu anlatır. Bkz. *D. A,* C. I, s. 392-395.

23 Tocqueville'i muhafazakâr cumhuriyetçi olarak nitelemeyi tercih eden bir yaklaşım için bkz. E. Zeynep Güler, "Muhafazakarlık: Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa", H. Birsen Örs (der.), *XIX. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 115-162.

24 Bkz. Philippe Riviale, *Tocqueville ou l'Intranquilité,* L'Harmattan, Paris, 1997, s. 56-57 ve Manent, *a.g.y,* "La démocratie et la réligion" başlıklı bölüm, s.117-150.

lemlediği Hıristiyanlık ile Fransa'da Eski Rejim dönemindeki Hıristiyanlık arasında çok ciddi farklar olduğu açıktır. Amerika'da din dünyevileşmiş, tutucu işlevinden soyutlanarak neredeyse *doğal* sınırlarına çekilmiştir. Philippe Riviale'in de belirttiği gibi, din kendiliğinden tutucu ya da devrimci bir işlev yürütmez; hayatın içinde çeşitli akım ve ideolojilerle birlikte ya da onlara göre konumlanır.[25] Belirleyici olan da bu olumsallıktır, bu konumlanıştır.

Öte yandan, din konusu, Tocqueville'de aynı zamanda Montesquieu'nün yaklaşımına benzer şekilde ele alınmıştır. Montesquieu, Romalıların dini devlete hizmet eden bir kurum olarak gördüklerini ifade etmişti. Bir başka deyişle, din devlete göre kurgulanmıştı, devlet dine göre değil.[26] Tocqueville de, Amerikan katolikliğinde Montesquieu'nün vurguladığı şekliyle demokrasinin özgürlükçü ilkelerine uyum sağlamış, deyim yerindeyse dünyevileşmiş bir din görür. Amerikan katolikliği, Fransız katolikliğinden farklı olarak, demokratik cumhuriyetin ayakta kalmasını sağlayan geleneklerin içinde özel bir yer tutar.[27] Amerika'da rahipler siyasal ve ticari hayata doğrudan müdahale etmediler, özel hayat ve aile kurumu üzerinde etkili oldular. Böylece din, kamusal ve siyasal hayatta özgürlüğü yaşayan bireylere özel hayatta erdemli olmanın yolunu gösteriyordu. Pascal'e ilişkin olarak ifade ettiğim gibi, hayat böylece daha anlamlı, daha istikrarlı hale geliyor, bilinmeyen bir gelecek düşüncesinin yarattığı korku ortadan kayboluyordu.

Sheldon Wolin, Tocqueville'in genel olarak dinle devlet arasındaki ayrımının gerekli olduğunu kabullenmesine karşın, Amerika özelinde dinsel pratiklerin demokratik siyasete olumlu katkıları olduğunu kabullenmesini şaşırtıcı bulur.[28] Kanımca, esasında burada yine Montesquieu'den esinlenen bir tema bulmak olasıdır: gelenekler yasaları etkilediği gibi yasalar da geleneklerin dönüşümüne katkıda bulunurlar. Demokratik yasalarla yönetilen, demokratikleşen, *koşulları eşitlenen* toplumda din de kendini demokrasiye uyarlayacaktır.

Fransız Devrimi, yurttaşı soyut bir eşitlik içinde doğal hakları ve diğerlerine karşı ödevleri bağlamında siyasal açıdan tanımlamıştı. Bu tanımlama genel ve soyut olduğu ölçüde bir bakıma Hıristiyanlığın insan tanımına uygun düşüyordu. Benzer şekilde, haklardan çok ödev ve sorumlulukları vur-

25 *A.g.e.*, s. 57.

26 Tocqueville'den aktaran Antoine, *a. g. e.*, s.199.

27 Tocqueville dinin Amerikan demokrasisini ayakta tutan temel etmenlerden biri olduğunu yazar. Bkz. *D. A,* C.I, s. 396-401 ve *D. A,* C. II, s. 157-160.

28 Wolin, Sheldon S., *Tocqueville Between Two Worlds: The Making of a Political and Intellectual Life*, Princeton University Press, New Jersey, 2001, s. 323.

gulayan devrim dinsel bir içeriğe büründü, adeta yeni bir din oldu.[29] Devrim dinselleştikçe onu korumak adına hareket eden devrimciler başlangıçta savundukları özgürlüğü yok etmeye başladılar.[30]

Amerika'da olup bitene baktığımızda, burada hem siyasal özgürlük hem de dinsel özgürlüğün doğal hakların birer uzantısı olarak hayata geçirildiğini ve bu sürecin şiddet içeren devrimci bir bunalıma yol açmadığını görürüz. Fransa'da insan hakları doktrini devrimin bir aracı haline dönüşürken, Amerikalılar bu hakları bir bildiriyle dinselleştirmeden iktidarın sınırlarını belirleyen yurttaş hakları olarak gördüler. Jean-Claude Lamberti'ye göre, Fransa'da bu şekilde araçsallaşan insan hakları iyice soyutlaşarak yurttaş haklarından koptu. Böylece insanla yurttaş arasına ciddi bir kopukluk giriyordu. Lamberti, onsekizinci yüzyıl Aydınlanma filozoflarının insan haklarından yola çıkarak yurttaş haklarına ulaştığını, Tocqueville'in ise, Amerikan örneğinden hareketle, yurttaş haklarından hareketle insan haklarına ulaştığını yazar.[31]

Tocqueville, Fransa ve Amerika'daki gözlemlerini karşılaştırarak din ve felsefe ilişkisi konusunda da çok ilginç sonuçlara ulaşmıştır. Tocqueville'in Amerika'yı keşfettiği yıllarda, Fransız devrimcilerinin ve liberallerinin büyük kısmı hâlâ dini devrimin ve gelişmenin, dolayısıyla özgürlüğün önünde bir engel olarak görüyorlardı. Ama Amerika'da durum farklıydı: görüntüde çok farklı olan bu iki anlayış –dinsel anlayış ve özgürlük anlayışı– demokrasi içinde birlikte yaşayan ve giderek birbirini destekleyen iki anlayışa dönüşmüştü. Din –ve din adamları– , toplumsal özgürlük ortamı içinde insanın zekâ ve yeteneklerinin geliştiğini görüyor, bunun dinsel pratikleri de olumlu etkilediğini düşünüyordu. Özgürlük için ise din, haklar mücadelesi içinde eşitlik ilkesinin esin kaynağı olarak bir müttefik olabiliyor, insan haklarını güvence altında tutan bir gelenek olarak algılanıyordu.[32] Avrupa'da Aydınlanma felsefesi, özgürlük ve eşitlik özlemini dile getirirken, din-dışı bir söylem içinde, aydınlanmış bireyin aklını kullanarak içinde yaşadığı toplumu iyiye doğru dönüştürebileceği inancını yerleştirmişti. Bu inanç, bireyin topluma karşı sorumluluğu düşüncesini içeriyordu. Aydınlanmanın çocuğu olan Amerikan demokrasisinin kurucularıysa, eşitliği ve sorumluluk duygusunu Hıristiyan ahlak anlayışından türetmekte sakınca görmediler.[33]

29 Tocqueville, *Eski Rejim* ....., s. 50-52.
30 Lamberti, Jean-Claude, *Tocqueville et les Deux Démocraties*, PUF, Paris, 1983, s. 99.
31 *A.g.e.*, s. 101.
32 *A.g.e.*, s. 202-203.
33 *A.g.e.*, s. 206-207.

Tocqueville'in düşünce dünyasında her zaman özgürlüğün çok önemli bir yeri vardır.[34] Ona göre gelişmeye ve insan aklına inanan laik bir Fransız devrimcisiyle, Hıristiyanlığın eşitlik idealine bağlı ve topluma karşı sorumlu davranan bir Amerikan liberali ya da demokratı arasında ciddi benzerlikler vardı. Lamberti'ye göre, *Demokrasi*'nin biri felsefi, diğeri dinsel iki farklı okuması mümkündü. Felsefi okuma, Amerikan deneyimini, aydınlanmanın pozitivist gelişme idealini terk etmeden Hıristiyanlığa saygılı bir demokratik düzen oluşturması olarak algılar. Dinsel okuma ise Amerika'yı, din ve siyasetin birbirinden ayrıldığını yadsımadan, dinin toplumsal alanda bireylerin eşitliğini ve birbirlerine karşı sorumluluğunu öne çıkardığı demokratik Hıristiyan toplumun kurulduğu yer olarak görür.[35]

Anglo-Amerikan liberalizminde özgürlüğün öznesi bireydir. Tocqueville'de ise özgürlük, yine aynı özneye sahip olmakla birlikte aynı zamanda ahlaki bir normdur. Dolayısıyla bireysel bir konu olmakla kalmaz, bir başka nesneye indirgenemeyecek bir özgüllük, bir biriciklik kazanır. Bu durumda Tocquevilleci özgürlüğün özneleri bireye ek olarak, yine bireyle ilişkili olmak üzere siyasal ve medeni/toplumsal kurumlar olabilir. Bir başka deyişle, söz konusu kurumlar kendi başlarına özgürlük üretmezler ama varolan ve yaşanan özgürlüğe destek olup katkı yapabilirler.

Demokrasi, potansiyel olarak ikili bir nitelik arz eder; bir özgürlük ve eşitlik rejimi de olabilir, bir baskı rejimine de dönüşebilir; hatta sıklıkla görüldüğü üzere bu iki uç kısmen eşzamanlı olarak birlikte de var olabilir.[36] Demokrasinin tereddütlü doğasını ve özgürlük açısından içerdiği riskleri irdeleyen Tocqueville'e göre aşırı bireyselleşme liberal demokrasilerde özgürlüğü tehdit eden bir toplumsal dinamik oluşturur. Hukuksal/siyasal yapıda merkezi devlet zaten bireysel özgürlük açısından başlıbaşına bir tehlike arz etmektedir, aşırı bireyselleşmenin getireceği içe kapanık toplum

34 Tocqueville'in yapıtlarının neredeyse tümüyle özgürlüğün tarihsel ve sosyolojik çözümlemesine ilişkin olduğunu düşünüyorum. Bu nedenle, Tocqueville'i bir özgürlük düşünürü olarak nitelemek sanırım yanıltıcı olmaz. Bkz. Çağla, *a.g.y.* s. 237-255.

35 Lamberti, *a.g.e.*, s. 208.

36 Joshua Mitchell, Aziz Augustinus'un *Confessiones*'de betimlediği içe dönük/içine kapalı kişilikle dışa dönük hareketli kişilik ikiliğine paralel bir ikiliğin *Amerika'da Demokrasi*'de de bulunduğunu, ilk ciltte Amerikalıların dış dünyayla ilgilendiklerini, siyasete ve toplumsal faaliyetlere katıldıklarını, ikinci ciltte ise kendi küçük dünyalarına kapandıklarını ifade eder. Mitchell, ilk olarak Augustinus'un dikkat çektiği bu özelliği *Augustinian Self* olarak adlandırır. Bkz. Joshua Mitchell, *The Fragility of Freedom, Tocqueville on Religion, Democracy and the American Future,* The University of Chicago Press, Chicago, 1995.

da kültürel olarak çoğunluk tiranlığına, kamuoyu despotizmine açık hale gelmektedir.

Tocqueville *Demokrasi*'de iktisadi olarak güçlü liberal demokrasilerin iç dinamikleri sonucu nasıl ılımlı despotizme ve çoğunluk tiranlığına sürüklendiğini göstermiştir. *Eski Rejim*'de ise aristokrasiyi yeni tasfiye eden toplumların deneyimsiz bir egemen sınıf (burjuvazi) elinde liberal demokratik kurumları geliştirip yaşatmakta yaşadığı sorunları irdelemiştir. Demokrasinin bu iki farklı düzeyde yaşadığı sorunların panzehiri ya da çözümü, Tocqueville'e göre tek bir noktada düğümlenmektedir: özgürlüğü hayata geçirmek. Siyaset biliminde *siyasal katılım* kavramı çerçevesinde ele aldığımız yönetenleri ya da yönetenlerin kararlarını etkilemeye dönük tüm süreçler bu bağlamda önem kazanmaktadır.

Fransa örneğinde Tocqueville oy vermenin tabana yayılmasını ve kitlelerin demokratik süreçlere katılımını özendirirken, örgütlenme pratiğini hayata geçirecek *özgürlük çıraklığı*[37] olarak da ifade edilebilecek bir dönem önerir.[38] Tocqueville'in Amerika'da gözlemlediği yerel yönetimler, siyasal partiler, sivil toplum örgütleri, dinsel örgütler de dahil olmak üzere çeşitli dernek ve kuruluşlar yurttaşın özgürlük pratiğini geliştireceği kurumlardır.[39] Bireyle devlet arasında bulunan bu ara katmanlar, yurttaşın kendi çıkarını düşünen birey olmanın dışında kamusal konulara da duyarlı olmasını sağlar. Siyasal ve toplumsal örgütlere katılım yoluyla özgürlük ruhunun yaşatılması Tocqueville'in tüm yapıtlarında sürekli yinelenen bir temadır. Bu noktada tartışılması gereken, herhalde, tek tek ülkelerde hangi dinin, ya da hangi coğrafyada hangi dinsel kurumun bir ara katman olarak bu özgürlük ruhuna katkı yapabileceğidir.

37 Kavramı Laurence Guellec'ten ödünç alıyorum. Bkz. Guellec, Laurence, *Tocqueville, L'Apprentissage de la Libérté*, Michalon, Paris, 1996, s. 11.

38 Tocqueville bu konuda Amerika'da toplumsal ve siyasal konulardaki kurulan gönüllü kuruluş ve dernekler çerçevesinde geliştirilen örgütlenme pratiklerini örnek gösterir. Bkz. *D. A,* C. I, s. 274-282.

39 Bireyle devlet arasındaki ara katmanların önemini vurgulama konusunda Tocqueville'in muhafazakâr liberal Edmund Burke ile kısmen aynı safta yer aldığını belirtmemiz gerekir. Edmund Burke aşırı merkeziyetçi devletin aile, mülkiyet ilişkileri, dinsel yaşam, yerel yönetimler, mesleki örgütlenmeler ve gönüllü gruplara keyfi müdahalesine karşı çıkar. Bkz. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. Thomas H. D. Mahoney, Bobs-Merrill, Indianapolis, 1955, s. 121. Ayrıca, Burke ve Tocqueville'in demokratik devletin tiranlığa kayma ihtimali karşısındaki tavırlarının benzerliği konusunda bkz. Sanford Lakoff, "Tocqueville, Burke and the Origin of Liberal Conservatism", *Review of Politics,* S. 60, 1998, s. 435-464, özellikle s. 456.

Doğumunun 100. Yılında
Hannah Arendt



"Arendt'i felsefe tarihi içerisinde düşündüğümüzde, kuşkusuz oldukça sıradışı bir figürle karşılaşırız. Bu sıradışıdılığı yaratan, felsefe tarihinde kendisinden önceki geleneğe kökten bir eleştiri getirme çabasındaki bütün düşünürlerle Arendt'in taşıdığı ortak bir yöndür; nadiren ikna olan bir sorgulama eğilimi."

Doğumunun 100. Yılında **Hannah Arendt**



Hannah Arendt'in yüzüncü doğum yılı olan 2006'da İstanbul'da gerçekleşen etkinliğin metinleri, **Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt**'te bir araya getirildi. "Yeni Bir Yüzyılın Başlangıcında Hannah Arendt'i Düşünmek: Şiddet Sorunu" başlıklı uluslararası katılımlı konferansta sunulan tebliğler, bu kitapta Türkçe çevirisiyle birlikte yer alıyor. Jeffrey Andrew Barash, Jacques Taminiaux, Hans-Helmut Gander, Thomas Dürr, Sanem Yazıcıoğlu ve Seçkin Sertdemir'in tebliğleri, Arendt'in düşüncesinin çeşitli veçhelerini ele alırken, düşünürün akademik çevrelerde alımlanışını da tanıklık ediyor.

Hazırlayan: Sanem Yazıcıoğlu
232 sayfa, 15 TL
Türkçe-İngilizce

Yapı Kredi Yayınları

YAPI KREDİ YAYINLARI KİTABEVLERİ ▪ İSTANBUL: 212 252 47 00 / 502 ▪ İZMİR: 232 463 82 90 ▪ ANKARA: 312 435 85 94 **E-POSTA** ▪ ykykultur@ykykultur.com.tr **WEB SİTESİ** ▪ www.ykykultur.com.tr **İNTERNET SATIŞ** ▪ http://alisveris.yapikredi.com.tr
YAPI KREDİ KÜLTÜR SANAT YAYINCILIK TİC. VE SAN. A.Ş. 212 252 47 00

YapıKredi Kültür Sanat Yayıncılık

geçen sayıdakiler

Feminizm

Cogito / Sayı: 58

Cogito'dan / Feminizm **Dosya /** Zeynep Direk: Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği • Irıs Marion Young: Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet: Toplumsal Yapı ve Öznellik Üzerine Düşünceler • Fatmagül Berktay: Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik • Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri • Tina Chanter: Psikanalitik ve Post-Yapısalcı Feminizm ve Deleuze • Katve-Kaisa Kontturi - Milla Tiainen: Elizabeth Grosz ile Bir Söyleşi: Feminizm, Sanat, Deleuze ve Darwincilik • Gertrude Postl: Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme Irigaray'ın Taklit Kavramının Politikası • Luce Irigaray: ...cemaatin ebedi ironisi... • Sara Ahmed: Bu Öteki ve Başka Ötekiler • Monique Wittig: Kadın Doğulmaz • Hande Öğüt: Kadın Filmleri ve Feminist Karşı Sinema • Herta Nagl-Docekal: Feminist Felsefenin Geleceği • Rosi Braidotti: Feminist Post-Postmodernizmin Eleştirel Bir Kartografyası • Yasemin Akis - Ülkü Özakın - Serpil Sancar: Türkiye'de Feminizm ve Kadın Hareketi • Gülnur Elçik: İğdiş Edilmiş Güzellik • Mehmet Bozok: Feminizmin Erkekler Cephesindeki Yankısı: *Erkekler ve Erkeklik Üzerine Eleştirel İncelemeler* • Hande Birkalan-Gedik: Türkiye'de Feminizmi ve Antropolojiyi Yeniden Düşünmek: Feminist Antropoloji Üzerine Eleştirel Bir Deneme • İmge Oranlı: Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nda Irkçılık ve Cinsiyetçilik • Dicle Koğacıoğlu: Gelenek Söylemleri ve İktidarın Doğallaşması: Namus Cinayetleri Örneği • Esra Arsan - Ezgi Ünalan - Seda Türkoğlu: Cinsiyetçilik ve Medya: "Güzin Abla" Köşesinde Yeniden Üretilen Ataerkil Cins Kimlikleri • Işıl Bayraktar: Türkiye'de Sosyal Güvenlik ve Kadın **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 57: İroni • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

A. Sait Aykut: 1969, Tokat doğumlu. Felsefe, siyaset düşüncesi, seyahat, Arap edebiyatı ve tasavvuf alanlarında çok sayıda çeviri ve incelemesi yayımlandı. Başlıca çevirileri arasında Turtûşî'den *Sirâcü'l-Mülûk*, Seâlibî'den *Adâbü'l-Mülûk*, İbnü'l-Cevzî'den *Sıfatü's-Safve*, Necip Mahfuz'dan *Binbirinci Geceden Sonra*, Câbirî'den *Felsefî Mirasımız ve Biz* sayılabilir.

Zygmunt Bauman: 1925 Polonya doğumlu sosyolog. 1971 yılında göç ettiği İngiltere'de Leed Üniversitesi sosyoloji kürsüsünün başına geçti. Modernite, postmodernite, tüketicilik kültürü üzerine çok sayıda eser verdi. 1998'de Theodor Adorno Ödülü'nü aldı. Türkçeye çevrilen kitaplarından bazıları: *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals* (*Yasa Koyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, Metis, 1996); *Freedom* (*Özgürlük*, Sarmal Yay., 1997); *Modernity and the Holocaust* (*Modernite ve Holocaust*, Sarmal Yay., 1997); *Work, Consumerism and the New Poor* (*Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar*, Sarmal, 1999); *Postmodernity and its Discontents* (*Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Ayrıntı, 2000).

Jonathan Culler: (1944) Harvard Üniversitesi'nde tarih ve edebiyat eğitimi aldı. Yüksek lisans tezini fenomenoloji ve edebiyat üzerine, doktora tezini lingüistik modeller ve edebiyat eleştirisi üzerine yazdı. Amerika'nın en ünlü yapısalcı düşünürlerinden biri olan Culler, Cornell Üniversitesi İngilizce ve Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde çalışmalarına devam etmektedir. Roland Barthes ve Ferdinand de Saussure incelemeleri (*Barthes*, Dost Kitabevi, 2008; *Saussure*, Afa, 1985) ve edebiyat eleştirisi ve kuramı üzerine çalışmaları (*Yazın Kuramı*, Dost Kitabevi, 2007; *Feminist Olarak Okumak*, Afa, 1995) Türkçeye çevrildi.

Cengiz Çağla: Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi, siyasal düşünceler doçenti. Galatasaray Lisesi ve Boğaziçi Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra yüksek lisansını İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Cemil Oktay danışmanlığında hazırladığı *Aydınların Çoğulcu Demokrasi Arayışı: Yeni Gündem Örnek Olayı* başlıklı teziyle, doktorasını Boğaziçi Üniversitesi'nde Binnaz Toprak danışmanlığında kaleme aldığı *The Jadid Movement and Nation-Building in Azerbaijan* başlıklı teziyle tamamladı. 2000 yılından beri Yıldız'da siyaset teorisi, siyasal düşünce tarihi ve siyaset bilimi alanlarında çalışıyor.

Yıldız'da Atatürk İlkeleri ve İnkilap Tarihi Bölümü'nde ve Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde de ders veren Çağla'nın Türkçe, Fransızca ve İngilizce olarak yayımlanmış makalelerinin yanısıra *Azerbaycan'da Milliyetçilik ve Politika* (Bağlam Yayınları, 2002), *Tocqueville ve Özgürlük* Belge Yayınları, 2007) başlıklı iki telif kitabı ve *Mill* (Say Yayınları, 2007) başlıklı bir derlemesi bulunuyor.

Oğuz Demiralp: (1952) İlk yazılarını ve çevirilerini 1973'ten başlayarak Yeni Dergi'de, kurucularından olduğu Yazı, Soyut ve Oluşum'da yayımladıktan sonra 1980'lerde ürünlerini *Tan*, *Yazko Edebiyat* ve *Gergedan*'da gün ışığına çıkardı. Edebiyat üzerine denemelerinde "özel" bir metafizik kurmaya yöneldiği, eleştirel denemelerinde Türk edebiyatının güçlü kalemleri (Abdülhak Şinasi Hisar, Oğuz Atay, Yusuf Atılgan, İsmet Özel) üzerinde çözümleyici bir yaklaşımla durduğu göze çarptı. İlk kitabı *Kutup Noktası: Ahmet Hamdi Tanpınar Üzerine Eleştirel Deneme*'de (YKY, 1993, 2001) Tanpınar'ı büsbütün öznel bir okuma perspektifinden işledi. Walter Benjamin üzerine *Tanrı Bakışlı Çocuk: Walter Benjamin Üzerine 49'a Parçalanmış Deneme* (YKY, 1995) adlı bir kitap yazdı. Tekil denemelerini *Okuma Defteri* (YKY, 1995) ile *Yazı ve Yalnızlık*'ta (YKY, 1997) topladı.

Adrian Franklin: Bristol Üniversitesi Kent Çalışmaları profesörü. Kitaplarından bazıları: *Animals and Modern Cultures* (1999), *Nature and Social Theory* (2001).

Stefan Gandler: 1997 yılında Frankfurt am Main, Wolfgang Goethe Üniversitesi'nde doktora derecesini aldı. Çağdaş felsefe ve eleştirel kuram, nasyonal sosyalizm ve ırkçılık alanlarında çalışan Gandler, Meksika, Autónoma de Querétaro Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir.

Münir Göle: *Yansılar Kitabı*, *Uzak Bir Gölge*, *Sarı Zarf*, *Surat Buruşturmalık 52 Metin*, *Kaçamamak*, *Fısıltılar*, *Mnemosyne* (fotoğraf) kitaplarının yazarıdır.

Kojin Karatani: Düşünür, edebiyat eleştirmeni ve felsefeci. 1941'de Japonya, Amagasaki'de doğdu. Tokyo Üniversitesi'nde iktisat alanında lisans eğitimi aldıktan sonra, İngiliz edebiyatı alanında master yaptı. 1968'de ünlü Japon yazar Natsume Soseki hakkında yazdığı bir denemeyle prestijli Gunzo ödülünü aldı ve Tokyo, Hosei Üniversitesi'nde çalışmaya başladı. 1975'te ders vermeye gittiği Yale Üniversitesi'nde Paul de Man ve Fredric Jameson gibi edebiyat kuramcılarıyla tanıştı. Karatani halen Osaka, Kinki Üniversitesi'nde ve ABD'de Columbia Üniversitesi'nde ders vermektedir. Başlıca eserleri: *Marx: Marx'ın Olanaklarının Merkezi* (1978), *Postmodernizm ve Eleştiri* (1985), *Felsefi Araştırma* (2 cilt, 1986 ve 1989), *Dil ve Trajedi* (1989), *Mizah Olarak Materyalizm* (1993), *Modern Japon Edebiyatının Kökenleri* (1993), *Metafor Olarak Mimari* (1995; Metis, 2006), *Etik 21* (2000), *Bir Dünya Cumhuriyetine Doğru* (2007).

Savaş Kılıç: 1975'te doğdu. İstanbul Üniversitesi'ni bitirdikten sonra çeşitli yayınevlerinde editör, redaktör olarak çalıştı. Aldous Huxley, Raymond Williams gibi yazarlardan çeviriler yapan Savaş Kılıç'ın dil, şiir ve felsefe üstüne yayımlanmış çeşitli yazıları ve bir kitabı bulunmaktadır (*Anlamın Gizi*, İthaki 2003). Bir süre Yıldız Teknik Üniversitesi'nde öğretim görevliliği yapan Kılıç, halen Paris X - Nanterre Üniversitesi'nde doktora eğitimini sürdürmektedir.

Ahmet Öz: 1973 yılında Tokat'ta doğdu. İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamladı. Ardından İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne

kayıt yaptırdı ve buradan asla mezun olamadı. Edebiyat teorisi, psikanaliz, tarih ve felsefe başlıca ilgi alanlarıdır. Çeşitli gazete ve dergiler için, periyodik olmayan yazılar yazmakta ve kurulduğundan bu yana sürdürdüğü İthaki Yayınları'ndaki editörlük görevini halen ifa etmektedir.

Utku Özmakas: 1986, İzmir (Bergama) doğumlu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans öğrencisi. *Mesele, Kitap-lık, Varlık* (kitap eki), *Felsefelogos, Edebiyat ve Eleştiri, Virgül, Siyahi, heves, Siyahi akatalpa* dergilerinde eleştirileri; *Siyahi, heves, Bireylikler, Mono KL* dergilerinde çevirileri yayımlandı. *Şiirimizde Milenyum Kuşağı* isimli şiir eleştirisi kitabı Pan Yayınları tarafından Temmuz 2008'de yayımlandı. Halen Ayraç Yayınları'nda editör olarak çalışıyor.

Selahattin Özpalabıyıklar: (1955), Çevirmen, editör, yazar. Jorge Luis Borges, William Blake ve Emily Dickinson'dan şiir, Anna Kavan'dan roman, Guillermo Cabrera Infante'den deneme, Anne Fine ve William Steig'dan çocuk kitabı çevirdi. Neruda'dan bir şiir çevirisi e-kitaplaştı. *Türk Edebiyatında Beyoğlu, Yüz Yıldan Denemeler, Gabriel García Lorca: Profil* (Yıldız Ersoy Canpolat ile), *Eski Sokak* (Behçet Necatigil'den şiirler) gibi seçkiler ve bir şehir monografisi *(Gaziantep: "Dört Yanı Dağlar Bağlar")* hazırladı. İlhan Berk üzerine bir kitap yazdı: *A'dan Z'ye İlhan Berk*.

Jean-Didier Urbain: Çalışmalarını Versailles Üniversitesi'nde sürdüren antropoloji profesörü. Turizm göstergebilimine odaklanan Urbain, turizm üzerinden modern toplumda yerleşiklik ve hareketlilik üzerine çalışıyor.

Slavoj Žižek Slovak sosyolog, filozof. 21 Mart 1949'da Ljubljana, Yugoslavya'da (şimdi Slovenya) doğdu. Columbia, Princeton, New York, Michigan üniversitelerinde de dersler veren Žižek European Graduate School'da felsefe profesörü, ayrıca Ljubljana Üniversitesi Sosyoloji Enstitüsü'nde görev yapıyor. *David Lynch'in Kayıp Otoban'ı Üzerine, İdeolojinin Yüce Nesnesi, Kırılgan Temas* gibi kitapları Türkçede yayımlandı.