cogito

Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: 62 / Bahar 2010

Kaos ve Karmaşıklık:
Düzenli Düzensizlik



Odak: "Komünizm Fikri Üzerine" Konferansı

YKY

cogito

Kaos ve Karmaşıklık:
Düzenli Düzensizlik Çalışmaları

Sayı: 62 Bahar 2010

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 62 Bahar, 2010
2. baskı: Şubat 2014
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

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

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Sanayi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 3079

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

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 • Kaos ve Karmaşıklık

Rüzgâr Gülü

8 • Ümit Kurt • Christine Smallwood - Martha Nussbaum • Zeliha Burtek

Yeni Perspektifler

16 • Örsan K. Öymen • Platon ve Nietzsche Arasında Bir Diyalog
37 • Süreyya Su • Çağdaş Sanat Üzerine Baudrillard'ın Bir Distopyası
44 • John Sallis • Yazı ve Resim Dili

Dosya: Kaos ve Karmaşıklık: Düzenli Düzensizlik

64 • Katherine N. Hayles • Düzenli Düzensizlik Olarak Kaos
85 • K. Gediz Akdeniz • Simülasyon Dünyasında Felsefi Düşüncenin Karmaşık Yazgısı ve Nietzsche'nin Yaşam Felsefesi Üzerine Bir Deneme
100 • Paul Cilliers • Karmaşıklık, Yapıbozum ve Görecilik
115 • Keith Robinson • Karmaşıklık Metafiziğine Doğru
135 • Murat Arpacı • Kaos, Khora, Beden ve Ötesine: Derrida, Foucault, Deleuze
150 • Erkan Tüzün • Kaosun Uçurumsallaştırdığı Siyasal Alan

Odak: "Komünizm Fikri Üzerine" Konferansı

170 • Selim Karlıtekin • Komünist Tavrın Doğum Lekesi ve Dünya Hâli
172 • Komünizm Fikri Üzerine - Konferans Çağrı Metni
174 • Jean-Luc Nancy • *Komünizm* Kelimesi (Londra Konferansı İçin Notlar)
183 • Slavoj Žižek • En Baştan Başlamak *To Begin From The Beginning*
222 • Söyleşi: Alberto Toscano - Selim Karlıtekin • Komünizm ve Felsefe Üzerine *On Communism and Philosophy*

Kitap

253 • Ozan Karaman • Kümelenme Kuramı ve Toplumsal Karmaşıklık

Söyleşi

256 • Judith Butler - Udi Aloni • Filistin İşgalini Normalleştirmek İşgalcilerle Suç Ortaklığıdır

Geçen Sayıdakiler

271 • Sayı 60-61 Darwin Devrimi: Evrim

273 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

Kaos ve Karmaşıklık

Son 20-30 yılda pozitif bilim alanında indirgemeci çözümlemelerin terk edilmesi ve karmaşık yapılara odaklanışa paralel olarak, entelektüel söylemlerde, sosyal bilimler alanında ve çeşitli pratiklerde kaos ve karmaşıklık çalışmaları ağırlık kazanmaya başladı. *Cogito*'nun bu dosyasında, modernitenin ve Aydınlanma'nın indirgeyici doğrusal yaklaşımına karşılık, gerçeğin karmaşık yapısını anlamaya yönelik kaos ve karmaşıklık çalışmalarının felsefe, metafizik ve siyaset alanlarındaki izdüşümlerini ve felsefi kökenlerini araştıran metinlerle Düzenli Düzensizliği ele alıyoruz.

Kaos ve Karmaşıklık Çalışmaları dosyasını, çağdaş edebiyat ve bilimde düzenli düzensizlikler üzerine çalışmasıyla, kaos ve sosyal bilimler üzerine ilk ve en önemli kitaplardan birine (*Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science*) imza atmış olan N. Katherine Hayles'in "Düzenli Düzensizlik Olarak Kaos: Çağdaş Edebiyat ve Bilimde Değişen Temel" başlıklı makalesiyle açıyoruz.

K. Gediz Akdeniz, "Simülasyon Dünyasında Felsefi Düşüncenin Karmaşık Yazgısı ve Nietzsche'nin Yaşam Felsefesi Üzerine Bir Deneme" başlıklı yazısında, modernitenin kaos ve karmaşıklıkla mücadelesinin tarihçesini aktardıktan sonra; Baudrillard'ın simülasyon kuramından ayrı tuttuğu, karmaşık insani sistemleri inceleyen Düzensiz Duyarlı İnsan Dinamikleri (DDİD) simülasyon kuramını, Nietzsche'nin yaşam felsefesinde öne çıkan kaotik gerçeklik ilkesi üzerinden örnekliyor.

Karmaşıklık ve Postmodernizm kitabının da yazarı olan Paul Cilliers, "Karmaşıklık, Yapıbozum ve Görecilik" başlıklı makalesinde karmaşık sis-

temlere dair bilgimizin her zaman sınırlı olacağını, bu sistemler üzerine mutlak veya nihai yargılarda bulunulamayacağını, karmaşıklık açısından bakışa karşı öne sürülen üç ana argümanı ele alarak irdeliyor.

Keith Robinson, "Karmaşıklık Metafiziğine Doğru" başlıklı makalesinde, Deleuze'ün farklılık felsefesi ve Whitehead'in süreç felsefesini karmaşıklık kuramı bağlamında ele alarak, bu iki geleneği, çağdaş bilimin bir metafiziğini oluşturmak için bir araya getirmenin yollarını araştırıyor. Murat Arpacı'nın "Kaos, Khora, Beden ve Ötesi" başlıklı makalesi, düşüncenin düzenle ve dünyayla kurduğu ilişkide kaosun kapladığı yerin izini, Foucault, Derrida ve Deleuze'ün "düşünceye düzen atfetmeden ve kaostan bir şey yitirmeden, düşünceyi kaosla olan deneyimin içinde" üreten çalışmalarında sürüyor. Erkan Tüzün'ün makalesindeyse kaosun siyasal alanla ilişkisi, özellikle Deleuze'ün Anti-Oidipus, Derrida'nın *khora* okuması üzerinden araştırılıyor.

13-15 Mart 2009 tarihlerinde Londra Üniversitesi, Birkbeck Beşeri Araştırmalar Enstitüsü'nde "Komünizm Fikri Üzerine" başlıklı bir konferans düzenlendi. Badiou ve Žižek'in önayak olduğu konferans, katılımcılarıyla enternasyonalist olmaktan uzak, Batı merkezli (ve tek kadın katılımcısıyla gayet erkek egemen) olmakla eleştirildi. Judith Balso, Alain Badiou, Bruno Bosteels, Terry Eagleton, Peter Hallward, Michael Hardt, Jean-Luc Nancy, Toni Negri, Jacques Ranciere, Alessandro Russo, Alberto Toscano, Gianni Vattimo ve Slavoj Žižek'in konuşmacı olarak katıldığı konferansın amacı, güncel ekonomik ve siyasi krizlere çözüm bulmak veya yeni bir siyasi hareket başlatmaktan çok, felsefi bir kavram olarak komünizmi, komünizm fikrini filozoflarla ele almak, radikal bir sorgulamaya tabi tutmak olarak açıklandı.

Konferansa dinleyici olarak katılan Selim Karlıtekin *cogito* için bir Odak dosyası hazırladı. Selim Karlıtekin'in konferans katılımcılarından Alberto Toscano'yla söyleşisini ve Slavoj Žižek'in konferansta sunduğu "En Baştan Başlamak" metninin kısaltılmış halini ilk kez *cogito*'da ve iki dilli yayımlıyoruz. Jean-Luc Nancy'nin Komünizm Kelimesi Üzerine Notları Odak'ın diğer metni.

Mayıs 2010'da Homofobi Karşıtı Buluşma için Ankara'ya gelecek olan Judith Butler'la yapılmış bir söyleşiyi de derginin son sayfalarında okuya-

bilirsiniz. Toplumsal cinsiyet ve feminizm meselelerinden çok Filistin-İsrail ilişkileri odaklı bu söyleşi, Butler'ın "yaşayan en önemli Yahudi filozof" olarak sorumluluk ve vicdan sahibi bir entelektüel olduğunu bir kez daha gösteriyor.

Cogito'nun bir sonraki sayısı Futbol üzerine. Heidegger Özel Sayısı çalışmalarına da başladık.

Şeyda Öztürk

Maksimum Aydınlanma'dan Minimum Aydınlanma'ya

Immanuel Kant, Aydınlanma'yı esas itibariyle insanın bir başkasının rehberliği olmadan kendi aklını kullanmaya muktedir oluşu yani reşit hale gelmesi olarak tanımlar. Kant'ın modern felsefeye kazandırdığı bu yeni boyut, bireyin, onun ayırt edici özelliği olan akıl yoluyla bilgi üzerinde muktedir olma yetisini ortaya çıkarmıştır. Bu sayede insan ve onun aydınlanmış özgür aklı bunun bilincine vakıf olduğu takdirde kendi kaderini kendi tayin edebilecek, kendisinin efendisi olacak ve kendi kurallarını kendisi koyacaktır. Bu kertede, akıl bahşedilmiş bir varlık olarak insan, bu sayede özgür, özerk ve irade sahibi olmanın bilincine erişecektir. Kabaca ifade etmek gerekirse, Aydınlanma zihniyetinin modernliğin insana dair olgulara ilişkin öznellik, çoğulluk, belirlenemezlik, hatta görecelik vurgularına karşı, yine modernlikte ifadesini bulmuş olan tekçi, genelleştirici ve evrensel akıl tasarımına, böylesi bir akıl ile elde edilen bilginin meşruiyetine ve ilerleme fikrine sağlam payandalar bulma arayışı olduğunu söylemek mümkün.

Aydınlanma bir taraftan modernlikle ortaya çıkmış bazı unsurları temel göstergeler ve yönergeler olarak doğrulamak, hatta yüceltmek isterken, diğer farklı modern unsurların tasfiyesini öngörmüştür. Örneğin, modern özne tasarımının olanaklı kıldığı, doğanın ve toplumsal olguların nesnel bilgisine ulaşabilme yetisini yüceltirken, yine modernliğin olanaklı kıldığı öznelcilik, çoğulluk, keyfilik ve usdışılık küçümsenmiştir.[1] Bu sayede Aydınlanma zihniyeti Kant'ın vazettiği üzere *Akıl*'a sarsılmaz ve sonsuz bir güven beslemekte ve özellikle bilgiye erişmek konusunda bu sarsılmaz aklın birlik ve bütünlük arayışını temel hedef olarak ilan etmektedir.

Doğa bilimlerinde rastladığımız bu çokluklar ve farklı tikellikleri rasyonel prensiplere indirgeme çabası ve ısrarı, beşeri-sosyal ve siyasi bilimlerde de temel arayış olarak savunulmuştur. Aydınlanma rasyonalizminin indirgemeci, tümel ve teleolojik katı ilerleme anlayışının sonucu olarak, nasıl bir doğal bilimci belirlenemez, karşılaştırılamaz, ölçülemez ve nedenselliğe bağlanamaz olgular/durumlar karşısında tahammülsüzlük gösteriyorsa, toplumsal ve tarihsel farklılıkların oluşturduğu çokluğa ve çeşitliliğe, kendine özgü olan tikel deneyimlere, biricikliğe ve kolektif yaşam şekillerinin tikelliğine karşı da aynı tavır insan bilimlerinde yaygın hale gelmiştir. Yukarıda epistemolojik olarak ana hatlarını çizmeye çalıştığımız geleneksel Aydınlama zihniyetinin herkesi bağlayan, evrensel, rasyonel tarihüstü yasalar ve ilkeler arayışına karşı, insanın ve toplumların tarihselliğini vurgulayan; Aydınlanmanın normlar çokluğunu indirgeyebilecek üst norm arayışına karşı normların bağlamsallığını, kültürel ve sosyal çeşitliliğini ve zenginliğini ön plana çıkaran ve zorunlu olarak bir modernizm karşıtlığı barındırmayan başka bir Aydınlanma zihniyeti veya yukarıda bahsedilen katı/Maksimum Aydınlanma perspektifine karşılık Minimum Aydınlanma tasavvuru olduğunu iddia edebiliriz.

Maksimum Aydınlanmacı zihniyetin evrensel ve tekçi üst normlara ve referanslara gönderme yapan tümleşik gerçeklik algısı esas itibariyle otantisite (sahicilik), tikellik/biricilik, tarihsicilik, duy-

1 Cem Deveci, "Habermas'ın Foucault Yorumu: Modernite ve Aydınlanma Eleştirilerine Bir Yanıt mı?", *Aydınlanma Sempozyumu* 11-12 Mayıs 2007, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, s. 19.

gusallık ve öznelcilik gibi özünde modern nüveler ihtiva eden unsurları tasfiye etmiştir. Oysa bu unsurlar katı Aydınlanmacı anlayışın önerdiği homojen bir gerçeklik tahayyülünün tersine "iktidardan, ustan, bilimden bağımsız bir 'gerçeklik'in ve bu gerçekliğe açılan varolma biçimlerinin savunusu"[2] dur. Minimum Aydınlanma zihniyeti bu unsurları Aydınlanma ve modernite bağlamına yerleştirerek; katı Aydınlanmacı zihniyetin tasfiye ettiği bu parametrelerin modernlik karşıtı olmadığını savunur.

Türkiye ölçeğinde konuya baktığımızda, örneğin Kemalizm ve Kemalist Aydınlanma projesinin tasfiyesine uğramış ve dışlanmış yaklaşımlar; başörtüsü giyerek yüksek eğitim hakkı gibi temel bir bireysel haktan yararlanmak isteyen ve din/vicdan hürriyeti temelinde başörtüsüyle kamusal alanda var olmak/görünürlük kazanmak isteyen farklı yaşam biçimleri; gerek Kürt meselesi gerekse de Ermeni meselesi gibi netameli konulara getirilen alternatif, farklı ve eleştirel/sorgulayıcı bakış açılarının önemini göstermek modernlik karşıtı olarak algılanmamalıdır.

Maksimum Aydınlanmacı yaklaşımın bu gibi konuların tartışılması ve "aydınlanması" hususunda çizdiği sınırlar; tekeline aldığı "gerçeklik", ortaya koyduğu "rasyonel" ve "evrensel" üst normlar hiçbir soru işaretine yer bırakmayacak biçimde nettir. Burada romantik akımın nafile çabaları olarak telakki edilen sahicilik, bağlamsallık, gerçekliğin çok boyutlu amorf yapısallığı, tikel olayların ve durumların çoklu örüntüleri, tarihsicilik, öznellik, duygusallık ve belki de Aydınlanma nosyonunun başat karakteristiği olan "*soru sorma ve var olan doğruların güncelliğini sorgulama/eleştirel süzgeçten geçirme*" gibi özünde modern unsurlar olan tahayyüllere yer yoktur. Böyle bir katı/maksimalist Aydınlanma tasavvuru bireyi ve onun özgür aklını kendi attığı kuytulardan çıkarıp, yattığı çocukluk uykusundan uyandırıp olgunlaştırarak başkasının vesayetinden kurtarıp reşit hale getirirken; aslında bir biçimde onu başka bir aklın vesayetine ram eder. Bu akıl, rasyonel ve evrensel olabilir ancak onun üst normlarına, değerlerine ve sunduğu "gerçeğe" tabi olmayan bir gelecek tasarımını ve bunun imkânının sorgulanmasını aydınlanmacı ve modern olmayan bir savunu olarak mülahaza eder. Oysa burada Maksimum Aydınlanmacı geleneğin düştüğü iki hata vardır. Bunlardan bir tanesi, bu geleneğin modernlikle Aydınlanmayı birbirini ikame edebilecek iki kavram gibi düşünmesi ve bunları aynı süreç olarak gören yaklaşımıdır. Bir diğeri ise, modern olmayı ve moderniliği savunmanın mutlak suretle bir üst norm tasavvuruna ve/veya ilerlemeci bir tarih felsefesine dayanması gerektiği ilkesidir.

Kavramsallaştırmaya çalıştığımız kuramsal olguların izdüşümlerine Türkiye projeksiyonundan kısaca göz attığımızda, maksimum/katı Aydınlanma geleneğini temsil eden Kemalizm'in modern olmayı bilime, evrensel akla, ilerleme tasavvuruna, eşitlik ve simetri tasarımlarına indirgediğini gözlemleyebiliriz. Ontolojik statüsünü ve epistemolojik öncülleri bu önermelerle mutlak bir şekilde tanımlayan bu gelenek, kendi ağırlık merkezini oluşturan üst norm tasavvurundan ve ilerlemeci tarih felsefesinden verilecek en ufak bir tavizin aynı zamanda modernliğin reddi anlamına geldiği ve bu durumun modern öncesi yaşam biçimlerine ve siyasal-toplumsal düzenine geri dönüş talebi içerdiği önyargısına dayanak oluşturur. Tam da bu noktada Türkiye'de Kemalizm'le ifadesini bulan katı Aydınlanma zihniyeti ve bu zihniyetten devşirilmiş kesinlik iddiası "kamusal alanın yeniden tanımlanması", "başörtüsünün yüksek eğitim ve öğretimde ve kamusal alanda varlığı", "Kürt meselesi", "Ermeni meselesi", "düşünceyi açıklama ve ifade hürriyeti", "laiklik meselesi", "Alevilik" vb birçok "sakıncalı" konunun tartışmaya açık olmadığını ve müzakere bile edilemeyeceğini vazeder. Hatta sıklıkla ideolojinin koyuluğunu artırarak bu sorunları yok sayar. Oysa günümüzde cari

2 Agy., s. 20.

olan Minimal Aydınlamanın en önemli iddiası Maksimum Aydınlanmanın kesinlik iddiasına karşı özellikle hukuk, siyaset ve ahlak alanlarında hemen her konu ve sorunun tartışma sürecine, sorgulamaya ve eleştiriye tabi olması gerektiğidir.

Son bir değerlendirme

Michel Foucault, Kant'ın Aydınlanma fikrinin esas itibariyle bir kesinlik ve kendinden emin olma arayışından ziyade; sorgulama ve kendiliğimize (öznelliğimize) ilişkin sınırları sürekli eleştiriye tabi tutmak olarak anlamını bulduğunu söyler. Bu minvalde, Foucault, Kant'ın Aydınlanma bağlamında vurguladığı "ergen/reşit olma" tasavvurunu benimsediğini ifade etmiştir. Şerif Mardin'in de imlediği üzere, iç dinamiği "soru sorma" olan çok katmanlı, uzun bir tarihsel süreç boyunca yapısal krizlerden geçen ve geçmeye de devam edecek bir kavram olan Aydınlanma, her türlü dogmatizme karşı eleştirel kalma çabasıdır. Bu aynı zamanda Aydınlanma'nın felsefi ethos'udur. Dolayısıyla bugün Aydınlanma'yı tartışırken artık onu onsekizinci yüzyılın evrenselik, kapsayıcı/tek gerçeklik, doğrusal ve mutlak ilerleme, tarihüstü yasalar ve ilkeler arayışı, akla olan sarsılmaz güven ve bilginin birliği/bütünlüğü gibi değişmez, statik ve donmuş formatlarla anlamak yerine; Minimum Aydınlanma olarak tanımlamaya çalıştığımız öznelliği, insana dair durumların ve koşulların çokluğunu, tikellikleri, tarihsiciliği, normların bağlamsallığını, gerçeğin çok boyutlu ve değişken doğasını, kültürel ve sosyal çeşitliliği, tartışma ve müzakereyi içeren; temel çıkış noktası "soru sormak" ve "kendi güncelliğini sürekli sorgulamak" olan "yeni" bir Aydınlanma perspektifi geliştirmeliyiz.

Kaynakça

Cem Deveci, "Habermas'ın Foucault Yorumu: Modernite ve Aydınlanma Eleştirilerine Bir Yanıt mı?", *Aydınlanma Sempozyumu* 11-12 Mayıs 2007, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezii s. 19-32.

Şerif Mardin, "Sunuş: Türk Aydınlanmasının Peşinde", *Aydınlanma Sempozyumu* 11-12 Mayıs 2007, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi.

ÜMİT KURT

Martha Nussbaum'la Eşcinsel Evliliği Üzerine

Chicago Üniversitesi'nde hukuk ve etik eğitimi veren felsefeci Martha C. Nussbaum, yirmiden fazla kitabın yazarıdır. Son kitabı *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*'da (Tiksintiden İnsanlığa: Cinsel Yönelim ve Anayasa Hukuku) *Hiding From Humanity* (İnsanlıktan Saklanmak) adlı kitabında incelediği "tiksinme politikası" konusunu açımlamaktadır. Nussbaum, eşcinsellerin eşitliğine karşı çıkmanın yasal olarak savunulabilecek gerekçelerden değil, kirlenme endişesinden ve bedenin hayvansı doğasına duyulan korkudan kaynaklandığını iddia eder. Bunun yerine, başkalarının da bizimkilerden farklı olmayan amaçlar peşinde, kanun karşısında bizimle eşit derecede saygıyı ve eşit muameleyi hak eden, kendimiz gibi kişiler olduğunu tasavvur edebilme kapasitesini temel alan "insanlık politikası"nı savunur.

Tiksinme politikası nedir?

Kişinin alçaltıcı ya da yabancı olarak gördüğü şey tarafından kirletilmekten iğrenmesidir. Bu düşünceye yol açan şeyler genellikle hayvansılığımızı ve bedenimizin doğasını, özellikle de ölümlülüğümüzü ve bedenimizin doğasındaki zayıf, çürüyen yanları akla getiren şeylerdir. *Hiding from Humanity*'de bu fikri öncelikle Lord Devlin'inki gibi kuramları, tiksinmenin neyin yasal olarak düzenle-

nebilir olduğuna karar vermenin güvenilir bir yolu olduğunu iddia eden kuramları eleştirmek için kullandım. Tiksinti, kişinin tiksindirici özellikleri yüklediği insan gruplarında yayılma eğilimindedir; bu insanlar kötü kokar, mikrop taşır, beni de kireletecekler... gibi. Irkçılıkta, antisemitizmde, kadınların ikincil konuma itilmesinde, vs tiksintinin rolünü görebilirsiniz. Bu grupların hepsi aşırı hayvansal, aşırı bedensel olarak nitelendirilmiş, bu yüzden tiksinti verici ilan edilmişlerdir. Aslında bu konudaki duygular her zamankinden daha güvenilmezdir, çünkü doğamızın bazı yönlerinden korkmayı, çekinmeyi içerirler.
İnsanlık politikası, "Bu insanların yurttaşımız, eşitimiz olduğunu kavrayacak ve bizimkilere benzeyen amaçlar peşinde koşan insanlar olduklarını anlayacağız" diyen bir politikadır. Toplum içinde insanların eşitliğini sağlamakta saygının rolü çok önemlidir elbette, ancak saygı kendi kendini ayakta tutamaz. Onu sabitlemek, ona hayat vermek için bu tasavvur niteliğine ihtiyaç var.

İmgeleme dayanarak başkalarıyla özdeşleşme konusunda kendimize güvenebiliyoruz da niçin imgeleme dayanarak başkalarına karşı çıkma konusunda güvenemiyoruz?
Bana kalırsa, sürekli ahlaki ilkelerle diyalog içinde olmadan kendi başına hiçbir duyguya güvenmemeli. İster öfke ister korku, hangi duygu olursa olsun –diğer insanlar karşısında ailenizi kayırmanıza neden olabilecek merhamet söz konusu olsa bile– her zaman kendinize şunu sormalısınız: Bu duygu, özgür ve eşit insanlardan oluşan bir toplum düşüncesiyle tutarlı mı? Ancak tiksinti farklıdır, çünkü kendine özgü bir mantıksızlık içerir. Bilişsel olmadığı söylenemez; bir fikir içerir. Ama bu fikir bize ait bazı özellikleri reddeder. Bir tür kendinden iğrenmeyi içerir. Merhamete gelince, merhamet değişken olabilir; insanları taraflı bir biçimde hedef alabilir. Ya da öfke, olgular söz konusu olduğunda yanılabilir. Ama tiksintide her zaman keskin bir mantıksızlık vardır. Kişinin kendisinden kaçmasının yollarından biridir. Evrimsel açıdan faydalı mıdır, bu sorunun cevabını evrimbilimcilere bırakıyorum. Herhalde öyledir. Ancak bu, kanunlar konusunda tiksintiye itibar etmemiz gerektiği anlamına gelmez. İnsanlığın hayal gücü de güvenilmez olabilir elbette. Ancak gerçekte tek istediğimiz, insanların diğer insanları insan olarak görmesi. Bana kalırsa bu aslında o kadar da güvenilmez bir şey değil. Şahit olduğumuz şey şu; insanlar çocuklarının, çocuklarının arkadaşlarının ya da bir akrabalarının gay ya da lezbiyen olduğunu öğrenince hemen değişiyorlar. O zaman onları iğrenç yaratıklar gibi göremiyorlar. Sadece insan olarak görüyorlar. Bu insanları sevmeyebilirler, ama yine de onları insan olarak görüyorlar.


Martha Nussbaum

Gaylerin yasal evlilik hakkına sahip olması gerektiği yönündeki savunmanızı bana adım adım açıklayabilir misiniz?
Eşcinsel evliliğe karşı öne sürülen çeşitli argümanlara bakıyorum. Resmin arkasında her zaman misejenasyon analojisi var. Her iki durumda da argümanlar kamu yararınaymış gibi görünüyor ama aslında daha derinlerdeki tiksintiden kaynaklanıyor. Bazı argümanlar belirli dinler açısından doğru görünüyor fakat bu, bir şeyi herkes için yasa dışı hale getirmeye neden oluşturmaz. Bunlar, Yahudilikteki domuz eti karşıtı iddialara benziyor. Yine kamu yararına görünen bir dizi argüman daha var ama evliliğin üremeyle ilgili olduğu argümanı gibi bunlar da her zaman kusurlu. Tarih bo-

yunca, ya da bu durumda kanunlar açısından hiçbir zaman geçerli olmadı bu iddia. Üreme yaşını geçmiş, kısır insanlar, ömür boyu hapis yatan mahkûmlar gibi birbirini hiç görmeyen insanlar, hatta ölüm döşeğindekiler bile anayasaya göre evlenme hakkına sahip oldular. Ayrıca çocukların bir baba ve anne tarafından yetiştirilmesinin onlar için en iyisi olduğu yönündeki argümana bakıyorum; bu doğru olsaydı, bu kurumu teşvik etmek için kamusal bir neden sağlardı ama diğerlerine karşı çıkmak için geçerli bir neden olur muydu belli değil. Oysa psikolojik araştırmalar, çocuk refahını dini olmayan bir biçimde tanımladığınız zaman çocukların yine aynı ölçüde iyi hayatlar sürdüğünü gösteriyor. Son olarak, eşcinsel evlilikleri yasallaştırmanın heteroseksüel evliliği alçaltacağı ya da kirleteceği yönündeki iddia var. Bu da ne demek? Doping yapan beyzbol oyuncularını Onur Listesi'ne almanın gerçek oyuncuların başarılarını alçaltacağını iddia etmeye benziyor. Başarıyı kirletiyor. Ama ne demek oluyor bu? Heteroseksüellerin acayip, aptal ya da kötü olduğunu düşünmüyoruz, Britney Spears'ın keyfi istedi diye evlenip hemen arkasından boşanıvermesinin heteroseksüel evlilik kurumunu kirlettiğini düşünmüyoruz. Ama iyi karakterlere sahip iki gay insanın evlilik kurumunu yozlaştırdığını düşünebiliyor insanlar. Ayıp hakkında ya da namus lekesi hakkında bir tür sihirli düşünceye geri dönmeden neler söylendiğini anlamamız mümkün görünmüyor.

Devletin belki de evlilik işlerinden elini tamamen çekmesi gerektiğini öneriyorsunuz.

Galiba söylenecek ilk şey, bunu sadece eşcinsel evililik olasılığını gayler ve lezbiyenlerin elinden alacak biçimde yapmalarının mümkün olmadığıdır. Güney'deki entegrasyon sürecinde zorunlu entergasyon kurallarını yerine getirmemek için düzeltilmesi gereken programların iptal edildiği olmuştu. Hem zenciler hem beyazlara açarak birleştirmek yerine belediye yüzme havuzları ve devlet okullarını kapamışlardı. Bu uygulamalar anayasaya aykırıydı, anayasaya aykırı ilan edilmesi de doğruydu. Ama bana kalırsa şu anki haliyle evlilik tuhaf bir kurum zaten. Medeni birliktelikllerin de elde etmesi gereken bir sürü sosyal hak var. Dini uygulamalar da var ama bunlar aslında yasal evliliğin parçası değil. Bir de anlatımsal önemi var yasal evliliğin; devletin evliliğimizi onaylamasını ve onurlandırmasını istiyoruz. Devlet belli birliktelikleri onurlandırmakla yükümlü olmalı mıdır? Bunun cevabı belli; hayır. En baştan başlayacak olsak geri dönüp evlilikle ilişkilendirilen imtiyazlara –vergi indirimleri, göçmenlik statüsü vs– bakmamız ve sormamız gerek: Bu imtiyazları kimlere vermek istiyoruz? Ne yapmak istiyoruz? En ideali böyle ayrıntılı bir yeniden gözden geçirme süreci olurdu fakat gerçekleşmesi mümkün görünmüyor. Bulunduğumuz yerden oraya nasıl ulaşacağız? Kısa vadede, bana kalırsa en iyisi eşitlik meselesini ortaya atmak ve şöyle demektir: Evlilik, devlet tarafından sunulan bir hizmet olduğu sürece, herkese eşit koşullarda sunulmalıdır.

Görüşlerinizin büyük bölümünü John Stuart Mill'in düşünceleri üzerinden temellendiriyorsunuz.

Mill benim en sevdiğim felsefecilerden biridir. Karmaşıktır, çoğu meseleyi pek çok farklı yönden ele alır. Aynı zamanda kadın eşitliği meselesinin hakiki savunucularından biridir ve bu da felsefe tarihinde ender görülen bir şeydir. Bu alan söz konusu olduğunda, Mill iki tür davranış olduğunu söylemek ister: İlki kendini önemseyen diye nitelediği, kişinin sadece kendisini ve razı olan diğer tarafları önemsediği davranış biçimi, diğeriyse başkalarını da önemseyen, razı olmayan tarafların hakları ve çıkarlarını da kapsayan davranış biçimi. Bu çok temel bir ayrımdır. Şu yer ya da bu yer, kamusal alan ya da özel alan ayrımı yapmaz. Mill'in bir adım sonraki iddiası, kendini önemseyen tavrın yasal düzenlemelere müdahele edememesi gerektiğidir. Bir şeyi yasalarla düzenlenebilir hale getirmenin anahtar koşulu, potansiyel zarar nosyonudur. Şayet öngörülebilir gelecek-

te kişinin bizzat tercih ettiği bir zarardan başkası söz konusu değilse, bu konu yasaları ilgilendirmez, der Mill.
Amerika Birleşik Devletleri, Mill'in düşüncesini asla tam anlamıyla kabul etmemiştir. Sadece şahısların alkol tüketmesini suç kapsamından çıkarmak isteyen eyaletler gibi belirli eyalet yasaları kabul etmiştir onun görüşlerini. Alkol üretilen bazı eyaletlerde kişilerin üzerinde alkol bulundurması suçtu, bundan dolayı eyalet yasalarını değiştirdiler ve Mill'in zarar ilkesini de eklediler. Çok sonraları, Pennsylvania ve Kentucky eyalet yasalarının bazı bölümleri homoseksüelliği suç olmaktan çıkarmak için kullanıldı. Dolayısıyla bunlar birbirleriyle bağlantılıydı. Pennsylvania ve Kentucky'de Mill'in görüşleri kabul ediliyor, yani bir nevi New York eyaleti sınırında. Ama ABD Anayasası'nın büyük bölümü, Mill ruhuna uygun biçimde gözden geçirilmedi. Justice Scalia, karşılıklı anlaşmaya dayalı bir şeyin başkalarına zarar vermediği sürece sorun olmadığı düşüncesine asla hak vermiş olmadığımızı söylerken haklıdır. Bunun yerine kamu ahlakı kanunlarının egemenliğine izin verdik. Ben de bunun yanlış olduğunu ve yanlış olduğunu yavaş yavaş anlamaya başladığımızı düşünüyorum. Umuyorum ki Mill, saygın bir toplumun değerlerini oluşturmakta giderek daha fazla önem kazanacaktır.

SÖYLEŞİYİ YAPAN: CHRISTINE SMALLWOOD

İNGİLİZCEDEN ÇEVİREN: BEGÜM KOVULMAZ

Rezonans(lar)

Felsefe, Sanat ve Politika üzerine bir Deleuze ve Guattari Konferansı
22-24 Nisan 2010, **santral**istanbul

Deleuze ve Guattari felsefesi üstüne düzenlenen bu uluslararası konferansa, düşünürlerin yapıtlarındaki "rezonans" kavramını incelemek üzere bütün dünyadan felsefe, sanat ve politika alanlarında iş üreten filozof, sanatçı ve kuramcılar katılmaktadır. Konferansta "rezonans" kavramının günümüzün cinsellik, cinsiyet, kimlik, politika, tarih, edebiyat, bilim, din, görsel sanatlar, müzik, ses, medya ve performans kuramlarına olası etkilerini araştırmak ve bu konularda varolan kuramları nasıl etkileyeceği, değiştereceği ve alternatif düşünceler üreteceğini gözlemlemek amaçlanmaktadır. Çok sayıda yerli ve yabancı konuğun yer alacağı bu etkinliğe Constantin Boundas, Arkady Plotnitsky, Claire Colebrook, Gary Genosko, Mahmut Mutman, Daniel W. Smith ve Deleuze'ün öğrencisi, bugün Fransa'nın elektronik müzik dahisi olarak bilinen Richard Pinhas bir performansıyla katılıyor.
Konferans, müzisyen ve İstanbul Bilgi Üniversitesi, Görsel İletişim Tasarım Bölümü'nde Çağdaş Felsefe ve Sanat Felsefesi konusunda dersler veren Dr. Zafer Aracagök tarafından organize edilmiştir.

http://www.resonative.net



Kültür Başkentinde Nelere Kültür Denilmekte?

steril ve çöp arasındaki ilişkinin,
politika olmayacağı bir kültür kavramına

Kültür deyince akla ilk olarak geçmiş ve şimdi üzerinde etkisi olan, kimlik niteliği taşıyan, var olan diğer kimliklerle fark yaratan anlamlar gelir. Bütün bunlarda bir süreklilik söz konusudur. Bu süreklilik ya koruma yoluyla ya da kültürün kendisinin devam ettirilmesiyle sağlanır. Koruma deyince müzeler, sergiler akla gelirken, kültürün yaşamın içinde yer alışında güncel pratikler akla gelir. Dünya coğrafyasının her noktasının keşfedildiği *şimdi*'de kültürün bir *fark* unsuru oluşturması giderek daha da önem kazanmaktadır. Bu önem az gelişmiş, çok gelişmiş, gelişmekte olan bütün coğrafyalar için geçerli ve gereklidir.

Kültür, hem korunacak hem de eleştirilecek olandır,
Koruma, eleştiri ilişkisi *fark*'ı yaratan temel unsurdur.

Kültürün korunmaya, eleştiri içinde barınmaya devam etmesi, güncel politikalarda yer alan kültür kavramını etkin olarak eleştirmenin olanağını verir. Kültür kavramı çevresinde varlığını sürdüren yapılar, girişimler, kültürün yok sayılmayacağı, sayılamayacağı bir eleştiri içinde kültür unsurlarını süreklilik içinde kabul etmek, korumak durumunda kalacaktır. Egemen söylemin taşındığı, var edildiği bir kültür değil, tam bu söylemin dışında, bu söyleme *rağmen* varlığını devam ettiren kültür, *fark*'ın olanağı olacaktır. Burada sözü edilen *fark,* dışarıda olanın, her şeye rağmen var olanın kültürüdür.

Rağmen, hem egemeni hem de ezileni var eder,
Rağmen, kültürün önemini artırırken, onu zorunlu bir duruma sokar.

Kültür'ün birincil önemi, Kültür Başkenti kavramında nelerin kültür olarak kabul edildiği sorusunu akla getirir. Bu noktadan bakıldığında, İstanbul için bu sıradan kabuller dışında yer alan öğeler kültür olarak kabul edilmemiştir. Bu yazının konusu bu öğelerden sokak hayvanlarıdır. Sokak hayvanları, İstanbul'da en eski sakinleridir ve *şimdi* de öyle olmaya devam etmektedir. Bu devamın yerel yönetimlerce yok edilmeye çalışılması, bu hayvanların yok sayılması, kültür başkentinde nelerin kültür olarak alındığını, bu kabulün tamamen bir reklâm olduğunu, bir diğerleri gibi olma *özentisinden* öte olmadığını göstermektedir. Kültürün içeriğinin *şimdi* içinden belirlenişi, söz konusu kültürü, geçmiş ilişkisinden *şimdi*'nin politikalarını belirleyen bir araca dönüştürmüştür. Bir araca indirgenmiş kültür, seçimlerinde zararlı gördüğünü, sokak hayvanlarını yok edecektir.

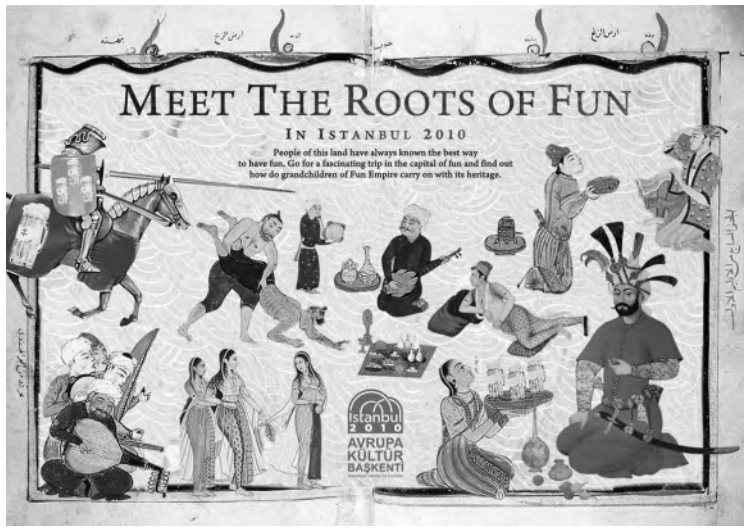
Zarar verenin, zararlılar yaratması bugünün politikasının ana eksenidir.
Sokak hayvanları zararlıdır, yok edilmelidir.

Orhan Pamuk *İstanbul Hatıraları* kitabında *köpek çeteleri ve çingeneler*'in İstanbul'un değişmeyen iki niteliği olduğunu yazar. Bu hayvanlar kültürün içinde her zaman yer aldıysa, romancıların hikâye ve romanlarında, ressamların tablolarında kendilerine yer bulduysa, kültür başkenti İstanbul bu hayvanları hangi sebeple yok saymaktadır? Yok sayma, sorunlu olanın başlangıçta yok edileceğine dair bir kararı işaret eder. Bu kararın şiddeti, yok sayma eylemi içinde doğallaştırılıp, yaşamın içinde olmaması gereken yaratılır. Yaşamın içinde olan ve olmayan ayrımının kültür kavramı içine sorgusuz sualsiz yerleştirilmesi, yok etme eyleminin doğal, hatta amaca ulaşmak için zorunlu olduğunu gösterir. Bu aynı zamanda herkesi yapılanlara inandırmanın, onay almanın olanağıdır: Sokak hayvanları yaşamamalıdır.

Bilboardlara yapıştırılan kültür başkenti afişlerinde, Ortaköy meydanındaki kuşlar, kediler yer almaz; aynı şekilde Sultanahmet Meydanı afişinde de tek bir sokak hayvanının bile yer almadığı steril bir görüntü sunulmaktadır. Bu afişler bu coğrafyaya ait değildir. Bu coğrafya yerel yönetimlerin anladığı şekliyle steril değildir, bu coğrafyada çeşitlilik yaşamaktadır. Bu yerlerde sokak hayvanları yaşamakta, her türlü şiddete rağmen yaşamaktadır.

> Her şeye rağmen yaşam, her şeye rağmen, ümidin olanağıdır.

ZELİHA BURTEK



yeni perspektifler

Platon ve Nietzsche Arasında Bir Diyalog

ÖRSAN K. ÖYMEN

Bu diyalog, Antik Yunan filozofu Platon (İ.Ö. 428-348) ve ondokuzuncu yüzyıl Alman filozofu Friedrich Nietzsche (1844-1900) arasında geçmektedir. Doğal olarak böyle bir diyalog bu iki büyük filozof arasında hiç gerçekleşmemiştir. Söz konusu diyalog, Platon'un eserlerini diyaloglar halinde yazmış olmasından esinlenerek, Platon ve Nietzsche'nin felsefelerinin, iki filozof arasındaki karşıtlıkların anlaşılması amacıyla, yazar tarafından kaleme alınmıştır. "Bold" (siyah) biçimde yazılmış cümleler doğrudan Platon ve Nietzsche'nin eserlerinden alınmıştır. Söz konusu ifadeler Platon ve Nietzsche'nin kendi ifadeleridir. Bütünlüğü sağlamak amacıyla, gerektiğinde, Platon ve Nietzsche'nin metinlerindeki bazı cümleler kısaltılmış, farklı yerlerdeki bazı cümleler birleştirilmiştir. "Bold" olmayan biçimde yazılmış cümleler, Platon ve Nietzsche'nin felsefelerine ve tarihsel olgulara uygun olarak, yazar tarafından kurgulanmıştır. Platon ve Nietzsche'ye ait ifadeler, yazar tarafından, kaynakçadaki eserlerden Türkçeye çevrilmiştir. Söz konusu ifadelerin Platon ve Nietzsche'nin hangi eserlerinin hangi bölümlerinden alındığı, dipnot ile belirtilmiştir. Dipnotlarda Platon'un eserlerindeki sayı ve harfler paragraf numaralarını, Nietzsche'nin eserlerindeki sayılar aforizma numaralarını belirtmektedir.

1888 yılı, İtalya'nın Torino kenti, Eylül ayı. Yaşamının bir bölümünü burada geçiren Alman filozof Friedrich Nietzsche, ılık ve rahat bir yaz bitimi havasında, İtalyan usulü güzel bir akşam yemeği yer, şarabını içer, daha son-

ra bitmek üzere olan *Putların Alacakaranlığı* başlıklı kitabı üzerinde çalışmaya devam eder. Birkaç saatlik bir çalışmadan sonra, Nietzsche uykuya dalar. Rüyasında, eserlerinde sık sık eleştirdiği, Antik Yunan filozofu Platon ile Atina'da karşılaşır ve onunla uzun bir diyaloğa girer.

Nietzsche: Şu anda Torino'da olmalıyım, ama Akropolis'in görüntüsünden anlıyorum ki galiba Atina'dayım. Bu ne kadar müthiş bir olay. Acaba bana ne olduğunu açıklayabilir misin?

Platon: Atina'ya hoşgeldin Nietzsche. Ne olduğunu açıklayayım. Sen zamanda geriye doğru bir yolculuk yaptın ve şu anda benim zamanıma gelerek kendini bir anda Atina'da benim karşımda buldun. Umarım kentimizi sever, burada rahat edersin. Seni en iyi şekilde ağırlamak için elimden geleni yapacağım, merak etme.

Nietzsche: Sen kimsin sorabilir miyim acaba?

Platon: Benim adım Platon. Sokrates'in öğrencisi, Yunanlı filozof Platon.

Nietzsche: Ne! Platon mu? İnanamıyorum. Sen gerçekten Platon musun?

Platon: Evet öyleyim. Tanıyamadın mı?

Nietzsche: Bilemiyorum ki. Sana ait olduğu söylenen birkaç heykelini görmüştüm, ama her birisi farklıydı, hangisi gerçekten senin heykelin onu bilemedim doğrusu. Ama Platon olduğunu söylüyorsan öyledir herhalde. Ama bu çok önemli değil şu anda. Ben seni yazdığın metinlerden tanıyorum. Gençliğim senin kitaplarını okumakla geçti. Basel Üniversitesi'nde hocayken de senin kitaplarını okuttum öğrencilerime, hem de Yunanca.

Platon: 2500 yıl sonra bile hatırlanmak güzel şey Nietzsche. Demek ki bu dünyada bir iz bırakmışım, ne dersin?

Nietzsche: Bir iz bıraktığın kesin! Ama bu iz keskin ve ağır bir yara izi de diyebiliriz. Ruhun ölümsüz olduğuna inandığına göre, senden çok fazla hoşlanmadığımı da herhalde öğrenmişsindir.

Platon: Evet hepsini biliyorum. Doğrusu bunları bir de senden duymak için seni buraya ben getirdim. Senin de insanlık tarihinde çok büyük bir iz bırakacağını görüyorum şimdiden. O nedenle seninle hem tanışmak hem de düşüncelerini öğrenmek, seninle hesaplaşmak istedim. Tabii yanlış anlama sakın, bu entelektüel bir hesaplaşma. Belki birlikte bir yerlere varabiliriz, uzlaşabiliriz.

Nietzsche: Doğrusu bu olanaklı mı bilmiyorum. En son uzlaşacak iki kişi herhalde biz oluruz. Yazdığın diyaloglarda olduğu gibi, Sokrates'in ağzıyla kendini sürekli haklı çıkartma yöntemin benimle pek yürümeyecektir,

onu baştan söyleyeyim. Çok açık konuşmak gerekirse, sizi, yani **Sokrates ve Platon'u, çöküşün, çürümenin göstergesi olarak, Yunanistan'ın dağılışının temsilcileri, sahte-Yunan, anti-Yunan olarak gördüm**[1] her zaman.

Platon: Bu biraz ağır bir eleştiri olmadı mı sence? Neden bir çöküşü, çürümeyi isteyim ben? Aksine bir yükseliş, bir kurtuluş peşindeyim.

Nietzsche: Senin kurtuluş olarak, yükseliş, aydınlanma olarak gördüğün şey, benim için çöküşün ta kendisi Platon. **Akıl=erdem=mutluluk biçimindeki Sokratik denklemin hangi mizaçtan kaynaklandığını anlamaya çalışıyorum: denklemler içerisinde en acayip olanı ve özel olarak eski Hellenlerin içgüdülerinin tamamıyla karşısında olan bir denklem.**[2]

Platon: Nietzsche, ben içgüdülerin karşısında olabilirim, ama aklın karşısında değilim. Hellenlerin akıl sahibi olması için çalışıyorum.

Nietzsche: Hellenlerin akıl sahibi olması için çalışmaktansa, akıldan bir despot yaratıyorsun Platon. İnsanı akla indirgeyerek, insanı ve yaratıcılığı yok ediyorsun. **Sokrates'in yaptığı gibi, akıldan bir zalim ve despot yaratmak,**[3] desteklediğin şey bu. Ben Hellenler denince, Herakleitos'u, Sofokles'i, Eshilos'u, Homeros'u anlıyorum, onları özlüyorum, yani senin yok etmeye çalıştıklarını, devletinden kovmak istediklerini.

Platon: Sen de o bulanık dünyanın insanı mı oldun Nietzsche. Benim amacım bu aldatıcı görünüş dünyasından çıkıp doğruyu bulmak, bilgiyi bulmak, insanlara bilgeliği aşılamak. Sen akıl yürütmekten yoksun sanatçılarla ve sözde filozoflarla meşgulsün sürekli. Şöyle anlatmaya çalışayım. **Sesleri ve görüntüleri sevenler, güzel tonlarda, renklerde, şekillerde ve sanatın buradan çıkarttığı her şeyde zevk alırlar; ancak onların düşünceleri, güzelliğin kendi içindekinin doğasını kavramaktan ve bundan zevk almaktan yoksundur.**[4] **Tragedya şairleri ve tüm diğer taklitçiler, bu tür sanatlar, bir panzehir olarak şeylerin gerçek doğası hakkında bilgi sahibi olmayan tüm dinleyicilerin zihnini yozlaştırmaktadır.**[5] **O zaman tragedyayı ve onun öncüsü Homeros'u da dikkatle incelemek gerekmiyor mu? Çünkü onların ürettikleri hayaller ve aldanışlardır, gerçeklikler değildir.**[6] **O zaman şunu söylemeliyiz ki, Homeros ile başlayan**

1 *Putların Alacakaranlığı, Sokrates Sorunu,* 2.
2 *Putların Alacakaranlığı, Sokrates Sorunu,* 4.
3 *Putların Alacakaranlığı, Sokrates Sorunu,* 10.
4 *Devlet, 5. Kitap,* 476b.
5 *Devlet, 10. Kitap,* 595b.
6 *Devlet, 10. Kitap, 598e, 599a*

bütün şiirsel güruh, mükemmeliyetin imgelerinin taklitçileridirler ve doğruluğa sahip değillerdir.[7] **Şiir ve genel olarak taklitçi sanatlar doğruluktan çok uzak bir ürün ortaya koymaktadırlar ve ruhun akıldan uzak bölümüyle ilgilidirler.**[8] **Dolayısıyla taklitçi şairi iyi düzenlenmiş bir devlete almamakla, dahil etmemekle haklı oluruz, çünkü o ruhtaki bu özelliği stimüle etmektedir ve beslemektedir ve onu güçlendirerek ruhtaki rasyonel bölümü yok etmek eğilimindedir.**[9] **Şiirsel taklidin etkileri, cinsellik ve öfke ile ilişkili duyguların ve ruhun eylemlerimize eşlik eden tüm arzuları, acıları ve hazları ile aynıdır. Çünkü şiir bu duyguları sular ve besler, oysa bizim yapmamız gereken onları kurutmaktır. Şiir o duyguları ruhu yöneten şeyler olarak ortaya koyar, oysa daha kötü ve sefil insanlar olmaktansa daha iyi ve mutlu insanlar olmak amacıyla yapılması gereken şey, o duyguların yönetilmesidir.**[10] Sonuçta **tragedya şairleri, zalimliğin ve despotluğun övgüsünü okuduklarından dolayı, onları devletimize almadığımız için bizi herhalde anlayışla karşılayacaklardır.**[11] **O zaman öyle görünüyor ki, her şeyi taklit eden bir adam bizim kentimize gelirse, sunmak istediği şiirleri de beraberinde getirirse, bizim kentimizde bu çeşit bir insan olmadığını, bizim aramızdan böyle birisinin çıkmasının da yasal olmadığını ona söylemeliyiz ve onu, başından aşağı reçine döküp ve pamuk parçalarıyla taçlandırıp başka bir kente göndermeliyiz.**[12]

Nietzsche: Platon, neyse ki senin devletini kurmayı başaran kimse olmadı. Ama başka boyutlarda benzerlerini kuran çok oldu ve sorun da bu zaten. Ama o noktaya gelmeden önce, tüm bu saçmalıkları nereden çıkarttığını, örneğin şeylerin gerçek doğasıyla, güzelliğin kendi doğasıyla, doğrulukla, gerçeklikle, görünüşle, aldatmacayla neyi kastettiğini anlatır mısın lütfen?

Platon: Şunu anlatmaya çalışıyorum. **Birçok güzel şeye bakan ancak güzelliğin kendisini göremeyen ve başkasının ona yönlendirmesini takip edemeyen, birçok adil şeye bakan ancak adaletin kendisini göremeyenler ve bunun gibi tüm durumlarda bu tür kişiler her konuda inançlara sahiptirler ancak inandıkları şeyler hakkında hiçbir şey bilmemek-**

7 *Devlet, 10. Kitap, 600e*
8 *Devlet, 10. Kitap, 603b*
9 *Devlet, 10. Kitap, 605b*
10 *Devlet, 10. Kitap, 606d*
11 *Devlet, 9. Kitap, 568b*
12 *Devlet, 3. Kitap, 398a,b*

tedirler. Öte yanda, her durumda şeylerin kendilerini düşünenler, her zaman aynı kalan ve değişmeyen olanı düşünenler, onların inanca sahip olmadıklarını, bildiklerini söylemeliyiz.[13] **Zihni ezeli ve ebedi, başı sonu olmayan gerçekliklere sabitlenmiş kişi, insanların adi ve ufak tefek işlerine, aşağı doğru bakmaz, o, bakışını ezeli ve ebedi olana, değişmeyen düzene sabitler.**[14] **Ruh doğrunun ve gerçekliğin ışık saçtığı ve parladığı alana sabitlendiği zaman onları kavrar, bilir ve akıl sahibi olur; ancak karanlıkla iç içe geçmiş alana, oluşan ve geçen dünyaya yöneldiği zaman, sadece inanç sahibi olur.**[15]

Nietzsche: Karanlık neresi, aydınlık neresi, bu garip ve çarpık ayrımı biraz daha açıklar mısın?

Platon: Buna peşinen neden garip ve çarpık dedin anlayabilmiş değilim. Yine de açıklamama izin ver. **İki şey vardır, birisi düşünülen düzene ve alana hâkimdir, diğeriyse göze görünür olan dünyaya. Bu iki çeşidi eminim ki kavrıyorsundur, görünen ile düşünülen olan. Bunu iki aynı olmayan bölüme ayrılmış bir çizgiyle temsil edelim ve bu her iki bölümü de ikiye bölelim, yani görünen alan ile düşünülen alanı da bölelim ve onların açıklık ve bulanıklık derecesini anlatması amacıyla, görünen dünyanın bir bölümünde hayaller, imgeler olsun. Bundan kastım, gölgeler ve sudaki yansımalar ve bunun gibi şeyler. İkinci bölümde imgelerin türetildiği, benzerleri, suretleri ilk bölümde olan, hayvanlar, bitkiler ve insan tarafından üretilen tüm nesneler olsun. Şimdi düşünülen bölümdeki ayrımı nasıl yapacağımızı anlayalım. Şu ayrımı yaparak: Bir bölümünde ruh, bir önceki bölümde taklit edilen şeyleri, imge olarak, benzerlikler olarak anlayarak araştırma yapar ve varsayımlar aracılığıyla bir ilk ilkeye doğru ilerlemez, bir sonuca varır, sonuca yönelik çıkarım yapar. Öte yandan başka bir bölüm daha vardır ki, burada varsayımdan bir başlangıca veya varsayımı aşan ilkeye doğru ilerler ve burada diğer bölümdeki imgelerden hiç yararlanmaz, sadece idealara dayanır ve idealar arasından sistematik bir biçimde ilerler. Şimdi, düşünülen alanın diğer bölümünden, aklın kendisinin diyalektiğin gücüyle kavradığı şeyi kastediyorum, burada akıl, algı nesnesinden hiçbir biçimde yararlanmaz, sadece saf idealardan yararlanır, idealar arasın-**

13 *Devlet, 5. Kitap, 479e*
14 *Devlet, 6. Kitap, 500c*
15 *Devlet, 6. Kitap, 508d*

dan idealara doğru ilerler ve yine idealar ile sonlanır. Bu dört bölümle ilişkili olarak ruhta dört durumdan söz edebiliriz. En üst bölümde bilgi, akıl, ikinci bölümde anlama, düşünce, üçüncü bölümde inanç, ikna son bölümde ise tahmin, ilüzyon söz konusudur. Onların açıklık ve netlik dereceleri de, nesnelerinin doğruluklarıyla orantılıdır.[16]

Nietzsche: Bu sabit olana, değişmez olana, ezeli ve ebedi olana yönelik takıntın nedir anlamıyorum Platon! Sen açık bir biçimde yaşamdan kaçıyorsun, yaşamı değilliyorsun, yaşamı olumlamıyorsun. Geçenlerde birisi sormuştu, filozofların temel özellikleri nedir diye. **Bana filozofların mizacını mı soruyorsunuz? Tarihsel anlamdan yoksunlukları, oluş düşüncesine yönelik nefretleri, Mısırlılıkları. Ezeliyetin ve ebediyetin bakış açısıyla bir şeyi tarihsellikten çıkarttıkları zaman, onu mumyalaştırdıkları zaman, ona bir onur ve şeref verdiklerini düşünüyorlar. Filozofların bir milenyum boyunca ilgilendikleri şey kavramsal mumyalardır; gerçek olan hiçbir şey ellerinden canlı olarak kaçamamıştır. Öldürürler, içini doldururlar, tapındıkları zaman da, bu kavramsal puta tapanlar, herşey için ölümlü bir tehlike haline gelir. Ölüm, değişim, yaş ve aynı zamanda yaratım ve büyüme onlar için itirazlardır, hatta çürütmelerdir. Olan oluşmaz, oluşan olmaz. Hepsi, neredeyse umutsuzluk noktasında, olana inanıyorlar. Ancak onu elde edemedikleri için, onun onlardan neden uzak tutulduğuna dair gerekçelere bakıyorlar. "Bir illüzyon olmalı, olanı algılamamızı engelleyecek bir yanılsama, bir aldatma olmalı, aldatanı acaba nerede bulacağız?" Sonra keyif içinde çığlık atıyorlar, "İşte bulduk, bizi aldatan duyu algılarımızdır! Şu algılar, aynı zamanda ahlaksız olan şu algılar, bizi gerçek dünya konusunda aldatan onlar. Ahlaklı: aldatıcı algılardan, oluşandan, tarihten, yanlıştan kaçmak. Tarih algılara, yanlışa inançtan başka bir şey değildir. Ahlak: duyu algılarına inananların, insanlığın kalan tüm kısmının reddedilmesi. Filozof ol, bir mumya ol, mezar kazıcı edasıyla monotono-teizmi temsil et. Ve her şeyden önce bedeni bir kenara at, mantığın her hatasıyla enfekte olmuş, çürütülmüş, olanaksız algıların o acınacak haldeki saplantısı olan bedeni kenara at.**[17]

Platon: Ben böyle garip bir yaklaşımla hiç karşılaşmadım Nietzsche. Söylediklerini anlamakta güçlük çekiyorum. Ayrıca bu monotono-teizm nedir?

16 *Devlet, 6. Kitap, 509d,e; 510a,b; 511b,c,e*
17 *Putların Alacakaranlığı,* "Felsefede Akıl", 1.

Nietzsche: Ona daha sonra değineceğim, o seninle çok doğrudan ilgili bir şey, ayrıca ruhun ölümsüz olduğuna göre senden sonra tektanrıcılığın, Hıristiyanlığın başımıza neler açtığını öğrenmiş olman gerekir! Sen çoktanrıcı bir dünyada yaşadığın için bu sıkıntıları çekmedin tabii ki!

Platon: Ben Hıristiyan değilim ki! Nereden çıktı bu?

Nietzsche: Hıristiyanlık "halk" için Platonculuktur.[18] Senin kuramlarınla Hıristiyanlık öğretisi arasında çok temel paralellikler var. Kendi açıklamalarınla da zaten bunu teyid ediyorsun.

Platon: Hıristiyanlıkla ortak yönlerimiz olabilir, onlar beni kullanmış, benden yararlanmış da olabilirler, ama ben Hıristiyan değilim, tektanrıcı da değilim, hatta çoktanrıcı bağlamda dindar bile sayılmam birçok insana göre. Bu konuya tekrar geliriz. Ama benim anladığım sen tamamıyla bana karşı Herakleitos'u savunuyorsun, doğru mu anladım?

Nietzsche: Elbette. Filozoflar içinde **Herakleitos'un adını büyük bir saygıyla bir kenara ayırıyorum. Algılar oluşanı, geçeni, değişeni gösterdiği ölçüde yalan söylemezler. Herakleitos şunda her zaman haklı olacaktır: Varlık boş bir kurgudur. "Görünen" dünya tek dünyadır, "gerçek" dünya sadece bir yalanla eklenmiştir.**[19]

Platon: İşte ben bunun tam tersini söylüyorum. **Olduklarını söylediğimiz bütün bu şeyler aslında hareketin, değişimin ve karışımın bir sonucu olarak oluşma süreci içerisindedirler. Onların varlık olduklarını söylerken hata yapıyoruz, çünkü onların hiçbirisi hiçbir zaman olan değildir, onlar her zaman oluşandır. Parmenides istisnası hariç, filozofların bütünü, örneğin Protagoras, Herakleitos, Empedokles ve şairler içerisinden iki çeşidinin de en büyük ustaları, komedide Epimarkos, tragedyada Homeros, buna katılırlar.**[20]

Nietzsche: İşte bu sabitleme takıntısı, değişimden, akıştan korkmak, sorun da bu zaten. Tektanrıcı dinler de bunu Tanrı kavramını kurgulayarak yaptılar ve bu dünyayı yok ettiler, kalıcı öte dünyalar kurguladılar, aynen senin gibi. Senin sözünü ettiğin bilgi bu dünyada, bu algı, duyu, beden, haz, acı dünyasında elde edilebilir mi? Edilemez. Sen sürekli bir ruhtan, üstelik de ölümsüz bir ruhtan söz ediyorsun, Hıristiyanlar gibi. Nedir bu ölümsüz ruh, bu ruhun bedenden kopması ve bunun önemi? Anlatır mısın bana?

18 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* "Önsöz".
19 *Putların Alacakaranlığı,* "Felsefede Akıl", 2
20 *Theaitetos, 152d,e.*

Platon: Hıristiyanların yaptığı onları ilgilendirir, ben onlardan sorumlu değilim. Ama beni temelde zaten doğru anlamışsın, yine de biraz daha anlatayım bu ruh olayını. **İlk olarak şu açıktır ki filozof bedeniyle ilişkisinden kendisini olabildiğince, diğer insanlardan daha fazla özgürleştirmelidir. Ruh doğruyu ne zaman elde eder? Bir şeyi bedeninin yardımıyla araştırdığı zaman, doğal olarak yanlış yola sapacaktır. Eğer bir şeyle olacaksa, ruh olgularla ilgili açık seçik bir görüşü düşüncenin yönüyle elde etmez mi?**[21] **Mutlak doğru dürüstlük diye bir şeyi tanıyor muyuz? Elbette tanıyoruz. Ve mutlak güzelliği ve iyiliği de? Tabii ki. Bunların hiç birisini gözlerinle gördün mü? Kesinlikle görmedim.**[22] **Bir şey hakkında saf bir bilgi elde edeceksek, bedenden kurtulmalıyız ve şeyleri kendi başlarına sadece ruhla düşünmeliyiz. Bu akıl yürütmeden şu yargı çıkar ki, bizim arzu ettiğimiz bilgelik, yaşadığımız sürece değil, sadece öldüğümüz zaman elde edilebilir. Öyle görünüyor ki yaşarken, bedenle her türlü temastan ve ilişkiden elden geldiğince kaçındığımız sürece, bilgiye en yakın yerde olmaya devam ederiz.**[23] **Tartışmamızda tanımladığımız mutlak gerçeklik her zaman sabit, değişmez ve sürekli midir? Mutlak eşitlik veya mutlak güzellik veya gerçekten var olan başka bir bağımsız varlık herhangi bir zamanda herhangi bir değişmeyi kabul eder mi? Yoksa bu aynı ve bağımsız varlıklar her zaman sabit, değişmez ve sürekli midir? Sabit, değişmez ve sürekli olmalıdırlar. Pekiyi, güzelliğin somut durumları, örneğin insan, atlar, giysiler ve bunun gibi veya eşitlik veya mutlak bir varlığa tekabül eden sınıfın diğer üyeleri? Onlar tam tersi. Onlar hiçbir zaman değişimden kurtulmuş değildirler. Bu somut nesnelere dokunabilirsin ve görebilirsin ve onları diğer algılarınla algılayabilirsin, ancak sabit ve sürekli olan varlıkları düşünce dışında hiçbir şeyle kavrayamazsın, onlar gözle görünmezdir. Görünmez olan değişmezdir, görünen olan hiçbir zaman aynı değildir. Ruh kendi başına araştırdığı zaman, saf, sürekli, ölümsüz ve değişmez alana geçer, benzer doğaya sahip varlıklarla temas aracılığıyla, mutlak, sabit ve değişmez olanın alanında kalır. Ruhun bu durumuna biz bilgelik diyoruz.**[24]

Nietzsche: Ben buna bilgelik değil, aldatmaca ve yaşamdan kaçış diyorum.

21 *Phaidon, 65a,c.*
22 *Phaidon, 65d.*
23 *Phaidon, 66e,67a.*
24 *Phaidon, 78d,e,79a,b,d.*

Platon: Lütfen sözümü bitireyim. Sen öyle düşünebilirsin, neden düşündüğünü de anlamıyorum doğrusu, ama en azından sözümü bitireyim.

Nietzsche: Daha ne kadar tahammül edebilirim bilmiyorum, ama madem öyle bitir sözünü, sonra ben söyleyeceğimi söyleyeceğim.

Platon: Eninde sonunda sen de aydınlığa çıkacaksın Nietzsche. Ben de sende bir beden takıntısı olduğunu görüyorum, ama ben olaya farklı bakıyorum. Bak şimdi. **Ruh ilahi, ölümsüz, düşünülen, tek biçimli, bölünmez ve değişmez olana benzer; beden ise ölümlü, çok biçimli, düşünülmeyen, bölünen olana benzer.**[25] **Ruh, kurtuluş anında, her zaman bedenle ilişkili olduğu, bedenle ilgilendiği, bedeni sevdiği için lekelenmişse ve saf değilse ve beden tarafından, bedenin tutkuları ve hazları tarafından aklı çelindiği için, dokunulan, görülen, yenilen, içilen şeyler için, cinsel hazlar için kullanılan fiziksel şeyler dışında hiçbir şey ona gerçek görünmüyorsa; ve görünmeyen şeyden, bakışlarımızdan saklanandan, felsefe ile düşünülen ve kavranabilir olan şeyden nefret etmeye, ondan korkmaya ve sakınmaya alışmışsa, ruh böyle bir durumdaysa, bağımsız ve yozlaşmamış bir biçimde kurtulabilir mi? Şunu düşünmeliyiz ki maddesel olan ağırdır, baskıcıdır, dünyevidir ve görünendir. Onun varlığıyla lekelenmiş ruh tekrar aşağıya, görünen dünyaya çekilir.**[26] **Bilgelik peşinde olan herkes bilir ki, felsefe onun ruhunu ele geçirene kadar, elinden ve ayağından beden içinde zincirlenmiş çaresiz bir mahkûmdur, gerçekliğe doğrudan değil, sadece hapishane parmaklıklarından bakar. Felsefe ruhu bu koşulda alır ve yumuşak bir ikna ile onu özgürleştirmeye çalışır. Gözle, kulakla ve tüm diğer algılarla gözlemde bulunmanın tamamıyla aldatıcı olduğuna işaret eder ve ruhu, çok gerekli olmadığı sürece, onları kullanmaktan sakınmaya çağırır ve onu değişime açık olan ve dolaylı olarak baktığı hiçbir şeye doğruluk atfetmemesi konusunda cesaretlendirir; çünkü bu tür şeyler algılananlardır ve görünenlerdir, oysa ruhun kendisinin gördüğü düşünülendir ve görünmeyendir.**[27] **Mutlak güzelliğin ve iyiliğin varlığını varsayıyorum. Bana öyle görünüyor ki mutlak güzellikten ayrı olarak güzel olan her şey o mutlak güzellikle bir şeyi paylaştığı için, onu andırdığı için güzeldir, başka hiçbir nedenden ötürü güzel olamaz. Birisi bana**

25 *Phaidon, 80b.*
26 *Phaidon, 81b,c,d.*
27 *Phaidon, 82e,83a,b.*

bir nesnenin müthiş renginden veya şeklinden veya bunun gibi başka özelliklerinden dolayı, bu nedenle güzel olduğunu söylediği zaman onları görmezden geliyorum, onları kafa karıştırıcı buluyorum.[28]

Nietzsche: Beni ikna etmek için duyduğun heyecandan çok etkilendiğimi söylemeliyim. Beni ikna etmek senin için neden bu kadar önemli aslında onu da tahmin edebiliyorum. Ama inan beni ikna etmen olanaklı değil, beni diyaloglarındaki enayilerle karıştırma lütfen. Bak sana tezimi birkaç önermeyle özetlemeye çalışayım. **Birinci önerme: "Bu" dünyanın görünen olarak gösterilmesinin temeli aslında onun gerçekliğini ortaya koyar. Başka bir çeşit gerçeklik mutlak bir biçimde kanıtlanamazdır. İkinci önerme: "Gerçek varlığa" atfedilen özellikler var olmayanın, hiçliğin özellikleridirler. "Gerçek dünya" asıl dünyaya yönelik bir çelişkiden kurgulanmıştır. Üçüncü önerme: Eğer yaşamı karalamak, küçümsemek ve suçlamak içgüdüsü içimizde çok güçlü değilse, bu dünyanın dışında "başka" bir dünyadan söz etmek oldukça anlamsızdır. Sonraki durumda "başka" ve "daha iyi" bir dünya ilüzyonuyla yaşamdan intikam alırız.**

Dördüncü önerme: İster Hıristiyanlığın yaptığı biçimde olsun, ister Kant'ın yaptığı biçimde olsun (sonuçta o da kurnaz bir Hıristiyan'a ait), dünyayı "gerçek" ve "görünen" olarak ikiye ayırmak sadece bir yozlaşmanın, çöküşün önerilmesidir, düşüşte olan bir yaşamın göstergesidir. Trajik sanatçı bir kötümser değildir. Varlıkta kuşkulu ve korkunç olan her şeyi olumlayan tam olarak da odur, o Diyonissos'çudur.[29]

Platon: Gerçekten ilginç bir adamsın Nietzsche. Kant kimdir, nedir, şu anda umurumda değil, ona hiç girmeyelim. Ama söylediklerin oldukça düşündürücü. Gerçek diye bir şey yoksa, bu bir kurguysa, o zaman Sofistler gibi, Protagoras gibi, her şeyin ölçüsü insandır, mutlak bir gerçeklik yoktur, her şey kişiden kişiye göre değişir mi diyeceğiz? **Bilgelik ve budalalık gerçekten ayırt edilebilir şeylerse, o zaman Protagoras'ın iddiası doğru olamaz. Çünkü her kişiye görünen onun için doğruysa, bir kişi diğerinden daha bilge olamaz. Ancak şeyler kişilere göre göreceli değilse, o zaman kendi düzgün ve kalıcı özlerine sahip olmaları gerekir. Bize göre, bizimle ilişkili değiller, bizden etkilenmiyorlar, hayal gücümüze göre dalgalanmıyorlar, değişmiyorlar, tersine bağımsızlar.**[30] Oysa sen

28 *Phaidon, 100b,c,d.*
29 *Putların Alacakaranlığı,* "Felsefede Akıl", 6.
30 *Kratylos, 386c,d,e.*

Diyonissos'tan söz ediyorsun, şarap tanrısının felsefede ne işi var söyler misin bana!

Nietzsche: Konu şarap değil Platon, o bir sembol, konu tutkularımız, içgüdülerimiz, duygularımız, duyumlarımız, bedenimiz, acılarımız, hazlarımız, yaşamımız. İnsan ve yaşam sadece akıldan ibaret değildir. Akıl yoluyla veya iman yoluyla metafizik âlemlere gitmenin bir gereği yok. Ben bu dünyanın ruhuna inanıyorum, başka dünyaların ruhuna değil. Ben insanı tanımaya çalışıyorum, sen ise tanıdığını sanıyorsun. Hem kendini hem de başkalarını aldatıyorsun. **Bir filozofun en ücra metafizik iddialarına nasıl vardığı açıklanacak olursa, öncelikle kendimize şunu sormak daha iyi (ve bilgece) olur: Bu (ya da o) nasıl bir ahlakı amaçlamaktadır? Buna bağlı olarak felsefenin babasının "bilgiye yönelik dürtü" olduğuna inanmıyorum. Başka bir dürtü bilgiyi (ve yanlış bilgiyi) bir araç olarak kullanmıştır.**[31] **Doğrunun görünüşten daha değerli olduğu düşüncesi ahlaki bir önyargıdan öte bir şey değildir; hatta en kötü kanıtlanmış varsayımdır. Yaşamın temelinde perspektif değerlendirmeleri ve görünüşler olmasaydı, yaşam da olmazdı. Birisi "görünen dünyayı" olduğu gibi yok etmek istese, tabii bunun yapılabileceğini varsayarsak, senin "doğru"ndan da geriye bir şey kalmazdı! Sahiden, "doğru" ile "yanlış" arasında vazgeçilmez bir anti-tez olduğunu varsaymamıza bizi iten şey nedir?**[32]

Platon: Nedir? Sen söyle. Ben senin neden söz ettiğini bile anlamıyorum.

Nietzsche: Kendini koruma içgüdüsü, mutlu olmak dürtüsü, güç istenci, bu dünyayı küçümsemek, bu dünyadan tiksinmek, bu dünyadan korkmak, hiçlik istenci, bunun gibi çeşitli nedenler. Bu nedenlerle akıl ile veya iman ile sözde gerçekler, öte dünyalar, senin idealar kuramın veya tektanrılı dinlerin Tanrı kavramı, ilahi gerçekler ve buna bağlı olarak mutlak nesnel, evrensel sözde ahlak kuralları ortaya konuyor, insanlar sıradanlaştırılıyor, insanın kendi değerlerini kendisinin yaratmasına izin verilmiyor. **Yozlaşmaya, çöküşe karşı savaş açarken yozlaşmayı atlattıklarını hayal eden filozoflar ve ahlakçılar kendilerini aldatmaktadırlar. Sokrates bir yanlış anlamaydı. Hıristiyan olan da dahil, gelişme ahlakının tamamı bir yanlış anlamaydı. En katı günışığı, her bedel ödenerek rasyonalite, parlak yaşam, soğuk, tedbirli, bilinçli, içgüdüsüz, içgüdülere karşı; bunun kendisi bir hastalık çeşidinden başka bir şey değil, başka bir hastalık çeşi-**

31 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* "Filozofların Önyargıları Üzerine", 6.
32 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* "Özgür Ruh", 34.

di ve hiçbir biçimde erdeme, sağlığa, mutluluğa bir dönüş değil.[33] **Ulusların ve insanlığın şansı için kültürü doğru yere atamak belirleyicidir. Papazların ve papaz benzerlerinin vahim batıl inançlarında olduğu gibi "ruha" değil. Doğru yer bedendir. Bu nedenle Yunanlılar tarihin en üstün kültürel olayı olarak kaldılar. Onlar biliyordu, ne yapılması gerektiğini biliyorlardı. Bedeni küçümseyen Hıristiyanlık, bugüne kadar insanlığın en büyük talihsizliği olmuştur.**[34] İşte aynı hatayı, bir Yunanlı olduğun halde sen de yapıyorsun!

Platon: Sen bir Alman olarak Yunanlı olmayı mı öğretiyorsun bana? Bu çok gülünç değil mi sence?

Nietzsche: Ben bir Almanım ama senin kültürünü senden çok hissediyor ve seviyorum ve korumaya çalışıyorum. Böylece dünya kültürünü de korumaya çalışıyorum. Sen ise metafizik bir dünya ile hem Yunan kültürünü hem de tüm dünyayı batırıyorsun!

Platon: Bu kadar sert bir tartışma uslubu ile doğruyu nasıl bulacağız birlikte Nietzsche. Kendi deyişinle, çekiçle felsefe yaptığını biliyorum, ama bunun da bir sınırı yok mu? Hem sen fizik ötesi bir dünyanın olmadığını mı söylemeye çalışıyorsun.

Nietzsche: Platon, bırak da ikimiz de kendi uslubumuzla istediğimiz gibi konuşalım. Beni diyaloglarındaki akıl kölelerine çevirme. **Doğrudur, metafizik bir dünya olabilir. Metafizik dünyanın mutlak olasılığını tartışmak zordur. Biz her şeyi insan kafasıyla görürüz ve bu kafayı kesip atamayız, kesip atılsa da, dünyadan geriye neyin kalacağı merak konusudur. Bu tamamıyla bilimsel bir konudur ve insanı endişelendirmesine gerek yoktur. Ancak metafizik varsayımları yaratan ve onları insanlara değerli, korkunç, hoş kılan şey, tutku, hata ve kendini aldatmadır. Bilginin en iyi yöntemleri değil, en kötü yöntemleri onlara inanmamızı sağlamıştır. Bu yöntemlerin tüm dinlerin ve metafizik sistemlerin temeli olduğunu ifşa ettiğimizde, onları reddetmiş de oluruz.**[35] **Bütün filozoflar aynı bozukluktan sıkıntı çekerler. Onlar şimdiki zamanın insanından başlarlar ve onu irdeleyerek amaçlarına ulaşacaklarını sanırlar. İçgüdüsel olarak "insanın", ezeli ve ebedi doğru olarak, her türlü karmaşada değişmez bir şey olarak, şeylerin güvenli bir ölçüsü olarak,**

33 *Putların Alacakaranlığı,* "Sokrates Sorunu", 11.
34 *Putların Alacakaranlığı,* "Zamansız Bir Adamın Uzun Yolculuğu", 47.
35 *İnsanca, Pek İnsanca,* "İlk ve Son Şeyler Hakkında", 9.

önlerinde dolaşmasına izin verirler. Oysa filozofun insan hakkında söylediği sonuçta çok sınırlı bir zaman diliminin insanıyla ilgili bir ifadeden başka bir şey değildir. Tarihsel bir anlamdan yoksunluk bütün filozofların doğuştan bozukluğudur. Onlar, bilgi yetisinden yola çıkarak tüm dünyayı örerken, insanın evrime uğradığını, bilgi yetisinin de evrime uğradığını anlamazlar. Oysa her şey evrime uğramıştır, ezeli ve ebedi olgular yoktur, mutlak doğrular da yoktur. Dolayısıyla tarihsel felsefe bundan böyle artık gereklidir. Bu aynı zamanda mütevazılık erdeminin de gereğidir.[36]

Platon: Seninle çok derin görüş ayrılıklarımızın olduğu çok açık. Ben aklın, fizik ötesinin kölesi olmuşsam, sen de görünüşlerin, bedenin kölesi olmuşsun. Ezeli ve ebedi olmayan şeye, sürekli değişen şeye nasıl bilgi deriz, bu koşullarda gerçekliğe nasıl ulaşırız, şeylerin özünü nasıl kavrarız? Ayrıca tarihsel anlam da ne demek? Ezeli ve ebedi olanda tarihsel anlam, evrim olur mu? Senin nereye vardığını anlıyorum da, ben orada değilim. Bedeni nasıl ruhun üzerinde tutarsın, onu da anlayabilmiş değilim. Beden bir filozof için bu kadar önemli olabilir mi?

Nietzsche: Beden bir filozof için elbette önemli olabilir. Senin felsefe anlayışın dışında bir felsefe olamaz mı? Sadece sen ve senin türündekiler mi filozof acaba Platon?

Platon: Şimdi bak, bu beden konusuna bir daha değinmek istiyorum. Afrodit ile ilgili haz, erotik haz, en büyük, en şiddetli, en delice haz olarak düşünülür. **Ancak doğru sevgi, düzenliye ve güzele yönelik ağırbaşlı, ayık ve uyumlu sevgi değil midir? Sahiden de öyledir.**[37] **İnsan tutkulu taraflarını terbiye ettiği zaman doğruyu kavraması daha olasıdır.**[38] **Şu iki sınıftan hangisi saf özde daha çok pay sahibidir; yiyecekler, içecekler, lezzetli şeyler, genel olarak besleyiciler mi, yoksa doğru inançlar, bilgi ve akıl mı, yani daha mükemmel olan şeyler mi? Gerçekten olan hangisidir? Bir şey daha az doğruya sahipse daha az gerçek öze ve varlığa da sahip olmuş olmuyor mu? Bedenin hizmetinde olan şeylerin, ruha hizmet eden şeylere göre, doğruluktan ve gerçeklikten daha az pay aldıkları da genellikle doğru değil midir?**[39] **Düşünce ve akıl tarafından kavranan her zaman aynı, değişmez durumdadır; akıl olmaksızın algı-**

36 *İnsanca, Pek İnsanca,* "İlk ve Son Şeyler Hakkında", 2.
37 *Devlet, 3. Kitap, 403a.*
38 *Devlet, 9. Kitap, 572a.*
39 *Devlet, 9. Kitap, 585b,c,d.*

ların yardımıyla inanç tarafından anlaşılan ise her zaman oluşum süreci içindedir, yok olmaktadır ve aslında hiçbir zaman olan değildir.[40] **İnsan her zaman arzularının ve hırslarının özlemiyle meşgulse ve onları tatmin etmek isterse, bütün düşünceleri ölümlü olur. Ancak bilginin sevilmesi ve gerçek bilgelik konusunda samimi olan, aklını ruhunun diğer tüm taraflarından daha fazla çalıştıran kişi, ölümsüz ve ilahi duygulara sahiptir.**[41] **Sonuç olarak, ruhun bedenden öncelikli olduğunu, ruhun şeylerin gerçek düzeninde yönetici olduğunu, bedenin ise yönetildiğini söylemek, yerinde, karara bağlanmış, doğru ve nihai bir ifade olur.**[42] **Yasa yapıcıya yönelik inancımız ve bağlılığımız, onun, ruhun bedenden daha üstün olduğu ve her birimize varlığını veren şeyin ruhdan başka birşey olmadığı, bedenin ise sadece bize eşlik eden bir gölge olduğu biçimindeki ifadesine yönelik olmalıdır.**[43] **O zaman haz oluşan bir şeyse, onu iyinin başlığı altına değil, başka bir yere yerleştirmeliyiz. Haz oluşan bir şeydir, hiçbir zaman olan değildir.**[44] **Haz en büyük dolandırıcıdır. Akıl ise, doğruluk ile özdeş olmasa da, doğruya en yakın şeydir, dünyadaki en doğru şeydir.**[45] İşte, başa dönecek olursak, **gökyüzünün ötesinde olanla ilgili olarak bizim dünyevi şairlerimizin hiçbirisi henüz bir şey söylememiştir. Doğru varlığın ikamet ettiği yer orasıdır, rengi ve şekli olmayan, dokunulmayan, sadece ruhun öncüsü olan aklın gördüğü varlık. Her gerçek bilgi onun bilgisidir.**[46] **Bir grup her şeyi gökyüzünden ve görünmez olandan dünyaya indiriyor, kayaları ve ağaçları ellerinde kavrıyorlar ve gerçek varlığın sadece ele alınabilir olduğunu söylüyorlar. Gerçekliği bedenle, maddeyle tanımlıyorlar. Onların karşıtları da tüm güçleriyle doğru gerçekliğin belli düşünülen ve bedensiz formlarda olduğunu söylüyorlar, ötekilerin doğru gerçeklik dediklerinin gerçek varlık olmadığını, hareket eden bir oluş süreci olduğunu söylüyorlar.**[47]

Nietzsche: Platon, seni dinlerken seni ne kadar doğru ve iyi anladığımı bir kez daha fark ettim. Sanki karşımda bir filozof değil de bir kilise papa-

40 *Timaios, 28a.*
41 *Timaios, 90b,c.*
42 *Yasalar, 10. Kitap, 896c.*
43 *Yasalar, 12. Kitap, 959b.*
44 *Philebos, 54d.*
45 *Philebos, 65c,d.*
46 *Phaidros, 247c.*
47 *Sofist, 246a,b,c.*

zı konuşuyor. Bunu daha iyi anlaman için bak sana kiliseyi, Hıristiyanlığı, Tanrı'yı biraz daha anlatayım da, şu zaman yolculuğum boşa gitmesin. **Kilise sözcüğün her anlamıyla tutkulara karşı bir savaş vermektedir, onları ayıklamaktadır. Buradaki uygulaması, "tedavisi" kısırlaştırmaktır. Ancak tutkulara köklerinde saldırmak yaşama köklerinde saldırmak demektir. Kilisenin uygulaması yaşama düşmandır.**[48] **Tanrı'nın haz aldığı aziz kişi, ideal bir kısırlaştırıcıdır. "Tanrı'nın krallığı"nın başladığı yerde yaşam sona erer.**[49] **Biz Tanrı'yı reddediyoruz, bunu yaparak dünyayı kurtarmış oluyoruz.**[50] **Dünyevi olana yönelik sevgiyi tamamıyla tersine çevirip, dünyadan ve dünyevi olandan nefrete dönüştürün; kilisenin kendisine edindiği amaç işte budur.**[51] **Hıristiyanlık Eros'a içmesi için zehir vermiştir. Ama Eros ölmemiştir, sadece kötü alışkanlığa dönüşmüştür.**[52] **Sokrates'in bilmediğini söylediği ve öğretmeye söz verdiği şeyi bugün Avrupa'da açıkça biliyorlar. Bugün neyin iyi neyin kötü olduğu "biliniyor". Şimdi kulakların kolayca duyamadığı sert bir ses çıkartalım ve şu konuda sürekli ısrarcı olalım: Burada bildiğine inanan ve kendisine iyi diyen, sürü-hayvanı insanının içgüdüsüdür. Aradan sıyrılan ve diğer içgüdüleri hâkimiyeti altına alan içgüdü. Bugün Avrupa'da ahlak, sürü-hayvanı ahlakıdır. Yani onun yanı sıra olan, daha önce olan ve bundan sonra da olacak olan ahlaklardan sadece birisidir. Daha yüksek ahlaklar olasıdır veya olası olmalıdır. Ancak bu "olasılığa" ve bu "olmalıya" karşı bu ahlak kendisini tüm gücüyle savunmaktadır. İnatçı ve ukala bir biçimde şunu söylüyor: "Ben ahlakın kendisiyim ve benim dışımda ahlak yoktur!"**[53] **İnsan sevgisi konusunda bilgi sahibi olan kişi sonunda bir bütün olarak sevgi olan, bir bütün olarak sevmek yetisi olan bir Tanrı yaratmak durumunda kaldı. Değersiz, önemsiz ve cahil olan insan sevgisine merhamet gösteren bir sevgi. Bu tür duygulara sahip olan kişi, sevgiyi, aşkı bu biçimde bilen kişi, ölümü arayan kişidir.**[54] Sizdeki çoktanrıcılık bambaşka bir şey. **Yunanlılar, Homeros'un tanrılarını kendi üzerlerinde olan efendiler ve kendilerini onların atındaki hizmetkârlar olarak görmediler. Onlarda, ken-**

48 *Putların Alacakaranlığı,* "Anti-Doğa Olarak Ahlak", 1.
49 *Putların Alacakaranlığı,* "Anti-Doğa Olarak Ahlak", 4.
50 *Putların Alacakaranlığı,* "Dört Büyük Hata", 8.
51 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* "Dinsel Doğa", 62.
52 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* "Özdeyişler ve Araya Girişler", 168.
53 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* "Ahlakın Doğal Tarihi Üzerine", 202.
54 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* "Asil Olan Nedir", 269.

di çeşitlerinin en başarılı örneklerinin yansımasını gördüler, yani bir ideali gördüler, kendi doğalarına karşıt bir şey görmediler. Kendilerini onlarla ilişkili hissettiler, aralarında karşılıklı bir ilgi vardı, bir ittifak söz konusuydu. Hıristiyanlık ise insanı tamamıyla ezdi ve paramparça etti.[55] Platon, şöyle söyleyeyim. **Günlük yaşantılarının fazlasıyla boş ve monoton olduğunu düşünenler kolaylıkla dindar olurlar. Bu anlaşılır ve affedilebilir bir durumdur. Ancak onların, günlük yaşamları boşlukta ve monotonlukta geçmeyenlerden dindarlık talep etmek gibi bir hakları yoktur.**[56] Daha önce seni eleştirirken kullandığım ve ne olduğunu sorduğun monotono-teizm kavramı bu işte. **Homeros tanrıları arasında o kadar evinde ki ve bir şair olarak onlardan o kadar haz alıyor ki, onun kesinlikle çok derin bir biçimde dinsiz olması gerekiyordu. O balçığı ile bir heykeltraş gibi özgür çalışıyordu, yani aynen Eshilos'un ve Aristofanes'in ve daha yakın bir geçmişte Rönesans'ın büyük sanatçılarının, ayrıca Shakespeare'in ve Goethe'nin yaptığı gibi.**[57] **İnsan kendisini sadece başka insanlarla karşılaştırsa bu durum bu kadar acı biçimde hissedilmezdi. O zaman ayrıca özel bir derecede kendisinden hoşnutsuz olmak için bir neden bulmazdı, sadece insanın tatminsizliği ve eksikleri konusunda ortak bir yükü paylaşırdı. Ancak kendisini bensiz eylem yetisi olan bir varlık ile, bensiz bir düşünce biçiminin sürekli bilincinde yaşayan bir varlık ile, yani Tanrı ile karşılaştırmaktadır. Bu parlak aynaya baktığı için, kendi doğası ona bulutlu ve anormal bir biçimde çarpıtılmış gelmektedir.**[58] **Tüm karamsar dinlerde, yaratmak, üremek eylemine kötü bir duyguyla bakılır, ancak bu duygu hiçbir biçimde genel bir durum, insani bir durum değildir. Karamsarların yargıları bile bu konuda aynı değildir. Örneğin Empedokles erotik olanda utanç, şeytanlık, günah görmez, felaket çayırında tek bir hayırlı ve umut verici hayalet görür: o da Afrodit'tir. Erotik olanda söz konusu olduğu gibi, insanın kötü, günah düşüncesini eklediği doğal olan her şey, bir yük haline gelir, onun hayal gücünü bulutlandırır, bakışlarını ürkek hale getirir, kendisiyle tartışma haline sokar, onu güvensiz yapar; rüyaları bile sıkıntılı vicdanının şeklini alır. Oysa şeylerin gerçek durumu karşısında doğal olandan eziyet çekmek tamamıyla temel-**

55 *İnsanca, Pek İnsanca,* "Dini Yaşam", 114.
56 *İnsanca, Pek İnsanca,* "Dini Yaşam", 115.
57 *İnsanca, Pek İnsanca,* "Dini Yaşam", 125.
58 *İnsanca, Pek İnsanca,* "Dini Yaşam", 132.

sizdir. Bu eziyetin nedeni sadece şeyler hakkındaki görüşlerin sonucudur. İnsanların, kaçınılmaz ve doğal olanın kötü olarak etiketlendirilmesiyle ne kadar fena bir hale düştüklerini ve sonradan, doğal olanın kötü bir yapıda olduğu duygusuna nasıl kapıldıklarını görmek kolaydır. İnsanın doğaya kuşkuyla bakmasına ve kendisini kötü görmesine neden olan şey, insanın doğası gereği kötü ve günahkâr olduğunu düşünmek isteyen din ve metafizikçilerdir. Çünkü kendisini kötü olarak tecrübe etmeyi öğrenir, çünkü bir yandan da doğanın elbisesini çıkartamaz.[59] Sanatçılara tekrar gelecek olursak**, dinin inişe geçtiği yerde sanat başını kaldırır.**[60] **Yunanlıların yaşamı, sadece mitlerin ışını üzerine düşerse parlak bir biçimde ışıldar, aksi takdirde karanlık ve loştur. Şimdi Yunanlı filozoflar kendilerini bu mitolojiden yoksun bırakıyorlar. Aslında güneşin ışığından kaçıp gölgeye, karanlığa geçmek istiyorlar gibi görünmüyor mu? Oysa hiçbir bitki ışıktan uzak kalmak istemez. Aslında bu filozoflar daha parlak bir güneş arıyorlardı, ama mitoloji onlar için yeterince saf ve parlak değildi. Aradıkları ışığı bilgilerinde buldular, her birisinin "doğru" diye adlandırdığı şeyde buldular. Bu filozofların kendilerine ve "doğru"larına yönelik sağlam inançları vardı. Her birisi dövüşken ve vahşi bir despottu. Herhalde dünyada, doğruya sahip olmak inancının getirdiği mutluluk hiç bu kadar büyük olmamıştı; ancak böyle bir inancın sertliği, kendini beğenmişliği, despotluğu ve kötülüğü de hiç bu kadar büyük olmamıştı.**[61] Ben de bana seni sorduklarında şunu söylüyorum: **Platon konusunda esaslı bir kuşkucuyum ve araştırmacılar arasında geleneksel olan Platon hayranlığına hiçbir zaman katılamamışımdır. Platoncu diyalog, o ürkülecek boyuttaki kendini tatmin eden çocukça diyalektik. Platon sıkıcıdır. Nihai olarak benim Platon'a yönelik güvensizliğim onun en temeline kadar uzanır. Onun Hellenlerin temel içgüdülerinden çok fazla saptığını, fazlasıyla ahlaken enfekte olduğunu, fazlasıyla Hıristiyan'ın atası olduğunu düşünüyorum. "İyilik" kavramını daha baştan en üstün kavram olarak ortaya koyuyor. Bu durum baştan sona tüm "Platon" fenomenini "üstün dolandırıcılık" gibi sert bir terimle betimlemeyi tercih etmeme neden oluyor, ya da siz öyle tercih ederseniz "ide-**

59 *İnsanca, Pek İnsanca,* "Dini Yaşam", 141.
60 *İnsanca, Pek İnsanca,* "Sanatçıların ve Yazarların Ruhundan", 150.
61 *İnsanca, Pek İnsanca,* "Daha Yüksek ve Daha Alçak Kültürlerin Göstergeleri", 261.

alizm" diyelim. Ve "kilise" kavramında, kilisenin yapısında, sisteminde ve uygulamasında hâlâ ne kadar çok Platon var. Platon gerçekliğin karşısında bir korkaktır, bunun sonucu olarak da ideal olana kaçar.[62] **Şunu kesinlikle kabul etmek gerekir ki, en kötü, en bıktırıcı bir biçimde en fazla uzatılmış, en tehlikeli hata, bir dogmatikçinin hatası olmuştur; yani Platon'un saf ruhu ve kendi içinde iyiyi icad etmesi olmuştur. Şurasından emin olabiliriz ki, Platon'un sözünü ettiği anlamda ruhtan ve iyiden söz etmek, doğruyu tersine çevirmek, her yaşamın temel koşulu olan perspektifin kendisini reddetmektir. Ancak Platon'a karşı olan mücadele; ya da "halka" daha sade bir biçimde anlatacak olursak, milenyumun Hıristiyan-kiliseci baskısına karşı olan mücadele –çünkü Hıristiyanlık "halk" için Platonculuktur— Avrupa'da, yeryüzünde daha önce hiç var olmayan muhteşem bir ruh gerginliği yaratmıştır. Böylesine gergin bir yay ile insan en uzaktaki hedeflere bile okunu fırlatabilir.**[63] Sonuçta iyi bir potansiyele yol açtın Platon. Bu da önemli bir şey.

Platon: Seni sabırla dinledim Nietzsche. Dinlerken de öfkemi dizginlemek için elimden geleni yaptım. Bu kadar sert ve abartılı bir eleştiri yapmak gerekli mi burada sence Nietzsche? Dünyanın tüm yükünü ve suçunu neredeyse benim üzerime attın sen.

Nietzsche: Bu kadar büyük bir sertliğe ve despotizme başka nasıl yanıt verilir Platon? Bana başka bir şans verdin mi? Ayrıca senden sonra sana benzeyen başkaları neler yaptı, bir yandan da onu anlatmaya çalışıyorum sana. Sen ölümsüz ruhtan, ebedi ve ezeli şeylerden söz ediyorsun, ben ise özgür ruhun peşindeyim.

Platon: Özgür ruh nedir sence?

Nietzsche: Bir insan, kökenine, çevresine, sınıfına, pozisyonuna veya yaygın olan çağdaş görüşlere göre değil, kendisinden beklenenden farklı düşünürse, ona özgür ruh denir. Özgür ruh, görüşleri daha doğru olduğu için değil, kendisini gelenekten kurtardığı için özgür ruhtur, özgür ruhun doğası budur. Ancak o genellikle doğruya sahiptir, en azından doğruyu aramanın ruhuna sahiptir. O akıllıca nedenler, gerekçeler talep eder, başkalarıysa iman.[64]

62 *Putların Alacakaranlığı,* "Antik Çağdakilere Neyi Borçluyum", 2
63 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* Önsöz.
64 *İnsanca, Pek İnsanca,* "Daha Yüksek ve Alçak Kültürlerin Göstergeleri", 225.

Platon: Vardığımız sonuçlar farklı olsa da, en azından bu konuda aynı yoldayız diyebilirim.

Nietzsche: Böyle olmasına sevindim Platon. Ama bir yandan senden, bir yandan da Tevrat, İncil ve Kuran'dan ilham alarak insanı ve dünyayı baskı altına alan, özgürlüğü ortadan kaldıran dindarlar, teologlar, siyasetçiler böyle olamadılar. Şu anda da onların peşine takılmış bir sürü insanı, bir sürü mentalitesi var karşımızda. Kendi değerlerini yaratamayan, sıradan insanlar topluluğu.

Platon: Pekiyi Nietzsche, nerede umut görüyorsun, umutlarımızı nereye yönlendirmeliyiz?

Nietzsche: Yeni filozoflara. Başka bir seçeneğimiz yok. "Ezeli ve ebedi değerleri" tersine çevirecek güçte ve özgünlükte yeni ruhlara umut bağlamalıyız.[65] **Bu anti-İsa, bu anti-nihilist, Tanrı'nın ve hiçliğin fetihçisi, bir gün gelmeli.**[66] **Hiçlik tüm karamsar dinlerde Tanrı'dır.**[67] Tabii **kimse "hiçlik" demiyor. "Ötesi" veya "Tanrı" veya "gerçek yaşam" veya Nirvana diyorlar.**[68] **Saf ruh saf bir yalandır. Bilinçli olarak hiçliğin "doğruluğu" temsil ettiği söylendiği zaman, doğru zaten ters yüz edilmiş oluyor.**[69] **Ben bu teolojik içgüdüye karşı savaşıyorum. Teologlar iktidara el uzattıklarında, şundan kuşku duymayalım ki, her seferinde temelde olan şey, sona yönelik bir istençtir. Nihilistik istenç güç istiyordur.**[70] **Tanrı'da yaşama, doğaya, yaşam istencine karşı bir düşmanlık vardır. Tanrı "bu dünyaya" iftira için, "sonraki dünya" ile ilgili yalan için bir formüldür. Tanrı'da hiçlik ilahileştirilmiştir, hiçlik istenci kutsanmıştır!**[71] **Hıristiyanlık bugüne kadar insanlığın en büyük talihsizliği olmuştur.**[72] **Hıristiyanlığın tipik koşulu olan "iman" bir hastalık biçimidir. "İman" doğru olanı bilmeyi istememek demektir.**[73] **"Yasa", "Tanrı'nın istenci", "kutsal kitap", "vahiy", bunlar sadece papazın iktidara gelmesiyle ilgili koşullardır, bu kavramlar tüm papazvari örgütlenmelerin, papazvari-felsefi iktidar yapılanmalarının temelinde var-**

65 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* "Ahlakın Doğal Tarihi Üzerine", 203.
66 *Ahlakın Soykütüğü,* "İkinci Deneme", 24.
67 *Ahlakın Soykütüğü,* "Üçüncü Deneme", 17.
68 *Anti-İsa,* 7.
69 *Anti-İsa,* 8.
70 *Anti-İsa,* 9.
71 *Anti-İsa,* 18.
72 *Anti-İsa,* 51.
73 *Anti-İsa,* 52.

dır. Konfüçyus'ta, Manu'nun yasa kitabında, Muhammed'de, Hıristiyan kilisesinde, "kutsal yalan" bunların hepsinde ortaktır ve Platon'da da eksik değildir.[74] Bu senin hoşuna gitmeyecek biliyorum, ama bu böyle. Beni kaba ve nazik olmamakla suçlayabilirsin Platon. Ama şunu hiç unutma: **Dünyada hayali varlıklara vereceğimiz kadar çok sevgi ve nezaket yoktur.**[75] Benim yaptığım aslında kabalık değil, sadece bir dürüstlük isteninin sonucu. Dost acı söyler. Ne yapacaksak bu dünyada yapalım, yaşamı olumlayalım, yaşama düşman olmayalım, cesur olalım, dünyevi olana inancımızı yitirmeyelim, özgürleşelim!

Platon: Neyse ki hâlâ dost olduğumuzu söyledin Nietzsche. Yoksa çok üzülecektim. İnan ki düşüncelerini öğrenmek gerçekten benim için ilginç oldu. Bunları bu kadar ayrıntılı bir biçimde kendi zamanımda bilmek ve doğrudan senden duymak ilginç oldu. Bugün bana anlattıklarını ciddi bir biçimde düşüneceğim ve değerlendireceğim. Sana göre madem bu kadar etkili ve güçlüyüm, belki de tarihin akışını değiştirebilirim böylece, ne dersin? Ama istersen bu kadar konuşmanın ardından biraz dinlenelim. Bizim Akademi'de yemek yiyelim, şarap içelim, o arada belki konuşmaya ve tartışmaya devam ederiz.

Nietzsche: Elbette, nasıl istersen. Ancak bu aralar varsa, bir Diyonissos şenliğine katılıp kendimi kaybetmeyi denemeyi ve artık tartışmamayı tercih ederdim. Ne de olsa kendi zamanımda ve yaşamımda yapamadığım bir şey, belki Antik Çağ'da Atina'da yapabilirim.

Platon: Bunu garanti edemem Nietzsche, bu aralar böyle bir şenlik var mı yok mu sormam gerek. Varsa da malum ben katılmam, sen tek gidersin.

Nietzsche: Yoksa da sorun değil. Seninle *Symposion* diyaloğunda anlattığın biçimde, varsa başka arkadaşlar, onların da katılımıyla, iyi kötü ayık kalarak şarap içmek ve felsefi konuları tartışmak da bir zevk. En azından senin sempozyumunun kötü bir devşirmesi olup sempozyumun ruhuna ihanet eden günümüzdeki akademik sempozyumlardan daha iyidir diyelim. Bu zaman yolculuğu gerçekten güzel geçeceğe benziyor Platon. Misafirperverliğin ve benim gibi zor bir adama tahammül ettiğin için sana çok teşekkür ederim.

74 *Anti-İsa,* 55.
75 *İnsanca, Pek İnsanca,* "Dini Yaşam", 129.

Kaynakça

Friedrich Nietzsche, *On Truth & Lies in A Nonmoral Sense*, (in *Epistemology: The Classic Readings*, Edited by David Cooper), Blackwell, 1999.
Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, Penguin Classics, 2003.
Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, Penguin Classics, 1994.
Friedrich Nietzsche, *Daybreak*, Cambridge University Press, 2005.
Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Vintage Books, 1974.
Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Penguin Classics, 1969.
Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Penguin Classics, 1990.
Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, Cambridge University Press, 2005.
Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols / The Anti-Christ*, Penguin Classics, 1990.
Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Penguin Classics, 1992.
Friedrich Nietzsche, *The Will To Power*, Vintage Books, 1968.
Friedrich Nietzsche, *Unpublished Writings*, Stanford University Press, 1995.
Friedrich Nietzsche, *Writings from the Late Notebooks*, Cambridge University Press, 2005.
Plato; *The Collected Dialogues of Plato*; Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns; Princeton University Press, 1961.

Çağdaş Sanat Üzerine Baudrillard'ın Distopyası

SÜREYYA SU

Bugün çoğu çağdaş sanat sergilerini ve müzelerini gezdiğimizde, tam da postmodern durumu özetleyen yaygınlaşmış bir deyim olan, "ne olsa gider" tarzında işlerle karşılaşıyoruz. Tüm o enstalasyonlar, video görüntüleri, performanslar, hazır yapıtlar vd. bize anlamdan yoksun ve herhangi bir estetik ölçüte uymayan bir başıboşluk halini yansıtıyor. Bu, çağdaş sanatın estetik bağlamından tamamen koptuğunu gösteriyor. Sergilenen eserlerin birçoğu plastik bir haz vermekten uzak, ancak hepsi zihinsel bir haz vaat ediyor. Her yapıt bir kavramın etrafında geziniyor, bizi kavramları farklı açılardan düşünmeye çağırıyor. Sanatçıların bizden beklentisi eserleri üzerine zihin yormak ve onları anlamaya çalışmak; ama seyircilerin edindikleri tek şey boş bir uğraşın sonunda gelen zihin yorgunluğu oluyor; ya da eserin arkasındaki anlamı görememenin verdiği bir suçluluk duygusu. Çağdaş sanat, anlamsızlıktan ve akla yatkın bir estetik değer yargısının olanaksızlığından yararlanarak, söz konusu sanat yapıtlarından hiçbir şey anlamamış olanların ya da anlaşılması gereken hiçbir şey olmadığını anlamamış olanların suçluluk duygularından hareketle çıkarımlarda bulunuyor. Bunun farkında olanlar ise katı bir umursamazlık içinde çağdaş sanatla ilgileniyorlar. Eserlerin hiçbiri zihinde kalıcı bir etki bırakmıyor. Zaten hiçbir çağdaş sanat yapıtı kalıcı olmak gibi bir iddia da taşımıyor. Hepsinde yüceltilen anlayış gelip geçicilik ve tüketimcilik. Bugün sanat, dünyanın ruhsuzluğunun, tükenmişliğinin ve anlamsızlığının sergilendiği bir gösteriye dönüşmüş halde.

Çağdaş sanatın bu durumu, epeydir Jean Baudrillard, Jean Clair ve Donald Kuspit gibi eleştirmenlerce eleştiriliyor. Bu eleştiriler, sanat çevreleri tarafından, genel olarak çözümleme düzeyinde olumlanırken, öngörü düzeyinde yadsınmaktadır. Bu eleştirmenler sanattaki önemli bir değişime dikkat çekiyorlar, ne var ki, bu değişimi sanatın geleceği ile ilgili kötümser bir sürecin habercisi olarak görüyorlar. Güncel sanat ortamının geçmişin taklidi ve birbirinin tekrarı işlerinden oluşan boğucu kalabalığı içinde böyle bir ruh hali kaçınılmazdır. Bunu Baudrillard şöyle dile getiriyor: "görülecek hiçbir şeyin olmadığı bir görüntü bolluğu üretenlerdeniz."[1] Bu görüntü bolluğunda tek hissedilen her birinin ardında bir şeylerin yok olduğudur. Gerçekten, Baudrillard'ın çağdaş sanat üzerine eleştirileri ne kadar acımasız da olsa sonuçta bir durum tespiti olarak mevcut olana işaret ediyor.

Kendisini bir "kuramsal terörist ve nihilist" olarak tanımlayan Baudrillard'a göre, Batı'nın modernleşme projesi tam bir hayal kırıklığı ile sonuçlanmıştır. Bugün gelinen yerde, değerlerin birbirine sarmalanıp kendi üzerine katlanmasına tanık olmaktayız. Politika, cinsellik ve estetik, modern düşüncenin bu üç temel eğilimi, bugün "kendi sınırlarının ötesine uzanarak" kendi kendini yadsımış ve gerçekte bu durumuyla da ortadan kalkmıştır. Sonuçları, modernliğin görkemli gelişmesi için hayal ettiklerimizin çok uzağında durmaktadır. Bu paradoksal durumu, Baudrillard'a göre, tanımlayabilecek kavramlar, trans-politik, trans-seksüel, trans-estetik ve trans-ekonomik kavramlarıdır. Bunun Baudrillard terminolojisindeki anlamı, "devrimci hareket günleri"nin geride kaldığıdır. Bu aşamada, "devrim adına ya da biçimlerin özgürleşmesi adına radikal bir eleştiri olasılığı da yoktur" artık. Çünkü özgürleşmenin tüm hedeflerini çoktan ardımızda bırakmış bulunuyoruz. Her alanda sonsuz bir simülasyon evresindeyiz şimdi. Bu nedenle, artık yalnızca "özgürleşme simülasyonu" yapmamız mümkündür. Gerçek bir özgürleşme hareketi içindeymiş gibi yapmak, "boşlukta hızlanmak"tan başka bir anlama gelmeyecektir.

Baudrillard, Lyotard'ın postmodern olarak adlandırdığı durumu simülasyon kuramı üzerine oturtur. Simülasyon kuramı ile küresel bir sistem analizi sunan Baudrillard, bu kuramı politikadan sanata kadar akla gelebilecek pek çok düzlemde tartışmaktadır. Baudrillard'a göre günümüz dünyasının artık hiçbir gerçekliği kalmamıştır. Her şey simülasyon ve onun nesnesi olarak hızla çoğalan simülakralardan ibarettir. Sanat yapıtları bile artık birer simülakradır.

1 Baudrillard, Jean, *Kötülüğün Şeffaflığı, Aşırı Fenomenler Üzerine*, Ayrıntı, 1995, s. 20.

Simülasyon tanım olarak "gerçekten ve fiili olarak var olmayan bir şeyi (durumu vs.) bütün bileşenleriyle birlikte, gerçekmiş ve fiilen varmış gibi gösterme durumu" anlamına gelir. Baudrillard simülasyonun kendini "-mış gibi göstermek" olmadığını özellikle belirtir ve "kendini hastaymış gibi gösteren kimse sadece yatağa girer ve hasta olduğuna inandırır. Bir hastalık simülasyonu yapan kimse ise kendinde belirtiler bulur", örneklemesini yapar. Buna ek olarak Baudrillard, simülakrayı da simülasyon olayının sonucunda ortaya çıkan görüntü olarak açıklar.

Yaşadığımız çağı tüm değerlerin değersizleştiği bir evre olarak tanımlayan Baudrillard bir tür "değer salgını"ndan, değerin genel metastazından bahseder. Kanserli hücrenin diğer hücrelere sıçraması anlamına gelen metastaz hızla çoğalmayı ve dağılmayı betimler. Bugün sanatın da her yerde çoğaldığını görüyoruz. Ama bu, sanatın ruhunu yok eden bir süreçtir. Ne temel kural ne yargı ne de zevk ölçütü var artık. Günümüzün estetik alanında estetik zevk ve yargıya ilişkin hassas teraziyi kaybettik. Sanatın reklamcılıktaki parlaması bu her tür estetik değerlendirmenin olanaksızlığıyla doğrudan ilişki içindedir. Sanatın bugün içinde bulunduğu düzensizlik aslında, gizli estetik kodundaki bir kopukluk olarak yorumlanabilir. Nitekim, Baudrillard'ın metastaz örneği çağdaş sanatın bu durumuyla ilgilidir:

> "Çağdaş sanatın tüm sarsıntılı deviniminin ardında bir tür durgunluk, artık kendini aşamayan ve giderek daha fazla tekrarlayarak, kendi üstüne kapanan bir şey var. Bir yanda güncel sanat biçimlerinde bir birikme ve diğer yanda hızla çoğalma, vahşi bir abartı, geçmiş biçimler üzerine sayısız çeşitleme (ölmüş olanın kendi içinde hareketli yaşamı) var. Tüm bunlar mantıklıdır: Nerede birikme (*statis*) varsa orada metastaz (*metastasis*) vardır."[2]

Bu durum, sanat eserindeki "kendini çoğaltma" mantığının estetik bağlamdan koptuğu anlamına gelir. Baudrillard'a göre, söz konusu kopuşun ardından biçimler özgürleşmiş, üsluplar kaynaşmış, kültür ve karşı-kültür öğeleri birleşmiş ve estetik kodlar yaşamın tüm ayrıntılarına kadar sızmıştır. Baudrillard, bütün göndermelerin hedeflerinden şaştığını ve göstergelerin nesnelerden kurtulduğunu işaret etmektedir; artık çoğalma işleminin tözden ba-

2 Baudrillard, agy.

ğımsız geliştiğini savunmaktadır. Baudrillard'ın hep vurguladığı gibi, metastazın etrafında dönüp duran sanat. Öyleyse çözümlenmesi gereken, iç tutarlılığını aşan ve böylece kendisini durmaksızın zehirleyen bir metastazın mantığıdır. İşte Baudrillard'ın "sanatın yokoluş senaryosu"nun ana teması, sanattan politikaya, cinsellikten ekonomiye vs. uzanan trans-estetikleşme sürecidir.[3]

Her şey estetik hale geliyor. Siyaset gösteriye dönüşmüş halde, cinsellik reklamcılık tarafından kullanılıyor, her tür etkinlik kültür olarak adlandırılan şeyin içinde estetik nitelik kazanıyor; her şeyi istila eden medyatik ve reklamcı göstergeleşme tarzıdır bu. Her şey estetik olduğunda artık güzel ya da çirkin olan bir şey kalmamakta ve sanat da yok olmaktadır. Bu, bir ütopyanın bütünüyle gerçekleşmesi ve modernliğin kusursuz biçimde ortaya çıkması olduğu kadar, aynı zamanda bu sonuçların aşırılığı, kendi sınırlarının ötesine uzanarak yadsınması ve ortadan kalkması anlamına gelen trans-estetikleşmedir.

Baudrillard, Batı'nın yaptığı en büyük işin, dünyanın estetikleştirilmesi, bir görüntüye dönüştürülmesi, göstergebilimsel olarak düzenlenmesi olduğunu söyler. Günümüzde her şeyin reklamlar, medya ve görüntüler aracılığıyla bir gösterge endüstrisine dönüştüğünü görüyoruz. En marjinal, en sıradan veya en müstehcen şey bile estetikleşiyor, kültürelleşiyor, müzelik bir hal alıyor. Sistem, ekonominin artık-değerinden çok göstergenin estetik değerine göre işliyor.

Baudrillard içinde bulunduğumuz evreyi "değerin fraktal evresi" olarak adlandırır. Fraktal, çözülerek dağılırken kendine benzer birimler oluşturan, sünger, kar tanesi gibi nesnelere ve aynı zamanda kendine benzeme özelliği gösteren karmaşık geometrik şekillere verilen genel addır. Bu evrede hiçbir gönderme yoktur; gerçek anlamda sözü edilebilecek bir değer yasası yoktur artık. Bu bağlamda Baudrillard değerin çözülmeye uğramak suretiyle çoğalarak kaybına gönderme yapmaktadır.

Buradan atıfta bulunulabilecek olan sanatsal düzlemde de aynı süreç işlemektedir. Yani sanatın da, sanata dair söylemlerin de her yerde çoğalmakta olduğu gözlemlenmektedir. Bu çoğalmaya koşut olarak ortaya çıkan ürün değersizleşmektedir. Bu bağlamda Baudrillard sanat alanındaki hiçbir şeyin bir diğerine karşıt olmadığını savunmakta, Yeni Geometricilik, Yeni Dışavurumculuk, Yeni Soyutlamacılık, Yeni Figürasyon gibi tüm eğilimlerin tam bir farksızlık içinde bir arada bulunduklarını söylemektedir. Bu eğilimlerde özgün bir yaratıcılık kalmadığından aynı kültür alanı içinde bir ara-

3 Zeytinoğlu, Emre, *Sanatın Suç Ortaklıkları*, Bağlam, 2003, s. 21.

da bulunabilmektedirler. Biz de bunları derin bir umursamazlık içinde aynı anda benimseyebilmekteyiz.[4] Artık güzeli ya da çirkini arayışın ve bir değer yargısında bulunmanın imkânlarını yitirdiğimizden derin bir umursamazlığa mahkûmuz.

Sanat tarihine bakıldığı zaman, sıralanabilecek tüm akımlar, sürece katılan sanatçıların var olan durumu yadsıması sonucu eskiye karşı yeni bir şey ortaya koyma duyarlığı ile eser üretmeleri sayesinde ortaya çıkmıştır. Yani onca akım, birbirine karşı birbiri içinden çıkmıştır. Ancak Baudrillard'ın dediği gibi, günümüzde tüm sanatsal hareket ve akımlar birbirlerinden tam bir farksızlık içinde bir arada bulunuyorlar. Sanat düzleminde böylesi bir işleyişle ortaya çıkan eklektik yapı, beraberinde bir değersizleşmeyi getirmektedir. Çünkü bu süreçte ortaya çıkan sanat ürünleri ya da eğilimleri rastlantısal ve boşlukta yüzer gibi hareket göstermektedir.

Baudrillard'a göre, artık modern sanat diye bir şey yoktur. Modern sanatın teknikle, reklamla ya da medyatik işlerle arasında hiçbir fark kalmamıştır. Bugün ne Heidegger'in ne de Benjamin'in sorunsallaştırdığı gibi sanatın özünü tartışabilecek imkânlara sahip değiliz. Bugün sanat, yalnızca sanat dünyasında kendisinden söz edilen bir şeye dönüşmüştür. Sanat dünyasını oluşturan bu cemaatse sanata ve sanatçıya doğru bir şekilde yaklaşamamaktadır. Bu dünyada "yaratıcı" eylem bir yaratıcı eylem gösterisinden başka bir şeye benzememektedir. Dolayısıyla, gerçekte olmayan sadece gösteriden ibaret bir sanat var bugün karşımızda.

Diğer yandan, seyirci çoğunlukla hiçbir şey anlamadığı bu sanat kültürünü önemsiz bir gösteri gibi izlemektedir. Seyirci izlediği şeyden hiçbir şey anlaması gerekmediğini bilmekte, sergilenen şeylerin bir anlam taşımadığını fark etmekte, önemli olanın yalnızca kültür adına dayatmaya rıza gösterme, kültürel ağın içinde kaybolma olduğunu kavramaktadır. Modern sanat sunduğu anlamsızlıkla bizi anlamın egemenliğinden kurtarmaktadır. Hızla yayılmasının nedeni burada aranmalıdır. Her tür estetik değerden bağımsız bir şekilde anlamsız ve yararsız olduğu ölçüde gelişme göstermektedir. Bütün bunlar postmodern kültür ve görüntü ile ilgili aşırı fenomenlerdir. Modern sanatın yararsız işleviyle temsil edebildiği tek şey hayata egemen olan anlamsızlığın kendisidir.[5]

4 Baudrillard, agy.

5 Baudrillard, Jean, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, Çev: Oğuz Adanır, Doğu Batı, 2005, s. 111.

Sonuçta, sanat modern zamanların estetik ütopyası uyarınca kendini aşıp, ideal yaşam biçimi haline gelmeyi başaramamıştır. Sanat kendini aşkın bir ideallik haline getirememiş ve gündelik yaşamın genel estetikleştirilmesi içinde dağılmış, görüntülerin katıksız dolaşımı uğruna sıradanlığın trans-estetiği içinde yok olmuştur.

Sanat, ticari değerine yapılan vurgu ve üst sınıfların eğlence aracı olarak görülmesiyle sıradanlaşmıştır. Sanat artık ne modernist ustaların savunduğu gibi estetik deneyimin bir ayrıcalıklı alanıdır; ne de eleştirel düşünce özgürlüğünün zor kazanılmış bir kavgasıdır. Sanatta postmodern durum, yaratıcılığın tükendiğini, eleştirel bilincin terk edildiğini, "yeninin yarattığı sansasyonun" (Baudelaire) yerini yeni olana karşı bıkkınlığın aldığını ve amaçsızlığı gösterir. İronik bir ilgisizliği de kapsayan, kişinin aynı olanın sonsuz döngüsünü izlediği hissi postmodern durumun en açık belirtisidir. Eğer modern sanata enerji veren şey buluş ve deney yapma duygusuysa, sanatın postmodern durumu da bir tükenmişlik halini temsil etmektedir.[6] Nitekim, bizi önceleyenlerin bitimsiz retrospektifine bağlı kalmışız gibi görünmektedir. Örneğin, resim sanatının bütünü, gelecekten elini çekerek geçmişe yöneliyor. Güncel sanat, zaman zaman oyunlar oynayan ve az ya da çok *kitsch* bir tarzla, yakın ya da uzak geçmişin hatta bugünün tüm biçimlerini ve yapıtlarını yeniden kendine mal ediyor. Bu durum, sanatın yaşamını, ancak tarihinin ve kalıntılarının yeniden kullanılmasıyla sürdürmeye çalıştığını gösteriyor.[7]

Bu bağlamda endüstriyel bir faaliyet olarak sanat yok oluşa doğru gitmektedir. Her tür sanatsal etkinlik, Adorno'nun da belirttiği gibi, popülerleştikçe sanatsal özelliğini yitirir. Nitekim sanat saygınlığını seçkinliğe ve derin düşünmeye borçludur. Ne var ki bu özellikler artık saygınlık kazandırmamakta; tersine, geniş katılımı ve günlük tepkiselliği engelledikleri gerekçesiyle birer dezavantaj sayılmaktadır. Artık sanat, algılarını keskinleştirip anlayışlarını derinleştirecek yeni şeylere hevesli bir seçkin azınlığa hitap etmemektedir.[8]

Sanat, birey için değil, kitleler için üretilen imgeler piyasasındaki endüstriyel bir ürün haline gelmiştir. Bundan dolayı, toplumsal konuyu basit bir gösteriye dönüştürerek kitleler için "anlaşılabilir" kılan mekanik yeniden üretim önem kazanmıştır. Sanatsal üretim tamamen teknolojiye daya-

6 Kuspit, Donald, *Sanatın Sonu*, çev: Yasemin Tezgetiren, Metis, 2006, s. 70.
7 Baudrillard, Jean, "Estetik Yanılsamalar ve Yanılsamabozumları", *Sanat Dünyamız,* S. 77, YKY, 2000, s. 97.
8 Kuspit, *age.* s. 80.

lı hale gelmiştir. Walter Benjamin, mekanik yeniden üretimin sanat eserinin halesini yok ettiğini, ama bunu yaparken eseri apaçık bir gösteriye dönüştürdüğünü öne sürmüştü. Herhangi bir şeyin mekanik yeniden üretimi onu toplumsal bir gösteriye dönüştürür ve alelade gibi gösterir. Sanatın temsil biçimi olarak halenin yerini gösteri alır. Çünkü sanat eserinin geniş halk yığınlarına ulaşmasının tek yolu, gösteri haline gelmesidir.

Teknolojiye yönelen sanat bilinç dışına yönelik savaşın da öncü kuvvetleri arasındadır. Sanatın postmodern durumunda kuramın, toplumsal eleştirinin, bilinç dışının yerini teknoloji almıştır. Sanatın postmodern durumuyla ilgili en hayati şey, bilinç dışı kültünün sona erdiğine işaret etmesidir. Modern sanat, hiç kuşkusuz, insanların içlerine yönelmeleri sonucunda bilinç dışının fark edilmesiyle başlamıştı. Baudelaire, bilinç dışının "rüyaların dili"ni konuştuğunu ve "en kötü şey olan sıradanlığa" düşman olduğunu söylemişti.[9] Bilinç dışı "doğru" olan şey değil, "yaratıcı" olan şeydir. Bilinç dışı, şeyleri göründüklerinden daha gizemliymiş gibi algılar ki Sürrealizmin ele aldığı nokta tam da budur. Bilinç dışı daima sanatsal yaratıcılığın kaynağı olmuştur. Platon, en iyi eserlerinde demonik bir çılgınlığın kendisine ilham verdiğinden söz ederek bunu doğrulamıştı; o ve Aristoteles, bir şeyin sanat olması için duygusal açıdan ikna edici olması gerektiğini düşünüyorlardı.

Derin düşünmek için zamanın olmadığı ve vaktin nakit olduğu bir dönemde duygusal açıdan tatmin olmanın imkânları azalmıştır. Ekonomik açıdan var olma çabasının duygusal açıdan var olma çabasından daha önemli olduğu bir dünyada yaşam asla estetik bir olgu haline gelemez. Güncel olmakla övünen ve değişim için değişime inanan bir dünyada sonsuz biçime olan inanç, kendini kandırmaktan ibarettir.[10] Sanatın kendi kendisini tartmasını sağlayan norm sonsuzluk değildir artık. Kısa ömürlülük sanata da sirayet etmiştir ve sonsuz olandan daha heyecan verici gelmektedir.

Çağdaş sanat üzerine eleştirilerin aşırı karamsar ve genelleyici olduğu bir gerçek. Elbette çağdaş sanat içinde estetik değer taşıyan, düşünsel anlamı olan ve eleştirel gücü olan çalışmalar da var. Ancak bunlar sadece çağdaş sanatın geleceğine dair bir umut için taşıdığı potansiyelleri işaret eden istisnai örnekler olarak duruyor henüz. Sermaye, medya ve popüler eğlence tarafından biçimlendirildiği haliyle çağdaş sanat için ise kuşkulu bir gelecek vaat etmek ya da bir yok oluş senaryosu yazmak kaçınılmazdır.

9 Baudelaire, Charles, *Modern Hayatın Ressamı*, Çev: Ali Artun, İletişim, 2003, s. 44.
10 (Kuspit 2006: 171).

Yazı ve Resim Dili

JOHN SALLIS

Im Grunde Dichter zu sein, diese
Erkenntnis sollte in der bildenden
Kunst doch nicht hinderlich sein!
Paul Klee

1.

Her şey söz ile görüntü[1] arasındaki farka bağlıdır. Sorgulama başladığı andan itibaren, bu fark tanınmalı ve ondan bir mana çıkarılmalıdır; sorgulandığı sırada bile farkı olduğu halde bırakmaya, felsefe –ve keza belki resim– bu farkın etkisini silmeye kalkıştığında bile onu muhafaza etmeye muktedir bir mana olmalıdır bu.

Resim dili, sözcükten ziyade görüntüye bağlı olduğundan, kelimenin tam manasıyla bir dil sayılmaz. Sözcükten ayrılmış olduğundan, resim dili kati manada bir dil, bizatihi bir dil değildir. Buna koşut olarak resim, en geniş anlamıyla sözel sanatlardan, şiirden özü itibariyle farklıdır. Malzemeler arasındaki fark, boyanmış yüzey ile kelimelerin tınısı arasındaki farklılık aşikârdır. Hatta her iki sanatın, kendi sunumlarını ortaya koyarken, bu araçları bir araya getirme tarzları arasında da temel bir farklılık vardır. Yine de bu ikisi arasında ortak bir işleyiş vardır: Resim sanatında dildekine benzeyen, bildiğimiz dilden tüm farklılığına rağmen haklı olarak resim

1 Metnin etrafında döndüğü temel kavram olan "*image*"ı genellikle sözcüğün Türkçeleştirilmiş hali olan "imge" ile karşıladım. Ancak İngilizcedeki "image"ın görselliğe yaptığı vurguyu yansıtmak için kimi yerlerde "görüntü" sözcüğünü tercih ettim (ç.n.)

dili diye adlandırabileceğimiz bir faaliyet söz konusudur. Bu işleyiş gerçekten resimde de dilde de aynıdır; aynı faaliyet, bir alandan diğerine adeta aktarılmıştır.

Bu ortak işleyiş nedir? Hem şiirin hem resmin, kendi usullerince gerçekleştirdikleri bu faaliyet hangisidir? Bu, eserin bir şeyi teşhir etme, bir şeyi açığa vurma faaliyetidir. Resimde bu teşhir, boyanmış yüzeyin sergilenmesi yoluyla, yani görsel bir imgenin veya imgeler bütününün sergilenmesiyle gerçekleşir. Öyleyse resim dilinin, bir şeyi açığa vurmak için görsel bir imgeyi sunuş tarzı, en basitinden, birinin portresinin veya görüntüsünün bizzat kişiyi açığa vurması, kişinin nasıl göründüğünü gözler önüne sermesi şeklinde olacaktır. Simmias'ın imgesi vasıtasıyla, bizzat Simmias'ın nasıl göründüğünü kavrarız.

Peki ya yazı? Yazının resim diliyle ilişkisi nedir? Resim gibi yazı da bir şeyleri açığa vurma gücüne sahiptir. Ama yine de tıpkı bildiğimiz dil gibi, onun bir kipi olan yazı da resimden oldukça farklı bir yolla gerçekleştirir açığa vurma işini; yani görüntüler yoluyla yapılandan başka türlü bir teşhirde bulunur. Sözgelimi, ister yazı ister konuşma şeklinde olsun, haddizatında dilin eşyaya dair bağlamları açığa vuruşunu düşünelim. Örneğin "bu gül kırmızıdır" gibi basit bir bildirim yargısında, sözel ifade kırmızı bir gülün alelade algısına, kırmızılığın güle atfedilmesini sağlayan bir ayırım getirir. Gülün kırmızı olduğunu söyleyen kişi, nesne ile nitelik arasındaki bağı açığa vurur. Fakat dile başvurulduğu andan itibaren bu bağ, her (veya her bir) somut gülün ötesine geçer; yani gülün ve kırmızılığın bizatihi kendilerini, hiçbir algısal edimle yakalanamayacak olan anlamı ifade eder veya gösterir. Basit bildirim yargısının, görme duyusuna verilmiş tekil bir güle atıfta bulunduğunu vurgulasak, gösterme sıfatlarıyla bu vurguyu kuvvetlendirsek bile, Husserl'in belirttiği gibi, "bu gül kırmızıdır" yargısı, her şeyden önce bir anlam ifade ettiği için verili, tekil bir güle gönderme yapabilir. Dil esasen anlamlandırarak açığa vurur. Yazının imgesel bir karaktere sahip olduğu hallerde –mesela eski veya Batılı olmayan yazı tiplerinde– yahut harflerin resim niteliği kazanacak kadar –muhtemelen bir sanatçı tarafından– değiştirildiği durumlarda bile, esas itibariyle yazının –keza bizatihi dilin– ayırt edici özelliği olan şey, anlamlandırma faaliyetidir.

Demek ki "Yazı ve Resim Dili" başlığı, birleştirici olduğu kadar ayırıcıdır da. Çünkü bu başlıkla yan yana getirdiğimiz şeyler, temelde farklı iki gösterme usulü, yani anlamlandırma ve görüntüler yoluyla göstermedir. Başlı-

ğın amacı ise bu iki farklı gösterme usulünün nasıl örtüştükleri ya da eğer örtüşmüyorlarsa nasıl bir araya getirilebilecekleri sorusunu sormaktır. Bu iki gösterme usulü bu kadar farklı iken nasıl bir arada iş görebilirler? Anlamlandırma ile resmetme/imgeleme (imaging) arasında nasıl bir birliktelik olabilir?

Felsefe, metafizik –ya da metafizik denilen şey– biçimini aldığı andan itibaren, bu iki gösterme usulü arasındaki fark üzerinde daima ve ısrarla durmuştur. Bu ısrarın en vurucu ifadelerinden biri, Sokrates'in ikinci deniz yolculuğu[2] mizanseniyle Phaidon'da sunulmuştur. Rüzgâr düştüğünde, yolculuğu sürdürmek için küreklere asılan denizciler misali, Sokrates de, eşyayı inceleyerek, onu duyuları yardımıyla gözlemleyerek ilerleyemediği noktada, daha öteye geçip eşyanın hakikatini keşfetmek amacıyla logoi'ye (kelimelere) başvurur. Öyleyse eşyanın gözlerimiz önüne serdiği görsel imgeler ile eşya hakkında konuştuğumuzda veya yazdığımızda kullandığımız kelimeler arasındaki temel farklılık, Sokratik yöntemi tanımlayan iki kutbu belirler. Gerçekten de Sokrates, nesneleri açığa vurmanın bu iki usulü arasındaki farkın altını çizer, bir farkın mevcut olduğunu vurgular. Sokrates logoi'ye başvurmaktan bahsettikten hemen sonra, tasvir ettiği şeylerin belki de hatasız olmadığına işaret ederek buna bir de kayıt getirir çünkü kendisinin de vurguladığı gibi, logoi yoluyla eşyayı açığa çıkarmak onu imgelerde keşfetmekle aynı şey değildir. Başka bir deyişle ikinci yolculuğuna çıkarken Sokrates'in başvurduğu logoi, başka bir düzene, eşyanın gözlerimiz önüne serdiği imgelerinkinden farklı bir düzene ait imgeler değildir. Kelimeler basitçe daha yüksek imgeler, sadece daha yüksek ifşa kabiliyetine sahip olan imgeler değildirler. Onlar hiçbir şekilde imge değildirler – yani söz ile görüntü arasındaki fark, temel bir farktır.

Phaidon'un bu meşhur bölümünde en göze çarpan özelliklerden birisi de, hükmün yani sözün, söylenen şeye bağlanma tarzıdır. Sokrates, tam da logos (kelam) ile imge arasındaki farkı sergileyen ve ilan eden kelamın içerisine bir imge, daha doğrusu bir dizi imge sokar: ikinci yolculuğa, kelama sığınmaya ve hakikati kelam içerisinde aramaya dair imgeleridir bunlar. Böylece, tam da kelam ile imge arasındaki farkı beyan ederken, Sokrates'in kelamı, bir dizi imge sunmaktadır. İmgeler üreten, imgeler doğuran bir kelamdır bu.

2 Metinde geçen (ve Phaidon'un 99-d2 numaralı satırına atıfta bulunan) "second sailing" ifadesinin Türkçe karşılığı olabilecek bir ifadeye gözden geçirdiğim Türkçe çevirilerde rastlayamadım (ç.n.)

Demek ki, bahsettiğimiz bu bölüm sadece bir farkı beyan etmekle kalmıyor, aynı zamanda kelam ile imgenin nasıl bir araya getirilebileceği, –imgeler arz eden kelam örneğinde olduğu gibi– bu ikisinin bütün farklılıklarına rağmen nasıl birlikte işleyebileceği sorusunu da gündeme getiriyor.

Bu soru, resmi konu alan her felsefi söylemin yüzleşmesi gereken bir sorudur. Kelam ile imge arasındaki fark silinemeyeceğinden, felsefi söylemin resimle kolay kolay uyuşması mümkün değildir çünkü resim hakkında söylenecek şeyin, resmin bakışımıza sunduğu şeyi tam olarak karşılaması mümkün değildir. Ama yine de, bu farka rağmen söylem imgeyi ele alabildiği veya ortaya koyabildiği içindir ki resme dair, müzakereye açık bir söylem olanaklıdır. Lakin bu tür bir söylem, –kendini kandırmayarak– onu resim yapıtlarından ayıran indirgenemez farkı tanımalıdır; bu fark bir noktadan sonra söylemin kopmasını gerektirecek ve ondan yerini görmeye bırakacak bir sessizliği talep edecektir.

Paul Klee, 1924'te Jena Kunstverein'da, sergisi münasebetiyle "Modern Sanat Hakkında" yaptığı konuşmanın daha en başında, bu türden bir söylemin sınırlılığına işaret ediyor. Belagat gereği bu sınırlılığı bizzat üstlenen Klee şöyle başlıyor sözlerine: "Kendi bağımsız dilini konuşması gereken eserlerim hakkında söze başvursam, öncelikle bu ikisi için de uygun bir zeminin oluşturulup oluşturulamayacağından ve bunu doğru bir şeklide yapıp yapamayacağımdan endişe ederim." [3] Klee daha sonrasında, konuşmasının dinleyicilere tek başına sunulmayacağı, daha ziyade dinleyenlerin sergideki eserlere yaklaşımını zenginleştirmeye veya genişletmeye yarayacağı düşüncesiyle teselli bulur. Klee, özellikle de resmi konu alan söylemin bir açıdan kısıtlı olduğuna, bunun da söylemin ardışık niteliğinden kaynaklandığına değinir. Dilin ardışıklığını, dildeki zamansallığın zaafı (*Mangelhaftigkeit des Zeitlichen in der Sprache*) olarak tasvir eder. Bu zaaf, dilin çok boyutlu eşzamanlılığı (*mehrdimensionale Gleichzeitigkeit*) ifade etme yetersizliğinden ileri gelir. Başka bir deyişle bu zaaf, dilin zamansallığının tek boyutlu oluşundan, resmin aynı anda farklı zamansallıkları kaldırabilme yeteneğinden yoksun oluşundan kaynaklanır. Ziyadesiyle zamansal olan dili (özellikle de konuşmayı), ziyadesiyle uzamsal olan resmin karşısına koyan genel geçer temsili, Klee'nin nasıl tamamen sekteye uğrattığı bu tasvirde görülebilir. Ona göre resim sanatı zamansal olmakla kalmaz, dilin tek boyutlu zamansallığından daha üstün, daha bereketli bir zamansallığa da sahiptir. Bu yüz-

3 Paul Klee, "Über die moderne Kunst" *Kunst-Lehre,* Leipzig: Reclam, 1987, s. 70.

den, resmin gözler önüne serdiği şeyi karşılayamaz dil; en iyi ihtimalle, resmin çoğul zamansallığı içinde gezinebilir.

Yapıtlarının kendi bağımsız dilini konuşması gerektiğinden söz ederken Klee'nin bahsettiği bu bağımsız dil, benim basitçe resim dili dediğim şeye denk düşüyor. Bu dil, bir şeyi, –ister konuşma ister yazma şeklinde olsun–gerçek dile başvurarak değil, görüntülere başvurarak gösterme yoludur. Gerçi konuşmadan farklı olarak yazmak, bir açıdan resme benzer çünkü her ikisinin de görünürlük gibi ortak bir özellikleri vardır. Yazının resme uygunluğu bu ortak özellikten ileri gelir: Görünür bir şey olarak yazı, resme doğrudan eklenebilir. Bu durum en sık, ressam yapıtına imza attığında ortaya çıkar. Keza resmin yanına, üzerinde resmin adının yazılı olduğu levhalar yerleştirildiğinde de aynı şey olur.

Resmin yanına ismi konulduğunda, önümüze serilen fark muazzam boyuttadır; o kadar ki buna, farkların farkı adını verebiliriz. Bu fark öncelikle, kelam yoluyla gösterme ile imgeler yoluyla gösterme arasındaki farktır. Yine de farkın tüm boyutuyla ve anlamıyla açığa çıkması için, kişinin her iki durumda gösterilmekte olanın mahiyetini hesaba katması gerekir. İkinci yolculuğun anlatıldığı pasajda Sokrates, kelamla açığa çıkartılacak şeyi, var olanların hakikati (τών όντων τήν άλήθειαν) olarak tanımlar. Var olanların hakikati, tam da var olanların oldukları haliyle, kendilerini ayan beyan göstermeleriyle zuhur eder. Dolayısıyla kelama başvurularak ifşa edilen şeyler mahiyetleri, öz nitelikleri itibariyle var olanlardır –yani Platon'un dilinde, düşünülür idelerdir (εϊδη). Gerçekten de ikinci yolculuk hakkındaki pasajda, Sokrates *logos*'ta söylenmiş olanın yani düşünülür idelerin *logos*'tan alınarak nasıl teşhir edildiği üzerine konuşmayı sürdürür; 'alta yerleştirme'nin (*hipotesis*/ύπόθεσις) kökensel anlamını belirleyen de bu teşhirdir (ύποτίθήμι, ύποέμενος). Sonuç olarak kelam yoluyla açığa çıkartılan düşünülür ideler, duyularımıza çarpan imgeler vasıtasıyla kendilerini gösteren görünür nesnelerin üstüne koyulurlar. Öyleyse resim ile resmin başlığı, dil ile resmin dili yan yana konduğunda aslında ortaya konan şey, düşünülür olan ile görünür olan arasındaki farktır. Bu fark ise metafiziği tanımlayan farktır; diğer bütün farkları belirleyen ve ölçen bu fark, demek ki bütün farkların farkıdır. Dolayısıyla, başlıkta olduğu gibi, yazı resmin yanına konulduğu ve açıkça resme atıfta bulunduğu sırada, bu bir aradalığın metafiziği temellendiren ayrımı yeniden ürettiği mübalağasız söylenebilir.

2.

Gelgelelim, olanca kapsamı içerisinde bu farkı teslim etsek bile, meseleyi daha belirgin kılmak adına, resmin başlığının resmin kendisiyle nasıl bir ilişki içinde olduğuna daha yakından, daha resme özgü bir perspektiften bakmak gerekir. Bazı örneklerde başlığın amacının yineleme olduğu, başlığın tam da resimde gösterilen şeyi dile getirme çabasını yansıttığı açıktır. Bu tür yineleme çabaları mebzuldür fakat bu açıdan belki de en çarpıcı örnekler, 19. yüzyılda yaşamış Avusturyalı ressam Hans Böhler'in kimi eserleridir. Bu resimlerin başlığı, tamı tamına kişinin resimlerde gördüğü şeyi söyler gibidir; sanki başlıklar, yapıtı oluşturan görüntülerde sergilenen şeyin dildeki karşılığı gibidirler. Örneğin Yeşil Ev ve Mavili Kadın (*Grünes Haus mit blau gekleideter Dame*) başlıklı bir resim tam olarak yeşil bir evi ve mavi elbiseli bir kadını göstermektedir. Bu resmi, Böhler'in on yıl kadar sonra çok benzer bir üslûpla yaptığı bir diğer resmiyle kıyaslamak öğreticidir[4]. Çiçek Buketiyle Oturan Kadın (*Sitzende mit Blumenstrauss*) adlı bu resimde, başlık yine resimde görülen ile örtüşüyor gibidir ama bu sefer bazı unsurların başlıkta belirtilmediği daha aşikârdır. Örneğin, yeşil arka plan ve tali de olsa resimde yer alan bazı nesneler başlıkta geçmez. Bu kıyaslamanın ortaya çıkardığı şey, resmin nasıl kolayca başlığının ötesine geçtiğidir; resim yüzeyinde gösterilen şeyin nasıl, sanki kaçınılmaz bir şekilde, başlıkta sözü edilen şeyi aştığıdır. Bu tür bir aşmanın aşikâr olmadığı durumlarda bile, katıksız bir yineleme asla gerçekleşmez; zira başlık resme ne kadar uygun olursa olsun, bu tür sözde tıpa tıp başlıkların son noktada ifade ettiği, insanın resme bakınca gördüğü değil, gördüğünü söyleyeceği şeydir.

Öte yandan, yapıtta gösterilen şeyi bu farka rağmen yineleyen başlıklar, Klee gibi söz ile görüntünün birbiriyle oyununa karşı özellikle hassas olan bir sanatçı tarafından akıl edildiklerinde, çok daha öğretici olabilirler. Bazı durumlarda başlık, yapıtta meydana gelen göstermeyi billurlaştırarak eseri tamamlayabilir. Örneğin Klee'nin Uçuş (Flucht) isimli çiziminde, isim ile eserin yan yanalığı başlığın da çizimin de tek başına yaratamayacağı bir etki yaratır. Çünkü bu ikisi arasındaki oyunla gösterilmek istenen şey, ne katıksız soyut anlamıyla (uçmanın kendisi) ne de somut tikelliği içersinde uçuş (göze çarpan bir uçma anı) değil, uçuşun ta kendisinin görünüşüdür. Bu oyunun açığa çıkardığı şey, uçmanın, söz ile görüntü arasındaki muazzam farkı hem kat eden hem de yoğunlaştırarak açığa vuran, manasıdır. Başlık

4 Viyana Leopold Müzesi'nde bulunan bu iki resim sırasıyla 1915 ve 1917 tarihlidir.

ile çizim arasındaki bu oyunda açığa çıkan şey, uçmanın anlamı, uçmanın ne olduğuna dair bir anlamdır; fakat bu, ne salt düşünülür ne de salt görsel, ne saf biçimde düşüncede temaşa edilebilecek ne de görüntüde kavranabilecek bir anlamdır. Söz konusu oyunda çağrıştırılan, düşünülür olan ve görsel olan arasında aracı rolü oynayan ve bu ikisi arasındaki farka öncel olan başka bir şeydir. Başlık ve yapıtın yan yanalığı, normalde metafiziği mümkün kılan ayrımı yeniden üretir; oysa bu örnekte bu ikisinin oyunu, söz konusu ayrımın karışmasına, hatta belki de bu ayrımın daha ilksel bir şeye doğru kaymasına işaret etmektedir.

Ancak pek çok örnekte başlık, eserde gösterilen şeyi yinelemek ya da eserle açıklayıcı bir etkileşim içinde bir tür yineleme etkisi yaratmak amacında değildir. Bunun yerine başlık, yapıtın kendisinde doğrudan belirgin olmayan bir veçheyi belirtmek, açığa çıkarmak veya vurgulamak için kullanılabilir. Bu durumda başlık, dikkati belli bir veçheye odaklamaya ve böylece ona, başka türlü sahip olamayacağı bir belirginlik kazandırmaya yarar. Başlığın bu işlevi, Monet'nin Buğday Yığını başlıklı bir dizi resminde örneklendirilmiştir ya da daha doğrusu bu işlev, söz konusu yapıtların başlığı ile alt başlıkları arasındaki farklılıkta ve oyunda gözler önüne serilmiştir. Bu dizideki bütün resimlerin ön başlığı Buğday Yığını'dır (Meule de blé) ve bir değil de iki yığının betimlendiği resimlerde başlık da çoğul yapılmıştır. Dolayısıyla başlık, betimlenen nesneyi adlandırmaktadır ki bu nesne, farklı mesafeler ve perspektiflerde aynı kalan ve bazı durumlarda hemen yanında daha küçük bir benzeriyle birlikte resmedilmiş olan buğday yığınıdır. Ancak resimlerin teması bu nesne değildir, nitekim bu tablolarda tam manasıyla resmedilen –yani gösterilen şey– buğday yığını değildir. Eserlerde açığa vurulan şeyi bizzat Monet'nin kendi beyanı teyit ediyor: Eserlerin amacı, buğday yığınının ne olduğunu göstermek, buğday yığınının özünü ifşa etmek değil, yılın ve günün belli bir zamanında ışığın atmosfere nasıl yayıldığını göstermektedir. Sabahleyin, Kar İzlenimi (Effet de Neige, Le Matin) ya da Yaz Sonu, Akşam İzlenimi (Fin *de L'Été, Effet du Soir)* gibi tipik alt başlıklarda adlandırılan şey, tam da bu ışık yayılımının zamanı ve niteliğidir.[5]

Klee'nin çoğu yapıtında başlıklar, yapıtla ilişkisi içinde çağrıştırma gücü kazanan şiirsel bir niteliğe sahiptir. Gerçekten de Klee ilk dönem çalışmalarını, şiirsel ve resimsel olanı bir araya getirme çabası olarak nitelendir-

5 Bu resimlerle ilgili tartışmam için bkz. *Shades Of Painting at the Limit* (Bloomington: Indiana University Press, 1998), 1. Bölüm.



Monet, *Effet de Neige, le Matin*, 1891, Tuval üzerine yağlıboya, 65x92 cm.



Monet, *Meules, Fin de L'Ete*, 1891, Tuval üzerine yağlıboya, 60x100 cm.

miştir ve bu münasebette, şiirselliğin hem yapıtın belli bir niteliğine hem de (bir başlıkta olduğu gibi) bu niteliği vurgulayan şiirsel ifadeye ilişkin olduğu düşünülebilir.[6] Bazı durumlarda bu özellik, –Klee'nin Dans Et Ey Canavar, Aheste Şarkımla (*Tanze, du Ungeheuer, zu meinem sanften Lied*) (1922) başlıklı dolmakalem çiziminde olduğu gibi– tuhaflığa kayar. Bu gibi durumlarda başlık, çizili veya boyalı eserin yanına iliştirilmiş küçük bir şiirdir adeta. Bu tür eserler, hiç değilse Klee söz konusu olduğunda, başlığın haricî bir eşlikçiden ibaret olmadığını, bütünüyle yapıtın kendisine ait olduğunu açıkça gösterir. Daha doğrusu, yapıt ne tek başına çizilmiş veya boyanmış görüntü ne de tek başına başlıktır; o daha ziyade bu ikisi arasında, görüntüyü taşıyan bir yüzey ile ona iliştirilmiş yazılı bir başlık arasında uzanır gibidir. Daha açık bir ifadeyle söylersek, yapıt bizatihi söz ile görüntü arasındaki oyundur. Düşünülür ile görünür arasındaki bir oyun olarak yapıt, tüm farkların farkını dolayımlayan –ve belki de bu farktan daha ilksel– bir üçüncü türdür.

Başlık görüntünün çizildiği veya boyandığı yüzeye çok yakın bir yere düşüldüğünde, bu oyunun niteliği de değişime uğrar. Klee'nin pek çok yapıtında başlık, görüntüyü taşıyan sathın köşesine, ya görüntüyü çevreleyen çerçeve bandının üzerine ya da görüntünün kıyısına atılmıştır. Başlığın görüntüye duhulü yapıtın kompozisyonunda, yapıtın kendisinde bir yinelenmişlik, yeniden düzenlenmişlik izlenimi yaratır; yapıtın mahiyeti söz ile görüntü arasında askıda kalmış gibidir.

Resmin veya çizimin üzerinde rastladığımız şey –sadece başlık değil– yazı olduğunda, yani sadece resmin kıyısında değil resmin bir parçası olarak yazı söz konusuysa, söz-görüntü oyunu daha da büyük bir değişime uğrar. Klee daha kariyerinin başlarında, bu tür yazılar kullanmaya cüret etmiş; kâh resimsel uzama doğrudan yazılı sözcükler eklemiş kâh görüntülerin veya resimsel formların üzerine yazılı öğelerden oluşan bir katman yerleştirmiştir. Klee, yazı ve rengin veya yazı ve görüntünün birleşmesine ilişkin görüşlerini *Farbenschrift* (Renklerle yazım) ve *Schriftbild* (Yazının resmi) gibi terimlerle ifade etmiştir.[7] Bir parşömende olduğu gibi tek tek harflerin, kısmen silinmiş şekillerden oluşan bir zemin üzerine yerleştirildiği *Hurufat Resmi*'ne (*Buchstabenbild*) (1924) benzeyen pek çok yapıtı vardır Klee'nin. Bu çalışmalarda, harfleri ve görüntüleri farklılıkları içinde bir araya getiren iki-

6 Klee, Tagebücher, ed. Felix Klee (Köln: DuMont, 1957), S. 429. Ayrıca bkz. K. Porter Aichele, *Paul Klee's Pictorial Writing* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 46.

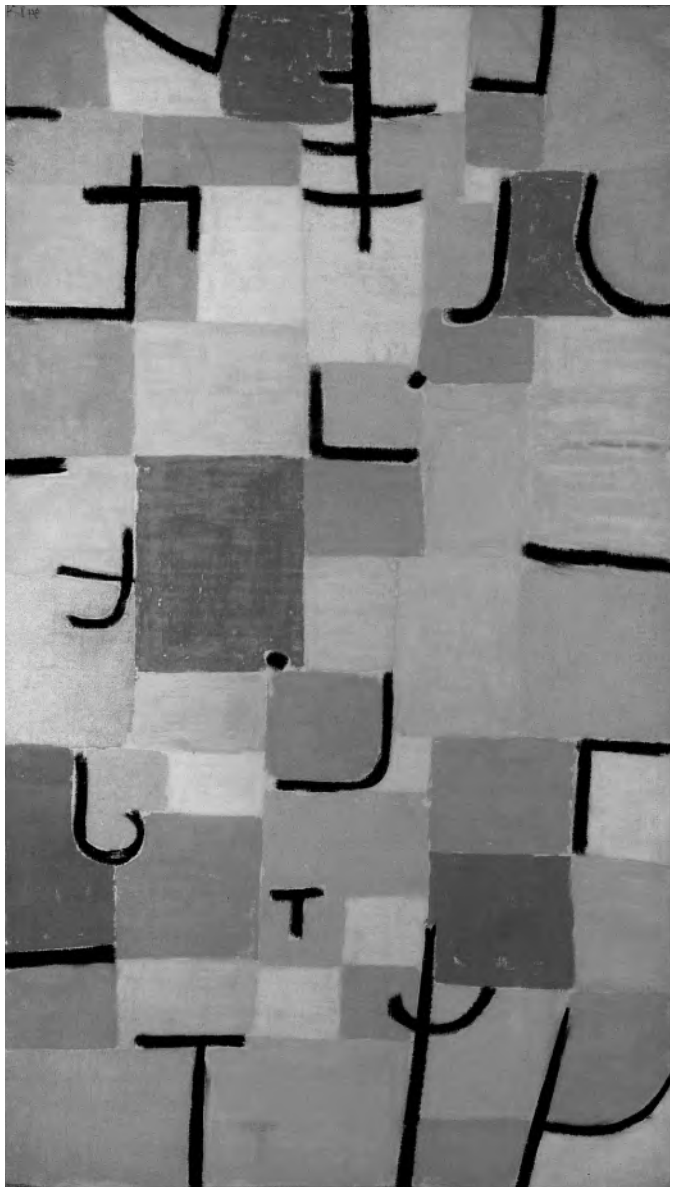
7 Bkz. Aichele, *Paul Klee's Pictorial Writing*, s. 53, 70.

li karakter, bindirme yoluyla belirginleştirilmiştir ve bahsettiğimiz örnekte, başlık tarafından kesin biçimde ifade edilir.

Keza bu ikili karakter, 1937 tarihli *Sarıyla İşaretler*'de de (*Zeichen in Gelb*) sergilenmektedir; fakat bu örnekte, resim üslûbu daha belirgin biçimde boyamaya kaymış, rengin resmin öncelikli unsuru olması sağlanmıştır. Bu çalışmada görsel imgeler yani sarının muhtelif tonlarında muntazam olmayan dikdörtgenler, üzerine imza benzeri kayıtların düşüldüğü bir zemin oluştururlar. Bu işaretlerin bazıları harfleri andırmaktadır: Resmin altındaki T benzeri işaretlere dikkat edin. Diğerleri, bilinen işaretlerin değişim geçirmiş halleri gibidirler: Ters çevrilmiş F'ye ve ters çevrilip uzatılmış 4 sayısına dikkat edin. Burada da yine, hem resim hem de başlık, işaretleri ve rengi –yani, dilselimsi işaretleri ve resim için temel olan tekil niteliği– farklılıkları içinde bitiştiren yapıtın mahiyetini gözler önüne seriyor. Resmin altındaki jütün griye boyanmasıyla elde edilmiş çerçeve, sıradan bir çerçevenin yapabileceğinden çok daha belirgin bir şekilde resmi etrafından ayırmaya yarar; bu çerçeve, renk ve işaretin, duyulur ve düşünülür olanının ve bunların dünyada zuhur etme tarzlarının bir araya gelişini işaretlemekte gibidir.

Klee'nin yapıtları arasında bir yazı unsurunun, bir harfin, bilhassa çarpıcı biçimde öne çıktığı başka örnekler de mevcuttur. Başlığı (tırnak içinde) E harfi olan 1918 tarihli çalışmada, muhtemelen şablonla çizilmiş, çok bariz bir büyük E harfi, beyaz ışıktan bir tür hale içinde resmin ortasında durmaktadır. Halenin dışında, mat suluboya tabakalarından oluşan şeffaf katmanlar içinde sunulan, çoğu bölük pörçük birtakım simgeler bulunmaktadır. Belki de Klee'nin kataloğuna eklediği bu genişletilmiş başlık, imgelerin bu parçalı niteliğine atıfta bulunmaktadır: Nitekim Klee, (tırnak içinde) büyük E harfine, parantez içinde "parçalı suluboya" başlığını da eklemiştir. Yahut bir ihtimal bu genişletilmiş başlık, bir bütün olarak yapıtın parçalı niteliğine atıfta bulunmaktadır; belki, bir şeylerin, birtakım imgelerin, hatta belki de E harfiyle ikame edilmiş birleştirici bir imgenin eksik olduğunu anlatmaktadır.

Resme yazılı imgenin ve başlığın doğurduğu soru, E harfinin sadece bir yazı unsuru mu olduğu –yani yalnızca yazıyı mı temsil ettiği– yoksa bir şeyin yerine mi geçtiği –yani anla ifade etme işlevine mi sahip olduğu– sorusudur. İkincisi geçerliyse, harf bir özetleyici rolü oynuyor demektir; belki başlıkta harfin tırnak işareti içinde oluşunun ve yazılı simgenin hemen sağında, tam aynı renkte, adeta harfe aitmiş gibi duran bir nokta bulunmasının sebe-



Paul Klee, *Zeichen in Gelb*, 1937, Pastel boya, 83.5 x 50.3 cm

bi de budur. Bir başka soru da, harfin –eğer bir anlam ifade etme işlevi varsa tabii– ifade ettiği şeyin, resimdeki parçalı imgelerle bağlantılı olup olmadığı sorusudur. Bazı uzmanlar, Klee'nin 1912'de, Paris'te Delaunay'ın stüdyosunu ziyaret ettiği sırada görmüş olabileceği yapıtlarla benzerlik kurarak, "E"nin Eiffel Kulesi'nin yerini tuttuğunu ve aynı zamanda Paris'in sembolüne yaptığı göndermeyle, yalnızca Eiffel Kulesi'nden görülebilen kuşbakışı Paris manzarasını çağrıştırdığını ileri sürerler.[8] Dönme dolap simgesi –ve belki diğer imgeler de– belli bir bağlamda alındıklarında bu yorumu destekliyorlar. Bu durumda anlam ifade etme işlevinin oldukça karmaşık olacağı kesindir zira bu işlev sadece, (tek bir sözcükle saf bir anlamın kastedilmesinde olduğu gibi) bir anlamı kastetmek değil, gösterilen (yani Eiffel Kulesi) yoluyla, anlam ifade etme işlevini bizatihi Paris'in toplu görünümüne bağlamak olacaktır. Böylece anlam ifade etme, adeta bir görmeye çağırmak, dolayısıyla da aynı anda hem görünür hem de düşünülür olana yönelmiş bir terkip yaratmak olacaktır. Şu halde yapıt, farkın uzamını indirgeyip işleyişini bozarken, aynı zamanda onu el değmemiş halde bırakır.

Klee 1921'de, her ikisi de Beni Dudaklarıyla Öptükçe Öpsün (Er küsse mich mit seines Mundes Kuss) başlığını taşıyan, birbirine çok benzer iki yapıta imza atar. Bu sözcükler ve yapıtlarda rastladığımız diğerleri, Eski Ahit'in Neşideler Neşidesi bölümündendir. Klee'nin yazışmalarından anladığımız kadarıyla sanatçı bu yapıtları, babasının kutsal kitabı manzum halde yayımlama tasarısıyla bağlantılı olarak hazırlamıştır; tasarı ise gerçekleşmeden kalmıştır.[9] Kâğıt üzerine mürekkep ve suluboya ile yapılmış bu çalışmada Klee, kadim süslemeli el yazması geleneğini canlandırır. Bu yüzden yazı ön plandadır fakat yalnızca yazının tekil öğeleri ve hatta sadece sözcükler veya cümleler de değil, yazının kutsal yazı veya şiir olarak en yüksek düzeyde gerçekleşmesidir söz konusu olan. Burada kısmî, parçalı veya tanınamaz halde bile imgelere rastlanmaz; sadece resmin en temel öğeleri, çizgi ve renk vardır. Bu öğeler, şiirsel metnin hizmetine koşulmuştur; çizgiler ona dizge sağlarken, renkler yazılı metne canlılık ve zarafet getirir. Yumuşak bir mavi Mund (Dudak) sözcüğü üzerinden etrafa yayılırken, parlak bir turuncu da ıslaklığı veren kelimelere [Kuss (Öpücük), Würzwein'ın (Baharlı Şarap'ın) Würz'üne (Bahar'ına) ve Öl'e (Yağ'a)] canlılık verir. Resmin uzamından taşan, hattın üzerine çıkan tek sözcüğün, Name (İsim) gibi özel bir sözcük olu-

8 Age., 121-26.
9 Age., 78.

şu oldukça dikkat çekicidir. Bu sözcükle birlikte adeta anlamlandırmanın mahiyeti, çizginin ve rengin görünür alanını aşan mahiyeti tasvir edilmektedir. Ancak söz konusu yapıtta yazı, sadece anlamlandırmakla kalmamakta, çizgi ve rengin içine akmakta, böylece yazının söylediği şey ve söyleyiş şekli, görünür olana doğru geri çekilmektedir.

1921 tarihli, *Yumurtalar ve Rostolar Nereden Gelir* (*Wo die Eier herkommen und der gute Braten*) başlıklı suluboyada çok farklı bir atmosfer hâkimdir. İmge bir çocuğun çizim defterinden çıkmışa benzer. Tuhaf etkisi kısmen, tasvir edilen iki figürden kaynaklanır. Figürler tam da başlığın söylediği şeyi, yumurtaların kaynağı tavuğu ve rostonun kaynağı domuzu göstermektedir; ancak tuhaf etki, bu iki figüre iliştirilmiş yazılar yardımıyla arttırılmıştır: Bunlar, tavuğun herhalde yeni çıkardığı yumurtanın üzerindeki *Ei* (Yumurta) sözcüğü ve kıllı domuzun hemen altındaki "guter Braten" (Rosto) sözcüğüdür. Daha az bariz olmakla birlikte yapıtın genelindeki tuhaf havaya katkıda bulunan başka yazılar da söz konusudur. Sol alt köşede, resmi çevreleyen rengi belirsiz bandın üzerinde, tuhaf bir başlıkla birlikte Klee'nin yakın bir arkadaşının kızına matuf bir ithaf yazısı ("für Florina Irene") bulunmaktadır. Bu ithaf, bu sefer resmin sağ alt köşesinde yer alan diğer yazıyla bağlantılıdır: "Alle diese Bilder hat der Onkel Klee gemacht" [Tüm bu resimleri Klee Amca yaptı]. Resmin yarattığı etkiyi, büyük ölçüde Klee'nin çeşitli yazıları şekillerin içine veya çevresine yerleştirme biçimine borçlu oluşu kayda değerdir. Belirtilmesi önem arz eden bir diğer şey de eserin, Klee'nin pek çok çalışması gibi büyük boyutlu bir eser değil, bir minyatür olmasıdır (15 X 27,5 cm).

Klee'nin resim yüzeyine harf veya sözcük kaydetmediği, bunun yerine imgesel (imaginal) olmaktan ziyade anlamlandırıcı olan işaretleri resme soktuğu eserleri de vardır. Bu işaretlerden en yaygını da oktur ki bu ok, neredeyse asla somut bir okun veya oka benzer bir nesnenin imgesi değildir. Bazı durumlarda bu ok bir imgeye dikkat çekmeye yarar ki az önce üzerinde durduğumuz çalışmadaki *Ei* (yumurta) sözcüğünün, yumurta imgesine dikkat çekmesi buna benzer. Başka bazı durumlarda ok, öylece imgelenemeyecek bir şeyi, örneğin 1922 tarihli Gül Rüzgârı'nda (*Rosenwind*) olduğu gibi yönü bildirmeye yarar. Bu resimde rüzgârın yönü, hem imgesel bir etkiyi haydi haydi aşan renk burgacıyla hem de muhtelif oklarla görünür kılınmıştır. Bu oklar –bütünüyle değilse bile büyük oranda–, resimsel ve anlamlandırıcı öğeleri, bu ikisi arasındaki herhangi basit bir ayrımı bozacak şekil-



Paul Klee, *Rosenwind*, 1922, Karton üzerine yağlıboya, 38.2 x 41.8 cm

de harmanlayan imleçler görevi görür. Bu harmanın belki de en bariz olduğu yer resmin sağ altındaki aşağıyı gösterir oktur; zira bu ok, resmin ortasındaki saksıdan fışkıran bitkiyi taklit eder gibidir. Dolayısıyla burada, dilsel olmayan imleçlerin işleyişi Klee'nin pek çok yapıtına tepeden tırnağa hâkim olan bir tür göstermeyle, yani eşyanın görünen yüzeyinin altında yatan doğuşun ve büyümenin gösterilmesiyle kaynaşmıştır.

Klee'nin sıra dışı, anlamlandırıcı bir tarzda kullandığı bir başka işaret de, üçgendir. 1923 tarihli Eros'ta, erotizmin tırmanışı hem yukarıyı işaret eden oklarla hem de uç noktaları iç içe geçmiş üçgenler bloğuyla gösterilmiştir. Güzeli görmenin buna tekabül eden yayılımı ise resmin üst kısmından aşağıya doğru uzayan başka üçgenler ile gösterilmiştir. Gösterme işini biçimleri ve yönleriyle icra eden bu imleçler, aynı anda resmin öğeleri olan çizgi ve renkle de iç içe geçerler; gerçekten de bu bağlanış o kadar derindir ki, anlamlandırıcı öğeler tam da resimsel öğelerce biçimlendirilmiş ve eklemlenmiştir. *Günlükler*'inden öğrendiğimiz kadarıyla Klee eski klasiklerin hevesli bir okuyucusuydu ve Platon'un *Symposium*'una bilhassa aşinaydı. Klee 1904'te *Günlükler*'ine düştüğü bir kayıtta bu kitabı okuduğundan bahsediyor ve şöyle bağlıyor: "Platon'un Symposium'u çok güzel."[10]

Resmin farklı öğeleri veya bileşenleri, göstermenin esasen resim sanatına ya da daha kapsamlı biçimde görsel veya biçimsel sanatlara dayandığı bir üslûp içerisinde de bir araya getirilebilir. Bu tür yapıtların öz-gönderimsel (*self-referential*) olduğu, ancak yarattıkları etkinin gönderimsel olmaktan ziyade anlamlandırıcı olduğu, meselenin gönderilerden ziyade anlam olduğu; yani yapıtta gerçekleştirilen teşhirin sadece o tekil çalışmaya değil bizatihi resme ya da görsel sanata dair olduğu söylenebilir. 1919 tarihli yağlıboya resim Pencereli Kompozisyon (*Komposition mit Fenstern*) bu tür bir çalışmadır. Eserin alt başlığı B'li Kompozisyon (*Komposition mit dem B*), resmin ortasının hemen altındaki geniş büyük B harfine dikkati çeker. B, resimdeki tek bariz dilsel öğedir. B'nin yanında seçilebilen kesme işareti belirtimin tamamlanmadığını, bunun bir kısaltma olduğunu ima eder. B için muhtelif anlamlar önerilebilir fakat en muhtemel olanlar *Blick* (Bakış) ve *Bild*'dir (Resim).[11] Görünüşe göre buradaki püf noktası resim ile pencere arasındaki analojidir: bir resim veya görüntü (Bild), bir şeye bakış (Blick) imkânı verdiği için, başka türlü göremeyeceğimiz bir şeyi görmemizi sağladığı, görünür

10 Klee, *Tagebücher*, s. 568.
11 Aichele, *Paul Klee's Pictorial Writing*, s. 139.

olmayan bir şeyi görünür hale getirdiği için pencereye benzer. Bu bağlamda, 1919 tarihinin aynı zamanda Klee'nin ilk kuramsal metni "Yaratıcı İtiraf"ı kaleme aldığı yıl olduğunu anımsatmak yerinde olur. Metin şu çarpıcı satırla açılır: "Sanat görünürü yeniden üretmez, görünür kılar" [*Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar*].[12] Resimde çizilmiş çeşitli pencerelere bakıldığında, doğal nesnelerden sadece gizemli bir karanlığa boğulmuş olanlara kadar, muhtelif görünümler göze çarpar. Resmin alt kısmında, aşağıyı işaret eden ve B'yi kapsayan geniş bir ok vardır. Yukarı doğru çıkan bitkilerin tam aksi yönüne işaret eden okun doğrultusunun, bu çıkışın altında yatan üretici gücü veya kaynağı işaret ettiği düşünülebilir. B harfini sarmalayan ok vasıtasıyla resmin bu kökenin derinliklerine bir bakış sunduğu düşünülebilir.

Birkaç yıl sonra 1926'da, Klee, yanında "Sichtbar machen" (görünür kılmak) sözcüklerinin okunduğu bir insan yüzü resmeder. Aynı zamanda çizimin başlığı da olan bu sözcükler tam da, Klee'nin kuramsal metininde ilan ettiği gibi, görsel sanat yapıtlarının gerçekleştirdiği şeyi dile getirirler. Klee bu çiziminde insan figürünün gözlerini çizerken imgeyi doğrudan yazıya bağlar; böylece bu ikisi birlikte, yazının ilk harfi olan S'yi andırırlar. Dolayısıyla burada gördüğümüz şey, olabildiğince doğrudan biçimde, görsel sanatı sanatsal açıdan ifade eden ve hatta bunu gösterim ve söyleyişle, imge ve yazıyla, imgesel olanla dilsel olanı birbirine bağlayarak yapan bir sanat eseridir.

Klee'nin imgesel ile dilseli bir araya getirme üslûbu, bir sentez üretmez. Onun yapıtları daha ziyade, bu iki gösterme biçimini, aralarındaki farka dokunmayacak ama bu farkın niteliğini sorgulayacak şekilde bir araya getirir; elbette bu sorgulama bir sorunun kuramsal ifadelendirilişi gibi olmayan, sanat yapıtı içinde/üzerinden yapılan bir sorgulamadır. Bu sorgulayıcı bir araya getirişin başat olduğu yapıtlarda, mesele farkı indirgememek veya yok etmemek, daha ziyade onu katıştırmaktır ve aslında bu katıştırma biçimi için, biraz kronolojiye aykırı biçimde ama yine de münasebetsizliğe düşmeden yapısöküm tabiri kullanılabilir. Bu bağlamda Klee'nin geç dönem yapıtlarından 1938 tarihli Duvar Ressamları İçin Alfabe (*ABC für Wandmaler*) örnek teşkil edebilecek bir çalışmadır. Bu eser sanat ressamlarının ABC dedikleri şeydir: Geleneksel olarak I harfiyle bir kabul edilen J haricinde, alfabenin bütün harfleri eserde mevcuttur. Yüzey malzemesi, alçıyla kaplanmış

12 Klee, "Schöpferische Konfession", *Kunst-Lehre*, s. 60.

çuval bezidir. Harfler zemin üzerine gelişigüzel dağıtılmış, daha sonra üzeri yağla sıvanmış ve son olarak harflerin etrafına yapılan haleler için suluboya kullanılmıştır.

Eserin zemini üzerinde yazılı hiçbir sözcük bulunmamasına, söylenen hiçbir şey olmamasına rağmen, resimde bütün temel yazı öğeleri mevcuttur. Benzer şekilde bizatihi resmin ötesinde berisinde gösterilen bir şey de yoktur; resimde hiç imge yoktur; sadece renk ve yüzeye boya sıvama işleminin izleri görülmektedir. Dolayısıyla yapıt, yazı öğelerinin yanında resmin en basit öğelerini de içermektedir. Çarpıcı olan şey, eserin bunları bir araya getiriş tarzı, yazılı harfleri resimsel öğelere katışıdır: Sanki harfler sathın altına çizilmiş resimsel öğelere yedirilmiş gibidir; buna rağmen en basit öğelerine indirgenerek sorgulanan fark yine de var olmayı sürdürmektedir.

Bu en temel öğelerine indirgenmiş şekliyle bile, ister istemez var olmayı sürdürecek bir farktır bu. Zira burada harflerle gösterilen dilsel öğeler, soyut unsurlardır ve sayılıdırlar; halbuki resimsel öğeler olan çizgi ve renk, sonsuz çeşittir ve sürekli çeşitlendirilebilirler; nitekim ne mavinin tonları ne de çizgilerdeki kavisler belirli bir sayıya tabidir. Dahası alfabe –aslında dilin kendisi– tarihseldir, tarih içinde ve tarih boyunca oluşmuştur; halbuki çizgi ve –özellikle de– renk, doğaya daha yakındırlar ve tefrik ve terkip edilişleri her ne kadar dilden ve tarihten bütünüyle bağımsız değilse de, doğada sınırsız çeşitlilikte mevcutturlar. Bütün bu farklılıklar, farkların farkının indirgenemezliğini belirginleştiren unsurlardandır.

Klee'nin geç dönem yapıtları arasında, dilsel ve resimsel unsurları daha başka şekillerde bir araya getirenler de vardır. Örneğin Yazı (*Schrift*) adlı çalışmada (1940), resimsel öğeler sayılabilecek şeyler, renk ve ona iliştirilmiş çizgiler değil, ilkel imgeler oluşturan çeşitli desenlerdir.[13] Öte yandan, bu desenlerin bir kısmı da keza harf görünümündedir ama çoğu tam bir harf biçimini kazanmamıştır. Fakat resmin sağ köşesinde, Klee'nin imzası kolayca seçilebilir. Yürüyen bir figür gibi de görülebilecek bir harfle başlayan imza, o kadar sağa kaymıştır ki sondaki E harfi resmin dışına taşmıştır. Klee'nin, son yılında verdiği pek çok eserde olduğu gibi burada da ölümün yakınlığına bir anıştırma vardır.

Pek çok sanatçıda olduğu gibi Klee'nin resim ve çizimlerinde de en sık rastlanan yazı, imzadır. Gelgelelim Klee'nin imzasını atma şeklinin ve im-

13 Paul Klee'nin, "FormenSpiele at the Albertina Museum in Vienna" (2008) sergisinde ve bu serginin kataloğunda söz konusu resim *Ohne Titel (Schrift)* adıyla geçer.

zasını kullanışındaki sanatkârlığın oldukça benzersiz olduğu söylenebilir. Klee daha kariyerinin ilk yıllarında, "yonca" anlamına gelen ismiyle oynamaktan hoşlanıyordu. Çok erken dönem bir suluboyası, yonca biçimindedir ve *Günlükler*'inde bir yerde, imza yerine yonca şeklini kullanmıştır.[14]

Sanatçının imzası genelde yapıtın sanatçının elinden çıktığını gözler önüne serer. Ama imza ayrıca başka şekillerde de iş görebilir; sadece eserin yaratıcısını belirtmekle kalmayıp eserde sergilenen özgün teşhir ile sanatçı arasındaki ilişkiyi –hatta belki bir tür özdeşliği– beyan eder. Klee'nin Nalbant K. N. (*K. N. Der Schmied*) isimli çalışmasında durum budur. Buradaki figür Klee'ye göre sanatçının prototipini simgelemektedir çünkü sanatçı, malzemeyi dönüştürme gücüne sahiptir. Resimdeki figür, yeraltı güçlerine söz geçiren ve malzemeyi sanatsal amaçlar için kullanan bir figür olarak efsanevi biçimde resmedilmiştir. Klee'nin bu çalışmayı KN harfleriyle imzaladığına dikkat edelim: Klee, açılımı *Künstler* (sanatçı) sözcüğünü veren şifreli kısaltmayı, pek çok yapıtlarında imzasını düştüğü yere yerleştirmiştir. Klee kendisini sadece bir sanatçı değil, bir öğretmen olarak da resmetmiştir- nitekim kendisi hatırı sayılır bir bilgi birikimine de sahipti. Bilgin (*Gelehrter*) isimli küçük suluboya bu açıdan özellikle dikkat çekicidir. Bu resimde kafanın omuzlar üzerine, sanki her an yuvarlanacakmış gibi oturtulduğu yorumu yapılmıştır.[15] Yüzdeki meyus ifadeye ve eserin 1933'te, yani Nazilerin Klee'yi Düsseldorf'taki işinden kovduğu yıl yapılmış oluşundan hareketle bunun bir oto portre olduğunu rahatlıkla düşünebiliriz. Bu düşünce, Klee'nin imzasını sanki bir işaret veya bir kimlik belgesiymiş gibi figürün üzerine atmasıyla da doğrulanıyor gibidir.

Klee'nin çarpıcılığı kıyas kabul etmez resmi Ölüm ve Ateş'e (*Tod und Feuer*) gelince, onun da bu bağlamda imgesel ile dilsel olanı –bu sefer keskin bir sadeleştirmeyle– nasıl bir araya getirdiğini belirtmekle yetinelim. Aşırı sadeleştirilmiş imgeler, son derece esrarengiz şekilde bir araya getirilmiş olmakla birlikte, apaçıktır. Ancak, resmin sol tarafındaki üç imgenin, Tod sözcüğünü oluşturduğuna özellikle dikkat edilmelidir: Bütün bir resmin görünür kılmaya çalıştığı fakat bizatihi resmedilemeyecek –aslında katiyen tasvir edilemez– olan ve bu yüzden de şu ya da bu biçimde yazıya ihtiyaç duyan şey, yazı yoluyla söylenmektedir. P harfi biçimindeki imzanın, Almanca-

14 Bkz. Aichele, *Paul Klee's Pictorial Writing*, s. 2.

15 Bkz. Constance Naubert-Riser, *Klee: Die Meisterwerke* (Vaduz: JeunesseVerlagsanstalt & Zug: Swan Productions, 1990), s. 108.

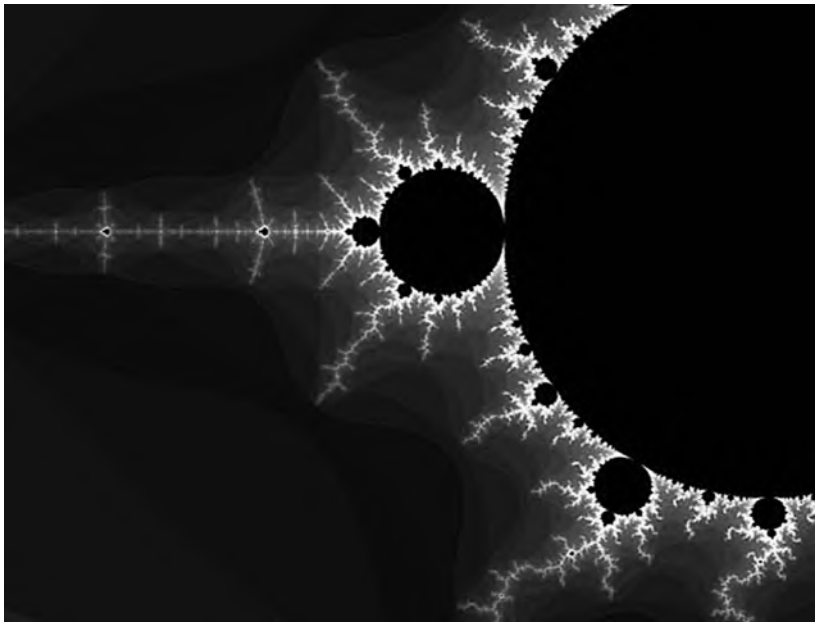
da ölüm sözcüğünün son harfi olarak da görülebilecek insan yüzüne atılmış olduğu kolaylıkla fark edilebilir.

Böylece, yazının ve resmin dilinin Klee'nin yapıtlarında bir araya getirilme yollarından bazılarını görmüş olduk. Bu eserler, anlamlandıran yazılar ile çizilmiş veya boyanmış imgeleri (veya en azından bunların temel unsurlarını) bir araya getirirken hem farkların farkını yeniden yürürlüğe koymakta hem de onu katıştırmakta, olduğu haliyle bu farkı sorgulamaya açmaktadır. Dolayısıyla Klee'nin çalışmalarının, bugün felsefenin de önünde duran bir görevi, yani duyulur ve düşünülür arasındaki klasik zıtlıktan kendini kurtarma işini, sanat yapıtları dahilinde başardığı söylenebilir. İster sanat eserinde ister düşüncede olsun en önemli mesele, bu klasik zıtlığı basitçe yadsımamak veya tepetaklak etmemek; bu zıtlığın ortaya çıktığı, onu doğuran noktaya geri dönmek; yani görünürlüğün ve yazının daha kökensel ve ilksel biçimde izinin sürülebileceği bir noktaya geri dönmektir. Bizim için –felsefe için– sorun şudur: Sanat –Paul Klee'ninki gibi bir sanat– bu tür bir dönüşün rotasını çizebilir mi?

Çeviren: Devrim Çetinkasap

dosya

Kaos ve Karmaşıklık: Düzenli Düzensizlik



Düzenli Düzensizlik Olarak Kaos:*
Çağdaş Edebiyat ve Bilimde Değişen Temel

N. KATHERINE HAYLES

Bir bilgisayarın bağırsağında olduğunuzu ve birler ve sıfırlar dizisinin yanınızdan sürüklenip geçtiğini hayal edin. Program hakkında herhangi bir bilgi sahibi olmadan, gördüklerinizin Manhattan telefon rehberi mi, 1456 rakamı mı, yoksa "olmak ya da olmamak" cümlesi mi olduğunu kestirmeniz asla mümkün değildir. Bu düzeyde, ister Gödel Teoremi isterse de Hamlet'in kendi kendine konuşması olsun, bütün enformasyon aynı biçimde var olur. Şimdi bu hayali bir adım öteye taşıyalım ve bilgisayarın da bizim de birler ve sıfırlar dizisi tarafından belirlenebileceğini düşünelim. Bu noktada "her şeyin hamurunda esas olarak enformasyon bulunur" diyen Edward Fredkin'in dünyasına yaklaşırız.[1] Fizik ve bilgisayar bilimi arasında disiplinlerarası çalışma yapan bir MIT (Massachusetts Institute of Technology) profesörü olan Fredkin, gerek maddenin gerekse de enerjinin temel yapısının enformasyon akışlarına indirgenebileceğini düşünüyor. Fredkin'e göre dünya gerçekten de bir metinden, enformasyon işaretlerinin fiziksel tecessümünden ibarettir. Fredkin'in görüşleri eskiden aşırıya kaçmış gibi görülebilirdi. Ama artık öyle değil. Enformasyon birbirinden farklı pek çok disiplinde dünyayı algılama tarzımızı değiştiren sentezleyici bir kavram olarak boy gösteriyor.

* "Chaos as Orderly Disorder: Shifting Ground in Contemporary Literature and Science" adlı makale ilk olarak *New Literary History* dergisinin "Technology, Models, and Literary Study" (Kış, 1989) konulu 20. cildinin 2. sayısında (s. 305-322) yayımlanmıştı (ç.n.).

1 Edward Fredkin, alıntılayan Richard Wright, "The On-Off Universe", *The Sciences* (Ocak-Şubat 1985), 7.

Nasıl ki farklı toplumların ekonomik ve toplumsal açıdan birbirine bağımlı olması hızlı iletişimi bir zorunluluk haline getirdiyse, hiç şüphesiz teknolojik gelişmeler de enformasyon perspektifinin yaratılmasında hayati roller oynamıştır.[2] Kaos meselesine odaklandığım bu yazının yönelimine uygun olarak, enformasyon perspektifinin kendisinde yaşanan bir dönüşümün üzerinde durmak istiyorum. Enformasyonun içkin olarak yapılanmış bir şey olarak düşünülmeyip tesadüfilik ile ilişkilendirildiği zaman gerçekleşmişti bu dönüşüm. Enformasyona ayrıcalık tanıyan kültürü şekillendiren güçleri göz önünde bulundurduğumuzda, bu değişim kaosun yeniden değerlendirilmesini de mümkün kılmıştı. Kaosun bu şekilde yeniden ele alınmasının şu ana dek yeterince anlaşılmamış sonuçları var. Bununla birlikte, bu dönüşümün edebiyat incelemelerinde ve daha birçok alanda önemli etkileri olacağı gayet açık.

Claude Shannon 1948 yılında enformasyon teorisi hakkında o günden bu yana artık birer klasik haline gelen iki makale yayımladığı zaman, enformasyon tesadüfilik ile bir anılır olmuştu. Shannon enformasyonu Boltzmann'ın entropi denklemine çok benzer bir denklemle tanımlamıştı.[3] Enformasyon ve entropinin birbirinin karşıtı olduğunu öne sürmek üzere Maxwell'in Cini'ni kullanan Leon Brillouin'e karşıt olarak, enformasyon ile entropiyi birbiriyle değişebilir terimler olarak kullanmıştı Shannon. Boltzmman,1877 gibi bir yılda entropiyi düzensizliğin istatistiksel bir ölçüsü olarak yorumlamıştı. Shannon ise enformasyon ile entropiyi birbirine denk görerek düzensizliğin basitçe düzenin yokluğu olarak değil de pozitif terimlerle enformasyonun varlığı olarak görülebileceğini ima etmişti.

İşin ironik yanı da şu ki böyle bir olasılığı gündeme getiren Shannon, bu imanın olası sonuçlarını düşünmeyi reddetmişti. Böyle büyük felsefi kaygıları zaman kaybı olarak değerlendirmişti. Hatta başka bilimciler onun çalışmasında başka disiplinlere taşınabilecek imkânlar bulduklarında, bu kişileri enformasyon teorisinin yalnızca çok sınırlı, teknik bir alanda uygulama-

2 Enformasyon perspektifinin bu veçheleri üzerine burada atıfta bulunamayacağım kadar çok şey yazılıp çizildi. Temsili birkaç metne göndermede bulunmak gerekirse, bkz. Daniel Bell, *The Coming of the Post-Industrial Society* ve Klaus Drippendorff (yay.haz.), *Communication and Control in Society* (New York, 1979).

3 Claude E. Shannon, "A Mathematical Theory of Communication", *Bell System Technical Journal*, 27 (1948), 379-423, 623-56. Bu makaleler açıklayıcı bir yorumla birlikte şurada yeniden basılmıştır: Claude E. Shannon ve Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication* (Urbana, Ill., 1949).

ya konulabileceği yolunda uyarmıştı.[4] Bu makale yazılalı otuz küsür yıl geçtikten sonra, Shannon'ın enformasyonu kavrayışının kaosun yeni bir şekilde algılanabilmesinin önünü açtığından ötürü devrimci bir karakter *taşımış olduğunu* söylemek mümkün. Kaosu azami enformasyon olarak yeniden tanımlamak isteyen teorisyenler onun bu teorisini benimsemişlerdi. Bu suretle kaosu bir yokluk ya da eksik olarak değil de dünyada yeni olan her şeyin kaynağı olarak gören bir bakış açısı doğmuştu.

Yeni gibi görünen pek çok fikir gibi bu fikir de eskiydi aslında. Örnek verecek olursak, Tanrı *Kayıp Cennet*'te dünyayı hiçten değil ezeli kaostan yaratır. Milton için de Shannon için de kaos düzenin karşıtı değil habercisidir. Yeni olan husus, bu fikrin son derece net niceliksel ifadesi ve doğrusal olmayan dinamikler, geri dönüşsüz termodinamik, meteoroloji, epidemiyoloji, fraktal geometrideki araştırma programları ve daha başka alanlar için taşıdığı merkezi önemdir. Kaos bilimi diye bilinen bu disiplinlerarası araştırma, düzen ile düzensizlik arasında bir alan ortaya çıkarmıştır. Bu araştırmada kullanıldığı anlamıyla kaos belirlenimsel yasalara göre hareket eden ama yine de kestirilemez şekillerde işleyen karmaşık sistemlere işaret eder. Karmaşık sistemler öyle yapılanır ki başlangıçtaki koşullarda çok ufak belirsizlikler zuhur eder ve hızla makroskopik ifadesini bulur: Kaos teorisi jargonuyla belirtirsek, bu durum "başlangıçtaki koşullara aşırı duyarlılık" olarak bilinir. Karmaşık sistemlerim işleyişi her ne kadar hızla, tahmin edilemez bir şekle bürünse de, bu sistemler tahmin edilebilir bir şekilde kaotik bir hale girer. Klasik mekaniğin aykırı bulduğu nitelikleri birleştiren kaos ne düzenin içine ne de düzensizliğe özümsenebilir. Kaos, yeni bir alanın adıdır, daha önce fark edilmeyen etkileşimlere işaret eder ve farklı varsayımlara yaslanır.

Klasik düşünme şekilleriyle koşullanmış bizler, bu ölçütleri ancak en olağanüstü sistemin yerine getirebileceğini zannedebiliriz. Aslına ve etrafımıza bakacak olursak, kaosun düzenli düzensizliğini kahvemizdeki kremanın kıvrılmasında, Nil Nehri'nin yükselip alçalmasında, küresel hava hareketlerinde ve kızamık salgınının baş göstermesine kadar her yerde görebiliriz. Kaotik sistemler o kadar geniş bir alana yayılır ki bilimin geleneksel olarak evrenin normları gözüyle baktığı düzenli sistemlerin çapını son derece daraltırlar. James Gleick yakınlarda yayımlanan kitabında Stanislaw Ulam'ın kaos teorisini "doğrusal olmayan bilim" diye nitelemenin zoolojiyi

4 Cluade E. Shannon, "The Bandwagon", *IEEE Transactions on Information Theory*, (IT-2 81956), 3.

"fil-olmayan hayvanların incelenmesi" diye tanımlamaya benzediği şeklindeki yorumuna atıfta bulunuyor.[5]

Kaos teorisinin karmaşık sistemler hakkında ne gibi yeni varsayımları bünyesinde barındırdığını görmek için, Cornell Üniversitesi'nde çalışan fizikçi Mitchell Feigenbaum'un çalışmasını ele alabiliriz. Feigenbaum *Los Alamos Science*'da yayımlanan değerlendirme yazısında kaos meselesine, kaosla yakından bağlantılı tesadüfilik kavramıyla yaklaşıyor.[6] Burada, bir bilgisayar tarafından üretilen bir sayının nasıl tesadüfi olabileceğini sorar. "Tek yaptığı, yinelenen kısmı yeterince uzun olan rasyonel bir sayının ondalık virgülünü kaydırmak olan" (4) bir program oluşturmak suretiyle bilgisayara dayalı bir tesadüfi sayı üreticisinin kolaylıkla kurulabileceğini söyler. Bu yöntem sayesinde üretilen sayılar bir örüntüden öylesine yoksundur ki tesadüfiliği belirleyen en sıkı testleri bile geçerler. Gelgelelim bu sayıları üreten yöntem gayet basit ve belirlenimseldir. Teknik açıdan, belirlenimsel bir bilgisayar programı tarafından üretilmiş olduklarını belirtmek için bu sayılar güya tesadüfi diye adlandırılır. Feigenbaum'un verdiği ilhamla, kaotik gözüyle bakılan diğer fenomenlerin de, tıpkı güya tesadüfi sayıların yaptığı gibi belirlenimsel programlara uyan güya tesadüfi fenomenler olup olmadıklarını düşünebilir olmuştuk. Bu şaşırtıcı öncül, kaosun derin bir düzen yapısına sahip olduğu anlamına gelir.

Böyle derin bir yapının gerçekten de var olduğuna dair ilk işaretlerden biri, Feigenbaum'un düzenli hallerden kaotik hallere geçen sistemlerin tipik bir şekilde dönemlerin katlanarak arttığı bir işleyiş içinde olduklarını keşfetmesiydi. Elektrikli bir osilatörün işleyişinde bir örüntü bulmaya çalıştığımızı farz edelim. Osilatörün bir zaman aralığından sonra (*Z*) işleyişini tekrar ettiğini fark ederiz. Isı artırıldığı zaman, osilatörün işleyişi daha da intizamsızlaşır ve aynı işleyişi tekrar ettirmek için zaman aralığını *2Z*'ye çıkarmak zorundayızdır artık. Isı bir kez daha artırıldığında, işleyişin tekrarlamasını görmek için zaman aralığı *4Z*'ye çıkar ve bu böyle devam eder. Nihayetinde, zaman aralığı o kadar genişler ki gözlem için ayrılan zaman ölçeği içinde osilatör herhangi bir tekrarlamaya girmez. Bu noktada osilatörün kaotik olduğu söylenir. Süre katlanması, artık şıp şıp su akıtan musluklardan Niagara Şelaleri'ne kadar her şeyde var olan kaosu tasvir eden, güçlü bir ge-

5 James Gleick, *Chaos: Making a New Science* (New York, 1987), s. 68.

6 Mitchell Feigenabum, "Universal Behavior in Nonlinear Systems", *Los Alamos Science*, 1 (1980), s. 4-27; bu yazıya bundan böyle makalenin içinde göndermede bulunulacak.

nelleme olarak görülür.[7] Feigenbaum bu keşfi yaptığı zaman aklında fiziksel sistemler yoktu ama. Matematikteki fonksiyonların yinelendikleri zaman nasıl işlediklerine bakıyordu.

Bir fonksiyonu yinelemek, bir hesaplamanın sonucunu bir sonraki hesaplama için girdi olarak kullanmak, her seferinde fonksiyonun gerektirdiği işlemi yapmak demektir. Bu durum, belli bir yerde başlamak ve bir dans adımı atmaya benzerdir; ardından her seferinde yeni yerinizden başlar ve tekrar tekrar dans adımları atarsınız. Güçlü bir şekilde doğrusal-olmayan fonksiyonları yinelemek, içlerinde katlar bulunan patikalar açar. Bu patikalar öylesine girifttir ki, izlenen yol her ne kadar belirli bir alanda kalsa bile, herhangi iki patika birbirleriyle ne kesişir ne de çakışır. Feigenbaum şöyle der: "Bu genel mekanizma başlangıçtaki koşullarına hayli hassas olan bir sisteme gerçek bir istatistiksel karakter verir: başlangıçtaki şartlarda bulunan çok ufak farklılıklar hızla büyüdüğü için, bu ilk şartlar *sonsuz bir kesinlikte* bilinmediği sürece, bilinen tüm bilgiler gelecekteki bilgisizliğe varmak üzere süratle aşınır"[8].

Feigenbaum'un çalışmasının şaşırtıcı tarafı, farklı doğrusal-olmayan fonksiyonlarla yapılan farklı işlemlere, yani attıkları farklı dans adımlarına rağmen, yineledikleri patikalarının aynı hızla kaosa yaklaştığını ve süre katlanmasının tipik özelliklerini gösterdiklerini keşfetmesiydi. Önemli olan tek şey, patikaların yeterince dik kıvrımlarının olmasıydı. Bilimci olmayan birinin bunun ne gibi büyük bir keşif olduğunu anlaması zordur. Fakat bir matematikçinin gözünde sinüzoidal dalgalar ikinci dereceden denklemlerden ne kadar farklıysa, bir balet için de tek ayak üstünde dönüş reveranstan o kadar farklıdır. Bu fonksiyonlara, işleyişlerinin hem benzer hem de *özdeş* olarak görünebileceği şekilde bakmanın bir yolu olduğunu fark etmek şuna benzer: Dans eden Nureyev ile paytak paytak yürüyen Donald Duck'a öyle bakarız ki, her ikisinin performanslarında sahnede hareket eden herkes için geçerli bir evrensel özellik buluruz.

Bu yeni bakış tarzı nasıldı peki? Yineleme süreci bir yandan fonksiyonlar arasındaki bireysel farklılıkları boğarken, diğer yandan da geniş ölçekli özelliklerin küçük ayrıntılarla bağlantılı olmasında bir evrenselliği açığa çıkarıyordu. Burada odak, verili bir fonksiyonun niteliklerinden, yineleme sü-

7 Robert Shaw, *The Dripping Faucet as a Model Chaotic System* (Santa Cruz, Calif., 1984). Niagara Şelaleri elbette azgın bir akış örneğidir; örneğin bkz. Kenneth Wilson, "The Renormalization Group and Critical Phenomena", *Reviews of Modern Physics*, 55 (1983), 583-600.

8 Agy. s. 21.

recindeki tekrarlanan farklı düzeyler arasındaki ilişkiye kayar. Her birinde, açık bir kapı ve o kapının içinden başka bir kapının açıldığı ve ardından yine başka bir kapının açıldığı iki tablo hayal edelim. Bu kapılar hakkında düşünmenin bir yolu tekrarlanan biçimlerin özelliklerine odaklanmaktır. İlk tabloda, süslü doğramaları olan dikdörtgen bir kapı, diğerinde ise yalın kemerli bir kapı olduğunu farz edelim. Eğer gözümüzü sadece bu şekillere dikersek resimler bize farklı gözükebilir. Fakat bunun yerine, bu tablolardaki kapıların tekrar eden tekerrürüne odaklandığımızı ve kapıların her iki resimde de sabit bir hızla küçüldüğünü varsayalım. Odaktaki bu değişim sayesinde tablolara öyle bakarız ki, tabloların birbirine ve bu şekilde yapılan diğer tüm tablolara olan benzerliğini görürüz. Buradaki kilit nokta, tekrarlanan simetridir (*recursive symmetry*).

Tekrarlanan simetriler, fiziksel sistemlerde, en küçük derecedeki dalgalanmaların sistem aracılığıyla çabucak iletilmesine olanak verir. Düzeyler arasındaki simetrik ilişkiler, ufak belirsizliklerin giderek yayılan bir etki göstermesine ve en sonunda makroskopik çalkalanmalar yaratmasına cevaz veren kavrama mekanizmaları gibi işler. Diyelim ki bir nehrin kenarında oturuyor ve suyun akıp geçişini seyrediyoruz. Çoğu zaman su akışındaki küçük çalkalanmalar birbirlerini etkisiz kılar ve böylece nehir iki yakası arasında rahatça akar. Fakat doğru türden simetriler ortaya çıktığında, girdaplar oluşup su durgunlaşana kadar küçük çalkalanmalar büyür. Bu noktalarda devreye türbülans girer ve akış örüntüleri son derece karmaşıklaşır. Bununla birlikte, bu karmaşıklıklar kendilerini çoğu zaman tekrarlanan simetriler yoluyla ifade eder; büyük su kıvrımlarının içinde daha küçük kıvrımlar vardır ve bu kıvrımların içinde de daha küçük kıvrımlar vardır.... Karmaşık bir sistemin farklı düzeylerinde tekrarlanan karmaşık simetriler kaosun nasıl başladığını anlamak açısından son derece önemlidir. Klasik paradigmaların önemini anlayamadığı ölçek konusunu kaos teorisi anlar. Kaos modelleri, Newtoncı ve Öklitçi paradigmaların ölçek bağımsızlığına keskin bir karşıtlık içinde, *içsel olarak ve kaçınılmaz bir şekilde ölçekten bağımlıdır.*

Fraktal geometri kaos teorisiyle yakından bağlantılıdır ve tıpkı kaos teorisi gibi, farklı düzeylerde simetrileri ölçeklendirmeyi vurgular. Bu yeni geometrinin kurucusu olan Benoit Mandelbrot, Latince bir sıfat olan ve "parçalanabilir" anlamına gelen *fractus* ve *fractional* [kesirli ya da parçalı] sözcüklerinden *fraktal* sözcüğünü [İngilizcesi, fractal] türetmiştir; bu sözcük gerek

kesirli boyutlara gerekse de biçimin aşırı karmaşıklığına işaret eder.[9] Kesirli boyutların matematiği karmaşıktır karmaşık olmasına, ama genel fikri anlamak o kadar da güç değildir. Kartezyen uzamın tanıdık tam sayılı boyutları daire, üçgen, dörtgen gibi Öklit şekillerini temsil etmeye yetse de, yüksek derecede karmaşık ve nizamsız biçimleri hakkıyla temsil etmeye yetmez. Bu biçimlerin yüzeyinde görülen kırışmalar neticede bu biçimlere boyutun bir başka parçasını katar.

Mandelbrot, ölçeğin fraktal rakamlar için taşıdığı önemi göstermek için, ilk bakışta çok basit, olgusal bir cevabı varmış gibi gözüken bir soru sorar: "Britanya'nın kıyıboyu ne kadar uzundur?"[10]. Bu soru aslında göründüğünden daha dolambaçlıdır, zira cevap ölçeğe bağımlıdır. Eğer kıyıboyunu mil hesabına göre ölçersek, yarda çubuğu kullanarak alacağımızdan daha kısa bir cevap alırız; çünkü mil hesabı yarda çubuğunun ölçtüğü nizamsızlıkları aşar. Eğer inç hesabına göre ölçmeye kalksaydık, cevap daha uzun olurdu; zira küçük çakıl taşları da hesaba katılırdı. Eğer mikrometre kullanacak olsaydık, tek bir çakıl taşındaki nizamsızlıklar bile hesaba katılacak olurdu. Aslında, hesaplama ölçeği en azından moleküler ölçeğe kadar küçüldükçe Britanya'nın kıyıboyu *sınırsızca uzamaya devam eder*. Lafın kısası, cetvel uzunluğu belirtilmediği sürece bu soruya tam bir cevap verilemez.

Bu örnek yeni paradigmalarda ölçek sorunlarının neden öne çıkarıldığını gösteriyor. Öklit geometrisi ve Newtoncı mekanikte, farklı ölçekler kullanıldığında farklı cevaplar alınabileceği fikri ortaya çıkmaz. Esasında bu eski paradigmaların her düzey için doğru olduğu kabul edilen küresel açıklamalar yaptığını söylemek doğru olmaz, çünkü bu genelleyici yaklaşımlar o kadar eksizdir ki sistemin nerden bakarsanız bakın düzeyleri olduğu düşünülmez. Öklit geometrisinde, ikizkenar bir üçgenin aynı şekildeki başka bir üçgenin iki katı ya da yüz katı büyüklüğünde olması mühim değildir; Öklit geometrisi, ölçek ne olursa olsun, benzer üçgenlerin üç kenarının birbirine aynı oranda olacağını iddia eder. Fraktal geometri bu iddiaya doğrudan karşı çıkmak yerine, odağı karmaşık nizamsız biçimlere kaydırır; böylece ölçek önemli bir değerlendirme unsuru haline gelir ve uzunluk ölçekleri arasındaki hareket de gayet önem kazanır.

9 Benoit Mandelbrot, *The Fractal Geometry of Nature* (New York, 1983); bu yazıya bundan böyle makalenin içinde göndermede bulunulacak.
10 *Age.*, s. 25-33.

Keza, Newton mekaniği de bir nesnenin golf topu mu yoksa bir gezegen mi olduğuna bakmaksızın aynı kısmi diferansiyel denklemleri uygular; her iki durumda da bu cisimler zaman boyunca tekdüze hareket yasalarına göre devinmektedir. Gelgelelim, tıpkı azgın bir akıştaki sıvıda olduğu gibi, söz konusu nesnenin belirgin yerel düzeylerden oluşan karmaşık bir iç yapısı varsa, uzunluk ölçeği hayati bir önem arz eder; zira sıvının farklı kısımları farklı hızlarda ve farklı hareket türleri içinde akmaktadır. Bu koşullarda, Newton mekaniğine dayalı hesaplamalar yapmak birkaç nokta için bile imkânsızdır. Sistemi modellendirmek üzere gereken binlerce hatta milyonlarca nokta için hesaplama yapılması tasavvur bile edilemez.

Ölçekten bağımsız modellerden ölçeğe bağımlı paradigmalara doğru yaşanan değişim, eleştirel teoride doğrudan doğruya bütünselleştirici teorilerden uzaklaşılmasına tekabül eder. Fakat bu tekabüliyetin ne anlama geldiği noktasında çıkarımlar yaparken ihtiyatlı olmak durumundayız. Bana göre, yeni bilimsel paradigmaların yapamadığı şey, diğer kültürel gelişmelerin iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış olduğunu söylememizi sağlayan aşkın bir perspektif sunmamasıdır. Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum* adlı kitabında, (fraktal geometri, kuantum mekaniği ve Gödel Teoremi gibi birbirinden farklı teorileri bir araya getirdiği kapsayıcı bir terim olan) "paraloji"nin fizik bilimleri içinden "bütünlüğe savaş açılması"nı sağlayacak destekleyici kanıtlar sunduğunu ileri sürer.[11] Yeni bilimsel paradigmalara dair bu yorum, bu paradigmaların genelleştirmeyi reddetmediğini yok sayar. Örneğin kaos teorisi bütünselleşmeyi farklı bir yolla, tek tek moleküllerin hareketlerini izleyerek değil de düzeyler arasındaki tekrarlanan simetrilere odaklanarak gerçekleştirir. Kaos teorisi herkesin halihazırda bildiği şeyi, bir başka deyişle, kaotik sistemlerin düzenden yoksun olduğunu tasdik etmekle yetinseydi, şu ana kadar kendisine gösterilen ilgiyi göremezdi. Hayır, kaos teorisini değerli kılan şey bu düzensizliğe *rağmen* evrensel yapıların yine de bulunabileceğini ortaya koymuş olmasıdır. Genelleştirmeye dönük itki, Feigenbaum'un kaotik sistemlerin evrensel sabitler yoluyla tasvir edilebileceği yolundaki keşfine verdiği addan da bellidir zaten: "Evrensellik Teorisi". Kısacası, kaos biliminin genellemeci teorilerin altını oyduğu düşüncesi, bu teorilerin mantığını yanlış anlamaktan kaynaklanıyor.

11 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, İng. Çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi (Minneapolis, 1984), s. 82 [Türkçesi: *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, 2000].

Daha da önemlisi, Lyotard'ın bu paradigmaların bütünlük fikrine karşı savaş açmak için kullanılabileceği iddiası yersizdir, çünkü bu iddiada bilimsel teoriler ile toplumsal programlar birbirine karıştırılmaktadır. Fraktal geometrinin totalitarizme karşı savaşabileceği yolundaki zımni görüş sosyal Darwinizmin modern bir versiyonudur. Böyle bir bakışta, bizatihi bilimsel teorilerin, tıpkı edebiyat ve kültür teorileri gibi toplumsal kurgular olduğu görülmez.[12] Bilimsel paradigmalar kültürün üstünde ya da ötesinde bir tür ideal alanda yer almaz. Gerek kopyaladıkları gerekse de takviye ettikleri kültürün birer parçasıdırlar. Bence bu paradigmaların edebiyat teorisiyle ve edebiyatın kendisiyle olan ilişkisi hakkında daha yaratıcı bir şekilde düşünülmek isteniyorsa, bu paradigmaların toplumsal kurgular olduğu öncülüyle başlanmalı ve bu paradigmaların temellerindeki varsayımların kültürdeki diğer varsayımları nasıl pekiştirdiğine kafa yorulmalıdır.

Bu tekabüliyetleri sorgulamaya başlamak için, yeni paradigmaların zaman konusuna nasıl yaklaştıklarını ele alalım.[13]Newton mekaniğinde, zamanda hareket eden nesneler keyfi olarak ufak aralıklara bölünebilen yörüngeler olarak modellenir (Calculus'ün temeli esas olarak budur). Aralıklar sıfıra yaklaştıkça yörüngeyi bir bütün olarak sağlamak için birbirlerine eklenirler. Bu yöntemin temelini oluşturan husus, zamandaki hareketin tahmin edilebilir bir yolda hareket eden bir nesne ile denkleştirilebileceği yolundaki sağduyusal algıdır –örneğin, sopayla vurulan beyzbol topunun parabolik kavisi. Gelgelelim, eğer hareket şekli farklı biçimlerde devinen çoklu düzeylerden oluşma anlamında karmaşıksa, yapılan hesaplamalar bir anda içinden çıkılmaz bir hal alır; zira çok sayıda ikili serbestlik derecesini beraberinde getirir.

Yeni paradigmalarda bir şekil artık bir noktalar yığını olarak değil, kendisini oluşturan kendine-benzer biçimleri üretmek ve tesadüfileştirmek için kullanılan bir formül olarak kavranır. Yeni paradigmalar bir şekildeki her noktanın nasıl hareket ettiğini tasvir etmeye girişmez. Bunun yerine, şeklin tekrarlanan simetrilerinin zaman içindeki evrimini yönlendiren dönü-

12 Lyotard, *Postmodern Durum*'un diğer kısımlarında kültür ile bilim arasındaki ilişkiler konusunda daha keskin bir farkındalık ve duyarlılık sergiler. Lyotard'ın bu bilimsel paradigmaları totalitarizmin düşmanları olarak yüceltmesinin bir önceki argümanını dengeleme (ki bu bana göre hayli farklı sonuçlara varıyor) ve kitabını iyimser bir yorumla bitirme çabasından kaynaklandığını zannediyorum.

13 Bu tartışmada, 1987 yılında Cornell Üniversitesi'nde (New York, Ithaca) düzenlenen "Analyzing the Inchoate" başlıklı konferansta Mitchell Feigenbaum ve Benoit Mandelbrot'un yaptığı sunumlardan faydalanıyorum.

şüm kurallarına odaklanır. Bu yaklaşımın avantajı şu durumdan kaynaklanır: Karmaşık sistemlerde, başlangıç koşullarındaki çok küçük değişimler nihai biçimlerde çok büyük değişimlere sebep olur. Yineleme formülünün birazcık değiştirilmesiyle karmaşık biçimlerin çok farklı şekillerde hareket etmesi sağlanabilir.[14] Dolayısıyla, karmaşık bir biçimdeki her bir nokta zaman içinde tek tek geliştirilmek zorunda olsa, büyük ölçekli değişimler gerektiğinden çok daha ufak enformasyon parçalarıyla kodlanabilir.

Şimdi ise zamana dair bu yaklaşımlar ile diğer türden kültür ve toplum teorileri arasında nasıl bir ilişki olduğunu ele alalım. Newton'ın nesneleri noktalar yığını olarak kavrayışı ile Thomas Hobbes'un toplumu özerk bireyler topluluğu ve Adam Smith'in ekonomiyi birbiriyle rekabet içindeki müşteriler topluluğu olarak kavramasına denk düşer. Bu teoriler her ne kadar birbirlerinden farklı da olsalar, hepsi de sistemlerin genel yasalara uyumlu bir şekilde hareket eden bireysel birimlerden oluşan gruplar tarafından meydana getirildiğini varsayar. Genel yasaları bireysel birimler yığınına uygulayarak yerel alandan küresel sisteme geçişi sağlarlar. Sistemi zamanda devindirmek için, bir bileşkeye ulaşmak üzere bireysel birimlerin hareketlerini toplarlar.

Foucault'nun arkeolojilerinde başvurduğu varsayımlar bu sözünü ettiğimiz klasik varsayımlara tezat teşkil eder. Foucault bireyi özerk bir aktör olarak değil, mecazlarla inşa edilen, epistemeye has kurucu figürler olan mikrokozmoslar olarak görür. Foucault'ya göre, bireyler kültürü yaratmaz, kültür bireyleri yaratır. Dahası, Foucault, en azından ilk çalışmalarında, farklı kültürel alanlarında aynı örgütlenme ilkelerinin tezahür ettiğini dile getirir. Nitekim neo-klasik dönemindeki Avrupa'da aynı kurucu mecazların dilbilgisinde, biyolojide, siyaset teorisinde ve psikolojide belirdiğini söyler.[15] Burada Foucault'nun teorisini doğrulamaya çalışmıyorum. Söylemeye çalıştığım şey, onun kültür yorumunun temelindeki varsayımların kaos teorisinde cisimleşen varsayımlarla eşbiçimli olduğunu göstermek. Pek çok açıdan çok farklı olsalar da, her iki teori de bireysel birimden sistemin pek çok düzeyinde kopyalanan yapılara odaklanır. Söz konusu mütekabiliyet, episteme kavramını düşünülebilir kılan derin varsayımların günümüzdeki epistemeye damgasını vurduğunu gösterir.

14 Bu prosedür şurada tartışılıyor: M. F. Barnsley, v.d., "Solutions of an Inverse Problem for Fractals and Other Sets", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 83 (1986), 1975-77.

15 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York, 1970).

Foucault'nun ilk yaklaşımına dair yöneltilerden biri, değişimlerin zaman içinde nasıl gerçekleştiğini açıklayamadığı olmuştur (bu argümanı sürdürmek adına, Foucault'nun dönemleştirmeleri doğru yaptığını farz edelim). Nasıl ve niçin oluyor da diye soruyor eleştirmenler, insanlar kurucu bir mecaz olarak teşbihi bırakıp temsile inanmaya başlamışlar? Buradaki itiraz göründüğü kadar basit değildir; zira yeni paradigmalardaki zamansal açıklama ile eski paradigmalardaki zamansal açıklamalar arasında temel bir fark vardır. Bu itirazla ima edilen şey şudur aslında: Zamansal açıklama özerk aktörlerden oluşan grupları bir zaman çizgisine yerleştirmeli ve aktörlerin neden öyle davranmış olduğunu açıklayan yasalar ya da genellemelere göre ilerletmelidir. Yeni paradigmalarda ise zamansal açıklamaların farklı bir anlamı vardır: Farklı alanları ilişki içine sokan yapısal ilkeler kendine-benzerlik yoluyla ve bu ilkelerin zaman içinde nasıl evrildiğini ortaya koyan kurallarla anlaşılmalıdır. Foucault kendine-benzer kültürel biçimlerin temelindeki yapısal ilkeleri tahlil ederek bu tür bir açıklamaya girişme yolunda ilk adımı atmıştı. Her ne kadar tam bir zamansal açıklama geliştirmemiş olsa da, böyle bir açıklamaya eleştirmenlerinin kabul etmediği kadar yaklaşmıştır. Çünkü bu eleştirmenler, zamansal açıklamaların dayandığı temel olarak farklı türden kendine-benzerliklerin karşılaştırılmasını pek önemsemiyorlar.

Yeni bilimsel paradigmalar ile Foucault'nun arkeolojileri arasındaki ilişki son derece geniş ve yaygın bir kültürel değişimin sürmekte olduğunu gösteriyor. Bu değişim belki de en iyi şekilde yeni paradigmaların hayat verdiği diyalektikle açıklanabilir. En önemli nokta, düzen/düzensizlik karşıtlığının işlemez duruma girmesi ve kaosun artık bir yokluk olarak değil, karmaşıklığıyla klasik düzenden çok daha tatmin edici ve doğurgan bir varlık olarak görülmesidir. Kaosun başka bir açıdan yeniden değer görmesiyle yakından bağlantılı olan bir başka nokta, yerel/küresel diyalektiğinin güç kazanmasıdır. Bir ölçekten diğerine geçişlerin sorunlu addedilmesiyle beraber, yerel alanların küresel şekillenmelerle olan ilişkisi önemli bir sorgulama konusu haline gelir. Gerek düzen/düzensizlik gerekse de yerel/küresel diyalektiğinin temelinde yatan şey, odağın bireysel birimden sistemin farklı düzeylerindeki kendine-benzer kopyalamaya kaymasıdır.

Batı düşüncesi için merkezi bir önemi haiz düzen/düzensizlik gibi bir karşıtlık işlemez hale geldiyse, kültürün temellerinde büyük bir fay hattının açığa çıktığını öne sürmek de abartı olmaz. Fay hattını açan başka teorik giri-

şimler de olmasaydı garip olurdu zaten. Bu çabaların en görünür olanlarından bazıları eleştirel teori içinde yer alıyor. Yeni kaos kavramları bilimcilerin enformasyon sistemlerini düşünme tarzını nasıl değiştirdiği gibi edebiyat eleştirmenlerinin metinler hakkında yazı yazma tarzını da etkiliyor. Bu revizyonun ortaya çıkmasında, Paul de Man'ın deyişiyle bizleri "hiçbir şeyin, ne bir fiilin ne bir kelimenin, düşüncenin ya da metnin kendisinden önce gelen, kendisini takip eden ya da başka bir yerde var olan herhangi bir şeyle olumlu ya da olumsuz bir ilişki içinde vuku bulmadığı, ancak ... gücünü tesadüfi bir şekilde ortaya çıkmasından alan tesadüfi bir olay olarak var olduğu" yolunda uyaran yapıbozumun payı var.[16] Metin sonsuz yorumlara açıldıkça ve anlam belirsizleştikçe ya da toptan ortadan kalktıkça, kaos da görünüşte hâkimiyet kazanır. Bu aşırı biçimde, yapıbozum bilimini mümkün kılan dayanakların ötesine geçmiş gibidir.

Bununla birlikte, Derrida'nın *Glas* başlıklı "girift, zehirli, yersiz, aldatıcı" metnini yorumlayan Geoffrey Hartman yapıbozumun daha geleneksel, insancıl okumalara karşı olduğunu söyler; çünkü yapıbozumun daha *bilimsel* olduğunu düşünür. Şöyle yazar Hartman: "[Genel olarak yapıbozum ve özel olarak *Glas*'ın] çağımız için ortaya çıkardığı sonuç, kendilerini insancıl diye adlandıran basitleştirici okuma türleri ile kendilerini bilimsel diye adlandıran tanımsızlaştırıcı türden okumaların arasında yaşanacak bir ihtilaf olabilir."[17] Yapıbozumun "tanımsızlaştırıcı" stratejilerini bilimle bağlantılandırmakta, belki de niyet etmediği bir anlamda haklı Hartman. Yapıbozumun kaos teorisiyle paylaştığı nokta, klasik sistemleri enformasyonun muhafaza edilmekten ziyade yaratıldığı yeni bir çözümleme türüne açarak bu sistemlerin sınırlarını aşma arzusudur. Bu "bilimsel" süreç sonucunda ortaya çıkan artmış karmaşıklıktan memnun olan iki söylem de geleneksel öncelikleri tersyüz eder: kaos düzenden daha doğurgan addedilir, belirsizlik tahmin edilebilirliğin önüne geçer ve parçalanma, kapanıma dair yapılan keyfi tanımların inkâr edeceği gerçeklik olarak görülür.

Yapıbozumun baş döndürücü karakteri, metinlerin kitap kapaklarıyla sınırlı düzen içindeki bir dizi kelime toplamı değil bir kaos havzası olduğunu fark ettiğimizde ortaya çıkar. Derrida "yineleme" (iteration) kavramıyla bizi bu noktaya taşımıştı. Derrida'ya göre her kelime, belirdiği her yeni bağlam-

16 Paul de Man, "Shelley Disfigured", Harold Bloom v.d., *Deconstruction and Criticism* içinde, (New York, 1979), s. 69.

17 Geoffrey Hartman, "Monsieur Texte II: Epiphony in Echoland", *Georgia Review*, 30 (1976), 183.

da birazcık farklı bir anlam kazanır. Üstelik metin ile bağlam arasındaki sınır sabit değildir. Sonsuz bağlamlar, kronolojiye ya da yazarın niyetine bakmaksızın bağlamlara hücüm edip sirayet eder. Söz gelimi, *Hamlet*, *Rosencrantz and Guildenstern are Dead*'i nasıl okuduğumuzu etkiler; keza, *Rosencrantz and Guildenstern are Dead* de *Hamlet*'i okuyuşumuzu etkiler. Belirsiz ve potansiyel olarak sonsuz sayıdaki arametinlerin her türlü metne nüfuz etmesi anlamın zaten her zaman belirsiz olduğu anlamına gelir. Bütün metinler ister istemez yineleme (yani kelimelerin biraz değiştirilmiş bağlamlarda aşama aşama tekrarlanması) yoluyla kurulduğu için belirsizlik tam da yazının özüne içkindir.

Derrida'nın *Of Grammatology* kitabının, Rousseau'yu ele aldığı yoğun ve son derece tekrarlamaya dayanan çözümlemesinde yineleme kavramını işler halde görebiliriz. Rousseau Derrida'nın yapıbozum projesine gayet uygundur; çünkü düşüncelerini bir dizi hiyerarşik ikilikler aracılığıyla ifade eder: Doğa/kültür, hayvan/insan, söz/yazı. Rousseau'nun gözünde ayrıcalıklı olan bu ikiliklerin başında bulunan terimlerdir. İkinci terimler ise köhneleşmiş, kirlidir ve ilk "saf" terimlerden sonra yaşanan "düşüş"e tekabül eder. Rousseau'nun açıkça dile getirdiği amacı ise ilk terimlere dönüp kültürün yerine doğayı, yazının yerine sözü vs. seçerek modern yozlaşmayı bertaraf etmektir.

Rousseau'nun bu metinlerini titizlikle okuyan Derrida bu saflaşma çabasının kökünden hatalı olduğunu gösterir; çünkü köken fikri zaten başlı başına bir yanılsamadır. Derrida bu fikri öne sürerken, Rousseau'nun mastürbasyon yerine bir edebikelâm olarak kullandığı *supplément* (ek) kelimesi üzerinde durur.[18] Seks doğal, iyi ve sağlıklıdır; kadınlardan ve zührevi hastalıklardan duyduğu korku kendisine azap verdiği için çareyi mecburen eke yönelmekte bulur. Derrida benzer bir diyalektiğin Rousseau'nun her bir ikiliğinde belirdiğini gösterir. Rousseau yazıyı kınar, ama bunu metin yazarak gerçekleştirir; doğaya kucak açar, ama doğanın beraberinde getirdiği kusurların *Emile*'de bahsettiği gibi eğitimi zorunlu kıldığını söyler vs. Bir şeye ilavede bulunmak, özgün olanın zaten tastamam olduğunu ve kendine yettiğini; onun arkasından gelen ek malzemeninse lüzumsuz olduğunu ima eder. Fakat ne olursa olsun, ilk terim, örneğin doğa, "doğal olarak", kusurludur ve böylelikle eki elzem kılar. O halde, ek, ne anlamda doğadan daha "doğaya

18 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, İng. çev. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore, 1976), s. 141-64; bu kitaba bundan böyle makalenin içinde göndermede bulunulacak.

aykırıdır"? Derrida bu örtük çelişki yoluyla, ekin aslında *ayrıcalıklı terimin oluşturulmasını sağlayan şey* olduğunu ortaya koyar. Ayrıcalıklı terimin başa gelmesi bir yanılsama, bir mit, kökenin kendisi olmaktan ziyade kökene duyulan özlem olarak açığa çıkar.

Derrida'ya göre, Rousseau'daki ekin yerine getirdiği gibi, her metnin işlev gören bir kavramı olacaktır. Ek (ya da onun bir benzeri), der Derrida, belirsizliği metindeki tekrarlama yoluyla açığa çıkan bir tür kıvrımdır (*fold*). Derrida'nın gözünde böyle bir kıvrım *zorunlu olarak* mevcuttur; zira bir metnin anlam ifade etmesini mümkün kılan farklılıkları oluşturmasını sağlayan bir araç daima var olmalıdır. Kıvrım köken yanılsamasını yaratmanın bir yolu olarak düşünülebilir. Kıvrım mevcut olduğunda, sonradan gelen tüm farklılıkların kıvrımın damgasını vurduğu ilk farklılıktan türediği iddia edilir. Bir metin "kıvrımsız" olduğunda bu manevra açığa çıkar ve sözümona köken ile metnin işlemesini sağlayan müteakip farklılıklar arasındaki düzenlenmiş mübadeleler ortaya çıkacaktır.

Yinelemenin gerçekleştirdiği şey tam da bu "açılma", yani kıvrımların ortadan kalkmasıdır (*unfolding*). Derrida'nın elinde, Rousseau'nun dilinin artarak büyüyen farklılıklarla tekrarlanması, metnin diyalektiğinin üzerinde yükseldiği içkin çelişkiyi açıp görünür kılmanın bir yolu haline gelir. Bu yineleme işlemi, anlamı kökünden sarsan karar verilemezleri üretir. Şöyle yazar Derrida: "Bu muhakkak bir üretimdir, çünkü ben Rousseau'nun düşündüğü şeyi [ek] tekrarlamakla yetinmiyorum. Ek kavramı Rousseau'nun metninde bir tür kör noktadır ... [Karar verilemezlerin üretimi], [metnin] işaret ettiği dilsel dönüşümde, Rousseau ile tarih arasındaki düzenlenmiş mübadelelerde saklıdır. Bu mübadelelerin ancak dil ve metin sayesinde gerçekleştiğini biliyoruz" (163-64). Demek ki yinelemenin amacı, kökende olduğu iddia edilen farklılığın temelsizliğini görünür ve peşinden sökün eden tüm farklılıkları belirsiz kılmaktır.

Derrida'nın yapıbozum yöntemi ile kaos teorisinin matematiksel teknikleri arasında çarpıcı bir benzerlik vardır. Bu noktada, Feigenbaum'un kaotik sistemlerdeki evrensel öğeyi, bu sistemlerin yinelemeli fonksiyonlardan türemiş olmasına atfettiğini hatırlayalım. Feigenbaum, belirli fonksiyonlardan ötürü, yineleme devam ettiği sürece denklemlerdeki bireysel farklılıkların kontrol altına alındığını ve böylelikle sistemler kaotik hale gelse bile, bu dönüşümlerin tahmin edilebilir ya da *düzenlenmiş* bir çerçevede yaşandığını göstermiştir. Derrida kendi yineleme yönteminin de benzer bir şekilde, karar

verilemezleri üretmesinin yanardöner bir alıştırma değil, metne içkin belirsiz titizlikle ifşa edilmesi anlamında, düzenlenmiş olduğunu söyler.

Gerek Derrida'ya gerekse de Feigenbaum'a göre, yineleme yöntemi kıvrım kavramıyla yakından bağlantılıdır. Feigenbaum kaosa düzenli geçişler yapan sistemlerin yinelenen yollarında daima kıvrımlar bulunduğunu ortaya koymuştu. Bu kıvrımların yarattığı karmaşık bölgelerde yörüngeler tahmin edilemez şekillerde dolanıp dururlar. Peki bu tahmin edilemezlik nereden kaynaklanır? Onları harekete geçiren yineleme formülü ve bilgisayar programları tam anlamıyla belirlenimsel olduğu için, *ancak* ilk koşullardan kaynaklanabilir. Yineleme kaos üretir, çünkü bu ilk belirsizlikleri büyütüp görünür kılar. Keza Derrida, metinsel belirsizliği, dil sistemlerinin, yapıları itibariyle, köken yaratamıyor oluşuna atfeder. Nasıl ki Feigenbaum'da ilk koşulların sonsuz bir kesinlikle belirlenememesi kaosun başlangıcının göstergesiyse, Derrida'da da kıvrım kökenin yokluğuna işaret eder. Dolayısıyla doğrusal olmayan dinamikler ve yapıbozum hem kaos karşısında genel bir tavrı hem de belirli yöntemleri ve varsayımları paylaşır.

Fakat bu iki yöntem arasında elbette önemli farklılıklar da vardır. Feigenbaum matematiksel formüllerin kesin tanımlarıyla çalışır; Derrida ise biçimselleştirmeye direndiği herkesçe bilinen dile odaklanır. Bu farklılıkları anlamanın bir yolu, yapıbozumcular ile bilimciler arasında kaosun ne kadar yaygın olduğu konusundaki fikir ayrılığına bakmaktır. Derrida'ya göre, metinsel kaos Rousseau'da ve her metinde daima mevcuttur. Buna karşılık bilimciler düzenli, tahmin edilebilir sistemlerin var olduğunu kabul eder ama bunların klasik bilimin zannettiği kadar yaygın olmadığını iddia eder. Örneğin Feigenbaum, ancak belirli türden yinelemeli fonksiyonların kaotik hale geldiğini verili kabul eder. Üstelik, çok yakın zamanlara kadar, neredeyse tüm bilimsel bilgilere düzenli sistemlerin incelenmesiyle ulaşıldığını teslim eder (14-15). Yapıbozumcular sözmerkezcilikle birlikte köklü bir kopuş yaşandığını düşünürken, bilimcilerse kendi çalışmalarını daha önceki çalışmaların birer devamı olarak görme eğilimindedir. Bir yapıbozumcuya göre, "iyileştirici" sözcüğü berbat bir sözcüktür; pek çok bilimci ise iyileştirmenin dert edilecek bir şey olmadığını düşünür; çünkü kendi çalışmalarının geleneksel bilimsel paradigmaların itibarını düşürmek bir yana, bu paradigmaları geliştirdiği kanaatindedirler. Bu farklılıklar her iki disiplinin kaosa yüklediği farklı değerler açısından semptomatiktir. Yapıbozumcuların gözünde kaos düzeni reddeder; bilimcilere göre ise düzeni mümkün kılan şey kaostur.

Bu farklılıklar bir kenara bırakılırsa, Derridacı yapıbozum ile doğrusal olmayan dinamikler arasında pek çok açıdan benzerlikler olduğu görülür. Yeni bilimsel paradigmalar geleneksel olarak düzenli sistemlere verilen önceliği sarsar; yapıbozumcu teoriler ise düzene dair geleneksel fikirler ile baskıcı ideolojiler arasındaki karşılıklı ilişkiyi ifşa eder. Bilimsel teoriler ilk koşullar sonsuz bir kesinlikte belirlenemeyeceği için belirlenimsel fiziksel sistemlerin nasıl da kaotik hale geldiğini gösterir; yapıbozumcu okumalarda da metinler öyle ele alınır ki var olmayan kökene işaret eden belirsizlik açığa çıkarılır. Bilimsel paradigmalarda bakış açısı tek tek birimlerden tekrarlanan simetrilere kayar; yapıbozum ise öznenin ölümünden ve bireyleri kuran kopyalayıcı, kendine-benzer süreçlerden bahseder. Kaos bilimi ne düzene ne de düzensizliğe içerilemeyecek bir alanı ortaya çıkarır; yapıbozum ise yapısını bozduğu ikili karşıtlıklara içerilemeyecek bir izin peşini sürer.

Bu benzerlikler rastlantısal değildir. Christine Froula, yapıbozum ile kuantum mekaniğini karşılaştırdığı bir yazısında söz konusu benzerliklerin Batı düşüncesindeki giderek derinleşen temsil krizini yansıttığını belirtir.[19] Froula kuantum fiziği ile Derridacı yapıbozum için ortak kaynakların olduğunu söyler. Kaos teorisi ile yapıbozum için de, muhtemelen enformasyon teorisi içinde ortak kaynakların olması mümkündür. Gelgelelim, bir etki argümanı *öne sürmemeyi* tercih ettim; çünkü bu tür argümanların yukarıda ana hatlarıyla belirtilen benzerliklerin daha büyük olan önemini belirsizleştirdiğini düşünüyorum.

Söz gelimi, Derrida'yı kaos teorisiyle bağlantılandıracak kesin bir kaynak bulabileceğimi varsayalım. Fakat bu yine de olası pek çok kaynak varken nasıl olup da o kaynağın Derrida'nın ilgisini çekmiş olduğunu açıklamaz. Bunu açıklamak için, önceden bir kaynak olduğunu iddia etmek zorundayımdır; zira bu kaynak, onu sonraki kaynakta bulduğu konulara duyarlı hale getirmiş olmalıdır. Fakat bu önceki kaynağın neden önemli göründüğünü açıklamak için bu kaynağın da kendisinden önce gelen bir kaynağı olmalıdır... Eğer bütün bir kaynaklar ağının izini sürmeye kalkarsam, bir etkiden, kültür hakkında ortaya atılmış bir argümana kaymış olurum aslında.

Etki argümanları, sonsuz gerileme sorununa ilave olarak, bilimsel soruşturmanın karmaşıklıklarını düzleştirme eğiliminden de muzdariptir. Pratikte, bir etki belirlemek, neredeyse her zaman, bir edebi metni etkilemiş bi-

19 Christine Froula, "Quantum Physics/Postmodern Metaphysics: The Nature of Jacques Derrida", *Western Humanities Review*, 39 (1985), s. 287-313.

limsel bir eseri bulmuş olmak anlamına gelir. Etkinin bilimden edebiyata doğru aktığı yolundaki varsayım, örtük olarak, bilimi hakikatin kaynağı olarak yüceltir ve edebiyatı da bu hakikate basitçe karşılık veren bir şey olarak görür. Böyle bir yaklaşım, bilimsel teorilerin, tıpkı edebiyat teorileri ve edebiyat eserleri gibi, kültürün hâkim kaygılarını yansıtan toplumsal kurgular olduğunu yoksayar. Bilim monolitik bir "kaynak" değil, kendi uyumsuzlukları, fay hatları, yakınsamaları olan, söylemsel ve deneysel faaliyetlerin yapıldığı karmaşık bir alandır.

Öyleyse etki meselesini bir kenara koyalım ve bu eşbiçimliliklerin edebiyat çalışmaları açısından taşıdığı olası sonuçlara dönelim. Bana kalırsa, kaos teorisi ile yapıbozum arasındaki benzerlikler yeni paradigmaların belirmesinden daha fazla şeyi, bizatihi temsilin temelindeki bir kayışı simgeliyor, ki bu değişimin edebiyat için derin içerimleri olacağı açıktır.[20] Makalenin bundan sonraki kısmında, edebiyat çalışmalarındaki pek çok imkândan birkaçını kısaca tarif etmeye çalışacağım ve bu doğrultuda, bu değişen temelin tek tek metinleri okumak, eleştirel stratejiler geliştirmek ve kültür teorileri oluşturmak açısından taşıdığı önem üzerinde duracağım.

Tek Tek Metinleri Okumak

Pek çok farklı disiplinde benzer kaygıların ortaya çıkışı, söz konusu kaygıların kültürel matriksin derinlerinden aktığını gösterir. Çağdaş edebiyat dahil olmak üzere, bu eşbiçimliliklerin maddileştiği pek çok kültürel alan vardır. Örneğin Doris Lessing'in *Altın Defter*'inde ele alınan kaosun hem tematik ve toplumsal hem de psikolojik ve özel olarak edebi bir niteliği bulunur.[21] Romanın parçalı yapısı ana karakter Anna Wulf'un psişik parçalanışını yansıtır. Anna hayatla başa çıkmak için hayatın karmaşıklıklarını farklı defterlere aktarır: siyasi deneyimleri için kızıl bir defter tutar, Afrika'daki deneyimleri için siyah, kişisel hayatı için mavi ve bugünü içinse sarı bir defter. Her bir anlatı biraz daha çalkantılı hale gelince –Britanya Komünist Partisi Stalin'in gaddarlıkları neticesinde bölünür, sevgilisi Anna'yı terk eder, en iyi arkadaşının çocuğu ise intihara kalkışır– Anna da hızla ortaya çıkan bu düzensizliği ümitsiz bir şekilde anlaşılır bir sisteme dahil etmeye çalışır. Dai-

20 Bu içerimleri halen yazmakta olduğum şu kitabımda ele alıyorum: *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science* (yayımlanacak, 1989) [Bu kitap 1990 yılında Cornell University Press tarafından yayımlandı, ç.n.]

21 Doris Lessing, *The Golden Notebook* (New York, 1962) [Türkçesi: *Altın Defter*, Çev. Aslı Çıngıl Çelik, Can Yayınları, 2008]

resinin duvarlarının erişebildiği kadarki kısımlarına tecavüz, cinayet, soykırım gibi korkunç olayların anlatıldığı gazete küpürleri astığındaysa ipler kopar. Kaos, günlerini bu kupürleri okumakla ve daha başka haberleri asmakla geçiren Anna'yı içten de dıştan da kuşatır. Dibe çöktüğündeyse kendisini bir yazar olarak tahayyül etmeye çalışır ve romanın kendisi olduğunu anladığımız altın defter de böylelikle ortaya çıkar.

Anna'nın kendisini yeniden düzenlemesinde hayati rol oynayan özelliği, farklı defter anlatılarındaki ve bu anlatıların kendi aralarındaki tekrarlanan simetrileri fark edebilmesi, fakat bunu yaparken söz konusu anlatılardaki yerel sapmaları yine de onaylayabilmesidir. Psikozlu bir sevgiliyle (Saul Green) yıkıcı bir ilişkiye girdiğinde, başka bir anlatıdaki farklı bir sevgiliyle olan sahneleri kafasında yeniden canlandırır ve böylelikle bu döngüden kurtulur; çünkü kendini-kopyalayan varsayımlarının boş olduğunun farkına varabilmektedir. Son bölüm metnin ilk cümlelerini tekrarlar fakat sonradan farklı yönlerde gelişir. Bu tekinsiz yansımalar kaos ile düzenin şizofrenik düzensizlik ile kısır tekrar arasında narin bir dengede duran bir birlik içinde buluşmuş olduğunu gösterir. Demek ki *Altın Defter*, yeni paradigmalarda tecessüm eden aynı diyalektik gerilimlerin bazılarını anlatı biçiminde icra etmektedir. Elbette bunu söylerken Lessing'in kaos teorisinden etkilendiğini ima etmiyorum. Daha ziyade, kültür içinde kaos teorisini mümkün kılan aynı güçlerin Lessing'in anlatısında izleri olduğunu söylemeye çalışıyorum. Her ne kadar kendilerini ayrıntısıyla tartışamayacak olsam da, bu tür izlerin bulunabileceği diğer çağdaş edebiyat anlatıları arasında Calvino'nun *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu*'su, DeLillo'nun *Beyaz Gürültü*'sü, Robbe-Grillet'nin *Kıskançlık*'ı, Coover'ın *Pricksongs and Descants*'ı, Lem'in *Fiasco*'su ve Robinson'ın *Housekeeping*'i sayılabilir.

Eleştirel Stratejiler Geliştirmek

Yeni paradigmalarda ölçeğe yapılan vurgu edebiyat incelemelerindeki tanıdık bir fenomenle bağlantılıdır: bir metnin bir düzeyde mükemmel bir biçimde tutarlı oluşuyla başka bir düzeyde kaotik oluşu. Örneğin, Derrida'nın Rousseau'yu yapıbozumuna uğratırkenki ölçek-bağımlılığını düşünelim. Derrida'dan önce Rousseau'nun ne demek istediği konusunda geniş bir mutabakat söz konusuydu; fakat Derrida'nın Rousseau'nun metnine ilişkin olarak yaptığı ters çevirmeler reddedilir gibi değildir. Yeni paradigmalar bu farklı görüşlerin okurun metinle arasındaki eleştirel mesafenin işlevi olabi-

leceğini gösterir. Belli bir mesafeden bakıldığında *İtiraflar* tutarlı gibi görünür; fakat daha yakından bakıldığında (ki Derrida bu metni gayet yakından okur), söylemin temelsiz doğası gün yüzüne çıkar. Biraz daha yaklaşılır ve temelsiz karşıtlıkların sistematik doğası açığa çıktığında da bu sefer metin yeniden belli bir düzene sahip görünür. Biraz daha yaklaşıldığında ise metin, iz'in karar verilemezliği içinde dağılır gider.

Yeni paradigmalar halen varlığını sürdüren şu varsayıma karşı çıkar: Eğer geçerli önermeler ortaya konulacaksa, bu önermelerin metinle olan her türlü eleştirel mesafe için doğru olması gerekir. Ölçek değişmezliğini sorgusuz sualsiz kabul etmek yerine bunun bir varsayım olduğunu ortaya koyan bu paradigmalar, edebi söylem içinde de benzer varsayımları gündeme getirir. Bir metin hakkında bildirilen her görüşten önce, o görüşün geçerli olduğu eleştirel mesafelerin belirtildiği bir zamanı hayal edebiliyorum. Edebiyat camiasında zaten şüpheyle bakılan (her düzey için geçerli olduğu iddia edilen) bu genellemeci yaklaşımlar eskiden şimdikinden çok daha titiz incelemelere tabi tutulurdu. (Elbette ki bunun istisnası, ölçek bağımlılığını konu edinen genellemeci ifadeler olurdu.) O halde yeni eleştirel stratejiler geliştirmenin bir yolu da ölçek sorunlarına özen gösterip bu sorunları yerel alanların nasıl da metin sistemlerine içerildiğini düşünmek için kullanmak olabilir.

İkinci olarak, yeni paradigmalarda düzen ile kaosun arasındaki ilişkinin yeniden tanımlanmasıyla bir dizi imkân beliriyor. Burada, çok kısa bir şekilde, bu fikirlerin edebi söyleme nasıl katıldığını göstermek üzere sadece tek bir kuramcının çalışmasından bahsedeceğim. William Paulson enformasyon teorisi ve edebiyatı konu aldığı *The Noise of Culture* adlı eserinde metinlerin Prigogine'nin ortaya koyduğu anlamıyla kendi kendini örgütleyen sistemler olarak görülebileceğini iddia eder.[22] Paulson zor bir şiiri nasıl okuduğumuzu düşünmemizi ister. Şiiri ilk okuduğumuzda metinde bize anlam ifade etmeyen parçalar olur. Bu parçaları enformasyon değil, gürültü, düzen değil, düzensizlik olarak algılarız. Şiiri işleyen bir varlık, bir başka deyişle bir sistem olduğunu kabul ettiğimiz için onu bir daha okuruz. Şimdiki algılarımız farklıdır; zira ilk okuma neticesinde ufak bir derecede de olsa yeniden düzenlenmişlerdir. İkinci okumada, belirmekte olan bir tasarım olarak görmeye başladığımız bütüne daha fazla öğe uymaya başlar. Paulson'ın bu süreç hakkında dediği şey şudur aslında: *Tam da* bu sistem ilk başta düzensiz olarak algılandığı *için* daha karmaşık bir düzen meydana çıkabilir. Kül-

22 William Paulson, *The Noise of Culture*: *Literary Texts in a World of Information* (Ithaca, 1988).

tür dahilinde kaosun değer kazanışı yaygınlaştıkça, bu değerlenmeyi metin okuma ve yazma çerçevesinde yeniden uygulamaya koyacak başka türden teoriler de pekâlâ ortaya çıkabilir.

Kültür Teorileri Oluşturmak

Yeni paradigmalar kültürün kendisinin karmaşık bir sistem olarak kurulabileceğini söyler. Bu ipucunu takip ederek, yerel olanın, kültür dahilinde sistemin tipik kendine-benzerliklerinin yeniden üretildiği alana işaret eden bir terim olarak düşünebiliriz. Mikrokozmos ile makrokozmos arasında nasıl bir ilişki varsa, birbirinin sureti olarak kavranan yerel ve küresel arasında da öyle bir ilişki vardır (bununla birlikte, her düzeyde öyle karmaşık alanlar bulunur ki fiili olarak kaotiktirler). Düzeyler arasındaki hareket kolaydır, yahut ancak simetriler hizaya geldiğinde mümkün olur. Bu noktada kültürler değişim için olgunlaşmış durumdadır; zira mikroskopik çalkantılara aşırı derecede hassas hale gelirler. Bir kültürün sistemik davranışına dair böyle bir bakış, o kültür içindeki bütün yapılanmaların kendine-benzer olmasını gerektirmez. Fakat ciddi derecede yakınsama söz konusu olduğunda, model bize küçük dalgalanmaların büyük ölçekli etkilerinin olacağını söyler.

Kültürü çözümleyen birinin gözünden bakıldığında, bu model çekici görünür; çünkü bu modelde kendine-benzer kopyalar öne çıkarılır –ki bu tür kopyaları bulup belgelemek ayrık örnekleri bulup belgelemekten çok daha kolaydır. Dahası, sistem bu noktada çarpıcı ve ani değişimlere açık olduğu için, bu yapılanmalarda cisimleşen derin varsayımların sorgulanmasının, epistemik değişimleri anlamak için ciddi bir açıklayıcı güç sağlaması muhtemeldir. Bahis konusu model Foucault'nun belirli bir dönem için kendine-benzer bir epistemenin var olduğunu iddia etmekle ne kadar haklı olduğunu anlamamızı sağlar. Ve imkânı sağlarken, bizi bu dönemde bilginin bu mecazlara göre örgütlendiğini söylemeye yöneltmediği gibi (zira her zaman tesadüfi değişimler olur), kültürün daima böyle işlediğini söylemeye de yöneltmez. Bir başka deyişle, bu model, yerel ile küreselin bazen birbirlerini yeniden ürettiklerini ve böylelikle evrensellerin sistem içinde bazen açığa çıkıp bazen de çıkmadığını söyleyebilmemizi sağlar.

Bu model özellikle de edebiyat ve bilim alanında çalışan teorisyenlerin ilgisini çekmelidir. Halihazırda bu alanda, en sorunlu, beni tekrar tekrar uğraştıran mesele, disiplinler arasındaki eşbiçimli kavramların nasıl ele alınacağı ve bu süreçte söz konusu kavramların farklı alanlara yerleştiklerin-

de taşıdıkları belirgin tını ve değerlerin hakkıyla nasıl tasavvur edileceğidir. Küresel yapıları fark etmek, ama aynı zamanda yerel alanlara değer vermek bana kalırsa hem gerekli hem de kaçınılmazdır. Böylesi postmodern kültüre hitap eder; fakat bunun ötesinde, tam da gerçek bir anlamda, bu postmodern kültürün *ta kendisidir*.

Sonuç olarak, bu makalede ele aldığım değişen temeli kültürün çeşitli boyutlarında görülen yekpare bir değişim olarak görmek istemediğimi vurgulamak isterim. Bilimsel ve edebi paradigmalar arasındaki bağdaştırma, direniş ve yakınsamalar, kaosun değer kazanmasına verilen kültürel tepkinin nasıl da çatlaklarla dolu ve çok katmanlı olduğunu gösterir. Değişim, yekpare bir birlik şeklinde değil, yerel bir dalgalanmadan doğan karmaşık girdaplar olarak ortaya çıkar. Kargaşanın genel bir şey olduğunu görmemek, temeldeki kültürel akıntılarda önemli değişimler olduğunu gözden kaçırmak demektir; dalgalanmanın farklı alanlarda farklı dinamikler izlediğini fark etmemek, kaosa dair yeni bakışların gerek ön ayak olduğu gerekse de simgelediği karmaşıklıkları gözden kaçırmak demektir.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

Simülasyon Dünyasında Felsefi Düşüncenin Karmaşık Yazgısı ve Nietzsche'nin Yaşam Felsefesi Üzerine Bir Deneme

K. GEDİZ AKDENİZ

Galileo ve Newton ile (indirgemeci düşünce ve küçüklerin ihmali tekniği) birlikte mekanikçi bilim, doğanın temel yasalarını açıklamada ve ideal sistemler için kuramlar geliştirmede önemli başarılar kazanmıştır. Modern düşünce ideolojisi (modernite), evrenin sınırlarından atom altı yapılara kadar doğayı keşfeden modern doğa bilimlerinin gölgesinde (metaforik olarak doğrusal ve toplanabilen paradigmalarla)[1] yeşerip boy verirken, hegemonyasını sürdürebilmek için sosyal sistemleri (toplumları) dağılmaya kapalı (felsefi olarak dışı olan bir bütün, otonom) ve düzensiz görülen doğası günü geldiğinde belirlenebilecek (pozitivist) karmaşık sistemler olarak kabul etmiş, diğer taraftan da toplumun dinamiklerini (sürdürülebilir hareketlenmeyi ve ilerlemeyi) ideolojisine bağımlı paradigmalar (örneğin güneş sistemi gibi içinde düzen barındıran karmaşık hareketlerin mekaniksel taklitleri) ile sınırlamıştır. Bu düşünürler düzensiz insan dinamiklerinin (karmaşıklık), toplumun ideal yapılanmasında ve insanlığın sürdürülebilir gelişmesinde bir katkısı olamayacağını, aksine doğa bilimlerinin başarısında olduğu gibi insanı ve insani sistemleri anlamanın "bu gürültülere" aldırmadan geçilebilen yolların belirleyeceğini kabul eden felsefi düşünceler (analitik-modern felsefe) üretmişlerdir. Bu düşünürler, çoğunluktan farklı ve/veya düzensiz in-

1 Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı,* Alan Yayıncılık, 1995.

san dinamiklerini; insanın ve insanlığın normalleştirilmesi adına (modern dünya), insanlığın gelişmesine yön verdiğini ilan ettikleri sosyal bilimleri (insan bilimleri, sağlık bilimleri, politik, hukuk, felsefe, din, ahlak, estetik, sanat) bütünün dışında tutmuşlardır. Modern düşüncenin bu projesinin vizyonuna "Aydınlanma", yön ve biçim (doğrusallaştırılabilme ve normalleştirilebilme) verilme misyonuna "insanlık tarihi" denmiştir.

Modern düşünce, iktidara geldiği onyedinci yüzyıldan itibaren ortaya koyduğu aydınlanma projelerinde düzensizliği, karmaşıklığı, kaosu, belirsizliği, rastlantıyı, kendiliğinden örgütlenmeyi ve sürprizi egemenliğinin düşmanları olarak ilan etmiştir. Bunların insandaki ve insani sistemler içindeki dinamiklerini kendi paradigmalarıyla ürettiği, örneğin cadılık, eşcinsellik, fahişelik, falcılık, çeşitli bağımlılıklar gibi "kavramlarla" yalnızlaştırmaya veya delilik, isteri, şizofreni gibi "hastalıklarla" ötekileştirmeye çalışmıştır. Otoritelerine karşı çıkanları da düzensizliğin kaynağı olarak görmüş, bu "modern dünya düşmanlarını" ahlak, hukuk ve adalet gibi doğrusalcı (lineer) ve normalleştirici yapılaşmalarıyla kapalı mekânlara kapatmıştır; onlara karşı şiddet kullanmış ve hatta onları gerek gördüğünde çeşitli yöntemlerle yok etmiştir. Diğer yandan bazı "cesur" felsefeciler, örneğin Kant, fraktal kozmos modelini aydınlanma aşkına ihanet etmeden önermiştir; Schopenhauer ölümlülerin yazgılarını modern dünyanın bir doğulu bilgesi havasında üç temel sınıfa ayırmıştır; Nietzsche üst insanıyla birlikte fizikçi Boltzman'ın entropi tanımına şen bilimle sarılmıştır; Husserl bilinçle doğrusal sembiyotik ilişki içinde olan fenomenolojiyle umutlanmıştır ve Heiddeger ülkesi için aradığı düzenli hakikati varoluşçuluğuyla okumuştur. Ancak bu düşünürler modern felsefe dünyasının yaramaz çocukları olmaktan öteye gidememişlerdir. Hele hele yirminci yüzyılın başlarında modern iktidarın yere göğe sığdıramadığı modern bilimin medarı iftiharları kuantum fiziğinin, özel-genel rölativite kuramının ve istatistik fiziğin zaferleri ortadayken düzensizliği, kaosu ve karmaşayı "felsefi yazılarında" ağızlarında geveleyen, ancak sıra akademik kariyer tezlerine gelince modern düşünceye övgüler düzen bu "sapkın, deli, şizofren, ortalığı karıştırıcı, kadın düşkünü, iktidarsız, kadın düşmanı" felsefi düşünce ve yaşam felsefesi sahiplerine kim yüz verirdi ki!

Soğuk Savaş sırasında modern iktidarın dayatmalarını sorguluyormuş gibi yapan bu yaramaz modern felsefecilerin düşüncelerinden feyiz aldıklarını beyan eden modern düşünce karşıtlarını dışlama ve etkisiz hale getirme programları özellikle akademik dünya ve "büyük bilim" (*big science*)

projeleri cephesinde acımasızca sürdürülmüştür. Her iki süper gücün hegemonya alanlarında egemen modernite ideolojisinin düşünürleri (felsefeciler-aydınlar) ve uygulayıcıları (mühendisler-bilim insanları) dokunulmazlıkları olan kahramanlar olarak kabul görürken, modernite dayatmalarını ve yöntemlerini reddeden bu yeni düşünce arayıcıları, insanlık tarihinin potansiyel suçluları olarak lanetlenmiştir. Bu karşı çıkışlarını nükleer silahsızlanma, anti-militarizm, şiddet karşıtlığı, ortak paylaşım, çevre gibi protest düşünceler üzerinden yapmaya çalışan aktivistler (anarşistler) ise bu iki süper gücün karşılıklı vatan hainleri/casusları ilan edilmiştir. Bu insanlığı yeniden keşfetmek isteyenler üniversitelerden uzaklaştırılmış, bazıları da ölüm de dahil olmak üzere çeşitli şekillerde cezalandırılmıştır. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle de ortaya bu kez küreselleşme mühendisleri çıkmış, "kutsal" ideolojinin (modernite) rasyonel ve tek sesli otoriter bir pragmatik projesi (Batı Uygarlığı yönetiminde uyumlu bir modern dünya devleti kurmak adına) olan küreselleşme sistematik bir şekilde yürürlüğe sokulmaya başlanmıştır. Bu kozmolojik (standart büyük patlama modeli) metafora göre dünyanın bekası ve sürdürülebilir refahı için öznesi olduğu doğrusallığı, doğrusallığın nedeni olduğu düzeni ve toplanabilirliği bozabilecek olan ve tüm küresel simülasyon mekanizmalarının zorlamalarına rağmen normalleştirilemeyen insani sistemlerin düzensiz dinamikleri yok sayılmalıdır. Öyle ki bu yapboz parçalanmalarının (indirgemeci) küreselleşme kurguları her yerden aynı gözükmelidir (kozmolojik ilke).

Ancak yirminci yüzyılın ikinci yarısında başarısız kalkışma hareketleri dışında moderniteyi panikleştiren bazı şeyler olmaya başlamıştı. Güçlenmeleri için uyguladıkları sistematik dayatmaları, insanlık tarihinin öngörülen rasyonel ilerlemesi olma (Batı Uygarlığı), yani "insanlık tarihi zaman evriminin davranışlarını belirleyecek" iddiaları suya düşürüyordu. İktidara geldikleri 400 yıldan bu yana onları endişe içinde yaşatan, bekledikleri sonlarının geldiğinin belirtileri bir bir ortaya çıkıyordu. Ürettikleri teknolojilerle Ay'a gidilmişti ama Dünya bir bütün olarak gözlenebilmiş, çevre felsefesi ve ekoloji düşüncesi doğmuştu. Geliştirdikleri dijital "altın" iletişim ve ulaşım teknolojileri, yanında problemleri de getirmişti. Yeni eğitim teknolojileriyle donattıkları öğrencileri onlara nankörlük yapmış 1968'de (1968 Paris baharı devrimi) modernitenin dayatmalarına karşı ayaklanmıştı. Düşünce yöntemlerinin son harikası olarak dört elle sarıldıkları, atom dışında da her derde deva olacağına inandıkları ve bu inançlarını dayattıkları kuantum fiziği ik-

tidarlarına hainlik yapmıştı. Kuantum fiziğinin kuantum bilinç, kuantum düşünce gibi metaforları bile onlara umduklarını vermemiş, aksine kurdukları kuantum düşünce tuzaklarına kendileri düşmüştü. Bunlar da yetmezmiş gibi felsefi düşünce dünyasındaki potansiyel düşmanlarını provoke etmişti. Ayrıca, iktidarlarına hizmet etsin diye geliştirdikleri hızlı bilgisayarlar da yüz vermedikleri düzensiz dinamiklerin ve gürültü dedikleri karmaşıklığın önemini ortaya çıkarmış; ondokuzuncu yüzyıldan beri hasır altı edilmiş kaos kuramının bilgisayarların desteğiyle hak ettiği yere oturması bunların üstüne tuz biber olmuştu. Öyle ki, determinist vs diye zapturapt altına almak istedikleri bu kaos kuramı,[2] sonsuz yetkiye sahip olduğu iddia edilen modern düşüncenin harikalar yaratmış teknolojisi sonsuz küçükler matematiğinin (entegral ve diferansiyel hesap, *Calculus*) hâkimiyet alanının sınırlı olduğunu ilan etmiş, bu ilan, –sözüm mühendislik ve doğa bilimlerinden dışarı– başta felsefi düşünceler olmak üzere insani bilimlerdeki yeni arayışları ve radikal söylemleri düzensizlik, karmaşıklık, simülasyon, rastlantı, sürpriz gibi metaforik paradigmalarıyla tetiklemişti.[3]

Modernite gün geçtikçe ayakta kalmak için kendi zeminini kendi kayganlaştırmak (felsefi düşüncede fenomenolojiye sarılmak gibi) zorunda kalıyor. İnsanlık tarihinin zaman ve uzamsal evriminin öngörülen rasyonel ilerlemesi olma iddialarını sürdürmenin yeni ontolojik yollarını (örneğin, varoluşçuluk felsefesiyle yatıp kalkmak) arıyor. Öyle yüzsüzleşti ki, bugün eteklerine sıkı sıkıya tutunduğu, hiçbir şeyi yok saymadan düzensizlik içinde düzenin koşullarını farklı şekillerde ortaya koyan Viyanalı fizikçi Boltzman ve Sankt Petersburglu matematikçi Lyapunov'u bir zamanlar modern bilim dünyasında yalnızlaştırdığını ve onların bunalıma düşerek intihar etmiş olduklarını unutmuş gözüküyor. Epistemolojik yaklaşıma göre son yıllarda başağrılarını çektiği bu "kendi kendini yiyen" patolojik durum, onun postmodernite adı verdiği bir potada erimesiymiş.[4] Doğru bir teşhis bence de, zira moderniteyi aynı potada eritme kalıpçıları modernitenin sınırları içinde yetiştirdi-

2 Kaos kuramına yabancı olanlar için bkz. Gleick, James, *Kaos*, TÜBİTAK Yayınları, 1987; Ruelle, David, *Rastlantı ve Kaos,* TÜBİTAK Yayınları, 1990.

3 Mason Mark, *Complexity theory and the philosophy of education*, Chichester, West Sussex, 2008; Waldrop, M.Mitchell, *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, Simon&Schuster, 1992; Jensen, J. Henrik, *Self-organized Criticality: Emergent Complex Behavior in Physical and Biological Systems*, Cambridge University Press, 1998.

4 Bu konudaki Türkçe yayınlara örnekler ve bu konudaki kaynaklar: Çabuklu, Yaşar, *Bedenin Farklı Halleri*, Kanat Yayınları, 2006; Anderson, Perry, *Postmodernitenin Kökenleri,* İletişim Yayınları, 2002; Sarup, Madan, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

ği akıllı felsefecileri ve düşünürleridir. Ancak bu "modernite inkârcısı" yeni kâhinlerinin kehanetleri ne bir rastlantı ne de bir sürprizdir. Çünkü enerji tüketimlerindeki şizofrenik artış ve bu artışın dünyadaki faz geçişlerini dengelemek için geliştirilen iletişim ve ulaşım teknolojisi "devrimleri", küresel ekonomi yaptırımları ve her yeri saran kamusal ve sivil toplum örgütlenmeleri, insanı ve insan ilişkilerini daha da karmaşıklaştırmıştır. Evet, bu karmaşıklığın ürünlerinin art arda ortaya çıkmasıyla (*emergence*), modernitenin neredeyse 400 yıldır sürmekte olan hegemonyası sarsılmaya başlamıştır. Sosyal ve insani sistemleri "sürdürülebilir gelişme, refah toplumu, uygarlık tarihi" adına kontrol eden modern simülasyon mekanizmaları, örneğin devrim, ütopya, özgürlük gibi kalkışmacı ancak doğrusal kolektivist dinamikler bile kendiliğinden bozulmakta ve birbirlerinin yerine geçerek önemlerini yitirmektedirler. Hegemonya alanlarını genişletmede kullandıkları kimlikler arasındaki farklılıklar da bir bir anlamsızlaşıyor, yıllardır evrensel olduğuna toplumları inandırmak için uğraştıkları bilgi kuramları kolaylıkla yıkılıp yeniden tanımlanıyor. Böylece; modern düşüncenin bilim, felsefe, evrensellik, doğrusallık, gerçekçilik ideolojik dayatmaları etkilerini bir bir kaybediyor. Modern devleti temsil eden organlar, partiler, kamusal sivil toplum örgütlenmeleri ve güvenlik stratejileri kendiliğinden erozyona uğruyor.

Kutsal kitaplarda katıksız çamurdan geldiği yazılan insanın felsefi yaşamının yazgısı gün geçtikçe karmaşıklaşmakta, hakikatinin var olması için tükettiği enerjiyi dengelemek adına bedenini makineyle biçimlendirmektedir. Kendilerine post-modernist denilen, Batılı bilginin mirasçıları olduklarını da inkâr etmeyen bu felsefecilere göre modernliğin göklere çıkardığı tüm özgürleşmeler sona ermiştir; modern değerlendirmeyi temsil eden güzel-çirkin, erkek-dişi, doğru-yanlış, iyi-kötü, yaşlı-genç, canlı-cansız gibi kutuplu sınıflandırmalar yapıbozuma uğramıştır; bazılarına göre ise gerçeğini kaybetmiş bitip tükenmez sanal simülasyonlar dünyası çoktan başlamıştır.[5] Modern düşünce pusulasını ellerinden bırakmadan, başlangıç noktaları (gerçeklik ilkesi) delilik, cinsellik, baştan çıkarma gibi Batılı bilgiler olan post-modernistler çıktıkları (tarihsel ve coğrafi nedenlerle hâlâ inşa edemedikleri) yeni yolların sonunda, bilmedikleri neyi bulacaklar ki?[6] Duymadık-

5 Baudrillard Jean, *Kötülüğün Şeffaflığı*, Ayrıntı Yayınları, 1995.

6 Tuna, Korkut, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, Da Yayıncılık, 2004; Mardin, Şerif *http://www.izinsizgosteri.net/asalsayi127/yilmaz.yildirim_127.html - _ednref13#_ednref13*, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, 2002; Akdeniz, K. Gediz, "Küreselleşme-Bilgi ve Eğitim ve Türkiye", *www.gedizakdeniz.com*, 1999.

ları neyi "doğulu" olarak ötekileştirdikleri için duyacaklar ki? Görmedikleri neyi modernitenin oluşmasında yer almamış olanlar için görecekler ki? Örneğin, bir zamanların Marksist feministi Donna Haraway bugün modernite havuzunda uyuyan bir Asya melezi pregok (kâhin) gibi, insan bedeninin yapısökümünde felsefeci Michel Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* kitabında söylediklerinden[7] daha radikal bir söylemle "kapitalizm ile anti-militarizmin gayri meşru çocuğu olan makine-insan melezi siborg'u yeni yapıları kuracak bir imkân olarak" görebilir.[8] Batı Uygarlığını yeniden yaratmaya sevdalı yapıbozum kâşifleri bu gelişmeler için "bedeninin kurnazca denetlenmesi, insanın kendisiyle ve doğa ile olan ilişkisinin yabancılaştırılması" söylemini bile yeterli bulmuyorlar. Ama her nedense bu post-modernistler bu sürecin Taocu düşüncedeki evrenle bütünleşme bilincinin, kutsal kitaplardaki ruh/çamur ikiliği ruhani söylemlerinin veya materyalizmdeki Kartezyen zihin/beden ikiliği ayrımının, kuantum fiziğinin dalga/tanecik metaforik belirsizlik arayışlarının (kuantum benlik) sonu olacağını konuşmak istemiyorlar. Batılı bilgi toplumunda sayıları gün geçtikçe artan post-modernist felsefeciler, bu durumu tespit etmelerinden de öte, teorik çalışmalarıyla modernitenin olmasa da Batı uygarlığının yeniden organize edilmesi için çoktan kolları sıvadılar. Ayrıca geleceklerini "siborg bilim"[9] adını verdikleri, militarizmden beslenen, paradigması bilgisayar olan ve sosyal-fen bilim ayrılığını ortadan kaldıran yeni küresel "çok uluslu bilim projesine" devretmek için tüm güçleriyle harıl harıl çalışmaktadırlar.

Modern felsefe diye sunulan şey zaten dünyanın en karmaşık canlısı olan insanın ve insan davranışlarının zamansal evrimini öngörmek ve yaşam istencini biçimlendirmek isteği değil midir? 400 yıllık felsefi arayışlarında Batı Uygarlık tarihinde modern bilim metaforlarıyla insan yazgısında beden/tin ve bilinç/yaşam birbirleri cinsinden ifade edilemez kabul edilmiş ve yaşamı biçimlendirmeye ait olan hakikatin varlığı insanın dünyadaki uzamı olarak ele alınmıştır. Sonra da bu görüş modern felsefede bir yandan fenomenolojiden kuantum fiziğinin belirsizlik ilkesi metaforlarına kadar pekiştirilmeye çalışılmış, bir yandan da her türlü modern spritüel ça-

7 Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, Ayrıntı Yayınları, 2006.

8 Haraway, Donna, "A Manifesto for Cyborgs", *Socialist Review,* S. 80, s. 65–107, 1985 ve "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* içinde s. 149-181, 1991. (Türkçesi: http://www.davetsizmisafir.org).

9 Mirowski, Philip, *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science*, Cambridge University Press, 2002.

lışmalarla bedenin uzamı evrenin kendisi yapılmak istenmiştir. Ancak yaşadığımız karmaşık dünya bütününün bir organı olarak insan yaşamında bugün şunlar da görmezlikten gelinemez: Çağımızın insanı, beyaz-siyah, batılı-doğulu, ilkel-uygar olup olmadığına bakılmaksızın dijitalleşen dünyasının karmaşıklığı yanında, ulusal-uluslararası kurumların yanında, sivil toplum örgütleri ile bir saç örgüsü gibi sarmalandığı bir dünyada yaşıyor. Çağımızda makineleşen bedenlerin (siborg) yazgılarının oluşturduğu insani sistemler cisimsizleşirken, bedensizleşen sistemlerin davranış dinamikleri (bilinç) sanallaşmakta ve bu dinamiklerin simülasyonlar dünyasındaki (felsefi yaşam istencesi yerine) kendiliğinden ürünlerindeki hiper-gerçeklik payı hızlı bir şekilde artmaktadır.[10] Ancak, felsefe dünyasının yeni açmazları Derrida'nın[11] Batılı bilgi yöntemleriyle yeniden bize sunduğu Zen felsefesindeki[12] oynak dil üzerinden değil, anadilleri belirsiz dil olan Batılı yaşam istencesi dışı insan dinamikleri üzerinden olacaktır.

Metnin başlığıyla çelişmemek için sıranın, bir fizikçi-felsefeci melezi (olumsuz kullanıyorum) olarak felsefi düşüncenin yeni hallerini konuşmaya geldiğini düşünüyorum. Her ne kadar günümüzün tanımlarından çok farklı olsa da mitolojinin içinden kopup gelen kaos ve karmaşıklık felsefi düşünce için yabancı değildir. Kaos ve karmaşıklığı çözülmesi gereken kavramlar olarak ilk kez felsefenin ciddiye aldığı ve bunlar üzerine birçok felsefecinin kafa patlattığı inkâr edilemez. Evet, günümüzde ortada eliyle ayağıyla doğa bilimlerinin her boyutunda iş gören ve/ya gördürülen bir kaos kuramı[13] dolaşmaktadır. Ayrıca mikro dünyadan makro dünyaya karmaşıklık ve kendiliğinden örgütlenme tanımları üzerine, doğa bilimleri disiplinleri arasında ufak farklılıklar varsa da, bir uzlaşma sağlanmış görülmektedir.[14] 60'lı yıllarda başlayan ve bilim dünyasında büyük bir ivmeyle hızlanan bu gelişmeler[15] dışında son yıllarda kaotik durumlar için de umut olduğu söylenen kaos eşiğinin istatistiğini yaptıklarını iddia eden fizikten (özellikle deprem dataları üzerine) ekonomiye (özellikle borsa hareketlenmeleri üzerine)

10 Akdeniz, K. Gediz, "Siborg Bilimin Enerji Bağımlılığı Üzerine DDİD Kuramı Kritiği", *Üç Ekoloji Dergisi*, S. 7, 2009.
11 Bkz. dipnot 4.
12 Zen felsefesiyle ilgili Türkçe kaynak için bkz. Armağan Birgil, *D.T. Suzuki, Zen*, Okyanus Yayınları, 1995.
13 Bkz. dipnot 2.
14 Bkz. dipnot 3.
15 Bkz. dipnot 2 ve 3.

birçok dalda binlerce makale yazılmıştır.[16-17] Diğer taraftan kaotik sistemler için çeşitli tekniklerle kazanılan ilerlemeleri sosyal bilimlere uygulama (simülasyon ve net-work) gayretleri hızlı bir şekilde artmaktadır. Bu "postmodern bilim" çalışmalarını felsefe dünyasının da çok yakından (sıcak) takip etmesi gerekiyor. Çünkü felsefecilerin kaos, karmaşıklık ve düzensizlik üzerine konuşurken, bunların yanına akıllarına estiği gibi epistemoloji, ontoloji, mantık gibi disiplinlerin yöntemlerini ekleme zamanının sona ermesi bir sürpriz olmayacaktır. Bunlar yetmezmiş gibi bir de simülasyon ve *network* teorileri ortaya çıkmıştır. İnsan düşüncesinin bir taraftan ufkunu açan ve bir taraftan onu (bilinç) kontrol altına alan deney ve teoriye bir de simülasyon ve onun üzerinden *network* eklenmiştir. Simülasyonun insanın yeni keşfettiği bir şey olmadığına birçok somut örnek verilebilir; insan var olduğundan beri simülasyonu bir yaşam istencesi olarak sağduyusuyla kullanmıştır (örneğin kandırma ve ötekileştirme),[18] her türlü iktidarın bilinçli veya bilinçsiz kullandığı bir mekanizmadır (örneğin oryantalizm)[19-20] kendiliğinden politik bir harekettir (örneğin, Mcdonald ODTÜ'den çık),[21] insanın kendini kendiliğinden dönüştürmesidir (örneğin, Halikarnas Balıkçısı).[22] Günümüzde simülasyonun hızlı bilgisayarlarla yapılan mühendislik, performans, eğitim, doğa bilimleri çalışmalarının da ötesinde, arkasına hızlı iletişim olanaklarını da (internet, medya, televizyon, sinema gibi her türlü sanat, kitap gibi her türlü yazım vs.) alarak örneğin bir deşifre mekanizmasında (savaş oyunları, komplo teorileri gibi), küresel ekonomi, siyaset, spor gibi mekanizmalarda (reklam, lobi çalışmaları gibi) bilinçli olarak kullanılan sınırsız bir etkiye sahip olduğu ortadadır. Simülasyonun bu durdurulamaz gücü ortadayken felsefe dünyası, bırakın simülasyonu bütününün dışında tutmasını, artık geçmişinin ve kendinin var olması üzerine bile konuşurken çok temkinli olmak zorunda olduğunu unutmamalıdır. Şimdi kaos kuramı, karmaşıklık, kendiliğinden örgütlenme, *network* ve simülasyon birlikteliğinin son

16 Bkz. dipnot 3.

17 Tsallis, Constantino, Gell-Mann, Murray ve Sato, Yuzuru, "Extensivity and Entropy Production", *Europhysicsnews*, 36 (6), s. 186-189, 2005; Türkçe kaynak için bkz. Yalçın, G. Çiğdem, *Polimerlerde Düzensiz Elektriksel İletkenliklerin Zaman Serisi Analizi Yöntemiyle İncelenmesi ve q-İstatistiğine Uygulanabilirliği*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2009.

18 Baudrillard, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon,* Dokuz Eylül Yayınları, 1998.

19 Said, Edward, *Şarkiyatçılık. Batı'nın Şark Anlayışları*, Metis Yayınları, 1995.

20 Bu konulardaki denemelerim için bkz. Akdeniz, K. Gediz, www.gedizakdeniz.com ve 7 *Hariç*, Everest Yayınları, 2008.

21 Gönül, Tayfun, *Gediz Akdeniz ile Söyleşi: Düzenden Kaosa ZUHUR*, Kaos Yayınları, 2008.

22 Bkz. dipnot 20.

yıllarda felsefe dünyasına nasıl sızdığını bir örnekle anlamaya çalışalım. Bu örnek Baudrillard'ın simülasyon kuramının[23] ve benim son yıllarda üzerinde çalıştığım Düzensiz Duyarlı İnsan Dinamikleri (DDİD) simülasyon kuramının[24] bir felsefe denemesi (Nietzsche'nin yaşam felsefesi) olacaktır.

Somut örneklerle son yıllarda geliştirmeye çalıştığım DDİD simülasyon kuramı, 90'lı yıllardan bu yana üzerine yazılan ve çizilen Baudrillard'ın simülasyon kuramıyla daha yolun başında ayrılır; çünkü DDİD simülasyon kuramı gerçeklik ilkesinin modernite söylemlerine veya modernite paradigmalarına[25] veya onları gözleyerek ve onlarla etkileşerek oluşan doğrusal farkındalığa, yani insan veya toplumun yazgısını denetleyen bilince bağımlılığı yoktur. Kuram, bunların yerine doğrusal olmayan bilincin öngörülmeyen yazgısını, kısaca kaotik farkındalığı gerçeklik ilkesi kabul ederek, karmaşıklığın düzensiz duyarlı simülasyonlarını (semptomlarını) tespit etmeye ve bu simülasyonlardan, "zuhur" demeyi daha yakışır bulduğumuz kendiliğinden ortaya çıkanları (*emergence*) keşfederek olayın (insanın ve insani sistemlerin davranışlarının) arkasındaki karmaşıklığı kritik etmeyi düşünür. Yani kuram Baudrillard kuramının aksine karmaşıklık içindeki düzenli simülasyonların modernitenin daha önceden var olduğunu kabul ettiği simülakrları arama sevdası içinde değildir. Kuram kaotik farkındalığın düzensiz duyarlı simülasyonlarının modernitenin lügatinde olmayan (girmesine müsaade edilmeyen) ve olayda geri dönüşümü olmayan dönüşümlere neden olacak zuhurların peşindedir.

DDİD simülasyon kuramı, karmaşık insani sistemleri olduğu kadar bu sistemlerin olmazsa olmaz dinamiği olan insanı da incelemeye çalışır. Kuram, gerçeklik ilkesi kaotik farkındalık olan insanın kendisini gözlemesindeki, kendisini belgelemesindeki (eğitimi, kültürü, gelenekleri, dini inancı, yaşadığı coğrafya gibi otonom) ve bütünü dışıyla olan yaşam karmaşıklığındaki (düzensiz duyarlı simülasyonlar) zuhur olabilme durumunu ele alır. Ayrıca kuram öngörülemeyecek bu zuhurlar arasında modernitenin insanın yaşam felsefesi ve yazgısı için belirlememiş, tanımlamamış olanlarının, insan ve insani sistemlerin bilinç iktidarından özgürleşmesi ve yazgısının yeniden biçimlenmesi için gerekli olan kendiliğinden değişimlere ve dönüşümlere başlangıç olacaklarını söyler. Bu başlangıca, şimdi dışında geçmi-

23 Baudrillard, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon,* Dokuz Eylül Yayınları, 1998.
24 Bkz. dipnot 20.
25 Bkz. dipnot 1.

şin hiçbir katkısı yoktur. O nedenle insanda kaotik farkındalığın oluşumunun nedeni ve fizyolojik mekanizması üzerine yapılan teolojik, spiritual, ruh gibi mistik yorumlar yanında, parçacıklar fiziği, nöro-fizyoloji (nöronlar)[26], kuantum fiziği (kuantum benlik)[27] gibi bilimsel çalışmalar da DDİD simülasyon kuramının uzamının dışındadır. Yani DDİD simülasyon kuramının bu ruhani arayışlardan, mekanik modellemelerden ve kuantum metaforlardan beslenmeye ihtiyacı yoktur. "Post-fizikçi Manifestosu" başlığı altındaki bir çalışmamda[28] fizikçinin (genelde bilim insanının) gelecekteki yeni hallerini DDİD kuramıyla kritik etmiştim. Fizikçilerin de tüm kimlikler gibi yapıbozuma uğrayarak siborg metaforu dışında kalamayacağını ve büyük bilimler (*big science*)[29] adı altında küresel sermaye ve militarizmin fizikçilerin makineleşen bedenlerindeki genleri de hızlı bir şekilde bozacağını düşünerek, siborglaşan fizikçiyi post-fizikçi (zuhur)/siborg-bilimci (simülakr) farklılığında anlamaya çalışmıştım. Ayrıca diğer DDİD kuramı denemelerimde somut örnekler olarak; *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*[30] kitabında Batılı bilginin karamsar felsefecilerinden olan Arthur Schopenhauer'in ölümlülerin yazgıları sınıflandırması kritiğini ve Irak'taki "işgalci Amerikan askeri" / "direnişçi canlı bomba" davranış (yazgı) farklılığını[31] ele almıştım.

Bu kısa girişin DDİD simülasyon kuramının Baudrillardcı düzenli duyarlı simülasyonların dışıyla ilgilendiğinin görülmesi için yeterli olmuştur sanıyorum. Bu kısa tanıtımla duyarlı düzensiz simülasyonların kaotik gerçeklik ilkesinde bırakın modern düşüncenin eşitlik, adalet gibi kavramlarını, modern anarşist söylemlerdeki özgürlük kavramının bile öneminin olmadığının anlaşıldığını düşünüyorum. Ayrıca kuramın düşüncenin ve aklın oluşumu, bilincin yoğunlaşması veya bilincin saklanması üzerine yapılan felsefi, kuantumsal, mekaniksel, dinsel, ya da spiritüel çalışmaları, bunla-

26 Bkz. Zohar, Donah, *Kuantum Benlik*, Sarmal Yayınevi, 1998.

27 Bkz. Zohar, 1998.

28 Akdeniz, K. Gediz; "Post-Fizikçi Manifestosu", *İstanbul Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, S. 15, 2007 ve "The Post-Physicist in Harran", Utopian Studies Society 8. Uluslararası Konferansı'nda sunulan tebliğ, 12-14 Temmuz 2007, Plymouth Üniversitesi, İngiltere.

29 Ziauddin, Sardar, "Thomas Kuhn and The Science Wars", *Postmodernism And Big Science*, Ed. Appignanesi Richard, The Icon Books, 2002; Akdeniz, K. Gediz; "Globalization in Physics and It's Role in South", *International Conference on New Technologies in Physics Education Proceedings*, Ed. J.Huo ve S. Xiang, Hefei-China, s. 221-226, 1999.

30 Schopenhauer, Arthur, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005.

31 Akdeniz, K. Gediz, "An Experimental Utopia: Terraneous Cephalus Net", Utopian Studies Society 10. Uluslararası Konferansı'nda sunulan tebliğ, 1-4 Temmuz 2009, Porto University, Portekiz.

rın insan üzerindeki tahakkümlerini ve sonuçlarını hiç umursamadığı anlaşılmaktadır. DDİD kuramı yaptığı kritikler için "post-modern anarşist denemeler" veya "post-modern anarşist ütopya" denmesini bile ciddiye almayacağını tahmin ediyorum, kuramın kendisine yapılacak bu gibi "modern ağızlı" sataşmalara aldırmadan yoluna devam edeceğine inanıyorum. Kuramın tek ön kabulü her insanın ve (insan-eko sosyal) karmaşık otonomunun, mimarı olmayan, öncüsü ve amacı olmayan kendi karmaşıklığına özgü bir kaotik, yani kaotik bir farkındalığa sahip olduğudur. Bir insanın kaotik farkındalığı, beden-tin karmaşık bütünü dinamiklerinin evrende çizdiği öngörülmeyen yörüngeler topluluğudur; başka bir deyişle bugünün simülasyonlar dünyasında bir çeşit beden-tin garip çekicisidir. Bu nedenle kuram, Aristo'dan öte, Arthur Schopenhauer'in ölümlülerin yazgıları modern sınıflandırması düzenini de kabul etmez. Kuramda beden-tin ilişkisi, Schopenhauer'in sınıflandırmasıyla[32] bir kimsenin ne olduğu-bir kimsenin neye sahip olduğu ilişkisi karmaşık bir bütündür. Ancak DDİD simülasyon kuramı bir insanın bedenine dışarından bakabilmesinin ve bir kimsenin neyi temsil ettiğinin saptanmasının mümkün olamayacağını söyler. Kuramım kaotik farkındalığın ihanet, korku, endişe gibi insani kırılmaların tetiklemesiyle oluşan öngörülmeyen simülasyonlarla ilgilenir ve bu simülasyonların zuhurlarının peşindedir.

Özetle DDİD simülasyon kuramı insan-eko sosyal karmaşık otonomunun özgür evrimine, değişimine ve dönüşümüne (insanın ve insani sistemlerin karmaşıklık kalkışmasına) neden olabilecek, örneğin Ortadoğu gibi karmaşık ve düzensiz duyarlı coğrafyalarda,[33] örneğin kendi karmaşıklığıyla beslenen İstanbul gibi kentlerde,[34] zuhurları keşfetmek ve bu zuhurların olabildiğince etkin olabilmeleri ve uzun yaşamaları için çözümler üretmek amacıyla geliştirilmiştir.

Şimdi Baudrillard ve DDİD simülasyon kuramlarının felsefe dünyasında yer alırken nasıl kendilerinden geçtiklerini Nietzsche'nin yaşam felsefesi üzerinden görmeye çalışalım.

Günümüzün bazı felsefe tarihçileri Nietzsche'yi post-modern düşüncenin ilk felsefecilerinden kabul etmektedirler.[35] Nietzsche'nin yaşam felsefesinde DDİD simülasyon kuramının gerçeklik ilkesi olan kaotik farkındalık tanımına benzer bir yapılaşma olduğu düşünülebilir. Çünkü

32 Schopenhauer, Arthur, *age*.
33 Bkz. dipnot 20 ve 21.
34 Bkz. dipnot 20 ve 21.
35 Bkz. dipnot 4.

Nietzsche'nin yaşam felsefesinde yaşam güç istencidir ve bilinç yaşamın yazgısının hazırlanmasında etkendir.[36] Nietzsche'nin yaşam felsefesini kaos kuramı ağzıyla konuşmak istersek, felsefesinin çekicisi tipik av-avcı problemi gibidir. Bilinç teşvik edici veya engelleyici olarak öncü, yani avcıdır, yaşam ise yazgısı bilinçle yazılmış avdır, bilinç ve yaşam ancak yazgının şimdisiyle bütünü var ederler. Nietzsche'nin felsefesinde bilinç ve yaşamın birbirlerinin yerine geçememesinden (analitik) öte, bilinç ve yaşam arasında kaotik bir uzlaşma arayışı yoktur. Bilinç (iktidar) kendi yazgısını yaşam (insan) için yazdığı yazgıya göre düzenleyebilmek için, bu tabirimi hoş görün, zamanda tepinir durur. Belki de Nietzsche bilincin iktidarına son vermek için üst-insanla bu kaotik uzlaşmanın, yani insanın yazgının her döngüde yeniden yazılmasının (yeniden doğumun) peşindeydi. Çünkü bilinç ve yaşam arasında kaotik uzlaşmanın olmadığı yerde yazgı sonludur (ölüm). DDİD kuramında tanımlanan kaotik farkındalık çekicisindeki beden-tin ikilisinde kimin avcı kimin av olduğu belirsiz olduğundan aralarında öncü olma çekişmesi yoktur. Başka bir değişle, kaotik farkındalık düzensiz bilincin yerini almıştır. Kaotik uzlaşma karmaşık bütünün kendi içinde olduğundan DDİD simülasyon kuramının bir üst-insan arayışına ihtiyaç duymaz. DDİD kuramı Nietzsche'nin yaşam felsefesindeki bilinç yaşam birlikteliğinin bugünkü yazgısında kaotik uzlaşmaya imkân vermeyecek ölçüde iktidarın (bilincin) düzenli simülasyon mekanizmalarının etkin olduğunun farkındadır. Bir örnek vermemiz istenirse, Nietzsche'ye atıf yapılan "sanat ve gerçeklik örtüşmüyorsa, gerçeklik için ne kötü!" sözünün yerini bugün "sanat gerçeğin yerine geçen bir simülakr, ne kötü" sözünün aldığını DDİD kuramıyla görmek mümkündür.

Baudrillard'ın simülasyon kuramıyla DDİD simülasyon kuramı arasındaki farkı daha iyi anlayabilmek için Nietzsche ile ilgili birçok kitapta okunan[37] 1889 yılı Ocak ayının başlarındaki bir günde Torino'da yaşanmış olan karmaşık bütününe bakılabilir. Bu karlı gündeki karmaşık bütüne ne yapıp edip danışmaya karar vermişsek, bu karmaşık bütünü yaşatmış olmada karlı Carlo Alberto Meydanı, kırbaçlanan ihtiyar bir at ve ata bakıp kendini döven Alman felsefeci Nietzsche, kaotik mekân ve dinamik parçalarının daha baskın olduklarının kabul edilmesi gerekiyor. Tabii ki her biri otonom ve kendi içinde kaotik olan bu parçalardan oluşan karmaşık bütünde karma-

36 Safranski, Rüdiger, *Heidegger-Bir Alman Üstat*, Kabalcı Yayınları, 2007.
37 Köhler, Joachim, *Nietzsche'nin Son Rüyası*, Doğan Kitapçılık, 2003.

şıklığı biçimlendirme yazgısıyla yaşamının şairi olmak isteyen tek Nietzsche vardır. Bu saptama o gün kırbaçlanan attan değil de Nietzsche'nin Torino sokaklarında yarı çıplak dolaşarak kendini "tanrı" ilan etmiş olmasından çıkartılabilir. Torino'daki o günkü olayı okumaya ilk önce Baudrillard'ın simülasyon kuramıyla yaklaşırsak, Nietzsche'nin yaşamının simülasyonunun vereceği "kendini tanrı ilan etmek" simülakrı bir hiper gerçek olamaz. Yani Baudrillard kuramı için gerek koşul olan Nietzsche'nin Torino'daki o gün öncesi yaşamındaki kırılmaların dayandığı, modern iktidar tarafından tanımlanmış bir gerçeklik ilkesi yoktur. Ayrıca Baudrillard simülasyon kuramı, doğrusal ve duyarsız simülasyonlarla ilgilendiğinden, meydanın ortasında kırbaçlanan ihtiyar at ile Nietzsche'nin kendini tanrı ilan etmesi arasındaki karmaşık ilişkiyi anlamsız bulur. Çünkü Nietzsche için bir atın kırbaçlanması sürpriz bir rastlantı bile değildir, kusur işlemiş bir atın kırbaçlanmasını yaşamında kim bilir kaç kere görmüştür. Bu ilişkide baştan çıkan bir bilinç de yoktur. Çünkü modern bilimle sırlanmış bir aynada Nietzsche için sahibi tarafından kırbaçlanan at, örneğin onunla evlenmeyi reddeden eli kırbaçlı Lou Salome'nin görüntüsü olamaz, bir meyhanenin arka odasında frengi kaptığı on üç yaşındaki topal kızın[38] görüntüsü hiç olamaz. Bu nedenlerle Nietzsche'nin sahibine itaat etmemiş ihtiyar atın boynuna sarılıp ağlaması yaşamının bir bedensel biçimlendirmesi değildir, dolayısıyla bir ötekileştirme olamaz. Nietzsche'nin sahibinden yediği kırbaçlardan dolayı acı çeken ihtiyar atta kendini vicdan azabı çeken bir üstinsan olarak görmesi de mümkün değildir. Zaten kırbaçlanan ihtiyar atın boynuna sarılıp ağlamak, ipin diğer ucundaki Nietzsche'nin bilinciyle bulanık ilişkide olan "üstinsana" yakışmaz! Ayrıca, modern tıp, atın boynuna sarılıp ağlama gibi bilincin beden biçimlendirmelerini bilimin boyunduruğu altındaki sanata yeniden özgüven kazandıran davranışlar olarak görmez; bu tip yaşam istenci davranışlarını modern tıp delilik semptomları olarak kabul eder! Her ne kadar Nietzsche atın sahibine "bu gerçek olamaz" diye bağırıp ihtiyar atı yanağından öpmüşse de yaşadığı karmaşıklığı yeniden biçimlendirmek için kendini tanrı ilan etmesi, bir hiper gerçek olarak yaşamındaki üstinsan olabilme istencini kaybettirememiştir. Fakat Torino'da o gün modern tıp dünyasının doğrusal sürdürülmesine katkıda bulunacak bir simülakr ortaya çıkmamış olsa da bu biçimlendirme arzusu kaotik uzlaşma arayışına son vermiş, yaşamın henüz sonlanmamış bir yazgısı olarak Nietzsche'nin bilinçten kop-

38 Bkz. Schopenhauer, Arthur, *age*.

masını sağlamıştır. Ancak "şen bilimin" doktorları cinsel organı hâlâ frengi izleri taşıyan Nietzsche'yi yaşamının şairi olmadan "son Roma Krallığı'nın son sarayı" olan Jena Üniversitesi hastanesi psikiyatri kliniğine bir hasta olarak yatırmaya karar vermişlerdir.[39]

Torino'daki karmaşık bütünlük DDİD simülasyon kuramıyla okunursa, Nietzsche'nin kendini "Tanrı" ilan etmesi, kendinde yaşayan karmaşık bütünün kaotik farkındalığıyla beslenen simülasyonun bir "üstinsan olmadığı" zuhuru olduğu söylenebilir. Kurama göre Nietzsche Torino'da yarı çıplak sokağa fırlayıp kendini dövmeye başladığı an, bilinci yaşamında ne söz sahibidir ne de yaşamının hizmetindedir. Ancak düzenli yaşamla karmaşık yaşam arasındaki kaos eşiğinde özgürleşirken, bir "üst insan" olmadığını kırbaçlanan ihtiyar atta gördüğü üstinsanı ona anlatmıştır. Torino'daki o karlı günde atın boynuna sarılıp ağlaması, "İnsanı aşmak yerine hayvana geri dönmek mi istiyorsunuz?" diyen üstinsan vaazcısı Zerdüşt'ün kendini bu kaos eşiğinde baştan çıkartmasıdır. Nietzsche ihtiyar atın yanaklarından öperken atta kendini, yani atta Zerdüşt'ün gerçekte ne olduğunu görmüştür.

"Neden düşümde sıçradım da, uyandım? Ayna tutan bir çocuk gelmedi mi bana? 'Ey Zerdüşt' –diyordu çocuk bana– 'aynada kendine bak!'

…Fakat aynaya bakınca, bir çığlık kopardım da yüreğim allak bullak oldu gördüğüm kendim değildi çünkü, bir şeytanın surat buruşturması ve alaycı gülüşüydü."[40]

Bu an, Nietzsche'nin yaşamı boyunca beklediği bedensel biçimlenmenin Narkissos efsanesindeki Baudrillardcı baştan çıkartmanın bir yansıması değildir.[41] Nietzsche'nin yaşam felsefesinde bir insanın kendini bir at olarak görebileceği ahlak, korkaklık, vicdan azabı, çirkinlik, kabalık, beceriksizlik gibi karamsarlaştırmacı veya özgürlük, görkemleşme, zarifleşme, cesurluk, güzellik, ütopik olma gibi moral verici bilincin bir aynası yoktur. Çünkü Nietzsche'nin kendi gerçeğini görmemek için eline almaktan korktuğu bu modernite aynası gerçekte insanın yaşamında ne olduğunu görmesi için değil, modern iktidarların istediği gerçeklik simülasyonlarıyla kendi gerçeğini kaybedip neyi temsil ettiğini görmesi için geliştirilmiştir. İnsanın (Nietzs-

39 Bkz. Köhler, Joachim, *age*.
40 Nietzsche, F. Wilhelm, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Cem Yayınları, 1999.
41 Baudrillard, Jean, *Baştan Çıkarma Üzerine*, Ayrıntı Yayınları, 2005.

che) biçimlenmemiş bütününü gösteren moderniteyle sırlanmış aynanın yerini kırbaçlanan at almıştır. Bu şen bilim yansımasında, aynadaki yansıma gibi, insan (Nietzsche) sayısı aynı kalmıştır. Nietzsche'nin kırbaçlanan atta üstinsanını görmesi karmaşık bütünleşmesinin kaotik farkındalığı simülasyonu, Nietzsche'nin değil Zerdüşt'ün üstünü örtmüştür. Zerdüşt artık Nietzsche'nin ötekisi değildir, Nietzsche'nin bir zuhurudur. Zerdüşt'ün yerine geçemeyen Nietzsche üst insan olamama gerçekliğinden kurtulamamıştır. DDİD kuramına göre kırbaçlanan atta gördüğü ise yazgısını yazmaya çalıştığı üst insanın sıradanlığıdır. Bir atın bile bir insanın yazgısının karmaşık yaşamla özgürleşmesinde bir üst insan kadar önemli olabileceği gerçeğinin kendiliğinden zuhur etmesidir. Artık sistemin egemenliğindeki bilinç için olduğu kadar, Nietzsche için de yazgısı sona ermiş yaşamda Nietzsche yoktur. Torino'da arkasından yürüdüğü cenaze onun yazgısının yarattığı üstinsanın cenazesidir. Tanımadığı bir insanın cenazesinin arkasında yürüyerek, şairi olamadığı yaşam felsefesiyle kaotik uzlaşma sağlayamadığı bilincin (iktidar-tanrı) yazgısına kendi içinde son vermiştir.

Karmaşıklık, Yapıbozum ve Görecilik

PAUL CILLIERS

Giriş

Farklı entelektüel geleneklerin, anlamlı bilginin doğa ve statüsünün ne olduğuna dair farklı anlayışları olduğu hemen teslim edilir. Bu söylemler kendi başlarına işliyor olsalardı, bu durum bir sorun teşkil etmezdi. Ancak farklı epistemolojik konumlar birbiriyle iletişime girer ve rekabet eder. Bu, şüphesiz ki, gerekli bir rekabettir ama nadiren dostane bir biçimde ilerler; bunun nedeni muhtemelen dünyaya ve bu dünyadaki rolümüze dair temel anlayışımızın söz konusu olmasıdır. Bunun sonucunda, neyin anlamlı bilgi sayılacağına dair *kriterler* konusunda bile bir uzlaşı söz konusu değildir.

Netlik ve kesinlik ihtiyacı sıklıkla ve giderek artan biçimde bilime ya da bilimsel olmanın anlamının ne olduğuna dair kati bir anlayışa yapılan başvuruyla desteklenmiştir. Bu, dünyanın daha iyi anlaşılmasını sağlamış ama aynı zamanda anlamaya çalıştığımız şeyin büyük bölümünün karmaşıklığını azımsayan indirgemeci düşünme stratejilerine de yol açmıştır. Neyse ki artık kaba bir pozitivizmle mücadele etmek zorunda değiliz ama bilginin *yorumlayıcı* doğasını vurgulayan kuramsal konumlara karşı giderek artan bir direniş olduğu da söylenebilir. Daha belirgin biçimde söyleyecek olursak, postmodern, postyapısalcı veya yapıbozumcu diyebileceğimiz konumlanışları reddetmeye yönelik bir ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Bu ihtiyaç en iyi Sokal Aldatmacasıyla ve devamında gelen, bir dizi önemli postmodern düşünürün gözden düşürülmesi çalışmalarıyla örneklenebilir (ve kuşkusuz ki, örnekler bununla sınırlı değildir).[1-2] Bu olanlardan çıkarı-

1 Sokal, A. ve J. Bricmont, *Intellectual Impostures*, Londra, Profile Books, 1998.
2 Diğer örnekler: Ellis, J.M., *Against Deconstruction*, Princeton, NJ, Princeton University

lacak en az bir ders var: (Kişinin doğal veya sosyal bilimler alanında çalışıyor olmasından bağımsız olarak) yabancı bir disiplinde yapılan çalışmalardan yararlanıp onları eleştirirken çok dikkatli olmak gerekiyor.[3] Eğer bu, bir bardak suda yaratılan fırtınanın esas katkısı olarak kalsaydı çok hayırlı olabilirdi. Ne var ki, Sokal Aldatmacası, özellikle bilimin yeni-pozitivist kullanımını destekleyenler tarafından, bilimde aslında neler olup bittiği konusunda yeterince bilgi sahibi olmadığı düşünülen düşünürlerin önemli katkılarını azımsamak için hâlâ kullanılmaktadır. Richard Dawkins[4] gibi önemli yazarlar, bilimin bazı kültürel ve siyasal koşulları inşa etmede oynadığı role eleştirel yaklaşanları kötülemek için Sokal'in yazılarını kullanınca, konu kamuya "bilimsel gerçekler" olarak sunulan şeyin ardında saklı kalmaması gereken etik bir boyut kazanır. Bilimsel objektivizme başvurunun kendisi, belirli bir anlayış kipini öncelikli kip olarak kurma yolunda siyasi bir hamleye dönüşür.

Postmodernizmin bazı aşırılıklarını düzeltmek için belirli bir yeni-pozitivizmin gerekli olduğu doğru olabilir. Çoğu postmodern tutum o kadar açık uçlu ve muğlaktır ki, dünyaya dair bilgimize pek bir katkıda bulunmaz. Durum bundan ibaret olsaydı, bu tartışmaya edecek bir sözümüz olmadı. Ancak, üzerinde yaşamak zorunda olduğumuz dünyanın karmaşık olduğunu kabul edersek, bu dünyaya dair anlayışımızın sınırlarını da kabul etmek zorundayız.[5] Dahası, bu kadar kesin biçimde reddedilen yapıbozum gibi kuramsal konumlar, bu sınırlandırmalarla baş etmemize yardımcı olur ve tarihin çöplüğüne gönderilemez. Gelişen bilimsel bilgimizle bağlantılı olarak geliştirilmeleri gerekir.

Yukarıda kısaca tarif edilen karşıtlık, kendinden emin veya iddialı tutumlar adı verilebilecek olanla makul tutumlar arasındaki karşıtlık olarak genelleştirilebilir. "Makul" ifadesi, yapılan iddiaların kapsamı ve bu iddiala-

Press, 1989; O'Neill, J., *The Poverty of Postmodernism*, Londra, Routledge, 1995. Daha dengeli bir yaklaşım için bkz. Wheeler, S.C., *Deconstruction as Analytic Philosophy*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2000; Luntley, M., *Reason, Truth and Self: The Postmodern Reconditioned*, Londra, Routledge, 1995.

3 Sokal'e verilen (ve hiçbiri "Fransız" bakış açısından yazılmamış) yanıtlar için bkz. Beller, M. "The Sokal Hoax: At Whom Are We Laughing?", *Physics Today*, Eylül 1998, s. 29–34; Guillory, J., "The Sokal Affair and the History of Criticism", *Critical Inquiry,* S. 28, 2002, s. 470–508; Haworth, A., "Only One Cheer for Sokal and Bricmont: Or, Scientism Is No Response to Relativism", *Res Publica*, S. 5, 1999, s. 1–21.

4 Dawkins, R., A Devil's Chaplain: Selected Essays by Richard Dawkins, Londra, Weidenfeld & Nicholson, 2002, s. 47-53.

5 Bu konu, bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

rı olanaklı kılan kısıtlar konusunda özenli olan düşünümsel konumlar için kullanılacaktır. Bu makalenin amacı, karmaşık sorunları ele alırken makul bir tutum takınmanın önemini savunmaktır. Yapıbozum, makul tutumlara bir örnektir ve ben, karmaşıklık açısından bakışın da bunların bir örneği ya da daha çok bu tutumları tamamlayıcı bir örnek olduğunu tartışacağım.[6] Postmodern olan her şeyin reddi bu nedenle, bizim karmaşıklık anlayışımıza göre birtakım önemli görüşlerin reddini de içerecektir.

Makul tutumları reddetme yolundaki girişimler ciddiye alınması gereken bir dizi önemli savı temel alır. Bundan önce, burada söz konusu olanın makul olmaya mazeret bulmak değil, onun *önemini* savunmak olduğunu netleştirmek gerekir. Belirli bir durumun karmaşıklığını teslim edememek salt *teknik* bir hata değil aynı zamanda *etik* bir hatadır da. Makul bir tutum, zayıf değil sorumluluk sahibi bir tutumdur. Böylesi bir tutum, üç sav incelenerek geliştirilecektir: Makul tutumların göreciliğe yol açtığı yolundaki sav, makul tutumların performatif çelişkiye yol açtığı yolundaki sav ve makul tutumların muğlak olduğu yolundaki sav. Bunların her birini çözümlemeden önce, karmaşıklık açısından bakış, kanımca, kısaca sunulmalıdır.

Karmaşıklık Açısından Bakış

Karmaşıklık kuramına ve içerimlerine dair farklı anlayışlar bulunmaktadır. Bir taraftan, katı biçimde matematiksel ve sayısal görüş vardır. Bu görüş, sıklıkla kaos kuramından gelen açıklamalar üzerinden geliştirilir. Bu tür "katı" bir anlayışın insan bilimleri tarafından eleştirellikten uzak bir tutumla sahiplenildiği durumlarda, tam da bu makalenin aleyhinde olduğu türden bir pozitivizme yol açılır. Öte tarafta, daha eleştirel bir karmaşıklık anlayışı bulunmaktadır. Bu görüş, karmaşıklık kuramının karmaşık sorunlarımızı çöz-

6 Karmaşıklık ve post-yapısalcılık arasındaki ilişki üzerine diğer tartışmalar için bkz. Taylor, M.C., *The Moment of Complexity: Emerging Network Culture*, Chicago, IL: Chicago University Press, 2001 ve Dillon, M., "Poststructuralism, Complexity and Poetics", *Theory, Culture &Society*, C. 17, S. 5, 2000, s. 1–26. Kimi yapıbozum eleştirmenleri ve yapıbozumun daha radikal (ama daha bilgisiz) destekleyicileri bunu bir tür nihilizm olarak, boşluk ya da "eksiklik" üzerine düşünen bir şey olarak olarak görür. Bu bence, Derrida'nın konumlanışının yanlış bir yorumudur. Derrida her zaman anlam eksikliği değil, anlam fazlalığı olduğunu göstermeye çalışır. *Différance* oyunu anlam üretir, anlamı tahrip etmez. İşte tam da bu açıdan, yapıbozum ve karmaşıklık arasında sıkı bir bağ olduğu görülebilir. İkisi de, çokluğun giderek hakim olduğu bir dünyayla uğraştığımızı, bu dünyaya dair anlayışımızın bu çokluğun indirgenmesini kaçınılmaz olarak içerdiğini ve böyle bir indirgeme için bir meta-yöntem bulunmadığını vurgular. Derrida'nın bu konu üzerine en sarih açıklamalarından bazıları için bkz. Derrida, J., *Limited Inc*. Evanston, IL, Northwestern University Press, 1988, özellikle "Sonsöz".

mek için eksiksiz araçlar sağlamadığını ama bize bu sorunların neden bu kadar zor olduğunu (ihtimamlı bir biçimde) gösterir.[7] Bu ikinci görüş, karmaşıklık kuramıyla neler yapılabileceğine dair daha şüpheci bir görüş açısına sahip olsa da karmaşıklığın genel kabul gören bilimsel nitelemesiyle karşıt olmayan bir anlayıştan geliştirilmiştir. Bu nitelemeler şöyle özetlenebilir:[8]

1. Karmaşık sistemler açık sistemlerdir.
2. Dengeli olmayan koşullarda işlerler.
3. Karmaşık sistemler çok sayıda bileşenden oluşur. Bileşenler çoğunlukla basittir (ya da basit bileşenler olarak ele alınabilir).
4. Bileşenlerin çıktısı, girdilerinin bir işlevidir. Bu işlevlerden en az birkaçının çizgisel olmayan işlev olması gerekir.
5. Sistemin durumu girdilerin ve çıktıların değerleriyle belirlenir.
6. Etkileşimler fiilî girdi-çıktı ilişkileriyle tanımlanır ve dinamiktir (etkileşimlerin kuvveti zaman içinde değişiklik gösterir).
7. Bileşenler ortalama olarak başka birçok bileşenle etkileşime girer. Genellikle bileşenler arasında, farklı yollardan dolayımlanan, çok sayıda rota bulunur.
8. Etkileşimin bazı kesitleri kısa ya da uzun geribildirim rotaları sağlar.
9. Karmaşık sistemler bileşenlere içkin niteliklerin değil, bileşenler arasındaki *etkileşim*in sonucu olan davranışlar sergiler. Buna bazen "zuhur etme" adı verilir.
10. Karmaşık sistemlerde asimetrik yapı (zamansal, uzamsal ve işlevsel örgütlenme) içsel dinamik süreçler üzerinden geliştirilir, korunur ve uyarlanır. Yapı, bileşenler değişime tabi olsa veya yenilense bile korunur.
11. Karmaşık sistemler bir dizi ıraksak zaman ölçütü üzerinden davranış sergiler. Bu, sistemin çevresiyle başa çıkabilmesi için gereklidir. Sistemin çevresine hızla uyum gösterebilmesi de gerekir ama ancak en azın-

7 Bu konulardan bazılarının tartışması için bkz. Richardson, K. ve P. Cilliers, "What is Complexity Science? A View from Different Directions", *Emergence,* C. 3, S. 1, 2001, s. 5–23.

8 Bu nitelikler, Amsterdam Free University, Moleküler Hücre Fizyolojisi Departmanından Fred Boogerd ve Frank Bruggemans ile işbirliği içinde geliştirilmiştir. Bu süreçte başvurulan listeler: Holland, J.H., Emergence. From Chaos to Order, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 225–31; Emmeche, C., "Aspects of Complexity in Life and Science", *Philosophica*,C. 59, S. 1, s. 41–46, 1997; Kauffman, S.A., "Articulation of Parts Explanations in Biology and the Rational Search for Them", *Boston Studies in the Philosophy of Science*, C. 8. Dordrecht: PSA/Reidel, ed. R.C. Buck ve R.S. Cohen içinde, s. 257-272; Cilliers, P., "Boundaries, Hierarchies and Networks in Complex Systems", *International Journal of Innovation Management*, C. 5, S. 2, s. 135–47.

dan bir parçası, çevredeki değişikliklerden daha yavaş değişikliğe uğrarsa ayakta kalabilir. Bu parça, sistemin "belleği" olarak görülebilir.

12. Karmaşık bir sistemin birden fazla tanımı mümkündür. Farklı tanımlar sistemi farklı yollardan ayrıştırır. Farklı tanımlar aynı zamanda farklı karmaşıklık derecelerine sahiptir.

Bu özelliklerin içerimleri dikkatli biçimde ele alınarak belirlenebilecek belli başlı anlayışlar ve sorunlar şunlardır:

1. Karmaşık bir sistemin *yapısı* sistemin karmaşık şekillerde davranmasını sağlar. Eğer yapılanma zayıfsa, yani çok sayıda özgürlük derecesi varsa sistemin davranışı daha rastlantısal olur ama daha işlevsel olmaz. Sistemin salt "kapasitesi" (sistem herhangi bir şekilde yapılanmamış olsaydı mevcut olacak özgürlük derecelerinin toplamı) sistemin karmaşıklığının anlamlı bir göstergesi değildir. Karmaşık davranış, sistemin davranışı kısıtlandığında olanaklıdır. Öte yandan, tamamıyla kısıtlanmış bir sistem de karmaşık davranışlar sergileme kapasitesine sahip değildir. (Bu iddia, karmaşıklığın düzen ve kaos arasındaki sınırda var olduğunu söylemekle aynı değildir. Çok sayıda yapısal sistem karmaşık davranış sergiler).
2. Karmaşık sistemin farklı tanımları sistemi farklı yollardan ayrıştırdığından, herhangi bir tanımın verdiği bilgi her zaman, o tanımın hangi görüş açısından yapıldığıyla ilgilidir. Bu, her tanımın en az bir başka tanım kadar iyi olduğu anlamına gelmez, sadece, belirli bir tanımda sistemin sadece sınırlı sayıda niteliğinin dikkate alınabileceği anlamına gelir. Hangi tanımın doğru olduğuna karar vermek için *a priori* bir prosedür olmadığından, bazı tanımlar diğerlerinden daha ilginç sonuçlar verecektir.[9]
3. Sistemin makro-davranışını (öngörülemeyen davranışını) tanımlarken, bütün mikro özelliklerin dikkate alınması gerekmez. Tanım, karmaşıklığın azaltımıdır. Ne var ki, makro-davranış, sistemin mikro-davranışlarının sonucundan başka bir şey değildir. Yine de, makro-davranışı salt mikro özellikler üzerinden tanımlamak da zor bir görevdir. Bilimle uğraşırken genelde aslen makro düzeyde işleyen tanımlarla çalışırız ama bu tanımlar da çoğu zaman bir tür kestirim olacaktır.

Bu görüşler, karmaşık sistemlerle uğraşırken bulunduğumuz bilgi iddi-

9 Bu konu, görelilikle ilgili bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

aları açısından önemli içerimlere sahiptir. Karmaşık bir sistemi *tam olarak* anlayabilmemiz için, onu tüm karmaşıklığıyla anlayabilmemiz gerekir. Dahası, karmaşık sistemler açık sistemler olduklarından, sistemi anlamadan önce onun çevresini de tümüyle anlayabilmemiz gerekir ve şüphesiz ki sistemin çevresi de karmaşıktır. Bunu insan aklıyla yapmanın bir yolu yoktur. Karmaşık sistemler üzerine bilgimiz bu sistemlerden çıkardığımız modelleri temel alır ama bunların da salt sistemin bir tekrarı değil de, bir model olarak işlev görebilmesi için, sistemin karmaşıklığının *azaltılması* gerekmektedir. Bu, sistemin bazı yönlerinin her zaman için göz ardı edildiği anlamına gelir. Bu sorun, dışarıda bırakılanın sistemle çizgisel olmayan bir biçimde etkileşimde bulunduğu ve dolayısıyla, özellikle de sistem ve çevresi zamanla gelişip dönüşüme uğrarken, karmaşıklığı azaltmamızın sonuçlarının ne olacağını öngöremeyeceğimiz gerçeğiyle katlanır.[10]

Karmaşık sistemler hakkında eksiksiz bilgiye sahip olamayız, sadece belirli bir çerçeve açısından bilgi sahibi olabiliriz. Karmaşıklığın dışına çıkmak söz konusu olamaz (bizler sonlu varlıklarız), bunun sonucunda, bu çerçeveler için belirlenecek bir çerçeve olamaz. Kendi çerçevelerimizi *seçeriz*. Bu seçimin herhangi bir şekilde keyfî olması gerekmez ama çerçevenin konumunun (ve çerçevenin kendisinin) sürekli gözden geçirilmesi gerekeceği anlamına gelir. Karmaşık sistemlere dair bilgimiz her zaman geçicidir.[11] Böylesi bilgiler hakkında iddiada bulunurken her zaman dikkatli olmamız gerekir.

Postmodern konumlanışlarla, özellikle de yapıbozumla olan bağlantı netlik kazanmış olsa gerek.[12] Yapıbozum, anlamın indirgenemezliğini savunur. Anlam ve bilgi temsilî bir biçimde sabitlenemez, her zaman olumsal ve bağlamsaldır. Bağlamın kendisi şeffaf değildir, yorumlanması gerekir. Derri-

10 Bu görüşler ayrıntılı bir biçimde şuralarda ele alınmaktadır: Cilliers, P., "Knowledge, Complexity and Understanding", *Emergence,* C. 2, S. 4, s. 7–13; Cilliers, P., "Boundaries, Hierarchies and Networks in Complex Systems", *International Journal of Innovation Management*, C. 5, S. 2, 2001, s. 135–147.

11 Benzer bir bakış açısı için bkz. Najmanovich, D., "From Paradigms to Figures of Thought", *Emergence*, C. 4, S. 1/2, 2002, s. 85–93.

12 Dillon, (Dillon, M., "Poststructuralism, Complexity and Poetics", *Theory, Culture &Society*, C. 17, S. 5, s. 1–26) postyapısalcı konumlarla karmaşıklık kuramı arasındaki ilişkiyi "radikal bağıntısallığın önceliği"ne bağlılık olarak tanımlar. Devamında, bu ikisi arasındaki bazı farkları ele alır. Ne var ki, "karmaşıklık" sınıflandırması biraz geneldir. Ben, zekâya, en uyumlu olanın sağkalımına (agy., s. 22) değil de, bilgimizin sınırlarına ve buna bağlı olarak, normatif bileşenlerin kaçınılmazlığına öncelik veren bir karmaşıklık anlayışını savunuyorum. Bana göre karmaşıklığın yorumlanması, postyapısalcılığın tümüyle olmasa bile en azından Derridacı biçimiyle bağdaşmaktadır.

da[13] anlam ve bağlam sorununu net biçimde bu şeylerin karmaşık olduğu olgusuna bağlar. Burada sunulan, eleştirel karmaşıklık anlayışı ve yapıbozum, böylece çok benzer bir iddiada bulunur: Bilgi geçicidir. Karmaşık dünyamız hakkında tamamıyla nesnel ve nihai iddialarda bulunamayız. Seçimler yapmak zorundayız ve bu nedenle normatif ya da etik alandan kaçamayız.

Bu elbette, tartışmaya açık bir tutumdur. Yapıbozumun reddi için başvurulan argümanlar şimdi, karmaşıklık açısından bakışın reddi için de kullanılabilir. Yine de, bu argümanların etkili olup olmadığı, bunun, artık ciddiye alınmaması gereken, zayıf bir tutum olduğunu gerçekte gösterip göstermediği sorusu baki kalır. İşte bu nedenle, daha dikkatle incelenmeleri gerekir.

Göreciliğe Karşı

Yapıbozum ve karmaşıklık açısından bakışı, göreciliğe yol açtıkları yolundaki suçlama karşısında savunmak için pek de zaman harcamamak gerekir belki de. Bu suçlama genelde yapıbozumu reddetme veya tahrip etme arzusuyla etraflıca düşünmeden gösterilen bir tepki olarak ve genellikle yüzeysel -ve hatalı- bir biçimde, onu postmodernizmle özdeşleştirdikten sonra ortaya çıkar. Bu tutumun iyi bir örneğini Sweetman'da[14] görebiliriz. Derrida'nın çalışmalarının "genel olarak postmodernizmin ideal bir temsili"[15] olduğunu öne sürdükten sonra, şu beş noktayla bu çalışmaları eleştirmeye girişir:

1. Estetiği metafizikle karıştırır.
2. Felsefede kesinlemeyi uslamlamayla karıştırır.
3. (Hem epistemolojik hem ahlaki) görecilikten suçludur.
4. Kendiyle çelişir.
5. Taraftarları, geleneksel felsefeye yönelttiği eleştirinin, pozitif iddiaları henüz kurulmamış olmasına rağmen, hâlâ başarılı olabileceğinde ısrar ettiğinden, entelektüel küstahlıktan mustariptir.[16]

Bu türden eleştiriler Derrida, (örneğin *Limited Inc.*'e yazdığı "Sonsöz"de) ve diğerleri (örneğin, Norris)[17] tarafından ayrıntılı olarak ele alındığından bu-

13 Derrida, J., age., s. 118-119.
14 Sweetman, B., "Postmodernism, Derrida and Différance: A Critique", *International Philosophical Quarterly* XXXIX (1)/153, 1999, s. 5–18.
15 Agy., s. 5-6.
16 Agy., s. 6, 14.
17 Norris, C., *Against Relativism: Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory*, Oxford: Blackwell, 1997.

rada tekrarlanmayacaktır. Bu argüman çoğunlukla hâlâ analitik felsefe ve Kıta Avrupası felsefesi[18] ya da doğal bilimler ve insan bilimleri arasında katı (ve hiyerarşik) bir ayrıma gidenler tarafından sahiplenilir. Bu ayrım, karmaşıklık çalışılan cemaatlerde de, karmaşıklık kuramı için katı bir bilimsel veya matematiksel temel gerektiğini savunanlarla karmaşıklığı daha metaforik bir şey olarak görenler arasında da etkindir.[19] Genel olarak konuşursak, bu ikilikler verimli tartışmaların yürütüleceği bir çerçeve sunmaktan çok ya ayak bağı olur ya da entelektüel muhalifleri sindirmenin bir yolu olarak işe yarar.

Aslında kimse göreci olduğunu iddia etmez; sonuçta bu kendi kendini çürüten bir konumlanıştır. O halde, belirli bir konumun göreciliği işaret ettiği suçlaması neden bu kadar sık yöneltilmektedir? Büyük olasılıkla, "hakiki" bilginin elimizden kaçmaya devam edeceğine dair derinlerde yer etmiş bir korkudur bunun nedeni. Göreciliğin kötü bir şey olduğuna kendimizi inandırmaya devam etmek zorundayızdır. Ama durum sadece bundan ibaret değil. Gerçek bir göreci, yani bilginin herhangi bir biçimini temellendirecek bir zemin olmadığını savunan birisi, bir bakıma, hayal kırıklığına uğramış bir temeldenciden başka bir şey değildir. Bilgiyi teminat altına almak için nesnel ve evrensel referans noktaları bulamıyorsa, bu uğraşına son verse de olur. Temeldencilerle göreciler arasındaki tartışma bir açmaz, adeta bir aile kavgasıdır.

O halde, karmaşık şeyleri bilemeyeceğimiz yolundaki iddia göreci değilse nedir? Öncelikle, eksiksiz bilgi sahibi olamayacağımız yolundaki iddianın her şeyin kabul edilebileceğini işaret etmediğini kabul etmek gerekir. "Sınırlı" bilgi, "her türden" bilgiyle eşdeğer değildir. Durum böyle olsaydı, her makul iddia, yani bir nebze geçicilik veya bir niteleme iliştirilmiş her türden iddia, göreci olurdu. Bu durumda tek alternatif, küstah bir yaklaşımla kendini güvenceye almak olurdu. Kendini güvenceye almış böyle bir tutum sorunludur çünkü kayıtsızlığı, daha fazla sorgulamaya engel olur. Makul iddialar göreci değildir, dolayısıyla zayıf da değildir. Anlayış oluşturma sürecini devam ettirme yolunda bir davetiyeye dönüşürler.

18 Çözümlemeci bakış açısından sistem yaklaşımını muhafaza etmenin zorluğu üzerine bir tartışma için bkz. Nuyen, A.T., "Derrida's Deconstruction: Wholeness and Différance", *The Journal of Speculative Philosophy*, C. III, S. 1, 1989, s. 26–38.

19 Bkz. dipnot 7.

Performatif Çelişkiye Karşı

Yapıbozuma karşı, örneğin Habermas[20] tarafından yöneltilen ciddi bir felsefi argüman da, yapıbozumun performatif çelişkiye tabi olduğudur. Basitçe söylersek, bu hataya, kişinin söylediğiyle, onu söyleme biçimi arasında bir çelişki olduğunda düşülür. Böylece Habermas, Derrida'nın akla karşı argüman geliştirirken, rasyonel araçlardan yararlanmak zorunda olduğunu iddia eder. "Akla karşı argüman geliştiren biri kaçınılmaz olarak çelişki içindedir: Düzsöz seviyesinde aklın mevcut olmadığını söylerken tartışma süreçlerindeki performansıyla aklın aslında var olduğunu gösterir."[21] Yukarıda belirtilen, karmaşık sistemler hakkında asla eksiksiz bilgiye sahip olamayacağımız yolundaki iddia da aynı tuzağa düşer. Karmaşık şeyler üzerine mutlak bir bildirim gibi görünürken, böyle bir bildirimin yapılabileceğini reddeder.

Bu noktada önemli olan, Habermas'ın, Derrida'nın akla karşı tartıştığı yolundaki değerlendirmesinde[22] haklı olup olmadığından çok, performatif çelişkinin "mantığına" bakmaktır. Kişinin ilk farkına varması gereken, bu sınavda en dikkatli veya makul iddiaların bile zorlanacağıdır. "Hiçbir cümlenin kesin bir anlamı yoktur" iddiasının sınavı geçemeyeceği açıktır ama "Belki bazı cümleler tam olarak net değildir" iddiası da sorunsuz değildir. Eğer doğruysa, cümlenin kendisi çok nettir. Doğru değilse, belki de bütün cümleler nettir. Bunu, ne tür bildirimlerin sınavı *geçeceğini* inceleyerek daha sarih biçimde açıklayabiliriz. "Rasyonel olduğumda her zaman haklıyımdır" cümlesi, sınavda çok parlak bir başarı elde eder! Doğru olmayabilir ama söylediğimle, onu söyleme biçimim arasında bir çelişki yoktur. Her zaman haklıyım ve her zaman haklı olduğum konusunda her zaman haklıyım ve bu bildirimi gayet emin bir ses tonuyla dile getirebilirim.

Elbette en kendinden emin, en maço iddialara geçer not verip, en makul iddiaları başarısız çıkaran bir sınav, karmaşık şeylerle uğraşırken pek işe yaramaz. Bunun için birkaç neden öne sürülebilir. Performatif çelişki, performatif ve düzsöz seviyelerinin ve Habermas'ın Derrida'yı eleştirmek için kullandığı ifadeyle, mantık ve retoriğin layıkıyla ayırt edilebileceği varsayımına dayandırılır. Ancak, bu ayrımı net bir biçimde yapabilmek için, söylene-

20 Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures,* Cambridge, MA: MIT Press, 1987, s. 185-210.

21 Fleming, M., "Working on the Philosophical Discourse of Modernity. Habermas, Foucault and Derrida", *Philosophy Today*, Bahar 1996, s. 169–78.

22 Bu konunun daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Fleming, agy. Fleming burada yapıbozumun, rasyonel uslamlama geleneği dahilinde iş gördüğünü tartışır.

ni dışsal bir bakış noktasından niteleyebilecek konumda olmak gerekir. Karmaşıklık dilinde bu, stratejik bir seçimin sonucu olmayan bir çerçeveye, yani nesnel bir meta-çerçeveye erişim sahibi olunması gerektiği anlamına gelir. Karmaşıklık açısından bakışın şüpheyle yaklaştığı şey, tam da budur. Bu şüphenin temelindeki argüman, çerçevelerin hepsinin bir dereceye kadar ihlal edilmiş olduğu, karmaşıklıkla uğraşmanın karmakarışık bir iş olduğudur. Derrida'nın da dediği gibi,[23] durum basit olsaydı, kulaktan kulağa yayılmış olurdu.[24]

Karmaşıklık açısından bakış, bir tür performatif gerilimin bir bakıma kaçınılmaz olduğunu kabul eder. Wood'un[25] "zorluk tiyatrosu" adını verdiği şeyde oynuyoruz ve bu da belirli bir "performatif düşünümsellik" gerektiriyor.[26] İçinde bulunduğumuz zorlukları açımlamak durumundayız; bunu, onlardan bahsetme biçimimizde de yapmalıyız. Söylemimiz, karmaşıklığı yansıtmalıdır. Karmaşık dünyadan, sanki net bir biçimde anlaşılabilirmiş gibi bahsetmek de başta türden bir çelişkidir[27] ve bu, etik içerimleri olan bir çelişkidir. Hakikate erişimi olduğunu iddia edenler bizim eleştirel perspektifimizi elimizden alır ve bunun sonucunda, dünyayı orijinal zorluğuna döndürmeyerek bizi bir tür yanlış bilince hapseder. Bizi çevreleyen karmaşıklıklarla ancak başımızın belada olduğunu kabul ederek boğuşmaya başlayabiliriz.

Performatif çelişkiye tabi olmak, en azından belirli bir tür mantıksal uslamlamanın açısından bakıldığında, zayıf bir konum olarak görülebilir. Böylesi bir konum, yeterince rasyonel olmayan ve bundan dolayı bilimdı-

23 Derrida, J., *age.*, s. 119.

24 *Limited Inc.*'in "Sonsöz"ünde Derrida, göreci ve müphem bir konumlanışı olduğu yolundaki çok sayıda eleştiriye karşı kendini savunur: "Bu işler zordur. Beni eleştirenlerin formülasyonlarının kaygı verici olduğunu kabul ediyorum. Ama bu karmaşıklık olmadan, bu paradokslar olmadan bu kadar çok sorun ve yanlış anlama söz konusu olur muydu? Kişi, durumu, sadece keyif verdiği için karmaşık hale getirmemeli elbette, ama basitleştirmemeli de veya basitlik söz konusu bile değilken, durumun basitliğinden eminmiş gibi davranmamalı. Durum basit olsaydı, kulaktan kulağa yayılmış olurdu. İşte bu, benim düsturlarımdan biri; zamanımıza bahşedilmiş "aydınlanma" türünün ruhu olarak gördüğüm şeye oldukça uygun bir düstur. Her ne pahasına olursa olsun işleri basitleştirmek isteyenler ve o güzelim *Aufklärung*'larının belirsizliğini teslim edemedikleri için anlaşılmazlığı protesto edenler, benim gözümde tehlikeli dogmacılar ve bıktırıcı bilmesinlercilerdir. En az, (örneğin siyasette) her ne pahasına olursa olsun sadeleştirmeye gidilmesini isteyenler kadar tehlikelidirler. (Derrida, *age.*, s. 119)

25 Wood, D., *Philosophy at the Limit*, Londra, Unwin Hyman, 1990, s. 150.

26 *Age.*, s. 132.

27 Derrida da, Habermas'ın yapıbozumun performatif çelişkiye tabi olduğu yolundaki eleştirisine karşı savunusunda bunun üzerinde durur. Bkz. Derrida, *age.*, s. 134. Ayrıca bkz. Derrida, J., "Performative Powerlessness – A Response to Simon Critchley", *Constellations*, C. 7, S. 4, 2000, s. 466–468.

şı ve sorumsuz bir konum olarak görülür. Karmaşıklık açısından bakış ise bunun tersine, performatif çelişki sınamasında dayatılan koşulların, kendi içinde sorumsuz olan bir entelektüel küstahlık türünden beslendiğini savunur. Karmaşık bir dünyaya ancak kısıtlı erişimimiz vardır ve anlayışımızın sınırlarını ele alırken aslında etik alanında çalışırız. Derrida'nın sözleriyle: "Performatif güçsüzlüğün olduğu yerde etik vardır."[28] Alçakgönüllü tutum zayıf değildir, sorumluluk sahibidir.

Muğlaklığa Karşı

Karmaşıklık açısından bakışa üçüncü bir itiraz da, muğlak bir konuma götürdüğü yolundadır.[29] Bu konum, savlarının doğruluğu hakkında kesin iddialarda bulunmaktan kesinlikle kaçındığı için, gevşekçe yorumlanmaya karşı pek direnemeyen muğlak genellemeler veya basmakalıp sözler üretebildiği öne sürülebilir. Bu itiraz, karmaşıklık açısından bakışı görecilikle suçlayan itirazla ilişkili olabilir ama onunla aynı değildir. Görecilikten sakınmaya çalışırken belirli iddialarda bulunabileceği ama bu iddiaların ciddi bir şekilde ele alınamayacak kadar sulandırılmış ya da bulanık olduğu argümanı da öne sürülebilir.

Bu itiraz şüphesiz ki pek çok durumda geçerlidir. Bazı (postmodern) çevrelerde, eleştirellikten uzak bir yaklaşımla ortaklaşa kullanılan bir sözdağarı, muğlak bir gevezelik –buna yeni bir Ortodoksluk türü de diyebiliriz– kabul görür oldu. Sokal Aldatmacasının bunun açığa çıkışına katkı sağladığı barizdir. Akademik hayran kitleleri veya yalpalayan eleştiri pratikleri mazur görülemez (bunlar, Sokal'ın sahte makalesinin bu kadar gürültü koparmasına izin verilmesinin esas nedenidir). Hayranlar tarafından kullanılan terminolojinin büyük bölümünün saygıdeğer akademik disiplinlerden ödünç alınmış olması bu sorunu daha da kötüleştirir. Bu jargona örnekler: Farklılık, yapıbozum, demokratik, güç, toplumsal cinsiyet, köksap, gösteren, diyalektik, kuantum, kaos ve karmaşıklık. Bu terimlerin ne zaman kavrayışla, ne

28 Derrida, J., agy., s. 467.

29 Muğlaklık sorunu, doğal dilin bazen muğlak olan cümleleriyle, mantık ve matematik alanındaki kesin bildirimler arasındaki ilişkinin söz konusu olduğu Mantık alanında çok ilgi çekmiştir. Bu mantık, sınırdaki durumları nasıl ele alır ve Sorites paradoksunu (içinden bir kum tanesini alırsak kum yığını yığın olarak kalır, iki kum tanesini alırsak, yığın olarak kalır, ...) nasıl çözer? Bir öneri, klasik mantığı bulanık mantığa dönüştürmektir. Aşağıda tartışılacak olan konuyla ilişkili olsa da, mantıkta muğlaklık sorunu burada ele alınmayacaktır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Greenough, P., "Vagueness: A Minimal Theory", *Mind*, S. 112, 2002, s. 235–81 ve aynı sayıdaki diğer makaleler.

zaman sadece kabul görecek sesler çıkarmak amacıyla kullanıldığını saptamak zorlaşır. (Bu terimlerin birçoğu, elbette bu makalede de kullanılmıştır).

Bu muğlak hep bir ağızdan konuşma savunulamaz. Ancak, ilkece, makul bir tutumun aynı zamanda muğlak bir tutum olmasını gerektirecek bir neden yoktur. Bir bildirimin anlaşılabilir olması için, diğer iddialardan ayırt edilebilir olması gerekir. Anlaşılabilirlik, dışsal bir güvencenin, hakikat sağlayıcı bir sürecin değil, bir farklılaşma sürecinin, belirsizlikle hiçbir ilişkisi olmayan bir sürecin sonucudur. İşte bu noktanın kavranamaması, yanlış yönlendirilmiş yapıbozum eleştirilerine neden olmuştur. Yapıbozumun, anlamın doygun olmadığı ya da dilde bir "oyun" unsuru bulunduğu yolundaki iddiası, anlam diye bir şeyin olmadığı veya her terimin diğerinin yerine geçebileceği anlamına gelmez. Yapıbozumcu iddialar, iddialarımızın *sınırlarıyla* ilgilidir, onların anlaşılabilirliğiyle değil.

Searle'ün yapıbozum eleştirisinde yönelttiği sorulara yanıt veren Derrida, bu konuyu ayrıntılı olarak tartışır:[30]

> Herhangi bir kesinlik iddiasında bulunan her kavram, "ya hep ya hiç"in alternatifidir. Herkes "gerçekte" veya "deneyim yoluyla" asla "ya hep ya hiç" gibi bir durum olmadığını bildiğine inansa da, bir kavram kendini ancak ve ancak "ya hep ya hiç"e göre belirler. "Derece farklılığı" kavramı, görecilik kavramı bile, kavram sıfatıyla, bu "ya hep ya hiç" mantığına, evet ya da hayır mantığına göre belirlenir: derece farklılığı ya da derece farklılığının olmayışı. Ya hep ya hiç mantığının dışında kalan bir *felsefi kavram* oluşturmak imkânsız ya da kurallara aykırıdır.[31]

Derrida'nın burada demek istediği, iletişimin gerçekleşebilmesi için, kavramların (veya göstergelerin) tanınabilir (yinelenebilir), yani bu nedenle diğer kavramlardan ayrıştırılabilir olmaları gerektiğidir. Bu ayrıştırma muğlak olamaz ya da istatistikî kestirimle yapılamaz çünkü bu, söz konusu kavramı nitelendirmek için yeterli olmaz. Derrida argümanını şöyle sürdürür:

> [kişi] şunu söylemekten kaçınamaz ve kaçınmamalıdır da: Bu, ciddi *veya* gayrıciddidir, ironiktir *veya* ironik değildir, mevcuttur *veya* mevcut değildir, eğretilemelidir *veya* eğretilemeli değildir, ... vs. Zorunlu olarak "ya hep

30 Derrida, J., *age*., s. 114-131.
31 Derrida, J., *age*., s. 116-117.

> ya hiç" mantığı olan ve o olmadan bir kavramın ayrımı ve sınırları belirlenemeyecek olan bu karşıtlık mantığının karşısına herhangi bir şey, özellikle de derece farklılığının basit bir ampirizmi olan bir *kestirim [á peu prés]* mantığını koyamam; bunun yerine, başka kavramlar, kavramın ardındaki başka düşünceler ve "genel kuram"ın başka bir biçimi veya başka bir söylem, böyle bir "genel kuram"dan sonuç çıkarmanın imkânsızlığını hesaba katan bir başka "mantık" gerektiren ilave bir karmaşıklık eklemeyi tercih ediyorum.[32]

Ancak, bu kavramın, kestirim yoluyla değil de net bir biçimde iletilmesi gerektiği gerçeği, onun artık tartışılmaz bir özdeşliği olduğunu da *ima etmez*. Farklı bir bağlamda, (hâlâ net bir biçimde fark edilebilir olan) kavramlara farklı anlamlar yükleyecek olan farklı bir farklılaştırmalar kümesi oyuna dahil olabilir. Bir kavramın bir anlamı olabilmesi için, sınırlanmış olması gerekir ama bu sınırlar, duruma dışsal veya *a priori* sınırlar değildir. Bu sınırlar, olumsal ve tarihseldir. Yapıbozum "sanatı", karmaşık sistemleri modelleme sanatı gibi, birçok bakımdan, bu sınırların sorgulanmasından başka bir şey değildir.

Yapıbozuma benzer biçimde, karmaşıklık açısından bakış da karmaşık şeyleri tam olarak bilmemizin imkânsız olduğunu iddia eder.[33] Bu, karmaşık sistemler hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz veya onlar hakkındaki bilgi iddialarımızın muğlak, yavan veya zayıf olması gerektiği anlamına gelmez. Sağlam iddialarda bulunabiliriz ama bu iddialar sınırlı olduğundan, bu iddialar konusunda makul bir yaklaşım sergilemek gerekir.

Sonuç: Küstahlığa Karşı

Karmaşıklığı ele alırken makul tutum kaçınılmazdır. Bu, bu tutumların göreci, muğlak veya özçelişkili olması gerektiği anlamına gelmediği gibi sahte bir alçakgönüllülükle ezilip büzülmek zorunda olduğumuz anlamına da gelmez. Karmaşık sistemler üzerine net ve sınanabilir bildirimlerde bulunabiliriz. Belirli bir sistem hakkında bilgimizi artırabiliriz ama bu bilgi sınırlı olur ve biz de bu sınırları tanımak zorundayız.

Bilgimizin sınırlı olması felaketle sonuçlanacak bir durum değildir, bilginin bir *koşulu*dur. Sınırlar olmasa, yaşamı, evreni ve her şeyi, her bilgi iddiası-

32 *Age*., s. 117.
33 Cilliers, P., "Knowledge, Complexity and Understanding", *Emergence,* C. 2, S. 4, s. 7–13.

nın içinde birleştirmek zorunda kalırdık ve bu da imkânsızdır. Sınırlayıcı çerçeveler (sonlu zaman ve uzamda) bilgi sahibi olmamızı sağlar. Aynı zamanda, sınırların varlığı, bir şeyin dışta kaldığı anlamına gelir ve biz bu dışlamanın etkilerini bilemeyiz. Bilgi kırılgan ve her şeyden önce *olumsal* bir şeydir.[34]

Sınır ve kısıtların bilgi için gerekli koşullar olduğu nosyonu, karmaşıklık tartışmasının önemli bir neticesidir. Yukarıda, anlamlı bir yapının karmaşık bir sistemde gelişebilmesi için kısıtlamalar olması gerektiğini tartıştık. Bir sistemin çeşitli özgürlük dereceleri olduğu gerçeği, kendi başına karmaşık davranışı garantilemez. Bir yapının ortaya çıkabilmesi için bu özgürlüğün kısıtlanması gerekir. Böyle bir yapı, *a priori* veya dıştan verili değildir, sistemin tarihindeki olumsal koşullara yanıt olarak gelişmiştir ve belirli bir direnc sahiptir. Karmaşık sistemler, kaosla düzen arasında diken üstü bir dengede bulunmaz. Çoğunlukla, zaman içinde değişerek sistemin farklı koşullara yanıt vermesine olanak sağlayan sağlam bir yapıları vardır. Bu nedenle, Taylor gibi karmaşıklığı sesle bağdaştırmak doğru değildir.[35] Karmaşıklık kaos, rastlantısallık ve ses mefhumlarıyla aynı hizaya koyulursa görecilik ve muğlaklık suçlamaları da tutarlılık kazanır. Olumsal kısıtlar sonucunda oluşan yapısallık mefhumlarıyla aynı hizaya koyulursa da, karmaşık sistemler üzerine net ve anlaşılır iddialarda bulunabiliriz, ancak bu iddiaların da bizzat tarihsel açıdan olumsal olduğu gerçeği baki kalır.

Karmaşıklık açısından bakış, karmaşık sistemler hakkında mükemmel bilgiye sahip olmamayı gerektirir. Örneğin, karmaşık toplumsal sistemlerin performansını karmaşıklık durumunda "ölçemeyiz", bunun için önce karmaşıklığı azaltmamız, *seçimde* bulunmamız gerekir. Normatif konular, bu nedenle, bizim karmaşıklık anlayışımızla iç içe geçmiştir. Etik kaygılar, toplumsal sistemlerle ilişkilerimize ilave edilen şeyler olarak düşünülmemeli. Etik kaygılar her zaman, yaptığımız şeyin bir parçasıdır. Kişi, bunu reddetme girişiminde bulunup, karmaşıklığı nesnel bir şekilde –sanki her şeyi hesaplayabilirmişiz gibi– ele alabilirmiş gibi çalışarak normatif boyuttan kaçınabilir. Ancak, etik olanın reddi, sorumluluktan kaçınmaya dönüşür ve kendi içinde etik olsa da, negatif (ve fazlasıyla yaygın) bir etik yaklaşımdır bu.

34 Ayrıca bkz. Barrow, J.D., *Impossibility: The Limits of Science and the Science of Limits*, Londra, Vintage, 1999; Luntley, M., *Reason, Truth and Self: The Postmodern Reconditioned*, Londra, Routledge, 1995, s. 136-149.

35 Bkz. Taylor, M.C., *The Moment of Complexity: Emerging Network Culture*, Chicago, IL, Chicago University Press, 2001.

Ayrıca, karmaşık sistemlere dair anlayışımızın hesaplamaya indirgenemeyeceği, karmaşıklıkla uğraşırken her zaman bir çeşit yaratıcılığın da söz konusu olduğu anlamına gelir. "Yaratıcılık" (sadece) hayal kurma veya azgın (postmodern) bir coşku olarak değil, imgelemin dikkatli ve sorumlu biçimde geliştirilmesi olarak da anlaşılmalıdır. Geleceği tasavvur etmek riskli olacaktır ama bu riskin doğası, bizim imgelemimizin niteliğinin bir işlevi olacaktır. Daha iyi gelecekler tasavvur etmeye başlamamız önemlidir, işte bunun için daha iyi imgelemlere ihtiyacımız vardır. Kitap okumak, müzik dinlemek, sanata ve sinemaya önem vermek, ciddi çalışmalarımızı tamamladıktan sonra keyif için yöneleceğimiz eğlence biçimleri değildir. Bu yaratıcı etkinlikler imgelemi harekete geçirerek dünyayı kavramaya çalışırken başvurduğumuz çerçeveleri dönüştürür. Yaratıcı sanatı teşvik etmezsek, kendimizi iyi kotarılmış bir cesur yeni dünya distopyasının ortasında buluruz.

Karmaşıklık açısından bakış, makul tutumların gerekliliğini savlar. Daha iyi bir gelecek olasılığını sağlamak için, kesinliğin ve kendine yeten bilginin küstahlığına direnmeliyiz. Alçakgönüllülük bir teslimiyet olmamalı, –öncelikle kendimize– meydan okuma görevi görmelidir.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

Karmaşıklık Metafiziğine Doğru

KEITH ROBINSON

Whitehead ve Deleuze, gerçeğin, kendini edimselleştiren yapısını düşünebilmemizi sağlayan yeni bir tür aşkınsal felsefe ortaya koymuşlardır. Buradaki kilit nokta, evrensel olanı, bireyleşim süreçleri tarafından üretilen bireyler, tikel şeyler ya da gerçek varlıklar olarak yeniden tanımlayacak gerçekçi bir ontoloji geliştirmektir. Bu süreçler, ya yoğun farklar (Deleuze) ya da kritik veya dengenin sağlandığı belirli bir eşikte, türlerini değiştirip kendi kendilerini düzenleyebilecek bir hal alan, somutlaşma ve geçiş süreçleri gibi yaratıcı süreçlerle (Whitehead) yönlendirilir. Aşkın ya da dışsal üretici ilkelere (özdeşliğe dair geleneksel görüşler, neden, Tanrı vs.) ihtiyaç duymayan gerçek, halihazırdaki kaynaklarını kullanarak veya yaratıcı biçimde daha yeni ve daha karmaşık bileşimlere doğru ilerleyerek kendini gerçekleştiren vuku buluşu esnasında meydana gelen içsel farkın ürününden başka bir şey değildir.

Süreç-ürün modeli, gerçeğin doğasına ilişkin temel bir görüşü destekler. Burada Whitehead ve Deleuze bize, Leibniz'i çok etkileyen Çin kutularına benzeyen ve Whitehead'in "doğadaki tüm ortamların birbirine bağlılığı" diye adlandırabileceği şeyi açığa çıkaran, "iç içe yuvalanmış bir ontoloji" diyebileceğimiz bir şey sunar. Doğadaki tüm ortamların birbirine bağlı olması, bireylerin veya ortamların birbirleriyle ilişki içine girmesi ve bu ilişkilerden başka varlıkların kendiliğinden zuhur etmesidir. Bu metafizik imge, bilimdeki dönüşümlerle derinden bağlantılıdır – özellikle de bütünlük bilimleri ve karmaşık sistemlerle. Temel amacım, bu metafizik imgeyi Deleuze'ün ve Whitehead'in çalışmalarından yola çıkarak inşa etmek ve bu imgenin kar-

maşıklık kuramcıları Brian Goodwin'in ve Stuart Kaufmann'ın çalışmalarında nasıl geliştirildiğini göstermek olacaktır.

Süreç ve Fark

Benim fark felsefeleri olarak anacağım, Kıta Avrupası diye de adlandırılan felsefenin büyük bir kısmı, Kant'ın eleştirel felsefesine verilen yanıtlar dizisi, Kantçı felsefenin uzlaştırılması mümkün değilmiş gibi görünen düalizmlerini birleştirme, onlar arasında köprü kurma veya onları toptan aşma çabası olarak ele alınabilir. Whiteheadci süreç filozoflarıyla Alman post-Kantçı filozofları birleştiren şey, asgari düzeyde, deneyimin bölümlere ayrılmasına karşı oluşları ve şeylerin doğalarına ilişkin, *noumenon* ve *phainomenon* ayrımını çökertecek, bölünmez ve içkin bir tasvir sunmalarıdır. Fichte, Schelling ve Hegel gibi birincil post-Kantçılara göre bu içkin tasvir, özne ile nesneyi "özdeş ile özdeş-olmayanın özdeşliği"nde bir araya getiren bir ilk ilkenin varsayılmasını gerektiriyordu; bu ilk ilkeye ister mutlak ego, ister yaşam, ister tin diyelim. Ancak bana göre, bir yirminci yüzyıl düşünürü olarak Whitehead'in özgünlüğünü ve önemini en iyi, gerçekliğin doğasını herhangi bir ilk ilkeden, özdeşlikten, metafizik bir nedenden, formdan veya zeminden bağımsız bir şekilde düşünme girişimine baktığımız zaman görebiliriz. Bu açıdan Whitehead, Nietzsche ve Heidegger'in etkileriyle şekillenen, Bergson'dan Merleau-Ponty'e, özellikle de Gilles Deleuze'e uzanan yirminci yüzyıl post-Kantçı Fransız geleneğine oldukça yakındır. Bu geleneğin ayırıcı özelliğini, (olası deneyime karşı) gerçek deneyimin koşullarını, kendini düzenleyen ve kendini gerçekleştiren doğaları bağlamında düşünme çabası olarak açıklayabiliriz. Bu geleneğin kapsamında bu koşullar, güç istemi, *Ereignis*, *durée* veya belki de en önemlisi, fark olarak nitelendirilmiştir. Whitehead'in bu düşünce için kullandığı birincil işlevsel kavramlar yaratıcılık, süreç ve olay kavramlarıdır.

Fark felsefeleri ve süreç felsefesi, kendi içlerinde bütünleşik gelenekler olarak görülemese de, fark ve sürecin paylaştığı iki birincil etmen vardır. İlki, modern geleneğin Kant'a ve sonrasına, özellikle Kantçı felsefenin özne kavramının ve bilincin bir temel veya dışsal bir aşkın ilke olarak koyulmasındaki suç ortaklığına yönelttiği eleştiridir. İkincisi ise, içkin ya da içsel olan ilişkisel olayların, deneyimin fark ya da yaratıcılık üzerinden zamansallaştırılmasının, gerçeğin asli ve kendini gerçekleştiren yapısı olarak ele alınmasına yapılan vurgudur. Birazdan da göreceğimiz gibi, bu iki izlek aslında madalyonun iki yüzü gibidir ve Whitehead ile Deleuze'ün çalışmalarında ele alın-

dıkları halleriyle, derinlerde karmaşıklık bilimlerinin ortaya çıkışını yankıladıkları söylenebilir.

Süreç düşünürlerinin ve fark düşünürlerinin çoğu bu izlekleri paylaşmasına rağmen, yöntembilimsel yaklaşımları, tamamen zıt olmasa da, radikal bir biçimde birbirinden farklıdır. Örneğin süreç düşünürleri, Donald Sherburne'ün sözleriyle, "doğanın bir parçası olan insana hakkını verme"[1] girişimlerinde düzenli olarak metafizik bir doğalcılığa başvururlar. Bu tür bir başvuru, Kant'ın felsefesindeki çıkmazları aşmanın ve onun başlattığı Kopernik devrimini tamamlamanın bir yolu olarak görülür. Buna karşın fark felsefeleri, genellikle, farkı yalnızca aynının mantığına indirgemekle yetinen bir metafizik fikrine, düşmanca olmasa bile, oldukça şüpheci yaklaşırlar. Keza, fark düşünürlerinin çoğu fenomenolojik mirastan beslendiği için doğaya ya da doğal tavra başvurmayı devredışı bırakan titiz bir *epoché* [askıya alma] veya fenomenolojik indirgemeyi sürdürdükleri düşünülür. Öncelikle, Whitehead'in (süreç) ve Deleuze'ün (fark) çalışmaları bağlamında, bu iki geleneğin, normalde ikisini birlikte okumamızı önleyen birçok meseleyi aşarak, içkinlik ve zamansallaştırma temaları doğrultusunda nasıl birbirine yaklaştığını göstermek istiyorum. Daha sonra, süreç ve fark felsefelerini birbirlerini karşılıklı geliştirecek bir biçimde okumak için birkaç yol önermek istiyorum. Örneğin, süreç felsefesi, en önemli sayılabilecek süreçlerin doğasını ve türünü nitelediği söylenebilecek örüntü ya da ilkeler ve bunların arasındaki ilişkiler konusunda netlik sunamamıştır. Bazı süreçler, süreçler arasında bir hiyerarşi, bir büyük süreç zinciri varsaymamıza sebep olacak şekilde diğerlerine kıyasla daha önemli midir? Süreç benzerliklerinin açıklanması gerekmektedir; fakat bu ortak özelliklere açıklama getirebilmek için, tözsel formları ya da özleri, sürece dışsal ve aşkın bir *özü* izaha yeniden dahil etme isteği duyabiliriz. Burada fark felsefeleri, birkaç ilginç soru yöneltip bazı imkânlara işaret ederek yardımımıza koşar. Süreçler nihayetinde bir (içsel) fark ilkesiyle yönetilmez mi? Bu fark ilkesi ne ölçüde Whiteheadci yaratıcılığın dengi sayılır? Gerçek farkın doğası süreçsel midir? Süreç ve fark tek bir gerçekliğin esas veçheleri midir? Fark mefhumu Whiteheadci süreç kavramına ışık tutabilir, süreç felsefesi de fark felsefesine belirli katkılarda bulunabilir. Hatta, bu iki geleneği bu şekilde birlikte okumak, modern spekülatif felsefeyi çağdaş bilimle ilişkili biçimde ele almanın imkân ve sınır-

1 Sherburne, D., "Whitehead, Categories, and The Completion of The Copernican Revolution", *The Monist,* S. 66, 1983, s. 367-386.

larını yeniden düşünmemize olanak sağladığı için Kantçı yapılanmaya taze bir bakış açısıyla yaklaşmamızı sağlayacaktır.

Aslında bazı süreç düşünürleri yukarıda sözü geçen görevi zaten üstlenmiştir ve birkaçı bunu, farkı hesaba katan bir bağlamda yapmıştır. Örneğin, süreç düşünürlerinden bazıları Bergson'un Whitehead ve James üzerindeki öyle ya da böyle etkisinin farkındadır. Fakat, Fransız düşünür Gilles Deleuze'ün neredeyse elli yıl önce Bergson'u fark felsefesi bağlamında ele aldığının ve bundan yaklaşık 10 yıl sonra, yeni metafizik adı altındaki gelişmelerle ilişkili olarak yine aynı proje kapsamında Whitehead'e başvurduğunun farkında olmayabilirler. Ruyer, Simondon, von Uexkull gibi pek tanıdık olmayan Fransız ve Alman kaynaklardan yararlanmanın yanı sıra, Heidegger'in ontolojik fark kavramından yola çıkıp dikkat çekici özgünlükte bir düşünce çizgisi geliştiren Deleuze, tutarlı bir biçimde farkı fiziksel, psişik, ekonomik ve dilbilimsel sistemleri kapsayan geniş bir açıdan düşünme girişiminde bulunmuştur. Deleuze'ün kendi fark düşüncesini çağdaş bilime eklemlendirme çabası, hem onu diğer fark düşünürlerinden ayırıp eşsiz kılar hem de süreç düşünürlerinin ilgisini çekecek bir düşünür haline getirir. Öyle ki, Whiteheadci süreç ile Deleuzecü fark arasında, izleksel yöndeşmeyle (içkinlik, zamansallaştırma) aynı doğrultuda yöntembilimsel bir yöndeşme olduğunu öne sürerek, çağdaş bilimin metafiziğinden bahsedebilecek bir konuma erişmiş oluyoruz. Bu iddiaları geliştirmek ve desteklemek için, Whiteheadci ve Deleuzecü felsefenin Kantçı mirastan filizlenmelerine rağmen nasıl olup da ondan farklılaşabildiğini ve onu dönüştürebildiğini anlamamız gerekmektedir.

Whitehead ile Kant

Whitehead'in Kant'ın sistemini gözden geçirmesi, sistemin kavramlarının sistemin içinde kalarak dönüştürülmesini gerektirdi. Bu kavramlar Whitehead'in başyapıtı olan *Süreç ve Gerçeklik*'te [*Process and Reality*] ayrıntılı olarak ele alınır. Whitehead bu metinde "organizma felsefesinin Kant'ın felsefesinin tersine çevrilişi"[2] olduğunu iddia eder. Hakikaten, organizma felsefesinin görevi, "Kant-öncesi"[3] araştırma biçimlerine geri dönmeyi gerektirir. Whitehead'e göre, Kantçı felsefe, öznel verilerin nasıl yapılandırılıp nesnel dünyanın görünüşünü verecek şekilde sunulduğunu tasvir eder. Buna

2 Whitehead, A.N., *Process and Reality,* New York, The Free Press, 1978. (**Orijinal eserin yayımlandığı tarih: 1929**), s. 88.

3 *Age.*, s. xi.

karşın, organizma felsefesi, nesnel verilerin "öznel doyum"a[4] varma sürecini ve bu verilerin düzeninin, aralarındaki ilintililiğin, doyumun yoğunluğunu nasıl izah ettiğini tanımlar.

Whitehead bu tersine çevirmenin, özneden doğan bir dünya (Kant) ile dünyadan doğan bir özne arasındaki fark olduğunu vurgular ve dünyadan doğan özneye, özne [*subject*] yerine "superject" der.[5] Göreceğimiz gibi, Whitehead'in Kant'la ilgili iddiaları ve tam burada Kant-öncesine dönüşü aslında pek akla uygun değildir. Gerçekten de, Whitehead'in Kant'ı tersine çevirişi, Kant-öncesi düşüncenin (Hume, Locke, Spinoza, Leibniz vb.) bazı unsurlarının yeniden canlandırılmasını gerektirir; fakat bunu, çok önemli bazı Kantçı ve Kant-sonrası izlekler bağlamında kalarak yapmak gerekir. Whitehead üzerine çalışan akademisyenler arasında bunu, bırakın anlamayı, fark edenlerin bile sayısı çok azdır.[6] Çoğu, Whitehead'in Kant-öncesi düşünceye geri dönme arzusunu, eserlerinin anakronik açıdan önemsizliğinin kanıtı, modası geçmiş metafizik bir gerçekçiliğin kesin bir işareti olarak görür. Oysa, Kant'ı basit bir şekilde reddetmek yerine Whitehead, belirli rasyonalist ve ampirist izlekleri realizm ve idealizmin bazı bölümleriyle kaynaştırarak eleştirel, içkin veya ontolojik inşacılık veya belki de paradoksal bir şekilde inşacı realizm diyebileceğimiz benzersiz bir felsefi çözümleme ortaya koyar. Whitehead'in eserlerindeki bu unsurlarda, özellikle de idealizm ile rea-

4 *Age.*, s. 88.

5 *Age.*, s. 88.

6 Burada dikkate almamız gereken istisna, Whitehead'in en özgün ve en önemli okuyucularından biri olan James Bradley'nin çalışmalarıdır. *Process Studies*, C. 23, S. 3'te (Güz 1994) yayımlanan, "Whitehead'de Aşkınsalcılık ve Spekülatif Realizm" başlıklı yazısı, bence, çığır açıcıdır. Çekincelerim, Kıta Avrupası geleneği üzerine okumaları ve bu geleneğe bağlılığı ve aşkınsalı, analojinin işlevsel çözümlemeyle kaynaştırılması olarak tanımlama çabasıyla ilgilidir. Bradley'nin Deleuze'ü postmodern bir Heideggerci ya da Kıta Avrupası'ndan gelme bir olay kuramcısı olarak konumlamaya girişmesi, fakat onun düşüncesinin özgünlüğüyle asla gerçek anlamda yüzleşmemiş olması sorun teşkil eder. Fikrimce Deleuze'ün düşüncesi ne entelektüalizm-karşıtlığına ne de kendini iptal eden sözcelem felsefesine benzetilebilir. Daha genel anlamda, Bradley'nin okumaları ve eleştirileri, Kıta Avrupası düşünürlerinin önceden kestirilmesi hayli kolay (ve şüpheli) bir imgesine uyma eğilimindedir: Bergson, Platoncu bir düalist olarak okunur, Bergson ve Nietzsche beraber irrasyonalistler olarak okunur, Kıta Avrupası düşünürleri negativistler olarak görülür vb. Gerçekten de, Bradley'nin bu düşünürlere getirdiği eleştiri, o bayat, performatif kendi kendiyle çelişmenin bir versiyonudur. Bu durumda, Bradley'nin aşkınsal felsefeyi yeniden ele alışının, Fregeci matematik felsefesi geleneğinin uzantısına temelden bağlı olması ve yaratıcılığı, önermeli işlevin bir genellemesi olarak radikal bir biçimde yorumlaması da şaşırtıcı değildir. Yaratıcılığı, Whitehead'in analitik tarafından ele alıp yeniden düşünme yolunda en incelikli girişim olan Bradley'nin açıklamalarının, Whitehead'in Kıta Avrupası felsefesi tarafıyla (örneğin, Deleuze) yüz yüze getirilmesi gerekmektedir. Bu, radikalleştirilmiş ve kapsamlı bir işlev kavramıyla, kavramın işlevinin yeni bir kavrayışının yüzleşmesi anlamına gelir.

lizmin uyumunu fenomenolojinin ötesinde bir yerde sağlama çabası sayesinde, çağdaş Fransız felsefesinin bazı hatlarına ve karmaşıklık kuramına paralellik gösterdiği gibi, ancak Kantçı geleneğin bağlamından kopulmadığı takdirde anlaşılır hale gelen özgün bir felsefi görüşe tanık olmaya başlıyoruz.

Bu açıdan, Whitehead'in Kant-öncesi ve Kantçı kategorilerden alarak Kant-sonrası bir bağlama yerleştirip kullandığı belki de en önemli izlek, aşkınsal izleğidir. Aşkınsal felsefenin tersine çevrilişinin ve gözden geçirilerek düzeltilişinin ayrıntılı bir dökümünü yapmak Whitehead'e göre, yaratıcı inşacılık olan organizma felsefesinin esas bileşenlerinden biridir. Whitehead'in düşüncesinin görmezden gelinen bu yönünün, Gilles Deleuze'ün aşkın ampirizminin temel habercisi ve çağımız bilimlerinin metafiziğine doğru gerekli bir adım olduğunu tartışacağız.

Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde içsel zaman duyusuna geri çekilerek, anlama yetisinin sentezlerine tabi olan sonluluk yapısını etkin bir şekilde özgür bırakan "Aşkınsal Estetik" bölümünde[7] çizdiği çerçeveye odaklanırsak, Whitehead'in tersine çevrilmiş Kantçı aşkınsala ilişkin iddialarını daha kesin tayin edebiliriz. Aslında, Whitehead'in burada yaptığı şey, aşkınsalın alanını bilişsel-olmayan varlığı da içine alacak şekilde genişletip insani koşulların ötesine geçerek aşkınsalı ontolojikleştirmektir.

Bilindiği gibi Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Aşkınsal Estetik" bölümünde, nesnelerin nasıl sonlu aklın yapısına uygunluk gösterdiğini anlatır ve bu yapıyı, sezgi ve anlama yetisi arasındaki karşıtlığa yerleştirir. Sezgi, kavrayışın formudur ve bize verili olanlara bağımlıdır. Uzam ve zaman, verili olanı kavramak için *bizim* devreye soktuğumuz saf formlardır. Uzam, dışımızdaki nesneleri temsil etmemize yarayan dış duyu, zaman ise içsel duyumları kavramamızı sağlayan iç duyudur. Kant, bütün temsillerimizi koşullandıran zamana öncelik verir. Kant'a göre zaman özduygulanımdır; kendiliğin kendiyle süreklilik gösteren bir özdeşlik olarak ilişkilendiği bir kiptir. Nesnellik ancak bu özilişki sayesinde mümkündür. Diğer bir deyişle, bir nesnenin bizim için nesne haline gelebilmesi için, o nesnenin zamanla, zamanın safhalarından birinde, yani geçmiş, şimdi ya da gelecekte ilişkiye geçmesi gerekmektedir. Kant'ın *Kopernik devrimi* aslında zaman kavrayışındaki devrimdir – zaman artık, herhangi bir deneyimi mümkün kılacak formel koşul olması açısından *bizim içimizdedir*. Fakat bilindiği gibi uzay-zamansal belirle-

7 Kant, I., *Critique of pure reason,* Çev. N. Kemp Smith, Basingstoke, Macmillan, 1986, (Orijinal eserin yayımlandığı tarih: 1787), s. 65-91.

nimler tek başlarına kördür. Deneyimin nesnesi olmak için, alımlanan şeyin anlama yetisinin kavramları tarafından filtrelenmesi gerekir. Anlama yetisi, sezgi parçalarının kavramsal bir form ve şekil edinebilmeleri için geçmeleri gereken bir tür şebeke veya ağ olarak düşünülebilir. Kant'a göre, duyarlık ve anlama yetisi hiçbir şekilde birbirine indirgenemeyen bileşenlerdir; fakat aşkınsal ego'nun –tüm temsillerime eşlik edebilmesi gereken "Düşünüyorum" temsilinin– sentezleyici edimi sayesinde bir birlik altında toplanabilirler. Diğer bir deyişle, bağlamından kopuk ve pasif bir şekilde görülenen veriler, imgelemin şemasıyla dolayımlanarak anlama yetisinin birlik verici edimi sayesinde anlamlı bir deneyim haline gelir. Bu, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Estetik bölümünün çok kaba bir özetidir.

Zira Whitehead'e göre, bu yapı zaten "*veri olarak* izlenimlerin radikal kopukluğunu varsayar",[8] öyle ki bilgi, sezginin, özü itibarıyla edilgin ve basit alırlığı sayesinde elde edilen çıplak veri ya da algıyla başlar. Bu nedenle Kant, "'Aşkınsal Estetik' adını verdiği bölümü, duyumsamanın düzenliliği sayesinde verileri kendine mal eden öznel bir sürecin tasviri olarak tasarlar."[9] Bu Whitehead için yanlış bir başlangıçtır çünkü veriler halihazırda, duyumsamanın karşılıklı bağlantısı ya da edimi veya zaten işlemekte olan kavrayışların sentezidir. Ego'nun pasif alımlama yetisinin ve algılarının (Whitehead buna "temsilin dolaysızlığı kipindeki algı" adını verir) ardında, "Düşünüyorum"un faaliyetini önceleyen ve koşullayan geçmişin "nedensel etkililiği" yatmaktadır. Anlama yetisinin etkin "Ben"inin verili olanı temsil edebilmesi için, bu faaliyeti koşullandıracak temsil-altı veva temsili-olmayan sentezler gerekir; bunlar Michel Foucault'nun, beni koşullandıran fakat kontrolüm altında olmayan "düşünülmemiş" unsur adını vereceği türden şeylerdir. Öteki benim içimde yaşar veya Rimbaud'nun sözleriyle "Ben başkasıdır." Whitehead'e göre, öteki, zamanın vektörü, yani doğanın akışı üzerinden, "duygusal enerji titreşimlerinin aktarımı"[10] vasıtasıyla nesnel olarak yaşar. Whitehead bu süreci *"geçiş"* olarak adlandırır ve bunu "etkili nedenin vasıtası", "ölümsüz geçmiş" ya da içimizdeki "daimi yok oluş" gibi ifadelerle[11] tanımlar. O halde, geçiş, halihazırda tamamlanmış durumların tesliminden ibaret değildir. O hem şimdinin yok oluşu hem de geçmişle uyumluluk içindeki yeni bir şimdiyi doğuran güçtür. Whitehead'in deyişiyle fiilî durumun kendi tikelliğini aşılayaca-

8 Whitehead, A.N., *Process and Reality*, s. 113.
9 Agy.
10 *Age*., s. 116.
11 *Age*., s. 29, 81, 210.

ğı yaratıcılığın "geçip gidişi"dir.[12] Öyleyse, bu düşünülmemiş ya da bilinçdışı yaratıcı unsur, geçmişle uyumlu zamansallaştırıcı bir sentez olarak düşünülünce daha iyi anlaşılabilir ya da Whitehead'in Bergson'u izleyerek söylediği gibi, sentez "uzamsallaştırılmamıştır."[13] Bilinçli olmayan ve uzamsallaşmayan bu unsurlar ya da duygular, geçmişi, şimdiyle kaynaşmaya dönüştüren bir vektör özelliği sergiler. Whitehead'in dediği gibi, "şimdiki deneyimimizin nasılı, bizdeki geçmişin neliğine uygunluk göstermelidir."[14] Yaratıcılık, burada, sürekli gelişen dünyanın gerçekliği, "kendini yeni bir aşkın olgunun ortasına atan geçmişin çarpıntı hissi"dir.[15] O halde, geçmişten geçiş süreçleri, kritik bir aşamada, tür değiştirip yoğunlaşarak, şeylerin ya da organizmaların oluşumunu önceleyen ve buna olanak sağlayan somutlaşma ve bireyleşim kiplerini meydana getiren etkin bir etmeni ya da canlı bir itkiyi kapsar. Whitehead'in nesnelleştirme kuramı, geçiş aşamasındaki bu faaliyetin, geçmişe ait tamamlanmış durumların, onları somutlaştıran durumun içinde tekrarlandığı süreçleri nasıl yönlendirdiğini açıklar. Nesneleşme, veriyi kritik veya dengeli bir eşiğe doğru iten kararları içerir; bunlar, geçiş sürecinin yapısını kendiliğinden değiştirdiği, simetriyi bozduğu ve kendi kendini düzenleyen bir yapıya büründüğü noktaları işaret eder. Whitehead, somutlaşmanın kendini edimselleştiren doğasını, yeni doğmakta olan durumun, geçiş sırasında sunulan veriyi hissetmesi ve kararını alımladığı şeye göre vermesi bağlamında tanımlar. Yeni doğan durum veriler üzerinde çalışır, onları iyice hisseder ve bireyselleşmiş kendine has öznel bir form olarak kapsar. Öyleyse, somutlaşma süreci tam anlamıyla kendini edimselleştiren bir süreçtir veya başka bir ifadeyle, *causa sui*'dir fakat geçişte sunulan veriden doğar. Eğer geçiş, yaratıcılığı sıfıra vurmasına rağmen hâlâ bir faaliyet ya da arzu etmeni taşıyan, en yalın haline indirgenmiş ayrıştırıcı bir veriyse, somutlaşma, ilgili sonsuz nesnelerin girişini içeren, giderek yoğunlaşan öznel bir formdur; bu form, tatmine doğru oluş hareketinde kendini birleştirerek zenginleşir, yani, özne *superject* haline gelir. Her halükârda, geçişin ürünü henüz ilk aşamasında olan yeni durumdur. Somutlaşma ise, geçişken bileşenlerin, yoğunlaştırılmış alanlara, dinamizmlere ve içselliklere doğru karmaşık bir özyönlendir-

12 *Age*., s. 213.
13 *Age*., s. 114.
14 Whitehead, A.N., *Symbolism*, New York, Capricorn Books, 1959 (Orijinal eserin yayımlandığı tarih: 1927), s. 58.
15 Whitehead, A.N., *Adventures of Ideas*, New York, The Free Press, 1967, (Orijinal eserin yayımlandığı tarih: 1933), s. 227.

meyle açılması, çözülmesi ve farklılaşmasıdır; bu süreçte nihayetinde kapsamlı organizmayı meydana getiren, Whitehead'in adlandırmasıyla "muhtelif yollar"dan ve "kaosun sınırları"ndan[16] geçerler. Whitehead'in dediği gibi, "organizmanın birbiriyle bağlantılı fakat düşünsel olarak birbirinden ayrılan iki 'anlam'ı vardır; bunlar, mikroskobik anlam ve makroskobik anlamdır."[17] Mikroskobik süreç, organizmanın "gerçek içsel kuruluşu"dur ve koşulların dönüştürüldüğü karmaşık bir süreç üzerinden, gerçekten fiili olana doğru büyümesini sağlar. Makroskobik süreç ise fiili olandan gerçeğe, "geleceğin fiili olmasa da gerçek olduğu"[18] *superjektif* bir ileriye doğru yönelen geçişken bir hareketi ifade eder. Organizma ayrışmayan bir ikili süreç, bir süreç-ürün, ancak birbirlerine atıfta bulundukları takdirde anlamlı hale gelen bir organizma ve çevre çifti olarak anlaşılabilir. Göreceğimiz gibi, bu, hem karmaşıklık kuramının hem de çağdaş biyolojideki kendi kendini yeniden üretme [*autopoiesis*] kuramının en önemli görüşlerinden birine oldukça benzer.

Demek ki geçiş ve somutlaşma, yaratıcılığın ayrışık ama süreklilik gösteren evreleridir. Somutlaşmadan geçiş, nedeni ötekinde olan yaratıcılıktır; somutlaşmaya geçiş ise ötekine neden olur ama somutlaşmanın kendisi, kendine neden olan yaratıcılıktır. Geçiş, ötekini etkileyen ve ondan etkilenen yaratıcılık, somutlaşma ise kendini etkileyen bir yaratıcılıktır. Geçiş, ürünün diğer süreçlere de katılma amacıyla yürüttüğü yaratıcılıktır, somutlaşma ise ürüne katılma amacıyla yürütülen yaratıcılığın kendisidir. Yaratıcılığın bu kipleri gerçeği ve onun bireyleşimini kuran oluş süreçlerini yönlendirir.

Daha ekleyebileceğimiz çok şey olmasına rağmen, buraya kadar anlatılanların Whitehead'in "saf duygunun eleştirisi"nin[19] özünü oluşturduğunu söyleyebiliriz. Esasen, "deneyimin hakiki inşasının tersine çevrilişi"nin[20] neden olduğu bir yanlış anlamanın etkisinde kalarak çabalarını sürdürdüğü için Kant'a sitem eder. Bir şeyin özneye nasıl verili olduğunu açıklamak için bilincin *a priori* yapılarına başvurmak yerine Whitehead, öznenin aslında verili olanda kurulduğunu tasvir etmek için ontolojik inşacılığı işaret eder. O halde, Whitehead'e göre, "Kant'ın 'Aşkınsal Estetik'i, aslında ana konuyu oluşturması gerekirken onun çarpıtılmış bir parçası haline gelir."[21]

16 *Age*., s. 113.
17 *Age*., s. 128-129.
18 *Age*., s. 214.
19 Whitehead, A.N., *Process and Reality*, s. 113.
20 *Age*., s. 173.
21 *Age*., s. 113.

Whitehead'in buradaki düşüncesi, sentezin gücünü anlama yetisinin kavramlarından ayırmak, bu gücü sadece mümkün deneyimin değil gerçek deneyimin de yaratıcı edimlerine veya durumlarına aktarmak ve bunu yaparken dışarıdan gelen düzenleyici ya da insan-merkezli bir ilk ilke, temel ya da zemin fikrini reddetmek olarak anlaşılabilir. Öyleyse, Whitehead'in Kant'ı tersine çevirmesi, aşkınsalın, varlığın yalnızca kavramlar aracılığıyla oluşturulan bilişsel temsillerini değil, tüm özelliklerini kapsayacak, Kant-öncesi bir aşkınsal düşünceye dönüşü içerir. Fakat Whitehead, Kant'ın aşkınsalı geliştirmesini bir koşullar çözümlemesi olarak muhafaza eder. Diğer bir deyişle, aşkınsalın varoluşun tüm edimlerine ilişkin olmasına ve herhangi bir insan-merkezli ilkeye indirgenememesine rağmen, Whitehead'in aşkıncılığı varoluşun tüm edimlerinin geçmiş ve genetik koşullarını arayışı da içerir. Aslında, Whitehead'in kategorileri var olanın kendi kendini farklılaştıran ve yaratan doğasının koşulları veya spekülatif inşalarıdır. Bir başka ifadeyle, Kant'ın Estetik'te ileri sürdüğü iddialar, koşullarına ilişkin aşkınsal bir izaha, oluşumları hakkında bir açıklamaya ihtiyaç duyarlar. Whitehead'in son dönem eserlerinde, özellikle de *Süreç ve Gerçeklik*'te ortaya koymaya çalıştığı da kısmen budur.

Whitehead'in buradaki felsefi konumu bariz bir şekilde Kant-sonrası olarak, hatta Whitehead'in ifadesiyle, Kantçı felsefeyi *aşma* [italikler bana ait] çabası olarak nitelendirilir.[22] Maimon, Herder, Schelling gibi Kant'ın aşkınsal felsefesine ilk tepki gösteren düşünürlerde de, hepsi kendine has olsa da benzer stratejilerin izini sürmek mümkündür. Zira, ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda, Kant'ın projesini, radikal bir şekilde revize edilmiş haliyle, devam ettirme çabasını Nietzsche'de, Heidegger'de, Derrida'da, Foucault'da ve özellikle de Deleuze'de görebiliriz.

Deleuze ve Fark

Whitehead'in yukarıda açıklamaya giriştiğimiz felsefi stratejileri, özellikle de aşkınsal alan tanımı, Fransız düşünür Gilles Deleuze'ün kırk yılı aşkın bir süre boyunca birçok kitabında ele aldığı dikkate değer fark felsefesiyle şaşırtıcı benzerlikler gösterir. Bu ilişkiyi hemen hemen kimsenin fark etmemiş olması, Whitehead ve Deleuze'e ilişkin, aynı anda hem felsefi hem politik hem teolojik hem de tarihsel yanlış anlamalardan, yanlış yorumlardan ve yatırımlardan oluşan karmaşık bir bütüne delalet eder. Kısaca ifade edecek olursak, Deleuze'ün, onunla az çok ilişkili bir grup Fransız düşünürle

22 *Age*., s. 113.

birlikte, Anglo-Amerikan akademide alımlanışı, üstünkörü bir şekilde postmodern olarak adlandırılan birtakım zihinsel meşgaleyle bağlantılı olarak gerçekleşmiştir. Bu alımlanış etkin biçimde, bu metinlerin çoğu zaman rahatsız edici olan eleştirel gücünü zararsız hale getirip onları, akademik üretim dahilinde kolayca yeniden üretilebilecek tekrarlanabilen sloganlar grubuna indirgemiştir. Bu Fransız düşünürlerden pek azı postmodernizmi kabul etmiştir. Deleuze'e göre postmodernizm bir klişeden, bir pazarlama aygıtına neredeyse eşdeğer, önceden şekillendirilmiş bir kavramdan ibarettir; postmodernizm, eleştirinin yerini satışları arttırma kampanyalarına bıraktığı bir ortamda kavramların, tıpkı ürünler gibi, utanç verici bir şekilde reklamının yapılması ve satışa çıkarılmasıdır. Tıpkı pazarlama gibi, felsefenin sonuna, metafiziğin sonuna, vb. ilişkin iddialar, Deleuze'ün ifadesiyle amaçsız aylak tutarsızlıklardır, veya *Felsefe Nedir?* adlı eserinde dediği gibi, "metafiziğin ölümü ya da felsefenin aşılması bizim için asla bir sorun haline gelmemiştir: bu, yalnızca yorucu ve aylak bir gevezeliktir."[23]

Gerçekten de, Deleuze'ün eserleri, baştan sona kadar, olağanüstü bir spekülatif metafizik egzersizi olarak okunabilir. Tıpkı Whitehead gibi Deleuze de, felsefenin Kant-öncesi kiplerine başvurup Hume, Spinoza ve Leibniz üzerine monografiler yazar; pre-Sokratikler, Antik Yunan düşünürleri, Stoikler, Duns Scotus gibilerine ilişkin de önemli miktarda metne yer verir; bunların hepsini geleneksel kategorileri aydınlatmanın yanı sıra, onları yeniden şekillendirmek ya da yenilerini icat etmek için de kullanır. Deleuze kendini oldukça basit bir şekilde saf bir metafizikçi olarak tanımlar; İngilizce konuşulan ülkelerde pek hoş harşılanmayan, sıklıkla birlikte çalıştığı iş arkadaşı Feliz Guattari'yle beraber yazdığı metinler de dahil olmak üzere tüm eserleri felsefedir; hatta felsefeden başka bir şey değildir. Bu metinlerde Deleuze'ün yaptığı şey, Whitehead'in önerdiği gibi, metafizik geleneğin tarihinde kalarak bir tür yeniden ele geçirme, kurtarma işine girişmektir; "sınırlamalar, uyarlamalar ve ters çevirmelere maruz kalmış kavramları"[24] açımlamaya çalışmaktır.

Artık Deleuze-Whitehead bağlantısını ciddi bir şekilde incelemeye başlayabiliriz. Bunu yapmamızın tek nedeni, metafizik geleneğini veya felsefi okuma stillerini deneysel olarak devam ettirmeyi sorumluluk edinmiş olmaları değildir. Whitehead ile Deleuze arasındaki bağlantıyı, felsefi sistemleri

23 Deleuze, G., Guattari, F., *What is Philosophy?*, (Çev. G. Burchell & H.Tomlinson) Londra, New York, Verso, 1994 (Orijinal eserin yayımlandığı tarih: 1991), s. 9.
24 Whitehead, A.N., *Process and Reality*, s. 11.

arasındaki bariz ve anlamlı paralellikler, özellikle de Kant'ın eleştirel felsefe projesini *aşma* [italikler bana ait] ve tamamlama hevesleri, açısından ele alabiliriz. Bu gözle bakıldığında Deleuzecü düşüncenin anahtar kavramı farktır. Bu kavramı artık, önceden kurulmuş kimlikler arasındaki ampirik bir ilişki olarak değil, Whiteheadci yaratıcılık gibi, ampirik çeşitliliğin gerçek koşullarını kuran aşkın bir ilke olarak düşünmeliyiz. Whiteheadci ve Deleuzecü düşünce beraber incelendiğinde, yeniden düzenlenmiş, revize edilmiş ya da tersine çevrilmiş bir tür aşkınsal felsefe olarak düşünülebilir. Deleuze buna, modern felsefede ve bilimde Kantçı sistemdeki ikilikleri veya çiftleri aşmayı arzulayan bir transandantal ampirizm der.

Tıpkı Whitehead gibi Deleuze de, yoğun farklılaşma süreçlerinin, kapsamlı sistemleri nasıl ürettiğini göstermek için uğraşan bir bireyleşim, hatta bir organizma felsefesi izahı sunar. Deleuze'ün dediği gibi, "her şeyin ardında fark yatar, fakat farkın ardında hiçbir şey yoktur."[25] *Fark ve Tekrar*'da Deleuze farka, kendi kavramını sağlamaya çalışır ve Whiteheadci bir izlek olan genel ile tikeli, evrensel ile bireyseli uzlaştırma izleğiyle çalışmaya başlar. Genellik tikelleri yöneten yasaların düzenine aittir ve yerini "evrensel tekillik" dediği şeye ya da evrenselin bireysel varlıklar (somut evrensel) olarak yeniden tanımlanmasına bırakır. Buradaki ilişki, temsil ve benzerlik etrafında kurulan genel-tikel ya da örnek-örnekçe temelli bir ilişkiden ziyade, farka dayanan bir bütün-parça ilişkisidir. Büyük heterojen bireyler, daha küçük heterojen bireylerin popülasyonlarından doğar. Bu heterojen sistemler, salt birbirlerinden farklı olmalarıyla ayrışan belirsiz unsurlardan oluşur.

Bunu ifade etmenin bir başka yolu, temsilî ya da geneli kapsayan bir yasanın olmadığını söylemektir. Her sistemin kendi yasası vardır, her davranış için farklı kurallar uygulanır. Hatta her sistem kendi kurallarını ve yasalarını üretir. Fakat her sistem birbirine bağlıdır ve bu ilişkisel bağlılığı Deleuze "çokluk" kavramıyla ifade eder.[26] Çokluklar çok ve birden oluşan karışımlar değil, "bizzat çok'a ait bir örgütlenmedir ve bir sistem kurmak için herhangi bir birliğe gereksinim duymaz.[27] Öyleyse bütünler ve parçalar arasında içsel bir bağıntı vardır ve birleştirici ya da aşkın bir uzamda işlevlerini yerine getirmek yerine, içkin bir çokluk olarak birlikte gelişirler. Whitehead'in sıkça alıntılanan şu sözleri, bu bağıntıyı çok iyi tanımlar: "Çok bir olur ve

25 Deleuze, G., Guattari, F., *What is Philosophy?*, s. 57.
26 Deleuze, G., *Difference and Repetition*, Çev: P. Patton, Londra, Athlone Press, 1994, (Orijinal eserin yayımlandığı tarih: 1968), s. 82-86.
27 *Age.*, s. 82.

bir kat daha çoğalır." Keza, ikili karşıtlıkların basit bir toplamından ziyade, onun bileşen karşıtlıklarına ilaveten başka bir karşıtlık oluşturan Whiteheadci çoklu karşıtlıkları da işaret edebiliriz. Whitehead merak uyandırıcı bir ifadeyle şunu söyler: "Çoklu bir karşıtlığın, ikili karşıtlıkların ayrışması olarak kavranamayacağını söyleyen bu öğreti, gelişmekte olan evrim öğretisinin temelidir."[28] O halde çokluklar, ya da çoklu karşıtlıklar, kapsamlı yapılarda zuhur eden, kendini farklılaştıran ya da edimselleştiren sanal bir uzay-zaman süreminde diğer çokluklarla bağlantıya geçer.

Deleuze de Whitehead gibi, genel yasaların, evrensellerin, özlerin vs. yerine uzam-zamansal dinamizmlerden meydana gelmiş çoklukları ya da bireyleşimi inşa eden yoğunluk farklarını geçirir. Deleuze'ün buna ilişkin en sevdiği örneklerden biri yumurta örneğidir:

> Embriyoloji, serbest yüzeylerin artışı, hücresel katmanların gerilmesi, katlanma yoluyla invajinasyon, grupların bölgesel olarak yer değiştirmesi gibi daha önemli morfogenez hareketlere kıyasla yumurtanın bölünmesinin ikincil olduğunu gösterir. Böylece, bir dinamiğe işaret eden, bir yumurtanın tüm kinematiği belirmiş olur.[29]

Yumurtanın parçaları ve niteliklerinin altında, embriyonun yoğun yaşam deneyimi yatar. Buradaki çokluklar, kapsadıkları yoğunlaşmış unsurlar, dinamizmler ve ilişkilerden başka bir şey değildir. Whiteheadci somutlaşmada olduğu gibi, buradaki çokluklar da bölünemez; fakat karmaşık oluş süreçleri dahilinde bireyleşebilir ya da kendilerini farklılaştırabilirler. Bu, Deleuze'ün ifadesiyle vuku bulma [*actualization*] süreci, Whitehead'in ifadesiyle ise *superjektif* evredeki tatmin veya daha basitçe, üründe son bulan sürecin yaratıcı başarısı olarak gerçek varlıktır. Deleuze şöyle der:

> Vuku bulma, bir ilke olarak özdeşlikten ayrıldığı gibi bir süreç olarak benzeşmeden de ayrılır. Bu anlamda vuku bulma ya da farklılaşma daima bir yaratımdır. Gerçek terimler, vücuda getirdikleri tekilliklere asla benzemezler... Çünkü potensiyel ya da sanal haldeki bir nesnenin vuku bulması, sanal bir çokluğa tekabül eden –ama ona benzemeyen– ıraksak yollar yaratmaktır.[30]

28 Whitehead, A.N., *Process and Reality*, s. 229.
29 Deleuze, G., *Difference and Repetition,* s. 214.
30 *Age.*, s. 211-212.

Fark, vuku bulmuş sistemlerin kapsamlılığında ve niteliklerinde iptal olmaya veya gizlenmeye yatkın olmasına rağmen, Whitehead'e göre, gerçek varlıklar, diğer süreçleri etkileme gücünü taşırlar. Deleuze bundan çoğunlukla Spinozacı terimlerle bahseder; örneğin, bir bedenin ne yapabileceğini, nelere muktedir olduğunu, nelerden etkilenebileceğini sorar. Burada Deleuze'ün en sevdiği örnek, Von Uexkull'ın, kenenin üç tür duygulanım biçimi içeren dünyasıdır (ışığa duyarlılık: bir dalın en tepesine kadar tırman; koku alma duyusu: aşağıdan geçen bir memelinin üstüne kon; ısıdan etkilenme: kürksüz en sıcak noktayı ara). Bireyler "daha gelişkin bir birey oluşturmak amacıyla bir başka bireyle bileşime girmek ve bunu sonsuza kadar tekrarlamak" için ne tür duygulanımlara veya yetilere sahip olmalıdır?[31]

O halde, yoğunlaşmış çeşitliliklerin, yeni yaratıcı süreçleri besleyen vuku bulmuş formlar olarak farklılaşması, Deleuze'ün farkçı veya açık sistem adını verdiği ve Whitehead'in geçiş, somutlaşma ve gerçeğin nesneden özneye doğru hareketine ilişkin açıklamalarına benzeyen sistemlerin kabaca yapılmış temel bir tanımını oluşturur. Buradaki kilit nokta şu iddialardır: a) kapsayıcı seriler, bireyin kurucusu olan yaratıcılık ve fark süreçlerine açılır ve b) bu süreçler, diğer bireylerin zuhur ettiği geçişken evreler yoluyla, farkı gözetecek şekilde dönüştürülür ya da tekrarlanır. Deleuze nihayetinde bu bileşimi, Boulez'nin "polifonilerin polifonisi"[32] ifadesini hatırlatacak şekilde, müthiş "müzikal düzlem" ya da "doğanın senfonisi"[33] olarak anar; ki bunu da Whitehead'in "Ahenklerin Ahengi"[34] dediği şeyle karşılaştırmak mümkündür.

Geçiş ve somutlaşma, uzama yayılmış ve yoğunlaşmış sistemler, süreç ve ürün, bunların hepsi, aşkınsal alanı radikal bir biçimde yeniden düzenleyen bir ontolojiyi tanımlar. Bundan böyle bu alan, başta belirttiğimiz gibi hem içkin ve dinamik hem de kurucu olmayan ve zamansallaşmış iki ilke ile nitelendirilir. Yaratıcılık ve fark süreçleri bu ilkelerden doğar. Kısaca, aşkınsal alan, artık formel bir düzenleyici bileşenin müdahalesine bağımlı olmayan, kendine ait morfogenetik yetilere sahip bir alan olarak görülebilir. Bu, bir biyologun çok meşhur ifadesiyle "bedavaya düzen" dediği şeye fevkalade benzemektedir.

31 Deleuze, G., Spinoza: *Practical philosophy*, Çev. R. Hurley, San Francisco, City Light Books, 1988, (Orijinal eserin yayımlandığı tarih: 1970) s. 126.
32 *Age.*, s. 82.
33 *Age.*, s. 124.
34 Whitehead, A.N., *Adventures of Ideas*, s. 296.

Karmaşık Sistemler

Karmaşıklık kuramcıları, birçok karmaşıklık tanımı sunmuştur. Fakat, bazı özellikler her tanımda ortaktır. İlkin, bir karmaşık sistem, birbirine ya yapısal ya da işlevsel olarak bağlı ve karşılıklı bağımlı unsurların veya bileşenlerin bir toplamı ya da gruplaşması olarak tarif edilebilir. Sistemin tamamı, parçalarının toplamına indirgenemez. Hatta, bir bütün olarak sistemin, parçalarında olmayan niteliklere ve özelliklere sahip olduğu söylenir. Burada mistik olan herhangi bir şey yoktur. Bu özellikler çok iyi incelenmiştir ve bazen öngörülemeyen [*emergent*] özellikler olarak da bilinirler. Öngörülemeyen bu özellikler, sistemi oluşturan bireysel unsurlardan çok farklı bir biçimde belirir. Deleuze'ün yoğunlaşmış farklarını ve Whitehead'in somutlaşma süreçlerini tartışırken ele aldığımız gibi, bu özelliklerin de, kendi yasaları ve kurallarınca yönetildiği söylenebilir. Bu özellikler, bu anlamda, kendi kendilerini düzenler ve kendi kendilerini gerçekleştirirler. Sistemlerin birbirine bağlılığında önemli ve dengeli bir eşiğe varıldığında, yani bağlılık seviyesinin yoğun bir şekilde karmaşıklaştığı veya *iç içe geçtiği* noktada, sistemin, kendi kendisini düzenleme davranışı sergilediği ifade edilebilir.

Brian Goodwin biyoloji bağlamında bu sürecin çok ilginç bir açıklamasını yapar. Çağdaş biyolojinin "gen-merkezci"[35] doğası olarak adlandırdığı şeyi, biyo-fiziksel yaşamın programlamaya indirgenmesiyle karşı karşıya koyan Goodwin, bunun yerine, evrimi açıklayıcı temel kavramlar olarak öne sürülen doğal seçilim ve uyum sağlama kavramlarının merkezi önemini sorgulayan "organ-merkezci"[36] modeli önerir. Tıpkı Whitehead gibi Goodwin de, evrimci bakış açısını, bir bütün olarak organizmaya ve özellikle de parçalar arasındaki dinamik ilişkiye kaydırır; böylece "genler sınırlı ama önemli bir rol oynar."[37] Örneğin Goodwin, döllenmiş yumurtanın aldığı şeklin, basitçe genetik programındaki moleküler bileşimine indirgenemeyeceğini iddia eder. Buna ilaveten, "organizmayı örgütleyen ilkeleri"[38] ve bir kalbi, bir sinir sistemini, bir uzvu, vs. oluşturmaya yönelen süreçleri biçimlendiren ilişkilerin mantığını da anlamamız gerekir. O halde Deleuze gibi, Goodwin de, yumurtanın içindeki yoğunlaşmış uzam-zamansal dinamizmlerin yumurtanın oluşumuna katkıda bulunduklarını ileri sürer. Goodwin'i il-

35 Goodwin, B., *How The Leopard Changed Its Spots,* Princeton: Princeton University Press, 1994, s. 2.
36 *Age.,* s. 3.
37 *Age.,* s. xv.
38 *Age.,* s. 35.

gilendiren şey, "dışsal etkilerin nasıl bir rol oynadığı değil, yumurtada bulunan ne tür bir dinamik örgütlenmenin yumurtaya, o karşı koyulmaz, simetriyi kırma ve karmaşık bir form almaya doğru yola koyulma eğilimini verdiğidir."[39] Dinamik forma doğru yönelen bu yol, Whitehead'in oluşun ilk aşamasına geçiş olarak örneklediği ve Deleuze'ün "farklılaşma"nın "sanal" ya da "embriyonik" unsurları bağlamında açıkladığı[40] şeydir.

Goodwin gibi biyolog olan Stuart Kaufmann da, çoğu biyoloğa göre, organizmaların doğal seçilimin görünmez eli sayesinde ortaya çıktığını ve bu görünmez elin "biyolojideki tek düzen kaynağı"[41] olduğunu öne sürer. Bizlerin bilhassa bu iş için yaratılmış tuhaf aletler olduğumuz savı, "neredeyse tüm çağdaş biyologların hemfikir olduğu ana savdır."[42] Böyle bir görüşün en önemli varsayımı "aşamalı değişim"dir; ancak onun sayesinde, genomdaki mutasyonlar organizmanın özelliklerinde minör varyasyonlara sebep olur. Bu minör varyasyonlar yavaş yavaş birikerek, gözlemlediğimiz organizmaları yaratır. Kaufmann'ın, aşamalı değişimin sadece seçilimin bir ürünü olarak sınırlanmasına ilişkin şüphelerinin iki yönü vardır. Birincisi, bazı sistemlerde küçük değişimler bile, "sistemin genel davranışında felaketle eşdeğer değişikliklere"[43] yol açabilir. Bu gibi durumlarda doğal seçilim karmaşık sistemleri bir araya getiremez. İkincisi, aşamalı değişimi varsaysak bile, seçilimin "başarılı bir şekilde gelişmeleri biriktirebileceği"ni[44] söyleyemeyiz. Kaufmann, hatalı bir mutasyonun gerçekleşmesi durumunda, buna uyum sağlayan populasyonun, küçük gelişmeler yerine, küçük felaketler silsilesi biriktireceğinin olası olduğunu iddia eder. Bir biyosferde gerçekleşen uyum sağlama süreci, "organizma için uygun bir arazi"de "bir tepeye tırmanmaya" benzetebiliriz; doğal seçilim uyum sağlamaya çalışan topluluğu aşamalı bir şekilde uyumun [*fitness*] "doruklarına" doğru çeker.[45] Varyasyon, bir mutasyonun o bölgedeki sürecini, doğal seçilimin bu varyasyonları temelde gelişigüzel bir şekilde elemesiyle, ya ilerletir ya da geriletir. Kaufmann'ın bu modele tepkisi, öncelikle, saedece organizmaların değil, onlarla beraber uygun ortamın da evrim geçirdiğini iddia etmektir; böylece evrimleşen populasyon ortamın anahatlarını göremez. Bir mutasyonun süreci ilerleteceğini mi yok-

39 *Age.*, s. 44
40 Deleuze, G., & Guattari, F. (1994). *What is Philosophy?*, s. 209
41 Kaufmann, S., *At Home in the Universe,* Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 150.
42 Agy.
43 *Age.*, s. 152.
44 *Age.*, s. 152.
45 *Age.*, s. 154.

sa geciktireceğini mi, bir gelişmeyle mi yoksa bir felaketle mi sonlanacağını bilmenin hiçbir yolu yoktur. Doğal seçilimin saf körülüğü (örneğin, hiçbir yönlendirme olmaksızın, bütün olasılıkları araştırmak için gerekli süre), bir karmaşık form gibi görünerek yanlış bir izlenim verir.

Kaufmann'ın buradaki önerisi, bir biyosferin evriminin gelişigüzel olmadığı ama biyosferle "bir hayli uyum içinde"[46] olan ortamlarda gerçekleştiği yolundadır – organizmanın tek bir parçasındaki değişim ortamın genelini etkiler. Deleuze ve Whitehead'i tartışırken kullandığımız terimlerle, bir sistemin ya da parçanın (bir organ, bir organizma gibi) işlevsel yasalarında meydana gelen bir değişim, bir bütün olarak sistemin (bir organizma, bir biyosfer gibi) işlevsel yasalarını etkileyebilir ve bu değişim, sistemin içinden geribildirimde bulunur. Eğer organizmanın bir unsuru uygun ortamın tümünü etkileyebilirse, unsurlar arasındaki bağlantı, Kaufmann'ın "çatışan kısıtların ağı" dediği şeyi yaratır ve daha zor koşullu ortamlarda meydana gelen çok sayıda mütevazı "ödünlü sonuca" yol açar. [47] Kaufmann, ortamın sertliğindeki artışın, sistem "çatışan zorluklarla delik deşik olmuş"[48] bir mekânda optimum bir çözüm arayışına giriştiği için, zorlukları aşmadaki başarıyı da giderek azalttığını kabul eder. Kaufmann'a göre, doğal seçilimin hâkim olabileceği sağlam ve dayanıklı dinamik yapılar meydana getiren şey, kendini kendini örgütleyen bu optimizasyondur. O halde Kaufmann'a göre, uygun ortamlar aralarındaki ilinti, bazı geleneksel modellere içkin zayıflıkları aşabilen, seçilim ve kendi kendini örgütleme ilkeleri ortaya koyularak açıklanabilir. Gerçekten de, Kaufmann'ın ilintili ortamları, mekanik seçilimin evrimi tek başına izah edemeyeceği fikrinin yanında, kendi kendini örgütlemenin "bizzat evrimleşebilmenin önkoşulu"nu[49] oluşturduğu fikrine de öncülük eder.

Daha önce de gördüğümüz gibi, Goodwin de, bütünün bakış açısı bağlamında, unsurlar arasındaki yoğun iç içe geçmiş bağlantılar ve ilişkiler fikrine odaklanıyordu. Bağlantılar, belli bir dinamik istikrar üreten belli bir örgütlenme seviyesine ulaştığı zaman, bütün ortaya çıkar. Goodwin bize, organizmanın yaşamı boyunca, kendisi sabit kalmasına rağmen bünyesindeki her hücrenin değişim (örneğin, moleküler bir değişim) geçirdiğini söyler. Goodwin buna getirdiği açıklamada, "maddelerin örgütlenişinin belirli yönlerine, aralarındaki dinamik ilişkiye, uzamda nasıl düzenlendiklerine ve za-

46 *Age.*, s. 159.
47 *Age.*, s. 173.
48 *Age.*, s. 179.
49 *Age.*, s. 185.

man içinde geçirdikleri değişimin örüntüsüne" başvurur. Organizmalar dinamik alanlardır.[50] Goodwin bu dinamik ilişkilerin, belirli kimyasal tepkimelerden (Bellussov-Zhabotinsky tepkimesi) doğan uzamsal düzen kalıplarından, balçık küfü amibinin hücresini oluşturan hücrelerin yapısına, hidrodinamik akışın birbirinden farklı kalıplarına kadar uzanan bir fenomenler menzilinde ifade edildiğini saptar. Goodwin burada, hidrodinamik konusundaki araştırmalarının sonuçlarını, embriyonik gelişimin uzamsal kalıplarıyla karşılaştırır:

> Vurgulamak istediğim şey, basitçe bir örüntü oluşturan çoğu süreçle, gelişmekte olan organizmalar arasında ortak olan bir özelliğin, uzamsal ayrıntının, sürecin yasaları sonucu kendini dereceli olarak açtığıdır. Hidrodinamik örneğinde, bir engelin yanındaki kesintisiz akışkan akımının, uzamsal olarak periyodik bir örüntü vermek için simetri kırıcı bir olaydan geçtiğini, bunun devamında, periyodiklikten gelişen yerel çizgisel-olmayan ayrıntının ayrıntılandırıldığını görürüz. Embriyonik gelişim de buna benzer nitelikte bir yol izler: Bir tekbiçimlilik durumundan uzamsal çatallanma sonucu oluşmuş ve başlangıçta kesintisiz olan birincil eksenler, içinde daha ince ayrıntıların gelişeceği uzamsal dönemsel örüntüler, örneğin segmentler (bir böceğin vücudundaki gibi), halinde çatallanır. Bu ince detaylar... çizgisel-olmayan ve ardarda gelen çatallanmaların giderek artan bir şekilde kendilerini dışa vurması yoluyla gelişir.[51]

Bu, birkaç açıdan önemlidir. Birincisi, Goodwin, sistemlerin farklı moleküller içermesine rağmen, uzamsal gelişimin[52] benzerliğini açıklayacak olan şeyin, ilgili moleküller arasındaki ilişkisel süreçlerin benzerliği olduğunu vurgular. İkincisi, Deleuze ve Whitehead üzerine tartışmamız bağlamında, buradaki sanal çokluk ya da yaratıcı potansiyel, oldukça farklı nedensel mekanizmalarda ve süreçlerde vuku bulabilir, yine de farkçı bir form olarak dışavurulan tikel bir morfogenetik patikayı kenetler ya da sabitler. Goodwin şu sonuca varır:

50 Goodwin, *How The Leopard Changed Its Spots*, s. 37-38.

51 Goodwin, B., "The evolution of generic forms", J.M. Smith & G. Vida (Ed.), *Organizational constraints on the dynamics of evolution*, Manchester, UK: Manchester University Press, 1990, s. 113-114.

52 Burada, giderek karmaşıklaşan içsel ortamlar bakımından krş. Deleuze, G., Guattari, F., *What is Philosophy?*, s. 256: "**Karmaşık sistemler, onları kuran farkları içselleştirmeye gide**rek daha çok meylederler."

> Uzamsal örüntülerin üretiminde etkili olan şey, moleküllerin ya da hücreler gibi, ilişkili diğer bileşenlerin doğası değil; bunların zamanda (kinetikleri) ve uzamda (ilişkisel düzenleri – bir bölgenin durumunun komşu bölgelerin durumuna bağımlı oluşu) birbirleriyle nasıl bir etkileşim içinde olduklarıdır. Bu iki özellik birlikte bir alanı, uzama yayılmış dinamik bir sistemin davranışını –ki bu, en gerçek sistemi tarif eder– tanımlar... Kendi kendini düzenlemeye ve tıpkı genetik programlarda olduğu gibi, belirli herhangi bir talimat olmaksızın, bu alanların kendiliğinden örüntüler oluşturma yetisine yapılmış bir vurgudur bu... Zuhur eden bu örüntüye ilişkin ne bir plan, ne bir tasarı ne de yönergeler vardır. Alanda karşımıza çıkan şey, sistemin bileşenleri arasındaki ilişkiler kümesidir; öyle ki, sistemin doğallıkla edindiği dinamik istikrar halinin ... uzamsal ve zamansal bir örüntüsü vardır.[53]

"Zuhur eden bu örüntüye ilişkin ne bir plan, ne bir tasarı ne de yönergeler vardır." Goodwin'in bu sözlerle betimlediği şey, yaratıcı evrim ya da bedavaya düzendir: Kendisine form vererek kendisini gerçekleştiren, yalnızca bileşenlerin içkin etkileşimleri tarafından kısıtlanan, ilişkisel dinamik bir alan. Kaufmann'ın ilişkili ortamlar sorunu yerine, Goodwin *ontogenesis*'i ya da dinamiklerle form arasındaki karmaşık ilişkiyi anlamak için çözülmesi gereken temel meselelerden biri olarak "hareket eden sınır problemi"ni dile getirir.[54] Aslında hem Kaufmann'ın hem de Goodwin'in önerdiği, birlikte evrimleşen dinamiklerden ve formdan oluşan bir sarmal, Whitehead'in ifadesiyle "hem sınırlayıcı hem de besleyici"[55] olan çevrenin ve organizmanın karşılıklı bağımlılığı ya da yapısal eşleşmesidir. Deleuze'ün dediği gibi, her savın karşı-savı vardır: "Bitki ile yağmur, örümcek ile sinek... ne bir hayvan ne bir şey, dünyayla kurduğu ilişkilerden ayrılabilir. İçsel olan, seçilmiş bir dışsaldan ibarettir yalnızca."[56] Whitehead'e de kulak verebiliriz: "Bir organizmanın karakteri, içinde bulunduğu çevrenin karakterine bağlıdır. Fakat çevrenin karakteri, o çevreyi beraberce kuran, gerçek varlıklardan oluşan toplumların karakterlerinin toplamıdır."[57] Goodwin, dinamiklerden zuhur eden bu karmaşık formları, kapsayan bir düzenin bir açımlaması olarak ta-

53 Goodwin, B., *How The Leopard Changed Its Spots*, s. 51-52.
54 *Age.*, s. 104.
55 Whitehead, A.N., *Process and Reality*, s. 110.
56 Deleuze, G., *Spinoza: Practical philosophy,* s. 125.
57 Whitehead, A.N., *Process and Reality*, s. 110.

sarlamamamız önerir.[58] Gördüğümüz gibi, Deleuze ve Whitehead, farkı ve süreci, kendini iç içe geçmiş sistemlerde ve ürünlerde açımlayan veya farklılaştıran yoğun bir oluş düzeni açısından tanımlar. Sabit ve statik bir zeminin ya da bir ilk ilkenin yerini, bireyselleşmiş karmaşık formu doğuran dinamik ilişkisel süreçler alır.

> Sonuçta, dinamiklerle form arasında derin bir bağlantı oluşur: Alan dinamiği, daha sonra dinamikleri etkileyecek olan tikel bir şeklin oluşmasına neden olan bir örüntü üretir... Bunu, şekilde açımlanan dinamiklerin iç içe geçmiş düzeni olarak tanımlayabiliriz. Bu şekil daha sonra iç içe geçmiş düzeni etkiler.[59]

Goodwin ve Kaufmann'ın, kendi kendini düzenleme ilkelerinin temelde içkin ve ilişkisel olan doğasıyla eşleşen, dinamik yoğunlaşmış uzam-zamansal kalıpları vurgulaması, Deleuze ile Whitehead'in, yukarıda anlattığımız inşacı realist metafiziğiyle birçok açıdan benzeşir.

Bu makalede, sırasıyla Whitehead ve Deleuze tarafından temsil edilen süreç felsefeleriyle fark felsefeleri arasındaki paralellikleri gözler önüne sererek, yeni bir metafizik inşa etmek için makul bir temel tesis etmeye çalıştım. Bu iki düşünürü birlikte okuyarak, her ikisinin de Kantçı aşkınsal felsefeyi nasıl radikal bir şekilde dönüştürdüğünü –ve burada biyoloji kuramcıları Kaufmann ve Goodwin bağlamında ele aldığımız, yeni doğmakta olan karmaşıklık bilimlerini yankılayan, yeni bir ontoloji yönünde ilerleyen belirli bilim türlerini eleştirmek için bizlere gerekli araçları da sunduklarını– görebiliriz. Whitehead, Deleuze ve karmaşıklık kuramı bize, yaratıcılık ile fark, içkinlik ile zamansallık, ilişki ve kendi kendini düzenleme süreçlerinin doğada neden temel bir rol oynadığını gösterir. Bir başka makalede, bu izlekler bağlamında Whitehead'in, Deleuze'ün ve karmaşıklık kuramının ne dereceye kadar birbirlerinden ayrıldıklarını, farklılaştıklarını ve belki de birbirlerine ne dereceye kadar radikal bir şekilde meydan okuduklarını inceleyebiliriz.

İngilizceden çeviren: Elis Simson

58 Goodwin, B., *How The Leopard Changed Its Spots*, s. 104.
59 *Age.*, s. 104.

Kaos, Khora, Beden ve Ötesine: Derrida, Foucault, Deleuze

MURAT ARPACI

Deleuze ve Guattari'nin birlikte yazdıkları son eser *Felsefe Nedir?*'in sonuç bölümü şu cümleyle başlar: "Tek istediğimiz, kendimizi kaostan korumak için bir parçacık düzen."[1] Felsefenin "yer" ile ilişkisini (*geofelsefe*) sorunsallaştıran bu ifadeyi Heidegger'in "Düşünmek Ne Demektir?" sorusuna verilmiş olası yanıtlardan biri olarak düşünebileceğimiz gibi, felsefe tarihini ve de şimdiki düşünme biçimimizin düzen, dünya ve kaos ile kurduğu ilişkinin kökenlerini tartışmaya yönelik bir çıkarım olarak da okuyabiliriz. Bu noktadan itibaren düşünen varlık olarak insanın ya da "bilen" varlık olarak öznenin var olduğu yer (mekân, dünya ve düzen) karşısındaki pozisyonunu tekrar gözden geçirmemiz gerekecektir. Peki, düşüncenin düzenle ve dünyayla kurduğu ilişkide kaos'un kapladığı "yer" neresidir?

"Doğrusu başlangıçta sonsuz kaos vardı" sözleriyle, Yunan mitolojisinde evrenin oluşumuna dair düşünceleri ilk ortaya atan ozan Hesiodos şöyle der: "Kaostan yer altı karanlığı ile karanlık gece doğdu. Sonra, geceden de esir ve gündüz ortaya çıktı."[2] Yunan mitolojisinde kaos, tanrılar ve düzen öncesi bir durumdur. Kaos'u hem köken hem de karanlık, geniş ve derin bir yarık olarak tarif eden Hesiodos'un yazdıkları, düşüncenin kaosa karşı dü-

1 Deleuze, G., Guattari, F., *Felsefe Nedir?*, Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1995, s. 179.

2 Estin, C., Laporte, H., *Yunan ve Roma Mitolojisi*, Çev. Musa Eran, TÜBİTAK Yay., Ankara, 2005, s. 95.

zen ve yer-yurt arayışının kökenleri hakkında önemli ipuçları sunar. Kaos ve düzen kavramları Hesiodos'tan bugüne değin sürekli yeniden üretilmiş ve yeniden beden kazanmıştır. Düzen düşüncesi, "doğruluk", "mutluluk" ve "sükûnet" ile bütünleşmiştir. Kaos ise, doğuran ama karanlık; doğurdukları üstünde etkileri süren ama karşı konulması gereken; ele geçiremediğimiz ve tanımlayamadığımız için mahkûm ettiğimiz karmaşa; çıkış noktası olan ama belirsiz olduğu için kaçınılması gereken bir yarığı çağrıştırmıştır. İşte felsefenin ve felsefe tarihinin "imkânsız" düzen ve yer arayışı tam da kaosun sürgün edildiği bu trajik paradoksla başlar. Felsefeyi, tarih ve coğrafyayla "imtihana" zorlayan evrenin trajik belirsizliğini tartışmak, kaosu, oluşu, bedeni, *logos*'u ve mekânı tartışmakla birlikte görünür hale gelir. İnsanın, kendisinin de bir parçası olduğu yeryüzünü en mikro mekânlarına kadar egemenliği altına alma uğraşının anlamını ve Batı felsefesinin yer-yurt ve mekânı yönetilmesi gereken bir olgu olarak ele almasının kökenlerini bu çizgiden itibaren yakalayabiliriz. Peki, insanın ve düşüncenin evren karşısındaki bu "imkânsız" düzen ve egemenlik arayışını, felsefe tarihinin evren, yer ve mekân konusunda içine düştüğü bu trajik çıkmazı yeniden nasıl okuyabiliriz? İçinden çıktığımız fakat bilemediğimiz ve görünür kılamadığımız bu belirsizlik karşısında, özne, akıl, felsefe, sanat, beden ve *logos* nerede durmaya çalışmıştır? Ve son olarak, kaosu "sürgün" etmeden ya da kaostan bir şey yitirmeden düşünmek mümkün müdür?

Kant, *Prolegomena*'sında bu soruları içine alabilecek sınırları net bir şekilde çizmeye çalışmıştır: "Bizim dışımızda uzamda, görünüş olarak bir şeyin olduğu deneysel yoldan kanıtlanabilir; çünkü olanaklı bir deneye ait nesnelerden başka nesnelerle ilgimiz yoktur; ilgimizin olmaması da, bu nesnelerin deneyde verilmemesinden ileri gelir, dolayısıyla bunlar bizim için yoktur. Uzamda görülen her şey, benim dışımda deneysel olarak bulunur..."[3] Deneyin, aklın ve kanıtlanabilir olanın dışına –ya da belirsiz ve karanlık bir yarık olan kaosa– dair bir ontoloji geliştirmenin içine düşeceği çıkmaza değin Kantçı uyarı, Hesiodos'un yazdığı trajik paradoksa içten içe bir cevap vererek aynı zamanda sorunun, akıl ve deney düzleminde sınırlarına işaret eder. Wittgenstein, *Tractatus*'ta bu ikazları radikal bir biçimde olgular ve şeyler bağlamında yeniden ele alır. *Tractatus*'un hemen başında, "mantıksal uzam içindeki olgular dünyadır" ve "dünya olguların toplamıdır, şeyle-

3 Kant, I., *Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2002, s. 89.

rin değil"[4] diye yazarak, "mantıksal uzamı" olası "belirsizliklerden" ve rastlantısal olandan kesin bir biçimde ayırır Wittgenstein. Mantıksal uzam, düşüncenin içinde düzensizliği, rastlantıyı, belirsizliği ve kaosu tanımlayamaz. Ancak tam da tanımlanamazlığı ve ele geçirilemezliği yüzünden kaos üzerinde denetim sağlanamaz. Tıpkı "gece-gündüz kimi canlıların ruhlarına musallat"[5] olan ve kovulsa da kurtulunamayan, Derrida'nın (daha doğrusu Platon'un) *phantasmataları* gibi düşünceye düzen sağlayan mantıksal uzam ve *logos* da kaosun hayaletinden kurtulamaz (ki bunu, Nietzsche'nin etkilediği bir güzergâhta, Derrida, Foucault ve Deleuze'de takip edeceğiz). Felsefe tarihinde yer ve mekân meselesinin ihmalini doğuran; özne-nesne ve düzen-kaos kökenli bir metafizik karşıtlık üstüne kurulan bu logosantrik evren yorumunu dikkatli okumak gerekecektir. Bu anlamda *logos*, kaosun hapishanesine dönüşmekte ve kaos sürgün edildiği bu karanlık yerden sürekli geri dönmektedir. Tam da bu noktada Derrida'nın "İsim Üzerine Deneme"lerinden biri olan *Khora*'yı, logos (düzen) – kaos (düzensizlik) arasında kurulan metafizik karşıtlığı aşmaya yönelik bir ara-yüzey olarak okuyabiliriz.

Derrida, *Khora* isimli denemesinde Platon'un evrenin oluşumuyla ilgili bir tartışmayı barındıran eseri *Timaios*'taki *khora* kavramını tartışır. İlk bakışta "yer", "mevki", "bölge" anlamına da gelen khora'yı, Derrida, kaos ve yarıkla yan yana koyar. Ancak Derrida, khora'yı kaosla özdeşleştirme eğilimimizi sezercesine uyarıda bulunur: "Khora denilen bu yarığı, uçurumun açıklığını açan şu kaosa çok hızlı yaklaştırmayalım."[6] Zira khora'yı kaosla özdeşleştirip *logos* karşısında konumlandırmak aynı metafizik karşıtlığı yeniden üretmek olacaktır. Oysa ki, "yerine başka bir şey konamayan ve bir yere yerleştirilemeyen yer" olarak khora "ne duyumsanabilir ne de kavranabilir olandır, üçüncü türe aittir (*triton genos*)."[7] Filozofların özdeşlik mantığından kaynaklanmayan; özne, nesne ya da konu olmayan; "çifte dışlama" (ne/ne de) salınımının belirsiz uzamında "yer" alan ve *logos* mantığından farklı olarak khora düşüncesi, "diyalektik olsun olmasın, kutupsallık düzeninin ta kendisini, genel olarak kutupsallığı tedirgin edecektir."[8] Bu anlamda

4 Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philososhicus*, Çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., İstanbul, 2006, s. 15.
5 Derrida, J., *Marx'ın Hayaletleri*, Çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001, s. 225.
6 Derrida, *Khora*, Çev. Didem Eryar, Kabalcı Yay., İstanbul, 2008, s. 39.
7 Derrida, *age*, s. 13.
8 Derrida, *age*, s. 20.

Derrida'ya göre ontolojik olarak khora düşüncesine bir form vermek; duyumsanabilir, görülebilir, kavranılabilir, anlamlandırılabilir hale getirmek; üzerine söylem işaretleyerek onu bir göstergeler ağı içinde kurmak; ona bir beden kazandırmak (zira *logos*, yaratılmış bir beden, doğurulmuş ve yaşayan bir organizmadır)[9] olanaksızdır. Khora düşüncesi, ikili karşıtlıklardan hareket eden güvenli felsefi söylemin gerisine düşen yarık; *mythos* ve *logos*'a dahil edilemese de bu söylemin uzamından saf olarak kurtulamayan imkânsız kaostur. Mekânın dekonstrüksiyonu olarak khora düşüncesi bu imkânsızlığın izlerini bozan oluş'tur. Evrenin oluşumuyla ilgili *a priori* arayışına girmeyen ve kurulduğu uzamda sürekli "dışarısıyla" ilişki halindeki başkalıktır. Bu imkânsız kaos ve düşüncenin bu kaos deneyimi, temsilden kaçan merkezsiz ve merkezsizleştiren harekettir; daima ertelenir, kendini sunamaz, "kendini sunarken siler."[10]

"Yer olmayan yer olarak" khora'yı, konuşması durmaksızın bir sessizlikle yerinden edilen Sokrates'in durumuyla birlikte okuyan Derrida şöyle der: "Sokrates kendini siliyor, kendindeki ve bir an için bile benzermiş gibi yaptığı imge ve simülakr insanları kadar, eylem ve söz adamları tiplerini ve türlerini, kendini silerek hitap ettiği filozof ve politika adamlarını da siliyor. Fakat kendini bu şekilde silerek, kendini alan alıcı, bundan böyle içine kaydolacak her şeyin toplama yeri olarak diyelim, konumlandırıyor veya kuruyor."[11] Tıpkı bir "armağan ve karşı-armağan" sahnesinin potansiyel ilişkisi gibi, Sokrates'in sözü de her zaman kendisinden daha fazla bir sözün doğduğu yer oluyor. Tıpkı içine aldığı şeyleri konumlandır(a)mayan, biri, bir şey ve bir yer ol(a)mayan khora gibi Sokrates'in yeri de sürekli bir karşılıklılık oyunu içinde bulunamayan bir yarığa dönüşüyor: "Sokrates khora değildir, fakat eğer khora bir kimse veya bir şey olsaydı ona çok benzerdi. Her durumda kendini onun yerine koyuyor, bu yer diğerleri gibi bir yer değil, belki de yerin ta kendisi, yerine başka bir yer konamayan yer. Önlerinde kendini sildiği kişilerden söz aldığı, fakat onları konuşturduğu için bu kişilerin de sözü ondan aldığı, yerine başka bir şey konamayan ve ve bir yere yerleştirilemeyen yer."[12]

Derrida gibi Alexendar Nehamas da Sokrates'in bu "belirsizliğinin" gücünün farkındadır. Nehamas'a göre hem "yapıtlarının ürettiği" karakterler olarak ve hem de o "yapıtların yaratıcıları" olarak "yaşama sanatı

9 Derrida, *Dissemination*, Çev. Barbara Johnson, The Athlone Press, Londra, 1981 s. 79.
10 Derrida, "Diffèrance", Çev. Önay Sözer, *Toplumbilim*, S. 10, İstanbul, 1999, s. 59.
11 Derrida, *Khora*, s. 52.
12 Derrida, *age*, s. 54

felsefecileri"nin ilki (Nietzsche, Proust, Foucault'yu önceleyen) Sokrates'tir. Yaşamayı bir sanat olarak uygulayan Sokrates, bizi konuşmaya kışkırtırken kendisi derin bir sessizliğe bürünür. Kendisi hakkında inatla sessiz kalan, izlerini silerek ilerleyen khora olarak Sokrates'in varlığında, diyaloğun girdabında kendine özgü bir varolma estetiği yaratırken "nasıl yaptığını hiç kimseye göstermeden kendisini yaratan bir kişi buluruz."[13] Felsefe tarihinin içindeki bir "yarık" ve diyaloğu kaosa dönüştürürek kendisini silerken "yeniden üreten" Sokrates'in, "Ondan alıyormuş gibi yaparken aslında ona ne isterse yazmasını sağlayan Platon'a"[14] sırtını dönmesini Derrida ironik bir dille anlatır. Çünkü Platon khora'ya (Sokrates'e) beden ve mevki kazandırmaya çalışır. Oysa ki Sokrates –Blanchot'nun "Yazınsal Uzamı"nın "o"su gibi– "hiç kimseye dönüşmüş ben, ötekine dönüşmüş başkasıdır."[15] "Sokrates kimdir?" sorusunun cevabı, metnin içindeki bu başkalık oyunu tarafından sürekli yerinden edilir.

Kendi kendisinden kaçarken sarsıntı yaratan bu düşünce, bize Benjamin'in "Angelus Novus" yorumundaki meleğin durumunu anlatır. Ayaklarının dibine yıkıntılar fırlatan felaket karşısında melek, orada kalmak ve parçalanmış olan her şeyi bir araya getirmek istese de bu imkânsızdır. Önündeki yıkıntı göğe doğru yükselirken cennetten esen bir fırtına meleği geleceğe sürükler. Derrida, bir söyleşisinde Benjamin'in düşüncesinin bu sarsıntı deneyimiyle yakınlık kurduğu çizgilere Nietzsche ve Heidegger'i de dahil eder. Derrida, bu üç düşünürü –Nietzsche, Heidegger, Benjamin– gelecek, yıkım ve kaos düzleminde tartışır. Benjamin'deki mesihçilik vurgusu, Nietzsche'deki gelecek sorunu ve Heidegger'deki geleceğe ait esrime, "şimdi"nin ancak bir krizle dönüşüp "yeni olan"a açılacağına dair bir öngörüyü barındırır. Düşünceyi gelecekten davet eden ve yolu yıkımdan geçen felsefeleri nedeniyle Derrida bu üç düşünürü *geleceğin düşünürleri* olarak tanıtır. Derrida'ya göre geleceğe yönelik bu yıkım aslında "gerçekleşmekte olan şeyin, bizi beraberinde götüren devrimin deneyimi"dir ve bu hareket "büyük bir girdap ya da hatta bir kaos olarak tanımlanabilir."[16] Bu anlamıyla Nietzsche, Heidegger ve Benjamin, derinliğin ve kaosun düşünürleridir. Düşüncenin kaos-

13 Nehamas, A., *Yaşama Sanatı Felsefesi*, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2002, s. 29.
14 Derrida, *The Postcard from Socrates to Freud and Beyond*, Çev. Alan Bass, The University of Chicago Press, Londra, 1987, s. 12.
15 Maurice Blanchot, *Yazınsal Uzam*, Çev. Sündüz Öztürk Kasar, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1993, s. 23.
16 Derrida, *Nietzschelerin Şöleni*, Çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, Otonom Yay., İstanbul, s. 196.

la birleştiği bu siyasal hattı, *logos* içinde tanımlanamayan, *logos*'a karşı gelme olanağı barındıran ama *logos*'un dışında da bulunamayan bir bölge ya da "mekân"la (khora) Foucault'nun düşüncesine bağlayan yol burasıdır. Bu noktada Foucault'nun düşüncesinde bedenin bu anlamda adeta bir mekân olduğunu göreceğiz. Bu *beden* olarak mekânı, bir yandan *logos* (iktidar ve bilgi) tarafından kuşatılırken bir yandan da *logos*'a karşı koyarken okuyacağız. İşte tam burada Foucault'da mekân olarak beden kuşatıldığı yerden cevap vererek khora düşüncesine yakınlaşmakta, yani *logos* ve kaos arasındaki bir karşılaşma, kriz ve "mücadele" alanı olmaktadır.

Paul Veyne'nin, "Foucault'nun 'felsefesi', 'söylem' felsefesi değil, ilişki felsefesidir"[17] ifadesi, Foucault'nun düşüncesini anlamak açısından önemlidir. Foucault'nun düşüncesinin anahtar kavramları olan iktidar, bilgi, direniş, delilik, akıl, cinsellik, haz, hakikat oyunları, beden, mekân, panoptikon, özne, geçmiş, şimdi, arkeoloji, soybilim, arşiv, dil, etik, kendilik, norm, söylem, dispositif, birbirleriyle ilişkili çizgiler olarak düşünsel bir omurga oluştururlar. Dolayısıyla Foucault'nun düşüncesinde bedeni tartışmak, Foucault düşüncesinin bu ilişkisel zeminini kullanarak mümkündür. Peki bu ilişkiler çoğulluğu içinde Foucault'nun düşüncesine "giriş" hangi noktadan hareketle yapılabilir? Denis Huisman'ın 1980'li yılların başında hazırladığı *Dictionnaire des Philosophes*'in Michel Foucault maddesi için Foucault'nun kendisi hakkında kaleme aldığı ve "Maurice Florence" imzasıyla yayımladığı 1984 tarihli "Foucault " başlıklı metin, bu soruya açıklayıcı bir cevap verme gücü bakımından dikkate değerdir. Bu metinde Foucault, yapmaya çalıştığı şeyi genel olarak "düşüncenin eleştirel tarihi" olarak tanımlar. Başlığı oluşturan kavramlar (düşünce, eleştiri, tarih) Foucault üzerinde etkili olmuş üç düşünürü çağrıştırması bakımından önemlidir. Burada "düşünce" (Foucault, Heidegger üzerine konuşmayı neredeyse hiç tercih etmese de) Heidegger'in "Düşünmek ne demektir?" sorusunu, "eleştiri" Kant'ın eleştirel felsefesini, "tarih" Nietzsche'nin tarih yöntemini (soykütük) hatırlatır ve Foucault'nun felsefe tarihi karşısındaki tutumuna dair ipuçları sunar. Foucault'nun yapmaya çalıştığı şey "bir fikirler tarihi" değildir. Çünkü Foucault'nun düşünce derken kastettiği, "bir özne ile bir nesneyi, mümkün olan çeşitli ilişkileri içinde ortaya koyan bir edim anlaşılıyorsa, düşüncenin eleştirel tarihi özneden nesneye kimi ilişkilerin –bu ilişkiler mümkün bir bilginin kurucusu oldukla-

17 Chartier, Roger, *Yeniden Geçmiş*, Çev. Lale Arslan, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2008, s. 143.

rı ölçüde– oluştuğu ya da değiştiği koşulların analizidir."[18] Foucault'da özne bir yandan disiplin, denetim ve bağımlılık yoluyla "başka"sına tabi olurken, bir yandan da vicdan, etik ve özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış bir konumdadır. Bu anlamda boyun eğdiren iktidar biçiminin çok yönlü işleyişi söz konusudur. İktidar sürekli bir bilgi ağı yaratırken, bilgi de iktidar etkileri yayar. Eğer Foucault'ya göre mekân "iktidar ve bilgi ile ilgili söylemlerin gerçek iktidar ilişkilerine dönüştürüldüğü yer"[19] ise bu özneleşme kipinin işlediği yegâne mekân da bedendir. Öznenin kendi mekânı olan bedenine hakim olması, bedenini denetlemesi ve beden bilincine ulaşması, iktidarın sürekli bedeni kuşatan pratikleriyle[20] ve ürettiği bilgi biçimleriyle oluşmuştur. Şüphesiz ki bu pratikler de belirli ve somut mekânsal (tımarhaneler, hapishaneler vs.) odaklarda işler. Bu mekânlar, iktidarın bedenleri "zincirlediği" yerlerden öte, iktidarın beden içinde mesafe katettiği, bedenler üzerinden işleyerek, öznellikler ve kimlikler ürettiği zeminlerdir. İktidar bu mekânlarda bedeni çalıştırır, denetler, davranışlara nüfuz eder, arzu ve hazla iç içe girer. Kendi bedeninin "ahlak polisi" olan bir özneleştirme sürecinin içine nüfuz eden iktidarın anlaşılması, iktidarı bu çalışma içinde, bu mekânlarda "suçüstü yakalamak"la mümkündür. Dolayısıyla Foucault'da beden, mekân içinde kuşatılan "mekân"dır.

Foucault'ya göre iktidar bedene çizgiler çizerek onun sınırlarını belirler; "akıl" onu tanımlar; iktidar, bilgi ve hakikat yayarak bedeni sürekli bir denetimin odağına yerleştirir. Normal ve patolojik olan arasındaki ayrımdan hareketle bilim, bedeni normalleştirirken aynı zamanda bedenin, sürekli yeniden üretilen normal-anormal ikiliğinden beslenen bir istisna rejiminin içinde "özgürleşerek" iktidar ilişkilerine dahil olmasına olanak tanır. Bu anlamda evlilik kurumu, Foucault'nun işaret ettiği beden ve iktidar ilişkilerini anlayabilmemiz açısından önemli bir örnektir. Evlilik, kadın bedenini potansiyel *kaos* ve karmaşa mekânı olarak gören Ortaçağ kiliselerinin söylemleriyle donatılmış bir kurumdur. Bugün beden'e dair söylemlerin, geç Ortaçağ piskoposlarının bu konudaki söylemleriyle taşıdığı benzerlik şaşırtıcıdır. Ortaçağda evlilik, ilk önce kadının zayıf ve korunmaya muhtaç olduğu varsayımından hareketle, "doğası" gereği günahkâr olduğu için zorunlu olarak tabi kılınması gerektiği postülasına dayanmaktaydı. Erkeğin kadın bedeni üze-

18 Foucault, M. *Felsefe Sahnesi,* Çev. Işık Ergüden**,** Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 352.
19 Soja, Edward W, *Postmetropolis*, Blackwell Publishing, 2000, s. 50.
20 Foucault, *İktidarın Gözü*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 39.

rinde sınırsız bir hakkı vardı. Kadın, kocasına bedenini sunmak zorunda ama bedenini sunduğu esnada ruhunu –yani tensel zevklerini– dizginlemek zorundaydı.[21] Evlilik, kadının "ürkütücü" bedensel zevklerinin hapsedildiği ve kaos potansiyeli taşıyan bedeninin yer-yurt edindirildiği bir kurumdu. Kadının tensel zevk alması günahların en büyüklerindendi ve normal dışıydı. Evlenene kadar bakire kalan, evlendikten sonra sabır ve sadakat taşıyan kadın ideal ve ahlaklı kadındı. Meryem'in bedeninin taşıdığı iki imge ideal kadını tanımlıyordu: Bekâret ve annelik (bu iki imgenin bugüne değin çok güçlü bir şekilde geçerliliğini koruduğunu görüyoruz). Evlilik bu iki imgenin yollarının kesiştiği eşsiz mekândı. Madem ki evlilik toplumsal düzeni güvence altına alan bir kurumdu o halde aşırılığın, arzunun, zevkin, fantezi ve tutkunun o kurumdan dışarı atılması gerekiyordu. Evlilik ve annelik yoluyla oyuna dahil edilen ve kutsanan kadın bedeni, diğer yandan utancın en büyüğüne sahipti. Kadın çıplaklığı erkek çıplaklığından daha utanç verici sayılıyordu. "Karanlık bir yarık" olarak tahayyül edilen kadın cinsel organı ahlaki kaosun kaynağı olarak görülüyordu ve kadını egemen iktidarın istisna rejimi içinde tutan da, bu "karanlık" ve "kaos" söylemiydi. Shakespeare'in *Kral Lear*'ındaki şu sözler kadın bedenini kaosla özdeşleştiren tarihsel imgelemin özetlenişidir: "Bunların üstü kadın, alt tarafları havyandır. Bellerinden yukarısı tanrılarındır. Ama aşağısı şeytanın malıdır. Hep oradadır cehennem, karanlık, kükürt kuyuları, kaynar sular. Ateşler, pis kokular, bulaşıcı hastalıklar."[22] Erkeğin bedeninin görevi, kaosun "kutsal" mekânı olan kadın bedenini evlilik içinde tutmak ve denetlemekti. Erkeğin bedenini bu şekilde kadın bedeni karşısında konumlandıran iktidar ilişkileri, bu yolla erkeğin bedenini de aynı iktidar ilişkilerinin içine çekmiş oluyordu. Bu anlamda erkek (*logos*), kadın bedenine (*kaos*) çizgiler çeken bir figür olarak iktidar ilişkilerinin içinde anlam kazanır. Peki, "Foucaultcu" bir noktadan hareketle, bedeni kuşatan bu mikro iktidar ilişkilerini aşındıran, karşı koyan ve bozan bir alandan söz etmek mümkün müdür?

Öncelikle şunu söylemekte yarar var: Foucault, bedeni, iktidara karşı koymanın tek alanı olarak görmemiştir. Foucault, "iktidara karşı, ulu bir red'din tek bir *mekânı*, başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası" yoktur der ve devam eder: "Olanaklı, zorunlu, olanaksız, kendiliğinden, yaban, yalnız, danışıklı, yükselen, şiddetli, uzlaşmaz, uzlaşmaya yatkın, çıkar güden,

21 Duby, Georges, *Erkek Ortaçağ* , Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı yay., İstanbul, 1991, s. 49.
22 Duerr, Hans Peter, *Mahremiyet*, Çev. Mustafa Tüzel, Dost Kitabevi Yay. , Ankara, 2004, s. 172.

kurban vermeye hazır direnmeler vardır."[23] Siyaset ve iktidar ilişkilerinin yaşamın her alanına sızmasını sorunsallaştıran siyasal bir düşünür olarak Foucault'ya göre, iktidar ilişkileri olduğu gibi direnme ilişkileri de vardır. Beden, bu direnme ilişkilerinin odaklarından biridir. Beden, kendini, iktidar ilişkileriyle işleyen politik düzlemin dışına atamaz. Ne saf bir iktidar uzamı ne de saf bir direniş imkânı vardır. Direniş, iktidar ilişkilerinde yaratılan bir bükülme ve ihlal; iktidar-bilgi işleyişini sarsan karşı-söylem; bedeni içine alan ahlaki "aura"yı bozan aşırılıktır. İktidar ilişkileri bedenin içinde mesafe katetmiştir ancak yine bedenin içinden "saldırıya uğramış bulur kendini". Foucault, toplumsal beden kurumlarının (doktorlar, politikacılar) serbest ilişki ve kürtaj fikri karşısında duydukları paniği örnek verir. Bu noktadan itibaren beden, iktidara karşı koyma mekânı olmasıyla da sorunsallaştırılır. Kartezyen aklın ve modernist kültürün kıskacındaki beden, sürekli bir tanımlanamayan bölgeye (*khora*) adım atabilme; ehlileştirilirken sürekli bir düzensizliğin (kaosun) mekânı olabilme gücünü kendinde bulundurur. Bedensel sınırların inşası, bedene yönelik iktidar teknolojilerinin sürekli olarak dönüşümüne ve bedeni kuşatan söylemlerin bu teknolojilerle ilişkili olarak egemen bir dil oluşturmasına bağlıdır. "Neden yaşamımızı bir sanat yapıtına dönüştürmeyelim?" sorusunu gündeme getiren, öz-yıkımın adeta sanatsal bir deneyimle mümkün olduğunu anlatarak bir karşı-kendilik estetiğinin imkânlarını tartışan Foucault'ya göre bedenin bir karşı koyma deneyimine girmesi, iktidarın işlediği alanları istikrarsızlaştırabilecek çok yönlü direnmelerin ve bu çoklu-direnme biçimlerinin kendilikle kurulan yeni bir ilişkisi ve –Foucaultcu anlamda– yeni bir etik anlayışın oluşmasıyla mümkündür. Burada beden, her türlü sınırı, kutupsallığı, *logos*'un düzen algısını tedirgin eden Derrida'nın khora düşüncesi gibidir. Foucault'nun "varoluş estetiği" dediği durum, tam da bu sınırları ihlal eden düşünceyle girilen deneyimle ilintilidir. Bu anlamda karşı koyma, salt bir karşı söylem üretme uğraşı değil, aynı zamanda deneyimdir (*expérience*). *Logos*'u tedirgin eden khora ve ahlaki sistemi tedirgin eden beden: Kaos'un potansiyelliğini okuduğumuz iki "yer".

Geç Ortaçağ karnaval meydanlarının kaosunu anlatan ve iktidarın imgelerini altüst eden karnavalesk bedeni yasağa karşı gelme olarak okuyan edebiyat kuramcısı ve felsefeci Mikhail Bakhtin'in düşünceleri, karşı koyma mekânı olarak Foucaultcu anlamda *beden* ve de kutupsallığı tedirgin eden Derrida'nın *khora* düşüncesiyle önemli yakınlıklar barındırır.

23 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 74.

Bakhtin, geç Ortaçağ karnavallarını tam da Foucault'nun çizdiği düşünsel bağlama oturan, yaban, bedensel ve merkezsiz durumlar olarak ele alır ve karnaval meydanlarının, iktidarın ihlal edildiği en önemli mekânlar olduğunu yazar. Karnaval meydanları "egemen hakikatten ve kurulu düzenden geçici bir özgürleşmenin" yaşandığı; "tüm hiyerarşik rütbelerin, ayrıcalıkların, normların ve yasakların askıya alındığı";[24] tahakküm altında olmayan söylemsel oluşumların kendine yer açtığı mekânlardır. Bağdaşmaz olanı aynı zeminde yan yana koyma özelliğiyle karnavallar mekânsal olarak *heterotopik*tir. Karnavala özgü dünya anlayışı, bedensel aşırılıklarıyla, karnaval gülmesiyle, tahta çıkarma / tahttan indirme, çok yönlü değişimler ve kılık değiştirmelere ilişkin kimlik bozucu edimlerden oluşuyordu. Bu alışılmışın dışında simge sistemiyle karnaval, dobra, alaycı, şaşırtıcı, tuhaf, yerici, yıkıcı, alışılmış ahlaki bakışı itibarsızlaştırıcı etkinliklerin ortaya çıktığı kusursuz bir ihlal ve kaos ortamına dönüşüyordu. Karnaval mekânlarında tüm etkinlikler "tersine çevirme" ayinine dönüşüyordu. Bu etkinlikle çoğu kez karnaval meydanıyla sınırlı kalmıyor, kentin bütüne yayılıyor ve iktidar kurumlarını protesto eden politik gösterilere dönüşüyordu. Karnaval mekânı "tersyüz olmuş dünyaydı"; iktidarın mekânı yönetme pratiğini askıya alan bir kaos hali; sürekli bir hareket ve yıkım halinin hüküm sürdüğü, köklü değişimin ve umulmadık yazgı değişiminin gerçekleştiği; dil'in içinde başka bir dil'in ortaya çıktığı ve egemen bakışın "körleştiği" bir eylem alanıydı. Bu dönemde, kilisenin halkı korkutmak için kullandığı en önemli imge cehennem imgesiydi. Kaosla özdeşleştirilen cehennem imgesi de karnaval alayından nasibini alıyordu. Onaltıncı yüzyıl Nürenberg karnaval meydanında yaşananları Bakhtin, şu sözlerle aktarır: "Bir ev, bir kule, bir saray, bir gemi, bir rüzgâr değirmeni, ateş püskürten bir ejdarha, üzerine adamların oturduğu bir fil, çocukları yiyip yutan bir dev, günahkâr karıları yiyen bir iblis, her tür kıvır zıvır satan bir dükkân, bir Venüs Dağı, delileri pişirmek için bir fırın, kötü huylu kadınları vurmak için bir top, delileri yakalamak için bir tuzak, içinde keşişlerle rahibelerin bulunduğu bir odacık, üzerine delilerin bağlı olduğu, dönen bir çarkıfelek. Bol havai fişekle yüklü olan bu tertibatın tamamı genelde, şehrin yönetim binasının önünde yakılırdı."[25] Cehenneme dair tüm semboller en uç noktasına kadar deneyimlenerek abartılıyor, hicvediliyor ve en sonunda tüm unsurlarıyla ortadan kaldırılıyordu. Karnaval ateşi yok-oluş ve olu-

24 Mikhail Bakhtin, *Rabelais Ve Dünyası*, Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 30.
25 Bakhtin, *age*., s. 426.

şun bir simgesiydi. Yok-oluş yeni bir yaşamın habercisiydi. Cehennemin ateşle özdeşleştirilmesi, bize, Gaston Bachelard'ın "ateş" hakkındaki düşüncelerini hatırlatır. Bachelard'a göre ateş "bir genel yasaklama konusu" olmuş, belirsizlik ve karmaşaya dair imgelerle birlikte belleklerde yer edinmiştir. Oysaki Bachelard'a göre ateş, "tüm olgular arasında birbirine zıt iki değeri, iyilik ve kötülüğü, aynı açıklıkla taşıyabilen tek olgudur."[26] Ateşle bağlantılı olarak yaşanan deneyim tinsel ve bedensel olarak altüst edici bir deneyimdir. Kendini karnaval meydanına bırakan bedenin tüm değerlerinin sarsılması gibi, "ateşi tutmak ya da kendini ateşe bırakmak, yok etmek ya da kendi yok olmak" der Bachelard, "bütün değerleri dönüştüren" bir olaydır.[27]

Sürekli bir oluş halinin imgesi olan ateş ve her türlü kutupsallığı tedirgin eden khora düşüncesiyle temaslar barındıran karnaval meydanında tüm hiyerarşik düzeyler ortadan kalkıyor; yöneten yönetilen ayrımı altüst edilerek ast, üstünün yerine geçiyor, insan ve hayvan arasındaki ilişki alaya alınarak at kılığında birisi sahibinin sırtına biniyor, erkek kıyafeti giyen kadınlar evlilik ilişkilerindeki eril hiyerarşiyi tersine çeviren bir teatral parodi yapıyorlardı. Karnaval ortamının anonimliği dönemin ahlak anlayışına karşı insanlara bedensel hareketlerini en uç noktasına kadar icra etme olanağı sağlıyordu. Bedensel hazza yönelik bir yaşamın ortaya çıktığı karnaval meydanı, bedene sınırlar çizen iktidara karşı "hazları çoğaltmanın" yeni bir varoluş estetiği yaratmak açısından önemini vurgulayan Foucault'nun düşüncesi ile aynı düzlemi paylaşır.

Bir hiper-normallik biçimi olan ölçülülüğün ve öz-denetimin yarattığı paranoyanın aşındırıldığı karnaval meydanı, khora düşüncesine kapıyı aralayan ve hazza dair olan her şeyi şölene çeviren gerçek bir altüst etme ve kaos deneyimiydi. *Karnavalesk* olan, bedensel hazla altüst edici ateş arasındaki aktarımın yaşandığı, bedene yönelik bilgiyle bedenin kendisi arasındaki farkın genişlediği ya da deneyimlendiği yerde ortaya çıkar. Bedenin kendisi ile bedeni kuşatan hakikat söylemleri arasındaki uyumsuzluk, Foucault ve Bakhtin'in karşı-beden siyasetine olanak tanıyan sınırdır. Tıpkı beden ile bilinecek beden arasındaki uyumsuzluk gibi dünya ile bilenecek dünya arasında da uyumsuzluk vardır. Foucault, Nietzsche'nin *Şen Bilim*'inden aktarır: "Dünyanın bütününün karakteri, zorunluluk yokluğundan dolayı değil; düzen, eklemlenme, biçim, güzellik, bilgelik yokluğundan dolayı, ezelden beri,

26 Gaston Bachelard, *Ateşin Tinçözümlemesi*, Çev. Nail Bezel, Öteki Yay., Ankara, 1999, s. 17.
27 Bachelard, *age*., s. 126.

kaosun karakteridir."[28] Dolayısıyla bilgi, dünyayla ancak iktidar ilişkileri yoluyla temas kurar. İktidar/bilgi ile dünya arasında bir mücadele, şiddet, tahakküm ve güç ilişkisi vardır. İktidar/bilgi, düzen-kaos ikiliğini kurarak dünyaya hükmeder. İktidarın dünyaya dair söyleminde, kaosun potansiyelliğini ortadan kaldırma kaygısı bulunur. Bu anlamda dünyaya dair "bilgi" sahibi olmak aynı zamanda, Deleuze ve Guattari'nin belirttikleri gibi "bir görüş sahibi olmak" ve adeta bizi, "Kaostan koruyan bir şemsiye"[29] gibidir. Nietzscheci bu hat, aynı zamanda Foucault ile Deleuze'ün düşüncelerini, birbirlerinin içinden diyalojik bir ilişkiyle yeniden üretmemizi sağlayan bir hattır.

Derrida gibi Deleuze de eserlerinde Platon tartışmasına önemli bir yer ayırır. Deleuze'e göre gerçek-kopya, öz-görünüş, doğru-yanlış, iyi-kötü, sözyazı vs. arasında hiyerarşik ikilikler kuran Platon'un felsefesi, içkinlik alanının içinde aşkınlık icat eden bir kuramdır. İkiliklerinden birine öncelik tanıyan ve diğerini dışarı iten bir felsefe, Platonculuğun içinde aşkınlık tuzağına yakalanır. Deleuze'e göre Platon, "sanki kaos, düzene ya da dışarıdan kurallara maruz kalması gereken, aykırı bir durummuş gibi"[30] kaosu aykırılığa düşürür. "Platonculuğu ters yüz etmenin anlamı nedir?"[31] diye sorar Deleuze ve bütün olasılıkları, zar atımının bütün sonuçları olumlayan bir felsefenin izlerini Nietzsche'de yakalar. Düzen adına kaosu aykırılaştıran; rastlantıyı ve oluşu, tutarlı "bir görüş sahibi olmak" adına dışarı iten düşünceyi eleştiren Deleuze'e göre bu felsefe, düşünceyi "kaostan koruyan şemsiye"ler üreten ve sonuçlarıyla düşünceyi mekanik bir nedenselliğe mahkûm eden bir yapıya sahiptir. Zira tutarlılık ancak kaosa rağmen oluşturulan bir durumdur. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe* kitabında, rastlantıyı ve zorunluluğu aynı anda olumlayan Nietzsche'nin düşüncesini fragmanter bir biçimde tartışır. Yeryüzünü zarların atıldığı bir masa olarak gören Nietzsche, "rastlantıyı çoklukla, parçalılıkla, kaosla özdeşleştirir: sallanan ve atılan zarların kaosu."[32] Nietzsche yazgıyı ya da zorunluluğu rastlantının karşısına koymaz; yazgı ve rastlantı birbirlerini ve çokluğu olumlayarak varo-

28 Foucault, *Büyük Kapatılma*, Çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 172.
29 Deleuze-Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 180.
30 Deleuze, *Difference and Repetition*, Çev. Paul Patton, Columbia University Press, New York, 1994, s. 68.
31 Deleuze, *Logic of Sense*, Çev. Mark Lester-Charles Stevale, The Atholene Press, Londra, 1990 s. 253.
32 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Çev. Hugh Tomlinson, Continuum Press, Londra, 1983, s. 35.

lurlar. Rastlantıyı nedenselliğin ve erekselliğin kıskacından kurtaran Nietzsche, evrenin bir hedefi ve düzen arayışı olmadığını söyler; evren, kaosla ve sonsuz oluşla barışıktır. Ne diyalektik bir hareketin ulaştığı sentez, ne de nihai bir bütünleşme vardır Nietzsche'nin "evren"inde. Rastlantı ve yazgının bağlaşıklığı vardır. Deleuze, Nietzsche'den hareketle kaos ve oluşu mekanik bir nedenselliğe iten düşünceyi eleştirir. Kaos ve oluş, yasasını başka bir yerden almaz, kendinde barındırır; oluş, bir biçime ulaşmak ya da özdeşleşme değildir. "Aslında kaosu olumlamak yeterli"[33] der Deleuze. Düşünmek ve yaratmak, bir zar atımı çıkarmak ve kaosa rağmen kaosa açılmaktır. Kaos, cansız ve durağan bir hal değil, oluş halinde farklılaşarak fragmanlaşmadır. Saf bir kaos ya da saf bir anti-kaos mümkün değildir Deleuze'ün düşüncesinde. Peki öyleyse sonsuzdan, oluştan, kaostan hiçbir şey yitirmeden ve düşünceyi sistemleştirmenin kıskacına mahkûm etmeden "Düşünmek ne demektir?" sorusunu yanıtlayabilir miyiz? *Felsefe Nedir?* kitabı, bu soruyu tartışılabilir kılan düşüncelerle yüklüdür.

Deleuze ve Guattari, kendimizi kaostan korumak için giriştiğimiz düzen arayışının (sanat, felsefe ve bilim düzlemindedir bu arayışlar) "imkânsızlıklar" barındıran bir uğraş olduğunu kabul ederler. Zira eleştirel felsefesi aklın sınırlarının itirafını barındıran Kant'a atıfta bulunarak, şeylerin durumunda düzen yoksa, fikirlerde de düzen olmayacağını aktarırlar. Ancak kaosun üzerine düzlemler çizen felsefe, bilim ve sanat, kaosla yüzleşme riskini alarak "kaosun içine dalmamızı" isterler. "Kaosu ancak bu bedel karşısında yenebileceğizdir."[34] Ancak görünürde kaosa karşı yürütülüyormuş gibi görünen bu savaş aslında kaosla yakınlaşma çabasıdır. Kaosla savaşıyormuş gibi kaosa yakınlaşan felsefe, bilim ve sanatın bu uğraşı içerisinde başka bir savaş gelişir: Bizi kaosun kendisinden koruduğu savındaki koruyucu şemsiyeye, yani, görüşe karşı gelişen bir mücadeledir bu. Bu anlamda sanatçı, kaosa karşı direnmekten çok, görüşün ve düşünceyi sistemlere hapseden "klişelerin" tahakkümüne karşı dövüşür. Bu anlamda "kaosla girişilen kavga görüşe karşı açılmış daha derindeki bir savaşın aracıdır yalnızca, zira insanların mutsuzluğu görüşten kaynaklanır."[35] Dolayısıyla sanatın kaosla kavgası, her türlü klişeye karşı kaosun kendisini açığa çıkarmak ve onu duyulur kılmak içindir. Tıpkı Nietzsche'nin rastlantıyı ve zorunluluğu olumlayarak ka-

33 Deleuze, *age.*, s. 38.
34 Deleuze-Guattari, *Felsefe Nedir?,* s. 180.
35 Deleuze-Guattari, *age.*, s. 184.

osla barıştırması gibi sanatta kaosu içine alır. Ancak sanat kaos değildir Deleuze ve Guattari'ye göre, "kaosun görüyü ve duyumu veren komposizyonudur". Sanat, kaosu içine alarak *kaoid* bir duyum oluşturur ve düşüncenin kaosa doğru geçişler ortaya çıkarmasına olanak tanır.

1962 tarihli *Nietzsche ve Felsefe*'de, Nietzsche'den hareketle oluş ve rastlantıyı olumlayarak felsefeyle kaos arasında köprüler kuran Deleuze, 1981'de yazdığı *Francis Bacon* kitabında meseleyi sanat düzlemine taşır. Dolayısıyla *Nietzsche ve Felsefe* ile *Francis Bacon* kitapları, *Felsefe Nedir?*'de dile getirilen görüşlerin solo egzersizleridir. (Tam da bu nedenlerden ötürü Deleuze'ü, Guattari-öncesi ve Guattari-sonrası diye ayırmak ancak "plastik" bir ayrım olabilir. Zira Deleuze ve Guattari'nin birlikte yaptıkları çalışmalar ikilinin düşüncelerinin birbirlerini çoğaltarak yeni düşünce pencereleri açtıkları birlikte yaratım şebekesinin ürünleridir. Birlikte kaleme aldıkları *Anti-Oidipus*, *Bin Yayla*, *Kafka* ve *Felsefe Nedir?* ne Guattari'siz ne de Deleuze'süz yazılabilirdi. Bunlar birleşerek farklılaşan, birlikte ilerleyerek çoğalan, ne Deleuze'e ne de Guattarri'ye tek başına indirgenebilecek *diyalojik* bir uğraşın sonuçlarıdır.)

"Ressamın eli kendi bağımlılığını kurtarmak ve hüküm süren optik organizasyonu kırmak için araya girmiştir: Sanki bir felaketin, bir kaosun içindeymişçesine, göz gözü görmemektedir."[36] Sanat, alışılmış olanı bozar, algıyı kendi yıkımına sürükler ve düşünceyi öz-tahakkümünden kurtarır. Bu anlamda "sanat yapıtı ile direniş tutumu arasında temel bir yakınlık vardır"[37] demek (her ne kadar bu ilişki "esrarlı" bir ilişki olsa da) abartılı bir tutum olmayacaktır. Tıpkı sanat gibi felsefenin hareketinde de meydana gelen budur. Sanat yeni duyular, felsefe ise yeni kavramlar yaratır. Deleuze'e göre, felsefe yapmakla kavramlar icat etmek birlikte oluşan etkinliklerdir ve bu etkinlik her seferinde yeni felsefeler ve kavramlara olanak tanır. Bir kavram sürekli başka kavramlara gönderme yapar. Dolayısıyla kavram yaratmak sonsuza uzanan bir durumdur. Nasıl ki bir kompozisyon yaratmak kaotik bir durumsa, bir kavram yaratmak da kaotik bir durum ve yeni değişkenlikler yaratma halidir. Bir kavram yaratmak, felsefe tarihinin düşünce üzerindeki basıncı karşısında kaçış çizgileri çizen ve hüküm süren geleneksel çerçeveyi kıran bir etkinliktir.

36 Deleuze, *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*, Çev. Can Batukan-Ece Erbay, Norgunk Yay., İstanbul, 2009, s. 95.
37 Deleuze, *İki Delilik Rejimi*, Çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam Yay., İstanbul, 2009, s. 333.

Hüküm süren *logos*'u tedirgin eden khora düşüncesi (Derrida); hüküm süren *hakikat rejimine* karşı altüst edici potansiyelliğiyle beden (Foucault); "hüküm süren optik organizasyonu" kıran ressamın eli ve hüküm süren düşünce sistemlerine gedikler açan yeni kavramlar (Deleuze), düşünceyle kaosu "imkânsız" bir birleşmenin içine dahil eder. Kaos, yazının deneyimi, bedenin deneyimi, felsefenin ve sanatın deneyimine dönüşür. Derrida, Foucault ve Deleuze, düşünceye düzen atfetmeden ve kaostan bir şey yitirmeden, düşünceyi kaosla olan bu deneyiminin içinde üretirler.

Kaosun Uçurumsallaştırdığı Siyasal Alan

ERKAN TÜZÜN

Bizim geç modernliğimizdeki dünyanın resmini çizen Kaos, Tanrı'nın ölümüyle ve insanın yüzünün silinmesiyle belirginleşen nihilizmin silahından çıkan bir kurşun gibidir. Tanrı'nın ölümünün, yani en yüksek erek olarak Tanrı fikrinin ortadan kalkmasının ve ardından insanın yüzünün silinmesinin, yani özneleştikçe, insanlaştıkça, kendimizi eylemlerimizin özneleri olarak gördükçe özgürleştiğimiz fikrinin bir yanılsama olduğunun anlaşılmasının sonucu olarak belirginleşen nihilizm, en yüksek ereklerin ortadan kalkmasıyla büyük bir boşluk doğurmuştur. Kaos, işte bu boşluktur.

Kaos, yozlaşma gibi, fuhuş gibi, alkolizm gibi, pornografi gibi nihilizmin yarattığı sonuçlardan biri değildir. Kaos, nihilizmi bütünüyle kendi içinde yaşayıp aşma, onu geride bırakma ve kaldırma deneyiminin,[1] yani en yüksek ereklerin ortadan kalkmasıyla oluşan boşluğun yıkıcılığının olumlulukla onaylanması deneyiminin *yeri*'dir. İçinde indirgenemez farklılıkların çatıştığı bu rastlantısal mücadele *yeri* bir beden de olabilir, bir metin de. Eğer bir metinse, metnin, sayfanın, yaprağın iki yüzünden biri değil de, metnin dik kenarı olmalıdır Kaos. Nihilizmi, yani en yüksek ereğin ortadan kalkmış olmasıyla oluşan boşluğu kendi içinde bütünüyle yaşama deneyimi, metnin, sayfanın, hayatın bu dik kenarında yaşanır. Ve şayet Kaos'un *yeri* bir be-

1 Nietzsche, nihilizmi kendi içinde bütünüyle yaşadığını, sonunda onu kendisinin dışında, arkasında bıraktığını ve bunu başardığı için de Avrupa'nın ilk kusursuz nihilisti olduğunu belirtir. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Çev. R. J. Hoolingdale, Walter Kaufman, Londra, Weidenfeld and Nicolson, 1967, s. 3.

dense, doğum ve ölüm tarihleri belirsiz olan bir beden olacaktır bu, tıpkı Artaud'nun organsız ve zamansız bedeni gibi. Devlet, doğumla birlikte başlayan ve ölümle birlikte sona eren bir yaşama kapatarak kendi yararına kullanmaya çalışır bedenleri. Artaud, bu anlayışı tersine çevirerek doğumdan önce başlayan ve ölümden sonra da devam eden bir hayatın imkânlarını kendisinde sınayarak bu büyük kapatılmanın altını oyar.[2]

Devlet ve onun ideolojik aygıtları, Kaos'un *yeri* olan bedenleri, sabit birer doğum ve ölüm tarihinin içine kapatmaya çalışır. İdeolojik birer devlet aygıtı olarak Freud'daki oral, anal ve fallik evreler, Kaos'un *yeri* olan, *yer* demek olan bedenleri devletin yararına bu sabit evrelere raptiyelemeye çalışır. İdeolojik birer devlet aygıtı olarak Lacan'daki ayna evresi ya da simgesel düzene girişin eşiği olan Baba'nın Adı, özünde bir keşmekeş ve akış olan Kaos'u egemen iktidarın yararına sabitlemeye çalışır. Birileri fallik evreye ya da Baba'nın adına dayanarak, oradan bütün dünyaya bakarak yaşamın akışına değer biçmekte ve başlangıcı doğum ve sonu ölüm olan bir doğrunun içinde bir orijin, bir evre saptamaya çalışmaktadır. Artaudcu oluş ise yaşamı doğumdan önce başlatarak ve ölümden sonra devam ettirerek yaşamın bu akışına sabit bir yerden bakılmasını değerden düşürmekte ve kendisinden sonra gelenleri böyle bir belirsizliğe kışkırtmaktadır. Kaos'un evi olan bedenini bu tür psikanalitik tertibatlara kapatmaya çalışan devlet aygıtlarına karşı "Ben, Antonin Artaud, kendimin oğluyum, kendimin babası, annesi ve kendimin kendisiyim"[3] diyerek doğumdan önce ve ölümden sonra gelen bir hayatı savunmaktadır. Canını almaya gelen Tanrı'ya saldırmaktadır. Kaosun terk edilmiş evi olan bedenini, doğum ve ölüm anında verilen kimliklere kapatmaya çalışan devlete saldırmaktadır. Kaosun, oluşun, ateşin *yeri* olan bedenlerin, doğumdan sonra ve ölümden önceki bir yaşama kapatılmasına karşı yapılmış bir karşı saldırı. İşte o zaman, yani cellât devlet ile kurban Artaud'nun birbirlerinin boğazlarını kesmek üzere birbirlerine saldırdıkları an, Tanrı'nın ölümü ve en yüksek ereğin ortadan kalkması demek olan nihilizm, kendisini aşmaya ve kaldırmaya çalışan Kaos'a yön vermeye başlar. Artaud'nun "Tanrı yargısının işini bitirmek için"[4] savunduğu "doğumdan

2 Jacques Derrida, "The Theater of Cruelty and the Closure of Representation", *Writing and Difference* içinde, Çev. Alan Bass, The University of Chicago Press, 1978, s. 233.

3 Artaud'dan aktaran Rolando Perez, *An(arşi) ve Şizoanaliz*, Çev. Şervan Adar Avşar, Versus Kitap, 2008, s. 51.

4 Antonin Artaud, *Tanrı Yargısının İşini Bitirmek İçin*, Çev. Esra Özdoğan, Sel Yayıncılık, 2002.

önce başlayan ve ölümden sonra devam eden bir hayat", *Kaos'un hayatı*, siyasal alanı böyle radikalleştirir, kendine benzetir, delirtir, doğum anında verilen kimlikleri yakar.

Devlet Kaos'un *Yeri*'ni Yok Ederek Siyaseti Yok Eder

Devletin ve egemen iktidarların Kaos'un *yerlerine* karşı temel tutumu dün olduğu gibi bugün de soykırım ve linçtir. Bir metin olan, bir beden olan, bir cemaat olan, bir kurban edilme deneyimi olan, Herakleitos'un üzerine evini kurduğu ateş olan Kaos'un *yeri*, devrimci bir belirsizliğe sahiptir. Geçmişin anlı şanlı egemenleri ve onların egemenliği hükmedenin bedeniyle özdeşleştiren klasik zihniyeti, Kaos'un belirsizliğinden pay alan kişileri, delileri, ayyaşları, işsizleri, evsizleri, dilin dışında düşünen şairleri tımarhane gibi kurumlara kapatır ya da doğrudan öldürürken günümüzde bu tip iktidar uygulamaları pahalı, verimsiz ve hantal olduğundan, egemen iktidarlar Kaos'a dair söylemi aşırılaştırarak yıkıcılığını bertaraf etmeyi seçmektedir. Her şeyi söyleyebilirsiniz ama hiçbir şeyin anlamı kalmamıştır. Tam da her şeyi söyleyebildiğimiz için hiçbir şeyin anlamı kalmamıştır. "Her şey uyar" ilkesinin tek geçer ölçüt olduğu, bütün değerlerin göreceleştiği, şirketlerin yatırımlarının büyük kısmını üretime değil reklama harcadıkları bu imajlar ve sahtelikler cehenneminde egemen iktidar, bundan yetmiş yıl önce Tanrı yargısının işini bitirmek üzere devletlere savaş açmış Antonin Artaud gibi bir deliyi artık on yıl boyunca tımarhaneye kapatmaya gerek görmeyecektir. Ondokuzuncu yüzyılın ütopik devrimcilerince iktidarın tamamen dışında bir savaş makinesi olarak kavranan Kaos ile, bizim geç modernliğimizde iktidarın her yerde olduğunu, dolayısıyla direnişin de her yerden olması gerektiğini söyleyen post-Kaos farklılaşmıştır. Bir direniş pratiği olarak Kaos teorisinin geçirdiği bu dönüşüm, egemen iktidarın siyasal alanı kullanışındaki dönüşümle, yani büyük anlatıların, -izm'lerin, ulus-devletlerin, ütopyaların geriye çekilmesi ve "Her şey uyar" ilkesinin tek geçer ölçüt olması, imajın, tüketimin, reklamın ve asalak simülakrların kutsanmasıyla paraleldir. Günümüzde simülakrumun, biri asalak ve düzen yanlısı, öteki ise devrimci olmak üzere iki türü vardır. Baudrillard'daki simülakrum, tarihin bittiği bir sanal dünyada edilgen, asalak ve düzen yanlısı olduğu halde Foucault'da, Deleuze'de ve Klossowski'de devrimci ve değer yaratıcıdır. Post-Kaotik-Direniş dediğimiz şey, devrimci simülakrum tavrı takınmaktır. Simülakrum, gerçeğin kötü bir kopyası olarak orijinal olanı değerden düşürür ve gerçekten daha gerçeği üre-

tir. Kazancakis'in *Günaha Son Çağrısı*'nda farklılaştırdığı İsa, bir İsa simülakrumudur ve Kilise'nin egemen iktidarlardan yana olan orijinal İsa'sının yerini almaya çalışır. Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'nde "adsız ve unvansız, sözleşmesiz, ayarını şaşmış, partisiz, vatansız, ulusal topluluksuz (her türden ulusal belirlenimden önce, ötesinde ve de bütün bu tür belirlenimlerden geçen uluslararası bir topluluk), yurttaşlığa, belirli bir sınıf üyeliğine yer vermeyen bir bağ" şeklinde tarif ettiği "Yeni Enternasyonal" önerisi[5] bir sosyalist enternasyonal simülakrumudur ve Stalinist-devletçi enternasyonal zihniyetini değerden düşürmeye çalışır. Günümüzde egemen iktidarlar, bu Post-Kaotik-Direniş çizgisine karşı linç ve soykırım tavrı takınarak faşizmin tonunu yükseltmektedirr. Siyasal alanı var eden ve asla kendisiyle özdeş olmayan *logos*'un tonu geriye çekilmekte ve kuralsızlık kural haline gelmektedir. Bunun siyasetteki karşılığı faşizmdir. Günümüzün, değerleri göreceleştiren ve "Her şey uyar" diyen egemen iktidarları ile Naziler'in toplama kampları arasında kan bağı vardır. Toplama kamplarındaki Yahudilerin, komünistlerin, çingenelerin, eşcinsellerin, zihinsel engellilerin, savaş esirlerinin başlarına her an her şey gelebilir. Bunun bir yasası yoktur. Onlar her an, her yerde *sebepsizce* öldürülebilirler ve öldürülmüşlerdir de. "Her şey uyar" ilkesiyle kuralsızlığın kural haline gelmiş olması faşizmin bir başarısıdır. Ulus Baker, *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*'de, günümüzde siyasal alanın giderek daralmakta ve yok olmakta olduğunu söyler.[6] Trajik Yunan çağından doğan "doğrudan demokrasi" anlayışının kazanımlarından biri olan "herkesin siyasal alana katılması" idealinin aldığı hasarı anlatmak ister bu tespit. Çağımızda egemen iktidar, kendisine karşı çıkan her şeyi ya terörize ederek apolitikleştirmekte ve dilsiz bırakarak siyasal alanın dışına itmektedir ya da onların yıkıcı etkilerini, gösteri toplumunun ve imajlar cehenneminin içinde evcilleştirip zararlı olmalarını engellemektedir. Ne söylerseniz söyleyin artık hiçbir sözün anlamı yoktur. Anlam dünyası, fiilen var olan şu imajlar cehenneminin ortasında sistemi suçlayıcı ve mahkûm edici eski gücünü yitirmektedir. Burada kastedilen, artık siyasette yeni bir evreye girildiği değil, bizatihi siyasetin olanağının yok olmakta olduğudur. Yani günümüzde cellât devlet ya da cellât Tanrı, kurban Artaud'ya ya da onun kurbansal sunusunu üzerine alan içimizdeki herhangi birine boğazını kesmek üzere saldırdığında, bu defa, bu vuruş darbesinde başarılı olmakta, kurbanın canını almaktadır.

5 Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, Çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 135.
6 Ulus Baker, *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, Paragraf Yayınevi, 2005, s. 10.

Oidipus ve Anti-Oidipus'un Birliği Olarak Kaos

İktidarın ve direnme odaklarının olanağının koşulunu sağlayan siyasetin yok olduğu böylesi bir konjonktür, nihilizmi, yani boşluğun boşluğunu onaylayan deneyimleri yeniden incelememizi gerektirir. Çünkü bu deneyimler birbirine indirgenemez. Nietzsche'nin, Dostoyevski'nin, Artaud'nun nihilizmi kendi içlerinde bütünüyle yaşayışları birbirinden çok farklıdır. Bu deneyimleri yaşayanların bir kısmı, Deleuze ve Guattari'nin modernlikteki direniş çizgilerine hitap eden Anti-Oidipus perspektifine sahip değildir. Hatta bu deneyimleri yaşayanlar, çoğu kez nihilizmi aşmak için onu sonuna kadar yaşamayı, Oidipalliği aşmak için onu sonuna kadar yaşamakla, Oidipus'u kendi ucuna kadar götürmekle bir tutmuşlardır. Ve bunu yaparken de çoğu defa kendilerini, mücadele ettikleri Oidipalliği daha da kuvvetlendirirken bulmuşlardır. Oidipal düzeneğe, yani modern devlete ve onun kurumlarına karşı mücadele ederken bu aygıtları yeniden üretiyor olmanın nedeni, nihilizmi ve Oidipalliği olumlulukla onaylayıp, onları kendi üzerine alıp, onları kendi içinde yaşayıp geride bırakma tavrından kaynaklanıyor.[7] Kaos tam da böyle bir şey işte. Kaosun kaçınılmaz oluşunu olumlulukla, belkilikle, bütün getirdikleriyle birlikte onaylayan birisi hem bir Oidipus'tur hem de bir Anti-Oidipus. Deleuze, Oidipus'u modernliğin ürettiğini söyler ve en büyük hatasını burada yapar. Anti-Oidipus ve Oidipus, birbirlerinin karşıtı değildir. Bunlar birbirlerinin simülakrlarıdır, birbirlerini farklılaştırırlar. "Anti-Oidipus" özel isimli savaş makinesi trajik bir kitaptır, çünkü kendi yıkımını temin eder, yani bu makine-kitap ancak ve ancak kendisi gibi başka kitapların ve metinlerin parçası ve çarkı olduğu, bu amaç doğrultusunda bozulduğu, yıkıldığı, mahvolduğu sürece işleyecektir; tıpkı Anti-Oidipus'un trajik bir savaşçı olması gibi Sophokles'teki Oidipus da trajik bir kahramandır. Trajik kahraman Oidipus, egemen iktidarı simgeleyen Sfenks'in "iki ayağının üstünde de dört ayağının üstünde de tek ayağının üstünde de giden canlı han-

7 *Güç İstenci* adı altında toplanan fragmanlarda ideal devleti subayların yönetmesi gerektiğini savunan ve Yahudi-Hıristiyan kültürün imha edilmesini öneren Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı yapıtında şu ya da bu anlamda köleciliğin gerekli olduğunu söyleyen Nietzsche, kadınları pantolon giyip sürü halinde oy kullanmakla aşağılayan Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*'nde Yahudileri pagan Roma'yı ayak oyunlarıyla yıkan köleler olarak tanımlayan Nietzsche, anarşistleri ve sosyalistleri Avrupa'nın sokaklarında gezen köpekler diye tarif eden Nietzsche, arkadaşı Peter Gast'a yazdığı mektupta, kendisini reddeden Lou Salome'yi "pislik" olarak niteleyen Nietzsche, bu örneklerde de görüldüğü gibi alt etmeye çalıştığı Oidipus'u her defasında yeniden üretmektedir. Çünkü nihilizmin sonuna kadar yaşanıp geride bırakılması gereken bir şey olduğunu savunan Nietzsche, Oidipus'un Oidipalliğinin de sonuna kadar yaşanıp geride bırakılması gereken bir deneyim olduğuna inanmaktadır.

gisidir?" bilmecesine doğru yanıt vererek canavarı öldürür ve kentin kralı olur. Doğru yanıt "insan"dır. Ama daha yakından bakıldığında Oidipus'un verdiği cevabın da bir bilmece olduğu görülecektir.[8] Oidipus, tragedyaya dair soruyu cevaplandırmış olmaz, tersine, soruyu farklılaştırarak, soru olarak korur. Soru, belirsizlik, muamma daha üstün bir amaç doğrultusunda devam eder, yinelenir. Trajik kahraman Oidipus, "insan" adlı muammayı farklılaştırarak insanın belirsizliğini, *A eşittir A* diye bir şeyin olmamasını, *insan eşittir insan* diye bir şeyin olmamasını, özdeşliğe karşı farkı temin eder. Sfenks'in ölümcül sorusuna insana dair soruyla cevap vererek kentin kralı olduğunda kendi trajik yıkımını yaşar, kendi yapıbozumunu tragedyanın içkinliğinden temin eder. Kaos düşüncesinin en belirgin niteliği, Kaosa neliğini veren ve Kaos tarafından nelikleri verilen indirgenemez farklılıkların birbirlerinin antitezi olmadıklarıdır. Tıpkı Kaos'a dair belirsizliği belirsizlik olarak koruyan trajik Oidipus ile, modern egemenlik pratiklerinin tamamen dışında yer alan Anti-Oidipus-Savaş-Makinesinin birbirlerinin antitezi *olmamaları* gibi.[9] Trajik Oidipus'un deneyimine benzer bir deneyimi ken-

8 Trajik-Oidipus-Makinesi şöyle çalışır: "Kendini bil" maksimi, bilmenin temel ilkesidir. "Tek bir şey biliyorum, o da hiçbir şey bilmediğim" sözü ise, bilmemenin ve belirsizliğin temel ilkesidir. Bilmeme, "üretken bilinçdışı"nı kurar. Kendini bilen kişi ve hiçbir şey bilmediğini bilen kişi aynı kişidirler. Bilmenin, farklılaşan ve farklılaşmış bir bilmeme olduğunu anlatmak ister bu tavır. Tıpkı ölümün uçurumsallaşmış ve farklılaşmış bir yaşam olması gibi. Trajik bir kahraman olarak Oidipus, "Sfenks" adlı canavarın bilmecesini, dört ayağının üzerinde de, iki ayağının üzerinde de, tek ayağının üzerinde de yürüyen tek canlının insan olduğu yanıtını vererek çözer ve Sfenks'i öldürerek kentin kralı olur. Oysa Oidipus'un bu ölümcül bilmeceye verdiği yanıt da başka bir ölümcül bilmecedir: "İnsan". Yani, bilme ve bilmeme, "insan" adlı bilmecenin içinde erirler. Çünkü *bu* dünya bize bilmece olarak verilmiştir. Bizler bilmeceyi çözerek onu sona erdirmiş olmayız, tersine, onu farklılaştırarak onaylarız ve verdiğimiz cevap başka bir bilmeceyi uçurumsallaştırır. İnsanın belirsizliğinin ve tehlikeye atılmışlığının doğurduğu bilmece sonradan Oidipus'u eleyecek; ama ondan daha üstün bir trajik kahraman olan Antigone'nin yinelenmesini sağlayacaktır.

9 Oidipus trajik bir kahramandır, eylemlerinde değerleri farklılaştırıcı bir tavır takındığı müddetçe hayatta kalır ve yükselir, donuklaştığı yerde kendi özyıkımını yaşar. Dolayısıyla Oidipus'u modernliğin bakış açısıyla daha baştan mahkûm etmek anakronizme yol açmaktadır. Bu yanlışı yapanlar genelde diyalektiği de bütünüyle mahkûm ediyorlar. Oysa klasik Yunan çağındaki diyalektik anlayışı ile modern dönemde Hegel'den yola çıkan diyalektik anlayış birbirlerinden çok farklı. Platon'da, Hegel'de olduğu gibi bir sentez aşaması yok. Sokratik diyalogda tartışan taraflar bu tartışmanın sonunda daha üstün bir fikre ulaşmazlar. Tartışma daha baştan Sokrates lehine, yani tez lehine kazanılmıştır. O'nunla tartışan kişi O'nun söylediklerinin anti-tezini dile getirmez, Sokratesçi oluş, diyalog boyunca kendi görüşünü sürekli farklılaştırır, zaten diyalogun sonunda da çoğu kez net bir görüşe, senteze ulaşılmaz. Dolayısıyla klasik Yunan felsefesinde tez ve anti-tez birbirlerinin zıddı değildirler. Bu yüzden Oidipus ve Anti-Oidipus birbirlerinin karşıtı olamazlar. Anti-Oidipus farklılaşan ve farklılaşmış bir Oidipus'tur. Şimdi sıra Anti-Oidipus'u farklılaştırmaya gelmiştir. Çünkü "Anti-Oidipus" özel isimli savaş makinesi, bozulduğu, farklılaştırıldığı, yeniden yorumlandığı ve yazıldığı sürece hayatta kalabilmektedir. [İki Oidipus var. Birisi Yunanlıların tra-

di içinde sonuna kadar yaşamak, modernliğin temel egemenlik paradigması olan Oidipal tertibatı patlatabilir. Stalin'i tarihin sonu olarak gören Kojeve, Stalinist tertibatı güçlendirmemekte, onu pornografikleştirerek altını oymaktadır. Stalin'i aşırılaştırmak, Stalinizmi yok edebilir ve yok etmiştir de. Ya da Atatürk'ü yalnızca devletin izin verdiği sınırlar içinde sevebilirsiniz, onu aşırılaştırırsanız, devlet tarafından yok edilirsiniz, çünkü böyle yaparak devleti yok etmektesinizdir, çünkü O'nu aşırı sevmekle ve bu sevgiyi estetize etmekle, cismani devlet olan Atatürk'ü belirsizleştirmekte, rayından çıkartmakta, aşırılaştırmakta, istikrarsızlaştırmaktasınızdır. Belirsizlik ve Kaos, devletin dışındadır. Devlet, Kaos'un kurduğu siyasal alanı yok eder, siyasetin imkânını öldürür. Bu siyasetsizliğin dilinin pornografik olması, ölmekte olan bir kültürün, ama bu sefer gerçekten ölmekte olan bir kültürün topyekûn delirmiş olduğuna delalettir. İlginç olan şudur: İngiliz anti-psikiyatrlarının ilgilendiği Mary Barnes gibi şizofrenler nihilizmi bütünüyle kendi içlerinde yaşayıp geride bırakmayı Oidipalliğe uygulamış, Oidipalliği aşırılaştırıp patlatmaya çalışmış, Oidipalliği kendi içlerinde bütün savrulmalarıyla birlikte sınayıp geride bırakmaya çabalamış ve neticede Oidipal aileyi yeniden hortlatarak bu uğurda başarısız olmuşlarken[10], günümüzde bizimki gibi devletler de siyasetin imkânlarını yok ederken benzer bir Oidipalliği aşırılaştırma stratejisi izlemektedir.

Türkiye'de Kaos'un ve Devletin Mücadelesi

Kaos'un imkânlarının devletin ideolojik aygıtları karşısındaki yıkıcılığını evcilleştirmede Türkiye'de cellât egemen iktidarların kullandıkları temel Oidipal taktiğe bakalım. Bu ülkede Oidipus'un nevrotiklikten paranoyaya uzandığı egemen iktidar uygulamasının özünde pornografik olduğunu görüyoruz. Çünkü nevrotik her Oidipus'a (bu ismi bir takma isim olarak alan her özneye) ancak ve ancak belirli sınırlar içerisinde Oidipal düzeneği yeniden üretmesine izin verilmektedir, egemenler açısından ideal olan Oidipalliği, Babanın adını, simgesel-kültürel-dilsel eşiği. Bu sınır geçildiği zaman egemen iktidar uygulaması da paranoyaklaşmaktadır; kutsal üçlü olan baba, anne, çocuk imgeleri aşırılaşıp pornografikleşmektedir. Gelişmiş Batı

jik çağındaki kusursuz demokrasi anlayışının içine doğmuş Sophokles'in trajik ve devrimci Oidipus'u. Öbürü Freud'daki Oidipus kompleksinden ilham alan, modernliğe dair faşist bir egemen iktidar uygulaması. Bu ikisinin birbirine indirgenmesi anakronizme yol açıyor.]

10 Félix Guattari, "Mary Barnes, or Oedipus in Anti-Psychiatry", *Molecular Revolution* içinde, çev. Rosemary Sheed, Puffin, 1984.

ülkelerinde Oidipal egemen iktidar uygulaması Aydınlanmacılığın ideallerine, Kant etiğine, insan hakları retoriğine (kendimizi eylemlerimizin özneleri olarak gördükçe özgürleştiğimiz yanılsamasını doğuran insan hakları söylemine) uygun olarak (kritik eşiğin berisinde) nevrotik nitelikteyken, modern Türkiye'de Oidipal egemen iktidar uygulaması (her defasında egemen iktidar tarafından yeniden tanımlanan kritik eşiği aşıp) pornografikleşerek paranoya halini almıştır. Böylece bugün Türkiye topyekûn delirmiştir.

Kendinden itibaren diğer bütün ayrımları kuran, kalınlaştıran ve yeniden üreten belirli ayrımlara kurucu ayrım ya da temel fark denebilir. Mesela Heidegger'de temel ayrım, kurucu fark, Varlığa ilişkin sorudur. Kristeva'da kurucu ayrım, temel fark cinsiyete dair farktır. Derrida'da temel fark, hayvanla insan arasındaki farktır.[11] Derrida'ya göre hayvanın insana bir ilave olarak var olmasına izin verilmesinin doğurduğu sorunlardır dünyadaki bütün sorunlar. Modern Türkiye'de öteki bütün ayrımları kuran bazı temel ayrımlar, kurucu farklar, kurucu istisna halleri varsa eğer, bu temel ayrımlardan birisi, 1915'te alınan tehcir kararının doğurduğu insani acılar olabilir. Tehcir kararı, kendini bir istisna halinin içinde, bir kurucu ayrım olarak kurmuştur. Barış zamanında bir kuralsızlık örneği olarak değerlendirilen sivil kitlesel göçler, savaş koşullarının olağanüstülüğü gerekçe gösterilerek kural haline getirilmiştir. Kuralsızlığın kural haline getirilmesi suretiyle olağanüstü durum bir kural haline gelmiş ve kaos ile normal durum arasında bir belirsizlik mıntıkasının yaratılması suretiyle kaos, normal bir durum haline getirilmiştir. Kuralsızlığın kural haline getirilmesiyle günümüze kadar yüzleşilmediği için de bu temel istisna hali yirminci yüzyılda Türkiye'de yaşanan bütün pogromlarda ve felaketlerde kendini yeniden üretmiştir. Modern Türkiye'de bir diğer kurucu istisna hali "Atatürk" özel ismidir. Atatürk soyadını "Atatürk" istisnasından başka hiçbir özel isim, kurucu yasa gereği taşıyamaz. Türklerin Atasının, Babasının adı olarak, Türklerin simgeselliklerinin eşiği olarak "Atatürk" özel ismi, öteki bütün özel isimleri, özneleri kuran, düzene sokan temel ayrımdır. Kemalizmin nesnesi olan "Kemal" özel ismi ise "Atatürk" özel ismini aşırılaştırıp kendi ucuna kadar götürdüğü ve bu Oidipal düzeneği patlatma potansiyeline sahip olduğu için egemen iktidarlar tarafından tehlikeli görülmüştür. Modern Türkiye'de Oidipal egemen iktidar uygulamasının nevrotik değil de paranoyak olmasının ve yaşadığımız bütün

11 Jacques Derrida, "Hayvanlara Karşı Şiddet", *Gün Doğmadan: Elizabeth Roudinesco ile Konuşma* içinde, Çev. Kenan Sarıalioğlu, s. 89.

krizlerin de böylesi bir paranoyaya dayanmasının nedeni, yukarıda bahsedilen iki kurucu istisna haliyle, iki kurucu temel ayrımla yüzleşememizle alakalıdır. Can Dündar *Mustafa* adlı belgeseliyle malum temel istisna haliyle yüzleşmeye çalışmış fakat başarısız olmuştur. Çünkü Can Dündar *Mustafa*'yı Atatürk'ün insani yönü mahiyetinde, bir çocuk-oluş olarak kurgulamaya kalkmıştır. Oysa, özel ad "Mustafa"nın reaktif melankolisi, çocuk-oluşun neşesine zıt bir şekilde, Can Dündar'ın kaçtığı Oidipalliği ya da Baba'nın adını yeniden üretmektedir. Böylelikle Can Dündar da Türkiye kapitalizminin temel kurucu ayrımlarıyla yüzleşememekte ve onları yeniden üretmekte, kodlamakta, isim vermektedir. Modern Türkiye'deki iki kurucu istisna hali olan 1915 Büyük Felaketi ve "Atatürk" özel ismi, her türlü Kaos düşüncesinin olanağının koşulunu sağlayan yapıbozuma uğratılabilir belki bir gün.

İnsan Kaos'un İçinde Değil, Kaos İnsanın İçindedir

Belki de devletin ve egemen iktidarların yaydığı şiddete, paranoyaya ve gösteri toplumunun damarlarında dolaşan kan olan ehlileştirilmiş psikoza karşı bu dünyanın harcını karan trajediden pay alan devrimci bir şiddet, YasakAşan bir şizofreni ve devrimci bir Kaos mümkün olabilir bir gün. Ama bu Kaos düşüncesi bir ustadan öğrenilemez. Ustaların olduğu bir okula girerek öğrenilemez. "Kaos" dosya konulu bir düşünce dergisinden de öğrenilemez. Tıpkı Tarde'ın sosyolojisinde bireyin toplumun içinde değil de toplumun bireyin içinde yer alması gibi, Kaos her insan tekinin içinde yer alır, onun insan-oluşunu imkânsızlaştırır. İnsan Kaos'un içinde değildir, Kaos insanın içindedir. Herkes Kaos'un imkânlarını kendi içinde bütünüyle sınamayı deneyebilir; ama bu içsel deneyim bir *ödev* değildir. Bir zorunluluk hiç değildir. "Kaosunuzu arayın!", bir imkânı belirtir; ama Kant'taki saf ahlak yasası gibi bir *ödev*'i dile getirmez. Başka türden bir ödevi de dile getirmez. "Kaosunuzu arayın!", Kaos'un belirsizliğinin sunduğu imkânları (yani bütün değerlerin değerden düştüğü, "Her şey uyar" ilkesinin tek geçer ölçüt olduğu gösteri toplumunun zirve yaptığı nihilist bir çağda yeni değerler yaratmayı) bir ustadan değil, yalnızca kendisinden öğrenebileceğini anlatır insana. Deleuze ise "Kaosunuzu arayın!" demez; ama "Kara deliklerinizi arayın, başka türlü kendi kaçış çizgilerinizi çizemeyeceksiniz" der. *Kurbansal Sunu* adlı kitabında Melih Başaran, Deleuze'ün "Kara deliklerinizi arayın" sözünün yeniden bir yer-yurt verici slogan olduğunu iddia eder.[12] Melih Başaran yanılmakta-

12 Melih Başaran, *Kurbansal Sunu*, Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 108.

dır. Çünkü bu sözüyle Deleuze, kaçış çizgilerini çizmeyi, bir ustadan ya da o ustanın falanca ülkedeki bir şubesinden değil, insanın kendi kendisinden öğrenebileceğini anlatmaya çalışmaktadır. Böyle bir zorunluluk, slogan, ödev ya da böyle bir yasa değil, böyle bir imkân vardır. Ya da bu imkândan başka hiç bir şey yoktur! Örneğin, Philip Goodchild'ın Deleuze ve Guattari üzerine kitabı *Arzu Politikasına Giriş* "Deneyin ve görün" cümlesiyle biter.[13] Kendiliğinden başlayan bir çekicilik ve ilişkinin belirmesi olarak arzu politikasını, bir "bilen"den değil, kişinin yalnızca kendi yapıp etmelerinden, kendi içindeki Kaos'u kullanmasından öğrenebileceğini anlatır "Deneyin ve görün" sözü. Tıpkı 1880'li yılların başlarında Nietzsche'nin, bengidönüş düşüncesinin matematikteki karşılığını bulmak için temel bilimler okumayı düşünüp sonra bundan cayması gibi. Kaos'un yinelenmesinden başka bir şey olmayan bengidönüş, üniversitedeki bir hocadan öğrenilemez. "Kaosunuzu yineleyin!", "Kaçış çizgilerinizi çizin!", "Deneyin ve görün" sözleri, aynı içkinlik düzleminde yer alır. Bu sözlerin bir ustadan öğrenilememesi, bilgiden önce gelen bir cehalete götürmez. Bilgiden sonra gelen bir aşamada Kaosa dair bilgiyi de aşıp geride bırakmışsa kişi, bu sözleri öğrenebilir. Kaos, bilinmesi gereken bir şey değildir. Kendine dair bilgiden dışarıya doğru taşar. Kaos'un her insan tekinin içinde olması demek, insanın özne, Kaos'un da nesne olamayacağına delalettir. Kaos, bilinmesi ve keşfedilmesi gereken bir şey değil, yaratılması ve farklılaştırılması gereken bir şeydir.

Kaos'u Onaylamak Oidipus'u ve Tanrı'nın Varlığını Onaylamaktır

Kaos düşüncesinin en belirgin niteliği, Kaosa neliğini veren ve Kaos tarafından nelikleri verilen indirgenemez farklılıkların birbirlerinin antitezi olmadıklarıdır. Tıpkı Nietzsche'de nihilizmi alt etmek için onu bütünüyle yaşamanın gerekli olması gibi,[14] Oidipal düzeneği alt etmek için de Oidipus'u bütünüyle kendi içinde yaşayıp geride bırakmak gerekir. Nihilizmi kendi içinde bütünüyle yaşayıp geride bırakmayı arzulayan birisi için, mesela Kazancakis için İsa ve Anti-Christ birbirlerinin antitezi değildirler. Kazancakis, *Günaha Son Çağrı* adlı romanında, Kilise'nin model İsa'sına karşı İsa'yı öyle farklılaştırır ki çekiç darbeleriyle ortaya çıkan bu İsa simülakrumu kilisenin orijinal modelinin yerini almaya başlar; zaten bu yüzden Kazancakis ki-

13 Philippe Goodchild, *Deleuze&Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, Çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 334.

14 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, s. 3.

lise tarafından aforoz edilmiştir. Kazancakis'in İsa simülakrumu Kilise'nin öne sürdüğü gibi bir ateist, tanrıtanımaz falan değildir. Düpedüz devletin muhtaç olduğu Tanrı'nın katilidir. Tanrıtanımaz ateist ile Tanrı'yı öldüren kişi olan antiteist arasındaki fark, Kaosun milliyetçilikle delilik, anarşizmle faşizm arasındaki gelgitlerini ve indirgenemez politikalarını anlamamızı kolaylaştırır. Tanrıtanımaz ateist, Tanrı'nın olmadığı dünyadan hoşnuttur, "Tanrı yok" der geçer. Asıl sorun, Tanrı'nın varlığını kabul edip yine de ona başkaldırınca belirir. Kaos, böylesi bir deneyimde başkaldıranın yönünü çizer, yani ona yeni bir anlam verir. Nietzsche'den yola çıkan politikaların "Tanrı'nın ölümü"nden anladıkları, ateizm değil, Tanrı'nın kurban edilmesidir. Tanrı'nın ölümünde, kurban edenin kendisi de vurduğu darbeden darbe yemiştir; kurbanı ile birlikte o da batar, kaybolur. Ateist, kendini "insan" adlı tek kişilik hapishaneye kapatmışken (kendini "özne" adlı tek kişilik hapishanede Kaos'un belirsizliğinin doğurduğu tehlikelerden korurken), Tanrı'yı öldüren kişi Tanrı'ya saldırırken kendinden de bir parça kopardığı için kendi insanlığını da parçalamış olacaktır. (İnsan-oluş diye bir şeyin olmamasının nedeni de budur belki). İnsan, Kaos'tan pay alarak kendi yapıbozumunu temin etmektedir. Kaos'un onaylanması, farkın fark olarak korunmasını sağlar. Fark, önceden var olan ve keşfedilmesi gereken bir şey değildir. Fener Rum Patriği sırf gayrimüslim olduğu için farklı değildir. Ya da türbanlı kadınlar sırf türbanlı oldukları için farklı değildirler. Farklılık, yaratılan bir şeydir. Kazancakis'in yarattığı İsa simülakrumu İsa'yı farklılaştırmıştır. Kafka'nın *Şato*'sunun K.'sı imkânsız şatoya girmek için her defasında yeni ve farklı kapılar yaratmak zorundadır. Farklılıklar asla birbirleriyle uzlaşmadan bu dünyanın yüzünü çizerlerken, kendini tehlikeye atan yazarın yüzünü delik deşik ederler. Dostoyevski'nin nihilizmi onaylaması yazarı tehlikeye atmış ve onu anarşizmden Slav milliyetçiliğine kadar sürüklemiştir. Bu durumda, nihilizmin sonucu olan yozlaşma, eğitimle, yasalarla ortadan kaldırılamayacağı, iyi edilemeyeceği için, nihilizm bütün tehlikeleriyle, bütün savrulmalarıyla birlikte onaylanır. Dostoyevski'nin *Cinler* romanında kendini ona doğru batırarak yok ettiği Kirilov, bir ateist değil, Tanrı'yı öldüren kişidir. Tanrı, Kirilov'un canını almaya geldiğinde Kirilov Tanrı'dan daha önce davranarak kendi canına kıyar ve Tanrı'nın bıçağını havada bırakır, Tanrı yargısını değerden düşürür. Kirilov bir ateist olsaydı, Kaos'tan pay alamayacak, kendi canına kıyarak daha üst bir yaşama doğru hayatını devam ettiremeyecekti. Tanrı'nın varlığını kabul edip onunla ölümüne sa-

vaşıyorsun, senden daha üstün bir güç var ve sen, senden daha üstün olan bu güçten daha üstünsün, ikinizin de birbirinizden daha üstün olduğunuz bir durum aynı anda geçerli, bu durumda eğer Kaos bir kişi olsaydı, Kirilov olurdu. Kendisini (batmanın kendisi olan) Kirilov'a doğru batıran Dostoyevski olurdu.

Khora'yı Kaos'a Yakınlaştırmak

Birbirleriyle çatışan çok sayıda direniş çizgisi Dostoyevskici oluşun etini delip geçer. Benjamin, bu özel türdeki içsel deneyimi bir adım daha ileriye götürür. Walter Benjamin, hem bir tarihsel materyalisttir hem bir üstgerçekçi, hem bir Yahudi mistiğidir hem aşkını kurtaran âşık, hem bir koleksiyoncudur hem melek, *hem bir Oidipus'tur hem bir Anti-Oidipus*. İndirgenemez farklılıkların *yeri* olan Kaos'tan, karmaşadan, Kaos'un ve karmaşanın *yeri* olan *ateş*ten pay alış, Benjamin'in birbirlerinden çok farklı direniş hamlelerini birbirlerine indirgemeden bir arada kullanabilmesini sağlamıştır. Tanrı'yı inkâr eden kişi olarak ateist değil, Tanrı'nın varlığını kabul edip ona başkaldıran kişi Kaos'tan pay alır. Oidipus'u inkâr eden kişi değil, Oidipus'un varlığını kabul edip onu bütünüyle kendi içinde yaşayıp kaldırmayı deneyen kişi Kaos'un *yeri* olan Herakleitos'un *"ateş"*inden pay alabilir. Nietzsche'nin nihilizmi sonuna kadar yaşayıp geride bırakmak şeklinde tarif ettiği kusursuz nihilizm anlayışı tam olarak budur. Evet, Kaos'un *yeri* Herakleitos'un üzerine evini kurduğu *ateş*'ten başka bir yer değildir. Peki, Platon'un *Timaios* diyaloğunda "yer" anlamına gelen *Khora* acaba Kaos'un *yeri* midir? Derrida, Platon'un *Timaios* diyaloğunda geçen ve *"yer"* anlamına gelen *Khora*'nın ne duyumsanabilir ne de kavranabilir olduğunu, onun üçüncü bir türe ait olduğunu, "filozofların çelişmezlik mantığına", "evet ve hayır mantığına, ikilik mantığına" meydan okuduğunu söylemiştir.[15] *"[L]ogos* mantığından farklı olan bir mantığı" ortaya çıkaran *Khora*, sonsuz, sınırsız ve başlangıçsızdır. Bu dünyayı ve her şeyi kurduğu için bir dişinin doğurganlığına sahiptir *Khora*. Derrida, *Khora*'nın siyasal alandaki imkânlarına dikkat çekmiştir. Klasik çağın demokratik Yunan şehirleri *Khora*'nın durumuna göre kurulmuştur. Klasik Yunan demokrasisinde her yurttaşın siyasal alana eşit olarak katıldığı doğrudan demokrasi anlayışı *Khora*'dan pay almıştır. Klasik Yunan demokrasisi ile *Khora*'nın yaratıcı, doğurgan belirsizliği paraleldir. Doğmakta olan çocuklar kimsenin mülkiyetinde olmamalıdır. Her yurttaş, kura ile sırayla yönetici olur. Böyle-

15 Jacques Derrida, *Khora*, çev. Didem Eryar, Kabalcı Yayınevi, 2008, s. 13.

ce bütün yurttaşların yönetici olması ve şehrin kendi kendini yönetmesi sağlanır. Kimin yönetici olacağı kusursuz derecede belirsizdir. Böyle bir anlayış, tıpkı yazma hızının düşünme hızına eşit olması gerekliliği gibi, iktidara dair uygulamaları ve onlara karşı geliştirilen direniş çizgilerini eşit hale getirir. Ya da onları aynı içkinlik düzleminde değerlendirir. *Khora*, yalnızca kavranabilir olan ve duyumsanabilir olan arasında bir yer değildir. Bizzat bu farkı, bu *yeri Khora* kurar. Daha doğrusu, duyumsanabilir ve kavranabilir arasındaki ya da ruh ve beden arasındaki farkın, yarığın, uçurumun, *yerin* kendisidir *Khora*. Bizi felsefi güvenceden yoksun bırakan ve aynı zamanda saf olmayan, tehdit edilmiş, piç, melez bir felsefi söylem gerektiren bir köken öncesine, *Khora*'ya geri dönmemiz gerektiğini söyleyen Derrida, "Khora denilen bu yarığı, uçurumun açıklığını açan şu Kaosa çok hızlı yaklaştırmayalım. Oraya korkunun insanbiçimsel formunu ve pathos'unu savurmaktan kaçınalım" der.[16] Ben bu anlayışın tam tersini savunuyorum. Derrida'nın "yapmayın" dediğini yapmak gerekir. *Khora* denen uçurumun açıklığını açan Kaos'a doğru *Khora*'yı yaklaştırdığımızda, sadece ve sadece bu sayede nihilizmi bütünüyle kendi içimizde yaşamış ve geride bırakmış olabiliriz. Bunun başka bir yolu yok. Dostoyevski'nin, Baudelaire'in, Benjamin'in, Rimbaud'nun, Bataille'ın, Klossowski'nin yaptıkları tam olarak budur. Hesapsız, matematiksiz, polissiz bir savurganlık. Her şeyi doğuran, kendisi gibi belirsizleştiren *Khora*'yı, ateşe ve Kaos'a doğru yakınlaştıran bir içsel deneyim, nihilizmi bütün tehlikeleriyle ve savurganlıklarıyla üzerine alıp onaylayan bir deneyim, Nietzsche'ye "İnsan tipinin her yükselişi, şimdiye dek aristokratik toplumların işi olmuş – her zaman da öyle olacak: Uzun bir sıralanma düzeni merdivenine, insanlar arasındaki değer ayrımlarına şu ya da bu anlamda köleliğin gerekliliğine inanan bir toplum"[17] dedirtmiştir. Çünkü klasik Yunan demokrasisi Kaos'a doğru yakınlaşan, Kaos'a benzeyen bir Khora'dan payını almıştır. Bütün yurttaşların eşit olarak siyasal alana katılmaları ve yaygın olarak uygulanan köleciliğin biraradalığı, Yunan siyasal aygıtındaki en büyük kaostur zaten. Nitekim Aristoteles *Politika*'da, Yunan şehirlerinde köleciliği savunanlar olduğu gibi buna karşı çıkıp kölecilikle savaşan özgür yurttaşların da yaşadığını söyler.[18] İ.Ö. VI. yüzyılın sonlarına doğru Kleisthenes dönemi Atina'sı, *Khora*'nın Kaos'a doğru yakınlaştırıldığı bir kenttir. Ulus Ba-

16 *Age.*, s. 39.
17 Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Say yayınları, 2003, s. 189.
18 Aristoteles. *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 2004, s 11.

ker, *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*'de, Kleisthenes'in çerçevesini çizdiği reformların öncelikle geometrik bir tasarımdan izler taşıdığını söyler: "Doğuluların aritmetiğine karşı geometri, Yunan kozmolojisini, bilimini, felsefesini, siyasetini ve mekân kullanım tarzlarını belirlemektedir. Geometri sayesinde vatandaşların işgal ettikleri her konum 'tersinir' olabilmektedir: Başka bir deyişle bir dönem bir vatandaşın işgal ettiği konumu başka bir vatandaş gelip işgal etmekte, konumlar arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır."[19] "Solon döneminde herhangi bir kargaşa baş gösterdiğinde olağanüstü yeteneklere sahip bilgeler göreve çağrılır. Kleisthenes döneminde ise kent bunalım ve sorunlarını, kurumlarının normal işleyişi sayesinde çözmelidir; yani kendi öz 'nomos'una uygun olarak."[20] "Anaksimandros'un *to meson (ortada olma)* ilkesinin siyasal alana tercümesini Kleisthenes anayasasında buluruz."[21] "Artık Hesiodos'ta olduğu gibi 'köklere' ve 'kaynaklara', Thales'in 'su'yu ya da Anaksimenes'in 'hava'sı türünden dayanak ve ilkelere ihtiyaç yoktur. Duran her şey, uzamın geometrik özellikleri sayesinde, daha doğrusu 'eş uzaklık' sayesinde dengesini korumaktadır."[22] "Sınırsız, kuşatıcı, ucu bucağı olmayan 'apeiron', bir monark gibi, bir kral ya da tiran gibi yönetmez dünyayı. *Apeiron*, evrenin her unsuruna aynı ilkeyi dayatan ortak bir yasadır."[23] "Öyle ki tüm vatandaşlar benzer ve eşit olsunlar, kamu işlerinin yönetimine katılımda aynı haklara sahip olsunlar."[24]

Kleisthenes, yönetime katılımda sınıf farklılıklarını minimuma indirmeyi başaran bir reorganizasyona gittiği için reformları çok önemlidir. Aristokrasiye ve tiranlığa karşı uygulanan doğrudan demokrasi anlayışı bengidönüş ilkesinden yanadır ve anti-Darwin ilkesine karşıdır. Bengidönüşten yanadır, çünkü ebedi dönüş düşüncesine uygun olarak dipsiz bir uçurum olarak kavranan *Khora*'nın doğurduğu evrenin başlangıcı ve sonu yoktur. Başlangıç ve son olmadığı için ya da her yer başlangıç ve her yer son olduğu için, başlangıç ve son aynı içkinlik düzleminde yer aldıkları için, bütün yurttaşlar siyasal alana eşit uzaklıktadırlar. Kleisthenes döneminde Atina'da siyasal alan böyle bir felsefenin ışığında düzenlenmiş ve meclislerdeki sınıf farklılıkları minimuma indirilmiştir. Ve bu anlayış anti-darwin ilkesine karşıdır, çünkü

19 Ulus Baker. *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Paragraf Yayınevi, 2005, s. 61.
20 *Age.*, s. 60.
21 *Age.*, s. 59.
22 *Age.*, s. 58.
23 *Age.*, s. 58-59.
24 *Age.*, s. 59.

Yunan kentinin kanunlarını yine kentin kendisi koymalıdır. Kanunları yönetici sınıf değil, eşit yurttaşlar belirlerler ve kentin dışından gelen aşkın bir müdahale ile yurttaşların eylemlerinin belirlenmesine, cezalandırılmasına veya kayırılmasına karşı çıkarlar.

Anti-Darwin'e Karşı Bengidönüş, Orhan Pamuk'a Karşı Hrant Dink

Sonrasızca, sonsuzca yinelenme olan bengidönüş, yani özdeş olanın değil, farklı olanın ve farklılaştırılmış olanın, yeniden yaratılmış olanın, aynen tekrarlanmayanın, simülakrumların[25] sonsuzca geri döneceği anlayışı, içinde indirgenemez farklılıkları ve simülakrları barındıran Kaos'u mümkün kılmaktadır. Öte yandan Nietzsche, bengidönüşün düşmanı olarak anti-Darwin ilkesini göstermektedir.[26] Yeni bir değer ortaya koydukları için, değerleri farklılaştırdıkları için, yaşamı farklılaştırarak yeniden yarattıkları için güçlülerin hayatta kalmasını sağlayan bengidönüş ile kendilerini güçlülere kin duyarak tanıyan güçsüzleri kayıran anti-Darwin ilkesi arasındaki yarık, tragedya kahramanlarının eylemlerini farklılaştırır. Kardeşinin gömülmesine izin vermeyen krala başkaldıran ve bu başkaldırısını egemen iktidarın bütününe yönelten Sophokles'in Antigone'si, egemenler tarafından ölüme mahkûm edilir. Antigone yolundan dönmez ve geleneğe meydan okur. Kendisini daha üst bir yaşama doğru kurban eder. "Her şey uyar" ilkesini tek geçer ölçüt haline getiren Euripides'in Medeia'sı, kıskançlık yüzünden öz çocuklarını öldürür ve bunun bedelini ödeyeceği yerde Atina kralı ve Güneş-Tanrı Helios tarafından kurtarılır. Oysa Yunan şehrinin kanunlarını doğrudan demokrasi anlayışı gereği yine şehrin kendisi koymalıdır. Ya da tragedyanın sonucu yine tragedyanın kendisi içinden çıkmalıdır. Atina kralı ve Güneş Tanrısı Helios, Medeia'yı kurtararak tragedyaya ve şehre dışarıdan müdahale etmişlerdir. Trajik eyleminin ilkesini yine tragedyaya dair bir söylemin ortaya koyduğu Antigone'nin bengidönüşten pay aldığı yerde Medeia, kentin dışından gelen anti-Darwin ilkesinden, *deus ex machina*'dan, kurtarıcı egemen iktidardan pay almıştır.

Çağımızda yok olmakta olan siyasal alanda hesaba katılmayan birisi daha varsa, işte o Antigone'dir, yani Antigoneci oluşun bizim geç modernli-

25 Simülakrum, basitçe sahte bir kopya olarak tanımlanamaz. Kopya ve model arasındaki ikiliğin altını oyar. Zaten simülakrumun bu şeytani niteliğinden ötürü Sokrates, *Sofist* diyalogunun sonunda, simülakrum tavrı takınmakla suçladığı Sofistlerin yanında ironik bir üslupla saf tutar. Platon, *Sofist* diyalogunda, model-ideaların görünümleri olarak kopya-ikonları ve simülakrum-fantazmları ayırt eder (*Sofist* 236b, 264c).

26 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, 685. fragman.

ğimize açtığı imkânlardır. Antigoneci oluştan kastedilen, gücü isteme perspektifinde[27] Antigone'nin içsel deneyimini farklılaştırıp metnin izin verdiği oranda yeniden yaratmaktır. Kazancakis'in İsa'sının bir Antigoneci oluşu vardır. Kafka'nın girişi çıkışı olmayan *Şato*'sunda sürekli yeni girişler ve çıkışlar yaratmak zorunda olan K.'nın bir Antigoneci oluşu vardır. Kendisini daha üstün olan Üstinsan lehine batıran Zerdüşt'ün bir Antigoneci oluşu vardır. Antigoneci oluş, sadece sanat eserlerinde değil, günlük hayatlarımızın içinde de yaşayan bir organizmadır: Orhan Pamuk da, Hrant Dink de 1915'te yaşanan Büyük Felaket'e dair hakikati dile getirmişlerdir. Bunlardan birincisi Nobel ile taçlandırılıp milyonlarca dolara boğulurken ötekisi iki kurşunla sokak ortasında öldürülmüştür. Çünkü Orhan Pamuk bir Medeia'dır. Bir yerinden dışlandığı devlete başka bir yerinden dâhil olur. Başı sıkıştığında egemenler *deus ex machina* ile gelip kurtarırlar onu.[28] Kurtarırlar ve yükseltirler. Hrant Dink ise faşist devlet aygıtının tamamına savaş açarak egemen iktidarların kapatılma pratiklerinin tamamının dışına çıkmıştır. Antigone-Hrant Dink her halükârda ölecektir. İçsel deneyiminin bedelini Antigone gibi ödeyecektir.

Egemen iktidar, Antigone'ye kardeşini gömmesi için izin vermez. Çünkü Antigone'nin kardeşi krala ihanet etmiştir. Birisini öldükten sonra gömmeden bırakmak büyük bir hakarettir. Kardeşini gömmek için Antigone, egemen iktidarlarla canı pahasına savaşır. Cesedi gizlice gömer ve bunun bedelini kendini asarak öder. Antigone her halükârda ölecektir. Acaba egemen iktidar, Medeia'yı yasayı ihlal ettiği halde ödüllendirirken, Antigone'yi neden cezalandırmıştır? Medeia-Orhan Pamuk'u milyon dolarla ve Nobel ile ödüllendirirken, onunla aynı hakikati dile getiren Antigone-Hrant Dink'in canını neden almıştır? Entelektüel ile deliyi karşı karşıya koyan Michel Foucault, yaban toplumlar da dâhil, kabaca her toplumda dört dışlama mekanizmasının olduğunu söyler. Bunlar, aileden, dilden, ekonomiden ve oyundan dışlanmadır. Entelektüel kişi, bir yerinden dışlandığı, muhalefet ettiği topluma başka bir yerinden dâhil olur. Deli ise, toplumun tamamından dışlanmıştır, dışlandığı topluma bir daha hiçbir yerden dâhil olmaz. Dışlandığı topluma dâhil olması ancak akıl hastası kimliğiyle olabilir.[29] Egemenlerin ödül-

27 Hakikat istencinin hakikati keşfe çıkan perspektifine karşı güç istencinin hakikati farklılaştırarak yaratan perspektifi kastediliyor burada.

28 Nobel Edebiyat Ödülü Orhan Pamuk için bir *deus ex machina* işlevi üstlenmiştir.

29 Michel Foucault, *Seçme Yazılar 4, İktidarın Gözü*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı yayınları, 2003, s. 216-217.

lendirdiği Orhan Pamuk bir entelektüeldir. Düzene sadece bir yerinden karşı çıkar. Üstelik o karşı çıkması da o düzeni daha iyi yapmak içindir. Bu haliyle monarşik bir *parrhesiastes*'tir O. Yani 1915'e dair dile getirdiği hakikat, eskisinin yerini alan yeni bir egemen iktidarı daha güçlü kılmak içindir. Toplumun tamamından dışlanan, egemen iktidarın tamamen dışında yer alan, iki kere zenci olan Hrant Dink ise, Foucaultcu anlamda, bir *deli*'dir. Demokratik bir *parrhesiastes*'tir. Dile getirdiği 1915 tehcirine dair hakikat, Kaos'un *yeri* olan *Khora*'nın mümkün kıldığı bir doğrudan demokrasi arayışına hizmet eder. Düzenin ve devletin tamamen dışında yer alan bir savaş makinesi, bir göçebe savaşçı olarak Hrant Dink'in Antigoneci oluşu, eylemlerinde Antigoneci bir tavır takınışı, egemen iktidara sadece bir yerinden değil her yerinden savaş açtığı için cezalandırılmıştır. Antigone-Hrant Dink'in anti-Darwin ilkesi gereğince eninde sonunda öldürüleceği biliniyordu. Medeia-Orhan Pamuk ise egemen iktidarın hizmetine "her şey uyar" ilkesinin de yardımıyla yeni, farklı, daha üretken, daha cazip egemenlik biçimleri sunduğu, ihlal ettiği yasayı daha da güçlendirdiği için *deus ex machina* tarafından yükseltilmiştir. Güçlüler elenmiş, güçsüzler kazanmıştır. Antigone öldürülmüş, Medeia ödüllendirilmiştir.

Kaos'un Politikası Anarşist mi?

Kaos'tan pay alan bir politika, yani entelektüele karşı deliyi savunan Foucault'nun politikası, yani kendi kadın-oluşunu çizen Antigone'nin politikası, yani demokratik bir *parrhessia* dile getiren Hrant Dink'in politikası, yani bütün yurttaşların eşit olarak siyasal alana katıldıkları ve siyasal olanı yarattıkları Klasik Yunan kentlerinin doğrudan demokrasi anlayışı, yani sisteme entelektüel gibi sadece bir yerinden değil, deli gibi her yerinden karşı çıkmanın politikası acaba anarşist midir? Todd May'den[30] Saul Newman'a[31] ve Tadzio Müller'e[32] dek pek çok kişi Kaos'a dair mümkün bir politikanın anarşist nitelikte olduğunu belirttiler. Bence Kaos'un politikası olan anarşizm, bütün tehlikeleri ve savrulmalarıyla birlikte yaşanıp geride bırakılması gereken bir deneyimdir. Çünkü Nietzsche'nin de savunduğu gibi, dekadansın bir

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

31 Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a Antiotoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, Çev. Kürşat Kızıltuğ, Ayrıntı Yayınları, 2006.

32 Tadzio Müller, "Postyapısalcı Anarşizm, İktidar ve Kimlik", Çev. Kürşat Kızıltuğ, *siyahi*, S. 5. (Eylül-Ekim 2005), s. 74-79.

görünümü olarak anarşizm, nihilizmin bir sonucudur. Nietzsche anarşizmi, hınç duygusunun hastalık taşıyan yabani otlarıyla kökünden zehirlenmiş, zayıflığın ve zavallılığın kinci politikası, köle ahlakı olarak görür.[33] Nihilizmi her şeyiyle beraber yaşayıp sonunda onu kaldırmak demek olan *kusursuz nihilizm*, anarşizmi bütün sapkınlıklarıyla birlikte yaşayıp kaldırmak demek olan bir *kusursuz anarşizmi* kalınlaştırıp çoğaltır. Kaos'un politikası, kaldırılmış bir anarşizmdir. Kaos'un politikası, anarşizmin siyasal alana sunduğu imkânları onaylayarak onu geride bırakmaya çalışır. Onaylanan şey, anarşizmin doğrudan demokrasi anlayışıdır, insanların kendi kendilerini yönetmeleridir, Kaos'u bir bilenden, bir iktidardan değil, insanın kendisinden öğrenmesidir, yani otonomidir, içkinliktir. Geride bırakılan şey, anarşizmin hınç ahlakına dayanan özsel doğasıdır. Hınç duyulan yönetici elitin ortadan kalkmasıyla insanların doğal duruma dönüp kendiliğinde düzelecekleri yanılsamasıdır.

Böylesi bir politika, Kaos'un politikası, bir ustadan ya da o ustanın falanca ülkedeki bir şubesinden öğrenilemez. Kişi, içinde yer alan, bedeni demek olan Kaos'u kendi kendisinden öğrenir. Öte yandan Nietzscheci-oluştan Dostoyevskici oluşa, Artaudcu oluştan Benjaminci oluşa ve Ulus Bakerci oluşa kadar pek çok içsel deneyim bize göstermiştir ki Kaos'un politikasını tecrübe etmek için insan fizyolojisi henüz yetersizdir. Cemaat fikri buradan doğar. Bu dünyanın yapısını kuran trajik olandan, Herakleitos'un üzerine evini kurduğu ateş'ten, Derrida'da piç ve melez bir söylem üreten *Khora*'dan ve *Khora*'nın mutlaka yakınlaştırılması gereken Kaos'tan pay alan kişiler bir araya gelir ve bir cemaat oluştururlar. Bu cemaatin üyelerinin birbirlerini tanımalarına gerek olmayabilir. Hatta bu cemaatin üyelerinin aynı zaman diliminde ve aynı boyutta yaşamalarına da gerek olmayabilir. Tıpkı Ulus Baker'in birbirlerini hiç tanımayan ve aynı zamanda yaşamayan trajik okurlarının kurdukları cemaat gibi. Cemaat üyeleri birbirlerini tanırlarsa, tragedyaların son hükmü gerçekleşir. Tüm trajik yapıların yıkılması trajik bir zorunluluk olduğu için, trajik bir yapı olarak cemaat kendisini yıkmaya, öldürmeye doğru yaşar. Tıpkı Georges Bataille ve arkadaşlarının *Başsız* dergisi cemaati gibi. Tıpkı sürrealistlerin cemaati gibi, tıpkı sitüasyonistlerin cemaati gibi, tıpkı Ulrike Meinhof ve Andreas Baader'in *Kızıl Ordu Fraksiyonu* [*RAF*] gibi. Bu trajik yapıların hepsi anarşist birer cemaattir, topluluktur, za-

33 Saul Newman, "Anarşizm ve Hınç Politikası", Çev. Erkan Tüzün, *siyahi*, S. 7. (Bahar 2006), s. 112.

ten bunun için kendi özyıkımlarını yaşamışlardır. Topluluğun her bir üyesi aynı zamanda topluluğun tamamıdır. Kızıl Ordu Fraksiyonu, kendisinden başka hiçbir şeyi temsil etmediğini ve hiçbir şeyin öncüsü olmadığını açıklayan tarihteki tek topluluktur.[34] RAF ne kendisine, ne de proletaryaya bir öncülük atfeder. Üyelerinin her biri aynı zamanda yöneticidir. Hiyerarşi ya da merkez yoktur. Her birim kendi kararını özerk aldığı için her türlü yönetici yapının ve devletin, bu devletler ister kapitalist ister sosyalist olsunlar, tamamen dışındadır. Bu durumda Kaos'un *yeri*'nin trajik ve anarşist bir cemaat olduğunu görüyoruz. Kaos'un yeri bir cemaatse, belirli bir aşırılık anında yıkılacak bir cemaattir bu. Çünkü tragedyanın devam etmesi için tüm trajik yapıların yıkılması bir zorunluluktur. Kaos'un *yeri* eğer aktif ve reaktif güçlerin rastlantısal mücadele yeri olan bir bedense, doğum ve ölüm tarihleri devlet tarafından saptanamayan zamansız, organsız bir bedendir bu. Kaos'un *yeri* eğer *Khora*'ysa, Kaos'a doğru batırılması gereken piç ve melez bir *Khora*'dır bu. Ve Kaos'un *yeri* eğer bir metinse, metnin, yaprağın, kâğıdın iki yüzünden biri değil de, kâğıdın dik kenarı olmalıdır Kaos'un *yeri*. Düz bir kâğıt değil, buruşmuş bir kâğıt. Önce düz bir kâğıt varmış da birisi dışarıdan gelip onu buruşturmuş değil. Kendi kendine buruşmakta ve yanmakta olan bir metin. Tıpkı Kafka'nın yakılmak üzere yazılan metinlerinde kâğıdın yanmasının, yazılmasının, düşünülmesinin ve okunmasının aynı anda gerçekleşmesi gerektiği gibi.

Kaos'un *yeri* olan *Khora*'nın bir "uçurum" olduğunu söylemiş Derrida.[35] Kaos'un *yeri* olan beden bir uçurumdur. Kaos'un *yeri* olan cemaat bir uçurumdur. Kaos'un *yeri* olan ateş bir uçurumdur. Kaos'un *yeri* olan metin bir uçurumdur. "Uçuruma uzun uzun baktığında, uçurum da senin için öyle bakacaktır."[36] demiş Nietzsche. Kaos'a uzun uzun bakarsak, Kaos da bize bakacaktır. Dibi olmayan bir uçurumdan başka bir şey olmayan Kaos, ona yönelen, ona bakan bir siyaseti kendisine benzetecek, bir hastalığı bulaştırır gibi "uçurumsal" kılacaktır. Devletin paranoyakça yok etmeye çalıştığı siyasal alanda Kaos'tan pay alan bir siyaset, paranoyakça soykırıma uğratılan, linç edilen siyasal alanı *uçurumsallaştırarak*, onu devlet tarafından nesne edinilemez, paranoyaklaştırılamaz bir hale getirecektir.

34 Anna Steiner & Loic Debray, *Kızıl Ordu Fraksiyonu: Avrupa'da Gerilla Mücadelesi*, Çev. Ruşen Çakır, İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
35 Jacques Derrida, *Khora*, s. 39.
36 Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 90.

odak

“Komünizm Fikri Üzerine” Konferansı

13-15 Mart 2009

Londra, Birkbeck Beşeri Bilimler Enstitüsü



Komünist Tavrın Doğum Lekesi ve Dünya Hâli[1]

SELİM KARLITEKİN

Slavoj Žižek ve Alain Badiou'nün önayak olduğu "Komünizm Fikri Üzerine" sempozyumunda, Sovyetler'in dağılmasını müteakiben, Marksist düşüncenin ve hareketlerin yaşadığı krizlerin açık ettiği sorunsallar, ilk kez bir aidiyet bağlamında tartışıldı: Düşünsel bir tavır olarak komünizm, en baştan başlamanın göndergesi olmayan adıdır. Konferans, gerek çağrı metniyle gerekse konuşmacılarıyla hem ilgi çekti hem de ağır eleştirilere maruz kaldı. Yapılan eleştiriler, konferansın yeni bir Ortodoks Marksizm inşası teşebbüsü olduğundan, felsefî tavrın somut sorunlara yeterli olup olmadığına uzanıyor ve bir bakıma Marksizmin yaşadığı krizleri de gösteriyor. Bu anlamda sadece vücuda getirdiği iletişim-eleştiri ağları dahi konferansın amacına ulaştığını, komünizmin bir mesele olarak "ajanda"larda bir soru haline geldiğini işaret ediyor.

Komünizm mirasının güncele dair varolan eleştirel yaklaşım talebine tercümesiyle; toplumsalın "doğa"sı konusundaki cemaatçiler-liberaller kısır döngüsünü hem ıskartaya çıkaran hem de toplumsalın topyekün çehresizleşip ilişkisel bir ontolojinin ikame edildiği yeni bir bulunma hâli işlerlik kazanıyor. Konferansta buluşan üç ana akım da (Žižek, Badiou, Bosteels, Toscano, Hallward, Russo; Negri, Hardt; Nancy, Balso) son elli yılda bu

1 "Odak"ın hazırlanmasında yardımlarını esirgemeyen Pınar Üstel, Samet Yalçın ve Çağla Özbek'e teşekkür eder, bu girişimi mümkün kılan hocam Suna Ertuğrul'a hassaten şükranlarımı sunarım.

yeni kavrayışı (bir "bakış" açısı değil) Lacan, Heidegger yahut Hegel üzerinden şimdiye takdim edip, bugünü yok-mekandan [*non-lieux*] hareketle kendi topolojilerinin dünyasına taşıyarak ve onun da parçalardan bir parça olduğunu göstererek, Kapitalizmin "bütün"ü temsil iddiasını işlevsiz kılıyorlar. Bu noktada meydana gelen çokluğun kendisi, komünizm tartışmasında, "komünizm"in arzettiği ortaklığın "öz"üdür: Bir özü yoktur ve çokluk olarak bulunagelen tekilliklerin *birlikte-oluş*udur. Bu birliktelik halinin gerilimi, Lispector'un deyişiyle, *kendi* hayatını değil, hayatı yaşamak isteyen bir fikrin doğum lekesidir. Bu konferans, insanlık tarihinde ilk kez, dünyanın kendisinin bir içkinlik kazanıp varoluşun koşulu haline geldiği yirmibirinci yüzyılda, dünyaya –ve sadece dünyaya– müşterekliğimizin çıplaklığında, birlikte-varolmaya baştan başladığımızı söyler ve bu hâle –davetsizce– baştan başlamaya davet eder.

Slavoj Žižek'le yapacağımız söyleşi, aşırı yoğunluğu sebebiyle iptal edildi ve kendisi konferans metninin basılmasını teklif etti. Jean-Luc Nancy söyleşisi ise, hastalanıp konferansa iştirak edemeyişi sebebiyle yapılamadı. Telafi etmek amacıyla, konferans notlarını dosyamız için önerdi. Kendilerine teşekkür ediyoruz.

Odak'ı İzzet Yasar'ın "Bölünmelere Karşı Bölücü Şarkı"sından bir kupleyle açalım:

> "anım yok benim, geleceğim var
> şimdilik ölmüş yüzüm tarihsiz talihsiz
> uçarak üzerinden bölünmelerin
> yeniden-üretin teoriyi
> bölücü olsun, çevresinde birleşilsin"[2]

2 *Birikim*, S. 38 (Nisan 1978), s. 31.

Komünizm Fikri Üzerine
Konferans Çağrı Metni

"Şu basit şeydir yapması zor, bu denli zor olan" (B. Brecht)

1990 yılı Solun üçlü hezimetinin simgesidir: Gelişmiş Birinci Dünya'da sosyal demokrat refah devleti politikalarının gerileyişi, sanayileşmiş İkinci Dünya'da Sovyet tarzı sosyalist devletlerin çözülüşü ve Üçüncü Dünya'da özgürleştirici hareketlerin gerileyişi. Böylece, Ekim Devrimi'yle başlayan ve Parti-Devlet düzenlemesiyle nitelenen bir devir sona ermiştir. Peki bu, radikal özgürleştirici siyasetin devrinin de geçtiği anlamına mı gelir?

Son yıllarda yeni bir başlangıca duyulan ihtiyacı işaret eden birçok alamet ortaya çıktı. 1990'ın ütopyası, Fukuyamacı "tarihin sonu" (nihayet tesis edilmiş doğal toplumsal düzen olarak liberal-demokrat kapitalizm) yirmibirinci yüzyılın ilk on yılında iki kez öldü. 11 Eylül, onun siyasi ölümünü işaret etmişti, 2008 ekonomik krizi ise iktisadi ölümünü işaret ediyor.

Bu yeni koşullar altında yapılması gereken, sadece yeni stratejiler üzerine kafa yormak değil, aynı zamanda özgürleştirici politikaların en temel kordinatlarını radikal bir biçimde yeniden düşünmektir. Günümüzde bir klişe haline gelmiş olan, "Stalinist" biçimiyle Parti-Devlet solunu reddetmenin ötesine geçmeli ve bu reddiyeyi, sistemi, temsilî-demokratik yönetimin içinden ıslah etme stratejisi olan "demokratik sol"u da içine alacak biçimde genişletmeliyiz. 1990 hezimeti, Gerçekten-Varolan Sosyalizmin fiyaskosundan çok, "demokratik sol"un nihai hezimetini işaret eder. Bu hezimet, "Komünizm hâlâ radikal özgürleştirici projelerin ufkunu belirlerken kullanılacak

isim midir?" sorusunu gündeme getirir. Kuramsal farklılıklarına karşın katılımcılar "Komünizm" ismine sadık olunması gerektiği tezinde birleşiyor: Bu isim, yirminci yüzyılın, Solun neden olduklarının da dahil olduğu felaketlerini ifşa etmemizi sağlayacak araç olma ve eylemimize yön verecek fikir olma potansiyeline de sahiptir.

Sempozyumda, son iktisadi, siyasi ve askeri meselelerin nasıl çözümleneceği veya yeni bir siyasi hareketin nasıl örgütleneceği gibi pratik-siyasi sorular ele alınmayacaktır. Bugün çok daha radikal bir soruşturma elzemdir – bu konferans, komünizmi felsefi bir kavram olarak ele alan filozofların bir araya geldiği bir toplantıdır. Esaslı ve sarih bir tez müdafaa edilecektir: Platon'dan itibaren, bir filozofa layık tek siyasi düşünce Komünizmdir.

"Komünist hipotez en akla yatkın hipotez olma özelliğini korumaktadır, ben daha iyisini bilmiyorum. Eğer bu hipotezden vezgeçeceksek, kolektif eylem alanında yapılacak hiçbirşeyin kıymet-i harbiyesi olmayacaktır. Komünizmin sağladığı ufuk olmaksızın, bu fikir olmaksızın, tarihsel ve siyasi oluşumlarda filozofun ilgisini çekecek hiçbir şey olmaz. Bırakalım herkes kendi meseleleriyle uğraşsın ve biz de bunun üzerine konuşmayalım artık. Bu durumda, fare-adam [Sarkozy] haklıdır, tıpkı, yeri gelmişken söyleyelim, rant için yanıp tutuşan veya cesaretini yitirmiş eski komünistlerin durumunda olduğu gibi. Her halükârda, bu Fikre, bu hipotezin varlığına tutunmak, onun mülkiyet ve Devlet merkezli ilk sunum biçimini de muhafaza etmek gerektiği anlamına gelmez. Gerçekten de bize bir görev, hatta felsefi bir mecburiyet olarak dayatılan şey, hipotezin yeni bir varoluş kipinin kendini harekete geçirmesine yardımcı olmaktır." (Alain Badiou)

Komünizm Kelimesi (Londra Konferansı İçin Notlar)

JEAN-LUC NANCY

Kavramdan önce kelime değil, kavram ve tarihsel fâil olarak kelime.

"Komünizm" kelimesinin garip bir öyküsü vardır. Kökenini ihtimamla araştırıp bulmak çok zordur. Bununla birlikte "komünist" kelimesinin, ondördüncü yüzyılda "*main morte* (miras hukukuna tâbi olmayan) kategorisine ait bir mülke müştereken sahip olan insanlar" anlamında halihazırda kullanıldığına şüphe yoktur: Bir manastır keşişler cemaatine aittir ve bu cemaat, bireylerden bağımsızdır. Görünen o ki, bu kelime aynı zamanda ve hatta evvelinde, onikinci yüzyıldan itibaren cemaat yasasının bazı yönlerini tavsif etmiştir ve burjuvanın başlangıcına filiz veren cemaat hareketiyle ilişkilidir.

Daha sonra, onsekizinci yüzyılda, kelime Victor d'Hupay de Fuveau'nun Fransız Devrimi'nden dört sene önce yazdığı bir metinde görülür. Tam da keşişler cemaatinin yerini alması beklenen bir müşterek yaşam projesini veya hayalini tavsif eder.

Örnek olarak d'Hupay'dan bir alıntı:

> "Ahlaki ekonomik rejimin bu birlik (*union*) ve topluluğu (*communauté*), her halükârda, ancak küçük gruplar vasıtasıyla mümkün olabilir. Platon'un *Devlet*'inin ateşli destekleyicileri henüz kabul etmeseler de bu sadece çeşitli kabiliyetlere mukabil elde edilmiş zenginlikleri birbirine karıştırmadan gerçekleştirilebilir. Bu, aynı zamanda, her meslekten insanlar arasın-

daki uhuvveti arttıracak, aynı vatandaş sınıflarında görülen tiksindirici ve herkesi aynı ölçüde yıkan ve harap eden tüm boş ve dışsal ayrılıkları, çocukça rekabetleri bitirecektir. Bizim iki Henri'nin de örnek aldıkları, Kral Idomenée basit Somptüer Yasaları ile (Lois Somptuaires) bu meşum yarayı iyileştirmişti. İlk Hıristiyanların yortuları da insanları barış ve dine mahsus bu basitlik ruhunda bir araya toplayarak aynı gayeye matuf bir vazife ifa ediyordu. Bugün artık işlevini yitirmiş keşişlerin vakıflarına dair ne varsa bunların hepsinin yerine getirilmesi önceleri Vatanın Babası (*Père de la Patrie*) sıfatını hak etmek isteyen bir hükümdara düşerdi. Bu manastırların doğruları, bugün yerlerine yenileri ikame edilmek suretiyle rafa kaldırılıyorlar, işlevleri yeni modeller tarafından görülüyor. Manastırların birçoğunun nüfusu günden güne eriyor ve şimdi artık kendileri için daha iyi bir talih beklemekteler."

d'Hupay, "komünizm veya topluluğu" [*communauté*] yönetim biçimlerinden biri olarak sunan ilk kişi olduğu sanılan Restif de la Bretonne'un arkadaşıydı. De la Bretonne, otobiyografisinde ("Monsieur Nicolas") komünizmi, dokuz yönetim çeşidinden bir olarak ele alır ve bunun sadece "sabahları birlikte çalışan ve öğleden sonra birlikte oynayan" bazı Güney Amerika halkları için elverişli olduğunu yazar (bu Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde söylediklerinden çok da farklı değildir).

Kısa bir süre sonra, Fransız Devrimi esnasında, (ve bu bilinen bir şeydir) ilk *Commune insurectionnelle de Paris*'ye iştirak eden Gracchus Babeuf "communautariste" kelimesini, "Eşitlik" hakkındaki fikirleri bağlamında ve "communauté nationale" ifadesinde birkaç kez dile getirmiştir.

Kelimenin açık kullanımlarının yanı sıra, başka isimlerin de aynı şeyi tavsif ettiğini hatırlamalıyız. Örneğin onaltıncı yüzyılda, topraktan "ortak hazine" olarak bahseden ve o zamanlar takriben "res publica" anlamına gelen *Commonwealth* adıyla kurulan ilk Cumhuriyetle nihayete eren ilk İngiliz Devrimi zamanında yaşamış olan İngiliz "Kazıcılar"ın[1] doktrininde.

Aslına bakarsanız bu tarihsel veriler bize "komünizm"in ne kökenini ne de anlamını –ya da, daha da iyisi, manasını– verebilmektedir. Hiçbir tarih, hiçbir etimoloji mana gibi bir şeyi üretemez.

Ama bu verilerden anlayabileceğimiz bir şey var: Bu kelimede, bu kelimenin icadında ve onda muhtevi teşebbüs veya ihtiyaçta söz konusu olan bir

1 1649'da Gerrard Winstanley önderliğinde kurulan tarımsal komünist "gerçek eşitlikçiler".

şey var. Hâlâ karşımızda duran, hâlâ keşfedilmeyi bekleyen veya hâlâ *gelecek* olan bir şey.

Komünizm – yine kelime. Mevcudiyet olarak, his olarak, mana (anlamdan fazlası) olarak kelime.

Bu kelime üzerine araştırmaların veya şerhlerin bu kadar nadir olması bir dereceye kadar gariplik arz eder. Sanki her zaman apaçık olduğu düşünülmüş... Evet, bir bakıma öyledir de – ama hangi bakımdan apaçık olduğu biraz daha düşünülmeyi hak ediyor...

Tarih bizim bu kelimenin "kaderi" diyebileceğimiz şeyi açıklamak için yeterli olmasa bile, olumlu olan bir şey var: *cemaat –koinonia*, *communitas*– çok büyük toplumsal dönüşümler ve/veya meseleler veyahut toplumsal düzenin yıkımı zamanlarında açığa çıkmaktadır. Hıristiyanlık öncesinde, feodalizmin son demlerinde veya sonradan, ilk sanayi devrimi zamanında durum budur. İlki, antik dünyanın toplumsal ve kültürel yapısının bütünsel dönüşümü dönemidir – yani, kendi antik dünyasını açmış olanın nihai başarısı: tarım kültürünün ve teokrasinin yapısökümü. Böyle bir yapısöküm yapının altında veya içinde gizli kalanı apaçık kılar veyahut öne çıkarır: insanların birlikteliğini (hiç kuşkusuz, insanların diğer tüm canlılarla –hayvanlar, bitkiler, hatta yıldızlar ve taşlar– birlikteliğini bile...). Yunan –Batılı– döneminden önce ve ondan sonra zuhur edende, birliktelik ilk defa verili hale gelmiştir. Buna, böylesi bir toplumun kendini bir *holon*, bir bütün olarak anladığı varsayımıyla "*bütüncül toplum*" diyoruz. Bizler bütünle parçaları –bütünden alınmış parçalar olarak– veya birkaç bütünün birlikteliğini –yani, bireylerinkini– karşı karşıya koyarız. İki temsilde de aynı soru açığa çıkar: Bir bütün verili olmadığında ve muhtemelen hiçbir şekilde verili olmayacağında, birlikteliğe ne olur?

Böylece *koinônia* ya da ona doğru hareket, *cemaat*e doğru hareket diyelim, açığa çıkar. Gelir veya belirir; belki de çağırdığı, adlandırdığı veya gösterdiği şey artık (veya bundan sonra) verili olmadığından kendini kurar.

Şüphesiz ki, müşterek hayatın birçok önemli özelliği veya temayülü –ya da daha kesin bir ifadeyle, müşterekte hayat– insanoğlunun ilk örneğinde zaten veriliydi. İnsanoğlunun ilk örneklerinin bir birey değil bir grup, birçoğunun bir araya gelişi olduğunu da aynı kesinlikle söyleyebiliriz. Ve bilebildiğimiz kadarıyla bu birliktelikte *verili* olan bir şey var – bu bütünün, *bütünlüğün* bir cihetiyle birlikte veya onun aracılığıyla verilidir (ve bunun *totalitarizm* adı verilen şeyle hiçbir alakası yoktur).

Eğer birliktelik bu cihetten yoksun biçimde veriliyse, eğer *toplum* olarak veriliyse –aile, kabile, aşiret gibi bir entegrasyonun yerine gelen bir ilişkilenme– bizatihi ilişkilenme, kendi imkânı ve tutarlılığı üzerine bir sorgulamaya yol açar: Onu istemeyenleri hatta onu reddedenleri ilişkilendirmek nasıl olanaklı hale gelebilir? Öyleyse toplum, üyelerinin –*socii*– kabul etmek ve meşrulaştırmak zorunda olduğudur. Buna karşın *communitas* veya *communio* kendi mevcudiyetiyle ve hatta üyelerinin varoluşlarıyla kendini meşrulaştıran fikir olarak icat olunmuştur.

Komünizm, birlikteliktir –*Mitsein*, *birlikte-olmak*– bireylerin mevcudiyetine, yani varoluşsal anlamda *özlerine* ait olmak anlamında birlikteliktir. *Toplum* –zaruri olsa dahi– nihai tahlilde özünde ayrık olan bireylerin esas olmayan bağı anlamındadır.

(*Sosyalizm* kelimesinin ne genel ne de Marx'ın metninde geçtiği haliyle çözümlemesine girmeyeceğim. Bildiğimiz gibi, birçok tarihi neden ve keza –ben buna inanıyorum– kelimenin (imgenin, sembolün) anlamının gücü ve derinliği de hesaba katılırsa, *komünizm* tek başına bir siyasi tercihten, bir siyasi çizgiden, bir partiden daha fazla güce sahip oldu ve onu muhafaza etti.)

Benim için asıl mesele bu: *komünizm* bir siyasi anlamdan daha fazlasını ve ondan başka bir şeyi ifade eder. Mülkiyet hakkında bir şey söyler. Mülkiyet sadece metalara sahip olmak değildir. Mülkiyet tam da sahip olmaya dair herhangi bir hukuki varsayımın ötesindedir (ve/veya berisindedir). Komünizm herhangi türden bir sahip oluşu, tam da bir özneye sahip oluş yapan şey, yani basbayağı öznenin bir ifadesi yapan şeydir. Mülkiyet *benim* iyeliğimde değildir: *ben*dir.

Ama *ben* hiçbir zaman yalnız var olmaz. Özü itibariyle varolan başka varlıklar *ile* varolur. *İle,* harici bir bağ değildir, bir bağ dahi değildir: *birliktelik*tir – ilişki, paylaşma, mübadele, aracılık, dolayım ve dolayımsızlık, anlam ve duygu.

İle'nin *kolektif* adı verilen şeyle hiçbir alakası yoktur. Kolektiflik bir araya gelmiş insanlar demektir: herhangi bir yerden, kolektifin veyahut derlemenin hiçbir-yerine (*nowhere*) getirilmiş insanlar demektir. *Kolektifin ko-*'su [co-] *komünizm*inkiyle aynı değildir. Bu sadece bir etimoloji meselesi değildir (*munire*'ye karşı *ligare*). Bu bir ontoloji meselesidir: Kolektivizmin *ko-*'su, *"partes extra partes"*in parçaları veya tarafları arasında hiçbir bağıntı belirtmez, yalnızca harici bir "yan-yanalık"tır.

Komünizm'in *ko-*'su başkadır. O, Heidegger'in *Mitsein*'ın *mit*'i için kullandığı anlamda, *kategorik* değil *varoluşsal* ile'dir (*mit*, *ko-*). Kategorik *ile*, aşağı yukarı Kantçı bir tarzla, sadece formeldir ve *ile* ile *ile-olmayan*ın (*without*) farkını koyar (burada benimle birliktesin, lakin burada bensiz de olabilirdin; bu ne senin burada oluşunu ne de senin sen, benim de ben oluşumu aksatır). Varoluşsal *ile,* ne senin ne de benim, birlikte veya ayrıyken aynı olduğumuzu belirtir. Varoluşsal *ile*, tam da bizim inşamıza veya fıtratımıza ya da dilerseniz, *varlığımıza* ait olduğunu söyler. Ve bundan daha fazlası vardır onda: Sadece bu durumda bir "biz"den bahsedilebilir – ya da daha iyisi: Sadece bu durumda bir *biz*'den bahsedilmesi mümkün olabilir. Ve hatta daha iyisi: Eğer *biz* sadece ve her seferinde bir *söz edimi* olabiliyorsa, o zaman sadece varoluşsal anlamda söz konusu olan bir *biz* onun anlamını (*significance*) icra edebilir (bu anlamın ne olduğu sorusu bir başka mesele: Şimdilik sadece bunun bir bağıntı ifade ettiğini, yalnızca bir yan-yanalık olmadığını belirteyim).

(Bir parantez daha – beni bağışlayın! Mutlak bir "salt yan-yanalık" olduğundan emin olunamaz. Yan-yanalık bir bağıntıda her zaman için verilidir. Bu noktayı daha sonra da tartışabiliriz.)

Buraya kadar kullandığım muhtelif iddiaları bir araya getirerek diyebilirim ki: *komünizm*, ontolojik birlikte-olmak olan varoluşun söz edimidir. Bu söz edimi *müşterekin* ontolojik hakikatini, yani ilişkiyi (nihai anlamda *manayı*) talep eder.

(Daha sonra ya da başka bir yerde mana ve ilişki özdeşliğine –bunun yanı sıra, hakikat ve varoluşsal ko– [co-, birlikte] *özdeşliğine de- gelebilirim.)*

İlaveten: Müşterekin hakikati mülkiyettir. Mülkiyet sadece sahip olma ya da aidiyet anlamına gelmez. Aksine, sahip olma veya aidiyetin sahiden anlaşılır ve belirlenebilir olması ancak *mülkiyetin* anlaşılmasıyla mümkün olur.

Marx "bireysel mülkiyet" adını verdiği ve hem "özel mülkiyet"ten hem de "kolektif mülkiyet"ten ayırdığı bir mülkiyet türü için imkân oluşturmaya çalıştı. Hem "özel" hem de "kolektif" sadece hukuk alanına ve kategorisine göndermede bulunur. Yasa sadece resmi ve harici bağları tanır. *Bireysel* mülkiyet, münasip *özne*ye (ona "kişi" de diyebiliriz, Marx'ın pasajda kullandığı "birey" kelimesini de kullanabiliriz) münasip olan mülkiyet anlamındadır.

Özne "münasiplik" diyebileceğimiz şeyin kapasitesi demektir: Bir şeye sahip olmakla alakası olmayan (ve şeylerle, nesnelerle dahi imkânlı olan) bir

bağıntıya girme veya bir bağa, bir münasebete, bir iletişime eklemlenme. Kendime görev edindiğim ve bunun yanı sıra iletişimde bulunduğum sürece ben *münasib*im, yani kelimenin de aşikâr kıldığı gibi; ben müşterekteyim [*common*] (İngilizcede müşterek mekân veya cemaat mekânı için kullanılabilecek bir isim); ben ondan, onun tarafından, onun için meydana geldim. Freud bunu anlamanın en iyi yolunu sunar: Onun da dediği gibi, *ben* veya *ego* dünyanın öteki varlığının bütünlüğü olan geniş O'nun yüzeyinde beliren, küçük bir plaka, neredeyse bir noktadır. Yalnızlıkta dahi, "ben"le birlikte veya "ben" olan yeni bir tekil hassasiyet noktası kazanan dünyanın bütününden meydana gelirim.

Dolayısıyla *komünizm*, öznelerin tüm tekilliklerinin yani, bir araya gelerek oluşturdukları ağ bir dünya (mananın imkânı) meydana getiren tüm istisnaların, tüm olağandışı noktaların ortak şartı anlamına gelir. Siyasi olana ait değildir. Her tür siyasetten önce gelir. Siyasete mutlak bir gereksinim veren şeydir: Müşterekin kendisine –ne *özel*e ne de *kolektif*e, ne ayrışmaya ne de bütünlüğe– müşterek uzamı açma gereksinimi. Lakin bunu yaparken, müşterekin herhangi siyasi edinimde bulunmasına, ondan herhangi bir öz devşirilmesine izin vermez. *Komünizm* siyaseti etkinleştirme *ve* sınırlama ilkesidir.

Burada tarihsel veya sözde, –oldukça tuhaf biçimde adlandırılan– *gerçek* komünizm sorusuna girmek istemiyorum. *Komünizm* hâlâ bir ideolojiye dönüşme riskine açıktır ve sonundaki -izm'den kurtulmalıdır. Kelime *komün*'dür, -izm hariç. *Komün* dahi değil – *common* (ortak, müşterek), *kommune*: herhangi form, yapı, temsil olarak alınabilecek hiçbir şey, sadece –*com*. Latince ilgeç [preposition] *cum*'ın, evrensel ilgeç [konum-öncesi / pre-position] olarak, herhangi bir varoluşun varsayımı [*presupposition*] olarak kabulü.

Bu siyaset değil, metafiziktir, veyahut isterseniz ontolojidir: olmak, *cum* (birlikte) olmaktır. (Bunu yazdığım esnada, Madrid'de bir *plaza*'da şarkılar söyleyen futbol *aficionados*'larıyla çevrili etrafım: Burada ortaklaşa olana dair sembollerin, problemlerin, duyguların oluşturduğu bir çokluk mevcut). Ama siyasete de şu soruyu yöneltir: Birlikteliğe (*cum*), ortak olana (*common*) ulaşmayı hedefleyerek değil de, sadece gelip şansını denemesine, anlam ifade etme olanağını –eğer, önermek istediğim üzere, herhangi bir mana kaçınılmaz olarak *hiss-i müşterek*se [*common sense*] veya kelimenin sıradan anla-

mıyla "sağduyu" ["common sense"] değilse de, iletişimden, paylaşmadan, değiştokuştan herhangi bir mana elde edildiği anlamına geliyorsa– araştırmasına izin vermek umuduyla toplumu, yasayı, idareyi düşünmek nasıl olacak? Ancak söz konusu olan, mülklerin [*possession*] değil, hususiyetlerin [*property*] değiştokuşu: hususiyetlerimin *taahhüt*leriyle bana has olması; bazen buna "aşk", "arkadaşlık", bazen "sadakat", bazen "haysiyet", bazen "sanat", bazen "düşünce", hatta bazen "yaşam" ve "yaşamın manası" adı verilir – tüm bu adlarda, sadece ve sadece müşterek olana bağlanma vardır.

* * *

Eğer komünizm bir mülkiyet meselesi ise –ne kolektif ne de özel mülkiyet meselesi; bireysel mülkiyet olduğu kadar müşterek mülkiyet meselesiyse– bir çifte soruya yol açar:

1) Hem "bireysel" hem de "müşterek" olmak ne anlama gelir? "Müştereklığin bireyselliği"nden ve "bireyliğin cemaati"nden ne anlamalıyız?
2) Zenginliği ve fakirliği müşterek-bireysel mülkiyet alanında nasıl ele alacağız?

İlk soruya yanıt olarak, "bireysel-müşterek"ten başka içerimleri olan, *tekil-çoğul* açısından ele alınmalı demek istiyorum. Bu konuya burada girmeyeceğim (halihazırda bunun üzerine yazdığım metinler mevcut), ama en azından *tekil-çoğul*'un "bireysel-müşterek"te mevcut olabilecek çift tözsellik riskini bertaraf ettiğini belirtmeliyim.

İkinci Soru. Fakirlik ve zenginlik hakkındaki soru, sunuluşu itibarıyla apaçık: zenginlik *müşterek* hayatın gerektirdiğinden fazlasına, fakirlik ise daha azına sahip olmaktır. İlk komün(ist) emrin adalet emri olduğu açıktır: Müştereğe, müşterek hayatın ihtiyacı olanı vermek. Bu ihtiyaç aynı zamanda basit, aşikâr (bir bakıma insan haklarında –ama yine de bu başka açılardan da tartışılabilir– muhtevidir) – ve yine de müphemdir: İhtiyaçtan arzuya veya dileğe giden yolda ne basitçe ne de açıkça bir fark vardır.

O halde farklı bir şekilde düşünmek gerekli. Sadece "ihtiyaçların" ve bunların "tatmininin" ilk adımlarını atmakla kalmamalı (elbette temel veya asgari tatmin seviyesini mutlaka göz önünde bulundurmalıyız); bunun yanı sıra her ihtiyaçta ebediyetin de muhtevi olduğunu ve ebediyetin tam da onun

özü olduğunu dikkate almalıyız. İhtiyaç (ekmek, su veya mekân gibi) bir şeyi ele geçirmek için dürtü olarak, lakin bir şey olmayana, belki de ebediyetten başka hiçbir şey olana doğru hareket olarak ele alınmalıdır.

Bu noktada –tekrar...– kapitalizme yaklaştık: yani, (hepsi, tam da onları biriktirme imkânı veren, adı para olan şeyle –paranın kendisi *para kazanmanın* sonsuz süreci olarak alınır– ölçüldüğünde eşdeğer olan) şeylerin sonsuz birikimi olarak anlaşılan şeye. Kapitalizm ebediyet yerine sonsuzluktur, veya *kapitalin* kendisinin sonsuz üretimi olarak ebediyettir.

Bu, tabiri caizse, medeniyetin bir tercihi olmuştur. Bir noktada (bu nokta birkaç yüzyıla genişletilmiş olsa da) Batı medeniyeti sonsuzluğu seçti. Bu, her mevcudiyette mutlak verili olan olarak ebediyetin, biriktirme yolundaki sonsuz süreç olarak ebediyete dönüştüğü noktadır.

Bu, tabii ki, zenginlikteki bir değişimle ilişkilidir.

Pazarın denetimi ve düzenlenmesi yeterli değil. Sorun sadece üretim-tüketim sisteminin idaresi değil. Mesele, zenginliğin anlamı. Zenginlik ve fakirlik iki oldukça farklı kullanıma ve anlama sahip olabilir. Biri, deyim yerindeyse, biriktirmeye karşı eksiltme [*accumulation vs disaccumulation*] veya zenginleşmeye karşı fakirleşme. Diğerini de ihtişama karşı tevazu olarak adlandıracağım ("Mütevazı", bir erdemi imlerken, fakirleri imler oldu).

Muhtemelen, ihtişam ve tevazu, zenginlik ve fakirlik olarak dahi adlandırılamaz. Bunlar birbirleriyle artıyla eksi gibi ilişkilenmezler; daha çok, bir rahibin sade ve basit cüppesiyle altın bir mihrabın karşısına geçişi gibidir denilebilir. Ya da benim Beethoven'ın kuartetlerini dinlemem gibi.

Muhtemelen münasip adı *tapınma* veya *kulluk* olan, bir tür ibadetin yanı sıra bir tür aşkı da isimlendiren bu ilişki hiçbir zaman bu haliyle toplumda vuku bulmadı veya zaten zenginlik ve fakirlik karşıtlığına karışmış veya ona dönüşmüş olarak vardı. Bununla beraber, esasen *fakir/zengin* ikilisinin ta kendisi ve bunun hem felsefi ve hem de ahlaki ve dini bir tema veya başlık haline gelmesi tam da kapitalizm öncesinde –antik çağlarda, Platon'la (ve para kazanan Sofistlerin eleştirisiyle) Mesih (ve zenginliği şiddetle reddedişi) arasında– gerçekleşmiştir. Bu çağ zenginliğin eleştirildiği, bir zafer olarak düşünülmediği ilk ve belki bir manada da son dönemdir. Bu dönemde zenginlik, aksine eşi olmayan (*par excellence*) sahte görkem olarak düşünüldü.

Kendi değerinin, esas değerinin sahte olduğunu düşünen şizofren bir medeniyet bizimki.

Mülk meselesi, "münasip" insana ait, münasip mülk meselesidir: Yani, münasip "zenginliğe" (veya "ihtişam" – veya, bir bakıma aynısı olan, münasip "mana") dairdir. Böyle bir münasip mülk sadece *müşterek* olabilir. *Özel* olarak hiçbir mana arzetmez (tek bir kişi için anlamlı olan, hiçbir surette anlamlı değildir); *kolektif* olarak da aynı etkiyi yapar çünkü kolektif tek –mekanik– birliktir, müştereğin çoğulluğu değil.

Müşterek varlığın haslığı [*properness*] için uygun kelimedir, eğer varolmak ontolojik olarak "müştereken" var olmak [*in common*] anlamına geliyorsa.

İngilizceden çeviren: Selim Karlıtekin

En Baştan Başlamak[1]

SLAVOJ ŽIŽEK

Adorno *Hegel Üzerine Üç Çalışma*'ya, Benedotto Croce'nin *Hegel'de Diri ve Mefta Olan Nedir?* kitabının adının da bir örneğini oluşturduğu, Hegel hakkındaki geleneksel sorunun yanlışlığını göstererek başlar: Böyle bir soru, kendimizi geçmişin yargıçları olarak konumladığımız o kibirli tutumun varoluşuna dayanmaktadır. Tam anlamıyla büyük bir filozofla uğraşırken sorulması gereken, bu filozofun bize hâlâ ne söyleyebileceği, bize ne ifade ettiği değil,

1 Žižek bu metni "Komünizm Fikri Üzerine" sempozyumunda sunmuştur. Kendisi, gerçekleştiremediğimiz mülakatın yerine burada ilk kez yayımlanan sunum metnini vermiştir. Metindeki tüm dipnotlar çevirmene aittir.

To Begin From The Beginning

SLAVOJ ŽIŽEK

Adorno begins his *Three Studies on Hegel* with a rebuttal of the traditional question about Hegel exemplified by the title of Benedetto Croce's book *What Is Alive and What Is Dead in Hegel?*: such a question presupposes an arrogant position of ourselves as judges of the past; when we are dealing with a truly great philosopher, the question to be raised is not what can this philosopher still tell us, what does he mean to us, but the opposite one, what are WE, our contemporary situation, in his eyes, how would our epoch appear to his thought. And the same should be done with Communism

BİZ'in ne olduğu, bizim onun gözünden çağdaş konumumuzun ne olduğu, bizim devrimizin onun düşüncesine nasıl görüneceği sorusudur. Komünizm söz konusu olduğunda da aynı yol izlenmeli – "Komünizm fikri bugün için de uygun mudur, hâlâ bir çözümleme aracı ve siyasi pratik olarak kullanılabilir mi?" gibi aşikâr bir soruyu sormaktansa, tam da zıddı olan soru sorulmalıdır: "Bugün içinde bulunduğumuz çıkmaz komünist fikrin perspektifinden bakınca nasıl görünüyor?" Eskinin ve Yeninin diyalektiği tam da bu noktada bulunmaktadır: Gerçekten Yeni olanın dış hatlarını ıskalayanlar, tam da günümüzde olup biteni kavramak için yeni terimler ("postmodern toplum", "risk toplumu", "bilgi toplumu", "sanayi sonrası toplum"...) önerenlerdir. Yeninin yeniliğini kavramanın tek yolu, olup biteni Eskideki "ebedi" olanın merceğinden çözümlemektir. Eğer Komünizm gerçekten "ebedi" bir Fikirse, her duruma uygulanabilir soyut-evrensel özellikler silsilesi anlamında değil de, her yeni tarihsel durumda yeniden-icat edilmesi gereken bir ebedilik anlamında, Hegelyen "somut evrensellik" olarak işleyecektir.

1922'de Bolşevikler, tüm zorluklara rağmen İç Savaşı kazandıktan sonra, (pazar ekonomisine ve özel mülkiyete çok daha geniş yer veren) Yeni İktisadi Politika'ya ricat etmek zorunda kaldıklarında, Lenin "Yüksek Bir Dağa Tırmanmak" başlıklı kısa ve muhteşem bir metin yazdı. Lenin bu metinde bir dağın doruğuna ulaşma yolundaki ilk denemesinden sonra vadiye ricat et-

---

- instead of asking the obvious question "Is the idea of Communism still pertinent today, can it still be used as a tool of analysis and political practice?", one should ask the opposite question: "How does our predicament today look from the perspective of the Communist idea?" Therein resides the dialectic of the Old and the New: it is those who propose ever new terms to grasp what is going on today ("postmodern society," "risk society," "informational society," "postindustrial society,"...) that miss the contours of what is actually New. The only way to grasp the new-ness of the New is to analyse what goes on through the lenses of what was "eternal" in the Old. If Communism is really an "eternal" Idea, then it works as a Hegelian "concrete universality": it is eternal not in the sense of a series of abstract-universal features that can be applied to every situation, but in the sense that it has to be re-invented in each new historical situation.

When, in 1922, after winning the Civil War against all odds, the Bolsheviks had to retreat into NEP (the "New Economic Policy" of allowing a much wider scope of market economy and private property), Lenin wrote a wonderful short text "On Ascending a High Mountain." He uses the simile of a climber who has to retreat back to the valley from his first attempt to reach a new mountain peak in order to describe what a retreat means in a revolutionary process. When we are retreating,

mek zorunda kalmış bir tırmanıcı alegorisini, devrimsel süreçte ricatın ne ifade ettiğini tasvir için kullanır. Ricat ederken,

> "Aşağıdan gelen sesler habis bir neşeyle çınlar. Neşelerini saklamazlar; keyifle kıkırdar ve bağırırlar: 'Birazdan düşecek! Hak ettiği cezayı ver şu deliye!' Ötekiler habis neşelerini gizlemeye çalışır. İnleyerek gözlerini göğe kaldırırlar üzüntüyle, 'Korktuğumuzun başımıza geldiğini görmek bizi feci şekilde kederlendiriyor! Lakin, tüm hayatını bu dağa tırmanmak için makul bir plan hazırlamakla harcamış olan bizler, tırmanışın planımız tamamlanana kadar ertelenmesini talep etmemiş miydik? Ve eğer bizler bu delinin terk etmekte olduğu (bakın, bakın geri döndü! Tek bir adım için bile saatlerce hazırlanması gerekiyor! Bizse itidal ve ihtiyat talep ettiğimizde açıkça suiistimal edilmiştik!) yolun izlenmesini şiddetle protesto ettiysek, eğer hararetle bu deliyi kınayıp herkesi, ona yardım etmemesi ve taklit etmemesi için uyardıysak, bunu sadece büyük planımıza -bu büyük dağa tırmanmak- olan adanmışlığımızdan ve büyük planın genel olarak geçersiz sayılmasını engellemek için yaptık!' dermiş gibi."

Lenin, Sovyet devletinin başarılarını ve başarısızlıklarını saydıktan sonra, hataların bütünüyle kabul edilmesinin gerekliliğine gelir:

> "the voices from below ring with malicious joy. They do not conceal it; they chuckle gleefully and shout: 'He'll fall in a minute! Serve him right, the lunatic!' Others try to conceal their malicious glee. They moan and raise their eyes to heaven in sorrow, as if to say: 'It grieves us sorely to see our fears justified! But did not we, who have spent all our lives working out a judicious plan for scaling this mountain, demand that the ascent be postponed until our plan was complete? And if we so vehemently protested against taking this path, which this lunatic is now abandoning (look, look, he has turned back! He is descending! A single step is taking him hours of preparation! And yet we were roundly abused when time and again we demanded moderation and caution!), if we so fervently censured this lunatic and warned everybody against imitating and helping him, we did so entirely because of our devotion to the great plan to scale this mountain, and in order to prevent this great plan from being generally discredited!'"

After enumerating the achievements and the failures of the Soviet state, Lenin then goes on to emphasize the necessity of fully admitting mistakes:

> "Sosyalist ekonominin (bilhassa da küçük köylü bir ülkede) temellerinin atılması gibi çığır açıcı bir teşebbüsün, hata yapmadan, ricat etmeden, henüz tamamına erdirilmemiş veya yanlış yapılmış olanda sayısız değişiklikler yapmadan bitirilebileceğinin imkânlı olduğunu düşünen Komünistler başarısızlığa mahkûmdur. Yanılsamaları olmayan, ümitsizliğe kapılmayan, fazlasıyla zor bir görevin nihayetine yaklaşırken tekrar ve tekrar 'en baştan başlamak' için güçlerini ve esnekliklerini koruyabilen Komünistler başarısızlığa mahkûm değildir (ve ne olursa olsun yok olmayacaklardır)".

Lenin burada en Beckettçi haliyle yazmakta, *Worstward Ho*'nun "Gene dene. Gene yenil. Daha iyi yenil" satırını hatırlatmaktadır. Lenin'in tırmanış alegorisi yakın bir okumayı hak eder. Ulaştığı sonuç –"tekrar ve tekrar en baştan başlamak"– onun sadece ilerlemeyi yavaşlatıp, hâlihazırda başarılmış olanları takviye etmekten bahsetmediğini ama açıkça *başlangıç noktasına geri dönmeyi* önerdiğini açık eder: "En baştan başla"nmalıdır, önceki denemedeki tırmanışta ulaşılan yerden değil... ve bu tam da bizim, 1990'ın "muğlak felaket"inden sonra bulunduğumuz yerdir. 1922'de olduğu gibi aşağıdaki sesler, keyifli bir neşeyle dört bir yanımızda çınlamaktalar: "Totaliter vizyonlarını topluma empoze etmek isteyen deliler, hakettiğiniz cezayı bulun!" Ötekiler habis neşelerini gizlemeye çalışır, inleyerek gözlerini göğe kaldırırlar

---

> "Those Communists are doomed who imagine that it is possible to finish such an epoch-making undertaking as completing the foundations of socialist economy (particularly in a small-peasant country) without making mistakes, without retreats, without numerous alterations to what is unfinished or wrongly done. Communists who have no illusions, who do not give way to despondency, and who preserve their strength and flexibility 'to begin from the beginning' over and over again in approaching an extremely difficult task, are not doomed (and in all probability will not perish)."

This is Lenin at his Beckettian best, echoing the line from *Worstward Ho*: "Try again. Fail again. Fail better." Lenin's climbing-simile deserves a close reading. His conclusion – "to begin from the beginning over and over again" – makes it clear that he is not talking merely of slowing down the progress and fortifying what was already achieved, but precisely of *descending back to the starting point*: one should "begin from the beginning," not from where one succeeded in ascending in the previous effort… and this, exactly, is where we are today, after the "obscure disaster" of 1990. As in 1922, the voices from below ring with malicious joy all around us: "Serves you right, lunatics who wanted to enforce their totalitarian vision on society!" Others try

üzüntüyle: "Korktuğumuzun başa geldiğini görmek bizi feci şekilde kederlendiriyor! Ne kadar da yüceydi adil bir toplum vizyonunuz! Kalbimiz sizinle atıyordu, fakat aklımız bize sizin yüce planlarınızın sadece sefillik ve yeni bir özgürlüksüzlükle nihayete ereceğini söyledi!" İşte bu noktada düşman propagandasına karşı uyanık olmalı. Alain Badiou, düşman propagandasının temel paradoksunun formülünü tam olarak ortaya koyar: Düşman kendisinin farkında olmadığı, yapısal olarak kör olduğu bir şeyle savaşmaktadır – kendisinin fiili karşı-güçleriyle (siyasi hasımlarıyla) değil, durumda içkin olan *imkânla* (devrimci-özgürleştirici potansiyelle). Radikal özgürleştirici siyasete karşı yürütülen düşman propagandasının tanım itibariyle sinik olmasının nedeni budur – basit anlamıyla kendi söylediklerine inanmamak olarak değil, çok daha temel bir düzeyde: tam da kendi söylediklerine inandığı sürece siniktir, çünkü verdiği mesaj, mütevekkil bir kanıdır: Yaşadığımız dünya, mümkün dünyaların en iyisi olmasa da, asgari derecede kötü olanıdır, öyle ki herhangi bir radikal değişim onu ancak daha da kötü kılacaktır.

Bununla birlikte, basit ama münasip bir soru bu noktada öne çıkar: Eğer liberal-demokratik kapitalizm bilinen tüm diğer alternatiflerinden açıkça daha iyi işliyorsa, eğer toplumun –en iyisi olmasa da– en az kötü biçimiyse, neden basitçe, olgunca ona boyun eğmiyor, hatta tüm kalbimizle kabul etmiyoruz? Fukuyama'nın "Tarihin Sonu" kavramıyla dalga geçmek kolay ama

---

to conceal their malicious glee, they moan and raise their eyes to heaven in sorrow, as if to say: "It grieves us sorely to see our fears justified! How noble was your vision to create a just society! Our heart was beating with you, but our reason told us that your noble plans can finish only in misery and new unfreedoms!" It is here that one must be vigilant against the enemy propaganda. Alain Badiou provided a precise formula of the basic paradox of enemy propaganda: it fights something of which it is itself not aware, something for which it is structurally blind – not its actual counterforces (political opponents), but the *possibility* (the revolutionary-emancipatory potential) which is immanent to the situation. This is why enemy propaganda against radical emancipatory politics is by definition cynical – not in the simple sense of not believing its own words, but at a much more basic level: it is cynical precisely and even more insofar as it *does* believe its own words, since its message is a resigned conviction that the world we live in, even if not the best of all possible worlds, is the least bad one, so that any radical change can only make it worse.

However, a simple but pertinent question arises here: if liberal-democratic capitalism obviously works better than all known alternatives, if it is – if not the best, then at least – the least bad form of society, why should we not simply resign to it in a mature way, even accept it wholeheartedly? It is easy to make fun of Fukuyama's notion of the End of History, but the majority today *is* Fukuyamaist: liberal-

bugün çoğunluk Fukuyamacı*dır*: Liberal-demokratik kapitalizm ekseriyetle mümkün olan en iyi toplumun nihayet bulmuş formulü olarak kabul edilmektedir, yapılabilecek tek şey onu daha adil, müsamahakâr vb. kılmaktır. Öyleyse neden tüm umutlara karşın komünist fikirde ısrar edilsin? Böyle bir ısrar, kayıp davanın[2] narsisizmine örnek değil midir?

Aşikâr Solcu cevap bence şudur: Mevcut finansal erime böyle bir karşıtlığın göstergesi değil midir? Öyleyse, bu erime, bir ayılma anı, bir rüyadan uyanma olabilir mi? Bu tamamen hangi ideolojik yorumun veya hikâyenin kendini uygulamaya koyup, krizin genel algılanışını belirleyeceğine bağlıdır. Şeylerin olağan seyri travmatik olarak sekteye uğrarsa, alan "söylemsel" ideolojik çekişmeye açılır – örneğin, 1920'lerin sonu Almanyasında, Almanlara Weimar Cumhuriyetinin krizinin sebeplerini açıklama ve bunu aşma yarışını (Yahudi senaryosuyla) Hitler kazandı; Fransa'da 1940'larda Mareşal Petain, Fransız yenilgisinin nedenlerini açıklayan anlatısıyla kazandı. Solun, mevcut finansal ve iktisadi krizin radikal sola bir şans verdiği yolundaki iyimser beklentisi de, şüphesiz ki, tehlikeli bir şekilde miyoptur: Krizin ilk etkisi, radikal özgürleştirici siyasetin yükselişi değil, ırkçı popülizmin yükselişi, daha fazla savaş, en yoksul Üçüncü Dünya Ülkelerinde yoksulluğun

2 Žizek burada son kitabı *In Defense of Lost Causes*'a (Kayıp Davaları Savunmak) gönderme yapıyor.

---

democratic capitalism is mostly accepted as the finally-found formula of the best possible society, all one can do is to render it more just, tolerant, etc. So why insist on the Communist idea against all hopes? Is such an insistence not an exemplary case of the narcissism of the lost Cause?

The obvious Leftist answer seems to be: is the ongoing financial meltdown not the indicator of such an antagonism? Will, then, this meltdown be a sobering moment, the awakening from a dream? It all depends on which ideological interpretation or story will impose itself and determine the general perception of the crisis. When the normal run of things is traumatically interrupted, the field is open for a "discursive" ideological competition – for example, in Germany in the late 1920s, Hitler won in the competition for the narrative which will explain to Germans the reasons for the crisis of the Weimar republic and the way out of it (his plot was the Jewish plot); in France in 1940 it was Marechal Petain's narrative which won in explaining the reasons for the French defeat. The Leftist optimist expectation that the ongoing financial and economic crisis gives a chance to the radical Left is thus for sure dangerously shortsighted: the primary effect of the crisis will not be the rise of radical emancipatory politics, but the rise of racist populism, more wars, more poverty in the poorest Third World countries, greater divisions between the rich and the poor. However, it would have been totally wrong to draw from this danger the conclusion that the

artışı, zengin ve fakir arasındaki uçurumun daha da büyümesi olacaktır. Her halükârda bu tehlikeden, Solun yapabileceği azami şeyin krizin sınırlı kalmasını ve kapitalizmin artan sayıda insana nispeten yüksek yaşam standartları sunmayı garanti etmeyi sürdüreceğini ümit etmek olduğunu çıkarsamak tamamen yanlış olacaktır – esas ümidi, koşulların kapitalizmi işlemez ve marjinal kılmaya devam edeceği olan garip bir radikal politika... Radikal Solun temel anlayışı, krizlerin tehlikeli ve ağrılı lakin önlenemez olduğu ve bunların savaşların açılacağı ve kazanılacağı yerler olduğudur.

(...)

Krizler insanları sarsarak memnun hallerinden sıyırıp, hayatlarının temellerini sorgulamaya götürse de, insanların kriz karşısında verdiği ilk kendiliğinden tepki, "temellere dönüşe" yol açan bir panik halidir: Hâkim ideolojinin temel varsayımlarından şüphelenilmez, hatta daha da şiddetle savunulurlar. Böylece esas tehlike, mevcut çözülmenin, Naomi Klein'ın "şok doktrini" dediği şeyin kurallarına uyulacak olmasından kaynaklanır: Daha fazla liberal terapi için ideolojik koşulları üreten bir "şok". Netice itibariyle, hâkim ideolojinin mevcut krizdeki vazifesi, çözülmenin suçunu BİZATİHİ küresel kapitalist sistemin kendisine değil de, ikincil arızi sapmalarına (fazlasıyla gevşek yasal düzenlemeler, büyük finansal kurumların yozlaşması vs.) yüklemektir. Öyleyse,

---

most the Left can do is to hope that the crisis will be limited, and that capitalism will continue to guarantee the relatively high standard of living for the growing number of people – a strange radical politics whose main hope is that circumstances will continue to render it inoperative and marginal… The basis insight of the radical Left is that, although crises are painful and dangerous, they are inevitable, and that they are the terrain on which battles have to be waged and won.

(…)

While crises do shatter people out of their complacency and make them question the fundamentals of their life, the first spontaneous reaction is panic, which leads to a "return to basics": the basic premises of the ruling ideology are not put into doubt, they are even more violently asserted. The danger is thus that the ongoing meltdown will be used following the lines of what Naomi Klein called the "shock doctrine": as a "shock" creating the ideological conditions for further liberal therapy. Consequently, the main task of the ruling ideology in the present crisis is to impose as narrative which will not put the blame for the meltdown onto the global capitalist system AS SUCH, but on its secondary accidental deviation (too lax legal regulations, the corruption of big financial institutions, etc.). The danger is thus that the predominant narrative of the meltdown will be the one which, instead of

tehlike, baskın çözülme anlatısının bizi bir rüyadan uyandıracak yerde, bizleri *rüya görmeye devam ettirebilecek* olmasıdır – rüyada durumun tam da zıddını, durumun aciliyetine uyandığımızı görmemizi sağlayacaktır. Ve bu noktada endişelenmeye başlamalıyız – sadece çözülmenin ekonomik sonuçları karşısında değil, ekonominin işlemesi için "teröre karşı savaş"ı ve Amerikan müdahaleciliğini canlandırma yolundaki apaçık ayartmalar karşısında da. Ya da en azından çözülmenin, daha da ağır "yapısal yeniden düzenleme" tedbirlerinin dayatılması için kullanılmasından endişe etmeliyiz. Badiou'nün veciz ifadesiyle:

> "Sıradan vatandaşlardan, sosyal güvenlik kurumlarının finansal açığını kapatmanın mümkün olmadığını ama bir yandan da milyarlarca doların bir çırpıda bankaların açığının kapatılması için kullanılması gerektiğini 'anlamaları' talep ediliyor. Hiç kimsenin, binlerce çalışanı olan ve zor durumda olan bir fabrikanın rekabet nedeniyle kamulaştırılmasını istemediğini ama spekülasyonları nedeniyle kendi başını yakmış bir bankanın kamulaştırılması gereğinin herkes için anlaşılır olduğunu cidden onaylamamız bekleniyor."

Bu beyan genelleştirilmeli: Açlıkla, su sıkıntısıyla, küresel ısınmayla, AIDS'le vb. savaşırken, bu sorunların aciliyetlerini bilsek dahi, daha çok düşünmek

---

awakening us from a dream, will enable us to *continue to dream* – to dream in the very form of its opposite, of the awakening to the urgency of the situation. And it is here that we should start to worry – not only about the economic consequences of the meltdown, but about the obvious temptation to reinvigorate the "war on terror" and the US interventionism in order to keep the economy running. Or, at least, to use the meltdown to impose further tough measures of "structural readjustment." As Badiou put it succinctly:

> "One demands absolutely from ordinary citizens to 'understand' that it is not possible to fill in the financial gap of the Social Security, but that, without counting the billions, one should fill in the gap of the banks. We should seriously approve that nobody wants to nationalize a factory in trouble because of competition, a factory where thousands work, but that it is evident to nationalize a bank which burned because of its speculations."

One should generalize this statement: when we are fighting AIDS, hunger, lack of water, global warming, etc., although we recognize the urgency of these problems, there is always time to reflect, to postpone decisions (recall how the main conclusion of the last meeting of the leaders of superpowers in Bali, hailed as a success, was that

için, kararları ertelemek için (süper güçlerin liderlerinin, Bali'deki son toplantısının başarı olarak addedilen neticesini hatırlayın: iki sene sonra müzakerelerin devamı için tekrar toplanacaklardı) zaman vardır – ama finansal çözülme söz konusu olunca koşulsuzca hemen harekete geçme gerekliliği kabul edildi, tahayyülün ötesinde miktarda bir para derhal bulunuverdi. Soyu tükenen türleri kurtarın, gezegeni küresel ısınmadan kurtarın, AIDS hastalarını kurtarın, fon yoksunluğundan pahalı tedavi ve operasyonları karşılayamayan hastaları kurtarın, açlıktan ölen çocukları kurtarın... Tüm bunlar biraz bekleyebilir, ama "Bankaları kurtarın!", hemen eyleme geçilmesini talep eden ve karşılığını bulan koşulsuz bir buyruktur. Burada panik mutlaktı, derhal ulusaşırı ve partizan-olmayan bir birlik kuruldu, dünya liderleri arasındaki tüm kindarlıklar, FELAKETİ engellemek için geçici olarak unutuldu. Ve unutmayalım ki, bu olağanüstü miktardaki para belirli, "gerçek" bir vazife için değil, temelde piyasalardaki *güvenilirliği sağlamak* için, yani itikadi sebepler için harcandı! Sermayenin hayatlarımızın Gerçek'i olduğuna, talepleri, toplumsal ve doğal gerçekliğimizin acil taleplerinden çok daha mutlak olan Gerçek olduğuna inanmamız için başka bir delile ihtiyacımız var mı? Gizemli "beşinci element"in, gerçekliğimizin en saf bileşeninin aranışına uygun cevabı Joseph Brodsky vermiştir: "Hava, toprak, su ve ateşle birlikte para insanın sıklıkla hesaba katması gereken beşinci doğal kuvvettir."

---

they will meet again in two years to continue the talks…) – but with the financial meltdown, the urgency to act was unconditional, a sum beyond imagination was immediately found. Save the endangered species, save the planet from global warming, save the AIDS patients, save the patients dying because of the lack of funds for expensive treatments and operations, save the starving children… all this can wait a little bit, but the call "Save the banks!" is an unconditional imperative which demands and gets immediate action. The panic was here absolute, a trans-national and non-partisan unity was immediately established, all grudges among world leaders momentarily forgotten in order to avert THE catastrophy. And let us also not forget that the sublimely enormous sum of money was spent not for some clear "real" task, but basically in order to *restore confidence* in the markets, i.e., for the reasons of belief! Do we need another proof that Capital is the Real of our lives, the Real whose demands are much more absolute than even the most pressing demands of our social and natural reality? It was Joseph Brodsky who provided an adequate answer to the mysterious search of the "fifth element," the quint-essential ingredient of our reality: "Along with air, earth, water, and fire, money is the fifth natural force a human being has to reckon with most often."

(...)

Bugün, uluslararası politikanın belirleyici cihetini, üç temel maddi kaynağın (enerji [petrol], su, gıda) potansiyel yoksunluğunun belirleyeceği küresel vaziyete kademe kademe, yaklaşmıyor muyuz? Kendini (şimdilik) ara sıra görünür kılan, sağda solda görülen kıtlık infilakları, gelmekte olan kıyametin alametlerinden biri değil mi? Vuku buluşu faktörlerin çokluğunun (Çin ve Hindistan gibi hızla büyüyen devletlerdeki artan talep; ekolojik sıkıntılar yüzünden hasatların akamete uğraması; Üçüncü Dünya Ülkelerinde, yerel halkın tahliye edilerek, tarıma elverişli arazilerin büyük bölümünün ihracat ürünleri için kullanımı; tahılların biyoyakıt gibi farklı amaçlar için piyasa belirlenimli kullanımı) üstbelirlenimine tabi olsa da, bunun münasip piyasa düzenlemeleriyle üstesinden gelinebilecek kısa dönemli bir kriz olmadığı, piyasa ekonomisinin araçlarıyla çözülmesi imkânsız, uzun dönemli bir tıkanıklık olduğu açıktır. (Yeni dünya düzeninin bazı müdafileri, gıda kıtlığının maddi ilerlemenin göstergesi olduğuna işaret ediyorlar: hızla gelişen Üçüncü Dünya Ülkelerindeki insanlar daha fazla kazanıp, daha fazla yemeğe para yetirebiliyorlar. Bununla birlikte sorun bu yeni gıda talebinin, bu gelişmeye müdahil olmayan Üçüncü Dünya Ülkelerindeki milyonları hayatta kalma sınırının altına, düpedüz açlığa itelemesidir). Aynısı, yaklaşmakta olan enerji ve su krizi için de geçerli değil midir? Bunları uygun

---

(...)

Are we thus not gradually approaching a global state in which the potential lack of three basic material resources (energy (oil), water, food) will become the determining aspect of international politics? Is not the lack of food which renders itself visible in (for the time being) sporadic explosions here and there one of the signs of the forthcoming apocalypse? While its occurrence is overdetermined by a multitude of factors (growing demand in fast developing states like India and China, harvest failures due to ecological disturbances, the use of large parts of arable land in the Third World countries, from which local population was evicted, for the export-products, the market-determined use of grains for other purposes like biofuels), it seems clear that this is not a short-term crisis which will be quickly overcome by the appropriate market-regulations, but a long term deadlock impossible to solve with the means of market economy. (Some apologists of the new world order point out that this lack of food is in itself an indicator of the material progress: people in the fast-developing Third World countries earn more and can afford to eat more. The problem is nonetheless that this new demand for food pushes millions in the Third World countries who do not participate in this development beneath the survival level to outright starvation.) Does the same not go for the forthcoming energy crisis, and the forthcoming crisis in water supply? In order to approach them properly, one

bir şekilde ele almak için büyük ölçekli kolektif eylemin yeni türlerinin icat edilmesi gerekir: ne standart devlet müdahaleciliği ne de alkışlanan yerel öz-örgütlenmeler bu işin altından kalkabilir. Eğer sorun çözülmezse, dünyada gıda ve enerji bolluğunun yaşandığı bölgelerin, yaygın kaos, açlık ve sürekli savaşın kol gezdiği kaotik "dışarıdan" ayrıldığı, yeni apartheid dönemine yaklaşıyor olduğumuz ciddi biçimde düşünülmelidir. Bugünün Haiti'sindeki ve diğer kıtlık bölgelerindeki insanlar ne yapmalı? Şiddetle ayaklanmak için tamamıyla haklı değiller mi? Komünizm, tekrar kapıda.

(...)

Komünizm sorusu burada tekrar sorulmalıdır. Bugün için tek *hakiki* soru şudur: Kapitalizmin baskın biçimde doğallaştırılmasını onaylıyor muyuz, yoksa bugünün küresel kapitalizmi, kendisinin sonsuz yeniden üretimini önleyecek kâfi miktarda karşıtlık barındırıyor mu? Bu türden dört karşıtlık mevcuttur: Belli belirsiz görünen *ekolojik* felaket tehdidi, "zihinsel mülkiyet" adı verilen şey için *özel mülkiyetin* münasip olmayışı, (özellikle biyogenetik alanında) *yeni tekno-bilimsel gelişmelerin* sosyo-etik uzantıları, son olarak fakat aynı derecede önemli biçimde, yeni *Apartheid* biçimleri, yeni Duvarlar ve dışlamalar, yeni görünmezlikler. İlk üç karşıtlık "ortak varlıkların" alanlarını tavsif eder, bunlar toplumsal varlığımızın ortak tözüdür ve özel-

---

will have to invent new forms of large-scale collective action: neither the standard state intervention nor the much-praised local self-organizations can do the job. If the problem will not be solved, one should seriously consider that we are approaching the new era of apartheid in which secluded parts of the world with abundance of food and energy will be separated from the chaotic outside with widespread chaos, starvation and permanent war. What should people in today's Haiti and other domains of food shortages do? Do they not have the full right to violently rebel? Communism is again at the gates.

(...)

It is here that the question of Communism has to be raised again. The only *true* question today is: do we endorse the predominant naturalization of capitalism, or does today's global capitalism contain strong enough antagonisms which prevent its indefinite reproduction? There are four such antagonisms: the looming threat of *ecological* catastrophy, the inappropriateness of *private property* for the so-called "intellectual property," the socio-ethical implications of *new techno-scientific developments* (especially in bio-genetics), and, last but not least, *new forms of apartheid*, new Walls and exclusions, new invisibilities. The first three antagonisms designate the domains of "commons," the shared substance of our social being

leştirilmesi, gerekirse şiddet içeren yollarla direnilmesi gereken, şiddet içeren bir eylemdir:

— *kültürün ortak varlıkları*, "bilişsel" sermayenin dolaysızca toplumsallaşan formları; temelde dil, iletişim ve eğitim araçlarımız ve de ortak elektrik, posta, kamu taşıma vb. altyapıları.
— petrolden ormanlara ve bizatihi doğal habitata kadar kirlenme ve sömürülme tehdidi altında olan *dışsal doğanın ortak varlıkları*.
— *içsel doğanın ortak varlıkları* (insanlığın biyogenetik mirası) – yeni biyogenetik teknolojiyle, kelimenin gerçek anlamıyla, insan doğasını değiştirerek Yeni İnsanı yaratmak gerçekçi bir beklenti haline gelmiştir.

Tüm bu mücadelelerin ortak yönü, kapitalizmin ortak varlıkları çitleme mantığı kendi haline bırakıldığında insanlığın kendini imhasına kadar gidebilecek yıkıcı potansiyellere dair farkındalıktır. "Ortak varlıklara" yapılan bu atıf Komünizm kavramının dirilişini meşrulaştırır: Bu, bizim ortak varlıkların giderek daha fazla "çitlenme"sini, kendi tözünden dışlananların proleterleşme süreci olarak görmemizi sağlar. Bugünkü tarihsel durum bizlerin proleter kavramını terk etmemizi gerektirmediği gibi, tam tersine, bizi Marx'ın proleter kavramını –ürünü elinden alınmış, emeği sömürülmüş ve

---

whose privatization is a violent act which should also be resisted with violent means, if necessary:

– *the commons of culture*, the immediately socialized forms of "cognitive" capital, primarily language, our means of communication and education, but also the shared infrastructure of public transport, electricity, post, etc.
– *the commons of external nature* threatened by pollution and exploitation, from oil to forests and natural habitat itself.
– *the commons of internal nature* (the biogenetic inheritance of humanity) – with new biogenetic technology, the creation of a New Man in the literal sense of changing human nature becomes a realist prospect.

What all these struggles share is the awareness of the destructive potentials, up to the self-annihilation of humanity itself, if the capitalist logic of enclosing these commons is allowed a free run. It is this reference to "commons" which justifies the resuscitation of the notion of Communism: it enables us to see the progressing "enclosure" of the commons as a process of proletarization of those who are thereby excluded from their own substance. Today's historical situation not only does not compel us to drop the notion of proletariat; on the contrary, it compels us to radicalize

bunun sonucunda tözsüz öznelliğe indirgenmiş– Marx'ın tahayyüllerinin ötesinde varoluşsal bir seviyede –tözsel içeriğinden yoksun bırakılmış, Kartezyen *cogito*'nun kaybolup gitme noktasına indirgenmiş özne– radikalleştirmeye zorlar. Eğer bu kulağa kıyamet senaryosu gibi geliyorsa, fiilen kıyameti andıran zamanlarda yaşadığımız cevabı verilmelidir – bu üç proleterleştirme sürecinin nasıl kıyameti andıran bir noktaya atıfta bulunduğunu görmek kolaydır: ekolojik çöküntü, insanların biyogenetik olarak ayarlanabilir makinelere indirgenişi, hayatlarımız üzerindeki bütüncül dijital denetim...

Öyleyse nasıl kendimizi aldatmaktan sakınıp, kıyamet tehdidiyle yüzleşeceğiz? Kıyamet hususi bir zaman kipiyle nitelenir. Bu açıkça diğer iki baskın kiple, geleneksel döngüsel zamanla (doğanın ve göklerin düzenini yansıtan, kozmik ilkelerle düzenlenen ve ayarlanan zaman – mikrokozmosun ve makrokozmosun birbirlerinde ahenk içinde çınladığı zaman-formu) ve kademeli ilerlemenin veya gelişmenin modern çizgisel zamanıyla karşıtlık içindedir: Kıyameti andıran zaman "zamanın sonunun zamanı"dır, aciliyet zamanı, "istisna hali"nin [zamanı], sonun yakın olduğu ve ona hazırlandığımız zaman. Böyle bir dizilimde standart olasılık-mantığı artık geçerli değildir, Jean-Pierre Dupuy tarafından tasvir olunmuş başka bir zamansallık mantığına ihtiyaç duyulur:

Marx's notion of the *proletarian* - the exploited worker whose product is taken away from him, so that he is reduced to subjectivity without substance - to an existential level well beyond Marx's imagination, to a subject reduced to the evanescent point of the Cartesian *cogito*, deprived of its substantial content. If this sounds apocalyptic, one should retort that we effectively live in apocalyptic times - it is easy to note how each of the three processes of proletarization refer to an apocalyptic point: ecological breakdown, biogenetic reduction of humans to manipulable machines, total digital control over oure lives…

How, then, are we to avoid self-deception and confront the apocalyptic threat? Apocalypse is characterized by a specific mode of time, clearly opposed to the two other predominant modes, the traditional circular time (the time ordered and regulated on cosmic principles, reflecting the order of nature and the heavens – the time-form in which microcosm and macrocosm resonate in each other in harmony) and the modern linear time of gradual progress or development: the apocalyptic time is the "time of the end of time," the time of emergency, of the "state of exception" when the end is near and we are getting ready for it. In such a constellation, the standard probability-logic no longer applies; we need a different logic of temporality described by Jean-Pierre Dupuy:

> "Şüphesiz, afet olayı geleceğe kader olarak kaydedilmiştir, lakin bir taraftan da olumsal bir rastlantıdır: *futur antérieur*'de [fr. gelecekteki geçmiş] kaçınılmaz olarak belirse de gerçekleşmiş olamaz. ... Eğer önemli bir olay, örneğin bir felaket gerçekleşirse, gerçekleşmemiş olması olası değildir; yine de, gerçekleşmediği sürece önlenemez değildir. Dolayısıyla olay'ın gerçekleşmesi –gerçekleşmesi olgusu– geriye dönük olarak kendi zaruretini yaratır."[3]

Dupuy Fransa'da Mayıs 1995'te yapılan başkanlık seçimlerini örnek verir. İşte baş anket kurumunun Ocak gelecek tahmini: "Eğer gelecek 8 Mayısta Bayan Balladur seçilirse, başbakanlık seçimi daha gerçekleşmeden karara bağlanmış demektir". Eğer bir olay –kazara– gerçekleşirse, kendisini önlenemez gösteren, kendinden evvelki zinciri yaratır: Bu nüve halinde olumsallığın ve zorunluluğun Hegelci diyalektiğidir – altta yatan zorunluluğun, görünümlerin rastlantısal oyununda nasıl da kendini ifade ettiği klişesi değil. Bu anlamda kader tarafından tayin edilsek de, *kaderimizi seçmekte özgürüz*. Dupuy'a göre ekolojik krize de böyle bakmalıyız: Felaketin ihtimallerini "gerçekçi" bir yaklaşımla değerlendirmekten ziyade, Kaderi tam da Hegelci anlamıyla kabul etmek: Balladur'un seçilmesi gibi, "denilebilir ki, eğer felaket

3 Dupuy, Jean-Pierre, *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, 2005.

> "The catastrophic event is inscribed into the future as a destiny, for sure, but also as a contingent accident: it could not have taken place, even if, in *futur anterieur*, it appears as necessary. /…/ if an outstanding event takes place, a catastrophy, for example, it could not not have taken place; nonetheless, insofar as it did not take place, it is not inevitable. It is thus the event's actualization – the fact that it takes place – which retroactively creates its necessity."

Dupuy provides the example of the French presidential elections in May 1995; here is the January forecast of the main polling institute: "If, on next May 8, Ms Balladur will be elected, one can say that the presidential election was decided before it even took place." If – accidentally - an event takes place, it creates the preceding chain which makes it appear inevitable: THIS, not the common places on how the underlying necessity expresses itself in and through the accidental play of appearances, is *in nuce* the Hegelian dialectics of contingency and necessity. In this sense, although we are determined by destiny, we are nonetheless *free to choose our destiny*. This, according to Dupuy, is also how we should approach the ecological crisis: not to "realistically" appraise the possibilities of the catastrophy, but to accept it as Destiny in the precise Hegelian sense: like the election of Balladur, "if the catastrophy will happen, one can say that its occurrence was decided before it even took place." Destiny and free action

olacaksa, vuku buluşu gerçekleşmesinden evvel karara bağlanmıştır". Dolayısıyla kader ve özgür eylem ("eğer"i engellersek) el ele gider: özgürlük en radikal halinde kişinin kendi Kaderini değiştirme özgürlüğüdür.

Eğer (kozmik veya ekolojik) felaket tehdidiyle uygun bir şekilde yüzleşeceksek, yeni bir zaman kavramı düşünmeliyiz. Dupuy buna "projenin zamanı" diyor, geçmişle gelecek arasında kapalı bir çevrim: Gelecek nedensel olarak geçmişteki edimlerimiz tarafından üretilir, aynı zamanda, nasıl eylediğimiz geleceğe dair öngörümüzce ve bizim bu öngörüye tepkimizce tayin edilir. Bu Dupuy'un felaketle nasıl yüzleşmemiz gerektiğine dair tasarısıdır: Felaketi evvela kaderimiz olarak, önlenemez olarak görmek, ardından da kendimizi ona yansıtarak, onun bakış açısını benimseyerek, geriye dönük olarak onun geçmişine (geleceğin geçmişine), bizim şimdi üzerinden eyleyeceğimiz, karşı-olgusal ihtimalleri ("Eğer bunları yapsaydık, şimdi içinde bulunduğumuz felaket hiçbir zaman vuku bulmamış olurdu!") yerleştirmeliyiz. Dupuy'un çelişkili formülü işte burada bulunmaktadır: İhtimaller dâhilinde kabul etmeliyiz ki, geleceğimiz mahkûm, felaket gerçekleşecek, bu bizim kaderimiz – ve bu kabulün arka planında, kendimizi, bizatihi kaderimizi değiştirecek eylemi icra etmek ve böylece geçmişe yeni bir ihtimal yerleştirmek için seferber etmeliyiz. Badiou için olaya sadakat zamanı *futur antérieur*'dür: kendini gelecek yönünde yakalarken, kişi sanki meydana getirmek istediği

---

(to block the "if") thus go hand in hand: freedom is at its most radical the freedom to change one's Destiny.

So if we are to confront properly the threat of a (cosmic or environmental) catastrophy, we have to introduce a new notion of time. Dupuy calls this time the "time of a project," of a closed circuit between the past and the future: the future is causally produced by our acts in the past, while the way we act is determined by our anticipation of the future and our reaction to this anticipation. This, then, is how Dupuy proposes to confront the catastrophy: we should first perceive it as our fate, as unavoidable, and then, projecting ourself into it, adopting its standpoint, we should retroactively insert into its past (the past of the future) counterfactual possibilities ("If we were to do that and that, the catastrophy we are in now would not have occurred!") upon which we then act today. Therein resides Dupuy's paradoxical formula: we have to accept that, at the level of possibilities, our future is doomed, the catastrophy will take place, it is our destiny – and, then, on the background of this acceptance, we should mobilize ourselves to perform the act which will change destiny itself and thereby insert a new possibility into the past. For Badiou, the time of the fidelity to an event is the *futur antérieur*: overtaking oneself towards the future, one acts now as if the future one wants to bring about is already here. The same circular strategy of *futur antérieur* is also the only truly efficient one when we are

gelecek hâlihazırda burdaymış gibi eyler. *Futur antérieur*'ün aynı döngüsel yapısı, felaket olasılığıyla (ekolojik felaket diyelim) yüzleşmemizde sahiden de etkili olan tek stratejidir: "gelecek hâlâ apaçık, hâlâ eylemek ve en kötüyü engellemek için vaktimiz var" demek yerine, felaketin önlenemez olduğu kabul edilmeli ve buna binaen geriye dönük olarak şimdiden "yıldızlarda yazılı" olan kaderimizi telafi etmek için eyleme geçmeliyiz.

(...)

Tüm kıyametvari aciliyete rağmen, eğer Komünist addedilmeyi istiyorsak, bu protelerleşme yeterli değildir. Ortak varlıklar kolektif insanlığa Komünizm olmadan, yetkeci-cemaatçi bir rejimde de iade edilebilir: Tözsel içeriğinden yoksun bırakılmış, tözsüz-leştirilmiş, "köksüz" özne, cemaatçilik doğrultusunda etkisizleştirilerek, yeni tözsel bir cemaatte kendine uygun yeri bulabilir. Tam da bu anlamda, Negri, sosyalist karşıtı "Elveda Bay Sosyalizm" başlığını atmakta haklıydı: Komünizm, eşitlikçi bir kolektif yerine, dayanışmalı organik cemaat öneren Sosyalizme karşı koymalıdır – Nazizm nasyonel sosyalizmdi, nasyonel komünizm değil. Sosyalist bir Yahudi karşıtlığı olabilir, komünist Yahudi karşıtlığı olamaz (eğer bu, Stalin'in son yıllarındaki gibi, ortaya çıkarsa artık devrimci olaya sadık olunmadığının göstergesidir). Küresel Kapitalist sistem için uzun dönem-

---

confronting the prospect of a catastrophy (say, of an ecological disaster): instead of saying "the future is still open, we still have the time to act and prevent the worst," one should accept the catastrophy as inevitable, and then act to retroactively undo what is already "written in the stars" as our destiny.

(...)

In spite of all apocalyptic urgency, however, this proletarization is not enough if we want to be counted as Communists. Commons can also be restored to collective humanity without Communism, in an authoritarian-communitarian regime; the desubstantialized, "rootless," subject, deprived of its substantial content, can also be counteracted in the direction of communitarianism, of finding its proper place in a new substantial community. In this precise sense, Negri was right with his anti-Socialist title *Good-Bye Mr. Socialism*: Communism is to be opposed to Socialism, which, instead of the egalitarian collective, offers a solidary organic community - Nazism was national socialism, not national Communism. There can be Socialist anti-Semitism, there cannot be a Communist one. (If it appears, as in Stalin's last years, it is an indicator that one is no longer faithful to the revolutionary event.) The only way for the global capitalist system to survive its long-term antagonism and simultaneously to avoid the Communist solution, will be to reinvent some kind

li karşıtlıklarından sağ çıkmak ve aynı zamanda Komünist çözümü engellemek ancak cemaatçilik, halkçılık, Asya değerleriyle kapitalizm ve benzer kisveler altında, bir tür Sosyalizmin yeniden icat edilişiyle mümkündür. Gelecek ya Komünist ya da Sosyalist olacaktır. Sosyalizm artık Komünizmin kötü şöhretli "aşağı evresi" olarak değil, Komünizmin gerçek rakibi olarak anlaşılmalıdır.

Dolayısıyla Komünizm, herhangi bir tür Düşüş-öncesi tözsel birliğe dönüşe dair her ideolojinin açık reddini ihtiva eder. Bolivya'da Morales hükümetinin izlediği politikalar bugünün ilerici mücadelesinin öncülüğünü yaparken, Morales sorunsuz bir şekilde, özgül bir tarihsel anda gerçekleşmiş Düşüş anlatısına yaslanmaktadır: "Her şey 1750'de Endüstri Devrimiyle başladı..." – ve tahmin edileceği üzere, Düşüş'ün nedeni, doğa anadaki köklerimizi kaybetmemizdir: "Kapitalizmde doğa ana yoktur" (kapitalizme dair tek bir iyi şey varsa o da artık onda doğa ananın varolmamasıdır). "Kapitalizm dünyadaki dengesizliklerin ve asimetrilerin kaynağıdır" demek, hedefimizin "doğal" dengeyi ve simetriyi yeniden sağlamak olduğu anlamına gelir. Burada eleştirilip, reddedilen tam da, geleneksel olarak cinselleştirilmiş doğa ana (ve gökyüzündeki baba) kozmolojisini, doğanın tözsel "anaç" düzenindeki köklerimiz kozmolojisini imha eden modern öznelliğin doğuşunun sürecidir.

---

of Socialism… in the guise of communitarianism, populism, capitalism with Asian values, or whatsoever. The future will be Communist… or Socialist. Socialism is no longer to be conceived as the infamous "lower phase" of Communism, but as its true competitor.

What Communism involves is thus the unambiguous rejection of all ideology of returning to any kind of pre-Fall substantial unity. While the politics pursued by the Morales government in Bolivia is on the very cutting edge of today's progressive struggle, Morales relies in an unproblematic way on the narrative on the Fall which took place at a precise historical moment: "Everything began with the industrial revolution in 1750…" – and, predictably, this Fall consists in losing our roots in mother earth: "Under Capitalism mother earth does not exist." (Well, if there is one good thing about capitalism, it is that in it, mother earth no longer exists.) "Capitalism is the source of the asymmetries and imbalances in the world" – which means that our goal should be to restore the "natural" balance and symmetry. What is thereby attacked and rejected is the very process of the rise of modern subjectivity which obliterates the traditional sexualized cosmology of mother earth (and father heaven), of our roots in the substantial "maternal" order of nature.

Fidelity to the Communist Idea thus means that, to paraphrase Arthur Rimbaud, we should remain resolutely modern and reject the all too fast and

Komünist Fikre sadakat, Rimbaud'dan açımlarsak, şu anlama gelir: Bizler tereddütsüzce modern kalmalı ve kapitalizm eleştirisinin hızlı ve üstünkörü bir şekilde "araçsal akıl" veya "modern teknolojik medeniyet" eleştirisine genelleştirilmesini reddetmeliyiz. Bu noktada çok dikkatli olmalı ve "kapitalist" yükleminde ısrar etmeli: Söz konusu olan, kapitalizm ve Komünizmin Heidegger'in dediği gibi, araçsal aklın dışavurumları olarak, "metafizik bakımdan aynı" olmaları değil, daha çok, bugünün küresel toplumunun somut bütünlüğünde Kapitalizmin belirleyici etmen oluşu, öyle ki kapitalizmin tarihsel açıdan özgül biçimde "Gerçekten-Varolmuş Sosyalizm" içinde olumsuzlanışının dahi kapitalist dinamiklere iştirak edişidir. Yani Stalinci büyüme-güdüsü, üretimi artırma, üretimin kalitesini ve kapsamını daha da "ilerletme" yolundaki kesintisiz gayret nereden geliyor? Bu noktada Heidegger düzeltilmeli: [bunlar] genel bir güç istencinden veya teknolojik tahakküm istencinden değil, kapitalist yeniden üretimin içkin yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü kapitalizm ancak kesintisiz büyüme ile hayatta kalabilir ve bu hareketin gerçek hedefi herhangi bir nihai durum değil, sürekli büyüyen bu yeniden üretimdir. Marx kapitalist genişleyen yeniden üretim dinamiğini tasvir ederken, tam da (Komünizmi, insan potansiyellerinin sonsuz gelişiminin bir kendinde-amaç sayılacağı bir toplum olarak tanımlarken olduğu gibi, kendisinin de sıkça tutsağı olduğu) "ilerlemecilik"in kökenlerini temin eder.

---

glib generalization of the critique of capitalism into the critique of "instrumental reason" or "modern technological civilization." One should be precise here and insist on the predicate "capitalist": it is not that capitalism and Communism are "metaphysically the same," as Heidegger put it, expressions of instrumental reason; it is rather that, in the concrete totality of today's global society, capitalism is the determining factor, so that even its historically-specific negation in "Really-Existing Socialism" participates in the capitalist dynamics. That is to say, from where does the Stalinist drive-to-expand, the incessant push to increase productivity, to further "develop" the scope and quality of production, come from? Here one should correct Heidegger: not from some general will-to-power or will-to-technological-domination, but from the inherent structure of the capitalist reproduction which can only survive through its incessant expansion and where this ever-expanding reproduction, not some final state, is the only true goal of the entire movement. When Marx describes the capitalist dynamic of expansive reproduction, he provides the roots of the very "progressism" (to which he himself often falls prey, like when he defines Communism as the society in which the endless development of the human potentials will be an end-in-itself).

This is why, in the series of the four antagonisms I've listed, the one between the Included and the Excluded is the crucial one: without it, all others lose their

Bu nedenle, sıraladığım dört karşıtlıkta, kapsananla dışlanan arasındaki karşıtlık kritik öneme sahiptir: o olmadan diğerleri altüst edici keskinliklerini yitirirler. Ekoloji, gelişmekte olan ülkelerin sebep olduğu kirliliğin sınırlanmasıyla çözülmeye çalışılan bir sürdürülebilir gelişme sorununa; biyogenetik, Tanrı'nın en yüce yaratımına müdahale edilmesine karşı uyaran dindar gericilerce harekete geçirilen etik bir meseleye döner. Bu şekilde, kendimizi Bill Gates'in fakirliğe ve hastalıklara karşı savaşan en büyük yardımsever, Rupert Murdoch'un da yüzlerce milyon doları medya imparatorluğu yoluyla dolaşıma sokan en büyük çevreci olduğu bir dünyada bulabiliriz. İlk üç ve sonuncu karşıtlık arasında bir kilit fark daha var: İlk üçü insanlığın (antropolojik, hatta fiziksel) *sağkalımı* meseleleriyle fiilen ilgilidir, dördüncüsü ise nihayetinde bir *adalet* sorusudur. Eğer insanlık, içinde bulunduğu ekolojik çıkmazı halletmezse hepimiz yok olabiliriz, bunun yanında bu sorunu yetkeci tedbirlerle çözebilecek, mevcut toplumsal hiyerarşileri, bölümleri, dışlamaları sürdürecek ve hatta güçlendirecek bir toplum da hayal edilebilir. Bu bizi Komünizmin bir sonraki temel özelliğine getirir: Sosyalizmin aksine, Komünizm tekil evrenselliğe, tekil olanla evrensel olan arasındaki dolaysız bağa, kısmi belirleyicileri bertaraf ederek, atıfta bulunur. Aziz Paulus, Hıristiyan bir bakış açısından, "erkek ya da kadın yoktur, Yahudi ve Yunan yoktur" dediğinde, etnik kökenlerin, ulusal kimliklerin ve benzerlerinin bir *hakikat kategorisi olmadığını* id-

---

subversive edge. Ecology turns into a problem of sustainable development which one tries to solve by limiting the pollution caused by the newly developing countries; biogenetics becomes an ethical issue mobilized by religious obscurantists who warn against human meddling with God's highest creation, etc. In this way, we may well find ourselves in a world in which Bill Gates is the greatest humanitarian fighting against poverty and diseases, and Rupert Murdoch the greatest environmentalist mobilizing hundreds of millions through his media empire. There is another key difference between the first three antagonisms and the fourth one: the first three effectively concern questions of (anthropological, even physical) *survival* of humanity, while the fourth one is ultimately a question of *justice*. If humanity does not resolve its ecological predicament, we can all vanish, while one can well imagine a society which somehow resolves it through authoritarian measures which not only maintain, but even strengthen the existing social hierarchies, divisions and exclusions. This brings us to the next basic feature of Communism: in contrast to Socialism, Communism refers to singular universality, to the direct link between the singular and the universal, by-passing particular determinations. When Paul says that, from a Christian standpoint, "there are no men and women, no Jews and Greeks," he thereby claims that ethnic roots, national identity, etc., are *not a category of truth*. To put it in precise Kantian terms, when we reflect upon out ethnic roots, we engage in

dia etmiştir. Kantçı terimlerle, etnik kökenlerimiz üzerine düşündüğümüzde, olumsal dogmatik önvarsayımlarla sınırlı, *aklın özel kullanımı*nı uygulamaktayızdır: *Aklın* evrensellik boyutunu mesken tutmuş özgür varlıklar gibi değil, "toy" bireyler gibi hareket etmekteyizdir. Bu Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"in meşhur paragrafında, "özel"e karşıt olan "kamusal"dan bahsederken demek istediğidir: "özel", komünal bağlara karşıt olarak kişinin bireysel bağları değil, tam da kişinin özgül özdeşleşmesindeki komünal-kurumsal düzendir; "kamusal" ise kişinin Aklını uluslarüstü evrensellikte icrasıdır. Kişi "kamusal" alanın evrensel boyutuna, tam da tözsel komünal özdeşliğinden bağımsız ve hatta bu özdeşliğine karşıt biçimde tekil bir birey olarak iştirak eder – kişi ancak, komünal özdeşliklerin çatlaklarında radikal biçimde tekil olduğunda gerçekten evrensel olmuş olur. Aklın sınırlandırılmadan özgür kullanımının kamusal alanına dair görüsünde Kant, kişinin toplumsal kimliğinin, (toplumsal) varlık düzenindeki konumunun sınırlarının ötesinde, özgürleştirici evrensellik boyutunu ileri sürer. Böylece, Devlet'in alanı, kendince, kamusal değil, "özel"dir.

Kant, geç dönem eseri *Yetilerin Çatışması*'nda bu gözlemlerini, coşkuyu, özgürleştirici evrensellik tecrübesinde hayat bulan duygu olarak tanımlayarak, genişletir. Fransız Devrimi'ni özgürlüğün imkânını gösteren bir işaret olarak yorumlar: Şimdiye kadar düşünülemez olan gerçekleşmiş, halkın tümü korkusuzca özgürlük ve eşitliği savunmuştur: "Yeni gerçekleşmiş olan,

---

a *private use of reason*, constrained by contingent dogmatic presuppositions: we act as "immature" individuals, not as free human beings who dwell in the dimension of the universality of reason. This is what Kant, in the famous passage of his "What is Enlightenment?", means by "public" as opposed to "private": "private" is not one's individual as opposed to communal ties, but the very communal-institutional order of one's particular identification; while "public" is the trans-national universality of the exercise of one's Reason. One participates in the universal dimension of the "public" sphere precisely as a singular individual extracted from or even opposed to one's substantial communal identification – one is truly universal only when radically singular, in the interstices of communal identities. In his vision of the public space of the unconstrained free exercise of Reason, Kant asserts the dimension of emancipatory universality *outside* the confines of one's social identity, of one's position within the order of (social) being. The domain of State itself is thus in its own way "private," not public.

In his late *Conflict of Faculties*, Kant prolongs these reflections by describing enthusiasm as the feeling aroused by the experience of emancipatory universality. He interprets the French Revolution as a sign which points towards the possibility of freedom: the hitherto unthinkable happened, a whole people fearlessly asserted their freedom and equality: "The recent Revolution of a people which is rich in spirit, may

ruhen zengin bir halkın Devrimi başarısızlığa da uğrayabilir, başarılı da olabilir, sefalet ve vahşet getirebilir, buna rağmen (dahil olmayan) tüm izleyenlerinin kalbinde, coşkuya yakın arzular –ki bunların dışavurulması tehlikeden yoksun olmayıp, ancak insan cinsinin ahlaki fıtratından kaynaklanabilir– nedeniyle devrimin tarafında bulunma isteği uyandırır."

Bu noktada belirtilmelidir ki Fransız Devrimi sadece Avrupa'da değil, aynı zamanda Haiti gibi uzak yerlerde de coşkuyla karşılandı; buradaki coşku sadece Kantçı gözlemcilerinkiyle sınırlı kalmadı, aynı zamanda angaje ve pratik bir coşkuydu – dünya tarihinde önemli bir yere sahip bir diğer olayın kilit bir ânı: Fransız Devrimi'nin özgürleştirici projesine tam katılım için savaşan siyah kölelerin ilk isyanı. Haiti Devrimi gerçekten de Fransız Devrimi'nin *tekrarı* başlığını hak eder: Hegel'deki, "evrenselleşme olarak tarihsel tekrar açısından söylersek, Fransız Devrimi, tekrarlanışı sayesinde, küresel çapta sonuçları olan dünya-tarihsel bir Olay oldu. Jakobenlerin kölelerin ayaklanmasını hemen tanımaları da, özgünlüklerinin bir işareti olmuştur – Haiti'den gelen Siyahi Heyet, Ulusal Mecliste coşkuyla karşılandı. (Tahmin edildiği gibi, Thermidor'dan sonra işler değişti: Napoléon hemen orduyu Haiti'nin tekrar işgali için gönderdi).

Eğer Komünizm hakkında konuşacaksak, Haiti örneği bizi Kant'ta eksik olanla yüzleştirir. Bu noktada Hegel'e dönülmeli – Kant'ın Fransız Devrimi'ni

---

well either fail or succeed, accumulate misery and atrocity, it nevertheless arouses in the heart of all spectators (who are not themselves caught up in it) a taking of sides according to desires which borders on enthusiasm and which, since its very expression was not without danger, can only have been caused by a moral disposition within the human race."

One should note here that the French Revolution generated enthusiasm not only in Europe, but also in faraway places like Haiti; and the enthusiasm there was not only that of Kantian observers, but an engaged, practical, one – a key moment of another world-historical event: the first revolt of Black slaves which fought for the full participation in the emancipatory project of the French Revolution. The Haiti Revolution truly deserves the title of the *repetition* of the French Revolution: to put it in Hegel's terms of historical repetition as universalization, it was only through its repetition that the French Revolution became a world-historical Event with global consequences. And the sign of the Jacobins' authenticity is that they immediately recognized the slaves' uprising – the Black delegation from Haiti was enthusiastically received in the National Assembly. (As expected, things changed after the Thermidor: Napoleon quickly sent the army to re-occupy Haiti.)

This example of Haiti confronts us with is missing in Kant if we want to talk about Communism. One should turn to Hegel here – Hegel who fully shared Kant's

tarifindeki coşkuyu tamamıyla paylaşan Hegel'e: "Dolayısıyla bu [devrim] aklın muhteşem biçimde ufuktan doğuşuydu. Tüm düşünen varlıklar bu devrin kutlanışına katıldı. O dönemde insanların zihinleri mağrur duygularla dalgalandı; Tanrısal olanın dünyayla uzlaşması sanki ilk kez mümkün oluyormuşçasına bütün dünya ruhani bir heyecan dalgasıyla sarsıldı." Lakin Hegel, zımnen de olsa, kritik bir ekleme yapar. *Hegel ve Haiti*'de Susan Buick-Morss'un da gösterdiği gibi, Haiti'deki, özgür Haiti Cumhuriyetiyle sonuçlanan, başarılı köle ayaklanması, Hegel'in ilk defa *Jena Elyazmaları*'nda ve sonra *Tinin Fenomenolojisi*'nde geliştirdiği, Köle (Esir) - Efendi diyalektiğinin sessiz –ve bu nedenle çok daha etkili– referans noktası, noksan Nedeniydi. Buck-Morss'un basit beyanı "şüphesiz Hegel ve Haiti birbirine aittir", veciz bir şekilde bu iki heterojen terim arasındaki kısa devrenin patlayıcı sonucunu yakalar. "Hegel ve Haiti" – bu, muhtemelen Komünizmin en özlü formulüdür. Neden?

Haiti'nin eski köleleri Fransız devrimci sloganlarını, Fransızlardan daha harfi harfine anladılar: Aydınlanma ideolojisinde mebzul miktarda bulunan içkin şartları görmezden geldiler (özgürlük – sadece "olgun" rasyonel özneler için, özgürlüğü ve eşitliği hak etmek için uzun bir dönem eğitilmesi gereken vahşi toy barbarlar için değil…). Bu, (Napoléon'un Haiti'deki devrimi bastırmak ve köleliği tekrar ikame etmek için gönderdiği) Fransız askerlerinin, (öz)

---

enthusiasm in his description of the impact of the French Revolution: "This was accordingly a glorious mental dawn. All thinking beings shared in the jubilation of this epoch. Emotions of a lofty character stirred men's minds at that time; a spiritual enthusiasm thrilled through the world, as if the reconciliation between the divine and the secular was now first accomplished." But he added something crucial to it, implicitly, at least. As Susan Buck-Morss demonstrated in her "Hegel and Haiti," the successful slave uprising in Haiti which ended up in the free Haiti republic, was the silent - and, for that reason, all the more effective – point of reference of Hegel's dialectic of Master and Slave (Bondsman) which he first developed in his Jena manuscripts and then in his *Phenomenology of Spirit*, its absent Cause. Buick-Morss's simple statement "there is no doubt that Hegel and Haiti belong together" concisely captures the explosive result of the short-circuit between these two heterogeneous terms. "Hegel and Haiti" – this, perhaps, is also the most succinct formula of Communism. Why?

The ex-slaves of Haiti took French revolutionary slogans more literally that the French themselves: they ignored all the implicit qualifications which abounded in the Enlightenment ideology (freedom – but only for rational "mature" subjects, not for the wild immature barbarians who first had to undergo a long process of education in order to deserve freedom and equality…). This led to sublime "Communist"

özgürleşmiş kölelerin Siyah ordusuna yaklaşmaları anındaki gibi, ulvi "Komünist" anlara neden oldu. Siyah kalabalığın belli belirsiz homurdanmasını ilk duyduklarında bunun barbarların kabile savaş şarkısı olduğunu varsaydılar; ama yaklaştıklarında, Siyah Haiti askerlerinin Marseillaise'yi söylediğini fark ettiler – ve düşünmeye başladılar yüksek sesle yanlış tarafta olup olmadıklarını… Bunun gibi olaylar evrenselliği bir siyasi kategori olarak yürürlüğe sokar.

(...)

… Haiti Devrimi "dünya tarihinde belirleyici bir an"dı. Mesele Haiti Devrimini, Avrupa devrimci ruhunun genişlemesi olarak incelemek, yani (Fransız Devrimi'nin) Avrupası'nın Haiti Devrimi için önemini kavramak değil, *Haiti Devriminin Avrupa için önemini* savlamaktır. Söz konusu olan sadece Haiti'nin Avrupa olmadan anlaşılamaz olması değildir – Avrupa özgürleştirici sürecinin kapsamı ve sınırları da Haiti olmadan anlaşılamaz.

Peki, Haiti devriminde, Kantçı coşkuyu aşan ve Hegel'in açıkça gördüğü ne vardı? Kant'ın ötesine geçerek burada söylenmesi gereken, toplumsal hiyerarşinin "özel" düzeninde belirli bir yerden yoksun olmalarından, yani, cemiyetin "hiçbir parçasının parçası" olmalarından dolayı, doğrudan evrenselliği temsil eden toplumsal grupların olduğudur. Uygun Komünist devrimci

---

moments, like the one which occurred when the French soldiers (sent by Napoleon to Haiti to suppress the rebellion and restore slavery) were approaching the Black army of (self)liberated slaves. When they heard an indistinct murmur of the Black crowd, they first assumed this must be some barbarian tribal war chant; but when they came closer, they realized that the Black Haiti soldiers were singing the Marseillaise – and started to wonder aloud if they were not fighting on the wrong side… events like these enact universality as a political category.

(…)

… the Haitian Revolution was "a defining moment in world history." The point is not to study the Haitian Revolution as an expansion of the European revolutionary spirit, i.e., to discern the significance of Europe (of the French Revolution) for the Haitian Revolution, but to assert *the significance of the Haitian Revolution for Europe*. It is not only that one cannot understand Haiti without Europe – one cannot understand the scope and limitation of the European emancipation process without Haiti.

What, then, was in Haitian Revolution that was more than the Kantian enthusiasm, and that Hegel clearly saw? What one should add here, moving beyond Kant, is that there are social groups which, on account of their lacking a determinate place in the "private"

coşku koşulsuzca bu "hiçbir parçanın parçası"yla ve onun tekil evrensellik konumuyla tam dayanışmada köklenir. Haiti Devrimi bu dayanışmaya ihanet edip yerel siyahî seçkinlerin sömürüye devam ettikleri yeni bir hiyerarşik-milliyetçi cemaate evrildiğinde "başarısızlığa uğradı"; başarısızlığının sebebi Haiti'nin "geri kalmışlığı" değildi; devrim, *zamanının ötesinde* olduğundan başarısız oldu: (çoğunlukla şeker kamışının üretildiği) köle plantasyonları modern öncesi toplumların kalıntısı değil, verimli kapitalist üretim örgütlenmesinin modeliydi; kölelerin tabi olduğu disiplin, daha sonradan kapitalist metropollerde ücretli çalışanların tabi oldukları disipline model oldu. Köleliğin kaldırılmasından sonra kurulan Siyah Haiti hükümeti, ihraç için üretim aksamasın diye "tarımsal militarizm" uyguladı, eski köleler aynı maliklerin emrinde plantasyonlarda çalışmaya devam etmeye mecburdular, sadece şimdi "özgür" ücretli işçiydiler. Burjuva toplumunu tanımlayan gerilim –demokratik coşku ve köle-gibi çalışma disipliniyle beraber kişisel özgürlük–, eşitlikte mevcut olan bu kölelik, Haiti'de en radikal şekliyle vücut buldu.

Burada mükerreren karşımıza çıkan bir sorun bulunmaktadır: Haiti Devrimi'nin kaderi, yeni bir hiyerarşik yönetime gerilemesi, modern devrimleri tavsif eden tersine gidişlerden biridir – Jakobenlerden Napoléon'a, Ekim Devrimi'nden Stalin'e, Mao'nun Kültür Devrimi'nden Deng Hsiao-Ping'in kapitalizmine geçiş. Bu geçişi nasıl okumalıyız? İkinci dönem (Thermidor), ilk

---

order of social hierarchy, i.e., as a "part of no-part" of the social body, directly stand for universality. The properly Communist revolutionary enthusiasm is unconditionally rooted in the full solidarity with this "part of no-part" and its position of singular universality. The Haitian Revolution "failed" when it betrayed this solidarity and developed into a new hierarchic-nationalist community in which the new local black elite continued the exploitation; the reason of its failure was not the "backwardness" of Haiti – it failed because it was *ahead* of its time: its slave plantations (mostly of sugar canes) were not a remainder of premodern societies, but a model of efficient capitalist organization of production; the discipline to which slaves were submitted served as a model for the discipline wage workers were submitted later in capitalist metropolises. After the abolition of slavery, the new Black Haiti government imposed "agrarian militarism": in order not to disturb the production for the export, ex-slaves were obliged to continue to work at the plantations under the same owners, just that they were now "free" wage workers. The tension that characterizes a bourgeois society – democratic enthusiasm and personal freedom coexisting with slave-like working discipline –, this slavery IN equality appeared in Haiti in its most radical form.

There is a recurring problem which we encounter here: the fate of the Haiti Revolution, its regression into a new hierarchic rule is one in the series of reversals that characterize modern revolutions – the passage from Jacobins to Napoleon, from

devrimci dönemin (Marx'ın bazen iddia ettiği üzere) "hakikat"i midir, yoksa sadece devrimci olaylar silsilesi kendini tüketmiş midir?

(...)

Burada Hegel'in Fransız Devrimi'ne yönelik tutumunun izinde ilerlemeliyiz. Soyut özgürlüğün zıddına dönüşerek infilakının içsel zorunluluğunu –sadece kendini yok eden devrimci terörü değil, burjuvanın kârlılık ve sömürüden mürekkep gündelik gri yaşamını– soğukkanlılıkla analiz etmiş olsa da, Hegel'in eleştirisinin Fransız Devrimi'nin temel ilkesinin (ve onun anahtar bütünleyicisi olan Haiti Devriminin) kabulüyle, içkin bir eleştiri olduğu unutulmamalıdır. Tam olarak aynısı Ekim Devrimi (ve sonraki Çin Devrimi) konusunda da uygulanmalıdır: İnsanlık tarihinin bütününde sömürülen fakirlerin başarılı olmuş ilk başkaldırısıydı – onlar yeni toplumun sıfır seviyesindeki üyeleriydiler, standartları onlar belirlediler. Bu, uygulamada "aklın muhteşem biçimde ufuktan doğuşuydu. Tüm düşünen varlıklar bu devrin kutlanışına katıldı". Bu tam da Hegelyen yaklaşımın açıkça gördüğüdür: Devrimci patlamayı nihai sonucuna indirgemeden, onun evrensel "ebedi" anını tümüyle tanır.

Komünist Fikir bu sayede sebat eder: hayata geçirilme girişimlerindeki başarısızlıklar karşısında tekrar ve tekrar, sonsuz bir sebatla geri gelen bir haya-

---

October Revolution to Stalin, from Mao's Cultural Revolution to Deng Hsiao-Ping's capitalism. How are we to to read this passage? Is the second phase (the Thermidor) the "truth" of the first revolutionary phase (as Marx sometimes seems to claim), or is it just that the revolutionary evental series exhausted itself?

(...)

We should proceed here as Hegel did apropos the French Revolution. Although he coldly analyzed the inner necessity of the explosion of abstract freedom turning into its opposite, not only the self-destructive revolutionary terror but also the gray bourgeois everyday life of profitability and exploitation, one should never forget that Hegel's critique is immanent, accepting the basic principle of the French Revolution (and its key supplement, the Haiti Revolution). And it is exactly the same that one should do apropos the October Revolution (and, later, the Chinese Revolution): it was the first case in the entire history of humanity of the successful revolt of the exploited poor – they were the zero-level members of the new society, they set the standards. This was effectively "a glorious mental dawn. All thinking being shared in the jubilation of this epoch." This is what the Hegelian approach clearly sees: far from reducing the revolutionary explosion to its final outcome, it fully acknowledges its universal "eternal" moment.

let gibi, sağkalır – tekrar Beckett'i anımsayalım "Gene dene. Gene yenil. Daha iyi yenil". Bu, bizi meselenin özüne getirir. Bugün her zamankinden daha fazla (Jakoben-Bolşevik denilen matrisin gözden düşmesinden sonra), Badiou'nün Komünizmin "ebedi" Fikri dediğinde veya Komünist "değişmezler"de, onun Platon'dan ve Ortaçağ'daki binyılcı başkaldırı hareketinden Jakobenizm, Leninizm, Maoizm'e kadar işler durumda olan, öteki "dört temel kavram"ında, ısrar edilmelidir: Katı *eşitlikçi adalet*, ıslah edici *terör*, siyasi *katılımcılık* ve *insanlara güven*. Bu matris herhangi bir postmodern veya post-endüstriyel ve post-ne-isterseniz dinamik tarafından "ilga edilmedi". Bununla birlikte, şimdiye dek, mevcut tarihsel ana dek, bu ebedi Fikir, her yenilgiden tekrar ve tekrar geri dönmekte ısrarcı Platonik bir İdea olarak işlevini yerine getirdi. Burada noksan olan –felsefi-teolojik terimlere dökecek olursak– İdea'nın tekil tarihsel bir anla ayrıcalıklı bağlantısıdır (aynı, Hıristiyanlıkta tüm ebedi ilahi yapının, İsa'nın olumsal bir olay olan doğumu ve ölümüyle yükselip yıkılması gibi).

Bugünkü dizilimde emsalsiz olan bir şey var.

(...)

Badiou bütün istikrarlı temsil çerçevelerini baltalayan dinamiğiyle kapitalizmin istisnai *ontolojik* statüsünü teşhis eder: kapitalizm dünya-sızdır. Dolayısıyla, ikilemimizin konturları net olmalıdır. Başlangıç noktamız, ko-

---

The Communist Idea thus persists: it survives the failures of its realization as a spectre which returns again and again, in an endless persistence – again, recall Beckett's: "Try again. Fail again. Fail better." This, however, brings us to the crux of the matter. Today, more than ever (since the so-called Jacobin-Bolshevik matrix is discredited), one should insist on what Badiou calls the "eternal" Idea of Communism or the Communist "invariants," its other "four fundamental concepts" at work from Plato and medieval millenarian revolts to Jacobinism, Leninism and Maoism: strict *egalitarian justice*, disciplinary *terror*, political *voluntarism*, and the *trust in the people*. This matrix is not "superseded" by any new postmodern or postindustrial or post-whatever-you-want dynamics. However, till now, till the present historical moment, this eternal Idea functioned as, precisely, a Platonic Idea which insisted, returning again and again after every defeat. What is missing here is – to put it in philosophico-theological terms – the privileged link of the Idea to a singular historical moment (in the same way that, in Christianity, the whole eternal divine edifice stands and falls with the contingent event of the birth and death of Christ).

There is something unique in today's constellation.

(...)

Badiou ... recognizes the exceptional *ontological* status of capitalism whose

münizmin, ilelebet devam eden ve zaman zaman infilak eden Ebedi bir Fikir olduğuydu... Peki ya Çin Kültür Devrimi sadece Devlet-Parti devrinin sonucu veya tükenişi değil de, tam da infilak edip sonradan "olağan" gidişatına dönen geleneksel eşitlikçi-özgürleştirici projelerin sonu veya tükenişiyse? Burada, silsile tükenmiştir çünkü düşman devrimci dinamiği ele geçirmiştir: artık Düzeni, hiçbir parçanın parçası olma konumundan altüst etme oyunu oynanamaz çünkü Düzen zaten kendisinin daimi altüst oluşudur.

Zannımca Badiou Kültürel Devrimin derslerine uygun bir şekilde, semptomatik bir tutarsızlığa yakalanmıştır. *Logiques des mondes*'da Badiou Kültür Devrimi için şöyle yazar: "[Kültür Devrimi] dünyanın tüm devrimcileri için Leninizm'in sınırlarını test etti. Özgürlük politikalarının artık devrim paradigmasıyla ya da parti düzeni esareti altında yürümeyeceğini öğretti. Simetrik olarak, bu parlamenter aygıta ve seçim aygıtına atfedilemez." Ne var ki, Badiou "Kültür Devrimi: Son Devrim mi?" başlıklı ve başlığı Heidegger'le beklenmedik bir paralele işaret eden (Badiou için Kültür devrimi, Heidegger için Nazi Devrimiyle aynı yapısal konumda: Başarısızlığı bizatihi –geleneksel kipte– politik angajmanın sonu demek olan en radikal angajman) eski bir metninde şöyle yazar: "Netice itibariyle Kültür Devrimi, içinde bulunduğu çıkmazda bile, siyaseti gerçekten ve küresel olarak, onu hapseden parti-Devleti çerçevesinden kurtarmanın imkânsızlığına şahitlik

---

dynamics undermines every stable frame of re-presentation: capitalism is worldless. The contours of our dilemma should thus be clear. Our starting point was Communism as an eternal Idea which forever persists, exploding from time to time… But what if the Chinese Cultural Revolution was not only the conclusion or exhaustion of the State-Party epoch, but the conclusion or exhaustion of the very traditional mode of egalitarian-emancipatory projects which explode and then reverse into the "normal" run of things? Here, the series is exhausted, because the enemy took over the revolutionizing dynamic: one can no longer play the game of subverting the Order from the position of its part-of-no-part, since the Order is already its own permanent subversion.

It seems to me that Badiou himself gets caught into a symptomatic inconsistency apropos the lessons of the Cultural Revolution. In his *Logiques des mondes*, Badiou claims that the Cultural Revolution "tested, for all revolutionaries of the world, the limits of Leninism. It taught us that the politics of emancipation can no longer go on under the paradigm of revolution, or as captivated by the party-form. Symmetrically, it cannot be inscribed into the parliamentary and electoral dispositif." However, in an earlier text, "The Cultural Revolution: The Last Revolution?", whose very title points towards an unexpected parallel with Heidegger (the Cultural Revolution holds for Badiou the same structural place as the Nazi Revolution did for Heidegger, that of

eder." Bu imkânsızlığa sebep olarak "kamusal düzeni sağlamak ve iç savaşa dur demek için parti-Devletin genel çerçevesinin mecburi muhafazası"nı gösterir – kısacası, "şeylerin ikmali"nin zaruriyetin: her türlü devrimci karışıklığın ötesinde, hayat devam etmeli, insanlar tüketmek için çalışmalıdır ve bunu sağlayabilecek tek aktör, parti-devletidir… Kişiselleştirerek söylersek, Kültür Devrimi'nin fırtınalı zamanlarında devletin bir şekilde işlemesini üstlenen Chou En-lai'siz Mao Tse-tung olamaz. Ne parti-Devleti çerçevesinin dışında ne de bunun içinde devrimci politikaları icra edebiliriz – Badiou'nün bu tıkanıklığa (devlet-biçiminin ne içinde ne dışında) çözümü devlet-biçimine *belli bir mesafede kalmaktır* –dışarıda, ama devlet-biçimini yıkacak bir dışarıda değil, kendini devlet-biçimini yıkmadan, ondan "eksilten" bir jest.

Buradaki asıl soru, Devletle ilgili bu dışsallığın nasıl uygulanabilir olduğudur. Devleti basitçe bir olgu, "şeyleri ikmal" eden bir aygıt olarak kabul etmeli ve ona belli bir mesafede kalarak mı (onu kural koyucu beyanlarla ve taleplerle sıkıştırarak) iş görmeliyiz? Veya daha da radikal bir biçimde, hegemonik alandan eksilmeyi hedefleyip, –ki, bu, eşzamanlı olarak bu alana şiddetli bir müdahaledir– onun gerçek koordinatlarını açığa mı çıkarmalıyız?

Kültür Devrimi'nin başarısızlığından çıkarılacak belirleyici ders böylece,

---

the most radical political engagement whose failure signals the end of (the traditional mode of) political engagement as such), he writes: "In the end, the Cultural Revolution, even in its very impasse, bears witness to the impossibility truly and globally to free politics from the framework of the party-State that imprisons it." He specifies as the reason of this impossibility "the necessary maintenance, for reasons of public order and the refusal of civil war, of the general frame of the party-State" – in short, the exigencies of the "servicing the goods": whatever the revolutionary perturbations, life must go on, people have to work, to consume, and the only agency to do this was the party-State… in personal terms, no Mao Tse-tung without Chou En-lai taking care that the state somehow functioned in the turbulent times of the Cultural Revolution. So neither can we practice revolutionary politics outside the party-State frame, nor can we do it within this frame - Badiou's resolution of this deadlock (neither within nor outside the state-form) is: *at a distance from* the state-form – outside, but not an outside destructive of the state-form; rather, a gesture of "subtracting" oneself from the state-form without destroying it.

The true question here is: how is this externality with regard to the State to be operationalized? Should one simply accept the State as a fact, as the apparatus that takes care of "servicing the goods," and operate at a distance towards it (bombarding it with prescriptive proclamations and demands)? Or is it that, more radically, we

çok daha tatsız bir derstir. Yirminci yüzyılda insanların dolayımsız (temsili-olmayan) öz-örgütlenmesinin esas formu konsüllerdi ("Sovyetler") – onlarda eski Yunan *polis* yaşamının yankısını bulan Arendt gibi liberallere kadar (neredeyse) Batı'daki herkes konsülleri sevdi. Gerçekten Varolan Sosyalizm çağı boyunca "demokrat sosyalistler"in gizli umudu "sovyetlerin", insanların öz-örgütlemesinin formu olarak yerel konsüllerin, dolayımsız demokrasisiydi. Gerçekten Varolan Sosyalizm'in çöküşüyle birlikte, her zaman ona musallat olmuş konsüllerin özgürleştirici gölgesinin de gözden kaybolması son derece semptomatiktir. Bu "demokratik sosyalizm"in konsül-versiyonunun, "bürokratik" Gerçekten Varolan Sosyalizm'in hayaletimsi eşi, kendine ait pozitif tözsel içeriği olmayan içkin ihlali olduğunun, yani bir toplumun daimi temel örgütleyici ilkesi olmak için uygunsuz olduğunun nihai onaylanması değil midir? Bu, "soyut olumsuzlama"ya dair mükemmel bir Hegelyen derstir: dizilimin sonu sadece karşı-kuvvetin zaferi değil, aynı zamanda bu karşı-kuvvetin mağlubiyetidir.

Tabii ki eşitlikçi-özgürleştirici "yersiz yurtsuzlaştırma", postmodern kapitalist olanla aynı değildir, yine de özgürleştirici mücadelenin koşullarını radikal biçimde değiştirir: Düşman artık bir devletin kurulu hiyerarşik düzeni değildir. Peki, ilkesi tam da kendini sürekli kökten değiştirmek olan bir düzeni nasıl kökten değiştireceğiz? Komünizm, bugün karşılaştığımız so-

---

should aim at a subtraction *from* the hegemonic field which, simultaneously, violently intervenes *into* this field, laying bare its true coordinates?

The decisive lesson of the failure of the Cultural Revolution is thus a much more unpleasant one. The main form of the direct (non-representative) self-organization of the people in the XX century were so-called councils ("soviets") - (almost) everybody in the West loved them, up to liberals like Hannah Arendt who perceived in them the echo of the old Greek life of *polis*. Throughout the age of the Really Existing Socialism, the secret hope of "democratic socialists" was the direct democracy of the "soviets," the local councils as the form of self-organization of the people; and it is deeply symptomatic how, with the decline of Really Existing Socialism, this emancipatory shadow which haunted it all the time also disappeared - is this not the ultimate confirmation of the fact that the council-version of "democratic socialism" was just a spectral double of the "bureaucratic" Really Existing Socialism, its inherent transgression with no substantial positive content of its own, i.e., unable to serve as the permanent basic organizing principle of a society? This is a profoundly Hegelian lesson of "abstract negation": the end of a constellation is not the victory of its counter-force, but also the defeat of this counter-force.

Of course, the egalitarian-emancipatory "de-territorialization" is not the same as the postmodern-capitalist one, but it nonetheless radically changes the terms of the

runlara cevap olmaktan çok, kendisi bir sorunun adıdır: Bu sorun, elimizde hiçbir çabuk formülü bulunmayan, piyasa-ve-devlet çerçevesinin hapsinden firar etmek vazifesidir: "Şu basit şeydir yapması zor, bu denli zor olan." (Bertolt Brecht'in *Anne*'sinden, "Komünizme Övgü").

Peki, ilkesi tam da kendini sürekli kökten değiştirmek olan bir düzeni nasıl kökten değiştireceğiz? Benim Hegelyen cevabım, tıkanmanın, kendi kendinin çözümü olduğudur –bizatihi kapitalizmin halihazırda Komünizm OLDUĞU, yalnızca salt biçimsel bir altüst edişin gerekli olduğu yolunda basit/dolayımsız anlamda değil. Benim kanaatim şudur: Bugünün dinamik kapitalizmi, tam da "dünyasız" oluşu nedeniyle, tüm kurulu düzenleri daimi surette kesintiye uğrattığından, ayaklanma ve geri adım atışın kısırdöngüsünü kırabilecek bir devrime yani sonrasında şeylerin normal haline döndüğü bir olaysal infilak örüntüsünü takip etmeyip, *küresel kapitalist düzensizliğin yeni "düzenleme"sine karşı* vazife alacak bir devrime yer açabilir. Ayaklanmadan, arsızca, yeni bir düzeni yürürlüğe koymaya geçmeliyiz (Bu, mevcut finansal çözülmenin derslerinden biri değil mi?). Bu sebeple kapitalizme odaklanmak, eğer Komünist Fikri yeniden gerçekleştirmek istiyorsak, kritik önem arz eder: günümüzün kapitalizminin "dünyasız" dinamiği radikal bir biçimde Komünist mücadelenin koordinatlarını değiştirmektedir –sempto-

---

emancipatory struggle: the enemy is no longer the established hierarchic order of a State. How, then, are we to revolutionize an order whose very principle is constant self-revolutionizing? More than a solution to the problems we are facing today, Communism is thus itself the name of a problem: of the difficult task of breaking out of the confines of market-and-state frame, for which no quick formula is at hand: "It's just the simple thing that's hard, so hard to do."(Bertolt Brecht, "In Praise of Communism," from *Mother*)

How, then, are we to revolutionize an order whose very principle is constant self-revolutionizing? My Hegelian answer is that the problem, the deadlock, is its own solution - not in the simple/direct sense that capitalism already IS in itself Communism, that only a purely formal reversal is needed. My surmise is: what if today's dynamic capitalism, precisely insofar as it is "worldless," a constant disruption of all fixed order, opens up the space for a revolution which will break the vicious cycle of revolt and its reinscription, i.e., which will no longer follow the pattern of an evental explosion after which things return to normal, but will assume the task of a *new "ordering" against the global capitalist disorder*. Out of revolt we should shamelessly pass to enforcing a new order. (Is this not one of the lessons of the ongoing financial meltdown?) This is why the focus on capitalism is crucial, if we want to reactualize the Communist Idea: today's "worldless" dynamic capitalism

mal bükülme noktasından,[4] altı oyulacak düşman artık Devlet değil, daimen kendini kökten değiştiren bir akıştır.

Netice itibariyle, Devlet ve siyaset ilişkisi hakkında iki aksiyom teklif ediyorum: (1) Komünist Devlet(-)Parti politikalarının başarısızlığı, her şeyden önce ve aslen devlet-karşıtı siyasetin (Devletin sınırlamalarından kurtulma, devlet-vari örgütlenme biçimlerini, "dolaysız" temsilî olmayan özörgütlenme biçimleriyle ["konsüller"] yer değiştirme gayretinin) başarısızlığıdır. (2) Eğer Devletin yerine ne koyacağın hakkında bir fikrin yoksa, kendini Devletten çıkarma/çekilme hakkın yoktur. Asıl vazife, Devletten bir mesafeye kadar çekilmek yerine, Devleti Devletdışı bir kipte çalıştırmaktır. "Ya devlet gücü için mücadele et (ki, bu bizi savaştığımız düşmanla aynı kılar) ya da direniş için devlete karşı mesafe alarak çekil" alternatifi, yanlış bir alternatiftir – her iki koşul da aynı öncülü paylaşır: bildiğimiz anlamda devlet-formu bakidir, dolayısıyla yapabileceğimiz ya onu ele geçirmek ya da onunla aramıza mesafe koymaktır. Burada Lenin'in *Devlet ve Devrim*'inin verdiği dersi utanmadan tekrarlamalıyız: Devrimci şiddetin amacı devlet gücünü ele geçirmek değil, onun işlemesini, temeliyle olan ilişkisini vb. radikal olarak dönüştürmektir. "Proletaryanın Diktatörlüğü"nün anahtar bileşeni burada mevcuttur – Bülent Somay proletaryayı bu konum için

4 *torsion symptomale* kavramı Badiou'ye ait. Bkz. *L'etre et l'evenement,* I988, s. 25.

---

radically changes the very coordinates of the Communist struggle – the enemy is no longer the State to be undermined from its point of symptomal torsion, but a flux of permanent self-revolutionizing.

Consequently, I want to propose two axioms about the relationship between State and politics: (1) The failure of the Communist State(-)Party politics is above all and primarily the failure of the anti-statal policy, of the endeavor to break out of the constraints of State, to replace statal forms of organization with "direct" non-representtive forms of self-organization ("councils"). (2) If you do not have an idea with what to replace State, you have no right to subtract/withdraw from State. Instead of withdrawing into a distance from State, the true task should be to make the State itself work in a non-Statal mode. The alternative "either struggle for state power (which makes us the same as the enemy we are fighting) or withdrawal to a resistance from a distance towards the state" is a false one – both its terms share the same premise: that a state-form, the way we know it, is here to stay, so that all we can do it take over the state or maintain a distance towards it. Here, one should shamelessly repeat the lesson of Lenin's *State and Revolution*: the goal of revolutionary violence is not to take over the state power, but to transform it, radically changing its functioning, its relation to its base, etc. Therein resides the key component of the "dictatorship of the proletariat" – Bulent Somay was right to point out that what

nitelikli kılanın nihayetinde *olumsuz* bir özellik olduğunu işaret ederken haklıydı: tüm diğer sınıflar (potansiyel olarak) "yöneten sınıf" statüsüne ulaşabilir, bir başka deyişle, kendilerini devlet aygıtını yöneten sınıf olarak kurabilirler:

> "İşçi sınıfını aktör yapan ve ona bir misyon yükleyen, ne fakirliği, ne militan ve sahte-askeri örgütlenmesi, ne de (bilhassa endüstriyel) üretim araçlarına olan yakınlığıdır. Onun kendini bir diğer hükmeden sınıf olarak örgütleme yolundaki yapısal olanaksızlıktır işçi sınıfına böyle bir misyon yüklenmesine neden olan. Proletarya, zıddını imha ederken kendini de imha eden, tarihteki tek (devrimci) sınıftır."[5]

Bu kavrayıştan, yegâne uygun sonuca ulaşılmalı: "Proletaryanın diktatörlüğü" bir tür zaruri oksimorondur, proletaryanın yöneten sınıf olduğu bir devlet-biçimi DEĞİL. "Proletaryanın diktatörlüğü" uygulamada ancak bizatihi devletin radikal olarak dönüştüğü, halkın katılımının yeni biçimlerine bel bağladığı zaman mümkündür. Bu nedenle, Stalinizm'in zirvesinde, tüm toplumsal yapının tasfiyelerle sarsıldığı zaman, yeni anayasanın Sovyet gücünün "sınıf" karakterinin sonunu ilan etmiş (önceden hariç tutulmuş olan

5 Bülent Somay, "How many revolutionary agents can dance on the head of a pin?" [Bir toplu iğnenin başında kaç devrimci aktör dansedebilir?], *IJŽS,* C 1, S. 1, s. 5.

---

qualifies proletariat for this position is ultimately a *negative* feature: all other classes are (potentially) capable of reaching the status of the "ruling class," in other words, to establish themselves as the class controlling the state apparatus:

> "what makes the working class into an agency and provide it with a mission is neither its poverty, nor its militant and pseudo-military organization, nor its proximity to the (chiefly industrial) means of production. It is only its structural inability to organize itself into yet another ruling class that provides the working class with such a mission. The proletariat is the only (revolutionary) class in history that abolishes itself in the act of abolishing its opposite."

One should draw from this insight the only appropriate conclusion: "dictatorship of the proletariat" is a kind of (necessary) oxymoron, NOT a state-form in which proletariat is the ruling class. We effectively have the "dictatorship of the proletariat" only when the state itself is radically transformed, relying on new forms of the people's participation, which is why there is more than hypocrisy in the fact that, at the highest point of Stalinism, when the entire social edifice was shattered by purges, the new constitution proclaimed the end of "class" character of the Soviet

sınıfların mensuplarına oy kullanma haklarının geri verilmesi) ve Sosyalist rejimlerin "halkların demokrasisi" olarak adlandırılmış –"proletaryanın diktatörlükleri" olmadıklarının sahih bir göstergesi– olmasında ikiyüzlülükten fazlası vardır. Fakat tekrar soralım, böyle bir "proletaryanın diktatörlüğü" nasıl başarılabilir?

Peter Sloterdijk (açıkça bizden biri olmamakla birlikte, tam bir budala da değil) bundan yüz yıl sonra eğer birinin heykeli dikilecekse, onun "Asya değerleriyle kapitalizmi" icat edip hayata geçiren Singapurlu lider Lee Quan Yew olduğuna işaret eder. Bu yetkeci kapitalizm virüsü yavaşça ama emin adımlarla tüm küreye yayılmakta. Bu değişimin dünya-tarihsel bir anlamı var: Bugüne değin, kapitalizm demokrasiyle ayrılmaz bir şekilde bağlıydı – tabii ki doğrudan diktatörlüğe başvurulan dönemler oldu, ama 10 ya da 20 yıl sonra demokrasi kendini tekrar kabul ettirdi (Güney Kore ve Şili vakalarını hatırlayalım). Gelgelelim, şimdi demokrasi ve kapitalizm arasındaki bağ koptu. Muhtemelen bugünün Çin'i hakkındaki en rahatsızlık verici şey bu: "Asya kamçısının ve Avrupa borsasının habis bileşimi"nin (Troçki'nin Çarlık Rusyasını tavsifi) ekonomik olarak bizim liberal kapitalizmimizden daha verimli olduğunu ispat edeceği şüphesi. Ya bunlar, anladığımız şekliyle demokrasinin artık ekonomik gelişmenin bir şartı ve harekete geçiricisi olmadığını, aksine ona köstek olduğunu işaret ediyorsa?

---

power (voting rights were restored to members of classes previously excluded), and that the Socialist regimes were called "people's democracies" – a sure indication that they were not "dictatorships of the proletariat"... But, again, how to achieve such a "dictatorship of the proletariat"?

Peter Sloterdijk (definitely not one of us, but also not a complete idiot) remarked that if there is a person to whom they will build monuments hundred years from now, it is Lee Quan Yew, the Singapore leader who invented and realized the so-called "capitalism with Asian values." The virus of this authoritarian capitalism is slowly but surely spreading around the globe. This change has a world-historical meaning: till now, capitalism seems inextricably linked with democracy – there were, of course, from time to time recourses to direct dictatorship, but, after a decade or two, democracy again imposed itself (recall just the cases of South Korea and Chile). Now, however, the link between democracy and capitalism is broken. This, perhaps, is what is so unsettling about today's China: the suspicion that "the vicious combination of the Asian knout and the European stock market" (Trotsky's characterization of the Russian empire) will prove itself to be economically more efficient than our liberal capitalism. What if it signals that democracy, as we understand it, is no longer a condition and mobile of economic development, but its obstacle?

(...)

Doğrudan (demokratik olmayan) otorite neden dirildi? Tüm kültürel farkların ötesinde, bugünkü kapitalizmin mantığında bu dirilişe dair içsel bir zorunluluk mevcut. 1968 protestoları kapitalizmin üç payandası (olarak algılanan) fabrika, okul ve aileye odaklanmıştı. Netice olarak bu üç alan da sanayi sonrası dönüşüme tabi kılındı: fabrika-işi giderek daha çok taşerona verildi ya da gelişmiş ülkelerde post-Fordist hiyerarşik olmayan etkileşimli takım-çalışması olarak yeniden düzenlendi; daimi esnek özelleştirilmiş eğitim giderek artan şekilde evrensel kamusal eğitimin yerini alıyor; geleneksel aile giderek daha esnek çoklu cinsellik formlarıyla yer değiştiriyor. Sol tam da zaferinde mağlup oldu: Dolaysız düşman mağlup edildi, fakat çok daha dolaylı, yeni bir kapitalist tahakküm biçimiyle yer değiştirdi. "Postmodern" kapitalizmde pazar şimdiye kadar devletin ayrıcalıklı alanları olarak görülen yuvarları (eğitimden hapishanelere ve güvenliğe) istila etmekte.

(...)

Dolayısıyla, eski çağrı "Proleterler, birleşin!" her zamankinden daha da güncel: "Sanayi sonrası" kapitalizmin yeni koşullarında işçi sınıfının üç hizbinin birliği [entelektüel işçiler, kol gücüyle çalışan eski işçi sınıfı, paryalar] hâlihazırda onların zaferi.

(...)

Why this resurgence of direct (non-democratic) authority? Above and beyond all cultural differences, there is an inner necessity for this resurgence in the very logic of today's capitalism. The 1968 protest focused its struggle against (what was perceived as) the three pillars of capitalism: factory, school, family. As the result, each domain was submitted to post-industrial transformation: factory-work is more and more outsourced or, in the developed world, reorganized along the post-Fordist non-hierarchical interactive team-work; permanent flexible privatized education is more and more replacing universal public education; multiple forms of flexible sexual arrangements are replacing the traditional family. The Left lost in its very victory: the direct enemy was defeated, but replaced by a new form of even more direct capitalist domination. In "postmodern" capitalism, market is invading new spheres which were hitherto considered the privileged domain of the state, from education to prison and security.

(...)

The old call "Proletarians, unite!" is thus more actual than ever: in the new conditions of the "post-industrial" capitalism, the unity of the three factions of the

O halde gelecek, Fukuyama'nın düşündüğünden çok daha radikal biçimde Hegelyen olacak. Bizi bekleyen tek gerçek alternatif –Sosyalizm ve Komünizm arasındaki alternatif– iki Hegel arasındaki alternatiftir. Görülüyor ki, Hegel'in "muhafazakâr" vizyonu tekinsizce "Asya değerleriyle kapitalizm"e işaret ediyor: Geleneksel değerler ve yönetici "kamu görevlileri" olan güçlü yetkeci devlet tarafından denetlenen, zümreler bazında örgütlenmiş, kapitalist bir sivil toplum (bugünkü Japonya bu modele yakın düşmektedir). İşte bu Hegel – ya da Haiti'nin Hegel'i. Sanki Genç ve Yaşlı Hegelciler ayrımı yeniden canlanacakmış gibi.

Bu kritik seçimde daha yüce bir tarihsel zorunluluğa bel bağlayamayız – "tarihin treni" kendi başına bırakıldı, bir uçuruma doğru ilerliyor. (Komünizm, meşhur ifadeyle, tünelin sonundaki ışık, acılarla dolu uzun ve meşakkatli mücadelenin mutlu neticesi değildir – uygun benzetme, tünelin sonundaki ışığın bizim trenimize tam hız yaklaşmakta olan bir başka trenin ışığı olduğudur…). Peki neye bel bağlayacağız? Solcu entelektüellerin uzun zamandır beklenen radikal toplumsal dönüşümleri gerçekleştirecek yeni bir devrimci aktörü umutsuz bekleyişlerine yegâne doğru cevap bir Hopi deyişinde: "Bunca zamandır beklediğimiz, biziz." (Gandi'nin şiarının bir versiyonu "Dünyada görmek istediğin değişim sen ol"). Bizim işimizi bir başkasının yapmasını beklemek bir bakıma eylemsizliğimizi rasyonalize etmektir.

---

working class [intellectual laborers, the old manual working class, the outcasts] IS already their victory.

So the future will be Hegelian – much more radically than Fukuyama thinks. The only true alternative that awaits us – the alternative between Socialism and Communism – is the alternative between the two Hegels. Hegel's "conservative" vision, it was noted, uncannily points forward to "capitalism with Asian values": a capitalist civil society organized into estates and kept in check by strong authoritarian state with managerial "public servants" and traditional values. (Today's Japan comes close to this model.) It is this Hegel – or the Hegel of Haiti. It is as if the split into Old and Young Hegelians will be re-enacted again.

In this crucial choice, we can no longer rely on some higher historical necessity – left to itself, the "train of history" runs into a precipice. (Communism is not the proverbial light at the end of the tunnel, a happy outcome of a long and arduous struggle full of suffering – if anything, the light at the end of the tunnel is rather the light of another train approaching full speed our train…) On what can we then count? There is only one correct answer to Leftist intellectuals desperately awaiting the arrival of a new revolutionary agent which will perform the long-expected radical social transformation – the old Hopi saying: "We are the ones we have been waiting for." (A version of Gandhi's motto: "Be yourself the change you want to see in the

"Tarih[in] bizim tarafımızda" olduğu klasik Marksizmin aksine (proleterya kaderine yazılmış evrensel özgürleştirme vazifesini tamamlayacak), bugünkü dizilimde büyük Öteki bizim KARŞIMIZDA: kendi haline bırakıldığında, tarihsel gelişimimizin içsel zorlaması felakete, kıyamete götürür, dolayısıyla felaketi SALT İRADECİLİK –bizlerin tarihsel zarurete karşı eyleme yolundaki özgür tercihimiz– önleyebilir.

Her şeye karşın, bu mücadelede beklenmeyen müttefiklere güvenebiliriz.

(...)

Deleuze'ün öldüğünde Marx üzerine bir kitap yazmakta olduğu dedikodusu yaygın bir eğilimin göstergesidir. Hıristiyanlığın geçmişinde, sefahat hayatı sürmüşlerin, Tanrı'yla barışarak ölmek için, yaşlılıklarında Kilise'nin güvenli cennetine dönmeleri âdettendi. Bugün, buna benzer bir şey Komünizm karşıtı Solcular için söz konusu: son yıllarında Komünizme geri dönüyorlar, sefih bir hıyanet içinde geçmiş yaşamlarından sonra Komünist Fikir ile uzlaşmak istermişçesine. Onların nihai ihtidalarının mesajı şudur: Ömrümüzü, içimizde derinlerde hep doğru olduğunu bildiğimiz şeye karşı beyhude yere isyan ederek geçirdik. Dolayısıyla... korkmayın, bize katılın, geri gelin. Komünizm karşıtı eğlencenizi yaşadınız, bunun için affedildiniz – tekrar ciddi olma zamanı!

---

world.") Waiting for another to do the job for us is a way of rationalizing our inactivity. In contrast to classic Marxism where "history is on our side" (the proletariat fulfils a predestined task of universal emancipation), in today's constellation, the big Other is AGAINST us: left to itself, the inner thrust of our historical development leads to catastrophy, to apocalypse, so that what can prevent catastrophy is PURE VOLUNTARISM - our free decision to act against the historical necessity.

We can nonetheless count on unexpected allies in this struggle.

(...)

The rumor that, when he died, Deleuze was in the middle of writing a book on Marx, is indicative of a wider trend. In the Christian past, it was common for people who led dissolute lives to return to the safe haven of church in their old days, so that they could die reconciled with god. Something similar is happening today with many anti-Communist Leftists: in their last years, they return to Communism, as if, after their life of dissolute betrayal, they want to die reconciled with the Communist Idea. The message of their final conversion is: we've spent our life rebelling vainly against what deep in us we knew all the time was the truth. So if even the great anti-Communist Kravchenko in a way returned to his faith, do not be afraid, join us, come back. You had your anti-Communist fun, and you are pardoned for it – time to get serious again!

(...)

Liberal-demokrat ahlakçı şantajın zamanı bitmiştir. Özür dilemek zorunda değiliz, onlar özür dilemeye başlasalar iyi olur.

Kıyametvari durum bizi devrimci olmayan durumla devrimci durumun ayırım hattıyla yüzleştiriyor. Devrimci olmayan bir durumda, büyük asli sorunu erteleyerek, doğrudan ivedi sorunlar çözülebilir ("Ruanda'da insanlar ölüyor, emperyalizm karşıtı mücadeleyi unut, bırak da katliamı engelleyelim" veya "fakirlik ve ırkçılıkla şimdi ve burada savaşılmalı; küresel kapitalist düzenin çöküşünü bekleyemeyiz"), devrimci bir durumda strateji daha fazla işlemez ve artık "küçük" ivedi sorunların dahi çözümü için, Büyük Sorun ele alınmalıdır.

(...)

Belki de, tüm "olağan şüpheli" ütopyaların geçersizliğinin ilanından sonra, liberal ütopyanın kendisine odaklanma vakti geldi. Liberal-demokrat-kapitalist düzenin kaidelerini sorgulama denemelerini tehlikeli bir biçimde ütopyacı bulanlara verilecek yanıt şudur: Bugünkü krizde, bizatihi bu düzenin ütopik nüvesinin neticeleriyle karşı karşıyayız.

Reformist tedriciliğin bu sınırlılığı, aynı zamanda bizi politik sinisizmin de sınırıyla yüzleştirir. Sinik *Realpolitiker*'lerin önde gideni olan Henry

---

(…)

The time of the liberal-democratic moralistic blackmail is over. We don't have to apologize, they better start doing it.

The apocalyptic situation confronts us with the line of separation between non-revolutionary and revolutionary situation. In a non-revolutionary one, one can solve the pressing immediate problems while postponing the big key problem ("people are dying now in Ruanda, so forget about anti-imperialist struggle, let us just prevent the slaughter"; or, "one has to fight poverty and racism here and now, not waiting for the collapse of the global capitalist order"); in a revolutionary situation, this strategy no longer works and one has to tackle the Big Problem in order even to solve the "small" pressing ones.

(…)

So, after denouncing all the "usual suspects" for utopias, perhaps, the time has come to focus on the liberal utopia itself. This is what one should answer to those who dismiss any attempt to question the fundamentals of liberal-democratic-capitalist order as dangerously utopian: what we are confronting in today's crisis is the consequences of the utopian core of this order itself.

This limitation of reformist gradualism also confronts us with the limit of political

Kissinger'da, tüm gözlemcileri etkileyen bir şey var: tüm tahminlerinin nasıl da tamamen yanlış olduğu. 1991'deki Gorbaçov karşıtı askeri darbenin haberleri Batı'ya ulaştığında, derhal (üç gün sonra rezilce çöken) yeni rejimi bir olgu olarak kabul etti vb., vb. – kısacası o, Sosyalist rejimler halihazırda yaşayan ölülerken, onlarla uzun dönemli antlaşmalara güveniyordu. Bu örnek sinik tavrın sınırlılığını mükemmel bir şekilde gösterir: sinikler "enayi olmayıp amaçsızca dolaşanlardı";[6] fark edemedikleri, onların toplumsal gerçekliği üreten eylemi düzenleme biçimlerinin, yanılsamalarının sembolik verimliliğiydi. Siniğin konumu bilgeliğin konumudur– paradigmatik sinik size gizlice, mahremiyeti işaret eden kısık bir sesle "Ama anlamıyor musun hepsinin ne için olduğunu… /para, güç, seks/, sadece boş ibareler olan tüm yüksek ilke ve değerlerin beş para etmediğini? " Bu açıdan, filozoflar uygulamada "fikirlerin gücüne inanırlar", "fikirler dünyayı yönetir"e inanırlar, sinikler bu günahtan dolayı onları suçlamakta tamamiyle haklıdır – amma velakin siniklerin görmediği kendi naiflikleridir, sinik bilgeliklerinin naifliği. Filozoflar hakiki gerçekçilerdir: sinik konumun imkânsız ve tutarsız olduğunun, siniklerin kamusal olarak dal-

6 *"les non-dupes errent"*, Lacan'ın bir kavramı olup "kendilerini sembolik yanılsamaya/kurguya bırakmaya ve kendi gözlerinin en çok yanılanlar olduğuna inanmaya devam edenler" anlamındadır (bkz. Žižek'nin "WITH OR WITHOUT PASSION: What's Wrong with Fundamentalism? - Part I [Tutkuyla veya Tutkusuz: Köktencilikte Yanlış Olan Ne? - 1. Bölüm] " başlıklı yazısı.: http://www.lacan.com/zizpassion.htm).

---

cynicism. There is one thing about Henry Kissinger, the ultimate cynical *Realpolitiker*, which cannot but struck the eye of all observers: how utterly wrong were all his predictions. When news reached the West about the 1991 anti-Gorbachev military coup, he immediately accepted the new regime (which ignominiously collapsed three days later) as a fact; etc.etc. – in short, when Socialist regimes were already a living dead, he was counting on a long-term pact with them. What this example perfectly demonstrates is the limitation of the cynical attitude: cynics are *les non-dupes* who *errent*; what they fail to recognize is the symbolic efficiency of the illusions, the way they regulate activity which generates social reality. The position of cynicism is that of wisdom – the paradigmatic cynic tells you privately, in a confidential low-key voice: "But don't you get it that it is all really about… /money, power, sex/, that all high principles and values are just empty phrases which count for nothing?" In this sense, philosophers effectively "believe in the power of ideas," they believe that "ideas rule the world," cynics are fully justified in accusing them of this sin – however, what the cynics don't see is their own naivety, the naivety of their cynical wisdom. It is the philosophers who are the true realists: they are well aware that the cynical position is impossible and inconsistent, that cynics effectively follow the principle they publicly mock. Stalin was a cynic if there ever was one – but precisely as such, he sincerely believed in Communism etc.

ga geçtikleri ilkeyi uygulamada takip ettiklerinin farkındadırlar. Eğer bir sinik varsa o da Stalin'dir – ama bizatihi o, içtenlikle Komünizme inanmıştır vb.

Gerçekten Varolan Sosyalizmin eski güzel günlerinde muhalifler arasında, muhalefetlerinin boşunalığını anlatan revaçta bir fıkra vardı. Onbeşinci yüzyılda Rusya'yı Moğollar işgal etmişken bir köylü ve eşi tozlu bir köy yolunda yürümektedir; bu sırada bir Moğol savaşçı atıyla onların yanında durur ve köylüye şimdi karısına tecavüz edeceğini söyleyip ekler: "Yer çok tozlu olduğundan, ben karına tecavüz ederken sen benim testislerimi tutacaksın, böylece kirlenmeyecekler!" Moğol işini bitirir ve atına binip uzaklaşır; köylü gülmeye ve sevinçten zıplamaya başlar. Saşıran karısı sorar: "Yanıbaşında vahşice tecavüze uğramışken nasıl olur da mutluluktan havalara uçarsın?" Köylü cevaplar: "Başardım! Hayaları toz içinde!" Bu acıklı fıkra, muhaliflerin vaziyetini anlatır: parti *nomenklatura*'sına ciddi darbeler indirdiklerini düşünüyorlardı ama tek yaptıkları, *nomenklatura* halka tecavüz ederken, *nomenklatura*'nın testislerine biraz toz bulaştırmaktı. Bugünkü eleştirel Sol benzer bir konumda değil midir? Vazifemiz ileriye adımın nasıl atılacağını keşiftir – 11. tezimiz şu olmalı: "Bugüne kadar toplumlarımızda eleştirel Sol sadece iktidardakilerin hayalarını kirletti; mesele, onları kesip atmaktır."

İngilizceden çeviren: Selim Karlıtekin

In the good old days of Really-Existing Socialism, a joke was popular among dissidents, used to illustrate the futility of their protests. In the 15th century Russia occupied by Mongols, a farmer and his wife walk along a dusty country road; a Mongol warrior on a horse stops at their side and tells the farmer that he will now rape his wife; he then adds: "But since there is a lot of dust on the ground, you should hold my testicles while I'm raping your wife, so that they will not get dirty!" After the Mongol finishes his job and rides away, the farmer starts to laugh and jump with joy; the surprised wife asks him: "how can you be jumping with joy when I was just brutally raped in your presence?" The farmer answers: "But I got him! His balls are full of dust!" This sad joke tells of the predicament of dissidents: they thought they are dealing serious blows to the party *nomenklatura*, but all they were doing was getting a little bit of dust on the *nomenklatura*'s testicles, while the *nomenklatura* went on raping the people… Is today's critical Left not in a similar position? Our task is to discover how to make a step further – our thesis 11 should be: in our societies, critical Leftists have hitherto only dirtied with dust the balls of those in power, the point is to cut them off.

söyleşi

Komünizm ve Felsefe Üzerine

ALBERTO TOSCANO – SELİM KARLITEKİN

Selim Karlıtekin: Neden bugün, 68'den kırk, Sovyetler Birliği'nin yıkılışından yirmi yıl sonra, komünizm fikri felsefe için tekrar bir mesele?

Alberto Toscano: Zannımca Alain Badiou ve Slavoj Žižek'nin düzenlemiş olduğu Birkbeck konferansının çağrı metniyle, metnin özgül kaynağı ve doğasıyla başlamalıyız. Bu, komünizm meselesinin doğrudan Badiou'nün eserinde kökenlenen hususi bir formülasyonudur. Dolayısıyla sorunuz, biraz farklı iki konuyu öne çıkarıyor. İlki Badiou'nün, komünizm meselesinin felsefi bir mesele olarak yeniden câri kılınmasındaki özgül rolü; diğeri, komünizmin felsefi kullanımının yakın tarihi ve bu kullanımın gerçekleştiği bağlamlara dair daha geniş kapsamlı bir mesele.

On Communism and Philosophy

ALBERTO TOSCANO – SELİM KARLITEKİN

Selim Karlıtekin: Why today, 40 years after 68 and 20 years after the end of the Soviet Union, is the idea of communism once again a question for philosophy?

Alberto Toscano: I think we have to begin, with regard to the Birkbeck conference organised by Alain Badiou and Slavoj Žižek, with the specific source and nature of the conference call. This is a particular formulation of the problem of communism that comes directly from the work of Badiou. So I think in this sense two slightly different issues arise from your question. The first is about Badiou's specific role in the reintroduction of communism as a philosophical question; the other, I suppose, would be a broader concern with the recent history of the philosophical use of communism and the contexts in which this has taken place.

Badiou'yle başlarsak, –çağrı metninde de mevcut olan– felsefi bir hipotez olarak komünizm fikrinin ayrıntılı formülasyonuna bakmamız ilginç olacaktır. Badiou, çalışmalarında çok semptomatik bir anda –1980'lerde– kullanıma soktuğu hususi bir terim olan "hipotez"i kullanıyor. "Komünist hipotez" fikri, Badiou'nün, Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe'ın yönettiği *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique*'te [Felsefi Siyasal Araştırmaları Merkezi] 1983 ve 84'te sunduğu iki tebliği içeren ve 1985'te yayımlanan *Peut-on penser la politique?* [Siyasal Düşünülebilir mi?] kitabında mevcuttur. İlginçtir, bu kitap ve dersleri Badiou, Marksizmin "yıkımı" ve "yeniden-düzenlenmesi"yle tanımlıyor. O zamanlar için çok tuhaf olan bu formülasyon,u şimdiki çalışmalarında ne olup bittiğini anlamamız için kullanışlı buluyorum.

Bu kitapta soru, Badiou'nün komünist siyasetin belli bir "evre"si adını verdiği şeyin tükenişi bakımından sorulmaktadır. Burada ve yakın zamanda kaleme aldığı Sarkozy kitabında bu evreyi, 1917'den 1976'ya, Ekim Devrimi'nden, Kültür Devrimi'nin sonuna (ya da Badiou'nün Kültür Devrimi'nin ana evresinin sonu olarak gördüğü tarih olan 1969'a) kadar uzanan geniş bir sürede dönemselleştirir. Burada tasarlamaya çalıştığı, ki bu aynı zamanda konferansın nasıl biçimlendiğini de gösterir, komünizmin bir tür asgari veya "türeyimsel" tanımına felsefi sadakati korumanın ne demek olduğudur. *Peut-on penser la politique*'de buna "bir gayri-tahakküm siyasetinin hipotezi" olarak değinir. Son çalışmalarında bu tekrar beyan edilir.

If we begin with Badiou I think it's interesting to look at the detailed formulation of this idea – present in the call for the conference – of communism as a philosophical hypothesis. Badiou uses this peculiar term, 'hypothesis', a term he employed in his own work at a very symptomatic moment, in the 1980s. The idea of a 'communist hypothesis' is to be found in a book called *Peut-on penser la politique?* [*Can Politics Be Thought?*] published in France in 1985, the result of two talks that Badiou gave at Jean-Luc Nancy and Lacoue-Labarthe's *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique* [Centre for Philosophical Research on the Political] in 1983 and 1984. I think that this is already interesting, because that book and those lectures are described by Badiou himself in terms of the 'destruction' and 'recomposition' of Marxism. It was a very odd formulation then but I think it is useful to understand what is going on in his present work.

In that book, the question is posed in terms of the exhaustion of what Badiou likes to call a certain 'sequence' of communist politics, which there and in the recent Sarkozy book is broadly periodised as spanning 1917 to 1976, the October Revolution to the end of Cultural Revolution (or 1969, which is the end of what Badiou identified as the key sequence within the Cultural Revolution itself). What he wants to think through here, and this is also how the conference was formulated, is what it means to maintain a philosophical fidelity to a kind of minimal or 'generic' definition of communism. In *Peut-on penser la politique* he refers to this in terms of the 'hypothesis of a politics of non-domination'. And this is again restated in his recent work. What his current work shares with his 1980s

Güncel çalışmalarının, 1980'lerdeki Marksizm-Leninizm "yapıbozumu"yla müşterek olduğu nokta, komünizmin asgari ama tartışılamaz parametrelerinin neler olabileceğini tanımlamaya yönelik felsefi bir gayrettir. İlginçtir ki, *Peut-on penser la politique?* henüz Marksizmi terk etmemiştir, onu "yeniden-düzenleme"yi önerir. Bugünse, en azından *Sarkozy'nin Anlamı*'nda, Marksizm sorusu tümüyle tarihsel statüsüne indirgenmiştir. Görünüşe göre Badiou için, Marksizm ve Leninizm'le –birçok "klasik" kavramla beraber (sınıf mücadelesi, proletaryanın diktatörlüğü vb.)– ilişkilendirilen sorunsal, artık geçmişte kalmış bir dizi felsefi-siyasal düşünceye aittir. Zannımca bu, bu kavramların bugünde nasıl *dönüştürülebileceği* üzerine hakkıyla düşünmeden duyurmakta çok acele ettiği bir iddia. Bu nedenle bence soru, *siyaset* için bir ad olarak komünizm, en azından Badiou için, kısa yirminci yüzyılda oynadığı rolün aynısını (veya herhangi bir rolünü) oynamazken bu felsefi jestin ne anlama geldiği; neden komünizm tümüyle yeniden düzenlenmelidir? Ve ikinci olarak, neden özgül biçimde *felsefi* bir ışıkta yeniden düzenlenmelidir? Bu olağandışı bir jesttir çünkü felsefenin özgül bir siyasi fikri teşhis edip, yeniden şekillendirirken, eşzamanlı olarak onun siyaset alanındaki işleyişini yadsıyabileceğini farz eder. Komünist fikir ve kendine hâlâ Komünist diyenler arasındaki ayırım oldukça keskin görünüyor.

Yakın zamanda merakımı uyandıran olgu, Agamben, Negri *(Bizim gibi Komünistler),* bir dereceye kadar Rancière (*Filozof ve Yoksulları*) ve daha birçok ismin çalışmalarında, hepsinin komünizmin Marksist veya Leninist

---

'deconstruction' of Marxism-Leninism is a philosophical attempt to define something like the minimal but non-negotiable parameters of what communism might be. It is interesting to see that *Peut-on penser la politique?* has yet to abandon Marxism, that it still proposes to *recompose* it. Now instead, at least in *The Meaning of Sarkozy*, the question of Marxism is entirely relegated to the historical status. The problematic associated with Marxism and Leninism, alongside a whole number of 'classical' concepts (class struggle, dictatorship of the proletariat, and so on), seem to belong for Badiou to a sequence of philosophical-political thought that has now passed – something that, in my view, he's perhaps too quick to declare, without truly inquiring into how these concepts might be *transformed* in the present. So I think the question is why this philosophical gesture at a moment when at least for Badiou communism as a name for *politics* doesn't play the same role as it did in the short twentieth century (or any role at all), why is communism to be so wholly recast? Secondly, why is it to be recast in a specifically *philosophical* light? This is a peculiar gesture, since it presumes that philosophy can identify and reshape a specifically political idea while simultaneously denying its operation in the domain of politics. The separation between the communist idea and those who still choose to call themselves communists seems rather drastic.

Recently, I became intrigued by the fact that in the work of Agamben, Negri (*Communists Like Us*), to an extent Rancière (*The Philosopher and His Poor*) and several other figures, you can witness this peculiar moment in the 1980s when they begin to reformu-

yapılanışıyla ilişkilendirilebilecek eleştiri, çıkmaz veya çelişkilerin tuzağına düşmeyecek bir komünizm kavramını, 1980'lerin bu özel anında yeniden düzenlemeye başladıklarını müşahede edebileceğinizdir. Agamben'i 1985'te yazdığı *Nesir Fikri*'yle ele alırsak görürüz ki komünizm, *The Coming Community*'de (Gelmekte Olan Cemaat) ve yakın dönemdeki yazılarında geliştireceği gücüllük kavramıyla bağlantılandırılır. Nancy, *La Comparution* adlı eserinde, tam da Blanchot'nun *İtiraf Edilemeyen Cemaat*'ini yankılayan bir cemaat düşüncesinden hareketle bir komünizm kavramını yeniden yapılandırmaya çalıştı, vs. Bu halihazırda Badiou ile, cemaat fikrinden Marksist olmayan bir komünizm kavramı oluşturmaya çalışan düşünce arasında bir bölünme veya zıtlıktır. Böyle olunca, Badiou *Conditions*'da sistematik olarak Blanchot, Nancy ve Agamben'in cemaat ve komünizm yazılarını eleştirmiştir. Ve kendisinin eşitliğe dair türeyimsel bir iddiayla bağlantılı komünizm anlayışını, cemaat kavramının bu "yapıbozumcu" okumasından ayırmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla daha orada komünizm ismini felsefi olarak yeniden düzenleme çabaları arasındaki ortaklıklar ve aynı zamanda felsefi söz dağarıyla ve aslında iş başında olan "'ontoloji" türüyle ilgili olan dolaysız bir zıtlık bulunmaktadır.

S. K.: Heideggerci bir ontoloji mi?

A.T.: Evet, Badiou'nün durumunda bu, hem bir muhatap hem de tartışmalı bir hedef olan, sol Heideggercilik (kavramı dostum Matteo Mandarini'den ödünç alıyorum) gibi bir şeyle ilişkilenme. Bu elbette Negri gibi figürler veya

---

late a notion of communism that wouldn't fall prey to the same criticisms or impasses or contradictions that could be associated to its Marxist or Leninist configuration. Take for instance Agamben in his 1985 *The Idea of Prose*, where communism is linked to notions of potentiality that he'll expand on in *The Coming Community* and more recent writings. Nancy himself, in his book *La Comparution*, has this very peculiar attempt to regenerate a notion of communism out of the notion of community which resonates with what Blanchot does in *La Communauté inavouable*, and so on. That's already a split or contrast here, between Badiou and that line of thought that tries to generate a non-Marxist notion of communism out of the concept of community. So, in *Conditions*, Badiou systematically criticizes Blanchot, Nancy and Agamben's writings on community and communism. And he tries to separate his own understanding of communism as linked to a generic claim about equality from this 'deconstructive', let's say, notion of community. So, already there you have these commonalities between attempts philosophically to recast the name of communism, as well as an immediate contrast which has to do with philosophical vocabulary and indeed with the kind of 'ontology' that is at work.

S. K.: A Heideggerian ontology?

A.T.: Yes, in the case of Badiou it is a relationship to something like a left Heideggerianism (I borrow this term from my friend Matteo Mandarini), as both an interlocutor and a polemical target. This is very different of course if one turns to figures like Negri, or in a very different vein Rancière. The political and philosophical trajectories, and their con-

başka bir koldan Rancière düşünüldüğünde çok farklı. Siyasi ve felsefi yörüngeler ve sonuçları oldukça benzersiz. Negri, tüm kavramsal değişimlerine rağmen, hala ayırt edilebilir şekilde Marksist bir entelektüel çerçeveyi muhafaza eder – her ne kadar klasik Marksistlerce kolaylıkla eleştirilebilir bir çerçeve olsa da bu. *Grundrisse* okuması ne kadar alışılmışın dışında olsa da, komünizme yaklaşımı bakımından önemini sürdürür: Komünizmi imkânlı kılacak gerçek maddi eğilimler ve öznel güçler nelerdir? *Operaismo*'nun iradeci mizacından, Foucault'nun biyopolitika çalışmalarından, postmodernizm sorunsalıyla angajmandan gelen etkiler ne olursa olsun Negri için komünizm fikri, bir gerçek *eğilim* teorisine dayanır. Bu açıdan, Negri için felsefe ve siyaset arasındaki ilişki, Badiou'nün veyahut sol Heideggercilerin komünizmi yeniden düşünümünden ziyadesiyle farklıdır.

Rancière'in durumunda ise komünizm (daha kesin bir ifadeyle, radikal bir eşitlikçilik) ve Marksizm arasında bir ayırım olduğu görülebilir; özgürleştirme ve hükmetme pedagojisinin eleştirisine odaklanan –Rancière'in, Althusserci Marksist bir *bilim* nosyonuyla ve ütopyacı bir sosyalizmin tekrar ele alınıp savunulmasıyla ilişiğini kesmesiyle bağlantılı izlekler– bu ayrım, Badiou'nun benzer jestinden oldukça farklıdır. Bu noktada, işçi sınıfının kendisine isnat edilen herhangi bir sınıf bilincine isyan eden siyasal estetiğine dair incelemeleri (özellikle *Révoltes Logiques* dergisi için 70'lerdeki çalışmaları) önemlidir. Rancière radikal eşitlikçiliğin bir biçimini, Marksist bilimden ve Leninist siyasetten ayırmaya teşebbüs eder – tabandan ge-

---

sequences, are quite unique. Negri, for all of his conceptual shifts, still maintains a recognizably Marxian intellectual schema even though it's very easily criticisable by classical Marxists. His reading of Marx's *Grundrisse*, however unorthodox, remains crucial for his approach to communism: What are the real material tendencies and subjective forces that would make communism possible? Whatever the influences of voluntarist strains in *operaismo*, of Foucault's studies of biopolitics, of an engagement with the problematic of postmodernism, the idea of communism is based for Negri on a theory of a real *tendency*. In that sense the relationship between philosophy and politics is extremely different than the one proposed by Badiou or by the left Heideggerian rethinking of communism.

In the case of Rancière, one could note a separation between communism (or, more precisely a radical egalitarianism) and Marxism which nevertheless differs considerably from Badiou's analogous gesture, and whose focus is on emancipation and the critique of a pedagogy of mastery – themes linked to Rancière's break with the Althusserian notion of a Marxist *science* and with a reconsideration and defence of a certain utopian socialism. The study of the insurgent political aesthetics of the working class against any imputed class consciousness (especially in his 70s work for the journal *Révoltes Logiques*) is important here. Rancière's attempt is to separate a form of radical egalitarianism from Marxist science and Leninist politics – the danger of this position, which foregrounds a democracy from below, is in my view the loss of both the capacity for critical knowledge (of political economy, class, tendencies within capitalism) and a downplaying of the importance of political organisation.

len bir demokrasiyi ön plana çıkaran bu konumun tehlikesi zannımca hem (siyasal iktisada, sınıfa, kapitalizmin içindeki eğilimlere dair) eleştirel bilgi kapasitesinin kaybı hem de siyasal örgütlenmenin öneminin hafifsenmesidir.

S. K.: Sizin de değindiğiniz bir meseleye geri dönelim istiyorum, Nancy ve Badiou arasındaki tartışma iki kavram etrafında dönüyor: türeyimsel ve işlemeyen. Buradaki mesele nedir?

A.T.: Bu kavramları müşterek itici güçleri, yani neye karşı kışkırtıldıkları bakımından düşünebiliriz. İyi veya kötü, kendilerini *sınıf* üzerinden anlaşılan siyasal öznellikten ayırıyorlar. Bu, Badiou için ayrı, Blanchot ve Nancy için ayrı bir ilişkilenme. Lakin her ikisinde de, 1980'lerde Fransız düşüncesinin büyük bölümünü tanımlayan, sınıflandırma eleştirisine yönelik çok güçlü bir ilgi var. Bu aynı zamanda ayırt edilebilir özdeşliklere veya ayırt edilebilir öznel bağlılıklara bel bağlayan her tür siyasetin de eleştirisidir. Dolayısıyla, Badiou'nün türeyimsel kavramını, eksiltici düşünme adı verdiği şey üzerinden düzenlemesi bu bakımdan önemlidir- eksiltme, her şeyden önce *temsilden* bir eksilme olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle bu iki okuma, geniş manada, özgürleştirme siyasetinin, sorunlu saydıkları ve özdeşlik, sınıf, isnat edilen veya önceden varsayılan özneyle, vb alakalı olan, bazı "metafizik" unsurlarına karşıdır. Lakin bu onları rahatsız edici bir konuma sürükler: Badiou, Nancy ve Agamben kimi zaman, komünizmin metafizik bir sınıf anlayışına ve eşit derecede metafizik bir tarih felsefesine dayandığı düşünce-

---

S. K.: And coming back to an issue you've already opened, between Nancy and Badiou, the debate gathers around two concepts I guess: generic and inoperative. What is at stake here?

A.T.: You can begin to think of these concepts in terms of their shared impetus, which is to say, in terms of what they are pitted against. For better or worse, they both demarcate themselves from political subjectivity understood in terms of *class*. It's a different relationship for Badiou, on the one hand, and Nancy and Blanchot, on the other. But in both cases there is this very strong concern, which defines a lot of French thought in the 1980s, with the critique of classification. This is also critique of any kind of politics that relies on recognizable identities or recognizable subjective allegiances. So the fact that Badiou formulates his notion of the generic in terms of what he calls a subtractive thinking is significant in this respect – subtraction should be understood as above all a subtraction *from representation*. And so in broad terms these two strands are working against certain 'metaphysical' elements of a politics of emancipation that both deem problematic, and which are linked to notions of identity, class, an imputed or presupposed subject, and so on. This does put them, however, in an uncomfortable position: Badiou, Nancy, and Agamben do sometimes seem to repeat rather traditional anti-communist critiques of communism centred on the idea that it is based on a metaphysical understanding of class, and on an equally metaphysical philosophy of history. All of this you can find in classic critiques of Marxism, for instance Karl Löwith's *Meaning of History*, or Hannah Arendt's *On Revolu-*

si üzerine kurulu, oldukça geleneksel komünizm-karşıtı eleştirileri tekrarlar gibidir. Tüm bunları klasik Marksizm eleştirilerinde, örneğin Karl Löwith'in *Tarihin Anlamı* kitabında veya Hannah Arendt'in *Devrim Üzerine* kitabında toplumsal sorunun depolitizasyonu bakımından Jakobencilikten Marksizme çektiği olumsuz şecerede ve Marx'ta emeğin merkeziliğine dair eleştirel tavrıyla *İnsanlık Durumu*'nda görebilirsiniz. Bunun yanı sıra mücadele edilmesi gereken, Marx'ın "ekonomizm"ine dair asırlık eleştiriler var. Bunların hepsinde –bugüne kadar câri kalmış– siyasi ve/veya iktisadi bir metafizik olarak Marksizm eleştirisi, farklı derecelerde olsa da mevcuttur. Komünizm adı altında, bu sözümona özgürleştirme "metafiziği"nden, bu eleştirilere indirgenemeyecek bir tür özgürleştirici potansiyel çıkarma teşebbüsüyle ne yapacağız? Bu açıdan, Badiou'nün *Peut-on penser la politique*?'de Marksizmin "yıkımı" ve "yeniden-düzenlenmesi"nden bahsettiği formülasyon sorunlu olduğu kadar şaşırtıcıdır da.

Benzer şeyler Badiou'nün türeyimsel kavramını, türeyimsel bir komünizm hakkında konuşabilmek için kullanışı hakkında da söylenebilir. Bunu yaptığında –*Sarkozy'nin Anlamı*, *Komünist Hipotez* ve diğer metinlerinde– aslında, Marx'ın ve Engels'in yazılarından, kendi terminolojisiyle ifade edersek, üç "yönelim düsturu" seçip çıkartır. Bunlardan ilki, eşitlikçilik, yani bir eylem düsturu olarak eşitliktir – yani, bir son veya hedef değil, dolayımsız olarak uygulanan bir şey. İkincisi, devletsiz veya devletin ötesinde siyaset fikri. Ve üçüncü olarak, işbölümünün kaçınılmazlığının reddi olarak ko-

---

tion, and its drawing of a negative lineage from Jacobinism to Marxism in terms of their depoliticising concern with social question, or her *The Human Condition*, with its critical take on the centrality of labour in Marx. There is also more than a century of critiques of Marx's 'economism' to contend with. All of these, to various extents, contain a critique of Marxism as a political and/or economic metaphysics, which continues to this day. What are we to make then of the attempt to extract from this supposed 'metaphysics' of emancipation, under the heading of communism, a kind of emancipatory potential that is not itself reducible to these critiques? In this respect, I think Badiou's formulation in *Peut-on penser la politique*?, where he speaks of the destruction and recomposition of Marxism, is an intriguing if problematic gesture.

Similar things could be said for how Badiou uses the concept of generic, in order to speak of a generic communism. When he does this – in *The Meaning of Sarkozy*, *The Communist Hypothesis* and other texts – essentially what he does is to extract from the early writings of Marx and Engels three 'maxims of orientation', to use his terminology. These are, first, egalitarianism, that is equality as a maxim of action – so not simply an end or an aim but something that is immediately practiced. Second, the idea of politics without or beyond the state. And, third, communism as the refusal of the inevitability of the division of labor. But, in my view, this is 'generic' in a very different sense than the one Badiou gives to the concept of generic in *Being and Event*. There the idea – even tough you can see it is broadly influenced by trying to rethink the notion of generic being or

münizm. Fakat kanaatimce bu, Badiou'nün *Varlık ve Olay*'da verdiği anlamdan oldukça farklı şekilde "türeyimsel"dir. Buradaki fikir –Marx'taki, kökleri Feuerbach'ta olan türeyimsel varlık veya tür-varlığı [*Gattungswesen*] kavramlarını yeniden düşünme çabasından bariz biçimde büyük ölçüde etkilenmiş olmasına rağmen (Nina Power'ın gösterdiği üzere bu, Badiou'nün çalışmalarında, örneğin türeyimsel bir insanlıktan bahsettiğinde, ortaya çıkar)– matematik biçimselleştirmeyle "kuramsal hümanizm"den, pratik eşitlik fikrini eksiltmektir. Bu, –felsefi olmasa bile ideolojik düzeyde– Blanchot ve Nancy gibi düşünürlerinkinden tamamen farklı olmayan, tuhaf ve bir bakıma çarpık bir hamle. Neticede, anti-hümanist bir eşitlikçilik ne demek? Bu, çelişkili bir ifade veya bir paradoks gibi görünse de, biraz önce sözünü ettiğim komünizm üzerine farklı düşünce akımlarını anlamak istiyorsak bizim için önemli. Bu Marksist mirasla, tamamen terkedilmemiş, ama üstlenilmeyen ve sürdürülmeyen, anlaşılması güç bir ilişki var. Tabii bir de, kendinizi –içini nasıl doldurursanız doldurun– bir anti-hümanist olarak görüyorsanız, insan doğası üzerine kanıların bir şekilde bir metafizik inşa ettiği fikrindeyseniz ve böyle bir metafiziğin bugün siyaset üzerine radikal düşüncenin önünde bir engel oluşturduğunu düşünüyorsanız, eşitliğin ve özgürleşmenin ne anlama gelebileceğine dair daha geniş kapsamlı felsefi bir sorunsal açığa çıkar.

Badiou söz konusu olduğunda burada bir semptom var (muhtemelen, *İmparatorluk*'ta görülebileceği üzere Negri'de de): Tavizsiz bir anti-hümanizm sa-

---

species-being [*Gattungswesen*] in Marx, with its roots in Feuerbach (something which, as Nina Power has argued, transpires from Badiou's own work, when he talks about a generic humanity for instance) – is, via mathematical formalisation, to subtract the practical idea of equality from a 'theoretical humanism'. It's a peculiar, and in a sense quite contorted move, which – at the ideological if not the philosophical level – is not entirely dissimilar to some of the moves made by people like Blanchot and Nancy. What does an anti-humanistic egalitarianism mean, after all? It seems a kind of contradiction in terms or paradox, but I think it is important if we wish to understand the various trends in thinking about communism I've already mentioned. There is a convoluted relationship to this Marxist heritage, which is never wholly abandoned, but never assumed or continued either. But there is also a broader philosophical problematic of what equality and emancipation might possibly mean if you consider yourself to be – however one might define this – an anti-humanist, if you take convictions about human nature to somehow constitute a metaphysics, and if you consider such a metaphysics an obstacle to radical thinking about politics today.

In the case of Badiou there is a kind of symptom here (and perhaps in Negri as well, as one can see in *Empire*), with a constant, almost obsessive return to the question of humanity, accompanied by repeated recitations of uncompromising fidelity to anti-humanism. The last section of *The Century*, where Badiou sides with Foucault against Sartre (his first philosophical mentor) is very interesting in this respect. At the same time

dakatine dair mükerrer ezberlerin eşliğinde, insanlık sorusuna daimi, neredeyse obsesif bir dönüş var. Bu anlamda Badiou'nün *Yüzyıl*'ın son bölümünde (felsefedeki ilk rehberi olan) Sartre'a karşı Foucault'yla saf tutması çok ilgi çekicidir. Bunun yanı sıra Badiou'nün Canguilhem, Althusser, birkaç hocası ve bazı çağdaşları üzerine anı yazılardan, tasvirlerden ve ağıtlardan oluşan küçük kitabı *Petit panthéon portatif*'te [Cep Panteonu: Savaş Sonrası Felsefeden Simalar] belirttiği bir nokta beni şaşkına çevirdi. Önsözde "Rousseau gibi ben de insanoğlunun temelde iyi olduğuna inanıyorum" diyor; bunu *(Varlık ve Olay* ile *Dünyaların Mantıkları*'nı kılavuz alarak) tam anlamıyla felsefi düzeyde ele alırsak, kesinlikle anlamsız bir beyan olduğunu söyleyebiliriz. Bu hümanist anti-hümanizm bir muamma olarak kalır. Ben, en azından Badiou'nün durumunda bunun –Althusser'in özyaşamöyküsünde öne sürdüğü gibi– pratik hümanizmin tamamlayıcısı ya da ona hazırlayıcı olarak kuramsal anti-hümanizm fikriyle çözülüp çözülemeyeceğinden emin değilim. Görece yüksek bir soyutlama düzeyinde, bunun günümüzde komünizm adı altında mevcut bulunan temel ve yaygın bir felsefi problem olduğunu düşünüyorum. Bu mesele, Birkbeck konferansının temelindeki felsefi sorunlardan biri sayılabilir (Althusser'le ilişkiyi kestikten sonra bu meseleyi izlekleştirmeyen Rancière için pek olmasa da). Her halükârda, (kuramsal) anti-hümanizm ve (pratik) hümanizm arasındaki bu bağın, konferansla ilişkili isimler için, komünizme eşlik eden farklı sıfatları içine alan bir tür müşterekliği temsil ettiği söylenebilir: türeyimsel komünizm, işlemeyen komünizm, çoklu komünizm, vb.

I was really struck by something Badiou says in this little book called *Petit panthéon portatif* [Pocket Pantheon: Figures of Postwar Philosophy], a set of philosophical obituaries, portraits and elegies of Canguilhem, Althusser and several others of his teachers and contemporaries. In the preface he says 'like Rousseau, I believe human beings are fundamentally good' – which if we take Badiou at the strictly philosophical level (with *Being and Event* and *Logics of Worlds* as our guides) seems to be a rigorously unintelligible statement. This humanist anti-humanism remains an enigma, and I'm not sure whether, at least in the case of Badiou, it can be solved by the idea of theoretical anti-humanism as a complement or preparation for practical humanism – as Althusser suggested in his autobiography. At a relatively high level of abstraction, I think this is an underlying and common philosophical problematic present today under the name of communism. That might be one of the philosophical issues that underlies the Birkbeck conference (less for Rancière, who following his break with Althusser, doesn't thematise this issue). In any case, this link between (theoretical) anti-humanism and (practical) humanism might be seen to represent a kind of commonality that cuts across some of the different adjectives that have accompanied communism for the figures linked to this conference: generic communism, inoperative communism, multitudinous communism, and so on.

S. K.: With the great disillusionment following the Second World War, especially in France, and starting with the *Tel Quel* group in 1960s, we see one of the most radical mo-

S. K.: İkinci dünya savaşını takip eden büyük düş kırıklığıyla birlikte, özellikle Fransa'da ve 1960'larda *Tel Quel* çevresiyle başlayan, modernitenin sorgulandığı en radikal dönemi görüyoruz. Bu yüzleşmede özgün olan neydi ve komünizm meselesi bu bağlamda nasıl ön plana çıktı?

A.T.: Soruyu anladığımdan emin değilim

S. K.: Demek istediğim 60'lardan itibaren gramatoloji, semanaliz, arkeoloji...

A.T.: Ben bunları, yukarıda belirttiğim üzere, felsefi ve siyasi bir tema olarak radikal anti-hümanizmin gelişimiyle alakalandırıyorum

S. K.: Şöyle sorayım, bu entelektüel akımlar, cemaatle ve komünizmle nasıl bir ilişki içindeydi? Çoğu Marksizm'le alakadar olsa da, onun da marjininde duruyorlar. Sordukları hangi sorular, bugün bu konferansı imkânlı kıldı?

A.T.: Eğer soru, 60'lardaki bu kuramsal gelişmeler ve günümüz arasındaki soykütüksel ilişki hakkındaysa, –muhtemelen yukarıda belirttiklerime karşın– diyeceğim, o an ve mevcut sorunsal arasında, hassaten dümdüz ve kesintisiz bir süreklilik hattı çizmenin zorlama olacağıdır. Bu soykütükler, özellikle "yapısalcılık"la da bağlantılı olduğundan son derece girifttir ve çözümü çok zordur. Bir tarafta, zorunlu olarak siyasi kaygılarca belirlenmeyen soylar var. Yani, birçok yapısalcı ve dilsel sorunsalın –1920'lerdeki Rus Formalizmini, dilbilimi, psikanalizin yükselişini vb. içeren– kendi özgül "bilimsel" doğuşu söz konusu. Burada baş gösteren meselelerden biri, siyasi gereksinimlerden nispeten bağımsız doğan bu kuramsal gelişmelerin, 68'in siyasi

---

ments where modernity is being encountered. What was peculiar to this encounter, and how did the question of communism came to the fore in this context?

A.T.: I'm not sure I get the question.

S. K.: I mean from 60's on we have grammatology, semanalysis, archaeology…

A.T.: I see this as linked to the flowering of radical anti-humanism as a philosophical and political theme, in the terms I've already mentioned.

S. K.: How were these intellectual trends related to the community, to communism? Most of them were in a way related to Marxism but at the same time they were at its margins. So, what questions did they ask which in a way made this conference possible?

A.T.: If the question is one of the genealogical links between those theoretical developments in the 1960s and the present, I think – perhaps in spite of what I've already said - that it might be forced to draw a particularly straight and solid line of continuity between that moment and the current problematic. These genealogies, especially as they concern 'structuralism', are immensely complex , very difficult to disentangle. On the one hand, you have lineages that are not necessarily determined by political concerns. So, a lot of the structuralist and linguistic problematics have their specific 'scientific' genesis, which involves the Russian Formalism of the 1920s, linguistics, the rise of psychoanalysis, and so on. I suppose one of the issues that arises here is that these theoretical developments, which emerge relatively independently from any immediately political requirements, given a certain political conjuncture, that of 'May 68', were translated or rearticulated

konjonktürüyle birlikte, –kimi zaman zorlama ve genellikle verimsiz yollarla– siyasi tabirlere çevrilişi ve yeniden beyan edilişidir. Bunlar, dikkatli bir şekilde, teker teker izlenilmesi gereken farklı şecereler. Örneğin son zamanlarda, Peter Hallward ve Middlesex'ten bazı araştırmacılar *Les Cahiers pour l'analyse* üzerine bir araştırma projesi yürütüyorlar. Bu dergi, *École Normale Supérieure*'deki *Cercle d'epistemologie* etrafında şekillenmişti ve Lacancı psikanalist Jacques Alain-Miller gibi kimseler, Bachelard ve Canguilhem'in vb epistemolojik derslerini geliştirmeye çalışan kişiler kadar *ENS*'teki Komünist Gençlik Birliğinde bulunup, sonradan, 68'de, Fransız Maoizmi dalgasına katılan öğrencilerin de dahil olduğu bir oluşumdu. Dolayısıyla elimizde bu özel bağlaşımlar var. Bunların bir kısmı yarı-sosyolojik açıklamalarla okunabilir düşüncesindeyim: Devletin elit kurumlarından biri ve, bir süreliğine yeni felsefi ve bilimsel fikirlerle alakalı olarak bir radikalizm ve deney yuvası olan *ENS* gibi yerlerdeki entelektüel, siyasal ve felsefi kadroların özgül biçimlenişi. Tüm bunlar, komünizmin çok da spekülatif olmayan çağrışımlarının olduğu uluslararası bir bağlamda ve Fransa'da, Fransız Komünist Partisi'nin (PCF) ağır basan bir rolünün olduğu bir ortamda gerçekleşiyor. *École Normale*'de bu durum Althusser'in "uç" konumuyla yumuşuyor; Althusser daha 1965'te, Stalinleştirilmiş bir PCF'nin "hümanist" zihniyeti olarak gördüğü şeyi kırmak ve eleştirmek için Maoizmin bazı yanlarını katmaya çalışıyor (bakınız, *Marx İçin*'de ki "Çelişki ve Üstbelirlenim"). Bu tam da, komünizmin bu felsefi kurulumlarının önemini ve karmaşıklığını imler.

---

in political terms - sometimes in compelling, often in somewhat sterile ways. These are distinctive lineages that one would have to follow quite carefully, one by one. Recently, for instance, Peter Hallward and some people from Middlesex have been involved in a research project around *Les Cahiers pour l'analyse*, the journal that developed around the Cercle d'epistemologie at the École Normale Supérieure in which you have the likes of Jacques Alain-Miller, the Lacanian psychoanalyst, people who are trying to develop the epistemological lessons of Bachelard and Canguilhem and so on, as well as students who were involved in the Union of the Communist Youth at the ENS, some of whom then became involved in the wave of French Maoism around '68. So, we have these peculiar conjunctions, some of which could I suppose receive semi-sociological explanations, involving the very peculiar formation of intellectual and political and philosophical cadres in places like the ENS, one of the elite institutions of the state and, for a spell, one of the hotbeds of radicalism and experimentation with new philosophical and scientific ideas. All of this in an international context where communism has some not-so-speculative connotations and in a French situation where the French Communist Party (PCF) had an overbearing role - in the École Normale this is mitigated by the fact that Althusser had a very peculiar borderline situation, already in '65 he tries to incorporate aspects of Maoism (see 'Contradiction and Overdetermination' in *For Marx*) to break and criticize, what he views as the 'humanist' mentality of a Stalinised PCF... This just hints at the importance and complexity of these philosophical configurations of communism.

Konferans ve bu oldukça karmaşık soykütükler çerçevesinde düşünmemize değecek şeylerden biri, şu ya da bu biçimde, komünizmin her zaman büyük felsefi ve hatta siyasi ilgi görmeyen bir terim olduğudur. Altmışları ve yetmişleri düşünürsek bu, siyasi durumun somut aciliyetleriyle ve bir nevi devrimci fırsatın gelmekte olduğu yönündeki genel inanışla da alakalıdır. Dolayısıyla, militan ve Marksist çevrelerde örgüt, devrim, devlet konuları etrafındaki tartışmaların daha fazla olduğu görülürken; komünizm ya ütopyaya terk ediliyor ya da normalleşmiş bir SSCB'nin yavan bir distopyası olarak tanımlanıyor. Elbette ki felsefe ve siyaset arasındaki ilişki sorusu ihmal ediliyor değil; bu soru Althusser tarafından, kuramda sınıf mücadelesini tartıştığı meşhur eseri, *Lenin ve Felsefe*'de açıkça sorulmuştur. Aynı soru Rancière'in Althusser'le ilişiğini kesmesinde, felsefenin bir tür bilginin yargıcı olarak felsefenin siyaseti denetleyebileceğine dair itirazında da söz konusuydu. Bu dönemde siyaset sorusu, siyaset felsefesine ya da tanıma dair bir soru olmaktan çok kitlesel bir pratik ya da parti stratejisine (ya da yeni bir partiyi üretecek stratejiye) dair bir soru olarak mevcut. Diyeceğim, bu tartışmalar, komünizm kavramı ya da fikri değil, komünizmin anlamı ve şekli üzerine bir yüzyıldır süren çekişmeler çerçevesinde okunabilir. Buna karşın, Birkbeck konferansında komünizm sorusunun aciliyet gerektiren bir mesele ama aynı zamanda da tarihselliğinden görece çıkarılmış veya soykütüksel olmayan bir mesele olarak ortaya koyuluşunun gerçekten manidar olan, etkili veya semptomatik bir yönü var – tabii ki bu kaçınılmaz olarak ta-

---

One of the things that I think is worth thinking about in terms of the conference and of these rather complex genealogies is the fact that to some extent or another communism is a term that doesn't always receive great philosophical, and even political attention. If we think of the 60s and 70s this has to do in part with the concrete urgencies of the political situation, and with the widespread conviction that there is a revolutionary opening of some kind. So one finds, in militant and Marxist circles, more discussion around questions of organization, revolution, the state… - while 'communism' is either shunted off to utopia or identified with the drab dystopia of a normalised USSR. Not that the question of the relation between philosophy and politics is neglected – it was explicitly posed by Althusser in a text like *Lenin and Philosophy*, for instance, in his famous discussion of class struggle in theory. It was also at stake in Rancière's break with Althusser, his protest against the idea that philosophy can oversee politics, as the arbiter of a kind of knowledge. In this period the question of politics is one of a mass practice, or of a party strategy (or of what kind of strategy might generate a new kind of party), less of political philosophy or of definition. So, these debates can certainly be read in the context of over a century of discussions over the meaning and shape of communism, but they are not really debates about the concept or idea of communism. By contrast, I think there is something really significant, telling or symptomatic in the way in which the question of communism was posed in the Birkbeck conference both as an urgent question, but also as a relatively dehistoricized or anti-genealogical one - something which inevitably generated criticism

rihselciliğin bu kadar kolay ıskartaya çıkartılamayacağını düşünen düşünürler ve dinleyicilerden eleştiri topladı.

Tarihin tükenişi fikrini müzakere etmenin ve komünizmin mirasını yüklenmenin bir yolu, konuşmasının başlığının da –"Başlangıçtan Başlamak"– gösterdiği üzere Žižek tarafından önerilmiştir. Buradaki jest –ki bu halihazırda Žižek tarafından Lenin'e atıfla tekrarlanmıştır– melankoliyi miras almak değil, yaratıcı tekrardır. Muhtemelen Marksist bir derginin yayın kurulunda olduğumdan, şahsen sorunun neden Marksizmin tarihsel yazgısı, çarpıklıkları ve açmazları açısından sorulmadığını –bir başka bitmek bilmeyen düşünümsel, yapıbozumcu alıştırmaya kapılacağımıza dair haklı korkuyla– anlayabiliyorum. Komünizm sorununu görece belirli bir karşılık olmadan ifade etmenin hangi şekilde imkânlı olacağını merak ediyorum – burada kastettiğim, kişinin Marksist olup olmadığı sorusu ya da aynı derecede öğretisel bir soru değil de komünizm kavramını, onun Marksist düzenlemelerinde belirlenmiş parametrelerinden *ayırmanın imkânı* olup olmadığı sorusu . Fikrin iç potansiyelini tarihsel iniş çıkışlarından hatta komünizm fikrinin içsel "mantığından" hariç tutabilir miyiz? Zannımca bu, "ideal" statüsü konusunda kaygılı bir fikir çünkü, hayata geçirilmesi yolundaki gerilim kurucu ya da, bir başka deyişle, komünizm felsefi olarak sınırlanmaya şiddetle direnebilir.

Bu noktada komünizm fikrinin türeyimsel oluşu ilginç hale gelir. Bildiğiniz üzere komünizm kavramını Marx icat etmedi. İlk gazete yazıları radikal

---

from those members of the audience and speakers who think historicism cannot be so easily discarded.

One way of negotiating the idea of a certain exhaustion of history, and of assuming the legacy of communism was proposed by Žižek, as the title of his talk - "To Begin from the Beginning" - suggests. Here the gesture - already rehearsed by Žižek with regard to Lenin - would be one of creative repetition rather than melancholy inheritance. From my own standpoint, possibly because I'm on the editorial board of a Marxist journal, while I can understand why the question is not posed in terms of the historical fate, distortions and impasses of Marxism – in the justified fear that we would then be thrown into yet another endlessly reflexive, deconstructive exercise – I'm curious to see in what way it would be possible to articulate the problem of communism without a relatively determinate response, not to whether one is a Marxist or not, or anything as bluntly doctrinal, but to whether it is even *possible* to actually *separate* the concept of communism from certain parameters that were specified it in its Marxist formulations. Can we extract the inner potentiality of the idea from its historical vicissitudes, or even from a certain 'logic' internal to the idea of communism? In my view, this is an idea which is uneasy with its 'ideal' status, for which the tension towards its realisation is constitutive, or, in other words, that communism might strongly resist being philosophically circumscribed.

This is where the idea of communism being generic becomes interesting. As you know, Marx didn't invent the concept of communism. Some of his first journalistic articles are

bir demokratın, hatta aşırı demokrat veya liberal –o vakitler bir hayli muhalif bir pozisyon– bir kişinin elinden çıkmış gibi. Her halükârda, 1840'larda (Cabet gibiler için) komünizm, toplumsal soruyu, devlet alanını veya siyasetin kendisini *atlayarak* çözmenin bir yolu olarak okunabilirdi (geç anarşist-komünizm de bu damarda ilerlemiştir). Marksçı formülasyonun ve Marksist mirasın komünizmin siyasi ve entelektüel tarihinin bütününe içkinliği ve Badiou'nün, *Sarkozy'nin Anlamı*'nda, "türeyimsel" komünizm fikrini açıkça Marksçı paradigma üzerinden –yani Babeuf, Weitling veya Kropotkin'inki gibi diğer "türeyimsel" komünizmlere yönelmeden– ele aldığı düşünüldüğünde soru, nereye kadar bu jeste angaje olup aynı zamanda da Marksizmin kuramsal mirasının artık komünizm fikrinin geleceğine içkin bir unsur olmadığını söyleyebileceğinizdir.

S.K.: Konferansa dönersek, bugün filozofların siyasal olanla siyaset arasındaki ayrımla meşgul olduklarını görüyoruz. Bu ayrım neyi imkânlı kılıyor? Siyasal olanla ile siyaset arasındaki farkı neden gözetmeliyiz? Bu jestin vaadi ne?

A.T.: Bu ayrımın önemi konusunda haklısınız ama unutmamamız gerekir ki, bu ayrımı herkes kabul etmiyor. Badiou'nün çalışmalarında bu ayrım kesinlikle mevcut ve, aşağı yukarı, siyasalın aşkın taleplerinin tanınmasını reddediş anlamında kullanılıyor. Bunun içindir ki, kitabının adı *Peut-on penser la politique?*, *Peut-on penser "le politique"* ["Siyaset" Düşünülebilir mi?] değil. Nancy ve Lacoue-Labarthe'la tartıştığı bu metinde, bir yuvar ya da aşkın bir

---

written as a radical democrat, one could argue even as an extreme democrat or liberal, liberal being a very antagonistic position at the time. In any case, in the 1840s (in the likes of Cabet), communism could mean a way of resolving the social question by *bypassing* the arena of the state, or politics itself (later anarcho-communism also followed in this vein). But given how intrinsic to the whole political and intellectual history of communism its Marxian formulation and its Marxist legacies are, and given that Badiou himself, in *Meaning of Sarkozy*, presents the 'generic' idea of communism in terms of a recognisably Marxian paradigm - that is, he doesn't turn to other 'generic' communisms, of Babeuf, or Weitling, or Kropotkin... - then the question is to what extent you can engage in that gesture and simultaneously say the theoretical legacy of Marxism is no longer an immanent element of the future of the idea of communism.

S.K.: Coming back to the conference, today we see philosophers concerned with the division between the political and politics. What does this division enable? Why should we mind the gap between the political and politics? What is the promise of this gesture?

A.T.: I think you're right about the significance of this distinction, but we also need to note that it is not one shared by everyone. In Badiou's work, it is certainly present, where it means something like a refusal to acknowledge the transcendental claims of the political. Hence, he writes *Peut-on penser la politique?* and precisely not *Peut-on penser "le politique"*. He is polemicising there with Nancy and Lacoue-Labarthe, and reaffirming the idea that it is only through the singular instances and eruptions of irrevocably multiple

boyut olarak siyasal üzerine spekülasyona ancak geri dönülemez biçimde çoklu siyasi durumların tikel örnekleri veya patlak verişi üzerinden başlanılabileceği fikrini tekrar tasdik ediyor. Badiou için siyasal olan nihayetinde, siyasetin ortaya çıkışının şeyleşmesi veya üzerine perde çekilmesidir; ya da, daha kesin bir ifadeyle, ontolojik olarak temellendirilmiş bir toplumsal bağ, siyaset felsefesinin üzerine düşüneceği (iyi) bir düzen olduğuna dair "kurmaca"dır.

Muhtemelen soru, felsefenin neden ve nasıl, bu belirli konjonktürde, siyasetle hususi bir ilişki içinde bulduğu şeklinde sorulursa netlik kazanacaktır. En azından Badiou'de siyasetin tekilliğine hakkını verme arzusu var – felsefeyi basitçe, siyasetin alabileceği şekilleri tanımlayabilen, geliştirebilen ve önceden saptayan (ve dolayısıyla onu "siyasal"ın *genel* kategorisine indirgeyen) bir şey olarak sunmuyor. Dolayısıyla bu noktada siyaset felsefesinin "aşkınsal" ya da normatif bir disiplin olarak görülüşüne karşı müşterek bir itiraz var ve bu da muhtemelen komünizmin bugünkü değerliğiyle alakadar olan farklı düşünürler arasında başka bir gizli yakınlık noktası. Tam da siyaset felsefesi fikrine mesafe koyuş veya ona yönelik bir eleştiri var. Ama aynı zamanda siyasetle bu uğraşı, bize, konferansın konuşmacılarının birkaçının ortaya koyduğu türden kuramsal argümanların neden küresel olarak (tabii ki görece bir küresellik) tedavülde olduğuna dair bir ipucu verebilir. Kolombiya'dan Makedonya'ya, İran'dan Norveç'e, öğrenciler ve akademisyenler aynı kavramlardan bahsedip (biyopolitika, olay, çokluk...), Agamben ve Badiou hakkında sorular soruyorlar. Bu bir bakıma tuhaf ama bize, Schmitt'ten alıntı yapacak

---

instances of politics that one can even begin to speculate about the political as either a sphere or a transcendental dimension. The political is ultimately an obfuscation or reification of the emergence of politics for Badiou, or, in more precise terms, the 'fiction' that there is an ontologically-grounded social bond, a (good) order that political philosophy would reflect upon.

Perhaps the question is clearer if we ask why and how it is that philosophy finds itself having a particular relationship to politics now, in this particular conjuncture. There is a desire, at least in Badiou, to do justice to the singularity of politics - not simply to present philosophy as that which can define, develop, and predetermine what shapes politics might take (thereby reducing it to the *general* category of 'the political'). So, there is a common polemic against political philosophy as a 'transcendental' or normative discipline, and this might be a perhaps might be another point of subterranean affinity among different thinkers interested in the current valence of communism. There is a shared distance from, or a critique of, the very idea of political philosophy. At the same time though, this take on politics might give us a clue as to why the kind of theoretical arguments put forward among a number of speakers at the conference have circulated so globally (in relative terms, of course) – from Colombia to Macedonia, Iran to Norway, students and lecturers will bring up the same concepts (biopolitics, the event, the multitude...), ask questions about Agamben and Badiou, which is in a sense quite weird, but perhaps can tell us something about the manner in which 'ideas' might relate to politics in what can still be seen, to quite Sch-

olursak, tarafsızlaşma ve depolitizasyon çağı olarak görülebilecek bir zamanda, "fikirler"in ne şekilde siyasetle ilişkilendirilebileceğine dair bir şeyler söyleyebilir. Unutulmamalıdır ki, bu kuramların her ne kadar evrensel iddiaları ve evrenselleştirici bir hitabı olsa da, soykütükleri oldukça yerel. Bu dillerin farklı coğrafi ve tarihsel özgüllükleri, siyasal eylemin kuramsal olarak çerçevelenmesinin talep edildiği uluslararasılaşmış akademik ve akademi-benzeri alanlarda genelde gözardı ediliyor. Peki neden *yeni* kuramlara bu türden bir ihtiyaç söz konusu? Yarattıkları haklı coşkuya rağmen, konferansın birçok katılımcısının (mesela Badiou, Negri, Žižek) *yeni* kavramlara ve *yeni* kuramlara ihtiyaç duyduğumuz yolunda aşırı bir eğilimden mustarip oldukları düşüncesindeyim. Bu talebi, radikal düşüncenin ve siyasetin görünür ve acı verici açmazlarını düşündüğümde anlayabiliyorum. Ama öbür yandan bu yenilik arayışının neyi işaret ettiği ya da ne vaat ettiği benim için açık değil. Dolayısıyla konferansın ironisi, bir *ondokuzuncu yüzyıl* kavramını, istediğiniz fiili kullanın, diriltmek veya yeniden kurmaktır. Yeniye dair susuzluğuna karşın, özgürleşme problemi çetin bir süreklilik arzediyor gibi görünüyor. Doğrusu Badiou, uygulama düzeyinde olmasa da, entelektüel ve kuramsal yönelim düzeyinde, anahatların Marx ve Engels tarafından 1840'ların ortalarında belirlendiğini ve bunun belli bir soyutlama düzeyinde bugün için de uygun olduğunu söyler. Bu, yenilik talebine rağmen, bir ayniyet veya süreklilik beyanıdır. Yeni siyaset kuramına dair arzu, yetmişler ve seksenlerdeki neoliberal geri tepme karşısında günümüze kadar sağ kalmayı başarabilmiş hareket-

---

mitt, as an age of depoliticisations and neutralisations. It should be noted, that though these theories have very universal claims, and a universalising address, at the same time they have very localised genealogies. There is a distinct geographical and historical specificity to these languages, which is mostly overlooked within an internationalised academic and para-academic field in which there is this demand for a theoretical framing of political action. But why this need for *new* theories? For all the very well-deserved enthusiasm they generate, I think many of the participants at the conference (e.g. Badiou, Negri, Žižek) suffer from perhaps an excessive tendency to think that we need *new* concepts and *new* theories. I understand this demand, because of the visible and painful impasses of radical thinking and politics. At the same time, it is not quite clear to me what this search for novelty signifies or promises. Hence the irony of this conference, resurrecting or reinstating, whatever verb one wants to use, a *nineteenth-century* notion. Despite the thirst for the new the problem of emancipation thus seems to maintain a stubborn degree of continuity. Indeed Badiou thinks that at the level of one's intellectual and theoretical orientation, if not at that of practice, the guidelines are set in the mid-1840s by Marx and Engels, and remain just as relevant, at a certain level of abstraction, today. That seems to speak for sameness or continuity, despite the demand for novelty. The desire for new political theory constitutes a very genuine, subjective demand, stemming from a historical, conjunctural, generational anxiety regarding the seeming closure of political prospects, as well as the weakness or lack of political and theoretical dynamism of those movements that survived the neoliberal

lerin siyasi ve kuramsal dinamizm zayıflığı ve eksikliği kadar siyasal beklentilerin görünürdeki kapanımından kaynaklanan tarihsel, konjonktürel, nesle dair bir endişede kökenlenen çok özgün ve öznel bir talep teşkil etmektedir. Bu daimi yeni kuram talebinde aynı zamanda, inkâr etmesi zor bir asrilik veya (kolaylıkla metalaşabilecek) bir fetişizm de mevcut. Tüm bu "yeni komünist" düşünürlerin alımlanışı işte bu nedenle müphem. Pratik sonuçları açısından ilginçleşebilecek özgün bir siyasi talebi, bir kaygıyı veya tedirginliği yansıtıyor. Öte yandan, Eisenhowercı üslupla söylersek, Amerika merkezli entelektüel-akademik yayıncılık müessesesinin bu kuramların tedavülündeki olağanüstü önemi gözden kaçırılmamalı. Genel olarak okurlar dünyanın herhangi bir yerinde bu yapıtlarla sadece İngilizce çevirileri üzerinden değil, aynı zamanda Anglo-Amerikan bir akademik perspektif üzerinden –örneğin, *French Theory* olarak– karşılaşıyorlar. Bu, şahsi siyasi geçmişleri, militan yaşamöyküleri olan, bugün, tabiri caizse, bir kamusal tehdit olarak algılanmadan salonları da doldurabilen bu figürlerin görece meşhurlukları bakımından da –özellikle Negri'nin durumunda ama elbette Badiou ve diğerleri için de– ilgi çekici bir durum. Siyasal radikallikleri ve siyasi geçmişleri ümitsiz ve depolitize zamanlarda dikkate değer bir ilham kaynağı oluşturabilir ama, düşüncelerinin nasıl kullanılacağı ve algılanacağı bağlamında, birer radikallik markası haline de gelebilirler. Öyle ki insanlar Badiou'nün komünizm bahsindeki beyanlarını cilalı sanat kataloglarında kullanıyorlar, *Time* dergisi *İmparatorluk*'un senenin en iyi fikirlerinden biri olduğunu kaydediyor, vs. Bu

backlash of the 70s and 80s to the present. But there is also an undeniable fashionableness or fetishism (easily commodified…) involved in the constant demand for new theory. This is why the reception of all of these 'new communist' thinkers is ambivalent. It reflects a genuine political demand, an anxiety or disquiet that might have interesting practical consequences. On the other hand, the huge significance that the American-centred intellectual-academic-publishing complex, to use an Eisenhowerian turn of phrase, has for the circulation of these theories shouldn't be ignored. Very often, people come across this work in some part of the globe not just in an English translation, but through an Anglo-American academic lens – as '*French Theory*', for instance. This is intriguing also at the level of the relative fame of figures, especially in the case of Negri, but also in that of Badiou and others, who have a personal political history, a militant biography, but who today pack halls without being associated to any immediate public threat, so to speak. Their political radicality and political past can be a considerable inspiration in grim, depoliticized times, but it can also become a token of radicality, in terms of how their thought is used or perceived. So, people use Badiou's statements on communism in glossy art catalogues, *Time* magazine tells us that *Empire* is the one of the great ideas of the year, all of this kind of stuff. This poses certain problems, which it is probably not enough to reduce to the classical conundrum of 'recuperation'. Basically, it is very unclear what it means to function as a radical intellectual/philosopher in our current climate, where neither the organic intellectual à la Gramsci nor the specific intellectual à la Foucault are easily available roles.

durum klasik "iyileşme" muammasına indirgemenin muhtemelen yeterli olmayacağı belirli sorunlar teşkil ediyor. Öncelikle, ne Gramsci'nin organik entelektüeli ne de Foucault'nun spesifik entelektüelinin kolaylıkla kullanılabilir işlevler sunmadığı mevcut iklimde, radikal bir entelektüel/filozof olmanın işlevinin ne anlama geldiği bir hayli belirsiz.

S.K.: Kaba ve provakatif bir soru sormak istiyorum. Eğer çağımız, Sloterdijk'in deyişiyle 1945 sonrası gelişmelerin devamında Avrupa'nın, dünyanın geri kalanıyla olan asimetrik ilişkilerinin nihayete kavuştuğu tarih-sonrası bir yoğunluk dönemine şahitlik ediyorsa, bütün katılımcıların Avrupalı oluşunu nasıl açıklayabiliriz? Bu soruyu, Avrupa'nın sınırından soruyorum: Neden dünyanın geri kalanı, komünizm bahsindeki bu tartışmanın bir parçası değil? Bir başka deyişle, Karatani'nin Kant okumasında iddia ettiği üzere, komünizm eğer Aydınlanmanın tamamlanmamış projesiyse, bu projeyi kim üstlenecek?

A.T.: İlginç bir soru. Neden sadece bir kadın katılımcı olduğu yolundaki diğer aşikâr soru üzerine de ayrıntılı olarak düşünmeye değer. Burada birkaç bakış açısı söz konusu. Biri, komünizm kavramının bilhassa felsefi bir mesele, bir fikir meselesi olarak formüle edilişi. Bu açıdan, entelektüel "radikal filozof" figürünün tarihi ve sosyolojik nedenlerle bir hayli Kıta Avrupası menşeili olduğu iddia edilebilir. École Normale'in tarihinin de gösterdiği gibi, felsefenin Fransa'da bir ana disiplin oluşu bu noktada etkilidir. Batı Marksizminin felsefeyle, kendi içinde hayli uzun bir geçmişe sahip olan ilişkisi de bü-

---

S.K.: I have a somewhat crude and provocative question: if our age is, as Sloterdijk calls it, an age of post-historical density in which Europe's asymmetric relation to the rest of the world reaches an end with the developments following 1945, how can we explain the fact that all the participants are from Europe? I ask this from the boundary of Europe: why are "the rest" not a part of the conversation concerning communism? In other words, who is going to take the lead for the unfinished project of Enlightenment in terms of Communism, which for Karatani is at the core of Kant's thinking?

A.T.: That's an interesting question. The other obvious question, why only one of the participants is a women, could also be scrutinised. There are a number of angles here. One has to do with the particular way in which the notion of communism is formulated as a philosophical concern, a matter of ideas. Here it could be argued that, for historical and sociological reasons, the intellectual figure of the 'radical philosopher', has a very continental European pedigree. For instance, the place of philosophy as a kind of master discipline in France plays a role here, as the history of the École Normale testifies. A lot also has to do with Western Marxism's relationship with philosophy, a very long story in its own right. A possible answer is that where communism as an explicit political project or as an implicit set of practical maxims is politically active – as some might argue it is in places like Haiti or Bolivia – it doesn't necessarily relate to the philosophical in the same manner. This is not a particularly satisfactory response though, since there are plenty of radical thinkers and philosophers today outside of Europe, especially in politically

yük ölçüde belirleyici bir rol oynamış. Muhtemel bir cevap da, komünizmin resmen siyasi bir proje ya da zımni pratik kaideler olarak aktif olduğu yerlerde –bazılarının iddia ettiği üzere Haiti veya Bolivya'da durum bu– felsefi olanla Batı'daki gibi bir ilişkinin zorunlu olarak mevcut olmaması. Bu özel olarak tatmin edici bir cevap değil çünkü Avrupa dışında, özellikle (Bruno Bosteels'in konferansta haklı olarak vurguladığı üzere) Latin Amerika'nın siyasal bakımdan hareketli bölgelerinde (Arjantin, Meksika) birçok radikal düşünür ve filozof var. Öbür yandan, konferansa başlangıçta kimlerin davet edildiğini de bilmiyorum. Örneğin Çinli Yeni Sol entelektüeli Wang Hui konuşmacılar arasındaydı ama Amerika vizesinde sorun çıkınca gelemedi. Zannımca temel neden, konferansın 60'lar ve 70'ler Avrupa'sını ıralayan felsefi ve siyasal yönelimleri geliştirmiş veya miras almış ve bu devre damgasını vurmuş isyancı siyasetle radikal kuramın devamsız birleşimiyle arasındaki bağı koparmamış kişiler etrafında inşa edilmesidir. Bu uğrak, çoğunlukla komünizmin günümüz için uygun bir düşünce olduğu inancıyla hareket ediyordu – ki bu, konferansın canlandırmaya ve aşikâr kılmaya çalıştığı bir husus. Althusser bir keresinde "Felsefede bir Marksist olmak ne demek?" diye sormuştu. Konferanstaki birçok konuşmacı yıllardır "Felsefede bir komünist olmak ne demek?" diye soruyorlar. Bazıları için bu hâlâ bir anlamda Marksist olmaktır; bazıları içinse komünist olmak –Badioucü formülasyonla– nihayetine kavuşmuş bir evredir.

Bu bizi başka bir meseleye, nesiller meselesine götürür. Konferansta siyasi ve felsefi olarak 68 ve sonrasını yaşamış nesille (yaş sırasıyla Negri, Badi-

---

vibrant parts of Latin America (Argentina, Mexico), as Bruno Bosteels was rightly stressing at the conference. On the other hand, I don't really know who was originally invited to the conference. For instance, the Chinese New Left intellectual Wang Hui was on the list but had to cancel because of problems with his US visa. But the basic reason I think stems from the conference being built around people who either developed or inherited philosophical problems and political orientations that characterize the European 60s and 70s, and who maintain a link to the volatile combination of radical theory and insurgent politics that marked out that epoch. Much of that moment was driven by the conviction that communism is an idea pertinent to the present, something that this conference is trying to recover and make explicit. Althusser once asked 'What does it mean to be a Marxist in philosophy?'. Many of the speakers at the conference have been asking themselves for some years the question: 'What does it mean to be a communist in philosophy?' For some of them it still means, in some sense, being a Marxist, for others that is, to use a Badioudian formulation, a closed sequence.

This leads to another issue, that of generations. There is this kind of weird gap, evident at the conference, between the generation which cut their political and philosophical teeth on '68 and its aftermath (in order of age, Negri, Badiou, Rancière, to a lesser extent Žižek) and those who came to political consciousness in the midst of what Badiou calls the Restoration. It might be worth asking what is carried over in this kind of generational leap, what it means to continue and reformulate aspects from these de-

ou, Ranciere ve nispeten Žižek), Badiou'nün Restorasyon adını verdiği dönemin tam ortasında siyasal olarak bilinçlenenler arasında bariz bir nesil farkı söz konusu. Bu tür bir nesil aralığında neyin nakledildiğini, daha yaşlı nesil için kurucu olan (ve 68 kutlamalarının gösterdiği gibi kolayca fetişleştirilen) tarihi ve siyasi anlarla şahsi tarihiniz ve nesliniz açısından ilişkinizden bağımsız kalacak biçimde bu tartışmaları sürdürmenin ve yeniden formüle etmenin ne ifade ettiğini sormak önemli. Çok gülünç bulduğum öteki husus ise bu figürler arasındaki somut çatışmaların ve değişimlerin mirasının soyutlanıp, Atlantik, Anglo-Amerikan bir senaryoya "tercüme" edilmesiyle hepsini aynı konferansta bulabilmemiz. İnsanlar mutlu bir şekilde Ranciere, Badiou ve Negri'yi yan yana, bir bakıma bağlamlarından kopuk bir şekilde okuyor ve hatta Althusserciliğin, Maoculuğun, *operaismo*'nun, *autonomia*'nın, vb siyasi miraslarını gözetmeden onları harmanlayabiliyorsa bu aynı zamanda yaşamöyküsel/nesilsel uzaklığın da bir sonucu. Uluslararası-Amerikalı bir bağlamda bu "yeni-harman" komünizmin koşulu olarak işlev gören bir tür siyasi ve tarihi hafıza kaybı söz konusu. Bu tür toplantılara özgü bir kibarlık söz konusu olsa da, yazılarında farkların ve hatta husumetlerin devam ettiği aşikârdır; özellikle de Badiou ve Negri yazılarında birbirlerine pek de takdir edici kelamlar sarfetmemiştir. Tabii ki ben de tüm bu vaziyetin tutsağıyım; Fransız ve İtalyan komünist filozofların yapıtlarını büyük oranda Amerika piyasası için tercüme eden ve Londra'da hocalık yapan, İtalyan bir sürgün olarak.

---

bates in a way that doesn't depend on your personal biographical and generational link to those historical and political moments that were formative for an older generation (and which it is all too easy to fetishise, as 'celebrations' of '68 make evident). But the other thing that's quite funny about this is that its partly because of the 'translation' into an Atlantic, Anglo-American scenario, because of the abstraction from the legacy of the concrete conflicts and the vicissitudes between these figures that you can have all of them in one conference. That's also the effect of biographical/generational distance, when people can quite happily, perhaps in a somewhat detached way, read Rancière, Badiou and Negri alongside each other, even combine them, without bothering too much about the political legacies of Althusserianism, Maoism, *operaismo*, *autonomia*, and so on. There is a kind of political and historical amnesia, which functions as a condition for this 'recombinant' communism in an American-International context. Though there is a certain politeness to these events, if we look at their writings, it is clear that differences and even animosities persist – especially between Badiou and Negri, who have had less than appreciative words for each other in print. Of course, I'm entirely caught up in this whole situation, being an expatriate Italian translating French and Italian communist philosophers for a mostly American market while teaching in London…

Despite all these problems and ambiguities, I do think this translation and circulation of 'radical philosophy' is very important. It has managed to keep alive, at least within an

Tüm bu sorunlara ve müphemliklere rağmen "radikal felsefe"nin tercümesinin ve dolaşımının çok önemli olduğunu düşünüyorum. Bu çaba, en azından entelektüel bir alanda, rasyonel ve eşitlikçi bir özgürleşme projesi açısından önemli bir referans ve kavram kümesini canlı tutmayı başardı. Felsefe "komünizm"i kurtarmadı ama, siyasi ve toplumsal bağlamın statükoya radikal alternatif olarak yapılan tüm isnatları silmek için komplo kurmaya ve onları değersizleştirmeye çalıştığı bir dönemde, belli başlı hayati tartışma ve fikirleri sürdürmede ve geliştirmede muvaffak oldu. Tabii ki bu, konferansta da açıkça görülen bir gerilime yol açıyor. İnsanlar tüm bu malzemeyi entelektüel araçlar olarak değil de siyasi çözümler olarak okuyabiliyor (Žižek'in konuşmasında kısmen itiraz ettiği üzere, "Ne Yapılmalı?" sorusuna biz cevap veremeyiz).

S. K.: Hayran kaldığım "Burjuva ve İslamcı"[1] başlıklı makalenizde öteki özneler sorununun aciliyet arz ettiğini söylüyorsunuz, ama daha baştan birilerinin öteki olması, hakikat öznesi olmaması sorun değil mi? Tektanrıcılık meselesine gelirsek, Batı düşüncesinde her inancı, Katoliklik anlamında bir din olarak düşünmek için bir buyruk mu var? Denilebilir ki –ve bunu diyenler var– İslam bir "din" ve Allah da "Tanrı" (*theo*) değildir.

A.T.: Son nokta Badiou'nün çalışmalarına yapılan eleştiriler bakımından anlamlı. 80'lerde College International de Philosophie'de *Varlık ve Olay* üze-

1 "The Bourgeois and the Islamist, or, The Other Subjects of Politics", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, C. 2, S. 1-2, 2006.

---

intellectual sphere, a set of crucial references and concepts for a rational and egalitarian project of emancipation. It's not like philosophy 'saved' communism, but it has managed to maintain and develop certain vital debates and ideas, at a time when the political and social context conspires to erase or trivialise any reference to a radical alternative to the *status quo*. Of course, this leads to a certain tension, evident in the conference, where people might turn to this material not for intellectual tools but for political solutions (hence Žižek's emphasis, which he himself partly contravened in his talk, that we weren't to answer 'What is to be Done?).

S. K.: In an article you wrote (which I admire), on The Bourgeois and the Islamist,[1] you wrote that the problem of other subjects is urgent. I have a particular problem with this: From the beginning their being "others", being not the subject of truth is problematic. Coming to the issue of monotheism, I want to ask, if there is an imperative inherent in Western thought to think about every faith in terms of religion in the Catholic sense? One can argue that, and actually there are people saying that, Islam is not a "religion" and Allah is not "god [*theo*]".

A.T.: This last point is relevant to criticisms people have made of Badiou's work. There was a funny exchange at a *College International de Philosophie* conference on *Being and*

1 "The Bourgeois and the Islamist, or, The Other Subjects of Politics", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 2, No. 1-2, 2006.

rine, Lyotard, Ranciere ve başkalarının Badiou'ye yanıt verdiği bir konferansta eğlenceli bir durum olmuştu. Badiou normatif Katoliklikle, Hıristiyan bir konum almakla suçlanmıştı. Badiou buna sert bir yanıt vermiş ve muhaliflerinin anlamadığı şeyi şuna benzer bir cümleyle ifade etmişti: "Alain Badiou için Tanrı, varolmamak gibi ayrıcalıklı bir vasfa sahiptir." Ama elbette bu Badiou'nün düşüncesinde belirli bir dini matrisin etkili olup olmadığı sorusunu ortadan kaldırmaz.

Bunu kolaylıkla Negri veya Agamben'in Hıristiyan kaynaklara olan itimatına yönelik eleştirileri de kapsayacak biçimde genişletebiliriz (Assisili Francesco, Aziz Paulus, Eyüp – Lorenzo Chiesa'nın *The Italian Difference*'taki makalesine bakılabilir). Badiou Hıristiyanlık tarihini, belgerini veya tarihi dönemlerini düşünce biçimlerinin analojisi olarak kullanırken, bu düşünce biçimlerinin Hıristiyanlık "benzeri" veya onun türevi olduğunu düşünmediğini açıkça belirtir. Kıta düşüncesinde yaygın olan, dine gösterilen sahte saygıyı hiç benimsemeden, atesit olduğunu da aynı açıklıkla belirtir. Çokluğun ontolojisi adını verdiği şeyi formüle etme girişimi, Badiou için bir bakıma gerçekten radikal ve kökten bir ateizmin tek formülüdür. Ancak kümeler kuramına başvurarak, herhangi bir *pathos*'tan veya nostaljiden bigane söyleyebiliriz ki, Tanrı öldü. Dolayısıyla, bu bakış açısından Badiou için Lyotard'ın, Derrida'nın ve daha birçok düşünürün çalışmalarında dinle olan ilişki ciddi biçimde şüphelidir. Badiou'ye göre onlar, bütün "Bir"e veya birliğe dair felsefeyle ve negatif teolojiyle ontolojik-matematik

---

Event in the late 80s, in which Lyotard, Rancière and others responded to Badiou's work. He was accused of normative Catholicism, of holding a Christian position. He retorted something along the lines that what his opponents don't understand is that 'for Alain Badiou God has the peculiar property of not existing'… But of course this doesn't exhaust the question of whether a certain religious matrix plays a role in Badiou's thought.

We could extend this very easily to criticisms people have made of Negri or Agamben and their reliance on Christian materials as well (Saint Francis, Saint Paul, Job – see most recently Lorenzo Chiesa's contribution to the volume *The Italian Difference*). Badiou is in a way quite explicit when he uses the history, documents or historical sequences from Christianity as an analogue for forms of thought that he clearly doesn't think are 'like' Christianity, or derivative of it. He is equally explicit, without any of the usual pious regard for religion that is commonplace in Continental thought, about his atheism. The attempt to formulate what he calls an ontology of the multiple is for him in a way the only formula for a really radical and fundamental atheism. Only by passing through set theory can we assert, without any pathos or nostalgia, that God is dead. From his standpoint, therefore, the relationship to the religious present in the work of Lyotard or Derrida, or so many others, is deeply suspect. For Badiou, they haven't been able to engage in this ontological-mathematical break with all philosophies and negative theologies of the one or of unity, they haven't been able, in his words, to secularise the infinite. Badiou tries to construct what is for him a thoroughly atheistic philosophy. Whether

kopuşu gerçekleştirememiştir. Kendi sözleriyle söyleyecek olursak, sonsuzu sekülerleştiremediler. Badiou kendi açısından tamamen ateist bir felsefe kurmaya çalışıyor. Bu ateizmin, Hıristiyanlık dışındaki tektanrılı dinleri ya da tektanrılı dahi olmayan inançları kapsayıp kapsamadığından emin değilim. Ama Badiou'nün *ontolojik* ateizminin –gözetilen teolojik veya antropolojik standarttan bağımsız olarak– din adını verebileceğimiz her şeyle çeliştiğini söyleyebilirim. Bu yol Badiou'yü, Batı felsefesinin belirli bir Hıristiyan matrisini çarpıtma veya aşındırma girişimlerinden farklı bir yere koyar. Örnek olarak, Lyotard'ın 70'lerde "paganizm"i, Katolik birlik ve evrenselliğine karşıt koyduğu çoklukla ve farkla ilişkiyi ifade etmek için kullanışını verebiliriz.

Meseleyi daha da güçleştirecek olursak, Badiou'nün entelektüel formasyonunda çok önemli bir yeri olan ve Žižek'in çalışmalarının hâlâ merkezinde bulunan Hegelciliğin çağdaş önemine dikkat çekebiliriz. Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde özellikle İslam ve Yahudilik üzerine yazdıklarından da açıkça görülebileceği gibi, Hegelci felsefe ve din ifadesinin ayırt edici yanı, bizim *aşırı* bir tektanrıcılık olarak görebileceğimiz şeyin eleştirisidir. Hegel için İslam *fazlasıyla* tektanrıcıdır, tecessüd (*incarnation*) anından mahrumdur, vs. Burada birtakım ayırt edici Hıristiyanlığa özgü mecaz ve terimlerin rolü üzerine ilginç bir tartışma başlatılabilir: tecessüd, ihtida [*conversion*]... Bir noktaya kadar belki "olay" kavramı bile bu mirası taşımaktadır. Bence Badiou bu *sorunların bazılarının* spesifik olarak Hıristiyan bir felsefe geleneğin-

---

this atheism covers faiths whose monotheism is not of a Christian sort, or which are not monotheistic at all, I'm not sure – though I think Badiou's *ontological* atheism goes deep enough to be at odds with anything we may call religion, by whatever theological or anthropological standard. This path separates Badiou from other attempts at skewing or eroding a certain Christian matrix of Western philosophy, for instance Lyotard's 1970s use of 'paganism' to denote a relation to multiplicity and difference pitted against any Catholic unity and universality.

If we wanted to complicate this, we could note the contemporary importance of Hegelianism, certainly very crucial in Badiou's intellectual formation and still very central to Žižek's work. What is peculiar about the Hegelian articulation of philosophy and religion, as is evident from Hegel's discussions of Islam in particular but also of Judaism in the *Philosophy of History*, is his critique of what we could see as an *excessive* monotheism. For Hegel, Islam is *too* monotheistic, it lacks a moment of incarnation, and so forth. Here one could engage in an interesting argument about the role of a number of distinctively Christian tropes or terms: incarnation, conversion... To some extent perhaps even the notion of event might still bear this legacy. I think Badiou would disagree that the fact that some of these problems originated in a specifically Christian philosophical or even doctrinal tradition means that they are simply secularized versions of a religious teaching. We could see Badiou's mathematicization of questions of ontology, his formalisation multiplicity, his break with the philosophy of the one and so on, as allowing Badiou to

de ve hatta doktriner gelenekte kökenlenmesinin, bunların dini öğretinin seküler biçimleri olduğu anlamına geldiğini kabul etmezdi. Badiou'nün ontolojik meseleleri matematikleştirmesinin, çokluğu biçimselleştirmesinin, "Bir" felsefesinden kopuşunun, vs onun sekülerliğin hermenötik yorumundan kopuşuna imkân açtığını söyleyebiliriz. Bence bu, Pascal'ın "Hakikatin tarihi Kilise'nin tarihidir" beyanını tasdik ediyor olmasına rağmen, onun konumlanışı için çok önemlidir.

Sırası gelmişken, şu sıralar din kavramının özellikle Katolik/Hıristiyan matrisi üzerine gerçekten ilginç tarihi ve antropolojik çalışmalar yürütülüyor (Aklıma Talal Asad'ın *Genealogies of Religion*'ı ve Gil Anijdar'ın *Semites*'i geliyor). Burada "din" kategorisi, Hıristiyanlığın kendini ve diğer dinleri tarif etmek için kullandığı bir kategori olarak ortaya çıkıyor, fakat bu tarifte kendini mutlaka diğer dinlerin türediği Din olarak konumluyor. Aynı zamanda sekülerlik fikrinin, (felsefi olarak Augustinus'un *Tanrı'nın Şehri*'nden Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne kadar çok sayıda metinde kayıtlı olan) oldukça özgün bir Hıristiyan tarihine sahip toplumsal ve siyasi bir ifade ve ayrım olarak, ne derece Hıristiyan bir fikir olduğu sorusu da öne çıkar. Bu, farklı durumlarda aynı sorunu teşkil etmez. Badiou'nün durumunda, dinle olan ilişki, Tanrı'nın ontolojik ve matematikselleştirilmiş "kümeler kuramıyla ölümü" aracılığıyla sağlanır; Tanrı'nın öldüğü gerçeği girift bir kültürel yas veya massetme içermeyen, Nietzscheci dramaturjiden yoksun, tamamıyla akılcı bir karardır. Öte yandan, Badiou din kategorisini her türden anlam

---

make a break with the hermeneutic idea of secularisation. I think this is very important for his position, despite his endorsement of Pascal's statement that 'the history of truth is the history of the church'.

Incidentally, there is really interesting historical and anthropological work currently about the specifically Christian/Catholic matrix of the very notion of religion (Talal Asad's *Genealogies of Religion*, and Gil Anidjar's *Semites* come to mind). Here the category of 'religion' emerges as a category that Christianity uses to describe itself and other religions but always itself as the Religion that other religions deviate from. It also brings up the question how specifically Christian the idea of secularism might be as a specific articulation and separation of the political and social, which has a very distinctive Christian history (philosophically registered in texts from Augustine's *City of God* to Hegel's *Philosophy of Right*). It is not the same problem in other circumstances. In the case of Badiou we have the relationship to religion that's allowed by the ontological and mathematising 'death-by-set-theory' of God, a purely sort of rationalist decision that involves no elaborate cultural mourning or assimilation of the fact that God is dead, no Nietzschean dramaturgy. On the other hand, Badiou also uses the category of religion to describe any kind of philosophy of meaning, and this how he uses it against phenomenology and hermeneutics. So he has a 'generic' concept of religion linked to this idea of meaning. This question becomes very complicated, if we ask whether a certain form of philosophical atheism is a condition of political subjectivation or radical egalitarianism for Badiou.

felsefesini tasvir etmek için de kullanır ve bu onun bu kategoriyi fenomenoloji ve hermönetiğe karşı nasıl kullandığını da gösterir. Bu nedenle, onun din kategorisi bu anlam fikrine bağlı "türeyimsel" bir kategoridir. Eğer Badiou için, felsefi ateizmin belirli bir biçiminin siyasal özneleştirmenin ya da radikal eşitliğin bir koşulu olup olmadığı sorusunu sorarsak, bu problem çok karmaşık hale gelir. Belki cevap Lenin'in, bir din adamının Bolşevik partisine girip giremeyeceği sorusuna verdiği cevapla aynı olabilir: Temel olarak onlar tebliğe kalkışmadıkça ve Bolşevik partide dinadamı *olarak* bulunmadıkça, tek mesele, bir Bolşevik olarak hareket edip etmedikleridir; bu nedenle, belki Badiou için din konusu, siyasal militanlık açısından önemsizdir.

S. K.: Bir yazınızda 68'in tekrarını, getirdiği yenilik ruhunun tekrarını talep ediyorsunuz. Merak ettiğim, bugün 68'deki gibi bir dolayımsız militanlığı tekrar etmek ne demektir? Düşünce, kitabınızda yazdığınız gibi, düşünce figürlerinde, varlığın hareketlerini naklediyorsa veya tekrarlıyorsa, bir filozofa ne görev düşer? Burada ne tür bir angajman var?

A.T.: Kitabımla tuhaf bir ilişkim var çünkü 2006'da yayımlandı ama ben yazmayı 2002'de bitirmiştim. Aradan yedi sene geçti ve o kitap artık benim için uzak bir hatıra. Dolayısıyla o zaman söylediklerimin bugünkü beyanlarımla sürekliliği benim açımdan oldukça sorunlu. Bir tür mecaz olarak, felsefenin "rolü" veya "görevi" fikrine şüpheyle yaklaşıyorum. Žižek'in konferansa çağrı metninde felsefi soruşturmada, siyasal ve sosyal teoriye nazaran daha *radikal* bir şeyler olduğu yönündeki iddiasına da kuşkuyla bakıyo-

---

Perhaps the response would be the same as the one Lenin gave regarding whether a priest could join to the Bolshevik party: which was essentially that as long as they didn't try to proselytize and were not in the Bolshevik party *as* priests, then the only question is whether they acted as Bolsheviks, so maybe the religious question for Badiou is irrelevant in terms of political militancy itself.

S. K.: In one place, you demand to repeat '68, to repeat its spirit of innovation and I wonder what it means to repeat an immanent militancy like '68 today, and what is the philosopher's task when thought, as your book suggests, "relays or repeats the movements in being within the figures of thought"? What kind of an engagement do we have here?

A.T.: My relationship to my book is odd, because it was published in 2006 but I finished writing it in 2002. It's now seven years, a somewhat distant memory, so the extent to which things are right now continuous with anything I was saying then is rather problematic for me. I am rather sceptical about the idea of a 'role' or a 'task' for philosophy as a kind of trope. I was also somewhat sceptical about Žižek's suggestion in the call for the conference that there was something more *radical* about philosophical questioning than political and social theory. This might be now a disciplinary malformation, stemming from having taught in a sociology department for five years. Having said that, I think there is something to be defended, to be reaffirmed, about the possibility of an intellectual and disciplinary space and also an intellectual practice such as philosophy which is capable of formulating at some level of abstraction not even so

rum. Beş sene sosyoloji bölümünde ders vermiş olmamdan kaynaklanan bir mesleki deformasyon da olabilir. Bununla birlikte, entelektüel ve disipliner bir uzamın ve felsefe gibi, herhangi bir soyutlama düzeyinde, dönüştürücü-özgürleştirici siyasi eylemin *ilkelerini* olmasa da *sorunlarını* formüle edebilen entelektüel bir pratiğin olabilirliğinin savunulması ve yeniden olumlanması gerektiğini düşünüyorum. Tabii bu felsefenin, soruların doğru bir şekilde sorulduğunu, sahte-sorulardan kaçınıldığını temin ettiği oldukça geleneksel ve muhafazakâr bir hali. Ama bir yandan bu, çok somut bir *siyasal* soru. Unutulmamalıdır ki, sahte-sorunlar da korkunç maddi sonuçlara sahip olabiliyor. Birinin filozoflardan siyasi tavsiyeler almasını gerektiren özel bir neden olmasa da, siyasal eylemi *yönlendiren* ilkeler üzerine oldukça acımasız eleştirel düşünceyle uğraşmanın mümkün olduğu bir uzamın savunulmaya değer olduğu kanısındayım. Bu nedenle, bir bakıma Alain Badiou'nün, komünist hipotez adını verdiği jestini memnuniyetle kabul ediyorum. Bu özgül soyutlamayla ilişki kurma biçimini sorunlu buluyorum, çünkü komünizm kavramı kendi etkililiğiyle, gerçekleşimiyle ilişki içindedir. Hiçbir zaman tümleşik bir felsefi fikir olduğunu düşünmüyorum. Ama felsefi olmayan bir fikir de değil, bu nedenle bu gerilimi sürdürebileceğimiz yollar bulmalıyız. Bu anlamda (ve bu, *Theatre of Production*'da yaptığımla –uzaktan da olsa– bağlantılıdır), komünizm Badiou'nün, diğer bütün hususlarda Kantçılığa olan düşmanlığına rağmen canlandırmaya çalıştığı (krş. *The Communist Hypothesis*), Kantçı *düzenleyici* ideal'den çok Deleuzecü anlamda bir *sorun*'dur. Zan-

much the *principle* for transformative-emancipatory political action and so on but its *problems*. That's in a way a very traditional and conservative idea of philosophy as making sure that problems are stated in the correct way, avoiding pseudo-problems. But this is also a very concrete *political* question. Pseudo-problems can have ghastly material consequences, after all. Though there is no particular reason why anyone should take political advice from philosophers, I do think that it is worth defending a space where one can engage in quite unsparing critical reflection on principles that *orient* political action. So in one sense, I accept and welcome Alain Badiou's gesture with respect to what he calls the communist hypothesis. I personally think that the manner in which he engages in that specific abstraction is problematic, because the concept of communism involves a relationship to its own efficacy, to its own realization. I don't think that it is ever an integrally philosophical idea. But neither is it a non-philosophical idea, which is why it is necessary to find ways of maintaining that kind of tension. In that sense – and this links, though distantly, with my work in *The Theatre of Production* – communism is perhaps more of a *problem* in the Deleuzian sense than it is *regulative ideal* in the Kantian sense, which Badiou, for all of his hostility to Kantianism on other counts, has tried to revive (cf. *The Communist Hypothesis*). I think communism contains internal determinations and dispositions that would obviously be articulated in disparate ways in different conjunctures, but which are not simply abstract ideals or hypothetical horizons. The interesting theoretical work is to try to work through those internal de-

nımca komünizm, farklı konjonktürlerde şüphesiz tamamen farklı yollarla ifade edilebilecek ama basitçe soyut idealler veya farazi ufuklardan ibaret olmayan içsel belirlenimler ve düzenlemeler ihtiva eder. Bu içsel belirlenimleri ve sorunları gelecek için ideal veya taslak tasarıların uçucu muğlaklığına kapılmayarak etraflıca incelemek, ilgi çekici bir kuramsal çalışma olacaktır.

68'e gelirsek, sonsuzca kendi kendine değer biçen bir fetiş işlevi görme ve küresel çapta etkisine rağmen, aynı düzeyde kuramsal sonuçlara neden olmamış ya da olağanüstü biçimde alımlanmamış farklı siyasi hareketleri görünmez kılacak, tümüyle sınırlı bir referans olarak kalma tehlikesi çok yüksektir. Örneğin, Foucault mülakatlarda Tunus'taki 68 öğrenci hareketlerinin, Paris'te olup bitenlerle hiçbir ilgisi olmayan ve felsefi doktrinlerle de doğrudan ilişki doğurmayan, kendisi için politik olarak çok daha acil ve öznel olarak daha güçlü hareketler olduğunu söylüyor. Bunu görmenin daha verimli bir başka yolu, Paris fetişizmini kırmak ve 68'i daha geniş olarak 68'i Avrupa ve küresel dinamikleriyle düşünmektir. Bu uzamsal genişleme başka bir zamansal sicile de bağlanabilir. Değişik şekillerde, Badiou ve Negri de kabul eder ki, 68'de gerçekten önemli olanın sadece bir durak ya da tezahür olması değil, ondan çeşitli sonuçların alınmasıydı; o sonuçlar –yetmişlerdeki radikal Sol tarihinin gösterdiği gibi– 68'in bir ikon ve sembol olarak görülmesinden çok daha karmaşık, ilginç ve siyasetle ilgiliydi. 68 üzerine hoş bir kitapçıkta, François Cusset'nin haklı olarak belirttiği gibi onun övülmesi bir tür şeytan kovma, bugüne hitap edebilecek herhangi bir şeyin tamamıyla gö-

terminations and problems, without falling into the airy vagueness of ideal or drafting blueprints for the future.

As far as the '68 is concerned, there is very much of the danger of it serving as an endlessly self-valorising fetish, and for all of its global impact turning into a wholly parochial reference which makes different political movements, ones that didn't have the same level of either theoretical consequences or spectacular reception, invisible. For instance, there is something interesting about those interviews where Foucault talks about how much more politically urgent and subjectively powerful for him was the Tunisian May '68, student mobilisations that on one level had no relationship to what was going on in Paris, and bore no immediate relationship to philosophical doctrines. Another, and more fruitful way of seeing this, is breaking out of a Parisian fetishism, and thinking through the broader European and global dynamics around '68. This spatial extension can be married to a different temporal register as well. In different ways, both Badiou and Negri affirm that what really mattered in '68 was not just the caesura or the epiphany, but the various *consequences* drawn form it, consequences that – as the history of the radical Left in the seventies demonstrates – are much more complex, interesting, and politically muddled, than the vision of '68 as a kind of icon or symbol. In a nice pamphlet on '68, François Cusset has rightly noted that its glorification is a kind of exorcism, a way of utterly burying anything in it that might still speak to the present (something that is often done by focussing on political autobiographies). It also a licence for wallowing in political impotence, for

mülmesinin bir yoluydu (siyasi özyaşamöykülerine odaklanarak sıklıkla yapılan bir şey). O ayrıca politik iktidarsızlık debelenmesi için de bir ruhsattı, janrın boş düşünceleri için "Latin Meydanı'nda bir de ben olsaydım…" ki bunlar tamamıyla anlamsız ve gerileticiydi.

S. K.: Siyasal ve siyaset ayırımına binaen, Deleuzecü fark kavramının bireyleşiml ilişkili olduğunu yazıyorsunuz. Bu özne-üretiminin siyasetle olan ilişkisi hakkında ne düşünüyorsunuz?

A. T.: Kitabımda ele aldığım ontolojik sorular çerçevesinde siyasal eylem veya siyaset kuramı meseleleri üzerine çok düşünmedim; bu bakımdan burada bir bağlantı görüp görmediğimi bilmiyorum. Bir bağlantı varsa da bu, Deleuze'ün "bireyleşim dramı" üzerine düşüncesinin özgüllüğünde değildir. Bu bence, en azından benim için, doğrudan siyasi tınıları olduğunu düşünmediğim ontolojik bir soyutlama seviyesinde kalır. Aynı zamanda, Gilbert Simondon'un –hem kitaptaki fikirlerin hem de Deleuze'ün kendi bireyleşim anlayışının kaynağı olan– çalışmalarının bazı boyutları, özellikle de Lacan, Kojève ve Lucien Goldman'la paylaştığı "bireyaşırı" terimi, kolektivite meselelerini yeniden düşünmek için kaynak görevi görüyor. Balibar *Marx'ın Felsefesi*'nde, bence haklı olarak, bu kavramın, Marx'ın, insan özünün toplumsal ilişkilerin bütünü olduğu yolundaki fikri üzerine düşünmenin en verimli yolu olduğunu söyler; bu, ne bir özne felsefesi –bu, Heideggerci veya başka yaklaşımlar tarafından klasik bir yaklaşımla eleştirilebilir– ne de organik bir toplumsallık anlayışı gerektiren bir yoldur. Bu soruları verimli bir şe-

---

idle musings of the genre "If only I had been in the Latin Quarter…" which are of course entirely meaningless and regressive.

S. K.: In relation to the division between the political and politics, you write that the Deleuzian conception of difference is related to individuation. How is this subject production related to politics?

A. T.: I don't know if I really see a connection there, I haven't thought much about issues of political action or political theory in terms of the ontological questions I dealt with in my book. If there is a link it is not so much in the specificity of Deleuze's thinking about the 'drama of individuation'. That, I think, remains at a level of ontological abstraction that I didn't and don't think has any directly political resonances, at least not for me. At the same time, I do think that in aspects of the work of Gilbert Simondon – the source both for the ideas in the book and for Deleuze's own notions regarding individuation – there are some resources for rethinking questions of collectivity, especially in his use of a term he shares with Lacan, Kojève and Lucien Goldman: the transindividual. Balibar, in his *The Philosophy of Marx*, suggests, I think rightly, that it is one of the most useful ways of trying to think Marx's idea that the human essence is an ensemble of social relations, to think the ways in which this entails neither a philosophy of the subject – in a way that might be classically criticised from a number of positions, Heideggerian or otherwise – nor an organic notion of the social. Paolo Virno has also explored these questions in fruitful ways. In Simondon's reflections on psychic and collective individuation there are

kilde Paolo Virno da ele almıştır. Simondon'un zihinsel ve kolektif bireyleşim üzerine düşüncelerinde, komünizmin salt kavram olarak bile ya bir tür örgenselcilik olarak ya da, bazı çözümlemeci Marksistlerde olduğu gibi, komünizmin sonuçta sadece, malların bireyler arasında adil dağıtımı için kullanılacak bir tür protokole dönüştüğü yöntembilimsel bir bireyleşimi temel alan bir konum olarak iş görmesinden kaçınmanın yolları üzerine düşünüme kaynak sağlayacak ilginç noktalar var. Simondon'un bireyaşırı kavramından gelen dinamik kolektivite anlayışı olumlanmaya ve geliştirilmeye değer. Bunun bir çözüm olduğunu düşünmüyorum ama ilgi çekici araştırma yolları açtığını düşünüyorum. Bu minvalde ilerleyerek, bugün hâlâ ilgi çekici olduğunu düşündüğüm, komünist bir bireysellik ve bireyleşim anlayışı geliştirmek için, Marx'ın *Grundrisse*'sinden toplumsal birey üzerine bazı beyanlar eşliğinde Marcuse'un *Tek Boyutlu İnsan*'daki Simondon kullanımı ve örneğin Marcuse'ün Simondon'u nasıl okuduğu üzerine yazmaya başladım (krş.: "Özgürleşme Teknolojisi: Marcuse'ün Komünist Bireyleşimi" makalem).

S. K.: Son olarak siyasal anlamda yenilik getirme sorusuna değinmek istiyorum. Castoriadis 1990 yılında yapılan bir söyleşide, dünya-tarihsel bir yaratım süreciyle karşı karşıya olduğumuzu öne sürüyor. Bu, ne tür bir yaratım olabilir?

A. T.: Siyasal yenilik fikrinin bugüne mütekabiliyetinden emin değilim. Son birkaç yıldır Marx ve Marksist tartışmalar üzerine daha çok çalıştıktan sonra –ki, bu hâlâ etraflıca çalıştığım bir konu– oldukça ontolojik kavram-

---

some interesting resources to think how and in what way even communism as a concept could avoid functioning either as a form of organicism or, as in the work of certain analytical Marxists, as a position that depends on a kind of methodological individualism such that communism ends up just being a sort of protocol for the just distribution of goods amongst individuals. The dynamic understanding of collectivity that comes through Simondon's notion of transindividual is worth affirming and developing. I don't think this is a solution but I do think it does provide some interesting avenues of research. In this vein, I ended up writing on the use that Marcuse makes of Simondon in *One-Dimensional Man* and the way in which for instance Marcuse reads Simondon, alongside certain statements from Marx's *Grundrisse* on the social individual, in order to develop something like a communist understanding of individuality and individuation which I think remains of interest today (cf. my 'Liberation Technology: Marcuse's Communist Individualism).

S. K.: I have in mind, lastly, the question of innovation in the political sense. In an interview held in 1990, Castoriadis suggests that we are face to face with world-historical creation; what kind of creation would that be?

A. T.: I'm not sure whether the idea of political innovation can be relevant today. After working more on Marx and Marxist debates in the last couple of years, and this is still something I am working out in detail, I do find it difficult to return these rather ontological notions of production or productivity or creativity, or even novelty. And,

lar olan üretim veya üretkenlik veya yaratıcılık ve hatta yeniliğe dönüş benim için zorlaşıyor. İster Bergsoncu dirimselcilik kisvesinde, ister zaman zaman Badiou'nün eylediği üzere olsun, bizler daha estetik ve siyasal, ve hatta daha "modernist" bir yaratım veya yaratıcılık kavramıyla karşı karşıyayız ve bunun bizi bir yere getirdiğinden şüpheliyim. Yakın zamanda Deleuze'de yaratıcılığın rolüne dair eleştirel bir makale (bkz.: "Negativizme Güzelleme" başlıklı makalem) üzerine çalışırken özel olarak *Kritik ve Klinik*'e odaklanmıştım ve, benim için halen belirsiz atıflar olan *yaratım*ı ilkeler, kaynaklar, eylemler veya olaylar olarak düşünmektense; işleyiş, biçimleme ve süreç kavramlarıyla düşünmenin daha verimli olduğu muvakkat sonucuna ulaştım. Bu tam da kavramın, kültürel çalışmalara ve sosyal bilimlere özgü olduğu durumda –sıklıkla Bergsoncu veya Deleuzecü metafiziğe yapılan yüzeysel atıflarla–, ve daha da önemlisi, haklılıkla bir yaratıcılık *ideolojisinden* bahsedebileceğimiz, bilgi bazlı veya bilişsel kapitalizm formlarının öz-idrakleri için anahtardır. Yaratıcılık, yenilik, icat vb. kavramlara başvururken çok dikkatli olmak gerekiyor.

---

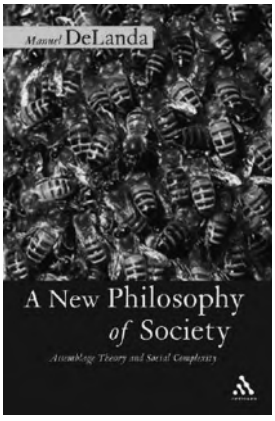
whether it is in a more Bergsonian vitalist guise, or whether as Badiou does sometimes, we are faced with a more aesthetic and political, or even more 'modernist' notion of creation or creativity, I doubt this really takes us very far. Recently, while working on a critical piece on the role of creativity in Deleuze (cf. 'In Praise of Negativism'), looking specifically at *Essays Critical and Clinical*, I came to the provisional conclusion that it is much more fruitful to think through notions of operation, formalization and procedure (an idea also dear to Badiou) rather than what for me remain vague references to principles, sources, acts, or events of *creation*. This is especially the case when this notion is endemic in cultural studies and the social sciences, often with superficial reference to Bergsonian or Deleuzian metaphysics, and when, which is more important, it is key to the very self-understanding of forms of knowledge-based or cognitive capitalism – where I think we can justly speak of an *ideology* of creativity. One has to be very cautious about referring to concepts like creativity, innovation, invention and so on.



Alberto Toscano

Kümelenme Kuramı ve Toplumsal Karmaşıklık

OZAN KARAMAN



Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Londra: Continuum, 2006.

Bu kitap, "toplumsal ontolojiye yeni bir yaklaşım getirmek" (s. 1) üzere kaleme alınmış iddialı bir felsefi girişim. Deleuzecü felsefe ve karmaşıklık teorisinin kesiştiği, nev-i şahsına münhasır bir konumda durmaktan faydalanan DeLanda, bir toplumsal kümelenmeler (*social assemblages*) kuramının temellerini ortaya koymaya çalışıyor bu çalışmasında. DeLanda'nın bütünüyle gerçekçi bir yaklaşımı var: Toplumsal varlıkların bizim onları kavrayışımızdan özerk olduklarını söyleyip yalnızca "nesnel montaj süreçlerini" (s. 1) ele alıyor. Kitabın ilk iki bölümü kuramsal mahiyette ve DeLanda okurlarının artık aşina olduğu içgörülerle dolu. Kuramın kişi-altı bileşenler ölçeğinden başlanıp adım adım teritoryal devletlere kadar uzanan bir dizi kümelenme ışığında izah edildiği son üç bölüm ise önceki bölümlerdeki zenginliği geliştirmeyi maalesef başaramıyor.

Birinci Bölüm'de, özellikle de Hegelci biçimindeki hayli yerleşik "bütünlük" kavramı eleştiriliyor. DeLanda bir "bütün"ü (bu bağlamda toplumu) oluşturan "parçalar"ın, kendisini oluşturan organların her birinin birbiriyle uyumlu birer işlevi olduğu bir bünyeye benzer kusursuz bir bütünlük oluşturduğu fikrini hedef alıyor. Parçaların bütünün dışında artık anlamlı bir varlığı olmadığı (örneğin kolun vücutla olan ilişkisi) böyle bir kavrayışı *içsellik ilişkileri* olarak adlandırıyor. Ona göre, böyle bir organik bütünlük mefhumu, gerek parçaların arasındaki zorunsuz etkileşimleri gerekse de karmaşık bütünün ortaya çıkmakta olan niteliklerini çözümleme olanağını engeller. DeLanda buna karşılık *dışsallık ilişkilerinin* damgasını vurduğu başka bir bütün kavrayışı önerir: Bu kavrayışta parçalar kendi kendine yeter ve diğer parçalar ve bütünün karşısında belli bir özerklik taşır. Böylece gözler, bileşimde yer alan parçaların hareketsiz

özelliklerinden, *etkileşimde bulunma kapasitesine* çevrilmiş olur. Böylelikle, nasıl ki bir gitarist bir gruptan ayrılıp başka bir gruba geçebiliyorsa, bir parça da kümelenmeden çıkarılıp, karakteristik *özelliklerini* taşımayı sürdürürken, bütünüyle farklı *kapasitelere ulaşabileceği* bir başka kümelenmeye eklenebilir. Bir kümelenme bileşeninin oynadığı rol(ler) üç süremde vuku bulabilir: maddi/anlatımsal; yerli-yurtlulaştırma/yersiz-yurtsuzlaştırma; kodlama/kodsuzlaştırma.

İkinci Bölüm'de, kümelenme teorisi, her tikel varlığın kimliğini belirleyen ebedi arketipler olduğunu varsayan özcü yaklaşımların karşısına konarak "bir montajın topolojik diyagramı" (s. 25) kuramı açıklanıyor. DeLanda her tür kümelenme ontolojisinin eşsiz, tekil ve tarihsel olarak zorunsuz olduğunu, bir başka deyişle, "sadece ve sadece, farklı ölçekli müstakil tekillikleri içerdiğinden ötürü" (s. 28) düz olduğunu öne sürerek "insan" gibi şeyleştirilmiş genel kategorilere karşı çıkıyor. Kümelenmenin örtük diyagramının yapılandırdığı fiili olasılıklar alanını ya da serbestlik derecelerini belirleyen şey bu müstakil tekillikler arasındaki genel bağlanabilirliktir.

Üçüncü Bölüm'de kişilerin ve kişilerarası ağların incelenmesi yoluyla toplumsal kümelenme çözümlemesi başlatılıyor. DeLanda, öznellik hususunda, izlenimler, fikirler, alışkanlıklar ve yetenekler gibi kişi-altı bileşenlerin içinden doğan bireyin, araçları amaçlarla buluşturma sürecinde oluşmakta olan kapasitelerini kuvveden fiile çıkardığı Humecu yaklaşımı tercih ediyor. Geliştirilen çözümleme kişilerarası sohbetlerin ve ağların incelenmesiyle devam ediyor. Kişilerarası ağlar, dışsallık ilkesiyle uyumlu olarak, düğüm noktalarında duran kişilerin özelliklerinden ziyade, bağların gücü, duygusal içeriğin varlığı ya da yokluğu ve bireyler arasındaki karşılıklılığın düzeyi çerçevesinde tanımlanıyor.

Dördüncü Bölüm'de özellikle de yönetim yapıları üzerine odaklanılarak kurumsal örgütler ve devletler inceleniyor. DeLanda burada Weber'in akli-yasal, geleneksel ve karizmatik olmak üzere üçe ayırdığı ideal yönetim yapısı fikrinden yararlanıyor. Bunun ardından ya ağlar şeklinde (örneğin Silikon Vadisi) ya da örgütler hiyerarşisi şeklinde (örneğin ABD hükümeti) kümeleyen örgütler arasındaki dışsallık ilişkilerini mercek altına alıyor.

Beşinci Bölüm'de ise kümelenmelerin uzamsal veçhelerine yoğunlaşılıyor. DeLanda önce tek tek binaları ele alarak başlıyor, ardındansa bina yığınlarından ortaya çıkan (iskân bölgeleri, endüstriyel bölgeler, devlet binaları, genelev mahalleleri ve son olarak şehirler gibi) daha geniş ölçekli kümelenmeleri inceliyor. Bir kentsel kümelenmenin genel bağlanabilirliğini belirleyen (koridorlar, holler, sokaklar, ulaşım şebekeleri, kanalizasyon boruları, gaz boruları gibi) bileşen mahiyetindeki unsurların üzerinde bilhassa duruyor. Şehirlerin kümelenişini iki modele göndermede bulunarak tanımlıyor. Birincisi, merkezi yerler hiyearşisi. Bu modelde daha üst bir mertebedeki bir şehir kendisinden daha düşük mertebedeki şehirlerden daha yüksek bir hizmet farklılaşması gösterir ve düşük mertebedeki şehirlerin sahip olmadıkları hizmetleri onlara sunabilir. İkincisi, deniz limanları ağı. Bu modelde, şehirler, uzamdaki sabit noktalar olarak değil, değişim içindeki ikame ve kavşaklar ağında yer alan düğümler olarak görülür. Bu vaka incelemesi, tarihsel olarak şehirlerin örgütlü şiddet

ve savaş yoluyla içerilmesi sonucunda zuhur eden daha geniş teritoryal devlet ölçeğiyle sona eriyor.

Her ne kadar DeLanda'nın aşağıdan başlayıp yukarılara uzanan bu analitik modeli son derece yaratıcı sonuçlara gebe olsa da, bazı eksiklikleri de beraberinde taşıyor. Söz konusu modelin dikey eksen üzerindeki vurgusu, birbirinden nispeten uzakta bulunan montajlar arasındaki ölçek-ötesi bağlanabilirliklerin dikkatle incelenmesine olanak sağlamıyor. Daha küçük ölçeğin daha büyük ölçekle olan ilişkisi esas ilişki addediliyor. Bu da herhangi iki bağlantısız birey arasındaki bağın zorunlu olarak daha büyük bir ortak ölçek aracılığıyla kurulduğu anlamına geliyor. Dolayısıyla, DeLanda her ne kadar bu model sayesinde toplumsal kümelenmeleri zorunluluklar değil zorunsuzluklar çerçevesinde yeniden ele almaya ve bu kümelenmelerin düz bir ontolojileri olduğunu ileri sürmeye niyetlense de, genelgeçer iç içe ölçek kavrayışını sorunsallaştırmıyor ve görünüşte bağlantısız görünen bireyler ya da yerler arasındaki ölçek-ötesi uçuş hatlarını da göz önünde bulundurmuyor.[1] Gelgelelim, Coğrafya disiplini içinde "ölçek" üzerine giderek büyüyen geniş bir literatür söz konusu ve bu literatürde, dikey modeller, yerel-ötesi bağlanabilirliklerin ve mekân ve yer gibi diğer uzamsallıklarla olan ilişkilerinin hesaba katılmasıyla yeniden değerlendiriliyor (Leitner, vd., 2008). DeLanda'nın topolojik yaklaşımı bu tartışmalardan oldukça faydalanabilir.

DeLanda'nın kuramının bir başka önemli ama geliştirilmemiş tarafı ise çizgisel olmayan nedensellik. Aşağıdan yukarıya yönelen yaklaşımda, nispeten sabit ve tekil bir toplumsal formasyon resmi çiziliyor ve bu resimde, diyagramın içindeki iktidar ilişkileri ve kümelenmeler ağı ve hiyerarşilerindeki bağlanabilirliklerin eşitsizliği ve bağımlılık ilişkilerindeki farklı esneklik dereceleri bir kenara bırakılıyor. Hal böyle olduğunda, DeLanda'nın modeli heterojenliğe dair yaratıcı tartışmaların açılmasına pek de izin vermemiş oluyor. Kümelenmeler arasındaki yarıklar nasıl incelenebilir ya da birbirlerine zorlama şekilde bağlanmış kümelenmeler arasındaki dikiş izlerinin izi nasıl sürülebilir? Bu bağlamda iktidar çoğulluk ve siyaset olan ve çatlağın siyaseti hakkında nasıl düşünmeli peki? Fakat bütün bu sorunları belirttikten sonra, DeLanda'nın usta bir düşünür olduğunu teslim etmek lazım. Bu zekâ dolu kitabında, sosyal bilimlerdeki pek çok alana hakim olan özcülük ve indirgemeciliklere tam da zamanında karşı çıkıyor olması bu gereğin göstergesi zaten.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

1 "Solucan deliği coğrafyaları" hakkında, bkz. Sheppard (2002).

Kaynaklar

Leitner H, Sheppard E ve Sziarto Kristin M, "The spatiality of contentious politics", *Transactions of the Institute of British Geographers*, S. 33-2, s. 157-172, 2008.

Sheppard E., "The spaces and times of globalization: Place, scale, networks, and positionality", *Economic Geography*, S. 76, s. 307-330.

söyleşi

Filistin İşgalini Normalleştirmek İşgalcilerle Suç Ortaklığıdır

JUDITH BUTLER - UDI ALONI

Mayıs ayında "Homofobi Karşıtı Buluşma" için Ankara'ya gelecek olan Judith Butler'ın, İsrailli yönetmen Udi Aloni'yle gerçekleştirdiği söyleşiyi yayımlıyoruz.

Udi Aloni: İsrail'de iyi tanınıyorsunuz. Hatta adınız popüler bir film olan *Ha-Buah*'da [Kabarcık] bile geçti. [İsrailli bir Yahudi'yle Filistinli bir Müslüman arasındaki eşcinsel ilişkinin trajik hikayesini konu edinen 2006 yapımı film].

Judith Butler: Adımın bu bağlamda kullanılmasını onaylamasam da. Yani, "Bana Judith Butler yapma" denmesi komik ama "birine Judith Butler yapmak" ifadesi erkekler hakkında oldukça olumsuz bir şeyler söylemek istendiğinde ve erkeklere düşman bir feminizm biçimiyle özdeşleşmek için kullanılıyor. Ve ben hiçbir zaman bu türden feminizmle özdeşleşmedim. Bu benim tarzım değil. Bununla tanınmıyorum. Yani, tümüyle farklı bir feminist kiplikten olan, Catharine MacKinnon veya Andrea Dworkin gibi adlarla anılan radikal feminist görüşle karıştırmışlar beni. Ben kimin erkek olup kimin olmadığını sorgulamıyorum ve bir erkek mi oluyorum? Belki de erkeğimdir [gülüyor]. Bana erkek deyin. Ben, toplumsal cinsiyet kategorileri konusunda çok daha açığım ve feminizmim de her zaman kadınların şiddete karşı korunması, okuryazarlık oranlarının yükseltilmesi, fakirliğin azaltıl-

ması ve daha fazla eşitlik odaklı olmuştur. Ben hiçbir zaman "erkek" kategorisine karşı olmadım.

U. A.: Çok güzel bir İsrail şiirinde "İnsan nasıl Avot Yeshurun olur?" sorusu geçer. Avot Yeshurun, İsrail şiirinde olay yaratmış bir şair. Benim size sormak istediğim, insan nasıl Judith Butler olur? Özellikle toplumsal cinsiyet söylemini alt üst etmiş kitabınız *Toplumsal Cinsiyet Belası* bağlamında soruyorum bunu.

J. B.: Aslında bunu nasıl açıklayacağımdan pek emin değilim ve bence o kitap toplumsal cinsiyeti, nasıl alımlandığı ve nasıl çevrildiğine bağlı olarak farklı biçimlerde alt üst ediyor. Örneğin, kitabın ilk çevrildiği ülkelerden olan Almanya'da, gençlerin eylemliliğe vurgu yapan bir siyaset ya da kendilerinin yaratabileceği veya üretebileceği olumlayıcı bir şey istediği oldukça açıktı. Performatiflik fikri –ki, kategoriler var etmeyi veya yeni toplumsal gerçeklikler oluşturmayı da içerir– özellikle eski –erkeklerin kadınları, heteroseksüellerin eşcinselleri ezdiği– baskı modellerinden bıkmış olan genç insanlar için çok heyecan vericiydi.

Görünüşe göre, birinin boyunduruğu altındaysanız, sizin için mevcut eylemlilik biçimleri de var; sadece bir kurban konumunda değilsiniz, sadece baskılanıyor değilsiniz, tam da bu baskı sizin eylemliliğinizin bir koşulu. Eğer elinizde gerekli kaynaklar varsa ve kolektif bir desteği arkanıza alırsanız bu baskı altında yaşama durumundan hiç beklenmeyen belirli sonuçlar doğabilir. Bu elbette otomatik bir yanıt değil, gerekli bir yanıt değil. Ama mümkün. Ayrıca, sanırım zaten hareketin içinde olmakta olan bir şeye hitap ettim. Bende başka bir yerden iz bırakmış bir şeyi kuramsal dile çevirdim. Yani ben bunu tek başıma ortaya çıkarmadım. Çeşitli kültürel kaynaklardan aldım ve başka bir dile yerleştirdim.

U. A.: Siz "Judith Butler" olduktan sonra Yahudiler ve Yahudi metinler üzerine daha çok konuşulur oldu. Toplumsal cinsiyet üzerine konuşmalarınızı dinlemek için gelenler, birden Gazze, ilahi şiddet konularıyla karşı karşıya kalır oldular. Sanki toplumsal cinsiyet konusunda bir kapanım yaşamışsınız hissini veriyor bu. Bir bağlantı, bir sürem söz konusu mu, yoksa bu tamamen yeni bir aşama mı?

J. B.: İsterseniz biraz geriye gidelim. Size felsefeyle on dört yaşında ilgilenmeye başladığımı ve sinagogda başımı derde soktuğumu anlatmışımdır. Haham bana "Derste çok konuşuyorsun. Her şeye karşılık veriyorsun, edepli davranmıyorsun. Gelip benden özel ders almalısın" demişti. Ben de çok

heyecanlanmış, "Tamam, harika!" yanıtını vermiştim. Bana "Özel derste ne çalışmak istersin? Bu senin cezan. Şimdi ciddiyetle bir konu üzerine çalışmalısın" dedi. Sanırım benim lakayt bir insan olduğumu düşünüyordu. Ben de ona Martin Buber'e odaklanarak varoluşsal teoloji çalışmak istediğimi söyledim. (Martin Buber'i hiç terk etmedim). Alman idealizminin Nasyonel Sosyalizmle ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceğini incelemek istiyordum. Kant ve Hegel geleneği, Nasyonel Sosyalizmin kökenlerinde rol oynamış mıydı? Üçüncü sorum da Spinoza'nın neden sinagogdan aforoz edildiğiydi. Neler olduğunu ve sinagogun haklı olup olmadığını bilmek istiyordum.

U. A.: Şimdi Yahudilik konusuna gelelim. Ailenizin Yahudilikle ilişkisi nasıldı?

J. B.: Annem ve babam dinin gereklerini yerine getiren Yahuilerdi. Annem Ortodoks bir sinagogda büyümüş, büyükbabam öldükten sonra muhafazakâr bir sinagoga geçmiş, bundan bir süre sonra da reformcu bir sinagoga geçmiş. Babamsa hep reformcu sinagoglardaymış.

Annemin bütün amca ve teyzeleri Holokost sırasında Macaristan'da katledilmiş. Büyükannem de, 1938'de kimleri kurtarabileceğini görmek için yola çıkarken onunla birlikte giden iki yeğeni dışında bütün akrabalarını kaybetmiş. Bu, benim için çok önemliydi. İbranice okuluna gittim. Ama okuldan sonra, Yahudi etiği öğretilen özel sınıflara da katıldım çünkü bu tartışmalar ilgimi çekiyordu. Yani ben sadece asgari gerekleri yerine getirmedim. Lise yıllarım boyunca, okul eğitiminin yanı sıra Yahudilik üzerine çalışmaya da devam ettim.

U. A.: Ve bana, gururlu bir Yahudi anne olarak oğlunuzun *bar mitzvah* fotoğraflarını gösterdiniz...

J. B.: Yani bu bende en başından beri vardı, kendimi birdenbire hiç tanımadığım bir yerde bulmuş değilim. Gençliğimde Yahudi ayrılıkçılığının belirli bir türüne şüpheci yaklaşmaya başladım. Yahudi cemaatinin hep bir arada olduğunu, dışarıdan birine güvenmediklerini gördüm. Ne zaman eve birini getirseniz, sorulan ilk soru hep "Ailesi Yahudi mi, değil mi?" olurdu. Daha sonra, üniversitede, üniversitenin son yılında lezbiyen bir cemaate dahil oldum; onların sorduğu ilk soru da "Lezbiyen misin, değil misin?" olunca "Bu ayrılıkçılık yeter artık!" diye düşündüm.

Bu cemaatin denetleme biçimi de aynıydı. Sadece tamamen sizin gibi olana, bu özgül kimlik için sadakat yemini etmiş olana güvenilir. Bu kişi Yahudi mi, belki de pek Yahudi değildir. Gerçekten Yahudi olup olmadıklarını bil-

miyorum. Belki kendilerinden nefret ediyorlardır. Bu kişi lezbiyen mi? Bence daha önce bir erkekle ilişkisi olmuştur. Bu, onların gerçek kimliğinin ne olduğu hakkında ne söyler bize? Ben, kimliğin bu şekilde denetlendiği bir dünyada yaşayamayacağımı düşündüm.

Ama, sorunuza dönersek... *Toplumsal Cinsiyet Belası*'nda, bütünlüklü bir melankoli tartışması var. Başkalarının yasını hangi koşul altında tutamayız? Ben, çocukluğum boyunca, bu sorunun Yahudi cemaatinin kendine sorduğu soru olduğunu farz ettim. Bu, Almanya'ya eğitim görmeye gittiğimde de ilgi duyduğum bir soruydu. Savaş sonrası Alman kültürünün bir eleştirisi olan, yas tutma ehliyetsizliği üzerine meşhur Mitscherlich kitabı bana çok, çok ilginç geliyordu.

70'li ve 80'li yıllarda, gay ve lezbiyen cemaatinde, bir ilişkisi bittiğinde eşcinsel bir insanın bunu ailesine söyleyemeyecek durumda olduğunu anladım. Yani burada insanlar kamusal olarak teslim edilmeyen her türden duygusal kayıpla baş etmek zorundaydı; bu durum, özellikle AIDS krizi sırasında oldukça vahim bir hal aldı. AIDS krizinin ilk yıllarında, sevgililerinin hasta olduğunu ve sonra da öldüğünü açıklayamayan eşcinsel erkekler vardı. Hastaneye sevgililerini görmek için giremiyor, ailelerini arayıp "Biraz önce hayatımın aşkı öldü" diyemiyorlardı.

80'ler ve 90'lar boyunca, bu burum benim düşüncem için büyük önem teşkil ediyordu. Daha sonra, savaş üzerine düşünürken de çok önemliydi. 11 Eylül'den sonra, Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan saldırılar sonucunda hayatını kaybeden insanların çoğu için yas tutulduğunu ancak, Pentagon'a yapılan saldırılar sonucunda hayatını kaybedenler için daha az yas tutulduğunu, Dünya Ticaret Merkezi'ndeki kaçak işçiler için hiç yas tutulmadığını ve bu bombalı saldırılar sonucunda yok olan gay ve lezbiyen aileler veya hayat arkadaşlarından birinin ölmesi sonucu yıkılan ilişkilerin çok uzun bir süre kamusal olarak dile getirilmediğini görerek sarsıldım. Bundan çok kısa bir süre sonra da, Bush'un yas tutma zamanının sona erdiğine karar vermesiyle savaşa girdik. Sanırım olaylardan on gün sonra, yas tutma zamanının sona erdiğini ve artık eyleme geçme zamanının geldiğini açıkladı. Bu noktada, yabancı topraklardaki halkları herhangi bir mantıklı açıklama olmaksızın öldürmeye başladık. Ve şiddet için hedef seçtiğimiz bu halklar bize asla resimlerde gösterilmedi. Asla onlar için kaleme alınmış küçük ölüm ilanları okumadık. Orada yıkılan yaşamlara dair hiçbir şey duymadık. Hâlâ da duymuyoruz.

Daha sonra daha farklı türden bir kurama geçerek, belirli yaşamların hangi koşullarda yasının tutulabileceğini, hangilerinin yasının tutulduğunu veya tutulamayacağını sorgulamaya başladım. İsrail-Filistin'de ve uzun yıllardır süren şiddetli çatışmalarda, fark gösteren yas tutma süreçleri olduğunun farkındayım. İsrail basınında belirli yaşamlar yası tutulabilir –yasını tutmaya değer, çok değerli- yaşamlar olarak belirleniyor, bazıları da yası tutulamaz yaşamlar olarak ele alınıyor çünkü onlar savaş araçları olarak ya da ulusun dışında, dinin dışında kalan, yası tutulacak bir yaşamı oluşturan aidiyet hissinin dışında kalan yaşamlar olarak görülüyor. Yası tutulabilirlik sorusu benim *queer* politikaları, özellikle de AIDS krizi üzerine çalışmalarımı, daha güncel olan ve İsrail-Filistin çalışmalarımı da içeren savaş ve şiddet üzerine çalışmalarımla ilişkilendirmiştir.

U. A.: Bu çok ilginç çünkü Gazze savaşı başladığında artık Tel Aviv'de kalamıyordum. Sık sık Celile'ye gittim ve birden fark ettim ki, Gazze'de ölen Filistinlilerin çoğunun orada aileleri, İsrail vatandaşı olan akrabaları var. İnsanlar, İsrail'de kitlesel bir yas durumu olduğunu bile bilmiyordu. İsrail içinde Gazze'de ölen aileleri için yas tutan İsrail vatandaşları. Ve ülkede kimse bunun hakkında, İsrail'de tutulan yas hakkında konuşmuyordu. Bu çok şaşırtıcıydı.

J. B.: İsrail hükümeti ve medya, Gazze'de ölen veya yaralanan herkesin Hamas üyesi olduğunu veya hepsinin savaş seferberliğinin bir parçası olarak kullanıldığını, çocukların bile bu seferberliğin bir aracı olduğunu, Filistinlilerin çocukları bilerek, İsraillilerin çocukları da öldürdüğünü göstermek için hedef konumuna getirip öne sürdüğünü, bunların hepsinin bu savaş seferberliğinin bir parçası olduğunu söylemeye başladı. Bu noktada, Filistinli olan her bir canlı bir savaş aracı haline gelir. Hepsi de, insan olarak veya Filistinli olarak İsrail'e savaş ilan etmekte veya İsrail'in yok edilmesini amaçlamaktadır.

Yani, öldürülen veya yaralanan her Filistinli artık bir can olarak, yaşayan biri olarak hatta insan olarak görülmemektedir, onlar ağır silahtır. Bedenleri ağır silahtır. Ve elbette, bunun en uç örneği, son yıllarda popülerliğini kaybetmiş olan intihar bombacısıdır. Bu, bir bedenin ağır silaha dönüştüğü veya bir şiddet eyleminin parçası olduğu durumdur. Bu figür, bütün Filistin halkını kapsayacak biçimde genelleştirilirse, artık canlı, yaşayan bir halk söz konusu olmaz ve orada ölen kimsenin yası tutulmaz. Çünkü yaşayan her Filistinli, varlığı itibariyle bir savaş beyanı veya İsrail'in varlığına yönelik bir

tehdit ya da salt askeri ağır silah, bir levazımdır. İsrail'in savaş imgeleminde salt savaş araçlarına dönüştürülmüş durumdalar.

Bir başka halkın kendini yok etmeyi amaçladığına inanan her halk, tahribatın her aracının öldürüldüğünü, tahribata yönelik araçların olağandışı büyüklükte bir bölümünün yok edildiğini görünce heyecanlanır çünkü bu yok etme işlemiyle güvenliğinin ve refahının sağlandığını düşünür.

Dışarının görüş açısından aktarılanlar, yabancı medyada olanlar da benim için çok ilgi çekiciydi. Avrupa basını, ABD basını, Güney Amerika basını, Doğu Asya basını, hepsi de Gazze saldırısında uygulanan aşırı şiddeti sorguladı. İsrail medyasının, dışarıdakilerin olanları anlamadığını, onların Yahudi düşmanı olduğunu, kendilerine saldırıldığında aynı şeyi yapacakken İsrail'i kendini savunduğu için suçladığını iddia etmesi de çok ilginçti.

U. A.: Neden İsrail-Filistin meselesi? Bu sizin Yahudi olmanızla doğrudan ilişkili mi?

J. B.: Bir Yahudi olarak bana sesini yükseltmenin ve rasgele devlet şiddetine karşı açıkça konuşmanın etik açıdan zorunlu olduğu öğretildi. İkinci Dünya Savaşı ve toplama kampları üzerine öğrendiklerimin bir parçasıdır bu. Devlet ırkçılığı ve devlet şiddetine karşı konuşacak ve bunu yapabilecek olanlar vardı ve sesini duyurmak zorunluydu. Sadece Yahudiler için değil, çok sayıda insan için. Nazi soykırımı üzerine düşünürken zuhur eden bütüncül bir sosyal adalet fikri vardı benim için.

Benim için gerçekten zorlaşan şeyin, İsrail devletinin uyguladığı şiddeti eleştirmek isteyen birinin –tam da kişinin bir Yahudi olarak aşırı devlet şiddetini ve ırkçılığını eleştirme zorunluluğu olması nedeniyle– başının belaya girmesi olduğunu söylemeliyim; bunun nedeni o kişiye ya Yahudi olduğu için kendinden nefret ettiği ya da Yahudi düşmanlığı yaptığı söylenir. Oysa benim konumumun kaynağı, özgül bir Yahudi değeri olan toplumsal adalet. Peki bu durumda, İsrail devletine ve askeri haksızlıklara karşı sesimi yükselttiğimde, yeterince iyi bir Yahudi olmamakla veya kendinden nefret eden bir Yahudi olmakla suçlanıyorsam, bir Yahudi olarak bir haksızlığa karşı sesini yükseltme görevimi nasıl yerine getireceğim? Benim şu an içinde bulunduğum durumun zorluğu da bu işte.

Yahudi değerleri üzerine bir şey daha söyleyeceğim izninizle. Yahudi felsefesinden ve gördüğüm Yahudi eğitiminden benim için gerçekten önemli olan iki şey kaldı bana – aslında birçok şey... Çok fazla şey. Örneğin, aleni bir yas süreci olan şiva [yedi günlük yas]. Gençliğimin en güzel ritüellerin-

den biri olduğunu düşünürdüm şivanın. Gençliğimde çok sayıda tanıdığım öldü ve yakınlarını kaybedenlere yardım edilip tekrar cemaate sokulması ve yaşamı onaylamak için kendilerine yol gösterilmesi için bütün cemaatin bir araya gelişine tanık oldum sıklıkla. Beni etkileyen diğer fikir de, yaşamın gelip geçici olduğu fikridir; öteki dünya diye bir şey olmadığı için, şimdi ve burada yaşamımızı iyi geçirmeli, ona özen göstermeliyiz. Yaşamın korunması gerekir. Yaşam kırılgandır. Hatta, ileri giderek, kırılgan yaşamın bir bakıma bir Yahudi değeri olduğunu söyleyeceğim.

U. A.: Sizin düşünme biçiminiz sayesinde bir şeyin farkına vardım. İnsanların *Toplumsal Cinsiyet Belası* hakkında düştükleri klasik bir yanılgı, bedenin ve dilin sabit olduğu mefhumuydu. Ama, aslında her şey dinamik ve sürekli hareket halinde, orijinal diye bir şey hiç olmamış. Ben de bir şekilde, diaspora ve özgürleşme konusunda benzer şeyleri hissettim. Hiçbiri statik değil. Biri diğerinden önce gelmiyor. Diaspora, statik hale geldiğinde ayrılıkçı oldu, bir *shtetl* [Yahudi köyü] oldu. Özgürleşme hayata geçirildiğinde etnokratik bir devlete dönüştü; aynı zamanda ayrılıkçı da oldu, getto'nun yeniden inşası oldu. Belki de, özgürleşme ve diaspora arasındaki gerilim, birini veya diğerini seçmeden, bizi etnosantrizmden uzak tutacak tek şey. Bu fikrin eksiksizce formüle edilmediğini biliyorum. Ama büyükbabamın, yurduyla bağlantısı sürerken bir yandan da sürgündeki dile açık oluşu karşısında hissettiklerimle ilişkili. Hem özgürleşmeye hem diasporaya, ikisine de açık olarak etnosantrizmden kaçınabiliriz.

J. B.: Siz, Diaspora'yla özgürleşme arasında bir gerilim olduğunu söylüyorsunuz. Benim düşündüğüm belki biraz daha farklı. Öncelikle, vatandaşlığı bu şekilde, dini temel alarak sınırlayan bir devletin kuruluşuyla özgürleşme olabileceğine inanmıyorum. Yani benim görüşümce, Yahudilere ve Yahudi olmayanlara eşit vatandaşlık hakkı tanıyan bir devlet söz konusu değilken, özgürleşme fikri iflas etmiştir.

U. A.: İşte bu nedenle, en başından itibaren iki-milliyetlilik olması gerektiğini söyleyebilirim.

J. B.: Hatta çok milliyetlilik. Ya da, din, ırk, etnik köken vs. gözetilmeyen bir vatandaşlık biçimi. Her durumda, buradaki daha önemli nokta, İsrail'de yaşamayan, sürgünde yaşayan Yahudilerin ya İsrail'e dönmek istedikleri ve henüz dönmediklerine ya da dönme ihtiyacı duymadıkları ve bu nedenle Yahudileri temsil edemeyeceklerine inananlar olması. O halde soru şu: Galut [sürgün] fikrini diasporaya dönüştürmenin anlamı nedir? Bir başka ifadey-

le, diaspora başka bir gelenektir, dönüş olmaksızın dağılmayı da içeren bir gelenek. Ben bu dönüş fikrine çok eleştirel yaklaşıyorum ve "Galut"un sıklıkla Yahudilikteki diasporacı gelenekleri alçalttığını düşünüyorum.

U. A.: Ben iki milliyetlilik üzerine bir film yaparsak, açılış sahnesinin "İlk Yahudi İki Milliyetlilik Kongresi" toplantısı olması gerektiğini düşünüyorum. Bu, hepimizin ilk başkanımızın kim olmasını istediğini tartıştığımız gizli bir toplantı olmalı ve diğerleri de beni seni seçmemiz için göndermiş olmalı. Çünkü ilk başkanımızın kadın olması gerektiği gibi *queer* de olması gerekiyor. Onun, günümüzün en önemli Yahudi filozofu olması gerekiyor.

J. B.: Aslında cidden, federe bir hükümet modelinde ne türden siyasi katılım biçimlerinin olası olduğu üzerine düşünmek bile olağanüstü; örneğin, Filistin-İsrail için, kültürel geçmiş, din, etnisite, ırk ve diğerleri gözetilmeksizin vatandaşlık haklarını temin eden güçlü bir anayasayla yönetilen güçlü bir federe otorite. Bir bakıma, iki milliyetlilik, olması gerekeni açıklama yolunda atılan önemli bir adım. Nefret ve paranoyayı bertaraf eden ve bir arada yaşama meselelerini ciddiyetle ele alan bir kültürel harekete ihtiyaç olduğu konusunda size tamamıyla katılıyorum. Birbirine karışarak, çeşitlilik içinde yaşamak, komşunu kabul etmek, bir arada yaşamak için yöntemler bulmak. İki dilli eğitim yoksa, komşuluk ilişkilerini tekrar düzenlemenin bir yolu yoksa, ülke topraklarını tekrar düzenlemenin bir yolu yoksa, duvarı yıkmanın, komşularını kabul etmenin, bir başka halkla bu şekilde sınırdaş olma durumundan zuhur eden büyük yükümlülükler olduğunu kabul etmenin bir yolu yoksa, hiçbir siyasi çözüm, salt yöntemsel düzeyde, başarılı olamayacaktır.

Yani size katılıyorum. Ama, bir devletin bir milleti kaçınılmaz olarak ifade ettiği düşüncesini aşmamız gerektiğini düşünüyorum. Eğer iki milliyetli bir devletimiz varsa, iki ayrı milleti temsil ediyordur. Eşitlik mefhumunu gerçekten herkesi kapsayacak biçimde genişleten bir devletin, bir yönetim biçiminin ne olduğu üzerine, ancak iki-milliyetlilik bir millet fikrini yapıbozuma uğrattığı zaman düşünmeyi umabiliriz. Buradaki mesele artık, Martin Buber'in ifadesiyle, "iki halkın" meselesi değil. Olağanüstü bir karmaşıklık ve Yahudi nüfusuyla Filistin nüfusu arasında bir geçişme durumu söz konusu. "Peki, iki kültürel kimliği ifade eden bir devlet olsun" diyenler çıkacaktır. Hayır. Devlet, kültürel kimliği ifade etme işine karışmamalı.

U. A.: Neden "iki milliyetlilik" terimini kullanıyoruz? Benim için bu, bir sürecin sonunu değil, başlangıcını ifade ediyor. "Çok milliyetlilik" veya "tek

devlet çözümü" de diyebilirdik. Neden, "tek devlet" yerine "iki milliyetlilik" terimini kullanmayı tercih ediyoruz?

J. B.: Halkın, tek devletli bir çözümün Filistin halkının halihazırdaki marjinalize edilişini ve yoksunlaştırılışını teyit edeceğine dair haklı korkuları olduğuna inanıyorum. Filistin'in Bantustan halkınınkine benzer bir varoluşu kabul etmeye zorlanacağından korkuluyor.

U. A.: *Ya da Yahudilerin de korkuları var...*

J. B.: Evet Yahudiler de, oy verme hakkı Filistinlilere de tanınırsa demografik çoğunluklarını kaybetmekten korkacaklardır. Ben, bu meselede "Bu 'biz' kim?" gibi temel bir soru olduğunu düşünüyorum. Biz kimiz? İki milliyetlilik meseleleri, ne tür bir yönetim biçiminin bu ülke için en iyisi olacağı sorusuna hangi "biz"in karar vereceği sorusuna yol açar. Bu "biz"in heterojen olması gerekir; karma bir biz olmalıdır; orada olan ve talebi bulunan herkesi içermelidir –çok çeşitli taleplerin söz konusu olacağına şüphe yok. Oldukça karmaşık olan geleneksel ve yasal aidiyet gruplarından gelen taleplerdir bunlar. Yani, bu karmaşıklıklara açık olmak gerekecektir.

U. A.: Şimdi de sohbetimizin son bölümüne gelelim. Bundan üç sene kadar önce, İkinci Lübnan Savaşı'nın başlangıcında, Slavoj Žižek benim filmim *Forgiveness* üzerine bir konuşma yapmak için İsrail'e gelmişti. İsrail'e Akademik ve Kültürel Boykot kampanyası, Kudüs Film Festivaline gelmemesini istemişti. Benim filmimi göstermemde bir sorun yoktu, çünkü İsrailli-lerin İsrail'i boykot etmesi değil, uluslararası kişiliklerin festivali boykot etmesi isteniyordu.

Festivalde gösterilen filmlerden birine konu olan Žižek, o film üzerine konuşmayacağını söyledi. Ama şunu sordu: *Forgiveness* üzerine konuşarak İsrail'deki muhalefeti desteklemesine ne derlerdi? Muhalefeti destekleyebileceğini ama bunu resmi bir mekanda yapamayacağını söylediler. Žižek de ne yapacağını bilemedi.

O zaman da sizden tavsiyede bulunmanızı rica etmeyi seçti. Eğer yanlış hatırlamıyorsam, şiddete başvurmayan direniş yollarını seçen meslektaşlarla dayanışma içinde olmanın en önemlisi olduğunu, İsrailli kültür kurumlarından para almanın bir hata olduğunu savunuyordunuz. Žižek'e, festivalin resmi konuğu olmadan film üzerine konuşmasını önermiştiniz. O da aldığı parayı geri verdi ve festivalin konuğu olmadığını açıkladı. Boykota destek verip vermemekle ilgili bir karara varılmadı. Benim açımdan, o zamanlar, kültürel boykot kavramı, şok edici, garip bir kavramdı. O zamandan bu

yana bu hareket büyüdü ve sizin de bu konu üzerine çok düşündüğünüzü biliyorum. Şimdi, o kafa karıştırıcı olaydan üç yıl sonra Boykot, Dışlama, Yaptırım (Boycott, Diversion and Sanction, BDS) hareketi hakkında ne düşünüyorsunuz?

J. B.: BDS hareketi çok farklı biçimler aldı ve bunlar arasında ayrım yapmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Bundan altı veya yedi yıl önce, neyin boykot edildiği, "boykot" adı altında ne yapıldığı konusunda ciddi bir kafa karışıklığı söz konusuydu. Vatandaşlıkları ve işgal siyasetine etkin veya edilgin katılımları arasında bir ayrıma gitmeyen İsrailli akademisyenlere veya İsrailli film yapımcılarına, kültürel alanda ürün verenlere veya sanatçılara karşı birtakım girişimler de vardı. BDS hareketinin her zaman işgale odaklandığını unutmamalıyız. Siyonizm hakkında bir referandum değil ve bir devlet veya iki devlet çözümü konusunda aleni bir konum almış da değil. Bir de İsrailli kişilerle İsrailli kurumları boykot etmeyi ayırt etmeye uğraşanlar vardı. Ancak, kimin kişi, kimin kurum olduğunu ayırt etmek her zaman kolay değildir. Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'da pek çok kişinin bireyleri ve hatta kuruluşları vatandaşlık temelinde boykot etmenin potansiyel olarak ayrımcı olduğunu düşünerek geri çekildiğini düşünüyorum; yine de bu konuda gönülsüz olanların büyük bölümü, işgale şiddete başvurmadan direnişi desteklemenin bir yolunu aradı.

Ama şimdi BDS'nin politikaları üzerine düşünmenin daha olanaklı ve daha acil olduğunu hissediyorum. BDS'nin ilkelerinin değişmiş olması değil bunun nedeni, değişmedi. Ama artık BDS'yi, esas odağı akılda tutarak uygulamayı düşünmenin yolları var: İşgali normalleştirmeye çalışan veya "normal" kültürel yaşamın, işgale açıkça karşı durmadan da devam edebileceğini varsayan her olay, pratik veya kuruluş, işgalcilerle suç ortaklığı içindedir.

Bunu isterseniz pasif suç ortaklığı olarak da düşünebiliriz. Ama buradaki önemli nokta, işgali diğer kültürel aktivitelerden ayrı tutmaya çalışan kuruluşlara meydan okumaktır. Sanki işgal söz konusu değilmiş gibi davranan ya da işgale net ve güçlü bir biçimde karşı durmayı ve aktivitelerini işgalin sona erdirilmesine adamayı reddeden kültürel kurumlarla birlikte çalışamayız. Bunu akılda tutarak, bir boykota katılmanın ne anlama geldiğini soralım. Bu, dışarıda bulunan bizler için, İsrailli bir kuruluşa veya bir kültürel olaya, işgalin vahşetine ve adaletsizliğine dikkat çekmek ve ona karşı olduğumuzu ifade etmek için katılmak olur.

Naomi Klein'ın yaptığının da bu olduğunu düşünüyorum; böylece, BDS ilkelerini yorumlamanın bir başka yolunun da önünü açmış oldu. Artık benim için Tel Aviv'e gelip toplumsal cinsiyet, Yahudi felsefesi veya Foucault üzerine konuşmak, bunlar ne kadar ilginç konular olsa da, mümkün değil; işgale açıkça ve etkin biçimde karşı durmayan, İsrail sınırları dahilindeki bir kültürel olay, işgal devam ederken gerçekleşmiyormuş gibi davranan bir kurumdan, üniversiteden veya kültürel organizasyondan para almam mümkün değil. Gazze'ye saldırının ve hâlâ devam eden kuşatmanın önplanında bunu yapabilir miyim? Kültürel ve siyasi üretim ve eleştirinin belirgin nesnesi, "sıradan" kültür hayatının arka planındaki bu dile getirilmeyen vahşi olaylardır. Statükoyu onaylamak işgali onaylamak anlamına geldiğinden, tarihsel açıdan başka bir seçenek göremiyorum. Hem Gazze hem Batı Şeria'daki radikal yoksunlaştırmayı, gıdasızlığı, hareketliğin sınırlandırılmasını, sınırlardaki yıldırma ve tacizi ve uygulanan devlet şiddetini "bir kenara bırakıp" kamusal alanda başka konular üzerine konuşamayız. Başka konular üzerine konuşanlar, baskıyı ve bunun sonucunda şiddetin devam ettirilmesini hedefleyen, sınırlı bir kamusal söylem alanı üretme edimine etkin biçimde katılmaktadır.

Unutmayalım ki, boykot politikaları, İsrail'in içinde veya dışındaki solcu entelektüellerin "vicdan" meselesinden ibaret değil. Boykotun hedefi, İsrail Devleti'nin uluslararası hukuka uyması için çağrıda bulunacak uluslararası bir mutabakat sağlamak ve onu harekete geçirmektir. Filistinlilerin kendi haklarında karar verme haklarında ısrar etmek, işgali ve Arap topraklarının sömürgeleştirilmesini sona erdirmek, Filistin topraklarının yasadışı gaspını sürdürmeye yarayan duvarı yıkmak ve İsrail devletinin istikrarlı biçimde karşı geldiği çok sayıda BM çözümünü saymak, ki 1948 mültecilerinin evlerine dönme haklarını tanıyan 194 sayılı karar da bunlardan biridir.

Demek ki, özellikle kültürel boykota olası yaklaşımlardan biri de, söz konusu adaletsizliğin temel ilkelerini kamusal söyleme sokmak için işgalin normalleştirilmesine karşı çıkmaktır. Bu ilkeleri dile getirmenin sayısız yolu vardır ve entelektüellerin, yenilikçi olmak, el altındaki kültürel araçları her türden müdahale için kullanmak gibi siyasi bir zorunluluğu bulunmaktadır.

Basitçe ilişkiye girmeyi ve kültürel ve mali alışverişi reddetmekten çok – ki bazen bunlar da çok önemlidir- sadece uluslararası hukuku olumlamakla kalmayıp Filistinli kültür işçileri ve akademisyenlerle alışverişi başlatan, Filistin halkının hakları konusunda uluslararası mutabakata varılmasını sağlayan, aynı zamanda küresel medyadaki İsrail'e yönelik herhangi bir eleştiri-

nin örtük biçimde anti demokratik veya antisemitik olduğu yolundaki hegemonyacı varsayımı değiştirmek için uğraşan, işgale karşı en güçlü şiddet dışı harekete destek vermektir önemli olan.

Yahudi entelektüel geleneğinin en iyi parçası her zaman Yahudi-olmayanla etik bir ilişki kurma ısrarı, eşitlik ve adaletin kapsamının genişletilmesi, alenen yapılan hatalar karşısında sessiz kalmayı reddetmek olmuştur.

U. A.: BDS New York'tan Riham Barghouti'nin bana anlattığı bir şeyi sizinle paylaşmak istiyorum. Kendisi için BDS'nin, işgalin sonlandırılmasını, 1948 mültecileri için eşit hakları, Filistinlerinin ülkelerine dönme hakkının ahlaki ve hukuki olarak talep edilmesini savunan herkesi kapsayan bir hareket olduğunu söyledi. Bu harekete ilgi duyan herkesin, BDS spektrumunun ne kadarını kabul etmeye hazır olduğuna karar vermesini önerdi. Bir başka deyişle, boykot hareketini desteklemek, kategorik bir karar değil, kesintisiz bir karar. Bize, kılavuz ilkelerin ne olduğunu söylemeyin. İlkelerimiz konusunda aynı fikirde olup harekete katılabilir, ayrıntılar konusunda ise kendiniz karar verebilirsiniz.

J. B.: Evet, aslında, üzerinde "'Adalet'in hangi bölümünü anlamakta zorlanıyorsun?" yazan bir çıkartma düşünülebilir. Çok sayıda seçkin İsrailli'nin BDS ilkelerinin bir bölümünü kabul etmeye başlaması elbette çok önemli ve bu, boykot çabalarını daha da anlaşılır kılmanın artımlı bir yolu olabilir. Ancak, bu kadar çok sayıda solcu İsrailli'nin boykot konusunda Filistinlilerle işbirliğine gitmekte neden bu kadar zorlandığını ve neden Filistinlilerin boykot formülasyonlarının bu ortaklaşa çabanın temelini oluşturmadığını sorgulamak da önemli. Sonuçta, BDS ilk çağrısını 2005'te gerçekleştirdi; yerleşmiş ve giderek büyüyen bir hareket ve temel ilkeleri belirlenmiş durumda.

Her İsrailli bu harekete katılabilir ve büyük olasılıkla bunun sonucunda Filistinlilerle başka hiçbir şekilde mümkün olmayacak kadar yakın ilişkide bulunduğunu görecektir. BDS, İsrail-Filistin ortaklaşa eylemleri için en güçlü yönergeyi sunar. Bu şüphesiz ki bazıları için çok şaşırtıcı ve çelişkili ama ben tarihsel açıdan doğru olduğunu düşünüyorum.

Konuştuğum İsraillilerin sıklıkla "Filistinlilerle işbirliği yapamayız çünkü onlar bizimle işbirliği yapmak istemiyorlar ve bunun için onları suçlamıyoruz" veya "Filistinlileri konferanslarımıza davet edersek onları zora sokmuş oluruz" demesini ilginç buluyorum. Bunların her ikisi de işgalin arkaplanda olan bir şey olduğunu varsayıyor ama ona doğrudan hitap etmiyor. Aslında bu konumlar, karşı oluşu beyan etmenin zamanı tam da şim-

diyken, zamanın gelmesini beklemektedir. Bu ifadeler sıklıkla, kişileri etkin ve üretken biçimde işgale karşı çıkmanın sorumluluğunu üstlenmekten daha da uzaklaştırmaktadır. Bazen, boykot politikalarını, siyasal bir adanmışlıktan ayrı düşen ahlaki vicdan meselesine dönüştürdüklerini düşünüyorum. Eğer konu ahlakiyse, bir İsrailli olarak "Ben"im, sesimi yükseltme veya karşı çıkma, kamu önünde kendini küçük düşürme veya cezalandırma ve ahlaki bir ikon olma sorumluluğum var. Ne var ki, bu türden ahlaki çözümlerin konuyla ilişkisi olmadığını düşünüyorum. "İsrailli" kimliğini siyasi konumlanışın temeli haline getirmeye devam ediyorlar ki, bu da zımni bir milliyetçiliktir. Belki de önemli olan, uluslararası hukukun daha kapsamlı ilkeleri ve devlet şiddetine, Filistin halkının siyasal ve ekonomik vatandaşlık haklarından mahrum bırakılmasına karşı çıkma adına bu apaçık adaletsizliğe karşı çıkmaktır. Eğer İsrailliyseniz, konumlanışınız, ister istemez, İsraillilerin adaletin yanında durabileceklerini ve bunun şaşırtıcı olmaması gerektiğini gösterecektir. Ama bu "İsrail'le ilgili" bir konumlanış olmaya yetmeyecektir.

Şimdi, boykot politikalarının ortak girişimlerin altını mı kazdığı yoksa onlara yeni ufuklar mı açtığı sorusuna gelelim. Herhangi bir boykotun, dışlamanın veya yaptırımın taraftarı olduğunuzu beyan ettiğiniz anda çok sayıda Filistinlinin sizinle işbirliği yapacağını iddia ediyorum. Çok sayıda insanın boykotun işbirliğine karşı olacağından korktuğunu düşünüyorum oysa kamusal güçlerini, kültürel güçlerini, işgale şiddet dışı yollardan en etkili biçimde karşı çıkmak için kullanmayı kabul ederlerse, İsraillilerin muazzam işbirlik ağları oluşturma gücüne sahip olduklarını düşünüyorum. "Her şey normalmiş gibi davranmaya devam edemeyiz" dendiği anda her şey değişmeye başlar.

Elbette ben de bazen siyasete bulaşmadan edebiyat, sinema, felsefe üzerine konuşabilmeyi isterim. Ne yazık ki, şimdi İsrail'de bunu yapamam. İşgale başarılı ve etkin biçimde meydan okunmadıkça yapamam. Gerçek şu ki, İsrail'e boykotun veya boykot karşıtlığının bir örneği olarak kullanılmadan gitmemin mümkünü yok. Ben, bundan uzun yıllar önce İsrail'e gittiğimde Tel Aviv Üniversitesi rektörü "Bakın ne kadar şanslıyız. Judith Butler Tel Aviv Üniversitesi'ne geldi; bu, onun boykotu kabul etmediğinin bir göstergesidir" dedi; işte o zaman kendi irademin dışında araçsallaştırılmış oldum. O kamusal alanda, boykot tartışması dahilinde tanımlanmadan işleyemeyeceğimin farkına vardım. Yani, bundan kaçış yok. Ya sessiz kalıp statükoyu

kabul edeceksin ya da statükoya meydan okumaya uğraşan bir konumlanışı seçeceksin.

Bir gün, oraya gidip Hegel üzerine konuşmamı olanaklı kılacak, farklı bir siyasal ortam olmasını umut ediyorum ama bu şimdi olanaklı değil. Şubat ayında Birzeit Üniversitesi'nde ders vereceğim için çok heyecanlıyım. Bu üniversitenin oldukça sağlam bir toplumsal cinsiyet ve kadın araştırmaları fakültesi var ve öğrencilerin savaş ve kültürel çözümlemeler meselelerini çalışmak istediklerini görüyorum. Boykot, sadece "Hayır!" demekten ibaret değil, aynı zamanda kişinin çalışmalarını şekillendirmesinin, ittifaklar kurmasının ve uluslararası adalet normlarında ısrar etmesinin bir yolu. İşgal sorununa temas etmeden çalışmak, işgalin normalleştirilmesine katkıda bulunmaktır. Normalleştirme de, bu gerçekliği kamusal söylemde gizlemek ya da tahrip etmek yoluyla gerçekleşir. Sonuç itibariyle, tarafsızlık bir seçenek değildir.

U. A.: Demek ki normalleştirmeyi boykot ediyoruz.

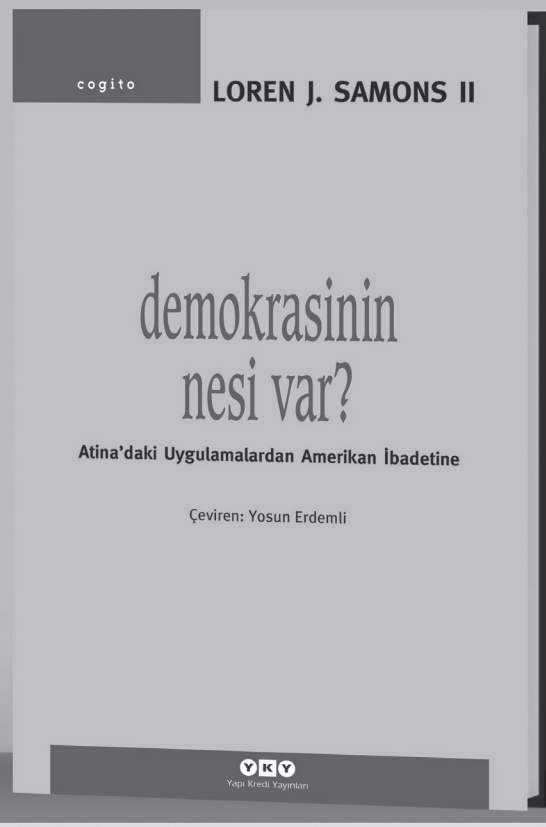
J. B.: Evet, bunu boykot ediyoruz. Normalleştirmeye karşıyız. Hem biliyor musunuz, işgalin normalleştirilmesini aksatmak için çok sayıda taktik olacaktır. Bazılarımız kullanılan imge ve sözcüklere müdahale edecek, bazılarımız protesto gösterilerine ve her türden kültürel ve siyasal bildirimlere devam edecek. Burada mesele pasaportunuzda (pasaportunuz varsa tabii) ne yazdığı değil, ne yaptığınızdır. Eylemin kendisinin içinde neler olup bittiğini konuşuyoruz. İşgalin normalleştirilmesini kesintiye uğratıp ona karşı koyuyor mu?

U. A.: Toronto Film Festivali'nde Tel Aviv'e özel bir bölüm ayrılmasını protesto eden bildiride, bireyleri boykot etmediğimiz gayet net bir biçimde görülebiliyordu ama İsrail Dışişleri Bakanı bunun aksini öne sürmeye uğraştı. Oysa asıl mesele, kuruluşlar ve kurumlar. Bunu söyledikten sonra, şunu da açıklığa kavuşturalım istiyorum: Tel Aviv Üniversitesi'nde hiç mi konuşmayacaksınız?

J. B.: Muhteşem bir iki milliyetli üniversite olduğunda konuşacağım.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

Günümüz demokrasisine eleştirel bir bakış



İÖ beşinci yüzyıl Atina'sındaki demokrasi uygulamaları üzerinden günümüz demokratik sistemine eleştirel bir bakış **Demokrasinin Nesi Var?** Loren J. Samons'un bu çalışmadaki temel amacı, çoğunluğun egemenliğinin her zaman iyi ve adil yönetime çıkmadığını "demokrasinin beşiği" Atina örneği üzerinden göstermek. Hem antik hem modern demokrasinin sevapları ve günahları üzerine eleştirel düşüncede önemli bir durak...

Çeviren: Yosun Erdemli

YKY
Yapı Kredi Yayınları

www.ykykultur.com.tr
ykykultur.com.tr YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

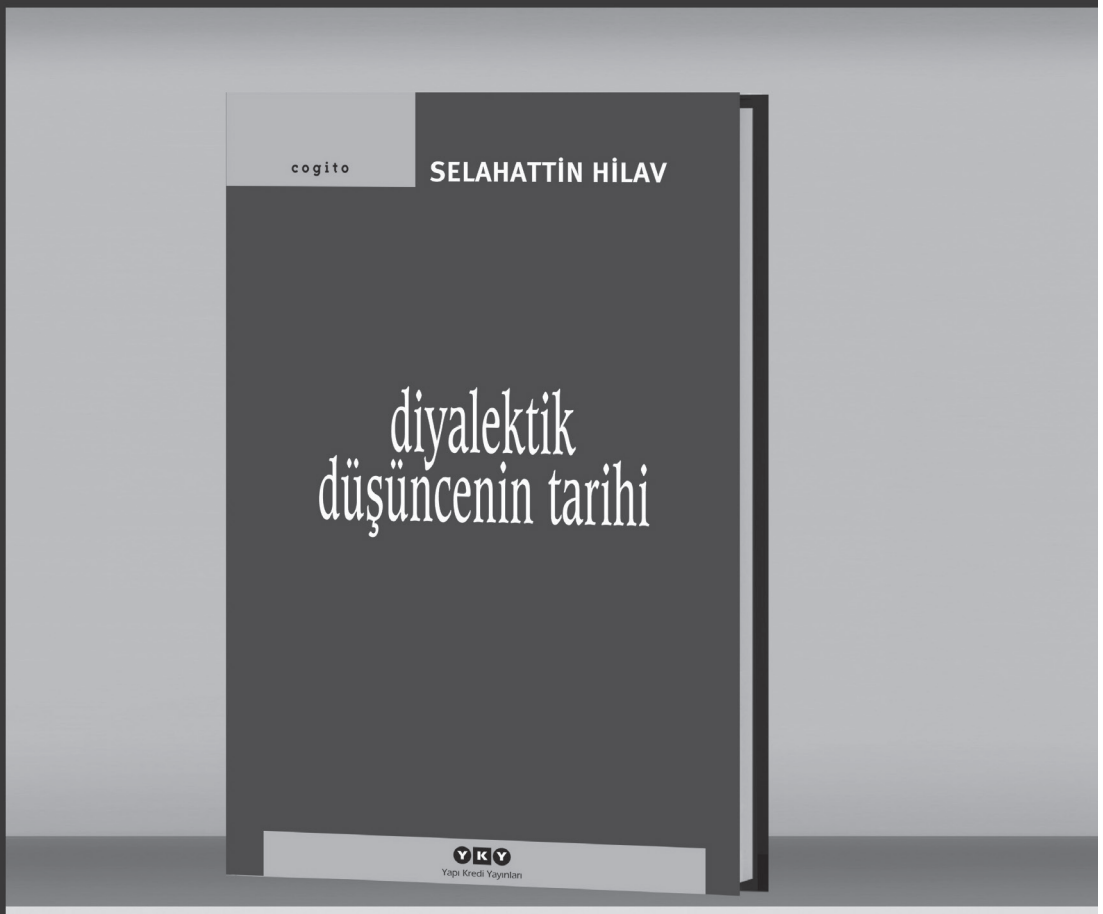
geçen sayıdakiler

Darwin Devrimi: Evrim

Cogito / Sayı: 60-61

Cogito'dan / İyi ki Doğdun Darwin **Dosya: Darwin Devrimi: Evrim** / Charles Darwin • Darwin'in Mektuplarından Seçki • Münir Göle: Seyyah Olarak Darwin • John Bowlby: Charles Darwin: Yeni Bir Yaşam • Battal Çıplak: Darwin'den 150 Yıl Sonra Evrim Teorisi: Argüman Dizisinden Stratejik Bir Bilim Dalına • Kahraman İpekdal - Şafak Mert: Biyolojik Evrim ve Evrim Kuramı • Theodosius Dobzhansky: Evrimin Işığı Olmadan Biyolojide Hiçbir Şeyin Anlamı Yoktur • Kerem Cankoçak: Evrenin Evrimi: Kuarkların Kendiliğinden Macerasında Simetri ve Simetri Kırınımı • A. Murat Eren: Bir Problem Çözüm Metodu Olarak Evrim Kuramı • Daniel Dennett: Darwin'in Tuhaf Bir Biçimde "Akıl Yürütmeyi Tersine Çevirişi" • Pierre-Henri Gouyon: Darwin ve Mendel: Ağaca Tırmanmaya Çalışan Evrimcinin Başdönmesi • Söyleşi: Mehmet Görgülü - Battal Çıplak: "Darwin Yılında Evrim Sohbeti: Evrim Çalışan Bir Biyolog Bir Hekimin Sorularını Yanıtlıyor" • Ernst Mayr: Darwinciliğin Felsefi Temelleri • Michael Ruse: Darwinci Devrimin Anlam ve Önemini Yeniden Düşünmek • Güncel Önkal: Darwin'in Metafizik Düşmanı: Zeki Tasarım • B. Duygu Özpolat - Ömer Gökçümen: Evrimin Işığında İnsan ve Düşün • Ayhan Sol: Evrim Kuramının Savunulmasında Felsefenin Rolü: Doğalcılık Problemi • Mehmet Elgin: "İnsan Nedir?" Sorusu Evrim Teorisi Çerçevesinde İşlenebilir mi? • Steven Pinker: Evrim ve Etik • İsa Kerem Bayırlı: Dilin Evrimi • Mehmet Ö. Alkan: Osmanlı Darwinizmi • Ergi Deniz Özsoy: Ömer Seyfettin'deki Darwin • Adnan Ekşigil: Darwin, Maymunlar ve Melekler • Suavi Aydın: Darwin Kavramlarının Yanlış ve Kötüye Kullanımları Üzerine ya da Darwin Sosyal Darwinist miydi? • Selçuk Candansayar: Evrimci Ruhbilim Mümkün mü? • Elizabeth Grosz: Cinsiyet ve Irkın Evrimi **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 59: Turist: Modern Çağın Seyyahı? • Yazarlar Hakkında

Selahattin Hilav kitaplığından...



Selahattin Hilav diyalektik düşünceyi, Doğu düşüncesi ve Antik Yunan felsefesindeki kökenlerinden alarak, bilimselleşen ve zenginleşen bir varlık görüşü, düşünce biçimi ve yöntemi olarak tarihsel gelişimi içinde irdeliyor.

YKY
Yapı Kredi Yayınları

www.ykykultur.com.tr
ykykultur.com.tr YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

Yazarlar Hakkında

K. Gediz Akdeniz: İstanbul'da doğdu. Vefa Liseli. İstanbul üniversitesi öğrencisi iken 1968 öğrenci hareketleri içinde yer aldı. 70'li yıllarda Avrupa'da hippiliğe merak sardı. Doktora çalışmalarını Abdus Salam ICTP-İtalya, Uluslararası Teorik Fizik Merkezinde yaptı (1976). 1988 yılında Fizik Profesörü oldu. ICTP, CERN ve LSE-CPNSS araştırma merkezlerinde bulundu. Parçacık Fiziği, Kozmoloji, Kuantum Alanlar Teorisi ve Non-lineer Sistemler yanında Fizik Felsefesi, Fizik Tarihi ve Fizik Eğitimi konularında da yayınlanmış ulusal ve uluslararası bilimsel makaleleri vardır. Ayrıca çeşitli dergilerde ve gazetelerde denemeleri yayınlanmıştır. Halen İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Fizik Bölümünde çalışmaktadır. Eserleri: *7 Hariç* ve Tayfun Gönül ile birlikte *Düzenden Kaosa Zuhur*.

Udi Aloni: 1959 doğumlu İsrailli yönetmen ve yazar.

Murat Arpacı: 1983 yılında doğdu. Hacettepe Üniversitesi Tarih bölümünü bitirdi. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji bölümünde yüksek lisans öğrencisi olup, Michel Foucault ve Mikhail Bakhtin eksenli olarak beden sosyolojisi üzerine yüksek lisans tezini hazırlamaktadır.

Judith Butler: Yüksek öğrenimini ve doktorasını Yale Üniversitesi'nde tamamlayan Butler, Wesleyan ve Johns Hopkins üniversitelerinde çalıştı, halen California Üniversitesi'nde Retorik ve Karşılaştırmalı Edebiyat dalında profesör olarak görev yapıyor. Feminist kuram, felsefe ve güncel siyaset alanında çalışmalarını sürdüren yazarın kitaplarından bazıları: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, (1990; *Cinsiyet Belası, Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Metis, 2008); *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (1993); *The Psychic Life of Power: Theories on Subjection* (1997; *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, Ayrıntı, 2005), *Excitable Speech* (1997) ve *Undoing Gender* (2004).

Paul Cilliers: Güney Afrika Stellenbosch Üniversitesinde felsefe profesörü. Aynı zamanda elektronik mühendisi olan Cilliers, kültürel felsefe, yapıbozum ve bilim felse-

fesi öğretiyor karmaşıklık kuramının felsefi içerimleri üzerine çalışıyor. *Complexity and Postmodernism* (Routledge, 1998) adında bir kitabı var.

N. Katherine Hayles: 1943 doğumlu edebiyat eleştirmeni ve İngiliz edebiyatı profesörü. Özellikle edebiyat ve bilim, elektronik edebiyat ve Amerikan edebiyatı çalışan Hayles, İngiliz Dili ve Edebiyatı yüksek lisans derecesini Michigan Üniversitesinden, doktora derecesini Rochester Üniversitesinden aldı. Başlıca eserleri: *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science* (Cornell University Press, 1990), *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics* (University of Chicago Press, 1999), *Electronic Literature: New Horizons for the Literary*, (University of Notre Dame Press, 2008).

Selim Karlıtekin: Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji ve Felsefe bölümleri son sınıf öğrencisi.

Jean-Luc Nancy: 1940 doğumlu, Strasbourg ve EGS'de kürsü sahibi Fransız filozof. Strasbourg'da uzun yıllar Philippe Lacoue-Labarthe ile birlikte ders verdi. Bu birlikteliğin ilk meyvesi 1973'te yayımlanan *Le titre de la lettre* adlı Lacan incelemesidir. Hegel, Kant ve Heidegger konusunda alanı dönüştüren okumaları günümüz Kıta felsefesini şekillendirmiştir. 1980'de Lacoue-Labarthe'la birlikte *Centre de recherches philosophiques sur le politique*'i kurdu. 1987'de *docteur d'état* seçildi, tezi *L'expérience de la liberté* (*Özgürlük Deneyimi,* Ara-lık Yayınları, 2006) Kant, Sartre, Heidegger ve Schelling'de özgürlük izleği üzerinedir. Başlıca eserleri: *Les Fins de l'homme* (1981), *La Communauté désœuvrée* (Christian Bourgois, 1983), *L'Expérience de la liberté* (Galilée, 1988), *Le sens du monde* (Galilée, 1993), *Être singulier pluriel* (Galilée, 1996).

Örsan Öymen 1965 doğumlu.1987 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1990 yılında New York Üniversitesi (NYU) Felsefe Bölümü'nden yüksek lisans, 1999 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden Doktora derecesini aldı. 2001 yılında Yardımcı Doçent, 2006 yılında Doçent ünvanını aldı. Felsefede ilgi ve çalışma alanları: Epistemoloji, etik, siyaset felsefesi, kuşkuculuk, varoluşçuluk, Sextus Empiricus, David Hume, Friedrich Nietzsche, Soren Kierkegaard, Karl Marx, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre. Bahçeşehir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Felsefe Sanat Bilim Derneği (www.felsefesanatbilim.org) Yönetim Kurulu Başkanı, Assos'ta Felsefe (www.philosophyinassos.org) oluşumunun kurucusu ve yöneticisidir.

Keith Robinson: South Dakota Üniversitesinde felsefe profesörü olan Robinson, Foucault, Deleuze ve Whitehead çalışıyor. Şu sıralar Deleuze ve Whitehead üzerine bir kitap üzerine çalışan yazar *Deleuze, Whitehead and the Transformations of Metaphysics* (Royal Flemish Academy, 2005) ve *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections* (Palgrave Macmillan, 2009) kitaplarının editörü.

John Sallis: 1938 doğumlu Amerikalı filozof. Boston College'da Frederick J. Adelmann kürsüsü felsefe profesörü olan Sallis, doktora derecesini Tulane Üniversitesinden aldı. *Research in Phenomenology* dergisinin kurucularından olan Sallis, Heidegger, Derrida, Kant, Hegel çalışıyor. Başlıca eserleri: *Phenomenology and the Return to Beginnings* (Duquesne University Press, 1973), *Delimitations: Phenomenology and the*

End of Metaphysics (ndiana University Press,1986), *Force of Imagination: The Sense of the Elemental* (Indiana University Press, 2000), *Transfigurements: On the True Sense of Art* (University Of Chicago Press, 2008).

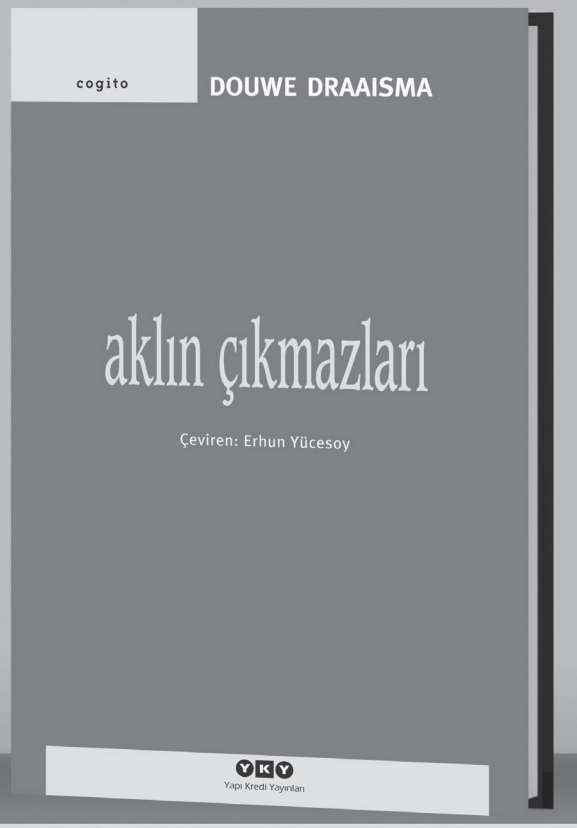
Süreyya Su: 1971 yılında Sivas'ta doğdu. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, sosyoloji bölümünden lisans diploması aldı. Hacettepe Üniversitesi, antropoloji bölümünde yüksek lisans yaptı. *Kültürleşen İslam: Türk Müslümanlığında Senkretizm* (İletişim Yayınları) adlı bir kitabı var. Halen sanat sosyolojisi alanında çalışmalarına devam etmektedir.

Alberto Toscano: Doktora derecesini Warwick Üniversitesi'nden aldı. Londra Üniversitesi, Goldsmiths Kolejinde öğretim görevlisi. *Historical Materialism: Research in Crticial Marxist Theory* dergisinin editörlerinden olan Toscano, Alain Badiou'nün bazı kitaplarını İngilizceye çevirdi. Eserleri: *The Theatre of Production* (Palgrave Macmillan, 2006) ve *Fanaticism* (Verso, 2010).

Erkan Tüzün: 1981'de Akşehir'de doğdu. Ankara Fen Lisesi'ni bitirdi. *Siyahi*'de, *Felsefelogos*'ta yazıları, çevirileri yayımlandı. Hacettepe Üniversitesi'nde felsefe eğitimi görüyor.

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.

Aklın kâşiflerinin hikâyeleri...



Psikoloji tarihi profesörü Douwe Draaisma, **Aklın Çıkmazları**'nda, isimleri psikolojik ve nörolojik kökenli çeşitli hastalıklara verilen, önemli kişileri gün ışığına çıkarıyor: Bu insanlar kimdi? Hastaları kimlerdi? Keşiflerinin ardındaki güdü neydi? Asperger, Bonnet, Capgras, Clérambault, Korsakov ve Gilles de la Tourette sendromları; Alzheimer ve Parkinson hastalıkları; Broca ve Brodmann alanları; Jackson epilepsisi ve Gage matrisi, unutulmaz hikâyelere dönüşüyor.

Çeviren: Erhun Yücesoy

YKY
Yapı Kredi Yayınları

www.ykykultur.com.tr
ykykultur.com.tr YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık