cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 68-69 / Kış 2011/2012

Dostluk



Odak: Kahvehane Kültürü

YKY

Yapı Kredi Yayınları



Dostluk

Sayı: 68-69 Kış 2011/2012

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 68-69 Kış, 2011/2012
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
Katkıda Bulunanlar:
MAYA MANDALİNCİ,
DARMİN HADZIBEGOVIC
Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ
Yayın Sekreteri:
GÜLAY KANDEMİR

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

Yapı Kredi Yayınları: 3513

Genel Yayın Yönetmeni:
RAŞİT ÇAVAŞ

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 • Dostluk

Rüzgâr Gülü

8 • İleri Seviye İşgalcilik Eğitimi • Londra'da İşgal • Wall Street İşgali ve Şimdi Zamanının Şiiri • Wall Street İşgali'nde Sarı Irk Kanadı • Wall Street İşgalcilerine Uygulanan Şiddetin Ardındaki Şok Edici Gerçek • Marx Reloaded

Yeni Perspektifler

28 • Judith Butler • Müttefik Bedenler ve Sokağın Siyaseti

52 • Süreyya Su • Estetiğin Yapıbozumu ve Avangard Sanat

65 • Mary Lynne Ellis • Sürekli/Süreksiz Kimlikler ve Ötekinin Zamanı

92 • Ümit Kurt • "Geçmiş Ölmedi, Henüz Geçmedi Bile": *Hatırla Sevgili* ve Türkiye'nin Ortak Belleği

108 • Detlev Claussen • Özdeşsizlik

Söyleşi

140 • Doğan Şahin - Saffet Murat Tura • Saffet Murat Tura'yla *Madde* ve *Mana* Üzerine Bir Söyleşi

Dosya: Dostluk

150 • Savaş Kılıç • Arkadaş Kimdir? Dost Kime Denir?

156 • Özge Ejder • Dostane Bir Felsefenin Olanağına Dair

165 • Giorgio Agamben • Dostluk

173 • Simon Morgan Wortham • Dostluğun Yasası: Agamben ve Derrida

196 • Hakan Poyraz • Bir Değer Olarak Arkadaşlık

204 • Gündüz Vassaf • "Sen Ne Biçim Arkadaşsın?"

208 • Gülnur Elçik • Kardaş Arkadaşa Karşı

213 • Paul J.M. van Tongeren • Nietzsche'de Siyaset, Dostluk ve Yalnızlık - (Derrida'nın Dostluğun Siyaseti'ndeki Nietzsche Okumasına Karşılık)

233 • Yücel Kayıran • Arkadaşlık Fenomeni

255 • Berfu Şeker • Tehditkâr Yakınlıklar: Bir Yaşam Biçimi Olarak *Queer* Arkadaşlık
263 • Steve Garlick • Dostluğun Güzelliği Foucault, Erillik ve Sanat Yapıtı
283 • Charles J. Stivale • Dostluğun Kıvrımları - Derrida-Deleuze-Foucault

Odak: Kahvehane Kültürü
304 • Demir Özlü • Kahveler
317 • Derya Gürses Tarbuck • Kahvehanelerin Avrupa Düşünce Tarihindeki Yeri Üzerine
328 • İlyaz Bingül • Kahvenin Anlamı

Kitap
350 • Filippo Del Lucchese ve Jason E. Smith - Antonio Negri • Ortak Zenginlik

Geçen Sayıdakiler
368 • Sayı 67 Sivil İtaatsizlik

369 • Yazarlar Hakkında

Dostluk

Cogito'nun Dostluk dosyasında, hem filolojik hem tarihsel ve sosyolojik dostluk incelemelerine, felsefe ve dostluk arasındaki ilişkiyi olduğu kadar filozoflar arası dostluk ilişkilerini de okuyan makaleler eşlik ediyor.

Dostluk nedir? Felsefe nedir? Felsefenin *philos*'u kapsamasından hareketle, felsefenin ne olduğu sorusunun sadece dostlar arasında ve o da "sır verirmişçesine ya da güvenle, veya düşmana karşı bir meydan okumaymış gibi sorabilmek" gerektiğini bildirerek başlar Deleuze ve Guattari *Felsefe Nedir?* adlı kapsamlı sorgulamaya. Bu sayıya dâhil ettiğimiz "Dostluk" başlıklı makalesinde Agamben de, adını vermeden (ve nedense bu kitabı birlikte yazdığı dostu Guattari'yi silerek) atıfta bulunuyor Deleuze'e ve felsefe ile dostluğun derinden ilişkili oluşu üzerine mülahazalarında Derrida'ya, Nietzsche'ye ve Jean Luc Nancy'ye değinerek Aristoteles'te dostluk kavramının ontolojik temelinin peşine düşüyor. Aristoteles'e atfedilen "Dostlarım, dost diye bir şey yoktur"un esasen bir çeviri hatası olduğunu, doğrusunun "Çok dostu olanın hiç dostu yoktur" olduğunu ısrarla vurgularken, Jacques Derrida'nın *Dostluğun Siyaseti*'nde bu filolojik hatadan haberdar olmasına rağmen, dostluğu bir yandan olumlarken bir yandan da şüpheyle hükümsüz kılabilmek için onu görmezden gelişini eleştiriyor.

Simon Morgan Wortham'ın "Dostluğun Yasası" başlıklı makalesi, Agamben'in bu makalesini merkeze oturtarak Derrida ve Agamben gibi iki çağdaş filozof arasındaki ilişkiyi dostluk yaklaşımları bağlamında ele alıyor. Dostluğu "güvenilmez ve gereksiz" bulan Nietzsche'nin, siyaseti de

şiddet temelli bir boyun eğme edimi olarak görmesinden hareketle, dostluk ve siyaset arasındaki ilişkiye dair iki temel felsefi yaklaşımı serimleyen Tongeren'in makalesinin başlığı "Nietzsche'de Siyaset, Dostluk ve Yalnızlık". Yazar kapsamlı incelemesinde Nietzsche'nin dostluğu esasen Üstinsana, yani insanın içsel farklılığı ya da çoğulluğuyla kuracağı dostluğa götüren yolda bir aracı olarak ele aldığı sonucuna vararak yeni bir okuma sunuyor bu konuda.

Dostluğun düşünceleriyle ilişkisi bağlamında yer verdiğimiz diğer filozoflar Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Maurice Blanchot. Stivale, "Dostluğun Kıvrımları: Derrida-Deleuze-Foucault" başlıklı makalesinde Derrida-Deleuze-Foucault bağlantısını ve bu yazarlar arasındaki karmaşık ve ayrıştırıcı ilişkileri ve hatta ilişkisizlikleri, "dostluğun kıvrımları" açısından incelerken, bu ilişkileri uzlaştırmak için Maurice Blanchot'ya ve onun dostluk başlıklı kısa makalesine başvuruyor. Özge Ejder ise dostane bir felsefenin imkânlarını Blanchot üzerinden araştırıyor.

Michel Foucault'nun "bir sanat yapıtı olarak yaşam" kavramıyla "dostluk" arasındaki ilişkiyi irdeleyen "Foucault, Erillik ve Sanat Yapıtı" başlıklı makalesinde Steve Garlick, dostluğun modern toplumsal cinsiyet rejimine meydan okuma potansiyelini vurguluyor. Berfu Şeker'in makalesiyse toplumsal cinsiyet rejimi ve dostluk arasındaki ilişkiyi *"queer* arkadaşlık" üzerinden araştırıyor.

17 Eylül 2011'de Adbusters sitesinin çağrısıyla Wall Street'in göbeğindeki Zuccotti Parkın işgaliyle başlayan sivil hareketin ABD'nin diğer şehirlerine ve Avrupa'ya yayılışını, polisin müdahalesini, felsefeci ve düşünürlerin harekete desteğini bu sayının Rüzgâr Gülü'nde aktardık.

Judith Butler'ın kamuda "görünme", tezahür etme hakkını düzenleyen toplumsal ve yasal kısıtlamaları ele aldığı üç derslik bir serinin ikinci konuşması olan "Müttefik Bedenler ve Sokağın Siyaseti" başlıklı konuşmasının çevirisini de Yeni Perspektifler bölümünde yayımlıyoruz. "Müttefik Bedenler ve Sokağın Siyaseti"nde Butler, Hannah Arendt'in kılavuzluğunda mevcut bireysel özgürlük düzenlemelerine bir alternatif oluşturacak yeni eşitlik ve toplumsal adalet formlarının izini sürüyor. Geçen yıl bir konuşma vermek için geldiği Ankara'da katıldığı LGBT özgürlük yürüyüşünü de örnek vererek toplumsal cinsiyet ve cinsel özgürlükler mücadelelerinin aynı zamanda ırkçılık, toplumsal adalet, küreselleşmenin sorunları gibi konula-

ra da eğilmesi ve bu mücadelelerin bir ittifak oluşturması gerekliliğine değiniyor Butler.

Bu sayıda ayrıca 2011'de yayımlanan *Madde ve Mana*'nın yazarı Saffet Murat Tura'yla ve *Ortak Zenginlik*'in yazarı Antonio Negri'yle yapılan iki söyleşiye yer verdik.

2012 için Michel Foucault özel sayısı hazırlığı yapıyoruz.

Şeyda Öztürk

İleri Seviye İşgalcilik Eğitimi

Jon Friesen 27 yaşında, uzun boylu bir adam; atkuyruğu yaptığı uzun kumral saçları, mor atkısı ve eski yeşil yün hırkasıyla her sabah Zuccotti Park'ın beton kaldırımında oturarak Wall Street İşgalinin kırka yakın çalışma grubundan katılımcılarla koordinasyon toplantısını yönetiyor.

Etrafındaki çemberde oturanlara şöyle diyor: "Görüşmemiz bir hareket olmanın ne anlama geldiği, bir örgüt olmanın ne anlama geldiği hakkında." Bunu hararetli bir tartışma takip ediyor, tartışmada hareketin belirli taleplerde bulunmasının gerekli olup olmadığı da müzakere ediliyor.

Friesen'e daha sonra bir çiçekliği çevreleyen alçak bir taş duvarın üstünde rastlıyorum. 11 Eylül'ün onuncu yıldönümü için Batı sahilinden New York'a gelmeye karar verdiğini söylüyor. Ağabeyinin Champaign, Illinois'deki evinde kalırken Craig's List'te buraya gelen bir araçta yer bulmuş.

2001'deki saldırılardan "Ben 17 yaşındayken bir televizyon olayından ibaretti" diye bahsediyor. "Buraya 10. yıldönümü için geldim. Benim için bir gerçekliğe dönüşmesini istiyordum. Daha önce hiç New York'a veya Doğu Yakası'na gelmemiştim."

Geldikten sonra "varlık" bulmak için sokakta yaşayan yerel insanlarla tanışmış. Parklarda ve sokakta uyumuş. Zuccotti Park'ın işgalinin ilk gününde buraya gelmiş. Siyasi bilinci ve hayatta kalma becerisi kendisi kadar gelişmiş olan diğer "gezgin tiplerle" karşılaşmış.

İlk birkaç gün, "kampı kuranlar radikaller ve kendini anarşist olarak tanımlayanlardı" diye anlatıyor. Daha sonra katılan ve çöplükten yiyecek bulmaya, betonda uyumaya ve McDonalds'ın tuvaletlerine alışık olmayan tipler hayatta kalmak için Friesen gibi devrimci olmuşlar. Zuccotti Park, diğer bütün işgal alanları gibi, daha önceden bu konuda deneyimi olmayanları eğitmiş.

Parktaki ilk günleri aktarırken keyifle "O ilk radikaller tarafından başlatılan yapı ve süreçlerin bugün kitlelerce kabul gördüğünü" anlatıyor.

Ülkenin her yanını saran işgal hareketi ayaklanma için hayati önem taşıyan unsurları birleştiriyor. İşgalci topluluklar halinde ya da Kaliforniya Üniversitesi bahçesindeki meşe ağaçlarını yıkımdan kurtarmak için Berkeley'de 2 Aralık 2006'dan 9 Eylül 2008'e kadar süren ağaçta oturma eylemleri gibi muhalefet eylemleri şeklinde gerçekleşmiş yalıtılmış mücadeleler emektar devrimcileri bir araya getiriyor. İşgal hareketleri New York, Oakland, Chicago, Denver, Boston, San Francisco, Los Angeles ve Atlanta gibi şehirlerin küçük, muhalif yerleşimlerinde ortaya çıkıp büyüdü. Bu şehirlerdeki devrimci gruplar kendilerini ana akımdan ayırıp, diğer dışlanmış topluluklarla bir araya geldiler ve sokaklarda ve hapishanelerde hayatta kalmanın yollarını öğrendiler. "Asıl mesele, tam olarak neye ihtiyacın olduğuna dikkat edip nereden su ve yiyecek bulabileceğini kestirmek, parkların ne zaman kapandığını bilmek ve nerede duş alabileceğini keşfetmek" diyor Friesen.

Friesen Güney Kaliforniya'nın Orange County bölgesindeki Fullerton'da, iktidar sistemlerine itaat edildiği ve nadiren sorgulandığı apolitik bir orta sınıf ailede büyümüş. Siyasi bilinci ergenliğinde Beatles, The Doors, ve Crosby, Stills, Nash & Young gibi grupları dinleyerek oluşmuş. Eski müzik gruplarında güncel kültürde pek sık karşılaşmadığı bir "yaratıcı güç" ve "hakikat" bulmuş. Liseyi bitirdikten sonra LensCrafter firmasının bir laboratuvarında işe girip "saatte bir gözlük imal etmeye çalışarak kölelik etmenin nasıl bir şey olduğunu deneyimlediğini" söylüyor. Daha sonra başka tamzamanlı işlerde çalışmış ama hepsini "kısıtlayıcı ve yetersiz" bulmuş. Bundan sonra amaçsızca oradan oraya sürüklenmeye başlamış, ta ki Berkeley'e terfi edene kadar. Orada bir işgalci topluluğuyla birlikte Berkeley Üniversitesi'nin futbol stadının

arkasında yaşamış. Kampüsteki spor salonunun duşunu kullanmış. Berkeley'e vardığında ana akım toplumdan tamamen kopmuş durumdaymış. Gelir vergisi ödediği son sene olan 2005'ten beri kayıtlı ekonominin dışında yaşıyor. Ağaçta oturma eylemlerine, üniversite binalarını işgal etme eylemlerine ve ücret artırımları ve bütçe kısıntılarına karşı Berkeley Üniversitesi rektörünün ofisinin önündeki gösterilere katılmış. Bu eylemlerde tutuklanıp hapse atılmış. Arizona'daki Siyah Mesa'da (Black Mesa) oranın yerlileri olan Navajolarla ve Meksika'daki Zapatistalarla iki ay geçirmiş. "Zapatistalarda gördüğüm şey soyu tükenmeye ve tamamen unutulmaya itilmiş insanlardı" diyor. "Sloganları kulağa mantıklı geliyor: Özgürlük! Haysiyet! Demokrasi! Her şey herkes için! Hiçbir şey kendimiz için değil! Zapatistaların giydikleri maskeler egolarını kontrol altında tutuyor. İnsanların suratları olmadan bir araya gelebilmesi gerekiyor. Bu, kişi kültlerinin ortaya çıkmasını engelliyor."

"Geleneksel siyasi sürece katılmak gibi bir niyetim yok" diyor. "Bürokratik, dikey ve seçkin. Para tarafından yönetiliyor. Hantal bir süreç. Bizim burada yaptığımız da hantal, ama benim ve diğerlerinin savunduğu ilkeler varolan yapıya tamamen karşı. Bu bir karşıeylem. Bu, kapalı ve seçkin olduğu için sevmediğimiz, ya da benim sevmediğim her şeyin tasdiknamesi. Statüye ve iktidara, tasdik ve meşruiyete, katılım için kurumsal onaya bir başkaldırı. Bu süreç, insanların katılımına izin verildiği ve hatta onlara itibar edildiği kadarıyla bilincimizi sardı. Toplumun büyük bir kısmında insanların bu katılımdan dışlandığı, önemsiz ve değersiz hissettiği bir durum hâkim. İnsanlar kabul görmüyorlar. Burada, karar oluşturma, şeffaflık, açıklık, kapsayıcılık ve erişilebilirlik açısından yatay ilkeler yürürlükte. Artık genel kurulumuzda işaret diliyle iletişim kuran insanlar var.[1] Bir araya gelip işaret diliyle konuşan pek çok sağır insan var. Bu, burada yaratmaya çalıştığımız kapsayıcı ortama çok iyi bir örnek. Katılımı ve demokratik süreci yeniden tanımlamak konusundaysa, Amerikan tarihinin birtakım beyaz erkeklerin iktidarından ibaret olduğunu düşünüyorum. Buradaki, tamamen farklı bir durum. Eğer evsizseniz, eğer sokakta yaşıyorsanız, burada olabilirsiniz. Tamamen kapsayıcı bir şey var burada. Eğer böyle olmasa, ben de katılmam."



Park özellikle geceleri şehrin evsizlerini bir mıknatıs gibi kendine çekiyor. Hareket, yemeğin yanı sıra, tayin edilmiş uzlaştırıcılar ve sürtüşmeleri yatıştıran bir "yatıştırma ekibi" aracılığıyla güvenlik de sunuyor. Friesen gibi her iki kültüre yakın insanlar sözcü oluyor.

Park için "En zenginler dışında herkesi çekiyor" diyor. "Burada herkesin şartlanmalarının da üstesinden gelmeye çalışıyoruz. Mesela, 'ben kendim ve sadece kendim için varım' içgüdüsü gibi berbat bir şartlanma söz konusu. İnsanlar asi. İnsanlar şiddete meyilli. İnsanlar tehditler savuruyor."

"İnsanları durdurup güvenlik kontrolüne tabi tutmaktansa nasıl beraber çalışabileceğimizi çözmeye çalışıyoruz" diyor. "Gidecek başka neresi var ki sokakta yaşayan bu insanların? Önemsendiklerini hissettikleri ve özellikle yemek ve barınak gibi acil ihtiyaçlarının karşılandığı yere gelecekler. Bir 'rahat ettirme heyetimiz' var. Ben daha önce hiç rahat ettirme heyeti olan bir yerde bulunmadım. Buradan bir uyku tulu-

1 http://www.youtube.com/watch?v=WfTf2db6YfI

mu ve battaniye alabiliyorsunuz, tabii eğer elimizde varsa. Her zaman yeterli kaynağımız olmuyor. Ama buradaki herkese bakılıyor. Şiddet kullanmadığınız sürece, size bakılıyor. Ve bunu yapınca sorunlu davranışları olan insanlar da dahil her türden insanı kendinize çekebiliyorsunuz. Eğer yeterince büyürsek Manhattan'da sokakta yaşayan bütün insanlara bakabiliriz."

Park, ülke çapında işgal altında olan pek çok mekân gibi bir bütünleşme alanı. Orta sınıftan, çoğu eğitimli ancak direniş teknikleri konusunda bilgisiz insanların son yıllarda devrimci eylemlerde bulunmuş olanlar tarafından eğitildiği bir yer. Devrimciler sokaklarla orta sınıf arasında bir köprü oluşturuyor.

"Sokak kültürüyle banliyö kültürü iki yabancı ülke gibi neredeyse" diyor Friesen. "Birbirlerini anlamıyorlar. Deneyimlerini paylaşmıyorlar. Birbirlerinden tamamen yalıtılmışlar. Irvine ve Orange County [Irvine şehrinin dahil olduğu bölge] gibi, söylentiye göre orada evsizleri sınır dışı ediyorlarmış. Oldukları yerden alıp dışarı atıyorlar yani. İlgilenmeye çalışmıyorlar. Bence daha genel bir sorun olan bireyin soyutlanmasıyla da doğrudan ilişkili bu. Bireylerin kendi bireysel uğraşlarının peşinden koşmasıyla, bireyselliğin ve tüketici materyalizmin bu yönüyle ilişkili. Sadece yüzeysel bir derinliği olan bireyselliğin materyalizmi bu. Aslında herhangi bir derinliği yok. Bu, ülke çapında birbirleriyle alakalı olmak istemeyen, birbirlerine, bir damla duygudaşlık beslemeyecek derecede yabancı topluluklara dönüşmüş halde."

Hareket için "duyulması gereken bir talep" diyor. "Sesi olması gereken bir talep. İnsanlar seslerinin olmadığını hissediyor. Bir ses ve katılım, yeni bir özgür irade anlayışı istiyorlar, ama söz konusu olan, sadece ihtiyaçlarım ve kendim için özgür irade değil. Söz konusu olan 'eylemlerimin etrafımdaki insanlar üzerinde etkileri olduğunu biliyorum, o halde herkesi barındırabilmek için birlikte çalışmalıyız'da olduğu gibi bir özgür irade."

Friesen dijital iletişim sistemlerinin yeni iletişim yapıları ve yeni "kendi kendini yönetme" sistemleri şekillendirmeye önemli katkısı olduğunu söylüyor.

"Open source[2] '50'lerde ve '60'larda, bilgisayar yazılımlarının nasıl kullanıldığı ve kullanıcının kullandığı programlar ve araçlar üzerinde ne gibi hakları olduğu tartışması sırasında ortaya çıktı" diyor. "Yazılımları kullanırken, değiştirirken ve paylaşırken ne gibi özgürlükleriniz var? Bu, Wikipedia gibi oluşumlara dönüştü. Gittikçe daha görünür ve elle tutulur bir şekilde, görünür ve elle tutulur bir insan düzenine doğru evriliyoruz. Teknikleri değiştiriyoruz. Onları paylaşıyoruz. Onları merkezsizleştiriyoruz. Böyle bir hareketin merkezsizleşmesini görüyorsunuz."

Devrimlerin teorisyenlere ihtiyacı var ama bu tür ayaklanmalar Friesen gibi teoriyi kitaplardan alıp gerçekliğin yüzüne vuran katılaşmış devrimciler olmadan mümkün değil. On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde anarşist Michael Bakunin[3] radikaller arasında Karl Marx kadar saygı duyulan bir figürdü. Ancak Bakunin Marx'tan farklı olarak bir devrimciydi. Cüsseli vücudu ve azmiyle Paris, Avusturya ve Almanya'da barikat bekçiliği yaptığı 1848 ayaklanmalarından, Çarlık Rusyası'ndaki hapishane günlerine ve Sibirya'daki sürgününden dramatik kaçışına kadar Bakunin'in bütün hayatı zorlu bir fiziksel direniş içinde geçti.

Bakunin'in Marx gibi çiftçiyi, lümpen proletaryayı ve kentlerin varoşlarını hor görecek vakti yoktu. Kapitalizm denen kendi kendini yok edecek çark hakkındaki derin kavrayışına rağmen, Marx için fakirler devrim karşıtlarıydı, devrim yapmaya en uzak kitleydi. Öte yandan Bakunin "kültürsüz, varlıksız ve cahil" kitleyi işçi sınıfına katılıp onların sefalet ve esaretinden kâr eden elitlere karşı çıkacak devrimciler olarak görüyordu. Bakunin daha isabetli bir tespit yapmıştı. Slav cumhuriyetlerini, daha sonra Rusya'yı, İspanya'yı, Çin'i saran devrimleri; Afrika ve Orta Doğu'da sömürgeciliğe ve Latin Amerika'da askeri rejimlere karşı savaşan hareketleri doğuran kendiliğinden gelişen ayaklanmaların hepsi çoğunlukta haklarından mahrum bırakılanların, şehirli işçi sınıfının ve mülksüz entelektüellerin hiddetiyle körüklenmişti. Bakunin'e göre devrimci hareket için ancak mülksüzlere, işsizlere ve mevcut sistemde menfaati olmayanlara güvenilebilirdi. Marx'ın proletarya

2 http://www.webopedia.com/DidYouKnow/Computer_Science/2005/open_source.asp

3 http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bakunin/bakunintimeline.html

ve burjuvazi arasında gördüğü keskin ayrımı sorgulayan Bakunin için, elit kurumlarda çalışmak üzere eğitilmiş ve orta sınıfta kendine yer olacağını düşündükleri halde toplum tarafından bir kenara itilmiş, orta sınıfın yetenekli evlatları olan bu köksüz entelektüellerin çok önemli bir rolü vardı. Bir kenara itilmiş entelektüeller, işsiz gazeteciler, kamu çalışanları, öğretmenler, sanatçılar, avukatlar ve öğrenciler, Bakunin için önemli bir devrimci kuvvetti: "Tutkulu, zinde gençler, tamamen gözden düşmüş, onları kurtaracak bir kariyer veya yolları yok." Bu gözden düşmüş entelektüellerin, tıpkı mülksüz sınıf gibi, sistemden bir menfaatleri ya da terfi imkânları yok. Dışlanmış entelektüel sınıf ile mülksüz kitlelerin ittifakı Bakunin'e göre alev almaya hazır çıra gibi, başarılı bir başkaldırının temelidir. Bu ittifak hem devrimci bir hareketin sorunlarını açıkça ifade edebilecek, hem ayrıcalık ve iktidara olan aşinalıkları sayesinde acımasız ve müstebit bir yönetimin zayıflıklarını ortaya çıkarıp kendi çıkarları için kullanabilecektir.

İşgal hareketi neyin işleyip neyin işlemediğini keşfederken sürekli değişim halinde. Günün herhangi bir anında coşkulu protestocular kendi aralarında, özeleştiri ve özdüşünüm içeren tartışmalar yürütüyor. Bu, İşgal hareketini, Marx'ın çok iyi anladığı yerleşik sistemler ve kurumsal iktidar yapıları içerisinde çalışan diğer liberal reformcu hareketlerden tamamen farklı kılıyor. Bu da demektir ki, bu hareketin rayına oturması uzun ve zorlu bir süreç olacak, geri tepmelerle ve aksaklıklarla karşılaşılacak, ama eğer sonunda başarılı olursa, şirketleşmiş devletin çürümüş anıtlarını alaşağı edecek.

Marx şöyle yazıyor: "Burjuva devrimleri, örneğin 18. yüzyıldakiler türünden çok daha süratle başarıdan başarıya koştular, dramatik tesirleri arttıkça arttı, insanlar ve şeyler donanma fişekleri gibiydiler, her bir gün vecdle doluydu. Ne var ki kısa ömürlüdür bu devrim; çok geçmeden doruk noktasına ulaşır ve bu fırtına ve atılım devrinin sonuçlarını ayık kafayla kazanıma dönüştürmeyi öğrenemeden, bir sarhoşluk sonrası hal, uzun süreliğine sarar toplumu. Oysa proleter devrimleri, örneğin 19. yüzyıldakiler, sürekli özeleştiri yapar, koşarken hep ara verir, halledilmiş görünene geri dönüp yeniden başlar, ilk denemelerinin yarım yamalaklığını, zaaflarını, zavallılıklarını gaddarca ve esaslı biçimde alaya almaktan geri kalmazlar, hasımlarını sanki sırf topraktan yeni bir güç çeksin de karşılarına daha devasa dilişsin diye yere seriyormuş gibidirler ve her defasında kendi amaçlarının müphem azametinde yine ürküp, ta ki geri dönüşü imkânsız kılan durum yaratılana ve bizzat koşullar *Hic Rhodus, hic salta! [İşte gül, haydi dans et!]."*[4]

CHRIS HEDGES

Çeviren: Lara Fresko

4 Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2010.

Londra'da İşgal

Arkadaşlarımın Stratford High Street üzerinde, son 5 ila 10 yıl arasında inşa edilmiş, güvenlik kodu girişli sayısız binadan birinde verdiği yemek davetinden çıkmış eve dönüyordum. Evin balkonundan son rötuşları tamamlanmak üzere olan Olimpiyat Stadı ve Anish Kapoor'un 2012 Londra Olimpiyat Oyunları için tasarladığı The Orbit'e bakarken ev sahibiyle önceki akşam katıldığım Olimpiyat Oyunları Açılış ve Kapanış Seremonileri seçmeleri hakkında konuşmuştuk. Kendisi de seçmelere 10 gün sonra katılacaktı. Konu bir ara, yaklaşık 2 ay önce açıldığı günden itibaren Londra'nın bu bölgesinde yaşayanlar için önemli bir haber haline gelen Westfield Stratford City'ye geldi.

Avustralyalı dev yatırımcıların son şubesi olan bu AVM, içinde barındırdığı onlarca mağaza ve Vue Sinemalarıyla kısa sürede gözde bir mekân olmuştu. Stratford, Birleşik Krallık genelinde ölçülen çoklu yoksunluk endeksinde en yoksun %13'lük dilimde yer alan mahallelerden biri. Olimpiyat Parkı Çevre Düzeni ve Yerel Kalkınma Planları uyarınca Westfield'da açılan



mağazalarda çalışacak kişilerin çoğunun bölge halkı arasından seçilmesi gerektiği belirlenmişti. Şimdi bu mağazalarda çalışanların önemli bir bölümünün okumayazmayı mağazada çalışmaya başladıktan sonra aldıkları eğitimler sürecinde öğrenmelerine ise şaşırmamalı. Bölgede yaşamayan çalışanlarsa Stratford, Pudding Mill Lane, Stratford International gibi yeni açılan ya da ulaşım ağı çeşitlendirilen ve geliştirilen istasyonları kullanıyordu. 1990'larda Canary Wharf'ta olduğu gibi, Londra 2012 Olimpiyatları'nda da, özel iştirakler, yerel istihdamın artırılması, altyapı ve konut gibi kamu yatırımlarının tedariki gibi konularda yerel yönetimler ve merkezi hükümetle el ele Londra'nın yeni bir bölgesine şekil veriyordu. İngiltere'de[1] geniş ölçekli kent planlamasında kamu ve özel sektör ortaklığının tercih edilmesi 1980'lerde Margaret Thatcher başbakanlığı dönemlerinden beri sürmekte. Bu ortaklık sadece kent planlaması özelinde değil, toplumun genel sosyo-politik altyapısında sıklıkla rastlanan bir iş modeli olarak benimsenmiştir.

Yemekten çıkmış, gece otobüslerinden biriyle evime dönerken, evime en yakın olan duraktan birkaç durak önce Moorgate'te otobüsten indim. Tam karşımda, Occupy London hareketi çerçevesinde, St. Paul's Katedrali Avlusu'ndan sonra kendilerine ikinci kamp yeri olarak belirledikleri Finsbury Meydanı'nda konuşlanmış protestocular ve çadırları, City of London'ın (City) çeşitli iş merkezlerinin ofis odalarından yayılan ışıkların altında yeni bir geceye hazırlanıyorlardı. Karşılarında Bloomberg, biraz arkalarında Deutsche Bank ve UBS, yan sokaklarında JP Morgan ve diğerleri. Ana kamp olan St. Paul's Katedrali Avlusu'na yaklaşık 15 dakika yürüme mesafesinde, aralarında Londra'nın yüksekliği 150 metreyi aşan 11 binasından 4 tanesinin berisindeki fikirdaşları ile aynı amacı paylaştıkları söylemiyle...

Konuşlandıkları mekânı ilginç kılan noktalardan biri de, St. Paul's Katedrali Avlusu'nun (ve buraya yerleşmeden önce esas olarak işgal etmek istedikleri yer olan Londra Borsası'nın bulunduğu Paternoster Meydanı'nın) aksine, Finsbury Meydanı'nın City'nin hemen dışında kalıyor olması. City, nam-ı diğer Mil Kare (bu ismi yaklaşık 1 mil karelik bir alana yayılmış olmasından dolayı alır), Londra'nın 33 yerel yönetim biriminden biri olmasıyla birlikte, diğer 32'sinden de farklı bir tarihe ve yapılanmaya sahip. City, tanım olarak, bu bölgeye konut, eğitim, çöp toplama, sosyal hizmetler, kent planlaması gibi belediye hizmetleri sağlayan City of London Şirketi[2] (kısaca Şirket) yerine kullanılsa da, aynı zamanda birbiriyle ilintili ama tam olarak örtüşmeyen coğrafi, tarihi, kültürel ve politik tanımları da barındırmakta. Şirket'in üstlendiği en önemli görevlerden biri burayı tüm

1 Birleşik Krallık'ta planlama, Birleşik Krallık'ı oluşturan 4 ülkenin her birinde, o ülkeye özgün kurumlar tarafından yürütülmektedir. Dolayısıyla İngiltere'deki planlama faaliyetleri İngiliz Planlama Hukuku'nu esas alır, İngiltere'de yürütme her ne kadar bir Birleşik Krallık Bakanlığı olan "Secretary of State for Communities and Local Government"a bağlı olsa da, kurallar bütünü İngiliz Planlaması olarak adlandırılır. Benzer şekilde Galler, İskoçya ve Kuzey İrlanda'nın da kendi planlama mevzuatları mevcuttur.

2 İng. City of London Corporation

Britanya coğrafyasının en önemli finans ve ticaret merkezi yaparak, bu alanlarda dünyanın diğer merkezleri ile rekabetçi bir konumda kalmasını sağlamaktır. Karmaşık tarihinin yanı sıra, kendinden menkul bu tür bir ulusal (veya Birleşik Krallık'ı oluşturan İngiltere ve diğer ulusların da ötesinde bir uluslararası) iddia ve göreve sahip bir yapılanmanın Britanya'nın sosyo-politik ve ekonomik kültürüne bir nebze de olsa ayna tuttuğunu göz önünde bulundurmakta fayda var. Öyle ki, ülkedeki diğer tüm siyasi yapılanmalardan farklı olarak, City'nin Lord Belediye Başkanı[3] sadece bir yıllığına bu göreve gelmekte ve herhangi bir siyasi partiyle bağlantılı olmaksızın seçilmektedir. Bu veriler göz önüne alındığında, Occupy London hareketinin diğer şehirlerdeki muadillerinden, mekânsal olarak ayrıştığı söylenebilir.

15 Ekim 2011 günü, dünyanın birçok kentinde eş zamanlı olarak düzenlenen işgal hareketleriyle birlikte Occupy London hareketi de, Londra Borsası'nın bulunduğu Paternoster Meydanı'nda kamp yapmak isteyen protestocuların öğle saatlerinde St. Paul's metro istasyonunda toplanmasıyla başladı. Protestoya karşı önceden hazırlığını yapan Mitsubishi Emlak Grubu, mal sahibi olduğu meydanı kamu erişimine kapatmak için yüksek mahkemeden izin almıştı. City polisi de meydana açılan tüm girişlerin önüne "yeterli" sayıda görevli yerleştirince, yaklaşık bir saatlik ve yoğun olmayan bir temastan sonra protestocular St. Paul's Katedrali'nin önünde toplanarak basın açıklaması yaptılar. Julian Assange'ın da, şartlı tahliye altında olmasına rağmen, konuk katılımcı olarak bir konuşma yaptığı etkinlik, protestocuların çadırlarını çıkarıp, katedralin önündeki avluya kamp kurmalarıyla son şeklini aldı.

Protestonun başlamasıyla birlikte Paternoster Meydanı'nın mal sahipleri de, meydanın kamu erişimine kapandığını, yalnızca orada çalışanların, güvenlik birimlerine kimlik göstererek alana giriş yapabileceklerini bildiren bir yazı koydular. Bu arada ilerleyen günlerde, benzer bir "protesto belası" ile karşılaşmak istemeyen Canary Wharf'taki mal sahipleri de benzer bir erişim kısıtlaması için yüksek mahkemeden izinlerini almışlardı. Aslında neden böyle bir şeye ihtiyaç duydukları da sorulabilir. Zira 19. yüzyılda Londra'nın en önemli liman bölgesi olan Isle of Dogs'un önemli bir kısmının özelleştirilmesinden sonra burayı mesken edinen mal sahipleri, birçok binaya koydukları "üzerinde bulunduğunuz alanda erişim ve geçiş hakları kamuya ait değildir" uyarıları ile, zaten gerekli gördükleri takdirde hukuksal yollardan sizi oradan kovdurabileceklerini ima etmektedirler. Bu ve buna benzer mekânlar, çoğunlukla kentin merkezi bölgelerinde olup, oraya herhangi bir metro, otobüs ya da benzeri bir toplu taşıma aracıyla farkına bile varmadan gelmiş olabilirsiniz. Peki, o halde nasıl oluyor da, dördüncü haftasına girilen Occupy London hareketinde, işgal ettikleri alan Şirket'e ait olan protestocular bulundukları yerden kaldırılmıyorlar?

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Şirket, ismen her ne kadar özel bir iştiraki anımsatsa ve her ne kadar özel iş sektörlerinin gelişimi ve rekabetçiliğini koruma amacı güden bir kurum olsa da, aynı zamanda, kamu adına hareket eden yarı-özel bir yerel yönetim birimi. Esasında özerkliği öylesine önemli ki, sembolik de olsa, Birleşik Krallık Hanedanı, City'yi ziyaretinde, mutlak iktidara sahip olmakla birlikte, bu hakkını temsili ve geçici olarak Lord Mayor'a vermektedir. Pratikteyse, özellikle Birleşik Krallık'ın finans hizmetleri ile ilgili düzenleyeceği yeni yürütme ve yasama kararlarıyla ilgili, çoğunlukla City'nin özel görüşüne başvurmaktadır. Turistler Londra Kalesi, St. Paul's Katedrali gibi mekânları gezerken, City'nin ofislerinde günde $1.9 trilyonluk (global pazarın %37'si) döviz işlemleri yürütülmekte. City, her ne kadar kendi bünyesinde sadece iki tane sosyal toplu konut bulundursa da, Londra'da 6 farklı belediyede konut hizmetleri yürütmekte. Esasında, City, tam anlamıyla bir kamu-özel ortak iştirakının bir yerel yönetim ölçeğine uyarlanmış halini temsil etmekte.

İşgal hareketinin ilk akşamından itibaren, St. Paul's Katedrali'nin rahipleri, barışçıl gösteri hakkını kullanan protestocuların bulundukları yerde kalmalarında bir sakınca olmadığını belirttiler. Her ne kadar yangın anında acil güvenlik uygulamalarının aksayabileceği endişesi ile, 2. Dün-

3 İng. Lord Mayor of City of London

ya Savaşı'ndan beri ilk defa Kilise'yi birkaç günlüğüne kapatmak durumunda kalmış olsalar da, muhafazakâr medya ve polis güçlerinin baskılarına ve kendi içlerinde fikir ayrılıklarına düşmüş olmalarına rağmen, kilise yönetimi protestoculara karşı yasal işlem başlatılmasından yana olmadıklarını 3. haftanın sonunda yineledi. Bu hususta, toplumsal bir amaca hizmet ettikleri iddiasında olan ve işgal ettikleri yer açısından kamusal-dini-özel tanımlarının ortasında bir yerde bulunan protestocular şimdilik, kendilerine verilen "yeni yıla kadar kalma" izniyle, pasif eylemlerine devam edecek gibi görünüyor. Her ne kadar nihai emellerine ulaşmak için önerdikleri somut adımlar pek belirgin görünmese ve dolayısıyla toplumun belirli bir kısmı tarafından bir "sokak tiyatrosu" hareketinden öteye evrilmeyen bir hareket haline geldiği iddia edilse de, Occupy London hareketi, Londra'nın göbeğinde, konumlandığı mekân açısından tartışma yaratmaya ve yüzyıllardır süregelen bir geleneğin karşısında ilgi odağı olmaya devam ediyor. Bu süreç içerisinde birçok insanı da Londra'nın kamusal alanları, bu alanları düzenleyen yasal yapılanma, asayiş ve güvenlik tedariki, pasif direniş hareketleri ve ruhani-ideolojik-materyalist diskurlar üzerinde düşünmeye itiyor. Kim bilir, belki de hareket ilk gününde amaçladığı gibi Paternoster Meydanı'nı işgal edebilse ve spontan bir karar ile Katedral'in önüne çekilmek durumunda kalmasaydı, en kötü ihtimalle muhtemelen çoktan kaba kuvvet kullanımıyla dağıtılmış, en hayalperest ihtimalle de kısa süre içerisinde bazı köklü değişikliklerin olmasına sebebiyet vermiş olabilirdi. En nihayetinde hareketin şekillendiği mekânın, hareketin yarattığı anlatı kapsamındaki önemi, siyaset ekonomisi ve sosyal hareketler merceğinde mekânsal olguların taşıdığı anlamı simgeler nitelikte.

ÖMER ÇAVUŞOĞLU

Wall Street İşgali ve Şimdi Zamanının Şiiri

Eğer Wall Street İşgali'ni gerçekten anlamak istiyorsanız, şairlerle konuşmalısınız.
Geçen hafta, bir doğumgünü partisinden kaçtıktan sonra, geç bir saatte, şu aralar sıkça yaptığımız gibi, geceyi biraz uzatmak, parkta neler oluyor bir bakmak için, Broadway'e doğru yürüdük.
Zuccotti sessizdi fakat geçtiğimiz ay boyunca olduğu gibi bir enerjiyle doluydu. Uyku tulumlarının birçoğu çoktan şişmiş ve sıkıca fermuarlanmıştı. Bazıları da usulca kımıldıyordu. Kütüphane mavi brandalarla örtülmüş, kapalıydı. Ama kütüphanecilerden, aynı zamanda şair olan ikisi hâlâ ayaktaydılar. Üç hafta önce tanışmışlar fakat her ikisi de artık birbirlerinin en iyi arkadaşı olduğu konusunda hemfikir.
Onlar, eski bir manken ve maaşlı bir dominatriks olan 27 yaşındaki Stephen Boyer ve bazen şiir üzerine ders veren 36 yaşındaki doçent Filip Marinovich.
Fakat bunların artık bir önemi yok. "Hiyerarşiler saçmalık" diyor Boyer. Geçtiğimiz üç hafta içerisinde ünlülerle, filozoflarla ve politikacılarla tanışmış – sonra da bir masanın altında, bir sonraki belirsizliklerle dolu günü bekleyerek uykuya dalmış. "Şu anda, hayatımda hiç olmadığı kadar rahatsız bir durumdayım ve dünyaya hiç olmadığı kadar erişimim var."
Bazen, şeyler olduklarının zıddıdır. Boyer bunu öbür işinde, kız arkadaşıyla beraber insanları para karşılığında domine ederek öğrenmiş. Bu fiziksel bir iş, lafı dolandırmaya gerek yok, fakat aynı zamanda psikolojik de. Çoğunlukla, güçle ve onun kullanımıyla ilgili. Aslında, devrimci bir hareketin üyesi için, iyi bir antrenman.
Boyer ve kız arkadaşı, Londra'dan Amerika'ya sadece birkaç hafta önce dönmüşler ve Sıfır Noktasına (Ground Zero) bakan bir otelde kalıp, Washington'a yapacakları iş gezisi için hazırlanmaya başlamışlar. Orada birçok müşterileri var -bütün dominatriksler orasının para karşılığında birilerini dövmek, aşağılamak ve belki de onları bir dildoyla becermek için ülkedeki en iyi yer olduğunu bilir.

New York'taki arkadaşlarıyla buluştuğunda, arkadaşları sürekli Wall Street İşgali'nden bahsetmişler. "Ben 'Hadi gidip içelim. Ne zamandır sizi görmüyorum' modundaydım. Yani, bana ne. Sayısız protestoda bulundum. Gerçekten hiçbir beklentim yoktu."
Fakat, ertesi gün kendini Zuccotti Park'a yürürken bulmuş. Etrafta beş dakika dolaştıktan sonra hissettiklerini şöyle hatırlıyor: "Ağlamaya başladım. Bu gördüğüm hiçbir şeye benzemiyordu. Bu her zaman olmasını istediğimiz ama nasıl yapacağımızı asla çözemediğimiz şeydi."
Marinovich de katılıyor. "Bu tür şeylerden ümidimi uzun bir zaman önce kesmiştim ama bakın oldu işte" diyor.

+++

Elbette onlara hareketin dışındaki herkesin, özellikle de basın mensuplarının, konuşmak istediği ama içerideki hiç kimsenin pek de ilgilenmediği şeyleri sorduk: *Ne istiyorsunuz? Talepleriniz neler? Kazandığınızı ve artık eve gidebileceğinizi nasıl bileceksiniz?*
Şairler kibardı. Yanıtlamaya çalıştılar. Oradaki herkes gibi yorgundular. Yakıtları saf adrenalindi. Fakat bunlar, işin özünü anlamadığınızda sorduğunuz türden yanlış sorulardandı. Bu sorular, parkın dışındaki dünyanın, düzyazı dünyasınındı. Oysa Wall Street İşgali, esasında, şiirin ve ruhun dünyasında gerçekleşiyor. Bir tür, uyanıkken görülen rüya. Bu yüzden bu kadar ilginç bir şekilde güçlü ve müstehzi bir gülüşle geçiştirilemez ya da siniklikle örtülemez (gerçi, bunu da denemedik diyemeyiz) ya da tarihin kazanına ve kim bilir, belki de New York'un kışına dayanabilir.
Boyer, çok uzun zamandır benzerini hissetmediğimiz için hemen kıskandığımız bir sabırla, "Talepler artacak" diyerek bizi sakince temin ediyor. Uzun ve yakışıklı bir adam, kıyafetleri siyah ağırlıklı ve hiç de bir sadiste benzemiyor. "Talepler elbette gelecek. Fakat burası bir öğrenme yeri. Burada, geçtiğimiz iki hafta içerisinde, dört yıl boyunca üniversitede öğrendiğimden daha fazla şey öğrendim."
Bu, Boyer'in yaratıcı yazı ve sosyoloji üzerine uzmanlaştığı San Francisco Üniversitesi'ne atılan bir taş değil. Fakat diploması ona pek de yardımcı olmamış, o da bu yüzden para için yapılması gerekenleri yapmış, bazısı iyi, bazısı kötü. Mesela, geçen yıl Londra'da, çoğu kişinin Alexander McQueen'in yaratıcılık bakımından selefi olarak gördüğü Ziad Ghanem'in bir defilesi için podyuma çıkmış. Ghanem, Boyer'in şiir kitaplarının birer kopyasını ön sıradaki tüm koltukların üzerine bırakmış ve Boyer'in fotoğrafı *British Vogue*'da çıkmış. Bu, aldığı iyi işlerden biriymiş.



Fakat şimdi bütün bunlar başka bir hayat gibi görünüyor ona. Artık o, fotoğraflardaki kişiyi tanıyamıyor.
Hakim Bey adıyla bilinen şair Peter Lamborn Wilson, 1985 tarihli kült anarşist bildirisi *T.A.Z.*'da geçici otonom bölge olarak adlandırığı şeyi şöyle tanımlar: "Bir alanı (toprak, zaman ya da hayalgücü) özgürleştiren bir gerilla operasyonu." Wall Street İşgali için gayet yerinde bir tanım.
Hakim Bey'e göre, kısa bir süre için de olsa, bu tip bölgeler dünyanın her tarafında, çoğunlukla gizlice, serpilmişti, fakat çağdaş Amerika'da bu tip bir alan üç koşul karşılandığında ortaya çıkacaktı. İlk olarak, insanlar sadece Devlet'in (Wall Street, Yüzde Bir, her neyse) onları nasıl köleleştirdiğini değil, "fikirlerin bizi baskı altına aldığı bir fantezinin ağına düştüğümüzü"

de anlamalıydı. Sloven filozof Slavoj Zizek birkaç hafta önce parka geldiğinde, bu uyanma sürecini John Carpenter'ın *They Live* filmiyle karşılaştırdı. Filmde başkişi Nada, etrafındaki tüm reklam panolarındaki saklı mesajları açığa çıkaran özel bir gözlük bulur: *boyun eğ, uykuda kal, riayet et, tüket*. Dolar banknotu? *Bu senin Tanrın*. (Ve filmin sonunu öğrenmek istemeyenler okumasın!: Bütün zenginler uzaylıdır.)
İkinci koşul internetin işe yarar bir direniş ve örgütlenme aracına evrilmesiydi. Ve üçüncüsü ise, der Hakim Bey, "Devlet, histerik sertliğin gittikçe bir hiçliği, bir güç boşluğunu kapatma eylemi haline geldiği güncel rotasında devam etmelidir."
Bu durumda, bütün koşullar karşılanmış durumda.

+++

Hava rüzgârlıydı. Mavi brandalar rüzgârın şiddetiyle şişiyordu. Boyer'e gene bir röportajcının soracağı türden, bölgenindışından, bir soru soruldu. Ne de olsa, sadece ziyaret için oradaydık. "Hiç meşhur müşteriniz oldu mu?"
"Çok nüfuzlu müşterilerim oldu. Birçok orta sınıf müşterim de oldu; işlerini yeni kaybetmiş, ne yapacaklarını bilmeyen, kafayı yiyip acıdan fetişle kurtulmak isteyen birçoğu da. Bense, "Üzgünüm, paranı almak istiyorum ama olayın özü bu zaten" hissiyatında oluyordum.
"Siyasetçiler?"
"O kadar *çok* oldu ki."
"Görünce hemen tanıdığın kimseler?"
"Elbette. İsim vermeyeceğim. Ama mesela Donald Rumsfeld ve Dick Cheney'e çok yakın müşterilerim oldu. Ve ben 'Gerçekten mi? Gerçekten mi? Her gün onlarla mı takılıyorsun?' diye soruyordum."
Boyer kız arkadaşına Zuccotti'ye gelmesini teklif etmiş. Kız arkadaşının odası Dünya Ticaret Merkezi'nin şantiyesine bakıyormuş ve bir ara Boyer balkonda durup bir mezarlığa benzeyen aşağı tarafa bakmış. Sonra, arkasını dönüp zarif minimalist odadaki lüks yatağın üzerindeki kız arkadaşını izlemeye başlamış. "O kadar yalıtılmış görünüyordu ki. Bense, 'Wall Street İşgali'ne gelmek istemediğinden emin misin?' diye sordum. 'Hayır, teşekkürler' dedi."
"Herkesin kendi yoluna gitmesinin asıl nedeninin sıkıntılarımızın farklı oluşu olduğunu düşünüyorum."
Açıkça görülüyor ki taleplerin eksikliği bu şeyin sorunu olmaktan çok onun itici gücü. Alışıldık soruları soruyoruz çünkü böyle anlıyoruz – ya da, hiç anlamıyoruz, sınırlayıp kontrol altına alıyor ve sonrasında defediyor ya da kişisel gündemimiz ya da düşünce şeklimize göre sömürüyoruz. Parkın dışında –istedikleri an eşiğin öbür tarafına geçebilecek– olanlarımız, onu bir kenara fırlatmak ya da kullanıma sokmak istiyoruz çünkü böyle yapmayı öğrendik. Kutula, etiketle, dosyala.
Hakim Bey'in dediği gibi, "TAZ adlandırıldığı (temsil edildiği, aktarıldığı) an, yok olmalıdır, ardında boş bir kabuk bırakarak yok olacaktır."
Belki de bu yüzden herkes sorular sorup duruyor.

+++

Marinovich evli ve Aşağı Batı Yakasında bir evi var. Parkta uyumasa da sürekli orada takılıyor. Columbia Üniversitesi ve St. Marks Şiir Projesi'nde şiir öğretmiş. Yabani bir sakalı, yumuşak gözleri var ve o gün kapşonlu bir rüzgârlık giyiyordu.
Zuccotti Park'ı Sherwood Ormanı'na benzetiyor. "İşte gerçek *Akademia*" diyor, Platon tarafından bir zeytin ağaçları korusunda kurulan ilk okula göndermede bulunarak. O da Wall Street İşgali'nden önceki kimliğini hatırlamakta zorlanıyor. "Bundan öncesiyle şimdi arasında büyük bir çatışma ve çatlak var. Her yer tehlike, olasılık, imkân ve coşkuyla dolu, herkes âşık oluyor ve herkes çok güzel görünüyor ve sadece içinden geçmek ve herkesle sevişmek istiyorsun."
Her iki şair de kutsal koruda gerçekten sevişmiş olduğundan değil. Sormamız gereken gerçekçi bir soru daha. Doğruyu söylemek gerekirse, biz de bu harekete âşık oluyorduk ama hâlâ öteki bölgenin bir parçasıydık, tıklanma olasılığı yüksek manşet için sürekli tetikteydik.
Her neyse, her iki şair de, gülerek, konunun cinsellik olmadığını söylüyor. "Burada muazzam bir ruhani eros mevcut, hep beraber hissettiğimiz bir bağ var" açıklamasını yapıyor Marinovich. "Bu, olabilecek her şeye karşı koyma cesaretini veriyor."
Hakim Bey, "TAZ sürekli bir başkaldırıda yaşama sanatıdır, yabani ama nazik" demişti, büyük oranda Sufi şairlerden ilham alarak. O "bir baştan çıkarıcıdır ama bir tecavüzcü değildir, vahşi bir korsandan

çok bir kaçakçıdır, bir eskatolog değil bir dansçıdır."
Marinovich dışarıdaki dünyada birçok etkileşimin para odaklı olduğunu ekliyor. Parkta öyle değil. Paraları yokmuş ama iyi besleniyorlarmış. Kimse İsa'dan ya da erken dönem Hristiyanlığın cemaatlerinden bahsetmiyor ama bu şairlerin o müritlerin gözündeki parıltıyı tanıyacağını biliyorsunuz. Onlar da geçmiş ve şimdi arasındaki eşikten geçmişlerdi. İsa'nın müritleri ailelerini bırakmış, paradan ya da kullanışlı her şeyden el ayak çekmişlerdi; Mesihin geliyor olduğundan emindiler (gelip gelmediğini sormak mevzuyu ıskalamak olur). Bir kalabalığı doyuran somunları ve balıkları vardı. İşgalcilerin de, bir şekilde gelen, pizzaları var – bazı günler 300 tane. İyi olacaklarına, bu kardeşliğin onları besleyeceğine inanıyorlar ve şimdilik her şey yolunda.
Marinovich, parkta hissettiği, işgalciler arasındaki "doğrudan, acil samimiyet"e şaşırıyor. "Tamamen doğal ve içten" diyor, "ve paranın merkezde olmayışıyla çok ilgili, çünkü para merkezde olmayınca, merkezde ne olduğunu bilmiyoruz, bu açıklığa her şey akabiliyor."

+++

Marinovich, Zuccotti Park'ı kutsal bir alan olarak görüyor. Boyer'in Sıfır Noktasını bir "mezarlık" olarak tanımlaması yerindeydi, diyor. Bu yeri işgal etmelerinin, belki bilinçaltından gelen bir nedeni vardı. Wall Street'e yakın, evet, ama kulelerin yıkıldığı yere daha yakın.
"Bunun üzerine çok düşünüyorum" diyor. "On yıldır ölüler bu savaş için yakıt olarak kullanıldılar. Onların böyle olmasını isteyeceğini sanmıyorum. Ölülerin ruhlarını çalıp bu sürekli savaş hali için kullanmak yapabileceğiniz en iğrenç şeylerden biri." (İnsanın aklına Boyer'in müşterileri geliyor, planlar serilmiş, kararlar alınırken belki onlar da Pentagon'daki o bodrumlardan birindeydiler. Ya da bu, belki de Washington'daki müşterilerin genç şairdominatrikslerine hep söyledikleri bir şey.)
"Bunun, 11 Eylül'ün gerçek onuncu yıldönümü olduğunu hissediyorum" diye devam ediyor Marinovich. "Bunu hazırlayan etmenler de tuhaf. Bütün o anma törenleri, ama ondan önce Irene Kasırgası ki bir çeşit temizlik gibiydi. Tüm bunlar oldu. Ve şimdi burada, ruhlarla dolu sıfır noktasının çeperinde olmak..."
Bir yıl önce, etrafta yürüyormuş ve ruhların onunla birlikte yürüdüğünü hissetmiş. Ona bir şeyler anlatıyorlarmış. Bunu bir şiir olarak yazmış ve şimdi o şiir *Wall Street İşgali Şiir Antolojisi*'nin bir parçası. Kitabı, parktaki insanların ve internetten işlerini gönderen başkalarının (ve hâlâ göndermeye devam edenlerin sayısı o kadar çok ki hepsini okumakta zorlanıyorlar) katılımlarıyla, Boyer ve Marinovich beraber hazırlamış. Katılımcıların arasında Anne Waldman, Adrienne Rich, Michael McLure, Elliott Katz da var, ama herkes, konu satırına "Occupy Poetry" yazıp stephenjboyer@gmail.com adresine işini göndererek katılımda bulunabiliyor.
Antolojinin her geçen gün büyeyebilsinler diye spiralli dosyalarda tutulan iki nüshası İşgal kütüphanesinde bulunuyor ama internette mevcut değil. İsteyen nüshaları ödünç alabilir – kitap alım ve iadeleri kayıt altına alınmıyor – ya da her cuma 21:30'da, haftalık şiir toplantısında dinleyebilir. Ya da sadece, bizim yaptığımız gibi sorabilir. Marinovich, bir yıl önce, ölülerin ruhları ona fısıldadığında yazdığı şiiri okumaya başlıyor. "Bunun adı 'Kurtadam Kütüphaneci ve Titreyen Bir Çift Aktör Eli'" diyor ve uzun olduğunu belirtiyor. Başlangıcı aşağı yukarı şöyle: "Bana bu korunun beni koruyacağını söyle / Dünya Ticaret Merkezi Yıldırımının beynimi çatallamasından / Benim! Benim! / Neden çimlerin altında trenler var / Ve kıçım neden ıslak / Neden sürekli kendi lafını kesip duruyorsun? / Benim ritmim kesintinin ritmi." Boyer, Zuccotti Park'ta sersemletici ilk gecelerinden birinde alelacele kâğıda döktüğü bir şiirle devam ediyor. Gene, bir alıntı: "Parkta bir seks alanına ihtiyacımız var, brandalarla çevrili, insanların tuttuğu bir alan, böylelikle soyunabilir ve birbirimizi birbirimizle doldurabiliriz." Ve birkaç dize sonra: "Wall Street'teki bankacılar ve adamlar dürbünleriyle izlerken inlemek istiyorum, ve bu şekilde kazanacağız. Gelecek ve çıplak bedenlerimizi isteyecekler ve kendimizi paylaşacağız. Sasha Grey, neredesin? Gel buraya ve herkesi demokrasi için becer. Ve onlara bedenlerimizin ne kadar güzel olduğunu ve birbirimizi ışıldattığımızda nasıl parladığımızı göster."

+++

Boyer eskiden anksiyeteden mustarip olduğunu söylüyor. Uyuşturucu kullanıyor ve her gün içki içiyormuş. Parkta geçirdiği üç hafta içinde, insanlarla geçirdiği saatlerin, fikir tartışmalarının, şiir okumalarının ardından, artık kendisini özgür hissediyor. "İçimde, şu an erişimim olduğu türden bir cemaate yönelik bir açlık vardı" diye açıklıyor. "Benim için erişilebilir olmadığı için, içimde böylesine bir boşluk olduğu için, bu arzuyu köreltecek uyuşturucular kullanıyordum. Birçok insan da benzer bir kafa yapısında." Bununla beraber, bazılarının eskisine göre daha da fazla kullandığını söylüyor, belki kafaları çok karışık ve yorgun oldukları için. Kim bilir? Bu deneye giren insanlar için ne olup bittiğini tam olarak belirlemek zor.

Marinovich söze karışıyor. "Bu çizgisel olmayan zaman, doygun şimdi-zamanı" diye açıklıyor, "Benjamin'in dediği gibi 'şimdinin mevcudiyetiyle dolmuş zaman.' " Kitabı açıp bakmamız gerekti. Şimdinin zamanı bizim için eski bir zamana aitti. Gönderme, Alman Yahudisi edebiyat eleştirmeni Walter Benjamin'in, 1940 Ocak'ında, Naziler Fransa'yı işgal etmeye hazırlanırken yazdığı *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'ineydi. 8 ay sonra, İspanya'ya kaçmasının ardından, Benjamin, Franco'nun mültecileri Paris'e geri yollamaya karar verdiğini öğrenmiş ve bir avuç dolusu morfin hapı yutarak intihar etmişti.

Her neyse, gerisi tarih. Bu ise şimdinin zamanıydı. *Jetztzeit*. Sonsuza dek, ya da o kadar olmasa da, uzun süre sürebilecek ama gene de daima-mevcut, devrimsel an, mesihsel çağ.

Gene de, en azından dış dünyanın gözünde, Wall Street İşgali hareketinin ateşinin sönmesi kaçınılmaz gözüküyordu. İnsanlar didişmeye başlayacaktı. Ayrıksı gruplar ortaya çıkacaktı. Ocak ayı herkesin düşündüğünden daha soğuk geçecekti. Her şey fazlasıyla kırılgan gözüküyordu. Fakat farklı bir ölçüte göre, işgalciler çoktan kazanmışlardı. Hayatları artık daha önce hiç olmadığı gibi anlamlı geliyordu, anlamlıydı; bu borsada alınıp satılan türden olmayan bir hazine, yüzdemiz kaç olursa olsun çoğumuzun, açgözlü ellerimize geçiremediğimiz türden bir hazine.

"Etrafa bakın" diyor Boyer. "Üç gündür bardaktan boşalırcasına yağan yağmurda uyuyoruz ve herkes hâlâ gülümsüyor."

AARON GELL

Çev. Ali Bolcakan

Wall Street İşgali'nde Sarı Irk Kanadı

Gene Bir Perşembe gecesi ve ben, bir kez daha, kaydedilmesi ve paylaşılması gerektiğini düşündüğüm için yazıyorum bunları. Bir kez daha, New York'taki kitlesel hareketlere dair yazıyorum. Ve bir kez daha söyleyeyim, bunları serbestçe paylaşmaktan lütfen kaçınmayın.

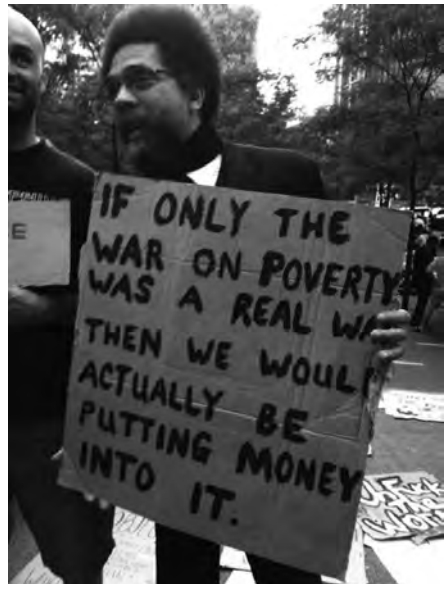
Aşağıda olayların benim bakış açımdan bir özeti bulunuyor:

Bu gece Wall Street İşgali'ndeki dördüncü gecem. Protestolar âdeta beni çağırıyordu; sanki orada olmam gerekiyordu – sanırım orada bulunmak benim için, tıpkı orada karşılaştığım diğer insanlar için olduğu gibi kaçınılmazdı.

Genel kurulda "New York City İşgalinin Bildirgesi" başlıklı bir belge sunuldu. Anladığım kadarıyla bu belge, bir çalışma grubundaki çok sayıda insan tarafından günler süren bir çalışmayla hazırlanmıştı. Belgenin basına, internete ve ülkedeki diğer şehirleri işgal etmeyi planlayan herkese yayılacağı duyuruldu. Temelde söylenen şuydu: bu belge GERÇEKTEN ÇOK ÖNEMLİ ve hedef kitle de herkes.

Genel kurul belgeyi beraberce, satır satır okudu. GK geçtiğimiz günlerde oldukça büyüdü ve (nihayet?) belirgin bir çeşitliliğe kavuştu. Benim için, belgenin hep beraber okunması çok etkili ve dokunaklıydı, daha önce hiç böyle bir şeye tanık olmamıştım. Okumanın hemen ardından arkadaşlarım Thanu ve Sonny ve onlarla beraber olan Manissa ve Natasha ile buluştum. Adalet

Taraftarı Güney Asyalıların ilk yerel toplantısından yeni dönmüşlerdi.
Genel kurulda, farkında bile olmadan, bir Güney Asyalılar bloğu oluşturuvermiştik. Oturum devam ederken, belgeyi kendi aramızda tartışmaya başladık; özellikle de ikinci paragrafı ve o paragrafta bizi rahatsız eden kısımları. Birtakım kaygıları olan sadece bizler değildik; sayısız insan söz alıp belgede değişiklikler yapılmasını talep etti. Yürütücü ekip gündem maddelerine geri dönmek gerektiğini sürekli hatırlattı ama benim kişisel olarak hissettiğim şuydu: eğer insanlar bu belgeyi tam burada, tam şu anda konuşmak istiyorlarsa, araya başka bir şey sokuşturmak yerine bunu yapmalıydık. Sesini duyurmak isteyen, önce "mic check!" diye bağırıyor, bir defada az sayıda sözcük kullanıyor, kalabalık da onun sözlerini tekrarlıyordu ve bu süreç konuşanın bildirisi bitene kadar böyle devam ediyordu.
Ben, Thanu, Sonny, Manissa ve Natasha kullanılan dilde tez elden bazı değişiklikler yapılması gerektiğini düşünüyorduk. Fakat lütfen şunu aklınızda bulundurun: Bu belge yaşayan, üretim aşamasında, yayımlanmamış bir belgedir ve ben bu satırları yazarken bile, teklif edilen "dostça düzeltmeler" (bu şekilde adlandırılıyorlar) ışığında değiştirilmektedir. Sorunlu cümle şöyleydi: "Vaktiyle ten rengi, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim, din ya da dinsizlik, siyasal parti ve kültürel kimliğe göre bir halk olarak, şimdi şu gerçeği kabul ediyoruz: sadece bir ırk vardır o da insan ırkıdır ve sağ kalmamız bu ırkın üyelerinin beraber çalışmasına bağlı..."
İlk esas kaygımız "vaktiyle ... bölünmüş" kalıbının gerçekçi olmaması ve ötekileştirilmiş toplulukların maruz kaldığı baskıların tarihsel geçmişini silmesiydi. İkinci kaygı ise "insan ırkı" kullanımının da kulağa gerçeklerden fazlasıyla uzak gelmesiydi.
Aramızda, bu konuda sesimizi yükseltip yükseltmeyeceğimize karar vermeye çalıştık. Her ne kadar yürütücü ekip değişikliklerin kendilerine e-posta yoluyla bildirilmesini ya da kendileriyle sonra konuşulmasını talep etmiş olsa da, daha önce de söylediğim üzere, belge hakkındaki kaygılarını ifade eden tek tek insanlar vardı. Gene de düşüncelerimizin, e-posta aracılığıyla birkaç kişiye iletilmesindense tüm genel kurulla paylaşılması gerektiğini hissettim. İrticalen oluşturduğumuz blok adına konuşması gerekenin ben olduğum konusunda ısrar edildi. Ben de konuştum.



"Mic check!" diye bağırmaya başlayıp kalabalığın dikkatini çektim ve "vaktiyle bölünmüş" kalıbına razı olmadığımızı, onun yerine, bir ihtimal, "rağmen" kalıbını kullanabileceğimizi ve kalıbın –ilk haliyle– baskı tarihini sildiğini söyledim. Belgeye ilişkin değişiklikler üzerine benden önce 4 veya 5 –muhtemelen beyaz– kişi söz aldığı halde bana söylenen, bu sürenin belgedeki değişikliklerden ziyade sorulara ayrıldığıydı –bunu söyleyen de beyaz olmayan bir fasilitatördü. Susturulmuş hissettik.
Beyaz bir erkek olan yürütücü ekibin başı, belgenin ve paragrafın nasıl bir gelecek arzuladığımızı ifade etmek için yazıldığını ve "vaktiyle bölünmüş" kalıbının kalması gerektiğini söyledi. Ben gene "Mic check!" diye bağırdım ve kendiliğinden oluşan Sarı Irk Kanadı gene söylediklerimi tekrarlamaya başladı – bu kalıbın, tarihin büyük bir kısmını sildiğini, idealist ve gerçekdışı olduğunu tekrarladım. Sanırım tam bu noktada etrafa bir göz attım ve herkesin bana baktığını fark ettim ve yaptığımız şeyin ne anlama geldiğini kavrayarak irkildim; söz hakkı bizdeydi ve bir değişiklik talep eden bizdik.

Wall Street İşgaline katılan protestocular, beyaz olmayanlara ulaşmak, onların topluluklarının protestolara katılmasını, bu protestoların bir parçası olmasını ve gerçek bir değişim yaratmaya yardımcı olmalarını sağlamak adına çabaladıklarını söylüyorlardı – çünkü, itiraf edelim ki, protestolar fazlasıyla beyazdı ve beyaz olmayanların da katılıp söz alması gerekiyordu. İşte, biz de tam olarak bunu yapıyorduk; bu değişimin gerçekleşmesine katkıda bulunduğumuzu fark ettim.

Yürütücü ekip sorunumuzun etik bir kaygıdan kaynaklanıp kaynaklanmadığını sordu – eğer öyleyse ele alınması gerekiyordu. Öyle olduğunu ve bu etik kaygının dile getirilmesi adına belgeye karşı çıktığımızı söyledim. Manissa, kalabalığa ve yürütücü ekibe bizimle işbirliği içerisinde oldukları için teşekkür ettikten sonra, kalıbı, değiştirilmesi gerektiğini düşündüğümüz biçimiyle okudu. Önerimiz, "vaktiyle bölünmüş" kalıbının yerine "rağmen" ya da "bölünmelere rağmen... vb." getirilmesiydi. Değişiklik genel kurul tarafından kabul edildi. Doğaçlama ekibimiz/bloğumuz az önce olanları tartışmak için kendi içinde bir konuşmaya daldı; insanlar da kulak misafiri oldular ve yaptığımızı desteklediklerini belirttiler. Gene de paragrafın tümüyle değiştirilmesi gerektiğini düşünüyorduk ve Sonny, kullanılan dilin güç dinamiklerini görünmez kıldığına ya da onları silmeye çabaladığına işaret etti. Wall Street İşgali'ne bir süredir katılmakta olan İranlı bir adam çok göze çarptığımızı belirtti. Sonny de sarı ırk mensubu 5 kişiden oluşan, içinde bir başörtülü bir de türbanlının bulunduğu bir grup olarak, büyük bir kısmı hâlâ beyazlardan oluşan bu kalabalıkta dikkat çekmemizin olağan olduğu yanıtını verdi. Hem "daha sahici nasıl olunurdu ki?" GK sonlandı ve biz, hemen, belgeyi tartışmak üzere toplanmış gruba doğru ilerledik. Yukarıda bahsettiğim cümlenin diline yönelik değişiklik teklifimiz zaten kabul edilmişti ama biz belgenin hâlâ iktidar sorunlarını ele almadığını ya da onları göz ardı ettiğini düşünüyorduk. Bu nokta son derece önemli çünkü Wall Street İşgali'nin %99 olarak adlandırılan toplulukla paylaşacağı bir belge, iktidar sorunlarını göz ardı etmemeli ya da silmemelidir. Yaratıcı ekibin başı olan (ve bizden yıldığı her halinden belli) adamı bulduk ve paragrafı tartışmaya başladık.

Ne yazık ki sözümüzü kesmeye çalışan birçok kişi oldu ve yere oturduğumuz sırada, Thanu'nun dizüstü bilgisayarını çıkartmasıyla beraber bu insanlar yakınımıza toplandılar, bizi işaret etmeye başladılar, sanki aralarında istenmiyormuşuz gibi hissettim ve çok rahatsız oldum. Yaptıklarımızdan hoşlanmadıkları belliydi, oysa bütün yaptığımız, Wall Street İşgali'ne katılmak, onunla ilişkilenmek ve sesimizi duyurmaktı – nihayetinde, organizatörlerin isteği de bu değil miydi? Daha önce bizi susturmaya çalışan ekip başı yanımıza geldi ve ertesi gün gelip tartışmamızı bitirmemizi söyledi. Hayır, dedik, bunu burada ve şimdi yapalım ve 10 dakikada halledelim – ki öyle de oldu. Beyaz bir kadın bana yaklaştı ve yürütücü ekibi neden rahat bırakmadığımızı sordu. Kadına, onun bizi dinlemek istediğini ve bizimle oturmayı seçtiğini söyledim, onu bunu yapmaya zorlamamıştık. İşte bunlar üstesinden gelmemiz gereken birtakım talihsiz dikkat dağıtıcı durumlar ve aksaklıklardı. Sahada değişimin zor, karmaşık ve acı verici olduğunu gördüm; bunu her yönüyle hissedebiliyorduk.

Bu tartışma ikinci paragraftaki anlatım üzerineydi – burada paragrafı alıntılamayacağım çünkü daha önce de söylediğim gibi, bu belge üzerinde hâlâ çalışılıyor ve henüz yayımlanmış değil. Hepimizin insan ırkı mensubu olduğu ifadesi hoşumuza gitmemişti. Yürütme kurulu bunun bilimsel bir gerçek olduğunu, hepimizin tek bir ırk oluşturduğunu söyledi. Bunda hemfikirdik ama toplumsal açıdan eşitsizliğin hüküm sürdüğünü açıklamamız gerekiyordu. Wall Street İşgali'ni ve sözde %99'u temsil edecek ve dünyayla paylaşılacak olan bu belge üzerine son sözü söyleyeceği düşünülen bir kişiye baskı sistemlerini açıklıyor oluşumuz son derece sorunluydu. Manissa'nın adama, beyaz bir erkek olarak, renkli tenli bir kadın olan kendisi karşısında daha fazla güce ve ayrıcalığa sahip olduğunu açıklaması gerekti. Irkçılık, onun düşündüğü gibi, duygularla ilgili değildi; aksine Sonny ve Thanu'nun açıkladığı üzere güç ve baskıyla ilgiliydi. Bu adamın üzerimizdeki gücünü ve ayrıcalığını hissettiğimiz sırada gücü ve ayrıcalığı tartışıyor olmak kafamızı karıştırdı,

üstelik kendisi Wall Street İşgali'nin yürütücüsü/organizatörüydü! Açıkça görülüyor ki, Liberty Plaza'da bol sayıda "kendi kendini yetiştirme" seminerine ihtiyaç duyulmaktaydı.
Uzun lafın kısası, bahsi geçen paragrafın, kaygılarımızı giderecek yönde değiştirilmesini; yani dışlanmış insanların her gün hissettiği ayrıcalık ve güç dinamikleri çevresinde şekillenen sorunları düzgünce ele almasını sağladık. Bu yürütülmesi çok zor bir tartışmaydı, o kadar gerçekti ki, canımızı yaktı. Bu tartışmanın gerçekleşiyor olması, yani bu adama ve etrafındakilere ırkçılığın arkasında yatan gerçekleri anlatıyor olmak ve birçok kişinin bizi engellemeye çalışması canımızı yaktı. Kader, orada olmamızı, duyulmamızı, bunu gerçekleştirmemizi, bu değişiklikleri yapmamızı gerektiriyormuş. Üstelik orada oturup bizi dinleyen ve yapıcı katkılarda bulunan birçok insan da vardı. Ayrılırken ne yaptığımızı fark ettik – içinde yer aldığımız fakat yapıcı eleştiriye de ihtiyacı olduğunu düşündüğümüz bir harekette kendiliğinden bir araya gelmiş, değişiklik talep etmiş ve yaratmıştık.
Bu belge, "New York City İşgali Bildirgesi" yakında dünyayla paylaşılacak ve aşağı yukarı beşimiz bir araya gelebildik; ama bu belge, güçlerinin ve ayrıcalıklarının farkında olmayan az sayıda insanın ideallerini yansıtmasın, onun yerine %99'un gerçeğini yansıtsın diye bir araya gelmemiz de gerekliydi.
Okuduğunuz için teşekkürler.
29.09.2011, Hena Ashraf / http://henaashraf.com/

Çev. Lara Fresko

Wall Street İşgalcilerine Uygulanan Şiddetin Ardındaki Şok Edici Gerçek

Bir ay kadar önce kendisi de bir Wall Street'i İşgal Et gösterisi sırasında New York'ta gözaltına alınan Amerikalı yazar Naomi Wolf, geçtiğimiz hafta, tam da Obama'nın yurtdışında olduğu sırada İşgal hareketine uygulanan polis şiddetinin tesadüf olmadığını söylüyor. Wolf'a göre hareketin talepleri Amerikan siyasetinin hassas noktasına dokunuyor.

Farklı siyasal eğilimlerden Amerikan vatandaşları, geçtiğimiz hafta barışçıl Wall Street'i İşgal Et göstericilerini dağıtmak için organize biçimde uygulanan benzeri görülmemiş polis şiddetini yansıtan görüntülerin hala etkisi altında. Yaşlı bir kadının yüzüne biber gazı sıkıldı; UC Davis'teki direniş göstermeyen öğrencilere çevik kuvvet birliklerinin biber gazı sıkması görüntüleri internete düştü; gece yarısı düzenlenen Zucotti Park'ı temizleme harekâtı sırasında yalnızca cinsiyeti nedeniyle hedef alınan ve saçlarından sürüklenen genç kadınların ve başından yara alan kanlar içindeki genç adamın görüntüleri her yerde.

Ama tam biz Amerikalılar neler olduğunu anladığımızı sandığımız sırada, (birçok farklı şehirde birden belediye düzeyinde polisin ve belediye başkanlarının aşırıya kaçması mıydı bu?) işler daha karanlık bir hal aldı. Ulusal Gazeteciler Birliği ve Gazetecileri Koruma Komitesi, gazetecileri hedef aldığı düşünülen yasa koruma uygulamalarının federal düzeyde olması olasılığıyla ilgili olarak Bilgiye Erişim Özgürlüğü talebinde bulundu. New York Times'ın haberine göre New York polisi gösterileri takip eden gazetecileri ve fotoğrafçıları gözaltına almış, yumruklamış, tartaklamış, yere yatırmış ve üstlerine bariyer fırlatmıştı. Basın mensuplarından izinlerini göstermek için ellerini kaldırmaları istenmiş, birçoğu istenileni yapınca, gözaltına alınma tehditleriyle olay mahallinden uzaklaştırılmışlardı. Basın kartı olan gazetecilere önce polisler tarafından kaldırımda fotoğraf çekmenin yasalara aykırı olduğuna dair yanlış bilgi verilmiş, ardından bu basın



mensupları gözaltına alınmış ve tartaklanmıştı.

New York'ta bir yüksek mahkeme yargıcı ve bir şehir konseyi üyesi dayak yedi; Berkeley, California'da en önemli şairlerimizden biri olan Robert Hass coplandı. Wonkette ve Washingtonsblog.com'da yayımlanan bir haber manzarayı daha da karanlık hale getirdi: Oakland Belediye Başkanı, işgal hareketinin bastırılmasıyla ilgili olarak 18 kentin belediye başkanlarının katıldığı bir konferansta Kamu Güvenliği Teşkilatı'nın da yer aldığını açıklamıştı.

Bu ihlalin ciddiyeti Avrupalıların ilk bakışta dikkatini çekmeyebilir. Bizim yönetim sistemimiz; federal bir polis kuvvetinin yaratılmasını da, kentsel huzurun sağlanması işine federal ya da askeri kuvvetlerin karışmasını da yasaklar.

Yer aldığım televizyon programlarında sağcı uzmanların ve siyasetçilerin hepsinin İşgal hareketine karşı olduğu dikkatimi çekti. Haberci Chris Hayes'in ortaya çıkardığı yazışmalarda lobiciler işgal hareketinin karalanması karşılığında 850 bin dolar istiyordu. Bu tür yazışmaların koordinasyonu ancak en tepedekilerin bilgisiyle yapılabilir. Böylece durumun, parklardaki karmaşa ve tuhaf kampçılar karşısında korkuya kapılan belediye başkanlarının aşırı tepki göstermesinden ibaret olmadığı anlaşıldı. Parçalar bir araya geldiğinde, Wall Street'i İşgal hareketine karşı üst düzey bir koordinasyon olduğu açığa çıkıyor.

Peki henüz ne istediklerini ifade edemeyen, silahsız ve gelişmemiş bir harekete karşı bu büyük tepkinin nedeni neydi? Ne de olsa Irak Savaşı'nı protesto edenler, Tea Party göstericileri ve benzerleri hiçbir baskı görmemişlerdi. Sorun kamp yapmaları mıydı? Bu yazıyı yazdığım sırada, iki yüz kadar genç insan, uyku tulumları, çantaları ve hatta katlanır sandalyeleriyle gece gündüz NBC'nin dışındaki kamusal kaldırımlarda kamp yaparak Saturday Night Live bileti almaya çalışıyor. Dolayısıyla sorun kamp yapmaları da olamaz. Talihsiz ve umut dolu bir grup olan işgal hareketinin neden böylesine şiddet dolu bir federal tepki gördüğünü hiçbir şekilde anlamıyordum.

Ta ki Wall Street'i İşgal Et hareketinin aslında ne istediğini öğreninceye kadar.

Ana akım medya, sürekli işgal hareketinin bir mesajı olmadığından söz ediyordu. Ben de onlara sordum. Occupy'da "Ne istiyorsunuz?" sorusuna aldığım yanıtları topladım. İlk 15 dakikada 100 yanıt geldi. Sonuçlar gerçekten şaşırtıcıydı.

Hareketin bir numaralı gündem maddesi siyasetten paranın çıkartılması. En çok, Citizens United[1] davası kararını etkisiz hale getirerek kampanya sürecine sınırsız tutarların girmesine izin veren düzenlemeler yapılması konuşuluyor. İki numarada dolandırıcılık ve suiistimalin önlenmesi için bankacılık reformu var. Başkan Clinton'ın kaldırdığı, yatırım bankalarıyla ticari bankaları birbirinden ayıran Depresyon dönemi yasası Glass-Steagall Act'in geri getirilmesi isteniyor. Bu yasa, yatırım bankalarının türev ürünlerden kar sağla-

1 ABD Anayasa Mahkemesi tarafından 21 Ocak 2010'da karara bağlanan "Citizens United, Federal Seçim Komisyonu'na Karşı" davası, "Hillary" adlı bir belgesel çeken Citizens United adlı muhafazakâr sivil toplum kuruluşunun, filmin kablolu kanallarda gösterilmesinin Federal Seçim Komisyonu'nu tarafından engellemesi üzerine açılmıştı. Sonuçta mahkeme ABD Anayasası'nın Birinci Maddesi'nden dolayı vatandaşların siyasi faaliyette bulunmalarından ötürü hiçbir şekilde cezalandırılamayacakları veya mahkûm edilemeyecekleri; şirketlerin de, vatandaşlar tarafından oluşturulmuş kurumlar olarak siyaset alanında diledikleri gibi hareket etme özgürlükleri olduğu, dolayısıyla Anayasa Mahkemesi'nin hiçbir şekilde siyasete karışan bir karar alamayacağı hükmünü verdi.

mak için risk alıp ticari ve tasarruf bankalarını batırmalarını engelleyerek bugünkü krize yol açan şartları ortadan kaldırıyor. Üç numara ise en açıklayıcı olanı: Bugün Kongre üyelerinin, kendi yatırımları olan Delaware merkezli şirketleri etkileyen kanunlar tasarlamalarına izin veren az bilinen bir kanuni boşluğun kapatılması isteniyor.

Bu listeyi, özellikle de son maddeyi gördüğümde, gözlerim açıldı. Elbette bu silahsız insanlar böylesine şiddete maruz kalacaktı.

Kamu Güvenliği Teşkilatı'nın bu şiddetli bastırma hareketini koordine ettiği haberinden çıkartılacak korkunç fikir, teşkilatın serbest çalışmadığıdır. Teşkilat, kendi kendine "bu pis hippilerin peşine düşüyoruz" diyemez. Teşkilatın sorumlu olduğu bir emir komuta zinciri var: Bu zincirin bir halkası Kongre'nin New York temsilcisi olan ve doğal olarak diğer Kongre üyesi dostlarının etkisinde kalan, Kamu Güvenliği Komitesi Başkanı Peter King. King'in üzerinde ise Başkan yer alıyor (ki o sırada duruma çok uygun düşen biçimde Avustralya gezisindeydi).

Bir başka deyişle, emir komuta zincirine göre, Kamu Güvenliği Teşkilatı'nın belediye başkanları ile birlikte hareket edebilmesi için, kongredeki yöneticilerin, Beyaz Saray'ın da onayıyla, teşkilattan belediye başkanlarına ellerindeki polis kuvvetlerinin barışçıl vatandaşlara karşı savaş açmaları için yetki vermesini istemiş olmaları gerekiyor.

Peki Kongre neden kendi barışçıl öğelerine karşı şiddetli bir militarize tepki gösterilmesini istesin ki? Yanıt çok açık: Son yıllarda Kongre üyeleri sisteme orta sınıf (ya da üst orta sınıf) üyesi olarak girip, Washington'dan çok büyük kişisel servetlerle ayrılmaya başladılar. Başkanlık yarışına giren Newt Gingrich'in özel çıkarlara birkaç saatlik "danışmanlık" için 1,8 milyon dolar alması "skandalı" da bunun örneklerindendi. Lobiciye dönüşen kanun yapıcılara ödenen paraları bilmeyen yok ama kongre üyelerinin kendi şirketlerinin kârını yasallaştırdığı daha az biliniyor ve eğer defterler açılırsa, Wall Street ölçeğinde bir yolsuzluk mutlaka ortaya çıkacaktır. Zaten kongre üyelerinin etki ettikleri şirketlerle ilgili gizli bilgilerin ticaretinden çok büyük paralar kazandıkları biliniyor. Zamanında Martha Stewart'ı hapse gönderen içeriden bilgi ticaretinin bir türü bu.

İşgal hareketi çok sıkı takip edildiği ve içine ajanlar sızdığı için, Kamu Güvenliği Teşkilatı ve polis ajanlarının, gelecekteki gündemi hareketin içindekilerden önce öğrenmiş olması mümkün. Yasama sürecinin yakınlarındaki lobicilerin sınırsız para kazanma ayrıcalığını kaybetmeleri, bankaların sahte türevlerden para kazanamayacak biçimde yeniden yapılandırılması ve en önemlisi Kongre üyelerinin koydukları kanunlardan kişisel kâr sağlamasına göz yuman bir sistemde hesap defterlerinin açılması, seçmenlerin oluşturduğu İşgal hareketinin iki adım ötesindeyse, bunu önceden durdurmak için birliklerden yardım istersiniz elbette.

Noktaları bir araya getirdiğinizde, geçtiğimiz hafta yaşananların henüz taraflardan yalnızca birinin şiddete başvurduğu bir iç savaşın ilk çatışması olduğu anlaşılıyor. Bu savaşta Kongre üyeleri, Amerikan başkanının da onayıyla, temsil etmeleri gereken insanları organize biçimde bastırıyorlar. İşgal hareketi hassas bir noktaya dokundu, yani Kongre üyelerinin kişisel kazanç akışlarına. Henüz oluşturdukları bu hareketin öneminden kendileri habersiz olsalar da, onların reform düşlerinin tehdit ettiği insanlar bunun çoktan farkına vardı.

Ne yazık ki bu hafta Amerikalılar Tahrir Meydanı'ndaki göstericilerle gerçekten kardeş olmaya bir adım daha yaklaştı. Tıpkı onlarınkiler gibi, şeffaflık ve reformun kişisel çıkarlarını tehdit ettiğini gören ulusal liderlerimiz bizlere karşı savaş açtılar.

NAOMI WOLF

The Guardian, 25 Kasım 2011
Çev. Esin Eşkinat

Marx Reloaded*

Arte Kanalı için hazırlanan Marx Reloaded *Avrupa'nın önde gelen solcu düşünürleriyle yapılmış ciddi söyleşilerin Karl Marx ve Leon Troçki'nin koket animasyonlarıyla harmanlandığı bir kültürel belgesel. Süregelen küresel ekonomik gerilemenin tam orta yerinde kapitalizmin hali üzerine düşünenlerden bazıları John Gray, Antonio Negri, Michael Hardt, Jacques Rancière, Nina Power, Alberto Toscano ve Slavoj Žižek. Tartışmalı Alman filozof Peter Sloterdijk da filmde kısa süreliğine görünüyor.*

Nemanja Korsic: Karl Marx üzerine televizyon belgesellerine pek rastlanmıyor. Bilhassa politik içeriği *Marx Reloaded* için kaynak bulmayı zorlaştırdı mı?

Jason Barker: *Marx Reloaded* bir televizyon belgeseli olarak doğmadı. Esasında sinema için çok daha deneysel bir şey yapma fikrinden doğdu. Marx'a yakışacak mecranın sinema olduğunu düşünüyorduk. Asıl fikir, Marx'ın mektuplarından yola çıkıp birçok kurgusal unsuru da araya katarak animasyon bir belgesel yapmaktı. *Beşir'le Vals* benzeri bir şey yani. Aslında hâlâ bunu yapmak istiyorum. Ama zamanla, bunun için gerekli bütçeyi toplamanın yıllar süreceğini anladık. Belgesel film yapımcılığında hep sermaye kıtlığı vardır zaten ve bu filmin animasyon olması, üstüne üstlük Karl Marx'ın düşünceleri üzerine bir film olması "hırsını" olsa olsa daha da artırmıştır.

NK: Kamu ödenekli televizyon kanalı (Arte/ZDF) içeriğin siyaseten fazlasıyla tartışmalı olacağı endişesiyle yaptığınız işi denetlemeye ya da değiştirmeye çalıştı mı?

JB: Başlangıçta, anlaşılır biçimde nasıl bir işe bulaştıkları konusunda biraz tedirgindiler bence. Ama elbette, televizyonda bir devrim başlatamazsınız; içerik sıkı bir denetime tabi. Bu bütün filmler için geçerli, sadece Marx için değil. Her durumda, fazlasıyla politik ya da "solcu" bir film yapmaya çalışmanın anlamı yoktu. Bunun yerine, Marx'ın düşüncelerini her ne kadar şiddetli bir biçimde kısaltılmış halde olsa da bir nevi modern bağlama oturtmaya çalışan bir film yapmaktı asıl hedef. Birkaç ekonomist hariç sadece felsefecilerle ve düşünürlerle söyleşi yaptım. Bu film, sadece gazetecilikle iştigal eden biri tarafından yapılsaydı, "siyasi" içeriğe daha geniş yer verilirdi ve o da büyük ihtimalle biraz abartılı olurdu. Sendika görevlileri, grassroots aktivistleri, blogcular vb. kişilerle birkaç söyleşi de olabilirdi. Ama bu, filmin siyaseti ele almadığı anlamına gelmiyor; siyaseti işe karıştırmadan Marx'ı ele almak imkânsız. Basitçe, siyasal tarafın sıklıkla abartıldığı ve bağlamından koparıldığını söylemeye çalışıyorum, çünkü insanların büyük bölümünün Marx hakkında tek bildiği ya da bildiğini sandığı şey Marx ve çalışmaları etrafında dönen siyasi tartışmalar.

NK: Kamusal televizyon kanalları meselesine dönersek: Marx'ı ve düşüncelerini ele alan filmlerin azlığı ticari baskılarla mı yoksa siyasal baskılarla mı açıklanabilir?

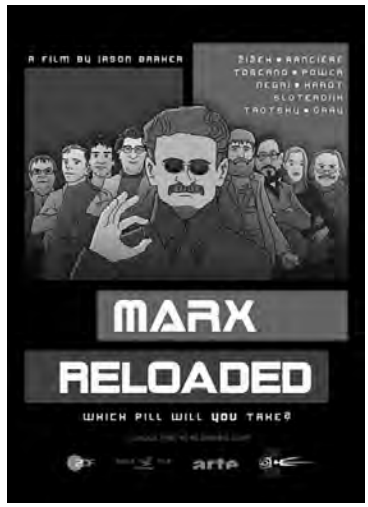
JB: Bu ilginç bir konu. Ken Loach, geçen yıl *The Telegraph*'a verdiği söyleşide (15 Ekim 2010) televizyonu yaratıcılık eksikliği nedeniyle yerden yere vuruyor ve BBC'deki yüksek düzey yöneticilerin, üretici-olmayan emeğin pek çok katmanını temsil ettikleri için ıskartaya çıkarılmasını destekliyor. Loach'un söylemek istediği, televizyonun, film yapımcılarının yapmaya çalıştıklarının önünü kesmekten başka bir işe yaramayan ve yaratıcı süreci engelleyen kabul kurulu editörleriyle dolu olduğu. Ama ben *Marx Reloaded*'ı çekerken kesinlikle böyle bir şey yaşamadım. Hatta tam tersi. ZDF'deki kabul kurulu editörü, yapmaya çalıştıklarıma destek olan geribildirimlerde bulundu ve hatta senaryoyu iyileştirdi. Televizyonun bütün dünyada bu kadar parçalı bir endüstriye dönüşmüş olması, Loach'un savının tam tersine, Marx'ı ve diğer marjinal ya da potansiyel olarak "tartış-

* *Nemanja Korsic Ljubljana Üniversitesi yüksek lisans öğrencisi.*
Bu söyleşi 20 Nisan 2011'de Sırbistan'ın başkenti Belgrad'daki Moskva Hotel'de gerçekleşmiş ve http://www.newleftproject.org/index.php/site/article_comments/marx_enters_the_matrix adresinden çevrilmiştir.

malı" konuları ele alan filmlere kaçınılmaz olarak yer açılacağı anlamına geliyor.

NK: Eğer durum buysa neden Marx ve çalışmalarına televizyonda bu kadar seyrek yer veriliyor?

JB: Çünkü günümüz –ağırlıklı olarak bağımsız fonlardan beslenen– televizyon yapısında böyle filmler için yeterli fon bulunamıyor. BBC veya ZDF veya Avrupa'nın önde gelen iletişim ağlarından biri, bağımsız bir yapımcının desteği olmadan Marx üzerine bir belgesel yapmayı hayal bile edemez, çünkü maliyeti çok çok yüksek olur. Sadece konuyu araştırmak için bile o kadar çok para ve zaman harcanır ki, o iş filizlenemez bile – tabii, bu işe çok fazla para yatırmaya hazırlarsa, başka. Ve işte ticari baskılar da bu noktada başlar.



NK: O halde, siyasal açıdan tartışmalı olan fikirlerin reddedilmesinin nedeni televizyonlardaki muhafazakâr güçler değil?

JB: Deneyimlerime dayanarak söyleyebilirim ki, mesele içerik meselesi değil, hayır. TV yöneticilerinin film yapımcılarının önünü kestiği, durdurduğu ya da gerçekten "yaratıcı" veya "en yeni" fikirlerin hepsini reddettiği düşüncesi asılsız. Belki de bu sadece Ken Loach'un hayalinde varolan bir fantezi. TV yapımcılığının gelişme biçimlerini hesaba katmıyor. Dışarı çıkmaya çalışan yaratıcı enerjiyi serbest bırakmak için tek yapmamız gerekenin sözüm ona üretkenlik karşıtı, baltalayıcı bürokrasi katmanlarını kaldırmak olduğu savının eksiksiz bir mit olduğunu düşünüyorum.

NK: Loach'un televizyon yapımcılığı anlayışının modası geçmiş olduğunu mu düşünüyorsunuz?

JB: Artık televizyona iş yapmıyor, değil mi? Büyük ihtimalle internetin, üretim sürecini besleyen ve televizyonun yapısını değiştiren alternatif bir dağıtım platformu olduğunun da farkında değil. Bu bir bakıma çok heyecan verici çünkü organik entelektüellerin (ki beni de onlardan biri sayabilirsiniz) sesinin duyulması için alan açıyor. Loach'a haksızlık etmemek adına şunu da ekleyelim: Belki de o sadece Birleşik Krallık'ta televizyonun durumu üzerine konuşuyordu. Söyleşide, başlangıçta televizyonun bütün yayın araçlarının **ulusal tiyatrosu** ve kamusal tartışmalar için bir yer olacağına dair ne umutlar beslediğini anlatıyor. Ben bu kamusal alan mevzuundan ölesiye sıkıldığımı itiraf etmeliyim. Televizyon üzerine çok daha toplumsal ilerici ve bunun yanında felsefeden beslenen teorilerin öne sürüldüğü yetmişlerde bile demode sayılan bir konuydu bu. Yetmişlerde televizyon ve medya kuramı, sanatın alımlanışının daha geleneksel biçimlerinden uzaklaşıp televizyonu kendine özgü bir medyum olarak görmeye çalışıyordu. Fransız filozof ve psikanalistlerinin büyük ilgisini çekti: Althusser, Lacan. Laura Mulvey'nin erkek bakışı üzerine makalesini ve o makalenin geleneksel estetiği ve kamusal alan fikrini ne kadar aştığını bir düşünün. Bu bakımdan, Loach'un söyledikleri sadece demode değil, seçkinci de. Artık televizyona iş yapmıyor çünkü istediği kadar yaratıcı özgürlüğü bulacağı yer sinema. Ama yanılsamalara kapılıp gitmeyelim. Sinema onun filmlerinin masrafının karşılanabileceği tek yer. Televizyonda bu parayı çıkarabilseydi, o da hâlâ televizyonda olurdu. "Yayın araçlarının ulusal tiyatrosu" meselesine gelince... Böyle yüce gönüllü yorumlar National Film School seçkinciliğinin tipik dışavurumu. Televizyonun yaratıcılığını kaybetmesinin nedeni bürokratların film yapımcılarının önünü kesmesi değil film yapımının tek bir orijinal fikri olmayan, National Film School mensubu, romantikacı çeken sanatçıların hâkimiyetinde olması.

NK: 52 dakika uzunluğunda olan filminizin Marx'ın fikirlerini karikatürleştirecek kadar basitleştirme riski taşıması sizi endişelendiriyor mu?

JB: *Marx Reloaded* pek çok açıdan bir karikatür. Bunun, bu türden filmlerin yapım aşamasına özgü teknik kısıtlamaların bir sonucu olup olmadığı pek de üzerine düşündüğüm bir konu değil. Sanırım bir nebze doğrudur bu. Karmaşık düşünceleri basitleştirmek gibi bir niyetim olmadı hiç. Tam da gereğinden çok basitleştirmeye kaçmayan bir film yapma ihtiyacının hep farkındaydım. Bir yandan da, kötü bir gazetecilik işi yapmaktan da muhakkak sakınmak istiyordum. Hem nasıl yapabilirdim ki bunu? Bu film Marx'ın düşüncelerinin sözüm ona rönesansını ele almak amacıyla yapıldı. Bu nedenle, o düşünceyi ciddiyetle ele almak ve ana hatlarını aslına sadık kalarak sunmak zorundaydım.

NK: Bence, Marx'ın tuhaf bir yeraltı dünyasında kaybolduğu animasyon sahneler, filozoflarla söyleşi sahnelerinde olduğu kadar ve belki de ondan fazla felsefi sorulara yol açtı. Neden Marx'la Troçki'yi karşılaştırmayı seçtiniz?

JB: Üzerine çok düşünmeme gerek kalmadı. Gayet açık bir parodi gibi geldi bana. Yaparken eğlendim.

NK: *The Matrix* üzerine ne kadar kapsamlı bir literatür olduğunun farkındasınızdır. Bu da parodide kendine yer buldu mu?

JB: Geçmiş yıllarda, filozofların medyaya ve film kuramcılarına züppece yaklaşımlarına sık sık tanık oldum – belki de artık öyle değildir. Alain Badiou'nun kuramını *The Matrix*'e sokarsanız bunu olmayan argümanınıza entelektüel bir hava vermek için yaptığınızdan şüphelenilir hemen. Ben lisans derecemi medya çalışmaları bölümünden aldım ve bununla gurur duyuyorum. *The Matrix* üzerine makalelerin sağlam felsefi argümanlar içermediğini varsaymanın geçerli bir nedeni yok.

NB: Peki Marx-Troçki karşılaşması, *The Matrix*'in felsefi olma amacını hicvetmek için mi yapıldı?

JB: Hayır ama öyle de okunabilir elbette...

NK: Film, *Žižek*'le de yakından ilişkilendirilen Marx fenomenini veya rönesansını ele aldığından, Marx'ı Troçki yerine *Žižek*'le buluşturmayı düşünmediniz mi?

JB: Hayır bu bence biraz yersiz olurdu. Ve şu sözüm ona "Marx fenomeni" meselesinin de açıklanması gerekiyor. Alain Badiou ve Slavoj Žižek'in komünizm konferanslarında yapmaya çalıştığı, bence, tam olarak Marx'la başlamayan ya da onunla bitmeyen bir komünizmi savunmak.

NB: Marx'sız Marksizm?

JB: Marx'ı "mantıklı isyan"ın bir figürü olarak okuyan Badiou'nün pozisyonu kesinlikle bu.

NB: Filmde Marx ve komünizm arasında böyle bir ayrıma gidilmemişti.

JB: Bunu filme dâhil etmek zordu. Umarım Badiou ve *Žižek*'in tutumlarını fazla basitleştirmemişimdir.

NK: Komünizm fikrini kendinize ne kadar yakın görüyorsunuz?

JB: Marx'ın katkısına, en azından bir ölçüde bağlı olmayan oldukça tuhaf bir komünizm benimkisi diyelim. Bence komünizm Karl Marx isminden ayrı kolay kolay kavranamaz. Marx'sız bir komünizm istiyorsanız o zaman şu soruyu da yanıtlamalı: Bu şeyin adı neden komünizm? Ama gerek Badiou gerekse Žižek buna karşı çıkmaz zaten çünkü onlar komünizmin amacından çok fikrinde ısrarcı.

NK: Komünizm fikrinin hâlâ icat edilmesi gerektiği düşüncesi onun geçmişin komünist felaketleriyle bir ilgisi olmadığı gibi, oldukça komünist-olmayan bir yola çıkabilir.

JB: Bu felsefi bir soru. Bence Badiou ve Žižek, komünizm üzerine böyle biçimci bir bahis tutturarak oldukça standart bir Platonculuğu benimsiyorlar aslında. Ama Platonculuk da zaten siyasette biçimciliğe götüren yollardan biri. Spinoza'yla da aynı biçimciliğe çıkar yolunuz. Antonio Negri'nin Spinozacı Marksizminde sık sık tanık oluruz buna.

NK: Ama Negri tarihsel materyalist, demek ki onun komünizminde belirli bir tarihsel olumsallık söz konusu. Negri'nin *Savage Anomaly* kitabında Spinoza'nın *Etik*'i, yazıldığı toplumsal bağlamla zıtlık içinde konumlandırılır.

JB: Bu doğru. Ama *Marx Reloaded*'da Negri, yirminci yüzyıl komünizminin hiç gerçek bir komünizm olmadığını, sosyalizm olduğunu söylediğinde, Badiou ve Žižek'in konumuna çok yakın bir yerde duruyor. Komünizmin sadece onu yaratma sürecinde anlaşılabileceğini söylediğinde de. Ama siz de Žižek ve Badiou'nün Negri'den oldukça farklı felsefi komünizm yaklaşımları olduğu konusunda haklısınız.

NK: Marx'ın dönüşü ve çalışmalarının öngörülü oluşuna –bu günlerde basında sıklıkla karşılaştığımız bir ortak görüş sanki bu– yapılan bütün vurguya rağmen, söyleşi yaptığınız ve hepsi Marx'la yakından ilişkili filozofların büyük bölümü Marx'ın temel bir kuramını reddediyor, o da sömürünün ampirik olarak ölçülebileceğini öne süren sömürge kuramı.

JB: Bu, neo-Marksist bir ilke: ekonomiyi reddet ama siyaseti ve / veya "felsefeyi", özellikle de felsefeyi muhafaza et. Marx'ın ekonomi kuramı artık neo-Marksistler tarafından geçerli kabul edilmiyor. Ama liberal ekonomistler de aynı fikirde. Marx'ın ekonomi kuramı ciddiye alınmıyor. Marx'ı ortak görüşe / sağduyuya hitap eden filozof olarak nitelendirmeniz hoşuma gitti. Bundan birkaç yıl önce Badiou de bir konferansta Marx'ın orta sınıfların tercih edeceği filozof olduğunu söyleyerek bu noktaya parmak basmıştı. Nihayetinde, BBC Radyo 4'ün en önemli filozoflar anketinde ilk sıraya yerleşti. Kimse, "Marx haklıydı" savını kabul etmekten gocunmuyor. *Sunday Supplement* programı dinleyicileri için rahatlatıcı bir ilan bu. Ama tam olarak ne konuda "haklı" olduğu dikkatlerini çekmiyor elbette.

NK: Sizce Marx'ın eğitimli kesimler tarafından böyle genel kabul görmesi Marx fenomenini açıklıyor mu?

JB: Berlin'deki Komünizm İdesi konferansını (Haziran 2010) izlerken –filme de çektik– izleyicilerin büyük bölümünün öğrenciler, bazı sanatçılar ve solcu aktivistlerden oluştuğunu gördüm. Žižek'i filme çektiğimiz ve söyleşi yaptığımız Zagreb'deki sosyalizm konferansında (The Subversive Film Festival, Mayıs 2010) ise çok daha karışık bir izleyici topluluğu vardı: Eski Yugoslavya'da sosyalizmin bir biçimini yaşamış ve onunla duygusal bağlarını hâlâ koparamamış daha yaşlı jenerasyon büyük gruplar halinde geldi. Bunun yanı sıra öğrenciler de.

NK: Sizce giderek yayılan ve popülerleşen bu türden konferansların etkisi, Marx'ın fikirlerinin orijinalliğini zayıflatmak mı?

JB: Belki. Bilmiyorum. Marx'ın fikirleri sayısız şekilde uygulanabilir. Onları tümüyle tüketmiş değiliz kesinlikle. Neoliberal gündemin radikal muhaliflerinin çoğalmasına ihtiyaç duyduğumuz bir dönemde insanlara ilham verip onları teşvik ediyorsa, bu da Marx fenomeninin olumlu bir sonucu kabul edilmeli.

NK: Son olarak bize şu sıralar üzerinde çalıştığınız *Marx Returns* filminden biraz bahseder misiniz?

JB: Çok esprili ve zekâ ürünü, tümüyle animasyon bir film olması planlandı. Özellikle esprili. Marx'ın yaşamını ağırlıklı olarak mizahi bir biçimde ele aldık – ama onu komik duruma düşürmek gibi bir niyetim yok. Bu, biri Marx biri de Engels üzerine kitap yazmış iki yazarın da benimsediği yöntemdi: Francis Wheen ve Tristram Hunt. Ben Wheen'in kitabını beğendim ama yapıbozumcu, alaycı yöntemi nedeniyle biraz da küçümsedim. Aynısı Hunt için de geçerli: Bir "şampanya sosyalisti"nin adamakıllı "çelişkileri"yle alay etme arzusu hep karşınıza çıkıyor. Ve Marx fenomenini en iyi bu durumun açıkladığını söyleyebiliriz. İnsanların kolaylıkla "Marx haklıydı" dediği ama kimsenin, Marx'ın kendisi de dâhil, kimsenin kendi inançlarının gücü veya orijinalliğinin peşinden gidemediği nokta. Peki ya uygulama?: Hayır. Ya da en azından şimdi değil, henüz olmaz.

Çev. Şeyda Öztürk

yeni perspektifler

Müttefik Bedenler ve Sokağın Siyaseti*

JUDITH BUTLER

Geçtiğimiz aylarda sokaklarla meydanlarda birbiri ardına kitlesel gösteriler düzenlendi ve çoğu kez farklı siyasi amaçlarla düzenlenen bu gösterilerin hepsinde benzer şeyler olduğunu gördük: bir araya gelen bedenler birlikte hareket edip birlikte konuştu ve kamusal alan ilan ettiği belli bir uzam üzerinde hak talebinde bulundu. Aslında bu gösterilerin, daha doğrusu hareketlerin ayırt edici niteliğinin hak talep etmek üzere kamusal alanda bir araya gelen bedenler olduğunu söylemek daha kolay olurdu, fakat bu ifade kamusal alanın verili olduğunu, yani zaten kamuya ait olduğunu ve böyle kabul edildiğini varsayıyor. Bu kalabalıklar bir araya toplandığında tam da mekânın kamusal karakterinin bir ihtilafa, hatta mücadele meselesine dönüştüğünü görmeyi başaramazsak, sokak gösterilerinin ana fikrini bir yönüyle kaçırmış oluruz. Bu hareketlerin kaldırım, sokak ve meydanların kendilerinden önce gelen mevcudiyetine bağımlı olduğu ve katılımcıların Tahrir örneğindeki gibi çoğu kez güçlü bir siyasal tarihi olan meydanlarda toplandığı doğru; diğer yandan, kolektif eylemlerin alanı müşterek hale getirdiği, kaldırımları bir araya getirdiği, mimariyi canlandırıp düzenlediği de eşit ölçüde doğru. Kamusal toplantı ve kamusal konuşma için maddi koşulların varolduğunda ısrar ettiğimiz ölçüde, toplanma ve konuşmanın kamusal alanın maddeselliğini nasıl yeniden şekillendirdiğini ve bu maddi ortamın kamusal karakterini nasıl ürettiğini, hatta nasıl yeniden ürettiğini de sorgulamak zorundayız. Üstelik kalabalıklar meydanın dışına, yan caddele-

* *7 Eylül 2011'de Venedik'te Office for Contemporary Art Norway (OCA) tarafından düzenlenen The State of Things serisi için yapılan konuşmadan.*

re ya da arka sokaklara, henüz kaldırım taşı döşenmemiş mahallelere taştığında daha fazlası da gerçekleşmiş olur. Böyle bir anda, siyaset artık özel alandan ayrı, kamusal alanla sınırlı bir mesele olarak tarif edilemez; aksine bu sınırı tekrar tekrar aşarak evde, sokakta, mahallede ya da sınırları halka açık meydan mimarisiyle belirlenmeyen bu sanal uzamlarda hâlihazırda var oluşuna dikkat çeker. Böylece kalabalıkla, giderek büyüyen kalabalıkla bir araya gelmenin ve kamusal ile özel arasındaki ayrıma karşı çıkmayı da içeren biçimde kamusal alanda hareket etmenin ne anlama geldiğini düşündüğümüzde, bedenlerin çoğulluklarıyla bir şekilde kamusal üzerinde hak ilan edişini, maddi ortamların maddesine el koyup onu yeniden biçimlendirerek kamusalı bulup üretişini görürüz; aynı zamanda, söz konusu maddi ortamlar da eylemin parçasıdır ve eylemin esas destek noktasına dönüşmek suretiyle eylemde bulunmuş olurlar. Aynı şekilde, kamyonlar ya da tanklar da ansızın konuşmacı kürsüsüne dönüştüğünde, Brecht'in terimiyle söylemek gerekirse, maddi ortam etkin biçimde yeniden şekillendirilmiş ve yeniden işlevlendirilmiş olur. O halde, eylem hakkındaki düşüncelerimizi yeniden gözden geçirmemiz gerekir. Öncelikle, özgürce hareket etme ve toplanma talebini, başkalarıyla birlikte hareket edip bir araya gelmeden harekete geçirmek mümkün değildir. İkincisi, meydanla sokak yalnızca eylemin maddi destekleri değildir; kendileri de öne sürülecek herhangi bir kamusal ve bedensel eylem kuramının parçasıdır. İnsan eylemi çeşitli desteklere bağımlıdır – insan eylemi her zaman destekli eylemdir. Ancak kamusal toplantılar söz konusu olduğunda, neyin kamusal alan olacağıyla ilgili mücadelenin yanısıra bizlerin, bedenlerimizin dünya üzerindeki temel desteklenme biçimleriyle ilgili bir mücadele olduğunu da açıkça görürüz – haklarından mahrum edilme, yok edilme, terk edilme karşıtı bir mücadele.

Burada bir açmazla karşılaşıyoruz, elbette. Desteklerimiz olmadan eyleme geçemeyiz, oysa eyleme geçmemizi sağlayan destekler için mücadele etmek zorundayız. Toplanma ve konuşma özgürlüğü hakları kavrayışının arka planını oluşturan, Romalıların kamusal meydan düşüncesiydi elbette. Bütün siyasi eylemlerin "tezahür sahasını" (*space of appearance*) gerektirdiğini öne sürerken Hannah Arendt'in aklında da Roma Cumhuriyeti vardı şüphesiz. Örneğin, şöyle der Arendt: "Tam söylersek, polis, fiziki konum itibarıyla kent-devlet değildir; insanların, birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan bir örgütlenmedir ve [polisin] gerçek mekanı, başlarına ne gelirse gelsin bu amaçla bir arada yaşayan insanların arasında yer

alır." Gerçek" mekân "insanların arasında"dır ve bu da, herhangi bir eylemin belirli bir yerde gerçekleşmek suretiyle, tam da ittifakın kendisine ait olan bir mekân tesis ettiği anlamına gelir. Arendt'e göre söz konusu ittifak gerçekleştiği konuma bağlı değildir. Hatta kolaylıkla dönüştürülebilen kendi konumunu yaratır. Arendt, eylem ve konuşmanın "her an ve her yerde kendilerine yer açtığı katılımcılar arasında bir mekân" oluşturabildiğini yazar. (Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 290)[1] Peki bu kolaylıkla dönüştürülebilen siyasi alan kavrayışını nasıl anlıyoruz? Siyasetin tezahür sahasını gerektirdiğini savlayan Arendt, diğer yandan bu sahanın tam da siyasetin ortaya çıkardığı şey olduğunu iddia eder: "Kelimenin en geniş anlamıyla bir tezahür sahası, yani başkaları bana nasıl görünüyorsa benim de onlara öyle göründüğüm, insanların salt başka canlılar ya da cansız şeylerin varoldukları gibi olmadıkları, görünümlerini açık ve seçik kıldıkları bir mekân." Söylediklerinin bir bölümü hiç kuşkusuz doğru. Mekân ve konum çoğul eylem aracılığıyla yaratılır. Ancak Arendt'in görüşü, eylemin özgürlüğü ve kuvvetiyle mekân yaratma gücünün müstesnalığını ima eder. Böyle bir görüş, eylemin her zaman destekli olduğunu ve her durumda, sanal biçimleri söz konusu olduğunda bile bedensel olduğunu unutur ya da reddeder. Eylemin maddi destekleri yalnızca onun parçası değil, aynı zamanda uğruna mücadele edilen şeylerdir, özellikle de siyasal mücadelenin yiyecek, iş, hareketlilik ve kurumlara erişim hakkında olduğu durumlarda. Toplu gösterilerin çağımızdaki etkisi ve gücünü anlamak üzere tezahür sahasını yeniden düşünmek için, eylemin bedensel boyutlarını, bedenin neye gereksinim duyduğunu ve ne yapabileceğini anlamamız gerekiyor; özellikle de bir araya gelen bedenleri, onları orada tutanın ne olduğunu, direnç ve güç koşullarını düşündüğümüzde.

Bu akşam bu tezahür sahası hakkında düşünmek ve tezahür sahasından çağdaş sokak siyasetine geçmek için nasıl bir yol izlememiz gerektiğini sorgulamak istiyorum. Bunu söylerken bile, bazıları aralıklı, bazıları süregelen ve yinelenen toplumsal ve siyasi hareketlerin parçasıyken bazıları da devrimci olan, şahit olduğumuz bütün gösteri biçimlerini bir araya getirmeyi başarabileceğimi zannetmiyorum. Bu toplantıları, 2011 yılı kışı boyunca Kuzey Afrika ve Ortadoğu'daki zorba rejimlere karşı düzenlenen toplu gösterileri olduğu kadar Avrupa ile Güney yarımküredeki emekçi halkların durumunun giderek daha belirsizleşmesine [*precarization*] karşı yapılan gösterileri,

1 Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 2011.

ABD ve Avrupa'daki yaygın eğitim mücadelelerini ve kadınlar, kamusal alanda görünmeleri sıklıkla yasal ve yasadışı şiddetle cezalandırılan trans bireyler de dahil olmak üzere toplumsal cinsiyeti ve cinsiyeti nedeniyle azınlık konumuna düşürülmüş olanlar için sokakları daha güvenli hale getirme mücadelelerini nasıl bir araya getirebileceğimizi düşünmeyi umut ediyorum. Sokakların suça iştirak eden polislerden temizlenmesi gerektiği sıklıkla dile getirilen bir taleptir; özellikle polis mücrim rejimleri desteklediğinde ya da örneğin, toplumsal cinsiyeti ve cinsiyeti nedeniyle azınlık olanlara karşı işlenen ve önlemekle yükümlü olduğu suçları bizzat işlediğinde. Kolluk kuvvetlerinin kontrol altına alamayacağı ölçüde kalabalık ve devingen olduklarında ve kendilerini yenileyecek kaynaklara sahip olduklarında, gösteriler polis gücünü alt etmenin birkaç yolundan biridir. Bir rejimin meşruiyeti sorgulanıyorsa ve onun yerine henüz yeni bir rejim geçmediyse, bu gösterilere anarşist anlar ya da anarşist geçiş dönemleri denebilir. Bu ara-dönem zamanı halk iradesinin zamanıdır; tekil bir irade veya üniter bir irade değil de henüz yasalarla düzenlenmemiş ve hiçbir zaman yasalarla tam anlamıyla sistemleştirilemeyecek biçimde kamusal üzerinde hak iddia eden performatif güçle ittifakın tanımladığı irade. Rejimin zamansallığı ve kurulu mimarisinin dışında ve bunlara karşı bir zaman ve mekân açan, maddesellik üzerinde hak talebinde bulunan, işlevlerini değiştirmek amacıyla desteklerine yaslanan, desteklerinden yararlanan bu bir arada eyleme geçişi nasıl anlayacağız? Böyle bir eylem kamusalın ne olduğunu ve siyaset alanının ne olacağını yeniden şekillendirir.

Arendt'in görüşü, siyaset alanını erkeklere, üreme işçiliğini kadınlara bırakan bir kamusal alan / özel alan ayrımına dayanmak suretiyle, kendi toplumsal cinsiyet politikasının dışında kalır. Kamusal alanda bir beden varsa bu eril ve desteksiz, varsayımsal olarak yaratmakta özgür bir bedendir ama kendisi yaratılmış değildir. Özel alandaki bedense dişi, yaşlanan, yabancı ya da çocuksu bir bedendir ve siyaset-öncesidir. Adriana Cavarero'nun önemli çalışmasından öğrendiğimiz üzere Arendt bir doğumluluk felsefecisiydi ama bir şeyi var etme kapasitesini siyasi konuşma ve eylemin bir işlevi olarak anlıyordu. Erkek yurttaşlar adalet, intikam, savaş ve özgürleşme meselelerini tartışmak üzere kamusal meydana girdiklerinde, aydınlatılmış kamusal meydanı, sözlerinin mimarî olarak sınırlandırılmış tiyatrosu addederler. Konuşmaları paradigmatik eylem biçimi haline gelerek karanlıkla örtülü, kamusal ve asıl anlamıyla eylem denemeyecek faaliyetler aracılığıyla ye-

niden üretilen özel meskenden fiziksel olarak ayrılır. Erkekler bu özel karanlıktan kamusal aydınlığa geçer ve bir kez aydınlandılar mı konuşurlar; sözleri, ifade ettiği adaletin ilkelerini sorgulayarak bir tür eleştirel tahkikat ve demokratik katılım biçimi halini alır. Bu manzarayı siyasal modernite içerisinden yeniden düşünen Arendt, onların konuşmalarını hakların bedensel ve dilsel kullanımı olarak görür. Bedensel ve dilsel – burada bu terimleri ve onların birbirine geçişini nasıl anlamalıyız?

Siyasetin gerçekleşmesi için, bedenin tezahür etmesi gerekir. Ben başkalarına görünürüm ve onlar da bana görünür, yani aramızdaki bir tür alan her birimizin görünmesine olanak sağlar. Birbirimiz için basitçe görsel fenomenler değiliz –sesimiz de algılanmalı ki işitilelim; daha çok, bedensel "kim"liğimiz halihazırda öteki "için" varolmanın bir biçimidir; ötekine kendimizin göremediği biçimlerde görünürüz, kendim için olamadığım şekilde bir başkası için bir bedenimdir ve dolayısıyla tam da sosyalliğim aracılığıyla ve onun tarafından perspektifim elimden alınır. Başkalarına, açıklayamayacağım biçimlerde görünmek durumunda olduğumdan bedenim, içinde ikamet edemeyeceğim bir perspektif tesis eder. Önemli bir husustur bu, çünkü beden yalnızca benim kendi perspektifimi tesis etmez; aynı zamanda bu perspektifin yerini değiştiren ve bu yer değiştirmeyi bir gereklilik haline getiren de bedenimdir. Bir arada hareket eden bedenleri düşündüğümüzde bunu açıkça görebiliriz. Tezahür sahası tek bir beden tesis etmez; bu eylem, bu performatif egzersiz yalnızca bedenler "arasında", kendi bedenimle bir başkasınınki arasındaki boşluğu oluşturan uzamda gerçekleşir. Bu şekilde, siyasal eylemde bulunduğunda, bedenim tek başına hareket etmez. Eylem, gerçekten de "ara"dan ortaya çıkmıştır.

Arendt'e göre, beden öncelikle mekânda konumlanmaz; başka bedenlerle birlikte yeni bir mekân yaratır. Ve yaratılan mekân, tam da birlikte hareket edenlerin arasındadır. Arendt için tezahür sahası yalnızca mimari olarak verili bir şey değildir: "Tezahür sahası," diye yazar, "insanların birlikte konuştukları ve eyledikleri her yerde ortaya çıkar; bu nedenle kamu alanının biçimsel kuruluşunu ve çeşitli yönetim biçimlerini, yani kamu alanının örgütlenmesini mümkün kılan çeşitli biçimleri önceler."(Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 291) Bir başka deyişle, bu tezahür sahası kendisini meydana getiren çoğul eylemden ayrılabilecek bir mekân değildir. Ancak bu görüşü kabul edeceksek önce eyleme geçen çoğulluğun nasıl kurulduğunu anlamak zorundayız. Bir çoğulluk nasıl oluşur ve oluşması için gereken maddi dayanaklar nelerdir?

Bu çoğulluğa kim dahil olur, kim olmaz ve böyle meselelere nasıl karar verilir? Herhangi bir kimse ve herkes bu mekânı oluşturacak şekilde eyleme geçebilir mi? Arendt açıkça "bu mekân hep var değildi" der ve klasik *polis*'te köle, yabancı ve barbarın bu mekândan dışlandığını teslim eder, bu da onların bu uzamı var eden çoğulluğun bir parçası olamadığı anlamına gelir. Yani nüfusun bu kesimi tezahür sahasında görünememiş, varlık gösterememiştir. Şayet tezahür sahası tam da bir yanıyla onların dışlanmasıyla tanımlanan şeyse, onun zaten bölünmüş, zaten pay edilmiş olduğunu görüyoruz demektir. Tezahür sahasını var etmek için kişinin zaten bu mekânda olması gerektiği anlamına geldiğinden, önemsiz bir sorun değildir bu – çoğulluğun performatif gücünü ifasından önce işleyen bir gücün varlığını ortaya koyar. Dahası, Arendt'e göre tezahür sahasından mahrum bırakılmak gerçeklikten mahrum bırakılmaktır. Diğer bir deyişle, başkalarına bilemeyeceğimiz biçimlerde görünmek zorundayız, bize ait olmayan bir bedenin tesis ettiği bir perspektif için mevcut olmak zorundayız. Nerede görünüyoruz ya da göründüğümüzde neredeyiz sorusunun yanıtı şu olacaktır: Orada; birden fazla, ikiden fazla, çoğul ve bedenlenmiş olduğumuz için varolan, aramızdaki bir mekânda. Beden, siyasi tanımıyla, tam da kişinin kendisine ait olmayan bir perspektif tarafından kurulur ve bu bağlamda zaten başka bir yerde ve bir başkası için vardır, dolayısıyla kendisinden ayrılma halindedir. Bedenin siyaset alanındaki durumuna dair bu açıklamada, asla bu toplu eylemin parçası olamayan, eyleme geçen çoğulluğun dışında kalanları nasıl anlamlandırabiliriz? Çoğuldan ayrılmış varlıklar olarak eylemlerini ve konumlarını nasıl tarif ederiz; onların dışlanışını tarif etmek için nasıl bir siyasal dile başvurabiliriz? Siyasi yaşamın, yalın yaşamın veya çıplak yaşamın canlılığı elinden alınmış "verilileri" midirler?

Dışlananların basitçe gerçek olmadığını ya da var olmadıklarını, toplumsal olarak ölü sayıldıklarını, hayalet gibi olduklarını mı söyleyeceğiz? Böylesi formülasyonlar mevcut siyasi düzenlemeler tarafından muhtaç duruma düşürülmüş olmaya mı delalet eder, yoksa bu, siyasi alanın dışında açığa çıkan bir muhtaçlık durumu mudur? Bir başka deyişle, muhtaç bırakılanlar siyaset ve erkin dışında mıdır, yoksa aslında belli bir tür siyasi muhtaçlık mı yaşamaktadırlar? Bu soruya vereceğimiz yanıt önemli, çünkü muhtaç bırakılanların siyaset alanının dışında –depolitize edilmiş varlık biçimleri– olduğunu iddia edersek, o zaman siyasal olanı tesis etmenin başat yöntemlerinin haklı olduğunu zımnen kabul etmiş oluruz. Bu görüş, bazı açılardan Yunan *polis*'inin siyasetin ne olması gerektiği, kamusal meydana kimin gi-

rebileceği ve kimin özel alanda kalması gerektiğine dair içsel bakış açısını benimseyen Arendtçi konumun devamı niteliğinde. Böylesi bir görüş tam da siyaset-öncesi ya da siyaset-dışı addedilen bu alanlarda ortaya çıkan siyasal faillik biçimlerini hiçe sayıyor ve değersizleştiriyor. Dolayısıyla, bu tür dışlama biçimleri üreten siyasi topluluğun siyaset anlayışını teçhiz etmesine, siyasal olarak görülenin parametrelerini belirlemesine izin vermememizi gerektiren nedenlerden biri, *polis* tarafından tesis edilen alan dahilinde, onun tanımlayıcı çoğulluğunun dışında kalanların gerçek olmayan ya da gerçeğe dönüştürülemeyen ve dolayısıyla siyasal olanın dışında kabul edilmeleridir.

Giorgio Agamben'in "çıplak yaşam" nosyonunun itici gücü tam da Arendt'in siyasal felsefesindeki *polis* kavrayışından kaynaklanır ve benim iddiama göre, şu sorunla baş etmeyi göze alır: dışlanmanın kendisini siyasi bir sorun olarak, siyasetin bir parçası olarak ele almayı araştırıyorsak, o zaman bu varlıkların bir kere dışlandıktan sonra siyasi açıdan görünürlükten ya da "gerçeklikten" yoksun olduğunu, toplumsal ya da siyasal statüleri olmadığını ya da toplumdan dışlandıklarını ve yalnızca varlığa (eylem alanından men edilmiş verililik biçimlerine) indirgendiklerini söylemek olmaz. Siyaset alanının klasik *polis* kavrayışıyla tanımlanmasının mümkün olmayışının şu nedeni üzerinde fikir birliğine varırsak, bunun gibi abartılı metafizik açıklamalarla karşı karşıya kalmayız: bu tanımlama mümkün değildir çünkü o zaman dışlanma politikalarının kendisine odaklanan faillik ve direniş biçimleri için ya da devletsizlerle haklarından mahrum edilenleri muhtaçlık koşullarına mecbur eden bu güç rejimlerine karşı bir dile sahip olmaktan ve bu dili kullanmaktan mahrum bırakılırız. Siyasi açıdan en önemli sonuçları doğuran meselelerden biridir bu.

Agamben, biyosiyaset kavrayışını ifade etmek için Foucault'ya başvursa da, bu kavrayış "çıplak yaşam" tezine temas etmez. Bunun neticesinde, devletsiz, işgal altında ve haklarından mahrum bırakılmış olanların faillik biçimleri ve eylemlerini bu lügatçenin sınırları içinde kalarak tarif edemeyiz, çünkü bütün hakları elinden alınmış yaşam bile hâlâ siyasal alanın içindedir ve bu nedenle yalnızca varlığa indirgenemez; aksine, sıklıkla öfkeli, içerlemiş, ayaklanmış ve direnmektedir. Yerleşik ve meşru siyasi yapıların dışında olmak, yine de güç ilişkilerinin içine batmış olmak demektir ve bu doygunluk, hükmeden ve itaat eden biçimler, dahil etme ve meşrulaştırma tarzları kadar meşruluğu bozma ve ortadan kaldırma tarzlarını da içeren bir siyaset kuramının hareket noktasıdır.

Neyse ki, bence Arendt *İnsanlık Durumu*'ndaki bu modeli istikrarlı biçimde takip etmez ve bundan dolayı, örneğin 1960'ların başında dikkatini göçmenlerle devletsizlerin kaderine yönelterek bu bağlamda haklara sahip olma hakkını savunur. Haklara sahip olma hakkı, meşruiyetini sağlamak için belli bir mevcut siyasal organizasyona bağlı değildir. Onun sözleriyle, haklara sahip olma hakkı bu hakkı düzenlemeye ya da güvence altına almaya çabalayabilecek herhangi bir siyasi kurumdan önce gelir ve ona üstündür; aynı zamanda, doğal hukuktan türetilmemiştir. Hak, kullanıldığı zaman, birlik içinde olanlar, ittifak halinde olanlar tarafından kullanıldığı zaman var olur. Mevcut yönetim biçimlerinden dışlananlar, bir ulus devlete ya da başka bir çağdaş yönetim oluşumuna ait olmayanlar, yalnızca gerçeklik terimlerini tekeline almaya çabalayanlar için "gerçekdışı" olabilir. Kamusal alanın onların dışlanışıyla tanımlanışından sonra bile eyleme geçerler. Belirsizlik içinde bırakılmış ya da sistemli ihmal aracılığıyla ölüme terk edilmiş olsalar bile, ortak eyleme geçebilirler. Kayıtsız işçiler yasal hakları olmadığı halde sokakta toplandığında, halk askere ait bir meydan üzerinde hak talep ettiğinde, göçmenler barınak, yiyecek ve hareket edebilme hakkı için kolektif ayaklanmalara katıldığında, kitleler adaletsiz ya da mücrim bir yasal rejimi devirmek veya çoğu insanın iş ve eğitim haklarını elinden alan tasarruf yönlemlerini protesto etmek için yasanın koruyuculuğuna sığınmadan, gösteri izni olmadan toplandığında gördüğümüz budur.

Gerçekten de, kamusal matem törenlerini takip eden kamusal gösterilerde, özellikle de geçen aylarda yas tutanların askeri saldırılara hedef olduğu Suriye'de, mevcut kamusal alanın orada toplanma hakkı olmayanlar tarafından nasıl ele geçirildiğini ve toplanmak uğruna nasıl şiddet ve ölüm riskini göze aldıklarını görebiliriz. Yıldırma ve şiddet tehdidi olmadan, polis, ordu ve hem devlet hem de kurumsal güçlerin kiraladığı paralı askerlerin sistematik saldırısına uğramadan toplanmak onların hakkıdır. Bedene saldırmak hakkın kendisine saldırmak demektir çünkü bu hak tam da sokaktaki bedenin kullandığı şeydir. Sokaktaki bedenler devletin meşruiyetine karşı itirazlarını seslendiriyor olsalar da, o alanı işgal ettikleri, işgali tekrarladıkları ve işgali sürdürmekte direndikleri için karşı çıkışları aynı zamanda bedenseldir; demek ki beden siyasal olarak "konuştuğunda", bunu yalnızca sesli ya da yazılı dilde yapmaz. Bedenin direnci bu meşruiyeti sorgular ve bunu tam da bedenin, bütünüyle dile indirgemeksizin dille kesişen performatifliği aracılığıyla yapar. Başka bir deyişle, bedensel eylem ve jestin dile tercüme

edilmesi gerekmez ama hem eylem hem de jest, eylem ve iddia gibi imler ve konuşur, birini diğerinden ayırmak nihayetinde mümkün değildir. Devletin meşruiyeti kamusal alanda görünme yoluyla sorgulandığında, beden, hak olmayan bir hakkı kullanmış olur; başka bir söyleyişle, askeri güç tarafından aktif olarak itiraz ve yok edilen bu hak, güce karşı direnişiyle direnme hakkını ifade eder. Bu, hukukla düzenlenmiş bir hak değildir. Başka bir yerden veya kimi zaman tam da buradan destek bulsa da var olan bir yasa aracılığıyla bahşedilmiş de değildir. Aslında bu, hak sahibi olma hakkıdır; doğa yasaları ya da metafizik koşullar değil, meşruiyeti tekelleştirmeyi amaçlayan güçlere karşı bedenin direnişi söz konusudur. Mekânın harekete geçirilmesini gerektiren, harekete geçmiş ve harekete geçirici bir dizi maddi destek olmadan gerçekleşemeyecek bir direnç.

Yanlış anlaşılmasın; dirimsellik ya da yaşam hakkından söz etmiyorum. Daha ziyade, tezahür eden ve eyleme geçen, reddeden ve bu gerçeğin bile devletin meşruluk giderimi olarak kabul edildiği koşullar altında direnmeye devam eden bedenlerin siyasi taleplerde bulunduğunu iddia ediyorum. Bedenler, mevcut güç kiplerine karşı çıkan dilsiz yaşam-güçlerinden ibaret değildir. Daha ziyade, onlar da ittifak eylemlerine katılan güç kipleri, bedenlenmiş yorumlardır. Bu bedenler bir yandan üretken ve performatiftir. Diğer yandan, yalnızca ortam, beslenme, iş, sosyalleşme tarzları ve aidiyet desteği olduğu zaman direnebilir ve eyleme geçebilirler. Bu destekleri yitirdiklerinde başka türlü harekete geçerek mevcut destekleri ele geçirir, toplumsal ve kurumsal destek, sürekli iş, dayanışma ve gözetim ağları olmadan bedenlenmiş bir hayatın mümkün olmayacağını öne sürerler. Tek mücadeleleri toplumsal destek ve siyasi özgürlük değildir, mücadeleleri aynı zamanda kendine özgü toplumsal bir biçim alır. Böylelikle, en ideal durumda, bir ittifak meydana getirmeyi araştırdığı toplumsal düzeni sahneler ve bu olduğunda, ki olacaktır, dikkat etmemiz gereken iki ikaz bulunuyor. İlki, direnişin bireylere indirgenemeyecek olmasıdır, eyleme geçen bireyler değildir. İkincisi, ittifak eylemi tam da katılımcılar arasında gerçekleşir ve bu da kalıcı ve yaşanabilir ortamlardan ve yaşayan varlıklar arasındaki karşılıklı dayanışmadan mürekkep ideal ya da boş bir alan değildir – destek alanının kendisidir. Bu akşam konuşmamın sonuna doğru bu son görüşten biraz daha ayrıntılı söz edeceğim ama şimdilik gösterilere ve onların mantığıyla örneklerine dönelim.

Son aylarda şahit olduğumuz dev kitle gösterileriyle direniş tarzlarının çoğu bir tezahür sahası yaratmakla kalmaz, aynı zamanda mevcut güçlerin

nüfuz ettiği zaten var olan bir alanı ele geçirerek kamusal alanla, kamusal meydanla mevcut rejim arasındaki ilişkiyi koparmaya çalışır. Böylelikle siyasetin sınırları ifşa edilir ve meşruiyet tiyatrosu ile kamusal alan arasındaki bağlantı kesilir; bu tiyatro artık sorunsuz bir biçimde kamusal alanda sergilenemez, çünkü kamusal alan artık başka bir eylemin, meşruiyet alanının etkilerini kendine mal etmek suretiyle meşruiyet iddiasında bulunan gücü yerinden eden bir eylemin ortasında zuhur etmektedir. Basitçe söylemek gerekirse, sokaktaki bedenler mevcut siyasal meşruiyet biçimlerine itiraz etme ve olumsuzlama saikiyle tezahür sahasını yeniden düzenler – onlar bazen nasıl kamusal alanı dolduruyor veya ele geçiriyorsa, bu yapıların maddi tarihi de onlar üzerinde etkilidir, onların eyleminin bir parçası haline gelerek en somut ve katı yapıntılar ortasında tarihi yeniden yaratır. Bunlar, teatral öz-kuruluşu için kamusal tezahür sahasına muhtaç olan mevcut devlet aygıtıyla meşruiyet mücadelesine girişen boyunduruk altına alınmış ve yetkilendirilmiş aktörlerdir. Bu güçle mücadele esnasında yeni bir alan, bedenler arasında yeni bir "aralık" yaratılır ve bu alan yeni ittifakın eylemi aracılığıyla mevcut mekânlar üzerinde hak iddia ederken, o bedenler tam da anlamlarını yeniden talep edip yeniden imledikleri edimlerde o mevcut mekânlar tarafından ele geçirilip canlandırılır.

Bu tartışmanın işe yaraması için, tezahür sahası olarak nitelendirdiğimiz şey üzerinde hegemonyacı bir mücadele olmalıdır. Böyle bir mücadele gücün mekânsal düzenlenişine müdahele eder ve bu mekânsal düzenleniş halkın görünebileceği mekânsal konumların tahsis edilişi ve kısıtlanışını da içerir; dolayısıyla "halk iradesinin" ne zaman ve nasıl tezahür edeceği konusunda mekânsal kısıtlamalar var demektir. Kimin görünebileceği, daha doğrusu kimin bir görünme nesnesi olabileceğini bildiren bu mekânsal kısıtlama ve tahsis görüşü, hem hakkın düşmesi hem ayrımcı tahsisat üzerinden işleyen bir güç operasyonunu işaret eder. Böyle bir güç düşüncesi ve onun doğal sonucu olan siyaset düşüncesi, siyasetin yalnızca tezahür sahasına girmeyi değil, tezahür sahasını oluşturmaya da aktif olarak katılmayı gerektirdiğini söyleyen Arendtçi siyaset önermesiyle nasıl uzlaştırılabilir? Ve dahası, bu tarihle onun maddi yapıları tarafından oluşturulmanın tam orta yerinde bir eylem tarzı gerektirir.

Arendt'in çalışmasında güçlü bir performatifin işleyişi açıkça görülebilir – eyleme geçerek, tezahür sahası olarak anlaşılan siyaset alanını var ederiz. Bu, insana özgü harikulade bir performatiftir. Ancak nihayetinde Arendt,

yerleşik mimarinin ve güç topografilerinin üzerimizdeki etki biçimlerini ve eylemlerimize dahil olarak kimi zaman siyaset alanına girişimizi engelleme ya da bizi o alan dahilinde farklı açılardan görünür kılma biçimlerini açıklayamaz. Ancak bu iki güç türünü açıklayabilmek için, bedenleri Arendt'in yapmadığı biçimlerde düşünmek ve onun içinde hareket ederken bile mekânın da bizim üzerimizde etkisi olduğunu ya da kimi zaman çoğul veya kolektif eylemlerimizin onu var ettiğini de hesaba katmak zorundayız.

Görünmenin ne olduğunu değerlendirecek olursak, görünmenin birine görünmek anlamına geldiği ve görünmemizin duyular tarafından algılanması gerektiği, sadece bizim değil, başkalarının ya da daha büyük bir başka grubun duyuları aracılığıyla algılanması gerektiği anlaşılıyor. Arendtçi bakış açısı, konuşurken ve eylemde bulunurken siyasal olmak için birbirimize bir şekilde "görünmemiz" gerektiğini söyler, yani görünmek her zaman bir başkası için görünmektir; bu da bedenin siyasal varlığa kavuşabilmek için toplumsal bir boyutu üstlenmesi gerektiği anlamına gelir – Arendçi bakış açısıyla, konuşma ve eylemlerimizin siyasal olması için birbirimize bir şekilde "görünmemiz" gerekir, yani görünmek her zaman bir başkası için görünmektir ve bu da bedenin siyasal biçimde var olabilmesi için bir tür toplumsal boyut alması gerektiği anlamına gelir – beden, bireyciliği teyit etmeyen ve edemeyen biçimlerde kendinden çıkıp başkalarına yönelir. Konuştuğumuzda ve eylemde bulunduğumuzda canlı ve bedenlenmiş organizmalarız ve bu organizma tezahür sahasında toplumsal ve siyasi bir biçim alır. Bu, toplumsal bir konum için biyolojik konumumuzu aştığımız veya olumsuzladığımız anlamına gelmez; aksine, organik bedenlerimiz direnmek için destekleyici bir toplumsal dünyaya gereksinim duyar. Ve bu da direnmeyi amaçlayan biyolojik varlıklar olarak, beslenme, barınma, şiddetten korunma gibi temel ihtiyaçlara hitap eden kurumlar ve toplumsal ilişkilere ister istemez bağlı olduğumuz anlamına gelir. Hiçbir monadik beden kendi başına direnemez, ancak ederse, bu bir dizi destekleyici ilişki bağlamında gerçekleşir. Dolayısıyla, biyosiyaset meselesine bu şekilde yaklaşırsak, tezahür sahasının hayatta kalma ve ihtiyaç alanlarından ayrı bir siyaset alanına ait olmadığını görürüz. Yalnızca bireylerin değil de bütün nüfusun hayatta kalması söz konusu olduğunda, siyasal mesele toplumsal ve siyasal düzenin barınma, beslenme ve şiddetten korunma gibi temel ihtiyaçların karşılanması yönündeki talebe karşılık verip veremeyeceği ve bunu nasıl yapacağıyla ilgilidir. Eleştirel ve mücadeleci siyaset meselesiyse temel ihtiyaçların nasıl dağıtıldığı,

hayatın nasıl tertip edildiği, yaşamın değerinin ve yasının tutulabilirliğinin eşitsiz dağılımının belirli bir hedefe yönelik savaş hali tarafından nasıl tesis edildiğiyle ve toplulukları farklı açılardan güvensiz ve harcanabilir hale getiren sistematik sömürü veya ihmal biçimleriyle ilgilidir.

Arendt'in görüşünde oldukça sorunlu bir iş dağılımı söz konusu, bundan dolayı onun düşüncesini kendi çağımıza göre yeniden değerlendirmeliyiz. Ortaya çıkıyorsak görülmeliyiz, dolayısıyla bedenlerimize bakılmalı ve çıkardıkları sesler duyulmalı; beden görsel ve işitsel alana girmeli. Ancak durum buysa, bedenlerimizin neden biri konuşmak ve eylemde bulunmak üzere kamusal alanda tezahür eden, diğeri cinsiyetli ve çalışan, dişil, yabancı ve dilsiz olan ve genellikle özel ve siyasal-öncesi alana sürgün edilen iki bölüme ayrıldığını da sormamız gerek. Tarif edilen ikinci beden tezahürün önkoşulu olarak işler ve böylelikle kamusal alanı yöneten ve mümkün kılan yapılandırıcı yokluğa dönüşür. Bizler konuşan ve eylemde bulunan canlı organizmalarsak, o zaman canlı varlıklardan müteşekkil devasa bir süremle ya da şebekeyle bağlantılı olduğumuz açıkça ortada; onların arasında yaşamakla kalmıyoruz, canlı organizmalar olarak direncimiz de bu destekleyici ve iç bağımlı ilişkiler matrisine bağlı. Ancak konuşmamız ya da eylememiz bizi bu cismani alandan ayrı bir şey olarak farklı kılıyorsa (bu mesele daha önce siyasal düşünme yetimizin bir tür *physei*'ye bağlı olup olmadığı sorusuyla öne sürülmüştür) –her ikisi de açıkça siyasal olan– "canlı" söz ve "fiili" edim, yaşamı diğer canlı süreçlere bağlı olan canlı bir insan bedeninin mevcudiyet ve eylemini bu şekilde açıkça gerektiriyorsa (ve gerektirdiği durumlarda), eylemle beden arasında böyle bir ikiliğin nasıl korunabileceğini sormak zorundayız. Arendt için bedenin –biri kamusal alanda tezahür eden, diğeriyse özel alana tecrit edilmiş olan– iki türlü algılanışı söz konusu olabilir ve kamusal beden kendini, konuşması aynı zamanda eylem olan konuşan özne figürü olarak ortaya koyandır. Özel beden, hayatın maddi koşullarını yeniden üretmek gibi tekrarlanan bir işle meşgul olduğu için asla bu şekilde tezahür etmez. Özel beden böylece kamusal bedeni koşullar ve her ikisi de aynı beden olmasına rağmen, bu çatallanma kamusal ve özel ayrımını sürdürme açısından elzemdir. Bedensel hayatın bir boyutuyla görünmez kalabilmesi ve kalmak zorunda olması fakat bir diğerinin tamamen belirgin ve ayrı biçimde kamusal alanda tezahür etmesi belki de bir tür fantezidir? Peki, olduğu şekliyle tezahür eden bir biyolojik varlığa dair hiçbir iz yok mu ve bir ortamda dolaşmanın ya da yiyecek tedarik etmenin dünyada

bedensel olarak görünmekten başka yolu bulunmadığına ve dünyada görünmenin ima ettiği kırılganlık ve devingenlikten kaçış olmadığına göre Bruno Latour ve Isabelle Stengers ile birlikte, tezahür sahasını müzakere etmenin biyolojik bir şey olduğunu iddia edemez miyiz? Bir başka deyişle, görünmek, bedenin yalnızca konuşmak ve eylemde bulunmak için değil, aynı zamanda acı çekmek ve hareket etmek, başka bedenlerle irtibat kurmak, kişinin bağımlı olduğu ortamın koşullarını müzakere etmek için de göründüğü, illa morfolojik olması gerekmeyen bir an değil midir? Gerçekten de, beden konuşma biçimine, hatta onun örneksel bir durumu olduğu konuşmaya bile karşı koyan biçimlerde tezahür edip bir anlam yüklenebilir. Gerçekten de, hepsi düşüncenin konuşma aracılığıyla seslendirilmesine indirgenebilir olsa, eylemi, jestleri, sessizliği, dokunmayı ve bir arada hareket etmeyi yine de anlayabilir miydik?

Kamusal alanda konuşma eylemi bu sorunlu işbölümü dahilinde bile, bedensel hayatın verili, pasif, opak ve dolayısıyla siyasal olanın alanından dışlanmış bir boyutuna *bağlıdır*. Demek ki, verili beden biçimini eylem halinde bedene kadar yayılmaktan alıkoyan düzenlemenin ne olduğunu sorabiliriz. Bu ikisi farklı bedenler midir ve onları ayrı tutmak için ne tür bir politika gereklidir? Aynı bedenin farklı boyutları mıdırlar, yoksa gerçekte cinsel şiddet karşıtı mücadeleler, üreme özgürlüğü, belirsizlik karşıtlığı, hareket etme özgürlüğü gibi yeni toplumsal hareketlerin aktif olarak itiraz ettiği belli bedensel tezahür düzenlemelerinin etkisi mi? Burada, kuramsal düzeyde bedenin belli bir topografik, hatta mimari düzenlemesinin gerçekleştiğini görebiliriz. Bu güç harekatı –bedenin nasıl görüneceğine ya da görünüp görünmeyeceğine dair hakkın sukutu ve ayrımcı şekilde paylaştırılması– tam da Arendt'in siyasi olanı sarih tanımlayışında kapsam dışı kalan şeydir. Gerçekten de, onun siyasal olanı açıklayışı, siyasetin parçası olarak değerlendirmekte başarısız olduğu bu güç harekatına bağlıdır tam da.

Dolayısıyla kabul ettiğim şudur: Özgürlük benden ya da sizden kaynaklanmaz; ortamızdaki, hatta aramızdaki bir ilişki olarak vuku bulabilir ve bulur da. Demek ki mesele her bireyin içindeki insan onurunu bulmaktan ziyade insanı eylemleri eşitliğe bağlı ve eşitlik ilkesini ifade eden ilişkisel ve toplumsal bir varlık olarak anlamaktır. Gerçekten de, Arendt'e göre eşitlik yoksa insan da olmaz. Hiçbir insan tek başına insan olamaz. Ve hiçbir insan diğerleriyle birlikte uyum içinde ve eşitlik koşulları dahilinde eylemde bulunmadan insan olamaz. Ben olsam şunu da eklerdim: eşitlik iddia-

sı yalnızca söylenen ve yazılan bir şey değildir; tam da bedenler bir arada göründüğünde meydana getirilir, ya da daha doğrusu eylemleri aracılığıyla tezahür sahasını oluşturduklarında meydana gelir. Bu alan eylemin niteliği ve etkisidir ve Arendt'e göre, yalnızca eşitlik ilişkileri korunduğunda işler hale gelir.

İdealleştirilen anları kuşkuyla karşılamak için pek çok neden var elbette, ama idealleştirmeye karşı tamamen koruma altında olan her türlü analize kuşkuyla yaklaşmak için de nedenler var. Tahrir'deki devrimci gösterilerin iki özelliğini vurgulamak istiyorum. Bunların ilki, meydanda tesis edilen belli bir sosyalleşme biçimiyle ilgili; toplumsal cinsiyet farklılıklarını yıkan bir iş bölümü yapıldı ve kimin konuşacağını, insanların uyuduğu ve yemek yediği alanları kimin temizleyeceğini dönüşümlü bir düzene bağlamak bu iş bölümünün parçasıydı, çevreyi düzenlemek ve tuvaletleri temizlemek için bir çalışma programı yapıldı. Kısacası, bazılarının "yatay ilişkiler" diyeceği şey, protestocular arasında kolaylıkla ve sistemli bir biçimde tesis edildi; cinsiyetler arasında eşit iş dağılımını da içeren eşitlik ilişkileri Mübarek rejimine ve –bu rejimin askeri ve kurumsal sponsorlarıyla emekçiler arasındaki olağanüstü sermaye farkı da dahil olmak üzere– onun kemikleşmiş hiyerarşilerine direnişin çabucak bir parçası haline geldi. Dolayısıyla, direnişin sosyal biçimi insanların yalnızca medya için ve rejim karşısında ne zaman konuşacağını ve eyleme geçeceğini değil, kaldırımlardaki yataklar, derme çatma sağlık merkezleri ve tuvaletler, insanların yemek yediği yerler ve dışarıdan yöneltilen şiddete maruz kaldığı yerler de dahil olmak üzere meydanın farklı bölümleriyle nasıl ilgileneceğini de yöneten eşitlik ilkelerini bünyesine kattı. Bu eylemlerin hepsi, eşitlik ilkelerini tesis etmek için kamusal ile özel arasındaki geleneksel ayrımı yıkmaları gibi basit bir nedenden dolayı siyasaldı; bu anlamda, tam da sokaklarda uğruna mücadele ettikleri ilkeleri sosyal direniş biçimlerine dahil ediyorlardı.

İkincisi, şiddetli saldırılar ya da aşırı tehditle karşı karşıya kaldıklarında, pek çok insan *salima*'dan gelen sağ salim olmak, zarar görmemiş, bozulmamış, sağlam, güvende, emniyetli anlamına gelen fakat aynı zamanda aleyhinde bir şey denilemez, suçsuz, günahsız ve diğer yandan emin, yerleşmiş, açıkça kanıtlanmış da demek olan "Silmiyye" sözcüğünü bir ağızdan haykırıyordu.[2] Bu sözcük "barış" anlamına da gelen "slm" kökünden gelir

2 Hans Wehr'in *Dictionary of Modern Written Arabic* adlı sözlüğünden.

ve İslam sözcüğünün kökü de aynı sözcüktür. Arapça pasifizm anlamına gelen "hubbü's-silm" de bu sözcükten türemiştir. En genel anlamıyla, "salimiyet" sözcüğü bir ağzından söylendiğinde nazik bir uyarı biçimini alır: "barışçıl, barışçıl." Devrim büyük ölçüde şiddete dayalı olmayan eylemlerle sürse de, onu şiddete ilkesel karşıtlığın yönlendirdiği söylenemez. Bu tezahürat daha ziyade insanları askeri saldırıların –ve çetelerin saldırısının– taklitçi çekimine direnmeye ve daha büyük hedefi, yani radikal demokratik değişimi akıldan çıkarmamaya teşvik etme yoluydu. Anlık bir şiddet takasına kapılmak, devrimi gerçekleştirecek sabrı yitirmek demekti. Beni burada asıl ilgilendiren, tezahüratın ve dilin eylemi ateşlemek için değil, dizginlemek için kullanılışıydı. Ortaya çıkmakta olan eşitler topluluğunun öncelikli siyaset yapma tarzının şiddet olmayacağını gösteren bir itidal çağrısı.

Tahrir Meydanı elbette coğrafi bir mekândır ve Kahire haritasında onu kolayca bulabiliriz. Aynı zamanda, medyada onunla ilgili pek çok zoruyla da karşılaşıyoruz: Filistinlilerin de bir Tahrir meydanı olacak mı? Hindistan'ın Tahrir meydanı nerede? Sorulardan bazıları bunlar. Dolayısıyla meydanın yeri tayin edilmiş ve dönüştürülebilir; gerçekten de, başından beri, bütünüyle olmasa da dönüştürülebilir görünüyordu. Ve elbette, medya olmadan meydandaki bedenlerin dönüştürülebilirliğini düşünemeyiz. Tunus'taki medya görüntüleri, bazı açılardan Tahrir'deki medya olaylarının yolunu açtı ve sonra sıra Yemen, Bahreyn, Suriye ve Libya'ya geldi; bunların hepsi farklı yörüngeleri takip etti, hâlâ da ediyorlar. Bildiğiniz üzere, son aylarda şahit olduğumuz toplu gösteriler yalnızca askeri diktatörlükler ve zorba rejimlere karşı gerçekleştirilmedi. Aynı zamanda tekelci kapitalizme, neo-liberalizme, siyasal hakların gasp edilmesine karşı ve sosyal demokrasiyle sosyalizmi parçalamayı amaçlayan, çalışma hakkını tahrip eden, toplulukları yoksulluğa mahkum eden ve en temel haklardan biri olan kamusal eğitim hakkını baltalayan neo-liberal reformların yüzüstü bıraktıkları adına gerçekleştirildiler.

Sokakların siyasal güce kavuşmasının koşulu eylem sahnesinin işitsel ve görsel versiyonunun canlı yayında bizlere iletilmesidir; böylelikle medya yalnızca olanları aktarmakla kalmaz, eylem sahnesinin ve eylemin parçası haline gelir; gerçekten de, yayıcı ve yinelenen görsel ve işitsel boyutlarıyla medya, sahnenin ya da mekânın *kendisidir*. Bunu basitçe ifade etmenin bir yolu medyanın olayları görsel ve işitsel olarak yaymakla eylem sahnesinin sınırlarına ve taşınabilirliğine katkıda bulunduğunu söylemektir. Başka bir deyişle,

medya sahneyi yerel enstanteneleri de içeren ve aşan bir zaman ve yerde tesis eder. Sahne kesinlikle ve özellikle yerel olsa da, başka yerlerde bulunanlar kendilerine ulaşan imgeler ve sesler aracılığıyla olay yerine doğrudan ulaştıklarını duyumsarlar. Bu doğrudur ama görüntülerin nasıl kurgulandığını, hangi sahnelerin nakledildiğini ve aktarıldığını, hangilerinin çerçevenin dışında kaldığını bilmezler. Sahne aktarıldığında burada *ve* oradadır, her iki mekâna da –hatta çoklu mekânlara– yayılıyor olmasa, aynı sahne olmazdı. Sahnenin kendisinin ötesine iletildiği ve böylelikle küresel medyada kurulduğu gerçeği onun yerelliğini inkâr etmez; olduğu haliyle, bir olay olarak bu aracılığın gerçekleşmesine bağlıdır. Bu da yerelin yerelliğinin ortaya konması için kendisi dışında yeniden biçimlendirilmesi gerektiği anlamına gelir ve bu da yerelin yalnızca belli bir küresel medya aracılığıyla tesis edilebileceği, bir şeylerin orada gerçekleşebileceği anlamına gelir. Tabii kameranın ya da başka dijital medya araçlarının çerçeveleri dışında da pek çok şey oluyor ve medyanın sansüre karşı koyması kadar sansür uygulaması da mümkün. Hiçbir zaman kaydedilmeyen ve yayınlanmayan pek çok yerel olay var ve bunun da bazı önemli nedenleri bulunuyor. Ancak olay aktarıldığı ve küresel öfke ve destekle karşılandığında –ki bu desteğe ticareti durdurmak ya da diplomatik ilişkileri kesme gücü de dahildir– o zaman yerel, yerelliği her anıyla aşan bir devre içinde tekrar tekrar tesis edilecek demektir. Ancak yine de yerelleşmiş ve bu şekilde aktarılamayan bir şey kalır geriye; ve bazı insanların risk altında olduğunu ve riskin tam da sokaktaki bedenler tarafından alındığını anlamadığımız takdirde bu sahne aynı sahne olmaz. Bir şekilde nakledilseler bile, şüphesiz bir başka yerde kalırlar ve kamerayı ya da cep telefonunu tutar, karşı çıktıklarıyla yüz yüze dururlar; korumasız, zarar görebilir, zarar görmüş, isyanda değilseler bile direnmektedirler. Bu bedenlerin mesaj ve imgeler aktaran cep telefonları taşıması da önemlidir ve saldırıya uğradıkları zaman bunun sıklıkla taşıdıkları kamera ya da fotoğraf makinesiyle ilgisi vardır. Bu saldırı, kamerayı ve onu kullananı yok etme teşebbüsü olduğu kadar kameralar için bir yok etme gösterisi, tehdit ya da uyarı anlamına gelen bir medya etkinliği olabilir. Veya örgütlenme çalışmalarını durdurma yöntemi olabilir. Bedenin eylemi teknolojisinden ayrılabilir mi ve teknoloji yeni siyasi eylem biçimlerini belirlemeye nasıl etki eder? Bu bedenlere yöneltilen sansür ya da şiddet aynı zamanda onun medyaya ulaşımına yöneltilmiş değil midir ve hangi imgelerin aktarılacağı ve hangilerinin aktarılmayacağı yönünde hegemonyacı bir kontrol sağlamayı amaçlamaz mı?

Egemen medyanın sahibi kendi sansürlerini uygulayan ve kendi kışkırtma yöntemleri olan şirketlerdir elbette. Ancak medyanın bu alanlardan yayın yapma özgürlüğünün başlı başına bir özgürlük hakkını kullanma anlamına geldiğini onaylamak hâlâ önemli görünüyor, özellikle de söz konusu medya, aktarım aracının çalıştırılmasının bedensel eylemin bir parçası olduğu sokaktan yayın yapan, sansürün etrafını dolaşan gerilla medyaysa. Dolayısıyla medya yalnızca çeşitli biçimlerde özgürlük ve adalet üzerinde hak iddia eden toplumsal ve siyasi hareketler hakkında yayın yapmaz; medya aynı zamanda toplumsal hareketin uğruna mücadele ettiği özgürlüklerden birini de kullanmaktadır. Bu iddia, medyanın siyasal özgürlük ve toplumsal adalet mücadelesine taraf olduğu anlamına gelmiyor (öyle olmadığını biliyoruz). Hangi küresel medyanın hangi yöntemlerle yayın yaptığı elbette önemli. Özel medya araçlarının bazen protestoları yayınlamak için sansür yöntemlerini alt ettiği anda küresel hale geldiği ve böylelikle protestonun parçasına dönüştüğünü anlatmaya çalışıyorum.

Bedenlerin gösteri yaparken sokakta ne yaptığı, iletişim araçları ve teknolojilerinin sokakta olanları "haberleştirirken" ne yaptığıyla temelden ilintilidir. Bunlar farklı şeyler ama ikisi de bedensel eylem gerektiriyor. Bir özgürlüğü kullanma hakkı bir başkasıyla bağlantılıdır, yani her ikisi de birer hak kullanma biçimidir ve bir arada bir tezahür sahası oluşturarak onun aktarılabilirliğini güven altına alırlar. Hakların kullanımının artık sokaktaki bedenler pahasına gerçekleştiğini, twitter ve benzeri sanal teknolojilerin bedenlerin kamusal alandan uzaklaşmasına neden olduğunu iddia edenler olsa da, ben buna katılmıyorum. Medya, elinde bir olay olması için sokaktaki bu bedenlere gereksinim duyarken sokak da medyanın küresel arenada var olmasına gereksinim duyar. Ancak fotoğraf makineleri ve internet bağlantıları olan insanlar hapsedildiğinde, işkence gördüğünde veya sınır dışı edildiğinde, teknoloji kullanımı bedeni de etkin biçimde kapsar. Söz konusu kapsama kişinin elini hafifçe kımıldatarak gönder tuşuna basmasıyla kalmaz, bu hareket ve gönderme eyleminin izi sürülürse kişinin bedeni de tehlikede demektir. Bir başka deyişle, küresel yayın potansiyeli olan medyayı kullanarak yerelliği alt etmek pek de mümkün değil. Sokağın ve medyanın bu durumu kamusal alanın çok çağdaş bir versiyonunu oluşturuyorsa, o halde tehlikedeki bedenleri hem orada hem burada, şimdi ve o zamanlar, nakledilmiş ve sabit olarak, bu mekân ve zaman kiplerini takip eden çok farklı siyasal sonuçlarıyla düşünmek zorundayız.

Meydanların ağzına kadar dolması, insanların yemeklerini meydanlarda yiyip yine meydanlarda uyuması ve Tahrir örneğinde gördüğümüz ve her gün yeniden görmeye devam ettiğimiz üzere alanı terk etmeyi reddetmeleri önemli. Atina, Londra ve Berkeley'de işgal edilenlerin kamusal eğitim binaları olması da önemli. Berkeley'de binalar ele geçirildi ve izinsiz giriş cezaları dağıtıldı. Kimi zaman öğrenciler özel mülke zarar vermekle suçlandı. Ancak bu ithamlar üniversitenin kamuya mı yoksa özel sektöre mi ait olduğu yönünde soruların dillendirilmesine sebep oldu. Protestonun açıklanan amacı –binayı ele geçirip kendilerini orada tecrit etmek– seslerini duyurabilecekleri bir platform kazanmanın, kamusal alanda görünmenin maddi koşullarını güvence altına almanın bir yoluydu. Bu tür etkili platformlar zaten mevcutsa, böyle eylemler genellikle gerçekleşmez. Buradaki öğrenciler ve İngiltere'deki Goldsmiths College öğrencileri, daha yakın zamanda binaları işgal ederken, şimdi ve gelecekte aslında kamusal eğitime ait olması gereken binalar üzerinde hak talep etmekteydiler. Bu, her bina işgalinin haklı nedenlere dayandığı anlamına gelmez ancak burada neyin tehlikede olduğunu dikkatten kaçırmayalım; bu binaları işgal etmenin simgesel anlamı, onların kamuya, yaygın eğitime ait olduğunu söylemektir; giriş ücretleri, okul harçları ve bütçe kesintileriyle baltalanan tam da kamusal eğitime ulaşma hakkıdır; dolayısıyla binaları işgal etmenin protesto yöntemi olmasına şaşırmamalıyız, kamusal eğitim üzerinde performatif biçimde hak iddia etmek, tam da bu erişimin kısıtlandığı anda ve tarihi dönemde kamusal eğitim binalarına düz anlamıyla erişim hakkı kazanmak için ısrar etmek bizi şaşırtmamalı. Başka bir deyişle, haksız ve ayrımcı güç biçimlerinin kurumsallaştırılmasına karşı çıkan bu eylemleri haklı çıkaran bir pozitif hukuk bulunmuyor. Peki bu eylemlerin buna rağmen bir hakkın kullanılması anlamına geldiğini söyleyebilir miyiz ve öyleyse, ne tür bir haktan söz ediyoruz?

İttifak Biçimleri ve Polisin İşlevi

Düşüncemi bir örnekle somutlaştırmama izin verin. Geçen yıl, Uluslararası Homofobi ve Transfobi Karşıtı Buluşma için Türkiye'ye davet edildim. Bu etkinlik transgender bireylerin kamusal alanda göründükleri için para cezasına çarptırıldığı, sık sık ve kimi zaman polis tarafından dövüldüğü, son yıllarda ayda neredeyse bir kez bir transgender kadın cinayeti işlenen başkent Ankara'daydı. Size Türkiye örneğini vermemin nedeni Türkiye'nin bir konuda "geri kalmış" olduğunu işaret etmek değil; Danimarka'dan gelen tem-





Butler, Uluslararası Homofobi ve Transfobi Karşıtı Buluşma için Türkiye'de dayanışmada.

silcinin bu yöndeki acelecı yorumunu aynı hızla kendisine iade ettiğimi de belirteyim. Sizi temin ederim ki Los Angeles ve Detroit'te, Louisiana ve Wyoming'de, hatta New York'ta bile benzer cinayetler işleniyor. Asıl şaşırtıcı olan, ittifaklar; queer, gay, lezbiyen ve transgender insanlarla birlikte polis şiddetine karşı mücadele eden pek çok feminist örgüt var ve hepsi aynı zamanda militarizm, milliyetçilik ve bunları destekleyen maskülinizm biçimlerine karşı da mücadele ediyor. Böylece konferanstan sonra sokakta feministler *drag queen*'lerle, *genderqueer*'ler insan hakları aktivistleriyle, lipstick lezbiyenler biseksüel ve heteroseksüel arkadaşlarıyla yan yana dizildi – yürüyüşte laiklik taraftarları ve Müslümanlar da vardı. Hep birlikte "Kimsenin askeri olmayacağız, kimseyi öldürmeyeceğiz" diye haykırdılar. Trans bireylere uygulanan polis şiddetine karşı koymak, böylelikle askeri şiddete ve militarizmin milliyetçi yükselişine de açıkça karşı olmak demekti; aynı zamanda Kürtlere yönelik askeri saldırılara ve bu şiddetin devlet ve medya tarafından çeşitli biçimlerde inkâr edilişine karşı çıkarak Ermeni soykırımının anısına uygun biçimde eyleme geçmek anlamına geliyordu.

Bu ittifak bana pek çok farklı açıdan ilginç geldi ama esas neden şu; günümüzde Kuzey Avrupa ülkelerinin çoğunda feministler, *queer*'ler, lezbiyen ve gey insan hakları çalışanları, ırkçılık karşıtı hareketler, dini özgürlük ha-

reketleri, yoksulluk ve savaş karşıtı seferberlikler arasında ciddi ayrım ve anlaşmazlıklar var. Fransa'nın Lyon şehrinde, tanınmış feministlerden biri geçen sene transseksüelliğin "yanılsamaları" hakkında bir kitap yazdı ve bunun üzerine konferansları trans aktivistler ve onların *queer* müttefikleri tarafından "zaplandı." Transseksüelliği psikotik olarak nitelendirmenin transseksüelliği patolojikleştirmek anlamına gelmediğini söylerek kendini savundu. Ona göre bu bir yargıda bulunmayan veya reçete önermeyen betimleyici bir terimdi. Bir topluluğu tercih ettikleri belli bir bedenlenmiş yaşam biçimi dolayısıyla "psikotik" olarak nitelendirmek hangi koşullar altında patolojikleştirmek anlamına gelmez ki? Bu feminist kendisini bir materyalist, bir radikal olarak nitelendiriyordu ama belli erkeklik ve kadınlık normlarını psikotik-olmayan bir yaşamın ön koşulu olarak muhafaza etmek üzere *transgender* topluluğuyla mücadeleye girişiyordu. Bunlar, İstanbul ya da Johannesburg'de kolaylıkla karşık verilebilecek argümanlar, ancak aynı feministler, bir yandan da Fransa'yı ve kendilerinin Fransız feminizmi yorumunu ilerici düşüncenin yol göstericisi haline getirecek bir evrenselcilik biçimine rücu arıyorlar.

Kendilerini evrenselci olarak nitelendiren bütün Fransız feministler transgender insanların kamusal haklarına karşı çıkacak ya da patolojikleştirilmelerine katkıda bulunacak diye bir şey yok. Ancak sokaklar *transgender* insanlara açıksa bile, dini inançlarının simgelerini açıkça taşıyanlara değil. Böylece, Fransa'da kamusal alanda nikab veya burka giyen kadınları tutuklaması, gözaltına alması, onlara ceza kesmesi ve bazen sınırdışı etmesi için polisi arayıp bu kadınları ihbar eden pek çok evrenselci Fransız feministi anlamaya çalışmak zorunda kalıyoruz. Dini azınlıklara dahil kadınları kamusal alanda denetleyip kısıtlaması için devletin polis işlevini göreve davet eden nasıl bir siyaset biçimidir? Aynı evrenselciler (Elisabeth Badinter) niçin *transgender* insanların kamusal alanda görünme hakkını açıkça onaylarken ölümüne laistlerin hassasiyetlerini rencide ettikleri gerekçesiyle aynı hakkın dini kıyafetler içindeki kadınlar söz konusu olduğunda kısıtlanmasını savunuyor? Görünme hakkı "evrensel" olarak saygı görse böyle açık ve desteklenmesi olanaksız bir çelişki geçerliliğini koruyamazdı.[3]

3 Burada yürürlükte olan *polis* işlevlerini anlamak için belki de bazı şiddet biçimleri üzerine düşünmeliyiz. Ne de olsa, toplumsal cinsiyetin her zaman belli bir şekilde ya da örtülü olarak görünmesi gerektiği yönünde ısrar edenler, toplumsal cinsiyetlerini veya cinsiyetlerini normatif olmayan biçimlerde yaşayanları suçlu ya da patolojik ilan etmeye çalışanlar da herhangi bir kolluk kuvvetinin üyesi olmasalar bile tezahür sahasının polisliğini yapıyorlar.

Polis müdahelesi olmadan sokakta yürümek kitle halinde sokakta toplanmaktan daha farklıdır. Ancak bir *transgender* insan sokakta yürüdüğünde, bedensel yöntemle kullanılan bu hak yalnızca o insana ait değildir. Görünseler de görünmeseler de, orada bir grup, belki de bir ittifak da yürümektedir. Belki de "performatif" dediğimiz hem bu toplumsal cinsiyet ifası hem de eşit

Bildiğimiz üzere, kimi zaman devletin kolluk kuvvetleri cinsiyeti ve toplumsal cinsiyeti nedeniyle azınlık konumuna düşürülenlere şiddet uyguluyor, polis *transgender* kadın cinayetlerini araştırmayı ve kovuşturmayı ihmal ediyor ya da toplumun *transgender* üyelerine karşı şiddeti engellemiyor.

Cinsiyeti ve toplumsal cinsiyeti nedeniyle azınlık konumuna düşürülenler, görünme biçimleri, kamusal alanda hak talep etme biçimleri, kendilerini anlamalarına aracılık eden dil, sevgi ya da arzularını ifade etme araçları, açıkça ittifak halinde oldukları, yakın olmayı seçtikleri, cinsel ilişkiye girdikleri kişiler yüzünden veya bedensel özgürlüklerini nasıl kullandıkları, hangi giysileri giydikleri ya da giymedikleri için suçlu ilan edilir veya patolojikleştirilirlerse, bu suçlululaştırma eylemleri de şiddet içeriyor demektir ve bu da bu eylemleri haksız ve mücrim kılar. Arendtçi terimlerle şöyle ifade edebiliriz: tezahür sahasından men edilmek, tezahür sahasını var eden çoğulluğun parçası olmaktan men edilmek, haklara sahip olma hakkından mahrum bırakılmak demektir. Çoğul ve kamusal eylem bir mekân ve aidiyet hakkını kullanmaktır ve tezahür sahası bu hakkın kullanılışıyla önceden varsayılır ve var edilir. Arendt'ten faydalanmak ve ona direnmek için, şimdi en baştaki toplumsal cinsiyet nosyonuna döneceğim. Bana göre toplumsal cinsiyet bir özgürlük hakkının kullanılmasıdır ama bu, toplumsal cinsiyeti oluşturan her şeyin özgürce seçildiği anlamına gelmez; özgürlükler arasında değerlendirilmeyen bile bir şekilde talep ve icra edilebilir, edilmelidir. Bu formülasyonla Arendtçi formülasyondan belli ölçüde uzaklaşmış oldum. Bu özgürlük hakkının kullanılması kanunlar tarafından korunan her türlü özgürlük icrasıyla eşit muamele görmelidir. Siyasal açıdan, eşitlik kavrayışlarımızın bu tür bedenlenmiş özgürlük biçimlerini de kapsayacak şekilde genişletilmesi yönünde çağrıda bulunmalıyız. Peki cinsellik veya toplumsal cinsiyetin bir özgürlük hakkının kullanılması olduğunu söylerken neyi kastediyoruz? Yeniden tekrarlamam gerekirse, hepimizin toplumsal cinsiyetimizi ve cinselliğimizi seçtiğimizi söylemeye çalışmıyorum. Şüphesiz dil ve kültür, tarih, katıldığımız toplumsal mücadeleler, hem fizyolojik hem tarihi güçler tarafından biçimlendiriliyoruz – kendi tarihi ve etkinliği olan biyolojik durumlarla karşılıklı etkileşim içinde tabii. Neyi ve nasıl arzuladığımızın kimliğimizin sabit, değişmez ya da geri çevrilemez nitelikleri olduğunu hissedebiliriz. Ancak toplumsal cinsiyetimizin ya da cinselliğimizin seçilmiş veya verili olduğunu düşünsek de her birimizin bu toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerinde hak talep etme hakkımız bulunuyor. Bu hakkı talep edip edememek bir fark yaratıyor. Zaten sahip olduğumuz toplumsal cinsiyete uygun görünme hakkını kullandığımızda –başka seçeneğimiz olmadığını hissetsek bile– yine de belli bir özgürlüğü kullanıyoruz ama bundan daha fazlasını da yapıyoruz.

Kişi, zaten olduğu kişi olma hakkını özgürce kullandığında ve bu varolma biçimini tarif etme amacıyla bir toplumsal kategori ileri sürdüğünde, özgürlüğü o toplumsal kategorinin bir parçası haline getirerek söz konusu ontolojiyi söylemsel olarak değiştirmektedir. Sahip olduğumuzu iddia ettiğimiz toplumsal cinsiyetleri ve angaje olduğumuz cinsellikleri herhangi birimizin bu gerçekleri özel ya da kamusal alanda veya ikisi arasında bulunan çok sayıda eşikte özgürce, yani şiddet tehdidi olmadan savunma hakkından ayrı tutmak mümkün değildir. Uzun zaman önce biri toplumsal cinsiyetin performatif olduğunu söylediğinde, bu onun bir tür mizansen olduğu anlamına geliyordu; yani kişinin toplumsal cinsiyetinin önce gelmesi ve sonra onu ne zaman ve nasıl canlandıracağına karar vermesi söz konusu değildir. Mizansen ontolojisinin bir parçası, ontolojik toplumsal cinsiyet tarzını yeniden düşünme biçimidir ve böylece bu mizansenin nasıl, ne zaman ve hangi sonuçlara yol açarak gerçekleştiği önem taşır, çünkü bunların hepsi kişinin "olduğu" toplumsal cinsiyeti değiştirir.

muamele, şiddetten korunma ve bu toplumsal kategori dahilinde ve onunla birlikte hareket edebilme yönündeki bedenlenmiş siyasal hak talebidir. Yürümek, o alanın *transgender* insanların yürüdüğü, toplumsal cinsiyetleri ya da işaret ettikleri din ne olursa olsun, şiddet tehdidi olmadan özgürce hareket ettikleri bir kamusal alan olduğunu söylemek anlamına gelir. Ancak bu performatiflik daha geniş anlamıyla her birimizin bedensel canlılar olarak ortaya çıktığı koşulları tanımlamak için de uygun düşer.

Sonuçta, bu bedeni nasıl anlıyoruz? Özellikle bir insan bedeni midir, toplumsal cinsiyetli bir beden mi; ve en nihayetinde bedenin verili alanıyla yapılmış alanı arasında ayrım yapmak mümkün mü? Şayet bedeni bir siyasal imleyene dönüştürme gücünü ve yetkisini insanlara veriyorsak, o zaman bedenin siyasallaşmakla kendisini kendi hayvansılığından ve hayvanların alanından ayırdığını mı varsayıyoruz? Bir başka deyişle, tezahür sahası içinde özgürlük ve hakları kullanma düşüncesinin bizi insanmerkezciliğin ötesine nasıl taşıdığını düşünüyoruz? Yaşayan beden kavrayışının burada da kilit önemde olduğu düşüncesindeyim. Ne de olsa, korumaya değer bir yaşamın, yalnızca insanlara mahsus olduğu düşünülse dahi, insani-olmayan hayatla önemli bağları vardır; bu da hayvan insan düşüncesinden kaynaklanır. Dolayısıyla, salim düşünüyorsak ve düşüncelerimiz bizi herhangi bir formuyla yaşamın korunmasını üstlenmeye sevkediyorsa, o zaman korunacak can bir beden biçimini alır. Dolayısıyla, bu bedenin yaşamı –açlığı, barınma ve şiddetten korunma ihtiyacı– önemli siyasal meseleler haline gelir. Hayatlarımızın en verili ve seçilmemiş yönleri bile basitçe verili değildir; tarih ve dil *içinde*, hiçbirimizin seçmediği güç vektörleri dahilinde verilidirler. Bedenin verili bir niteliğinin ya da bir dizi belirleyici karakteristik özelliğinin, bedenin devam eden direncine bağlı olduğu da eşit ölçüde doğrudur. Bizim seçmediğimiz bu toplumsal kategoriler bazı yönlerden değilse de belli yönlerden verili olan bu bedeni kateder ve örneğin toplumsal cinsiyet, bu katetmeyi ve aynı zamanda onun dönüştürdüklerinin yörüngesini adlandırır. Bu anlamda, yaşamlarımızın en acil ve iradeyle ilgili olmayan boyutları; örneğin açlık, barınma gereksinimi, tıbbi yardım gereksinimi ve doğal ya da insan kaynaklı şiddetten korunma, siyaset açısından merkezi önemdedir. *Polis*'in, bütün maddi ihtiyaçların, toplumsal cinsiyeti, ırkı veya statüsünün kamusal tanınma ve onaylanmaya elverişsiz kıldığı varlıklar tarafından bir şekilde karşılandığı çevrelenmiş ve bakımlı bir alan olduğunu varsayamayız. Yapmamız gereken, yalnızca be-

denin maddi aciliyetlerini meydana taşımak değil, bu ihtiyaçları siyasal taleplerin merkezine yerleştirmektir.

Bana kalırsa, daha farklı bir toplumsal ontoloji, siyasal yaşamlarımızı konumlandıran ortak bir belirsizlik koşulu olduğu varsayımında temellendirilmelidir. Ruthie Gilmore'un açıkça ortaya koyduğu üzere, bazılarımız yaralanmaya ve erkenden ölmeye orantısız bir biçimde başkalarından daha eğimliyiz, ırklar arasındaki farkların dökümünü bebek ölümü istatistiklerine bakarak hatasız bir şekilde yapmak mümkün; kısacası, bu belirsizlik eşitsiz bir biçimde dağılıyor ve hayatlar eşit ölçüde yası tutulabilir ya da eşit ölçüde değerli kabul edilmiyor. Adriana Cavarero'nun iddia ettiği gibi bedenlerimizin kamusal alanda ifşası bizleri temelden inşa ediyor, düşüncelerimizin toplumsal ve bedenlenmiş, incinebilir ve tutkulu oluşunu tesis ediyorsa, o zaman düşüncelerimiz tam da bu maddi karşılıklı bağlılık ve birbirine geçiş önvarsayımı olmadan bir yere ulaşamaz. Beden, ikamet edemeyeceği perspektifler aracılığıyla oluşturulur; başka biri, yüzümüzü bizlerin göremeyeceği biçimde görür. Böylelikle, yerimiz belli olsa da, her zaman başka bir yerde, bizleri aşan bir sosyallik içinde oluşturuluruz. Bu da teşhir edilişimizi ve belirsizliğimizi, siyasal ve toplumsal kurumların devamlılığına bağımlı olma biçimlerimizi tesis eder.

Ne de olsa, Kahire'de söz konusu olan sadece insanların meydanda toplanması değildi; onlar oradaydı ve orada uyudular, ilaç ve yiyecek dağıttılar, bir araya gelip şarkılar söylediler, konuştular. Bu seslendirmeleri bedenden, diğer maddi ihtiyaç ve aciliyet ifadelerinden ayırabilir miyiz? Ne de olsa insanlar kamusal meydanda uyuyor ve yemeklerini burada yiyor, tuvaletler ve alanı paylaşmak için çeşitli sistemler inşa ediyor ve böylece –eve gitmeyi ve evde kalmayı reddederek– yalnızca özelleştirilmeyi reddetmekle ve –birlik içinde eşitlik koşullarına uygun biçimde davranarak– kamusal alanı kendileri için talep etmekle kalmıyor, aynı zamanda kendilerini ihtiyaçları, arzuları ve gereksinimleri olan direnen bedenler olarak muhafaza ediyorlardı. Bu, Arendtçi ve karşı-Arendtçi, şüphesiz. En temel ihtiyaçlarını kamusal alanda düzenleyen bu bedenler aynı zamanda bütün dünyanın orada olanları görmesini ve desteğini ortaya koymasını, bu şekilde devrimci eyleme katılmasını talep ediyorlardı. Bedenler uyum içinde hareket ediyor ama aynı zamanda kamusal alanda uyuyorlardı ve bu yaklaşımlarıyla hem incinebilir hem talepkârdılar; temel bedensel ihtiyaçları siyasal ve mekânsal olarak düzenliyorlardı. Böylece kendilerini izleyen herkese yansıtılacak imgelere dö-

nüştürerek mesajlarını alıp karşılık vermemizi talep ettiler ve olayın üstünün örtülmesine ya da görmezden gelinmesine engel olacak medya yayınlarının desteğini elde ettiler. Kaldırımda uyumak yalnızca kamusal alan üzerinde hak talep etmenin, hükümetin meşruiyetine itiraz etmenin yollarından biri değil, aynı zamanda açıkça bedeni ısrarcılığı, inatçılığı ve incinebilirliğiyle riske atarak devrim süresince kamusal ve özel alan arasındaki ayrımı aşmak anlamına geliyordu. Başka bir deyişle, olayın mekân ve zamanını rejimi devirecek azimle genişletmek ancak özel alanda kalması gerektiği farz edilen bu ihtiyaçlar gece-gündüz ayrımı yapılmadan meydana taşındığında ve medya için imgeye ve söyleme dönüştüğünde nihayet mümkün olabildi. Sonuçta kameralar hiç durmadı, hem orada hem burada olan bedenlerse konuşmayı uykularında bile bırakmadı ve dolayısıyla susturulamadılar, tecrit edilemediler ve yadsınamadılar – devrim, herkes kaldırımlara yapıştığı ve birlik içinde davranarak eve dönmeyi reddettiği için gerçekleşti.

İngilizceden çeviren: Begüm Kovulmaz



Butler, Wall Street İşgalcilerine sesleniyor.

Estetiğin Yapıbozumu ve Avangard Sanat

SÜREYYA SU

"Şu kaderin cilvesine bakın ki, sanat eserleri artık kendileriyle ilgili estetik kuramlara engel oluşturur hale gelmiştir" (John Dewey).

Yapıbozum yirminci yüzyılda gelişen estetik eleştirisinin ve karşı estetik tavır ile avangardın anlaşılması için iyi bir örnektir. Nitekim, Derrida'nın Batı metafiziğine yönelik bir eleştiri ve onun çelişkilerini ve açmazlarını sergilemek üzere bir okuma yöntemi olarak geliştirdiği yapıbozum öncelikle sınırlı bir avangard entelektüel ve sanatçı çevresinde ilgi görmüştür. Buradaki entelektüellerin büyük bölümü edebiyat ve sanat eleştirmenleridir. Bunların tanımlayıcı özelliği, Derrida'nın yapıbozumcu ilke olarak ifade ettiği, "metnin dışında hiçbir şey yoktur" sözüne bağlı olarak yorumun kendinden başka bir göndergeyle bağlantı kurmayan sonsuz bir oyun olduğu inancıdır. Dolayısıyla herhangi bir metne ilişkin yorumun niteliği, "doğru" ve "yanlış" ya da "güzel" ve "çirkin" olması temelinde yargılanamaz. Asıl önemli olan, yorumun ortaya konuşundaki teknik ustalık ya da sözel parlaklıktır. Ayrıca buna bağlı olarak, bir yorum, sonsuzca süren bir oyun gibi, her yeni okumada başka yorumların da üretilebilmesini sağlamalıdır. Burada yapıbozumcu yorum kuramı ile çağdaş sanatın ilişkisel estetiği arasında doğrudan bir koşutluk açıkça kendini göstermektedir. Çağdaş sanat işlerinin postprodüksiyon olarak üretilmesi aynı zamanda çoğunlukla klasik ve modern sanatın bir yapıbozumuna karşılık gelmektedir. Yirminci yüzyılda devrimci bir etki yapan avangard sanat hareketlerinin önemli bir kısmı özgül olarak estetik olanı bozma eğiliminde olmuşlardır.

Cogito, sayı: 68-69, 2011/2012

Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde modern estetiğin temellerini atmıştır. *Yargıgücünün Eleştirisi*, Kant'ın iki akıl eleştirisini tamamlama girişimi olsa da, asıl olarak sanata yaklaşım bakımından güçlü bir etki bırakmıştır. Kant'ın çağdaşları ve sonraki dönemlerin şairleri, sanatçıları, felsefecileri ve sanat kuramcıları için yol gösterici bir parlaklığa sahip olmuştur. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin önemi öncelikle estetik yargının özerkliğini korumasından gelir. Kant, estetik alanı ahlaki ve doğal alanlardan ayrı bir alan olarak kurarken, estetik hazzı "çıkar gözetmeyen tatmin" (*interesseloses Wohlgefallen*) olarak tanımlar ve sanatta biçimi "amaçsız amaçlılık" (*Zweckmassigkeit ohne Zweck*) olarak tasarlar. Bununla beraber Kant, doğa ve özgürlük alanlarından ayrı bir üçüncü varlık alanı fikrini yadsır. Özerk bir estetik alanı, bu iki alan arasında işlevi aracılık yapmak olan bir "serbest bölge" gibidir. Çünkü estetikte öznel ile nesnel arasındaki ayrım bütünüyle ortadan kalkar. Diğer taraftan, Kant'ın estetik yargının özerkliği üzerindeki ısrarı onu sanatın "doğruluk değeri" taşıdığı fikrini yadsımaya götürür. Sanat bilgiyle değil, hazla ilgili bir meseledir. Buna rağmen Kant, çelişkili bir şekilde sanatın bilgiyle ilgili bir tarafı olduğunu ima eden önermelerde bulunur. Zira sanatın, bize herhangi bir mantıksal anlamda kesinlikle bilgi sağlayamasa da, bizi deneyimde tam olarak sunulamayacak ya da kavramlar yoluyla kavranamayacak şeylerle temas haline sokabileceğini söyler. Kant'a göre bir "estetik fikir", "birçok düşüncenin vesilesi olan" ama "adlandırmak için uygun bir kavram bulunamayan" ve sonuç olarak da "dil tarafından tamamen kuşatılıp anlaşılır hale getirilemeyen hayalgücünün temsilidir" (Kant 1987: 187). Bu anlayış, postmodern duruma ait ilkesel bir önerme gibi, sanatın ifade edilemeyeni ifade ettiği, söylenemeyeni gösterdiği görüşüne işaret eder (Lyotard 1990: 58).

Kant'ın estetikle ilgili bir başka önermesi, estetik yargıların evrensel geçerlilik savında bulunduklarıdır. Biri, "bu güzeldir" dediğinde ifade ettiği yargının evrensel olarak geçerli olduğunun kabul edilmesini beklemektedir. Yani, güzel bir nesne çıkar gözetmemekle kalmayıp aynı zamanda zorunlu ve evrensel olan bir zevki uyaran bir nesnedir. Kant beğeni yargısına ilişkin aşkın çıkarımının son aşamasında bu hususu dile getirirken, ahlak meselesine de değinir. Güzellik "ahlaki iyinin simgesi"dir. Güzelliğin evrensel kabul görme talebini, ona ancak bu ışıkta bakıldığında kavrayabiliriz. Böylece, güzellik duyusal olarak ima ettiği ahlak alanının yönünü işaret eder (Megill 1998: 41). Ancak, Kant sanattaki güzelin ahlaki yönünü vurgulamakla beraber, onu doğadaki güzele göre ikincil görür; çünkü o bir temsilden ibaret-

tir. Kantçı görüşe göre, sanatta güzellik temsil dünyasında ortaya çıkan özgürlük olarak tanımlanırken, duyusal etkilere dayanan estetik alan ile olgusal yasalara dayanan doğal alan arasındaki ayrıma işaret edilmektedir. Sanattaki güzellik hiçbir şekilde bir hakikat değeri taşımaz; ancak biz onu kavramdan bağımsız ve saf beğeni hükümlerine göre değerlendiririz.

Batı metafizik tarihi açısından sanat ve hakikat arasındaki ilişki her zaman en önemli sorunlardan biri olagelmiştir. Platon'un sanatı hakikate uzak olması nedeniyle aşağı bir seviyede görmesi, hatta ideal Devlet'inde yasaklaması, onu izleyen filozofların da sanat ve hakikat arasındaki ilişkiyi hep sorgulamalarını beraberinde getirecek bir etki yapmıştır. Platon için yaşadığımız dünyada bulunan her şey kutsal dünyadaki asıllarının taklididir, sanat ise bu taklitlerin haklarındaki bilgiyi değil, salt görünür olanı yansıtan ikinci el taklitlerdir. Böylece taklidin taklidi olması sanatı duyularüstü dünyanın hakikatinden uzaklaştırır. Sanatın bir şeyin taklidi ya da temsili olma özelliği, onun temsil ettiği şeyden daha az önemli gibi görülmesine neden olmuştur. Bu aslında metafizik düşüncede rasyonel kavramın hep estetik temsillerden üstün kabul edilmesi ile desteklenir. Eagleton'ın deyişiyle, estetik, aklın alt düzeyi olarak duyusal alanın konusu haline getirilmiştir. Bu anlamda, estetik, duyusal alanı rasyonel bir düzen içerisinde tahakküm altına alma girişimidir (Eagleton 1998: 15). Batı metafizik düşüncesinde dişil unsurlar olarak görülen duygu, imgelem ve haz, estetik alana ait parçalar gibi belirlenip sanata atfedilirken; bilgi, düşünce ve hakikat sanatın uzağında bir alana ait gibi değerlendirilmiştir. Bu tavrı Derrida sözmerkezcilik olarak tanımlar. Batı metafizik tarihinin akışı içinde, sanat gibi temsili olduğu düşünülen yazı, söz karşısında ikincil bir kategori olarak görülmüştür. Söz dolayımsızlığa, yani hakikatle, aşkın gösterilenle doğrudan temas kurma imkânına karşılık gelir. Yazı ise bir dolayım, sözün kendisine yabancılaşmasıdır. Yazı, Batı metafiziği tarafından "anlamın ruhla birlikte *logos* içindeki doğal, asli ve dolayımsız mevcudiyetinin taklidi" olarak görülmüştür (Derrida 1976: 55).

Sözmerkezcilik, ikili karşıtlıklar sistemine dayalı bir düşünme biçimidir. Burada bazı terimler ayrıcalıklı kılınarak hiyerarşik bir söylem düzeni oluşturulmuştur. Bunun sonucunda sanat gibi temsili olan, dolayımsız olduğu düşünülen şey karşısında alt bir kategoride ele alınıp değerlendirmeye tabi konu (*subject*) olmuştur. Başka bir deyişle, gösterenin her zaman aşkın olduğu düşünülen bir gösterilene tabi olduğu düşünülmüştür.

Oysa, göstergebilimsel sistemlerin dışında asla herhangi bir "aşkın gösterilen" yoktur; Derrida, gösterenin gösterilenle ilişkisinin bir oyun olduğunu söyler. Yine de göstereni kendi başına düşünmemiz imkânsızdır; çünkü gösteren asla bütünüyle kendi başına mevcut olamaz. Bu durum, öncelikle herhangi bir gösterenin gösterileni her zaman bir başka gösteren olduğu için ve gösteren kavramını bir gösterilen kavramının yokluğunda düşünemeyeceğimiz için böyledir. Bu bağlamda Derrida, metafiziği bozmak amacıyla onun dışına çıkmanın mümkün olmadığını savunur. Metafiziği bozmak adına yapılabilecek tek şey belki de, tersyüz etmeyle ayrıcalıklı terimlerin ayrıcalığını bozmak ve böylece gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiyi sonsuzca esneterek anlamı ertelemektir.

Derrida, yapıbozumu her ne kadar, metni hiçbir zaman kapanmayacak şekilde sonsuz bir yorumun özgürlüğüne açan bir radikal hermenötik olarak kursa da, bir metafizik eleştirisi olarak yapıbozumun dilin sınırlarını aşamayacağını kabul eder. Derrida'nın ileri sürdüğü gibi, göstergeyi ve göstergeler aracılığıyla düşünmeyi durduramayız: Çünkü göstereni kendi başına düşünmemiz düpedüz imkânsızdır. Dolayısıyla gösteren asla bütünüyle kendi başına mevcut olamaz. Bu durum, öncelikle herhangi bir gösterenin gösterileni her zaman bir başka gösteren olduğundan ve gösteren terimini bir gösterilen teriminin yokluğunda düşünemeyeceğimizden böyledir. İşte bu bağlamda Derrida, metafiziği bozmak amacıyla onun dışına çıkmanın asla mümkün olmadığını savunur:

> "Metafiziği sarsmak için metafiziğin kavramları olmaksızın hareket etmenin hiçbir anlamı yoktur. Bu tarihe yabancı olan hiçbir dil –sözdizimi ve sözlük– yok; biçime, mantığa ve tam da yanlış olduğunu göstermeye çalıştığı içkin varsayımlara zaten kaymak zorunda kalmamış tek bir bozucu önerme bile söyleyemeyiz. Pek çok örnekten birini alalım: Mevcudiyet metafiziği gösterge kavramının yardımıyla sarsılır. Ancak [...] birisi [...] bundan böyle sınırı olmayan aşkın ya da ayrıcalıklı hiçbir gösterilen ve nüfuz alanı ya da hiçbir anlamlandırma oyunu olmadığını göstermeye giriştiği zaman, 'gösterge' kavram ve sözcüğünün kendisini bile reddetmelidir ki, bu tam da hiç yapılamayacak olan şeydir" (Derrida 1978: 280).

Dolayısıyla yapıbozum, muğlak bir biçimde de olsa, aslında dile olan bağımlılığımızı ispatlayarak ve metafiziği çözdükten sonra onu yeniden yapılan-

dırarak eleştirisinin radikallik savını geri çekmektedir. Bu durumda yapıbozum, metafiziğe içerden muhalefet eden felsefi bir stratejidir. Metafiziği sarsma yönünde yapıbozumun yapabileceği en olası iş, göstergeler üzerinde uygulandığı gibi, ayrıcalıklı terimlerin ayrıcalığını bozmaktır. Böylece sözmerkezci sistemin yapısını çözmek suretiyle metafizik düşüncede merkez yerinden edilmiş olur.

Derrida, Batı metafizik tarihini göstergebilimin en temel kavramlarını sorgulayarak okur. Böylece metafizik tarihiyle iç içe dokunmuş olarak gördüğü bilim, edebiyat ve sanat alanlarında göstergenin oluşmasında olduğu gibi ayrıcalıklı terimlerin izini sürer. Derrida göstergeden yola çıkarak uyguladığı yapıbozum stratejisiyle eski Yunan'dan beri Batı kültür ve medeniyetini oluşturan sözmerkezcilik dediği bir metafizik görüşe ait temel kavramları yerlerinden eder. Derrida'nın bir yapıbozumcu olarak izlediği strateji, yorumladığı metinlerin içindeki çelişkilere işaret etmek ve sonra da bu çelişkileri metafiziğin yarılmış yapısıyla ilişkilendirmektir. Örneğin estetik bağlamında Derrida, yalnızca sanat içindeki çelişkileri değil, aynı zamanda estetik alan kavramının dayandığı temel çelişkiyi, estetik olan- estetik olmayan, sanat-hakikat ayrımını da yıkmak eğilimindedir. Böyle bir eğilim yirminci yüzyılın başlarından itibaren sanat dünyasının kendi içinde de belirginlik kazanmıştır. Duchamp'ın pisuarı ve Magritte'in piposunun Derrida'nın felsefi alanda geliştirdiği yapıbozuma öncülük ettiği söylenebilir. Hem Duchamp hem Magritte, her ikisi de sanatçıların estetik düşkünlüğüne tamamen karşıt kaygılarla çalışıyorlardı. Hatta Magritte, kendisine sanatçı denmesinden çok resim aracılığıyla düşüncelerini ifade eden bir düşünür olarak görülmesini tercih ediyordu. Gerçekten, Magritte'in resimleri felsefi bağlamda düşünmeye çağıran bir etkiye sahiptir. 1960'ların ortasında Foucault'nun çalışmalarından etkilenmiş olan Magritte, onun en etkili çalışmalarından birine gönderme yaparak "*Kelimeler ve Şeyler*" adıyla bir sergi açarak kelimeler ve şeyler arasındaki ilişkiyi sanatta temsil üzerinden irdelemeye çalışmıştır.

Batı metafiziğinin yapıbozumuna en iyi hizmet edecek kavramlardan biri *gösterge*'dir. Nitekim Foucault'dan Derrida'ya kadar birçok düşünürün çalışmaları bu kavram ve onunla ilişkili kavramlar grubu çerçevesinde yapılmıştır. Özellikle 1960'lardan itibaren Fransız düşüncesine damgasını vurmuş olan yapısalcılık sonrası eleştirel kuramlar dili temel almıştır. Her biri kendi yolunda, dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün, göstergenin keyfiliğini, yani, gösteren ve gösterilen arasında rastlantısal, uzlaşımsal ve tarihsel nite-

likte bir bağ olduğu fikrini benimserler. Saussure'ün dilbiliminde kelimeler, şeylerin kendilerine "gönderme" yapmazlar. Kelimelerin dil sistemi içinde her bir kullanımda ayrımlaşma ile oluşan anlamları vardır. Örneğin "kaz", "kar" veya "yaz" olmadığı için "kaz"dır. Dildeki bu ayrımlaşma süreci sonsuza kadar götürülebilir ve bu nedenle her gösterge potansiyel olarak sonsuz bir farklılık dokusunun ürünüdür. Diğer taraftan "kaz" göstereni bize "kaz" kavramını, yani gösterileni iletir; çünkü kendini "yaz" göstereninden ayrıştırmıştır. Dolayısıyla gösterilen, iki gösteren arasındaki farklılığın bir ürünüdür. Bu, Saussure'ün göstergeyi bir gösteren ile bir gösterilen arasındaki düzenli, simetrik bir birlik olarak gören anlayışını sorgulamaya açar. Anlam, belli bir gösterene sıkıca iliştirilmiş bir kavram değil, gösterenlerin potansiyel olarak sonsuz oyununun çıktısıdır. Dilde gösterenler düzeyi ile gösterilenler düzeyi arasında bire bir, uyumlu mütekabiliyetler kümesi yoktur (Eagleton 2004: 161). Sonuç itibariyle söylenebilecek olan, dil ile gerçeklik arasındaki düzenliliğin kendisinin söylemin ürünü olduğudur; ki bu da, dilin tümüyle metafordan ibaret olduğu anlamına gelir. Gerçekliğin kendisinin metaforik bir söylem olmasından ötürü dil gerçekliği temsil etmez.

Magritte, "*Bu Bir Pipo Değildir*" adlı resminde bu argümanı sanatsal düzleme taşır. Magritte söz konusu resminde boşluğa büyük bir pipo resmi yapmış ve altına da "Bu Bir Pipo Değildir" diye yazmıştır. Foucault bu resmi çözümlerken kaligrafiye gönderme yapar. Kaligrafi, yazı olmasına ve bu yüzden sadece simgesel bir anlam taşımasına karşın, asıl olarak görüntüye yönelik bir anlam taşır. Konusunun görüntüsünü canlandırmak kaligrafinin işidir. Magritte, halihazırda resmini yaparak göstermekte olduğu şeyin altına bunun göründüğü şey olmadığını yazarak kaligrafinin anlamını tersyüz eder. Böylece, Magritte, dili işin içine katıp, soyut sanatçıların peşinde oldukları geleneksel temsil ilişkisini ortadan kaldırma işlevini çok hünerli bir şekilde yerine getirmiştir. Yazılı ifade görünenin gerçekliğinin altını oymakta ve alımlayıcıyı şaşkına çevirmektedir. Burada Foucault'nun, Velázquez'in "*Nedimeler*" adlı resmini yorumlarken söyledikleri Magritte'le ilgili olarak açıklayıcı bir önem kazanmaktadır:

> "Gördüğümüz şeyleri istediğimiz kadar anlatalım, görünen şey hiçbir zaman söylenen şeyin içine sığmaz ve söylenmekte olan şey imgeler, eğretilemeler, kıyaslamalar aracılığıyla istendiği kadar gösterilmeye çalışılsın, bunların ışıklarını saçtıkları yer gözlerin gördüğü değil de, sentaksın ar-

> dışıklığının tanımladığı yerdir. Öte yandan özel ad bu ayrımda bir yapmacıktan başka bir şey değildir: Parmakla işaret etmeye, yani konuşulan mekândan, bakılan mekâna farkına varmadan geçmeye olanak vermektedir; yani onları sanki aralarında uyumluymuşlar gibi, birbirleri üzerine uygun bir şekilde kapatmaya izin vermektedirler" (Foucault 1994: 35).

Magritte'in resminde gösteren ve gösterilen birbirlerinin altını oyarak temsil ilişkisini tümüyle ortadan kaldırmaya yönelirler. Böylece geride sadece resmin kendisi kalacaktır (Foucault 2002: 45). Bu, Kandinski ve Klee'den bu yana modern sanatın amacı olmuştur. Ancak bu amaç yolunda sanatçılar ağırlıklı olarak soyutlamayı seçmiş olmalarına rağmen, Magritte, bilakis temsilin kendisini temsili çökertmek için kullanmıştır. Magritte'in kulandığı bu yöntem, Derrida'nın silme/çizme (*sous rature*) yöntemine benzemektedir.

Yapıbozumu anlamaya çalışırken bu yöntemi kavramak önemlidir. Bu yöntem, bir kelime yazmak ve sonra üzerini çizmekten ibarettir. Bundaki fikir şudur: Bir kelime hatalı ya da daha doğrusu yetersiz olduğundan üzeri çizilir. Ne var ki, yerini alacak başka bir kelime olmadığından o kelime okunaklı bırakılır. Derrida'nın kullandığı bu stratejik olarak önemli araç, Varlık kelimesinin sık sık üstünü çizen Heidegger'den alınmadır. Heidegger'de, Varlık tüm gösterenlerin gönderme yaptığı nihai, "aşkın gösterilen"dir; ancak Heidegger, Varlık kelimesinin böyle aşkın bir anlamı içermediğini hissediyordu. Bu, bir başka biçimde, "*Bu Bir Pipo Değildir*", demektir. Çünkü gösteren asla tamamen kendi başına var olamaz. Ne de göstergebilimsel serüvenin nihai bir durağı vardır. Bu süreç kuramsal olarak sadece sınırsız değil aynı zamanda döngüseldir de. Gösterenler sürekli olarak gösterilenlere, gösterilenler de gösterenlere dönüşürler ve hiçbir zaman kendinde gösteren olmayan nihai bir gösterilene ulaşılamaz (Eagleton 2004: 163). Böylelikle, anlam, göstergeler sistemi dışında duran ve dilde ele geçirilmesi umulan aşkın bir şey olmaktan çıkıp; gösteren ile gösterilenin sürekli birbiriyle mübadelesi, sonsuz bir süreç içinde birbirine dönüp durmaları, birbirinden kopup hep yeni bileşenlere girmeleri hareketi içinde üretilen bir şey haline gelir (Altuğ 2001: 202). Bu durumda anlam, sabit kesinliklerden (özdeşlikler) çok, dur durak bilmez bir ayrım ve erteleme hareketine, dil sisteminin yapıbozumcu ilkesi olan *différance*'a dayanır.

Logosentrik bilincin kapalı sisteminden, etkin yorumlamanın özgür alanına çıkan yolu bize açan *différance*'dır. *Différance* kökensel olarak *différer*

fiilinden gelmekte olup, oldukça farklı iki anlamı içerir. Bir anlamıyla, bir ertelemeyi, askıya almayı, zamansallığı ifade eder. Başka bir anlamıyla da, daha yaygın olan, özdeş olmamayı, farklı olmayı, ayrımlaşmayı ifade eder. Başka bir deyişle, *différance*, zamansal erteleme ile uzamsal ayrımı sağlayan harekettir. Nitekim, Derrida'nın dediği gibi: "*Différance*'la bir hareket, kendisine göre dilin, herhangi bir kodun, genelde herhangi bir referans sisteminin 'tarihsel bakımdan' bir farklılıklar örgüsü gibi oluşturulduğu hareket anlatılıyor" (Derrida 1999: 51). *Différance*'ın bu hareketi ayrımların sistemsel işleyişini ifade eden bir sürece karşılık gelir.

Derrida ayrıca *différance*'ın gönderme yaptığı kipi anlatmak için "iz" terimini kullanır. Bu "iz" hiçbir yere götürmeyen, kendi sonucunda hiçbir mevcudiyet barındırmayan bir iz'dir. Bu bağlamda gösterge, bir kendilik olarak, kendine yeterli bir mevcudiyet içinde var olamaz. Gösterge, içinde yalnızca izlerin bulunduğu sınırsız bir gönderim yapısı içinde kurulmuş bir iz'dir. Çünkü ister gösteren düzeyinde olsun, ister gösterilen düzeyinde olsun, her gösterge, kendileri ile karşıtlık ilişkisi içerisinde olduğu diğer göstergelerin izleri tarafından belirlenir. Dolayısıyla iz, göstergeyi oluşturan ayrımsal yapı içinde başkalarının oynadığı rolü belirten bir terimdir. Her gösterge, kendisi olmak için dışta bıraktığı başka göstergelerin izlerini taşır.

Her gösterge, anlamını başkasıyla olan ilişkisinden alıyorsa ve bu göstergelerin birbiri ile nasıl ilişkilendirildiğini belirleyecek hiçbir olgu bulunmuyorsa, bu durumda en dolaysız söz edimi bile çeşitli şekillerde yorumlanmaya açıktır. Böylece anlam, yorum haline gelir ve yorumlar çokluğu içinde hiçbir yorum nihai yorum olma iddiası taşıyamaz. Hiçbir anlamın sabit kılınamadığı veya hiçbir anlam üzerinde karar verilemediği bir dilsel durumda yorum etkinliği sonsuzca sürer. Burada Derrida'nın yapı yerine izin peşine düşmesi, asla sonu gelmeyecek, sürekli devinecek olan metnin anlam sürecini tamamlama çabası yerine, alımlayanla ortaklık kurarak yorum sürecini yaşama isteği olarak görülebilir.

Burada Derrida, Duchamp'ın "resimleri yapanlar onlara bakanlardır" sözüne yakın bir duruş sergilemektedir. Derrida ve Duchamp arasındaki yakınlık *différance* ve hazır-mamul (*ready-made*) arasında keşfedilecek bir ilişki üzerinden kurulabilir. *Différance*, göstergenin anlam rejimini oluşturan ayrımların, ayrımların izlerinin, göstergebilimsel öğelerin birbirleri arasında ilişki kurabilmelerini sağlayan ayrımlaşmanın sistematik oyunudur. Bu oyun içinde bütün metafizik karşıtlıklar (gösteren/gösterilen, duyulur/düşü-

nülür, yazı/söz, söz/dil, ayrı zamanlık/eş zamanlık, zaman-mekân, edilgenlik/etkinlik vb.) anlamlarından koparlar; ki bu anlam, her zaman ikincinin birinciye ontolojik olarak üstün ve ondan daha "gerçek" olduğunu teyit etmek üzere kurulmuştur. *Différance* yalnızca metafizik içindeki ikicilikleri değil, aynı zamanda estetik alan kavramının dayandığı temel ikicilikleri de, estetik olan-estetik olmayan, sanat-hakikat ayrımını da bozma eğilimindedir. Bu, yirminci yüzyılın başlarından itibaren kendini göstermeye başlayan bir eğilimdir ve *différance*'ın, Duchamp'ın hazır-mamulleri gibi sanatsal muhalefete düşünsel bir katkı sağladığı söylenebilir. Hem *différance* hem de hazır-mamul birer parodi olarak egemen düzeni rahatsız etme yönünde hareket ederler.

Marcel Duchamp'ın yirminci yüzyılın başında yarattığı kriz neredeyse tüm yüzyılı etkisi altına almış ve hayatın sıradan unsurlarını yücelten yeni bir estetiğe sebebiyet vermiştir. Duchamp'dan beri, sanatsal olanla gündelik olan arasındaki hassas yer değiştirmeler ve birbiri içine geçmeler çağdaş sanatın doğal bir yönelimi olarak görülmektedir. Diğer taraftan çağdaş sanatın gündelik hayatı eğlenceli bir coşkuyla karşılama istemi, aslında bu yönelimin ortaya çıkmasında öncü bir rol oynayan, Duchamp'ın önermelerinde apaçık sergilenmektedir.

Duchamp sanatçının yaratıcı edim sırasında duygularını malzemesine taşıdığını söyler; böylece malzeme, duyguların izleyiciye aktarılmasını sağlayan bir aracıya dönüşür. Dolayısıyla aktarım malzemeyi bir sanat eseri haline getiren temel yaratıcı edimdir. Öyleyse her bir sanat eseri, deyim yerindeyse, sanatçının kendi kendisiyle karşılaşmasını, sanatçının malzemesi aracılığıyla duygularını yeniden yaşayıp yeniden düzenlediği analitik bir seansı temsil eder. Bu nedenle, Duchamp'a göre sanat eseri, sanatçıyla iletişim kurmak için bir araç, izleyicinin bu iletişim yoluyla, sanatçıyla ve onun yaratıcı edimiyle özdeşleşmesini sağlayan büyüsel bir ayindir. Duchamp'ı asıl ilgilendiren bir bakıma sanat eserinden çok, sanat eserini yaratan yaratıcı edimin kendisidir. Bundan dolayı, sanatın estetik açıdan değerlendirilmesi ve çözümlenmesine karşı çıkar. Sanata estetik bir düzlemden bakış, tamamen kişisel yaratıcı sürece duyarsız kalmaya neden olur. Duchamp, estetik yargının sanatçının yaratıcı kişiliğini, özellikle de sanatçının son derece insani olan kişiliği ile insanüstü olan yaratıcılığı arasındaki ilişkiyi, yani yaratıcılığını sanata dönüştürerek kendini aşmakta kullanışını göz ardı ettiğini düşünür (Kuspit 2006: 35).

Bir sanat eserine ancak estetik yargıdan bağımsız olarak yaklaşılırsa sanatçının kişiliği ve yaratıcılığı ile bu ikisinin ilişkisi açığa çıkmaya başlar. Bu nedenle ideal olan, Duchamp'a göre, sanat eserinin hiçbir estetik çekiciliğinin olmamasıdır. Sanatçı birtakım estetik yargılar adına kendisini kısıtlamamalıdır. Beğeni önemli değildir; çünkü beğeniler değişebilir. Sanat yoruma tabidir, ama kesin bir yoruma değil; sanatçı kişiliğin akıl sır ermeyen karakterine ait bir düşün yorumu. Bu bağlamda, *Büyük Cam* her türlü estetik yargıya karşı bir girişimdi. Ne yeni bir resim anlayışına dair bir manifesto, ne de yeni bir estetik yargı ve beğeni ölçütüydü. Belirli duyguları, izleyicinin estetik deneyimine ve değerlendirmesine tamamen kayıtsız kalıp aktarma girişimiydi. Onun içinde hiçbir beğeni kırıntısı yoktur, çünkü tüm resim geleneğinin dışındadır. Duchamp'ın eserleri, hazır-mamuller, tümüyle estetik idealleştirmeyi engellemeyi amaçlar. *Çeşme* adlı eseri müzeye girdiği zaman güzel ve zarif olarak övüldüğünde Duchamp sinirlenmişti, çünkü eser salt estetik düzlemde anlaşılmıştı; onun ikili anlamı anlaşılmamıştı.

Duchamp'ın sanatın içine koyduğu hazır-mamuller, öncelikle sosyal açıdan işlevsel ürünler olup, diğer taraftan sanatçının yaratıcı edimi sonucu birer sanat eserine dönüşerek ikili bir anlam taşırlar. Asıl olarak hazır-mamul gündelik hayattaki işlevsel anlamını korurken, yaratıcı gözün bakışıyla ya da imgeleminde sanatsal bir anlam kazanır. Bu özellik sanat olan ile olmayan arasındaki farkı, çağdaş sanatın esasını oluşturan yapıbozumcu bir edim gibi bulanıklaştırır. Bu belirsizlik hazır-mamulün estetik karşıtı doğasını tanımlar. Duchamp, hazır-mamulün, "her zaman iyi ve kötü zevkin tamamen yok olmasına dayandığını" söyler. Hazır-mamulü yıkıcı, hatta devrimci yapan olay budur. Değerler ironik biçimde tersine çevrilir, iyinin ve kötünün ötesine taşınır; müzede sergilenen pisuar, yüce sanat şaheserlerini sıradanlaştırırken, sıradan nesneyi yüceltir. Bir anlamda Duchamp sanat eserine ilişkin estetik yargılarla dalga geçer (Kuspit 2006: 40).

Sanat tarihinde Giotto'dan Rembrandt'a, Uccello'dan Picasso'ya kadar hiçbir sanatçı, bir ya da ikiden fazla kayda değer bir eser üretmemiştir hayatları boyunca. Müze duvarlarında asılı duran şeyler çoğunlukla bu başyapıtlar değil, yalnızca onların tekrarlarıdır. Başkalarının etkisine karşı koysa bile, kendi eserlerinden etkilenmek çoğu sanatçının değişmeyen yazgısı olmuştur; dolaylı olarak da olsa kendisine ait herhangi bir ayrıntıyı tekrarlayan sanatçı ister istemez "yeni"ye ve özgünlüğe veda eder. Dolayısıyla büyük

ustalara bile ait olsa müzelerde sergilenen şeylerin çoğu, gerçekte çöpe atılması gereken, sanat tacirleri tarafından haklarında zoraki bir beğeni oluşturulan uyduruk şeylerdir, Duchamp'a göre.

Bu bağlamda Duchamp'ın duymak istemediği sözcükler arasında yargı ve beğeni ilk sırayı alır. Sanatta yargı ve beğeni, burjuva estetiği uyarınca tekrarın meşruluğunu onaylayan büyük bir aldatmacadır. Gerçek yeni, yürürlükteki ölçütlerin ötesinde olmaktan ötürü, peşinen dışlanmaya mahkûmdur. Öyleyse sahte bir üretimin geçerli prosedürlerine uyarak ona katkıda bulunmak yerine, gerekli görmedikçe bir şey yapmamak daha evladır. Sanatçının tembelliği bazen bir direniştir. "*Estetiğin ilgi alanına giren renk ya da biçim ile bunların tekrarına hep karşı koydum*", der Duchamp. Hazır-mamul bir yanıyla böyle bir tembelliğin ifadesidir.

Seri üretimin nesnesi olan bir şeyi sanatçının imzası ile bir sanat eserine dönüştürmek ve müzede sergilenebilir hale getirmek, sadece sanat ile hayat arasındaki sınır çizgisinin iptali değil, özünde tembelliğin belirleyici olduğu karşı estetik bir üretimdir. Duchamp estetik yargıdan kurtulmak istemektedir; ama onun kaçınılmazlığını da kabul eder. Sonuç olarak Duchamp'ın hazır-mamulleri estetiğin konusu olmaya yazgılıdır. Duchamp'ın asıl amacı, sanat eseri ve onun değerlendirilmesine ilişkin geleneksel kategorileri geçersiz kılmaktır. Bu bağlamda sanat kavramıyla ilgili estetik kategorileri tersine çevirir. Güzel ve çirkin kategorilerinin anlamını sorguya açar. Dolayısıyla hazır-mamuller plastik bir ilgiden çok eleştirel ve felsefi ilgiye hitap ederler. Onlar sanatın sergi yerinde birer soru işaretidir. Duchamp'ın elinde hazır-mamul, estetik değer atfedilen her şeye karşı kullanılabilecek bir silahtır. Başka deyişle hazır-mamul estetik beğeninin bir "sanatsal" eleştirisi ve sanat eseri kavramına karşı bir saldırıdır.

Duchamp'ın hazır-mamullerde bize göstermek istediği, herhangi bir şeyi sanat kılan unsurun, asıl olarak, bizim ona yönelik tutumumuz ve onu sanat olarak kabul etme isteğimiz olduğudur. Duchamp bir yerde, "pisuarı bir meydan okuma olarak yüzlerine fırlattım, şimdi estetik güzelliği nedeniyle bir sanat eseri olarak hayranlık duyuyorlar ona" diye yazmıştır. Dahası pisuar, çağdaş sanat içindeki birçok eser için bir çıkış noktası olmuştur; onu yineleyen birçok anlamsız iş çıktı piyasaya. Duchamp ise şunu anlamıştı: Piyasanın biçim verdiği sanat, bozguncu değeri çarpıtılarak farklı şekillerde temellük edilir ve uysallaştırılır; öyleyse satranç oynamak için bile olsa sanattan vazgeçmek gerekir.

Duchamp'ın açtığı tartışma sanatın yapıbozumu açısından önemlidir; çünkü estetikle ilgili son derece önemli bir ontolojik soruyla, sanat eserinin kökeni sorusuyla bağlantılıdır. Sanatın yapıbozumu bu soruya yönelik önemli bir araştırma olarak görülebilir. Modern estetik Kant-sonrası bir düşünceyle, Kant'ın yaptığı kategorik ayrımlar çerçevesinde şekillenmiştir. Duchamp gibi Derrida'nın saldırdığı estetik olan ve estetik olmayan ikiliği de bu ayrımın bir ürünüdür. Bu ayrımı yıkma yönündeki çağdaş sanat Duchamp sonrası olarak nitelendirilebilir.

Duchamp sonrası sanat, sanat ile hakikat arasındaki ayrımı tutarlı bir biçimde sorguya devam etmiştir. Duchamp sonrası sanat eserleri ontolojik bir kaygı sergilerler; sürekli olarak bir heykel, bir oyun, bir roman ya da resim olmanın ne demek olduğunu sorarlar. Bu anlamda Duchamp sonrası sanat Kant karşıtıdır; ama ilginç bir biçimde ortadan kaldırmaya çalıştığı konuma bağımlıdır. Derrida'nın çağdaş sanattaki bütün karşı estetik eğilimle arasında yakın bağlar vardır. Bu yakınlığın işaretlerinden biri, estetik ile estetik olmayan arasındaki Kantçı ayrımı onun da sistematik olarak sorgulamasıdır. Nitekim, yapıbozumun değeri kısmen, sanat ile hakikat arasındaki Kantçı ayrımı radikal olarak yıkmasından gelir. Meselenin "estetizm"e karşı "gerçekçilik"i ya da "gerçekçilik"e karşı "estetizm"i seçme meselesi değil; bu tür bir seçimin temelini oluşturan başlangıçtaki ayrımı sorgulama meselesi olduğunu gösterir. Asıl mesele, Batı kültürünün estetik anlayışını da içine almış olan sözmerkezci geleneği hedef alan bir sorgulamadır (Megill 1998: 490).

Batı felsefesinde Kant'ın estetik düşüncesiyle sıkı bir hesaplaşmaya girişmiş olan Hegel ve Heidegger'in geliştirdikleri ontolojik sanat görüşü bile sözmerkezciliğin etkisinden kurtulamamıştır. Örneğin, Derrida'ya göre, Hegel'in sanatları hiyerarşik bir şekilde ayırarak roman ve şiir gibi sözel sanatları sözel olmayan sanatlar üzerinde bir yere koyması bunun bir sonucudur. Heidegger de her tür sanatı dile ve şiire, konuşmaya ve söze tabi kılmıştır. Heidegger, sanat felsefesinde hüküm sürmüş olan metafizik ikili karşıtlıkların (anlam/biçim, dış/iç, içerik/biçim, gösterilen/gösteren, temsil edilen/temsil eden vs.) öncesine döndüğü iddiasındadır; ama Derrida, Heidegger'in de Batı metafiziği üzerinde hâkimiyet kurmuş sözel, yazı karşıtı tavrın tuzağına düşmüş olduğunu öne sürer (Derrida 1987: 26). Dolayısıyla sanat konusunda ontolojik görüşün estetik görüşten temelde pek bir farkı olmadığı gibi, Hegel ile Heidegger arasında da pek bir fark yoktur. Heidegger'in kendisi de Hegel'in *Estetik*'inin sanat düşüncesi üzerindeki etkisini kabul eder. Heideg-

ger Hegel'in *Estetik*'ini, sanatla ilgili mevcut en kapsamlı düşünce olarak görür. Ama Derrida'nın işaret ettiği gibi, Heidegger'in Hegel'in *Estetik*'ine verdiği yer, "ancak Kant'ın doğa ile ruh arasındaki uçurumu aşabilecek bir orta terim bulmaya çalıştığı üçüncü eleştirisi, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin açtığı bir tarihsel topografya içinde mümkün olabilmiştir" (Derrida 1987: 42).

Derrida, estetik olsun ontolojik olsun, Batı metafizik tarihinde hâkim sanat görüşünün sözmerkezci eğilimini teşhir etmiştir. Zaman zaman rasyonel düzenin tahakkümünden kaçış ve kurtuluş teşebbüslerinde bulunsa bile, estetik de en az felsefe kadar *logos*'a tabi olmuştur. Bu tabiiyet ilişkisini bozmak için yapıbozum avangard sanat hareketleri ve bazı çağdaş sanat akımları ile ittifaklar kurmaktadır. Derrida'nın karşı estetik projesinin merkezinde, sanat alanında pratikte zaten mevcut olan fikirlerin düşünce alanına taşınması yer almaktadır. Onun estetik olan ve estetik olmayan arasındaki ayrıma yönelttiği saldırının öncellerini, örneğin Duchamp'da, sıradan nesneleri malzeme olarak alan bütün çağdaş sanat biçimlerinde görebilmekteyiz. Yapıbozum bazen anlaşılamama riski pahasına hem yıkıcı hem yeniden inşa edici bir tavır sergiler. Estetiğe karşı olmakla beraber tüm isyanını ve eylemini estetik bir oyun içinde gerçekleştirir. Yapıbozumda amaç çelişkileri aşma (*Aufhebung*) değildir; bilakis çelişkilerin sanatsal malzemeye dönüştürülmesi ve parodilerle yapılan bir anlam oyunudur.

Kaynakça

Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, YKY, 2001.

Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, Çev. Gayatri Chakravorty Spivak, The John Hopkins University Press, 1976.

Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, Çev. Alan Bass, The University of Chicago Press, 1978.

Derrida, Jacques, "Différance", Çev. Önay Sözer, *Toplumbilim* 10, 1999.

Derrida, Jacques, *The Truth in Painting*, Çev. Geoff Bennington ve Ian McLeod, The University of Chicago Press, 1987.

Eagleton, Terry, *Edebiyat Kuramı*, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı, 2004.

Eagleton, Terry, *Estetiğin İdeolojisi*, Çev. Hakkı Hünler, Özne, 1998.

Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 1994.

Foucault, Michel, *Bu Bir Pipo Değildir*, Çev. Selahattin Hilav, YKY, 2002.

Kant, Immanuel, *Critique of Judgement*, Çev. John H. Bernard, Free Press, 1987.

Kuspit, Donald, *Sanatın Sonu*, Çev. Yasemin Tezgetiren, Metis, 2006.

Lyotard, François, "Postmodern Nedir Sorusuna Cevap", *Postmodernizm*, Der: Necmi Zeka, Kıyı, 1990.

Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, Çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat, 1998.

Sürekli/Süreksiz Kimlikler ve Ötekinin Zamanı

MARY LYNNE ELLIS

Bireylerin, tüm boyutlarıyla "zamanı" nasıl yaşadıkları konusu, fenomenolojik, varoluşçu ve yapısökümcü felsefecilerin yaptığı öznellik analizlerinde büyük önem taşır.* Heidegger, Merleau-Ponty, Foucault ve Levinas'ın ortaya koyduğu zamansallık teorileri üzerine düşünmeye başlayınca, bunların işaret ettiği bazı izleklere ve sorulara ilgim daha da arttı. Özellikle de bu düşünürlerin, öznenin zaman içinde süreklilik gösteren bir kimliği olup olmadığı ile öznenin, ötekilerin zamanıyla nasıl bir ilişki kurduğu sorularına verdikleri farklı yanıtlara odaklandım. Takındıkları bu farklı tutumları eleştirel bir şekilde ortaya koymaktaki amaçlarımdan biri de, aslında bu teorilerde çok çeşitli varsayımların işlemekte olduğunu vurgulamaktı. Dikkatimi en çok çeken şey, bu teorilerin nasıl inşa edildiğinin yanında, bunların, bir danışanın zamanla ilişki kurarken yaşadığı değişken, bilinçli ve bilinçdışı ikilemleri nasıl aydınlığa kavuşturduğu meselesiydi. Zamanı ister süreklilik ister kesintililik olarak alalım; onunla kurulan tek ve evrensel bir ilişki olduğu ve bu yegane ilişki biçiminin, danışanın çektiği acıyı hafifletecek şey olması yolundaki kavrayışa karşı olduğumu da belirtmeden geçmeyeyim.

* 2012'de YKY tarafından yayımlanacak olan *Kimlikleri Sorgulamak* kitabının aynı adlı bölümüdür: Mary Lynne Ellis ve Noreen O'Connor, *Questioning Identities: Philosophy in Psychoanalytic Practice*, Londra: Karnac Books, 2010.

Takvim Zamanı, Kozmolojik Zaman ve Yaşanan Zaman

Analitik çalışmalarda, zamansallığın öznellik mefhumlarıyla ilişkisini düşünürken, "yaşanan zaman" kavramını, zamanın sıradan bir şekilde, yani kozmolojik ve tarihlenebilir bir şey olarak kavranmasından ayırmalıyız. Mann'ın 1924'te yayımlanan *Büyülü Dağ* adlı romanında oldukça dokunaklı bir biçimde gösterdiği gibi, zamanı bir hareket ya da değişim olarak veya çizgisel, döngüsel ya da tarihlenebilir bir şey olarak sunan soyut kavramlar, insan deneyiminin zamansallığını asla açıklayamaz. Mann, kurgusunda, sanatoryumun kendine özgü zamanının (doktorların zamanı) hastalar üzerindeki etkisini araştırır. Buradaki zaman, duvarlarının arkasında yaşanan zamandan radikal bir biçimde farklıdır. Sanatoryumdaki en küçük zaman birimi aydır. Hastalara uygulanacak tedavilere karar verirken doktorlar için haftaların günlerden bir farkı yoktur.

Mann'ın zaman hakkındaki düşünceleri, ana karakter Hans Castorp'un düşünceleri olarak çıkar karşımıza. Sanatoryumda yatan bir hasta olan Castorp'un zamanıyla Mann, takvim zamanının, dakikalar, saatler, günler, haftalar ve yıllar gibi zaman birimlerinin aslında "tamamen keyfi uzlaşımlar" olduğunu vurguluyordu:[1] yelkovanın turunu tamamlaması tam bir dakikanın geçtiğini gösterse de, bizim bu sürece ilişkin *deneyimimiz* oldukça değişkendir. Castorp'a göre çoğu zaman sanatoryumda geçen günler aşırı uzundu; ama sonradan o günlere dönüp baktığında, onların "kuru yapraklar gibi hızla uçup gittiğini",[2] bugünden ayırt edilmediklerini, "daima"ya karıştıklarını[3] görür. Sanatoryum dağların tepesinde konumlandığı için mevsimlerin döngüsüne bile rastlanmıyordu burada: bahardan kalma *günler*, kış ortasında yaşanan cayır cayır yaz sıcakları ve yaz günü bastıran kar yağışları vardı burada, hiçbiri takvimin keyfî bir şekilde gösterdiği mevsimlerle uyuşmuyordu. Mann'ın romanı, hastaneye kapatılmayı zamansal bağlamıyla ele alıp, bu kapatma ediminin hastaların öznelliklerinde bıraktığı yabancılaştırıcı etkilerini çok çarpıcı bir şekilde aktarır: Zaman öyle düzenlenmiştir ki, "kişinin bu düzene alışması gerekir, bu alışma süreci alışmaya alışamamak anlamına gelse bile."[4]

1 Mann, Thomas, *Magic Mountain,* Londra, Vintage, 1999, s. 66.
2 *Age.*, s. 105.
3 *Age.*, s. 546.
4 *Age.*, s. 349.

Mann'ın ana karakteri Castorp'u kullanarak dile getirdiği, kozmolojik, tarihlenebilir ve "yaşanan" zaman arasındaki ilişkiye dair sorular, tasvir edilen tikel kurumu aşar ve romanda anlatılan bağlamın ötesine geçer. Örneğin güneşin doğuş ve batış zamanları, gezegenlerin hareketi ve herhangi bir takvim sistemi arasında kesin bir bağıntı kurmanın imkânsızlığı, zamanın ve tarihlerin mutlak değil de, göreli olduğuna işaret eder. Zaten Einstein da, hem *Özel Görelilik Kuramı* hem de daha sonra yazdığı *Genel Görelilik Kuramı*'nda zamanın kütle ve göreli hız tarafından etkilendiğini savunur.

Osborne takvimlerin "kozmolojik zamanın topluma özgü versiyonları" olduğunu ileri sürer.[5] Kapitalizmin gelişimi ile dünya standart zamanı arasındaki bağlantıyı şöyle kurar: Ulaşım ve iletişim alanlarında zamanın senkronize edilmesi, kapitalizmin başarısına çok büyük katkı sağlamıştır. Zira, Osborne'un da vurguladığı gibi, tüm dünyada kullanılan standart zaman da aslında, yerel ve toplumsal pratiklerde kullanılan çeşitli zaman ölçüleri gibi, soyut bir ölçüden ibarettir.

Mann'ın *Büyülü Dağ* romanında da altını çizdiği gibi, bireylerin zamanı nasıl "yaşadığı" sorusu, çağdaş Avrupa felsefesinin temel sorularından biridir. Zaman nesnel olmadığı gibi, öznenin "dışında" bir şey olarak da gözlemlenemez. Daima zamanın "içindeyizdir" veya Merleau-Ponty'nin dediği gibi, *biz zamanın ta kendisiyiz* (bu konuyu aşağıda ele alacağız).[6] Buradaki tartışmamızın odağında ise, zamana ilişkin deneyimlerimizin değişkenliğinin, terapi uygulayan psikanalistler için çok özel bir anlamı olduğu fikri yer alacak. Heidegger'in sıradan zaman kavrayışımıza ilişkin teorisiyle başlamak istiyorum bu tartışmaya. Heidegger'in eserlerinin, Binswanger ve Boss gibi varoluşçu analistlerin hem ürettikleri teorilerde hem de uygulamalarındaki etkisi çok büyüktür.

Heidegger'in Gelecek-zamanı

Heidegger[7] kamusal zaman olan saat-zamanının gerekli olduğunu, zamansallığın ise bunun keşfedilebilirliğinin ve gerekliliğinin koşulu olduğunu

5 Osborne, P., *The Politics of Time [Zamanın Politikası],* Londra ve New York: Verso, 1995, s. 67.

6 Merleau-Ponty, M,. *The Phenomenology of Perception*, İng. Çev. C. Smith. Londra ve Henley: Routledge ve Kegan Paul, 1986.

7 Bkz. Heidegger, Martin, *Being and Time*, İng. Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962 [Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul:Agora, 2008].

vurgular. Zamanın art arda gelen bir "şimdiler" dizisi olduğunu ifade eden (ve Aristoteles'ten itibaren öne sürülen) beylik görüşlere karşı çıkar ve bunların zamanın tarihlenebilirliğini ve anlamını bulanıklaştırdığını iddia eder. Heidegger, kişinin kendisi ile dünya arasındaki ikiliği sorgular ve Dasein'ın (tekil kişilerin "varlığı") "fırlatılmışlığı" sayesinde zaten çoktan dünyada bulunduğunu söyler.[8] Dasein zamansallıkta temellenmiştir; gelecek, geçmiş ve şimdi fenomenleri tarafından kurulmuştur. Heidegger bu zamansal boyutlara zamansallığın "ekstaz"ları[9] adını vererek onların aslında meydana çıktığını belirtmiş olur. Dasein, bu ekstazların birliği vasıtasıyla kendi dışına sürüklenmiş, dünyayı aşmıştır. Fakat sürüklendiği bu öte sınırsız bir öte değildir; her bir ekstazın kendine özgü, birbirinden farklı bir "ufuksal şeması" vardır.[10] Dasein'ın kendi geleceğiyle kurduğu ilişki, "kendine uğrunalık"ın ufuksal şemasında açığa çıkar, geçmişiyle ilişkisi "fırlatılmışlık" ufuksal şemasıyla tanımlanır, şimdi'nin ufuksal şemasını belirleyen ise "bir şey içinlik" yapısıdır.[11] Bu boyutların her biri kendilerini, diğer boyutlarla ilişkileri içinde zamansallaştırır.

Özne oluşumunda geçmişin öncelikli olduğunu söyleyen birçok psikanalitik teorinin (Jung, Lacan ve Winnicott hariç)[12] aksine Heidegger, geleceğe verir önceliği. "İlgilenme ve itina gösterme" olarak tanımladığı "ihtimam" analizinde, her ikisi de gelecekle ilişki kurmanın özgül birer biçimine işaret eden "arzulama" ile "dileme" arasında bir ayrım yapar. "Arzularken" kişinin "varlık imkânı" toplumsal bağlamın, yani "hergünkülük"ün getirdiği sınırlamalarla kaçınılmaz olarak değişime uğrar.[13] Oysa "dilemek", "kendini-önceleme" tarafından kurulmuştur; öyle ki, elimizde hazır bulunan hiçbir şey "asla tatminkar olamamaktadır".[14] Heidegger bunu "peşine takılma" ve "meyil" kavramlarıyla ilişkilendirir.[15] Meyilde, varolmanın bütün imkânları, zehirli bir sarhoşluk özleminde içerilir.

Heidegger, sahih zamansallığın, bireysel "ölüme-doğru-olmaklığımız"ın, yani sonluluğun fark edilmesine bağlı olduğunu ileri sürer. Ölümlü oldu-

8 Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s. 142.
9 *Age.*, s. 387.
10 *Age.*, s. 387.
11 *Age.*, s. 387.
12 Bkz. Ellis, Mary Lynne, *Time in Practice: Analytical Perspectives On the Times of Our Lives*, Londra: Karnac Books, 2008..
13 *Age.*, s. 205-206 ve 393.
14 *Age.*, s. 206.
15 *Age.*, s. 207.

ğumuzu fark edişimiz, hem şimdiyle hem de geçmişle kurduğumuz ilişkiyi yapılandırır. Ölümle yüzleşen Dasein "en zati varlık imkanıyla yüz yüze gelir."[16] Zamanı birbirini takip eden "şimdi"ler olarak ele alan kavrayışlar aslında ölümün hiç olmadığı sonsuz bir sürekliliği ima eder. Dasein, bu gündelik zaman kavrayışının dibine batıp kendi ölümüyle yüzleşmekten kaçtığında, kendini kaybeder: kendi sahihliğine ve imkânlarına kapanmış olur. Bu, "bir Dasein'ın var olduğu varolan olarak var olması gereken" bir "henüz-erişilebilir-hale-gelmiş-olmamak"tır."[17] Heidegger'e göre kaygı, Dasein'ın kendi potansiyel bireyselliği karşısında duyduğu korkudur aslında.[18] Heidegger'in argümanları hakkında daha fazla açıklama için okuyuculara Jonathan Rée'nin 1998 yılında yayımlanan *Heidegger, Varlık ve Zaman'da Tarih ve Hakikat* adlı kitabını öneririm.[19]

Heidegger'in "sahih" bir biçimde yaşamak ile kendi ölümlülüğümüzün farkına varmamız arasındaki ilişkiyi yorumlayışı, kısa bir süre önce ölümcül bir hastalığa yakalandığı haberini alan bir danışanımın düşüncelerinin yankısı gibidir. Daha önce hep gelecekte yaşadığını ama "şimdi, bir geleceği olup olmadığını bile bilmediğini, her ânı yaşaması gerektiğini" söylemişti. Onun ifadesiyle gelecek, "sahte, ideal bir benlik gibiydi" ve buna odaklanırken şu anki (yani kısa bir süre önceki) sağlığına gerekli özeni gösteremediğini hissetmişti. Geleceğe odaklanmasına odaklanmıştı ama bu aslında ölümü barındırmayan bir gelecek kavramıydı (yani kusursuz bir gelecek tasavvuruydu). Oysa şimdi ölüm kendisini, gelecekte onu bekleyen bir imkân olarak açtığında, o, şimdiki zamanda (geçmişini de üstlenerek) yaşayabilme imkânını nihayet göz önüne alabilmişti.

Heidegger'in ölüm analizindeki sorun, bireyselliğidir.[20] Ölümün, "özü gereği hep kendi ölümüm olarak" var olduğunu ileri sürer.[21] Başkalarının ölüm üzerine yorumları, onun "irtibatsız, atlatılamaz" olan en zati imkân olduğunu hep inkâr etmişti.[22] Heidegger, kendi ölümümüz ve kendi deneyimimizle kurduğumuz sahih bir ilişkinin ancak, başkalarının ölümünü deneyimlerken türettiğimiz anlamları ve ölüme ilişkin baskın toplumsal ve din-

16 *Age.*, s. 266.
17 *Age.*, s. 259.
18 Daha detaylı bir tartışma için bkz. Ellis, *age.*
19 Rée, J., *Heidegger, History and Truth in Being and Time*, Londra: Phoenix, 1998.
20 Levinas, *Existence and Existents* ve *Time and Other*, 1947 ve Osborne, *The Politics of Time*, 1995.
21 Heidegger, M. *age.*, s. 255.
22 *Age.*, s. 278..

sel söylemleri reddettiğimiz zaman mümkün olacağını da eklemeyi ihmal etmez. Osborne'un öne sürdüğü gibi, Heidegger'in ölüm analizindeki bireysellik ile Dasein'ın asli bir özelliği olan, yalnızken bile "birlikte olma"yı vurgulaması arasında bir gerilim vardır.[23] Fakat bu gerilime rağmen, kendi ölümümüzün hemen önümüzde olduğunu bilmenin hayatlarımızı nasıl yaşadığımızı derinden etkilediğini kabul etmek bence, danışanlar hayatlarının hangi evresinde olurlarsa olsun, yapılacak psikanalitik çalışma için çok önemli bir adımdır.

Osborne Heidegger'in Alman Nasyonal Sosyalist Parti'yi desteklemesi ile felsefi teorileri arasındaki ilişkiyi tüm açıklığıyla incelemeye girişir. Zaten bu mesele Avrupalı çağdaş düşünürler arasında da epey tartışılmıştır. Osborne Heidegger'in tutumunun antisemitizme dayanmadığını, onun karşı olduğu şeyin teknoloji ve sanayileşme olduğunu ileri sürer. Nasyonal Sosyalizm'in duruşunun "geriye dönük bir avangardizm" olarak tanımlanması ile Heidegger'in Varlık konusundaki teorileri arasındaki ilişki Osborne'a göre, Heidegger'in zaman hakkındaki teorilerinin temelindeki bir probleme işaret eder. Osborne, bunların, geleneğin yeniden canlandırılması yoluyla "yeni bir başlangıca *dönme*"yi amaçlayan ortak bir vaatte kesiştikleri görüşündedir.[24] Bunun da Heidegger'in düşüncesinde bir çelişki meydana getirdiğini çünkü bu düşüncenin, zamanın ötesinde ve öncesinde, hatta tarihselliğin bizzat kaynağı olan, ilksel bir Varlık anlayışının sözcülüğünü yaptığını iddia eder. Heidegger'in içinde yaşadığı çağa gösterdiği tepkiyi dile getirdiği düşünceleri ve bu tepkinin barındırdığı politik açılımlar söz konusu olunca epey dikkatli olmamız gerekir tabii ki. Ama Heidegger'in düşüncesini buna indirgememek gerekir, çünkü bu düşüncenin bugün psikanalistler için çok değerli olan bir inceleme alanını, yani öznenin zamansallık deneyimlerini ele alışımıza da önemli katkılarda bulunduğunu yadsıyamayız.

Dünya-Tasarımlarının Zamanları

Freud'un hem çok yakın arkadaşı hem de meslektaşı, varoluşçu bir psikanalist olan Binswanger, öznelliği kuramlaştırırken Heidegger'in oldukça etkisinde kalmıştır. Bireylerin zamansal modlarını "varoluşsal *aprioriler*" veya "dünya-tasarımları" olarak adlandırır. Binswanger'e göre, bir "dünya-tasarımı" Dasein'ın nasıl yapılanacağını dolayımlayan bir moddur. Dasein'ın

23 Osborne, P., *The Politics of Time*, Londra ve New York: Verso, 1995.
24 *Age.*, s. 172.

varoluşu belki bir belki birkaç mod vasıtasıyla yapılandırılır; çünkü bunlardan ya biri ya da birkaçı diğerlerine göre daha baskındır. Binswanger *Geworfenheit* ("fırlatılmışlık") terimini, belirli bir dünya-tasarımının kişiyi kısıtlama ve bunaltma halini ifade edecek şekilde kullanır. Psikozda kişi tek bir dünya tasarımının bozgununa uğramıştır. Binswanger bir dünya-tasarımının, kişinin dili kullanışındaki özgünlükte açığa çıktığını vurgulamayı unutmaz. Dahası bu ne bilinçlidir ne de bilinçdışı: tüm bu ikili karşıtlıkların ötesindedir. Dünya-tasarımı ne öznelliği önceler ne de hâlihazırda mevcut, önceden kurulmuş bir öznelliği dayatır. O halde, dünya-tasarımının aslında dünyayla kurulan bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz.

Binswanger, Von Gebsattel'in "yaşanan zaman" kavramını ödünç alır; fakat onu zamanın bir deneyimi olmaktan çıkarıp kendi düşüncesine paralel olarak "varoluşun kendi kendini zamansallaştırması" mefhumuna doğru yaklaştırır.[25] Kastettiği şey, Dasein'ın, geleceğin ("-e doğru olmak" veya "kendini-öncelemek"), geçmişin ("üzerine olmak" veya "-mış olmak") ve şimdinin ("ile" veya "ile-olmak") ekstazları yoluyla kendisini aşması, kendisinin dışına çıkması ve hatta kendinden geçmesidir.[26] Varoluş hem gelecekle hem de geçmişle, yani "fırlatılmışlıkla" belirlenir; öyle ki, "varoluşun geleceği zaten yaşanmıştır ve bu zaten-yaşanmış-olmak hep gelecekle bağlantılıdır."[27] Tıpkı Heidegger gibi, Binswanger de zamanın gelecek boyutunun Dasein için öncelikli olduğunu, çünkü varoluşun "olmaya-kadir" olduğunu ileri sürer ve bunu anlamayla eş tutar. Şimdiye anlam veren şey, kararlılıkla eylemektir.

Başvurduğu bütün klinik örneklerde Binswanger bireyin farklı zamansal boyutlarla nasıl ilişki kurduğunu incelemeye çalışır. Buna rağmen, analistin kendini danışanlarının zamansallıklarına ayarlayışının, onların zamanı nasıl yaşadıklarını anlattıkları bilinçli, açık ve net söylemlere dayanmadığını da vurgulamayı ihmal etmez. Binswanger'in incelediği vaka örneklerinden biri de, dünya-tasarımını sürekliliğe dayanan bir zamansal mod vasıtasıyla kuran genç bir kadının çektiği acıyla ilgilidir. Bu vaka örneği konumuzla da çok yakından alakalıdır; çünkü öznelliğin sürekliliği sorusu hâlâ birçok psikanalitik teoriyi meşgul etmeye devam etmektedir. Binswanger bu genç kadının beş yaşında küçük bir kızken yaşadığı bir deneyimin akabinde

25 Binswanger, L. [1946], "The Existential Analysis School of Thought", İng. Çev.. E. Angel, R. May, Ellenberger (Ed.), *Existence*, New York: Basic Books, 1958 içinde, s. 301-302.
26 *Age.*, s. 302.
27 *Age.*, s. 303.

panik atak geçirip bayılmasını anlatır. Küçük kızın başından geçen olay şudur: Paten kayarken ayakkabısının topuğu kopar ve patenin tekerleklerinin altında ezilir. Bu olaydan beri kadın ayakkabısının topuğunu kaybetme kaygısıyla baş etmeye çalışır. Bu kaygı gevşeyen topuklar, topuk hakkındaki herhangi bir sohbet veya birisinin onun topuklarına dokunması söz konusu olduğunda da kendisini gösterir.

Binswanger'e göre bu kadının dünyası tek bir anlam kategorisine sıkışmıştır; bu da, "daimi bir bağlantı kurma ve kapsamanın *sürekliliği"* dir.[28] Dünyasını kesintiye uğratan yeni ve beklenmedik olan her şey, "sürekliliği kıran, kesen ve onu parçalara ayıran... yalçın bir dehşete maruz bırakan" bir apansızlık olarak deneyimlenmektedir.[29] Geliştirdiği topuk fobisi aslında onun kendisini bu korkudan, bizzat varoluş kaygısından ve zamanın geleceğe doğru akmasından koruma yoluydu. Gevşemiş ve kopmak üzere olan topuklara karşı beslediği korkunun ardında, annesinden ayrılma korkusunu açığa çıkaran doğum fantazileri yatıyordu. Bu genç kadın kendisini geçmiş zamana, "zaten çoktan yaşanmış olana" demirlemişti.[30] Fakat paradoksal bir şekilde, dünyasını kaygıdan korumak adına küçültüp daralttıkça, bu sıkışık ve korunaklı zannettiği dünyaya olası bir tehdit karşısında aslında kaygısı giderek artıyordu.

Binswanger, bu kadının kendi dünyasına ilişkin deneyimini, zamanla ve değişimle kurduğu özgün ama rahatsız edici ilişkiyi oldukça etkili bir biçimde anlatır. Bu fobiyi Freudcu bir hamleyle kadının bir "yatkınlığına" (*predisposition*) indirgemeye karşı koyar ve daha "antropolojik bir bakış açısı" önerir.[31] Doğum fantazilerinin evrimsel bir tarafı olmadığını, bunların bu kadının kendine özgü "dünya-tasarımından" kaynaklandığını ileri sürer. Kadının süreklilik üzerine kurduğu dünya-tasarımının ve apansız gelen şeylere karşı beslediği korkunun kaynağını ve nedenini annesiyle arasındaki o çok yoğun Oidipal bağda bulan kavrayışlara meydan okur Binswanger. Ona göre bu tür bir nedensel açıklama oldukça yetersizdir. Binswanger, bu bağın kuvvetinin, kadının kurduğu dünya-tasarımından kaynaklandığı fikrindedir: annesine bağlılığı, aslında onun "dünyaya tutunma" biçimiydi.[32]

28 *Age.,* s. 203.
29 *Age.,* s. 204.
30 *Age.,* s. 205.
31 *Age.,* s. 203.
32 *Age.,* s. 203.

Needleman'ın[33] da altını çizdiği gibi, sürekliliğe dayanan bir dünya-tasarımı aslında kendi başına bir sorun teşkil etmez birey için. Sorun, bu zamansal modun bireyin risk alarak başka tür yaşam imkânlarını arama özgürlüğünü ne ölçüde kısıtladığıdır. Benim dikkatimi çeken mesele ise zaman içinde bir süreklilik hissinin kazanılmasının öneminin günümüzdeki psikanalitik tartışmalar tarafından nasıl ele alındığıdır. Öncelikle bir "dünya-tasarımı" kavramının değerini ortaya koyup sınırlarını belirlemek isterim. Örneğin Laing[34] bu kavramın ister şimdide ister geçmişte olsun başkalarının birey üzerinde bilfiil nasıl bir etkide bulunduğunu yeterince iyi izah edemediğine işaret eder. Tabii ki Binswanger, kadınlar hakkındaki vaka incelemelerinde ataerkil bir toplumda yaşamanın etkilerini göz önüne almamıştır. Kaçınılmaz bir biçimde kendi "fırlatılmışlığının" sınırları çepeçevre sarmıştır onu; çünkü içine fırlatıldığı zaman diliminde toplumsal cinsiyete ilişkin çalışmalar henüz gelişmemişti. Buna rağmen, inşa ettiği teori ve bunun ışığında verdiği örnekler, ötekilerin birey üzerindeki etkilerinin tanınmasını göz ardı etmez. Öznelerarası ortamda kullanılan ortak dil vesilesiyle açığa çıkan tüm ifşalarıyla görülür bireyin yaşadığı o tikel ve özgül deneyim; zaten Binswanger de bunu vurgulamaya özellikle gayret eder seçtiği örneklerde.

Binswanger bireyin dünyasının ne kadar kapsamlı olduğunun farkındaydı; bu dünya, dürtülerle, ruha ilişkin birtakım mefhumlarla veya doğar doğmaz gelişmeye başlayan anne-babayla kurulan ilişkilerle tamamen kuşatılamaz. Fakat pratikte, bireyin kendini içinde bulduğu dünya-tasarımını terk ettiği anların taşıdığı anlama önem vermek de bir o kadar elzemdir. Bireyin kullandığı o kendine özgü dile yaptığı vurgunun bu noktada büyük önem kazanmasına rağmen, Binswanger bunu yeterince açıklamamıştır.

Merleau-Ponty'nin Yaşanan Şimdi'si

Merleau-Ponty şimdiki zamansal boyutu gelecekten daha çok önemser. Heidegger'in aksine, zamanı ancak şimdinin perspektifinden baktığımızda algılayabileceğimizi iddia eder: "Merkezimiz her zaman şimdidir ve kararlarımızı da bu noktada veririz."[35] Merleau-Ponty özne'nin ölümlülüğünden

33 Needleman, J., "On a critical introduction to Ludwig Binswanger's existential analysis", J. Needleman (Ed. ve Çev.), *Being-In-the-World, Selected Papers of Ludwig Binswanger*, New York ve Evanston: Harper and Row, 1967 içinde..

34 Laing, *Self and Others*, 1961),

35 Merleau-Ponty, M. (1962). *The Phenomenology of Perception*, İng. Çev. C. Smith, Londra ve Henley: Routledge ve Kegan Paul, 1986, s. 427.

nadiren bahseder. Ona göre zamansallık, yaşayan bedeninin hareket kabiliyetinden ayrı düşünülmemelidir: Şimdide yapılan bedensel bir hareket daima bir önceki hareketle birleşiktir ve hep bir sonraki hareketi de varsayar. Her hareket, önceki konumların ardardalığını ve sonrakilerin taslağını içinde taşır. Bu yüzden de aslında düşünümsel olmayan bir biçimde sürekli zamanı varsayarız: insan bedeni zamana aittir, zamanı "içerir". Dahası, zamanla kurduğumuz ilişkinin de öznelerarası bir ilişki olduğunu vurgular Merleau-Ponty; ötekilerin zamansallıklarını, onların hikâyeleri ve geleceğe ilişkin emelleriyle paylaşarak geçiririz hayatlarımızı.

Merleau-Ponty'ye göre zaman, "şeylerle kurduğum ilişkide" ortaya çıkar.[36] Tıpkı Heidegger gibi o da, Aristoteles'in zamanı "şimdi"lerden oluşan bir seri olarak düşünen çizgisel zaman kavrayışına şiddetle karşı çıkar. Zamanı geçmişten geleceğe akan bir nehre benzeten o beylik metaforu da eleştirmekten geri durmaz. Bu metaforik resme bir gözlemcinin dahil edilmesi durumunda zamansal boyutların nasıl tersyüz olacağına dikkat çeker. Örneğin, akıntıya kapılıp akan bir miktar suyun algısı bir noktada durup izleyen gözlemci için hemen geçmiş bir algıya dönüşür. Merleau-Ponty'nin bu görüşü Şili'nin Los Andes bölgesinde yaşayan Aymara halkı üzerinde yapılan yeni bir araştırmayı (Nunez, 2006) aydınlatması açısından da oldukça ilginçtir. Aymara halkı için geçmiş önlerindedir, gelecekse arkalarında. Nunez bunun sebebinin Aymara dilinin görsel olanı öne çıkartması olabileceğini düşünür. "Gördükleri" (deneyimledikleri) geçmiş tam da gözlerinin önündedir aslında. Gelecek ise henüz görülmediği, henüz deneyimlenmediği için görüş alanının dışında yani arkalarındadır. Neticede görülen o ki, bu metaforlar belirli bir kültürün ve tarihin ürettiği metaforlardır.

Fenomenoloji deneyimin betimlenmesine dayanan bir yöntemdir; varoluşumuzun "gerçekliğine" dair ampirik, tümdengelimsel ya da tümevarımsal bir teori değildir.. Bir fenomenolog olarak Merleau-Ponty, zamanın perspektife dayalı olduğunu iler sürer: özneye göre "geçmiş, eski bir gelecek ve en son şimdi'dir, şimdi ise askıda bir geçmiş ve yakın gelecektir, gelecek de gelmesi beklenen bir şimdi ve hatta gelecek olan bir geçmiştir."[37] Zaman varoluşumuzun bir boyutudur, bir "yönelmişlik ağıdır"[38] ve bizi ileriye doğru ta-

36 Merleau-Ponty, M. (1962). *The Phenomenology of Perception,* İng. Çev. C. Smith. Londra ve Henley: Routledge ve Kegan Paul, 1986, s. 412.
37 *Age.,* s. 422.
38 *Age.,* s. 417.

şıyan geleceğimize şeklini verecek "yönelmişlik" hatlarıdır. Bu hatların kaynağı biz değiliz: biz, geri-yönelimler ve ileri-yönelimlerle kat edilen algısal bir alanda konumlanırız. "Geri-yönelim" şimdideki bir anın, mevcut kalmayı sürdürerek geçmişe adım atması anlamına gelir; "ileri-yönelim" ise, şimdi ile askıda bekleyen geleceğin örtüşmesini ifade eder. Geçmiş, şimdi ve geleceği birbirinden ayırt edebilmemize rağmen, bunlar aslında şimdiyi oluşturan akışta beraberce kucaklanmışlardır. Dahası, Merleau-Ponty özneyi, geleceğe doğru iten ve ona doğru itilen zamansallığın ta kendisi olarak düşünmemiz gerektiğini iddia eder: "Zamanı özne, özneyi de zaman olarak anlamalıyız."[39]

Merleau-Ponty bazı "semptom"ların anlamının, öznenin zamanla (herhangi bir zamansal boyutla) kurduğu o çatışmalı ilişkinin yeniden düşünülmesi sayesinde aydınlatılabileceğini de özellikle belirtmişti. Buna verilebilecek en iyi örnek de, aynı anda hem konuşma yetisini hem de iştahını yitiren bir kadın (bu kadın aslında Binswanger'in ele aldığı bir vakadır) hakkındaki yorumlarıdır. Bu kadın, annesi âşık olduğu adamı görmesini yasakladığından beri ne yemek yiyebiliyor ne de konuşabiliyordu. Çocukluğunda da iki kez kaybetmişti konuşma kabiliyetini; ilki bir depremden, diğeri de yine korkunç bir başka deneyimden sonra. Merleau-Ponty bu vakanın Freudcu bir biçimde yorumlanmasına karşı çıkar. Freudcu yorum, genç kadının, genç bir kadın olarak sözcüklerini kaybetmesini, kadının cinsel gelişim evrelerinden oral dönemde saplanıp kalmasıyla açıklayacaktır. Oysa Merleau-Ponty, kadının yalnızca cinsel kimliğini değil, ötekilerle kurduğu konuşmaya dayalı ilişkileri de saplantı haline getirdiğini iddia eder. Annenin getirdiği yasak onu bir gelecek imkânından koparmıştır, tıpkı çocukluğunda yaşadığı o korkutucu deneyimlerin ölüm tehdidini ve beraber yaşama imkânının yitirilmesini hatırlatması gibi. Kadının konuşamaması aslında bu çatışmadan kaçma yollarından biridir; herkesle beraber yaşamanın ve hatta bizzat hayatın reddidir. Bununla beraber, yemek yemeyerek aslında yaşam akışının parçaları olan olayları "özümsemeye" de karşı çıkmakta; annesinin koyduğu, sevdiği adamı görmesini engelleyen yasağı "sindirmeye" direnmektedir.

Merleau-Ponty'nin bu vakaya ilişkin açıklaması kadının zamanla ve dille kurduğu ilişkinin özgüllüğünü yakalamayı başarmıştır. Sözcüklerin ve iştahın yitirilişini oldukça indirgemeci bir şekilde çocuğun gelişim evrelerin-

39 *Age.*, s. 422.

den birinde sabitlenmesi olarak yorumlamak, kadının o an yaşadığı çatışmayı yeterince iyi ele alamamaktır aslında. Mesele, kadının içinde bulunduğu gerilimi, yani annesinin ve kendisinin arzuları arasındaki çatışmayı ve bu sorunlu ilişkinin, onu yaşamını yitireceği korkusuyla burun buruna getiren geçmiş deneyimlerle, geleceğini tehdit etmesiyle bağlantısını ve nihayetinde bu kadının geçmiş algılarını şimdiki deneyimleri ışığında nasıl çarpıttığını ele almaktır.

Fakat yine de Merleau-Ponty (tıpkı Binswanger gibi), toplumsal cinsiyetin "zamanı" üzerine düşünmeyi ihmal eder. Foucaultcu bir bakış açısıyla, kadının konuşma aczi, hem oldukça güçlü bir direnç ânı hem de cinselliğinin sessizliğini vücuda getirmesi (ki bu neredeyse bir hicivdir) olarak yorumlanabilir. Bu "sessizlik", kadın cinselliğinin bir tehdit olarak gösterildiği söylemlerin baskın olduğu bir çağda ve kültürde, anne tarafından empoze edilmişti. Genç kadın ise, annesiyle kurduğu ilişkide barınan ve aktarılan bu söylemleri "yutmaya" direnmişti. Merleau-Ponty'nin bu vakayı ele alırken verdiği detaylar bu kadının yiyeceklerle ve kendi beden-imgesiyle kurduğu ilişkiden bahsetmese bile, kadın bedeninin boyutlarına ilişkin tarihsel ve kültürel söylemlerin gücüne bakarak bu konuda fikir yürütebiliriz. Fakat Merleau-Ponty'nin eser verdiği dönemin toplumsal-tarihsel bağlamından da söz etmeden geçmeyelim: yirminci yüzyılın ortalarıdır, Simone de Beauvoir'ın çığır açıcı *İkinci Cinsiyet* (1949) adlı kitabı yayımlanmıştır ama kadınların gelişimine ilişkin Avrupa ve Amerika kaynaklı feminist psikanalitik perspektifler henüz ortaya çıkmamıştır.

Merleau-Ponty'nin zamansallığı öznellikle eşanlamlı kullanması ve öznenin, her biri farklı zamansal ufuklara sahip üç zamansal boyutla kurduğu sıçramalı ilişkilerini düşünme biçimi, psikanaliz çalışmalarına büyük katkı sağlamıştır. Danışma odasında danışanların şimdiki zamanda anlattığı hikâyeler, şimdiden geçmişe, oradan da geleceğe sıçrar. Bu zamansal boyutların her birinde başka şimdiler, geçmişler ve gelecekler içerilir, böylece zamanda ileriye ve geriye doğru uzanılır. Merleau-Ponty'nin teorileri bizi, Freud'un gelişimsel teorilerinin natüralist sınırları ve Klein'ın bebeğin zamanına tanıdığı üstünlüğün zorlukları karşısında uyarır.

Kimlikler Zamanda Süreklilik Gösterir mi?

Heidegger'in, Binswanger'in ve Merleau-Ponty'nin zamansallık teorilerini eleştirel bir biçimde ele almaktaki amacım, psikanalitik teoriye ve pratiğe

ilişkin sorular sormaktır aslında. Psikanalist, danışanıyla kurduğu ilişkiye, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki geçişleri de hesaba katan ne tür bir zaman kavrayışıyla dâhil olur? Klinik çalışmalarda zamanla kurulacak "sağlıklı" ilişkiyi tanımlayan normatif varsayımlar nelerdir? Analist, örneğin, zamansal kesintilerin ve süreksizliklerin psişik açıdan daha olgun bir hale mi işaret ettiğini kabul eder; yoksa aksine, Winnicott'un iddia ettiği gibi, psikanalitik çalışmanın amacının zaman içinde süreklilik gösteren bir benlik deneyimi yakalamak olduğuna mı inanır?

Heidegger'in görüşünden yola çıkan Merleau-Ponty'ye göre "ben", "parçalardan oluşan tek bir birlik", doğumdan itibaren giderek daha da belirginleşmeye ve art arda gelen her şimdide kendi mevcudiyetini onaylamaya uğraşan tekil bir zamansallıktır.[40] Bunun dışında bir "ben", çok sayıda farklı perspektiften gelen algıları sentezleyen bir fail yoktur. Ayrıca her algı ediminde bilinçli bir şekilde deneyimlenen bir "ben" de yoktur. Merleau-Ponty daha ziyade, "ben"in birliğinin şimdide kurulduğunu ve şimdide dile geldiğini, düşüncelerimin de bu birlik sayesinde bütün düşüncelerimin de bir birlik oluşturduğunu ileri sürer.[41] Bu birliğin, bellekte tutulanlardan bağımsız olduğunu da ekler, çünkü geçmişimizin gerçekten yaşandığını olumlamak için eski anıları bilinçli bir şekilde içinden çekip çıkardığımız ve hatırladığımız bir depoya zaten fizyolojik olarak sahip değiliz. Geçmişin mevcudiyetini ancak hissedebilir ve varsayabiliriz, ancak bu gelir elimizden. Özne "parçalardan oluşan tek bir birlik" olmasına rağmen, Merleau-Ponty öznenin bağlamsal bir yapıya sahip olduğunu da inkâr etmez; "içerisi ve dışarısı birbirinden ayrılmaz, dünya bütünüyle içimde ve ben bütünüyle dışımdayımdır" der.[42] Bu, tüm hikâyeleri ve geleceğe dair istekleriyle ötekilerin zamansallıklarına doğru uzandığım, açıldığım, onlardan derinlemesine etkilendiğim ve aynı zamanda, ortak anlamlardan oluşan bir deneyimler zeminini de devraldığım anlamına gelir. İşte bu nedenle Merleau-Ponty'nin öznellik kavramında gizli bir akışkanlık barınır: öznellik bağlamsal ve ilişkiseldir onun düşüncesinde. Fakat yine de, birçok kişinin deneyimlediği, benlikteki sürekliliğin sekteye uğradığı o radikal kırılmaları hesaba katacak kadar ilerletilmemiştir bu düşünce.

Hoffman'ın *Tercümede Yitip Giden* adlı özyaşamöyküsü, on üç yaşına kadar savaş-sonrası Polonyası'nda geçirdiği çocukluğunu, Kanada'daki ergen-

40 Merleau-Ponty, *age.*, s. 407.
41 *Age.*, s. 406.
42 *Age.*, s. 407.

lik yıllarını ve New York'taki yetişkinlik dönemini kapsar. Hikâyesi, deneyimlediği süreksizlikler ve uçurumların ona ne ifade ettiği üstüne kafa yorduğu paragraflarla sık sık kesintiye uğrar – bu paragraflar oldukça duygusaldır, okuyucunun içini titretir. Kanada'ya gitmek için denize açılan bir gemiyle Polonya'yı terk edişi "çocukluk anlatısı"nı noktalayan dönüm noktasıdır.[43] Çok sonra, Harvard Üniversitesi'nde öğrenciyken tesadüfen Polonya'daki bir çocukluk arkadaşıyla karşılaşır. Çocukluklarından kalma eski bir fotoğrafa bakarken, zamanın "böylesine derin ve geniş yardığı bu vadinin" kat edilmesinin imkânsız olduğunu fark ederler."[44] Annesiyle olan ilişkisinde ise, kuşaklar arası farkın yarattığı birçok zorlukla baş etmek zorundadır; göçün "aralarındaki zamansal mesafeyi daha da beter hale getirdiğinin" bilincindedir. Ona göre hafıza "kesintili bir yayın akışıdır", çocukluğunu geçirdiği Krakov'a uzun zaman sonra yeniden gittiğinde, geçmişi ona "sadece bir hikâyeymiş" gibi ifşa olur.[45] Geçmişe dair algılar, farklı zamanlarda, farklı biçimlerde ortaya çıkan anlatılardır aslında.[46]

Hoffman, bu kesintilere karşı geliştirilen savunma teknikleri olmaları açısından nostaljinin ("geçmişle kurulan, etkisi zayıf bir ilişkidir" çünkü zaman durağanlaşmıştır) ve yabancılaşmanın ("şimdiyle kurulan, etkisi zayıf bir ilişkidir) tehlikelerine karşı uyarır bizi.[47] Kendi psikanalizi sırasında bu kesintilerin, zaman zaman ona büyük acı vermesine rağmen, kendisini hayat dolu bir insan haline getirdiğini fark eder. Çektiği acıyı dindirmek, kesintisiz bir benlik hissi geliştirmek anlamına gelmez. Fakat kesintililiği de inkâr etmez. Lehçe ile İngilizce arasında, bu dillerin kendilerine has farklılıklarını da törpülemeden ve bu esnada kendi de bir bölünme yaşamadan gidip gelmenin bir yolunu bulmalıdır. Bu kesintiler, onun çeşitliliğe karşı duyarlılığını keskinleştirmiştir. Hofmann'ın zaman deneyimiyle ilgili yorumları, Merleau-Ponty'ninkileri çağrıştırır; fakat kaçınılmazlığa dikkati çekmesi ve süreksiz olana değer vermesi açısından Foucault'ya daha yakındır.

Merleau-Ponty'nin öğrencisi olan Foucault, tarihin sürekliliği iddiasında bulunan her mefhumun, sürekliliği kaçınılmaz bir biçimde yarıp geçen her tür ani arazın veya keşfin ortaya çıkışını silip attığını öne sürer. Asıl derdi,

43 Hoffman, E, *Lost In Translation*. Londra: Vintage, 1998, s. 95.
44 *Age.,* s. 222.
45 *Age.,* s. 242.
46 Bunun için bkz. Ellis, *Time in Practice: Analytical Perspectives On the Times of Our Lives,* 2008.
47 Hoffman, E., *age.,* s. 242.

öznellik söylemleri ve pratikleri arasındaki ilişkidir. "Arkeolojik" ve "soykütüksel" tabir ettiği iki yöntem kullanır. "Arkeolojik" yöntem, söylemlerin hakikati ifade edip etmemeleriyle veya anlamlı olup olmamalarıyla değil, onları yöneten kurallarla ilgilenir. Foucault "soykütüksel" yöntemi buradan ilham alarak, hakikat, değerler ve pratikler arasındaki ilişkiyi izlekleştirmek için geliştirmiştir. Soykütük, tarihteki sabit özleri, altta yatan yasaları ve metafizik erekleri reddeden ve sürekliliğe direnen kesintilerin peşine düşen bir yaklaşımdır. Olayların sıklıkla "sürekliliklerini ortaya sermek maksadıyla yeniden düzenlenmiş, indirgenmiş ve hatta silinip atılmış" olduğu tarihsel anlatılara karşı Foucault, dikkatimizi tarihteki ufak sıçramalara, yarılmalara ve krizlere yöneltmemiz gerektiğini iddia eder.[48]

Foucault'ya göre, sürekli bir tarih fikri oldukça problemlidir. Bu fikir öznenin yitirdiği her şeyin geri geleceğinden emin olması, nihayetinde her şeyin zamanın birliğinde yeniden tesis edilmesi ve bu sayede öznenin farklı olarak algıladığı her şeyi sindirebilmesi iddiasına dayanır. Foucault'nun eleştirisi aslında Merleau-Ponty'nin düşüncesine yöneltilen örtük bir itirazdır. Daha önce de gördüğümüz gibi, Merleau-Ponty, öznenin geçmiş deneyimlerinden ve geleceğe dair beklentilerinden oluşan bütünlüğün onun şimdiki her düşüncesinde ve eyleminde etkin bir rol oynadığını söylemiştir. Oysa Foucault'ya göre bu, özneyi tarihsel gelişimin kaynağı ve kökeni olarak konumlandırmaktır. Merleau-Ponty'nin, şimdide tanıyor olduğumuz bir insanın, onu tanıdığımız geçmişteki insanla aynı insan olduğu yolundaki görüşüne karşı Foucault, Nietzsche örneğini öne sürer. Nietzsche'nin adıyla, onun felsefi yazıları, mektupları, defterleri, karalamaları ve yapılacaklar listeleri arasında aynı ilişkinin olamayacağını savunur.

Sanat terapistlerinin katıldığı "İmge ve Bedenlenme" adlı, mesleki gelişmeyi amaçlayan ve özellikle Merleau-Ponty'nin eserlerine yoğunlaşan bir atölye çalışması yürütürken, kimliklerin zaman içindeki süreklilikleri ve süreksizlikleri arasındaki ilişkiye dair oldukça ilginç bir yorumla karşılaştım. Foucault'nun Merleau-Ponty'ye itirazları hakkındaki düşüncelerime cevaben katılımcılardan biri, herkesin kendi sanat eseriyle uğraşması için ayrılan süreyi, bu soru üzerine daha fazla eğilmek için kullandı. Siyah bir sayfanın ortasını spiral biçiminde kesti. Kâğıt dümdüzken, spiral henüz açılmamışken kâğıdın tek bir kimliği vardı. Fakat kâğıdın ortasındaki kesikten çekince spi-

48 Foucault, M., *The Archeology of Knowledge,* İng. Çev. A. Sheridan Smith, New York: Pantheon, 1972 ve Londra: Routledge, 1995, s. 8.

ral uzuyor, ortaya üç boyutlu bir şekil çıkıyor ve diğerinden oldukça farklı bir kimlik ifşa ediyordu. Bunların her ikisi ve katılımcının spirali nereye kadar çektiğine bağlı olarak ortaya çıkan her tür değişik şekil de, aynı kâğıt parçasından üretilmişti ve eşit derecede mümkündü. Böylece katılımcı, kimliğin eşzamanlı bir biçimde hem sürekli hem de süreksiz olduğu fikrini oldukça yaratıcı bir çözümle sergilemiş oldu.

Merleau-Ponty, Hoffman ve Foucault'nun benimsediği birbirinden farklı konumlar bize, zaman ve öznellik arasındaki ilişkiyi nasıl kurduklarının ve bunlara ne tür gizil değer yargıları atfettiklerinin hem farkında olan hem de bunları sorgulayan analistlerin önemini tekrar hatırlatır. Danışanlarıyla varmak istedikleri hedefi nasıl etkiler bu süreç? Eğer danışan, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bir süreklilik hissediyorsa, zamanı böyle deneyimliyorsa, bu bir savunma olarak mı yoksa ruhsal sağlık emaresi olarak mı yorumlanmalı? Eğer danışanın deneyimi çoğu zaman yarılma ve kesintilerden oluşuyorsa, bu, danışanın "bölünmüş" olduğuna mı işaret eder? Bu farklı bakış açıları, psikanalistin gördüğü değişim imkânları ve deneyimi bakımından ne ifade eder?

"Unutma" kavramı üzerine düşününce, öznenin sürekliliği sorusunun barındırdığı problemler ve çıkmazlar hemen göze çarpar. Varoluşçu bir psikanalist olan Boss, Regular Zürcher'le yaptığı psikanalitik çalışmayı anlatırken onun bir mektubuna başvurur. Bu mektupta Zürcher, analizinin sonlarına doğru kendisini "önceki hayatı veya *geçmişi olmayan bir kadın*" olarak düşünmeye başladığını minnet dolu bir ifadeyle belirtmektedir.[49] Boss, başlangıçta Zürcher'in anılarının ne kadar yoğun ve boğucu olduğunu anlatıp, bu süreç boyunca, yani danışanın psikosomatik semptomları ortadan kalkıncaya kadar, analistin "istikrarının" çok önemli bir rol oynadığını vurgular. Fakat Zürcher'in geçmiş anılarını hatırlayışı ile semptomlarının ortadan kalkışı arasındaki bağlantıya dair bir yorum yapmaz. Hiç şüphesiz Zürcher'in geçmiş anıları veya hikâyeleri bu geçişi yapmasında çok etkili olmuştur; ama bana öyle geliyor ki, şimdi "*geçmişi olmayan bir kadın*" haline gelmekten böyle keyif duyması üzerinde düşünülmeyi hak ediyor.

Zürcher'in sözleri, ondan çok daha çarpıcı bir şekilde ifade edilmiş olsalar da danışanım Laura'nınkileri çağrıştırıyor. Laura, yıllarca süren analizden sonra, bir keresinde bana, zaman zaman, onu hor kullanan erkeklerle

49 Boss, M., *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, İng. Çev. S. Conway ve A. Cleaves. Northvale, NJ ve Londra: Jason Aronson, 1994, s. 17.

geçirdiği günleri hatırlamaya çalıştığını, "fakat anıların silinip gittiğini, artık onlara çok uzak olduğunu" söylemişti. Bunun ona bir rahatlama getirdiği açıkça görülüyordu. Fakat hâlâ bunun bir çeşit bastırma olup olmadığını sorguluyordu. Bence bu anıların artık yavaş yavaş kaybolması normaldi. Analitik çalışmanın başlarında Laura'nın bu anıları ya da deneyimleri hatırlamasını ve/veya yeniden kurmasını sağlamak çok önemliydi çünkü ancak bu yüzleşme sayesinde onun üzerindeki baskıcı güçlerini yitirebilirlerdi.

Freud'un teorisi, bastırılmış, direnilmiş, karşı koyulmuş, inkâr edilmiş ve kendisine mesafe alınmış şeyin *bütünüyle* hatırlanmasının gerekliliğini vurgular; ki bu, pek de gerçekçi bir yaklaşım değildir. Lacan ise analizde bu hatırlama edimine eklemlenen bir hedef olduğunu iddia eder (fakat çok fazla açmaz bu iddiasını): danışan, unutabilmek için hatırlamaya teşvik edilir. Ricoeur'ün de hatırlattığı gibi, "asla hiçbir şeyi unutmayan bir bellek bize oldukça korkutucu görünür."[50] Yukarıdaki örneklerin de işaret ettiği gibi, bu "unutmanın" neleri beraberinde getireceğini göz önüne almak önemlidir. Çağdaş bir Fransız tarihçi olan Dosse sürekli bir tarih kavrayışına karşı olmasına rağmen, bir "bellek çalışması"nın ardından "belleğin üstleneceği görev"le ilgilenir.[51] Örneğin, Holokost'ta Yahudilerin yaşadığı o yoğun, tarifi imkânsız ıstırap unutulduğu takdirde, Ricoeur'ün de vurguladığı gibi, geleceği geçmişin hatalarından koruyamayız. Belleğin görevi kişinin kendisini aşıp ötekilere ulaşmaktır. Fakat yine de, hem Dosse'un hem de danışanım Laura'nın sözünü ettiği belirli bir tür "unutma", "mutsuzluğun tutsağı" olmamak için gereklidir.[52] Bu soruna cevaben Ricoeur, "ne olduğunu" hatırlamamıza yarayan "tedbir-olarak-bellek" kavramını geliştirir; bu aslında bir "unutma"dır.[53] Ricoeur bunu şöyle tanımlar: "Kaygılı belleğin ufuklarında yer alan gamsız bellektir; unutan ve unutmayan belleğin ortak ruhudur."[54]

Psikanalitik çalışma kısmen, bilinçdışı anılara zorlantılı bir şekilde tutunan bireyi rahatlatmak için yapılan bir hatırlama projesidir. Bu anılar geri çekilmeye başladığında, bireyin geçmişindeki yerlerine geri döndüklerinde, bir tür yeniden-hatırlamaya açık haldedirler hâlâ. Bu yeniden-hatırlama sü-

50 Ricoeur, P., *Memory, History, Forgetting,* İng. Çev. K. Blamey ve D. Pellauer, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2004, s. 413.

51 Dosse, F., "Travail et devoir de memoire chez Paul Ricoeur", F. Dosse, A. Finkelkraut, J-C. Guillebaud (Ed.), *La Memoire, Pour Quoi Faire?* Paris: Les Editions de l'Atelier/ Les Editions Ouvrieres, 2004, s. 75 – 103 içinde s. 79.

52 *Age*., s. 82.

53 Ricoeur, P., *age*., s. 505.

54 *Age*. s. 505.

recinde anılar, gelecekle yeni bir ilişki kurmak adına, farklı bağlamlara göre, bilinçli veya bilinçdışı bir şekilde, ama yaratıcı bir motivasyonla yeniden düzenlenir ve şekillendirilir. Ne çizgisel zaman ne de anılarını içinde barındırdığı bir ambar taşıyan bütünleşik bir özne kavramları bunu açıklamaya yetmez; çünkü bu, dinamik bir süreçtir.

Flax, danışanın katı ve bütünleşik bir kendiliği keşfetmesini ya da kurmasını sağladığını iddia eden psikanaliz kavrayışlarına karşı çıkmanın önemini savunur. Flax, Lyotard'ın oldukça postmodern düşüncesiyle uyum içinde bu hedefin hüsrana uğramaya mahkûm olduğunu savunur çünkü özne "karmaşık, çelişkili ve tamamlanmamış süreçlerin kesişim noktasıdır; ama asla sabit değildir, hep kayar ve değişir."[55] Flax'in sürekli değişen özne mefhumu öznelliğin zamansallığını da ima eder. Bütünleşik bir kendilik yanılsamasının, "tahakküm ilişkilerine", yani hem kendisinin hem de başka bireylerin öznelliklerindeki başka veçhelerden ayrışma, onları bastırma ve hatta kontrol altına alma eğilimine dayandığını öne sürer. Tahakküme hem politik hem de kişisel olarak direnmek aslında "çoğul ve akışkan öznelerin" olduğu kadar, bunların bağlamsallığının da farkına varılmasını gerektirir.[56]

Bunun aksine Laing, bir bedene sahip olmadıklarını düşünen (Laing bunu bir süreklilik hissinin temeli olarak görür) ve sürekli bir "saldırı, sakatlanma, hastalık, çürüme ve ölüm" tehdidiyle yaşayan şizoid hastaların kırılganlığını anlatır bize. Psikotik bir kişi zamandaki sürekli varoluşunu üstlenmekte bazen o kadar acizdir ki; kendi algılarının faili olduğu hissini yitirir ve misal, bir başkasının onun gözlerini ve kulaklarını kullandığına inanır. Zira Laing öznelerin "varolma ile var-olmama" arasında bir yerde var olduğunu kabul eder ve bu var-olmamanın illa bir çözülüp parçalanma tehdidi barındırmadığını söyler.[57] Müziğe veya başka yaratıcı aktivitelere kendini bırakabilme becerisi, sonlu insan öznelerin ayrılmaz parçası olan var-olmama haline tahammül etme becerisini gerektirir. Hoffman'ın[58] konumu ilk bakışta Flax'ınkine yakınmış gibi görünse de, Polonyaca ve İngilizcenin farkları arasında "bölünmüş" olması ve bu ikisi arasında sürekli gidip gelmesi Laing'in yaptığı ayrımları yankılar.

55 Flax, J., *Disputed Subjects, Essays on Psychoanalysis, Politics and Philosophy,* New York: Routledge, 1993, s. 108.
56 *Age.*, s. 110.
57 Laing, R. D., *Self and Others*. Harmondsworth: Penguin, 1976. s. 51.
58 Hoffman, *age*.

İlişkisel psikanaliz uygulayan Tom Ryan, "yanılsamalı", sabit ve sürekli bir kendilik deneyimi ile farkındalığı düşük, süreksiz ve değişken kendilik deneyimi arasında "iyi kötü bir denge" bulabilmenin imkânı üzerine düşünmüştür.[59] Terapi gördükleri bir grup içinde yaşayan iki kadının kullandığı ilişkisel dünyaları kıyaslar (bunlar Binswanger'in terimiyle, dünya-tasarımları olarak da tanımlanabilir). Kadınlardan biri, çözülüp dağılma korkusuyla baş etmekten yoksun ve bu konuda yardıma muhtaç olduğuna dair (hatta bazen somatik şikâyetlerle de desteklediği) katı ve değişmez bir kendilik algısına sahiptir. Diğer kadının ilişkileri ise kaynaşma, karışıklık, kararsızlık ve ayrışma eksikliğiyle nitelendirilir. Tom Ryan bize hem çok katı hem de çok parçalı kimlik algılarının tehlikelerini gösterir; açıkça ifade etmese bile, her iki kimlik algısı da bireyi kendi geleceğinden koparıp alır.

Var olma ile var-olmamanın, zamandaki süreklilik ile kesintililiğin değişik halleri arasındaki o belli belirsiz farklara dikkatimi çeken ve bunlardan bazılarının yeni gelecek imkânları açtığını, bazılarının ise kısıtlayıcı olduğunu çarpıcı bir şekilde gösteren danışanım Owen'dır. Seansların birinde bana çoğu zaman "başka bir yerdeymiş" gibi hissettiğini söylemişti. Bu hissini daha detaylı ifade etmekte zorlanmış, "bunu bir şey okurken siz de deneyimlemiş olmalısınız" demişti. Okuma edimindeki farkındalıktan bahsetmiş, kişinin genellikle içinde bulunduğu kendi gerçekliğinden çok farklı ve aşırı uzak bir gerçekliğe doğru geçtiğini ve bunun belli belirsiz bir şekilde vuku bulduğunu anlatmıştı. Daha sonra da, onu gerçekten kaygılandıran şeyin, kendisini "bir trenin penceresinden kayan manzara görüntülerine bakar" gibi hissettiği ruh halleri olduğunu belirtmişti. Bu ruh hallerinden çıktığında ise onlara dair hiçbir şey hatırlamıyor, sadece "başka bir yerde" olduğunu, kendi mevcudiyetini o sırada tamamen terk ettiğini söylüyordu. Bu hallerde zaman ortadan kalkıyordu. Bu ruh hallerinin bir başkasıyla yaşadığı ilişkide gerginlikler ve sorunlar ortaya çıktığında musallat olduğunu düşünüyordu.

Owen, (olağan) varlığının sürekliliğini bölen bu kesintilerin farklı işlevleri olduğu kanaatindeydi. Okuma anında tümüyle okuduğu şeye dalmak, Owen'ın kitabın sunduğu dünyada yaşamasını ve ondan etkilenmesini sağlıyordu. Owen'ı özellikle endişelendiren, okumaya daldığı zamanların dışın-

59 Ryan, T., "The search for 'self' and 'other' in therapeutic communities", B. Seu (Ed.), *Who am I? The Ego and the Self in Psychoanalysis,* Londra: Rebus Press, 2000, s. 143 – 155 içinde, s. 154.

da içine bulunduğu durumdu. Bu konuyu irdelerken, bu "orada olmama" durumunun insanlardan uzağa, başkalarının erişemeyeceği bir zamana atılan bilinçdışı bir adım olduğu ortaya çıktı. Bunu, kendine ait bir özel alanı olmadan geçirdiği ve kendine ayıracak zamanı nadiren yakaladığı çocukluk yıllarının en başında geliştirdiğini fark etti. Başkalarının zamanı onu tüketme tehdidi gösterdiği anda, başka bir zamana dalıp gidiyordu ve "döndüğünde" bu başka zamanda neler yaşadığını hatırlamıyordu. Yetişkin bir adam olduğunda bu durum bir sorun teşkil etmeye başlamıştı onun için. Bu durum onu, ötekilerle paylaştığı bu dünyada herhangi bir eylemde bulunmaktan alıkoyuyor, her ne kadar zor ve yıldırıcı olsa da buna direnmesinin de önünü tıkıyordu.

Owen'la yaptığım çalışma, öznenin zamanına ilişkin normatif ve evrenselleştirici iddiaların ne kadar problemli olduğunu gösterdi. Owen'la çalışırken, onun kendi kimlik algısındaki süreksizlik hissi, bazen işe yarıyor bazense bizi çok zorluyordu. Bazen geleceğe dair yeni imkânlar açıyor, bazen de onu şimdide sabitliyordu. Farklı bir zamana dalıp kaybolması, çocukluğunda onun için çok önemli bir hayat kurtarıcı olmuştu. Oysa şimdi bir engeldi önünde, hayatında yapması gereken değişiklikleri gerçekleştirme gücünü baltalıyordu. Fakat okuma edimi sırasında dalıp gidebilme becerisi onun için önemliydi: dili çok seviyordu ve zaten daha sonra, analiz süreci kapsamında yazmayı da denedi (gençliğinden beri yazmaya çok ilgisi vardı). Yazmak, başkalarıyla kurduğu ilişkiler ve geleceğini nasıl yönlendireceği üzerine düşünmenin bir yolu haline geldi. Yazma edimine kendini bırakabilmesi, geleceğe yönelik eyleme geçmesine imkân tanıdı. Var-olmama hallerindeki farklılıkları tarif ederken dili kullanış biçimine veriyordum dikkatimi ve zaten bu sayede anlayabiliyordum bu ruh hallerini.

Zamansız dalıp gitmeler

Psikanalitik pratiklerde, yaratıcı aktivitelerin gerektirdiği dalıp gitme yaşantısı daha fazla dikkate alınmalı; özellikle de, "odaklanma" acizliği birçok kişi için güçten düşürücü bir sorun teşkil ettiğinden. Bu dalıp gitmenin önemi Jung ve Winnicott'un yaratıcılık hakkındaki teorilerinde ve Freud'un "tarafsızca askıya alınmış dikkat"[60] kavramında açıkça görülür. Freud bu kavramı psikanalistlere bir uyarıda bulunmak için geliştirmişti aslında: bu uyarı-

60 Freud, S., (1912e), *Recommendations to Physicians Practising Psycho-Analysis*, S. E. 12. s. 111.

ya göre analistler seans sırasında veya sonrasında, dikkati askıya alma durumunda kendiliğinden ortaya çıkabilecek bilinçdışı çağrışımlarını engellememesi için not almamalıdır. Bion[61] ise bunu daha da ileri götürür ve analistle danışan arasında şimdide ortaya çıkabileceklere eksiksiz biçimde uyum sağlamak içi analistin seanslara bütün anılarından sıyrılarak yaklaşması gerektiğini savunur.

Bu dalıp gitme durumunu bir "sonsuzluk" veya bir "aşkınlık" olarak tanımlayan klasik yaklaşımlar, dini veya İngiliz Romantizmi tınılı çağrışımlarıyla, bu durumun aslında başka bir çağa ya da başka bir âleme ait olduğunu ve içinde yaşadığımız teknoloji çağının hızına ve dolayımsızlığına uygun olmadığını ileri sürerler. Fakat Çağdaş Batı kültürünün tam da bu ilgisizliği nedeniyle bu durumun kavramsallaştırılmalarını geliştirmemiz gerekir.

Owen'ın da kendi okuma ve onun devamındaki yazma edimi üzerinden tarif ettiği gibi, birçok insan bu yaratıcı dalıp gitme sürecinde "zamanın ortadan kaybolduğunu" deneyimler. Bu durumdayken zamanın ne niceliksel ne kronolojik ne de çizgisel ilerleyişinin bilincindeyizdir. Rickman'ın dediği gibi bu durumda "her ne yapıyorsak onun içinde kaybolmuşuzdur, tamamen 'şimdi'ye teslim olmuşuzdur"; "müzik bitene kadar müzik olmuşuzdur."[62] Bu dalıp gitme illa bir yalnızlığı gerektirmez; bir başkasıyla veya başkalarıyla da samimiyet içinde deneyimlenebilir. Bunu deneyimleme becerisi, dikkati, o anda odaklanılan şeyin dışındaki her şeyden çekip alabilmeye bağlıdır. Başkalarının da görüp duymasını istediğimiz eserler üretirken, bu dalıp gitme halindeki dikkatimize bir ötekiyle ya da hayali bir ötekiyle ilişkiyi de dâhil ederiz.

Bu dalıp gitme hali, eğer üretici bir sürece dönüşecekse, kendini koruma eğiliminin (savunma mekanizmalarının) gevşetilmesine ve "ötekiliğe", yani su yüzüne çıkabilecek bilinçdışı düşüncelerin ve hislerin "ötekiliğine" (hem kişinin kendisinin hem de eğer bizle beraberlerse başkalarının ötekiliğine) açık olmayı gerektirir. Bu düşünceler çoğu zaman özgünlüğün kaynağıdır; Jung'un ve Winnicott'un da işaret ettiği gibi,[63] geleceğe yönelirler ve her zaman çizgisel bir hatta belirmezler. Dalıp gitme halinin "zamansızlığının" her durumda anne ve bebek arasında farklılaşmanın henüz gerçekleşmediği o ilksel ilişkiyi andırdığı yolundaki varsayımlar, örneğin Sabbadini'nin

61 Bion, *Attention and Interpretation,* Londra: Karnac Book, 1993.
62 Rickman, H. (1964), *Preface to Philosophy,* Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1964, s. 192.
63 Bkz. Ellis, *age.,* 2008.

savları,[64] bu dalıp gitme halinin ötekinin ötekiliğine açılmanın bir yolunu sunmasına imkân tanımaz. Bunun tam aksine Freud'un, analistin danışanı etkin biçimde dinlemesinin asli bir parçası olarak ele aldığı "tarafsızca askıya alınmış dikkat"[65] mefhumu böyle bir açılmayı kritik biçimde tayin eder.

Bazı kişiler için bir aktiviteye bu kadar derinlemesine dalmak, kontrolü kaybetmekle ve kırılganlıkla ilişkili görülebilir. Bazıları içinse, zamanda süreklilik gösteren kimlik algılarının kesintiye uğraması veya bir aktiviteyle, bir ötekiyle "bir olma" imkânı fazlasıyla tehdit edici olabilir. Eğer analist, sözel olsun ya da olmasın, danışanın kendi dilsel ifadesiyle aktardığı deneyimlere dalmakta yetkinleşmişse, bu zamansızlık durumlarının özgül anlamları ve uyandırdıkları çağrışımlar ve onların danışanın yaratıcılığı açısından önemi açığa çıkar.

Zaman ve Öteki

Bir kişinin yaşanmış deneyimlerinin tasvirine ilgi yöneltme minvalindeki fenomenolojik yöntem, psikanalizin geleneksel yaşanan zaman çözümlemelerini genişletmemizi sağlar. Owen'ın başka bir zamana dalmak suretiyle kaybolduğu durumlara dair tasvirleri ve bunun devamında bu dalıp gitme hallerinin yaratıcılığı geliştirici biçimleri hakkındaki düşüncelerim beni başkalarıyla ne dereceye kadar aynı zamanı paylaşabileceğimiz sorusunu sormaya sevk etti. Merleau-Ponty'ye göre, bireylerin zamansallıkları birbirinden tümüyle ayrı değildir; "çünkü her birey kendini ancak başkalarıyla birlikte dokunan şimdiye yansıtarak bilir."[66] Şimdimiz geçmişimize ve geleceğimize açıldığı gibi bir parçası haline gelip kendi hayatlarımızla birlikte geleceğe taşıyacağımız, ötekilerin zamansallıklarına doğru açılır. Buna karşın Merleau-Ponty'nin çağdaşı olan Levinas zamansallığa ilişkin teorisinde, öznenin ve Öteki'nin asla aynı zamanı paylaşmadığını öne sürer.

Levinas "Öteki" terimini, "yüz yüze" bir ilişkide karşılaştığı öteki insan için kullanır. Heidegger'in ölümü "hep benimki" olarak teorikleştirmesinin aksine Levinas, ölümümüzle kurduğumuz ilişkinin en can alıcı noktasının, mutlak bir Öteki'yla *ilişki kurabilmemize* tanıdığı imkânda yattığını söyler. Ölümün bilinemezliğini fark ettiğimizde Öteki'nin ötekiliğini de tanımış

64 Sabbadini, "Boundaries of timelessness. Some thoughts about the temporal dimension of the psychoanalytic space", *International Journal of Psychoanalysis,* 70 (1989), s. 305 – 313.
65 Freud, *Recommendations to Physicians Practising Psycho-Analysis*, S. E. 12, 1912, s. 111.
66 Merleau-Ponty, M., *age.*, s. 433.

oluruz. Öteki, tıpkı Ölüm gibi, yakalanamaz ve kavranamazdır, nihayetinde bizim için büyük bir muammadır: "Ben her ne isem, öteki o değildir."[67] Dahası, Öteki'nin yüzünün ölümlülüğüne dair farkındalığım, onun karşısında bir sorumluluk üstlenmemi talep eder; onun ölümünün ne suç ortağıyımdır ne de onun ölümüne kayıtsız kalabilirim. Bu sorumluluk, karşılıklılığa dayanmaz. Levinas Yahudi geleneğindeki Talmud metinlerinin yorumlarını temel alıp "öteki-insan-için-olmak"tan[68] söz eder ve bu, varlığın ötesine, Tanrı'ya, sonsuzluğa açılmak anlamına gelir.

Öteki'nin zamanı benim zamanımı bozar ve parçalar. "Gelecek" olarak Öteki, gelecekle kurduğum ilişkiyi ifşa eder bana. Bu yüzden de zamansallığımız aslen özneler-arası bir yapıya sahiptir. Bu, Levinas'ın okşama üzerine yaptığı incelemede vurgulanmıştır; çünkü dokunurken ne aradığımızı bilmeyiz, yakalanamaz olana açılırız: "Okşama, içeriksiz saf bir geleceğin (*avenir*) öngörüsüdür."[69] *Avenir*'i (Fransızca "gelecek" demektir) *a venir*'e (Fransızca "gelecek olan" anlamına gelir) bağlar. Bu erotik kavramı, Freud'un belirli bir "içerik" ya da "olgu", yani haz arayışındaki libido kavramına tamamen zıttır. Levinas'a göre, cinsel yakınlığa özsel olan şey, gizemli olanın peşine düşmektir. Levinas'ın Öteki'yle kurulan ilişkiyi gelecekle kurulan ilişki olarak ele alması, Lacan'ın anne-bebek arasındaki farklılaşmamış ilksel ilişkiyi zorunlu olarak bölüp bozan üçüncü terim (Baba'nın Yasası) kavramıyla da karşıtlık içindedir. Levinas ötekiyle kurulan ilişkinin bir yokluk içerdiğini ve bunun da zamanın ta kendisi olduğnu söyler. "Arabulucu"[70] veya mekânsal olarak farklılaşmış bir başkalık[71] mefhumlarına karşı çıkar.

Levinas'ın erotik ilişkinin bir birleşme olduğu fikrini sorgulaması oldukça özgün bir girişimdir. Hatta şaşırtıcı bir hamleyle, başkalığın dişilikte belirdiğini iddia eder. Bu yine, heteroseksüel bir ilişkiyi varsaymaktır fakat neden böyle bir şey söylediğini anlayabilmek için, Levinas'ın içinde bulunduğu toplumsal-tarihsel bağlamı da hesaba katmak gerekir. O dönemde feministler, felsefe alanında erkeklerle eşit olma taleplerinde seslerini duyurmaya başlamış olmalarına rağmen (Levinas da bunu kabul eder zaten), bir filozof olarak Levinas'ın toplumsal cinsiyet farkını (genel bir "insanoğlu" veya

67 Levinas, E., *Otherwise Than Being or Beyond Essence,* İng. Çev. A. Lingis, Duquesne University Press, 1998. s. 83.
68 *Age.*, s. 137.
69 *Age.*, s. 89.
70 *Age.*, s. 94.
71 *Age.*, s. 84.

cinsiyet açısından nötrleştirilmiş Dasein mefhumlarına karşın) tanıması aslında epey radikal adımdı. Ayrıca, dişiliği gizemlilikle eş tuttuğu o basmakalıp denkleme rağmen, Levinas'ın dişiliği Öteki olarak kavrayışında, dişinin erkeğe boyun eğmesi söz konusu değildir. Simone de Beauvoir bu konuda Levinas'ı yanlış okumuştur. Levinas dişiyi asla sahip olunamayacak ve Aynı tarafından asla tamamen kuşatılamayacak bir Başka olması açısından ayrıcalıklı görür. O'Connor'ın yaptığı feminist okumaya göre Levinas'ın altını çizdiği nokta şudur: "Dişiliğin ötekiliği, kendiliğin egoist özünü tam ortasından yarıp geçer ve böylece bizi, toplumsal olanı ve farklılık pratiklerini dışlamayan bir şehvet imkânını 'düşünmeye' sevk eder."[72]

Levinas'ın sürekliliği kesintiye uğratan ânı önemli bir moment olarak görmesi, Merleau-Ponty'nin zamanda süreklilik gösteren ve zamana özdeş kimlik kavrayışıyla karşıtlık içindedir. Tıpkı Merleau-Ponty gibi Levinas da zamanı geçmişten geleceğe yayılan çizgisel bir temsil olarak düşünen klasik Aristotelesçi görüşü eleştirir. Zaman, durağan ve birbirinden ayrı birçok ânın bir araya gelmesinden ibaret değildir. Bu kavrayışa karşı çıkmasına rağmen Levinas anların birbirinden ayrı olduğu fikrini savunmaya devam eder; ona göre anlar, bütünsel zamana boyun eğmeyip sürekliliği kesintiye uğratırlar. Anlar bir "başlangıcı, doğumu"[73] ifade eder ve onları kuran hem bir silinme hem de bir beklentidir. İşte bu nedenle, süreleri yoktur. Her anda mutlak olan, öznenin varoluş üzerindeki hâkimiyeti ile somut varoluşun özne üzerindeki ağırlığı arasındaki ilişkinin maddeselliğidir. Bu maddesellik şimdiki zamandan türetilmiştir. Her an "bir nefessizlik, bir çarpıntı ve var olmak için harcanan çabadır."[74] Bu, Hoffman'ın *Çeviride Yitip Giden* adlı kitabının en son cümlesini akla getirir: "Zaman nabzım gibi atar kanımda. Dile gelmesi kâfidir. İşte şu anda buradayım."[75] Levinas'a göre, dünyayla ilişki kurmak, ânın silinip gitmesine bağlıdır, böylece şimdinin mevcudiyeti, geçmişi bir varlıkmış gibi gösterip onu kökten yok etmeye hevesli geleceğe "meydan okur." Yine de geçmişten bağımsızdır; "kökenin ortaya çıkışı"

72 O'Connor, N., "The Personal is Political: Discursive Practice of the Face-to-face", R. Bernasconi ve D. Wood (Ed.), *The Provocation of Levinas, Rethinking the Other,* Londra ve New York: Routledge, 1988 içinde s. 67.

73 Levinas, E., *Collected Philosophical Papers*, İng. Çev. A. Lingis, The Hague: Martinus Nijhof, 1987. s. 76.

74 *Age.*, s. 79.

75 Hoffman, E., *age.*, s. 280.

olarak şimdi "bir varlığa dönüşür."[76] Ânın en önemli özelliği "duruşudur."[77] Levinas'ın burada kastettiği şey, ânın özneyi dünyaya doğru bir "konum almaya"[78] itmesidir, böylece dünyada var olur.

Levinas'ın Öteki'ne mutlak öteki olarak yaklaşması, danışanın deneyimlerinin özgüllüğüne duyarlı psikanaliz pratikler için çok önemli bir ilham kaynağıdır. Levinas'ın da söylediği gibi Ötekilik, rasyonel kavrayışı aşar, Aynı'nın şemsiyesi altına girmez ve genelleştirici kuramların kaçırdığı bireysel imkânları gözler önüne sererek danışanla daha özgün bir ilişki kurmayı sağlar. Psikanalitik kuramların çoğunun evrensel olduğu iddiası, bireylerin indirgenemez ötekiliğini göz önüne almaz. Danışanın, psikanalist tarafından yok sayılma veya reddedilme korkusunu, ne kadar anlaşılacağına dair kaygısını ve kafa karışıklığını aydınlatabilir Levinas'ın fikirleri. Analist, kendisinden kültür, din, cinsiyet ve yaş açısından çok farklı danışanlarla çalışırken bunun önemini yadsıyamaz. Levinas'ın fikirleri analiste, daima kendi deneyimini aşacak olan danışanın deneyiminin özgüllüğüyle kurduğu ilişkide yükleneceği sorumluluğun önemini hatırlatır. Danışanın deneyiminin aşkınlığı analistin ona tepki gösteremeyeceği anlamına gelmez; fakat empatinin sınırları konusunda dikkatli olunmalıdır. Nihayetinde empati terimi, psikanalistin tıpkı danışan gibi, birebir aynı deneyimi yaşayabileceği varsayımına dayanır.

Bireylerin zamanla kurduğu ilişki kültürlere göre çeşitlilik gösterir; kültürel ve dinsel geleneklere (örneğin, ölüm ve ölümlülük, tarih kavrayışları ile belleğin ve anlatının rolleri hakkındaki farklı görüşler), kalıplara, iklime, gündüzlerin uzunluğuna ve daha birçok etkene göre şekillenir. Özellikle de çiftlerle beraber yapılan psikanalitik çalışmada, bireylerin zamanla kurduğu ilişkinin ne kadar farklı olduğu açıkça görülür. Örneğin bir keresinde, bireylerden birinin aslında hep geleceği bekleyerek, her olası olay için plan yaparak ve ölüm ihtimalini sürekli hesaba katarak yaşadığını keşfetmek çifti çok rahatlatmıştı. Çünkü diğerinin ölümden korkusu yoktu ve şimdiyi yaşıyordu, fakat çoğu zaman, hemen yerine getirilmesi gerektiğini düşündüğü talepler karşısında tükenme tedirginliğini taşıyordu.

Levinas'ın Öteki'nin hep farklı bir zamanda yaşadığına ilişkin düşüncesi aslında analist ve danışan arasındaki ilişkiyle de yakından alakalıdır. Seans-

76 Levinas, E. *age*., s. 79.
77 *Age*., s. 77.
78 *Age*., s. 81.

ların sıklığına ve uzunluğuna beraberce karar vermelerine rağmen (seans sürelerinin değişkenlik gösterdiği Lacancı psikanaliz hariç), seans sırasında geçen zaman paylaşılmaz. Konuşmalarında, jestlerinde, ritimlerinde, sıçramalarda, bilinçdışı dil sürçmelerinde, sessizliklerinde analist ve danışan aslında farklı zamanlarda gidip geliyorlardır; her ikisi de kendi geçmişini, şimdisini ve olası geleceğini dokuyordur. Zaten katılımcıların zamanları arasındaki fark psikanalitik çalışmanın en önemli noktalarından biridir. Danışan ağır bir kederin gölgesinde kalmış ve gelecek onun için kapanmışsa, analist hem danışanın çektiği acının doğurabileceği imkânlara karşı uyanık olmalı hem de bu acının yüküne duyarlı olmalıdır. Geleceğe dair duyulan korkuyu dinlerken analist dikkatini danışanın geçmişine yönlendirebilir. Önceki seanslarda yaşanan olaylar, danışanın hatırladığı veya unuttuğu anılar, açtığı ufuklarla analistin dikkatini çeker ve analist danışanın deneyimlerini bazen aydınlatacak bazen de bulanıklaştıracak kişisel çağrışımlarda bulunur.

Danışanın aktarım sürecinde geçmiş deneyimler "geçmişliklerinden" kopartılarak ve olağan bir şimdi deneyiminden farklı olmasına rağmen bilincin engelini aşarak yeniden yaşanabilir. Aktarım aynı zamanda, geleceği hedef alan yeni ilişki imkânlarının denenebileceği bir alandır. Levinas'ın da sözünü ettiği ânın yeniliği, psikanaliz sırasında yaşanabilecek değişim fırsatının vaadidir. Geçmişin şimdide mevcut olamayacağı ve geleceğin de henüz gerçekleşmediği ânın belirişi, yeni bir konum almanın, aslında asla tekrarlanamayacak olanı tekrarlama zorlantısını kırmanın imkânını sunar. Yeniden konumlanma girişimi, psikanalist ile danışanı arasındaki ilişkide, aralarındaki farkta, geleceğe yönelen zamanda ortaya çıkar. Bilinçli ve/veya bilinçdışı bir şekilde her iki bireyin de değiştiği, tekrarı imkânsız, özgün bir andır bu. Bu yeni konum ikisinin arasında oluşan yeni bir yaratımdır ve barındırdığı özgürlükte, paradoksal bir biçimde, kişinin ötekilere karşı sorumluluğunu da taşır.

Sonuç

Heidegger, Merleau-Ponty, Foucault ve Levinas'ın eserleri, bireylerin zaman deneyimlerine karşı daha duyarlı yaklaşacak psikanaliz pratiklerini geliştirmek için önemli imkânlar sunar. Başta da belirttiğim gibi, bu tutumlardan hiçbiri bir diğerinden daha değerli değildir. Zaten psikanalizin hedeflediği tek ve "olgun" bir perspektif de yoktur zaman konusunda. Farklı konumlarına rağmen psikanalistler bütün dikkatlerini, bireylerin hikâyelerini

anlatırken kullandıkları belirli zaman boyutlarının deneyim üstündeki hâkimiyetine, bireylerin bu zaman boyutlarıyla ve başkalarının zamanıyla kurduğu ilişkiye ve bu zamansal deneyimlerin nasıl bir çatışmanın veya acının veya umudun kaynağı haline geldiğine yöneltir. Yine benzer bir şekilde, bir bireyin kimliğini nasıl deneyimlediğinin özgüllüğünün (bu ister yarıklar ve kesintilerle dolu olsun ister zaman içinde süreklilik göstersin), birey için başlı başına bir yaratıcılık veya sorun kaynağı olduğu düşünülmemelidir. Bu, farklı zamanlardaki farklı bireylere göre değişir.

İngilizceden çeviren Elis Simson

"Geçmiş Ölmedi, Henüz Geçmedi Bile": *Hatırla Sevgili* ve Türkiye'nin Ortak Belleği

ÜMİT KURT

Yakın zamanda yayınlanan ve 1968 kuşağının tartışıldığı *Siyaset Meydanı* adlı programda Bora Gezmiş, kardeşi Deniz Gezmiş hakkında konuşurken ekranın diğer yarısında da *Hatırla Sevgili* dizisinden sahneler gösteriliyordu. Benzer şekilde, kamera sık sık dizide Deniz Gezmiş'i canlandıran ve kendisi de stüdyoda bulunan oyuncuya dönüyordu. Programın moderatörlüğünü yapan Ali Kırca dizide yer alan oyunculara sorular yönelttikçe, stüdyodaki oyuncular ve gerçek kişiler arasındaki özdeşleşme ister istemez fark ediliyordu. Gerçek ve kurgu izleyicinin kafasında giderek bulanıklaşırken, insan, söz konusu dizinin hatırlama, hafıza ve unutma üzerindeki etkisini –özellikle de geçmişe yönelik tavrı çoğunlukla William Faulkner'ın meşhur, "Geçmiş ölmedi; henüz geçmedi bile" aforizmasıyla keskin bir zıtlık teşkil eden bir ülkede– düşünmeden edemiyor.

Dizinin neredeyse dört yıl önce yayınlanmaya başlamasından bu yana ve özellikle de dizide işlenen Türkiye siyasi tarihinin dönüm noktası olan olaylar 1968 ile 1980 arasındaki döneme doğru ilerledikçe; *Hatırla Sevgili* kamuoyunda yoğun bir şekilde hem olumlu hem de olumsuz tartışmalara yol açmıştı. Dizi, yukarıda bahsi geçen benzer haber programlarından röportajlara ve çeşitli gazete ve dergilerde yayımlanan makalelere konu olmuş, sıklıkla basında yer almış ve bu durum dizinin hem ortak belleği şekillendirmedeki hem de tarihsel bilince katkıda bulunmadaki rolüne dair tartışmaları alevlendirmişti. Yahudi Soykırımı'ndan Latin Amerika'daki baskıcı askeri rejim-

lerin vahşetine ve Güney Afrika'da *apartheid* döneminde gerçekleştirilen zulme kadar, dünyanın dört bir yanındaki milletler geçmişleriyle hesaplaşma olgusu ve benzeri sarsıntıların kamusal alanda nasıl temsil edileceği sorularıyla mücadele etmiştir. Hafıza, özellikle 1980'lerden başlayarak hem Avrupa hem de Amerika Birleşik Devletleri'nde yürütülen tartışmalardan, *apartheid* sonrası Güney Afrika ve Latin Amerika'da kurulan Hakikat ve Uzlaşma Komisyonlarına, Japonya, Çin ve Kore arasındaki ilişkilerin sorgulanmasına kadar, Andreas Huyssen'in sözleriyle ifade etmek gerekirse "dünya çapında muazzam boyutlara ulaşan kültürel bir saplantı"[1] haline gelerek farklı toplumlar arasında kronik düzeyde vuku bulan bir endişe olarak belirmiştir.

Bunun yanında Huyssen, hafızanın siyasi kullanımlarının "hafıza kültürünün coğrafi yayılımı"[2] kadar çeşitli olduğuna dikkat çekmektedir. Geçmişi hatırlamak, bazen şovenist ya da köktenci siyaseti desteklemek saikiyle efsane haline gelmiş geçmiş olayların seferber edilmesi yoluyla, bazen de Şili ya da Arjantin gibi Latin Amerika ülkelerindeki diktatörlük sonrası rejimlerde kullanılan baskıcı yöntemlere karşı koymak ve bu sayede "gerçek hafıza"ya yer açmak için kullanılmıştır. Siyasi kullanımı ne olursa olsun, hafıza ile ilgili bu saplantıya kitle iletişim kanallarında geçmişin temsil edilişi eşlik etmiştir. Kabul etmek gerekir ki geçmişe dair anımsadıklarımız ve tarihi bilincimiz bugün daha önce görülmemiş bir biçimde geleneksel anlatı formlarından ayrılan filmler, televizyon için hazırlanan belgesel-diziler, İnternet sayfaları ve benzeri araçlar tarafından şekillendirilmektedir.[3]

Kitle iletişim araçlarının ortak belleği şekillendirme ve tarihi yeniden kurmadaki rolü yaygın olarak işlenmiş bir konudur. Kitle iletişim araçlarının geçmişi temsiline yönelik itirazlar; Adorno'nun kitlesel iletişimin metalaştırdığı ve metalaşmanın da unutmak anlamına geldiğini iddia ettiği "kültür endüstrisi" argümanından[4] akademisyenlerin kesinlik ve tarihi gerçeği anlatma endişelerine kadar yayılmaktadır. Yelpazenin diğer tarafında ise Benjamin'in yeni medyanın özgürleştirici potansiyeline duyduğu güven yer almaktadır. Kitlesel iletişim araçlarının rolü konusunda oldukça pozitif bir yaklaşıma sahip olan Allison Landsberg ise "protez hafıza" olarak adlandırdığı kavramla,

1 Andreas Huyssen, "Present Pasts: Media, Politics, Amnesia", *Public Culture,* C. 12, S. 1, 2000, s. 26.
2 Agy., s. 26.
3 Jérome Bourdon, "Television and Political Memory", *Media, Culture and Society*, C. 14, S. 4, (1992): 541-560.
4 Theodor W. Adorno, *The Culture Industry* (Londra ve New York: Routledge, 2001).

kişinin hayatıyla doğrudan ilişkisi olmayan anıları yayarak, birbirinden farklı yerlerde bulunan ve farklı geçmişlere sahip olan insanların yaygın olarak ulaşabildiği imge ve anlatılar yaratmak ve böylelikle de öznellik üretimini ve dile getirilişini mümkün kılmak biçiminde farklı bir argüman sunmaktadır.[5]

Bu yazının amacı, bahsi geçen yelpazenin kültür endüstrisinin Adornocu eleştirisi ya da Landsberg ve benzerleri tarafından savunulan yeni medyanın potansiyeline duyulan aşırı güven ve pozitif bakış açısı uçlarında yer almaktansa, *Hatırla Sevgili* üzerinden geçmişin medyadaki temsilinin Türkiye'de ortak belleğe hangi yollardan etki ettiğini inceleyerek tam da bu iki tez arasındaki gerginliği analiz etmeye çalışmaktır. Açıkçası, söz konusu Türkiye olduğunda, "hafıza ile ilgili bir saplantı"dan söz etmek pek de mümkün değildir, hatta Türkiye için bunun tam tersi bir durum söz konusudur. Oldukça yakın bir zamana kadar, ülkemizde hatırlama ve geçmişle hesaplaşma kamusal söylemin karşı karşıya olduğu bir sorun teşkil etmemiştir. Son birkaç yılda, çok sayıda filmde 1980 askeri darbesine götüren süreç ve darbe sonrası dönem ele alınmıştır. Türkiye siyasi tarihinin 30 yıllık dönemini kapsayan *Hatırla Sevgili* ise tartışmalı bir biçimde de olsa televizyonda ilk kez geçmişin nasıl temsil edileceği ve medyanın ortak bellek üzerindeki rolü hakkında farklı bakış açılarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. "Kamusal bellek" eksikliği arka planıyla birlikte düşünüldüğünde, kitlesel medya anlatılarının geçmişi anlama ve yorumlamayı şekillendirme yollarını incelemek kritik bir öneme haizdir. Kitlelere pazarlanan anlatılar geçmiş anlayışını nasıl etkilemektedir? Böyle bir televizyon dizisi tarihi anlama, geçmişi hatırlama ve onunla yüzleşmeye dair anlamlı bir katkıda bulunmakta mıdır, yoksa eleştirmenlerin öne sürdüğü gibi insanların yaşanmış deneyimlerini ve anılarını metalaştırarak bunları popüler kültürün bir ürünü haline mi getirmektedir? Popüler televizyon dizileri geçmiş hakkında yeni hikâyeler anlatmak ve belli hatıraları daha ulaşılabilir kılmak için bir araç olabilir mi, yoksa geçmişi "yanlış yorumlama" ve siyasi olanı popüler hale getirme tehlikesi mi oluşturmaktadır?[6]

Bu yazı, bahsi geçen dönemi birebir yasamış 1968 kuşağından kişilerle ve bu anılara "sahip" olmayan daha genç nesille yapılan görüşmeler aracılığıy-

5 Alison Landsberg, *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture* (New York: Columbia University Press, 2004). Alison Landsberg, "Memory, Empathy, and the Politics of Identification", *Culture and Society*, 2009, C. 22, S. 2, Haziran 2009, s. 222.

6 Eric Breitbart, "From the Panorama to the Docudrama: Notes on the Visualization of History", *Radical History Review*, C. 25, (1981): 115-125.

la, yukarıda sıralanan soruların ortaya koyduğu ikilemleri açığa çıkarmaya çalışacaktır. Yazının ilk kısmında, televizyon ile sinemanın tarihi tasvir etmesi ve bunların ortak bellek üzerindeki etkisi konusunda hem olumlu hem de olumsuz içerikler barındıran argümanlara dair literatür gözden geçirilecektir. Daha sonraki bölümde ise *Hatırla Sevgili* dizisinin kısa bir tanıtımından sonra, söz konusu görüşmelerden elde edilen bulguları sunan bu yazı, son olarak bu televizyon dizisinin Türkiye'nin ortak belleği üzerindeki rolü hakkında bazı gözlemlerde bulunacaktır.

Popüler Medyanın Hatırlama ve Tarihi Yeniden Kurmadaki Rolü

Popüler medyanın tarihi temsiline yönelik en önemli eleştirilerden bir tanesi tarihin "ödün verdiği, esnetildiği, kötüye kullanıldığı ve uydurulduğuna"[7] tanık oldukları için "medyanın tarih temsiline makul nedenlerle şüpheyle bakan"[8] akademisyenlerden gelmekte. Toplin'in, *Roots* (1977), *Holocaust* (1978) ve *Shogun* (1980) gibi tarihi televizyon dizilerini örnek göstererek "bu türden filmlerin yapımcıları sahneler, karakterler ve diyaloglar yaratmak adına sanatsal yetkilerini kötüye kullandıklarından"[9] tarihçi ve akademisyenlerin ellerinde "heveslenmek için pek de fazla neden" bırakmadıklarını belirtmesi bu eleştiriyi tamamlayacı nitelikte. Toplin benzer şekilde Stanley Katz'ın televizyonu bir bilim insanının perspektifinden "özel bir felaket"[10] olarak gördüğüne de dikkat çekmekte. Ona göre, "kendilerinin kamuya takdim etmek için başka araçlar bulma işi aydın topluluğuna kalmıştır."[11] Toplin, eğitici filmlerle uğraşan ve hükümet fonlarını kullanan bilim insanlarının bile çoğunlukla hayal kırıklığı yaşadığını savunmakta. Bu açıdan, Theodore K. Rabb'a göre en büyük sorun "bilim ve televizyon arasındaki temel amaç ayrılığıdır... Akademisyenler nüanslar, nitelikler ve ince ayrımlarla ilgilenirken, film yapımcıları ana hatlar, dramatik, basit ve güçlü fikir arayışı içindedir."[12] Tarihçinin amacı, ürünün özneye derin bir ilgi duyması, halk, kültür ve dö-

7 Robert Brent Toplin, "The Filmmaker as Historian", *The American Historical Review*, C. 93, S. 5, (Aralık 1988), s. 1210.

8 Agy., s. 1210.

9 Agy., s. 1210 ve bkz. Robert B. Musburger, "Setting the Stage for the Television Docudramas", *Journal of Popular Film and Television*, C. 13, (Yaz 1985): 92-101 ve Joseph P. McKerns, "Television Docudramas: The Image as History", *Journalism History*, C. 7 (İlkbahar 1980): 24.

10 Toplin, s. 1211.

11 Agy., s. 1211.

12 Theodore K. Rabb, "If Scholars Are to Produce Powerful, Serious Television, They May Have to Resort to Purple Prose-Even Hokum", *Chronicle of Higher Education*, C. 34, (7 Ekim 1987): B1.

nem ile ilgili duyguyu ve geçmişi sorumlu bir şekilde temsil etmek adına bağlılığı iletmesidir. Akademisyenler ve tarihçilerin taşıdığı filmlerin tarihi konu, sorun ve öznelere yüzeysel, duyarsız ya da hatalı yaklaşması endişesi bir kenara bırakıldığında, geriye bir de kamusal abideleştirmenin hatırlamaya değil tam tersi unutmaya yol açacağı korkusu kalmaktadır. Tam da bu noktada, Anson Rabinbach, Yahudi Soykırımı'nı Amerikan ulusal manzarasının kalıcı parçası kılmanın Amerikalı Yahudiler arasında uyandırdığı korkudan bahsetmektedir. Rabinbach'ın geçmişe bakarak "hafıza savaşları yılları"[13] olarak nitelendirdiği 80'lerde, Birleşik Devletler'in dört bir yanında Yahudi Soykırımı merkezleri ve anıtları kurulurken ve ABD Yahudi Soykırımı Müzesi'nin tasarım ve inşası planlanırken, Yahudi Soykırımı'nın "anıtlaştırılması, anılması, tarihselleştirilmesi ve müzeleştirilmesinin"[14] Yahudi Soykırımı anısının giderek aşınmasına yol açacağına dair yerleşmiş bir endişe mevcuttu.[15]

Benzer şekilde, medya, siyaset ve hafıza kaybı üzerine kaleme aldığı aydınlatıcı makalesinde Huyssen, dikkatimizi bellek ve geçmişe dönüşle ilişkilendirilen paradoksa çekmektedir. Eleştirmen, çağdaş bellek kültürünü hafıza kaybıyla suçlayan eleştirmenlerden bahsetmektedir. Günümüzde mevcut olan çeşitli medya kanallarıyla geçmişten imge ve anlatı bombardımanına tutulan *biz*, tarihsel bilincimizi kaybetmekte miyiz? Hafızadaki patlama diye sormaktadır Huyssen, "kaçınılmaz olarak unutma patlaması eşliğinde"[16] mi gerçekleşmektedir? Huyssen hikâyenin her iki yüzüne de işaret etmekte ve çağdaş tüketim toplumlarında hatırlama, bastırma ve unutma süreçlerinin özellikle de kitlelere pazarlanan çoğu anının aslında "hayal edilmiş anılar" olduğunu ve bu yüzden de yaşanmış anılardan daha kolay unutuldukları gerçeği ışığında yeniden çalışılması gerektiğini ima etmektedir.[17]

John Torpey de Huyssen'in "hafıza saplantısı" ve "kitlelere pazarlanan anılar" hakkındaki argümanlarına benzer şekilde geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasındaki dengenin, bir dereceye kadar son yıllarda "hafıza girişimcileri" olarak adlandırdığı, geçmişten uzaklaştırılmamamız gerektiğini ve kişisel ya da toplu olarak hesaplaşılmayan geçmişlerin bu yükü taşıyan-

13 Anson Rabinbach, "From Explosion to Erosion: Holocaust Memorialization in America since Bitburg", *History and Memory,* Sonbahar 1997, C. 9, S. $^{1}/_{2}$, s. 226.
14 Agy., s. 226.
15 Agy., s. 226. Miriam Hansen, "Schindler's List Is Not Shoah: The Second Commandment, Popular Modernism, and Public Memory", *Critical Inquiry*, C. 22, (1996): 292-312.
16 Andreas Huyssen, "Present Pasts: Media, Politics, Amnesia", s. 27-28.
17 Agy., s. 27

ların yakasını bırakmayacağını öne sürerek siyaset hakkında düşünmemizde geçmişin daha merkezi bir rol oynamasını savunan kişilerin çabaları yüzünden bozulduğunu iddia etmektedir.[18] Torpey'in "hafıza girişimcileri"nin kategorileri arasında kusurlu devletlerdeki "dokunulmazlık kültürü"ne son vermek için uğraşan insan hakları aktivistlerinden, dini olarak tanımladıkları uzlaşma kavramını geçmiş hataların ilacı olarak gösteren ilahiyatçılara, geçmişi bir dizi mazur görülebilir suç olarak gören hukukçulara ve geçmişteki haksızlıklar yüzünden zarar görenler için tanınma ya da bu zararların telafisini elde etmeyi amaçlayan aktivistlere kadar birçok farklı grup yer almaktadır.[19]

Tarihi konu, sorun ve özneleri yüzeysel, duyarsız ve hatalı olarak ele alan filmler ve televizyon dizileri ile tarihi bilinç ve sosyal hafıza için bir araç olarak kullanılan filmler ve televizyon dizilerine yöneltilen çeşitli eleştirilerin oluşturduğu sağlam zemine rağmen, Toplin bu durumun kendi içinde sinemanın tarihi çalışmalara katkıda bulunma potansiyelini engellemediğinin de altını çizmektedir.[20] Hepsinden önce, sinema ve televizyonun tarihi materyallerle hesaplaşma konusunda getireceği yeni yolları izlememiz gerekmektedir. Tarihçiler/akademisyenler sinemadan ne tür bir tarihi anlayışı gerçekleştirmesini beklemektedir? Ve film yapımcıları tarihi imgeler ve kelimeler aracılığıyla yorumlama işine nasıl yaklaşmaktadır? Film yapımcıları tarihi bulgu ve materyalleri tarafsız bir bakış açısından görebilmekte midir?[21] Tarihçiler, film yapımcıları tarafından sinemanın değerlendirilmesi konusunda uygun kıstasları kullanmamakla eleştirilmektedir. Tarihçiler/akademisyenler ise bir filmin "öznenin tam, dengeli ve ayrıntılı bir yorumunu"[22] kapsamlı bir şekilde ortaya koymak zorunda olduğunu iddia etmektedir. Ancak yapımcılara göre bir film bir konu hakkında incelikle işlenmiş, çok yönlü ve karmaşık bir bakış açısı sunmaya çalışırsa, seyircisini oldukça hızlı bir şekilde karmaşa ve can sıkıntısı içinde kaybedecektir. Filmler özneye kapsamlı bir bakış açısı sunmasa bile, yine de düşünceyi harekete geçiren motifi anlamaya yönelik katkıda bulunabilir. Filmler, "olayların ek-

18 John Torpey, *Making Whole What Has Been Smashed: On Reparations Politics* (Cambridge, Massachusetts ve Londra, England: Harvard University Pres, 2006), s. 19.
19 Agy., s. 19-20.
20 Toplin, "The Filmmaker as Historian", s. 1212.
21 John E. O'Connor, "History in Images/Images in History: Reflections on the Importance of Film and Television Study for an Understanding of the Past", *The American Historical Review*, C. 93, S. 5 (Aralık 1998): 1200-1209.
22 Toplin, "The Filmmaker as Historian", s. 1213.

siksiz kronolojisini sunarak değil, his ve duyguları harekete geçirerek"[23] işlev görmektedir.

Hatıraların hızla tüketilmesi yönündeki eleştirilere karşın, Alison Landsberg de popüler medyanın tarih bilincine katkıda bulunmada oynadığı rolü kuvvetle destekleyerek farklı bir görüşü savunmaktadır. "Protez anılar" olarak adlandırdığı kavramın sonuçlarına daha fazla ilgi duyan Landsberg, kişisel öznellik ve siyasi bellek için şu argümanı ortaya atmıştır: Kitle kültürü teknolojileri kişinin yaşanmış deneyiminin üzerinde ve ötesinde bir imgeler dünyası yaratmıştır, bu da insanların doğal olarak kendilerinin olmayan hatıraları üzerlerine almalarını sağlamış, böylelikle de kültürel belleğin artık ayrıcalıklı tek bir sahibi kalmamıştır.[24] Landsberg'e göre, protez hafızalar kişinin hayatıyla doğrudan bağı olmayan hatıraları yayarak öznelliğin üretimine ve dile getirilmesine imkân vermektedir. Landsberg kitle kültürünü "kitlelerin tahakküm altına alınması, aldatılması ve beyinlerinin yıkanması"[25] olarak tanımlayarak, kitle kültürünün metalaştırılmasını sert bir biçimde ve olumsuz ifadelerle değerlendiren eleştirmenlere karşı çıkmakta; "kültür endüstrisi" modeline karşı metalaştırmanın imge ve anlatıları farklı yerlerdeki farklı geçmişlerden gelen çeşitli insanlara yaygın olarak ulaşılabilir hale getirdiğini savunmaktadır. Dahası, izleyicilerin söz konusu metalaştırılmış imge ve anlatılarla karşı karşıya geldiğinde bunları toptan kabul etmediğini, bunun yerine bu imge ve anlatıların sosyal anlamlarını tartışıp bunlara itiraz ettiğini iddia etmektedir.[26]

Son olarak, popüler medyada geçmiş sarsıntıların temsilini savunanlar dikkatlerimizi kurbanların bakış açısına çekmektedir. Aileen Blaney, Paul Greengrass'ın *Kanlı Pazar*'ının tarihi sarsıntılar üzerine "etraflıca düşünme"ye nasıl katkıda bulunduğunu tartıştığı makalesinde ikna edici bir şekilde kurbanların "çektikleri acıların daha geniş kitlelerce tanınması"[27] ihtiyacını duyduklarını savunmaktadır. Blaney, Batı Belfast merkezli Kurban ve Hayatta Kalanlar Vakfı (*Victims and Survivors Trust, VAST*) üyelerinin görüşlerine işaret etmekte ve bize onların "hikâyelerini kamuya anlatmak, ses-

23 Agy., s. 1213.
24 Landsberg, *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*, s. 20.
25 Agy., s. 20-21.
26 Agy., s. 21.
27 Ailen Blaney, "Remembering Historical Trauma in Paul Greengrass's *Bloody Sunday*", *History & Memory*, C. 19, S. 2, Sonbahar/Kış 2007, s. 116.

lerini duyurmak ve tanınmak"[28] için anlatılarını kayda geçirmeyi önemsediklerini iddia ettiklerini ifade etmektedir. Hasar ve kayıplarının yasal olarak tanınmaması bağlamında, kurbanların bir film ya da bir televizyon dizisi aracılığıyla tanınması 'toplumsal geçmişi geride bırakma eksikliğine'[29] bir nebze de olsa cevap niteliğindedir.

Hatırla Sevgili ve Türkiye'nin Ortak Belleği

Son birkaç yıl içinde Türkiye'nin yakın tarihi üzerine özellikle de askeri darbeler ve sonrasına dair çeşitli filmler yapılmış olmasına rağmen, yalnızca 12 Eylül 1980 müdahalesine götüren dönemin işlendiği *Çemberimde Gül Oya* dizisi dışında, Türkiye tarihinin otuz yıl gibi geniş bir dönemini kapsayan *Hatırla Sevgili*'ye benzer bir başka dizi daha önce çekilmemişti. Dizi, Demokrat Parti hükümetinin görevde olduğu 1950'lerde geçen olayları ekrana taşıyarak başlamış ve ilk sezon neredeyse tamamen 1960 askeri müdahalesi, buna yol açan olaylar ve sonrası üzerine odaklanmıştır. Bu dönemde, dizi ne fazla popüler olmuş ne de sık sık tanıtımı yapılmıştı. Ne var ki 1961'deki Menderes, Zorlu ve Polatkan'ın infazları *Hatırla Sevgili*'nin izleyici kitlesini bir anda artırdı ve dizi daha fazla ilgi çekmeye başladı. Dizinin senaristi Nilgün Öneş ile yaptığımız görüşmede elde ettiğimiz bilgiye göre, yapımcılar tam da bu noktada dizinin bir sezon daha uzatılmasına ve sonraki iki darbenin gerçekleştiği 12 Mart 1971 ve 12 Eylül 1980'i de kapsamasına karar vermiştir.

Dizi gerçek karakterler ve gerçek olaylara dayanmaktadır, bu yüzden de bir dereceye kadar o dönemin siyasi atmosferini gösterebilmekte ve bu da bir şekilde Türkiye tarihi için bir anımsatma işlevi görmektedir. Ancak eleştirmenler de işte tam bu noktada memnuniyetsizliklerini ifade etmektedir. Hem 1968 kuşağından kimselerle hem de okudukları aracılığıyla Türkiye siyasi tarihi hakkında bazı bilgiler edinmiş olan gençlerle yaptığımız görüşmeler, *Hatırla Sevgili*'de birçok önemli gerçeğin atlandığı, hikâyenin belli bir grubun bakış açısından anlatıldığı ve belli olayların bazen yanlış yorumlandığı konusunda genel olarak bir fikir birliği olduğunu ortaya koymaktadır. Görüşme yapılan kişilerden biri, dizinin dönemin kritik siyasi olaylarını ele almayı ihmal ederek, o zamanın siyasi atmosferini izleyicilere aktaramadığı ve dönemin sosyal ve siyasi yapısını doğru şekilde yansıtamadığı endişesini taşıdığını söylemiştir. Kendisi düşüncelerini "dizi dönemin 'devrimcileri-

28 Agy., s. 116.
29 Agy., s. 116.

ni' yalnızca silahlı birer banka soyguncusu ya da adam kaçıran kimseler olarak yansıtarak, bu ülkedeki solculara dair uzun zamandır süregelen yerleşik fikirleri doğrulamıştır" şeklinde ifade etmiştir. "Tarihi bilmeyenler şimdi bunu özel kanallardan öğreniyorlar. Anlatılmayan o kadar çok şey var ki, ne yazık ki insanlar genel durumu anlamıyorlar. Örneğin neden 1960'ları konu alan bölümlerde o dönemde devam eden "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyaları hakkında herhangi bir şey izlemedik? Bu önemsiz görünebilir ama dönemin genel manzarasını tam olarak vermesi bakımından önem taşımaktadır. Eğer bazı gerçekleri görmezden gelirseniz, dönemin önceden de sık sık duymuş olduğumuz 'resmi söylemleri' onaylayan bir portresini yaratmaktan öteye gidemezsiniz." Elbette ki, burada Robert Toplin'in sorusunu anımsamaktayız: "Filmleri kapsamlı olmaları standardına göre değerlendirmek mantıklı mıdır?" Toplin sunduğu argümanı şöyle sürdürmektedir; bir saat uzunluğundaki bir televizyon yapımı için kaleme alınan senaryo, konu üzerine derin bir söylem oluşturan bir kaynağa dayanmayan beş-on sayfalık açıklamadan oluşmaktadır. Birçok televizyon dizisi yapımcısı bir filmin yalnızca bir konuyu tanıtabileceğini ve eğer film başarılı olursa konuyu, hakkında önceden az miktarda bilgiye sahip olan insanların dikkatine sunacağını ve insanları araştırma ve okuma yoluyla daha fazla bilgi edinmeye teşvik edeceğini savunmaktadır.[30] Yine de önemli tarihi konularda bazı gerçeklerin ve olayların görmezden gelinerek 'resmi söylemin' doğrulanmasına dair yapılan eleştiri dikkate alınması gereken bir tespittir.

Hatırla Sevgili, hikâyeyi tek bir bakış açısından resmetme konusunda hem sağ hem de soldan eleştiri oklarına hedef olmuştur. Siyasi olarak sağ kanatta yer alanlar, sağcı öğrencilerin ve dönemin sağcı örgütlerinin devletin aktörleri olarak yansıtıldığını öne sürmektedir. Ancak soldan gelen eleştiriler de vardır: Dizi genelde tek bir fraksiyon, yani *Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu* (THKO) ve bu örgütün lideri Deniz Gezmiş üzerine odaklanmıştır. O günlerin siyasi hareketlerinde aktif olarak yer almış olan görüşme yaptığımız kişiler, diğer ana fraksiyon olan *Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi* (THKP-C) ve bu örgütün lideri Mahir Çayan'ın temsili (*ya da temsil edilmeyişi*) konusunda memnuniyetsizliklerini ifade etmiştir. Elbette ki, bir fraksiyona gösterilen bu açık ilgi yapımcılar, senaristler ve danışmanların kişisel geçmişleri ve eğilimleri ile yakından ilişkilidir. Sıklıkla ifade edilen bu endişeyi anlamak mümkündür an-

30 Toplin, "The Filmmaker as Historian", s. 1213.

cak sorulması gereken asıl soru şudur: Bir televizyon dizisi çekerken öznel olmamak ya da tek bir bakış açısını benimsememek mümkün müdür? Dizinin senaristine bu konuyu sorduğumuzda, Öneş diziyi kendi deneyimleri ve siyasi görüşlerine dayanarak kaleme aldığını itiraf etmiştir.

Bazı uzmanların film yapımcılarının bulgulara ille de tarafsız bir pozisyondan yaklaşmak zorunda olmadığını savunduğunun da altını çizmek gerekiyor. Bir yapımcının materyal seçimi ve düzenleme konusunda aldığı kararlar, filmi, düşünmeye teşvik eden ve hisleri harekete geçiren güçlü bir araç haline getirebilir. Bu yapının analizi Erik Barnouw'un mükemmel gözlemini akla getirmektedir: "Belgeselci bitmek bilmeyen kararlar verir. Konuları, insanları, manzaraları, açıları, objektifleri, sıralamaları, sesleri, kelimeleri seçer. Her seçim farkında olsa da olmasa da, kabul etse de etmese de kendi bakış açısının bir ifadesidir."[31] Bu görüş, sinemacılar/film yapımcıları/senaristlerin verdiği kararların, kelimeler ve imgelerin sıralanışının, anlatıdaki ince ayrımların ve diğer etmenlerin kompozisyona şekil verdiğini ve potansiyel olarak izleyiciyi belirli sonuçlara doğru yönlendirdiğini göstermektedir. Diğer bir deyişle, tartışmalı bir konu hakkında çekilen hiçbir filmin tamamen tarafsız olduğu varsayılamaz. Bu bakımdan, özellikle *Hatırla Sevgili*'nin bir bölümü sağ kesimden gelen şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır: 1969'daki korkunç *Kanlı Pazar* olaylarını gösteren söz konusu bölümde Deniz Gezmiş olaylardan doğrudan *İlim Yayma Cemiyeti*'ni sorumlu tutan bir konuşma yapmaktadır. Bu bölümün yayınlanmasını izleyen haftalarda, yazarlar ve yapımcılar bu cemiyetin üyelerinden tepki görmüştür. Söz konusu yazar ve yapımcılar, filmlerin tarafsız olmak gibi bir mecburiyeti bulunmadığı savını akıllarında tutarak, perspektiflerine sahip çıkabilirlerdi. Ancak, bunun yerine taraflardan birini yabancılaştırma korkusuyla dizinin bir sonraki bölümünün sonunda bir özür mektubu yayınlanmıştır. Elbette ki bu özür mektubu, yazarlar ve eleştirmenler tarafından dizinin senaristi ve yapımcısının görüşlerinin arkasında durmamakla eleştirilmelerine yol açmıştır.

Yapımcının söz konusu eleştirilere cevabı ise kendilerinin her iki tarafı da incitmeden objektif bir hikâye sunmaya çalışmaları ve bunun da zorlu bir çaba olması yönünde olmuştur. Yine de, görüşme yaptıklarımızdan bu dönemi hatırlayanların çoğu bir yandan işin zorluğunu kabul ederken diğer taraftan o yıllarda meydana gelen olayların tarafsız kalmaya cevaz veremeye-

31 Erik Barnouw, *Documentary: A History of Non-Fiction Film* (Oxford, 1983), s. 313.

cek kadar hassas ve tartışmalı olduğuna inanmaktadır. Bu durum aynı zamanda Toplin'in belirli konular üzerine çekilen filmlerin bulgular ile tarihi materyallerin temsil edilmesi yoluyla sonuç çıkarma ve taraf tutmayı tetiklediklerini argümanından da destek bulmaktadır. Bir bakıma, filmler bir ikna etme aracı haline gelmektedir. Eğer sinema, izleyicileri tarihsel tartışmalar karşısında duyarlı kılacaksa, bu tartışmalara ışık tutmalı, izleyicilere birden çok sayıda bakış açısı sunmalı ve izleyicileri soru sormaya ve alternatif bakış açılarını düşünmeye teşvik etmelidir.[32]

Belli gerçeklerin yanlış yorumlanması, *Hatırla Sevgili* hakkında da sık sık gündeme getirilen bir konudur. Görüşme yaptığımız kimselerden biri, THKO toplantıları sırasında örgüt üyelerinin konuşma biçimi konusunda oldukça öfkeliydi. Kendisi bu duruma "Devrimciler, Meksikalı sokak çetelerinin üyeleri gibi konuşmaz!" diye tepki göstermiştir. "Bu diziyi izlediğinizde zamanın ruhunu hissetmek mümkün olmuyor." Görüştüğümüz kişinin genel görüşü, dizinin yalnızca temel klişeleşmiş tipleri onayladığı ve tarihi bir dönemin bütününü hatalı sunduğu yönündeydi. Sözlerini ise "Böyle kritik bir projeye giriştiğinizde ya bu işi doğru dürüst yapacaksınız, ya hiç başlamayacaksınız" diye sonlandırdı. Görüşme yaptığımız diğer birçok kişi de sık sık tartışılan infaz edilmeye götürülen Deniz Gezmiş'in son sözlerine ilişkin olarak benzer görüşler ifade etmiştir. Deniz Gezmiş'in infaz edilmeye götürülürken "Yaşasın Türk ve Kürt halklarının bağımsızlık mücadelesi. Yaşasın Marksizm ve Leninizm!" dediği tarihsel olarak bilinen bir gerçektir. Dizinin ilgili bölümünde ise Gezmiş "Yaşasın tam bağımsız Türkiye!" derken gösterilmektedir. Dizinin senaristiyle bu konuda konuştuğumuzda, Öneş senaryoda kelimelerin aslının yazılı olduğunu ve sözleri son dakikada sansürleyenin televizyon kanalı olduğu yönünde bir açıklama getirmiştir. Bu anlamda, özellikle tarihi popüler medya vasıtasıyla öğrenen tüm bir genç nesil söz konusu olduğunda, tarihi kesinliğin önemi daha da kristalize olmaktadır.

Söyleşi yaptığımız kişiler, dizide aralarında sol cenahtan tanınmış bir figür olan Hakan Yurdakuler'in sağcı grupların üyesi olarak gösterilmesinin de bulunduğu daha başka birtakım bariz hata ve eksikliklere dikkat çekmiştir. Burada, akademisyenlerin filmlerin tarih anlatımı olarak kullanılmasına karşı şiddetli itirazını hatırlamaktayız. Yukarıda bahsi geçen Robert Toplin'in film yapımcılarının tarihe yaptığı katkı üzerine kaleme aldığı ma-

32 Toplin, "The Filmmaker as Historian". s. 1220.

kalede yazar, Gerda Lerner'in filmleri "şu anı düşünmeleri, sığlıkları ve meseleleri eleştirel olmadan ele almaları"[33] yüzünden eleştirmesine vurgu yapmaktadır. Lerner'e göre, tarihçiler medyayı etkilemeye ve geliştirmeye çalışmalıdır. Toplin, "bilim ve televizyon arasında temel bir amaç ayrılığı" olduğunu savunan ve "akademisyenler ince ayrımlar, nitelikler ve nüanslarla ilgilenirken, film yapımcıları ise ana hatlar, dram ve basit güçlü fikirlerin arayışı içindedir"[34] ifadesini kullanan Theodore K. Rabb gibi eleştirmenlere de göndermede bulunmaktadır. Toplin, tarihçinin ürünün özneye derin bir ilgi; halk, kültür ve dönem için bir duygu ve geçmişi sorumlu bir şekilde temsil etmek için bağlılığı yansıtmasını umut ettiğinin altını çizmektedir. Filmlerin böylesi bir titizliği ne dereceye kadar ortaya koyduğu ise tartışmaya açıktır.

Yine de görüştüğümüz diğer kişiler dizinin birçok eksikliğini kabul etmelerine rağmen *Hatırla Sevgili*'ye büyük bir önem atfetmektedir. "Özellikle solcu muhalif hareketlerin siyasi mücadelelerinde zorlu bir dönemden geçtikleri bu zamanda" diyerek konuşmaya başlayan bir görüşmeci, "dizi ülkenin tarihinin önemli bir dönemindeki sosyal hareketleri ön plana çıkararak etki etmiştir" vurgusunu yapmıştır. O günlerde meydana gelen olaylar daha önce hiç bu kadar yaygın bir şekilde kamuoyunda tartışılmamıştır. Tüm yetersizliklerine rağmen, her türden popüler kültür ürünü sosyal hafızayı harekete geçirmede önemli bir rol oynamaktadır. Toplin'in iddia ettiği gibi, filmler çoğunlukla bir konu ya da öznenin kapsamlı bir incelemesini sunmasa da, yine de düşünceyi harekete geçiren motifi anlamaya yönelik katkıda bulunabilirler.[35] Filmler, "olayların eksiksiz kronolojisini sunmak değil, his ve duyguları harekete geçirerek"[36] işlev görmektedir.

Ancak elbette ki, siyasi olanın "popülerleştirilmesi" tehlikesi görmezden gelinemez. Bazen kaçınılmaz olarak kurgusal karakterlerin hikâyelerine odaklanan bir dizi yüzünden 1968, 1971 ve 1980 darbelerinin asıl siyasi anlamları arka planda kalabilir. O zamanlar, büyük sosyal çatışmaların yaşandığı dönemlerdir ve eleştirmenler popüler kültürün olayların siyasi içeriğini boşalttığını iddia etmektedir. Bir taraftan, Deniz Gezmiş üzerine kitapların satışları patlamakta ve özellikle de genç neslin ülke tarihine olan ilgisi gide-

33 Gerda Lerner, "The Necessity of History and the Historical Profession", *Journal of American History*, 69 (Haziran 1982): 16-17.
34 Theodore K. Rabb, "If Scholars Are to Produce Powerful, Serious Television, They May Have to Resort to Purple Prose-Even Hokum", *Chronicle of Higher Education*, C. 34 (7 Ekim 1987): B1
35 Toplin, "The Filmmaker as Historian", s. 1213.
36 Agy., s. 1213.

rek artmaktadır ancak diğer taraftan bu kişiler birer kahraman haline getirilmekte ve o dönemleri hatırlamayanlar bu insanları cesur televizyon karakterleri olarak görmeye başlamaktadır. Özellikle de yaşadığımız bu ileri teknoloji ve iletişim çağında, dizi akıp giderken, Deniz Gezmiş idama yürüdüğü sırada arka planda çalan şarkıyı indirmek için izleyiciyi kısa mesaj yollamaya çağıran ekranın altındaki reklamı izlememizin algıya, geçmişi hatırlamaya ve onunla hesaplaşmaya nasıl bir etkisi olacaktır?

Görüşme yaptığımız kişilerden bazılarının sözünü ettiği dizinin önemli işlevlerinden biri de, dizinin prime time'da daha önce hiç gerçekleşmemiş bir ilki hayata geçirerek işkence de dahil olmak üzere o yılların sarsıcı olaylarını ekranlara taşımasıdır. Elbette ki bu, iki ucu keskin bir bıçaktır: İşkenceyi hatırlayanlar ve işkence görmüş olanlar için bu türden bir sahneleme onların acılarının bir şekilde kabul edilmesidir. Şimdiye kadar – tabii eğer tartışıldıysa – yalnızca bazı dar çevreler tarafından gündeme getirilmiş olaylar artık yaygın bir şekilde kabul görmektedir. Ancak bu olaylara "tanık" olanlar bu türden bir temsilin anılarına saygısızlık olduğunu iddia ederek diziyi suçlamaktadır. Landsberg, bu görüşe karşı çıkarak söz konusu sahnelerin ele alınan zaman dilimine dair kişisel anılara sahip izleyicilerin "gerçek" belleğini harekete geçirdiğini ve anıları geri getirdiğini savunmaktadır. Konu hakkında bilgi sahibi olan izleyiciler kendi anılarını yeniden ziyaret etmeye davet edilirken, bazen de tarihi bir olayın temsil ediliş şekli izleyicinin hatırladıklarıyla çelişebilmektedir.[37] Üstelik Landsberg, "protez" anılar olarak adlandırdığı kavramın izleyicileri ille de kendi anılarına sahip olmadıkları olaylara tanıklık etmeye teşvik ettiğini de savunmaktadır. Bu önemli bir noktadır çünkü görüştüğümüz kişilerden birinin de söylediği gibi: "*Hatırla Sevgili*'yi izlerken, çocuklarımıza kendi hikâyemizi anlatmadığımızı hissettik. Bu bize kendimizle hesaplaşmak ve kendimizi eleştirmek için sunulmuş bir fırsattı. Biz bir kuşak olarak hikâyemizi sonraki nesillere anlatmada üzerimize düşen görevi yerine getirdik mi? Bunu sorgulamamız gerekiyor."

Görüşmeler sırasında dizinin siyasi bilinç ve sosyal hatırlamaya katkısı konusunda gündeme getirilen bir başka nokta ise ne kadar küçük olursa olsun *Hatırla Sevgili*'nin sola karşı önyargıyı kırma ve sosyal uzlaşma adına zemin hazırlamada oynadığı roldür. Son olarak, görüştüğümüz, o günleri yaşamış olan bazı kişiler, *Hatırla Sevgili*'nin muhtemelen medyanın gücü saye-

37 Landsberg, *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*.

sinde bir çeşit rahatlama sağladığını düşünmektedir. Bugüne kadar az sayıda insan arasında tartışılan bu konu artık kamuya ait bir bilgi haline gelmiştir.

Ancak görüşülen bir başka kişi, dikkatimizi yukarıda söz edilen pozitif görüşü sorgulayan önemli bir ihmale dikkat çekmiştir. Dizi bazı grupların acılarını ortaya sererken, aynı zamanda 1980 müdahalesi sonrasında Diyarbakır Cezaevi gibi çok önemli olayları da dışarıda bırakmıştır. Söyleşimiz sırasında bahsi geçen kişi şu görüşü savunmuştur: "Bir kez daha Kürtlere sanki yoklarmış gibi muamele edildi. Dönemin adil ve tarafsız temsili nasıl olur da Diyarbakır Cezaevi'ni yok sayar? Bu durum yalnızca televizyon dizisinin sınırlarıyla açıklanamaz, özellikle de dizi tarihin belirli bir dönemine ışık tutma iddiasını taşıyorsa." Burada yeniden, görüşülen bir başka kişinin ifade ettiği, *Hatırla Sevgili*'nin var olan kalıpların ve klişe tiplerin ötesine geçemediğine dair görüşü gündeme gelmektedir. Tessa Morris-Suzuki'nin, *The Past Within Us* isimli kitabında Nisio Kanji'den yaptığı alıntı bu bağlamda bir hayli anlamlıdır: "Tarih bilim değildir... tarih yalnızca kelimeler tarafından var edilen bir dünyadır. Bu insan yorumlarının dünyasıdır: dilin akışkan özünden biçimlenen ve şimdiyi yaşayan bizim geleceğe karşı hissettiğimiz umut, korku ve arzulardan ayırt edilemeyen insan bilgeliğinin belirsiz bir birikimidir"[38]. Ancak yazar geçmiş hataların mirasıyla hesaplaşırken farklı anlatıların artık sorumluluk alma biçimlerimiz üzerinde farklı etkilere sahip olduğunu öne sürerek bizi böyle aşırı bir tarihi göreceliğe karşı uyarmaktadır[39]:

"Yahudi Soykırımı ve Japonya'nın Asya'da askeri olarak yayılması gibi olaylar hususunda, tüm anlatılara eşit derecede değerliymiş gibi muamele etmek – birinin diğerinden 'daha iyi tarih' olduğunu reddetmek – herhangi birinin geçmişin sorumluluğunu alması olasılığından vazgeçmesi anlamına gelmektedir. Tüm anlatılar eşit derecede doğru ya da yanlışsa, geçmiş hataların kalıntılarını kimin onaracağını belirlemek imkânsız hale gelmektedir ve bu nedenle bu sorumluluğu ele alacak biçimde hareket etmek de imkânsızlaşmaktadır. Bu dil, gerçek ve sorumluluk sorunu, birçok tarihçi ve başka bilim insanları tarafından yakın zamanda değerlendirilmiş bir meseledir. Sorun yine de çağdaş düşüncenin asıl ikilemlerinden biri olmayı sürdürmektedir."[40]

Yukarıda bahsi geçen argümanın ışığında, 1980 müdahalesi ve bunu izleyen vahşetle yakından ilişkili olan Diyarbakır Cezaevi olaylarını dışarıda bı-

38 Tessa Morris-Suzuki, *The Past Within Us* (Londra ve New York: Verso, 2005), s. 11.
39 *Age.*, s. 13.
40 *Age.*, s. 15.

rakmanın önemini ve geçmiş hataların sorumluluğunu üstlenme açısından nasıl bir açıklama yapıldığını sorgulamamız gerekmektedir.

Bitirirken

Huyssen'in "hafıza saplantısı", Torpey'in ise "hafıza girişimcileri" olarak tanımladığı hafıza patlaması kuşkusuz Türkiye'de tam anlamıyla gerçekleşmemiştir. Ancak elimizde günahlarıyla ve sevaplarıyla birlikte oldukça popüler ve genel izleyici kitlesi olan bir televizyon kanalı için hazırlanan bir dizi bulunmaktadır. Geçmişle hesaplaşmanın her zaman sorunlu olduğu bir ülkede, *Hatırla Sevgili*'nin yapımcıları/yazarları/danışmanları geçmişle uzlaşmaya zemin hazırladıkları ve bu zeminin daha fazla genişlemesine yol açtıkları için takdir edilmeli mi, yoksa siyasi olanı popülerleştirdikleri, sarsıntı ve hafızayı metalaştırdıkları için sert bir şekilde suçlanmalı mı?

Eğer görüştüğümüz kimseler arasında ortak bir nokta varsa, bu da *Hatırla Sevgili*'nin kuşku götürmez bir biçimde Türkiye'nin yakın tarihinin geniş bir bölümüne dikkatleri çekmeyi başarmış olmasıdır. Gerek o günlerin siyasi hareketlerinde aktif katılımcılar olarak rol almış olan 1968 kuşağı olsun, gerek dönemin olaylarından habersiz olarak yaşamış olanlar olsun, gerekse siyasi ya da apolitik olan genç nesil olsun, herkes bugünlerde bu ülkenin 'hiç de masum olmayan' yakın tarihiyle en azından biraz daha fazla ilgileniyormuş gibi görünmektedir. Dönemin olaylarıyla ilgilenmeyenler ya da hatırlayamayacak kadar genç olanlar o zamanların "politik ruhu" hakkında bir kavrayışa sahip olmuş mudur? O yılları görüp geçirmiş olanlar anılarının temsil edilişinden memnun mudur? Daha da önemlisi, dizi geçmişin alternatif temsilleri için ne türden bir siyasi itici güç oluşturmuştur?

Hatıraların "sahipleri" söz konusu olduğunda, genel olarak dizinin o günlerin siyasi atmosferini anlatmada yetersiz kaldığı düşüncesi ağır basmaktadır. Akademik bir çalışmadan beklenen gerçekleri detaylı bir biçimde temsil etme yaklaşımının televizyon için zorluk yaratacağı olgusu kabul edilse de, neredeyse görüşme yaptığımız herkes o zamanların siyasi mücadelelerinin o insanlar sanki geçmiş dönemlere ait kahramanlarmış gibi, nostaljik bir şekilde temsil edilmesinden derin bir üzüntü duyduklarını ifade etmiştir. İzleyiciler olarak, bizler onların siyasi mücadelelerini ne için verdiğini kavrayamıyoruz, bu yüzden de içerik siyasi unsurdan tamamen temizlenmiştir.

Dahası görüşleri alınan bazı kişiler tarafından da vurgulandığı gibi *Hatırla Sevgili* 1968 kuşağından görüştüğümüz kimselere göre neyi temsil ede-

ceğine dair yaptığı seçimlerle var olan klişelere meydan okuyan alternatif bir bakış açısı sunmak yerine zaten şimdiye dek fazlaca ve sıklıkla duymuş olduğumuz 'resmi söylemi' onaylamaktadır. Bu bakımdan, yaygın olarak ifade edilen bir hayal kırıklığı vardır.

1968 kuşağından görüştüklerimiz arasında, aynı zamanda ilk kez fark edilme ve tanınma hissi bulunmaktadır. Tüm eksiklikleriyle birlikte, görünüşe göre dizi o günlerin sarsıntılarına maruz kalmış kurbanların uzun zamandır peşinde koştukları acılarının kabulü arzusunu yerine getirmiştir. Kimilerinin görüşü ise bunun şimdiye kadar elde edilemeyen sosyal barış ve uzlaşma için küçük bir adım olabileceği yönündedir.

Yeni nesil söz konusu olduğunda, *Hatırla Sevgili* dikkatlerini ülkenin yakın tarihine çekmiş ve onları sorgulamaya, konu hakkında okuyarak ve tartışarak daha fazla bilgi edinmeye teşvik etmiş gibi görünmektedir. Kapsamlı bir bakış açısı sunuyor olmasa bile, *Hatırla Sevgili* geniş bir tarihi dönemi bir seyirci kitlesi için gözler önüne sererek düşünceyi harekete geçirmektedir. Elbette ki, konu hakkında daha fazla araştırma yapmayanlara kendilerinin son söz olarak kabul edeceği belli bir tarih görüşünün sunulması tehlikesi de varlığını sürdürmektedir.

Görüşmeler sırasında diziye tartışmalı olarak en sert eleştiriyi getiren bir kişi uzun bir konuşmanın sonunda şöyle demiştir: "Tamam, o dönemin aydınları olarak bizler, o zamanlarda geçen olayları genç nesillere taşıma sorumluluğumuzu yerine getirmedik. Biz başarısızlığa uğradık. Bu yüzden eğer şimdi *Hatırla Sevgili*'nin bizi temsil etme şeklini bu kadar çok eleştiriyorsak, sorumluluğu üzerimize almalı ve bunu daha iyi, daha eleştirel ve alternatif bir şey ortaya koymak için elimize geçen bir fırsat olarak görmeliyiz." Muhtemelen tüm eksikliklerine rağmen *Hatırla Sevgili*'nin asıl değeri tam olarak bu noktada ortaya çıkmaktadır: Dizi hem popüler medya hem de başka araçlarla geçmişimizi öğrenmek, tartışmak, hatırlamak ve sorgulamak adına üretilen çabaların yolunu açmıştır. Bu noktada herhangi bir hafıza saplantısından uzak olduğumuz için, hafıza üzerine yapılacak daha sonraki çalışmalar da sorun yaratmayacaktır.

Özdeşsizlik*

DETLEV CLAUSSEN

Deha bir maskeye dönüştüğü için, kendini maskelemesi gerekiyor. Bir dehanın kendini asla üstün görmemesi, metafizik özelliklere sahip ve zamandan bağımsız gibi göstermemesi gerekir.

Theodor W. Adorno, "Bir Thomas Mann Portresi", 1962

Thomas Mann 1947'de yayımlanan *Doktor Faust* kitabından, "gerçek gizli danışmanıma" diye imzalayarak bir tane de Adorno'ya vermişti. Bu kitaptan sonra, başta "Doktor Faust'un Oluşması" adını vermek istediği "Bir Romanın Romanı" için ise en önemli müzik danışmanı olan Adorno'nun kişisel bilgilerine gereksinimi vardı. Bu bilgiler, Temmuz 1948'de Mann'ın eline ulaştı: *1903'te Frankfurt'ta doğdum. Babam Alman Yahudisi, annem, Korsika –daha da eskiye gidersek Ceneviz– kökenli bir Fransız subayıyla Alman bir şarkıcının kızıydı; kendi de şarkıcıydı. Tamamen kuramsal (politik) ve sanatsal –özellikle de müzik yoğun– bir ortamda büyüdüm.*[1]

Thomas Mann Adorno'nun bu notunun üzerinde değişiklikler yaptı. Adorno'yu "yardımcı, danışman, katılımcı bir öğretmen"[2] olarak övdüğü bir yerde de gayet teklifsizce "İşte benim adamım"[3] diyordu onun için. Daha sonra da biyografik bilgiler geliyordu: "Theodor Wiesengrund Adorno,

* Ocak 2012'de YKY'den yayımlanacak *Son Deha: Theodor W. Adorno* kitabından.

1 Theodor W. Adorno'nun Thomas Mann'a 5 Temmuz 1948'de yazdığı mektup, Theodor W. Adorno/Thomas Mann, *Briefwechsel 1943-1955*, Frankfurt am Main 2002, s. 33.

2 Thomas Mann, *Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans*, Amsterdam 1949, s. 42 ve dev.

3 Thomas Mann'ın Theodor W. Adorno'ya yazdığı 9 Ocak 1952 tarihli mektup, Theodor W. Adorno/Thomas Mann, *Briefwechsel 1943-1955*, Frankfurt am Main 2002, s. 97.

1903'te Frankfurt'ta doğdu. Babası Alman Yahudisi, annesi, Korsika –daha da eskiye gidersek Ceneviz– kökenli bir Fransız subayıyla Alman bir şarkıcının kızı; kendi de şarkıcı. Naziler tarafından ölüme sürüklenen, ardında "Alman Tragedyası" üzerine derin ve keskin bir zekâ gerektiren ve aslında alegori tarihinin felsefesi olan bir kitap bırakmış olan Walter Benjamin'in kuzeni. Annesinin kızlık soyadını kullanan Adorno da kuzeni gibi, içine kapanık, çok çok akıllı ve farklı bir kişilik. Tamamen kuramsal (politik) ve sanatsal –özellikle de müzikle dolu– bir ortamda büyüdü; felsefe ve müzik okudu, 1931'de Frankfurt üniversitesinde doçent oldu ve Naziler tarafından üniversiteden atılana kadar burada kaldı. 1941 yılından beri Los Angeles'ta, komşumuz sayılacak kadar yakında bir yerde yaşıyor."[4]

Burada portresi çizilen, alışılmışın dışında, neredeyse hiç tanımadığımız bir Adorno: Entelektüel kimliğiyle ortaya çıkmayan, Thomas Mann'ın "Alman Californiası" olarak tanımladığı göçmen kolonisinde neredeyse yalnız yaşayan bir Adorno. Max Horkheimer'le birlikte Los Angeles'ta 1941 yılında bitirdiği *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çok küçük bir çevrede biliniyordu. Kitap, ancak Nasyonal Sosyalizm'in çöküşünden sonra, ilk kez Amsterdam'da, Querido yayınevinde az sayıda basıldı. Bu arada Thomas Mann yavaş yavaş oluşmaya başlayan ve sadece özel amaçlar için düşünülmüş olan *Minima Moralia*'yla tanıştı. Adorno, *Minima Moralia*'nın ithaf yazısında *Max için, şükran ve vaatle*[5] diyor ve kitabın, Max Horkheimer'in 14 Şubat 1945 tarihindeki 50. doğum günü için yazıldığı belirtiyordu. Adorno 1946 ve 1947 yıllarında kitaba bir bölüm daha ekledi ve böylece 1951 yılında yayımlandığı şekliyle *Minima Moralia* tamamlanmış oldu. Thomas Mann kitabı okuduktan sonra Adorno'ya şu itirafı yaptı: "Günlerce kitaba zincirlenmiş gibiydim, her gün yeniden, yeniden okunabilecek bir kitap, gerçekten büyüleyici bir kitap..."[6] Bu komplimanları yapan Thomas Mann'ı tanıyan biri, bu sözlerde Adorno'nun gurur duyabileceği coşku dolu bir övgünün söz konusu olduğunu anlayacaktır. Evet, Adorno gurur duyardı kuşkusuz bu övgüden, eğer ki Mann ailesiyle o tatsız olaylar yaşanmamış olsaydı. Thomas, Katia ve Erika Mann'dan oluşan ve bıkmadan laf üreten klikle ilişkileri Adorno'yu derinden yaraladı. Üstelik herkes ilişkinin bu yönünden haberdardı. Adorno,

4 Thomas Mann'ın Theodor W. Adorno'ya yazdığı 30 Aralık 1945 tarihli mektup, *Agy.*, s. 20.
5 *Minima Moralia*, ithaf.
6 Thomas Mann'ın Theodor W. Adorno'ya yazdığı 9 Ocak 1952 tarihli mektup, Theodor W. Adorno/Thomas Mann, *Briefwechsel 1943-1955*, Frankfurt am Main 2002, s. 97.

Mann'ın kızı Erika'yla girdiği tartışma sonrası sessizliğe büründü. 1962 yılında Darmstadt'ta, Erika'nın saldırısına uğramasına yol açan ve daha sonra *Edebiyat Notları*'nda yayımlanan bir konuşmasının dışında Thomas Mann'la ilgili tek bir söz dahi etmedi bir daha.

Belgelere baktığımızda aralarındaki ilişkinin mutsuz bir aşk olduğunu söyleyebiliriz. Adorno, Thomas Mann için vazgeçilmez bir yardımcıydı. *Doktor Faust*'un yazarı, Adorno'dan 30 Aralık 1945 tarihli bir mektupla yardım istemişti: "Zaman zaman, diğer nedenlerin yanı sıra ve bu nedenlerle birlikte müziğin romanı olma iddiasında olan bir romanı, bir müzisyenin romanını yazabilmek için, girişimcilik değil, bende olmayan bir bilgi birikimine sahip olmak gerekiyor."[7] Thomas Mann Adorno'dan ne istediğini çok iyi biliyordu. Mann daha o zaman yardımcısı Adorno'nun yapıttaki fikirlere ortak olduğunu belirtmeyi "yanılsama hatırına" okurlara söyleyemeyeceğini biliyordu: "Dipnot: 'Bu Adorno'ya mı ait' diyeceğim yani? Mümkün değil bu..." Thomas Mann'ın Faust projesi, yazarlığının sınırlarını zorluyordu, ancak yine de kitabın tek fikir sahibi olma hayalinden vazgeçemiyordu. Nihayet proje gerçekleştikten sonra bunu kabul etti: "Bu kez ortaya çıkan, bir neslin hikâyesi değil, yazarın ölçülülüğüyle konunun şeytani özelliğinin garip bir karışımından oluşan hayali bir biyografi; 1894-1945 yılları arasında geçiyor ve benim de içinde yaşadığım dönemi kapsamlı olarak anlatmaya çalışıyor."[8] Besteci Adrian Leverkühn'ün hayali biyografisinde Thomas Mann'ın kendi biyografisiyle ilgili düşünceleri de yerini bulur: "Bu, cezalandırmaya varan bir koruma altına almama durumu, otobiyografimin garip bir izdüşümü, benim için bundan önceki tüm çalışmalarımdan daha önemli ve beni hepsinden daha çok tüketen bir yapıt..."[9] Adorno'nun kitaba katkısına dair tartışma roman yayımlandıktan hemen sonra iyice netleşir. Günlüklerde 7 Şubat 1948 tarihinde şöyle yazar Mann: "Faust'un müzikle ilgili bölümlerine ortak olduğu bilincinin göğsünü kabarttığı Adorno."[10]

Sanatçı Thomas Mann bu projenin bitiminden sonra, en basit ifadelerde dahi mülkiyet ilişkilerini aydınlatmaya çalışan bir yurttaşa dönüşür. 8 Şubat 1948'de günlüğüne "Sakinleştirmek için önlemler düşün"[11] diye bir

7 Thomas Mann'ın Theodor W. Adorno'ya yazdığı 30 Aralık 1945 tarihli mektup, *Agy.*, s. 20.
8 Thomas Mann'ın Emil Praetorius'a yazdığı 12 Aralık 1947 tarihli mektup, Thomas Mann, *Briefe II*, Frankfurt am Main 1979, s. 576.
9 *Agy.*, s. 575.
10 Thomas Mann, *Tagebücher 1946-1948*, Frankfurt am Main 1989, s. 221.
11 Ay.

not düşer ve 13 Şubat'ta bir akşam yemeğinde Adorno'ya, "Faust üzerine de otobiyografik bir şeyler yazma niyetinden (sakinleştirmek için)"[12] söz eder. 1965'te yayımlanan mektupları arasında yer alan, dil bilimci Jonas Lesser'e 15 Ekim 1951'de film endüstrisinin jargonuyla yazdığı bir mektupta, "Doktor Faust'un Oluşumu'nu Adorno'ya 'kredi' sağlamak için yazdığını"[13] söyler Thomas Mann:

"Dr. Faust'un Oluşumu"yla projektörleri onun üzerine çevirdim, böylece rahat rahat övünemese de, 'Faust'u o yazmış gibi davranabilecekti. Aramızda kalsın bunlar ama."[14] Bu mektubun Erika Mann aracılığıyla yayımlanmasından sonra, Mann'ın, bu güya gizli kalmasını istediği konu ortaya çıktı. Adorno kendini küçük düşürülmüş hissediyordu. 1968 yılında acı bir şekilde *"mezarında bile bana iftira ediyor"*[15] diyecekti Mann için. Ancak içten bir insan olan Thomas Mann, Adorno'nun kendine biraz hayal kırıklığıyla karışık sempatisinin farkındaydı. Thomas Mann'ın 1989'da yayımlanan günlüklerinden, karısı Katia ve kızı Erika'nın *Dr. Faust*'un oluşumunda Adorno'nun rolünü azımsamak istedikleri ortaya çıkıyor. "Sihirbaz" –böyle hitap edilmesini isterdi kendine Mann–, günlüğündeki notlarla her şeye rağmen az da olsa ele vermek istiyordu kendini: "Faust'la ilgili anlatılanların ne kadar doğru olduğu, kadınlara dayanılmaz gelen Adorno itirafları sorunu, çalışma ruhumu aşağıya çekerek, bir efsanenin yoluna çıkıp onu engelliyorlar."[16]

Thomas Mann çalışma disiplinini yeniden kazanmak istediği izlenimini veriyor ve kamuoyunun Günlükler'in ekinden ancak 1989'da öğrendiği, Adorno'nun işbirliğiyle ilgili bazı bölümleri kitaptan çıkarıyor. Oysa çıkarılan bölümler sadece Adorno'nun kitaptaki ağırlığını azaltmış, ancak katkısının boyutları gözden kaçacak gibi değil. Thomas Mann'ın kitapta on iki tonlu müziğin ele alınış biçimine çok bozulan Californialı komşusu Arnold Schönberg'in, çıkan tartışmada kullandığı öfkeli ifadelerden, yazarın Adorno'nun yardımına nasıl ihtiyacı olduğunu anlamak mümkün: "Mann'ın danışmanı ve hocası, ölen dostum Alban Berg'in eski bir öğrencisi olan Bay Wiesengrund-Adorno'ydu. Adorno iyi eğitim almıştı. Bu tekniğin tüm ince-

12 *Agy.*, s. 223.
13 Thomas Mann'ın Jonas Lesser'e yazdığı 15 Ekim 1951 tarihli mektup, Thomas Mann, *Briefe III*, Frankfurt am Main 1979, s. 225.
14 *Agy.*, s. 226.
15 B. Bräutigam'a 18.3.1968'de yazılan mektup, *Frankfurter Adorno Blätter*, Sayı I, Münih 1992, s. 31.
16 Thomas Mann, *Tagebücher 1946-1948*, Frankfurt am Main 1989, 30.10.1948, s. 322.

liklerini biliyordu ve bir cahilin (yazar) diğer cahilleri (okur) inandırabilmek için ihtiyacı olan her şeyi en net biçimde betimleyecek kabiliyetteydi."[17] Öfkeli usta 13 Kasım 1948'de *Saturday Review of Literatur*'a işte böyle yazmıştı. Thomas Mann dergiyi 'ona borçlu oldukları prestiji'[18] iade etmeye zorladı bunun üzerine.

Bu olay Mann'ın günlüklerine "Schönberg Vakası"[19] olarak geçti. Thomas Mann Schönberg'e yanıtında zekice davranarak, Adorno'nun adını dahi anmadı, çünkü biliyordu ki, Adorno'nun adı bile bestecide kelime oyunlarına başlamak için hain bir dürtü oluşturuyordu. Adorno tarzı müzik danışmalığı için "adornolatmak" fiilini türetmişti. "Anti-Amerikan" faaliyetlere karşı yürütülen popülist kampanyaların 'Alman Californiası'nın göçmenleri arasında izlenme korkusu yarattığı bir dönemde, Adorno Schönberg'in gözünde bir casusa, bir "muhbir"e dönüşmüştü. İzlenme kuşkularıyla dolu bu ortam, Schönberg'de zaten olan paranoya eğilimiyle birleşerek durumu ağırlaştırmıştı. Bu saptamayı birbirlerinden habersiz olarak hem onun sadık bir hayranı olan Rudolf Kolisch hem de Hans Eisler yapmışlardır.

Adorno, Schönberg'in dünyasında *persona non grata* olur. Thomas Mann, el yazısıyla Schönberg'e yazdığı ithaf notunda ona 'En Büyük' diye hitap eder; bundan hiç hoşlanmayan Schönberg'le çok yakın bir ilişki kurmaya çalışır.

Schönberg'den 'En Büyük' diye söz etmesi, belki de bu zor ulaşılır kişiliği danışman olarak kazanma niyetini açık etmektedir. Ama Mann 1943 yılında Adorno'nun kendisine daha çok yardımcı olabileceğini anlar. "Dr. Faust'un Oluşumu", bazı bölümler çıkarılmış olmasına rağmen, Dr. Adorno'nun Thomas Mann'ın çalışmasına –günlüklerde fazla üzerinde durulmayan– katkısını gözler önüne serer. Adorno'nun ilk katkısı, Mann'a verdiği Bahles'in "Müzik Çalışmalarında Esin" adlı kitabıdır ve bu da ortak çalışmalarının ilk işaretidir. Thomas Mann, Adorno'nun kendisine okumak üzere verdiği "Modern Müziğin Felsefesi" üzerine notları için "kendine özgü biçimde içten ve samimi"[20] yorumunu yapar. Mann nasıl algılamış olursa olsun, bu çalışmadan kendi "düşünsel zenginliğinin" kuramını geliştirir: "Uzun bir düşünsel çalışmadan

17 Eberhard Freitag'ın Arnold Schönberg'den yaptığı alıntı, *Schönberg, Reinbek bei Hamburg 1973*, s. 152 ve dev.
18 Thomas Mann, *Essays 1945-1955*, Frankfurt am Main 1997, s. 98 ve s. 102.
19 Thomas Mann, *Tagebücher 1946-1948*, Frankfurt am Main 1989, 30.10.1948, s. 320.
20 Thomas Mann, *Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans*, Amsterdam 1949, s. 45.

sonra, insanın önce önemsemediği şeyler, yeniden ve farklı bağlamlarda ele alındığında, sık sık kişiye geri dönüp kendisini ve asıl olanı anımsamasını sağlar. Ölüm ve biçim üzerine düşünceler, "ben" ve "nesne", 35 yıl önce yazılmış bir Venedik romanının yazarına kendi anılarıymış gibi görünebilir.

Bu düşünceler, genç yazarın yeni felsefi yazılarında yer almak ve benim ruhsal ve dönemsel tablolarım üzerinde işlevsel bir role sahip olmak isteyebilir. Bu tür bir düşünce, sanatçının gözünde, asla sahip olmak anlamına gelmez. Sanatçı için önemli olan, eserin düşünsel mekanizması üzerindeki işlevsel yeteneğidir."[21]

Thomas Mann'ın bu satırlarda amaçladığı şey, yapıt üzerinde kendi katkısını garantilemek ve buna rağmen Adorno'ya da hakkını vermektir. Ancak Mann'ın burada anlayamadığı, kendi çalışmalarının, genç dostunun yaşamına çoktan nüfuz ettiği gerçeği. Adorno 3 Haziran 1945 tarihinde Mann'ın 70. doğum günü için yazdığı mektupta bunu itiraf eder: *Tümcelerinizin tınısı, siluetlerin biçimi çocukluğumun sona erdiği yıllara öylesine damgasını vurdular ki, bu sözleri o yılların dostluklarından ve aşklarından ayırmam mümkün değil ve size çok özel teşekkürlerimi şu sözlerden daha iyi ifade edecek başka bir şey gelmiyor aklıma: Sanatın her biçimiyle ilgili bir parça dile getirilmiş varoluş ve böylece sanatla ilk tanışma. Böylesine bir zihinsel ve biyolojik bir yakınlık -beni derinden etkilediğiniz- ötekinin karşı kutbudur.*[22] "Buddenbrooks", 'Tonio Kröger" ve "Venedik'te Ölüm" Adorno'nun gençlik yıllarında onun düşünsel yapısını belirleyen kitaplar arasında yer alır. Thomas Mann, bu düşünsel yapıya, yazarın 40'lı yaşarında kaleme aldığı yazılarında rastlar. Biyografi ve otobiyografinin –T.M. da, TWA da bu edebiyat türünden kaçınmışlardır– kesiştiği noktalarda yaşama dair hikâyeler ve tarihsel anlar örtüşür; bu hikâyeler ve tarihsel anlar "Doktor Faust"un bize tuttuğu o dönemin aynasına yansımıştır. Adorno'nun sonra kaleme aldığı birçok şey, California'daki sürgün yıllarına ait hatıraların örtüştüğü noktalardan yola çıkarak aydınlığa kavuşur.

Adorno'nun otobiyografisiyle ilgili sıradan görünen ve Thomas Mann'ın "Oluşum" için değiştirdiği tümceler bile, Theodor Wiesengrund'un gençlik yıllarında hayran olduğu yazarla arasındaki biyografik-entelektüel ilişki dikkate alındığında tamamen anlaşılabiliyor ancak. Adorno bu ilişkiyi Thomas Mann'a bir doğum gününde yazdığı mektupta çok güzel bir dille ifade eder:

21 Ay.

22 Theodor W. Adorno'nun Thomas Mann'a yazdığı 3 Haziran 1945 tarihli mektup Theodor W. Adorno/Thomas Mann, *Briefwechsel 1943-1955,* Frankfurt am Main 2002, s. 16 ve dev.

Sizi 1921 yılının yazında Kampen'de uzun bir yürüyüş sırasında gizlice takip etmiştim, ve o anda benimle konuşmanız ne iyi olurdu diye düşünüyordum. Bu olaydan yirmi yıl sonra benimle gerçekten konuşmuş olmanız, çoğu kimsenin yaşayamayacağı, gerçeğe dönüşmüş bir ütopyadır benim için.[23] Burada ikiz motifi hemen göze çarpıyor. Freud'u bilen kişiler olarak, gerek Mann gerekse Adorno için "tekinsiz"in oluşumu bilmece değildi ve 'Faust'un oluşum sürecinde birbirlerine çok yaklaşmışlardı. 'Oluşum'un bir yerinde bu çok net ortaya çıkar. Thomas Mann teşekkürlerini belirtmek için "Wiesengrund" adını (Adorno'nun babasının soyadı) metne ekler;[24] kısa bir süre sonra da sadece Max Horkheimer'in davetli olduğu özel bir okuma seansının yarattığı etkiyle ilgili şunları yazar: "Kitabın etkisi çok yoğundu, ve özellikle de tamamen Almanya'ya özgü bir temele ve renklere sahip oluşuyla, benim hızla değişen ülkemize karşı aldığım çok farklı tavrın kıyaslanması bu etkiyi arttırdı. Müzik derslerini hatırlayarak duygulanan Adorno bana yaklaştı ve şöyle dedi: Bütün gece dinleyebilirdim sizi!"[25] Adorno'ya ait kaynaklara dayanarak, Thomas Mann'ın metninde bir uzaklaşmadan söz edilebilir belki. Adorno'nun bu tepkisini anlatan 1944 tarihli yazı gibi, 1945'te yazdığı doğum günü mektubunda da aynı özdeşleşme isteği dikkat çeker:

Burada, bu Batı'daki ıssız kıyılarda sizinle buluşmam mümkün olduğunda, ilk kez beni besleyen Alman geleneğiyle –ve bu geleneğe karşı durma gücüyle– canlı olarak karşılaşmış gibiydim. Bu duygu ve onun yarattığı mutluluk (teologlar bolluk, bereket der buna) bir daha asla terk etmeyecek beni.[26] Adorno'nun kendisi için istediği bu yakın ilişki, Thomas Mann için son derece rahatsız edicidir ve Adorno'yla arasına mesafe koyma gereksinimi duyduğunu, Jonas Lesser'e 1951 Ekiminde yazdığı o meşum mektuptan öğreniriz. "Onun olağandışı aklına sonsuz bir hayranlık duyuyorum. *Minima Moralia*'da da dahiyane şeyler var. Ama ben hiçbirine dokunmayacağım, hepsi bulundukları yerde kalsın."[27] Adorno'nun duygularını hiç adeti olmayan bir biçimde dile

23 Theodor W. Adorno'un Thomas Mann'a yazdığı 3 Haziran 1945 tarihli mektup, Theodor W. Adorno/Thomas Mann, *Briefwechsel 1943-1955*, Frankfurt am Main 2002, s. 17.

24 Thomas Mann, *Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans*, Amsterdam 1949, s. 46.

25 *Agy.*, s. 47.

26 Theodor W. Adorno'nun Thomas Mann'a yazdığı 3 Haziran 1945'tarihli mektup, Theodor W. Adorno/Thomas Mann, *Briefwechsel 1943-1955*, Frankfurt am Main 2002, s. 17.

27 Thomas Mann'ın Jonas Lesser'e yazdığı 15 Ekim 1951 tarihli mektup, Thomas Mann, *Briefe III*, Frankfurt am Main 1979, s. 226.

getirdiğinin farkındadır mutlaka Thomas Mann, ancak bu duyguları sadece işine yarayacak[28] yerlerde kullanmakla yetinmiştir.

Adorno'nun biyografik notlarla ilgili önerisi ve Thomas Mann'ın bu sözleri nasıl montajladığı, her ikisinin de bu olaya nasıl yaklaştıklarını gösterir bize. Her ikisi de felsefeyi ve sanatı, dönemi tanımak için kullanıyordu. Thomas Mann Adorno'nun 'artistik-sosyolojik bilgi eleştirisini' çok ilerici, derin ve zekice buluyordu: "Bu eleştirinin benim içinde yaşadığım ve adım adım işlediğim 'Beste'mle kendine özgü bir bağlantısı vardı." Adorno Thomas Mann'da, halen yaşamakta olan *Alman geleneğini*[29] bulmuştu. Adorno'nun kendini bu geleneğe en uzak hissettiği dönem, dikkatli bir göçmen olarak Avrupalı Yahudilere uygulanan soykırımı haberlerden dinleyip, olanları net bir biçimde kavradığı 1944 ve 1945 yıllarıydı. *Minima Moralia*, telafisi imkânsız bir biçimde örselenmiş bu hayatlara bir tepkidir.

Ancak Thomas Mann ve Theodor W. Adorno'da vurgulanan şeyler farklıdır. Adorno'nun *babam bir Alman Yahudisiydi*[30] sözünün Mann'daki karşılığı, sürekli Adorno'nun babasının soyadı olan Wiesengrund'u vurgulamasıydı. Adorno 1943 yılının kasım ayında Los Angeles'ta Wiesnegrund'u 'W.' olarak kısaltmak için resmi başvuruda bulunmuş, ancak başarılı olamamıştı. Los Angeles'ta Theodore Adorno adıyla kayıtlıydı ve daha sonra Frankfurt'ta verilen nüfus kâğıdına da bu şekilde geçirildi adı. Adorno o dönemde New York'ta yaşayan anne babasına 'W' harfinin kayıttan silinmesinin onu ne kadar üzdüğünü yazmıştı. Bu isim değişikliği üzerine pek çok spekülasyon yapıldı ve bu spekülasyonların çoğu da kötü niyetliydi. Göçmenlik bilinci Adorno'yu Amerikan vatandaşı olmaya yöneltmişti. Böylece yabancı bir düşman olarak sınıflandırılmaktan ve izolasyondan kurtulmayı umuyordu. Wiesengrund soyadı Teddie'de, Almanya'yı, Amorbach'ı, Taunus'u ve Odenwald'i çağrıştırıyordu. Thomas Mann'ın romanına Wiesengrund soyadıyla girmiş olmaktan çok memnundu. Ama Almanya'nın baş düşman ilan edildiği Amerika'da bu adı kullanmasa iyi olacaktı. Uzun süredir buraya yerleşmiş bulunan Alman-Amerikalıların, Nasyonal Sosyalist Almanya'ya duydukları sempatiyle isimlerini gizlemek gibi bir kaygıları olmaması da Adorno'nun durumunu zorlaştırıyordu.

28 Thomas Mann, *Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans*, Amsterdam 1949, s. 42.

29 Theodor W. Adorno'nun Thomas Mann'a yazdığı 3 Haziran 1945 tarihli mektup, Theodor W. Adorno/Thomas Mann, *Briefwechsel 1943–1955*, Frankfurt am Main 2002, s. 17.

30 *Agy.*, s. 33.

Ancak vatandaşlık hakkı, uzun zamandır kullandığı ve artık yasallaşmış olan isminden daha önemliydi onun için. Kendinden büyük olan dostu Horkheimer Amerikan vatandaşlığını kabul etmişti. Katia ve Thomas Mann çiftinin 1944'te vatandaşlığa kabul işlemlerinde Horkheimer'ler tanıktı. Thomas Mann vatandaşlığı almasını takiben Agnes Meyer'e yazdığı bir mektupta uyum çabalarını anlatıyordu: "Sonra tanıklarımız Profesör Horkheimer ve karısıyla bir restoranda sıkı bir Amerikan yemeği yedik (pancake, maplesyrup ve kahve). Horkheimer kendisine namusu ve vicdanı üzerine yemin ettirilerek, iyi bir yurttaş olup olmadığım sorulduğunda 'Kalıbımı basarım buna!' demiş."[31] Soyadı değişikliği zaten isim yapmış kişiler için gereksizdi tabii ama Adorno için geçerli değildi bu. Entelektüel camiada Wiesengrund-Adorno'yu herkesin tanıdığı Weimar dönemi, tarihin karanlıklarına gömülmüştü artık. 1932'de iki soyadıyla okurun karşısına çıktığı Toplumsal Araştırmalar Dergisi'ni ABD'deki göçmen çevresinin dışında kimse okumuyordu neredeyse; çünkü yılda bir kez çıkan dergi 1939'a kadar Almanca yayımlanmıştı. Bu dergilerde T. W. Adorno adına giderek daha az rastlanıyordu; zira New York'ta akademik çevreler, entelektüel Alman Yahudilere karşı duyulan önyargıların kışkırtılmaması yönünde uyarılıyorlardı. Adorno'nun 1938'de 'Princeton Radyosu Araştırma Projesi'ndeki işine son verilmesinden sonra Paul F. Lazarfeld'in yazdığı mektuplar akademik çevrelerdeki güçlü önyargıları dile getirir.

New York'un rekabet atmosferinden ve yoğun uyum baskısından kaçma isteği, uzaklardaki Hollywood'a gitmek için bir nedendi mutlaka. Thomas Mann da Doğu Yakası'ndan çok erken ayrıldı. Oğlu Klaus'a yazdığı 12 Mayıs 1938 tarihli mektupta şöyle diyordu: "Kısa bir süre önce geldiğimiz Princeton çok güzel bir yer. Ama bilim adamlarının bulunduğu bu atmosfer beni ürkütüyor biraz. Hollywood'daki film dünyasının ayaktakımını Princeton'a yeğlerim şahsen."[32] Friedrich Pollock özellikle de Adorno'nun California'da bir mirasyedi olarak varolma hayalleri kurduğunu söylüyordu. Amerika 1941'de savaşa girince, göçmenler arasında Amerikan vatandaşlığına geçenlerin sayısı arttı. Amerika'nın *New Deal*'iyle* kendini özdeşleştirenler Başkan Franklin D. Roosevelt'i örnek alarak ikinci soyadlarının sadece baş harfini kullanıyorlardı.

31 Thomas Mann'ın Agnes Meyer'e yazdığı 7 Ocak 1944 tarihli mektup, Thomas Mann, *Briefe II*, Frankfurt am Main 1979, s. 346.

32 Thomas Mann'ın Klaus Mann'a yazdığı 12 Mayıs 1938 tarihli mektup, Thomas Mann, *Briefe III*, Frankfurt am Main 1979, s. 474.

Theodor W. Adorno bu kısaltmayı kullanan tek kişi değildi. *New Deal*'in başında Viyana'dan gelip buraya uyum sağlayabilmiş olan, Adorno'nun rakibi sosyolog Paul F. Lazarsfeld, henüz Amerika'nın Doğu Yakası'ndayken, Roosevelt'i soyadını kısaltmak konusunda taklit etmişti. ABD savaşa girdikten sonra Alman Californiası'ndaki hangi siyasi görüşten olursa olsunlar, üretken aydınlar arasında Almanya'yla ilişkiler önem kazanmaya başladı. Göçmen Mann ailesinin fertleri, Brecht, Eisler ve Frankfurtlu "Eleştirel Kuram" okulunun düşünürleri arasında ana konu Almanya, Alman kültürünün Nazi barbarlığıyla ilişkisi ve işlenen suça olası ortaklıktı. Adorno 1945 tarihinde doğum gününü kutlayan Thomas Mann'a yazdığı mektupta Mann'ı *Alman geleneğinin* içine yerleştiriyor ve diyalektik bir manevrayla *geleneğe karşı durmak* için gerekli *gücü* buradan alabilmeyi umuyordu.[33] Adorno Thomas Mann'ı babasının neslinden sayıyordu. Babasını da *Alman geleneğine, Alman Yahudisi* betimlemesiyle dahil etmişti. Ancak baba Oskar, Alman geleneğiyle tam özdeşleşmiş biri değildi; İngiliz hayranlığı da bunun bir göstergesiydi. Thomas Mann, İngiliz hayranlığı ve liberalizmin aynı anlama geldiğini, 1950 yılında Şikago'da verdiği 'Benim Çağım' adlı konferansta dile getirecekti. Aynı türden bir özdeşleştirmeye Freud'da da rastlamak mümkündür. Orta Avrupa'nın burjuvalaşmış Yahudileri için Avrupa'da başarısızlığa uğrayan 1848 devrimi, –Fransız Devrimi'nin radikalizmiyle özdeşleştirilmeden– İngiliz liberalizmiyle burjuvazinin özgürleşme vaadine sahip çıkmak için bir olanaktı. "Benim Çağım"da kastedilen, 19. yüzyılın ikinci yarısında gelenekleri yaratan burjuva çağıydı.

Adorno'nun içinde büyüdüğü ortamla ilgili, *tamamen kurama (ve aynı zamanda politikaya) ve sanata ve özellikle de müziğe ilginin hüküm sürdüğü atmosfer*[34] tanımlamasını Thomas Mann hiç değiştirmeden 'Doktor Faust'un Oluşumu'na aldı. Thomas Mann 'politika' sözcüğünün anlaşılmaz bir biçimde parantez içinde oluşunu açıklamaya gerek duymamıştı.

Adorno için Frakfurt'taki baba evinin atmosferi, Thomas Mann'ın 'Politik Olmayanın Günlüğü'nü yazdığı atmosferden farklıydı. Burjuva Alman Yahudileri'yle imparatorluk dönemi Alman burjuvazisinin aynı olmaması, bu parantezle ifade ediliyordu. Kuramın, politikanın ve müziğin aile orta-

33 Theodor W. Adorno'nun Thomas Mann'a yazdığı 3 Haziran 1945 tarihli mektup, Theodor W. Adorno/Thomas Mann, *Briefwechsel 1943–1955*, Frankfurt am Main 2002, s. 17.

* Roosevelt'in ekonomik krizleri engellemek için 1933'te başlattığı ekonomi politikası (ç. n.)

34 Theodor W. Adorno'nun Thomas Mann'a yazdığı 5 Temmuz 1948 tarihli mektup, Theodor W. Adorno/Thomas Mann, *Briefwechsel 1943–1955*, Frankfurt am Main 2002, s. 33.

mında örtüşmesi bir şeyler ima ediyor gibiydi. Günlük hayat ve sanatsal varoluş Adorno'nun baba evinde – Mann'ın biyografisinde Lübeck ve Münih dönemindeki farklılıkların aksine– çok da farklı şeyler değildi. Frankfurt'ta aile içinde burjuva ilişkileri tersinden işliyordu; burjuvaziye özgü, her türlü amaçtan uzak ütopik bir dünya fantezisi, genç Teddie'nin henüz baba evindeyken yaşadığı bir şeydi. Adorno 1945 tarihinde yazdığı mektupta, olgunluğa erişmiş Thomas Mann'a şöyle diyordu: *Sizden başka kim –diye sorabilir insan kendine–, genç bir insanın ütopyasına, çıkarların yıkamadığı bir dünya düşüne böylesine sadık kalabildi? Siz ki olgunluk ve sorumlulukla ilgili her şeyi tersine çevirdiniz.*[35] Thomas Mann, Hanno Buddenbrook ve Tonio Kröger karakterleriyle Seeheimer Caddesi'ndeki evde yaşıyordu mutlaka. *Venedik'te Ölüm*'le büyümüş olmak da Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda kültürle kutsanmış bir burjuva ailesinde büyümüş olmanın sağladığı 'doğuştan sahip olunan bir artı'ydı. Olağanüstü bir burjuva sanatçısı olan Thomas Mann bu paradoksun kendisi için geçerli olduğunu söylüyordu. Adorno da bu açıdan Mann'dan geri kalmıyordu.

Adorno, Mann'ın karşısında, Tonio Kröger'e de, özdeş olmayanın, sarışın, mavi gözlülerden olmayanın cazibesini katan güneyli kökenine işaret edercesine, adının Adorno kısmından sorumlu annesini zikreder. Thomas Mann, güneyli olmakla, "güneye, sanata ve evet biraz da bohem olana düşkünlüğü"yle[36] –kızlık soyadı Silva-Bruhns olan– annesi Julia'yı kastetmektedir. Mann, Amerikalı-Alman savunucusu Agnes Meyer'e anne ve babasıyla ilişkisini, 'tam Goethe örneğinde olduğu gibi' sözleriyle, aynı zamanda hem yaşamdaki ciddiyet, hem neşe, hem erkek, hem dişi, hem kuzey, hem güney diye tanımlar. En sevgili çocuğu olarak annesinin "erotik ve artistik" doğasını ve güneye pek de uymayan "karakterinin o kendine özgü soğukluğunu"[37] anlatır Mann.

Thomas Mann'ın öne çıkardığı *soğukluk* kavramı, toplum eleştirmeni Adorno'da burjuva öznenin önemli bir niteliği olarak ortaya çıkar. Adorno'nun Oberrad'daki baba evi biyografisi üzerine tasarlanan yazıda, Thomas Mann'ın hedeflerine uygun olarak, el altından –Buddenbrooks'un sonundaki gibi bir Hanno felaketinin imkânsız olduğu– ütopik bir alana dö-

35 *Agy.*, s. 16.

36 Thomas Mann'ın Agnes Meyer'e yazdığı 29 Haziran 1939 tarihli mektup, Thomas Mann, *Briefe II*, Frankfurt am Main 1979, s. 100, 101, krşl. Hermann Kurzke, Thomas Mann, Münih 1999, s. 28.

37 T.W. Adorno'nun Thomas Mann'a yazdığı 3 Haziran 1945 tarihli mektup.

nüştü. Ne Thomas Mann ne de Tonio Kröger *müziğin hâkim olduğu bir ortamda büyümüşlerdi*.[38] Böyle bir ortamda büyüyen, müzik alanında ondan profesyonellik bekleyen annesi ve teyzesinin dizinin dibinde büyüyen biri varsa o da Teddie'ydi. Wiesengrund-Adorno soyadı Seeheimer Caddesi'ndeki evi tam anlamıyla temsil ediyordu. Ne kadınların süs bitkisi olarak bulunduğu büyük burjuva bir fabrikatörün eviydi burası ne de bir tüccarın özel villası. Teddie, ne zaman evdeki müzik ortamını ya da yürüyüşlerde söylenen şarkıları düşünse, babasına karşı garip tepkilerle dolup taşıyordu içi. *Çok iyi hatırlıyorum, her ikisi de profesyonel müzisyen olan annem ve teyzem babamın ricası üzerine ormanda 'O Taeler, weit, o Höhen' diye şarkı söylediklerinde çok utanırdım*.[39] Thomas Mann'a vermek üzere yazdığı bir notta Adorno servet sahibi ve eğitimli burjuva ailesinin diğer ailelerden farkını anlatabilmek için, kuramsal, politik, sanatsal ve müzikal sıfatlarının bir araya geldiğini yazıyordu.

Bu koşullar Adorno'nun anne ve babasına yazdığı mektuplara da özel bir biçimde yansımıştır. Adorno 1943 yılının sonlarında gururla Thomas Mann'la birlikte çalıştığını yazar onlara, hatta Almanya'nın bu en etkileyici yazarının ona yazdığı bir mektubu da koyar zarfa. Mektuplarda karşılıklı davetlerden söz edilir; Teddie, Mann'ın üzerinde çalıştığı 'Doktor Faust' için birlikte çalıştıklarını söylemekten de alamaz kendini. Ancak Doğu yakasında bu projenin tam anlaşılmadığı, anne ve babasının Adorno'ya yazdığı bir mektupta ortaya çıkar: Thomas Mann ve Theodor Wiesengrund Adorno'nun mektuplarda tartıştıkları Bay Kretzmar'ı, roman kahramanı değil gerçek bir kişi zannederler. Anne babasını bu başarısıyla mutlu etmek isteyen oğulları, bir süre sonra onların göçmen çevrelerinde bu başarıyla böbürlenebileceklerinden endişe etmeye başlar.

Bu nedenle 20 Ekim 1943 tarihli mektupta bunun önlemini de alır: *ama bu çok gizli, sevgili Julie'ye de söylemeyin, çünkü bunun Yahudiler arasında duyulmasını kesinlikle istemiyorum*.[40] Teddie ailesinin dışarıya karşı görüntüsünü idealize ederdi her zaman. Thomas Mann'a 'Bir Romanın Romanı' için tasarlayıp gönderdiği sosyal biyografide, değerli her şeyi içinde barındıran, ve fakat toplumdaki gerçek Alman-Yahudi yapıyı içselleştirmemiş ide-

38 Theodor W. Adorno'nun Thomas Mann'a yazdığı 5 Temmuz 1948 tarihli mektup, Theodor W. Adorno/Thomas Mann, *Briefwechsel 1943-1955*, Frankfurt am Main 2002, s. 33.

39 Theodor W. Adorno, "Kritik des Musikanten", 1956, *ATE,* 14, s. 81.

40 Alıntılar: Theodor W. Adorno, *Briefe an die Eltern*, 20 Ekim 1943, Frankfurt am Main 2003, s. 222 ve dev.

al bir aileyi süsleyerek anlatıyordu. Wiesengrund-Adorno ailesi de ancak yok olmaya yüz tutmuş burjuvaziyle, kültür endüstrisinin sunduğu her şeye tapınılan bir kültür hayranlığının uzlaşmasıydı. Baba Oskar Amerika'da kültür tüketicilerinin prototipi gibiydi adeta.

Adorno 1945 tarihli doğum günü mektubunda da sözünü ettiği *Genç Bir Adamın Ütopyası*'nda[41] kendini şu sözlerle tanımlar: *Felsefe ve müzik okudum. Birinde karar kılmak yerine, aslında hep birbirine zıt alanlarda aynı şeyin peşinden gittiğim duygusuyla yaşadım.*[42] Thomas Mann 'Doktor Faust'un Oluşumu'nda Adorno'yla arasına mesafe koymak ister: "Bu garip adam felsefe ve müzik arasında karar verip bir meslek seçmeyi reddetti hep. Bu iki zıt alanda aslında aynı şeyin peşinde olduğundan çok emindi. Diyalektik düşünce yapısı ve toplumsal konulara ve tarih felsefesine yatkınlığı bugün artık emsalsiz olmayan, ama o döneme özgü bir müzik tutkusuyla birleşiyor."[43] Thomas Mann burjuva sanatçısı konseptine sıkı sıkıya bağlı kalır. Bu bağ 1950'de 'Benim Çağım'da itiraf ettiği, burjuva çağına ulaşan, 'geriye dönük bağlardır'[44]. Adorno'nun Mann'ın çizdiği bu neslin içinde yeri yoktur. Mann'ın burjuva çağında geçen çocukluğunu 'Büyülü Dağ'daki gençlik takip eder. Oysa Mann bu romanda elli yaşında, olgun bir adamı anlatmaktadır. Thomas Mann Adorno'da insan üstü özellikler gözlemler-yukarıda alıntılanan 'emsalsiz' tanımını, diyalektik toplum kuramıyla mı, yoksa müzikle mi ilgili kullandığı anlaşılmamıştır Mann'ın.

Mann, Adorno'nun –evinde Eisler'le tanıştığı– Schönberg'den farkını anlamıştı tabii. Eisler de toplumsal kuramı özümsemiş bir müzisyenin başka bir versiyonuydu. Üstlendikleri roller, Thomas Mann'ın sanatta iş bölümü anlayışı için yeniydi. Adorno'nun önerilerinde, dönemin insanüstü eğilimlerinin ortaya çıkmasına ve bu eğilimlerin geç dönem bir yapıttaki ustaca ifadelerle çatışmasına rağmen, 'Doktor Faust'un yazarı için bir şanstı Adorno.

Adorno'nun 1937'de kaleme aldığı kısa metni "Bethooven'in Geç Dönem Üslubu" Doktor Faust'un VIII. Bölümünde yer aldı. Bu metin Mann'ı hayatının en büyük hedefinin ("çağımın romanını eksiksiz vermek"[45]) orta-

41 Theodor W. Adorno'nun Thomas Mann'a yazdığı 5 Temmuz 1948 tarihli mektup, Theodor W. Adorno/Thomas Mann, *Briefwechsel 1943-1955*, Frankfurt am Main 2002, s. 33.
42 *Agy.*, s. 16.
43 Thomas Mann, *Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans*, Amsterdam 1949, s. 43.
44 Thomas Mann, *Meine Zeit, Essays 1945 – 1955*, Frankfurt am Main 1997, s. 170.
45 Thomas Mann, *Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans*, Amsterdam 1949, s. 38.

sında yakalamıştı. Bugün bu metni okuduğumuzda Thomas Mann'ın 40'lı yılların ortalarında yaşadığı büyük sorunları, Adorno'nun 30'lu yıllarda fark ettiğini görürüz. *Geç dönem yapıtlar sanat tarihinin felaketleridir.*[46] Bu düşünceyi Thomas Mann da benimsemişti: "Ağır sanat yapıtları, yaşamın tehlikede olduğu meydan savaşlarında, gemi kazalarında olduğu gibi, bizi Tanrı'ya en çok yakınlaştıran şeylerdir. Bu yakınlaşma, bereket, bolluk, yardım ve merhamet gibi olgular karşısında duyulan dindar saygıya dinsel bir ruh atmosferi katar."[47] Adorno'ya göre sanatçının öznelliği, toplumun uzlaştığı konularla bir gerilim ilişkisi içindedir. *Bir ustanın malzemeye biçim veren eli ölüme dokunması, bu malzeme yığınlarını özgürleştirir.*[48] Adorno, Thomas Mann'ın kendini özdeşleştirdiği Goethe'ye de atıfta bulunmaktan geri durmaz: *İşte bu nedenle ikinci Faust'ta ve gezginlik yıllarında da bir malzeme fazlası ve öznelliğin içine işleyemediği ve öylece bıraktığı uzlaşma konuları vardır.*[49] 'Doktor Faust'un Oluşumu'nda da ölüm tehlikesinden söz edilir. Adorno'nun geç dönem yapıtlarındaki ölüm üzerine düşüncelerini, Adrian Leverkühn biyografisindeki ikilemin çözülmesinde kullanır Thomas Mann. *Ölüm sadece canlılara mahsustur, yapıtlar ölmez ve ölüm, bütün sanatların içinde yenilgiye uğrar, bir alegori olarak kalır.*[50] Adorno'nun Los Angeles'taki komşusuna 'Yeni Müziğin Felsefesi'nin basılmamış haliyle birlikte Walter Benjamin'in *Alman Tragedyası'nın Kökeni'*ni –Thomas Mann ziyadesiyle etkilenmiştir bu yapıttan– hediye etmiş olması şaşırtıcı değildir bu durumda.

Thomas Mann biyografisinde Benjamin'in Adorno'ya bir akraba gibi çok yakın olduğundan söz eder. Mann ileride müzik danışmanı olacak Adorno'yla tanıştığında, Adorno, Benjamin'in Nasyonal Sosyalizm'den kaçarken korkunç bir biçimde ölmüş olmasının etkisi altındadır. Adorno'nun Thomas Mann'a verdiği Frankfurt yıllarında yazılmış olan Kierkegaard metni, Benjamin'in Tragedya kitabındaki düşünceleriyle de uyum içindeydi; Thomas Mann da bu kitapta derin bir Alman unsur bulunduğunu düşünüyordu. Mann, insanüstü bir özellik olarak gördüğü akrabalığın Adorno ve Benjamin'de "benzer, içine kapanık, trajik-akıllı ve özgün bir düşünce

46 "Spätstil Beethovens", 1937, şimdi *ATE,* 17, s. 17.
47 Thomas Mann, *Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans*, Amsterdam 1949, s. 60.
48 "Spätstil Beethovens", 1937, şimdi *ATE,* 17, s. 15.
49 *Agy.*
50 *Agy.,* s. 15.

yapısı"yla[51] alakalı olduğuna inanıyordu. Benjamin göç yıllarında, İsviçre'de yayınlanan *Mass und Wert* dergisine, sürgündeki Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'ne "eğitimli burjuva sınıfının kulak vermesi"[52] için yazdığı denemeyle Thomas Mann'a yakınlaşmıştı. Bu denemenin bir bölümü adeta –derginin yayıncısı Ferdinand Lion'la her zaman yakın bir ilişki içinde olan– Thomas Mann için yazılmış gibiydi. "Günümüzde serbest yazarlar arasında çok sık Alman kültür mirasından söz edilir oldu. Bugün Alman tarihinin yazılışı ve Alman mirasının ele alınışındaki sinizm karşısında, anlaşılır bir olgu bu. Ama diğer taraftan, bu kültürel mirasın içinde susanlar arasındaki ya da susanların sözcüleri arasındaki miras sahipleri öne çıksa ve 'Omnia mea mecum porto'* sözündeki dilenci gururu makbul sayılsa bile kazanılmış bir şey yok ortada. Çünkü bugün sahip olduğumuz düşünsel servetimiz de maddi servetimizden daha fazla emniyette değil."[53] Thomas Mann Adrian Leverkühn'ün kişiliğinde Alman kültür mirasını çok abartılı bir gururla sahiplenir; Leverkühn'ün söylediği "Ben neredeysem, imparatorun külleri oradadır"[54] sözleri, Mann'ın "Ben neredeysem, Almanya oradadır" sözlerinin bir parodisi gibidir adeta.

Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde ortak bir çatı altında bulunan bu Alman-Yahudi aydınlar grubu Mann'ın dikkatini çekmişti: Bunun nedeni, hem Adorno ve Benjamin'in yakın ilişkisi olabilir; hem de onlara yakın bir yerde oturan Max Horkheimer ile de tanışıyor olmaları. Thomas Mann, Max Horkheimer'in 30'lu yıllarda sürgünde yazmaya çalıştığı birey üstü bir eleştirel kuramın içeriğini tam olarak bilmese de, müzik danışmanı Adorno'yu yine de tek başına algılamıyor olmalıydı. 1948'deki ilk Almanca baskısında Thomas Mann'ın emir kipinde bir tümcesiyle başlayan *Yeni Müziğin Felsefesi*, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'yle[55] kuramsal bağını gizlemiyordu zaten. Adorno o dönemde henüz hiç bilinmeyen, kısa bir süre önce basılmış bu kitapla ilgili bir *ek araştırma* olarak görüyordu müzik çalışmasını. Adorno'yu Thomas Mann'ın danışmanı olarak ele almak bizi ister istemez Adorno'nun ya-

51 Thomas Mann, *Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans,* Amsterdam 1949, s. 42.

52 Walter Benjamin'in Max Horkheimer'e yazdığı 6 Aralık 1937 tarihli mektup, *Toplu Mektuplar* C. V, Frankfurt am Main 1999, s. 618.

53 Walter Benjamin, "Ein deutsches Institut freier Forschung", 1938, *Toplu Yazılar III*, s. 525.

54 Bkz. "Thomas Mann bei Hermann Kurzke", *Thomas Mann*, Münih 1999, s. 503.

* "Sahip olduğum her şeyi yanımda taşıyorum." Sahip olduğu her şeyi bırakarak ülkesinden kaçmak zorunda kalan Yunanlı bilge Bias'ın bir sözü (ç. n.)

55 Bkz. "Philosophie der neuen Musik", önsöz, 1948, şimdi *ATE,* 12, s. 11.

pıtlarına götürür. Adorno'nun felsefenin yanı sıra bir müzik sosyoloğu olduğu saptaması, sonradan yapılmış yetersiz bir sınıflandırmadır. Adorno'nun kendisi de 20'li yıllarda Viyana'da bu sınıflandırmaya karşı koymak zorunda kalmıştı. Toplumsal kuram açısından Adorno'nun arkasından 'nal toplayan' ve Eisler'le de boy ölçüşemeyecek besteci dostu Ernst Křenek'e, toplum kuramı kategorilerinin müzik malzemesine dışarıdan eklenmemesi, malzemenin bizzat içinden geliştirilmesi gerektiğini tekrar tekrar açıklamak zorunda kalıyordu Adorno. Křenek, Stuckenschmidt gibi müzik üzerine yazan bilgili bir gazeteci olamamıştı. Adorno'nun müzik kuramı üzerine düşünceleri, tüm yapıtlarının bir bölümüne değil, tamamına nüfuz etmiştir. Bu düşüncelerin Adorno'nun müzik deneyimi olmaksızın dile getirilmesi imkânsızdı. Bu farklı alanlardaki yaratıcılığı sayesindedir ki Adorno, Adrian Leverkühn'ün nasıl beste yapmış olabileceğini anlıyordu. Mann, bu benzersiz bilgi bileşimine tek bir projede hakkını vermeye çalışır; Mann'ın otobiyografik çalışması *Doktor Faust'un Oluşumu*'nu Adorno'ya saygısının benzersiz bir ifadesi olarak görebiliriz. Ancak bu durum, "sihirbaz" Thomas Mann'ın ailesi içindeki hayranları için, üstadın kendi büyüsünü bozması anlamına geliyordu. Bu kitabın Mann'ın günlüklerinde de 'otobiyografi' olarak geçmesinin ancak ironik bir anlamı olabilir; çünkü bu biyografi daha çok bir başkasıyla olan ilişkiyi açıklığa kavuşturmak için yazılmıştır.

Thomas Mann büyüsü bozulmuş bir dünyada yalnız bir deha olmanın etkisiyle, bir yurttaş ve sanatçı olarak dönemine ait deneyimleri biçimlendirmeye karar verdi. Dünyanın büyüsünü kaybetmiş olmasının karşısına, bir sanat büyücüsü koyabilmek için, bestecisi Adrian Leverkühn'ün şeytanla işbirliği yapması gerekiyordu. Schönberg ve Adorno'yla daha sonra yaşanan tartışmalar, bu romanla bir usta olarak kendi rolünü nasıl sorguladığını gösterir. Adorno'nun *Yeni Müziğin Felsefesi*, yalnız bir usta olmanın açmazlarını konu edinir. Bu çalışmanın Schönberg'le ilgili bölümünün 1940-1941 yılında yazıldığı dikkate alındığında, Benjamin'in "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"i ve *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile bağlantıları da netleşir. Adorno, bu çalışmanın 1948'de *Los Angeles ve California'da*[56] yayımlanan ilk baskısına yazdığı önsözde de yapıtının böyle bir birlikteliğin ürünü olduğunun altını çizer. Bu noktaya daha sonraki neredeyse bütün yazılarında değinir. Yaşamın ve buna bağlı olarak yapıtların örselenmişliğini,

56 Ay.

bir grubun ürünü olduklarını ifade eden bu öznel uyarı notlarıyla azaltmaya çalışır. Kendi kendini yorumlama çabaları, kana bulanmış sargılar gibidir, ve –aslında bu biyografik bandajların, sapasağlam olma düşüncesinin yanlışlığına işaret etmeleri gerekirken– sargılanmış kişinin yaralı olduğunu gösterir bize. Thomas Mann da Adorno da biyografilere ve otobiyografilere karşı olmalarını ısrarla vurgulamalarına rağmen, yaşamlarının örselenmişliğine, bu yaşamların büyüsünü bozarak ödediler borçlarını. Adorno 1945'ten sonra besteci olarak çıkmaz karşımıza bir daha. Besteci olarak çalışmaları 1920-1945 arasındadır sadece.

Thomas Mann'ın *Doktor Faust*'unun –Adorno'nun ifade ettiği, *Beethoven'in geç dönem eserleri* anlamında– *bir geç dönem eserinin, bir felaketin*[57] yara izlerini taşıdığı muhakkak. Burada felaketin bizzat kendisi eserin konusudur ve konu, türün ve biçimin sınırlarını zorlar. Thomas Mann bu felaketi Alman kültürünün bir felaketiymiş gibi biyografik bir çerçevede bertaraf etmeye çalışır. Kısa bir süre sonra Adrian Leverkühn'ün hayatını anlatan Serenus Zeitblom'u yaratır Mann yapıtında. Bireysel yaşamlar bu batışın ağırlığını taşıyamaz. Mann, Schönberg'i de kattığı Leverkühn biyografisinde Friedrich Nietzsche ve Hugo Wolf'un biyografilerini de yazar. Nietzsche'nin, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde de önemli bir yeri vardır: Adorno ve Horkheimer Nazizm ve Nietzsche'nin Nazizm'e eğilim duymasından yola çıkarak Nietzsche felsefesindeki eleştirel potansiyeli ortaya çıkarırlar. Peki ya Hugo Wolf? O da 1860-1903 tarihleri arasındaki yaşamına dair bilgilerle burjuva çağının en önemli özelliklerini ele verir. Adorno 1945 yılının şubatında not defterine Wolf hakkında şunları yazar: *Çok Alman. Thomas Mann'ın romanı için akla gelebilecek en iyi model. Ve Thomas Mann'a da yakışıyor.* Adorno *beğeninin belirsizliğini* özel bir ulusal özellik olarak görür. *Bir gün gerçekten 'Umudun Oluşumu'* şarkısındaki gibi büyük, zengin ve tutarlı bir şeyler sergileyebilirse, o zaman Wilhelm dönemi trompetiyle bitirebilir bunu ve unutulur gider. Bir başka Nazi belirtisi*: *'Yabancı Diyarlarda'nın** bu kadar sevilmesi bir tesadüf değil.*[58] Adorno için Alman burjuvazisi ideal olma vasfını kaybetmişti çoktan. Leverkühn karakterine gizlice kendi otobiyografisinden bölümler katmak isteyen Thomas Mann da, kahramanıyla arasına ironik bir mesafe koyacaktı ileride.

57 "Spätstil Beethovens", 1937, şimdi *ATE*, 17, s. 17.

58 *Notiz*, Şubat 1945, "Graeculus (I). Musikalische Notizen", *Frankfurter Adorno Blätter*, Sayı VII, Münih 2001, s. 16.

Adorno gözüpek ve Mann'ı kızdırabilecek bir hileyle ona yardım etmek istedi, 1955 yılında Mann'ın 80. doğum gününde ona *yürekten saygılarıyla Fantasia sopra Carmen*[59] metnini ithaf etti. Mann çok dikkatli bir insan olmasına rağmen metinle ilgili herhangi bir yorumda bulunmadı. Adorno bu yazıda Nietzsche'nin, *Bizet'in en büyük yapıtı Carmen'in rafineliğini küçümsediğine* de değinmişti. *Çünkü Carmen, –beste açısından seçkinliğini göz ardı etmeden söylüyorum– operetle benzeştiği noktadaki basitleşme, stilizasyon*** prensibine dayanmaktadır; abartılmaya gereksinimi olmayan bir ciddiyeti açıklıyor bu, çünkü tondaki basit ve yüzeysel olandan küçücük bir farklılık yaratılması, yapıtın ufuklarını değiştiriyor. Adrian Leverkühn'e esin kaynağı olan da modern bir yöntem değil, uyumsuzluk ve ahenksizliğin yüksek ve düşünsel olanı temsil ettiği, uyumlu ve tonal olanın ise, sıradan ve olağan olarak cehennemi boyladığı bu yöntem işte.*[60]

80 yaşını bitirmeden ölen Thomas Mann'ın Adorno'nun bu *hilesini*[61] hissetmemiş olması çok zor. Adorno açıkça söylemeden, satır aralarına kendisinin Leverkühn'ün beste yapma üslubunun yaratıcısı olduğunu da sıkıştırıyor. Adorno, "Fantasia sopra Carmen"de Nietzsche'nin duymak isteyeceği biçimde bir Carmen'in yorumunu yapar. Böylece, Wagner'i, müziksel anlamda *karşı kutbu* olan Bizet'in karşısında konumlandırarak, "Wagner Olayı"na* kendi çözümünü getirir. Adorno Leverkühn'ün müziğinde, burjuva romancısı Thomas Mann'a, daha neler yapması gerektiğini anımsatır: Burjuva üslubunun ironiyle ortadan kaldırılması. Adorno bu ortadan kaldırışın tarihsel-felsefi anlamını "Çağdaş Romanda Anlatıcının Yeri"nde tanımlar: *Bugün Thomas Mann'ın kesinlikle alaycı bir tavra indirgenemeyecek, bilmece gibi ironisini, bu yöntemin biçim yaratan işlevinde görüyoruz: Yazar ironik bir jestle gerçeği yaratma iddiasından vazgeçer, ki gerçeklikten, bizzat kendi sözlerinin bile kurtulması mümkün değildir...* [62] Eldeki kaynaklardan 1854 yılına ait bu sözlerin Thomas Mann'ın gururunu okşadığını biliyoruz.

Adorno el altından Thomas Mann'ı Mann'ın kendi kendisini yorumladığından daha geniş bir çerçevede yorumlar. Mann'ın, "Gerçekten Gizli Bir

59 *Fantasia sopra Carmen*, 1955, *Quasi una fantasia*, şimdi *ATE,* 16, s. 298.
* Hugo Wolf şarkısı (ç. n.)
** Hugo Wolf şarkısı (ç. n.)
***sanatsal basitleştirme (ç. n.)
60 *Agy.*, s. 300.
61 *Agy.*, s. 299.
62 "Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman", 1954, "Noten zur Literatur I", şimdi *ATE,* 11, s. 45.

Tavsiye"[63] karşısındaki karmaşık duygularının altında herhalde genç dostunu konuyla ilgili bir otorite olarak görmesi ve ama bu otoritenin, onun yapıtının başarıya ulaşmasını sonuna kadar destekleyeceğinden emin olmaması yatıyordu. *Doktor Faust*'un oluşumunda Adorno'nun katkısını gerçekte olduğundan daha az gösterme ve bazı özel müzikal efektlerle sınırlama çabası, Adorno'nun yapıtın üretim süreci üzerine ettiği her sözle tehlikeye giriyordu. Adorno'nun bu rolü oynamayı sevdiğini söylemek yanlış olmaz. İlk kez 1962'de Darmstadt'ta bir konuşmasında yer verdiği "Thomas Mann Portresi" çalışması Mann'ın kızı Erika'nın protestolarına neden oldu hemen. Adorno, her fırsatta babasının adına konuşan Erika'yla yazışmalarında, aslında babasıyla birlikte çalıştıkları anlarda birbirlerine ne kadar yakın olduklarını vurgulamaya çalışır: *Ve nihayet Leverkühn'ün bestelerine gelecek olursak, bu şöyle oluyordu: T. M. çoğu bestenin adını hazırlamış oluyordu ve bana söylüyordu. Ve ben de aynen konuşmamda söylediğim gibi bu besteleri tasavvur ediyordum. Galiba bir tek Brentano şarkılarında böyle yapmadık... ben bu besteleri yapmakla görevlendirilmiş bir besteci gibi düşüncelerimi söylüyordum: Tıpkı bir besteci gibi, çalışmaya başlamadan önce genel bir plan hazırlayan Berg gibi mesela. Bu düşünceleri not ettim –tüm notlar mevcut hala– ve sonra bunlar ön çalışmalar gibi değil, sanki varolan bir şeyin betimlemeleri gibi ele alındı. Bu noktada T. M harekete geçiyordu. Tartışma esnasında birçok şey değişiyordu. Bazen müzikle ilgili detayların anlatımında tüm romanın amacı gözle görülür biçimde değişebiliyordu. Kimi zaman da, 'Şeytan' bölümünde olduğu gibi bazı vurguları değiştiriyordu ve bazen de –bu en önemlisi– burada söz konusu olan bir müzik rehberi değil, roman olduğu için kimi yerleri tamamen çıkartıyordu. Ben en ince ayrıntılarına kadar hatırladığım bu öğleden sonraları hakkında onun benden farklı şeyler düşündüğüne inanmıyorum.*[64]

Adorno'nun anlattıklarında, özellikle de Thomas Mann'ın anlattıklarıyla karşılaştırıldığında, gerçek olmasından şüphelenilecek hiçbir şey yok neredeyse. Ancak bu ilişki Adorno'nun gizli kalmış bir yanını, *psikanalistlerin söylediği gibi, bir parça haklı bir narsisizmi* ortaya çıkarıyor. "Ben" sözcüğünü söylemekten normal koşullarda hep kaçınan bir yazar için garip bir durum bu aslında. Yine Thomas Mann'ın 1965'te Jonas Lesser'e yazdığı mektupla-

63 Krşl. Thomas Mann, *Tagebücher 1953-1955*, Frankfurt am Main 1995, 22 Ekim 1954, s. 287.
* Nietzsche'nin Wagner hakkındaki yazısının başlığı. (ç. n.)
64 Theodor W. Adorno'nun Erika Mann'a yazdığı 19 Nisan 1962 tarihli mektup, *Frankfurter Adorno Blätter*, Sayı I, Münih 1992, s. 14.

rın daha sonra yayımlanmasının Adorno'yu derinden incitmiş olmasını nasıl değerlendirmek gerektiği, daha da zor bir soru. Bu mektupların yayıncısı, Adorno'ya 1962'de haddini bildirmek isteyen Erika Mann'dır yine. Adorno California'da geçirdiği göçmenlik yıllarında –Thomas Mann'ın perspektifinden bakıldığında da anlaşılacağı gibi– üzerinde çalıştığı bu çok önemli projenin, Alman geleneğinde yazılmış son burjuva romanı olduğunu biliyordu. Günlük yazıları da, Mann'ın kendisini, "Almanlığın" son temsilcisi[65] olarak gördüğünün kesin kanıtlarını içeriyor. Burjuvazi ve ulusal geleneğin özdeşleşmesi, ancak Wilhelm Almanyası'ndan Weimar Cumhuriyeti'ne ve oradan Alman-Californiası'ndaki göç yıllarına uzanan bu yapıtla ve yapıtın kahramanıyla mümkün görünüyordu. Adorno bu bağlamda kendini özdeş-olmayan, daha genç ve öteki olarak tanımlıyordu. Thomas Mann için "çok Alman" sıfatını sadece mektuplarda değil, "Thomas Mann Portresi"nde de kullanmıştı. Savaş sonrasında taşralı bir çehreye bürünmüş olan Batı Almanya'da, Adorno'nun, Los Angeles'taki komşusu için "görmüş geçirmiş" gibi bir yargıda bulunması şaşırtır herkesi. Thomas Mann *diğer çağdaş romancılarla karşılaştırıldığında, kapsamlı olarak burjuva dünyasının deneyimlerini anlatan bir romancı değildi kesinlikle...Anglosakson ülkelerinde 'the ways of the world' denen şey onu pek ilgilendirmiyordu*[66]. Ancak Adorno yine de "Porte" çalışması ile ilgili düşünceleri çerçevesinde *'Dehanın Maskeleri'yle ilgilenmeye başladığında ona duyduğu saygı dolu hayranlığını da gizlemiyordu*. Adorno Thomas Mann'ın Wagner ve onun *geç 19. yüzyılda dahilere yakışır kendini beğenmişliği* arasındaki farkın altını çiziyordu. Bu fark Adorno için nesnel bir fark olmalıydı. *Ustalar asla kazanacağından emin olmamalı ve zamanın özünde varolmayan metafizik bir anlama sahip bir usta gibi davranmamalı.*[67]

Adorno'nun Thomas Mann'la ilgili bu saptaması kendi deneyimlerinin şifreli bir yorumu gibi. Sözünü ettiği *metafizik anlamın yok oluşu* Adorno'nun tüm yapıtlarını tekrar tekrar ortaya çıkan bir motif olarak belirler. Genç Lukács ve onun tarih felsefesi açısından yaklaştığı *Roman Kuramı* karşısında büyülenmesi, Thomas Mann'la Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Kampen'de ilk karşılaşmalarıyla aynı zamana rastlar. Ancak Lukács'ın tarih felsefesi bir

65 Inge Jens'ten alıntı, önsöz, Thomas Mann, *Tagebücher 1953-1955*, Frankfurt am Main 1995, s. 20.

66 "Zu einem Porträt Thomas Manns", 1962, "Noten zur Literatur III", şimdi *ATE,* 11, s. 338 ve dev.

67 *Agy.*, s. 337.

savaş öncesi deneyimini, 19. yüzyılda kendisinin de içinde yaşadığı burjuva döneminin içkin sonucunu dile getirir ve bu dönemin Alman romancısı da Thomas Mann'dır. Dönemin yozlaşmış ve yıkılmaya yüz tutmuş ruhu Benjamin'in ve Adorno'nun kuramsal çalışmalarında ortaya çıkar. Her ikisi de geleneği reddederek yeniye ulaşmaya çalışmaktadırlar. Bu çalışmalarda gelenek idealleştirilmez, kendi mantığı içinde kültür endüstrisi bağlamında biçim değiştirmiş olarak mevcuttur zaten. Adorno 19. ve 20. yüzyıla ait yapıtlarda dile getirilen değişikliği, Weimar dönemindeki yayınlarında ele alır. 1931 tarihli "Charles Dickens'ın "Antikacı Dükkânı Üzerine Bir Konuşma" gibi kısa çalışmaları, 1918'de Almanya'da tekrar gündeme gelen Kierkegaard üzerine yaptığı kapsamlı çalışmasının habercisidir adeta. Kierkegaard çalışması kendi çerçevesi içinde Alman içselliğinin hikâyesini anlatan bir çalışmadır. Thomas Mann da kahramanı Leverkühn'de bu içselliği dile getirmiştir. Adorno Almanya'dan uzaklaştırılınca yoğun bir üretimsiz döneme girer; bir besteci olarak tamamen susar. Orkestra şefi René Leibowitz'e yazdığı bir mektupta *kişisel kaderi ve tabii mutlaka belli psikolojik mekanizmalar nedeniyle –aslında olabileceğinden emin olmasına rağmen– besteci olamamasını, bir travma*[68] olarak betimler. Adorno, Thomas Mann'la California'da Leverkühn'ün fiktif bestelerini oluştururken, bir besteci olarak coşkusu, *Yeni Müziğin Felsefesi*'yle başlayan dev bir kuramsal çalışmanın lehine geri planda kalır. *Aydınlanmanın Diyalektiği* değişen dünya koşullarını yansıtmakla kalmaz, bir taraftan da bizzat kendi yaşamını etkiler Adorno'nun.

Yaşanan bu değişim Adorno ve Horkheimer'in California'daki çalışmalarında kuramın merkezine yerleşen "Kültür Endüstrisi" kavramında vücut bulur. Ancak çalışmaların geliştiği Los Angeles'la Hollywood'da varolan şekliyle kültür endüstrisi arasındaki biyografik özdeşleşme, yanlış yollara sevk eder düşünürleri. Göç yıllarında dev film endüstrisinin Amerika karşıtı kültür eleştirmenleri olan eğitimli Alman burjuva aydınlarının yapısı, 20. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'daki orta sınıfa özgü kibirli önyargılara çanak tutar. Bu şablon ne Adorno ne de Mann için geçerlidir. Kültürün metalaşması başından itibaren burjuva çağına özgü bir olgudur. Dolaysız hiçbir şey olmaması, hem felsefi hem de sanatsal bilinci temelinden değiştirir. Adorno'nun Thomas Mann'a 40'lı yılların başında müsveddesini gönderdiği 'Yeni Müziğin Felsefesi'nin anlattığı da budur. Adorno *Birinci Dünya Savaşı'nın kahra-*

68 René Leibowitz'a mektup, 3 Ekim 1963, *Frankfurter Adorno Blätter*, Sayı VII, Münih 2001, s. 61.

manlıklarla dolu on yılında gelişen yeni müzik hareketini[69]*,... kültür endüstrisinin müzik dünyasına girişinin antitezi* olarak yorumlar. *Müziğin bir kitle ürünü olarak planlı bir şekilde üretilmesi, edebiyat ve resimdeki paralel süreçlerden daha uzun sürmüş olmalı. Müziğin, Schopenhauer'den bu yana irrasyonel felsefeye sunduğu kavramsızlık ve konusuzluk momenti, satılabilir olmasını zorlaştırıyor. Müzik tüm irrasyonelliğiyle, ancak sesli film, radyo ve şarkılı reklam sloganları döneminde ticari mantığın eline geçti.*[70] Bu görüşlerde uzun bir tarihsel sürecin yansımaları vardır. *Kültür endüstrisi*[71] bir sistem olarak endüstrileşmiş liberal ülkelerde ortaya çıktı. Adorno ve Horkheimer'e göre 19. yüzyıl İngilteresi vardı bu gelişmenin arka planında. *Demokratik kontrol mekanizmalarının eksik olmasının*[72] paradoks bir etki yarattığı Almanya'da ise bunun tam tersi bir durum söz konusuydu. Toplumsal gelişmelerin eş zamanlı olmaması kültürel değişimi engelleyemedi, sadece gecikmesine neden oldu. Thomas Mann'ın yapıtı 'Müziğin Romanı', Almanya'nın batış döneminin romanı olarak, müziğin ve Almanya'nın geri kalmışlığının göstergesi olan geç kalmış bir ulusallaşmayı önceden belirleyen bir unsurdur.

Malzemenin naifliğe izin vermeyen sorunsallığı, burjuva sanatçısının en temel deneyimlerinden biridir. İşte bu deneyim Thomas Mann'ı Adorno'ya o ünlü mektubu yazmaya iter: "Yaşamı bir kültür ürünü olarak ya da mitsel klişeler olarak görmek yaşlılığa özgü bir eğilim olabilir; insan bu kültür ürününü ve klişeleri kireçlenmeye yüz tutmuş bir onurla kendi 'buluşlarına' tercih edebilir.. Ama aynı zamanda yine çok iyi biliyorum ki, en önemli şeyleri gözden çıkarmaya zamanında alıştırdım ben kendimi..."[73] Adorno'nun Hegel fenomenolojisini sanata uygulaması Thomas Mann'ı büyük ölçüde rahatlatır. Hegel fenomenolojisine göre *tüm dolayımsızlıklar kendi içinde dolayımlıdır. Başka bir deyişle iktidarın ürettiği şeylerdir.*[74] 'Beethoven'in Geç Dönem Üslubu' ve 'Yeni Müziğin Felsefesi' Thomas Mann için sadece 'önemli şeyleri gözden çıkarmak'[75] değil, aynı zamanda bilgi ve kendini tanımanın da kaynağı-

69 *Philosophie der neuen Musik*, 1948, şimdi *ATE,* 12, s. 14 ve dev.
70 *Agy.,* s. 15.
71 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1944, şimdi *ATE,* 3, s. 153.
72 *Agy.,* s. 154.
73 Thomas Mann'ının Theodor W. Adorno'ya 30 Aralık 1945'te yazdığı mektup, Theodor W. Adorno/Thomas Mann, *Briefwechsel 1943-1955,* Frankfurt am Main 2002, s. 19.
74 *Philosophie der neuen Musik*, 1948, şimdi *ATE,* 12, s. 23.
75 Thomas Mann'ın Theodor W. Adorno'ya 30 Aralık 1945'te yazdığı mektup, Theodor W. Adorno/Thomas Mann, *Briefwechsel 1943-1955,* Frankfurt am Main 2002, s. 19.

dır. İnsanın kendi biyografisi bağlamında yaşlılığa özgü eğilimleri yorumlayışı, bugün *sanatı tehdit eden ölüm*[76] karşısında çok kısıtlı kalır. Thomas Mann üretkenliğini yitirmemek için, Adorno'nun kavramsal çalışmalarına da karşı durmuştur. Bunun kanıtları sadece günlüklerle kısıtlı değildir. Thomas Mann illüzyonlar olmadan üretemiyordu, ancak bu illüzyonlar da Adorno'ya göre sanatın içkin gelişmesi tarafından sorgulanıyordu aralıksız olarak. Adorno Schönberg'in "Glückliche Hand"ını incelerken, *konusu sanat olan bir sanat eserinin,* iş bölümünün tuzaklarına nasıl yakalandığını saptar. Adrian Leverkühn karakterinin baştan sona belirleyicisi olan yalnızlığın basitleştirilmesi, *görüntüye geri dönüş*[77] olarak anlaşılabilir ve Adorno bunun dışavurumculuk olduğunu söyleyerek eleştirmiştir. Thomas Mann sadece ve sadece ironiyle, geleneksel romanın illüzyon karakterine yeniden ulaşabilmişti ve Adorno'ya göre, bu roman burjuva tiyatrosunun aptal kutusu sahnesiyle[78] karşılaştırılabilirdi.

Adorno'ya göre burjuva operası sahnenin yanılsama özelliğini en uç noktasına ulaştırmıştı: *19. yüzyılda burjuva sınıfının özgürlüğe özlemi, operanın – tıpkı operanın uyumluluğunu hatırlattığı büyük romanlarda olduğu gibi– temsili şamata ve gürültüsünde kendini buluyordu*.[79] Ancak Thomas Mann için Nietzsche ve Schopenhauer'le birlikte meşhur Dreigestirn'in* üçüncü kişisi olan Wagner'de de operanın hayalci özelliği, özgürlük üzerine kurulu bir mite yenik düşer. Burjuva operasının özünü işte bu mitin ve Aydınlanma'nın bileşkesi oluşturur. O dönemde operadan *günümüzün kültür endüstrisine yakışacak korkunç aykırılıkların*[80] haberleri gelmeye başlamıştı çoktan. *Doktor Faust'*la aynı dönemde oluşan *Minima Moralia*, hiçbir üretken aydının dışında kalamayacağı bir sistemin sürekliliğini yansıtır başından sonuna kadar. Adorno'nun metinlerindeki Hollywood sinemasının belirleyicisi kültür endüstrisidir. Kültür endüstrisinin ekonomik açıdan en gelişmiş alanı ise sinemadır. *Kurtulmak imkânsızdır bu çelişkiden*.[81] Bu, hem prodüktör, hem dağıtımcı hem de tüketici için geçerli. Adorno'nun çalışmasında *çıkış noktası göçmen aydının özel alanıdır.*[82] Thomas Mann ve Theodor Adorno arasındaki işbirliği sadece işte bu alanla sınırlıdır.

76 *Philosophie der neuen Musik*, 1948, şimdi *ATE,* 12, s. 24.
77 *Agy.,* s. 50, 51.
78 "Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman", 1954, "Noten zur Literatur I", şimdi *ATE,* 11, s. 45.
79 "Bürgerliche Oper", 1955, *Klangfiguren*, şimdi *ATE,* 16, s. 33.
80 *Agy.,* s. 30.
81 "Antitez", *Minima Moralia*, s. 29.
82 *Minima Moralia*'nın sunuş yazısı, s. 16.

Bu kültürü –Adorno'nun 1966'da geriye dönük olarak yazdığı gibi, *insan kendini Amerika'da radikal burjuva bir ülkede hissetmediği sürece*[83]– ulusal özelliklerle bağlantılı görmek imkânsız. Adorno Almanya'yı ise ilk dönem *burjuva tarihinin uzun yılları boyunca medeniyet ağını (burjuvalaşmayı) Batı ülkelerinde olduğu gibi örememiş bir ülke* olarak görüyordu. İşte 'Doktor Faust'a hayat veren, toplumların tarihleri arasındaki bu farktı. Ve Adorno'nun *"Alman nedir?"* sorusuna verdiği yanıt çok doğruydu: *"Mutlak olan, mutlak bir dehşete dönüştü."*[84]

Aydınlanmanın Diyalektiği'nin meşhur "Kültür Endüstrisi" bölümünde kültür endüstrisiyle Nasyonal Sosyalizm'in totaliter örgütlenmesi arasındaki fark ortadan kalkar. Ancak *Minima Moralia*'nın yazarı, görüşlerini dile getirebilme lüksünün *Ateş hattından uzakta*[85] olmasından kaynaklandığının bilincindeydi. 1968 yılında da geriye dönük olarak, *burjuva dünyasının genel gelişimi içinde Birleşik Devletler'in kapitalizmi erken kapitalizmin artıklarından arınmış ve tamamen katışıksız, saf bir kapitalizmdi*[86] diyecekti. Amerika'da gelişmeleri *titizlikle izleyen biri*ydi.[87] Aydın bir göçmen olarak henüz kendini, sağduyulu aristokrat Tocquville'in Avrupa'ya özgü Amerika eleştirisiyle, başarısızlığa uğramış 1848 devriminin adamı Ferdinand Kürnberger arasında, çelişkili bir geleneğin içinde görüyordu. Ama Avrupa'ya döndüğünde, *insanın kendini Amerika'da elit bir grubun içine hapsetmediği sürece, içinde büyüdüğü kültürün eskiyip eskimediği sorusundan kaçamayacağının*[88] bilincindeydi tamamen... Bu eski kültürü California'da, çözümünü imkânsız gördüğü felsefi soruların bilincinde olan Thomas Mann'da buldu. Mann açıkça şunları yazmıştı: "Sizi Almanlar'a bahşetmem, ancak yine de bu ülkede çalışmanın ve etkili olmanın sizde yaratacağı tatmini hissedebiliyorum ve size yeni ve ferah evinizde, hele de Steinway piyanonuzla mutluluklar diliyorum. Peki, oradaki akademik kariyeriniz ne olacak? Burada asla ordinaryus olamayacaksınız ki!"[89] Mann, Alman üniversitelerine geri dönmüş olan Yahudi meslektaşlarını kabul etmemekte direnenlerin "ne mal olduklarını" çok iyi biliyordu.

83 *Über Tradition*, 1966, "Ohne Leitbild. Parva Aesthetica", şimdi *ATE,* 10.1, s. 310.
84 "Auf die Frage: Was ist deutsch", 1965, *Stichworte*, şimdi *ATE,* 10.2, s. 695.
85 "Ateş hattından uzakta", *Minima Moralia,* s. 59.
* Prens, çiftçi ve bakire kadından oluşan Köln şehrine özgü karnaval üçlüsü. (ç. n.)
86 "Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika", 1968, *Stichworte,* şimdi, *ATE* 10.2, s. 737.
87 *Agy.,* s. 736.
88 Ay.
89 Thomas Mann'ın Theodor W. Adorno'ya yazdığı 11 Temmuz 1950 tarihli mektup, Theodor W. Adorno/Thomas Mann, *Briefwechsel 1943–1955*, Frankfurt am Main 2002, s. 75.

Thomas Mann Adorno'yla tartışmasını kuramsal-siyasi açmazlar üzerinden başlatmaktan geri durmadı. Adorno kendisine "Wagner Üzerine Bir Deneme"yi gönderdiğinde, sadece California'daki tartışmaları yeniden başlatmakla kalmayıp, Benjamin'in "Mass und Wert"teki saldırılarına tepkilerini de dile getirmeye başladı. Eleştirel bir kültür kavramı düşüncesine, yani yıkılan burjuva toplumundan geleceğin toplumunun oluşturulması fikrine ironiyle yaklaşıyordu yaşlı burjuva Mann: "Bari tek bir olumlu sözcük kullanmış olsaydınız saygıdeğer dostum, istediğiniz gerçek toplumun yaklaşık bir vizyonunu içeren tek bir kelime! *Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*'dan tek bir sözcük dahi bunu sağlardı, ama o bile yok... Bir kez Lukács'tan alıntı yapmışsınız olumlayarak, yazdıklarınızın kimi bölümleri arıtılmış bir komünizm gibi adeta. Peki, gerçekte nasıl bir komünizm bu? Rus despotluğu bir hatadır. Peki, despotizmsiz bir komünizm mümkün mü?"[90] Thomas Mann 30 Ekim 1952'de yazdığı bu mektupta öfkeli bir alaycılığa bürünür: "Önlenemez bir şekilde geldiğini ve yayıldığını gördüğüm şey, barbarlıktan başka bir şey değil. Bizim yüksek edebiyatımız bana bunun, karanlık çökmeden önce, Batı dünyasının mitosunu aceleyle özetleme ve *gülünç* bir şekilde kısaca toparlama olduğunu gösteriyor. 'Burjuva çağının temel deneyimlerini kavrayabilen' ve 'borazanın yaslı çoban tınılarını yakalayabildiği' anı anlayabilen kaç kişi kaldık? Sayımız hızla azalıyor ve etrafımız artık hiçbir şey 'kavrayamayan' insanlarla dolu. Tanrı bize her çöküş anında, yeni oluşumların üretken gücünü bağışlasın!"[91] Bu ağır sözlerin arkasında da derin bir hayal kırıklığı, Roosevelt sonrası Amerika'dan geri dönüşün hayal kırıklığı gizlidir.

Politik olmayan Thomas Mann'ı politikleştiren New Deal Amerikası yoktu artık. Burjuva sanatçısının devri geçmişti; şimdiyi, burjuvazinin geriliediği bir dönem olarak yaşıyordu.

Adorno, burjuva toplumunun *hem burjuvazinin son düşmanları hem de son burjuvalar olan aydınların zihninde*[92] yaşamaya devam ettiğini görmüştü. Ancak sakatlanmış yaşamdan yansımalar, etkisini, aydınlar üzerine sosyolojik kuramlardan değil, göçmen aydınların yaşamına ait karelerden alır. Ancak bu tanımlama da hâlâ bir genelleme gibi geliyor kulağa. *Minima Moralia*'nın aforizmalarında tuhaf bir biçimde dönüp yazarının yaşamıyla ilişki kuran bir moment vardır. En özel konular açıkça ortaya konmuş gibi-

90 *Agy.*, s. 122.
91 *Agy.*, s. 123.
92 "Antitez", *Minima Moralia*, s. 29.

dir; ancak otobiyografik bilgilerin böylesine ortaya dökülmesinin, özel yaşamları gizlice izlemenin verdiği hazza dönüşmesi de engellenmiştir. Yansımalar aynı zamanda o andan beslenir. Aforizmaların yazıldığı 1944-1947 yılları arası, aynı zamanda Adorno'nun tüm düşüncelerinin oluştuğu dönemdir. Auschwitz'de olanlara dair ilk haberlerin izleri tüm kitapta sürülebilir. Sonradan dönüp bakıldığında, Auschwitz'de olanların bu kadar geç kavranması anlaşılır değil. Ancak araya mesafe girmesi, California'da, *Ateş hattından uzakta*[93] olmak, çaresizliğin şaşkınlığına yenilmeden düşünebilmesini sağlıyor insanın. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin yazılması, Adorno'nun Thomas Mann'la *Doktor Faust* projesinde işbirliği yaptığı döneme rastlar. Tüm bu farklı momentlerin toplamı –eski bir söyleyişle ifade edecek olursak– "dönemin ruhunu yansıtır". Ancak ne Adorno ve Horkheimer'in kuramsal ne de Thomas Mann'ın yazınsal çabaları, bütünün nesnelliğine ulaşmalarını sağlayamaz. Yansımalar, yazınsal olarak Leverkühn ve Zeitblom karakterlerinde, kuramsal açıdan ise, bilinçli olarak gelenekle vedalaşırken –ve bu vedalaşma gücünü yine aynı gelenekten alır–, öznellik sınırlarının içinde kalır. Böylece kuramcılarımıza aykırı gelen bir sözde tarihsizlik görüntüsü çıkar ortaya. Yazılanların parçalardan oluşması, sistemin totaliterliğinin uzlaşmayı meşru göstermesini engeller. "Negatif Diyalektik" düşüncesi *Minima Moralia*'da netlik kazanır.

Minima Moralia'nın ikna gücü, içindeki aforizmaların belli bir ana odaklanabilmesinden kaynaklanır, bu aynı zamanda *Minima Moralia*'ya karşı konulmasının da nedenidir. Kitabın ilk bölümünün başlığı "Marcel Proust İçin" belli bir albeni barındırır içinde. Burada anlatılan, sanatçı ya da düşünür olarak "entelektüel" uğraşlara dalanlardır.[94] 1933'ten itibaren genç Adorno'nun diğerlerine oranla daha güven içinde olduğunu düşünen Horkheimer'e de bir gönderme gözden kaçmaz burada. Adorno bilimle bir meslek olarak –Naziler tarafından atılıncaya kadar Frankfurt'ta kısa bir süre öğretim üyeliği yaptığı dönem dışında– Amerika Birleşik Devletleri'nde ilgilenmeye başlamıştı. Paul F. Lazarsfeld'in "Princeton Radyo Araştırma Projesi"nde yer aldığı talihsiz ve kısa dönemden sonra, *Minima Moralia*'yı yazdığı dönemde *Amerikan Yahudi Komitesi (AJC)* adına bilimsel, ampirik-sosyolojik araştırmalar yapmaya başladı. Horkheimer'in patronu olan Friedrich Pollock'un başarısız ticari girişimleri, Enstitü'nün maddi olanaklarını büyük ölçüde azaltmış-

93 "Ateş hattından uzakta", *Minima Moralia,* s. 57.
94 "Marcel Proust için", *Minima Moralia*, s. 23.

tı. Adorno'nun –Pollock'un alay ettiği– California'da emekli olma hayallerini gerçekleştirmesi finansal olarak imkânsızdı artık. *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile ilgili çalışmalara önce ara vermek, daha sonra tamamen son vermek zorunda kalındı. Horkheimer bir süre için Doğu Yakası'na döndü, Pollock finansal kaynak bulabilmek için Beyaz Saray'a ulaşan bağlantılar peşindeydi. Enstitü'nün birçok çalışanı Washington'daki hükümet görevlilerinin yanına sığındı, "Office for Strategic Services" (OSS), Amerikan siyasi ve askeri yönetimi için, düşman hakkında bilgi toplayan seçkin bir aydınlar grubu oluşturdu. Amerika'da sivil yaşamda faşist ajitasyonlar artmış, antisemitizm önemli bir siyasal araştırma konusu olmuştu. AJC'nin yanı sıra "Yahudi İşçi Komitesi" de özellikle işçiler arasında yaygınlaşan antisemitizmden endişe duymaktaydı. Horkheimer burada Enstitü'nün yardım etmesini teklif etti ve Adorno Batı Yakası'nda antisemitizm üzerine çalışmaya başlayarak Enstitü'nün en önemli elemanlarından biri oldu. Bu çalışmanın sonucu, Adorno'nun –dört müdürden sadece biri olmasına rağmen– Amerika'daki sosyologlar arasında isim yapmasını sağlayan bir yapıttı.

Adorno'nun 1942'den sonra kullanmaya başladığı Wiesengrund soyadını "W." olarak kısaltması gerekiyordu yalnız. "Adorno ve diğerleri" imzalı *Otoritaryen Kişilik** tüm dünyada kariyer yaptı. Kitap 1950 yılında, Adorno Frankfurt'a dönmek üzere California'dan ayrıldığında yayımlandı. Otoritaryen kişiliğin Almanlara özgü bir olgu olduğuna dair önyargıları özellikle de Almanya'da yıkmak mümkün değil. Ancak *Otoritaryen Kişilik*'in oluşum sürecine bakmak bize daha sağlam ip uçları verecektir bu konuda. Horkheimer Berkeley'de California Üniversitesi'nde, pesimizm üzerinde çalışan Nevitt Sanford'un çevresindeki –daha sonra 'Berkeley Opinion Study Group adını alacak olan– bir grup araştırmacıyla ilişkiye geçmişti. AJC'nin finansmanıyla, –Adorno'nun 1968'de itiraf ettiği gibi– *aslında örneklem grubunun tamamını temsil etme iddiası olamayacak* bir araştırma başlatıldı. Erkek öğrenciler ve –çoğu erkek öğrenci savaşta olduğu için özellikle de– kız öğrencilerin yanı sıra *San Quentin'den hükümlülerin ve bir psikiyatri kliniğinin hastalarının oluşturduğu inceleme grupları vardı, çünkü*, diyordu Adorno, *patolojik yapıları inceleyerek 'normal' olanı çözebilmeyi umuyorduk*.[95] Horkheimer'in ilk planı farklı Amerikan kentlerinde geniş kapsamlı araştırmalar yapmaktı; ancak uygun yöntemlerin hazırlanması –elde edilmesi beklenilen sonuç-

95 "Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika", 1968, *Stichworte,* bütün alıntılar şimdi *ATE,* 10.2, s. 729.

larla karşılaştırıldığında– çok karmaşık ve zaman alıcıydı. Adorno'nun inanılmaz üretkenliği burada da imdada yetişti. Ancak çalışmaları parça parçaydı, *henüz geliştirilmekte olan bir çalışmaydı*. *Aydınlanmanın Diyalektiği* ya da *Otoritaryen Kişilik Üstüne* asla son sözü söylememeliydiler. Bu çalışmalar, daha sonra yine de bu araştırmanın sonuçları gibi anlaşıldı; çünkü oluşma ortamlarıyla ilgili bilgisi yoktu kimsenin.

Adorno hiç durmadan metinlerini yeniden yazıyor ve bunları yayımlatabilmek için çabalıyordu. Amacı çalışmalarının, yapıtının bütünlüğünü korumaktı. Kendinden büyük olan dostu Horkheimer ise 1949'dan önce yazdıklarının yayımlanması fikrinden hoşlanmıyordu. Adorno ise 1968 yılında bile Amerika'da oluşan çalışmalarını bir bütünlüğü olan bilimsel bir biyografiye dönüştürebilmek için çabalıyordu.

Adorno'nun daha sonraki betimlemelerinde tüm bu çelişkiler ortadan kaldırılmış gibiydi. Ama zaten Adorno'nun 40'lı yıllardaki üretici gücünü sağlayan da bu koşulların dayattığı biraradalık ve tüm farklı ilgi alanlarının aynı anda varolmalarıydı. Bir taraftan yeniden kurulan ülkeyi, içinde varolabilmek için, derinlemesine incelemek gerekiyordu – yeni deneyimler edinebilmek için, yeni çevreye hiç eleştirmeden uyum sağlamamak gerekiyordu. Adorno'nun yapıtlarında merkezi bir önemi haiz kuramsal bir temel kategori olan "özdeşsizlik" California'da ortaya çıkmıştı. *Minima Moralia*'yı bu varoluş biçiminin bir yansıması olarak ele almak gerekir, aksi takdirde anlamak mümkün değildir. Adorno otoriter potansiyeli ortaya çıkarabilmek için kullandığı meşhur F- skalasına *Amerikan magazin dergilerindeki testleri okuyarak* ve *birkaç tanıdığını düzensiz olarak gözlemleyerek*[96] ulaştı. Çünkü Adorno demokratik bir toplumda otoriter tepki biçimleri olduğunu, ancak ankete katılanların, dolaysız sorulduğunda, demokratik olmayan görüşlerini açıklamalarına toplumdaki konformist otosansürün engel olduğunu görmüştü. Yazarlarımız faşist *potansiyeli* ölçerek *buna karşı çalışabilmek istiyorlardı... hepimiz çalışmayı geniş kapsamlı olmasına rağmen bir pilot çalışma, kesin doğru sonuçlardan ziyade, olasılıkların araştırılması olarak görüyorduk*.[97] Adorno bu metinde "Berkeley Opinion Study Group"la yaptığı çalışmadan söz ederken çok nadir olarak yaptığı bir şeyi yapar ve *biz* sözcüğünü kullanır. *Otoritaryen Kişilik*'in Amerikan sosyolojisi içinde başarılı bir çalışma olarak görülmesinin sağladığı rahatlık bir ta-

96 *Agy.*, s. 726.
97 *Agy.*, s. 728 ve dev.

raftan da *'biz'*in Amerikan toplumuna azımsanmayacak ölçüde entegrasyonunu yansıtır.

Adorno, *Toplumsal Araştırmalar Dergisi'*nin alfabetik "içindekiler" listesinde ilk sıralardaydı. Daha 1938 yılında Almanya'da, "Müziğin Toplumdaki Yeri Üzerine" başlıklı yazısıyla Wiesengrund-Adorno olarak karşısına çıkmıştı okurun. 1936'da yazdığı ilk makalesi "Caz Üzerine"de korkunç bir takma isim olan *Hektor Rottweiler'*i kullanmıştı. Böylece İngiltere'deki sürgünden Almanya'ya geri dönebilme imkânını saklı tutmaya çalışıyordu. Amerika'da 1938'den itibaren yayımladığı çalışmalarında ise *Adorno* soyadını kullanmaya başladı.

Ama İngilizce yazmaya 1939-1940 yıllarında, enstitü dergisinin iki ciltlik sayısında yer alan "On Kierkegaards Doctrine of Love" adlı yazısıyla başladı. Aynı sayıdaki "Wagner Üzerine Fragmanlar" ise Almancaydı. Toplumsal Araştırmalar Dergisi'nin 9. cildi 1941'de "Studies in Philosophy and Social Science" adıyla ilk kez tamamen İngilizce yayımlandı. Bu ciltte bir dahaki sayıda Adorno'ya ait üç makalenin daha yayımlanacağı da bildirilmişti. Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü Horkheimer'in California'ya yerleşerek kamuoyundan uzaklaşmaya başladığı bir dönemde, Amerikan kamuoyunda ses getirmek istiyordu. Adorno "On Popular Music"i yazmakla kalmayıp, Amerikan sosyoloji dünyasında tartışmalı bir yarı Tanrı olan Thorstein Veblen'le de tartışmaya girdi. Artık Amerika'da bir aydın olarak isim yapmıştı. Pragmatizmi ciddiye aldı. Adorno için pragmatizm *"how is anything novel possible at all?"*[98]sorusunda doruğa ulaşmıştı. Almanya'da büyük bir başarıya ulaşan ilk Almanca kitabı *Prizmalar'*a koyduğu bu makalede bu soruyu Almancaya çevirmişti tekrar: *"Yeni bir şey artık nasıl mümkün olabilir?"*[99] Bu tümcede kendi yeni soyadını ima etmek ister gibiydi adeta. Bilinçli olarak değiştirdiği, uyumsuz olan eski soyadı karşısında Adorno soyadı, atalarından devraldığı soyadının doğallığını yok eden yabancı bir sözcük gibidir. Adorno yabancı sözcükleri *idrak içindeki bilincin delikleri*[100] olarak tanımlardı. *Aydınlanmanın Diyalektiği'*nde yazarlar isimlerde *kimyasal bir değişim* saptarlar. İnsanların *gruplara üyeliğini değiştirebilen* Amerikan isimleri, yeni soyadları gerektirmektedir: *Bir ticari marka olmak yerine, sahibini,*

98 "Veblen´s Attack on Culture", 1941, *Studies in Philosophy and Social Science*, C. IX, New York 1941, s. 411.

99 "Veblens Angriff auf die Kultur", 1953, *Prismen*, şimdi *ATE*, 10.1, s. 95.

100 Über den Gebrauch von Fremdwörtern, *Noten zur Literatur*'un eki, *ATE,* Bd. 11, s. 643.

kendi tarihiyle ilişkilendirerek bireyselleştiren, burjuvaziye özgü soyadı, modası geçmiş geliyor kulağa.[101] Bir yazar soyadı olarak Adorno, özdeşsizliğin simgesi haline geldi: Adorno soyadı, hem bir ticari marka hem de yabancı bir sözcük etkisi yaratıyordu, yakından incelendiğinde ise bireyselleşme tarihinin izlerini taşıdığı görülebiliyordu bu soyadında.

Yeni bir dilde, eleştirel toplum teorisi için uygun kategoriler bulunması gerekiyordu. Adorno'nun, metinleri için bir çevirmene gereksinimi vardı. Çevirmenine kendi temel kavramını şöyle açıklamıştı Adorno: *Freedom postulates the existence of something non-identical.** Peki ne anlama geliyordu bu? *The non-identical element must not be nature alone, it also can be man.*[102]** Özdeşlik felsefesinin eleştirisinin, Marx'ın –ulusal İngiliz ekonomisi üzerine çalıştığı için bitiremediği– kuramsal bir projesi olmaktan öte bir anlamı vardı. İdealizm, başka hiçbir olgunun kavrayamadığı biçimde kavrıyordu burjuva çağının ruhunu. Bu ruhun Almanya'ya özgü biçimi, doğaya hâkimiyetin yarattığı bağımsızlaşmanın toplumsal-tarihsel dinamiklerini ortaya çıkarıyordu. Aynı dinamikler burjuva çağının ruhuna zarar veriyordu. Burjuva toplumunun kendini yok eden güçlerini, bu güçlerin oluşum süreçlerini inceleyerek anlayabiliriz. Hegel'in *Fenomenoloji*'de ele aldığı tam özdeşleşmenin, ölümden başka bir anlamı yoktu. Tarih felsefesiyle ilgili düşünceler, yeni müziğin felsefesine damgasını vurmuştu, ancak Adorno *bir burjuva sanat türü olan müziğin krizini, burjuvanın çöküşünden çıkarsama*[103] çabalarını reddetti. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin hedefi doğayı egemenliğine alan aklın eleştirisiydi. Ancak bu, dinamik çalışmanın yan araştırmalarında tam olarak ortaya çıktı: burjuva sınıfını bağımsızlaştıran doğa üzerindeki egemenliğin bir sonucu olan tarihsizlik, açık bir yara gibi tekrar dönüp tarihsizliği vurur. Kültür endüstrisi ile ilgili bölüm, *devam ettirilmesi*[104] gerekir ibaresiyle bitmesine rağmen, son söz olarak kendi yanlış yorumunu üretir. Yani Max Horkheimer'in niyetinin tam tersi olur: "Teddie'yle birlikte de olsa bu çalışmaya son şeklini vermek, net ve kesin bir şey söylemeye çalışmak saçmalık

101 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1944, şimdi *ATE,* 3, s. 188 ve dev.

102 Adorno'nun David'e yazdığı 3. 7. 1941 tarihli mektup, Rolf Wiggershaus'dan alıntı, *Die Frankfurter Schule*, Münih 1986, s. 350.

* Özgürlük özdeş olmayan bir öğenin varlığını gerektirir. (ç. n.)

** Özdeşsizlik öğesi doğa olmak zorunda değildir, insan da olabilir. (ç. n.)

103 *Philosophie der neuen Musik*, 1948, şimdi *ATE,* 12, s. 32.

104 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947, s. 198 (daha sonra bu bölüm çıkarılmıştır).

aslında. Bu çalışma tarihsel ve ekonomik verilerle tıka basa doldurulmalı, aksi takdirde mantıklı bir yargı olabilir sadece."[105]

Bireysel üretkenlikle kültürün modern örgütlenmesi arasındaki çelişki net biçimde Hollywood'da çıkar karşımıza. Sürgündeki aydınlar bunu bizzat yaşarlar, *Minima Moralia*'da bunları anlatır. Bu kitabın sanatsal özellikleri ancak ikinci bakışta anlaşılabilir. Adorno önce dostu Max Horkheimer'e *50. doğum günü için 50 aforizma (Los Angeles- New York 14 Şubat 1945)*[106] gönderir. İkinci 50 aforizma ise "Max'a ithafen" gönderilir. Horkheimer'in eline mevsim dönümünde Pacific Palisades'ten geri döndüğünde geçer aforizmalar. Aforizmalara numara verilmiş olması komik gelebilir insana, ancak bu numaraların metnin ötesinde anlamları vardır. Yarı saydam kompozisyonların yan anlamları olmasını, yani ancak bilenlere bir şey ifade eden bu kodlama tekniğini kompozisyon hocası Alban Berg'in yanında mükemmelleştirmiştir Adorno. Thomas Mann ve Adorno *Doktor Faust*'ta da bu teknikle oynarlar. Biyografi ya da otobiyografi yazmak, özdeşsizliğin işte bu oyuncaklı özelliğiyle ilgilidir. Örneğin Adorno'yu *Doktor Faust*'ta şeytanla özdeşleştirme isteği, sanatsal özgürlüğü, henüz ele geçirilemeyen salt gerçeğin yansıtılmasına indirger. Adorno Proust'ta tam da bunu, özdeş Ben'in dar sınırları içinde, burjuva kişiliğinin cılız mirasıyla kısıtlı kalmamayı öne çıkarır. *Minima Moralia*'nın farklı biçimlerdeki aforizmalarını –ki bunlara klasik anlamda aforizma demek doğru olmaz– çok yerinde bir tespitle *uzun aforizmayla kısa denemeler arasında* bir yere yerleştirir Mann. *Minima Moralia*'da düşünen öznenin önemli bir rolü vardır gerçi, ancak özne, monad varlığından geri dönüşlerle ve oyunlar oynayarak çıkar sık sık ve nesneler dünyasında kaybolur.

Tarih, toplum ve yaşam öyküleri, mahir bir biçimde iç içe geçirilir *Minima Moralia*'da. Bu kitapta yetişkin bir insanın toplumsal iş bölümüne zorunlu entegrasyonu açıkça ortaya çıkar. Çünkü yansıtan özne, özdeş meslek sahibi insan değildir. Girişin yaşamöyküsel olması Adorno'nun bireysel yaşam hikâyesine indirgenemez. *Zengin aile çocukları*[107] – bu tanımlama iyice düşünecek olursak, Adorno'dan ziyade Max Horkheimer, Felix Weil ve Walter Benjamin için yapılabilir ancak. Adorno'nun iki annesi de yoksul koşullarda büyümüşlerdi. İlk sayfalarda ailenin hikâyesi *burjuvaziyi temsilen*[108] fonda

105 Max Horkheimer'ın Felix Weil'a yazdığı 10 Mart 1942 tarihli mektup, *HTE* 17, s. 275.
106 Bkz. Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, Münih 1986, s. 413.
107 "Marcel Proust için", *Minima Moralia*, s. 23.
108 "Çimenli tümsek", *Minima Moralia*, s. 24.

yer alır daima. Söylenenler Adorno'dan ziyade, Horkheimer ve Pollock'un ailelerine uygundur. Ancak bu düşüncenin, tarih ve yaşam öyküsünün özdeşliği iddiası yoktur; daha çok acı dolu bir toplumsallaşma deneyimini dile getirmeye çalışır. Adorno bir yazar olarak becerilerini, toplum eleştirisini *gerici bir kültür eleştirisinden*[109] farklılaştırmak için kullanır. *Bireyin mutlaklaştırılması, toplumsal ilişkinin evrensel dolayımından –bir mübadele olarak kendi aracılığıyla gerçekleşen tikel çıkarların da her zaman sınırlanmasını gerektiren bir dolayım– en kuvvetli olanın iktidara el koyduğu bir dolaysız tahakküm düzenine geçildiğini de gösterir. Onu her şeye karşın toplumsal öznenin parçası kılan bütün dolayımların böylece bireyin kendi içinde de tasfiye olmasıyla, yoksullaşıp kabalaşan birey sadece bir toplumsal nesne olmaya doğru geriler.*[110] Burjuvaziyi kendi topraklarında yok etmek, dayanma gücü azalmış bireyleri birer atoma dönüştürür. Bireyler artık *örgütlenme ve terör onlara yetişip önlerine geçtiği anda teslim bayrağını çek[erler].*[111] Adorno'nun gözünde radikal bir burjuva toplumu olan Amerikan toplumunda işte bu tecrit gözlemlenmektedir. 97. aforizma olan "Monad"ı takip eden aforizma, ölen dostu Walter Benjamin üzerinedir. Adorno Benjamin'in "Vasiyet"ini *aynı anda hem diyalektik olarak hem de diyalektiğe karşı düşünme yükümlülüğü*[112] olarak anlar.

Özdeşsizlik Adorno'nun kişisel ilişkilerinin dahi içine işlemiştir. Kracauer'in 20'li yılların başında niyetlendiği genel bir dostluk teorisi geliştirmemiştir Adorno. Horkheimer'e gönderdiği ikinci 50 aforizmanın sonunda bulunan *Altın ayarı*'nda, *her bireyin kendisiyle özdeşliği*[113], burjuvalaşma sürecinin en acıklı sonucu olarak algılanır. Adorno bir yazar olarak dostu Horkheimer'e yakınlaşmıştır artık. Aynı dürtüyle o yıl Thomas Mann'a bir doğum günü mektubu yazar: *İnsani olanla öykünme arasında zorunlu bir bağ vardır: Bir insan ancak başka insanlara öykünerek insan haline gelir. Sahiciliğin rahipleri, aşkın ilksel biçimi olan bu türden davranışlarda, tahakküm düzenini sarsabilecek ütopyanın kokusunu alırlar.*[114]

109 "Monad", *Minima Moralia*, s. 156.
110 Ay.
111 Ay.
112 "Vasiyet", *Minima Moralia*, s. 158.
113 "Altın ayarı", *Minima Moralia*, s. 159.
114 Ay.

söyleşi

Saffet Murat Tura'yla *Madde* ve *Mana* Üzerine Bir Söyleşi

DOĞAN ŞAHİN – SAFFET MURAT TURA



Doğan Şahin: Öncelikle seni yeni kitabından dolayı kutlamak isterim. Gerçekten çok etkilendim. Ama senin çalışmalarına baktığımızda bu çizginin dışına çıktığını görüyoruz. Türkiye'de kimse adını bilmezken tutup Lacan üzerine kitap yazıyorsun. İnsanlar daha Freud'a yeni alışırken gidip psikanalizin günümüzde ulaştığı noktayı anlatıyorsun. Sonra bakıyoruz psikanaliz yeni yeni öğrenilirken birden beyin-psikanaliz ilişkisi konusuyla karşımıza çıkmışsın. Üstelik nöro-psikanaliz için bile yeni tezlerle. Tam buna alışırken gidip bilinç konusunu bugün dünyada tartışıldığı boyutlarıyla karşımıza koyuyorsun. Hepsi iyi de, bu son kitap bambaşka. Bu kitapta özne-nesne çelişkisini diyalektik bir yöntem kullanarak öznesiz-merkesiz bir oluş sürecinde çözüme kavuşturmuşsun. Elbette bu yeni dünya görüşünün psikiyatrinin temellerine kadar uzanan pek çok içerimi var? Ama önce gençlik yıllarımıza dayanan arkadaşlığımıza dayanarak sormak istiyorum; bu teorik konulara ilgin nerden kaynaklanıyor?

Saffet Murat Tura: Övgülerin için teşekkür ederim Doğan. Sağ ol. Sanırım çocukluktan gelen iki nedeni var bunun. İlk olarak çok bilgili insanların arasında geçti çocukluğum. Babam ve arkadaşları daha 1960'larda sibernetik, robot bilimi, genetik, varoluşçuluk, beyin, Marksizm, psikanaliz, matematik felsefesi vs. hakkında konuşup tartışırlardı. Ben de dünyayı öyle tanıdım. Çocuk aklıyla, herkes bunları düşünüp tartışıyordur diye düşündüm herhalde. İkincisi daha vahim: Ölüm. Hiçlik fikri beni çok hırpaladı çocukken. Hatta şöyle bir fantezi kurmuştum. Büyük bir bilim insanı olup içinde ölümsüzlüğe ulaşılan bir uzay gemisi yapacaktım. Ama hayal giderek obsesif bir kâbusa dönüşüyordu. Çünkü gemiye sevdiklerimi alacaktım elbette. Ama onların da sevdikleri vardı ve onların sevdiklerinin de sevdikleri vardı. Peki nerede duracaktım? Bütün dünyaya yer yoktu nihayetinde gemimde. Sanırım ilk o zaman anladım tek başına kurtuluş olmadığını. Neyse, giderek ölümsüzlüğe ulaşamayacağımı anladım tabii. Ama bu tutkum giderek yaşadığım şeyin ne olduğunu anlama çabasına dönüştü. Çok okumamın yanı sıra günlük yaşamıma da sızan bir düşünme pratiği bu. Mesela bak şöyle: Diyelim psikoterapi için bir hastamı odaya aldım... Ama kafamın arkasında şu soru var hep: Milyarlarca galaksiden birinde, Samanyolunun bu ücra köşesindeki şu kıytırık gezegenin üstünde, bu odanın içinde bunlar oluyor. Nasıl ve neden oluyor bunlar? Öyle düşündüğümüzde en sıradan gündelik yaşantılarımız bile uzay-zamanın bu koordinatlarında geçen ilginç ve şaşırtıcı bir olay halini alıyor. Caddede yürürken, arkadaşımla sohbet ederken aynı soru. Ne bu? Nasıl ve niçin oluyor bunlar? Sıradanın, yaşadığın şeye yabancılaşma sayesinde görünür olan mucizeviliği bu. Dolayısıyla en pratik gündelik olaylar bile teorik bir soru haline geliyor. Şimdi Müslüman mahallesinde salyangoz sattığımı filan düşünmüyorum. Sonunda Amerikalılar ya da Fransızlar da bu kitaptaki gibi sorularla yatıp kalkmıyor. Oralarda da bir azınlığı ilgilendiriyor bu gibi sorular. Belki bizdekinden daha kalabalıklar ama gene de kendi toplumları içinde azınlıklar. İyi de niye oturup kitap yazıyorum? Otur kendin düşün işte. Bilirsin, günlük sohbetlerimde filan hiç söz etmem böyle şeylerden. Neden kimsenin anlamadığı kitaplar yazdığımı emin ol ben de anlayabilmiş değilim. Sonunda elde edeceğim ödül için, toplumsal tatmin için desem çok ahmakça değil mi? Oturup yıllarca böyle çalışıp emek verdikten sonra çok daha iyi ödülleri olan işler yapılabilir yani. Ama yaptığım, yapmayı istediğim, yapabildiğim de bu. Evet, sonuç olarak narsisistik tatminden başka bir yanıt da gelmiyor aklıma. Sanırım yanıt bu. Öyle olsa gerek.

D.Ş.: Anladığım kadarıyla bütün bir hayatın sonunda, birçok şeyi öğrenip düşündükten sonra yazılmış bir kitap bu. Kaleme alması ne kadar sürdü? Kitabı yazmaya nasıl karar verdin? Yazma süreci nasıl geçti?

S.M.T.: Sanırım bir, bir buçuk yıl sürdü yazılması. Ama dediğin gibi uzun yıllar, belki de bütün bir hayat var ardında. Hep düşündüğüm sorular bunlar. Ama hepsi ayrı ayrı duruyorlardı kafamda, sistematik bir dünya görüşü oluşturmuyorlardı bir süre öncesine kadar. Sanırım iki üç yıl kadar önceydi. *Baykuş* felsefe yazıları dergisi için bilinç hakkında bir yazı hazırlıyordum. Birden bir şey oldu. Hani kolu çekilerek oynanan kumar makineleri vardır, bütün elmalar yan yana geldiğinde paralar dökülür. Öyle bir şey. Kafamdaki bütün elmalar yan yana diziliverdi birden. Bir aydınlanma anı yani, bir "ha" deneyimi. Çözdüm. Daha doğrusu sorunu çözülmüş buldum karşımda. Eminim sana da olmuştur. Öğrenciyken bir problemi çözmek için bütün gece kafa patlatır sonra yenik bir şekilde yatağa giderdik, ama sabah uyandığımızda çözümü bulduğumuzu görürdük ya. Öyle bir şey. Biraz daha büyük boyutlusu. Yıllarca düşünüyorsun, bu ne diye. Sonra birden hiç beklemediğin bir anda bakıyorsun bilinçdışın çalışmış, sana çözümü sunuveriyor. Neyse, yazıyı bırakıp makineden dökülenleri toplamaya başladım. Bu kitap çıktı ortaya. Yazma süreci keyifliydi. Problem çözmeyi severim. Esas zor olan yapacak bir şeyinin olmaması. Çok sıkıcı bir durum bu.

D.Ş.: Gerçekten epey emek verdiğin anlaşılıyor. Pek çok alanda bilgilere dayanmışsın. Kitapta felsefeden, fizikten, kimyadan, biyolojiden, psikolojiden, psikanalizden sosyolojiye kadar yok yok. Sence bu kitap açısından en önemlisi, o olmasa olmazdı diyeceğin alan hangisi?

S.M.T.: Sanırım biyoloji. On bir yıllık tıp eğitiminin beynimdeki etkilerini reddedemem tabii. Freud ve Marx'ı da unutmayalım.

D.Ş.: Evet bunu çok iyi anlıyorum. Ben de öyle düşünmüştüm zaten, köklü bir biyoloji bilgisi var bu dünya kavrayışının temelinde. Kitapta farklı disiplinlerden yola çıkarak bütünsel bir dünya görüşüne ulaşmışın. Bu bütünlüğü açar mısın biraz. Nasıl bir bütünlük bu?

S.M.T.: Hegel'in *Aufhebung* kavramına, yani "içererek aşma" diye çevirebileceğimiz bu kavrama çok önem veririm. Bence diyalektik düşüncenin esasıdır bu. *Aufhebung*'da bütün perspektifsel bilgilerin bakış açısına göreli olarak kendi doğruluk değerlerini aldıkları geometral bir bütüne, senteze ulaşırız. Geometral, perspektifsel olmayandır. Ama bütün mümkün perspektiflerin göreli doğrularının içerilerek aşıldığı mutlak hakikattir. Şimdi mesela

kitabın önemli tezlerinden birini, mananın organize maddi olayların maddi bir özelliği olduğu tezini ele alalım. Şimdi maddeyi fiziksel, yani fizik bilimiyle düşünülüp ele alınan bir şey olarak kabul ederiz. Mana ise fizikselden büsbütün farklıdır. Fizik bilimiyle düşünülüp açıklanamaz. Bu durumda mananın maddi bir şey olmadığı sonucuna ulaşırız. Maddi-fiziksel bir süreçle taşınıp, gerçekleştirilen ama kendisi maddi olmayan bir şeydir mana, deriz. Evet, yaygın Kartezyen kanaat budur. Yani ortada bir ikilik vardır: madde ve mana. Ama bir de şöyle düşünelim: Diyelim ki, bir cümleyi fizik bilimiyle ele aldık ve onun fiziksel özelliklerini saptadık. Sonra aynı cümlenin hermeneutik yoluyla yorumunu yaptık ve anlamını anladık. Bunlar bir ve aynı maddi şeyin değişik perspektiflerde ortaya çıkan bilgileridir aslında. Hermeneutik derken, bunun klasik kavranışından uzaklaştığımı biliyorsun elbette. Zaten kitapta Hegel'den yola çıkarak ama onun tüm kavrayışını tersine çevirerek davrandım. Hegel nesnel kavramları öznele çevirmişti idealist felsefesinde. Bense tam tersini yaptım. Öznel kavramları nesnelleştirdim. Aslında nesnel bir hermeneutik fikri garip bir biçimde hem Heiddeger hem de Gadamer'in anlayışlarıyla çok da ters düşmez. Neyse, uzatmayalım. Bir cümlenin anlamının içinde yer aldığı sosyal pratikle rasyonel ilişkisi olarak tanımlanması bazı bakımlardan çok da yeni bir fikir gibi gelmeyebilir. Ama burada orijinal olan sosyal pratiğin kendisinin, söz konusu cümleyi de içerecek şekilde, maddenin rasyonel bir organizasyonu olduğu fikridir. Şöyle düşün: Bu gezegende geçen bütün olaylar doğa yasalarına uygunsa, mesela –çeşitli ekonomik nedenlerle diyelim– bir miktar altının bir kamyona yüklenip Merkez Bankasından Başbakanlığa götürülmesi olayı da tamamen fizik yasalara uyan bir hareket olmalıdır. Ama biz bu sosyal pratiği yaşayan insanlar olarak bunun başka, diyelim ekonomik nedenleri olduğunu düşünüyoruz İyi de, bir cismin ekonomik nedenlerle hareket ettiği evrenin neresinde görülmüş? Bu bir yanılsamadır. Bizim ekonomik nedenler olarak gördüğümüz şey aslında bu maddi olayın rasyonalitesidir, anlamdır. Şimdi şu binalara, arabalara, insanlara, uçaklara bak. Ve insanın özne olduğunu unut. Madde rasyonel bir biçimde örgütleniyor bu gezegende. Ben kitabımda insanın özne olmadığını gösterdim. İşte bak madde, bizim kılığımızdaki madde de dahil ne oluyor bu gezegende? Özne olarak kendini sildiğinde sıradanın mucizeviliği görünür oluyor. Madde inanılmaz bir ivme kazanarak rasyonel ve anlamlı tarzda örgütleniyor bu gezegende. Bir on bin yıl önceki, neolitik çağdaki gezegeni düşün, bir de gezegenin şimdiki halini. Biz özne filan değ-

liz. Öznesiz-merkezsiz bir maddi Oluş sürecinin geçici bir aşaması, bir uğrağı, bir kıpısıyız. Kendi özne perspektifselliğini aştığında esas muazzam olanı görüyor insan. İşte *Aufhebung*'da dillenen hakikat budur. Madde rasyonel ve anlamlı tarzda örgütleniyor bu gezegende. Kendimizi maddi-natürel oluş sürecinin bir aşaması olarak silmeyi başardığımızda hakikati görürüz. Ama insanlar henüz hazır değiller bu fikre. Bir iki yıl önceki psikiyatri kongresini hatırlıyor musun? Hani psikiyatrinin, organik ve dinamik psikiyatrinin ve psikanalizin örtük olarak yanlış Kartezyen bir metafiziğe dayandığını söylemiştim de öfkeli meslektaşlarımız ortalığı karıştırıvermişti. Neyse, nesnel *Aufhebung*'a ulaştığımızda o şeyle ilgili öznel-perspektifsel doğruları içererek aşan ama tekrar bu perspektiflere yerleşsek nasıl bir tablonun ortaya çıkacağının bilgisini veren geometral bir hakikate, senteze ulaşırız. O zaman mana, bazı maddi oluşumların fizik bilimiyle ele alınamayan bir özeliği olarak, yani maddi ama fiziksel olmayan bir özelik olarak çıkar karşımıza. Diyalektik bütünde ikilikler, perspektifsel doğrular ortadan kalkar. Kitapta değişik disiplinleri nasıl bir bütünde bütünleştirdiğimi sormuştun. Tek kelimeyle diyalektik materyalist bir bütün bu. Psikiyatri ve psikanalizin temellerinin de bu bütünsel kavrayış çerçevesinde yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Bu diyalektik bütünü ilk olarak bu gezegende maddenin biyolojik evrimi sonunda ulaştığı formda, yani canlı organizmada buluruz. Canlı hem fiziksel hem de rasyonel bir maddi organizasyondur. Mesela biyolojik evrim sonucu ortaya çıkmış rasyonel bir anatomik tasarımı vardır. Sen sorunca daha iyi anladım; aslında diyalektik düşünce ile biyolojik düşünce arasında önemli ilişkiler var. Neyse, kitapta da Kartezyen özneyi de eleştirmedim aslında. İçererek aştım onu.

D.Ş.: Biraz açmak ister miydin bu konuyu?

S.M.T.: Benim Kartezyen özne olduğum belli bir fenomenoloji çerçevesinde doğrudur aslında, yanılsamalı bir doğru. Yanılsamalı doğru derken ne demek istiyorum? Şimdi şu koltuğun kırmızı olduğu yanılsamalı bir doğrudur. Koltuk kırmızı değildir aslında. Işığın frekansıyla Planc katsayısının çarpımı büyüklüğünde enerji paketlerini, yani fotonları yansıtan bir cisimdir o koltuk. Fotonlar da renkli küçük toplar değil elbette. Ama koltuğun bana kırmızı göründüğü doğrudur. Benim bilincimdeki koltuk kırmızıdır. Aynı şekilde benim Kartezyen özne olduğum da yanılsamalı bir doğrudur. Öyle değildir ama öyle göründüğü doğrudur. Böylece Kartezyen özne yanılsamalı perspektifsel bir doğru olarak öznesiz-merkezsiz maddi süreç tezin-

de içerilerek aşılmış olur. Benim kendimi özne sanmam öznesiz Oluş sürecinin bir kıpısıdır. Böyle bakınca gerçekleşen bir *Aufhebung*'dur. Diyalektik bir sıçrama. Kısaca böyle anlatabilirim olayı.

D.Ş.: Sence bütüne dair bu kitap neden daha önce yazılamadı? Bilim dallarının birbirinden kopukluğundan mı? Bilim ve felsefenin giderek birbirinden ayrı ve uzak düşmesinden mi? Neden kimse daha önce böyle bir senteze ulaşamadı? Ne dersin?

S.M.T.: Sanırım bunların hepsinin doğruluk payı olsa gerek. Ama bilhassa bilim insanlarının felsefeden, felsefecilerin de bilimden kopmasını temel almak gerek. Çünkü ne de olsa böyle bir sentez çabası felsefi düşüncenin sınırlarında kalır. Felsefeciler bilimden neden uzak düştüler peki? Aslında hepsi uzak düşmedi. Analitik felsefe okulu ve biliyorsun bilhassa zihin felsefesiyle ilgilenenler nöro-biyolojiyi yakından izlerler aslında. Ama buna karşılık bir kıta felsefesi geleneği olan "büyük öğretiler" geliştirme özelliği yoktur bu felsefi yaklaşımın. Peki kıta felsefesi niçin bilimden koptu? Niçin büyük sistemler geliştirmekten vazgeçti? Yanıtını bilmiyorum. Ama İkinci Dünya Savaşı sonrası kapitalizmin gelişimiyle, girdiği yolla bir alakası var gibi gözüküyor. Felsefe, klasik anlamda felsefe büyük bir değer yitimine maruz kaldı ayrıca. Ne de olsa felsefe üretime katkısı olan bir şey değil. En çok ideolojik bir silah olabilir ve kapitalizmin felsefe gibi az sayıda insana hitap eden bir araçtan daha etkin ideolojik silahları var artık. Bence her şeyden önce felsefeye hak ettiği itibarı yeniden kazandırmak gerekiyor. Çünkü son sözü felsefe söyler. İyi bir felsefe bütünsel bir dünya kavrayışına ulaşmanın bilinen tek yoludur. Felsefenin, bilimlerin tacı olduğunu biz bilim insanlarının da hatırlaması lazım. Ben bilim insanlarıyla felsefecilerin ortak çalışmalar yapmasının çok iyi neticeler verebileceğini düşünüyorum.

D.Ş.: Biraz teknik konulara girelim istersen. Bence insanın Kartezyen anlamda özne olmadığını ikna edici bir şekilde delillendirmişsin. Ama bu "self" kavramını, iradeyi ve beynin karar alma mekanizmalarını filan ortadan kaldırmıyor tabii. Bu konularda ne düşünüyorsun?

S.M.T.: Tabii bunlar nöro-biyolojinin konuları olduğundan felsefi bir çalışma olan kitabımda pek fazla üzerinde durmadım. Biliyorsun, bunların içinde nöro-biyolojide en iyi anladığımız prefrontal karar alma mekanizmaları. Bunların matematik modellemesini de yapay-robotik modellerini yapmak da daha kolay. Nöro-biyolojide "self" kavramı hâlâ oldukça problematik görünüyor bana. Bu konuda Damasio'nun yaptığı çalışmalar öncü bir rol

oynasa da yeterli gelmiyor bana. Sonuç olarak bunların robotik modellerini yapabilecek düzeyde değiliz henüz. Ama bildiğim kadarıyla teorik nörobilimciler epey iddialı bu konuda. Birkaç on yıl içinde matematik ve robotik modellerin yapılabileceğini düşünüyorlar, diye anlıyorum. Nöro-biyolojinin günümüzdeki hızlı gelişimini düşününce neden olmasın, diyorum ben de. Sanırım bizim yaşam süremizde çözülecek bu gibi sorular. Ama tabii esas problem bunlar değil. Bunlar giderek çözülecek problemler. Ama şu bilinç meselesini nasıl çözeceğiz? Esas problem burada. Burada eksik, bilmediğimiz bir doğa yasası var. Maddenin doğasına ilişkin çok önemli bir şeyi bilmiyoruz anlaşılan. Maddeden bilinç nasıl çıkıyor? İç yaşantılar, fenomenolojik yaşantılar nasıl çıkıyor ortaya? Belki uzaydan farklı bir yer var evrende. Belki zaman bugün anladığımızdan farklı bir boyut ve fenomenel bilinç içerikleri yanlızca bu boyutta var olan varlık tarzları. Burada fizikçilerin devreye girip bize yardım etmeleri lazım. Ama çok az fizikçi ilgileniyor bilinçle. Tabii anlıyorum, onların da kendi dertleri var sonunda. Evrenin oluşumu konusuna takmış durumdalar. Ama bence bilinç daha önemli bir problem. Sanırım bilinç probleminin çözümünü maalesef biz göremeyeceğiz dostum. Sen ne dersin?

D.Ş.: Evet haklısın. Fenomenal bilinç filozof Chalmers'ın değimiyle "ağır sorun" hakikaten. Ama sen kitapta bu sorunu çözmeden Kartezyen özne problemini çözmeyi denemişsin. Oldukça başarılı buldum stratejini. Ama bence materyalizm konusunda fazla ısrarlısın. Sonuç olarak bilinç fenomenleri bildik anlamda maddi şeyler olmayabilir. Yani bunların bir enerji büyüklüğü olmayabilir mesela. Henüz bilmiyoruz. Niye materyalizmde bu kadar ısrarlısın? Belli bir düzeyde natüralizm de halledebilirdi diye düşünüyorum sorununu. Politik tutumlarının aklını devre dışı bırakacağını sanmıyorum. Bu materyalizm ısrarı neden o zaman?

S.M.T.: Bir yarama parmak bastın Doğan. Haklısın. Bilinç fenomenleri doğal ama maddi olmayan varlık tarzları olabilir. Biz de materyalizmi terk ederiz o zaman. Bu da dünyanın sonu olmaz elbette. Kitap biraz soğuduktan sonra ben de materyalizm konusunda fazla ısrarlı olduğumu düşünmeye başladım. Şimdi yazsam materyalizm konusundaki çekincelerimi daha belirtik şekilde ifade ederdim. Ama kitabın Kartezyen düaliteye karşı yazıldığını düşünürsen materyalizm konusundaki ısrarımı daha iyi anlarsın. Materyalizm konusundaki ısrarım da Occam'ın usturasından kaynaklanıyor aslında. Ben çok önem veririm bu düşünme ilkesine ve değişik şekillerde yorum-

lanabileceğini düşünürüm. Biliyorsun kitapta materyalizmi tözsel-ontolojik bir tez olarak koymadım. Çeşitli sakıncaları var bunun. Materyalizmi fizikalist bir temele oturttum. Nasıl? Önce bir başlangıç tanımı verdim; fizik bilimi tarafından ele alınabilen her şey maddidir, dedim. Sonra da bir başlangıç varsayımı verdim; evrende fizik bilimi tarafından ele alınamayacak hiçbir olay yoktur varsayımını kabul ettim. Elbette fiziğin bütün olayların bütün özelliklerini açıklayacağını savunmuyor bu tez. Ama her olay fizik bilimi tarafından, fizik biliminin sorunsalı içinde, fizik biliminin sorgulama tarzı içinde ele alınabilir. Mesela şu masa iktisat açısından bir meta olabilir. Fizik bilimi bu özelliği bakımından sorgulayamaz masayı. Ama bir cisim olarak ele alabilir, sorgulayabilir. İşte bu fizikalist anlamda masa maddi bir şeydir. Uzay ve zaman da maddidir bu anlamda. Evrendeki her olayın fizik bilimi tarafından ele alınabileceği başlangıç varsayımı, maddenin başlangıç tanımıyla birlikte düşünüldüğünde tüm evrenin maddi olduğu sonucunu verir. Dikkat edersen tözsel-ontolojik bir materyalist tez değildir bu. Epistemik bir materyalizmdir. Başlangıç varsayımının, yani evrendeki her şeyin fizik bilimi tarafından ele alınabileceği varsayımının nedeni Occam'ın usturası. Bu düşünce ilkesi bize evrendeki varlıkları gereksiz yere çoğaltmamız gerektiğini söyler. Dolayısıyla aksi kanıtlanana kadar tüm evren maddidir, yani fizik bilimi tarafından ele alınabilir olaylardan oluşur varsayımına sadık kalmamız gerekir. İşte materyalizm konusundaki ısrarım buradan kaynaklanıyor. Ama dediğim gibi keşke bilinç konusunda biraz açık kapı bıraksaydım diye düşünüyorum şimdi. Kabul etmek gerekir ki bir tür düalizmin doğru olması ihtimali hâlâ var. Yani bilinç fenomenleri fizik bilimi tarafından ele alınabilir bir özelliğe sahip olmayabilir. Bu da evrende bir ikilik var demek anlamına gelir. Yani natüralist bir Kartezyenizmin doğru olması ihtimali hâlâ geçerliliğini koruyor. Gerçi kitapta açıkça söyledim bunu. Ama keşke daha iyi vurgulasaymışım diye düşünüyorum şimdi. Gerçi Kartezyen evren modeli yani ikilikçi evren anlayışı oldukça basit görünüyor bana. Hani 1919 yılında genel görelilik kuramı gözlemsel sınamayı aştıktan sonra gazeteciler Einstein'a ne düşündüğünü sorduklarında "Aksi takdirde Tanrı'nın aptal olduğunu düşünürdüm" dediği söylenir ya, öyle bir sezgi benimkisi. Eğer Tanrı varsa Kartezyen bir evren yaratacak kadar aptal olamazdı diye düşünüyorum. Ama belli bir tür natüralist Kartezyenizmin doğru olması ihtimali hâlâ var elbette. Çünkü biyolojide bilinç fenomenlerinin doğası problemini hâlâ çözemedik.

D.Ş.: Materyalizmde niçin bu kadar ısrarlı olduğunu şimdi daha iyi anlıyorum. Şimdi başka bir konuya geçmek istiyorum. Kitapta yeni bir dünya görüşü geliştirmişsin. Gündelik yaşamdaki tutumlarımızla, olayları değerlendirme tarzlarımızla hiç bağdaşmayan bir dünya görüşü bu. Günlük hayatına nasıl yansıyor bu yeni dünya görüşü? Mesela özensizlik durumunda ne kendimize ne de başkalarına kızamayız gibi geliyor bana. Olan, çoktan olmuş olandır yani. Kısaca günlük yaşamına nasıl sızıyor yeni dünya görüşün?

S.M.T.: Şimdi bir yanılsamanın yanılsama olduğunu bilmem yanılsamayı değiştirmez. Şunu demek istiyorum. Gene şu kırmızı koltuk örneğine dönelim. Onun kırmızı filan olmadığını, onun bilincimdeki fenomenal yaşantılamasının kırmızı olduğunu bilmem o koltuğu hâlâ kırmızı olarak görmemi engellemiyor. Yanılsama sürüyor yani. Sadece onun yanılsama olduğunu biliyorum artık. Aynı şekilde, özne olmadığımı bilmem de kendimi özne gibi yaşantılamamı engellemiyor. Sadece bu yaşantılamamın bir yanılsama olduğunu biliyorum artık. Peki bu bilgi neyi değiştirdi hayatımda? Sanırım görünürde hiçbir şeyi. Ama Nesimi gibi bir inip bir çıkıyoruz işte.

D.Ş.: Böyle kapsamlı dünya görüşlerinin ahlaki politik vs. içerimleri de olur genellikle. Ama bana bu dünya görüşü çerçevesinde bir ahlak ve politika geliştirmek oldukça zor görünüyor. Ne dersin?

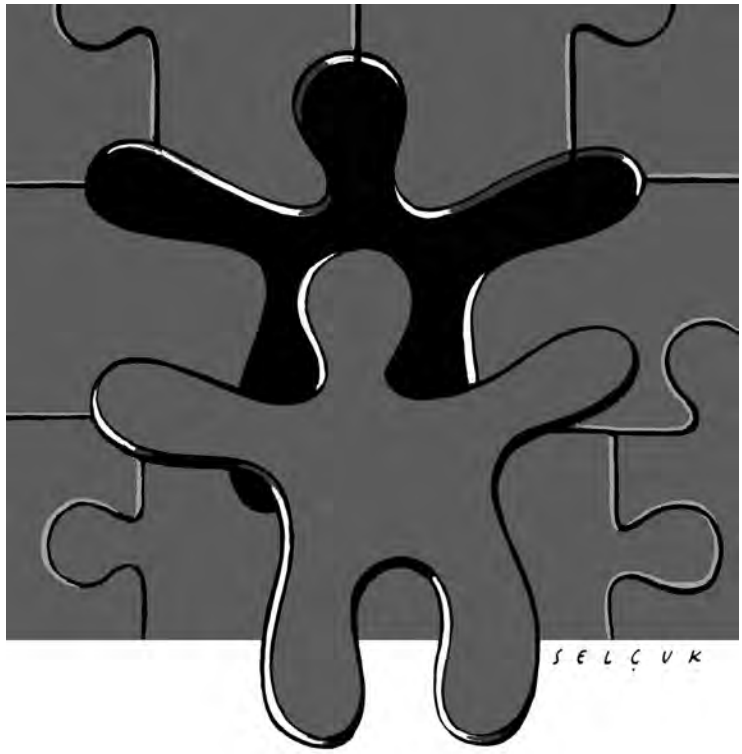
S.M.T.: Çok yakın zamana kadar ahlak ve politik ahlakın natüralist bir temellendirilmesinin yapılabileceğini düşünüyordum. Ama Moore argümanını tam olarak kavradıktan sonra bunun imkansız olduğunu anladım. Günümüz ahlakını ve politik ahlakını temellendirmek için Kant'tan, Alman idealizminden günümüze özgürlük fikrinin nasıl geliştiğini incelemek lazım. Bu da yeniden oturup birkaç yıl çalışmak demek.

D.Ş.: Peki biz de bekleriz. Ne yapalım? Çalışmaların ve bu söyleşi için çok teşekkürler Saffet.

S.M.T.: Ben teşekkür ederim Doğan. Bu güzel sorular için.

dosya

DOSTLUK



Arkadaş Kimdir? Dost Kime Denir?

SAVAŞ KILIÇ

Arkadaş kelimesi üstüne düşündüğümde, büyük ihtimalle *Üç Silahşörler*'den mülhem bir imge geliyor gözümün önüne: Sırt sırta, *arka arkaya* vermiş çarpışan, birbirine *arka çıkan* can yoldaşları. Tabii, *arkadaş* kelimesinin geçmişini yazılı kaynaklarda çok geriye götüremediğimiz için, hoş bir "halk etimolojisinden", sevimli bir spekülasyondan öteye gitmez bu tasavvur. Her ne kadar Osmanlıca devrinin Türkçe kelimelerini derleyip toparlayan *Tarama Sözlüğü*'nde *arka* "koruyucu, yardımcı" anlamı varsa da *arkadaş* biçimine rastlanmıyor. On yedinci yüzyılın büyük sözlükçüsü Meninski'de de durum aynı. Gelgelelim Redhouse'un 1890 tarihli *Lexicon*'u *arkadaş*'ı aldığı gibi, bir de ilk anlamını –tıpkı benim hayal ettiğim gibi– "kavgada sırt sırta veren" diye tanımlıyor.[1] Şemsettin Sami Bey de 1901 tarihli *Kamus-ı Türki*'de *arkadaşlık* maddesine yer vermiş, kelimenin kökünü "arka" olarak belirttikten sonra, anlamlarını "1. refîk, şerîk; 2. muavin, yamak" olarak tanımlamış. Bu durumda bu sözcüğün ya hem benim hem de Ş. Sami ve Redhouse'un farz ettiği gibi bir etimolojisi olan çok yeni bir kelime olduğu, ya da birazdan söz edeceğimiz Eski Türkçe *kadaş*'ın bir türevi olduğu kabul edilebilir.

Bugün *arkadaş* ve *dost* dediğimiz "şeye" eskiden ne deniyordu acaba, diye merak edip baktığımızda, eski metinleri inceleyen kaynakların bize –bir ikisi günümüze kadar ulaşmış– bir dizi yakın anlamlı kelime sunduğunu görüyoruz: Örneğin *eş dost*'taki *eş* gibi. Görebildiğim kadarıyla, *arkadaş* veya *dost* anlamıyla kayda geçen en eski sözlerden biri de *edgü ögli*: yani "iyi düşünceli", "(birinin) iyiliğini isteyen", "iyi niyetli". Bu söz bir bakıma temel ilkesini

1 Ayrıca *arkadaşlık* ve *arkadaşlık etmek* biçimlerine yer veriyor.

tanımlayarak adını koyuyor arkadaşlığın. Marcel Erdal'ın gramerinde alıntıladığı bir örnek: *tüŋür böşük boluşup ... bagır böşük edgü ögli bolurlar* "Hısım olup, arkadaş ve dost oldular" (s. 362). Bugün tek başına kullandığımızda "zevc, zevce" anlamını, *eş dost* ikilemesindeyse belli belirsiz de olsa "akran, arkadaş" anlamını taşıyan *eş* kelimesi de Eski Türkçede "dost" kavramını karşılamak için kullanılıyormuş: *Eşim tep ınanıp sırr ayma sakın* "Dostum deyip inanıp sırrını söyleme sakın" (Clauson, *Dictionary*, s. 188). Nitekim ilk Türkçe Kuran tercümesinde de *eş* Arapça *karîn* ve Farsça *yâr* karşılığı (s. 347), *eşleşmek* de Arapça *musahabe* ve Farsça *yâr bûden* yani "arkadaşlık etmek" anlamında kullanılmış (s. 349). *Kutadgu Bilig* de *edgü eş* diyor, yani "iyi arkadaş" (B.4053).

Eski Türkçede bana en ilginç gelen "arkadaş" ise, *ka kadaş* ikilemesi. *Ka* temel anlamı itibariyle "aynı aileye mensup, (yakın) akraba; kardeş" demek. Ama anlam genişlemesiyle "komşu; arkadaş, yoldaş" anlamında da kullanıldığı oluyormuş. Eski Türkçenin etimolojik sözlüğünü yazan Gerrard Clauson'a göre *kadaş* da *ka*'nın morfolojik olarak genişlemiş biçimi: Tıpkı *sır+daş* gibi *ka+daş* (*Dictionary*, s. 607). *Eşim kadaşım* gibi kullanımlara rastlanması da sözcüğün "arkadaş" anlamını teyit ediyor. İlk Kuran tercümesinde *kadaş* Arapça *ahû* ve Farsça *birader* karşılığı kullanılmış: *Kılsalar namazını, bérseler zekâtnı, kadaşlarıŋız erür dîn içinde* "Namaz kılıp zekât verirlerse, onlar sizin din kardeşleriniz olur". Tercümede *kız kadaş* "kız kardeş" biçimine de rastlanıyor (s. 416-7). Bu bilginin önemi şurada: *kız kadaş* biçimi gibi zamanla bir *er kadaş* (erkek kardeş) biçimi ortaya çıkmış, *kadaş*'ın "dost" anlamı dolayısıyla *er+kadaş* biçimi geriye dönük bir ses benzeşmesi sonucunda *arkadaş* olmuş olabilir. Tabii bu varsayım da şu an en az *arka+daş* savı kadar kurmaca; çünkü yukarıda belirttiğim gibi, eldeki kaynaklar itibariyle *arkadaş* sözcüğü on dokuzuncu yüzyıldan geriye gitmiyor.[2]

Arkadaş'ın *kadaş*'tan, yani evle, aileyle, akrabalıkla ilgili bir kelimeden türemiş olma ihtimali bir başka nedenle de ilginç: Aşağıda değineceğimiz gibi, İngilizce *friend* sözcüğünün de kökeni bakımından benzer bir anlamı olduğu tahmin ediliyor.

Dost kelimesi en eski İranlı dostlarımızdan biri. Daha *Kutadgu Bilig*'de

2 Galatât sözlükleri de *arkadaş*'la ilgili etimolojik tahminlerinde *arka+daş* ile *er kadaş* arasında bölünüyor. Ancak Ali Seydi'nin 1324/1906-7 tarihli *Defter-i Galatât*'ı "Bu kelimenin aslen *er karındaş*, *er kardaş* olduğu mervîdir (rivayet edilir)" demesi (aktaran Kültüral, s. 18) bilhassa ilginç.

rastlıyoruz bu kelimeye: *apaŋ dostuŋ erse* "eğer dostunsa" (B. 21). Hatta *eş* kelimesiyle birlikte kullanıldığı bile görülüyor: *Bu kün munda mınça kimi iş (eş) kılayı / ya kimke büteyi kimi dôst tutayı* "Bugün burada kimi arkadaş edineyim / ya kime güvenip kiminle dostluk kurayım". *Dost* kelimesinin Türkçe serüveninde üç köşe taşı dikkat çekiyor: 1- dostluk, arkadaşlıktan daha yakın, daha samimi, daha halis bir ilişkiyi ifade eder: *dost*'un karşıtı *düşman*'dır ama *arkadaş*'ın karşıtı yoktur, *dost* ve *düşman* kuvvetler vardır ama *arkadaş* kuvvetler yoktur; 2- mistik yazında dost, Tanrı'dır: *Basiret gözünü açsın hakikat nazarla baksın/ Görsün ol ki nice dolmuş cihâna delâlet-i dost*, diyor on beşinci yüzyılda Eşrefoğlu Rumi; 3- konuşma dilinde (bugün biraz eskimiş de olsa) karşı cinsle tasvip edilmeyen bir ilişkide tarafların örtmeceli adı olması:

Aynada başka güzelsin
Yatakta başka
Aldırma söz olur diye
Tak takıştır
Sür sürüştür
İnadına gel
Piyasa vakti
Muhallebiciye
Söz olurmuş
Olsun
Dostum değil misin. (Orhan Veli)

Hint-Avrupa dillerine baktığımızda, eski dillerde "arkadaş" kavramını ifade etmek üzere iki kelimenin kullanıldığını öğreniyoruz: 1) İngilizce hem *free* (özgür) hem de *friend* (arkadaş) kelimelerinin kökü olduğu kabul edilen *prih$_x$os* kökünden türeyen kardeş kelimeler Keltçe ve Cermencede "özgür" (*free*) anlamına geliyor, Hint-İran kolundaysa "aziz, sevilen, değer verilen" (*dear*) anlamına (bu kökten gelen *frijôjan* fiili de İngilizcenin atası sayılabilecek dillerde "sevmek" demek). Bu farazi kökün de "ev, hane" demek olan **per-* diye bir kökten türediği varsayılıyor. İkinci kelime Latince *civis*'in kökü olan *kéiwos* ise, çeşitli dillerde anlam bakımından geniş bir yelpaze sunuyor: Latincede "yurttaş", Cermen dillerinde "hane halkı", Baltık dillerinde "zevce, karı", Sanskritçede ise (tıpkı *prih$_x$os* gibi) yine "aziz, sevilen, değer ve-

rilen" demek (*Oxford Introduction to Proto-Indo-European*, s. 205-6). Dolayısıyla eski Hint-Avrupa dillerinde arkadaş, dost her şeyden önce "hane halkının özgür mensupları" demektir; yani köleden dost olmayacağı gibi, aynı evi paylaşıyor olmak veya arada kan bağının olması da tercih sebebi, tıpkı yukarıda bahsettiğimiz Eski Türkçe *kadaş* sözcüğünde olduğu gibi. Carl Schmitt bu anlam ilişkisini tespit edip kendi meşrebince şöyle yorumluyor:

> Almancanın dilsel mantığında (diğer birçok dilde olduğu gibi) "dost" köken itibariyle sadece soy yoldaşlığıdır. Öyleyse dost yalnızca kan yoldaşı, kan hısmı ya da evlenme, kan kardeşliği, evlat edinme ya da başka kurumlar aracılığıyla "hısım yapılmış" olanlardır. 19. yüzyılın tipik; ama bugün de hayli yaygın olan, dost kavramının bireyselleştirilmesi ve psikolojikleştirilmesi olgusu, muhtemelen, "Tanrı dostunu" ararken "ruh dostunu" bulan pietizm ve benzeri hareketler aracılığıyla ortaya çıkmıştır. Bu yolla dostluk, bireysel sempati duygularına ilişkin bir mesele, hatta sonuçta Maupassant havasında erotik unsurlar da içeren bir şeye dönüşmüştür. (*Siyasal Kavramı*, Çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis, 2006, s. 125-6)

Ben aksi yönü tutacağım: Anlam ilişkisini yorumlamak için geçmişten bu yana değil, bugünden geçmişe doğru bakacağım. Gerek Hint-Avrupa dillerinde gerekse Eski Türkçede "arkadaşın, dostun" evle, aileyle, akrabalıkla ilişki içinde tanımlanmasının, söz konusu toplumların yaşama biçimiyle, sosyal ilişkilerin yapısıyla ilgili olduğu aşikâr: Bugünkünden daha az kalabalık yerleşim yerlerinde yaşayan, sosyalleşme imkânı daha az olan, çıkarların da aile veya hane üzerinden yapılandırıldığı söz konusu toplumlarda "dost"un önce aile, hane içinden çıkması anlaşılabilir bir durum.

Friend kelimesinin İngilizcede tarih boyunca kazandığı değerler ise şöyle: 1) karşılıklı hayırhahlık ve samimiyet ilişkisiyle bağlanılan kişi; 2) (anlam genişlemesiyle) tanış, biliş, aşina; 3) akraba, yakın akraba; 4) (her iki cins için de) âşık, sevgili; 5) hayırhah, hâmi veya destekçi; 6) düşman olmayan (*Oxford English Dictionary*).

Bu anlamlardan bir tek dördüncüsü, yani yukarıda gördüğümüz gibi Türkçede de bir dönem var olmuş, Fransızcadaysa hâlâ kullanımda olan "âşık, sevgili" anlamı günümüzde kullanımdan düşmüş. Latince *amare* "sevmek" köküne bağlı *amicus/amica*'dan gelen Fransızca *ami(e)* sözcüğünün de tarih içinde dört anlamı olmuş: 1) dostluk/arkadaşlık bağıyla bağlanılan

kimse; 2) (örtmece yoluyla) cinsel, erotik ilişki kurulan kimse; (eski) nişanlı, (modern) sevgili, metres; 3) iyi niyet taşıyan, sempati gösteren kimse; 4) bir şeye düşkün, bağlı kimse. Tabii Fransızca söz konusu oldu mu bir de konuşma dilinden söz etmek gerekir. Yazı dilinin *ami(e)*'sine konuşma dilinde *copain/copine* eşlik ediyor: *Copain*'in ilk anlamı "arkadaş, dost" ama ikinci bir anlamı var ki *Grand Robert*'e göre çıkar icabı kurulan bir ilişkiyi ifade ediyor; üçüncü olarak da, tıpkı *ami (petit ami)* gibi, "sevgili, erkek arkadaş" demek oluyor; dişil biçimi olan *copine* de birinci ve üçüncü anlamları cinsiyet farkı dışında aynen ifade etmekle birlikte, üçüncü anlam olarak biyolojik bakımdan erkek de olsa "eşcinsel sevgiliyi" anlatmak üzere kullanılıyormuş. Bu kelimenin etimolojisi dikkat çekici: Geçmişte veya bugün yazı dilinde "eş, hayat arkadaşı, can yoldaşı; koca" demek olan *compagnon*'un konuşma dilinde aldığı biçimlerden biri *copain/copine*; *compagnon*'un kökü olan halk Latincesindeki *companio(nis)* ise "ekmeğini paylaştığın kimse", bir bakıma "kaşık düşmanı" demek.

Fransızca-Osmanlıca sözlüklerde bu kelimelerin nasıl karşılandığına bakarsak sadece Fransızca kelimelerin anlamı değil Osmanlıcanın "dost" kavram alanı konusunda da bir fikir edinebiliriz: Mehmed Fuad Köprülü, *Nouveau dictionnaire français-turc*'te *ami*'nin isim kullanımı için "dost, muhibb, yâr"[3], sıfat kullanımı içinse "müsâid, muvâfık" karşılıklarını veriyor. Keza *amis et ennemis* ikilemesi için de "yâr u agyâr". Şemseddin Sami Bey ise *Kamus-ı Fransevî*'de *ami*'nin karşısına şunları yazmış: "dost, yâr, muhibb; arkadaş, refik; 'âşık, maşûka; bir şeyi seven meraklı; tarafdâr, müttefik". *copain/copin* kelimeleri Köprülü'nün sözlüğünde yer almıyor, buna karşılık Sami Bey "Diğerlerine tercih edilen mekteb refîki, en azîz mekteb arkadaşı; dost, refîk; hem-meslek" anlam ve karşılıklarını vermiş.

Sonuç olarak, arkadaşlıkla ilgili kelimelerin üç dildeki serüvenine baktığımızda, ortak bir hareketle karşılaştığımız söylenebilir: İng. *friend*, Fr. *copain/copine* ve belki Türk. *kadaş*'da (*er+kadaş* etimolojisi doğruysa) aile içinden aile dışına doğru bir kayma hareketiyle[4] – kaymanın konusu ise "güven".

3 Geçerken belirtelim Farsça kökenli *yâr* sözcüğü de cinsellik konusunda muğlak bir kelime: Bugünkü dilimizde sadece "sevgili" (örn. "Yarim İstanbul gel öpeyim gerdanından") anlamını taşıyan eskicil bir öğe olmakla birlikte, geçmişte çoğulu olan *yârân*'dan da anlaşılacağı üzere "arkadaş, dost" anlamı da vardı. Yahya Kemal bir rübaisinde özellikle oynuyor bununla: Dünyada ne ikbâl ne servet dileriz / Hatta ne de ukbâda saadet dileriz / Aşkın gül açan bülbül öten vaktinde / *Yâranla tarab yâr ile vuslat dileriz*.

4 Bu arada *eş* sözcüğünde tam tersi bir hareket söz konusu: *eş* aile dışı "akran (veya İng. *peer*)" anlamından aile içi "muadil" anlamına kaymış gibi görünüyor.

Bu durumda, bu sözcüklerin tarihi, güvenin aile içinden aile dışına çıkabilmesinin tarihidir. Bir manada yakın sosyal ilişkilerde feodalizmden modernliğe, cemaatten cemiyete geçişin tarihi.

Yine dillerde billurlaşan algılardan (olgulardan değil, olguların algılarından, çünkü dilin –tekrarlamaya gerek var mı bilmiyorum– "şeylerle" bir ilgisi yoktur, sadece onların algısına dair kısmi veya taraflı bir izlenim yansıtır) arkadaşlığın temel ilkelerini çıkarsamak da mümkün. Arkadaş dediğin senin hakkında "iyi niyet" (*edgü ög*) besler, arkanı dönebilirsin ona; buna karşılık ekmeğini paylaşırsın onunla, yediğiniz içtiğiniz ayrı gitmez, seversin onu... Sevginin cinsel içeriği konusundaysa öteden beri belli bir muğlaklık söz konusu: Geçmişte evlilik dışı ilişkiyi örtbas etmek için sevgiliye "dost" denmiş, tıpkı bugün *kız/erkek arkadaş* dendiği gibi; bugün de arkadaşın/dostun sevgiliye dönüşmesi zor değil.

Kaynakça

Ata, Aysu, *İlk Kuran Tercümesi* (Rylands Nüshası), Ankara: TDK, 2004.

Clauson, Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish,* Oxford: Clarendon, 1972.

Erdal, Marcel, *A Grammar of Old Turkic*, Leiden: Brill, 2004.

Kültüral, Zühal, *Galatât Sözlükleri,* İstanbul: Simurg, 2008.

[Köprülü] Mehmed Fuad, *Nouveau dictionnaire français-turc,* İstanbul, 1323/1905-06.

Mallory, J. P. ve Adams D. Q., *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and Proto-Indo-European World,* Oxford: OUP, 2006.

Redhouse W. J. Sir, *A Turkish and English Lexicon,* 1890. (Tıpkıbasım: Beyrut, 1987).

Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî,* İstanbul: İkdam, 1317/1901. (Tıpkıbasım: Enderun Kitabevi, İstanbul: 1989).

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

Tarama Sözlüğü, Haz. Cem Dilçin. Ankara: TDK.

Dostane Bir Felsefenin Olanağına Dair

ÖZGE EJDER

> Var mıdır sözün mahremiyetinde gizlenmiş, dostane ve düşmanca bir kuvvet, yapmaya ve yıkmaya yarayan bir güç, anlamın arkasından eyleyen, ona rağmen değil? İnsan, kelimelerin anlamlarının –belirlerken bile bu belirlemeyi evet ve hayırın belirsizliğinin muğlaklığına sarmalayan– bir anlamı olduğunu mu tasavvur etmeli?[1]

Felsefede dostluk kavramı tarihsel bir okumayla, dostluk üzerine yazmış filozoflar üzerinden kurgulandığında; sözgelişi Platon'un *Lysis* diyaloğunda dostluğu, felsefenin kendini bilme etkinliğine benzetmesinden Aristoteles için bir öteki kendi olarak dostu görmeye vs dostluk, kavramların sınırını onunla çizdiğimiz evrensellik ile ilişkilendirilerek, herkes için iyi olan hatta bir erdem olan olarak anlaşılmaya, bilinmeye çalışılan bir nesneye dönüşür. Oysaki herkesin dostu biriciktir. Adalet, özgürlük, iyilik gibi kavramlar söz konusu olduğunda sakındığımız, indirgemeye çalıştığımız öznellik dostlukta tam da meselenin özüdür. Benim dostum, bana dostluk edendir, başkaları ile de dost olması onunla aramdaki ilişkinin biricikliğini sarsmaz. Dostum aynı zamanda benim yol arkadaşımdır. Bir filozof için bunun ne anlama geldiğini anlamaya çalıştığımızda, bu kelimenin her sarfedilişinde öznel ve nesnel olan arasındaki belirsizliğe takılmamak elde değildir. Bir filozof dostluk dediğinde dostlarından mı hareket eder yoksa dostlarını düşüncesindeki dostluk kavramına uyanlardan mı seçer? Filozofun dostu kimdir? Hatta nedir?

1 Maurice Blanchot, "La Littérature et le droit à la mort", *Critique*, S. 20, Ocak 1948, s. 30-47.

Bu soruların en azından bir kısmına Gilles Deleuze ve Félix Guattari *Felsefe Nedir?*[2] adlı çalışmalarının başında cevap vermeye girişmiş görünürler. Bu kitabın hemen başında felsefeyi "...kavramlar oluşturmak, keşfetmek, üretmek sanatı"[3] olarak ele alacaklarını söyledikten sonra kavramların da kavramsal kişilikler ile çalıştığının altını çizerler. Kavramın neliği ve kavramsal kişilik sorgulamasına girişmeden önce Deleuze ve Guattari, Antik Yunancada "sevgi" kelimesine karşılık gelen "φιλία" [*philía*] kelimesinin aynı zamanda "dostluk" anlamına da gelmesinden hareketle, felsefeyi, "φιλεω" [phileo] ve "σοφια" [sophia] olarak, bilgi- dostluğu olarak anladığımızda, karşımıza çıkan dostun bir kavramsal kişilik olduğunu belirtir ve şöyle yazar;

> Başka uygarlıkların Bilgeleri vardır, ama Yunanlılar, daha alçakgönüllü olmakla da kalmayan bu "dostlar"ı sunarlar... dost, felsefede belirdiğinde, artık bir dışsal kişiliği, bir örneği, ya da ampirik bir koşulu değil, ama düşünceyle içsel mevcudiyeti, bizatihi düşüncenin olabilirliğinin bir koşulunu, yaşayan bir kategoriyi, aşkınsal [transcendantal] bir yaşanmışlığı göstermektedir... Filozof onda, kendini kavram olarak bulur ve kavramların eksikliğini duyar.[4]

Bilgeliğin dostu olarak anlaşıldığında filozof ile nesnesi arasındaki ilişkinin adı dostluktur. Bu ilişkiye başka adlar vermek de mümkün olabilirdi. Rekabet bu olanaklı adlardan biri olabilirdi, tahakküm bir diğeri ve biraz daha ileri giderek konuşacak olursak, felsefe tarihi boyunca filozofun bu ilişkiyi gerek olumlu gerekse olumsuz anlamda bu farklı zeminlere taşımaya meylettiği de iddia edilebilir. İlişkiyi dostluk olarak adlandırdığımızda, filozofun nesnesini de kavramlar olarak düşündüğümüzde, bu dostluğun nasıl icra edildiğine göre şekillenen, ne zorunlu olarak nesnede –yani kavramda– ne de zorunlu olarak öznede –yani filozofta– belirlenimini, tanımını bulmayan, dolayısıyla klasik özne-nesne ikiliğini kıran bir şeyden bahsetmemiz gerekir. Ne hâlihazırda varolan dostluklar örnek alınarak, ne de dostluğun neliğine dair felsefi bir bilgiden hareketle kurulur yeni dostluklar. Deleuze ve Guattari'nin, felsefenin kavram yaratmak olduğunu söylerken, kanımca işaret ettikleri ya-

2 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Editions de Minuit, 1991. [Türkçesi: *Felsefe Nedir?*, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1993.]
3 *Age*., s. 12.
4 *Age*., s. 12-13.

ratım, olanağını kendini bir modele bakarak şekillendirmeyen dostluk yöneliminde ortaya çıkan ve bir ucuyla filozofu diğeri ile de kavramı imleyen bir düşünme sürecine verilen addır. Burada önemli olan dostluğun bu süreç boyunca salt kavramın değil ama aynı zamanda filozofun da varolma koşulu olarak belirmesidir. Kavramı, bir kavramsal kişilik olan dostluk yoluyla yaratan filozof, aynı zamanda bu ilişkide kendisini de filozof olarak yaratır.

Filozof, filozof olarak doğmadığı gibi kavramlar da, filozoflar tarafından yaratılmadan önce, onların imzalarını taşımadan, bağımsız bir varoluş arz etmezler. Delezue ve Guattari'nin Nietzsche'den yaptıkları alıntı bu açıdan önemlidir. Buna göre Nietzsche şöyle der:

> Filozoflar, kendilerine verilen kavramları, yalnızca onları temizleyip cilalamak üzere kabullenmekle yetinmemelidirler ama onları üretmek, yaratmak, ortaya koymakla işe başlamalı ve insanları bu kavramlara başvurmaya ikna etmelidirler. Sonuç olarak, bugüne kadar herkes mucizevi bir âlemden gelmiş, kendisi de mucizevi bir çeyizmiş gibi, kendi kavramlarına güveniyordu.[5]

Deleuze ve Guattari filozofun kavramlarla ilişkisinde güvenin yerine güvensizliğin egemen olması gerektiğini, filozofun kendi yaratmadığı ama ödünç aldığı kavramla ortaya koyduğu etkinliğin felsefe olmadığını ima ederler. Bu noktada onların argümanlarını takip edersek, Türkçede varolan ve bir türlü içinden çıkılamayan filozof ve felsefeci ayrımına yeni bir kriter daha bulmuş sayılırız. Filozof, kendi yarattığı kavramlarla düşünendir, bunu da dostluk temelinde yapar. Felsefeci ise kendisinden önce yaratılmış kavramı ödünç alarak kullanır, çekinerek, evhamı, korkuyu elden bırakmadan. Onda bir sanatçının yaratıcı enerjisi değil bir zanaatkârın dikkatli itaati vardır. Biri bir dostluk ilişkisiyken diğeri dostluğa –onu nasıl anlarsak anlayalım– yabancı bir itaat ilişkisidir. Felsefeci, kendisine ait olmayan kavramı, onu bozmadan çarpıtmadan kullanmaya özen gösterir. Tıpkı bir emanetçi gibi, kendisine duyulan güveni boşa çıkarmaktan korkarak. Türkçedeki bu ayrımı bir kenara bırakacak olursak, ki bunun için birçok haklı gerekçe bulmak hiç de zor olmaz, her filozofun, kavramlara benzer şekilde muamele etmemesi temelinde, bir filozofun kavramları dostu mu, rakibi mi, nesnesi mi yoksa aracı olarak mı gördüğüne bakarak, o filozof hakkında yargıda bulunabiliriz.

5 *Age.*, s. 15.

Felsefe ve dostluk arasındaki ilişkiye buradan bakmaya devam ettiğimizde Deleuze ve Guattari'nin, özellikle andığı bir filozof öne çıkar.

> Ve bugün, felsefede 'dost' sözcüğünün anlamı üzerine düşünen ender düşünürlerden biri olan Maurice Blanchot da, düşüncenin koşullarının bu iç sorununu bu haliyle yeniden ele aldığında, en saf Düşünce'nin bağrına hâlâ yeniden kavramsal kişilikler, ama bu kez pek az Yunanlı olan, başka yerlerden gelme, sanki onları a priori karakterler konumuna yükseltilmiş yepyeni, canlı ilişkilere doğru sürükleyen bir felaketten çıkmışa benzeyen kavramsal kişilikler buyur etmez mi: bir dönüş, bir tür yorgunluk, dostluğun kendisini sonsuz güvensizlik ve sabır olarak kavramın düşüncesine dönüştüren, dostlar arasındaki bir tür kaygı.[6]

Deleuze ve Guattari, Blanchot'nun *L'amitié* (Dostluk) ve *L'entretien infini* (Sonsuz Konuşma) adlı eserlerine özellikle atıfta bulunurlar ancak Blanchot'nun bütün külliyatı, dostluk kavramını dile getirmediğinde, bir dostuna atıfta bulunmadığında dahi, hatta belki de özellikle o anlarda dostluk üzerinedir. Bir kavramsal kişilik olarak dostluk Blanchot'nun dostları ile sohbetlerinin de zeminini tutar. Bu sohbetlerde Blanchot bazen Georges Bataille'ı, bazen Emmanuel Levinas'ı bazen de Jacques Derrida'yı karşısına almış gibi görünür oysa onun dostu, dostluğun kendisidir. Adı geçen düşünürlerin metinlerinden hareket eden ama kendi izleğini ve kendi kavramını kendisi yaratan ve kendi ölümünün olanağını kendinden başkasında aramayan ama onu düşünmesini, onunla düşünmeyi mümkün kılan olarak dostlarına dönen Blanchot şöyle der;

> Dostluk bir armağan ya da söz değildir, bir tür cömertlik de değildir. Birinin diğeri ile kıyas kabul etmez ilişkisi daha çok, ayrı oluşunda ve içine girilemezliğinde ona yanaşan dışarısıdır. Arzu, ayrılık yoluyla ortak ölmeye duyulan saf katışık arzu, mesafeyi kapatmaya çağrıdır. Eğer dostluk biteviye ölmekle kendini duyuran ve duyulan cevapsa ölüm birdenbire güçsüz.[7]

Blanchot'nun düşüncesinde dostluk kadar önemli bir başka kavram da ölümdür. Üstelik bu dostluk kadar üstü kapalı işlenmez, yazının ana teması olarak sürekli kendini hissettirir.

6 *Age.*, s. 14.

7 Maurice Blanchot, *L'Ecriture du désastre*, Gallimard, 1980. [*The Writing of the Disaster*, İng. Çev. Ann Smock, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1986] s. 29.

Yirminci yüzyıl felsefesinde Blanchot'yla ortak problematiklerde buluşan filozoflara baktığımızda karşımızda hemen beliriveren ortaklıkları gerek ölüm kavramına gerekse de tecrübe ettikleri ortak dostluğun doğasına dair bize oldukça ipucu verir. Bu bağlamda Blanchot'nun özellikle Georges Bataille ile ama onunla sınırlı kalmayan dostluk ağında sıklıkla beliren bir başka figür Hegel'dir.

Blanchot Hegel'de diyalektiğin itici gücü olarak olumsuzlamayı gösterir. Bu tarihi bilgilendiren bir güçtür. Yaratıcı şekilde dünyada iş görenin ölüm olduğunu bize gösterenin Hegel olduğunu söyler. Blanchot Hegel'in diyalektiğinde nesnel gerçekliği ve insan varlığını hiçlik olarak okur. Bu hiçlik hem yaratıcı hem de olumsuz bir güç olarak sadece diyalektiğin kendisini ve bir Mutlak'ı olumlar. Blanchot'da Bataille'ın da etkisinde kaldığı Alexandre Kojève'in diyalektiği negativite üzerinden okumasının bir örneğini bulabiliriz. Kojève yirminci yüzyılın ikinci yarısında kıta felsefesinin yaratıcı ve eleştirel kanadını oluşturduğunu düşündüğüm Fransız felsefesine Hegel'i kazandıran isimdir. Paris'te *Ecole des Hautes Etudes*'te 1933-1939 tarihleri arasında Kojève, Hegel'in *Phänomenologie des Geistes* (1807) eseri üzerine verdiği derslerde deyim yerindeyse, bu metni Fransız düşüncesine, diline, kültürüne tercüme etmiştir. Bu derslere katılan Bataille, Koyré, Lacan, Weil, Merleau-Ponty gibi düşünürlerin yanı sıra, yayımlandıktan sonra bu özgün okumayla tanışan ve etkilenen Foucault, Strauss, Kolossowski, Sartre, de Beauvoir'ı da eklediğimiz zaman karşımıza inanılmaz bir tablo çıkıyor. Fransız düşüncesi Hegel'i, Alman idealizminin bir temsilcisi olarak okumak yerine, onunla birlikte yirminci yüzyılı okumaya giriştiği yerlerde başarılı olmuştur. Kojève, bu derslerde Hegel'in kavramlarına, yöntemine sadık bir okuyucu profili çizmez, Hegel'i olumlamaktan uzak durduğu yerlerde, onun kavramlarını ve çıkarımlarını kendi kavramları ile test etmeye girişir ve bunu da diyalektik yöntemine yapılan vurguyu fenomenolojik yöntemine çekerek gerçekleştirir. Bunu Kojève'den önce Husserl'in yapmamış olması manidadır zira Hegel felsefesi yirminci yüzyılda canlılığını, onu dost bellemiş yabancı bir düşüncede, yabancı bir dil ve kültürde yeniden kazanırken, Husserl fenomenolojiyi bir yöntem olarak geliştirmekten ziyade keşfetmekle meşguldür.

Fransız düşüncesinin Hegel düşüncesini tabi tuttuğu yaratıcı okumanın zeminini de bir bakıma yine Hegel'in inşa ettiğini iddia edebiliriz. Şöyle ki, Kojève'in derslerinin önemli bir bölümünde köle efendi diyalektiği analizi yer tutar. Buna göre bu diyalektik, tanınıp-bilinme ve kabul edilme ilişkile-

rini işletir. İki öz-bilincin karşılaşmasında birbirlerinden talep ettikleri kabul edilme neticede kimin köle kimin efendi olacağını belirleyeceğinden taraflar bunun için ölümüne bir mücadeleye girişir. Bu mücadelede Efendi sonuna kadar gitmeyi göze alan olarak canını ortaya koymaktan kaçınmazken Köle tam da bunu gerçekleştiremediği için Efendiyi bilip-tanımaya mahkûm olur. Bu bilip-tanıma karşılıksızdır zira Efendinin Kölenin talebini karşılamaya direnmeye gücü vardır. Bu noktada, Kojève'in ders notlarını Türkçeye çeviren Selahattin Hilav'ın açıklamalarından devam edecek olursak, Hilav şöyle der:

> İmdi, bilinip-tanınmayan bir insan tarafından bilinip-tanınmak tam anlamıyla insansal değildir ve dolayısıyla bu durum içinde bulunan Efendi, ne kadar güçlü olursa olsun, tek yanlı bir varlık olarak kendi içinde donup kalmıştır ve varoluşsal bir çıkmaz içindedir. Buna karşılık Köle, Efendinin varlığından duyduğu boğuntu içinde ve zor altında gerçekleştirdiği çalışmayla (emekle) hem dışındaki Doğayı hem de içindeki Doğayı yani kendini dönüşüme uğratır; gerçek özgürlüğe ve bireyselliğe yönelir ve devrimci çabasıyla sonunda, efendisiz bir dünyada, hem başkalarını bilip-tanıyan hem de başkaları tarafından bilinip-tanınan bir Vatandaş haline gelir.[8]

Bu diyalektiği, Fransız ve Alman düşüncesinin karşılaşmasına tercüme edecek olursak: Hegel'in Alman düşüncesinde yaratamadığı –bunun aşırı bir okuma olduğu da iddia edilebilir– etkinin sebebini, bu düşüncenin olumlamaktan asla vazgeçmediği diyalektik yöntem tarafından hapsedildiği sistemlerin içine düştüğü varoluşsal çıkmazda aramak mümkün olabilir. Alman geleneği Hegel'in imlediği felsefenin sonunu kabul etmekte direnerek felsefeyi kesin bir bilim olarak yeniden kurmakla meşgulken, Fransız felsefesi ve özellikle de bu felsefenin sessiz mimarlarından olan Blanchot, düşüncesini, tam da bu sonu, tanıma-bilme üzerinden değiştirip dönüştürmüştür. Blanchot, "Eğer dostluk biteviye ölmekle kendini duyuran ve duyulan cevapsa ölüm birdenbire güçsüz" derken belki de felsefenin ölümünde kendi ölümlülüğüyle yüzleşen insan için dostane bir felsefenin olanağını aydınlatmıştır. Bir efendi olarak ölüm, onu tanıyıp-bilmeye yönelen düşünceye devrimci bir ruh verirken, Hegel'deki negativite yerine onun kav-

8 Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev. Selahattin Hilav, YKY, 2001, s. 13-14.

ramlarını olduğu gibi olumlamak yolunu seçenler için dosttan çok düşman olmuştur.

Blanchot'nun Hegel'de tanıdığı bu olanağı, kendi düşüncesi açısından başka bir olanağa taşıyan Bataille ile dostluğuna da değinmekte fayda vardır. Bu ilişkiyi kavramsal bir kişilik olarak dostluk çerçevesine oturtarak tartışan Patrick Ffrench "Friendship, Asymmetry, Sacrifice: Bataille and Blanchot" başlıklı makalesine, Jacques Derrida'nın *Politiques de L'amitié* adlı eserine atıfla başlar ve bu eserin sorguladığı, bir tür dostluğun olanağını, Bataille ve Blanchot arasındaki ilişkide aradığına değinir. Buna göre Derrida, ailevi, kardeşçe ve erkekçe olan dostluğun kesintiye uğratılıp uğratılamayacağını sormaktadır. Ffrench şöyle der:

> Öteki dostluk, kardeşler arasındaki dostluğu kesintiye uğratan dostluk, her tür ötekiye uzanır ve dostun ölümünü bekler; bu mezarın ötesinde bir dostluktur. Dost dostla konuşabilse, halihazırda mezarın ötesinden konuşur ve diğer dost eğer cevap verebilirse ona bir kurtuluş ve yas durumundan seslenir. İki tür dostluk vardır, ilki kardeşler arasındaki erkek dostluğu diğeri her tür karşılıklılığı ve bağı kesintiye uğratan dostluk. Bu ikinci tür dostluk her tür karşılıklı alışverişi bozar, bir diyalog ya da konuşma düzeninde vukuu bulmaz. Bu tür dostluk asimetri ile eşanlamlıdır.[9]

Ffrench, Derrida'nın bu bağlardan muaf ve bağların ötesindeki ikinci tür dostluğun bir örneğini özellikle Blanchot'nun Bataille'a ithafen yazdığı *L'amitié* adlı eserinde bulduğunu belirtir. Ffrench'in *L'amitié* ile ilgili kendi analizi de ilginçtir.[10] İlk karşılaşmaları 1940' ların başına kadar götürülebilecek bu iki düşünürün birbirleri ile konuşma araçları felsefedir. Felsefe metnin başında da iddia edildiği gibi bir zemin olarak dostluk olarak çıkar karşımıza. Blanchot'nun, Bataille'ın 1962'de ölümünün ardından yazdığı *L'amitié*, ona bir ithaf içerirken fazla atıf içermez oysa ki daha ilk bölümü olan "Sanatın doğuşu" ['Naissance de l'art], Bataille'ın *Tarihöncesi Resim: Lascaux ya da sanatın doğuşu* ['*La Peinture préhistorique: ou la naissance de l'art*'] adlı kitabını çağırır.

Blanchot'nun metni başlangıçlar, mesafeler, görünüş ve yokoluş üzerine-

9 Patrick Ffrench, "Friendship, Asymmetry, Sacrifice: Bataille and Blanchot", http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia03/parrhesia03_ffrench.pdf, s. 32

10 *Age.*,s. 35.

dir ve Bataille'ın görünürde iş görmediği kavramlarla ilerler. Bataille'ın argümanlarının üzerinden gitmektense onun düşüncesi ışığında kendi kavramlarını kovalar. Bölüm sanatın gücüne değindiği son paragrafında karşımıza şu cümleyi çıkarır: "Sanatın gücü... bize her yerde yakın olmasındadır, özellikle de bizden kaçtığı yerlerde."[11] Ffrench, Blanchot'nun bu sözünü; dostluğunu çektiği yerde –ölümünde– daha da yakınına gelen dostu Bataille'e yönelik olarak okur. Blanchot'nun *L'amitié*'de sunduğu denemelerin her biri Bataille'ın yaşamının, düşüncesinin bir dönemine, Bataille'a rağmen dönerek, dostluğu kendi düşüncesinin zeminine, ölümü de ufkuna yayar ve Bataille'ın 1939'da savaş başladığında yazmaya başladığı ve ilk bölümüne "L'amitié" başlığını attığı kitabı *Le Coupable*'daki sözünü hatırlatır. Şöyle yazar Bataille: "Buraya aldığım notlar, Ariadne'nin ipi gibi beni hemcinslerime bağlar ve bunun dışındaki her şey bana boş görünmektedir. Ama yine de bunları dostlarımın okumasını istemezdim."[12] Blanchot da *L'amitié*'ye Bataille'dan bir epigrafla başlar:

> ... dostlar, derin dostluk durumunun, insanın terk edildiği, bütün dostları tarafından terk edildiği, yaşamda ona yaşamın ötesinde dahi eşlik edecek olanla, özgür dostluğa elverişli ve bütün bağlarından boşanmış olarak artık yaşamdan yoksun olan kendisi ile, karşı karşıya geldiği yerine kadar.

Böylece dostuna adeta artık okuyamayacağı bir notu ölümünden sonra iletirken adeta dostluklarının onu kendisi ile kendi düşüncesi ile ve artık ölmüş olan dostuyla yeniden buluşturduğunu haber vermektedir.

Jacques Derrida *Politiques de l'amitié* adlı eserinde çeşitli kereler Blanchot ve Bataille'ın dostluğuna değinir. Dostluğun, dost olan tarafları ve dostluğun kendisini erkekçe bir tavırla olumlamak yerine kesintiye uğratması olanağı üzerinde özellikle duran Derrida için Blanchot ve Bataille'ın yapıtlarını aydınlatan –kendi istemleri dışında belki de– ve yapıtlarının merkezine, kaynağına yer eden bu tür bir olanaktır. Derrida, isimlerinin, yapıtlarının, düşüncelerinin hatta dostluklarının ötesinde ama onları yok saymadan Blanchot ve Bataille'ın beklenmedik şekilde kesintiye uğrattıkları Dostluk ile

11 Maurice Blanchot, *L'amitié*, Editions Gallimard, 1971 [*Friendship*, İng. Çev. Elizabeth Rottenberg, Stanford California, Stanford University Press, 1997] s. 2.

12 Georges Bataille, *Le Coupable*, Paris, Editions Gallimard, 1944 ve 1961. [*Guilty*, İng. Çev. Stuart Kendall, Albany, State University of New York Press, 2011] s. 14.

ilgilenmektedir. Platon'un *Lysis*'de sorduğu "Dostluk nedir?" sorusu Blanchot ve Bataille'ın dostluğu özelinde kalarak baktığımızda, her ikisi açısından da anlamsız bir soru olacaktır zira Derrida'ya göre onlar tarih boyunca bu soruya cevap olarak bakılabilecek bütün kaynaklara çomak sokmuşlardır. Derrida nelik araştırmasının sıklıkla dönüp baktığı ve sıklıkla da olumladığı bu kaynakları ve kavramları sıralamaktan da geri durmaz: "Özne, kişi, ego, mevcudiyet, aile, aşinalık, benzerlik, uygunluk, yakınlık dolayısıyla da bir tür hakikat ve bellek, ebeveyn, vatandaş, politika, insanın kendisi ve tabii ki, bütün bunları kapitalize eden (erkek) kardeş."[13]

Derrida, dostluğun neliği sorusunu dostun kim olduğu sorusu ile yer değiştirdiğimizde bu "kim"in her tür bilgi, hakikat, yakınlık hatta yaşam ve yaşamın belleği ilgisini kırmasının mümkün olabileceğini iddia eder. Bir soru olarak "kim", bilmenin sıkı sıkıya bağlı olduğu "ne" sorusundan, karşılık geldiği, geleceği, gelmiş olduğu kimsenin varlığının sonsuz olanakları bakımından ayrılır. Dostluğu bilme ediminin egemenliğinden, felsefeyi de bilmenin çizdiği sınırlardan kurtarır.

Blanchot'nun sözleri ile bitirecek olursak:

> Özsel bir şeyle bağlı olduklarımızı bilmeye yönelmekten vazgeçmeliyiz. Demek istediğim, onları, bizi –uzaklığımızda– kucakladıkları gibi, bilinmeyenle ilişkide kucaklamalıyız. İçine yaşamın mutlak basitliğinin sızdığı dostluk, bu bağımlılıktan, episodlardan azade ilişkide ortak bir garipliğin bilinip-tanındığını ima eder. Bu ortak gariplik, dostumuzdan konuşmamıza değil ancak onlarla konuşmamıza, onlardan sohbet, (deneme) konusu yapmaya değil, bizimle konuşurken, aşinalıklarında dahi sonsuz bir mesafeyi korudukları ve bu kökten ayrılık temelinde ayıranın ilişkiye dönüştüğü anlamanın hareketine izin verir. Burada hoşgörü basitçe güveni ileri sürmek değil (düşüncesi dahi ne kadar vulgar olsa da), ama aralıktır, benden bu bir dost olan ötekine, aramızdaki her şeyi, onu ya da ona ilişkin bilgimi kullanmama asla izin vermeyen ve tüm iletişimi engellemekten çok bizi farkta ve bazen de konuşmanın sessizliğinde bir araya getiren varlığın kesintisini ölçen saf aralık.[14]

13 Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié,* Galilee. 1994 [*Politics of Friendship*, İng. Çev. George Collins, Londra, NY, Verso, 1997] s. 294.

14 Maurice Blanchot, *L'amitié*, Editions Gallimard, 1971 [*Friendship*, İng. Çev. Elizabeth Rottenberg, Stanford California, Stanford University Press, 1997] s. 291.

Dostluk

GIORGIO AGAMBEN

Bu seminerin konusu olan dostluk, felsefenin tanımıyla o kadar yakından ilişkili ki, onsuz felsefenin mümkün olamayacağı bile söylenebilir. Felsefe ile dostluğun yakınlığı o kadar derinlerde yer etmiş ki, felsefe sözcüğü *philos*'u –yani dost sözcüğünü– içeriyor; bununla beraber, bütün aşırı yakınlıklarda olduğu üzere bu yakınlıkta da insan onun kökenine inememe riskiyle karşı karşıya kalıyor. Klasik dünyada, dost ile felsefeci arasındaki bu ayırt edilemezlik –handiyse öz birliği– sorgulanmadan kabul gören yerleşmiş bir fikirdi ve çağdaş bir felsefecinin –"Felsefe nedir?" gibi sivri bir soruyu gündeme getirirken– bu sorunun *entre amis* [dostlar arasında] ele alınması gerektiğini yazabilmesinin ardında kısmen kadim bir niyet olduğu da düşünülebilir. Bugün, dostluk ve felsefe arasındaki ilişki aslında itibar kaybetmiş durumda ve profesyonel felsefeciler, düşüncelerine eşlik eden bu rahatsız edici ve tabiri caizse gizli ortakla uzlaşma uğraşı verirken bir nevi utanç duygusu ve huzursuz bir vicdanla da başa çıkmak durumunda kalıyor.

Yıllar önce, dostum Jean-Luc Nancy ile dostluk üzerine mektuplaşmaya karar verdik. Böyle bir yöntemin, aksi takdirde analitik bir değerlendirmeyle ele alınamaz gibi görünen bir meseleye değinmek ve onu neredeyse "sahnelemek" için en iyi yol olduğuna ikna olmuştuk. İlk mektubu ben yazdım ve cevabı merakla bekledim. Jean-Luc'tan gelen ve projenin sonlandığını belirten mektubun yazılma gerekçesini –veya belki de ona dair yanlış anlamaları– irdelemenin yeri burası değil. Fakat –planlarımıza göre, meseleye ayrıcalıklı bir erişim sağlayacağını umduğumuz– dostluğumuz, aslında bizim için

bir engel teşkil ediyordu ve dolayısıyla, geçici bir süreliğine de olsa, bir şekilde gölgelenmişti.

Jacques Derrida da, muhtemelen bilinçli ve benzer bir kaygıdan yola çıkarak, geleneksel olarak Aristoteles'e atfedilen ve dostluğa çağrıda bulunurken bir yandan da onu olumsuzlayan ve aynı zamanda içinde gizli anlamlar barındıran bir sloganı dostluk üzerine kitabının leitmotif'i seçmiştir: *o philoi, oudeis philos*: "Dostlarım, dost diye bir şey yoktur." Kitabın meselelerinden biri de yazarın felsefi ve siyasi geleneğe hâkim olduğunu öne sürdüğü ve fallosantrik dostluk diye tanımladığı anlayışın eleştirisidir. Derrida, kitabının esin kaynağı olan seminer üzerine çalışırken tam da burada ele aldığımız slogana veya nükteye dair ilginç bir filolojik problem üzerine tartışmıştık. Aynı alıntıya, Diogenes Laertius'tan esinlenen Montaigne ile Nietzsche'de ve daha birçoklarında da rastlamak mümkün. Fakat *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nin modern bir baskısına bakarsak, Aristoteles'in biyografisini içeren bölümde (V, 21) bahsi geçen ibareyi bulamayız; onun yerine, görünüş bakımından neredeyse aynı fakat anlam bakımından farklı ve berikinden çok daha anlaşılır olan şu ifadeyle karşılaşırız: *oi* (altsimge yota ile omega) *philoi, oudeis philos*: "(Çok) dostu olanın, hiç dostu yoktur."[1]

Gizemi çözmek için bir kütüphane ziyareti yeterli oldu: 1616'da Cenevreli büyük filolog Isaac Casaubon *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nin yeni bir basımını yayımlamaya karar verir. Bahsi geçen pasaja geldiğinde – kayınpederi Henry Etienne tarafından temin edilen basımda da oi philoi (ey dostlarım) diye başlayan ibare vardı– elyazmalarının bu gizemli ve anlaşılmaz nüshasını tereddüt etmeden değiştirir. Sonuç, akla son derece uygundur ve bu nedenle modern editörler tarafından kabul edilir.

Araştırmamın sonuçlarından Derrida'yı derhal haberdar etmiştim, bu nedenle kitabının *Politiques de l'amitié* adıyla basılması ve bu problemle ilgili en ufak bir ipucu barındırmaması beni bir hayli şaşırtmıştı. Eğer –modern filologlara göre doğru kabul edilmeyen– bu slogan, orada orijinal şekliyle yer alıyorsa bu kesinlikle ihmalkârlıktan dolayı değildi: Dostluğun aynı zamanda hem olumlanması hem de şüpheyle hükümsüz kılınması, kitabın genel taktiğine temel teşkil ediyordu.

Bu hususta, Derrida'nın tavrı Nietzsche'yi tekrarlar. Nietzsche, henüz bir filoloji öğrencisiyken Diogenes Laertius kaynakları üzerine çalışmaya baş-

1 Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, YKY, 2003.

lamıştı ve *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nin metinsel geçmişinden (ve dolayısıyla Casaubon'un düzeltisinden) muhtemelen haberdardı. Fakat Nietzsche'nin stratejisinin merkezinde, hem dostluğun gerekliliği hem de dostlara duyulan bir tür güvensizlik bir arada yer alıyordu. Bu, Nietzsche'nin, kendi zamanında geçerliliğini yitirmiş olan geleneksel okuyuşa başvurmasının arkasındaki nedenleri açıklar niteliktedir (1828 yılı Huebner baskısı, "legebatur o philoi, emendavit Casaubonus" notuyla birlikte, düzeltilmiş modern uyarlamayı içerir).

"Dost" teriminin kendine özgü semantik konumunun modern filozofların sıkıntısına katkıda bulunmuş olması muhtemeldir. Bilindiği üzere, "Seni seviyorum" dizimi üzerine henüz hiç kimse tatmin edici bir açıklama yapmayı beceremedi; öyle ki, bu dizimin edimsel bir karakteri olduğu –yani anlamının sözcesiyle tesadüfen örtüştüğü– bile düşünülebilir. Benzer yaklaşımlar –her ne kadar burada edimsel kategoriye başvurmak mümkün gözükmese de– "Ben senin dostunum" ifadesi için de geçerlidir. Şahsen ben "dost"un, dilbilimcilerin "yüklemcil olmayan" (*non-predicative*) şeklinde tanımladıkları terimler sınıfına ait olduğuna inanıyorum –bu terimler temel alınarak söz konusu yüklemin ortakça uygulandığı bir nesneler sınıfı kurmak mümkün değildir. Mesela, "beyaz", "katı" ve "sıcak" kesinlikle yüklemcil terimlerdir; peki ya "dost"? Onun da böylesi tutarlı bir sınıfı tanımladığını söylemek olası mıdır? Kulağa tuhaf gelebilir ama "dost", bu özelliği yüklemcil-olmayan terimlerin bir diğer türüyle de paylaşır: Hakaretler. Dilbilimciler, hakarete uğrayan kişinin gücenmesinin ardındaki sebebin en basit tabiriyle olanaksız veya her halükârda yanlış sayılabilecek bir kategoriye (örnek vermek gerekirse, dile bağlı olarak, dışkı veya kadın/erkek cinsel organı gibi kategorilere) yerleştirilmek olmadığını ortaya koymuştur. Hakaret, betimleyici bir ifade olmaktan ziyade uygun bir isim olduğu için, tam da bu yüzden hedeflediği etkiyi yaratır; çünkü dil, hitap edilen kişiye, onun istemediği ama aynı zamanda da kaçınamadığı bir biçimde hitap etmek için kullanılır (bu, adımın Giorgio olmasına rağmen birinin beni ısrarla Gaston diye çağırmasına benzer). Küfrü gücendirici yapan, dış dünyaya bir atıf değil, en açık tabiriyle, saf bir dil deneyimidir.

Eğer bu doğruysa, "dostluk" ile benzer bir konumu paylaşan sadece hakaretler değil, aynı zamanda felsefi terimlerdir: Çok iyi bilindiği gibi, bu terimler nesnel düzanlamdan yoksundur ve ortaçağ mantıkçılarının "aşkın" diye yaftaladığı terimler gibi, sadece varlığı ifade ederler.



Aziz Petrus ve Pavlus'un Şehitliğe Yürüyüşü.
Giovanni Serodine (1626)

Bu nedenle, seminerin esas meselesine gelmeden önce, sizden önünüzde duran Serodine tablosu röprodüksiyonunu dikkatlice incelemenizi rica ediyorum. Roma'daki Galleria Nazionale di Arte Antica'da bulunan bu tablo, Petrus ve Paulus adlı iki havarinin şehit olma yolunda rastlaşmalarını anlatır. İki aziz, tuvalin ortasında hareketsiz durmaktadır; onları ölüme götüren asker ve cellatların intizamdan uzak hareketliliğiyle çevrelenmişlerdir. Eleştirmenler sıklıkla, azizlerin kahramanca sert duruşlarıyla kalabalığın kargaşası arasındaki karşıtlığa dikkat çeker. Bu zıtlık, neredeyse rastgele bir biçimde kollara, yüzlere ve trompetlere serpiştirilmiş ışık huzmeleri ile daha da açığa çıkar. Bana kalırsa, bu resmi eşsiz kılan, Serodine'in, azizleri birbirlerini kesinlikle göremeyecekleri kadar yakın –alınları neredeyse bitişik– halde resmetmesidir. Bu azizler, şehitliğe giden yolda, birbirlerine bakarken birbirlerini tanımazlar. Aşırı yakınlığın yarattığı etki, resmin en alt kısmında yer alan ve zar zor görünen sessiz el sıkışma jestiyle adeta vurgulanmıştır. Ben hep, bu resmin dostluğun mükemmel bir alegorisini içerdiğini düşünmüşümdür. Eğer dostluk, kişinin kendi adına ona dair bir temsil veya kavram oluşturmasını imkânsızlaştıracak derecede bir ya-

kınlık değilse, gerçekte nedir ki? Birini "dost" olarak kabul etmek onu "herhangi bir şey" olarak kabul edememek demektir. İnsan; "beyaz", "İtalyan" veya "sıcak" dediği gibi "dost" diyemez – dostluk, bir nesnenin özelliği veya niteliği değildir.

Şimdi, üzerine yorum yapmayı hedeflediğim Aristoteles'e ait parçayı okumaya başlamalı. Burada filozof, dostluk üzerine, *Nikomakhos'a Etik*'in sekizinci ve dokuzuncu kitaplarını ele alan hakiki bir inceleme sunmakta. Felsefe tarihinin gelmiş geçmiş en ünlü ve en çok tartışılan metinlerinden biri üzerinde duracağımız için Aristoteles'in son derece iyi kurguladığı tezinde yer alan bazı bilgileri sorgusuz kabul edeceğim: İnsanın dostsuz yaşayamayacağı; çıkar ilişkisi üzerine kurulmuş bir dostluk ile erdemli dostluğun getireceği zevk adına kurulan (yani dostun, haddizatında, dost olduğu için sevildiği) bir dostluk arasında ayrım yapılması gerektiği; fazla dosta sahip olmanın mümkün olmadığı; dostluğun araya mesafe girince unutulmaya yatkın olduğu... vs. Bunların hepsi zaten çok iyi bilinen savlar. Fakat incelemenin içerisinde öyle bir pasaj var ki, tabiri caizse teorinin ontolojik temelini içerdiği halde, bence, gereken ilgiyi görememiş. Söz konusu pasaj 1170a28 – 171b35.

> Gören gördüğünü, işiten işittiğini, yürüyen yürüdüğünü duyumsuyorsa (*aisthanetai*), öteki durumlarda da aynı şekilde bizim etkinlikte olduğumuzu (*oti energoumen*) duyumsadığımız bir şey varsa; dolayısıyla duyumsamakta olduğumuzu duyumsuyor, düşünmekte olduğumuzu düşünüyorsak, duyumsamamız ve düşünmemiz varolmamız demekse (varolmak [*to enai*] düşünmek ya da duyumsamaktır, demiştik) ve duyumsamak 'kendi başına' hoş (*edeon*) bir şeyse (yaşam doğal olarak bir iyi, bizde bir iyinin varolduğunu duyumsamak hoş); yaşamak tercih edilmesi gereken bir şeydir ve onlar için varolmak iyi, hoş olduğundan ötürü en çok iyi kişiler için böyledir (onlar kendi başına 'iyi'yi duyumsamaktan [*synaisthanomenoi*] hoşlanır), erdemli kişi de dostuna karşı, kendine nasıl davranıyorsa öyle davranır (dost bir başka 'kendi'dir [*heteros autos*]). İmdi nasıl her bir kişi için kendi varlığı (*to auton einai*) tercih edilecek bir şeyse, aynen böyle ya da buna yakın biçimde dostun varlığı da tercih edilecek bir şeydir. Varolmak, kendini iyi olarak duyumsamak olmakla, tercih edilir; bu tür bir duyumsama kendi başına hoş olur, bunu söylemiştik. Demek ki, dostun varlığını da birlikte duyumsamak gerekir; bu ise birlikte yaşamakta, söz ve fi-

> kir alışverişinde (koinonein) oluşsa gerek, insanlarla ilgili olarak, birlikte yaşamaktan bu şekilde söz edildiği görünüyor, ama bu aynı yerde otlamaları yüzünden sürülerle ilgili kullanımdaki anlamı taşımaz.
>
> ... Dostluk bir ilişki; biri kendine karşı nasılsa dostuna karşı da öyle. Kendimizle ilgili varlık tercih edilecek bir duyum; demek ki dost ile ilgili olarak da öyle.[2]

Son derece yoğun bir parça ile karşı karşıyayız çünkü Aristoteles bu parçada ilk felsefeye dair, başka hiçbir yerde böylesi bir formda yer almayan, birtakım tezler ileri sürmekte:

1) Saf bir varlık algısı, bir varoluş *aisthesis*'i vardır. Aristoteles bunu birkaç defa, ontolojinin teknik kelime dağarcığını kullanarak tekrarlar: *aisthanometha oti esmen*, *aisthesis oti estin*: *oti estin*, varoluştur; *quod est* öze karşıttır (*quid est, oti estin*).
2) Bu varolma algısı, kendi içerisinde, hoştur (*edys*).
3) Varolmak ile yaşamak arasında ve kişinin varoluşunu fark etmesi ile yaşamını fark etmesi arasında bir eşdeğerlik vardır. Bu, şüphesiz, Nietzsche'nin tezine bir zemin oluşturmaktadır: "Varlık: buna ilişkin tek tahayyülümüz 'yaşamak'tır."[3] (Daha genel olmakla birlikte, benzer bir olumlamayı Ruh Üzerine 415 b 13'te okumak mümkün – "Yaşayan şeyler ise, onların varolması yaşamaktır"[4]
4) Varolmaya dair algının doğasında, insana mahsus başka bir algı yatar ve bu algının büründüğü form, dostun varolmasının eşzamanlı algısıdır (*synaisthanesthai*). Dostluk, kişinin kendi varoluşunun farkındalığı içerisinde oluşan, dostluğun varoluşunun eşzamanlı algısıdır. Fakat bu demek oluyor ki, dostluğun aynı zamanda hem ontolojik hem de siyasi bir boyutu var. Var olmanın algısı her zaman bölünmüş ve bölüşülmüş ya da paylaştırılmıştır. Dostluk bu bölüşümün veya paylaşımın kendisini adlandırmaktadır. Burada, ne öznelerarasılığın (yani modern bir kuruntunun) ne de bir tür özneler arası ilişkinin izine rastlanır: Daha çok,

2 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* Çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2011, s. 189-90 ve 193.

3 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale, Random House: New York, 1968, s. 312 ("Das Sein—wir haben keine andere Vorstellung davon als 'leben'.")

4 Aristoteles, "De Anima", *The Complete Works of Aristotle*, Ed. Jonathan Barnes, 2 cilt, Princeton: Princeton UP, 1984, C. 1, s. 661.

varolmanın kendisi bölünmüştür, kendiyle özdeş değildir: ben ve dost bu paylaşımın iki yüzüdür – veya iki kutbudur.

5) Bu nedenle dost, başka bir kendilik, bir *heteros autos*'tur. Öteki-benlik (alter-ego) ifadesinin Latince tercümesi bağlamında uzun bir geçmişi var, fakat burası bunu baştan ele almanın yeri değil. Akılda tutulması gereken, bir Yunan formülasyonunun modern kulağın algıladığından daha fazlasını içerdiğidir. Evvela, Latincede olduğu gibi, Yunancada da ötekilik anlamını karşılayan iki terim var: *allos* (Lat. *alius*) genel bir ötekilik, *heteros* (Lat. *alter*) ise heterojenlikte olduğu gibi iki şey arasındaki karşıtlık. Dahası, Latincedeki benlik (ego) kelimesi, –"kendi" anlamına gelen– *autos*'un tam bir tercümesi değildir. Dost, başka bir ben değil; kendiliğe içkin başka bir ötekilik, kendinden başkası olma halidir. Varoluşumu hoş olarak algıladığım noktada, algım, onu yerinden oynatan ve dosta ya da öteki-benlik'e doğru yönelten eşzamanlı başka bir algı tarafından saptırılır. Dostluk, özalgıya en yakın olanın temelinde yatan bu öznellikten çıkarmadır [*de-subjectivization*].

Bu noktada, Aristoteles'teki ontolojik boyut sorgusuz kabul edilebilir. Dostluk, *prote philosophia*'ya aittir çünkü onun muallakta kalan veçhesi, var olma deneyimi ve "algı"sının ta kendisi hakkındadır. Böylece insan; "dost"un, neden gerçek bir yüklemcil olamayacağını –yani bir kavrama, onu bir gruba atfetmek adına eklenemeyeceğini– daha iyi anlar. Günümüz terminolojisiyle ifade edersek, "dost"un kategorikten ziyade eksistensiyal olduğunu söyleyebiliriz. Buna rağmen, –bu haliyle kavramsallaştırılamayan– bu eksistensiyal gene de onu bir nevi siyasi kudretle yükleyen bir yoğunlukla kesişir. Bu yoğunluk, "birlikte"dir (*syn*); paylaşılabileni (con-divisible) –zaten her daim paylaşılmış olanı– bölen, dağıtan ve paylaşılabilir kılan "bir araya "gelme"dir (con-); var olmanın algısı ve hoşluğudur.

Bu paylaşımın Aristoteles için siyasi bir önem taşıdığı, analiz ettiğimiz metinde açıkça ifade edilmiyor, sadece ima ediliyor. Burada metne dönmemiz uygun olabilir.

> Demek ki, dostun varlığını da birlikte duyumsamak gerekir; bu ise birlikte yaşamakta, söz ve fikir alışverişinde (*koinonein*) oluşsa gerek, insanlarla ilgili olarak, birlikte yaşamaktan bu şekilde söz edildiği görünüyor, ama bu aynı yerde otlamaları yüzünden sürülerle ilgili kullanımdaki anlamı taşımaz.

Burada, "aynı yerde otlama" diye tercüme edilmiş ifade, metnin orijinalinde, *en to auto nemesthai*'dir. Ama *nemo* fiili –bildiğiniz gibi siyasi içerik bakımından zengindir (bu fiilden türemiş *nomos*'u düşünmek bunu anlamaya yeterli)– orta çatıda "katılmak" anlamına da gelir ve Aristoteles'in ifadesi basitçe "aynı olana katılmak" anlamına da gelebilir. Her halükârda, burada esas olan, insan topluluğunun beraber yaşamak üzerinden tanımlanması (*syzen*, burada teknik bir anlam yükleniyor) ve hayvanlara kıyasla bu beraberliğin, ortak bir maddeden pay almaktan ziyade tamamen varoluşsal ve adeta nesnesiz bir paylaşım olmasıdır: Yani, varoluşun saf gerçeğine dair eşzamanlı bir algı bağlamındaki dostluk. Zamanın akışı içerisinde, bu orijinal politik *synaesthesia*'nın, demokrasilerin (evrimleşmeyi tüketip geldikleri son noktada) kaderlerini tam anlamıyla teslim ettiği bir oybirliği fikrine nasıl dönüştüğü ise bambaşka bir hikâye ve bu hikâyenin üzerine kafa yormayı da sizlere bırakıyorum.

İngilizceden çeviren: Maya Mandalinci

Dostluğun Yasası: Agamben ve Derrida

SIMON MORGAN WORTHAM

2004'ün aralık ayında, Jacques Derrida'nın ölümünden sadece iki ay sonra, *Contretemps* adlı elektronik derginin Giorgio Agamben'in düşüncesine ve çalışmalarına ithaf edilen özel bir sayısı yayımlandı. Böyle ciltlerin yayımlanması, Agamben'in çağdaş siyaset ve dil filozofu olarak ünü ve etkisinin son yıllarda, özellikle Anglo-Amerikan dünyada alımlanışı açısından artmış olduğuna işaret eder. Birçok kişiye göre, Agamben'in nefes kesici Benjamin, Schmitt, Heidegger, Arendt, Foucault vd okumaları ve biyosiyaset, kamp, egemenlik, hukuk ve topluluğun potansiyeline dair özgün yeniden yorumları, tersine çevrilemez bir çöküşe girdiği iddia edilen "kuramsal" projenin canlanmasına yardımcı olmuştur. Kısacası Agamben, yirminci yüzyıl eleştirel düşüncesinin bütününü, çağın önem ve öncelik arz eden gerçeklerine yanıt vermeyi görev edinen entelektüel bir proje üzerinden yeniden düşünmeye ve yeniden şekillendirmeye muktedir gibi görünen öncü bir Avrupalı eleştirel figür olarak öne çıkmıştır.

Contretemps'nın söz konusu sayısına, Agamben'in kendisi de "Dostluk" başlıklı bir makaleyle katkıda bulundu.[1] Bahsi geçen yazının Derrida'nın ölüm ha-

1 Giorgio Agamben, "Dostluk", *Contretemps* 5, Aralık 2004, (Giorgio Agamben Özel Sayısı). [Türkçesi: *Cogito* S. 68-69, s. 106-113]. Derrida-Agamben ilişkisi üzerine başka yorumlar için Lorenzo Fabbri'nin Jean-Luc Nancy röportajına bkz: "Philosophy as Chance", *Critical Inquiry*, C. 33, S. 2 (2007), s. 427-440. Ayrıca, Samuel Weber yakın zamanlarda Agamben'in "Dostluk" makalesi üzerine, henüz yayımlanmamış ama *MLN*'in Sonbahar 2007 sayısında yer alması planlanan bir yazı yazdı: "'And When is Now?" (On Some Limits of Perfect Intelligibility)". Weber, burada, *Dostluk Politikası*'ndan aldığı münferit bir parçayı, Derrida'nın, Agamben'in "Dostluk"ta bahsi geçen mektubuna cevabı olarak okur. Bkz. *Politics of Friendship*, İng. Çev. George Collins, Verso, Londra ve New York, 2005, s. 208.

berinden önce yazılmış olduğuna şüphe yok; makale, Agamben'in Derrida'nın düşüncesini eleştirel bir yaklaşımla –mevzubahis metinde, *Dostluğun Siyaseti*'ne atıfla– ele aldığı metinler dizisinin halkalarından biri. Agamben'in yayımladığı ilk eserlere dönersek şunu söyleyebiliriz ki; ister Agamben'in dil felsefesi ister siyasi düşünceleri bağlamında değerlendirilsin, yapısökümle kurduğu eleştirel "ilişki", felsefi projesini detaylandırması bağlamında vazgeçilmezdir. Bir örnek vermek gerekirse Agamben, İtalyancada 1977'de *Stanze* adıyla yayımlanmış *Dörtlükler* adlı erken dönem çalışmalarından birini şöyle bir yapısöküm tanımıyla bitirir: "Gösterge kavramında billurlaşan metafizik mirasın işe yarar bir eleştirisine imkân sunan" ama aynı zamanda "metafiziğin dışına-çıkaracak-geri-adımı-atma" hususunda başarısız olan bir "gramatolojik proje."[2] Burada Derrida, metafiziğin yapısökümünün olası getirilerine dair iddialarında, daha temkinli görünen Heidegger'in aksine, aceleci biri olarak gösterilir. Bu nedenle, eğer "Batı metafiziğinin kökeni" Agamben'e göre, "mevcudiyetin hep hâlihazırda anlamlamanın (*signification*) içine hapsol[duğu]" gerçeğinde ve bu gerçek aracılığıyla açığa çıkıyorsa bile "yazıyı ve izi (*trace*) başlangıç konumu olarak kabul etmek, bu asli deneyimi vurgulamak fakat onu aşmamak anlamına gelir."[3] Agamben, yapısöküm projesini Batı metafiziğinin hiyerarşik ikiliğini basitçe tersine çevirme işlemine dönüştürme sürecinde, "Yazının ve gösterenin metafiziği, gösterilenin ve sesin metafiziğinin ters yüzüdür ama kesinlikle onun aşkınlığı değildir," diye yazar – birçok kişiye göre, Agamben'in bu jestinin, tam da bu metafiziği "aşma" veya ona sorunsuzca geri dönme imkânı sunmaktan çok uzak olduğuna şüphe yok.

Öte yandan, başka birçok metinde Agamben'in ortaçağ metinleri ve felsefesini etkileyici bir biçimde yeniden ele alışını ve Aydınlanma-sonrası düşünce alanının neredeyse tümünü içeren kapsamlı eleştirisini besleyen güç, yapısöküm eleştirisinin çevresinde temellenir. Veya, daha açık olmak gerekirse, Agamben'in yazılarındaki okuma ve argümanların yapısöküm çağının (Agamben'in *Homo Sacer*'de ifade ettiği şekliyle, "yapısökümün günümüzdeki prestijinin")[4] ister istemez sona ereceğine dair ısrarında. Örneğin Agamben, Anglo-Amerikan dünyadaki yankıları bağlamında belki de en iyi bilinen

2 Giorgio Agamben, *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis ve Londra, 1993, s. 155-6.

3 *Age*.

4 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1998, [Türkçesi *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 76] (Alıntılar Türkçe çeviriden verilmiştir.)

metni olan *Homo Sacer*'de, Kafka'nın "Yasanın Önünde" başlıklı metninin Benjamin ve Scholem'in mektuplaşmasındaki tartışmalı okumasını değerlendirir. (Kafka'nın metnine ve tartışmalı eleştirel alımlanışına birazdan döneceğiz.) Bu yazışmadan yükselen esas soru şudur: Bu öykü, yeni modernitemizin eşiğinde bize, Scholem'in savunduğu gibi, anlamı olmadan yürürlükte olan, kendi içeriğinin ötesinde kalan hukukun saf biçimi olan bir iktidar imgesi mi sunmaktadır? Yoksa işaret edilen, bir istisnanın kurala dönüşmesi, yani Agamben'in Benjamin yorumunu okuduğu şekliyle "hukukun gerçekleştiği ve yönetmesi gereken hayattan ayrılamaz hale geldiği"[5] midir? (Birazdan göreceğimiz üzere Agamben, Benjamin'in tutumuna dair yorumunun günümüz siyasetini anlamak için daha çok potansiyel sunduğunu düşünür.) Bu tartışmanın sonucu ne olursa olsun, Kafka'nın metninin çağrıştırdıkları, Agamben'in yapısökümü bizzat bu küçük esrarengiz hikâye üzerinden okumasını sağlar. (Derrida da elbette, "Yasanın Önünde" makalesini Kafka'nın hikâyesi üzerinden kurgular. *Homo Sacer*'in bu pasajında Agamben de ona üstü kapalı bir gönderme yapar.) Böylece yapısöküm ancak, hukukla sonu gelmez bir müzakereyi sürdürebilir, bundan dolayı da –Agamben'in iddiasına göre– egemen iktidarın yasak yapısının salt bir belirtisi veya örneği haline gelir. Egemen iktidar ne tam anlamıyla yasaklar ne de izin verir, ama hukuktan (yasaktan) özgürleşme veya kurtuluşun görünürde mutlak bir biçimini sunar, oysa bunun da tek amacı, insanı daha da güçlü araçlarla kapsamak veya itaat etmesini sağlamaktır. O halde Agamben'e göre yapısökümün kendisi, Kafkaesk hukukun "açık" kapısı figürünün betimlediği bu belirlenemezlik eşiğini mesken tutar – dahası sürekli bu eşiği yeniden çizer. Bu süreçte yapısöküm uygulamada, "siyasetin orijinal unsuru"nu[6] birlikte biçimlendiren egemen istisna ve çıplak hayata yol açan belirsizlik mıntıkasıyla sınırlı kalır – işte bu nedenle, yapısöküm söz konusu unsur karşısında kör ve güçsüz kalmaktadır. (Siyasetin bu "orijinal unsuru" bildirimine gönderme yaparken, Agamben'in *Homo Sacer*'de, dost/düşman ilişkisini, Batı siyasetinin belirleyici bir kategorik çifti olarak reddettiğini belirtmekte yarar var. Agamben, bu hamlesiyle, bir yandan Derrida'nın *Dostluğun Yasası* kitabına dair memnuniyetsizliğine zemin hazırlarken bir yandan da *Contretemps*'nın 2004 sayısına verdiği yazıdaki dostluğun siyasi potansiyeline ilişkin yorumları için bir bağlam oluşturur.)

5 *Age*., s. 76.
6 *Age*., s. 235.

Agamben, Anglo-Amerikan akademik dünyasını fazlasıyla meşgul eden "kuramın çöküşü" tartışmalarının ardından önemli bir çağdaş eleştirel düşünür olarak öne çıkmaya başladığından beri Agamben-Derrida ilişkisi üzerine felsefi incelemeler de birçok yerde varlık göstermeye başladı. Tek bir örnek vermek gerekirse, Adam Thurschwell, "Cutting the Branches for Akiba: Agamben's Critique of Derrida" (Dalları Akiba İçin Kesmek: Agamben'in Derrida Eleştirisi) başlıklı makalesinde, Agamben'in Derrida'ya dair görüşünde, yapısöküme ilişkin feci bir yanlış anlamanın esas alındığını savunur. Bu görüşe göre, Agamben'in ifadesiyle, Derrida en nihayetinde "metafiziğin 'negatif ontolojik temeli' olduğu mefhumunu doğrular";[7] böylece (Thurschwell'in yorumuna göre) yapısökümün kendisi, bir bütün olarak metafizik gelenekteki bir kopuştan ziyade bir sürekliliği temsil eder; oysa Agamben'in dil felsefesi, potansiyel açısından ele alındığında böyle "negatif" bir temelin üstesinden gelir. Thurschwell'e göre, yapısöküme dair bu yanlış anlamanın nedeni yapısökümün "ilk felsefe" olarak kabul edilen "temel ontoloji"den ziyade, "Levinasçı anlamıyla etik" olma yolunda ilerlemesidir.[8] Yapısökümün esasen etik bir yöntem olarak mı ya da zorlama bir "Levinasçı anlamıyla etik" olarak mı irdelenmesi gerektiği elbette tartışmaya açıktır; kabul edelim ki, Thurschwell'in kendisi de etiğin herhangi bir ontolojinin yerine geçerek kurucu bir pozisyon alışına yönelik fazlasıyla basit kavrayışları karmaşıklaştırmak adına başka etiğini "uygun" felsefi düşünce veya söylemden ayırma konusunda fazlasıyla aceleci davranır.

Derrida-Agamben "ilişkisine" dair böylesi "felsefi" okumaları ve karşıokumaları çeşitlendirmek elbette ki mümkün. Üstelik ileride bunlara başkalarının da ekleneceği şüphesiz (hatta bu, belki de kaçınılmaz). Agamben, "Dostluk" makalesinin başında "felsefe" kelimesi ile dostluk kavramı arasındaki yakınlığa vurgu yaptığından ben de bu makalede, Derrida ile Agamben'in birbirlerine yaptıkları çeşitli göndermelerde (veya birbirlerine göndermede bulunmayışlarında) –başka bir deyişle yazışmalarında veya yazışmıyor oluşlarında– dostluğa yüklenen önem bağlamında Derrida ve Agamben arasındaki olası bağlantıları ve bariz gerilimleri keşfetme yaklaşımını benimseyeceğim. Agamben, makalesinin ilk aşamalarında, sorgula-

7 Adam Thurschwell, "Cutting the Branches for Akiba: Agamben's Critique of Derrida", *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Ed. Andrew Norris, Duke University Press, Durham ve Londra, 2005, s. 173-197. Bkz. s. 181.

8 *Age*., s. 185.

nan (ve felsefenin imkânıyla yakından bağlantılı olan) dostluk meselesinin, belki de performatif dostluk edimleri eşliğinde irdelenmesi gerektiğini öngörür – bunun sonucunda, "dostu" Jean-Luc Nancy ile bu konu üzerinde yazışmalarına üstü kapalı bir gönderme yapar. Agamben'in bize aktardığı kadarıyla bu yazışmanın niyeti, dostça bir yazışmanın performatif boyutunu da işin içine katarak ele almak suretiyle bir araştırma konusu olarak dostluk meselesini katmerlemektir. Agamben böylece bir felsefi mesele olarak (belki de en mühim felsefi mesele olarak) dostluğun, yavan ve bir bakıma bağlam dışında formüle edilen önermelerden ziyade, özdüşünümlü edimsel bir egzersiz veya işlem üzerinden ele alınmasının en iyi sonucu vereceğini düşünmüştür. Dostluk meselesinin felsefe alanında ele alınmasının, yazışmanın apansız sonlanmasıyla (bu durum da, meselenin dostça bir yazışmaya uygun olmadığını ya da söz konusu dostluğun sonlandığını veya zayıfladığını işaret eder) engellenmiş veya önlenmiş olması, felsefe / dostluk'un "sahneye koyulması"yla telaffuzu veya ifadesi arasında ahenkli olmasa da indirgenemez bir ilişki bulunduğu gerçeğini değiştirmez – ama Agamben'in felsefenin merkezi bir konumuna yerleştirmek istediği dostluğun aslında neyi gerektirdiği konusunda aydınlatıcı olabilir. Bir dostluk meselesi olarak felsefe; (en mühim) felsefi mesele olarak dostluk: Agamben'in "Dostluk" makalesinde neredeyse farkında olmadan değindiği başarısız yazışma, bu meseleler ile bağlantılar adına dönüştürücü bir yeniden şekillendirme ve hatta bir "ötekileştirme" olanağı sunar. Bu bilgilerin ışığında burada yapmaya çalıştığım şey Derrida-Agamben ilişkisini, karşılaştırmalı konumları ve birbirlerine –ve hatta tüm Batı düşünce geleneğine– göre farkları bağlamında, "felsefi" bir değerlendirme olarak incelemek değil. Aksine, amacım daha çok bu iki "filozofun" (gerçi Agamben bu kelimeyi Derrida söz konusu olduğunda kullanmaya çekinir) aralarında geçen yazışma veya yazışmamadan yola çıkarak, onları neyin yakınlaştırdığı ve ayrıştırdığını araştırmak. Başka bir deyişle, Agamben ile Derrida arasında olup biteni anlamak için, bu ikisi arasında bir mesele olarak dostluğun ele alınma ve icra edilme biçimlerinin ve bütün bunların nasıl bir havada –dostça ya da dostça olmayan– gerçekleştiğinin izini sürüyorum (tabii, bu ikisi arasında bir ayrım yapmak mümkün olacaksa).

"Dostluk"

Agamben, "Dostluk" makalesine dostlukla felsefenin, eskiye dayanan esasi

yakınlıklarının da gösterdiği üzere, birbirlerine sıkıca bağlı olduğu iddiasıyla başlar. Bu ilişkinin en açık ifadesi ve arkeolojisi felsefenin *philos*'unda, yani dostun –veya dost kavramının– bizzat felsefe kelimesinin içinde bulunması veya ima edilmesinde bulunur. Felsefe ve dostluk neredeyse birdir ve onları birbirinden ayrı düşünmek pek de olası görünmez, ne de olsa onlar bir adı paylaşıyor sayılırlar (ve şimdiden belirtmek gerekirse, bu makalede, Agamben'in dostluk, felsefe ve –yaygın terimler olması bağlamında– hakaretlerin tam olarak neyi isimlendirdikleri üzerine söyleyecekleri olacak):

> [D]ostluk, felsefenin tanımıyla o kadar yakından ilişkili ki, onsuz felsefenin mümkün olamayacağı bile söylenebilir. Felsefe ile dostluğun yakınlığı o kadar derinlerde yer etmiş ki, felsefe sözcüğü *philos*'u –yani dost sözcüğünü– içeriyor; bununla beraber, bütün aşırı yakınlıklarda olduğu üzere bu yakınlıkta da insan onun kökenine inememe riskiyle karşı karşıya kalıyor. Klasik dünyada, dost ile felsefeci arasındaki bu ayırt edilemezlik –handiyse öz birliği– sorgulanmadan kabul gören yerleşmiş bir fikirdi ve çağdaş bir felsefecinin –"Felsefe nedir?" gibi sivri bir soruyu gündeme getirirken– bu sorunun *entre amis* [dostlar arasında] ele alınması gerektiğini yazabilmesinin ardında kısmen kadim bir niyet olduğu da düşünülebilir. Bugün, dostluk ve felsefe arasındaki ilişki aslında itibar kaybetmiş durumda ve profesyonel felsefeciler, düşüncelerine eşlik eden bu rahatsız edici ve tabiri caizse mahrem ortakla uzlaşma uğraşı verirken bir nevi utanç duygusu ve huzursuz bir vicdanla da başa çıkmak durumunda kalıyor.

Bununla beraber, felsefe ile dostluk, her ne kadar derin ve hatta birbirlerinden ayırt edilemeyecekleri kadar yakın bir ilişki içinde olsalar da, dildeki yakınlığa ya da sıkılığa müracaat da, dostlukla felsefeyi kısmen farklılaştırır, ayırır veya böler. [Hatta Agamben'in kendisi, makalenin ilerleyen bölümlerinde "paylaştırma" terimini kullanır. Fakat burada, bu terimle kastedilen, varoluşun asli bir bükümü ya da başkalığı, bireysel özneleri veya öznellikleri aşan, yapısöküme uğratılamayacak saf bir potansiyeldir.] O halde dostluk, tam olarak felsefe değildir – ona yaklaşır ama bütünüyle o olamaz. Onun yerine felsefenin, dostlukla bir dostluk paylaştığını söylemek mümkündür. Burada, Agamben'in bakış açısından tamamen farklı olarak, dostluk, Derrida'nın

başka bir yazısında kullandığı ifadeyle "aşkınsal çıkıntı"[9] [*transcendental excrescence*] ya da diğer bir deyişle felsefeye bir eklenti (*supplement*) görevi görebilir. Ne basitçe felsefenin içinde ne de tamamen dışındadır; ne yalnız örnek göstermeye yarayan bir örnek ne de en temel kavramdır; bunlardan ziyade bu ikisi arasında bir yere yerleştirilmiş ya da yerinden edilmiştir ve böylece bölünebilirlik özelliğini tuhaf bir biçimde ikiye katlar. Dolayısıyla felsefe ile dostluk arasındaki ilişki hem bir uzaklık hem de bir yakınlık ölçüsü içerir ve bu ölçünün dengede tutulması da ölçülmesi de aşırı derecede zordur (kısaca, ölçülemeyecek bir ölçüdür); fakat aynı zamanda da sürekli bir belirlenim ihtiyacı içerisindedir. Bu durum, Derrida'nın *Varlık ve Zaman*'daki mesafe-kaldırmayı (*Ent-fernung*) kendi kitabı *Parages*'te tekrar tercüme edişini akla getirir; mesafe-kaldırmak, Dasein için yakınlık yaratan bir mesafe koyma veya geri çekilme olarak ele alınır. Heidegger'e göre yakınlık ancak mesafeyle başlayabilir; fakat bu mesafe, ölçüsünü ancak (her ne kadar bu imkânsız olsa da) yakınlık üzerinden, kendisinin zıddı-olmayan "başka"sı olarak yakınlık üzerinden bulabilir. Böylece yakınlık mesafenin, zıddı-olmayan "başka"sı konumuna sokulur.[10]

Böylece Agamben, metninin bir sonraki aşamasında, bir yandan felsefe ile dostluk arasındaki ilişkinin modern zamanlarda itibarsızlaştığını ve Nietzsche ile başlayan bu itibarsızlaştırmanın son halkasının muhtemelen Derrida'nın *Dostluğun Siyaseti* olduğunu iddia eder (ki Agamben'in söylediğine göre bu kitabın stratejisi dostluğu hem olumlamak hem de "şüpheyle hükümsüz kılmaktadır"). Ama bir yandan da Agamben'in işaret ettiği felsefe ile dostluk arasındaki samimiyet –tam da bir dostluğa benzediği, yani mesafe ile yakınlık, asıl ile eklenti arasında dengesizce veya hesaplanamayacak biçimde bölünmüş olduğundan– bu ikisinin arasının açılması ihtimalini de her zaman barındırır. Bu nedenle, felsefenin dostlukla dostluğuna dair antik veya klasik kavrayış ile daha yakın zamanda (Nietzsche-sonrası) şekillenen, felsefenin dostluk konusundaki sıkıntılı ve muğlak tutumuyla şekillenen durumu (Agamben'in izinden giderek) basitçe karşı karşıya koyulamaz. Aksine, Agamben'in *Contretemps*'daki makalesinin girişindeki felsefe ve dostluk üzerine düşünceler, aslında aynı sorunu –yani, karşıtlık içeren bir farktan

9 Jacques Derrida, *Glas*, University of Nebraska Press, Lincoln ve Londra, 1990, s. 15b.

10 Derrida'nın Heidegger tercümesine dair, benim burada anlatmaya çalıştığım noktayı **imkânlı kılan bu referanstan ötürü arkadaşım Sean Gaston'a minnettarım. Bkz. Jacques Der**rida, *Parages*, Galilee, Paris, 1986.

ziyade bölünebilir bir özellik, yerinden eden bir eklentisellik sorununu– sadece "klasik" ve "modern" dostluk anlayışları arasındaki ilişkiyi değil aynı zamanda, kaçınılmaz olarak, Agamben'in, Derrida ve yapısökümle (dostane-olmayan) ilişkisini de ele alma ve tanımlamaya zorunlu kılar.

Agamben, "Dostluk" makalesine Nancy ile arasındaki dostluğa gönderme yaparak devam eder:

> Yıllar önce, dostum Jean-Luc Nancy ile dostluk üzerine mektuplaşmaya karar verdik. Böyle bir yöntemin, aksi takdirde analitik bir değerlendirmeyle ele alınamaz gibi görünen bir meseleye değinmek ve onu neredeyse "sahnelemek" için en iyi yol olduğuna ikna olmuştuk. İlk mektubu ben yazdım ve cevabı merakla bekledim. Jean-Luc'tan gelen ve projenin sonlandığını belirten mektubun yazılma gerekçesini –veya belki de ona dair yanlış anlamaları– irdelemenin yeri burası değil. Fakat –planlarımıza göre, meseleye ayrıcalıklı bir erişim sağlayacağını umduğumuz– dostluğumuz, aslında bizim için bir engel teşkil ediyordu ve dolayısıyla, geçici bir süreliğine de olsa, bir şekilde gölgelenmişti.

Dolayısıyla burada, Agamben'in Nancy ile dostluğu bir tür yazışma çerçevesinde "sahnelenir": karşılıklı bir mektup alışverişi. Agamben, dostluğa dair yürütülecek bir sorgulamanın en iyi yolunun, iki filozofun mektuplaşarak sürdüreceği bir münasebetle özdeşleştirilen performatif bir dostluk edimi olacağını öngörmüştür. Ancak, bu meselenin dostluk eylemiyle katmerlenmesi (veya yeniden katmerlenmesi) beklentisine rağmen, kavramla icrası arasındaki harekette dostluğun kendiyle aynı olmadığı ortaya çıkar. Dostluk bir kez daha, klasik idealine daha da yaklaşmaya (ve dolayısıyla "bugünkü" itibarsızlaşmış duruşundan uzaklaşmaya) meylederken bile felsefenin dost-olmayan bir dostu olduğunu ve tersi durumu doğrular. Agamben bize tam da karşı taraf (Nancy) mektubuna bir yanıt verdiği anda dostluk meselesinin, dostluk edimleri veya mektup alışverişi üzerinden gerçekleşen performatif sahnelenişiyle önlendiğini veya engellendiğini söyler. Burada Agamben kelimelerini dikkatle seçer gibidir ve projeyi bitirme kararını Nancy'nin –cevap niteliğindeki mektubunda– kendisinin mi verdiği, yoksa Agamben'in, Nancy'nin –içeriği belirsiz– yanıtını okuduktan sonra mektuplaşmanın devam etmemesi gerektiği sonucuna mı vardığı tam olarak anlaşılmaz. Şüphesiz, incinen tarafın Agamben olduğu ve (en az iki anlamda) dostluğun aley-

hine karar kılanın Nancy olduğuna dair göz ardı edilemeyecek ipuçları mevcut. (Burada, Agamben'in mesleki sağduyusuna dair bir miktar gösterişi ve –suçu başka yerde aramaya yönelik– varlığı inkâr edilemeyecek türden "gizli" bir kinayenin oluşturduğu rahatsız edici bir karışım söz konusudur.) Fakat Agamben'in metninin bu konuda sergilediği belirsizlik, istemsizce de olsa aslında daha derin bir gerçeği işaret eder: Mektuplaşmayı bitiren, (dostluk/felsefe arasındaki ya da ona dair) sistemi kıran ve bütün bunları Jean-Luc Nancy'nin mektubunun gelişinin neden projeyi sonlandırdığı bilgisini paylaşmayı ve nakletmeyi reddederek yapan da son kertede Agamben'den başkası değildir. Başka bir deyişle, Agamben bir yandan, görünürde özel olan mektuplaşmayı "kamuya açarken", tam da satır aralarındaki kaçamaklı sözler nedeniyle, –özellikle de okurun– "yanıt verme" ihtimalini azaltacak bir şekilde mektubun sırrını kendine saklar (ya da içeriğine değinmeden ondan bahseder). O halde, bu aşamada, mektuplaşmayı sonlandırma (ve –şöyle ya da böyle gizlice– en az iki anlamda dostluk aleyhine karar kılma) kararı, en nihayetinde, ötekinin (Nancy'nin) kararı değildir. Fakat "Dostluk" makalesinin başında bahsedilen Agamben-Nancy mektuplaşması –her ne kadar "sahnelenmiş" de olsa– Derrida'yla Agamben arasındaki kısmen farklı türde bir alış-verişe zemin hazırlar. Nancy örneği, en başından itibaren, asıl veya birincil temayı, yani dostluk ile felsefe (veya daha doğrusu filozof) arasındaki asli bağlantıyı izler gibidir. Dolayısıyla Agamben ve Nancy, birer filozof olarak, iki dost gibi mektuplaşırlar (ve Agamben'in makalesinde bu, az çok doğallaştırılmıştır). En azından, başlangıçta durum budur. Bu bağlamda, metinde sunulduğu kadarıyla Agamben-Derrida yazışmasında iki çarpıcı özellik var. Bu belirgin özellikleri analiz etmeden önce metnin bahsi geçen kısmından bir miktar alıntı yapalım:

> Jacques Derrida da, muhtemelen bilinçli ve benzer bir kaygıdan yola çıkarak, geleneksel olarak Aristoteles'e atfedilen ve dostluğa çağrıda bulunurken bir yandan da onu olumsuzlayan ve aynı zamanda içinde gizli anlamlar barındıran bir sloganı dostluk üzerine kitabının *leitmotif*'i seçmiştir: *o philoi, oudeis philos*: "Dostlarım, dost diye bir şey yoktur." Kitabın meselelerinden biri de yazarın felsefi ve siyasi geleneğe hâkim olduğunu öne sürdüğü ve fallosantrik dostluk diye tanımladığı anlayışın eleştirisidir. Derrida, kitabının esin kaynağı olan seminer üzerine çalışırken tam da burada ele aldığımız slogana veya nükteye dair ilginç bir filolojik problem üze-

rine tartışmıştık. Aynı alıntıya, Diogenes Laertius'tan esinlenen Montaigne ile Nietzsche'de ve daha birçoklarında da rastlamak mümkün. Fakat *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nin modern bir baskısına bakarsak, Aristoteles'in biyografisini içeren bölümde (V, 21) bahsi geçen ibareyi bulamayız; onun yerine, görünüş bakımından neredeyse aynı fakat anlam bakımından farklı ve berikinden çok daha anlaşılır olan şu ifadeyle karşılaşırız: *oi* (altsimge yota ile omega) *philoi, oudeis philos*: "(Çok) dostu olanın, hiç dostu yoktur."

Gizemi çözmek için bir kütüphane ziyareti yeterli oldu: 1616'da Cenevreli büyük filolog Isaac Casaubon *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nin yeni bir basımını yayımlamaya karar verir. Bahsi geçen pasaja geldiğinde –kayınpederi Henry Etienne tarafından temin edilen basımda da *oi philoi* (ey dostlarım) diye başlayan ibare vardı– elyazmalarının bu gizemli ve anlaşılmaz nüshasını tereddüt etmeden değiştirir. Sonuç, akla son derece uygundur ve bu nedenle modern editörler tarafından kabul edilir.

Araştırmamın sonuçlarından Derrida'yı derhal haberdar etmiştim, bu nedenle kitabının *Politiques de l'amitié* adıyla basılması ve bu problemle ilgili en ufak bir ipucu barındırmaması beni bir hayli şaşırtmıştı. Eğer –modern filologlara göre doğru kabul edilmeyen– bu slogan, orada orijinal şekliyle yer alıyorsa bu kesinlikle ihmalkârlıktan dolayı değildi: dostluğun aynı zamanda hem olumlanması hem de şüpheyle hükümsüz kılınması, kitabın genel taktiğine temel teşkil ediyordu.

Bu olağandışı parçanın içeriğini ele almaya çalışmadan önce, bu parçanın metnin içinde "sahnelenişi" açısından önemli görünen birkaç özelliği belirtmekte yarar var. Öncelikle, Agamben'in, Nancy ile karşılıklı yazdıkları mektupların içeriğini açıklamaya hazır olmayışı dikkate alındığında (ve bu mektup alış-verişinin, bir dostla karşılıklı sürdürüldüğünün vurgulandığını unutmayalım) sadece birkaç satır sonrasında, Derrida'ya yazdıklarının içeriğini açıklama konusunda benzer bir tereddüde sahip olmaması ilginçtir. Dahası, Derrida'nın burada –dostluk konusunda yazılan– mektupların alıcısı konumunda olduğu halde, önceki duruma tezat oluşturacak şekilde, dost olarak anılmaması da ilginçtir. Metnin açılış cümlesini hatırlayalım: "... dostluk, felsefenin tanımıyla o kadar yakından ilişkili ki ..." Dosttan sayılmayan bir filozofla yazışabiliyor olmak ve "dostum Jean-Luc Nancy"ye kıyasla Derrida'nın filozof bile sayılmadığı iması burada büyük bir önem kazanır.

Agamben, kütüphaneye yaptığı bir ziyaret sonucunda, antik kaynakların çifte tercümesinden kaynaklanan gizemi –âdet olduğu üzere– çözer ve bu süreçte, Derrida'nın *Dostluğun Siyaseti*'nin *leitmotif*'inin düsturunun meşruluğunu etkileyici bir biçimde yıkar. En azından kendisi böyle düşünür. Burada –Agamben'in herhangi bir yorum, gelenek veya çevirinin güvenilir olduğunu duyurma kararının doğru olup olmadığı ya da Derrida'nın kitabında, düzeltilmiş-baskı olarak nitelendirdiği baskıya dair tek bir ize bile rastlamadığı iddiasında haklı olup olmadığı sorusunu bir kenara bırakırsak– bir başka eklentisel sorunla karşı karşıya olduğumuzu görürüz: Performatif edimin yerinden edilerek dostluğun betimine nakledilmesi. *Dostluğun Siyaseti*'nin esas düsturunun güvenilir olmadığını beyan etme edimiyle Agamben aslında, bu düsturun iki filozof arasında geçen bu yazışmada (veya "açık" yazışmamada) olup bitenlere dair uygun bir tanım getirdiğini göstererek onun sürekliliğini onaylar. Şöyle ki, Derrida Agamben'in hitabının nesnesi ya da bir filozofun yazdığı mektubun hedeflenen alıcısıyken (ve Agamben'in deyişiyle, felsefe başlangıçtan itibaren dostluğa bağlıyken) kasten (yani, daha önce de belirtildiği üzere, Nancy'nin aksine) dost olarak anılmıyor. Bu hitabın yapısı dahilinde, "Dostlarım, dost diye bir şey yoktur" düsturu için bundan daha iyi bir "sahneleme" tahayyül edilebilir mi? Buna ilaveten, olumlama ve şüpheyle hükümsüz kılmadan müteşekkil post-Nietzscheci dostluk karışımı için –bu dostluk karışımı, tam da Agamben'in arasına mesafe koymaya çalıştığı müphem karışımın ta kendisidir (Heidegger'in de öne sürdüğü üzere, mesafenin bir diğer adı da yakınlıktır)– bundan daha iyi bir "sahneleme" tahayyül edilebilir mi?

Agamben, "dost" kelimesini, dilbilimsel sınıfı veya kategorisi açısından konumlandırıp tanımlamak amacıyla makalesine şöyle devam eder:

> Şahsen ben "dost"un, dilbilimcilerin "yüklemcil olmayan" (*non-predicative*) şeklinde tanımladıkları terimler sınıfına ait olduğuna inanıyorum –bu terimler temel alınarak söz konusu yüklemin ortakça uygulandığı bir nesneler sınıfı kurmak mümkün değildir. Mesela, "beyaz", "katı" ve "sıcak" kesinlikle yüklemcil terimlerdir; peki ya "dost"? Onun da böylesi tutarlı bir sınıfı tanımladığını söylemek olası mıdır? Kulağa tuhaf gelebilir ama "dost", bu özelliği yüklemcil-olmayan terimlerin bir diğer türüyle de paylaşır: Hakaretler. Dilbilimciler, hakarete uğrayan kişinin gücenmesinin ardındaki sebebin en basit tabiriyle olanaksız veya her halükârda yanlış sa-

> yılabilecek bir kategoriye (örnek vermek gerekirse, dile bağlı olarak, dışkı veya kadın/erkek cinsel organı gibi kategorilere) yerleştirilmek olmadığını ortaya koymuştur. Hakaret, betimleyici bir ifade olmaktan ziyade uygun bir isim olduğu için, tam da bu yüzden hedeflediği etkiyi yaratır; çünkü dil, hitap edilen kişiye, onun istemediği ama aynı zamanda da kaçınamadığı bir biçimde hitap etmek için kullanılır (bu, adımın Giorgio olmasına rağmen birinin beni ısrarla Gaston diye çağırmasına benzer). Küfrü gücendirici yapan, dış dünyaya bir atıf değil, en açık tabiriyle, saf bir dil deneyimidir.
>
> Eğer bu doğruysa, "dostluk" ile benzer bir konumu paylaşan sadece hakaretler değil, aynı zamanda felsefi terimlerdir: çok iyi bilindiği gibi, bu terimler nesnel düzanlamdan yoksundur ve ortaçağ mantıkçılarının "aşkın" diye yaftaladığı terimler gibi, sadece varlığı ifade ederler.

Agamben'in, metninde, Nancy ve Derrida ile farklı yollardan kurduğu fazlasıyla çelişik ilişkiler (biri dostun dostane-olmayanı, ötekisi hiçbir anlamda dost olmayan) göz önüne alındığında; dostluğun yüklemcil-olmama niteliği veya konumunun sadece felsefeyle değil, hakaretlerle de benzerlik göstermesi belki de şaşırtıcılıktan uzak. Agamben'in deyişiyle, hakareti gücendirici yapan "dış dünyaya bir atıf değil"dir; çünkü –hakarete uğrayan kişiyi... olanaksız veya her halükârda yanlış sayılabilecek bir kategoriye yerleştirmeye yarayan– hakaretin bireyle özdeşleşmesi ve bunun sonucunda gerçekten alındırıcı olması mümkün değildir. Bunun yerine, hakareti oluşturanın "saf bir dil deneyimi" olduğunu söyler Agamben. Sırası gelmişken, bu formülasyonun, tartışmanın sınırları veya alanını, Agamben'in –dilin gücüllüğünün sonuçlarının salt gerçekler olarak irdelenmesi olarak yorumlanan– kendi felsefi projesinin merkezine doğru kararlılıkla kaydırıldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla hakaretler (ve benzer bir mantıkla, yüklemcil-olmama özelliğini paylaşan dostluk ve felsefe) Derrida'nın düşüncesi pahasına Agamben'in düşünceleriyle derin bir mutabakata doğru çekilir ... burada Derrida'nın payına hakarete uğramak düşer, nihayetinde –Agamben'in öne sürdüğü üzere– bahsi geçen hakaret hiçbir şeyi ve hiçbir kimseyi, özellikle de dostu veya filozofu (unutmayın ki Derrida bunların ikisi de değildir) adlandırmamaktadır. Ne hakaret ama! – Gücendiriciliğe yol açan şeyin, (göndergesel) içeriğinden ziyade içerik-sizliği (ya da içeriğinin göndergesel olmayışı)! Fakat belki de hakaret geri tepmektedir. Çünkü karşıt-olmayan ve ayrım gözetmeyen bir

bölünebilirlik özelliği sayesinde diğer terimlerle –dostluk, felsefe– paylaşımda bulunan (onlarla dost olan) hakaret, tam da Agamben'in post-Nietzscheci dostluk felsefelerinde reddetmek istediği müphemliği, hileyi ve güvenilmezliği sergiler gibidir. O halde Agamben'in hakaret etme konusundaki zaferi kısa ömürlüdür çünkü ayrıntılandırdığı (aslında zorunlu olarak ayrıntılandıramadığı) hakaret, kaçınılmaz olarak Agamben'in reddetmeye ve geçersiz kılmaya çabaladığı dostluk anlayışına ortak olur. Derrida ona geri yazmaz, tabii ki –nasıl yazsın ki? Gene de, belki, küçük bir ihtimal (Nancy ile sekteye uğrayan alışverişin istemeden bir taklide dönüşen yeniden yapılanışında) Agamben'in yazısının kasıtsızca da olsa tam da bunu yaptığı ortaya çıkar. Belki de Agamben'in metni Derrida adına bir yanıttır.

Yasanın Önünde

Agamben "Dosluk"ta şöyle yazar:

> *Nikomakhos'a Etik*'in sekizinci ve dokuzuncu kitaplar[ında] ... [Aristoteles bize şunları söyler:] İnsan dostsuz yaşayama[z] ... Dostluk, *prote philosophia*'ya aittir çünkü onun muallâkta kalan veçhesi, var olma deneyimi ve "algı"sının ta kendisi hakkındadır ... "[D]ost" gerçek bir yüklemcil olama[z] ... Günümüz terminolojisiyle ifade edersek, "dost"un kategorikten ziyade eksistensiyal olduğunu söyleyebiliriz.. Buna rağmen, –bu haliyle kavramsallaştırılamayan– bu eksistensiyal gene de onu bir nevi siyasi kudretle yükleyen bir yoğunlukla kesişir. Bu yoğunluk, "birlikte"dir (syn); paylaşılabileni (con-divisible) –zaten her daim paylaşılmış olanı– bölen, dağıtan ve paylaşılabilir kılan "bir araya gelme"dir (con-); var olmanın algısı ve hoşluğudur...
>
> [B]urada esas olan, insan topluluğunun beraber yaşamak üzerinden tanımlanması ... ve ... bu beraberliğin, ortak bir maddeden pay almaktan ziyade tamamen varoluşsal ve adeta nesnesiz bir paylaşım olmasıdır: yani, varoluşun saf gerçeğine dair eşzamanlı bir algı bağlamındaki arkadaşlık. Zamanın akışı içerisinde, bu orijinal politik *synaesthesia*'nın, evriminin en uç ve tükenmiş safhasında bulunan demokrasilerin güvenlerini tam anlamıyla teslim ettikleri bir oybirliği fikrine nasıl dönüştüğü ise bambaşka bir hikâye...

Homo Sacer'de Agamben, dost/düşman ilişkisini "Batı siyasetinin temel ikiliği" olarak görmeyi reddeder[11] ve böylece, doğru olması durumunda, Derrida'nın, –tam da böyle bir "ilişki"nin veya "ikiliğin" yapısökümcü arkeolojisi olarak– dostluk siyaseti projesini tahrip edebilecek bir tutuma mahal verir. Yani burada dostluk kesinlikle, siyaseti yeniden düşünmenin başlangıç noktası kabul edilmez ve Agamben için –ya da *Homo Sacer*'in Agamben'i için– Derrida'nın *Dostluğun Siyaseti*, muhtemelen, siyaset zemininin yanlış bir yorumlanışından fazlasını teşkil etmez. Öte yandan *Homo Sacer*'de söylendiği üzere bu "zemin", egemen karar ile çıplak hayatın esas siyasi unsur olarak inşası arasındaki etkileşim üzerinden anlaşılmalıdır. Fakat Agamben'in –dostluğa dair– daha güncel bir makalesinden alınmış yukarıdaki parçaya bakarsak; dostluğun "bir nevi siyasi kudretle yükleyen bir yoğunlukla" kesişmesini sağlayan, kategorik boyutu ya da yöneliminden ziyade varoluşsal boyutudur: Bu, dilin saf olgusu ve gücüllüğüyle ifade edilen varoluşun paylaşılmış doğasına ilişkin boyut –belki de (kavrama indirgenemeyen bir kavrayış veya adlandırılamayan bir şeyin adı– bir başka deyişle yüklemcil-olmayan bir şey olarak) "yaklaşan toplum"dur. Bu nedenle, –bir yandan, siyaset tanımına dahil edilmeyen– dostluk burada, "evriminin en uç ve tükenmiş safhasında bulunan" demokrasileri kurtarma potansiyeliyle yüklü mesihvari bir kurtuluş ya da tamamlanma figürü olarak geri döner.

(Agamben'in "Dostluk" metninde "sahnelenen" [dostça-olmayan] dostluğun herhangi bir siyaset, toplum, paylaşım, yazışma veya ilişki için kurtarıcı görevi görecek bir "eksistensiyal" kurup kurmadığına karar verecek olan okurdur. Ayrıca, "Dostluk" makalesinde performatif veya yüklemcil-olmayan bir şekilde sahnelenen Agambenci dostluğun bu mesihselliği, gerçekte tam olarak neyi kurtarır? Dostluğu mu?) Bununla birlikte, *Homo Sacer*'de dost/düşman ilişkisi göz ardı edilmiş gibidir çünkü biraz önce de belirttiğimiz üzere bu ilişki, siyasetin temelinin yanlış tanınmasına yol açmaktadır; gelgelelim, Agamben *Homo Sacer*'de Derrida'nın Kafka'nın "Yasanın Önünde" öyküsünü yorumlayışına dayanarak yapısökümü eleştirmeye teşebbüs ettiği anda, dostluk veya "yazışma/yazışmama" meselesi de kaçınılmaz olarak gündeme getirilir ya da ima edilir. Daha önce de belirtildiği gibi Agamben bu metni, Scholem ve Benjamin'in yazışmalarındaki tartışmalı okumayı yeniden değerlendirmek suretiyle ele alır. Dolayısıyla Agamben'in siyaset me-

11 Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 17.

selesini sözüm ona tekrardan şekillendirdiği veya tanımladığı (ve böylece "dostluk"tan farklılaştırdığı) yer, tam da bir dostluğun veya "dostça" tartışmanın dolaylarıdır. Dahası, az sonra göreceğimiz üzere, bahsi geçen öykü –Kafka'nın "Yasanın Önünde" öyküsü– Derrida'nın belirttiği gibi karmaşık uyumlu/uyumsuz ilişkiler kurmakla kalmaz, aynı zamanda Agamben'in öyküyle ve dolaylı olarak öykünün Derrida yorumuyla kurduğu uyumlu/uyumsuz ilişki yüzünden, *Homo Sacer*'de ibretlik bir konuma sahip olur. Böylece, ikircikli "dost" tam da uzaklaştırılmaya çalıştığı yere tekinsizce geri döner.

Öykünün tartışmalı okumasına ilişkin Agamben'in yorumu şöyledir: Benjamin, Scholem'in metni anlamlandırma biçimini; yani metnin, anlamı olmadan yürürlükte olan, gerçek içeriğiyle anlamlı bir ilişkiden mahrum kalmış "safi" yasa fikrini tamamıyla reddeder. Agamben'e göre, çağdaş siyaset gerçekliklerini yeniden kavramsallaştırma potansiyelinin daha yüksek olduğunu tespit ettiği Benjamin'in konumu, yasaya dönüşmüş bir istisna halini –böylece, hem "yasanın ifasını" hem de, belki daha da umut verici bir biçimde "yasanın, yaşama hükmetmesi gerekirken ondan ayırt edilemez hale gelişi"ni– işaret eder. Benjamin'in bu yorumunun olası vaatlerini –ve *Homo Sacer*'deki Benjamin-Scholem tartışmasının, neden aslında Agamben-Derrida ilişkisinin habercisi olarak görülmesi gerektiğini– anlamak adına; metnin bu bahsedilen kısmını, daha geniş "siyasi" meseleleri, iddiaları ve fikirleri bağlamında daha kapsamlı ele almaya değer. Agamben, yasayı bütün erkiyle meydana getirenin aslında istisnalar olmasının yol açtığı çelişkiyi, antik çağdan günümüze çeşitli okumalar üzerinden göstermeye çalışır. Schmitt'in izinden giderek, yasanın istisnalarını belirleme gücünün egemen gücü esasen tanımlayan şey olduğunu savunur – böylece *egemen iktidar* insan "yaşamı"nı, tam da "egemen istisna" dahilinde hem dışlama hem de ele geçirme kapasitesiyle kendini gerçekleştirir. Bu konuda verilebilecek yakın zamanlı örneklerden biri terör şüphelilerinin hukuki statülerinin iptal edilerek Guantanamo'da alıkonmasıdır; ama Agamben, Nazi toplama kamplarının "biyosiyasi" güç diye tanımladığı şeyin yapısıyla neredeyse eş bir yapısı olduğunu etkileyici –ve ihtilaflı– bir biçimde resmeder; bu yapı, Batı tarihi ve geleneğinde insan çabasının ihtimaller dahilindeki mutlak üst-sınırı olmaktan ziyade, antik dönemden bu yana şekillenen siyasi formasyonunun kaçınılmaz denebilecek bir sonucudur. O halde, bu çözümlemenin neticesinde Agamben, –yasanın istisnalarını belirleme hakkı olarak açıklanan– egemenliğin zayıflamaktan son derece uzak olduğu sonucuna varır: Bu görüşün bir bakıma, Foucault'nun iktidarın (yöne-

timsellik, devlet yönetimi ve disiplin üzerinden) modern yapılanışı karşısında egemenliğin yıkıldığı anlayışına ters olduğu söylenebilir.

Yargı düzeninin merkezini teşkil eden ama bir yandan da yasanın üstünde veya dışında (veya yasanın eriminin dışında) bulunan *egemen iktidar* yasanın kendisi olarak yasanın istisnalarını belirleme ve dolayısıyla– olağanüstü hal durumunda– gücünü, çıplak veya "kutsal" hayata karşı kullanma yetisiyle kendini kurar: Kutsal yaşam, Agamben'in Roma ceza hukukundan ödünç aldığı bir kategoridir ve gizemli kutsal insan, *homo sacer* figürünü işaret eder; öldürülebilen ama kurban edilemeyen, "sürgün edilmiş" ve bu sürgünlükten dolayı safi dindışı bir şiddetin, (her trajik paradigmanın dışında kalan bir şiddetin) –yani, bütün ahlaki veya etik sorumluluk kategorilerini veya bağlamlarını dışlayan ve yasal ritüeller veya hakların mutlak yokluğu içinde açığa çıkan bir şiddetin– nesnesi haline gelmiş bireydir. Demek ki egemen iktidar tam da bir yasaklı-yapı içerisinde bulunur ve çelişkili bir biçimde yaşamı en çıplak haline terk ederek güç kazanır; yani biyolojik varoluşu yasanın siyasi-ideolojik eriminden uzaklaştırarak veya bir bakıma özgürleştirerek tam da o dışlanmış "çıplaklığı"yla "hayat" üzerindeki baskısını sürekli kılmayı amaçlar. Agamben, bu bakış açısından hareketle, egemen istisnadan doğan gücün en nihayetinde biyopolitik güç ya da başka bir deyişle "siyasetin orijinal unsuru olarak (...) çıplak hayatı üretmek" anlamına gelen "temel etkinli[k]"[12] olduğunda ısrar ederek temel insan hakları, öjenizm, tıbbi müdahale, organ bağışı, beyin ölümü, etnik soykırım ve toplama kampları gibi meselelere dair tartışmalara yeni ve sarsıcı bir ışık tutar. Böylece Agamben çıplak hayatın muhafazasına adanmış söylemler ve uygulamalar (yani, "yaşam"ın vazgeçilemez değerini savunmak adına ideolojik, siyasi veya dini belirlenimden "özgürleşme"ye çalışan söylemler) ile geçtiğimiz yüzyılın en büyük korkularıyla ilişkilendirilebilecek biyosiyasal veya ölüm-siyasetine dair (*thanatopolitical*) ölüm makineleri arasında yer alan gizli bir suç ortaklığını açığa çıkarır. Dolayısıyla, Agamben'in bize söylediği gibi, bugün Batı'nın temel siyasal paradigmasına rastlayacağımız yer kentlerden ziyade, kamplardır.

O halde hem egemen iktidarın hem de çıplak hayatın konumlandığı yer; yasa ile şiddetin, olağanüstü (veya istisnai) hal ile daimi nizamın, dışlama ile dahil etmenin, içeri ile dışarının, insan ile insan olmayanın arasındaki belirsizlik eşiğidir. Ayrıca, Agamben'e göre, istisnai hal, siyasi ve hukuki olu-

12 *Age.*, s. 235.

şumların temelinde yattığından, bu "hal" –değişken bir belirsizlik eşiği olarak– siyasi-hukuki düzenin kalıcı bir durumu haline gelmeye başlar ve adamakıllı bir siyasal kavramsallaştırmaya en baştan tabi tutulmadan kendini dünya sathında genişletmesi mümkün görünmez. Dolayısıyla egemenin istisnai kararı günümüzde sadece siyasi bir lideri değil, hekimleri ve bilim adamlarını da kapsayan bir biyosiyasal ufuk boyunca hayata geçirilir. Öte yandan –Agamben'in ısrarla belirttiği üzere– hepimiz aslında birer *homines sacri* olduğumuz için kutsal insan, şimdilerde, tarafımızdan bilinemeyen olarak kalmak durumundadır. Bununla beraber, Agamben'in izinden giden Benjamin Noys'un ifade ettiği şekliyle: "'Çıplak hayat', 'insani müdahale' içerisinde onay kazanır; bu müdahale bir yandan televizyon ekranlarında 'çıplak hayat'a dair imgeleri bize gösterirken öte yandan da bu 'çıplak hayat'ı egemen iktidarın desteği olarak muhafaza eder."[13] Başka bir deyişle, istisnai şartlarda veya olağanüstü hal durumlarında, "çıplak hayat"ın böylesi örnekleri, yasanın ötesinde kararlar alma gücünü sağlar.

Politik olan, bu kapsamlı yorum bağlamında değerlendirildiğinde; Agamben, Kafka'nın "Yasanın Önünde"sini, Benjamin'in bakışı olarak nitelendirdiği bir açıdan inceler: Salt yasanın saf formuna dayanarak, "anlamı olmadan yürürlükte olan" bir güç kavramında konumlanan daha dirençli bir "politik" finali reddederek, yasanın –muğlaklık eşiğindeki– aşkın-olmama potansiyelini hayatın kendisine tercih eder. Bu bakış açısının sonucunda meydana çıkacak "politik" veya "felsefi" kazanç (veya bu bakış açısının limitleri) her ne olursa olsun; burada beni daha ziyade ilgilendiren, Agamben'in bu tartışmalı okumaya –ve yine, bir miktar yanlış anlaşılmaya dayalı bir yazışmaya– başvurma şeklinin, kendisine ait bir başka yapısöküm eleştirisine zemin hazırlamasıdır. Kafka'nın "Yasanın Önünde"sini ("Yasanın Formu" adlı bir bölümde) yeniden okuyan Agamben, böylece, Derrida'nın "Yasanın Önünde" makalesine –ve hatta "Yasanın Gücü" adlı diğer ilham verici makalesine– eleştirel bir karşılık vermektedir. Agamben, zorlu ve etkili paragraflarından birinde şöyle der:

> Anlamı olmadan yürürlükte olma deneyimi, burada ele aldığımız konuyla *ilgisiz** olmayan çağdaş bir düşünce akımının temelini oluşturuyor. Yapısökümün günümüzdeki prestijinin temelinde yatan gerçek tam da şu-

13 Benjamin Noys, "Time of Death", *Angelaki* C. 7, S. 2, (2002), s. 51-59, bkz. s. 59.
* Çeviri değiştirilmiştir (ç.n.)

> dur: Yapısöküm, geleneğin bütün bir metnini, anlamı olmadan yürürlükte olan bir şey olarak görüyor; yürürlükte olan ve gücünü de özde kararlaştırılamazlığından ve yürürlükte olan böyle bir gücün, tıpkı Kafka'nın anlattığı meseledeki Hukuk kapısı gibi, asla geçit vermeyen bir şey olduğunu göstermesinden alan bir varlık olarak görülüyor. Fakat bizim yaklaşımımızı yapısökümün yaklaşımından ayıran şey, tam da, yürürlükte olan bu varlığın (ve bunun ortaya çıkardığı istisnai durumun) anlamını okuma biçimidir. Gerçekten de çağımız, tıpkı Kafka'nın hikâyesindeki taşralı adamın Hukuk kapısı önünde dikilmesi gibi, dilin önünde dikilip duruyor. Burada düşünmeyi tehdit eden şey, düşünmenin, kapıcıyla sonu gelmeyen pazarlıklara mahkûm olma olasılığı ya da daha da kötüsü, en sonunda, gerçekten girişi engellemeyen ve sadece kapının açık olmasını gerektiren Hiçbir Şeye sığınan kapıcının rolünü üstlenmesi olasılığıdır. Kutsal Kitabın yorumlanması konusunda Origen'in zikrettiği ilahi uyarı bu tehlikeye işaret ediyor: "Sizlere, bilginin anahtarını saklayan Hukuk adamlarına yazıklar olsun: Siz kendiniz girmediniz ve yaklaşan öteki insanların girmesine de izin vermediniz" (bu sözleri şu şekilde yeniden biçimlendirmemiz gerekiyor: "Hukukun kapısından içeri girmek istemeyen, fakat bu kapının kapatılmasına da izin vermeyen insanlara yazıklar olsun").[14]

Daha önce de belirtildiği gibi burada yapısöküm; egemen gücün yasak yapısına –ne basitçe yasaklayan ne de onaylayan, aksine görünürde yasadan tamamen muaf olmayı veya özgürleşmeyi vaat eden, fakat bu vaadin arkasında, sadece, daha da karşı konulmaz araçlarla hâkimiyet kurma amacı besleyen bir yapıya– ek bir örnek oluşturacak bir formda, kendini yasayla "sonu gelmeyen pazarlıklara" yöneltir adeta. Dolayısıyla, görünen o ki yapısöküm, Agamben'e göre, belirsizliğin bu eşiğinde konumlanır ve hatta onu yeni baştan kurar; tıpkı Kafka'da Yasanın "açık" kapısı aracılığıyla simgelendiği gibi. Diğer bir deyişle, yapısöküm, egemen iktidarın onayladığı istisnayı ve çıplak hayatı –ve beraberce düşünüldüklerinde oluşturdukları "siyasetin orijinal unsuru"nu da– meydana getiren bir bölgenin içerisinde hapsolmaya devam eder. Ve bu esas unsur, yapısöküm tarafından görülmeyen ve değiştirilmeyen olarak kalır. Derrida'ya daha olumlu yak-

14 Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 76-7.

laşan birçok insan, bu yapısöküm eleştirisine "felsefi" bir çizgide meydan okumaya çalışır – bu teşebbüsün içerebilecekleri; yapısökümün temel sayılan veya sayılmayan metinlerinin topyekûn yeniden okunması ve bilhassa, Derrida'nın karar verilemezlik (veya "güç") üzerine olan düşüncelerinin, son kertede etkisiz ve erişilemez olacak bir sonsuz müzakereye gerçekten mahal verip vermediği sorusunun ciddi biçimde tekrardan gözden geçirilmesidir. Ancak benim kişisel tercihim, bu eleştiriye öncelikle, onun Kafka'nın metni merkeze alınarak performatif biçimde yürürlüğe sokuluşunu ya da "tiyatrolaştırılmasını" inceleyerek yanıt vermek olacaktır; bunu yaparken Agamben'e göre felsefenin aslen, felsefeyle veya felsefeciler arasında bir dostluğu ya da yazışmayı işaret ettiğini, ama bu dostluğun kendini tam da ima ettiği bu ilişkiyi ya da yazışmayı –dolayısıyla, felsefenin bu "konumunu"– (Nancy olayının da örnek teşkil ettiği gibi) sarsacak şekilde "sahnelediğini" bir kez daha hatırlatacağım. O halde, bu eleştirinin sahnelenmesi ya da Kafka'nın metni etrafında "tiyatrolaştırılması" sırasında, Agamben, yapısökümeilişkin tam da sağlamlaştırmaya çalıştığı "konumu" istemeden sarsmakta mıdır?

Agamben'in Derrida eleştirisinin felsefi temellerini incelemeye –bu göz korkutucu göreve– başlamadan önce (veya Derrida'nın "Yasanın Önünde" veya "Yasanın Gücü" makalelerinin ne oranda bu eleştiriye bir cevap niteliğinde yazıldığını belirlemeden önce – ki bu başlı başına burada bana ayrılan yerden çok daha fazlasını gerektirecektir) söze şöyle bir soruyla başlanabilir: Agamben'in yapısökümle karşı karşıya geleceği savaş alanı –ve okumanın veya okuma-olmayanın sahnesi– olarak seçtiği metin, Agamben'in sunmak istediği eleştiriye sağlam ve güvenilir bir kaynak oluşturabilir mi? Ya da Kafka'nın "Yasanın Önünde"si Agamben'in ondan beklediği işi görebilecek mi?

Kafka'nın metnine, Derrida'da bütünüyle alıntılandığı şekliyle atıfta bulunmakla işe başlayalım:

> Yasanın önünde bir kapı bekçisi durur. Taşralı bir adam, bu bekçiye gelir ve ondan kendisini içeri bırakmasını rica eder. Ancak bekçi, onun yasanın içine girmesine şimdi izin veremeyeceğini söyler. Adam düşünür ve daha sonra girip giremeyeceğini sorar. "Olabilir," der bekçi, "ama şimdi giremezsin." Yasaya açılan kapı her zamanki gibi açık durduğundan ve bekçi yana çekildiğinden, adam kapıdan içerisini görebilmek için eğilir. Kapı bekçisi bunu

fark edince güler ve şöyle der: "Sana bu kadar çekici geliyorsa eğer, yasağıma karşın içeri girmeyi dene. Ancak şunu bil ki, ben çok güçlüyüm. Ve ben sadece en alt derecedeki kapı bekçisiyim. Oysa içeride, salonları bekleyen kapı bekçilerinin her biri ötekinden daha güçlüdür. Üçünü bekçinin görünüşüne ben bile dayanamam." Taşradan gelen adam böyle güçlüklerle karşılaşmayı beklememiştir, yasa herkese ve her zaman açık olmalıdır, diye düşünmektedir, ancak uzun ve siyah Tatar sakalıyla, kürk paltolu bekçiye daha bir dikkatli bakınca, içeri girme iznini alana kadar beklemeye karar verir. Bekçi ona bir tabure verip kapının yan tarafına oturtur. Adam orada günlerce ve yıllarca oturur. İçeri girmek için pek çok girişimde bulunur ve ricalarıyla bekçiyi yorar. Bekçi onu sık sık küçük sorgulamalardan geçirir, ona vatanına ve daha bir sürü şeye ilişkin sorular sorar, ancak bunlar, efendilerin sordukları türden ilgisiz sorulardır ve sonunda adam hep kendisini daha içeri bırakamayacağını söyler. Yolculuğu için iyi hazırlanıp yanına epey bir şeyler almış olan adam, bekçiyi rüşvet yoluyla elde edebilmek için değerine bakmadan her şeyini kullanır. Adam gerçi hepsini alır, ancak alırken de şöyle der: "Bunu sadece bir fırsat kaçırdığına inanmayasın diye alıyorum." Yıllar boyunca adam, gözlerini bekçiden neredeyse hiç ayırmaz. Bu arada öteki kapı bekçilerini unutur ve bu ilk bekçi, ona yasaya girmesinin tek engeli gibi gözükür. Bu talihsiz rastlantıya lanet eder, ilk yıllarda bunu yüksek sesle dile getirir, yaşlandığında ise sadece kendi kendine homurdanmaya başlar. Bir çocuk gibi olur ve yıllar boyunca bekçiyi incelerken onun kürkünün yakasındaki pireleri de gördüğünden, pirelerden de ona yardımcı olmalarını ve bekçinin fikrini değiştirmelerini rica eder. Sonunda gözleri zayıflar ve gerçekte çevresinin mi karardığını, yoksa gözlerinin mi kendisini aldattığını bilemez olur. Ama karanlıkta yasanın kapısından dışarıya gölgelenmesi olanaksız bir biçimde vuran parıltıyı çok iyi seçer. Artık yaşamının da sonunda gelmiştir. Ölmezden önce bütün o zaman boyunca edinmiş olduğu deneyimler kafasının içinde, o güne kadar kapı bekçisine henüz hiç yöneltmediği bir soruda birleşir. Katılaşmış olan bedenini doğrultamadığından, eliyle bekçiyi yanına çağırır. Bekçi ona doğru iyice eğilmek zorundadır, çünkü bedenlerinin orantıları adamın aleyhine olmak üzere çok değişmiştir. "Hala neyi bilmek istiyorsun?" diye sorar bekçi. "Bir türlü doymak bilmiyorsun." Adam: "Herkes yasaya göre ölüyor," der, "ama nasıl oldu da, bunca yıl boyunca benden başka kimse giriş izni istemedi?" Kapı bekçisi, adamın sonunun geldiğini anlar ve tükenmek üzere olan işitme duyusuna ken-

> dini duyurabilmek için bağırır: "Burada başka kimse girme izni alamazdı, çünkü bu kapı yalnızca senin için öngörülmüştü. Şimdi o kapıyı kapatmaya gidiyorum."
> Franz Kafka, "Yasanın Önünde".[15]

Kafka'nın meselinde, konukseverlik gösteren ve göstermeyen, açık ve kapalı, hoş karşılama ve zalimlik, şiddet ve iyilik, düşmanlık ve dostluk gibi çelişkili etkileşimleri teşhis etmek amacıyla (ki bunların hepsinin -özellikle de Agamben açısından- dostluğun "siyasetinin" yapısökümcü açıklamasında ikamet ettiği söylenebilir) bu metni standart edebiyat eleştirisi yaklaşımıyla okumak çok kolaydır. Dolayısıyla, yapısökümün ipliğini titizlikle tiyatrolaştırılmış bir şekilde açığa çıkarmak için merkeze koymayı seçtiği edebi örneğin, pek de sağlam olduğu söylenemeyecek bir argümanın temelinin bir parçasını oluşturduğunu göstermek için Kafka metnini, Agamben'e karşı, tekrar düzenlemek de kolaydır.

Fakat belki de, böylesi farklı okumaların öncesinde, daha önemli bir gerçeği belirtmekte yarar var. Öncelikle, Agamben Kafka'nın öyküsünü Benjamin, Scholem ve yapısöküme verdiği bir dizi referansın ortasında ele alırken onu Derrida'nın kendi "Yasanın Önünde"sinde okuduğu gibi derinlemesine okumaz. Aksine Agamben kendi "konumunu", metne dair belli bir görüşün üzerinden ve bu görüşün bazı eleştirel düşünce kollarıyla kurulan potansiyel ilişkileri vasıtasıyla oluşturur; tutumundaki bir nebze acelecilik, kısa bir "kütüphane ziyareti" sonucunda sergilediği kendinden emin duruşta aksetmektedir – Agamben'e göre, bu ziyaret, Derrida'nın *Dostluğun Siyaseti*'ndeki projesinin tamamını baltalamaya "yeterli" olacak kanıtı sunar.

Dolayısıyla Agamben, herhangi bir okumaya yeterli olmayacak bir gönderme üzerinden, Kafka'nın metniyle (ve tabii Derrida'nınkiyle) bir bakıma gizemli, hatta belki de çelişik bir yazışma/yazışmama ya da uyum/uyumsuzluk ilişkisine girer. Bu, hem Derrida'nın "Yasanın Önünde" makalesinde Freudyen yasak hikâyesine, babaya ve yasaya dair hikâyeye (bu da Agamben'in, yasanın Benjaminci yorumu yararına –özellikle de Derrida'nın bariz biçimde "Scholemci" tekrar anlatımı üzerinden– inkâr etmek isteyeceği bir hikâyedir) eşlik eden uyum/uyumsuzluğun ikili yapısında hem de Derrida'nın bu metninin açılış hamlesi adını verebileceğimiz şeyde yankıla-

15 Franz Kafka, *Dava,* Çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Can Yayınları, 2011, s. 229-31.

nır (Derrida'nın "Yasanın Önünde" makalesi de aynı soruyu sorar: bir metin nerede açılır veya başlar?)

En basit düzeyde, Derrida'nın metninin Kafka'nın başlığının tekrarıyla, onu kendine mal edişiyle işe başladığını söyleyebiliriz. Fakat bir başlık –alıntı olarak işlev görsün veya görmesin– bir başlangıç mıdır ki? Metnin bir parçası mıdır, yoksa dışında mıdır? Bu –*Resimdeki Hakikat*'te *(The Truth in Painting)* tartışılan parerga etkisini hatırlatan– hakkında karar vermenin pek de mümkün olmadığı soru, elbette Derrida'nın kendisi tarafından da birçok defa dile getirilmiştir. O halde, Derrida'nın "ödünç aldığı" veya "çaldığı" başlık, orijinali tekrarlayarak, onu tekrardan oyuna dâhil ederek kendini tekrarlar. Tıpkı Kafka'nın meselindeki ilk cümlelerin –tam da başlığı tekrarlama edimiyle– başlığın, dolayısıyla da "yapıt"ın kendisinin, mülki veya bölgesel boşluğunu tekrardan ikiye katlaması ve bölmesi gibi. Bu bir metnin sınırlarının, öz-kimlik kavramıyla (örneğin, "yapıt" ve başlık arasında) oynadığı anda aşırı değişken olacağını gösterir –dolayısıyla da Agamben'in de teşebbüs ettiği tarzda bir metin tanımlamasını, yani otoriter veya hükmeden bir tanımlamayı sorunsallaştırır. Dahası, belirtinin indirgenemez biçimde ikiye katlanmış ve bölünmüş bir aynılık ve farklılık yapısına göre okunabilir olmak için kendini tekrarladığı ve Derrida'nın da birçok yerde dikkat çektiği yinelenebilirlik meselesini ya da etkisini tekrar yürürlüğe koyar. Başka bir deyişle, başlangıcından itibaren Derrida'nın metni, bir metnin kendiyle (ve elbette diğerleriyle) olan ilişkisini, yazışma/yazışmama veya uyum/uyumsuzluk ilişkisi üzerinden, içinden çıkılamaz bir biçimde, yeniden sorunsallaştırır. Eğer böylesi bir uyum/uyumsuzluk etkisi, aynı zamanda, Agamben'in okumaksızın yaptığı göndermelerde de baştan beri mevcutsa, o halde şöyle söyleyebiliriz: Nietzsche-sonrası dostluk felsefelerinin Agamben'e göre beraberinde getirdiği birleşimler, yani yakınlık ve mesafe, olumlama ve şüpheyle hükümsüz kılmanın huzursuzluk verici (lakin çetin) birleşimleri *Homo Sacer*'in Kafka'nın "Yasanın Önünde"siyle (ve belki de, kapsamı biraz daha genişletirsek, Derida'nın aynı başlıklı metniyle) olan ilişkisinde de mevcuttur. Böylece, sözüm ona ustalıklı bir yapısöküm eleştirisi, Agamben'in kendi konumunu belirlemek ve farklılaştırmak adına başka bir yere yansıtmak istediği dirençli bir sorunsalla gizlice ikame edilir.

Agamben'in Derrida'yla karmaşık ilişkisinin burada yapabildiğimizden çok daha kapsamlı bir görüş ve okuma gerektirdiğini söylemeye gerek bile yok; üstüne üstlük onların üzerinde karşılaştıkları, bazen uzlaşıp bazen ça-

tıştıkları felsefi bölgenin titizlikle eşilmesi, şüphesiz –çağdaş eleştirel düşüncenin değişken iklimi göz önünde bulundurulduğunda–akademinin içerisinde henüz yeni başlayan bir çabadır. Bu makalenin başlangıç niteliğindeki jesti, Agamben'in çalışmalarında–çoğu kez buyurucu bir tona ve büyüleyici bir doğaya sahip olan– dil, siyaset ve felsefe üzerine geliştirdiği önermelerin ve formülasyonların ve vardığı sonuçların Agamben'in kendi eleştirel yöntemleriyle her defasında uyuşup uyuşmadığını veya bu yöntemler aracılığıyla desteklenip desteklenmediğini sorgulamak. Burada, yapısöküm eleştirisi özel bir önem kazanıyor, çünkü birçok durumda Agamben'in konumunu oluşturmasına ve açıklamasına veya farklı yollardan gitmesine imkân sağlıyor. Fakat yakın bir okuma sonucunda, Derrida ile olan yazış(ma)ma halinin, dostluğa dair "yapısökümcü" varsayılacak sorunsalları yeniden tesis ettiğini söyleyebiliriz; bu da Agamben'in yazılarında öne çıkan bütün meziyetlere rağmen, felsefe yapışının bazı veçhelerini farklı bir ışık altında görmemizi sağlar ("Dostluk, felsefenin tanımı ile o kadar yakından ilişkili ki...").

İngilizceden çeviren: Maya Mandalinci - Şeyda Öztürk

Bir Değer Olarak Arkadaşlık

HAKAN POYRAZ

"Etik dostluk, sözleşmeler üzerine kurulmaz"

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1162b-30

Arkadaşlık yaşam için son derece zorunludur ama bir o kadar da karmaşıktır. Bireysel varoluşumuz kadar toplumsal varoluşumuz da arkadaşlık çerçevesi içinde gerçekleşir. Yani kişiliğimizin ve kimliğimizin oluşmasında onun belirleyici rolü büyüktür. Hz. Ali'den nakledilen çok bilindik özlü deyişte dile getirildiği gibi: "Bana arkadaşını söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim." Bu manada arkadaş, *eş* demektir. Dost ise arkadaşlığın ileri bir aşaması, onun sınanmış ve kalıcı hale gelmiş biçimi gibidir.

Sevme/sevilme, güç alma/ihtiyaç duyma, dayanışma onun doğasını oluşturur. Bu karmaşık yapısı dolayısıyla arkadaşlığı/dostluğu kuşatıcı bir şekilde ele almaya çalışmak, bu denemenin sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle arkadaşlığa işaretle sınırlı, bir giriş yazısı sayılmalıdır.

Sevgi ve yakınlaşma bağıdır aslında arkadaşlık. Sevdiğimiz kişiye samimiyet, sevgi ve sadakat duygularıyla bağlanmamız... Üstelik bu bağlanış her zaman benzerlerimizle yani eş olanlarımızla olmayabilir de. Eski çağların kavradığı biçimden farklı olarak akrabalık, soydaşlık, komşuluk ve cemaat bağları dışında, farklı kişilerle de arkadaşlık kurabiliriz. Arkadaşlığı kuran bu bağ, çıkarsız *sevgi* ve özgür seçimdir. Onun üzerine kurulduğu temel değer ise dayanışma.

Cogito, sayı: 68-69, 2011/2012

Arkadaşlığın ideal durumunu imleyen çıkarsız sevgi ve seçme idesi, her zaman tam anlamıyla gerçekleşmeyebilir de. Sözgelimi aynı fikre bağlanan kişiler arasındaki inanç ve fikir arkadaşlığı (yoldaşlık, din kardeşliği vs.) bireysel bağlanmadan öte bir şeydir. Fikirdaşımızı ve bu nedenle yakınlaştığımız arkadaşımızı çoğunlukla biz seçmeyiz. Ama yolumuzu seçmekle, o yoldakileri de, bu manada yoldaşlarımızı da seçmiş oluruz. Benzer şekilde, hayat arkadaşı ifadesi farklı bir gruptandır. Hayat arkadaşı, birlikte yaşamayı seçtiğimiz eşimizdir. Lakin eşlerin birbirini seçmediği, seçimi ebeveynlerin yaptığı görücü usulü veya başlık parası ile evlendirmelerde de hayat arkadaşlığını daim kılan kaderdaşlıktır.

Kanaatimize göre arkadaşlığın çekirdeği kaderdaşlık çerçevesi içinde gelişen dayanışmadır ve onun devamlılığını sağlayan ise emekle beslenerek güçlendirilen sevgi bağı.

Aslında farklı bireysel ve toplumsal ilişkiler, arkadaşlığın türünü de değiştirmekte, her bir durum için arkadaşlığı oluşturan şartlar da değişmektedir. Buna göre birlikte eylediğim eylem zeminine ve biçimine göre arkadaşlığın türü de değişiklik göstermektedir. Okul arkadaşlığı, yurt arkadaşlığı, meslek arkadaşlığı, asker arkadaşlığı, hayat arkadaşlığı, yol arkadaşlığı (hem mecazi hem de literal anlamda), silah arkadaşlığı, mahpushane arkadaşlığı, kader arkadaşlığı, sıralanır gider.

O, sevgi bağı üzerinden kurulur demiştik. Belki erotik sevgiden daha farklı. Dostlara yönelik olan saf sevgidir. Erotik sevgi, sevgi olarak bencildir. Dostluğun sevgisi ise yakınını çıkarsızca sevmek, ona duyulan arzu karşısında bile onu korumaktır.[1,2] Platon'un *Lysis*'te söylediği gibi, dost sevilendir (*Lysis*, 212e). Üstelik bu sevgide, filozofa göre dostları birbirine doğru sürenler de tanrılardır (*Lysis*, 214e). Yani dostluk, sevginin gerçek kaynağından beslenir.

Arkadaşlık/dostluk bunun için hayati bir değerdir; insani erdemleri geliştiren ve *sadakat*, *konukseverlik*, *cömertlik* gibi erdemlerle gelişen... Bir döngüsellik değil, karşılıklı birbirini beslemedir bu. Bu manada dostluk üzerine düşünme, erdemle bağlantılı bir değer alanına ait olacaktır.

Arkadaşlık ve dostluğa dair yazılmış metinler ve onun değeri üzerine söylenmiş bilgece sözler, hayatımızda ne denli tesirli olduğunun bir işaretidir

1 Bu hal eros ile değil, etimolojisini sunacağımız *philia* (dostluk/sevgi) veya saf sevgi demek olan *agape* (Lat. caritas) ile olur.
2 Comte-Sponville, 2004, s. 235.

aslında. Cicero atfıyla söyleyelim: "Doğa dostluğu, erdemin yardımcısı olarak vermiştir."[3]

Konu hakkında kavramsal-filolojik sorgulamalar da, Werkmaister'in dediği gibi, bir tür dilsel çaba olarak, olsa olsa işimiz için gereken araçları sağlayabilirler; birtakım karışıklıkların ortadan kaldırılması için yardımları dokunabilir ama onun biricik varoluş biçiminin daha iyi anlaşılmasına yardım etmezler.[4] Yine de dostluğun değerinin anlaşılmasına katkı sunması bakımından kavramın sözlükteki eşanlamlıları yani dost kelimesinin muadilleri, onu anlama yolunda bir iz, işaret sunabilirler.

Türkçe arkadaş kelimesinden başlayalım. Arkadaşlığın doğası, onun adlandırılmasına da yansımış durumdadır: Paylaşmak... Aynı annenin karnından doğanların, karında-eş, *karındaş* (kardeş) olması gibi, aynı kaderi paylaşanlar, arkadaş olur. Bu manada arkadaşlık, *eş*lik durumudur. Arkada, yani birbirine destek olmada eş olma: Arkada-eş: Arkadaş...

Nişanyan, *Sözlerin Soyacağı*'nda arka teriminden türetilen arkadaş kelimesinin on dokuzuncu yüzyıla dek egemen olan *ayakdaş*'ın yerini aldığını söyler.[5] Buna karşın *arka vermek*, *arkalaş kılmak*, yardım etmek anlamında eski Türkçede bulunmaktadır. *Divan-ı Lügati't-Türk*'te[6] sırt, arka anlamına gelen *arqa*, aynı zamanda sıkıntılı anlarda yardım eden kişiyi gösterir. Sırt vermek, arka vermek, omuz vermek, *arqaşmak*... Clausen de destek anlamını verir sözlükte.[7] Günümüzde de "arkası var", "arkası sağlam", "arkası kuvvetli" derken *arka* ile bu koruyucu kişiyi kast ederiz. İçerik olarak *arqa*, böylece arkadaş kelimesini bünyesinde barındırmaktadır: Arka (koruyucu) olan kişilerin *eş*liği, dilde sonradan tezahür etse de...

Eş, arkadaş, yoldaş demek. Samimi kişilere *eşlig* deniliyor.[8] Eşlig, dosta eş. Peki dost ne demek?

Dost, Farsça bir kelime. Dost, *sevgili*. Sözlükteki tanımıyla, birbirini karşılıksız ve riyasız seven kimselerdir *dost*. Dostun karşıtı ise *düşman*.[9]

Dostluk bir değerse, onu karşıtı ile anlamak gerekir. Zira değerler karşıtlarıyla anlaşılır ve dost da dost/düşman ikilemesi ile kullanılır. Antik Yu-

3 Cicero, 1977, s. 39.
4 Werkmaister, 1959, s. 3.
5 Nişanyan, 2002, s. 49.
6 *Divan-ı Lügati't-Türk*, s. 150.
7 Claussen, 1972, s. 219.
8 *Divan-ı Lügati't-Türk*, s. 267.
9 Steingass, 1988, s. 544; *Kubbealtı Lûgati*, I/746-7.

nancadaki *Philia/ekhthros* gibi. *Philia* dost/sevgili demek, *ekhthros* ise düşman...

Somut *philos* ismi ve sevmek anlamındaki *philein* fiili ve arkadaşlık/dostluk diye çevrilen soyut *philia* ismi aynı kökten türemektedir.[10]

Eski Yunancada *philia*, arkadaşlıktan daha geniş ilişkileri kapsar. Bu, akrabalar arasındaki sevgi, aynı şehrin yurttaşları gibi görece uzaklar arasındaki dayanışma ve duygusal yakınlığı ifade eder. *Philos* ise kişiler arasındaki sevgi temeline dayalı dostluğu imler. Sözgelimi Aristoteles *philia*'nın türlerinden biri olan anne ile çocuklar arasındaki ilişkiyi irdelerken *philein* fiilini serbestçe kullanır, fakat *philos* isminden tamamıyla kaçınır.[11]

Philia gibi İngilizcedeki *friend* de (dost/arkadaş) *freōnd* kelimesinden; özgür demek olan *freon* ve sevgi anlamına gelen *freo*'dan türemiştir.[12]

Türkçede daha çok sevgili anlamında kullandığımız yâr kelimesi de Farsçadan gelmiştir. Dost ile aynı anlamda aslında yâr. Dostlar demek olan çoğulu ise yâran.[13] Yâran (yaren) meclisi, dostlar meclisi olarak dile yerleşmiştir.

Eski Türkçede *eş* kelimesinden söz etmiştik. Eş, *dost* karşılığı olarak *Divan-ı Lügati't-Türk*'te geçer.[14] Dost, Fars dilinden Türkçenin dolaşımına girince, *eş* dilden düşmemiş; *eş-dost* ikiliğinde yaşamaya devam etmiştir.

Arapça, sevgili dost, anlamındaki *habîb* (çoğulu ahbab) ve seven anlamındaki *muhîb* ile *muhabbet* (sevme/sevdiği ile söyleşme) sözcükleri *hubb* (sevgi) kökünden geliyor. *Hubb* kalp ile alakalı bir duygu. Sevginin merkezi, canlılı-

10 Antik Yunancada arkadaş sözcüğüne en yakın olan sözcük *philos*'tur. *Philos* ve *philia* aynı ilişkiler serisine uygulanmaz. İsim olarak *philos*, gönüllü sevgi temeline dayanan bir ortaklığı imleyen insanlara işaret eder. Sıfat olarak *philos* ise tekil bir arkadaşlık ilişkisini kapsadığı gibi daha genel ilişkileri de kapsar. Epik söyleyişte *philos* bir sıfattır ve yakın arkadaşlar ya da akrabalar için de kullanılır. Bu bağlamda sevgili/aziz (*dear*) anlamına gelir (Konstan, 1997, s. 26). *Philia* arkadaşlığı tam karşılamayan geniş bir ilişkiler serisine özgü sevgi dolu duyguları dile getirir. Genel olarak soyut *philia* ismi, *philein* yükleminin özneye atfedilebildiği her ilişkiye uygulanabilir. Bu durum, Yunanlıların da bizim yaptığımız gibi arkadaşlarla soydaşlar, komşular, yoldaşlar, yurttaşlar arasında ayrım yaptığı anlamına gelir.
Latince terim olan *amicitia*'nın genelde Yunanca *philia*'dan daha dar bir anlamı vardır ve esas olarak *amici* arkadaşlar arasındaki bağa işaret eder. *Philia*'nın soydaşlar ya da yurttaşlar arasındaki duygusal bağları kapsayan daha genel anlamı Latincede *amor* ya da eşdeyimi olan *amare* fiili ile karşılanır.
Sıfat olarak *philos*'un isim olarak *philos*'tan daha geniş bir uygulanımı vardır ve sevgili'yi (*dear*) karşılar (Konstan, 1996, s. 71-82).

11 Bkz. Kontsan, 1996, s. 75; 1997, s. 9. David Konstan, alıntıladığımız *Friendship in the Classical World* adlı eserinde ve "Greek Friendship" adlı makalesinde *philia*'yı arkadaşlıktan ziyade duygusal yakınlık (*affection*) olarak çevirir: *Philia* terimi duygusal hisleri kapsayan herhangi bir bağlanmayı temsil eder.

12 Partridge, 2006, s. 1191; Lynch, 1997, s. 9.

13 Steingass, 1988, s. 1525.

14 *Divan-ı Lügati't-Türk*, s. 267.

ğın da merkezi olan kalp tabii ki. Bu merkez, basiret, idrak ve gönül noktası (*süveyda*) olarak kalpteki bir noktadır ki *hubbu'l kalp* adıyla anılır.[15] Tohumun içindeki embriyo gibi,[16] kalbin meyvesi[17] yani ruhun canıdır. Tıpkı antik Yunancadaki *thumos* gibi.

Sevgi hem vücudun diz, el gibi parçalarını birleştirir, hem de ruhun yoğun duygularının kaynağıdır (*thumos*).[18]

Kaşgarlı Mahmut'ta sevgili, aziz anlamına gelen kelime *amrak* (amraq), Kaşgarlı *amraq*'ı "amraq köngül" örneği üzerinden açıklıyor: arı, sıcak yürek (*Divan-ı Lügati't-Türk,* 141). *Amramak*, âşık olmak. *Amrak* âşık.[19] Clausen de aynı etimolojiyi veriyor: *Amrak*, arkadaş, sevilen, dost.[20] *Amra* (Emre?) dost olmak, barışta olmak, demek.[21]

Zorlukları dayanışma yolu ile paylaşmak ve böylece onların üstesinden gelmek arkadaşlık yaşantısının temelini oluşturur. Bu durum insan olma doğamızdan kaynaklanmaktadır. İster Aristoteles'in insanı toplumsal bir varlık olarak kategorize eden yaklaşımı içinden bakalım, ister Camus'nün aynı metafizik kaderi paylaşan insanların dayanışma yoluyla saçmaya müdahalesi[22] olarak yorumlayalım, arkadaşlık, insanın birlikte varoluş durumuyla alakalı bir kader paylaşımıdır. Aynı kaderi paylaşanların meydana getirdiği bir bağ kurma ve birliktelik. Bu birlikteliklerin biçimi değişebilir ama aradaki bağın niteliği değişmez. O zaman arkadaşlıkta yaşanan bağlılığın derecesi önemlidir. Bu nedenle arkadaşlık, sadece karşılıklı bir çıkar ilişkisi ile değil, kendi *nomos*'u ile açıklanabilir. *Konukseverlik,*[23] *heteira*[24] veya *sağ-*

15 Mütercim Asım, 1888, C. 1, s. 102
16 *Kubbealtı Lugati,* III: 2890.
17 Mütercim Asım, agy.
18 Konstan, 1997, s. 28.
19 Caferoğlu, 1993, s. 9.
20 Clausen, 1972, s. 162-3.
21 Arkadaş sözcüğünün eski dildeki karşılıkları konusu bilgi alışverişinde bulunduğumuz Prof. Dr. Zikri Turan, Prof. Dr. Vahit Türk ve Doç. Dr. Nejdet Ertuğ'a teşekkürlerimle...
22 Gündoğan, 1995, s. 120.
23 Yabancılarla aramızdaki bağa işaret eden terim eski Yunancada *xenoi* veya epik söyleyişte *xeinoi* sıklıkla misafir-arkadaşlık *"guest-friendship"* olarak çevrilir. Arkadaş ve ev sahibi veya arkadaş-misafir olarak çevrilen *xe(i)nos* terimi, Homeros'ta yabancıyı imler. Klasik Yunancada *xenos* farklı bir devletin ya da ülkenin sakinidir veya yurttaşa karşılık, kalıcı olmayan ziyaretçidir (Konstan, 1997, s. 34). Kişi evinden uzaklarda seyahat ettiğinde, emin olabileceği tek hak, gittiği topluluğun iyi niyetli bir üyesinin ona garanti ettiği haktır. Bu dostluk türü, duygusal bağlar içermez, daha çok toplumsal zorunluluk bağlarını içerir (Lynch, 1997, s. 14).
24 Homeros döneminde sıklıkla arkadaş diye çevrilen başka sözcük *hetairos*'tur. Bir lider etrafında toplanan küçük etnik gruplar, tüm etnik gruplara eşdeğer daha büyük gruplar, bağımsız sosyal çevrelerden gelen grup liderleri; son olarak da liderler ve onun takipçileri için geçerlidir (Konstan, 1997, s. 31).

dıçlık[25] üzerinden konuştuğunuzda bile, arkadaşlığın etiği, onun bir kader paylaşımı olduğunu gösterir.

Klan ya da kabile türü topluluklar için o topluluğu bir arada tutan bağ, asabiyedir. Aynı cemaate ait yurttaşlar arasında da ilksel bir dostluk biçimi olarak arkadaşlık, kardeşlik gibidir. Aslında kan bağı gerektirmeyen bir tür kardeşlik... Bu nedenle bu anlamda arkadaşlık, bugünkü modern kavrayıştan farklıdır. Toplumsal ilişkiler karmaşıklaştıkça, topluluk üyelerinin birbirlerine az ya da çok duydukları bağlılık, diğer yurttaşların çıkarlarını kendi çıkarlarıyla eşdeğer görmelerine yol açar ki bu da yurttaş dostluğu/arkadaşlığı dediğimiz şeyi oluşturur.[26]

Topluluğu bir arada tutan bağ olarak bu durum, politik alanın içine sokar arkadaşlık ilişkilerini. Toplumsal dayanışmanın bağı olarak arkadaşlık, siyaset felsefesinin konusudur; siyaset felsefesine bir giriş olarak da etiğin... Platon, Aristoteles, Epikür, Cicero gibi antik dünyanın filozoflarını, Aristotelesçi felsefe geleneğinin İslam dünyasındaki ardılları olan Farabi, İbn Miskeveyh, Nasireddin Tusi'yi ve on altıncı yüzyıl Türk düşüncesinin önemli ahlak düşünürlerinden Kınalızade'yi arkadaşlığın doğası üzerinde düşündüren, işte bu olgudur. Yani etiğin polis ile bağlantılı yapısıdır. "Bir polisi oluşturan yurttaşlar arasında varolan türden bir bağı olanaklı kılan görüş birliğidir. Olması gereken dostluk bağıdır ve dostluğun kendisi de bir erdemdir."[27]

Arkadaşlığı insanın kaderi ile ilgili bir paylaşım, sevgi paylaşımı olarak nitelediğimize göre bu nitelik çağlara göre değişmeyecektir. Kelimenin etimolojisine ilişkin olarak verilen açıklamalarda da bu hal belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Eski çağlar için de bir değerdir arkadaşlık/dostluk, modern zamanlarda da... Ne var ki değerler çağlar içerisinde yeni biçimlere bürünürler, farklı tarihsel ve kültürel muhitlerde gelişir, farklı etkiler alarak ve farklı şekiller kazanarak değişirler. Değerleri üreten ve kendi katkılarıyla başka muhitlere aktaranlar, o değerleri kendilerine özgü şekillerde yaşadıklarından, bir değer olarak dostluk ve arkadaşlığın serüveni de "hareketli" olacaktır.

Günümüzde arkadaşlık, siyasal ya da toplumsal ilişkiden çok duygusal bir duruma dönüşmüş bulunmaktadır.[28] Arkadaşlık özel hayata ilişkindir, içten, karşılıklı bir bağlılık ilişkisidir. Dostlar/arkadaşlar birbirlerini severler, bir-

25 Düğünde güveye yardım eden kimse olarak bildiğimiz sağdıç (*sagdıc*), Eski Türkçede dost demek (*Divan-ı Lügati't-Türk*, s. 463; *Kubbealtı Lûgati*, III/2633).
26 Lafolette, 1997, s. 36.
27 McIntyre, 2001, s. 233.
28 McIntyre, 2001, s. 234.

birlerini kollarlar ama bu bağlılıkları kişisel ve duygusal bir ilişkidir, kamusal hayat ve yurttaşlık etiğine bağlı biçimsel bir zorunluluk ilişkisi değil.[29]

Bu manada hayattan yana oynamak, dostlardan yana oynamaktır; dostlardan yana oynamak, hayattan yana oynamaktır.

Sonuç yerine...

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in birinci kitabında (1096a-115) "Biz dostlarız severiz ama hakikati daha fazla" derken, Platon'a atıf yapıyordu. Bu kitabın önemli bir kısmını (8. ve 9. kitaplar) dostluğa ayırmış birisi olarak... Dostlardan daha çok hakikate önem atfeden filozof, adalet erdemi kadar değerli gördüğü, hatta "dostlar olduktan sonra adalete bile gerek yok" (*Nikomakhos* 1155a-28)[30] dediği dostluğu, "erdem ya da erdeme eşlik eden" bir şey olarak konu edinmektedir (*Nikomakhos* 1155a).

Yaygın olarak onun söylediği düşünülen, Montaigne alıntısıyla da bize ulaşan bir sözü daha var filozofun: "Ey dostlarım, dost yoktur!"[31]

Derrida'nın *Dostluğun Politikası* adlı eseri, bu alıntı ile başlar. Bu bir çeşit söylenti ya da genel kanaatin nitelediği bir deyişin alıntılanmasıdır. "Ey dostlarım, dost yoktur" Aristoteles'e *atfedilen* ve Cicero'dan Montaigne'e ulaşan bir bildirimdir. Derrida'ya göre bunun nitelediği şeyi ve gramerini yorumlamaya çalışmak beyhudedir çünkü bu şekilde adlandırılan bir köken, gerçekte zamanın puslarının sonsuz anonimliği içerisinde kaybolur gider. Ancak bu ifade, vecize kabilinden atasözlerinden, yazarı olmayan deyişlerden biri de değildir.[32] Kim söylemiş olursa olsun, dostluğun çelişkili doğasını deşifre eder.

"Tüm yasalara, evrenselleştirmenin tüm mantığına, etiğe ya da hukuka, eşitliğe ve hakkaniyetin değerlerine, bu ayrımın aksiyom olduğu *res publica*'nın tüm siyasi modellerine ve özellikle de demokrasiye bağlaması açısından seçme ya da eleme, yakınlık ya da benzerlik; ebeveynlik ya da (*oikeiotes,* Platon'un *Lysis*'te ortaya koyduğu gibi) samimiyet, güvende olmak ya da kendine yakın hissetmek hususunda dostluk hakkında ne demeli?" diye sorar Derrida, *Dostluğun Politikası*'nda.[33] Derrida'nın bu eseri, takdim kıs-

29 Lynch, 1997, s. 49.

30 Bu ifade, dostların adaletten vazgeçmesi şeklinde değil, adaletin dostlar arasında doğal olarak varolacağı şeklinde anlaşılmalıdır. Dostluğun en yumuşak gereklilikleri içinde adaletin de aşılmış olacağı söylenir (Comte-Sponville, 2005, s. 95).

31 Montaigne, 2006, s. 26.

32 Derrida, 2005, s. 2.

33 *Age.*, s. 3.

mında söylediği üzere, aslında uzunca bir "giriş"; ileride yazmak istediği kitaba önsözdür.

Dostluğa dair bu yazı ise ileride yazılacak bir eserin girişi olmaktan bile henüz uzak şimdilik. Sadece arkadaşlık/dostluk kavramına kısa bir değini görevi yapmaya çalışmaktadır.

Kaynakça

Alberoni, F. (2006) *Dostluk*, Çev. M. Mine Çilingiroğlu, Literatür Yay., İstanbul.

Aristoteles (1988) *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara.

----------(1999) *Eudemos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yay., Ankara.

Bottéro, J. (2002) *Gılgamış Destanı*, (Akkadcadan çeviren ve açıklayan Jean Bottero) Türk. Çev. Orhan Suda, YKY, İstanbul.

Caferoğlu, A. (1993) *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü,* Enderun Kitabevi, İstanbul.

Cicero (1997) *Dostluk*, Çev. Türkan Tunga, MEB, İstanbul.

Clousen, S. G. (1972) *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteen Century Turkish,* Oxford-Clarendon Press., Oxford, 1972.

Comte-Sponville, A. (2004) *Büyük Erdemler Risalesi*, Çev., Işık Ergüden, İstanbul Bilgi Üniv. Yay., İstanbul.

Derrida, J. (2005) *The Politics of Friendship*, Trans. George Collins, Verso, Londra, New-York.

Divan-ı Lugâti't-Türk (Kaşgarlı Mahmut) Çeviri, uyarlama ve düzenleme, Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurtsever, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005.

Kontsan, D. (1996) "Greek Friendship", *The American Journal of Philology*, C. 117, S. 1.

---------- (1997) *Friendship in the Clasical Age*, Cambridge UP, Camridge, New- York.

Kubbealtı Lugati: Misalli Büyük Türkçe Sözlük I,II,III (İlhan Ayverdi), Kubbealtı Neşr., İstanbul 2006.

Lynch, S. M. (1997) *Dostluk Üzerine*, Çev. Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yay., İstanbul.

Lafottelle, H. (1999) *Kişisel İlişkiler, Sevgi Kimlik ve Ahlak*, Çev. Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yay., 2. Basım. İstanbul.

McIntyre, A. (2001) *Erdem Peşinde*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul.

Montaigne (2006) *Denemeler,* Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul.

Mütercim Asım (1888) *Kamus Tercümesi*, C. I., Matbaatü'l-Osmaniye, İstanbul.

Nişancıyan, S. (2002) *Sözlerin Soyağacı, Çağdaş Türkçenin Etimoloji Sözlüğü,* Adam Yay., 3. Basım, İstanbul.

Partridge, E. (2006) *Origins, a Short Etymological Dictionary,* Routledge, New York.

Platon, (2001) *Lysis Dostluk Üzerine*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Sosyal Yay., İstanbul.

Smith Pangle, L. (2003) *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge UP.

Steingass, F. (1998) *Persian-English Dictionary,* Librarie du Liban Pub., Beirut, Lübnan.

Werkmeister, W. H. (1959), *Bir Değer Teorisinin Ana Çizgileri* (6 Konferans), Çev: A. Turan Oflazoğlu, İ.Ü. Edebiyat Fak. İstanbul.

“Sen Ne Biçim Arkadaşsın?”

GÜNDÜZ VASSAF

Annem anlatmıştı. İki arkadaş buluşur. Uzun süre yan yana otururlar tek kelime konuşmadan. Sonunda, “Birlikte ne güzel vakit geçirdik” deyip ayrılırlar.

Bir de Fin fıkrası var.

Gene iki arkadaş buluşur. İçmeye başlarlar. Birinci kadeh. İkinci kadeh. Tek kelime yok. Üçüncüde biri, “Skol” deyince, arkadaşı sorar, “Buraya içmeye mi geldik, konuşmaya mı?”

Dayım da, Fransız dostlar sohbet ettiklerinde, “Hemfikirim” anlamına gelen *d’accord* kelimesinin, “Sus da ben konuşayım” demek için kullanıldığını söylemişti.

Arkadaşlık bir tür birliktelik de, neyin birlikteliği olduğunu anlayabildiğimden emin değilim.

Kelimenin Tanrı’dan öte kutsallığı, dokunulmazlığı var.

“Tanrıya inanmıyorum” dersin olur biter. Destek çıkanlar da olur. Anne baba ilşkilerimiz de öyle. Ebeveynlerinden uzak durmak isteyen kaç kişi tanıyorum. Arkadaşlığa inanmıyorum deseniz? Arkadaşım yok deseniz?

“Arkadaşlık iki yüzlülüktür. Çıkarlara dayalıdır. Biri gider diğeri gelir. Bağrımıza bastığımız düşman çıkar” dediğimizde, kanepede yerimiz çoktan hazırdır kimlik deşen psikologların bizi kurtarması için.

Hayat boyu arkadaşlık birbirlerine tahammül etmiş olmakla kendilerini ödüllendiren 50 yıllık evliler gibidir. İlişkiye takılan apulet sevginin değil, yılların ölçüsüdür. Kaç zamandır arkadaşlık yaptıklarımız birer birer solar. Eksiklikleri göze çarpar. Tahammül edilmez olurlar. Olgunlaştıkça kendimi-

zi tanıdığımızdan. Dünyamız zenginleştiğinden. Kitaplarımızı seçerek okuduğumuzdan.

Ergenlik çağımızda ters düşmemek için edinilen dostluklar modayla değişen kıyafetler gibidir. Yaşadıkça kendimiz oluruz. Kendimiz olmaktan utanmayız.

Çoğu dostluklar, bizi otoriteye, totalitarizme, ötekine karşı birleştirenlerdir.

Okulumuzda, işyerimizde, tıkıştırıldığımız ortamlarda arkadaşlıklar, otorite sürdükçe vardır. Hapishane dostluğu hapishanede biter. Askerlik arkadaşlığı askerlikte. Başkalarını aşağılayan, onları düşman gören "Biz" dostlukları, temelde korku, nefret üzerine kuruludur.

Azdır kendimize özgü meziyetler üzerine sevgi paylaşılan dostluklar.

Yatılı okul iyi başlamıştı. Herkese benzeme gayretimden vazgeçene kadar. Sınıf arkadaşlarımla bir ağızdan aynı fıkralara güldüğümüz ilişkim koptu. Ancak o zaman, başka birisiyle içten bir dostluk kurdum. Herkes yattıktan, ışıklar zorunlu olarak söndürüldükten sonra çamaşırhanedeki torbaların üstüne oturup el feneri ışığında karşılıklı şiir okurduk. (Yoksa hepimiz ne kadar sımsıkı bağlıydık okulumuzun futbol takımında karşı kalede gol ararken.)

"Arkadaş olalım" der anne babalar çocuklarına. Buna inanan çocuklar vardır, "Annemle, babamla arkadaş gibiyiz" derken. Arkadaş olduklarını söyleyenler vardır, aşk, yatak bittikten, yollar ayrıldıktan sonra. "Biz ne kadar uygarız" diye eski sevgililerini tanıştıranlar vardır, arkadaş olsunlar diye. Bunlar bana Stockholm'u dolaştıran bir arkadaşımın dediklerini hatırlatır. Siyasi mülteci olduğu şehrini, "Kuzeyin Venediği" diye tanıtmıştı.

Evli çiftlerle kurulan dostluklar taraf tutma saplantımızla bizi ihanete sürükler. Boşanma oldu mu, canım ciğerim dediklerimizden birini afaroz ederiz. Arkadaşlığa ihanet çeşit çeşit. Ama akde vefadan nazar etmek ille de kötü mü? Siz karar verin. İki arkadaş. İkisi de yazar. Biri diğerine vasiyet eder, yazdıklarımı ölünce yak diye. Ölür. Arkadaşı hepsini yayımlar. Sözünü tutsaydı Max Brod, Franz Kafka'yı tanımazdık bugün.

Meslek gruplarından arkadaşlıklar için ne demeli? Kıskançlık en çok onlar arasında. Hem beraber olurlar hem de çekemezler birbirlerini. Meslek sürüsünden kopabilen harbi ressamlar ressamlarla, yazarlar yazarlarla, sinemacılar sinemacılarla haşır neşir olmaz. Tek başınalığı seçerler. Grup arkadaşlıklarını aşamayanları bölen kıskançlık, birleştiren kişiliklerini gömen

güruh ilşkileridir. Gözünüzün önüne getirin doktor, kasap ya da askerin dolap beygiri ufuğunda ortak sohbetlerini.

Arkadaşlık türümüzde ne zaman başladı, nasıl gelişti? Sanırım dayanışmacı cemaatlerin dağılıp yerine cemiyette bireyin tek başınalığı başlayınca. Devletin nispeten güven verdiği, sorumluluklarını üstlendiği toplumlarda "boş zaman dostlukları" başlar– futbol severler bir tarafta, pul toplayanlar öbür tarafta... Her halükârda, ilgi alanlarımızın üniformaları kaçınılmaz. Sonu yok kimliğimizi örten, susturan dostlukların. Futbol takımlarımızı tutmanın kankalığında eşcinsellik bulaştırılmaz renklerimize.

Yabancılarla yol arkadaşlığıdır bana en samimi gelen.

İşte uzun yolculuklarda yanımızda oturan, bir daha görmeyeceğimiz, adını bilmediğimiz o anonim kişi. Gırla dökülür duygularla sırlar. İnternet dostlarımızla, tabela görüntülerine sığınan psikoterapistlerimizle paylaşırız yakınlarımızdan sakındıklarımızı.

Soluğumuzu kollayan o en samimi arkadaşlarsa hayat yolumuzun kırmızı yanan trafik ışıkları. Onlar, biz uçacakken kanatlarımızı kırpan ahlak polisimiz. Onlar, aşk düşmanı. Onlar, "Sakın kimseye söyleme"lerimizin tellalı.

Arkadaşlık yukarda yazdıklarımdan öte bir şey olmalı.

Geçenlerde bir arkadaşıma teşekkür ettikten sonra birden kendime, "Sen ne biçim arkadaşsın?" diye sordum. İnsan kendine teşekkür eder mi?

Aristoteles arkadaşlığı iki bedende tek ruh olarak tanımlamış.



Kardaş Arkadaşa Karşı

GÜLNUR ELÇİK

Kardaşıyla arkadaş olana, evladıyla arkadaşlık mesaisi de bulunana serilen övgüler, medeniyet öğütlerinin bağrından çıkar gelir. Çatışma kaldırmayan hoşgörülü medeniyet, güle oynaya, uyum içinde geçirilen bir ömrü tebrike layık görür. Anne babanın kuralları, kardaşlığın toyluğu bir arkadaşlığın kaldırabileceğinin ötesine geçer biraz, bazen de gerisinde kalır ama çoğu kez at başı gitmez. Oysa anadan yar, babadan arkadaş olmaz. Çoğu kez hep neşeyle sürsün istediğimiz, fıkra ve kahkahalara daha layık bulduğumuz, dertleşmelerin kahve fallarıyla süslendiği bir zeminde yeşertiriz sanki arkadaşlığı. Kardaşlığın dönüp dolaşıp geldiği kürkçü dükkânına yapılan gidiş gelişler, arkadaşlığın muhasebe defterine bir bakarsınız ki kaydoluvermiş.

Yapabilenler kardaşlığın, anne-babalığın, sevgililiğin kıvamını arttırır, süresini tatlandırır; ama arkadaşlık, başka bir müessesenin nizamıdır. Öyle ki; her sorun konuşulmak, çoğu çarpışma didiklenmek zorundadır. Oysa bazı sorunlar vardır ki, sessizce geçip gitmesini, zamanın el etmesini beklemek gerekir. İlkeli davranmak, minnet etmemek, hatta bazen aman dilememek arkadaşlığın sularına sanki daha kolay sıvışır. Ama herkes bilir ki bazı zamanlarda alttan almak, ilkeli olmak kadar zordur. Kardeşlik ilişkisinin görmeye görüşmeye mecbur bırakan geleneksel kabulleri, aradaki öfkenin ateşine de zamanın suyunu serper; kardaşlıklarda nekahet dönemi, daha uzun ve olasıdır ya hani. "Kızgınlıkla söylenmiş sözler" de vardır mesela, fakat arkadaşlıkta böyle birden bire, düşünmeksizin, bir çırpıda çıkmaz ağzımızdan sözcükler. Çıksa da bedeli büyük olur. Tartışmalar genellikle makullük ölçüsünde hesaplanmıştır. Elbette arkadaştan da kardaş olur ama kar-

daşın arkadaş olmuş olanı, başka bir makamla isimlenir. Seçilmiş akrabalık layıkıyla yaşanan bir kardaşlık kadar güzeldir. İşte budur "eğlenilecek" ve "evlenilecek" ayrımına karşı çıkan, "evlendiğimizle eğlenelim, eğlendiğimizle evlenelim" diyen. Burada kardaşlıktır araz olan, arkadaşlığın ilineği olan.

Arkadaşlık, namının, en yakınındakinin bir başka yakınında kötücül anıştırmalarla dolaştırılmasına, bütün sıkıntıların iyiden iyiye demlendirilerek biriken pisliğin bir kerede üzerine boca edilmesine yol verebilir. Bazen bütün bir geçmişin hatırasını yeniden okutan zincirden süzgeçler vardır. Zincir bir kez kırıldı mı geriye dönüp, atılmış olan adımları başka türlü okumaya meyledersin; "Aslında böyle değilmiş" dersin, kandırılmış hissedersin. Kandırılmışlık, kardeşlik için fazla geliyor bana. Kardeşlik kırar ama kandırmaz sanki. Cicero'nun deyimiyle "dostluğun bitmemesi için değil, daha fazla düşmanlığın ortaya çıkmaması için"[1] ilişkileri biriken komplolarla birbirine zincirlememek gerekiyor.

Ve fakat arkadaşlığın havası o kadar da tatlıdır ki, kardeşliğin ara ara geçmişin matemine takılan dişlilerinden çekip çıkarabilir seni. Çoğu zaman geçmişine vakıf olmayan, birkaç sene, belki birkaç aydır tanıdığın biriyle konuştuğunuz andan sonrasını kuracak olmanın heyecanıyla depreştirir insanı. Kardeşlik psikanalitik bir gözetim ağında didiklenmeye, bazen matem ortaklığı oluşturmaya bu yüzden arkadaşlıktan daha çok meyyaldir. Geleceğini değiştirmene kardeşlik destek, arkadaşlık fırsat verir. Zaten bu yüzden arkadaşlık havasiyken, kardeşlik avami kalır sanki; o kadar sıradanlaşabilir ki bazen, o kadar olur ki bir yudumcuk heyecan vermez.

Pek çok durumda olduğu gibi, arkadaşlık da cinsiyetsiz değildir elbet. Kadınlar kol kola yürüyebilir, dans edebilir; fakat erkek, arkadaşlıkta da mesafesini gözetme çabasıyla genelde gergin ve eksiktir. Erkekler arası ilişki ağı daha pornografik, deneyim ve performansa dayalı bir rekabet alanı olarak kurgulanmıştır çünkü. Erkeklik grubun belirleyici özelliği oldukça, erkekliği en parodik biçimde kuran ayrıntıların altı koyulanır; kadınları küçümseyen, gücü kutsayan anlatılar heteroseksüel sınıflandırmalarla konumlandırılır. Karşı cinslerin bir araya gelişlerinin cinselleştirilmesinin, arkadaşlığın cinse dayalı bir hadise olarak kurulmasındaki payı da ortada üstelik.[2]

1 Cicero, "On Friendsip (Laelius)" Çev. C. R Edmonds, Hind and Noble, New York, s. 81.

2 Bu durumun başlı başına İslam'ın götürülerinden biri olduğunu söylemek imkânsız, yine de İslam'da karşı cinsler arası arkadaşlığın ne kadarının ne kadar mümkün olduğu tartışma götürür. Fakat, dokunmanın cinsel söylemlerle tabuya indirgenmesinin arkadaşlık üzerindeki bulutlara saldığı siyah küller, görüş alanını oldukça daraltır.

Özellikle kadınların kazanım alanının dışında tutulması ile erkeklerin var olan kaynaklar için kendi aralarında rekabete düşmesi, kadınların ise yüksek oranda erkeklerin oturduğu bu çeşmeler için, hatta erkekler için birbiriyle rekabet etmek durumunda kalması, rekabetin cinslerin kendi içerisinde cinsiyetlere göre özgülenen niteliklerle işleyen bir özellik haline gelebildiğinin bir başka kanıtı.

Bir de "feminist kızkardeşlik" kavramsallaştırması var. Evlerdeki dertleri sokakların sloganlarına layık bulan, gündelik olanın aktarılmasını politik bir hat olarak ortaya koyan feminizmin, kızkardeşliği politik bir dayanışma ağı olarak vurgulaması beklenmeyecek bir durum değil. Gerçekten de kafasını "özelden" kaldırıp bakışlarını "kamusal"a doğrultanların birlikteliği, kuşkusuz ki, birbirlerinin sorunlarını duyması ile sınırlı olmayan, birbirlerinin sorunlarını kendi sorunları olarak görenlerin arkadaşlık biçimlerini derinleştirmeye teşvik ediyor. Rosalind Coward'a göre ise "feminizm neredeyse istisnasız biçimde, erkeklerle bir mücadele olarak görüldü. Ancak gerçekte feminizmin daha derindeki mücadelesi önceki kuşaktan kadınlarlaydı..... Feministlerin ana baba otoritesine karşı başkaldıran çocuk imajını vurgulayan 'kız kardeşlik' dilini kullanmaları tesadüf değildir."[3] Simone de Beauvoir'a kalırsa, kadınlar arasındaki ilişkinin birbirleriyle birey olarak ilişki kuran erkeklerin kurduğu ilişkiden farkı, kadınların dişi olmanın suç ortaklığı ile birbirlerine bağlanmış olmasıdır. Oysa kadınlar birbirleriyle konuştukça sadece bu suçdaşlığın değil, ortak suçlardan yükselen direnişlerin de söylentilerini yaydılar.

Dostluğun başlangıcı olarak "işlevsel dostluklar"ın tarihinin, alanlarını korumaya çalışan erkekler arası işbirliğine dayalı ilişki modellerinden kök saldığını, "kamusal"a içkin bir dayanışma biçimi olduğunu biliyoruz. İşin ilginç yanı Sandra Lynch'nin konuk-dostluk olarak ifade ettiği bu dostlukların zamanla, "savaşta çarpışan yoldaşlar arasındaki aşka", erotik (hetaerik) dostluğa dönüşmesi. İlk kaydını kamusala ilişkin bir strateji olarak düşen dostluk, işbirliğinin soğuk demirlerine tutunup kalamayarak, kamusal ve özelin nasıl iç içe geçtiğinin binlerce göstergesinden biri oluyor böylelikle. Özel ve kamusal arasındaki bu kaynaşma esasen kadınların dostluğun imkânlarına erişimini değil, özelde kapalı tutulan dostluk biçimlerinin kamusalla tanışmasını vurguluyor. Arkadaşlığın, dostluğun "kişisel" bağlara dayanması, çoğu kez onu politik görülmeyen, değer dışı bir karışımın için-

3 Rosalind Coward, *Şu Hain Kalplerimiz*, Çev: Aksu Bura, Asuman Emre, birinci basım, İstanbul: Ayrıntı, 1995, s. 107.

de eritmeye kalkışmışsa da, özellikle feminizmin dayanışma vurgusu değer yüklü ve tartışmalı bir alan olarak arkadaşlığı itirazın, direnişin bir imkânı olarak sundu.

Netice olarak, temelde kadının daha az bireyselleşmiş olduğu savına dayanan "suçta ortaklık" iddiasının –insanlar arasındaki kopuşların yaygınlığına bakarak– bir cinse hasredilemeyeceğini görüyoruz. Akrabalık bağlarının kolayca işler görünen kapsayıcılığını geçersiz kılan bireyselleşmenin etkisiyle, misal, gelin ve kaynana çoğu zaman "başka dünyaların insanları"dır; evlenilen kişinin annesine "anne" demek eskisi kadar rahat ve gerçekçi değildir artık. Bu noktada Georg Simmel bireyselleşme üzerine çok önemli bir not düşerek "farklılaşmış dostluklar"ı gündeme getiriyor:

> "... modern duygu biçimi ağırlıkla yalnızca kişiliğin bir yönünü kapsayan ve diğer yönleri üzerinde durmayan farklılaşmış dostluklara eğilim göstermektedir... Bir bireyle aramızda sevgi anlamında, bir başkasıyla ortak entelektüel yönler anlamında, bir üçüncüsüyle dinsel duygulardan dolayı ve bir dördüncüsünde ortak deneyimler sayesinde bağlar kurulmasını sağlayan bu farklılaşmış dostluklar, hüküm verebilme, karşılıklı açılma, sır tutma bağlamında çok özel bir sentez sunarlar."[4]

Parçalanan duygu durumlarını idare edebilmenin ve hatta bu idare süresince bir zevke de ortak olabilmenin yolu nedir peki? Arkadaşımın davranışını, onu kendi yerime koyarak değil, kendimi onun yerine koyarak anlamaya çalışmak, yani "o böyle yapar mıydı?" sorusunu sormak yerine, "onun yerinde olsaydım" hatırlatmasını yapmak arkadaşlıkları zorlu olmayan bir yaşama olanağına dönüştürebilir belki. Böylesi bir düşünüş tarzının "ben"den yola çıkmayan bir güzergâh önermesi olarak dostluğun diğerkamlığı ile uyuştuğu ortada, arkadaşlık için bu, arkadaşlıktan fazlasının umulduğu durumlar için geçerli olabilir. Ama en güzel yanı, dost, arkadaş, ahbap olabilmek için, yani birinin bir başkasının yerine geçip, onun koşullarında düşünebilmesi için bir ilkeler dizisinde ortaklaşabilmenin gereğini hatırlatması. Bu ortaklaşma arayışı, arkadaşlığın pahalı davranışlarından azade olmanın, çıkara dayalı dostlukları bekletmenin, arkadaşlığı politik bir paylaşım olarak görmenin imkânını sunabilir. Ortaklaşmanın sürekliliği ise "insan(ın) dos-

4 Simmel'den akt. Lynch, Sandra, M., *Dostluk Üzerine*, Çev. Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yay., 1997, s. 50.

tunun hem bütünlüğüne, hem bağımsızlığına saygı duyma(sı)" ile mümkün olabilir.[5]

bana arkadaşını söyle...

Küçükken kaçımız süpürge sapıyla, perde tutacağıyla arkadaş olmuşuzdur kim bilir. Sokakların arkadaşlık doğurduğu, oyunların ve oyuncakların kolektif olduğu dönemde bir dediğimizi iki etmeyen, ağzı var dili yok yoldaşları hepimiz pek severdik. İnsan, bir piton yılanıyla bile arkadaş olabiliyor ya; Emile Ajar Yalancı-Roman'da, sanrılarının vücut bulduğu Piton yılanını en iyi arkadaşı olarak takdim eder okuyucuya. Oğuz Atay'ın "insan biraderleri" olduğuna göre, insan olmayan biraderleri de vardır mutlaka. Hem arkadaş ya da dost dediğin, bir başına donanmış bir anlam dünyasıyla yetse bile buna yeltenmeyendir, yüklenir de gelir. Ne diyordu Pinhan'daki Dürri Baba; tütüne, afyona, gecenin matemine, dost muhabbetine...

Katmanlı duygu durumlarımız, bizleri sevgiyle ve nefretle birbirimize bağlıyor. Kimimiz kardaşlarımızla bu ağ içinde örülerek bir tür arkadaşlığın da tadına varıyoruz. Kimi arkadaşlarımızla o kadar yakınlaşıyoruz ki "kardeşimiz olsa bu kadar severiz". Geleneğin muhafazakâr yapısı, kardeşliği bireyselleşmenin olumsuz etkilerinden uzak tutuyor genellikle ama arkadaşlık galiba bu kadar şanslı değil... Belki bunun için giderek salt kamusala dair bir iletişim biçimi halini alan dayanışmaya el atmalı, sadece tutuklanan değil, grip olup da çorbamızla şenlenecek arkadaşlarımıza da el etmeyi biraz daha umursamalıyız.

Çünkü bana arkadaşınızı söyleyin, size...

5 Lynch, *age.*, s. 61.

Nietzsche'de Siyaset, Dostluk ve Yalnızlık
(Derrida'nın *Dostluğun Siyaseti*'ndeki Nietzsche Okumasına Karşılık)

PAUL J.M. van TONGEREN

Bu makale, Nietzsche'nin, kişinin kendisiyle dost olmasının imkânsızlığını temel alan sinik dostluk anlayışına odaklanmak suretiyle Derrida'nın "ütopik" Nietzsche okumasına karşıt bir okuma önerir. İnsanın siyasi tabiatını paylaşılan rasyonalitede ve ortak dostluklarda temellendiren Aristoteles'in aksine Nietzsche, sadece siyasetin değil, aynı zamanda bizzat insanın kendisinin de şiddetli bir teslimiyet ediminde kurulduğunu ve süregelen bir iktidar mücadelesi üzerinden tanımlanabileceğini öne sürer.

Bu makale, dostluk ve siyaset üzerine iki farklı düşünce geleneğini incelemektedir. (Esas olarak Aristoteles ile bağdaştırılan) ilk gelenekte, ikisi (dostluk ve siyaset) arasında pozitif bir ilişki vardır ve gerçek bir gerilimin varlığından söz edilemez. Öte yandan (esas olarak Montaigne ile bağdaştırılan) diğer geleneğe göre dostluk siyasetle uzlaştırılamaz.

Dostluğun radikal aldatıcı tabiatını kabul edilmez bulduğundan aynı derecede katlanılmaz bir yalnızlığa doğru yol alan Nietzsche'de bu iki geleneğin unsurlarına da rastlamak mümkündür. Çünkü inzivanın, kendini kendisinin başkasına dönüştürdüğünü ancak bir keşiş bilir, bu da gerçek dostluk için bir gerekçe, yalnız keşişi kendi kendini sorgulamanın derinliklerine dalmaktan kurtaran bir üçüncü unsurdur.

Makalede, Nietzsche için dostluğun, bütünüyle gerçekleştirilmiş bir dost-

luğa –yani içsel bir farklılık veya çoğulluğun dostluğuna– ulaşma yolunda, (insanlık halinin tümüyle ötesinde olan şeye, "Üstinsan"a götüren yolda) sadece bir aracı işlev görebileceği gösterilecektir.

1. Giriş: Derrida'nın dostluğun siyaseti üzerine kitabındaki Nietzsche

Derrida'nın kitabını doğru bir biçimde, bütünüyle ele almak, en azından benim açımdan imkânsız; kitap motifler, iddialar ve farklı doğrultularda uzanan yan yollar bakımından öylesine zengin ve dolu ki, hakkını vermek için bir dizi makaleye ve hatta ciltlerce kitaba ihtiyaç olduğuna şüphe yok. Benim burada yapmayı hedeflediğim, Derrida'nın kitabına dair birtakım özetlerle işe başlamak (ki bu özetler, her şeyden önce, kitabın ne kadar azını anladığımı da kaçınılmaz olarak göstermiş olacak) ve esas yazarın Nietzsche olduğu bölümler üzerinde yoğunlaşmaktır.

Kitap, esas kökeni bilinmemesine rağmen kültürümüz tarihinde çokça tekrarlanmış ünlü bir alıntıyla açılır. Bu alıntıyı kullananlardan biri de Nietzsche'dir. Ama Nietzsche bu alıntıyı devrimci bir şekilde tekrarlar, yani onu tersyüz eder: "Belki de herkesin şöyle diyeceği bir neşeli gün de gelecek: 'Dostlarım, dost yoktur!' diye haykırdı ölmekte olan bilge; 'Düşmanlarım, düşman yoktur' diye haykırıyorum ben de, yaşayan budala." (İPİ I, 376)*

Derrida'nın bu ters çevirme üzerine düşünme yollarından biri de onu, Nietzsche'nin dışlayıcı karşıtlıklara dair metafizik inanca ya da –Nietzsche'nin ifadesiyle– "değerlerin karşıtlığına dair inanç"a (İKÖ 2, s.18) yönelik eleştirisiyle ilişkilendirmektir, bu inanç, metafizikçilere, her kim bir şeyin karşıtından doğacağına inanıyorsa (hayal ediyorsa, der Nietzsche) o "bir budaladır", bir delidir, dedirtendir. Derrida, dosttan düşmana geçişin, salt, bir şeyden onun karşıtına geçme anlamında bir ters çevirme olmadığını, dışlayıcı karşıtlıklar üzerinden düşünmekten başka bir düşünce biçimine, karşıtlık ve dışlayıcılık mantığından, farklı bir mantığa geçiş olarak da algılanması gerektiğini öne sürer.

Bu bir yandan radikal bir çatlak veya yarılma, diğer yandan da yarılma kavramıyla bağını koparan bir kırılmadır. Böyle bir kırılma veya kırılmama, tersine çevirme veya çevirmeme durumu (Nietzsche'nin gerçek dünya ile görünen dünyadan bahsettiği noktada muhtemelen en açık hale gelen düşünme biçimi) Nietzsche tarafından sıklıkla kullanılan şu sözcük aracılığıy-

* Nietzsche referansları parantez içinde, kısaltma ve sayfa numarasıyla verilecektir. Kısaltmalar için metnin sonundaki Kaynakça'ya bakınız.

la ifade bulur: "vielleicht", "belki", "peutetre". Nietzscheci düşünme biçimi "belki"nin düşünülmesidir. Bu düşünme biçimi radikal bir yeniliği, yeniliği ya da farklılığı metafizik karşıtlıklar mantığı uyarınca düşünülemeyecek olan şeyi duyurur ve gerçekleştirir. Nietzsche "belki"yi –kelimenin Heideggerci manasıyla– bir olaya dönüştürür. Derrida, bu belki kullanımını, tipik Nietzsche cümlelerindeki *teleiopoietik* (veya *auto-teleiopoietik*)* biçim diye nitelendirdiği yapıyla ilişkilendirir. Bu cümlelerin çoğunda Nietzsche dostlarına: "meine Freunde..." [dostlarım] diye seslenir.

Dolayısıyla, başlangıçta bahsettiğimiz terse çevirme –yani, dosttan düşmana, bilgelikten deliliğe çevirme ("Dostlarım, dost yoktur!" diye haykırdı ölmekte olan bilge; "Düşmanlarım, düşman yoktur" diye haykırıyorum ben de, yaşayan budala)– aynı zamanda bir bağlantı, henüz orada olmayıp da bu duyurma sırasında gerçekleşen bir bağlantı olarak da düşünülmelidir.

Dost ve düşman arasındaki ilişkinin, hâlihazırda bir geleneği olduğu herkesin malumu. Bu geleneğin önemli bir unsuru kutsal metinlerde geçen şu ifadedir: "Düşmanını sev!" Fakat bu ifade, dostluk ya da sevgi ile düşmanlık arasında bağlantı kurmanın oldukça farklı bir yoludur. Çünkü buradaki bağlantı veya geçiş, sadece dışlamayı dışlamakla kalmaz, aynı zamanda tüm karşıtlığı da ortadan kaldırır; ayrımı nötrleştirir. Sevilen bir düşman, artık düşman sayılamaz. Düşmanlarını sevenlerin düşmanları yoktur. Farkın, ertelemenin, *teleiopoiesis* kavramındaki "tele" unsurunun bu yok edilişinin aksine, Derrida, farklılığı ve mesafeyi kurtaracak bir devrime, bir ters çevirmeye başvurma konusunda Nietzsche'nin yanındadır: aranan, orantısızlığı kurtaracak bir dostluk,[1] *oikeiotes*'siz bir *philia*[2] ve salt farklılığın değil ayrılığın da siyasetidir.[3]

Bu dostluk arayışı Nietzsche'nin dostluk imgesiyle, aslen inzivanın dostu olan dostlar ya da "dayanışma içinde" değil de "bir başına" olan dostlar imgesiyle mümkün kılınır:[4] Bunlar birbirleriyle özellikle dost olarak ilintili değildir ve demokratik bir topluluk oluşturmak bir yana, bir topluluk bile oluşturmazlar; bunlar, öylesi dostlardır ki geleceğin filozofları olarak, hakikatin müşterekleştiği andan itibaren hakikat olmaktan çıktığını düşünürler.

* *Teleiopoietic:* Derrida'nın *Dostluğun Siyaseti*'ndeki Nietzsche okumasında, olayların beklentilerimize bağlı olarak farklı gerçekleşebileceği gerçeğini de unutmadan olguları önceden tahmin etmeye çalışan, kendi içinde çelişkili cümlelerin yapısını işaret etmek için kullandığı terim (ed. n.)

1 Derrida, s. 81.
2 *Age.*, s. 178.
3 *Age.*, s. 73.
4 Agy.

Nietzsche'nin yazılarında bu topluluk olmayan topluluk tasvir edilir ve bizlerden –aidiyet olmayan bir aidiyet içerisinde– ona ait olmamız beklenir. Öte yandan, hitap edilenler olarak bizler, kendimizi, bu garip dostlarla dost olmuş buluruz – ya da ortaya böylesi bir görüntü çıkar.

Derrida'nın ütopik Nietzsche yorumu

Derrida'nın Nietzsche okumasının (ne oranda benim yorumumdan kaynaklandığını bilemesem de) az çok iyimser-kehanetvari ve hatta ütopik tonu beni oldukça şaşırttı. Derrida'nın da kabul ettiği bazı korkutucu olasılıkları muhtemelen hafife aldığımın farkındayım. Ancak Derrida'nın "belki"ye atfettiği önem de azımsanamaz: "belki", bütün güvenceleri ve tahminleri aşan bir olasılığın ilanıdır. Derrida, Nietzsche'nin hitap ve duyurularındaki *teleiopoietik* yapıyı işaret eder; bu yapıda uzakta-olan eşzamanlı olarak hem gerçekleştirilir hem de belli bir mesafede tutulur. Derrida, bu *teleiopoiesis*'i mesihsel bir yapı olarak nitelendirir.[5]

Derrida, Nietzsche'nin okuyucularını –onlara doğrudan hitap edip– kendisiyle beraber, olacak olanların habercisi veya selefi yaparak, onları (yani, bizi) ilan edilen şeye karşı yüklenilen sorumlulukta pay sahibi yaptığını gösterir –diğerlerinin (geleceğin filozoflarının) önünü açma, onların ortaya çıkmasına müsaade etme sorumluluğudur bu. Ve Nietzsche bunu, bize dost diye hitap edip, bizleri kendi dostuna dönüştürerek yapar. Derrida, 317. sayfada, Zerdüşt'ün dost ve komşu üzerine olan sözlerini ele alır ve onları İncil'deki komşu sevgisi üzerine sözlerle ilişkilendirir; Zerdüşt'ün İncil'deki bu deyişi saptırdığını kabul eder, fakat bunu "pour en tenir la promesse" (vaadini yerine getirmek için) yapar.

Derrida, bu kehanetvari ve ütopik bakış açısından, bir topluluğa ait olmayanların oluşturduğu topluluk içinde bir dostluk imgesi seçer; hediyenin mantığı ve başkanın indirgenemez önceliğinin hükmettiği, dostluğun ve sevginin ötesinde bir sevme (*aimance*),[6] bir "olay" imgesidir bu sevgi. Ve Derrida karşılıklılık ve eşitlik idesinden bu ayrılmanın siyasal sonuçları ve imalarını sorgular,[7] siyasal kavramını değiştirecek bir imkân arayışına girer.

5 Derrida, s. 55. 84. sayfada mesihvari bir devrimden veya sekteden, 152. sayfada da *teleiopoietic* veya hemen hemen mesihvari bir mantıktan söz etmektedir; bu ifadelerin kehanetimsi bir anlayış çerçevesinde değerlendirilmesini önlenmek adına Mesih'in aynı zamanda bir canavar olabileceğini söylemek yeterli midir?

6 Derrida, s. 88.

7 Derrida, s. 82'nin birçok yerinde.

Derrida'nın bu tavrı beni hayli şaşırtmıştı çünkü benim Nietzsche okumalarıma göre –özellikle Nietzsche'nin dostluk üzerine yazdıklarında– asıl ön-plana çıkan, dostluğun imkânsızlığıydı. Bu makale aracılığıyla açıklamak istediğim de Nietzsche'de bulduğum bu zorlu dostluk imgesidir. Ve tartışmanın ilk bölümünde, bu iki Nietzsche okuması arasındaki farkı incelemeyi öneriyorum.

Bu hususta nasıl yol alacağıma gelince: Ütopik bir dostluk imgesinden yola çıkarak benzer şekilde ütopik bir siyasete varmaktan ziyade, Nietzsche'nin siyaset üzerine düşüncelerinin bazı yönlerini sunacağım ve sonrasında Nietzsche'nin dostluk üzerine yazdıklarına geçeceğim. Bu noktada ikinci bir soru veya başka bir tartışma konusu ortaya çıkacak: Ben bu aşamada, Nietzsche'nin sinik dostluk görüşüne temel oluşturanın, kişinin kendisiyle dost olmasının imkânsızlığı olduğunu önereceğim. Fakat öncelikle, sıradaki konuyu inceleyelim:

2. Nietzsche'nin siyaset üzerine düşünceleri / Bir siyaset felsefecisi olarak Nietzsche

Nietzsche'nin siyaset üzerine ne yazdığını incelerken, normalde "siyaset" diye adlandırılan kalıba kolayca sığmayacak türden söylemlerle karşılaşmaya hazırlıklı olmalıyız. J. Derrida'nın ifadesiyle: Burada bulacağımız şey, siyasetin kendini artık standartlaşmış olan terimlerle tanımlama biçiminden çok "siyasal olan"la ilgili olabilir; hüküm süren siyaset geleneğinden belli bir mesafede olabilir. Bütün bunları aklımızda tutarak, Nietzsche'yi siyasi bir düşünür olarak değerlendirmemizin mümkün olduğunu düşünüyorum. Ne demek istediğimi açıklamak adına, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eserini kendime başlangıç noktası olarak belirledim.

Nietzsche; soylu ya da efendi ahlakı ile köle (veya sürü, ya da Hıristiyan) ahlakı arasındaki tipolojik ayrıma soykütüksel bir temel oluşturması bağlamında insanlık tarihinde önem arz eden bir olaya dikkat çeker. Bu olay, bahsi geçen tipolojik ayrımın esas unsuru olarak bile değerlendirilebilir ve hayvanlarla insanlar arasındaki ilişkiyle de alakalıdır.

Modern zamanlardan itibaren birçok ahlak ve siyaset filozofu, düzenli toplumumuzun kökeninde bir tür uzlaştırma eyleminin yer aldığını düşünmüşlerdir: Yani, evvelinde birbirleriyle savaşan grupların veya bireylerin bir arada var olmalarını sağlayacak bir toplumsal sözleşme. Thomas Hobbes ve John Locke bunun en açık örnekleridir. Nietzsche ise bunun tam tersi bir

doğrultuda ilerler. O, ahlak ve siyaset tarihin başlangıcına şiddete dayalı bir boyun eğmeyi yerleştirir:

> "Bir sarışın yırtıcı hayvanlar sürüsü, fetheden, efendi bir ırk, bir örgütlenme yeteneğiyle savaş için örgütlenmiş, gözünü kırpmadan korkunç pençelerini nüfus üstüne atan, belki de sayı olarak muazzam bir üstünlüğe sahip, ama hâlâ biçimi olmayan bir göçebe ırk" (*ASÜ* II 17, s. 83)

Ahlakın Soykütüğü Üzerine'de, bu asli boyun eğişin vicdan azabının temeli olduğu söylenir. İyinin ve Kötünün Ötesinde'de (257. bölümde) ise bu şiddete dayalı boyun eğmenin aristokrasinin kökeni olarak belirlendiği benzer bir metne rastlarız:

> "Diyelim hadi, sözümüzü esirgemeden, şimdiye dek yeryüzünde daha yüksek kültürlerin başladığını. Hâlâ doğal yapısında olan insanlar, sözcüğün bütün korkunç anlamıyla barbarlar, hâlâ parçalanmamış isteme gücüne ve güç isteğine sahip yırtıcı insanlar, kendilerini daha zayıf, daha uygar, daha barışsever ırkların üzerine attılar; belki de ticaret yapan, hayvan yetiştiren ırkların ya da eski yumuşak kültürlerin, son yaşama güçleri ruhun ve kokuşmanın son parıltılı fişek eğlencelerinde ışıldayan." (İKÖ 257, s. 189)

Görünen o ki, aristokrasi ve kölelik aynı soykütüksel temele sahiptir: şiddetli bir boyun eğme. Bu asli boyun eğiş, iki tarafın iki ayrı insan tipi olarak ayrıştırılmasına neden olmuştur: Tabi kılınanlar, vicdan azabının yeşerebileceği insanlara dönüşürken, boyun eğdirenler de güçlü insan tipinin gelişeceği bireylere dönüşmüştür. İkisinin de kökeninde şiddete dayanan bir mücadele vardır.

Şimdi soykütüksel bir "temel"den bahsedebiliyor oluşumuzun nedeni de açıklık kazanır – her ne kadar soykütük, fenomenlerin –doğru yoruma karar kılmak için sağlam bir temel sunulmaksızın yorumlanmasında başvurulan– farklı ve çelişen yollarla dolu bir tarihin ürünü olarak tanımlanmasına yarayan yöntem olsa da. Bu soykütüksel temel, bütün yorumların ötesinde konumlanmış bir asli hakikat değildir ama belirli bir şekilde bu yorumların önkoşuludur. Nietzsche'nin soykütüğü de her durumda, mevzubahis konunun kökeninde mücadele olduğuna işaret eder.

O halde, burada değerlendirildiği şekliyle mücadele, neredeyse insanın tarihinin başlangıcı olarak kabul edilir. Nietzsche onu, hayvan yaşantısının evrimindeki belirleyici anlarla mukayese eder. İnsanlık tarihi ancak bu noktada başlar; insan, ancak burada "hayvansı geçmişinden" (*ASÜ* II, s. 16) öteye atlayabilir. Saldırıyı gerçekleştirebilenler "insanlar" diye nitelendirilir, fakat bunlar "hala doğal yapısında olan insanlar" ve "daha tamamlanmış insanlardı (her düzeyde 'daha tamamlanmış hayvanlar' anlamında da)" (İKÖ 257, s. 189-90). Onlar, hiçbir kısıtlama olmadan, tamamen doğaldır; onlar daha "henüz saptanmamış" değildir (Nietzsche'nin insan tanımı: "Henüz saptanmamış hayvan"dır). Onlar bir şeyden önce gelen varlıklardır. Dolayısıyla, Nietzsche terminolojisinde, insanlara olduğu kadar hayvanlara da göndermeler yapılır: tıpkı "yırtıcı insanlar" tanımında olduğu gibi (İKÖ 257, s. 189). *Ahlakın Soykütüğü*'nde "vahşi doğaya, savaşa, sinsice hareket etmeye, maceraya güzelce uyum sağlamış, yarı-insan"dan bahsedilir (*ASÜ* II 16).

Şiddete dayalı boyun eğme eyleminde –yaşama istenci anlamına gelen– güç istencinin bu apaçık tezahüründe (İKÖ 259), insan ve insanla hayvan arasındaki ayrım kökenlenir. Başka bir deyişle: insanlar, her yerde bir güç ilişkisi üzerinden var olmaya başlar; bu ilişkide ya emredendir ya da itaatkâr olan. Daha açıkça: İnsan ortaya çıktığı anda ya hem emredip hem de itaat edebilen olarak var olur ya da sadece itaat edebilen olarak. Bu ilişki hiçbir zaman sabit veya durağan değildir; her daim değişebilir. Bu farkın öncesinde ise hiçbir insan gerçekten var olamaz. "Sadece itaat eden" olarak ayırt edilenler bütünüyle belirlenmiş olma tehlikesiyle, yani hayvana indirgenmiş olma, "hayvanlaşma" tehlikesiyle karşı karşıyadır (İKÖ 203, s. 117). İnsan olmanın en uygun hali, hâlâ ya da tekrar tümüyle belirlenmiş olma arasında bir yerdedir. İnsan, henüz-tamamlanmamış hayvandır.

Nietzsche burada kendi soykütüğünü, "yeryüzünde 'devlet'in nasıl başladığı" üzerine geliştirilmiş bir hipotez olarak sunmaktadır ve bu hipotezi, açıkça, siyaset felsefecilerinin toplumsal sözleşme hipotezlerinin karşısında konumlandırır (*ASÜ* II 17). Bu açıdan bakıldığında, bir siyaset felsefecisi olarak diğer siyaset felsefecileriyle tartışır. Şu ana kadar söylenenleri ciddi bir biçimde ele aldığımızda ve dahası siyaseti (veya "siyasi olan"ı) insanlar arası bir güç dağılımı veya düzeni olarak değerlendirdiğimizde, Nietzsche'yi siyaset felsefecisi olarak adlandırmak son derece anlamlı olur. Çünkü: ona göre, insan sadece boyun eğenler ve eğdirenler ayrımı üzerinden var olur. Toplumsal sözleşmeci siyaset felsefecilerinin hepsi, siyasal olmayan insan-

lardan yol çıktıkları için siyasete bir köken icat etmek durumunda kalmışken, Nietzsche siyaseti insan kavramının içine sokar. İnsanın "doğası gereği" siyasal bir varlık olduğunu (tıpkı, doğası gereği başka insanlarla dost olması gibi) savunan Aristoteles ile benzer biçimde Nietzsche de insanı tarihe dahil edenin siyasal bölünme ve güç örgütlenmesi şeklindeki doğal olgu olduğunu savunur. Fakat Aristoteles, insanın siyasal doğasının temelinin rasyonellik (insanların "logos sahibi olmaları") ve insanların birbiriyle dost olması olduğunu savunurken, Nietzsche daha çok insanların birbirine düşman olmasına, şiddete dayalı bir boyun eğmeye, başka bir deyişle "güç istenci"ne işaret eder.

Toplumsal sözleşme üzerine anlatılar nasıl tarihsel bir kökene atıfta bulunmazsa, aynı şekilde Nietzsche'nin köken miti de tarihteki belirli bir ana atıfta bulunmaz. Ezilmek (Overpowering), boyun eğmek ve mücadele insan gelişiminin ilk basamakları olmaktan ziyade, onun süreğen ilkeleridir. İnsanlar başlangıçtan itibaren, her daim, bu farklılıkla halihazırda tanımlanmıştır (bu nedenle, bu farkın cinsiyet farklılığından bile daha temel olduğu düşünülebilir). İnsan sadece kökeni itibarıyla değil, gelişimi itibarıyla da siyasal bir varlıktır: Aralarındaki bu gerilim-dolu ayrım üzerinden, mücadele ve kavga üzerinden (İKÖ 262) gelişir; güç ve asaletini arttırır (İKÖ 257).

Nietzsche'nin siyasal bir düşünür olduğunun görülmesinin tek nedeni – başka birçok şeyin yanı sıra– siyasal bir kuram geliştirmesi değildir, bunun da ötesinde, tepeden tırnağa siyasal bir felsefedir onunki; güç istencinin siyasal "ontolojisi" üzerine temellenmiş siyasal bir antropoloji geliştirir. Fakat burada "siyaset", Nietzscheci manada ele alınmalıdır. *Ecce Homo*'da (*EH*: Yazgı 1) Nietzsche, kendisiyle birlikte şunların olacağını yazar: "Siyaset kavramı o gün bir düşünceler savaşı içinde yok olup gidecek tümden, havaya uçacak eski toplumun tüm siyasal kurumları." Siyaset bundan böyle, insanın toplumsal hayatının örgütlenişi değil, aksine kavgacı, gerginlikle dolu kavganın veya savaşın ilkesi olacaktır. Siyaset birleştirici değil, çoğaltıcı bir güç; uzlaştırıcı değil, savaş çıkartıcı bir gerçektir. Alıntı şöyle devam etmektedir: "Dünyada şu ana kadar hiç görülmemiş türden savaşlar olacak."

Bu savaş iyi tanımlanmış, belirlenmiş taraflar arasında bir savaş değildir ("havaya uçacak eski toplumun tüm siyasal kurumları"); aksine bu savaşta, tarafların kendileri çözülerek hayalete dönüşeceklerdir ("Geisterkrieg"). Bu, Nietzsche'nin "kleine Politik" (küçük siyaset) adını vereceği, uluslar ya da insanlar arasındaki bir savaş değildir. Aksine "büyük siyaset" ("Grosse

Politik") ya da "Heimatlosen" siyaseti, yani evsiz insanların, belirli ve sabit bir kimliği olmayanların siyasetidir. Görünen o ki, Nietzsche'nin "Kleinstaaterei Europas" ("Avrupa'nın küçük ülkeler sistemi") eleştirisinin hedefi birleşmiş bir Avrupa veya evrensel barış değil; savaşın (çelişkili bir biçimde) evrenselleştirilmesi ve farklılaşan, çelişen tarafların sonsuzca çoğalmasıdır.

Siyaset ve Dostluk

"Avrupa'nın küçük ülkeler sistemi"ne dair son alıntı, *Şen Bilim*'in "Biz Evsizler" başlıklı 377. bölümünden; bu bölüm Nietzsche'nin dostlarına seslendiği metinlerden biridir. Yani, Nietzsche'nin dostlarına hitap ederken kullandığı sözcükler, geriye sadece düşmanların kaldığı bir durumu işaret eder; bu durumda her tür ahenk ya da topluluk, kavga (*agon*) ve mücadelenin içerisinde çözülür. Nietzscheci siyasetin, dostluğa veya kardeşliğe dair bir demokrasi siyaseti olmadığı açıktır. Onun, anti demokratik düşüncelerini ve demokrasi eleştirisini hepimiz bilmekteyiz (Nietzsche'ye göre demokrasi, farkın yıkımıdır; demokrasi, İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin önsözünde yer aldığı şekliyle, savaşa en uygun panzehirdir: "Almanlar barutu buldular. – Vebali onların boynuna! Ama sonucu dengelemek için basını icat ettiler". Nietzsche'ye göre, "basın" veya "gazete-okuma ve basın özgürlüğü", "demokratik aydınlanmanın" asli aracıdır).

O halde, Nietzscheci siyasetin dostluğa dair bir siyaset olmadığı sonucuna varabiliriz. Peki, öyleyse Nietzsche'nin evsiz kardeşlerine, vatan-sevmez yandaşlarına dost diye hitap etmesi ne anlama gelmektedir? Görünen o ki, bu soruyu sorarak Derrida'nın (ele aldığımız kitabında) yönelttiği sorulardan hiç değilse birine ulaşmış bulunmaktayız. Fakat bu soru –Derrida'nın da büyüleyici bir biçimde ortaya koyduğu gibi– öyle kolayca cevaplanacak türden değildir.

3. Siyaset ve dostluk ilişkisi üzerine düşünmenin iki yolu

Dostluk üzerine düşüncenin tarihi boyunca çekilebilecek hatlardan biri, dostluk ve siyaseti ilişkilendirmenin iki farklı yolunu ayırt etmemize yarayacaktır. Bu yollardan birinde dostluk ve siyaset, neredeyse özdeşleştirilme derecesinde, olumlu bir biçimde ilişkilendirilir; diğer yolda ise ikisi negatif bir özdeşleşmeye tabi tutulur – biri diğerinin yerine konabilir.

Aristoteles şüphesiz ilk yolun temsilcisidir (ve hatta standardıdır): Sadece, dostluk bir topluluk biçimi olduğu ve her topluluk kapsayıcı siyasal toplu-

luk içerisine gömülü olduğu için değil; bunun yanı sıra, her topluluk sadece adalet ve yasayla kurulmakla kalmayıp –daha temelde– dostluk ve doğal akrabalıkla kurulduğu için. Aristoteles'in siyasal örgütlenmenin çeşitli biçimleri ve her birindeki sapmalar arasındaki ayrımı, çeşitli aile-ilişkileri ve onların temsil ettiği (veya yoksun olduğu) dostluk türü üzerinden yapması –benim fikrimce– bir analojiden daha fazlasına işaret etmektedir. Siyaset, her daim, dostluğun öyle ya da böyle gerçekleşmesidir ve dostluk da her daim, öyle ya da böyle siyasaldır. En azından ikisi arasında hiçbir zaman gerçek bir gerilim söz konusu olamaz.

Olası bir gerilimin ilk işaretini şu Aristotelesçi soruyu, dostun siyaseten doğruculuğu açısından ele alan Cicero'da görürüz: Bir dost, dost olarak sevilmesini sağlayan özelliğini yitirince dostluk da sonlanır mı?[8] Cicero'nun yanıtı sorunu doğrudan çözer: Siyasi ahlaksızlığın olduğu yerde dostluk olamaz. Siyasal topluluğun aksi yönünde hareket eden bir dostun desteklenmesi hususunda hiç kimse haklı gösterilemez. Ya da aşina olduğumuz modern bir cümleyi ters çevirerek söylemek gerekirse: Cicero'ya göre kamusal ahlaksızlıkların içerisinde dostluğun şahsi erdemine yer yoktur. Fakat durumu bu şekilde ifade etmek yanlıştır; çünkü dostluk şahsi değil, aksine kamusal ve siyasal bir erdemdir.

Montaigne açısından ise durum farklıdır. Montaigne, denemesinde Laelius'un sorularını cevaplarken tapınakları yakmayı teklif etse dahi dostu Gracchus'a itaat etmekten geri kalmayacağımı söyleyen Cajus Blosius'u savunur. Montaigne'in duruma ilişkin yorumu şöyledir: "Vatandaştan önce dosttular; ülkelerinin dostu veya düşmanı olmaktansa birbirlerinin dostuydular."

Dostluk, siyaseti geride bırakabilen bir şeye dönüşür. Montaigne'in yaşam öyküsünü –yani, denemelerini yazmadan önce siyaseti ve kamusal hayatı geride bırakmasını– insanın kabuğuna çekildiği bir sığınak anlamına gelen bir dostluk imgesi üzerinden değerlendirme fikri cazip görünür.

Bu iki satır, hiç şüphesiz, siyasetin gelişme safhalarındaki doğasına ilişkindir. Siyasi bir topluluk var olduğu sürece dostluk benzeri bir şey de var olacaktır. Ancak siyaset birinin ötekine güvenemediği, barışın sadece koşullu ve geçici bir dağılma figürü olduğu bir unsura dönüştüğünde, insanlar da bu vahşi siyaset cangılından kaçıp "gerçek toplum"un tecrübe edilebilece-

8 Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik* IX, iii ve Cicero, *Dostluk Üzerine* XI, 36 -- XIII, 44.

ği bir sığınağa saklanmak isteyeceklerdir. Siyasete Eris'in hükmettiği yerde dostluğun Eros'una sığınacaklardır. Fakat bu, –onların gözünde– bir topluluk oluşturması icap eden (ama bunu yapmayan) siyasetin insanları hayal kırıklığına uğrattığı anlamına gelir. Ne var ki bu teşhis, dostluk ve siyaset ilişkisi üzerine düşünmenin iki yoluna istinaden, Nietzsche'nin konumunu belirlemeyi pek de kolaylaştırmaz.

Bir taraftan: eğer Nietzsche'ye göre siyasal olanı, düzensiz gruplaşma üzerinden tanımlamakta haklıysam, o vakit Nietzsche'nin, tıpkı Montaigne ve kimi romantik yazarlar gibi dostluğu siyasetin karşısına koyması beklenir. Öte yandan, Nietzsche'nin siyaseti bu türden bir mücadele olmasından ötürü eleştirmediğini ve hatta ortaya konulanın, tersi yönde bir eleştiri olduğunu da kabul etmeliyiz: Nietzsche siyaseti, "demokratik aydınlanma" diye adlandırdığı süreçte de görüldüğü gibi, gerilimi çözmeye teşebbüs ettiği anda eleştirir (İKÖ önsöz, s. 14). Üstelik Nietzsche'nin –dostluk üzerine yazdıkları ele alındığında– dost topluluğundaki barış, durgunluk ve istikrar konusunda son derece eleştirel bir yaklaşıma sahip olduğu da kolaylıkla görülebilir. Nietzsche, Eros ve Eris arasındaki zıtlığı yok etmekle kalmayıp onları bir özdeşleştirme üzerinden kavramış gibi görünür ve bu doğrultuda dile getirilmesi gereken soru, Nietzsche'yi (daha önce özetlenen) iki ayrı düşünce çizgisinden herhangi birine dahil etmenin ne derece mümkün olduğudur.

Şahsi görüşüm, Nietzsche'de bu iki geleneğin de izlerinin belli oranda görülebileceğidir. Dostlar, bir açıdan, Nietzsche'nin çağdaş toplumdan uzaklaşırken kaçtığı sığınaktır: İKÖ'nün sonunda yer alan şiir çok uzaklardan, (şiirin başlığında da vurgulandığı gibi) "yüce dağlardan" dostlara atılan bir çığlıktır. Öte yandan Nietzsche, –henüz– bir topluluğa sahip olmayanların topluluğundan; (hayali de olsa) böylesi bir topluluğun varlığından söz edermiş gibi durur –kısaca, evsizlerin topluluğundan.

Biraz önce alıntıladığım ibare (ŞB, Bölüm 377), *Şen Bilim*'in beşinci kitabından alınmıştır; bu kitap, Nietzsche'nin, dostlarına –diğer metinlere kıyasla (belki *Zerdüşt*'ü hariç tutmalı) daha sık– hitap ettiği eserdir. Aynı zamanda da diğer yazılara oranla "biz"in en çok kullanıldığı yazıdır (buradaki "biz" belirli bir kimlikten yoksun olan "biz"dir). Şen Bilim'in beşinci kitabında bu "biz"e pek çok farklı ad verilir; bunlardan sonuncusu da "biz, isimsizler"dir: Onlar artık başkalarının olduğu şey değil ve henüz gelecektekilerin olacağı şey de değil; onlar (bizler) arada kalanlar (bugün ve yarın, burası ve orası arasında kalanlar); görünen o ki, bu "biz", "Biz kimiz?" so-

rusunu soranlar. [Heidegger bu soruyu felsefe meselesini, felsefenin esas konusunun ne olduğunu ele almanın bir yolu kabul eder: *Beiträge*'nin 19. Bölümünün başlığı "Philosophie"dir (zur Frage: wer sind wir?)]. Başkalarının her şeyi sorgusuz sualsiz kabul ettiği yerde bizler sorgulamaya başlarız, örneğin, bu soru soran bizin kim olduğunu sorarız. Bütün bunlara rağmen, bu "biz"in bir topluluğu var gibidir – her ne kadar bu topluluk, kendine hitap eden bu "biz" söylemi içerisinde ("oto-teleio-poietically") hem gerçekleşip hem de ertelenen bir topluluk olsa da.

Bu "biz", çok sayıda insandan oluşmasa dahi söz konusu sayının bir ya da ikiden fazla olduğu kesindir. Nietzsche hitabında zamirlere çoğul eki getirerek konuşmakta, dostlarına çoğul olarak hitap etmektedir. Bir topluluğa ait olmayanların oluşturduğu bu topluluğu "siyasi" bir topluluk olarak adlandırıp adlandıramayacağımız ise hâlâ net değildir. Ama daha önce de belirttiğim gibi, Nietzsche'nin siyaset (veya siyasal olan) kavramı, farkın ilkesi olarak okunabildiğinden bunu yapabiliriz. Bu topluluğun siyasal olup olmadığını sorgulamadan önce, bir topluluk olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı sorusunu sormak gerekmektedir.

Şimdi, Nietzsche'nin dostluk üzerine yazdıklarına geçelim.

4. Dostluk Üzerine Nietzsche: Dostluk Kılık Değiştirme ve Hilekârlık Gerektirir

Eğer bütün insanlar birbirleri hakkında söylenen her şeyden haberdar olsalardı, koskoca dünyada dört tane dosta bile zor rastlanırdı, diye yazar Pascal. Bu, aynı zamanda, Nietzsche'nin dostluk üzerine savlarından biridir: Dostluk, ancak maskeleme, kılık değiştirme ve hatta hilekârlık üzerine temellendirildiğinde mümkündür. Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nda (*TK* 335), başkalarına yönelik iyiliğin ve sevginin, insansever bir ikiyüzlülük pratiği gerektirdiğini yazar. Burada söz konusu olan, en geniş anlamıyla, farzı mahal "kamusal dostluk" anlamıyla dostluk ağacıdır, çok sayıda insanın dostluğudur, Aristoteles'e göre her cemaatin kuruluşunun temelindeki dostluğa benzer bir anlamda kullanılan dostluktur; ama aynı zamanda, dar anlamıyla, yani sadece birkaç dostun söz konusu olduğu dostluk ağacı da kastedilmektedir. Çok kişinin ya da sürünün demokratik dostluğu, sahtelik ve hakikat-dışılık üzerine inşa edilmiştir. Eğer –Aristoteles'in yanı sıra– bizim dostluk tanımımız da kral ya da aristokratlar ile onların hükmettiği insanlar arasındaki ilişkiyi betimler nitelikteyse, bunun temelinde de bir yalan yatmaktadır: Nietzsche,

burada, Platon'un büyük yalanına gönderme yapar. Fakat aynısı, iki kişi arasında kurulan yakın dostluk ağacı için de geçerlidir. Bu kaçınılmaz yalanın kaynağı, başkalarının daima kötü niyetli olmasından ziyade "yanlış anlamalara, düşmanlıklara ve sosyal kırılmalara mahal verecek durumların" çokluğudur. (Bu alıntı da İPİ 376'dandır; bu bölüm Nietzsche'nin, Aristoteles'e atfedilen o ünlü alıntıyı tekrarladığı bölümdür ve –salt bu sebepten ötürü olmamakla beraber– Derrida'nın yorumu açısından son derece önemlidir.)

"Yanlış anlamalara, düşmanlıklara ve ilişkinin bitmesine mahal verecek durumlar" ve ilişkilerimizin insanca, pek insanca özellikleri üzerine düşünen herkes şunu kabul etmek durumunda kalacaktır: "Böyle ilişkiler hemen her zaman, bir iki şeyin asla dile getirilmediği veya onlara değinmenin bile söz konusu olmadığı gerçeğine bağlıdır" (alıntı aynı bölümden). Fakat Nietzsche'nin buradaki çıkarımı, Aristoteles'e atfedilen çıkarımla örtüşmez. Bir kez daha aynı bölümden alıntı yapıyorum: "İnsan kendine itiraf edecektir: evet dostlar vardır, fakat onları sana yönelten senin şahsına dair yanılgılar ve aldatmacalardır ve seninle dostun kalmayı sürdürmek için sessiz kalmayı öğrenmiş olmaları gerekir." Nietzsche'nin şu cümlesi ise bir tür boyun eğişi çağrıştırır: "En iyileri de dahil, tanıdıklarımızın hiçbirine değer vermemek için haklı sebeplerimiz var fakat aynını kendimize yöneltmek için de eşit derecede haklı sebeplerimiz var. Dolayısıyla, mademki kendimize tahammül edebiliyoruz, o halde başkalarına da tahammül ediverelim" (*age*.) Fakat dostluk söz konusu olduğunda varılacak sonuç neredeyse siniktir: Dostluk, gerçekte, gösterilmeye çalışıldığı gibi bir şey değildir; dostluk kılık değiştirme ve hilekârlık temeli üzerine kuruludur.

Hilekârlığın gerekliliğine yönelik farkındalık inzivaya götürür

Kendi pratiklerimizin hakikatsizliğinin farkında oluşumuz ya da ona vakıf oluşumuz hep bir nebze çelişki barındırır. Bunun tek nedeni, bu türden vukufun kendi kendini baltalama eğilimi değildir (bütün Giritlilerin yalan söylediğini ileri süren Giritli); aynı zamanda, eleştirilen pratikleri sürekli "arındırmaya" ve dolayısıyla muhafaza etmeye uğraşmamız ve buna rağmen, kaçınılmaz olarak, neredeyse her seferinde başarısız olmamızdır. Örneğin arkadaşlığın eleştirel bir yaklaşımla tanılanması, sadece eleştirmenin ideale bağlı oluşunun bir ifadesi olmakla kalmaz; eleştirmeni de kendi kriterlerini karşılayamayacak hale getirir (bunun en açıkça görüldüğü yer, Nietzsche'nin filozofun hakikatperestliğine yönelik eleştirisidir –İKÖ 1'de görülebileceği gibi [s.17]).

Bana kalırsa, bu çelişki, Nietzsche'nin yazılarının en ıstırap verici özelliklerinden birinin nedenidir: Nietzsche'nin; insanın, bilmesini ve eylemlerini giderek daha da radikal bir yaklaşımla ve temelini çürütecek biçimde sorgulayışının kendisini daha da ayrık ve yalnız yaptığı gerçeğine dair farkındalığı. İnsanca, Pek İnsanca'da (İPİ C. 1, bölüm 65) "evrensel sır hakkında sessiz kalamayışı ve herkesin görmekten kaçındığını görmek gibi sorumsuz eğilimi nedeniyle (...) hapse giren ve vakitsiz ölen" "biri"nden bahseder Nietzsche (bu kişi Sokrates olabileceği gibi Nietzsche'nin kendisi de olabilir). Nietzsche'nin ahlaki maskelere, dinsel putlara, bilimsel ve felsefi önyargılara dair eleştirisi, her zaman özeleştiriyle –veya da, (Nietzsche'nin) eleştirdiklerinin bizatihi kendinde de mevcut olduğuna dair farkındalığıyla– beraber yürütülür. Dolayısıyla Nietzsche'nin eleştirisi; bütün bu inançlara, önyargılara ve uygulamalara kolayca boyun eğmesine mahal vermez ve onu, başkaları ile paylaştığı bir hayata yabancılaştırır. Nietzsche'nin yaşam öyküsü bunu açıkça ortaya koyar ve yaşamının –fikirlerinin gelişmesiyle beraber– nasıl gitgide daha da ıssızlaştığını gösterir: Kurulu ilişkiler kopar ve yeni dostlar edinmeye çalıştığı noktada başarısız olur. En son notlarından birinde (Aralık 1888/ Ocak 1889), Nietzsche, (benim de makalemin başlığında vurguladığım) şu sözleri kaleme alır: "Ich bin die Einsamkeit als Mensch" (Ben yalnızlığın insan haliyim; *KSA* 13, 2517], 641).

Yalnızlık, dostluğa dair özlem ile ifade bulur

Nietzsche'nin dostlarına hitap ettiği birçok metin (bu metinleri daha önce belirttim; Derrida, Nietzsche'nin sayıları 100'ü geçen böyle metinlerinden sadece birkaç tanesine başvurur) böyle bir arka plan üzerinden anlaşılmalıdır. Bu metinlerin, birkaç istisna dışında, hemen hepsinin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te ve ondan sonraki eserlerde yer alması, bence önemli bir ayrıntıdır. Nietzsche'nin yalnızlığı gelişimiyle beraber büyür. Nietzsche'nin kitaplarının çoğu zaman bir yalnızlık ya da dost özlemine dair bir ifadeyle son bulması da dikkat çekicidir. *İnsanca, Pek İnsanca*'nın ilk cildinin son bölümü "Kendiyle yalnız kalmış insan" başlığını taşır. Filozof, kitabın son aforizminde kendini çölde yürüyen, –insanlar arasındayken– çölü daha da sık gören ve benzer ruhlardan oluşan bir topluluk hayaliyle avunan biriyle mukayese eder (İPİ I, 638). Kitap, "Dostlar Arasında" başlıklı bölümle tamamlanır; bu bölümün, faydasız olduğu halde teşvik edilen bir yanılsamayı ifade ettiği düşünülebilir. İyinin ve Kötünün Ötesinde de böyle bir sonsöz içerir. İlk olarak, "bir keşişin arzuları" diye adlandırılmış olan bu sonsöz beyhude bir dostluk özleminin li-

rik ifadesidir: "Gündüz gece, hazır dostlarımı bekliyorum ben: Nerede kaldınız, dostlar? Zamanıdır, zamanıdır gelin!" (İKÖ, s. 217)

Nietzsche, geç dönem yazılarında dostlarına hitap ederken, aslında orada olmayanlara seslenmektedir – "henüz olmayan" da denilebilir. Fakat Derrida'nın iddiasına göre; Nietzsche bu hitaplarında, arzulanan topluluğu *teleiopoietik* bir biçimde gerçekleştirir. Bana kalırsa bu ifadedeki "tele" kısmının ve içerdiği ertelemenin altı özellikle çizilmelidir. Bu hayali dostlar, kendilerini arzulayanın yalnızlığını vurgularlar; hele de arzulayan kişi, şu gerçeği kavramış bir filozofsa: "Dost özlemimizdir bizi ele veren." (*Zerdüşt* I, Dost)

Bazen yalnızlıktan şikâyet etme ve dostluğu arzulama içsel bir diyalog formuna bürünür: bu diyalog gezgin ve gölgesi arasında (İPİ'nin son bölümünün başı ve sonu), kitabın yazarı ve ruhları arasında (ŞB 383) veya filozof ile kendi düşünceleri arasında gerçekleşebilir (İKÖ 296) ya da Zerdüşt'ün kendi içsel diyaloğu olabilir. Birazdan göreceğimiz gibi, bu içsel diyaloglar da –son kertede– inzivanın belirtileridir ve başlangıçta sözünü ettiğimiz alaycı dostluk anlayışının açıklanmasına katkıda bulunurlar.

İnziva "ikiye dönüşür"

Nietzsche, bazen, kendi yarattığı dostlarıyla –ister özgür ruh olsun (İPİ v.1 Önsöz'ün 2. Bölümü) ister Zerdüşt– dostluk benzeri bir duygunun keyfini sürüyormuş gibi durur. ("Derken, birden, hanım dostum birken oldu iki – Sonra Zerdüşt nasıl da önüme çıkıverdi" [ŞB, "Prens Serseri Kuşun Şarkıları: Sils-Maria", s. 191]) Fakat nasıl ki dostlar sadece görüntüden ibaretse, dostluk da salt görünürdedir. Kendi yarattığı dostlarla temas ve içsel diyaloglar inzivanın Nietzsche'nin de bilhassa aşina olduğu bir özelliğini açığa çıkarır. Nietzsche, bir keşiş olarak, sadece inzivaya dayanmanın zor olduğunu bilmekle kalmaz, aynı zamanda bireyin –gerçek anlamda– kendisiyle yalnız kalmasının imkânsızlığını da kavramıştır. Keşiş yalnızlığın kendini kendinin ötekisi kılacağını bilen kimsedir (Aristoteles'in "öteki kendi" kavramı veya Ricoeur'ün "başka olarak kendi" kavramı değil; kişinin kendisinin bir başkasına karşı oluşudur söz konusu olan). Bu "iki"si her zaman iyi bir ilişki içerisinde değildir. Söz konusu keşiş bir eleştirmen, maske düşürücü (yapısökümcü) bir filozof olduğunda bu yargı daha da gerçeklik kazanır. Burada, evvelce bahsettiğim eleştiri ve özeleştiri arasındaki ilişki gelir akla. Nietzsche'nin eleştirisini genişleterek, kendisine dair özeleştirel bir sorgulamaya dönüştürmesi birçok örnekle ortaya konabilir. Burada kastettiğim, Nietzsche'nin, ahlaklılık eleş-

tirisinin ahlaki motifleri (bkz. *Tan Kızıllığı* Önsöz 4) veya din eleştirisindeki takvayı (bkz. ŞB 344) ya da hakikat eleştirisinin hakikate bağlılığını (İKÖ 1) araştırma biçimidir. [ayrıca krş. Derrida, s. 188]. İnsanın –buradaki gibi– baltayı kendine vurmasının arkasındaki anlam, *Dionysos Dityrambosları*'ndaki "Zwischen Raubvögeln" ("Yırtıcı Kuşlar Arasında") adlı şiirde açığa çıkar:

> "Yalnız!
> (...)
> Şimdi
> tek başına kendinle
> iki başına kendini bilmenle,
> yüzlerce aynayla çevrili
> kendine sahte,
> yüzlerce anıyla çevrili
> belirsiz,
> yaralardan bezgin,
> üşümekten soğuk,
> kendi iplerine dolaşmış,
> kendini bilen!
> kendini asan!"
>
> (*Dionysos Dityrambosları,* s. 45-9)

Bu kendine-bölünen inziva, "gerçek" dostluğun bir motifine dönüşür. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'teki "Dost Üzerine" başlıklı (Derrida'nın da alıntıladığı) bölüm, şu içsel çatışmayla açılır:

"Biri hep fazladır çevremde" diye düşünür keşiş. "Hep bir kere bir – iki olur çıkar sonunda!" (*Zerdüşt,* s. 58) Ben ve kendim hep çok derin bir söyleşi içerisindeyiz: hiç dostu olmasa insan buna nasıl dayanır ki? Keşiş için dost, her zaman üçüncü bir kişidir: iki kişinin söyleşisinin derinlere batmasını önleyen tıpa, üçüncü kişidir.

Dost, içsel ve hayali diyaloğu sürdüren iki kişinin ardından gelen üçüncüdür. Bu üçüncü kişi, yapayalnız keşişi günlük yaşamın yüzeyselliğinde tutmak ve onun, kendine yönelik bir sorgulamanın derinlerine batmasını engellemek adına gereklidir. Zira anlam karışıklığına mahal vermeyen her ilişkilenme, her alenî bağlılık ve dolayısıyla kararlı bir şekilde yürütülen her yaşam farklı roller arasında parçalanmış birey için imkânsızlaştırılmıştır.

Dost, yalnız kalmış insanın inzivadan kaçıp dinleneceği ada, birkaç dakika için batmadan suyun üzerinde yüzmesini ve günlük hayatın gerçeği içerisinde kalmasını sağlayan tıpadır.

Daha önce de gördüğümüz üzere, bu hayati dostluk kılık değiştirmeyi gerektirir. Bunun nedenlerinden birini daha önce de ortaya koymuştuk ama şimdi bu neden bize daha anlaşılabilir hale gelir: Yanlış anlamalara mahal veren birçok olasılık vardır. İnsanın kendine katlanabilmesi için, başkalarının ona yakıştırdığı imgeye (veya imgelere) de katlanması gerekir. İnsan, dost sayesinde diğerlerinin arasına katılmak için "bizden biri"ymiş gibi davranabilir. İşte bu nedenle kılık değiştirmesi gerekir. Ancak burada farklı bir nedenden daha bahsedebiliriz (veya belki de şu şekilde açıklamalıyım: Burada aynı nedenin farklı bir yönü de mevcuttur) – ve bu neden bizi gene siyaset konusuna sürükler.

Öncelikle *Zerdüşt*'teki dost bölümünden birkaç satır daha okuyalım:

"Dostunun önünde çıplak durmak mı istersin? Kendini olduğun gibi göstermen, dostunun şerefine midir? Ama bu yüzden, şeytan görsün yüzünü, der sana dostun! Kendisini hiç gizlemeyen, kişiyi deli eder: öylesine çekinmeniz gerekir çıplaklıktan. Evet, Tanrı olsaydınız, o zaman utanabilirdiniz giysinizden." (*Zerdüşt,* s. 58)

Kılık değiştirme, dostun üçüncüden ziyade ikinci haline gelmesini; ikinci bir ego anlamına gelecek bir ikinciye dönüşmesini engellemek adına gereklidir: Yani, beni sorgulamayı bırakıp beni onaylamaya girişmiş başka bir ben. Dostlar birbirinden herhangi bir sır saklamadığı zamanlarda dostluğun bizatihi kendisi kılık değiştirme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır: çelişkili hakikatliliğin maskesini düşürmeyi ortadan kaldıran, kendini olumlayan bir aynaya dönüşmektedir. Giydiklerinden sadece tanrılar utanabilir: sadece onlar kendilerini tek bir kimlikle sınırlamadan, tüm çıplaklıklarıyla ortaya koymaya kabildirler. Tanrılar, insanların aksine, her daim değişken olan ve dolayısıyla gizli kalması gerekendir. İnsan ise sürekli tek bir değişmez biçimin içine sabitlenme tehdidiyle karşı karşıyadır.

Kılık değiştirme, başkalarıyla kurulan ilişkileri kurtarmakla kalmaz; aynı zamanda insanı, dostunun gözündeki imgesiyle özdeş olmaktan korur. Kendini saklamak, kendini dosta bir şeyin özdeşliği olarak göstermektir; bu sadece bir şeyi başka bir şeyden farklı kılmaya yarayan özdeşliktir; fakat bu özdeşlik bir kılık olarak kişinin bu kimlikle çakışmasını, bu kimlikle bir olmasını ve kendi içinde taşıdığı –onu insan olarak karikatürize eden– farklılı-

ğı kaybetmesini engeller. Böylece insan, kendini saklı tutarak farklı kalmayı başarır; bu farklılık, sadece başkalarından farklı olmayı değil, kendinden de farklı olmayı içerir. Bunu biraz daha detaylandırmak için –sonuç kısmında– Nietzsche'yi bir siyaset düşünürü olarak tasvir etme çabama geri döneceğim.

5. Siyaset ve "birey"

Şimdiye kadar oluşturduğum siyaset tasvirime eklemem gereken bir unsur daha var: İnsanın gelişiminde asli roller üstlenen farklılık ve mücadele, sadece insanlar arasında değil; insanın kendi içinde de vuku bulur. Nietzsche'ye göre, "birey" (bu kelimenin bu bağlamda tırnak içine alınması gereklidir) bireyler arası gerilimin, bireyin kendi içsel gerilimine dönüştüğü noktada köklenir (İKÖ 262) ve en önemli bireyler, "zıtlık ve savaşın" doğalarında "yaşama dürtüsü ve hevesi yaratma etkisi"ne sahip olduğu bireylerdir; onlar "kendine savaş açmada ustalık ve incelik" geliştirirler (İKÖ 200, s.111-2). Böylece bireyin kendisi siyasal bir gerçeklik olarak şekillenir –ya da "birçok ruhtan oluşan toplumsal yapı" olarak. (İKÖ 19, s. 33, buradaki alıntı aslen bedene ilişkindir).

Daha önce de söylediğim gibi, Nietzsche'nin zaman zaman adına konuştuğu bu "biz"; kim olduğunu sormaya hazır olan ve bu nedenden ötürü de salt olduğu kişi olmayan; sabit bir kimliğe takılı kalmayan; kimliği, kendi kimliğini sorgulamasına dayanan ve bu yüzden de bir topluluk oluşturmaya (bu oluşum, çelişkili manada ele alınmadığı sürece) kabil olmayanlardır. Burada eklenmesi gereken, "biz"den kastın, "birey"in içinde düzensizce öbekleşmiş zıt güçlerin çoğulluğu da olabileceğidir. Dolayısıyla, kendi çoğulluklarını muhafaza edenler; farklılık politikasını gerçekleştirmeyi bir "birey"den ziyade politik yapıya dönüşene dek sürdürenler ve bu sayede "bir toplum için materyal" olmayanlar, bu bahsi geçen "biz"e tekabül ediyor olabilirler: Bundan böyle kurulmayacak ve hatta kurulamayacak olan şey, –kelimenin eski anlamıyla– bir toplumdur; onu kurmak için gereken her şey, en çok da materyal, eksiktir. Çünkü hiçbirimizin toplum için materyal olmadığı bir gerçektir ve bu gerçeğin vakti gelmiştir (ŞB 356).

Nietzsche'nin "toplum", "Gesellschaft" için söyledikleri, ne yazık ki, "Gemeinschaft" ya da cemaat/topluluk için de geçerlidir; ikisinde de dostluğa pek yer yoktur. Dostluk, bahsi geçen içsel farklılığın ya da çoğulluğun bütünüyle gerçekleştirilmesi yolunda sadece aracı işlevi görebilir. Başka bir deyişle, insanın tamamen ötesinde olan "üst-insan"a doğru yol alırken "çünkü sen onun [dostun] için, bir ok ve bir özlem olmalısın Üstinsana." (*Zerdüşt)*

Bu idealin, insanın ötesinde bulunan "Üstinsan" adını alması içsel çoğulluğun kendisinin, bir dostluk biçimine dönüşme olasılığını dışlar gibidir.

Aristoteles, insanın kendi kendisinin dostu olup olamayacağını sorgular.[9] Bu soruya net bir cevap vermese bile, kötü bir insan için bunun imkânsız olduğunu, çünkü kötü insanın kendi içinde ya da kendine karşı bölünmüş olduğunu söyler. Bu çoğulluğun Nietzsche tarafından tamamen farklı bir yönde ele alınıp yüceltildiğini, fakat ilhamını hâlâ Eros'tan ziyade Eris'ten aldığını gördük çünkü Nietzsche için farklılığın doğası sevgiden ziyade mücadeledir.

Bize gelince, kendi içimizdeki bu gerilim dolu çoğulluktan zevk almak adına, belki –bir ihtimal– deli veya budala haline gelmeliyiz: "'Düşmanlarım, düşman yoktur!' diye bağırıyorum ben, yaşayan budala." (İPİ 1 376, s. 266)

Kaynakça

Aristoteles, 1981, *Nicomachean Ethics*, (*NE*), Harmondsworth: Penguin Books.

Derrida, Jacques, 1994, *Politiques de l'Amitie*, Paris: Galilee. [İngilizcesi: *Politics of Friendship*, Çev. George Collins, Londra: Verso, 1997].

Heidegger, Martin, 1989, *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*, Frankfurt a.M.: Klosterman.

Nietzsche, Friedrich, 1980, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, (KSA), 15 Cilt, Yay. Haz. G. Colli ve M. Montinari, Münih: DTV/De Gruyter.

Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, İng. Çev. W. Kaufmann, New York: Vintage Books, 1967. [Türkçesi: *İyinin ve Kötünün Ötesinde (İKÖ)*].

Nietzsche, Friedrich, 1982, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, (*TK*), R.J. Hollingdale (çev.) Cambridge: Cambridge University Press. [Türkçesi: *Tan Kızıllığı* (TK)]

Nietzsche, Friedrich, 1967, *Ecce Homo: How One Becomes What One Is*, (*EH*), Walter Kaufmann (çev.) New York: Vintage Books [Türkçesi: *Ecce Homo: İnsan Nasıl Kendisi Olur*, (EH)]

Nietzsche, Friedrich, 1974, *The Gay Science*, (*GS*), W. Kaufmann (çev.) New York: Vintage Books. [Türkçesi: *Şen Bilim* (ŞB)]

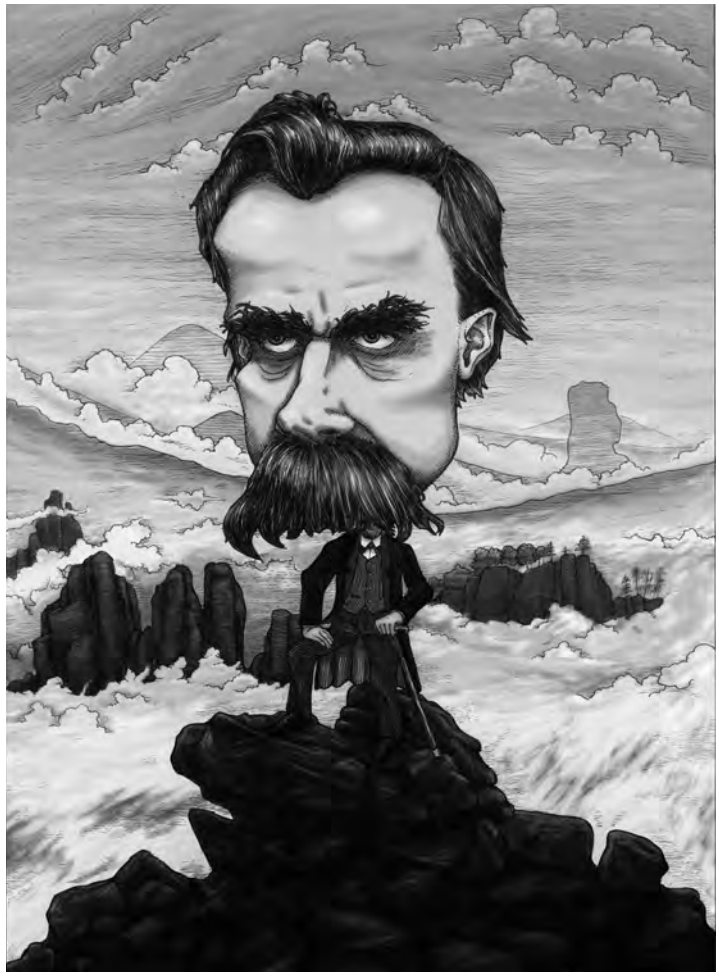
Nietzsche, Friedrich, 1967, *On the Genealogy of Morals: A Polemic*, İng. Çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale. New York: Vintage Books [Türkçesi: *Ahlakın Soy Kütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı*, (*ASÜ*), Çev. Ahmet İnam, Ankara, Gündoğan Yayınları.]

Nietzsche, Friedrich, *Human, All Too Human. A Book for Free Spirits*, Çev. R.J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1986 [Türkçesi: *İnsanca Pek İnsanca 1: Özgür Tinliler için bir Kitap*, (*İPİ*), Çev. Mustafa Tüzel (çev.) İstanbul, İthaki Yayınları, 2003].

Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (*Zerdüşt*), A. Turan Oflazoğlu (çev.) İstanbul, Cem Yayınevi.

Nietzsche, Friedrich, 2003, *Dionysos Dityrambosları*, Oruç Aruoba (çev.) İstanbul, İthaki Yayınları.

9 *NE*, IX, 4; 1166a-30vv



Arkadaşlık Fenomeni

YÜCEL KAYIRAN

1. Metafor

Aşk, yok-olmada varolmanın olanağı ise, arkadaşlık da, iyilik ile sevmek durumunda varlığa-gelmenin olanağıdır. Arkadaşlık, aşka benzer ama aşk arkadaşlık vadisinden öncedir. Köken durumları bakımından karşıt, haller bakımından benzer, diyelim. Aşk, ötekinin bizi istemesini istemekle ilgilidir; arkadaş ise, ötekini sevmekle... Aşık, ötekinin arzusunun nesnesi olmayı ister; arkadaşlık ise (ötekine yönelik) sevme halinin öznesi olmayı... Sadakat ile ihanet, aşkın değil, arkadaşlığın veçheleridir. Arkadaşlık, sadakat ile ihanet arasında salınıp duran sarkaçla vücuda gelir veya terk etme ile terk edilme arasındaki gerilimde... Arkadaşlık, dağda yürümeye benzer; susayınca, kar suyundan su içmeye... Zaman ilerledikçe, yaşamın bir döneminden diğer dönemine vardıkça arkadaşlıklar da bitebilir. Bir neticeye varmaklıktan değil, arkadaşlıkta bir netice aramaklıktan, aranan neticeyi bulamamaklıktan... Eskilerin yerini yenileri alabilir; eskiler yenileriyle temize çekilebilir. Eskileriyle yürümemiştir, yenileriyle yürümeyebilir. Kişiler değişse de, arkadaşlık, değişen kişiler arasında zincirleme olarak devam ediyor gibidir. Gözden kaçırılan şu: Arkadaşlıkta bir netice yoktur. Asıl sorun, arkadaşlık durumunda varolmanın neden vazgeçilemez olduğu üzerinde durmaktır. Arkadaşlık, varolmayla, varolma haline çıkmayla alakalıdır. Varolma tanığı gerektirir, tanıklığa gereksinim duyar. Varolma, (sanki) bir tanıklıkta ortaya çıkmaktadır. Arkadaşın önünde, arkadaşlığın zemininde varlığa geliriz. Varlık bütünlüğü nasıl bozulur ise hasımın önünde...

Buna, *gündelik hayatın teolojisi* bakımından, "mahşer gününün tanıklığı" da denilebilir. İslam teolojisinde, mahşer günü, bütün sırların açık edil-

diği gün anlamına da gelir. Burada, mahşer günü, yani kıyamet, yaygın olarak anlaşıldığı üzere, "helak olma" anlamıyla birlikte ve ondan öte, her bir kişinin, herkesin önünde, kişinin tanıdığı ve tanımadığı anlamında herkes değil, ancak, ona karşı, hal ve durum, söz ve edimlerini saklamak, gizlemek durumunda kaldığı kişiler toplamı karşısında sırlarının açığa çıkması demektir. Kuşkusuz kıyamet veya mahşer günü kavramıyla, fizik değil ama etik bir bağlamdan söz ediyorum. Örneğin Âşık Mahsuni, "Sen benim kaderim, alın yazımsın/ Hak'kın huzurunda bana lazımsın" dizeleri, bu etik bağlamın ontik durumuna işaret eder. Mahzuni'nin bize gösterdiği bu duruma, insanın ontik kefili durumu diyelim. Ontik kefil kavramı, insanın varoluşa / varolmaya gelişinin izlenemezliğini, insanın kendi varolması durumuyla ilgili bir kanıtının olmadığını ama bir tanık olmadan kendi varolma durumunu kendinde ontik olarak hissetmediğini, bu ontik durumun ancak arkadaşlık ta hissettiğini, dolayısıyla arkadaşın da bu hissetme durumunun kefili olduğunu dile getirir.

2. Problem

Yirmi birinci yüzyılın ilk on yılı, hümanizma kavramının ikna edici gücünü yitirdiğini işaret eden, arkadaşlık durumuyla ilgili fenomenlerin ortaya çıktığı bir dönem görüntüsüne sahip. Arkadaşlık fenomeni bakımından, bugün başka bir moment söz konusu. Küreselleşme ve internet ağı bağlamında "sanal arkadaşlık", yanıbaşımızda olanla arkadaşlığın yanına, ötede olanla arkadaşlık olanağının koşullarını ortaya koymaktadır. Dahası, internet ağı ve küreselleşme koşulları, yanıbaşımızda olanı da ötede olana dönüştürmekte, ötede olan ile aynı kategoriye koymaktadır. Bu, arkadaşlık bakımından yeni bir durumdur.

Bununla birlikte internet ağı üzerinden kurulan sanal arkadaşlık, yeni bir *aporia* durumu da oluşturmaktadır. Arkadaşlık fenomeniyle gerçekleştirilen etkinliğin anlamı nedir? Arkadaşlık söz konusu olduğunda, etkinlik denilen şey, bedensel bir edim midir yoksa zihinsel bir edim mi?

Küreselleşme ve internet ağı bağlamında "sanal arkadaşlık", arkadaşlık olanağının yeni tarzını ortaya çıkarmış olmakla birlikte, yamyamlık filmleri ve yamyamlık durumuyla ilgili cinayetler, arkadaşlık kavramının, canavarlık ve hümanizma kavramlarıyla da bağlantılı bir zeminde yer aldığını gösterir. Arkadaşlık kavramıyla canavarlık ve hümanizma kavramları arasındaki ilgi nasıl açıklanabilir? Dahası böyle bir ilgi ve iddia nasıl temellendiri-

lebilir? Böyle bir temellendirme, felsefi olduğu kadar, tarihselleştirmek gibi bir zemini de gerekli kılar.

Bu problemlerle birlikte temel soru bugün de geçerlidir: Arkadaşlık neden vazgeçilmezdir? Arkadaşlık durumuyla ilgili problemler üzerinde durmayı gerekli kılan da aslında bu temel sorunun geçerliliğidir. Arkadaşlık, temelde sevgi, varolma, adalet, duygular, köle-efendi diyalektiği gibi kavramlarla bağlantılı bir kavramdır. Bununla birlikte arkadaşlıkla ilgili etik problem, başka (öteki) ve bireylik kavramlarının hesaba katılmasında ortaya çıkmaktadır. Arkadaşlık, aslında başkanın, başkalık durumundan çıkarılarak, bireylik durumunun içine alınması durumudur. Arkadaşlığın edimselliğinde ortaya çıkan sorunlar, tam da bu sınırların, bireyliğin sınırlarının korunamamasında ve ihlal edilmesinde ortaya çıkmaktadır. Arkadaşlığın doğası veya neliği nedir ki, gerçekleştirilmeye çalışıldığında, gerçekleştirilen edim, onu sona erdirmektedir? Arkadaşlığın sınırları nerede başlar ve nerede biter? Bugün yaşadığımız sorun, arkadaşlığın neliğine ilişkin bilgilerimiz ile arkadaşlık etkinliği arasında ortaya çıkan uygun olmama durumundan kaynaklanmaktadır.

3. Modern Aile

Arkadaşlığın neliğine ilişkin dile getirilen betimlemeler, genellikle bir mecaz, bir güzelleme, geçmişte kalan fakat unutulamayan bir varolma tarzı hakkında konuşma niteliğinde kalır. Özellikle modern zamanlarda yaşadığımızı hesaba kattığımızda. Modernlik, hem teorik hem de pratik bakımdan, arkadaşlık fenomenine karşı, bir karşı-örgütlenmedir. Bu örgütlenmenin tarihselliği analiz edilmeden, arkadaşlığa ilişkin dile getirilmiş yargılar, bir mecaz olarak kalacaktır. Modernlik ideolojisi, merkezde modern çekirdek aile kavramı ile fenomeni olmak üzere, "grup", "birey", "öteki/başka" kavramlarını öne çıkarmış, arkadaşlığı, bir tür underground ilişki, bir altkültür ilişkisi düzlemine indirgemiştir. Denilebilir ki, hem ulus devletin aygıtı olması anlamında modern toplum ve modern aile, hem modern sosyoloji ve modern psikoloji, hem de modern felsefe, arkadaşlığı altkültüre ait bir fenomen durumunda bırakan bir teorik ve pratik alan oluşturagelir. Dolayısıyla arkadaşlığın neliğine ilişkin yapılan betimlemelerin bir mecaz, bir deneme konumunda kalmasının nedenini burada aramak gerekir.

Arkadaşlık, tinsel bir fenomendir. Fakat ortaya çıkmasına getirilen siyasal sınırlandırmalar, onun, aynı zamanda tarihsel ve toplumsal bir fenomen haline gelmesine de yol açmıştır. Örneğin küreselleşme, modernlik kadar, arka-

daşlık fenomenine tehdit oluşturmamakta, hatta özellikle internet ağının olanakları, arkadaşlık için daha kışkırtıcı bir özerklik alanı oluşturmaktadır.

Modern toplum için, arkadaşlık, tehlikeli bir fenomendi. Yirminci yüzyılın ilk yarısında, yani çekirdek aile tuğlasıyla örülmeye çalışılan ulus-devletin inşa sürecinde, arkadaşlık, aşılması gereken demode bir fenomen olarak algılanır. Modern çekirdek aile, yani ulus-devlet olma sürecindeki kent ailesi, arkadaşlığa kuşkuyla bakardı. Çocuklar, özellikle takip edilir, arkadaşın yanından çok grup içinde olmasına özen gösterilirdi. "Biz, grup arkadaşlığını, tercih ediyoruz" denilirdi. Arzu edilen, temelde, arkadaşlık değil grup içinde olmaklık idi.

Modern sosyoloji, sosyal grup kavramını, en az üç kişi arasında kurulan bir birim olarak tanımlar. Bu kişiler arasındaki ilişkiye de, sosyal ilişki adı verilir. Sosyal ilişki, birbirinin farkında olan en az üç kişi arasında olan bir ilişkidir. Buradaki üçüncü göz ve üçüncü göz durumundaki kişiler, "akli düzeneğe getirme" bakışını temsil eder ve ilişkiyi duygu temelinden soyutlayarak "rasyonel" temele oturtur. Başka bir deyişle, üçüncü kişi, kişinin varolmasının değil, kendi gözünün önünde gerçekleşen ilişkinin tanığıdır.

Burada, "üçüncü gözün" bakışı ifadesiyle kastettiğim, Sartre'ın "ötekinin bakışı" kavramı değil. Ötekinin bakışı kavramı, Hegel'in "köle-efendi diyalektiği" kavramıyla alakalıdır.

İlişki sözcüğü, her ne kadar gizemsel bir çağrışıma sahip olsa da, içi boş bir terimdir ve önüne eklenen sıfata göre, göreli bir anlam kazanır. Daha önemli ayrım, ilişki kavramının, kişinin kendini vermesi anlamında tek yönlü bir tinsel açılımı değil, tam tersine, birden fazla kişinin karşılıklı etkileşimi olması anlamında etkileşimi dile getiren bir terim olmasında ortaya çıkar. Oysa arkadaşlık, kişinin kendini vermesi durumuyla ilgilidir.

Bir dönemin özeti olan bu argüman, arkadaşlık kavramının, tekil ve tercihe dayalı olanı dile getirdiğini, grup kavramının, tikel ya da tümel ve rastlantısal olanı dile getirdiğini hesaba kattığımızda, öncelikle, paradoksal olarak, "biz, çocuğumuzun tercihe dayalı tekil bir ilişki kurmasını tercih etmiyoruz" anlamına da gelir. Sosyal grup kavramının, tanımını hesaba kattığımızda, aslında dile getirilmek istenen, "biz, çocuğumuzun, üçüncü bir göz tarafından izlenen bir ilişki içinde olmasını istiyoruz" fikriydi.

Toplumsal ilişki, daha önceki çağlarda da, örneğin Antik Yunan toplumunda da söz konusudur. Nitekim Aristoteles, sosyal ilişkinin, "yarar uğruna konmuş bir ilkeden yola çıkan ve süren bir ilişki gibi" göründüğünü, "o

andaki yararı değil, tüm yaşam için gerekli olan yararı" (*Nikomakhos'a Etik*, 1160a 10-25) gözettiğini dile getirir. Bununla birlikte, insanın doğal olarak toplumsal ilişkiden çok, ikili ilişkiye yatkın olduğunu da dile getirir Aristoteles. (*Nikomakhos'a Etik*, 1166a 18-19) Ancak bizim burada sözünü ettiğimiz sosyal ilişki kavramının yirminci yüzyıla özgü, özgül anlamıdır. Bu özgül anlam, "cemaat"ten "cemiyet"e geçiş bağlamında, cemaat içinde olmaya değil, cemiyet olmaya ve cemiyetin bir üyesi olmaya vurgu yapar.

4. Sosyal Grup Kavramı

Sadece modern aile değil, aynı zamanda onun kuramcısı olan modern sosyolojinin terminolojisi de, arkadaşlık fenomenini, ulus-devlete veya modern toplumun çehresini oluşturan rasyonellik alanının dışına iter. Yani bu düşünüş biçiminin temelinde modern sosyoloji yer alır.

Grup kavramı, modern sosyolojinin temel kavramlarından biridir. Grup sözcüğü de, aslında gerçek bir anlama sahip değildir ve "ilişkiye göre çeşitli anlamlarla doldurulabilecek olan içi boş bir sözcüktür."[1] "Grup, hem bir çıkar topluluğu hem de bireylerin rastlantısal olarak bir araya toplanması; hem zaman ve mekâna göre tek tip bir topluluk hem de dağılmış bir topluluk; hem kendi bilincinde olanlar hem de kesinlikle salt-nesnel belirtilerle ilişki içinde bulunanları anlatan bir karşılıkta kullanılır.[2]" Aslında grup kavramıyla yapılan "teorik revizyon"dur. Grup teriminin ilk kuramsal tanımları, bu kavramlaştırmayla yapılan teorik revizyon hakkında bilgi verir:

> "Bir grup... (küçük veya büyük, geçici veya kalıcı, iyi organize olmuş ve gevşek dokulu) eşit gelişme, ortak bilinç durumu, eş biçim ve eş zamanlı hareket eden kişilerden oluşan bir çemberdir. (...) Tekil bireylerin kendilerini ortak 'biz'in parçası olarak hissetmeleri durumunda, bu insanlar bir grup oluşturur. (...) Bir sosyal grup... ortak çıkarları olan, birbirlerini etkileyen, bağlılık duygusuna sahip olan, ortak faaliyetlere katılan kişilerin toplamıdır.[3]"

olarak tanımlıyorlar. Modern sosyolojinin, grup kavramıyla yaptığı veya yapmaya çalıştığı şey, aslında kabile ve klan kavramlarının sekülerleştirilmesi-

1 Adorno&Horkheimer, 2011: 69.
2 Adorno&Horkheimer, 2011: 69.
3 Adorno&Horkheimer, 2011: 70-71.

dir. Burada grup olarak tanımlanan şey, çekirdek haline getirilmiş klan ve/veya kabile kavramlarının seküler tanımıdır. Dolayısıyla arkadaşlık fenomeni ve kavramı açısından bakıldığında, grup kavramıyla dönülmek istenilen de aslında kabile ve/veya klan kavramının sekülerleştirilmiş çekirdek halidir.

Dolayısıyla yukarıda sözünü ettiğim "üçüncü gözün" bakışı kavramı da sekülerleştirilmiş klan/kabile kavramıyla alakalıdır. Nitekim, "sosyal ilişki" teriminin, bir başka terimle, aynı zamanda "sosyal rol" terimiyle alakalı olduğu göz ardı edilmemeli. "Sosyal rol", bizim tinselliğimiz dışında, genel irade tarafından karakterlendirilmiş davranış biçimini gerektirir. Sosyal ilişki, işyeri arkadaşlığı ilişkisi bile değildir. Grup içinde, kendi irademizin dışında belirlenen bir rastlantısallıkla bir araya gelinmiştir ve sosyal rolü gerçekleştirirken, tekil tinselliği devre dışı bırakan ulus-devlet tini tarafından karakterlendirilmiş davranışın zorunluluğu içindeyizdir. Burada arkadaşlık fenomeninden anlaşılan, grup içinde bulunmaktan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, modernlik ideolojisinin, sosyal grup kavramıyla bize sunduğu, sekülerleştirilmiş klan kavramıdır. Klan üyeleri ise, birbirine arkadaşlık bağı ile değil, klan bağı ile yaklaşırlar.

5. Birey Kavramı

Sadece modern aile açısından değil, aynı zamanda modernlik ideolojisinin dayandığı temel kavram olan birey kavramı bakımından da arkadaşlık ne açıklanabilir kavram ne de olanaklı bir fenomendir. Modern sosyolojinin yanında modern psikolojinin de "arkadaşlık" gibi bir terim ve konu alanı oluşturmamış olması, oldukça dikkat çekici. Bu durum, psikolojinin, arkadaşlık denilen şeyi, organizma olarak tanımladığı insan varlığına ait bir fenomen olarak görmediği, dolayısıyla bilimsel bir konu ve bilimsel bir olgu olarak algılamadığı anlamına gelir. Sadece sosyal bilimlerin değil, edebi romanın da, özellikle modern romanın da uzak durduğu bir fenomen olmuştur arkadaşlık. Bu mesafeli duruşun refleksini oluşturan merkezi kavram ise birey kavramıdır. Gerek psikolojinin gerekse modern romanın buluştukları ortak kavramsal zemin burasıdır. Romanın arkadaşlığa odaklanmamış olması dikkat çekicidir. Arkadaşlık fenomeninin en fazla işlendiği sanatsal etkinlik olarak sinemada da gösterilen, eşit olmayanların beraberliğidir. Arkadaşlığa, merkezi konu olarak değil, ancak ara fenomen olarak, geçerken değinilmektedir.

Georg Simmel, bireysellik adı verilen şey İtalyan Rönesansı çağının yarattığı konusundaki mutabakata dikkatlerimizi çeker. Kastedilen, "Bireyin

ortaçağın homojenleştirici grupları içinde kısıtlanmış olan biçimlerden içsel ve dışsal bakımdan kurtulmuş olmasıdır.[4] Birey, itibar arayışının, güç sahibi olma, temayüz etme ve şan şeref kazanmanın adı olarak ortaya çıkmaktadır.

> "Birey göze çarpmak istiyordu; kendini yerleşik biçimlerle mümkün olabildiğinden daha cömert ve daha dikkate değer bir şekilde sunmak istiyordu. Rönesans insanının hırsına, kendine amansızca düşkün oluşuna, eşsiz, biricik olmaya yaptığı ve değer yargısı içeren vurguya bağlanan, temayüz etme odaklı bireyciliğin davranışsal gerçeği budur.[5]"

Bireyin ortaya çıkışına ilişkin bu betimlemenin, içsel ifadesi, kuşkusuz Jean Jacques Rousseau tarafından dile getirilmişti; *İtiraflar*'ın başındaki o ünlü pasaj şöyle:

> "Yalnız ben. Duygularımı biliyorum, insanların da ne olduklarını tasavvur ediyorum. Gördüklerimden hiçbiri gibi yaratılmış değilim. Yaşayanlardan hiçbirine benzemediğimi cesaretle söyleyebilirim. Onlardan daha iyi olmasam bile hiç değilse başkayım.[6]"

Burada vurgulanan, "başka", "farklı" ve "orijinal" sözcükleridir. Öne çıkan "başka" veya "farklılık" kavramı da olsa, dile getirilen asıl sorun ve vurgu "eşsiz birey" anlamına gelen şu ifadede gizlidir: "Gördüklerimden hiçbiri gibi yaratılmış değilim. Yaşayanlardan hiçbirine benzemediğimi cesaretle söyleyebilirim." Birey eşsiz ise, eşi benzeri yok ise, o bireyin arkadaşlık kurması da pek olanaklı değildir. Çünkü arkadaşlık, "benzerler" arasında söz konusudur, "başkalar" arasında değil. İtirazın mantıksal olduğu, dolayısıyla iki başkanın da başkalık bakımından benzer olduğu, dolayısıyla başkaların benzerliğine dayalı bir arkadaşlığın da söz konusu olduğu ileri sürülebilir. Ama durum mantıksal değil, disiplinerdir. İşaret ettiğim, arkadaşlık olanağının, teorik bakımdan nasıl önünün kesildiğidir.

Adorno ve Horkheimer, birey kavramının daha da atomize olan bir başka anlamsal temeline, nominalist boyutuna dikkat çekmekteler. Leibniz bireyi ontolojik kavramların yardımına başvurmaksızın salt onun kendi varlığıy-

4 Simmel, 2009: 211.
5 Simmel, 2009: 211.
6 Rousseau, 1991: 3.

la nominalist bir biçimde belirlemiştir. Leibniz'in monadlar teorisi, burjuva toplumda somut insanın bireyselci kavrayış modelini oluşturur.[7] Adorno Horkheimer, Leibniz'den şu parçayı aktarmakta: "Tek başına bir töz, diğerine hiçbir zaman etki etmez ve aynı şekilde kendi etkisinden de o kadar habersizdir; tartışmaya açılırsa, bir tözü ilgilendiren her şey biricik ve yalnızca onun idesinin veya onun tam bir kavramının ürünüdür. (...) Monadların dışarıdan içeriye, içeriden dışarıya çıkabilecekleri bir pencereleri yoktur." Böylece Leibniz, birey kavramını atomlaştırır. Bu çerçeve içinde, arkadaşlık teorik bakımdan olanaksız hale gelir. Monadların, dışarıya açılan penceresi yok ise monadların birbirine açılan pencereleri de yoktur.

Adorno&Horkheimer, tarihsel kökenleri bakımından, ulus-devlet fikri ile bireyselleşme fikrinin ortaya çıkışındaki paralelliğe dikkat çekerler. Ancak bu paralellik, sadece kökenler bakımından değil, içeriklerin tanımı bakımından da belirleyiciliğini korur. Yirminci yüzyılın ilk yarısında, bireyin başkalığıyla, ulus-devlet'in başkalığı bakışımlıdır. Gerek bilimsel yaklaşım tutumlarıyla gerekse edebi türleriyle Yirminci yüzyılın ilk yarısı, sanki arkadaşlığın insan ilişkileri içinden silinmeye çalışıldığı bir yüzyıl-dönemi olmuştur.

6. Arkadaşlığın Tepmesi: '68

Ancak bastırılan her şeyin geri tepmesi gibi, bastırılan arkadaşlık da geri teper ve fiili olarak geri döner. Arkadaşlık fenomeni, yirminci yüzyıl içinde, ancak 68 gençlik hareketiyle geri döner.[8] 68, bir arkadaşlık ruhudur. 68 ruhu, aslında, dünyaya ve olaylara, arkadaşlık ruhu içinden bakışın ruhudur. 68 hareketi, arkadaşlığın iki özelliğini göstermesi bakımından açıklayıcıdır. Birincisi; arkadaşlık, burada, gençliğin taşıyıcılığıyla ortaya çıkmaktadır. İkincisi ise, arkadaşlık dünyayı değiştirme düşüncesiyle, devrimci ruhla şekillenmektedir. Devrimci ruh veya devrimci olmaklık, arkadaşlığın lokomotifi durumundadır. Bu aynı ortak hedef için, kalplerin birlikte atması durumudur. Bu iki özellik, Che Guavera ile Fidel Castro'nun arkadaşlığında cisimleşerek iki arkadaşın bir devrimi başaracağı düşüncesinde atomlaşır. Arkadaşlık fenomeninin devamlılığı bakımından, 68 hareketi, arkadaşlığı kesintiye uğratmadan en uzun süre varlığını korumuş bir ruhu temsil eder. Bu bağlamda,

7 Adorno&Horkheimer, 2011: 52.

8 68 hareketinin önemli metinlerinden birinin, "Neden Sosyologlar?" başlığını taşıdığını hatırlatmak isterim. Daniel Cohn-Bendit, Jean-Pierre Duteuil, Bertrand Gérard, Bernard Granautier imzalı bu broşürde, modern sosyolojinin kavramlaştırmalarının, gerçekliği anlatmak yerine çarpıttığı dile getirilmektedir. (*Cogito*, Mayıs'68 içinde, S. 14, Bahar 1998)

60'lardan 1980'e gelen süreçte, Latin Amerika'da ve Türkiye'deki askeri darbelerin temel hedefi, denilebilir ki bu arkadaşlık bağının koparılıp çözülmesi yönünde olagelmiştir. Sorgulamanın ve işkencenin hedefi, arkadaşlığın temel veçhesi olan sadakati yıkmak ve arkadaşlığı ihanete sürüklemek olmuştur. Sadakat, devrimciliğin değil, arkadaşlığın yasasıdır. İhanet, devrimcilik halini değil, arkadaşlık halinin doğasını tehdit eder. Bu dönemlerde yaşanılanların, yaygın olarak "sadakat" ve "ihanet" kavramlarıyla tanımlanması rastlantı değildir.

7. Kriter

Neticede söyleyeceğimi, hareket noktasında dile getireyim. Arkadaşlık fenomenine ve/veya kavramına, fenomenin bugünkü durumundan hareketle değil, kavramın ortaya çıktığı yerden hareketle bakmak gerekir. Onun bugün aldığı içeriğin farklılaştığı iddiasından değil. Dahası olup bitene, kavramın başlangıçtaki tanımından hareketle bakılmadığı sürece, bugün, arkadaşlık fenomeni olarak yaşanılanın, sorunların ve sorunların nedenlerinin ne olduğu net olarak tanımlanamaz. Ancak böyle bir bakış tarzı, bugün arkadaşlık diye yaşanılanın neliğini daha net olarak ortaya koyacaktır. Kuşkusuz kavramsal oluşumun kökenleri ile tarihsel oluşumun kökenleri birbirinden farklıdır. Ancak her kavram, bir kriteri dile getirir; her kavramlaşma, bir kriter oluşturma sürecidir. Bir şeyin kavramı, o şeyi o şey yapan özelliğin kriterini dile getirir. Söz konusu kavramla, kavramın işaret ettiği durumun tarihsel ve toplumsal süreç içinde aldığı şekillerin farklılığını ancak bu kritere göre betimleyip belirleyebiliriz.

Arkadaşlık/dostluk kavramı, Antik Yunan felsefesinde ortaya çıkmış bir kavramdır. Bu demektir ki, arkadaşlığın/ dostluğun neliğine ilişkin kriterin sınırları, antik Yunanlı filozoflar tarafından çizilmiş ve tanımı yapılmıştır.

8. "Arkadaşlık Fenomeni" Kavramı

Arkadaşlık fenomeni ifadesindeki fenomen kelimesini, sosyolojik bağlamda, hadise, olay anlamında değil, daha çok felsefi bağlamda, görünüşe gelme, açığa çıkma anlamında kullanıyorum. Ama görünüşe gelme, açığa çıkma ne demektir? Bu kavramın felsefi bağlamdaki kullanımı genellikle hakikatin görünüşe gelmesi anlamına vurgu yapar. Bu kavramın, kişinin izin verdiği ölçüde göründüğü gibi bir anlama da işaret eder. Burada da bir açığa çıkma söz konusudur ama söz konusu kişinin izin verdiği ölçüde bir açığa çıkma.

Martin Heidegger'in Grekçe fenomen kavramına ilişkin analizini hesaba kattığımı da belirtmeliyim. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da fenomenoloji teriminin iki bileşeni olan Grekçe fenomen ile logos kavramlarını irdelerken, fenomen kavramının iki anlamına dikkat çeker. Bu anlamsal bağlamları, arkadaşlığın gerek ortaya çıkış gerekse varolma tarzlarıyla alakalı gördüğüm için, sadece etimolojik analiz olarak değil, aynı zamanda bir durum ve tarz analizi olarak da algıladığımı belirtmeliyim.

Heidegger'in anlatımına göre, fenomen terimi ilkin, kendini-kendinde gösteren, açıkta olan anlamına gelir. Ona göre, bu anlamıyla fenomen kavramı, gün ışığında bulunan ya da ışığa çıkarılabilenlerin toplamı anlamındaki fenomenler kavramı üzerinden *ta onta* (var olan) kavramıyla özdeştir. Heidegger, fenomen kavramından *ta onta* (var olan) kavramına geçerek, *ta onta* kavramı üzerinden fenomen kavramının ikinci bir anlamına ulaşır. Varolanlar "onlara erişim minvallerine bağlı olarak kendilerini kendinde farklı tarzda[9]" gösterirler. Dahası "varolan şeyin, kendini kendinde olmadığı gibi göstermesi bile olanaklıdır.[10]" Varolan-şeyin kendini bu tarzda göstermesi, "... gibi görünme", "başka bir şey gibi" görünmedir. Kendini göstermenin bu yoluna görünüş denir. Heidegger, Grekçe *phainomenon* (fenomen) ifadesinin, başka bir şey gibi görünme, "görünürde olan" anlamlarına da sahip olduğuna dikkat çekmekte. "Örneğin" der Heidegger, "*phainomenon agathon* sözü iyi gibi gözüküp de 'gerçekte' kendini gösterdiği kadar iyi olmayan anlamına gelir..[11]" (Kaan H. Ökten çevirisi) Başka bir deyişle *phainomenon agathon*, "kendini sunduğu gibi gözükürken gene de 'edimsellikte' öyle olmayanı dile getirir.[12] (Aziz Yardımlı çevirisi)

Netleştirirsek; fenomen kavramının iki anlamı vardır: İlkin, kendini-kendinde gösteren anlamına gelir; ikincisi ise görünüş olarak fenomen anlamına işaret eder. Bu ikincisi şu anlamlara da açık: Kendini olmadığı gibi gösterebilme ve başka bir şey olarak görünme..

Heidegger'in fenomen kavramının kökenine ilişkin yaptığı bu yorumu, arkadaşlığın fenomeni kavramlaştırması için etimolojik zemin edindiğimi belirtmeliyim. Arkadaşlık, kendini kendinde göstermek olduğu gibi, kendini olmadığı gibi gösterebilme, başka bir şey olarak görünme veçhelerinde de ortaya çıkmakta.

9 K. Ökten Çev. s. 29.
10 Aziz Yardımlı Çev. s. 56.
11 K. Ökten Çev. s. 29.
12 Aziz Yardımlı Çev. s. 56.

9. *Philia*'nın Keşfi

Grekçede sevgi anlamına gelen üç sözcük vardır. *Philia*, *eros* ve *agape*. *Eros*, merkezinde cinselliğin de olduğu sevgiyi/aşkı dile getiriyor. *Agape*, cinselliğin olmadığı bir sevgiyi dile getirirken, tutkuya ve sevginin tinselliğine vurgu yapmaktadır. *Philia*, arkadaşlıktan dolayı sevgidir. Bizim burada üzerinde duracağımız kavram *philia*. *Eros* ve *agape* kavramlarının anlamlarını hesaba katarak baktığımızda, *philia*, cana yakınlığa, dürüstlüğe vurgu yapar ve arkadaşlıktan dolayı sevgidir.

Philia kavramıyla dile getirilen durumun neliğini netleştirmek için, bu kavramın sadece *eros* ve *agape*'den farklılığına işaret etmek yeterli değil. Aynı zamanda, *philosophia* ile *arete* [erdem] kavramlarıyla birlikte irdelemek gerekir.

Philosophia'nın önbileşenine kaynaklık eden *philia* hakkında konuşmak, aynı zamanda felsefenin doğası ve vücuda gelişi hakkında konuşmak anlamına da gelir. Dolayısıyla, *philosophia*, arkadaşlığın, düşünme ve akıl yürütmeyle bağlantılı olduğu hakkında düşünmek olduğu gibi, *philia* hakkında konuşmak da, aynı zamanda, felsefenin antik Yunan toplumunda ortaya çıkmış olmasının maddi koşulları hakkında da ufuk açıcıdır. Platon'un, felsefi düşünceyi diyalog tarzında kurgulayarak yazmış olmasını, bu bakımdan da değerlendirmek gerekir. Platon'un diyaloglarında, diyalogdaki kişiler, düşünsel bir varlık olarak, karşılıklı konuşmada açığa çıkarlar.

Sadece *philia* ile *philosophia* kavramları değil, aynı zamanda erdem [*arete*] kavramı da aynı durumla alakalıdır. Söz konusu olan sadece etimolojik bir mesele değil. Bu kavramlar, aynı durumun, farklı yönlerden kavramsal olarak inşasını oluşturur. Burada *arete* kavramı, Aristoteles'in dostluğu, bir erdem olarak adlandırması bakımından öncelikle önemlidir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in iki bölümünü dostluk konusuna ayırmıştır.

Arete sözcüğünün, antik Yunan kültüründe önemli bir yeri var. Sözcük, Sokrates döneminde, Sokrates'le birlikte, felsefi bir kavram haline geliyor. Fakat kaynaklar, sözcüğün çok daha eskilere dayandığını özellikle vurguluyor. Bilindiği gibi, Sokrates, "bilgi, erdemdir" sözüyle, bilgi ile erdemi özdeşleştirir. Bu özdeşleştirme, sözcüğün uzun geçmişi bakımından bir dönüm noktasıdır. Pierre Hadot, sofistlerin antik Yunan kültürü içindeki konumunu açıklarken, *arete* sözcüğünün, Sokrates öncesi dönemdeki bu anlamına dikkat çeker. *Arete,* Sokrates öncesi dönemde, "kan soyluluğuna dayalı soylular

sınıfının" genç bireylerinin eğitimi için kullanılmaktadır.[13] Başka bir deyişle, *arete*, bu dönemde, "soylular sınıfının" eğitimliliğine vurgu yapmakta ve temelde kan soyluluğu ile eğitimlilik arasında bir özdeşliğin olduğunu dile getirmektedir. Yani erdemlilik, bir üstünlülüktür ve bu anlamda "sınıfsal" bir ayrıcalıklılık durumuna işaret etmektedir. Ama bu üstünlük, kan soyluluğu bağına ait olmaktan, yani belli bir akrabalık bağı içinde olmaktan veya belli bir kabilenin üyesi olmaktan kaynaklanan üstünlüktür. Sokrates, bu bakımdan bir dönüm noktasıdır. Sokrates'le birlikte, erdemlilik, kan soyluluğuna dayalı zeminden sökülerek, bilgiyle ıralı ruh soyluluğuna bağlanmış ve kan soyluluğundan gelmeyen kişiler için de erdemlilik olanaklı hale gelmiştir. Bu bakımdan Sofistlerin de olumlu ve önemli bir durumundan söz etmek gerekir. Sofistler, para karşılığında eğitim vermişlerdir ama kan soyluluğundan gelmeyen kişilerin de bilgi sahibi, dolayısıyla erdemli olabilmelerine fiili olarak katkıda bulunuyorlardı. Dolayısıyla Sofistler, işte bu olanağı gerçekliğe dönüştüren kişilerdi.[14]

Şuraya gelmek istiyorum: Sokrates döneminde, "akrabalık" ve "kabile" kavramı, tarihsel bakımdan artık bir kriter değil. *Philia* kavramı bu dönemde ortaya çıkıyor ve *philo-sophia* kavramı oluşuyor; *arete* sözcüğü, bu dönemde kavramlaşıyor ve anlam değişimine uğruyor.[15] Arkadaşlık/dostluk, akraba ve kabile kavramının ve döneminin dışında yer alan bir fenomen ve bu fenomene ilişkin bir kavram. Akraba ve kabile kavramı, ilişki hukukunun, kişinin iradesi dışında, ona aşkın olarak, ondan önce kan bağı

13 Hadot, 2011: 23-24.

14 Hadot, 2011: 24-25.

15 Dahası, Sandre M. Lynch, Sokrates'ten daha önceki bir zamana işaret ederek, akrabalık ve kabile kavramının, Homeros'un Yunanistanı'nda da olmadığını belirtiyor (Lynch, 1997:13) ve "*İlyada*'da olsun, *Odysseia*'da olsun daha samimi bir dostluk kavramının varlığına ilişkin belirtiler[in]" olduğuna dikkat çekiyor ve Patroklos'un ölümü üzerine arkadaşı Akhilleus'un, şu sözlerini örnek veriyor, *İlyada*'dan: "...can yoldaşım, Patroklos'um öldü, / tekmil dostlarımdan üstün sayardım onu, / gitti başı başıma denk Patroklos'um," (...) "...olamadım Patroklos'a bir kurtuluş ışığı, / olamadım bir kurtuluş ışığı öbür arkadaşlarıma, /... / oturuyorum burada, gemilerimin yanında, / toprağın boşuna taşıdığı bir yük gibi," (Lynch, 1997:16-17). Arkadaşlık / dostluk fenomeni, edebi türler içinde, denilebilir ki, en başından beri, daima ve sadece şair tarafından temel bir kaygı edinilmiş ve şiir tarafından dile getirilmiştir. İslam muhitinde yazılan ve "Arkadaşlık" adını taşıyan eski bir Türk şiiri şöyledir: "kadirin bildeçi / eşi üçün aziz can/ kanın kurban kıldaçı.// edgü sakın eşingke/andın edgü keldeöçi/yaman sakınsang eşingke/ugan sezang birdeçi//cuanmartlınkı hu kılgan/iki ajunnı buldaçı/bahıllıknı hu kılgan/...zin öldeçi." Bu şiirin tercümesi şöyle: ".....kadrini bilir;/arkadaşı için aziz canını/ve kanını kurban eder.//Arkadaşın için her vakit iyilik düşün,/ondan da sana daima iyilik gelir;/arkadaşın için kötülük düşünürsen,/tanrı sana layık olduğun cezayı verir.//Cömertliği kendisine âdet edinen/her iki dünya nimetini bulur,/hasisliği âdet edinen kimse ise/....ölür." (Arat,2007: 256-257)

esasına göre belirlendiğini dile getirir. Arkadaşlık ya da dostluğun ayırıcı özelliği de tam bu noktada ortaya çıkmaktadır; arkadaşlık, kişilerin karşılıklı tercihine, yani içsel nedenlerine dayalı olarak ortaya çıkmakta ve ilişkinin hukuku, bu içsel nedenle kişilerin iradelerine bağlı olarak oluşmaktadır. Aristoteles, dostluğun "tercihle" ilgili olduğunu dile getirirken, bu ayırıcı özelliğe dikkat çeker: "dostlarımızla ilgili özel hukukumuz yalnızca bize bağlı, oysa başkalarıyla ilgili haklarımız *yasalarla* [Y.K.] belirlenmiştir, bize bağlı değildir." (*Eudemos'a Etik*, 1235a 2-3) Buradaki yasa kavramını, filozofun kastından biraz bağımsızlaşarak iki anlamda da yorumlayabiliriz; hem doğa yasası anlamında, örneğin "kan bağı" kavramı doğa yasasını dile getirir. Örneğin kardeşimle veya akrabamla ilişkim, "kan bağı"ndan dolayı doğa yasasıyla belirlenir, fakat arkadaşımla ilişkim, benim ve arkadaşımın iradesi dahilinde oluşan "özel hukuk"umuzla. Hem de politik yasa anlamında yorumlayabiliriz; kamusal alandaki ilişkilerin hukuku yasalarla, devletin düzenlediği yasalarla belirlenir. Örneğin kamusal hayatta arkadaşım olmayan kişilerle ilişkim devletin yasalarıyla belirlenirken, arkadaşımla ilişkim, benim ve arkadaşımın iradesi dahilinde oluşan "özel hukuk"la, gibi. Dolayısıyla denilebilir ki, arkadaşlık, yasalarla belirlenmiş hukuka dayalı kamusal yaşamı, özel hukuka dayalı bir yaşama dönüştürme girişimidir.

Bu kavramsal ilişkiden çıkarılacak ikinci sonuç ise; arkadaşlığın sadece "duygusal bir bağ" olarak[16] tanımlanamayacağıdır. Fikirler farklı ve fikir birliği söz konusu değil ise, arkadaşlık/dostluk da mümkün değil. Aristoteles, "fikir birliği dostluğa benzeyen bir şeydir" der. (*Nikomakhos'a Etik*, 1155a 25) Dahası "birbiriyle tartışmaya girecek insanların önce herhangi bir nokta üzerinde birbirleriyle anlaşmaları gerekir" (*Metafizik*, 1062a 10-15). Arkadaşlar, duygulanımları değil, fikirleri konuşurlar. Arkadaşlık birlikte konuşmaktır, birlikte konuşarak akıl yürütmektir. Arkadaşlık, aynı fikirleri konuşarak birlikte akıl yürütmekten hoşlanmaktır. Platon'un diyaloglarını, tam da bu noktada hatırlamak gerekir.

10. Tanımın Dostluğu

Burada fikir kavramının yanına, "tanım" kavramını da eklemek gerekir. Tanım derken, kişilerin kendilerinin nasıl bir insan olduklarına ilişkin algıla-

16 Örneğin, Sandra M. Lynch: "Arkadaşlık duygusal bir bağdır: Dost derin duygular beslediğimiz kişidir." (Lynch, 1997:10)

rına ilişkin tanımı kastediyorum. Dostluk veya arkadaşlık, aynı tanımlama içinde yer almaklıkla ilgili.

Peter Sloterdijk'in, Alman şair Jean Paul'ün "kitaplar, dostlara yazılmış hacimli mektuplardır" sözüne atıfta bulunarak, felsefenin, "metinler aracılığıyla dost edinme yeteneğine" sahip olduğunu, böylece "uzaklıkları aşan bir dostluk" kurduğunu dile getiren bir argümanı vardır. Şöyle söylemektedir Sloterdijk:

> "Felsefe, yazınsal bir tür olarak var olmasından bu yana, bulaşıcı biçimde sevgi ve dostluk üzerine yazarak toplamaktadır taraftarlarını. Felsefe, bilgelik sevgisi üzerine bir söylev değildir sadece; başkalarını da bu sevgiye yöneltmek ister.[17]"

Sloterdijk, felsefenin olanaklı kıldığı bir başka dostluk türünden söz ediyor, farklı ve uzak zamanlarda yaşayan kişiler arasında kurulan dostluk tarzından. Bu duygudan el alan bir dostluk değil. Farklı ve uzak zamanlarda yaşayan kişilerin dostluğunun duyguya dayanması söz konusu olamaz çünkü. Farklı uzak zamanlarda yaşanılan bir dostluk söz konusu ise, bu dostluk bedenlerin temasından, öteki bedenden hoşlanmanın sonucu olan bir dostluk da değil. Bu, daha önce yaşamış olanın dile getirdiği metne katılmanın, o metinle kendisini algılamanın, tanımlamanın sonucunda oluşan bir dostluk olsa gerek. Ama burada peşini bırakmamamız gereken soru şudur: Bizden daha önce, daha önceki çağ/çağlarda yazılmış bir metinden, bir düşünce metninden neden hoşlanırız ki? Bizden önceki çağlarda yazılmış bir felsefe metni bizi neden etkiler ki? Sorunun ardını bırakmamamın nedeni, söz konusu etkinin, epistemolojinin sınırlarından çok ontolojinin olanakları içinde açıklanabileceğidir. Söz konusu felsefe metninden etkilenmemizin nedeni, o metnin kendi varoluşumuzu etkilemesi, kendi varoluşumuza o metnin bir tanım, bir bakış açısı getirmesi durumudur.

Aristoteles, dostluğun benzerler arasında olan bir ilişki olarak görüldüğüne, benzerin benzerini aradığının söylendiğine dikkat çeker. Ama bu benzerlik, fiziksel değil, karakter ve tutkularla (*Nikomakhos'a Etik*, 1155b 10-12) ilgilidir.[18] Dolayısıyla burada sözünü ettiğim, karakter ve tutkuda benzerini

17 Sloterdijk,2001:2.

18 Bununla birlikte, benzerlik, Aristoteles'te dostluğun şartı değildir. Ama "birbirine benzer kişilerin dostluğu mükemmel" (*Eudemos'a Etik*, 1156b 7-8) olur der Aristoteles.

arama durumudur. Tanımın dostluğu bu arama durumuyla ilgilidir. Uzak geçmişte yaşamış bir filozoftan kendi benlik algımıza ilişkin bir tanımlama, bir cümle okuduğumuzda, o filozofla dostluk kurmuş oluruz.

11. Aristoteles'in Dostluk Teorisi

Aristoteles'in dostluk kuramını anlamak için, önce onun erdem hakkındaki görüşlerini bilmemiz gerekir. Çünkü Aristoteles, dostluğu/arkadaşlığı öncelikle bir erdem olarak belirlemektedir. O halde sorulması gereken soru, Aristoteles'e göre, erdemin ne olduğudur. Erdem hakkındaki yaygın kanı, erdemin tinsel/ruhsal eksiksizlik durumu olduğunu dile getirir. Bu, insanın ruhsal mükemmelliği için edimlerini, ahlaksal iyiye göre gerçekleştirmesi durumudur. Dolayısıyla tinsel eksiksizlik için, ahlak bakımından iyi olarak tanımlanan edimlerin toplamı erdemi dile getirir. Bu tanım, bedensel olanın bastırılması yönündeki ortaçağ erdem anlayışını, gizli olarak içinde taşır. Bu anlayışa göre, ruhsal mükemmellik, arzu gibi bedensel olanın bastırılmasının sonucuyla ters orantılı olarak artar. Dolayısıyla erdem kavramının bu tanımı, aşkın ve mutlakçı olmakla ıralanır. İşte, Aristoteles'in erdem anlayışı, aşkın ve mutlakçı anlayışın tam karşısında yer alır. Aristoteles'in, erdem derken kastettiği, ne bedensel olanın bastırılması ne de aşkın ve mutlakçı tinsel yetkinlik durumudur. Ona göre, erdem, varlığı ve ne olduğu bakımından değil ama her kişinin gerçekleştirilebilmesi bakımından bir olanaktır; her tek durum için bir olanak, etkin halde varolma için bir olanak.. Bunu şöyle dile getirir Aristoteles: "Erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız var, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz. Bunların *olanaklarını* daha önce taşıyoruz, daha sonra da *etkinlikleri* gerçekleştiriyoruz." (*Nikomakhos'a Etik*, 1103a 24-28)

Varlığı ve neliği bakımından ise, erdem, bir *huy*dur ama tercihlere ilişkin bir huy. (*Nikomakhos'a Etik*, 1106a 38) Burada, ayrıntıya girmeden önce, Aristoteles'in, erdemin kaç türünden söz ettiği meselesi üzerinde durmak gerekir.

Aristoteles, erdemleri, düşünce erdemi ve karakter erdemi olmak üzere ikiye ayırır. Düşünce erdemi, eğitimle oluşup gelişirken, karakter erdemi, alışkanlıkla edinilir ve adı da alışkanlıktan ['ethos'tan] gelir. Bu nedenle, karakter erdemlerinin hiçbiri, insanda "doğa vergisi" olarak bulunmaz[19].

19 "Çünkü" diye devam eder Aristoteles, "doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez, örneğin doğal olarak aşağı doğru giden taşı, biri onu binler-

(*Nikomakhos'a Etik*, 1103a 14-18) Bilgeliği, doğru yargılamayı, aklı başındalığı düşünce erdemlerine örnek verirken, cömertliği, ölçülülüğü karakter erdemlerine örnek verir. Dolayısıyla dostluk, bir düşünce erdemi değil, bir karakter erdemidir. Buradaki en önemli tez, karakter erdeminin alışkanlıkla ediniliyor oluşuna ilişkindir. Alışkanlık, benzer etkinlikte bulunmak demek. Öğrenip yapmamız gereken şeyleri yapa yapa öğreniriz; "Örneğin" der Aristoteles, ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarcı oluyorlar; bunun gibi adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davrana davrana ölçülü insanlar oluruz. Huylar, "benzer etkinliklerden" oluşur. (*Nikomakhos'a Etik*, 1103b 21) Dolayısıyla erdem, benzer etkinliklerden oluşan bir huydur. Ama nasıl bir huy?

Aristoteles, bu soruya *orta olma* diye yanıt verecektir. 10 ile 2'nin ortası 6'dır gibi matematiksel bir ortadan söz etmiyor Aristoteles, bize göre olan bir orta olmadan söz ediyor. Bu orta olma, etkilenimlerde[20] ve eylemlerde, gerekenden aşırı ya da eksiği arasında orta olmadır. Aşırı duygulanımlar ile zayıf duygulanımlar arasında orta olmak. Dolayısıyla karakter erdemi, tercihe dayalı bir erdemdir. Erdem, bir huydur ama tercihlere ilişkin bir huydur. Ama bu tercih, önümüzde bulunan iki şeyden, iki nesneden, iki kişiden birini tercih etme değil, içinde bulunduğunuz etkilenimlerin aşırılığı ile zayıflığı arasında orta olmayı bulma ve tercih etme anlamında bir tercihtir. Tercih, varoluş durumuna ilişkin bir tercihtir. Aşırılıkta, zayıflıkta veya her ikisinin ortasında olmayı tercih ederken, aslında kendi varoluş durumumuza ilişkin bir tercih yapmış oluruz.

Dolayısıyla, ortaçağın erdem anlayışı, aslında Aristoteles'in erdem anlayışının yanlış anlaşılmasına dayanır aslında. Aşırı ve zayıf duygulanımlar kavramı ile bedensel arzular olarak algılanır ve aşırı ve zayıf duygulanımlar arasında orta olanın tercih edilmesi de ruhsal olan olarak algılanmıştır.

Aristoteles'e göre, sakinlik, öfkelilik ile vurdumduymazlık arasında orta olmadır; utanmayı bilme, yüzsüzlük ile çekingenlik arasında orta olmadır, samimiyet, koltukçuluk ile incelikten habersizlik arasında orta olmadır; sağlam karakterlilik, açgözlülük ile içi geçmişlik arasında orta olmadır. Bunlar gibi, dostluk da, der Aristoteles, dalkavukluk ile soğukluk arasında bir orta olmadır. (*Eudemos'a Etik*, 1221a 5-10) Dostluk, her şeyden önce, dalkavuk ve

ce kez yukarı doğru atarak alıştırmaya çalışsa bile, taş yukarı doğru gitmeye alışamaz, ne de alev aşağı doğru gitmeye alışabilir, doğal yapısı gereği başka türlü olan hiçbir şey de başka türlü bir alışkanlık edinemez." (*Nikomakhos'a Etik*, 1103a 18-24)

20 Aristoteles, "arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, kin, özlem, hırs ve acıma gibi 'haz' ve 'acı'nın izlediği şeylere" (*Nikomakhos'a Etik*, 1105a 220-25) etkilenim der.

soğuk olmayı tercih etmemek, dalkavuk ve soğuk olmak yerine, dost olmayı tercih etmek demektir. Dostluk, öncelikle kendi varlık durumunuza, varoluş tarzınıza ilişkin bir tercihtir. Ama kiminle dostluk ilişkisine gireceğimizi de tercih ederiz. Bu bağlama tekrar döneceğim. Ama şu ayrımı yapmadan geçmeyelim: Yaygın yanlış olarak dile getirildiği gibi, orta olma, orta yolcu olmak veya orta yol önermek değildir. Orta olma, tercihe, yani istemeye dayalı ve iradi zeminde yer alan bir karakter durumudur; orta yol kavramı ise, iki farklı şey, nesne, tavır arasında, iradi bir duruş belirleyememe durumunu dile getirir.

12. Dostluk: Sevmek Edimselliğinde Varolma

Aristoteles'teki dost kavramının, Türkçedeki dost kavramından daha farklı ve daha geniş bir anlamı vardır. Türkçenin günlük kullanımında, dost/arkadaş veya dostluk/arkadaşlık kelimeleri, arkadaşı/dostu olunan kişinin yalnız olmadığını, (olup biten bir durumda) yalnız kalmadığını, dolayısıyla bir arkası ve bir sahibi olma durumuna vurgu yapar. Oysa Aristoteles, dost derken, iki insan arasındaki "saklamaksızın karşılıklı olarak yakınlık duymayı[21]" kasteder. Nitekim dostlar için şöyle bir betimleme yapar Aristoteles: "Saklı olmayan karşılıklı yakınlık olur, bibirlerini severler, neden ötürü birbirlerini seviyorlarsa, onla ilgili olarak birbirleri için iyi şeyler isterler." (*Nikomakhos'a Etik*, 1156a 3-9) Bu bağlamda dostluk, oluşumları bakımından aşktan farklıdır. Aşkın başlangıcında, Aristoteles'e göre, "görmekle doğan haz" vardır, dostluğun başlangıcında ise, yakınlık duymak vardır. Dahası, "yakınlık duymayanların dost olması olanaksız"dır. (*Nikomakhos'a Etik*, 1167a 3-4) Dolayısıya dostluğun olması için kişilerin yakınlık duymaları gerekir.

Aristoteles'e göre, dostluğun bir tür varolma tarzı olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda irdelenmesi gereken soru, dostlukta varolmanın ne olduğudur.

Aristoteles, dostluğu "fikir birliğine"[22] benzetir ve "adil kişilere özgü" ol-

21 Yakınlık duymak, dostluk kavramı bağlamında, Aristoteles'in önemsediği bir kavramdır. Yakınlık duyma, dostluğun başlangıcını, başlama anını dile getirir. Yakınlık sevgi değildir, "çünkü yakınlık duyma bir eğilim ya da iştah tanımaz." Eğilim ya da iştah sevgiye/arzuya ilişkindir. Yine "sevgi taşkınlıkla birlikte, yakınlık duyma ise beklenmedik biçimde olabilir." (*Nikomakhos'a Etik*, 1166 30-35)

22 Fikir birliği de Aristoteles'in, dostluk için önemsediği kavramlardan biridir ve bu nedenle onu "uzlaşma"dan ayırır. Uzlaşma "toplumsal bir dostluk"tur, dostluk ise, ikili bir ilişkidir. Uzlaşma, "birbirini tanımayan kişiler arasında olur." Dahası uzlaşma, yapılan işler konusunda bir uzlaşmadır. "Uzlaşma iki taraftan her birinin ne olursa olsun aynı şeyi önermesi değil, bir şeyi aynı şekilde önermesidir." (*Nikomakhos'a Etik*, 1167a 20-35) Uzlaşmada kişiler "aynı yöne dönük olmaktan" dolayı bir aradadır.

duğunu söyler. Ama bunlar dostluğun ne olduğuna ilişkin bilgi vermez. Ona göre, dostluğun neliğini belirleyen kavram, sevmek kavramıdır. "Dostluk, sevilmekten çok, sevmekle" ortaya çıkar. Sevmek, dostluğun erdemidir, der Aristoteles. Başka bir deyişle, Aristoteles dostluk kavramıyla, sevmenin, sevilmekten daha temel bir şey olduğuna (Ross, 1993: 279) dikkatimizi çekmektedir. Oysa modern dünyanın ana problemi, sevmekten çok, sevilmek olmuştur. Çağdaş felsefeden psikanalize birçok teori, insanın temel sorununun sevilme gereksinimi kavramıyla bağlantılı olduğunu dile getirir. Arkadaşlık/dostluk, sevilmekten çok, sevmekte varolmayı dile getirir. Sevilmek, ötekinin nesnesi olmayı, öteki tarafından nesne edinilmeyi talep eder. Sevmek ise ötekini nesne edinmek değil ama ötekinin öznesi olmayı dile getirir; ama bu aynı zamanda, kişinin kendi kendisinin öznesi de olmak demektir. Çünkü "insanlar dostu severken kendileri için iyi olanı sever, çünkü iyi kişi dost olduğunda dostu olduğu kişi için bir 'iyi' olur." (*Nikomakhos'a Etik*, 1157b 30-35) Bu durumda sevmek, kişinin kendisi için, kendisinin iyi halde olmasını sağlayan iyi olanı istemesidir. Ama bu bir bencillik durumu değildir. "Dostluk, kendi çıkarını gözetmeme ve sempati duymakla ilgilidir çünkü." (Ross, 1993: 280)

İyi kişi dost olduğunda, dostu olduğu kişi için de bir 'iyi' olacaktır. Onun için, iyi olanı isteyecektir. "'Kendileri nedeniyle' yalnızca iyi kişiler dost olur" der Aristoteles, "kötü kişiler bir yarar gelmiyorsa, birbirinden hoşlanmazlar." Dost kendisi için iyi şeyler istemek, yakınlık duymaktan sonra dostluğun ikinci karakter özelliğidir.

Ross'un ifadesiyle, "Aristoteles'in buradaki teorisi, iyi bir insanın bencilliğinin özgecilikle aynı karakteristik özelliklere sahip olduğunu göstererek, bencillikle özgecilik arasındaki anti-tezi yıkma girişimidir." (Ross, 1993: 280)

Aristoteles'e göre, dostlukta ortaya çıkan özelliklerden biri de, aynı şeyden hoşlanmaktır. Çünkü "aynı şeyden hoşlanmayanların birbiriyle birlikte olmaları olanaksız"dır. (*Nikomakhos'a Etik*, 1157b 23-24) Sadece işleri nedeniyle arkadaş olanların arkadaşlığı, aynı şeyden hoşlanmayanların biraradalığına benzer. "Birbirinden hoşlanmayan kişilerde dostluk söz konusu olamaz." (*Nikomakhos'a Etik*, 1158a 4)

Dostluğun neliğini dile getiren ikinci özellik ise dostluğun eşitlik ve benzerliğinde ortaya çıkar. Buradaki benzerlik, erdemce benzerliktir. Benzerlik ve eşitlik, dostluğun ruhudur, der Aristoteles. Dostlardan birinin üstünlüğü,

orantıyı eşitleyemez. Dolayısıyla dostluğun adil kişilere özgü olmasının nedeni buradan kaynaklanır. Dostluğun adaletten daha değerli görülmesinin nedeni de budur. Dost/arkadaş, adaleti kendiliğinden sağlayan, dahası dostuna ait olanı kendiliğinden veren kişidir.

Artık bu noktada, Aristoteles'in dostluk ayrımına geçebiliriz. Ona göre, üç tür dostluktan söz edilebilir. Yarara dayalı dostluk, haza dayalı dostluk ve erdeme dayalı dostluk. Bu ontik bir sınıflandırma değildir. Aristoteles, insanın toplumsal halini betimler görünmektedir. Çünkü Aristoteles, sadece erdeme dayalı dostluğu, dostluk olarak irdelemekte ve dostluğun kriterini erdeme dayalı dostluğa dayandırmaktadır. "Yarardan ötürü birbirini sevenler" der Aristoteles, "kendileri için değil, karşılıklı olarak kendilerine bir 'iyi' oluşturduğundan ötürü severler. Haz nedeniyle sevenler de kendilerine bir 'hoşluk' geldiği için, yani sevilenin kendisinden ötürü değil." (*Nikomakhos'a Etik*, 1156a 10-17) Temel farkı şöyle anlatalım: Dostumuz/arkadaşımız için, "kendisi için istediğini benim için istemiyor" dediğimizde, söz konusu olan arkadaşlık/dostluk, yarara dayalı dostluk/arkadaşlıktır; erdeme ve hazza dayalı arkadaşlık değil.

Aristoteles'e göre, dostluk bir, aile dışından, tercihe dayalı bir ilişki ise, o zaman dostluk kamusal alana ilişkin bir fenomendir. Kamusal alan ile sırlar alanının oluşturduğu dairenin kesişme bölümünü oluşturur. Arkadaş/ dost, sırların paylaşıldığı kişidir bir yerde ama 'paylaşılan sırların' paylaşıldığı bir kişi; paylaşılamayan sırların paylaşıldığı bir kişi de değil.

13. Dostluğun Sınırları

Farklı bir bağlamdan, farklı bir filozoftan söz edeceğim.

İbn Arabi'nin, Zunnûn-ı Mısrî'yi anlattığı *Bir Sûfî'nin Portresi* adlı kitabında, "Zunnûn'un Yolu ve Özgün Sözlerinden Seçmeler" başlıklı bir bölümü vardır. Burada, Zunnûn-ı Mısrî'nin, "tevekkül", "kesin inanç (el-Yakın)", "sabır", "sorumluluk bilinci", "korku", "ahlak", "dürüstlük" gibi kavramlarla ilgili görüşlerine yer verilir. Zunnûn-ı Mısrî, ne öğüt vermekte ne kavramlaştırma yapmaktadır. Mısrî'nin burada yaptığı felsefi durum, eksiztansa odaklanan bir tür felsefi antropolojiye benzemektedir. Mesela "sabır"la ilgili sözlerinden biri şöyledir: "Sıkıntılı zamanlarda, ahbablardan uzaklaşıp, onlara yük olmamak.[23]" Veya ahlak hakkındaki sözlerinden biri şöyle: "Birlikte ol-

23 Arabi, 2005: 130.

duğu insanlara olan muhalefetinin az olması.[24]" Mısrî, burada öğüt vermiyor, doğru yolun ne olduğuna dair reçete vermiyor, tam tersine betimsel tanım yapıyor. Sabır veya ahlak olarak adlandırılan varoluş halini betimliyor.

Denemenin bağlamına dönersem, gelmek istediğim yer şurası. Mısrî, "dürüstlük ve açık yüreklilik" kavramının işaret ettiği varoluş durumunu şöyle betimlemektedir:

> "a- Dürüst insanlara bağlılık.
> b- Basiretli ve firasetlilerin düşünceleri karşısında serinkanlı ve sükûnetli olmak.
> c- İnsanların sırlarına vakıf olma kaygısının yokluğu." (Arabi, 2005: 154)

Burada, anlatmak istediğim konuyla bağlantılı olarak özellikle "c" şıkkı üzerinde durmak istiyorum. Mısrî'nin, "insanların sırlarına vakıf olma kaygısının yokluğu" dediği şey, bana göre, dostluğun sınırlarını oluşturur. Dostun/ arkadaşın sırlarına vakıf olma kaygısının yokluğu, dostluğun sınırlarını çizer.. Bu sınır ihlal edildiğinde, dostluğun yara alacağı kanısındayım. Ama burada "kişinin sırları" ifadesini de açmak gerekir. Anne babamıza, kardeşlerimize, arkadaşlarımıza açtığımız sırlarımız vardır, ama bu sırlar farklı türdendir. Babamıza açtığımız sırlar ile kardeşimize açtığımız sırlar aynı türden değil; yine kardeşimize açtığımız sırlar ile arkadaşımıza açtığımız sırlar aynı türden değil. Bir de dostlarımıza bile açamadığımız sırlar vardır. Bu türden sırların ayırıcı özelliği, açık edildiğinde acı vermesidir. Acı, yani "insanın daha büyük bir eksiksizlikten daha küçük bir eksiksizliğe geçişi.[25]" Spinoza'nın *acı* [tristitia] kavramı, aslında 'düşüş' hal ve durumunun betimlemesidir. Kişinin, içinde bulunduğu yetkinlik durumundan daha az bir yetkinlik durumuna düşmesi veya mevcut yetkinlik durumunda eksiklik oluşması... Bu, gurur ve tinsellik bakımından, dostlar arasındaki eşitlik durumunun ruhani olarak bozulmasıdır. Dışsal bakımdan gururun, içsel bakımdan da tinsellik durumunun bozumu... Spinoza, genel olarak gururu, "başkalarının övdüğünü imgelediğimiz bir eylemimizin ideası eşlinde haz" olarak tanımlar. Ancak benim burada sözünü ettiğim, "başkalarının övdüğünü imgelememizden" doğan haz değil, güvenden doğan hazdır, yani "kendisinden kuşku nedeninin uzaklaştırıldığı" hazdır. Dost/ arkadaş, kendisinden

24 Arabi, 2005: 140.
25 Spinoza, 1996:140.

kuşku nedeninin uzaklaştırıldığı kişidir. Sırların ifşa edilmesiyle, onun, yani dost olarak tanımlanan kişinin üzerinden uzaklaştırılan kuşku tekrar geri döner. Zunnûn-ı Mısrî'nin dile getirdiği şu tavsiye, dostun/arkadaşın seçimi konusunda kuşkunun elden bırakılmaması bakımdan önemlidir:

> "Kendisinden görünüşte kuşku duymadığın gibi, içinden gibi olduğun zamanlarda da kuşku duymayacağın kişilerle arkadaşlık yap! (veya görünüşte emin olduğun gibi, gizlide olup açığa çıkan şeylerde emin olacağın kişiyle arkadaşlık yap!)" (Arabi, 2005: 411)[26]

Kuşkunun başladığı yerde arkadaşlık da biter. Bu bitiş, sevmek ile nefret etmek, güvenmek ile ihanete uğramak arasındaki gerilimde olduğu türden bir can çekişme halindedir. Ama sırlara meraklı kişiyle de arkadaş olunmaz.

Kaynakça

Arat, Reşit Rahmeti (2007), *Eski Türk Şiiri,* 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
Aristoteles (2007), *Nikomakhos'a Etik,* Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara.
Aristoteles (1999), *Eudemos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
Baker, Ulus (2010), *Kanaatlerden İmajlara –Duygular Sosyolojine Doğru*, İletişim Yayınları, İstanbul.
Fuat, Memet (2000), Nâzım Hikmet, Adam Yayınları, İstanbul.
Hadot, Pierre (2011), *İlkçağ Felsefesi Nedir?,* Çev. Muna Cdden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
Heidegger, Martin (2004), *Varlık ve Zaman,* Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul.

26 Nâzım Hikmet'in, Vâlâ Nuraddin'e yazdığı (Fuat, 2000: 137) "Sen" adlı yergi şiiri, tam da, arkadaşlık günlerinde yaşanılanların o günlerin birlikte yaşandığı kişiler tarafından ifşa edilmesinin eleştirisini dile getirir. Bu şiirin bir kısmı şöyledir: "En güzel günlerim/ üç mel'un adam var:/ Ben sokakta rastlasam bile tanımayın diye/ en güzel günlerimin bu üç mel'un adamını/ yer yer tırnaklarımla kazıdım/ hatıralarımın camını... (...) Ne yazık!/ Ne kadar/ beraber geçmiş günlerimiz var;/ senin/ ve benim/ en güzel günlerimiz...// Kalbimin kanıyla götüreceğim/ ebediyete/ ben o günleri.../ sana gelince, sen o günleri -/ kendi oğluyla yatan,/ kızlarının körpe etini satan/ bir ana gibi satıyorsun!./ Satıyorsun:/ günde on kâat,/ bir çift rugan pabuç,/ sıcak bir döşek/ ve üç yüz papellik rahat/ için..." Nâzım Hikmet'e göre, dost veya arkadaşların birlikte yaşadıkları, enformasyon için episteme haline dönüştürülemez. Dostların, dostluk zemininde yaşadıkları, topluma açık edilmemesi gerekir. Ahlakçı bir nedenden çok, ontik bir neden söz konusu burada. Şiirin öznesi, ahlaki bir kaygıyı değil, ontik olanın toplumsallaştırılmaması gerektiğini dile getirmektedir. "Senin [de] en güzel günlerin" ifadesi, varoluş bakımından daha büyük bir eksiksizlik durumunu işaret eder. Burada dile getirilen, arkadaş önünde varolmanın mahremiyeti ve bu mahremiyetin topluma açık edilmemesidir. İnsan, herkesin önünde değil, benzerinin önünde varolmaya gelir. İnsan toplumsal bir varlık olmasından çok gizlilikte olan bir varlıktır. Nâzım Hikmet'in şiirinde, arkadaşlık tematik bir metafor değil, varlıksal bir problem olarak ortaya çıkmaktadır.

Heidegger, Martin (2006), *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul.
Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (2011), *Sosyolojik Açılımlar*, Çev. M. Sezai Durgun-Adnan Gümüş, BilgeSu Yayıncılık, Ankara.
İbn Arabi, Muhyiddin (2005) *Bir Sûfî'nin Portresi*, Çev. Ali Vasfı Kurt, Gelenek Yayıncılık, İstanbul.
Lynch, Sandra M. (1997), *Dostluk Üzerine*, Çev. Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
Ross, W. D. (1993), *Aristoteles,* (Yayına Hazırlayan: Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir.
Rousseau, Jean Jacques (1991), *İtiraflar I*, Çev. Reşat Nuri Güntekin, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
Simmel, George (2009), *Bireysellik ve Kültür*, Çev. Tunçay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.
Sloterdijk, Peter (2001), *İnsanat Bahçesi İçin Kurallar*, Çev. Mustafa Tüzel, Everest Yayınları, İstanbul.
Spinoza, Benedictus De (1984) *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yayınları, İstanbul.
Spinoza, Benedictus De (1996), *Törebilim*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.

Tehditkâr Yakınlıklar: Bir Yaşam Biçimi Olarak *Queer* Arkadaşlık

BERFU ŞEKER

"Birileri anne-babaları tarafından, aileleri tarafından reddedilip, hayata atıldıklarında, o boşluğu dolduracak birilerini arıyorlar. Bunu kendi deneyimimden biliyorum çünkü bana gelip, sanki anneleri ya da babalarıymışım gibi tutunan çocuklarım oldu. Çünkü benimle konuşabiliyorlar. Çünkü ben de geyim, onlar da gey. İşte tam bu esnada cesaret ve annelik araya giriyor çünkü gerçek aileleri onlara hayatı zindan etmişler. O boşluğu doldurduğum için beni seviyorlar."[1]

Queer kuram ve pratik açısından arkadaşlığın önemi nedir? Arkadaşlığı bir yaşam biçimi olarak deneyimlemek yaşadığımız heteropatriarkal kültür içerisinde nereye tekabül eder? "Arkadaşlar geçicidir, aile kalıcıdır" söylemini reddetmek, kan bağına dayanan heteropatriarkal kurumlara karşı bir direniş olarak toplum tarafından "güvenilmez" atfedilen arkadaşlık ilişkilerine tutunmak, akrabalığın yerine arkadaşlığı koymak ve dolayısıyla "yabancılarla" yakınlaşmak, heteropatriarkal kurumlar için bir tehdit oluşturur mu? Heteronormatif kurumların queer bir ilişkisellikle tekrar edilmesi, onları içerden dönüştürebilir mi? Ailelerin ve ulusların "utanç kaynağı" olarak işaretlenen *queer* ve trans bireylerin arkadaşlığı bir yaşam biçimi olarak deneyimlemeleri, aile ilişkilerini dönüştürerek ikame eden, olanaklarla örülü bir gelecek tahayyülünün kurulmasını sağlayabilir mi?

1 Pepper LaBeija, LaBeija Evinin Annesi, *Paris is Burning* (1990) filminden.

José Estaban Munoz, queer oluşun varlık alanının, çeşitli olanakları barındıran, muhayyel bir gelecek olduğunu savunur.[2] Bu muhayyel gelecek, bizi şimdiki zamanın hapishanesinden kurtaracak, "daha güzel hazlara, dünyada var olmanın başka yollarına, en nihayetinde de başka dünyalara"[3] olanak sağlayacaktır. *Queer* oluşun, yeni yaşama şekillerini ve yeni hazları, yeni dünyaları öneren ütopik yaratıcılığı belki de en iyi şekilde *queer* sanatta ve sinemada şekil bulur. *Queer* ve *transgender* tecessümün önerdiği cinsiyet ve cinsellik akışkanlıkları, aynı şekilde zaman ve mekân ile "ben" ve ötekiler arasındaki ilişkilerin fallo(go)sentrik düzenlenişini ve şimdiki zamanın heteroseksizmini tehdit eden, dönüştüren ve yıkan olanakları da içerisinde barındırır. Bu anlamda bu yazıda tartışacağım iki film, *Paris is Burning* (Jennie Livingston, 1990) ve *By Hook or by Crook* (Harry Dodge, Silas Howard, 2001) alternatif ilişkilenmeleri önermeleri açısından *queer* sinema tarihi içerisinde önemli yere sahiptir. Bu filmler, *queer* ve *transgender* tecessüm üzerinden doğallaştırılmış ve içselleştirilmiş heteropatriyarkal, kapitalist ilişkileri tahrip eden *queer* ağların, arkadaşlıkların ve ailelerin mümkün olduğu altkültürel yaşamları perdeye aktarır. Bu iki filmde örgütlenen *queer* arkadaşlıklar, sosyal ağlar ve aileler, zaman ve mekân üretimini de yeniden kuran, yıkıcı, dönüştürücü pratiklere ve imgelemlere işaret eder.

Judith Butler "Maddeleşen/Sorunlaşan Bedenler" (1993) kitabında *Paris is Burning* filminden hareketle *drag* pratiklerinin ikircikli yapısından bahseder. Uzun metraj belgesel türünde çekilen *Paris is Burning* New York, Harlem'de yaşayan Afrika-Amerika ve Latin kökenli eşcinsel erkeklerin, *cross-dresser*'ların ve trans kadınların düzenledikleri drag balolarına ve alt kültürel hayatlarına odaklanır. Butler, film üzerinden, *Cinsiyet Belası*'nda önerdiği (1990) *drag* argümanına açıklık getirerek, *drag* pratikleri ile toplumsal normlar arasında illa yıkıcı bir ilişki bulunmadığını, *drag* pratiklerinin hem hiperbolik cinsiyet normlarının "doğallık" iddiasını bozmaya, hem de onları yeniden idealize etmeye hizmet edebileceğini[4] savunur. Zira filmin çekim sürecinde öldürülen Latin kökenli, transseksüel seks işçisi Venus Xtravaganza'nın hayalini kurduğu "şımartılmış", üst orta sınıf, beyaz ev kadını yaşantısı, bu argümanı destekler niteliktedir. Ancak Venus'ün bu ar-

2 José Estaban Munoz, *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, (New York ve Londra: New York University Press, 2009), s. 1.

3 Agy.

4 Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex* , New York ve Londra: Routledge, 1993, s. 125.

zusu, aynı zamanda "doğallaştırılmış" cinsiyetin "gerçeklik"ini de Venus'ün *transgender* bedeni üzerinden sorunsallaştırır. *Paris is Burning*'e konu olan *drag* baloları, "gerçeklik" dediğimiz şeyin özsel bir hakikatten ziyade, yapılan, performe edilen, tekrar edilen ve tarih içerisinde şekillenen bir şey olduğunu ve bütün cinsiyetler gibi tüm kimlik kategorilerinin de birer imitasyondan yani *drag*'den ibaret olduğunu gösterir.

Filme konu olan *drag* balolarında ödüllendirilmek için "gerçek"e en yakın performansı sergilemek gerekir. Üstelik bu performanslar sadece, kişinin biyolojik cinsiyetiyle uyumsuz bir toplumsal cinsiyeti performe etmesinden ibaret değildir. Kişiler, performanslarında aynı zamanda burjuva sınıfını, onu temsil eden meslek gruplarını ve bunlara bağlı güzellik normlarını, kısacası beyazlığı ve heteroseksüelliği de performe ederler. Dolayısıyla heteropatriarkal, kapitalist kültürün dayattığı kimlikler ve ideal tüketim dünyası, o kültürün dışlananları tarafından çift yönlü olarak performe edilmiş olur. Drag pratikleri böylece ikircikli bir şekilde çalışır. Ancak normların tekrarı aynı zamanda onları dönüştürmeyi ve yeniden kurmayı da içermektedir. Butler'ın vurguladığı üzere, "heteroseksüel ailenin önceliklerinin dışında kalan"[5] bu kimselerin, dönüştürerek yeniden anlamlandırdıkları cemaat, aile ve akrabalık ilişkileri, heteroseksüel aile tanımının dışında kalan herkesi ilgilendiren bir meseledir. Filmin heteropatriarkal kültüre karşı tehdidi ise o kültürün normlarının, performatif bir sapmayla dönüştürülmek üzere bu bireyler tarafından tekrar edilmesidir. Bu insanların birbirleriyle ilişkilenme biçimleri normatif aile kavramının yerine geçerek, heteropatriarkal normların sapkın tekrarlarının, o kültüre karşı bir direniş biçimi olarak da kullanılabileceğini ifade etmektedir.

Balolar, Harlem'in *queer* alt kültürüne mensup, *cross-dresser*'ların, eşcinsellerin ve transseksüellerin "ev" adını verdikleri aileler arasında geçer. Her evin ismini aldığı bir annesi ve çocukları vardır. Butler, Jennie Livingston'un filmde temsil ettiği "gerçeklik"in tersine, balonun kendisinin yalnızca bir amaç olmadığını, ancak "dışlanma, fakirlik ve evsizlikle karşı karşıya bulunan aile fertlerinin"[6] arasında görülmemiş türden yakınlıkların, dönüştürülmüş akrabalık ilişkilerinin kurulması ve devam ettirilmesi için de bir araç olduğunu vurgular. Butler, bu ilişkileri şu şekilde ifade eder:

5 *Age.*, s. 137.
6 Agy.

> Bu 'erkekler' birbirlerine 'annelik' yapar, birbirlerine 'sığınak' olur, birbirlerini 'büyütürler'; böylece bu kavramlar aracılığıyla aile [kavramının]dönüştürülmesi beyhude ya da faydasız bir taklit olmaktan çıkar ve birleşen, umursayan ve öğreten, barındıran ve olanak sağlayan toplumsal ve söylemsel bir cemaatin oluşumunu sağlar.[7]

Diğer bir deyişle, Harlem'in *queer* alt kültüründe heteronormatif aile kurumunun dayattığı kavramların, kan bağıyla değil, toplumda *abject* olarak görülüp, dışlananlar tarafından dayanışma içinde örgütlenmesi, normların performatif olarak yıkıcı bir şekilde nasıl tekrarlanıp dönüştürülebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla arkadaşlık üzerine kurulu bu queer ilişkilenme, ulus devlet inşasının temel birimi olan üremeye dayalı çekirdek ailenin karşısında potansiyel bir tehdit teşkil eder. Genel ahlak kurallarının ihlal edildiği, cinsiyet kategorilerinin destabilize edildiği, yasaların delindiği bu alt kültürel çevreler, normatif cinsiyet, cinsellik ve ahlak sınırlarının çizildiği, hem içeriyi kuran bir dış, hem de onu tehdit eden performatif bir unsur olarak belirir. Foucault'nun da belirttiği üzere aralarındaki bağ, kan bağına ya da heteroseksüel birlikteliğe/evliliğe dayanmayan, toplum tarafından birbirlerine sevgi ve şefkat göstermesi yasaklanan kimselerin, tahayyülü imkânsız kılınan dayanışma biçimlerini ve ilişkilenmeleri bir hayat biçimi olarak deneyimlemeleri, eşcinselliğin cinsel pratiğinden daha tehditkârdır.[8] Bu anlamda, heteronormatif kurumları ve onların normlarını yeniden dönüştürmek üzere yeniden-işleyen *queer* arkadaşlık ve aile formları belki de eşcinsel arzunun kendisinden daha da sarsıcı bir etkiye sahiptir.

Foucault, eşcinselliğin, iktidar mekanizmalarını rahatsız eden unsurunun, cinsel pratiğin kendisinden ziyade, heteronormatif kurumları cinsel pratikler üzerinden dönüştürme potansiyeli olduğunu tartışır. Bu pratikler farklı yaş, ırk, sınıf ve sosyal statüye sahip kişilerin birbirleriyle, heteroseksüel ailenin dışında yeni ilişkiler kurmalarını mümkün kılar. Foucault eşcinselliğin yıkıcılığının "kurumsal ilişkilerin, ailenin, mesleğin, zorunlu arkadaşlıkların dışında"[9] birbirini saran, dinleyen, şefkat gösteren ve birbirleri arasında "çıplak" olabilen erkeklerin arkadaşlık ilişkilerinde saklı olduğunu tartışır. Foucault'nun burada kastettiği ilişkilenme, geleneksel ve normatif çift ilişki-

7 Agy.
8 Michel Foucault, *Ethics, Subjectivity and Truth*, New York: New Press, 1997, s. 136.
9 *Age.*, s. 136.

sinin ötesinde, varoluşsal bir problematiktir. Bu anlamda, eşcinsellik Foucault için bir kimlik kategorisine, bir arzunun "hakikatine" ya da nedenlerine işaret etmekten veya onu açıklamaktan ziyade, normatif kurumlara karşı alternatif birliktelikler, ütopik yaşamlar üretebilen haz mekanizmalarına işaret eder. Foucault, aralarında belirgin yaş, statü ve sınıf farkı olan erkeklerin birbirleriyle iletişime geçebilmesinin bir kimlik kategorisinden ziyade bir yaşam etiğini düşündürmesi gerektiğini savunur. Esasen Foucault'nun önermesi, erkek erkeğe aşkla sınırlandırılamaz; her türlü anti normatif cinsellik ve cinsiyet kimliği pratiklerinden ve bu pratiklerin ürettiği akışkan hazlardan yola çıkan ilişkilenmeleri kapsar. Hayatla kurulan *queer* ilişkilenmeler, heteroseksüel çekirdek ailenin ve heteronormatif, patriarkal kültürün zedeleyici, baskılayıcı, farklılıkları görünmez kılan ya da dışkılayan mekanizmalarına karşı yaşamı, farklılığı, kanunsuzluğu, direnişi, aşkı, sevgiyi, bakımı, yuvayı, şefkati ve anlayışı savunan, dayanışma içinde, etik bir varoluştur.

Üremeye dayalı heteroseksüel, çekirdek ailenin heteronormatif, ulus devlet ideolojisinin en önemli küçük birimi olduğu düşünüldüğünde, *queer* ve *transgender* oluşun, varlık temelini katı cinsiyet ve cinsellik kategorilerinden alan bu kurumla nasıl bir uyuşmazlık içinde olduğu daha da açık bir hale gelir. *Queer* bireyler, aileyi ve daha geniş bir aile olarak kavramsallaşmış, içselleştirilmiş ulusu utandıran kimseler olarak işaretlenerek, dışlanırlar. Heteronormatif kurumlara utanç getirdiği iddia edilen bu kimseler, heteronormatif ilişkilerin içine yeniden dahil edilemezlerse, yani sapkınca *queer* olmaya devam ederlerse, bu kurumlarla aralarındaki bağ keskin bir şekilde kopar. Yalnızlaştırılarak, toplum tarafından cezalandırılmaya çalışılanların, birlikte güçlü bağlar, öngörülmemiş direniş hatları oluşturmaları ise bu kurumların dönüştürülmesi için performatif olanaklar oluşturur. Bu performatif ve etik ajandayı Halberstam şu şekilde açıklar:

> Eğer queer oluşu tuhaf zamansallıkların, muhayyel yaşam planlarının ve alışılmamış ekonomik pratiklerin bir sonucu olarak düşünmeye çalışırsak, queer oluşu cinsel kimlikten ayırarak, Foucault'nun "Bir Yaşam Biçimi Olarak Arkadaşlık"da[ki]; eşcinselliğin, insanları bir cinsellik biçimi olarak değil, ancak bir yaşam biçimi olarak tehdit ettiği yorumuna yaklaşan bir anlayışa varırız.[10]

10 Judith Halberstam, *In a Queer time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York ve Londra: New York University Press, 2005, s. 1.

Foucault ve Halberstam'ın belirttiği üzere, yaşamla kurulan bu alternatif ilişkilenme zamanı ve mekânı da yeniden kuran bir imkânlar bütününe işaret etmektedir. Bir kimlikten öte, yaşamla ve "gerçeklik"le kurulan *queer* ilişkiler, Munoz'un da önerdiği gibi başka türlü imkânların, olanakların ve dünyaların mümkün olduğu bir geleceği tahayyül edebilmemizi sağlar.

By Hook or By Crook, *queer* dostluk ve *transgender* tecessüm üzerinden zaman ve mekân kullanımının da dönüştürüldüğü bir dünya tahayyülüne açılır. Harry Dodge ve Silas Howard'ın yazıp yönettikleri, aynı zamanda da başrollerini paylaştıkları film, Halberstam'ın "transgender bakış" tanımlamasına sadık kalarak izleyici ile imaj arasında *queer* bir ilişkilenmeye olanak sağlar. Halberstam'a göre *transgender* oluşu merkezine alan çoğu ana akım temsil, *straight* bakışı cezbetmeye çalışırken, *By Hook or By Crook* bu çabaya tümüyle karşı koyarak "cinsiyet akışkanlığını biçimsel ve içeriksel olarak görselleştirmenin yeni bir biçimini ortaya koyar".[11] Film, alışılagelen temsillerden farklı olarak, karakterlerin cinsiyet performanslarıyla ilgili herhangi bir açıklamada ya da yorumda bulunmaz; ya da iki *butch* karakterin "farklılıkları" ile ilgili herhangi bir empati kurdurmaya çalışmaz. Harry Dodge bir röportajında filmin "ders vermeden, ya da açıklamadan" farklı durumlardaki farklı insanları konu alan bir film olduğunu söylüyor. Bu anlamda film, *transgender* oluş veya *queer* cinsellikle ilgili açıklayan, özür dileyen, mağduriyet üzerinden *straight* izleyiciyinin sempati ya da empati göstermesini bekleyen bir temsil üretmez. *By Hook or By Crook*, *transbutch* karakterlerin gözünden, *queer* bir cemaate ve yaşama dair olanakların düşlendiği, yakınlığın ve *queer*liğin güzel oluşunun, esprili ve eğlenceli bir dille anlatıldığı bir imkânlar alanına katılmamızı sağlar.

Film'de yönetmenler, kendi dostluklarından yola çıkarak, iki karakteri de dönüştüren bir arkadaşlık hikâyesi anlatırlar. Filmin düşük bütçesi ve video formatındaki görüntü kalitesi alışılmış ana akım sinema estetiği beklentilerini tahrip ederken, filmin kahramanları Shy ve Valentine'ın bedenleri ise cinsiyetin sınırlarını muğlaklaştırıp belirsizleştirerek, seyirciyle imaj arasında cinsiyet farklılığını referans almayan bir ilişkilenmeye de olanak sağlar. Rastgele karşılaşıp hemen dost olan bu iki insan, arkadaşlıkları içerisinde hem katı cinsiyet kategorilerini, hem heteroseksist, kapitalist ve kültürel/ahlaki yasaları sabote eden iki kanun kaçağına dönüşürler. Film, ana akım sine-

11 *Age.*, s. 79.

manın kült örneklerinin de bir pastişi niteliğindedir. *Midnight Cowboy* ve *Taxi Driver* filmlerinden bazı replikler ve sahneler de performatif bir şekilde tekrar edilir, dönüştürülür. Toplum dışına itilenlerin ya da kanun kaçaklarının hikâyesini anlatan filmlerdeki dostluk ilişkileri ve erkeklik performansları, filmde, *transbutch* karakterler tarafından ikame edilir. Dolayısıyla ana akım sinemanın erkeklik temsilleri de filmde dönüştürülen meseleler haline gelir.

Film evini kaybetmiş ve beş parasız kalmış Shy'ın soygun yapabilmek umuduyla otostop çekerek San Francisco'ya gelmesiyle başlar. Kaybedecek hiçbir şeyi kalmamış olan Shy, şehirdeki ilk gecesini, *queer* nüfusuyla ünlü şehrin sokaklarında uyuyarak geçirir. Filmde cinsiyet kimliğinin mevzu bahis olduğu tek sahne, sabah uyandığında sokakta oynamakta olan çocuklar tarafından sorguya çekildiği sahnedir. Shy çocukların "Kız mısın, erkek misin?" sorusuna "Her ikisi de…" diyerek karşılık verir. Film ilerledikçe, cinsiyet kimliği ve cinsellik "hakikat"ine asla ulaşılmaya çalışılmayan, *queer* yaşamın ve varoluşun güzelliğini temsil eden birer parçasına dönüşür.

Shy, babasının ölümü ardından başkalarını sevmekten korkarken, Valentine ise kendisini yıllar önce terk eden annesini aramaktadır. Filmde, geleneksel ailelerin yokluğu, "kahramanlarımıza yuvayı, aileyi, topluluğu ve en önemlisi arkadaşlığı yeniden kurma fırsatını verir."[12] Shy ve Valentine'ın bedenleriyle, birbirleriyle ve çevreleriyle ilişkilenmeleri zamanı, mekânı ve kurumsal ilişkileri ters yüz edip sarsan bir perfomansa dönüşür. Hikâye ilerledikçe "aile zamanını çok gerilerde bırakarak, *queer*lerin, yalnızların, evsizlerin ve delilerin gölgeli dünyasına gireriz."[13] Kahramanların girip çıktıkları mekânlarda, *queer* oluşlarıyla ilgili herhangi bir tepkiyle karşılaşmamaları[14] *transgender* yaşamlar üzerine başka bir söylem ve temsil olanağı da sağlar. Halberstam'a göre filmde, *straight* dünya yalnızca hukuk, akıl hastanesi, ticaret gibi kurumları vasıtasıyla hikâyenin içine katılır; bu kurumların dışında yönetmenler tamamıyla *queer* bir dünya tahayyülü yaratırlar. Shy ve Valentine, heteroseksüel zaman ve mekân anlayışını/kullanımını bedenleri, cinsellikleri ve arkadaşlıkları üzerinden bozarak, yeniden kurarlar. Shy ile Valentine'ın "sapkınlığa, deliliğe ve dostluğa adanmış performansları"[15], heteronormatif dünyaya karşı bir direniş içerisindedir.

12 Agy.
13 Agy.
14 *Age.*, s. 94.
15 Agy.

Shy ve Valentine'ın bir akış içinde devinen, sabitlenmemiş bedenleri ve altkültür yaşantıları Foucault'nun eşcinsellik üzerinden, "ne tür ilişkilerin kurulabileceği, keşfedilebileceği, çoğaltılıp dönüştürülebileceği"[16] yönündeki sorusuna karşılık gelen bir varoluş önerir. Shy ve Valentine, bu ütopya içerisinde sadece heteroseksüel aile önceliklerini ve ilişkilerini ikame etmekle kalmazlar. Aynı zamanda klasik Hollywood hikâyelerinin kanun kaçaklığı ile özdeşleştirdiği agresif, maço erkeklik inşasını; "butch espiri anlayışı"[17] ile ikame ederek, erkekliğin heteropatriarkal inşasını da dönüştürürler ve farklı erkeklik performansları olabileceğine de işaret ederler. Bunu yaparken de kimliklerinin altında yatan "hakikat"i keşfetmekten ziyade, cinselliği ve cinsiyet kimliğini filmin içine yedirirler ve cinsiyet muğlaklığının "kafa karıştırıcı ve güzel olduğunu"[18] gösterirler. Bu sayede film, *transgender* fenomenini "bir tuzak ya da araç" olarak kullanan ana akım temsillerin yerine, *transgender* bakışın ve hayatın içine gömülen, biraz neşeli, biraz buruk ama kesinlikle özgün ve özgürleştirici bir ilişkilenmeler ağının üretimini koyar.

Foucault'ya göre cinsel pratiklerden ve arkadaşlık ilişkilerinden beslenen *queer* yaşam, farklılıkları kucaklayan bir kültür ve etik oluşturabilir. [19] Bu yazıda bahsettiğim her iki film de böyle bir kültüre ve etiğe işaret etmektedir. Heteropatriarkal kurumların dayattığı ilişkilenmelerin dönüştürüldüğü, hazların coşkuyla karşılandığı ve arkadaşlığın merkeze oturduğu böyle bir dünya tahayyülüne açılan bu filmler şimdiki zamanı dönüştürerek, olanakları çoğaltan muhayyel dünyalar kurabilmemizi mümkün kılar. Cinsel yönelimi ya da cinsiyet kimliği ne olursa olsun, normatif kurumların şiddetine karşı gelen ve hayatla, onu performatif olarak dönüştürecek şekilde ilişkilenen herkes için bu imgelem yaratıcılığın, mutluluğun ve aşkın egemen olacağı olanakları barındırır.

16 Foucault, *age.*, s. 135.
17 Halberstam, *age.*, s. 96.
18 Agy.
19 Foucault, *age.*, s. 138

Dostluğun Güzelliği
Foucault, Erillik ve Sanat Yapıtı

STEVE GARLICK

Kendisini hiç gizlemeyen, kişiyi deli
eder: öylesine çekinmeniz gerektir
çıplaklıktan! Evet, tanrı olsaydınız,
o zaman utanabilirdiniz giysinizden!
Dostun için ne denli süslensen azdır;
çünkü sen onun için, bir ok ve bir
özlem olmalısın Üstinsana.

(Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*)[1]

"Kendi yaşamının şairi" olan Üstinsana geçiş, tek başına aşılacak bir yol değildir. Dostluk, Nietzsche'nin insanın yaşamını nasıl "gösterişli bir tarzda" düzenleyeceğine dair görüşlerinde önemli bir rol oynar. Dostlar, sanat gibi, kendi yaşamımıza belli bir mesafeden ve farklı bir bakış açısından bakmamızı sağlar. Nietzsche'ye göre dost insanın "en iyi düşmanı" olmalıdır.[2] Yani dost, ötekinin bütün çirkin ve sağlıksız yanlarının düşmanı olmalıdır. Dost, insanın amaç edineceği bir güzellik deneyimi sunmalı ve böylece ötekini, mevcut durumunun sefilliğini küçümsemeye cesaretlendirmelidir. Nietzsche'nin metinlerinde sanatçının rolüyle dostun rolü arasında bel-

1 Friedrich Nietzsche, "Thus Spoke Zarathustra", Ed. ve İng. Çev. W. Kaufmann, *The Portable Nietzsche*, New York: Penguin Books, 1976 içinde; ilk basım1883–5. [Türkçesi, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. A. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, 1997; Metnin devamında bu kitaptan alıntılar parantez içinde ve Türkçe çeviriye referansla belirtilmiştir.]

2 *Age.*, s. 58.

li bir yakınsama gözlemlenir. Sanatçılar bir şeyi güzelleştirmek için o şeyden uzaklaşmanın yolunu ortaya koyar.[3] Benzer biçimde, (iyi) bir dostlukta da mesafe gereklidir. Bunun nedeni, dostluğun "hata ve aldatma" üzerinde temellenmesi ve bu türden insanca (pek insanca) ilişkileri sürdürmek için bir miktar sessizliğin gerekli oluşudur.[4] Bundan da anlaşılacağı üzere, dost "görmek istememelidir her şeyi" (*Zerdüşt*, s. 59). John Coker'a göre, Nietzsche başkalarını oldukları haliyle değil *neye dönüştüklerine* göre kabul edip sevmek gerektiğini savunur.[5] Bir başka deyişle, dost başkası olarak sevilmelidir, komşu ya da Aynı olarak değil. Nietzsche bu görüşünü şu dizelerde ifade eder:

> Lütfen burnumun dibinden biraz öteme yerleş,
> Biraz uzağımda, biraz da yükseğimde eğleş!
> Yoksa nasıl derim ben, "cananım yıldızlara eş"? (Nietzsche, *Şen Bilim*, 30)[6]

Nietzsche, sanat gibi dostluğu da iki temel türe ayırır: yaşamı olumlayan ve yaşamın tıka basa doluluğunda temellenen dostluk ve yaşamı reddeden ve şefkatte ve yaşamın yoksullaştırılmasında temellenen dostluk. Şöyle buyurur Zerdüşt: "Kendisinde dünyanın yetkin durduğu, iyinin kabı olan dostu öğretiyorum size – her zaman bağışlayabileceği yetkin bir dünyası olan yaratıcı dostu." (*Zerdüşt*, s. 63) Nietzsche, iyi dost olmadan önce kendimizi (yani olabileceğimiz şeyi) sevmemiz gerektiğini savunur. Antikitede dostluğun en yüce duygu kabul edildiğini ve kendine yeterliğin ve bereketin "kutsal kardeşi" olduğunu iddia eder.[7] Ben bu makalede Foucault'nun son dönem yazılarında, bu antik *ethos*'u yirminci yüzyılın son dönemi bağlamında hayata döndürme yolunda bir çabanın bulunduğunu savunacağım. Nietzsche şöyle sorar: "O yüce sanatı, şenlik sanatını kaybedersek, sanat eserlerimizin sanatının ne anlamı kalır?" (*Şen Bilim*, s. 144) Zerdüşt yanıt verir: "Yeryüzünün şenliği olsun size dost ve üstinsanın önceden duyulması" (*Zerdüşt*, s. 63) Ben dostlukla

3 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Çev. W. Kaufmann, New York: Vintage Books, 1974, s. 239; ilk basım 1887, (*Şen Bilim*, bu kitaptan alıntılar metinde parantez içinde verilmiştir).
4 Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, Çev. M. Faber ve S. Lehmann (Harmondsworth, Mx: Penguin Books, 1994), s. 193; ilk basım 1878.
5 John Coker, "On Becoming Great Friends", *International Studies in Philosophy*, C. 25, S. 2, 1993, s. 116.
6 *Şen Bilim*, *Şiirler*, Ahmet İnam çevirisinden alınmıştır (Nietzsche, *Şen Bilim*, *Şiirler*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 4. Basım, 2011)
7 Nietzsche, *The Gay Science*, s. 124.

sanat arasındaki ilişkinin Foucault'nun son dönem yazılarında tekrar ortaya çıktığını öne süreceğim. Foucault'nun çalışmaları bazen erkek egemen yapısı nedeniyle eleştirilse de, bana göre onun "bir sanat yapıtı olarak yaşam" mefhumu egemen erkeklik söylemlerini aksatır. Bundan başka, dostluğu modern toplumsal cinsiyet rejimine ve onun temelindeki heteroseksüel söyleme meydan okumanın temel alanı olarak konumlandırmamızı sağlar.

Gelgelelim, burada duraklamamızın bir nedeni de muhtemelen Nietzsche'nin dostluk anlayışının eril yapısıdır. Linda Williams, Nietzsche'nin dostluk anlayışında kadınlara da yer olup olmadığını sorgular. Geleneksel dostluk söylemini bozan bir şey varsa onun Kadın olduğunu işaret eder.[8] Nietzsche, sadece kadınların değil erkeklerin de dost olma yeterliliğini eleştirerek endişelerimizi biraz olsun yatıştırır. Şöyle yazar: "Ama deyin bana siz erkekler, hanginiz dostluğa yeterlisiniz? Ah sizin yoksulluğunuz, ey erkekler, hele sizin gönül oburluğunuz! Sizin dostunuza verdiğiniz kadarını, ben düşmanıma dahi veririm, hem bununla züğürtleşmem. Arkadaşlık var: ko dostluk olsun!" (*Zerdüşt*, s. 58) Buna rağmen, Nietzsche'nin mesafe ve sessizliği takdir edişi bizim için, dostlukla ilişkilendirilen duygu ve yakınlığın "eril" reddini andırmaktadır. Nietzsche'nin düşünceleri yine de dostluğun doğasına ilişkin önemli sorular öne sürmektedir ve bizim de ona yöneltecek daha çok sorumuz olacaktır. Ama öncelikle Nietzsche'nin zamanında ve bizim zamanımızda (özellikle erkekler arasındaki) dostluğun durumunu ele alalım.

Sıkı Dostlar?

Oscar Wilde'ın 1895'te "bariz ahlaksızlık" suçlamasıyla yargılanmasından sonra erkekler arası dostluk yeni bir boyut kazandı. Bundan böyle cinsellik meselesi "eşcinsel" figürüyle birlikte erkekler arasındaki bütün ilişkilerin merkezine oturacaktı. Gerçekten de erkekler arası dostluk, eşcinsellik hayaletinin güçlü heteroseksüel erillikler için bir tehlike teşkil ettiği en önemli alandır. Wilde'ın başına gelen felaketin, erkeklerle sanat yapıtı arasındaki kati ayrımda izini bıraktığı nadiren dile getirilir. Wilde'dan bu yana, "sanatın" *alımlanışı* hem "dişil" olanla hem de "eşcinsel" olanla kati biçimde ilişkilendirilmiştir – Wilde'ın etkili bir örneği olduğu "estet-*dandy*" figürünün bünyesindeki üç unsurdur sanat, dişillik ve eşcinsellik. Dolayısıyla, heteroseksüellik kurumu ve eşcinsellik korkusunun, eril kimliklerin sanatla bağlantı

8 Linda Williams, "Woman as Rupture(?)", *International Studies in Philosophy,* C. 25, S. 2, 1993, s. 130.

kurmasını etkin biçimde engelleyen baskın erillik mefhumlarının inşasının esas unsurlarından olageldiği söylenebilir. Sanat, erillik ve dostluk arasında karmaşık karşılıklı-ilişkilerin söz konusu olduğu bu belirsiz alan, bu makalenin daha sağlam bir dayanak bulmak adına üzerinde temelleneceği zemindir. Heteroseksüel / eşcinsel ayrımının belirsizleştiği bir alan olarak dostluk, erkekler ve sanat arasındaki ilişkiyi tekrar düşünme imkânı sunabilir.

Eve Sedgwick eril eş-sosyal (*homosocial*) arzu ve eril eşcinsel arzu arasında bir devamlılık olduğunu savunur: "Bir erkek için, başka bir erkeğin erkeği olmak, 'erkeklere ilgi duymak'tan sadece görünmez, dikkatle bulandırılmış, hâlihazırda aşılmış bir hatla ayrılır."[9] Homofobi burada, erkekler arası eş-sosyal ilişkilerin çağdaş biçimlerini ayakta tutan güç olarak ele alınmaktadır. Sedgwick'e göre eşcinsel / heteroseksüel zıtlığı yirminci yüzyılda, bütün Batılı kimlikler ve toplumsal örgütlenme biçimleri açısından asli öneme sahip esas kodlardan biri olmuştur.[10] Modern Batılı toplumların örgütlenişine özgü dostluk belli ki bu bağlamda da bir rol üstlenmektedir. Ancak dostluğun toplumsal cinsiyet sorununun ortaya çıktığı bir alan haline gelmesi sadece "homoseksüelin" maskesinin toplum önünde indirilmesinden sonraki döneme özgü değildir. Örneğin Alan Bray, on altıncı yüzyıl İngiltere'sinde "eril" dostla "oğlancı" arasındaki farkın, Elizabeth döneminde ileri sürüldüğü gibi keskin olmadığını söyler.[11] Bray'e göre, cinsel açıdan uygunsuz fiil suçlamaları, erkekler arası dostluğun kamusal emarelerinin kolaylıkla farklı –oğlancı– bir ışıkta okunabileceğine dair örtük inanca dayanıyordu. Bunun sonucunda, Elizabeth döneminde, erkekler arasındaki yakın ilişkilerde takdir edilecek davranışlarla korkulacak davranışlar arasında bir ayrım yapmanın zor olduğunu görüyoruz.[12] Burada, yirminci yüzyıldan oldukça farklı bir bağlam söz konusu ama bu farklılığın temelinde, oğlancılığın yaygınlaşmasının herkes için büyük tehlike teşkil edeceği düşüncesi var. Buna karşın, modern erkekler, korkularının yer değiştirmesini olanaklı kılan bir "eşcinsel azınlık"a sahip olmanın sağladığı rahatlığa (ya da rahatsızlığa) sahip. Burada sorgulanan, bu yer değiştirme stratejisinin başarısı.

9 Eve Sedgwick, *Between Men,* New York: Columbia University Press, 1985, s. 89.
10 Eve Sedgwick, *Epistemology of the Closet,* New York: Harvester Wheatsheaf, 1991, s. 11.
11 Alan Bray, "Homosexuality and the Signs of Male Friendship in Elizabethan England", *History Workshop Journal,* S. 29 (Bahar 1990), s. 8. Bu kaygının kaynağının izini klasik antikiteye kadar sürebiliriz. Bu noktayı Foucault'nun "Yunanlılara dönüş"ünü incelerken tekrar ele alacağım.
12 *Age.,* s. 13–14.

Bray'in ayrıntılı olarak sunduğu gerilimlere rağmen, on dokuzuncu yüzyıla kadar baskın olan (erkekler arası) dostluk ideali, geleneksel ruhani kardeşlik modelini yansıtmaktaydı hâlâ. George Moss, on sekizinci yüzyıl dostluk kültünün Aydınlanmacılığın akla dayanan eşitlik ideallerini yansıttığını ve böylece bir erkeğin bir kadına duyduğu (cinsel ve bedensel) sevgiden üstün olduğunun varsayıldığını işaret eder.[13] Mosse, bu erkeklerin birbirlerini öpüşleri, okşamaları ve sevgi gösterilerinin beraberinde bir eşcinsellik şüphesi getirmediğini iddia eder. Ama dostluğun değerinin bu kadar kuvvetle vurgulanmasının altında yatan dinamik, erkekler arası ilişkilerin doğasını çevreleyen giderek artan kaygılara bir tepki olarak da anlaşılabilir. Her durumda, erkek dostluğundaki değişimler hep aynı şekilde baş göstermemiştir. Örneğin, Bray ve Michel Rey, erkekler arası samimi ilişkilerin sembolik işaretlerinin İngiltere'de on yedinci yüzyılda kaybolmaya yüz tutarken kıta Avrupasında bir süre daha varolmaya devam ettiğini iddia ederler.[14] Ama Batı'nın her yerinde erkek dostluğuna dair giderek artan bir tedirginlik olduğuna şüphe yok. Foucault, bu durumu şöyle özetler:

> Antikiteden sonraki yüzyıllar boyunca dostluk toplumsal etkileşimin önemli bir türüydü: İnsanların belli bir özgürlüğe, (her ne kadar sınırlı olsa da) seçme şansına ve oldukça yoğun duygusal ilişkilere sahip olduğu toplumsal bir ilişki... Bence on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, bu türden dostlukların, hiç değilse erkekler söz konusu olduğunda azaldığını görüyoruz. On altıncı yüzyıldan itibaren, dostluğu tehlikeli bir şey olmakla itham edip eleştiren metinler ortaya çıkıyor... Benim hipotezlerimden biri de ... eşcinselliğin on sekizinci yüzyılda bir sorun haline geldiği – yani, erkekler arasında yaşanan cinselliğin bir sorun haline geldiği... Bence bunun tam o dönemde bir sorun olarak, bir toplumsal mesele olarak baş göstermesinin nedeni dostluğun ortadan kaybolmuş olmasıdır. Dostluk önem teşkil ettiği, toplumsal kabul gördüğü sürece, kimse erkeklerin cinsel birliktelik yaşadığının farkına bile varmadı... Toplumsal bir ilişki olarak dostluğun ortadan kaybolması ve eşcinselliğin toplumsa/siyasal/tıbbi bir sorun olduğunun beyanı aynı sürecin parçasıdır.[15]

13 George Mosse, *Nationalism and Sexuality,* New York: Howard Fertig, 1985, s. 67–8.

14 Alan Bray ve Michel Rey, "The Body of the Friend: Continuity and Change in Masculine Friendship in the Seventeenth Century", Ed. T. Hitchcock veM. Cohen (ed.) *English Masculinities 1660–1800,* Londra: Longman, 1999 içinde s. 79–84.

15 Michel Foucault, "Sex, Power and the Politics of Identity", P. Rabinow (ed.) *Ethics: Subjectivity and Truth,* New York: New Press, 1997 içinde s. 170-1.

Foucault burada önemli bir meseleye parmak basmaktadır. (Eş)cinselliğin ortaya çıkması[16] ve devamında bir sorun olarak kurulması, dostluğun değerini kaybetmesiyle yakından ilişkilidir. Bundan başka, Foucault'nun sunduğu temel şemanın doğruluğunu işaret eden çok sayıda tarihsel kanıt da ileri sürülebilir, özellikle de on dokuzuncu yüzyıldan.[17] Örneğin Jeffrey Richards, erkekler, özellikle de erkek öğrenciler arasındaki ilişkilere karşı tavrın İngiltere'de on dokuzuncu yüzyılda büyük değişimler geçirdiğini savunur. 1880'lerden itibaren ve eşcinselliğe dair farkındalığın kayda değer biçimde arttığı bir bağlamda, okullarda erkek öğrencilerin hemcinsleriyle yakın ilişki kurma konusunda gözünü korkutma politikası benimsenmiştir.[18] Benzer şekilde Barbara Franco da on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Kuzey Amerika'da kardeşlik birliği örgütlerinin yayılmasının, erkekler arası dostluklar için "güvenli" bir ortam sağlama kaygısıyla paralel olarak geliştiğini savunur. Böyle bir ortama gerek duyulmasının nedeni dostluğun duygusal dışavurumla ve dolayısıyla dişil hassasiyetle ilişkili olarak algılanmasıdır.[19] Franco, dostluğun "dişileştirilmesi" bağlamında kardeşlik birliklerinin erkekleri, normatif toplumsal erkeklik taleplerinden koruduğunu savunur.[20] Benzer biçimde, Robert Martin de on dokuzuncu yüzyıl ortası Amerikan popüler edebiyatında erkek dostluğunun yüceltilmesinin, erkekler arasındaki dostluğa geçit vermeyen bir medeniyetten kaçışı temsil ettiğini söyler. Martin, çoğunlukla Amerika'nın batısında geçen bu romanların, er-

16 Bu noktada cinsellik üzerine her söylemin iki karşı cins üzerinden kurulduğunu (yani, hetero-, homo- veya biseksüellik) ve esasında heteroseksüellik üzerine bir söylem olduğunu not etmeliyiz. Homoseksüellik ve biseksüellik mefhumları iki karşı (hetero)cinsiyetin daha önceden tesisine bağlıdır. Bu terimler, "cinsiyet" ve "cinsellik" mefhumlarının varlık ve arzunun heterocinsiyetlendirilmesine zımnen bel bağladığı gerçeğini vurgulamak için kullanılır.

17 Erkekler arası dostluğun modern dönemde neden değiştiği sorusunun basit bir yanıtı yoktur. Örneğin Drury Sherrod, sanayi devrimiyle erkeklerin çalışma yaşamında, kentleşmede ve aile örgütlenmesinde baş gösteren değişimlerin esas belirleyici etken olduğunu savunur. Bkz. **Drury Sherrod, "The Bonds of Men: Problems and Possibilities in Close Male Relati**onships", (H. Brod (ed.) *The Making of Masculinities* Boston, MA: Allen & Unwin, 1987 içinde). Ben bu türden argümanların toplumsal cinsiyet kategorilerindeki değişimlerin ve heteroseksüelliğin inşasının modern erkek dostluğu idealindeki rolünü önemli ölçüde azımsadığını düşünüyorum. Bundan başka, bu değişimin daha erken işaretlerini de görmezden gelir bu argümanlar. Ama ben burada bu mealde bir argüman oluşturmaktan çok bu türden bir kaymanın tam da homoseksüelliğin kamusal bilinçte görünür olmaya başladığı sıralarda vuku bulduğunu öne süreceğim.

18 Jeffrey Richards, "'Passing the Love of Women': Manly Love and Victorian Society", J. A. Mangan ve J. Walvin (ed.) *Manliness and Morality,* New York: St Martin's Press, 1987, s. 117.

19 Barbara Franco, "The Ritualization of Male Friendship", K. Martinez ve K. L. Ames (ed.), *The Material Culture of Gender, the Gender of Material Culture,* Hanover: University of New England, 1997 içinde s. 287–8.

20 Agy.

keklerin "anormallik" suçlamalarına maruz kalmadan yakın dostluklar kurabildiği ve kardeşliğin özgür olduğu hayali bir alan yarattığını iddia eder.[21] Gelgelelim, erkekler arası kardeşlik sevgisinin ne idealleri ne de kurumları yirminci yüzyıla kadar sağ kalır. Donald Yacovone on dokuzuncu yüzyılın son yirmi yılında eşcinselliğin kamusal bilinçte yer edinmesiyle birlikte erkekler arası kardeşçe sevginin dilinin de ortadan kaybolduğunu belirtir. Önceleri soylu addedilen erkekler arası samimi ilişkiler artık bir erkeğin karakteri ve erilliğini tartışmaya açık hale getirmektedir.[22]

O halde, yirminci yüzyılın başında, (tıpkı sanat gibi) etkili bir biçimde "dişileştirilmiş" bir dostluk mefhumunun baskın çıktığını görüyoruz. Ama artık "dişil" sayılan bu dostluk idealinin nasıl olup da kuvvetli bir biçimde "eril" olan dostluk geleneğiyle dile getirildiği sorusu, nadiren sorulur. Ben, Foucault'nun son dönem eserlerine bakarak toplumsal cinsiyet ve dostluk (ve bu ikisinin sanatla ilişkisi) üzerine felsefi ve toplumsal açıdan önem arz eden sorular sorabileceğimizi savunacağım. Önce, Foucault'nun Nietzscheci "sanat yapıtı olarak yaşam" fikrinin neden önemli olduğuna bakalım.

Çerçevenin Ötesi

Dostluk ve sanat arasındaki ilişki meselesini etraflıca ele almak için önce, sanat yapıtının bir müzede veya bir galeride sunulan bir nesne olduğu ya da bir kitabın sayfaları arasında veya bir tiyatro sahnesinde bulunabileceği düşüncesini soruşturalım. Sanat görüşümüzü modern Batı estetiği çerçevesiyle sınırlarsak, sanat yapıtını da salt bir konunun sunumuyla saptanan bir nesneye indirgemiş oluruz. Böyle bir sanat kavrayışı sanatın işleme ehliyetini sınırlar. Foucault'nun yardımıyla, sanat yapıtını toplumsal cinsiyet ve (hetero)-seksüellik üzerinden tekrar ele alabilmek için alışıldık "estetik" anlayışını aksatarak "Sanat" çerçevesinin ötesine geçmemiz gerekir. Ancak burada, daha uygun bir sanat tanımı sağlayabileceğimizi düşünmekten de kaçınmalıyız. Derrida'nın da gösterdiği üzere, "Sanat nedir?" sorusunu sormak bile, yanıtı, sorunun biçimine özgü bir dizi kavramsal karşıtlık (anlam/biçim, içerisi/dı-

21 Robert Martin, "Knights-Errant and Gothic Seducers: The Representation of Male Friendship in Mid-Nineteenth-Century America", M. Duberman, M. Vicinas ve G. Chauncey (ed.) *Hidden from History,* New York: Penguin Books, 1989 içinde, s. 170–4.

22 Donald Yacovone, "'Surpassing the Love of Women': Victorian Manhood and the Language of Fraternal Love", L. McCall ve D. Yacovone (ed.) *A Shared Experience: Men, Women, and the History of Gender,* New York: New York University Press, 1998 içinde s. 215.

şarısı, gösterilen/gösteren, vs.) temelinde önceden belirler.[23] En metafizik soru biçimi olan "... nedir?" sorusunu sorarak estetik çerçevenin içinde hapsoluruz.

Sanatı varoluşumuzun merkezindeki kaygıların dışında bir yerde konumlandıran, Kant'tan miras alınmış bilgeliği sorgulamamız gerekmektedir. Derrida gibi biz de, burada söz konusu olan çerçeveleme işleminin durumunu sormalıyız. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde[24] estetik yargıyı kavramsal anlama alanından ayırarak, onun hakikate erişimini tümüyle ortadan kaldırma girişiminde bulunmuştur. Ama bu ayrım, estetik nesnenin Kant'a göre sorunsuz ve onaylanmamış bir biçimde çerçevelendiğini farz eder. Ama bu çerçeve neredедir? Ne içerisi ne de dışarısı olan bu yer (yer olmayan yer) nedir? Derrida, "estetik yargı çözümlemesinin bütününde içsel olanla dışsal olan arasında kesin bir ayrım yapılabileceği varsayılır" der.[25] Ama Derrida'nın Kant'a yönelttiği sorunun devamı vardır: "Ya söz konusu eksik sadece çerçeveleme teorisinin eksiğine değil de, çerçeveleme teorisinde eksiğin yerine dairse?"[26] Burada bir şeyi, örneğin bir sanat yapıtını çerçeveleme yolunda her girişimin, "çerçevenin içindeki" anlamı üretebilmek için kaçınılmaz olarak çerçevenin "dışındaki" şey üzerinde bir asalak olacağı işaret edilmektedir. Böylece Derrida'ya göre çerçeve, tam da çerçeveleme eyleminde üretilen eksiğin eklentisi olmalıdır. Gerçekten de, Kant'ın güzellik teorisinde asıl iş gören çerçevedir, sözde "saf kesinti"dir.

Kant'a göre güzellik insan zihninde, estetik nesnede bulunan "amaçsız bir amaçlılık" tarafından üretilir; böylece, Derrida'nın da savunduğu üzere, "güzelliği bahşeden –sızlıktır."[27] Bu "mutlak kesintiye uğratma" –"dışarısına" bağlı olan bir çerçeveleme– olmasa, bir "içerisi", takdir edilecek bir estetik nesne de olmazdı. Oysa Kant'ın çerçevesi de, varsaydığı kadar güvencede değildir. Burada sanat yapıtının, vuku bulması söz konusuysa, sınırlarının içinde mi dışında mı vuku bulduğu net değildir. Sanat yapıtını, bir nesne ya da tözsel birlik yerine bir olay ya da vaka olarak ele alırsak hâlihazırda çerçevenin ötesine götürecek önemli adımı atmış oluruz.

Derrida'nın çerçeve yapıbozumu, sanat yapıtını modern Batı estetiğinin

23 Jacques Derrida, *The Truth in Painting*, İng. Çev. G. Bennington ve I. McLeod, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987, s. 21–2.
24 Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, İng. Çev. W. S. Pluhar, Indianapolis, IN: Hackett, 1987.
25 Derrida, *The Truth in Painting*, s. 63.
26 *Age.*, s. 43.
27 *Age*. s. 189.

sınırlarında ya da o sınırların ötesinde arama imkânını açar. Bundan başka, yargılayan öznenin doğasının tarihsel ve toplumsal olarak inşa edildiğinin kabulü, sanat yapıtını geleneksel özne/nesne karşıtlığının ötesine geçerek değerlendirme imkânı sunar. Sanatı yakından incelemenin siyaset ve etik alanlarından muhakkak ayrılması gerektiği yolundaki itirazlara karşılık vereceksek "estetiğin" hermetik sızdırmazlığını da açmamız gerekir. Çünkü böyle bir itiraz sadece Aydınlanmanın epistemolojik çerçevelemeleri bağlamında bir anlam ifade edebilir. "Bir sanat yapıtı olarak yaşam" imkânı ancak estetik çerçevenin bu şekilde sorguya açılmasıyla ortaya çıkar.

Bir sanat yapıtı olarak yaşam

Şimdi, cinselliğin tarihine baktıktan sonra, dostluğun ya da dostlukların tarihini anlamaya çalışalım. Bu tarih çok, çok önemli.[28] Dostluk, Foucault'nun son monografileri *Hazların Kullanım*[29] ve *Kendilik Kaygısı*'nda[30] merkezi önem atfedilen bir konu gibi görünmese de, bu metinler düşünürün son yıllarında verdiği çok sayıda röportajla ve diğer kısa metinleriyle birlikte okunduğunda, konu (giderek daha çok kabul gördüğü üzere) yeni bir ehemmiyet kazanır.[31] Foucault'nun kaleme aldığı şekliyle "cinselliğin tarihi"nde dostluk meselesine odaklanarak şu gibi iddialarına nasıl yanıt verilebileceğine dair fikir sahibi olabiliriz: "[Bugünün] ahlaklılık eksikliğine bir varoluş estetiği arayışı karşılık gelir (karşılık gelmelidir)."[32] veya "Kendiliğin bizim için verili olmadığı fikrinin kanımca tek bir fiili sonucu vardır: kendimizi bir sanat yapıtı gibi yaratmak zorundayız."[33] Sorulacak ilk soru, Foucault'nun dostluğa

28 Foucault, "Sex, Power and the Politics of Identity", s. 171.

29 Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, İng. Çev. R. Hurley, New York: Vintage Books, 1990. [Türkçesi: "Hazların Kullanımı", *Cinselliğin Tarih*i, Çev. Hülya Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2010 (3. Basım) içinde s. 121-307].

30 Michel Foucault, *The Care of the Self*, İng. Çev. R. Hurley, New York: Vintage Books, 1988. [Türkçesi: "Kendilik Kaygısı", *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2010 (3. Basım) içinde s. 309-490].

31 Bkz. Daniel O'Hara, "Michel Foucault and the Fate of Friendship", *Boundary 2,* C. 18, S. 1, 1991, s. 83–103; Herman Nilson, *Michel Foucault and the Games of Truth*, İng. Çev. R. Clark, Londra: Macmillan, 1998; ve Marli Huijer, "The Aesthetics of Existence in the Work of Michel Foucault", *Philosophy and Social Criticism* C. 25, S. 2 1999, s. 61–85.

32 Michel Foucault, "The Concern for Truth", İng. Çev. A. Sheridan, L. D. Kritzman (ed.) *Politics, Philosophy, Culture,* New York: Routledge, 1988 içinde s. 49.

33 Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", P. Rabinow (ed.) *Ethics: Subjectivity and Truth,* New York: the New Press, 1997 içinde s. 262. Foucault aynı söyleşide kendimizi bir sanat yapıtı olarak yaratma fikrini Nietzsche'nin kişinin kendi yaşamını stilize etme projesiyle karşılaştırır, yukarıda da gördüğümüz üzere Nietzsche için dostluk bu pratiğin önemli bir parçasıdır.

neden ilgi duyduğudur. Bundan başka, neden özellikle Yunan antikitesindeki dostluğa ilgi duyduğu sorulmalıdır. Çok sayıda neden ileri sürülebilir. Öncelikle, Foucault'ya göre insanların kimliklerinin "cinsiyette" ve "cinsellikte" temellendiği modernliğe karşın antikite, dostluk ilişkilerinin en yüce değer olarak konumlandırıldığı topluma bir örnektir.[34] İkincisi, Foucault'nun Yunan dostluk ilişkilerine ilgi duymasının nedeni tam da söz konusu dostluk ilişkilerinin bilhassa erkekler arasındaki dostluklar olmasıdır. Bu durumun beraberinde getirdiği dışlamaları ve eşitsizliği kesinlikle desteklemeksizin teslim ederken heteroseksüel bir kültür tarafından çevrelenmeyen yaşam biçimlerinin oluşumu üzerine düşünme imkânı da buluruz.[35] Üçüncüsü, Yunan'da ahlak üzerine düşünmenin sadece toplumun belirli üyelerini (örneğin, özgür erkekleri) kapsadığı gerçeği evrensel olmayan etiğin bir örneğidir. Özellikle de "kendilik kaygısı" Foucault'ya göre yeni bir özgürlük etiğinin kapasını açabilecek bir kavramdır.[36]

Dostluk ilk olarak *Hazların Kullanımı*'nda, antik Yunan'da erkekler ve oğlanlar arasındaki ilişkinin sorunlu doğası üzerine bir tartışmada ortaya çıkar. Güzellik ve aşkın gelip geçiciliğinin ve oğlan çocuğun önünde sonunda mevcut pasif rolünden özgür bir erkeğin aktif rolüne geçişinin yol açtığı kaygı, bu ilişkiyi bir dostluk ya da *philia* ilişkisine çevirme imkânını araştırmaya yol açar.[37] Foucault Ksenophon'un gelip geçici aşkı karşılıklı, eşitlikçi ve

34 Burada dostun (philos) antik bilgideki (*philos*-ophy) konumuyla (hetero)seksüelliğin modern bilgideki konumu arasında ilginç bir paralellik söz konusudur. Dostluk ve felsefenin kökeni arasındaki bağlantı, son dönem Fransız düşüncesinde de dikkat çekmiştir. Örneğin Deleuze ve Guattari şöyle sorar: "Dost, saf düşünceden dışlanmış olması gereken Öteki'yle kurulan yaşamsal ilişkiyi düşünceye tekrar dahil etmez mi?" Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *What is Philosophy?*, İng. Çev.. H. Tomlinson ve G. Burchell, New York: Columbia University Press, 1994, s. 4.

35 Foucault burada bilhassa bir gey kültürü yaratmanın ve gey erkekler arası ilişkilerin yeni biçimlerinin imkânlarıyla ilgilenmektedir ama gey kültürünün heteroseksüellere de aktarılması olasılığını dışlamaz. Bkz. Michel Foucault, "The Social Triumph of the Sexual Will", İng. Çev. B. Lemon, P. Rabinow (ed.) *Ethics: Subjectivity and Truth*, New York: New Press, 1997 içinde, s. 160.

36 Burada yine Nietzsche'nin kişinin bir başkasının iyi dostu olmadan önce kendini sevmesi gerektiği yolundaki düşüncesiyle bir benzerlik kurulabilir.

37 Yunanca *philia* terimi İngilizce *friendship* (dostluk) teriminin tam karşılığı değildir. David Konstan oldukça aydınlatıcı bir tartışmada *philia*'nın antikitede duygusal ilişkilerin çeşitli biçimleri için kullanıldığını ayrıntılı olarak aktarır; bu ilişkilerden bazılarının "dostluk" terimiyle çevrilmesinin hatalı olduğunu gösterir. Ben Konstan'ın çalışmasının bizim Foucault okumamız üzerinde önemli bir etkisi olacağını düşünmüyorum. Ama yine de, Foucault'nun işaret ettiği gelecekteki dostluk biçimlerini ele alırken antik Yunan'da *philia* ile sevginin farklı biçimleri arasındaki asli bağlantıları da hesaba katmak yararlı olabilir. Bkz. David Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

kalıcı bir dostluğa dönüştürmenin gerekliliğine yaptığı vurguyla gözler önüne serdiği o dönemin genel geçer erotizm bilgisiyle (*erotics*), aşkı "kendi varlığı çerçevesinde" bilmeye uğraşan yeni ve ilkinden radikal olarak farklı Platoncu erotizm bilgisini kıyaslar. Ksenophon'a göre *philia* ve *eros* arasında basit bir karşıtlık söz konusu değildir; daha çok, *philia* ilişkiye herhangi bir somut içerik tayin etmeden *eros*'un gücünü muhafaza etmesini olanaklı kılar.[38] Öte yandan, Platoncu erotizm bilgisi arzunun gerçek doğasına ilişkin bir ontolojik araştırma sunar. Böylece dikkati kişinin duygulanımlarının nesnesinden uzaklaştırıp arzulayan öznenin kendine yöneltir. Böylelikle (hakiki) nesne öznenin arzusunun doğasına göre belirlenir.[39] Böylelikle, Foucault'ya göre, Platon aşkı temelde hakikatle bir ilişki kurma olarak belirleyip bedenlere duyulan aşkı daha ast bir aşk türü olarak tesis eder.[40] O halde, bir bakıma *philia* (veya dostluk) probleminin, (hetero)seksüelliğin zeminini hazırlayan arzu teorisinin "kökeninde" bulunduğunu söyleyebiliriz.

Foucault'ya göre bu, bedensel hazlara yönelik şüphenin giderek daha da görünür hale geldiği Roma dönemi için zemin hazırlar. Foucault *Kendilik Kaygısı*'nda evlilik bağının daha önce dostluk olarak kurulmuş olan alanı nasıl ele geçirdiğini ayrıntılı olarak aktarır. Dostluğun evlilik ilişkisi karşısında değerini nasıl yitirdiğini ve bu ikili, heteroseksüel ilişkiye, bütün diğer ilişki türleri zararına nasıl bir doğal ayrıcalık atfedildiğini betimler.[41] Foucault'ya göre Plutarkhos'un *Aşk Üzerine Diyalog*'u zamanla hem birlikçi (*unitary*) bir aşk kavrayışına hem de aynı cinsle ilişkiyle karşı cinsle ilişki arasında katı bir haz ayrımına gidilmesiyle sonuçlanacak bir hareketin başlangıç aşamasına tanıklık eder. Böylece farkçı bir arzu yapısına sahip ve heteroseksüelliğe ayrıcalık tanıyan modern cinselliği tesis eder.[42] Foucault'ya göre Plutarkhos'un *Diyalog*'u daha önce aynı cinsiyetten âşıklar arasındaki *philia* için tahsis edilmiş olan özellikleri, bir kadının bir erkek karşısında "doğal olarak" sergilediği rızanın çift taraflı ve sorunsuz bir aktiflik / pasiflik ilişkisi kurduğu gerekçesiyle evlilik içi ilişkiye aktarır.[43]

Burada Foucault'nun izini sürmeye çalıştığı genel hareket, özgürlüğün yitirildiği harekettir. Bu kayıp, bireylerin bir varoluş estetiği üzerinden ken-

38 Foucault, *Hazların Kullanımı*, s. 291-292.
39 *Age*., s. 294.
40 *Age*., s. 295.
41 Foucault, *Kendilik Kaygısı*, s. 433.
42 *Age*., s. 459.
43 *Age*., s. 465

di yaşamlarına şekil verebildiği dostluk ilişkileri, sevginin "hakikatinin" etik ve ahlakın temeli olarak ortaya çıkarılmasını görev edinen bir arzu hermenötiğiyle yerinden edildiğinde vuku bulur. O halde yapılması gereken, Foucault'ya göre bu özgürlüğün bir bölümünü "kendilik kaygısı" fikrinin ıslahı üzerinden geri kazanmaktır. Bunda başarı kaydedilirse, kişinin kendi yaşamını bir sanat yapıtı olarak baştan yarattığı ve başkalarının yaşamını da eşit ölçüde bir sanat yapıtı olarak kabul ettiği bir duruma yol açılmış olur.

Böyle bir çabanın beklentilerini değerlendirmeden önce, "sanat yapıtı" ve "varoluş estetiği" ile ne denmek istediğini netleştirmemiz gerekiyor. Bu iki mefhum bana kalırsa özdeş değil, birbirini tamamlayıcıdır ve özellikle sonuncusu şimdiye değin hep bir nebze kafa karışıklığına yol açmıştır. Andrew Thacker, Foucault'nun Yunan estetik anlayışıyla Kant-sonrası estetik anlayışı karıştırdığını, dolayısıyla onun varoluş estetiği mefhumunun nasıl anlaşılması gerektiği konusunda bir netlik oluşmadığını iddia eder.[44] Buna karşın, Timothy O'Leary'nin de işaret ettiği üzere, böyle bir sav sadece iki olasılık arasında seçim yapılmasının söz konusu olduğunu varsayar.[45] Bundan başka, Thacker'ın savı Yunan estetiğinin Platoncu olduğunu varsayar, oysa, gördüğümüz üzere Foucault'ya göre Platon Yunan düşünce tarzıyla bağlarını koparmıştır. Foucault'nun estetik anlayışının bu iki modelden hiçbirini temel almadığı konusunda O'Leary'yle hemfikirim. Foucault'nun şu yorumu, modern Batılı estetiğinin temelini çürütmeye kararlı olduğunu açıkça gösterir:

> Gördüğüm kadarıyla toplumumuzda sanat insanlarla veya yaşamla değil de sadece nesnelerle ilişkili bir şey haline gelmiş durumda. Sanat, aynı zamanda sanatçı olan uzmanlar tarafından yapılan veya üretilen bir şey. Ama, herkesin yaşamı bir sanat yapıtına dönüşemez mi? Neden bir lamba veya ev bir sanat nesnesi olabiliyor da yaşamımız olamıyor?[46]

Bununla birlikte, bir "varoluş estetiği" yerine bir "yaşam tekniği"nden bahsetmenin daha isabetli olacağını öneren O'Leary'nin Foucault'nun düşüncesinin önemli bir veçhesini gözden kaçırdığını düşünüyorum. O'Leary, Foucault için esas önemli olanın aslında "belirli teknikleri 'kullanarak' kişinin yaşamına bi-

44 Andrew Thacker, "Foucault's Aesthetics of Existence", *Radical Philosophy,* S. 63, 1993, s. 14.
45 Timothy O'Leary, "Foucault, Politics and the Autonomy of the Aesthetic", *International Journal of Philosophical Studies,* C. 4, S. 2, 1996, s. 285.
46 Foucault, "On the Geneology of Ethics", s. 261.

çim verme meselesi" olduğunu düşünür.[47] Foucault kendi payına böyle bir yoruma destek çıkar şüphesiz: "Benim için entelektüel emek kendini dönüştürmek anlamına gelen 'estetizm' adı verilen şeydir... Bana göre kişinin kendini bilgisiyle dönüştürmesi estetik deneyime oldukça yakındır."[48] Böylelikle, kişinin yaşamını Foucaultcu bir sanat yapıtı olarak üretmenin esas unsurunun ihlal ve dönüşüm istemi olduğu sürekli iddia edilir hale gelmiştir.[49] İhlal eylemi elbette önemli bir faktör ama bana göre yapbozun sadece bir parçası. Bunun sanat *yapıtını* açıklamaya yeterli olup olmadığını sorgulamak gerekiyor. Nihayetinde, sadece sanatçı "yeni bir şey" denedi diye her sanat yapıtı üretme girişimini başarılı bulamayız. Bundan başka, Heidegger'in de hatırlattığı üzere, bir eser sadece sanatçıyı gerektirmez, ondan başka eserin "hakikatini" alımlayıp muhafaza edecek insanlara da ihtiyaç vardır.[50] Bunun olabilmesi için de her şeyden önce muhafaza etmeye değer bir şey olması gereklidir. Ama bundan ihlalin veya dönüşümün herhangi bir biçiminin bu kriteri karşılayacağı sonucuna varılamaz.

Foucault *Hazların Kullanımı*'nda Yunan varoluş estetiğinin "onu temaşa edebilen ya da belleğinde tutabilenlerin gözüne görünen açık bir *güzelliğin* parlayışlarına" sahip olan bir yaşamın üretimine yöneldiğini açıkça belirtir.[51] Ben estetiğin güzellikle bu bağlantısının muhakkak muhafaza edilmesi gerektiğini savunacağım. Güzelliğin öneminin, Foucault yorumcularının büyük bölümünün dikkate almakta başarısız olduğu bir şey olduğunu düşünüyorum. Foucault'nun da açıkladığı üzere:

> Kişinin kendi yaşamına (başkalarının gözünde, kendi gözünde ve bir örnek teşkil edebileceği gelecek nesillerin gözünde) en iyi biçimi verme için onu nasıl çekip çevireceğini bilme meselesi bu. Benim yeniden kurmaya çalıştığım şey *bu*: kendini kendi yaşamının güzelliği için çalışan bir işçi olarak kurmayı hedefleyen kendilik pratiğinin biçimlenmesi ve geliştirilmesi.[52]

47 O'Leary, "Foucault, Politics and the Autonomy of the Aesthetic", s. 287.
48 Michel Foucault, "Michel Foucault: An Interview by Stephen Riggins", P. Rabinow (ed.) *Ethics: Subjectivity and Truth,* New York: New Press, 1997 içinde, s. 130-1.
49 Örneğin bkz. Nilson, *Michel Foucault and the Games of Truth*, s. 101; Andrew Lamb, "Freedom, the Self, and Ethical Practice According to Michel Foucault", *International Philosophical Quarterly* C. 35, S. 4, (1995): s. 455; ve Huijer, "The Aesthetics of Existence in the Work of Michel Foucault", s. 71.
50 Martin Heidegger, "The Origin of the Work of Art", *Poetry, Language, Thought*, İng. Çev. A. Hofstadter, New York: Harper & Row, 1971, s. 66.
51 Foucault, *Hazların Kullanımı*, s. 188 (*altını ben çizdim*).
52 Foucault, "The Concern for Truth", s. 259.

Bir yaşam, kişinin yaşamını bir varoluş estetiğiyle şekillendirmesi sonucu üretilen bir güzelliği ortaya koymadığı sürece bir sanat yapıtına dönüşemez. Kısacası, güzellik onun *işlemesini* sağlayan şeydir.

Peki, güzellik nedir? Bu noktada Heidegger'in tutumunu ele almak yararlı olabilir. Heidegger şöyle yazar:

> Hakikat eser içine girdiğinde görünür olur. Eserin içindeki ve eser olarak hakikatin varlığı olarak görünüş, güzelliktir. Demek ki güzellik hakikatin gelişine, hakikatin kendi yerini alışına dairdir. Salt hazla ilişkili ve onun nesnesi olarak varolmaz.[53]

Bu noktada Heidegger'in hakikati bağımsız bir gerçeklikle mutabakat açısından değil Yunanca *aletheia* veya "üstünü açma" açısından düşündüğünü hatırlayalım. Buna göre, sanat yapıtındaki güzellik de üstünü açma ve üstünü örtme arasındaki (her zaman faal olan ama nadiren alımlanıp o haliyle muhafaza edilen) oyunun mevcudiyete gelmesinde aranmalıdır. Böyle bir eser her günkü "açığa çıkarma ufkumuzu" böler ve mevcut düzenlemelerin olumsallığını açığa çıkararak kendimizi onlardan bir dereceye kadar özgürleştirmemize imkân tanır. Heidegger için güzellik varlığın gizeminin hatırlanması, metafiziğin kesinliklerinin temelini çürüten hakikatin abisinin ayırdına varılmasıdır. Bu anlamda güzellik yücedir. O halde Heidegger'in açıklaması Kant'ın ve başkalarının tesis etmeye çalıştığı güzellik ve yüce arasındaki (ve dolayısıyla örtük olarak dişil ve eril arasındaki) karşıtlığı bozar.

Ben Foucault'nun da güzellik ve güzelliğin hakikat ve özgürlükle ilişkisi üzerine benzer şekilde düşündüğünü öne sürüyorum. 1982 tarihli bir söyleşide, müzik üzerine bir soruyu şöyle yanıtlar Foucault:

> Benim için hep çok önemli bir deneyim olmuştur. Öncelikle, gerçekten gizemli bulduğum bir sanat dalıyla temasa geçmiş oldum... Oldukça gizemli bir şeydeki güzelliği hissettim... Bence gerçek güzellik, anlayamadığım, üzerinde bir şey söyleyemediğim bir '*phrase musicale, un morceau de musique*'.[54]

Buna göre Foucault için sanat yapıtının güzelliği dilin sınırlarında bulunabilir. Ne içinde ne de dışında, güzellik bize ifşa olunan şeyle bizden alıkoyu-

53 Heidegger, *The Origin of the Work of Art"*, s. 81.
54 Foucault, "An Interview by Stephen Riggs", s. 130.

nan arasındaki (olmayan)alanda varolur; bir başka deyişle, güzellik bizi başkaya açan, üzerini örtme ve üzerini açma arasındaki oyundadır. O halde, güzel yaşam hiçbir zaman tam olarak bilinen bir şey olamaz. Daha çok, hep ona götüren yolda ilerlediğimiz bir şey olmalıdır.

Kant için güzellik, birliği, *sensus communis*'i ifade eder. Ben buna karşın, Foucault'ya göre güzelliğin farkın ve başka olanın ayırdına varılmasını sağlayan güç olduğunu öne sürüyorum. Bununla beraber, Foucault fiilî ve deneysel bir eleştiri –kendimizin tarihsel bir ontolojisi– biçimini alan "sınır tutum" olarak tanımladığı bir felsefi *ethos*'u geri kazanmak için Kant'a (ve Aydınlanmaya özgü bir kavrayışa) döner.[55] Artık bu ihlal eylemini, kişinin kendi üzerinde ifa ettiği çalışmayı, (güzel) bir sanat yapıtı çıkartmayı hedefleyen "kendilik kaygısını" daha iyi anlayabileceğimiz bir konumdayız. Kendiliğimizin sınırında ötekiyi buluruz ve ben Foucault'ya göre sanat yapıtının güzelliğinin alımlanacağı ve muhafaza edileceği yerin ötekiyle dostluk ilişkisi olduğunu savunuyorum.

Bir sanat yapıtı olarak dostluk ötekiyle ilişkinin önemini merkeze oturtur ve üretici ve alıcı, özne ve nesne arasındaki ayrımı ortadan kaldırır. Foucault'ya göre kendilik kaygısının hem ötekilerle ilişkiyi hem de ötekiler için kaygıyı içerdiğini görmek önemlidir.[56] Romand Coles, sınırlanmış bir tutumun bizi sürekli ötekine, bizden farklı olanla ya da hâlihazırda içimizde olan ama mevcut kimliğimizde kendine yer edinemeyenle bir diyaloga yönlendirdiğine dikkat çeker. Foucault'ya göre işte ötekiyle girilen bu yakın ilişkide kendimizi sanat yapıtı olarak yaratabiliriz.[57] O halde rahatlıkla söyleyebiliriz ki Foucault'ya göre "kendilik kaygısı" ya da "varoluş estetiği" narsisistik bir sadece kendiyle ilgilenme durumuna dönüşü[58] ya da "yoğun bir tabi olma halini"[59] veya sadece "ayrıcalıklı azınlıklar"a sağlanan bir gündelik yaşamdan elini eteğini çekme imkânını[60] işaret etmez. Kendini öteki için güzel bir

55 Michel Foucault, "What is Enlightenment?", İng. Çev. Catherine Porter, P. Rabinow (ed.) *Ethics: Subjectivity and Truth,* New York: The New Press, 1997 içinde, s. 315–16.

56 Michel Foucault, "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom", İng. Çev. P. Aranov ve D. McGrawth, P. Rabinow (ed.) *Ethics: Subjectivity and Truth,* New York: New Press, 1997 içinde s. 287.

57 Romand Coles, "Foucault's Dialogical Artistic Ethos", B. Smart (ed.) *Michel Foucault: Critical Assessments*, C. III, Londra: Routledge, 1994, s. 368–74.

58 Richard Wolin, "Foucault's Aesthetic Decisionism", B. Smart (ed.) Michel *Foucault: Critical Assessments*, C. III, Londra: Routledge, 1994, s. 262.

59 Lois McNay, *Foucault and Feminism,* Boston, MA: Northeastern University Press, 1993, s. 161.

60 Rainer Rochlitz, "The Aesthetics of Existence: Post-conventional Morality and the Theory of Power in Michel Foucault", *Michel Foucault: Philosopher*, İng. Çev. T. J. Armstrong, Londra: Harvester Wheatsheaf, 1992, s. 255.

dost olarak yaratmak daima ötekine öteki *olarak* karşılık vermeye bağlıdır. Bu karşılık, ötekinin başkalığına veya gizemine eşlik eden güzellik oyununda belirli bir Nietzscheci mesafe gerektirir. Bu mesafenin alımlanışı ve muhafazası da en az bir öznenin sanatsal yaratımı mefhumu kadar önemlidir.

Hetero-normatif bir kültür bağlamında böyle bir dostluk çalışması, ötekiliği sürekli tehdit eden normalleştirici (hetero)seksüellik ve toplumsal cinsiyet söylemlerinden kaçış için bir alan sunabilir. Foucault'nun Collège de France'taki son derslerine bakarsak, bunun tam da onun da niyet ettiği şey olduğunu söylememize yetecek kanıt bulabiliriz.[61] Bu derslerin ana konularından biri antik Yunan'ın *parrhesia*, yani hakikat-söyleme sanatıdır; bu sanat Helenistik dünyada dostlar arasında dürüstlüğün en hakiki göstergesi sayılır ve özgürlüğün esas unsurlarından biri olduğu düşünülürdü.[62] *Parrhesiestes*, Nietzsche'nin "en iyi düşman"ını bir nebze andıran, kişiye, kendini daha iyi tanıyabilsin diye onunla ilgili hakikatleri söyleyebilen dosttur. Ancak *parrhesiestes* (ya da dost) yasanın gücüne dayanarak konuşmaz ya da mutlak bir standarda göre hüküm vermez (yani, normalleştirici bir söylem kullanmaz). Sahip olunan otorite, dile getirilen hakikat, bunların ikisi de *parrhesiestes*'in *ethos*'unda ve *bios*'unda bulunur. Demek ki *parrhesia* ötekine, yaşamını bir sanat yapıtı olarak biçimlendirmede bir miktar özgürlük tanıyan eleştirel, estetik bir *ethos*'u temel alan bir fiildir. Öyleyse, Foucault için *parrhesia* kendilik kaygısının asli bir veçhesi ve güzel bir varoluş yaratma işleminin önemli bir parçasıydı.[63] Gerçekten de Foucault şöyle yazar: "Kendine özen göstermen bir üstadın derslerini dinlemeyi gerektirdiği ölçüde kendilik kaygısı ötekiyle bir ilişkiyi kapsar. Kişi bir rehbere, danışmana, bir dosta, kendisine karşı dürüst olacak birine ihtiyaç duyar."[64] Dostluğun burada –sanat yapıtındaki güzelliği karakterize eden o belirli mesafeyi koruyan bir dostun dile getirdiği hakikatin mevcudiyete-gelişi anlamında– ifşa etme (veya üzerini açma) ve saklama arasındaki karşılıklı etkileşimi kapsadığı görülebilir. O halde bu, heteroseksist bir kültürün kısıtlama ya da sınırlarının ötesine geçme ve böylece egemen erillik söylemlerini aksatma potansiyeli taşıyan bir dostluktur.

61 Bu derslerin transkripsiyonları henüz yayımlanmamıştır ama şu kaynaklara başvurulabilir: Alexander Nehamas, *The Art of Living*, Berkeley: University of California Press, 1998 ve Thomas Flynn, "Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)", J. Bernauer ve D. Rasmussen (ed.) *The Final Foucault*, Cambridge, MA: MIT Press, 1988.
62 Antikitede *parrhesia*'nın işlevi için bkz. Konstan, *Friendship in the Classical World*, s. 93–103.
63 Flynn, "Foucault as Parrhesiast", s. 109.
64 Foucault, "Ethics of the Concern for Self", s. 287.

Dost, kişinin sınırının nerede olduğunun farkına varmasını sağlayan kişidir. Dikkatimizi bizi içine hapseden sınırlara ve böylece özgürlük **imkân**larına çeker. Ancak bu sınırlamalardan tümüyle vazgeçmenin mümkün ve hatta arzulanır olduğunu düşünmemeli. Heidegger bir sınırın bir şeyin sona erdiği yer olmadığını, "Yunanlıların da ayırdına vardığı üzere, sınırın bir şeyin özünün başladığı yer" olduğunu işaret eder.[65] Sınırlarımız bize özgürlük alanı tanır ve işte tam da bu nedenle dostluğu ve sanat yapıtını nihai sınırla yüzleşme noktasına getirmeliyiz.

Erillik ve sonluluğun kucaklanması

Foucault'nun bir sanat yapıtı olarak dostluk mefhumu, erkekler arasındaki dostluğun mevcut durumu açısından neleri ima eder? Hegemonyacı erilliklere ve onların sanatı ve erkek dostluğunun belirli biçimlerini dışlamasına meydan okuma konusunda ciddiysek, modern toplumsal cinsiyet rejiminin ikili yapısını sürdüren heteroseksüellik müessesesini sorgulamalıyız. Dost ilk bakışta, heteroseksüelleştirici bir söylemin uygulanmasını akla getirmeyen bir toplumsal özdeşleşme terimi gibi görünür. Ama bu terimin dostluk geleneği üzerinden üzeri örtük toplumsal cinsiyetlendirmesini de sorgulamak zorundayız. Foucault'nun çalışmaları bu yolda bizi ancak bu noktaya kadar getirebilecek durumda. O halde başka bir yere bakalım. Derrida *Dostluğun Siyaseti*'nde dost figürünün Batı tarihi boyunca *erkek kardeş* (*fraternal*) özelliklerine bürünerek ortaya çıktığına işaret eder; bunun sonucunda dost figürü "ailevi, kardeşçi (*fraternalist*) ve dolayısıyla erkek egemen bir siyaset düzenlemesine aittir aynı zamanda."[66] Derrida Nietzsche'nin dostluk geleneğinde neden olduğu kopuşun ayırdındadır ama Zerdüşt'ün hitap ettiklerinin de erkek kardeşleri olduğunu ve onlar için öngördüğü erdemin esasında erkekçe (*virile*) olduğunu işaret eder.[67] Erkek kardeş, kadınları dostluktan etkili bir şekilde dışlayan bir (hetero)seksüel fark söyleminde, kız kardeşin öteki olduğunu varsayar. Biz de yukarıda, Nietzsche'nin idealinin, şefkatli ve duygusal yakınlık içeren ilişkilerin reddinde temellenen, özellikle "eril" bir dostluk kavrayışını pekiştirir gibi göründüğünü işaret etmiştik.

65 Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking", *Poetry, Language, Thought*, İng. Çev. A. Hofstadter, New York: Harper & Row, 1971, s. 154.
66 Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, İng. Çev. G. Collins, Londra: Verso, 1997, s. viii.
67 *Age., s.* 61.

Yine de, Nietzsche'ye adil davranmak adına belki de şimdiki dostluk mefhumları hakkında neleri açığa çıkarabileceğine bakmalıyız. Günümüzde iyi bir dostluk genellikle kendini ifade etmenin önemini temel alan zımnen "dişil" bir anlamda anlaşılsa da, Nietzsche mesafenin önemini hatırlatır ve "samimiyet" maskesinin ardında ötekini sahiplenme olasılığına karşı dikkatli olmamızı ikaz eder. Gerçekten de Foucault'nun şu uyarısı ışığında, kendini ifade etmeye verilen değer çok farklı bir açıdan ele alınabilir: "İtiraf zorunluluğu artık bize öyle farklı noktalardan dayatılır ki, onu bizi zorlayan bir iktidarın sonucu olarak algılamayız; tersine en gizli köşelerimizde yer alan hakikat gün ışığına çıkmaktan başka bir şey "talep" etmiyormuş gibi gelir bize."[68]

"Kendini ifade etme"nin "itirafla" belli bir noktada birleşmesi, çağdaş dostluk idealini yeniden düşünme gerekliliğini öne çıkarır. Bu ideali daha da "eril" yapmak için değil, "eril" veya "dişil" belirteçlerinin getirdiği kısıtlamalardan kaçabilmesi için. Derrida'nın izinden giderek dostluğun mevcut "dişil" durumunun nasıl olup da baskın biçimde "eril" gelenekle dile getirildiğini sorgulamalıyız. Bu durum, (bilhassa) erkekleri imkânsız ya da geçit vermez bir konumda bırakmaz mı? Şimdide kendisine fiili olarak yer verilmeyen bir miras tarafından kısmen kurulan "eril" dostluk sıkı kurallara tabi kılınırken bir yandan da engellenir. Fakat belki de bu toplumsal cinsiyet *aporia*'sı tam da yeni imkânlar oluşturmanın koşuludur. Belki de gelmekte olan bir dostluğu, bizi heteroseksüelliğin ötesinde kalan bir yere, bir sanat yapıtı olarak dostluğun alımlanıp muhafaza edilebileceği bir yere *gelmemiz* için çağıran gelecekteki dostluğu vaat etmektedir.

Derrida da günümüzde geleneksel dostluk mefhumunun çöküşünün yeni, ama bizim zamanımızın hudutlarında varolan bir şey imkânını sunduğunu düşünür. Maurice Blanchot'ya başvurarak şöyle yazar: "Yıkıntıların orta yerinde bu imkânın aniden ortaya çıkışının –bizim zamanımızda hâlâ büyük ölçüde vakti gelmemiş sayılan– edebiyatla, 'edebiyat camiasıyla' bağlantılı oluşunun tesadüfi bir yanı yoktur.[69] Derrida'nın yeni varoluş biçimlerine dair umudu (Foucault'nun dostluk öngörüsü gibi) , bu durumda mütekabiliyetin hesaplanmışlığının ve kardeşçi, eril dostluk standardının ötesinde bulunan, sanat yapıtıyla ilişkilidir. Ben de hem sanatın hem dostluğun güncel

68 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, "Bilme İstenci", Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2010 (. Basım), s. 50-51.
69 Jacques Derrida, *Politics of Friendship* s. 302.

konumundaki toplumsal cinsiyetlendirilmiş mahiyetin ayırdına varılması ve bunun sanat yapıtının/dostluğun günümüzdeki olası potansiyeline dair her incelemede öne çıkarılması gerektiğini savunuyorum.

Bu potansiyeli ölçüp biçerken dostluğun ölümle asli bir ilişki içinde olduğu düşüncesini de ele alabiliriz. Aslında modern insanın da ölümle kritik bir ilişki içinde olduğu söylenebilir. Zygmunt Bauman'ın da işaret ettiği üzere, ölümün aklın nihai yenilgisini –çünkü akıl ölümü "düşünemez" –[70] temsil ettiğini kabul edersek, kendini aklın muhafızı tayin etmiş olan bizler, ölümün bilhassa modern insanlar (erkekler) için bir sorunsal teşkil ettiği sonucuna varabiliriz. Derrida'ya göre ölüm nihai *aporia*, imkânsız geçit, (değil) geçit, *vuku bulamayacak* olan şeyin gelip geçmek için gelişidir.[71] Derrida ölümün "imkânsızlığın imkanı", sadece imkansız olması durumunda imkanlı olan her şeyin yerine geçebilen bir aporia figürü olduğunu iddia eder.[72] Derrida'nın bunlara verdiği örneklerden bazıları aşk, hediye ve ötekidir. Dostluk da bu listede kendine bir (değil)yer bulabilir. Aslında Derrida'nın *Dostluğun Siyaseti*'nin bütününde dostluğun imkânı ölümle ilişkilendirilir. Derrida'nın metninin dokusuna işlemiş olan Aristoteles'e atfedilen söz –"Dostlarım, dost diye bir şey yoktur" – dostun ölümünü bildirir. Orada olmayanlara (gelecek olanlara) hitap eden kesme işareti dostluğun imkânsızlığının yasını tuttuğu kadar, ölümde dostluğu imkânlı kılan sınırı da kabul eder. Dolayısıyla Derrida da dostluğun ölüm sayesinde ilan edilebileceğini iddia eder.[73] Ölüm bize bir özgürlük alanı tanıyan sınırdır. Ötekiyle ilişkimizde etiğin imkânı, bizi hep hâlihazırda ötekine terk etmiş olan asli sonlulukta belirlenir.[74] Ötekine, gelecek olan dosta karşı sorumluluk, dostluğun güzelliğini kurmada ölümün (değil)yerini anıştırır. Ölümdür ötekini asla bütünüyle tanıyamamamızın ya da ona bütünüyle sahip olamayışımızın nedeni; bir şeyler her zaman bizden gizlenir. Bizi çağıran ve kendi sonluluğumuzun bizi yanıt vermeye açtığı, zorladığı güzelliğin potansiyelini ötekinin açığa çıkarılmasında buluruz.

70 Zygmunt Bauman, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies,* Cambridge: Polity Press, 1992, s. 12.

71 Jacques Derrida, *Aporias*, İng. Çev. T. Dutoit, Stanford, CA: Stanford University Press, 1993, s. 8.

72 *Age.*, s. 78–9.

73 *Age.*, s. 302.

74 Foucault'ya göre de "kendilik kaygısı bütünüyle ölümün kabülüne odaklanır ... ve hatta bir yere kadar ölüme yönelik arzuya da dönüşebilir." ("The Ethics of the Concern for the Self", s. 289) Foucault'nun ölüm ve yaşam ötesinde etik anlayışının iyi bir tartışması için bkz. James Bernauer ve Michael Mahon, "The Ethics of Michel Foucault", G. Gutting (ed.) *The Cambridge Companion to Foucault,* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Heidegger'e döndüğümüzde, sanat yapıtının varsayması gereken o imkânsız "köken"e dair benzer bir açıklamayla karşılaşırız. O soruyu şöyle formüle eder: Sanat yapıtı nedir ve nasıldır? Sanatın ne olduğu, sanat yapıtından hareketle açıklanabilmelidir. Sanat yapıtının ne olduğunu da ancak sanatın özünden çıkarabiliriz. Herkesin rahatlıkla fark edebileceği gibi, hep belli bir dairede dönüp duruyoruz. Sıradan anlayış uyarınca bu döngüden sakınmamız gerekir, çünkü mantığa sığmaz... Ama biz burada dönüp durmaya devam etmek mecburiyetindeyiz. Bu bir geçici çözüm veya arıza değildir. Bu yola girmek düşüncenin gücü, yolda devam etmek ise düşüncenin şölenidir."[75] Derrida'yı takip ederek ifade edecek olursak, sanat yapıtını (veya dostluğu) düşünmek için düşünme, karar verme ve yaratma imkânını sağlayan karar verilemezlik koşulunu muhafaza etmemiz gerekir. Heidegger'in görünürde totolojik beyanını (sanat yapıtının kökeni sanattır) da bu şekilde anlamalıyız.[76] Burada "köken" saf bir başlangıç olmaktan çok bütün hakikatlere özgü olan geri çekilme ve üzerini örtme hareketine katılır. O halde ölüm de en başından itibaren varlığını hissettirir. Hem kendiliğe hem ötekine dair bütün bilginin nihai sınırı olarak ölüm, heteroseksüelliği ve erilliği devam ettiren metafiziği sorgular. Dostluk ve sanat yapıtı arasındaki geçidin anahtarı insan ölümlülüğüdür. Ölüm ve asli sonluluğumuz bizi hâlihazırda ötekine ve dolayısıyla dostluğun önemine açar.

Bu makalede, Foucault'nun son dönem eserlerinde bizi sonluluğumuzla barıştıran sanat yapıtı olarak bir dostluk mefhumunun başlangıcını açığa çıkarabileceğimizi tartıştım. Güzelliğin ortaya çıkışı açısından düşünülünce bu başkalarıyla ilişkilerimizde cinsellik-ötesi, erillik ve heteroseksüellik gibi tümleyici kavramların ötesine geçen bir etik imkânı sunabilir. Dostluğun güzelliği üzerinden kendiliğin sınırları cesaretle karşılanabilir ve bir özgürlük deneyimiyle ihlal edilebilir.

İngilizceden çev. Şeyda Öztürk

75 Heidegger, *The Origin of the Work of Art*, s. 18.
76 *Age.*, s. 78.

Dostluğun Kıvrımları
Derrida - Deleuze - Foucault

CHARLES J. STIVALE

Onu tekrar nasıl bulabilirim; konuşabilmem, ondan bahsedebilmem için dışlamak zorunda kaldığım bu ilksel mevcudiyeti, konuşurken nasıl yeniden yakalayabilirim? İşte bu noktada, dilimizin ebedi azabına, daima kaçırdığı, ıskaladığı şeye hasretle yönelirken tam da söyleyeceği şeyin yokluğu olma gerekliliği nedeniyle çektiği o azaba değineceğiz.

***Maurice Blanchot**, Sonsuz Sohbet*

Paris gazetesi *Liberation*'un 7 Kasım 1995 tarihli baskısında yer alan oldukça dokunaklı yazıda Jacques Derrida, Gilles Deleuze'ün ölümünün ardından, "*il me faudra errer tout seul dans ce long entretien que nous devions avior ensemble*"[1] [beraber sürdürmemiz gereken bu uzun sohbette şimdi tek başıma yürümek zorundayım] der. Derrida bu dostluğun sadece ortak düşmanlarda değil, felsefeye duyulan ortak aşkta da temellendiğini söyler (her ne kadar felsefi kavrayışları çok farklı da olsa). Melankoliden sağ kurtulmayı başarmış biri olarak, konuşması boyunca, Deleuze'ün ölümünü, akılları esir alan bir *ritournelle* [nakarat] haline gelen "şu korkunç ve kısmen yanlış

1 Bu denemenin çevirisinden yaptığım alıntılarda, gerekli bulduğum yerlerde belirli düzeltmelerde bulundum. *Liberation*'un bu sayısı Deleuze'ün ardından, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Jean-François Lyotard, Giorgio Agamben ve Jean-Pierre Faye tarafından ona ithaf edilen başka yazıları da içerir.

sözcük"le, yani "*generation*" [kuşak] sözcüğüyle ilişkilendirir: "Her ölüm biriciktir hiç şüphesiz ve dolayısıyla olağandışıdır; fakat Barthes'tan Althusser'e, Foucault'dan Deleuze'e, aynı *kuşaktaki* bütün bitişleri ya da sonları sanki sıralı olarak çoğaltan – Deleuze de sıralı tekilliğin düşünürüydü- bu olağandışılık hakkında ne söylenebilir ki?"

Bu alıntılar bize, Derrida-Deleuze-Foucault bağlantısını, "dostluğun kıvrımları" açısından incelemek için bir başlangıç noktası sunar. Bu formülle, bu yazarlar arasındaki karmaşık ve ayrıştırıcı ilişkileri ve hatta ilişkisizlikleri kuran düşünme duygulanımıyla, olay olarak yazmayı üst üste koyduğumu anımsatıyorum.

Bu ilişkilerin birbiriyle uzlaştırılmasının en iyi yolu, Maurice Blanchot'nun düşüncesiyle bu düşünceler arasında bir yankılanma tesis etmektir bence; zaten bir süredir, Eleanor Kaufman'ın o çok kapsamlı araştırması rehberliğinde üzerinde çalıştığım bir proje bu.[2] Deleuze, Foucault'nun "özneleştirme" kavrayışını, "bütün dış dünyadan daha uzak ve bu nedenle bütün iç dünyadan daha yakın olan bir Dışarı"[3] olarak ele alırken böyle bir yankılanmayı harekete geçirmekle kalmaz, bu yankılanma Deleuze'den Derrida'ya, Derrida'dan ise onun Nietzsche, Artaud, Blanchot gibi "ikisinin de hayranlık duyduğu" yazarlarla kurduğu dayanışmaya uzanan bir kaçış çizgisi çeker bizim için. Tıpkı bu yazarlar gibi, der Derrida, "Deleuze rastlantısal olanın [*l'aleatoire*], kaosun ve vakitsizin [*l'imtempestif*] zorunlulukla kurduğu bu ittifakı asla gözden kaybetmemişti."[4]

Bu sayede Blanchot, Deleuze'un tabiriyle bir "*intercesseur*", bir şefaatçiye dönüşür ve yine Deleuze'ün sözleriyle bu kavramsal aracı ya da şefaatçi olmazsa, "yapıt olmaz."[5] Kendisini ifade edebilmek için şefaatçilere –bunların en önemlisi Felix Guattari'dir– duyduğu ihtiyaçta ısrar eden Deleuze, "bütünüyle sanal bile olsa, bir dizi" oluşturarak çalışmanın gerekliliğini ifade eder. Bu diziler çok öğeli ve hatta "çatallanmaları olan karmaşık diziler" bile olabilir; Deleuze bu dizilerin işleyişinin, şefaatçilerin "önceden kurulu fikirleri", özellikle de kendininkileri bozmasını sağladığını vurgular; "bu şu anlama gelir ki, her birimiz diğerinin önerdiği mefhumu kendi tarzımızda an-

2 Kaufman'ın *Delilik ve Tekrar*'ının yanında, Kaufman ve Heller'ın kitabının Giriş bölümüne de bakınız.
3 Deleuze, Gilles, *Müzakereler,* Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, 2006, s. 111.
4 Jacques Derrrida, "Il me faudra errer tout seul", *Liberation*, 7 Kasım 1995.
5 Deleuze, *age.*, s. 142.

latırız." Çünkü der Deleuze, "şefaatçiler budur, sahte olanın hakikati üretecek obu güçleridir."[6]

"Çatallanmaları olan karmaşık diziler" imgesi akla hemen "köksap" terimini getirir; köksap yapısında, "tutarlılık düzlemine" girişi sağlayan bir sürü kapı vardır,[7] zira "dostluğun kıvrımlarının" karmaşık katmanları hakkında düşünerek ben de bu tür bir düzleme girmeyi amaçlamaktayım. Bunun için, önce Foucault-Deleuze ilişkisinden başlayıp sonra Deleuze-Foucault'ya ve son olarak da Derrida-Deleuze ilişkisine uğrayarak, bu rabıtadan çekip alacağımız birkaç ifadeyi ortak bir bağlama yerleştirmeyi öneriyorum. Bu ifadelerin birbirlerini yankılayacak şekilde *ortak bir bağlama yerleştirilmesinin* anlamı veya ciheti, bu düşünürler arasındaki duygusal ittifakların –ve bunlara Blanchot'yla kurulan ortak ittifakı da ekleyerek– bir taslağını çıkarmak ve böylece, aynı zamanda hem bir kavram hem de bir pratik olma işlevini yürüten dostluğun potansiyelini ve sınırlarını anlamaktır.[8]

Moriaki Watanabe, (*Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildini Japoncaya çevirmiştir) 1978'de gerçekleştirdiği *La scene de la philosophie* [Felsefe Sahnesi] başlıklı söyleşide, Foucault'yu "söyleşinin başından beri adı anılan Gilles Deleuze, Pierre Klosowski, Georges Bataille ve hatta Maurice Blanchot" hakkında konuşmaya davet eder ve "bu yazarlar, kitaplarınızda büyülü takımyıldızlar gibi parlar" der. Foucault buna oldukça dokunaklı ve duygulu bir şekilde karşılık verir:

> Dostlar hakkında konuşalım o halde, fakat haddi zatında dostlardan bahsetmeyeceğim. Belki de biraz geri kafalı bir kuşaktanım, benim için dostluk hem çok ciddi bir mesele hem de bir batıl inanç. Ve itiraf ediyo-

6 *Age*., s. 143.

7 Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus,* İng. Çev. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, s. 9.

8 Anekdotlar üstünde çok fazla durmayı tercih etmiyorum ama en azından Blanchot'nun kendi çağdaşlarından hep uzak mesafede durduğunu söylemeliyim. James Miller onu "Fransa'nın en önemli görünmez adamlarından biri" olarak tasvir eder (s. 80). *Hayalimdeki Foucault*'nun ilk bölümünde, Blanchot Foucault ile arasındaki paradoksal ilişki-sizlikten bahseder (Mayıs '68 olayları sırasında Paris'te gerçekleşen bir sohbet söz konusudur, ne var ki Foucault o sırada Fransa'da değildir). Didier Eribon'a göre, "[Foucault ile Blanchot arasındaki] tek diyalog, aralarında dolaşan şeylerdir aslında, yani birbirleri hakkında yazdıkları bir makale ve bir kitap"(s. 80, çeviri bana ait). Foucault'nun Blanchot'yla, Blanchot'nun da Foucault'yla görüşmekten kaçındığı fikri, James Miller'ın Foucault'nun arkadaşı Daniel Defert'den edindiği bilgilerden çıkmıştır: "Bu suretsiz yazara ithafen yazdığı yazıdan sonra bile Foucault, Blanchot'yla görüşebileceği yemek davetini geri çevirdi, Daniel Defert'e, onun yazılarını bildiğini, yazarını tanımasına gerek olmadığını söylemişti." (s. 82)

> rum, dostluk ilişkilerimi örgütlere, siyasi gruplara, düşünce okullarına veya akademik çevrelere eklemlerken hep çok zorlanmışımdır. Bana göre dostluk bir tür gizli farmasonluktur, ama birkaç görünür işareti vardır. Deleuze'den söz ettiniz, benim için büyük önem taşıyan biridir o. Çağımızın en büyük Fransız filozofu olduğu kanısındayım.[9]

Bunun üzerine Foucault "Deleuze yüzyılı"[10] ifadesiyle ilgili Watanabe'nin araya sokuşturduğu soruları da yanıtladıktan sonra, Deleuze, Klosowski, Bataille ve Blanchot'nun onun üzerinde bıraktığı etkinin yeterince farkında olmadığını itiraf eder. Şöyle der:

> Bunu fark etmeyişimin sebebi, sanırım, vefasızlıktan ziyade çekingenlikti. Çekingenlik diyorum çünkü onların edebi ya da felsefi eserlerinin, benim üretebileceğim herhangi bir şeyden çok daha önemli olduğunu düşünüyorum. Ürettiklerimi, pat diye bu isimlerin koruması altına vermek için harcayacağım ufacık emeği değerli görmek bence son derece rezil bir davranış olurdu. Ayrıca, kendim için bir hamilik arayışında değilim, özellikle de, manevi babalarım diyebileceğim kadar yüksekte gördüğüm bu insanlardan.[11]

Foucault'nun bu yanıtlarını alıntılama sebebim, öncelikle, bizzat kendisinin de dediği gibi ondan önce gelen bu edebiyat ve felsefe adamlarına, yol arkadaşlarına, kendi düşüncesini oluştururken çok şey borçlu olduğuna işaret etmekti. Diğer sebep ise, bu alıntıların, Blanchot'nun "Dostluk" adlı kısa ama çok önemli denemesini büyük ölçüde aksettiğini vurgulamaktı. Bu deneme, yalnızca Foucault'nun ısrarla sözünü ettiği, dostluğun gizli bağlarını anlamamızı sağlamakla kalmaz; Derrida'nın Deleuze'e gösterdiği hür-

9 Foucault, Michel, *Dits et écrits,* Paris, Gallimard, 1994, C. 3, s. 589.

10 Watanabe burada araya girer ve Foucault'nun "Gelecek yüzyıl Deleuzecü olacak" ifadesinin tam olarak ne anlama geldiğini sorar. Foucault ise bu ifadede önemli bir "düzeltme" yaparak cevap verir:
"Paris'te nasıl bir ortamda yaşadığımızın tahayyül edilmesi gerekir. Bu ifadeyi nasıl kullandığımı çok iyi hatırlıyorum. Tam olarak şöyleydi: Şu an –1970'li yıllardı bunu söylediğimde– çok az insan Deleuze'ü tanıyor. Bazılarıysa onun öneminin farkında, fakat öyle bir gün gelecek ki, 'yüzyıl Deleuzecü olacak'. Burada 'yüzyılı' Hristiyanlık bağlamında kullandım, elit bir görüş karşısındaki genel görüşü ifade etmek için ve bu Deleuze'ün bir filozof olarak önemini azaltmayacak demek istedim. Yani 'yüzyıl' sözcüğünü pejoratif anlamda kullandım." (Foucault, *age*.). yabancılığı

11 Foucault, *age*.

meti ve Deleuze'ün kıvrım, seriler ve özneleştirme hakkındaki düşüncelerini de daha iyi kavrayabilmemiz için önemli bir adımdır. "Tam da o dostumuz" hakkında konuşma girişimimizde, der Blanchot, "hiçbir tanık yoktur" ve "söylediğimiz her şey, o yegâne olumlamanın üstünü örtmeye meyleder: her şey gelip geçer; biz ise, ancak bu gelip geçme hareketini özenle kollarsak yaşananlara sadık kalabiliriz, ama içimizde her tür anıyı reddeden öyle bir şey vardır ki, bu şey, her şeyi silip götüren bu hareketin hâlihazırda bir parçasıdır."[12] Dosttan geriye kalan kitaplar olsa da, "sonun", o dostun düşüncesinin öngörülemezliğini yaratır. Bu öngörülemezlik, en az dostun "hayatının hareketliliği" kadar, o düşünceyi sürdürmeye yardımcı olur. Fakat bir olay olarak son, Blanchot'nun gözlemine göre, "gerçekleştiğinde bile, kavranabilen bir gerçeklik haline gelmez asla... O konuştuğu zaman aslında konuşan bu öngörülemezliktir; hayatı boyunca düşüncesini hem saklayan hem de koruyan, hem ayıran hem de –ister dışarıdan ister içerden– her tür gasptan kurtaran şey budur."[13] Dolayısıyla "bu öngörülemezin" gücü, çelişkili bir şekilde, hem dostun düşüncesini ele geçirmek için bir imkân teşkil eder hem de bu erişilebilirliği sınırlar.

Böylesi bir çelişki, Deleuze ve Foucault arasındaki esas dostluk ilişkisini tanımlayan şeymiş gibi görünür. Bir yandan, Deleuze'ün, Foucault henüz hayattayken onun yapıtlarına gösterdiği takdir ve bunun yanı sıra entelektüel, felsefi ve politik meselelerdeki dayanışmaları sağlam temellere oturur. Öte yandan, bu ilişkiyle ilgili bilinmeyen şey (belki de bilinmesine gerek yoktur), bu yakınlığın koşullarının aslında aralarındaki gerginlikten kaynaklandığıdır. Üstelik belgelenmiş "kopuş" gerçekleştikten sonra bile sürmüştür bu gerginlik.[14] Fakat Foucault ve Deleuze yapıtları hakkında mektuplaşmaya devam ettikleri için,[15] Deleuze'ün 1990 tarihli bir mektupta Miller'a söylediği gibi, bu "kopuşu" bir mesafe alma süreci olarak düşünmek daha doğru olacaktır. Öncelikle, der Deleuze, "[Foucault'yu] uzunca bir süre siyasi açıdan izledim ve öyle bir an geldi ki, birçok mesele hakkındaki değerlendirmelerine katılamaz hale geldim." Zira bu, ne aralarında

12 Blanchot, Maurice, *Friendship*, İng. Çev. Elizabeth Rottenberg, Stanford:Stanford UP, 1997, s. 289.

13 Blanchot, *age.*, s. 290.

14 Daha özlü bir özet için bkz. Marks, John. *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity,* Sterling, VA ve London: Pluto, 1998, s. 109-110.

15 Miller, Deleuze ile Foucault arasındaki mesafeli işbirliğine bu kitapla tanıklık etmiş olur (Miller, James, *The Passion of Michel Foucault,* New York, Simon and Schuster, 1993, s. 297 ve 429).

bir "yabancılaşma" yarattı ne de bir "açıklama" gerektirdi. Deleuze, "görüşmememizin sebebi anlaşmazlık değildi; aksine, artık birbirimizi görmediğimiz için [şartlar gereği], birbirimizi daha az anlar olduk, bir tür mesafe girdi aramıza" demekte diretir. Zira Deleuze Foucault'yla görüşmediği, hatta onu aramadığı için duyduğu pişmanlığı şöyle ifade eder: "Doğru veya yanlış, hayatı ve düşüncesi için daha derin bir yalnızlığı arzuladığını sandım, bu yalnızlığa ihtiyacı vardı ve en yakın dostları dışında kimseyle görüşmek istemiyordu. Şimdi düşününce, onu tekrar görmem gerektiğini fark ediyorum; fakat o sırada ona olan saygımdan, bunun için çaba sarf etmek aklıma gelmemişti".[16]

Kesin olan bir şey var ki, dostlukları hiç kesilmemişti. Bardağın yarısını biri boş, diğeriyse dolu görmeyi tercih etse bile, yani örneğin, yaşanan "kopuş" dostluk çerçevesine sığmayacak denli keskin ve nihai bir mesafe gibi görünse de, Foucault'nun Watanabe'ye bahsettiği "kopuş" farz edilen bu mesafeye sebep olan sözlerinin ve Foucault'nun yapıtlarının, o dönemde Deleuze'ün Guattari'yle beraber geliştirdiği *A Thousand Plateaus* [Bin Yayla] projesine ilham verdiğini de hesaba katmamız gerekir.[17] Öyle ki, 1986 yılında *Libération*'da yayımlanan bir söyleşide Deleuze, Foucault'yla ilişkisini, Foucault'nun terimlerini kullanarak, bir sevgi ilişkisinden ziyade, inişli çıkışlı bir "tutku" ilişkisi olarak tanımlar; fakat bunun kıskançlık veya rekabet içermediğinin de altını çizer.[18] Dahası, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* [Gilles Deleuze'ün Alfabesi] adıyla filmleştirilmiş bir söyleşide, Claire Parnet'nin "dostluk" hakkındaki sorusuna, Deleuze, kişinin bir başkasıyla ortak noktası olmasının ne demek olduğunu anlatarak yanıt verir. Bu ortaklığın yalnızca aynı fikirleri değil; bir dili, hatta bir dil-öncesini paylaşmak anlamına geldiğini ileri sürer. Ve şöyle geliştirir düşüncesini: Öyle insanlar vardır ki, hiç anlayamayız veya en basit meseleler hakkında bile konuşamayız onlarla. Ama bir de, tamamen farklı olmamıza rağmen, en soyut şeyler hakkında konuşurken bile en derinden ve tüm yoğunluğuyla kavradığımız kişiler vardır ve işte tam da bu gizemli belirsiz temeldir bizi onlara bağlayan. Ardından Foucault'yla dostluğuna getirir lafı Deleuze ve aralarındaki ilişkinin böyle gizemli bir dostluk olduğunu söyler; birbirlerinin değerini anlamak için konuşmalarına gerek bile yoktur ("F as in Fidelity").

16 Miller, *age.*, s. 298.
17 Özellikle *A Thousand Plateaus*, s. 530-31 ile 536-37'ye bakabilirsiniz.
18 Deleuze, *Müzakereler,* s. 99.

Blanchot'nun "dostluk" tanımı, bu ilişkilerin nasıl birbirlerini yansıttığını görmemizde bize yardımcı olacaktır: Bu ilişkiler, "dostlarımız hakkında konuşmamızı engelleyen, sadece onlarla konuşmamızı mümkün kılan, onları bir söyleşinin (veya denemenin) konusu haline getirmemizi önleyen o ortak yabancılığın tanınmasına dayanır; bu anlama hareketi içinde, konuştukları zaman, en bildik konularda bile olsa, aramızdaki sonsuz mesafeyi korurlar".[19] Bu mesafe, Blanchot'ya göre, bir ilişki kurmamızı sağlayan ayrılığın temelidir ve şu sözleriyle pekâlâ Deleuze ile Foucault'yu kastediyor olabilir: "Benden, dostum olan bu ötekine açılan saf aralıktır aramızda her şeyi ölçen; onu veya onun hakkında bildiklerimi –övmek için bile olsa– kullanmama asla müsaade etmediği için varlığın kesintiye uğramasıdır, iletişimi ortadan kaldırmaktan ziyade, bizi farkta ve hatta bazen sessizlikte bir araya getiren şeydir."[20] Bu ayrılık, ölümle beraber yok olur, der Blanchot, çünkü "ölümün, ciddi uyuşmazlıkların ayrı düşürdüklerini bile barıştırıp, samimiyetle kaynaşmalarını sağlamak gibi sahte bir erdemi vardır."[21]

Bu alıntı, Deleuze ile Foucault'nun dostluğuna "bardağın yarısı boş" yollu kötümser bakış açısından yaklaşır gibi görünse de, Blanchotcu perspektifin, "dostlukta" doğan imkânları (hem hayattayken deneyimlenen "mesafeyi" hem de, yalnızca, ve hatta kaçınılmaz bir biçimde, "sahte bir erdem" olan, ölüm-sonrası samimiyeti) kapsayacak kadar geniş ve karmaşık bir menzile sahip olduğunu öne sürmek istiyorum. Deleuze'ün Foucault'nun "kıvrım" anlayışını hem "güç" hem de "*le dehors*" [dışarısı] anlamında düşünmesi, Foucault'nun Blanchot hakkındaki düşüncelerini tartıştığı "La Pensée du Dehors"la [Dışarının Düşüncesi] paraleldir. Bu erken dönem denemesinde Foucault, dostluğu "kıvrım" bağlamında ele alır ve "bize dostluk eden kişinin, hem bizi asla eşit kılmayacak bir hak talebi, hem de kurtulmak istediğim bir ağırlık olma görevini üstlendiğini", dolayısıyla "ebediyen ters yüz edilebilen bir figür oluşturduğunu" belirtir.[22] Foucault bu figürü Blanchot'nun anlatılarıyla ilişkilendirerek dostu, "en yakın ve en uzak olanın ayrılmaz birlikteliği" olarak tanımlar ve sonra da dostun hem kendine

19 Blanchot, *age.*, s. 291.
20 Blanchot, *age.*, s. 292.
21 Blanchot, *age.*, s. 292. Andre Colombat, Deleuze'ün "ölümünü bir olay olarak" tasvir etmiştir. Bu, Deleuze'ün Blanchot okumasındaki "ölüm" ve "Dışarısı" arasındaki ilişkiyle de alakalıdır. Blanchot, Dionys Mascolo'ya ithafen "Pour L'Amitie" [Dostluk İçin] başlıklı bir deneme yayımlamıştır. Bu deneme, ilk olarak Mascolo'nun *A La Recherche d'un Communisme de Pensee*'nin [Düşüncedeki Komünizminin İzinde] Giriş bölümü olarak yayımlanmıştı.
22 Foucault, *Essential Works,* C. 2, s. 163-64; *Dits et Ecrits,* C. 1, s. 535.

çekme hem de geri çekilme hareketini, "konuşmayı önceleyen, sessizliğin altında yatan şeye, yani dilin durmak bilmez akışına" bağlar. Fakat bu, bildiğimiz dilbilimsel yaklaşım değildir, basit ya da saydam bir iletişimsel söylem değildir; bu daha ziyade, der Foucault, "kimsenin konuşmadığı bir dildir: şayet herhangi bir öznesi olursa da, bu, ancak gramatik bir kıvrımdır. Sessizlikle giderilmeyen bir dildir: herhangi bir kesinti, onun dikişsiz pürüzsüz yüzeyindeki beyaz bir lekeden ibarettir sadece."[23] Deleuze ile Foucault arasındaki sözde "kopuşa" rağmen, asli ilişkilerin tutarlılığı bağlamında yaşanan krizlerin koşulları ne olursa olsun, Deleuze'ün Foucault'yla "gizemli" olarak nitelendirdiği (*Deleuze'ün Alfabesi* söyleşisinde) ilişkisi hâlâ sürmektedir; hatta bu kesinti, "dikişsiz ve pürüzsüz tutarlılık yüzeyindeki beyaz bir lekeden" ibarettir.

Blanchot-Foucault-Deleuze arasındaki paralelliği burada, Deleuze'ün, Foucault'nun Blanchot'ya olan üç-aşamalı borcunu nasıl ele aldığına bakarak daha da genişletebiliriz. Bunun için de özellikle Foucault'nun (ve Blanchot'nun) "gözle görülemeyeni söyleme" ve böylece "dili sınırlarına sürükleme ve onu söylenemeyenin tahtına çıkarma" girişimlerini; Foucault'nun (ve Blanchot'nun) "üçüncü kişiye, 'o'na [*it / il*] ya da nötr olana, ilk iki kişiye göreli olana, anonim olana" verdikleri öncelik vesilesiyle "her tür dilsel kişileştirmeyi reddetmelerini" ve son olarak, ikisinin de ortak ilgi alanı olan Dışarısı, " bütün dış dünyadan daha uzak ve bu nedenle bütün iç dünyadan daha yakın olan bir Dışarıyla ilişki, aynı zamanda 'ilişkisizlik hali'" temasını Deleuze'ün nasıl anlamlandırdığına yönelmeliyiz.[24] Bu yakınsaklıklara rağmen, Deleuze yine de, Foucault'nun bu temaları oldukça özgün bir şekilde geliştirdiğini söyler ısrarla; özellikle de, özneleştirme sürecinin temelinde "yaşam ve ölüm deneyimi olarak, Dışarı çizgisi üzerindeki yakın ve uzak evirmesi, Foucault'ya özgü düşünme edimlerine (...) kıvrıma ve kıvrımın düzleşmesine yol açar."[25] Deleuze'e göre bu "kıvrım ve kıvrımın düzleşmesi", hem "gücün kendisiyle ilişkisini" hem de yaşam ve ölüm arasındaki bağları ima eder; yani, "özne olarak değil, sanat yapıtı olarak varoluş."[26] De-

23 Foucault, *Essential Works,* C. 2, s. 164-66; *Dits et Ecrits* C.1, s. 535-37.

24 Deleuze, *age.,* s. 111. Deleuze'ün *Foucault* adlı kitabındaki tartışmaya da bakınız (Deleuze, Gilles, Foucault, İng. Çev.. Seán Hand.Minneapolis: U of Minnesota P, 1988, s. 86, 94-123). Blanchot-Foucault-Deleuze kesişimiyle ilgili daha fazla çözümleme için Kaufman'a bakabilirsiniz.

25 Deleuze, *age.,* s. 111.

26 *Age.,* s. 107.

leuze, Foucault'nun "kıvrımı" kavramsallaştırdığını söyler, onu "gücün kendiyle bir ilişkisi ... güç ilişkisini, direnmemize, kaçmamıza, yaşamı ya da ölümü iktidara karşı çevirmemize izin veren kendiyle bir ilişki", Yunanlıların icat ettiği bir süreç olarak kavradığını ileri sürer. Dolayısıyla yaşamla ölümün bu kesişimi, "Varoluşu sanat yapıtı olarak üreten *isteğe bağlı kurallar*, varılış tarzları ya da yaşam stilleri oluşturan hem etik hem estetik kurallar (intihar bile buna dâhildir)" ortaya çıkarır.[27]

Bu "kıvrım", "ikiye katlanma" düşüncesinin gelişimi, yalnızca Foucault'nun en meşhur eserleri olan *Cinselliğin Tarihi* 2 ile 3 ve bunlarla ilgili söyleşilerde[28] kendini göstermekle kalmaz, ara ara yazdığı ve *Dits et Ecrits* adı altında toplanan denemelerinde de (*The Essential Works*'ün ilk ve ikinci ciltlerindeki bazı denemelerde de) bariz bir biçimde görünür. Bu varoluş kıvrımını bir sanat yapıtı olarak gözler önüne seren çok önemli denemelerden biri, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oidipus*'unun İngilizce çevirisi için yazdığı önsözdür; Foucault bu yazısına "Faşist-Olmayan Bir Yaşama Giriş" başlığını vermiştir. Foucault *Anti-Oidipus*'un, "erotik sanat" kavramındaki anlamıyla, bir "sanat" olarak okunması gereken bir "etik kitabı" olduğunu düşünür. Bunun için de, söz konusu "sanat"ın temel ilkelerinin listesini çıkarır: politik eylemi, "üniter ve totalize paranoya"dan ayırmak; kişinin hiyerarşik boyunduruktan kurtulmuş eylemler, düşünceler ve arzular geliştirmesini sağlamak; o köhneleşmiş "Negatif" kategorisinden ziyade, Batı düşüncesinde pozitifi, çoklu olanı, farkı, akışları ve devinimi desteklemek; politik pratik ile düşünce arasındaki ilişkiyi, pratiği, düşüncenin "yoğunlaştırıcısı" olacak şekilde revize etmek ve böylece, ortaya çıkacak analizin "politik eylemin müdahalesine zemin hazırlayacak biçim ve alanların" çoğalmasına hizmet etmesini sağlamak; sadece "bireyin *haklarını*" onarmaya odaklanmak yerine, çoğaltma ve yerinden etme yöntemleriyle "bireyleşme sürecini tersine çevirme"yi vurgulamak ve son olarak, iktidar aşkını tamamen reddetmek.[29]

Varoluşun bir sanat yapıtı olduğu fikrini ileri süren bir başka metinse, 1981 yılında Fransız dergisi *Gai Pied*'nin Foucault ile yaptığı, "Bir Yaşam Biçimi Olarak Dostluk" başlıklı homoseksüellik hakkındaki söyleşidir.[30] Foucault, homoseksüellikte toplumu en çok rahatsız eden şeyin, onun kendisini "yalnız-

27 *Age.*, s. 112.
28 Örneğin, Foucault'nun "Etiğin Soykütüğü Üzerine: Sürmekte Olan Bir Çalışmaya Genel Bakış" (*Essential Works,* C. 1 s. 253-80; *Dits et Ecrits,* C. 4, s. 383-411).
29 *Anti-Oedipus*, xii-xiv; *Dits et Ecrits* C. 3, 133-36.
30 *Essential Works* C. 1, s. 135-40; *Dits et Ecrits* C. 4, s. 163-67.

ca bir cinsel edimden ziyade, bir yaşam biçimi olarak" sunmasında yattığını söyler. Bu tehdit, "[erkekler arasında] duygulanım, şefkat, dostluk, sadakat, yoldaşlık ve arkadaşlık olasılıklarına mahal verir; öyle ki, o çok steril toplumumuz bunlara yer açamaz, çünkü yeni ittifakların kurulacağından veya öngörülemez güç ilişkilerinin oluşturulacağından korkar"[31]. Foucault burada homoseksüel "bir yaşam biçimi"ni düşünmeye çağırır bizi. Bu yaşam biçiminde dostluğa –"kişilerin birbirlerine keyif verme biçimlerinin tümü" olarak tanımlanan dostluğa– [32] verilen önem, "kurumsallaştırılmış ilişkilere hiç benzemeyen yoğun ilişki biçimlerine ... [ve hatta] bir kültüre ve bir etiğe yol açabilir."[33]

Deleuze, Foucault ve Blanchot arasındaki bu bağlantı daha da derin bir şekilde incelenebilir; fakat bizim artık bu bağlantıya Derrida'yı da ekleme vaktimiz geldi. Derrida-Foucault ayrılığına bakalım önce: 1960'larda, Derrida'nın Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'ni eleştiren yazısına dayanan anlaşmazlıkları [*differend*], yapısalcılıktan sözde post-yapısalcılığa geçişin kısmi bir özetini barındırır.[34] Hatta 1989 yılında Michael Sprinker'ın yaptığı bir söyleşide Derrida, Foucault'nun, kendisine, belli bir noktada, "alenen düşmanlık beslediğini beyan eden" biri olduğunu söyleyecek kadar ileri gider.[35] Oysa Deleuze'ün dostluk hakkındaki düşünceleri (*Nietzsche ve Felsefe*'de, *Deleuze'ün Alfabesi*'nde, *Müzakereler*'de ve Guattari'yle yazdıkları *Felsefe Nedir?*'de) bağlamında bu ünlü *differend,* pekâlâ Deleuze'ün, dostluk ile felsefe arasındaki o gizemli bağı açıklamak amacıyla Blanchot'ya yaptığı bariz gönderme vasıtasıyla da anlaşılabilir.

Yunanlılar tarafından geliştirilen dost kavramının anlamını vurgulayan Deleuze, Nietzsche'nin "bilgeliğin dostu" filozof ile rahip arasında yaptığı önemli bir ayrımı da vurgulamış olur. Bilgeliğin dostu, "bilgeliğe başvuran kişidir; ama onsuz hayatta kalamayacağını bildiği bir maskeye başvurur gibi; bilgeliği yeni, tuhaf ve hatta tehlikeli sonuçlara –ki bu sonuçlar, hiç de bilge değildir– ulaşmak için kullanan biri gibi."[36] Dahası, Deleuze ve Gu-

31 *Essential Works* C. 1, s. 136; *Dits et Ecrits,* C. 4, s. 164.
32 *Essential Works* C. 1, s. 136; *Dits et Ecrits*, C. 4, s. 164.
33 *Essential Works* C. 1, s. 138; *Dits et Ecrits,* C. 4, s. 165.
34 Bkz. Miller, *age*., s. 118-21; Dosse, François, *The Sign Sets, 1967–Present,* İng. Çev. Deborah Glassman Minneapolis: U of Minnesota P, 1997. C. 2 *History of Structuralism,* s. 23-25
35 Derrida, Jacques, "Politics and Friendship: An Interview with Jacques Derrida", İng. Çev. Robert Harvey; *The Althusserian Legacy.* E. Ann Kaplan ve Michael Sprinker (derleyen), New York, Verso, 1993, s. 194. Yine aynı kitapta Derrida'nın Althusser için yazdığı yazıyı da bulabilirsiniz: "Text Read at Louis Althusser's Funeral". Bu kitabı bana öneren Mehdi Semati'ye teşekkür ediyorum.
36 Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy,* İng. Çev. Hugh Tomlinson, New York, Columbia

attari *Felsefe Nedir?*'e, Yunan bağlamında "dostluk arzunun nesnesine duyulan aşk gerilimi ölçüsünde, rakip karşısındaki özentili güvensizliği de taşıyacaktır" diyerek başlar; "Dostluk öze doğru yöneldiğinde, iki dost, tıpkı talip olanla rakibi gibi olacaklardır (ama kim onları birbirinden ayırdedecektir ki?)"[37] *Alfabe*'de, bu talip olanla rakibin [*pretendants*] tam bir Yunan fenomenini olduğunu ortaya atan Deleuze, filozofun, özgür insanların bütün alanlardaki rekabetiyle ilişki içinde, davalarındaki belagatle işlediğini söyler.[38]

Yine de Deleuze ve Guattari dostluk kavrayışlarını, Blanchot'nunkiyle karşıtlık içinde irdelerler; Blanchot'ya göre dostlar (ya da kavramsal kişilikler) "sanki onları a priori karakterler konumuna yükseltilmiş yepyeni, canlı ilişkilere doğru sürükleyen bir felaketten çıkmışa benzer", "bir dönüş, bir tür yorgunluk, dostluğun kendisini sonsuz güvensizlik ve sabır olarak kavramın düşüncesine dönüştüren ebedi bir çaba fikrine dönüştüren dostlar arasında bir kaygı".[39] Deleuze ve Guattari daha sonra, Primo Levi'nin izinden giderek söz konusu felaketi, "'bir insan olmanın utancı' (çünkü [Auschwitz'den] hayatta kalanlar bile ittifak kurmak, onurlarını zedelemek zorunda kaldılar)"[40] olarak bu yüzyıl içinde konumlandırırlar. Ve şöyle devam ederler:

> [Felaket şurada]: kardeşlerin ya da dostların toplumu öyle bir sınavdan geçti ki, kardeşler ya da dostlar, düşüncenin sonsuz devinimleri haline gelen, dostluğu ortadan kaldırmayan ama ona modern renklerini veren ve Yunanlıların basit 'rekabetçiliği'nin yerini alan bir 'yorgunluk', belki de bir çekinme duymaksızın, birbirlerine ve her biri kendi kendisine bakamıyor. Biz artık Yunanlılar değiliz ve dostluk da aynı dostluk değil."[41]

Dostluk hakkındaki bu yorumlara yer vermemin sebebi, Derrida-Foucault anlaşmazlığını, Miller ve Dosse'un yaptığı gibi basit bir biçimde Ödipal eksenle sınırlandırmak yerine, daha derinden incelemek istememdir.[42] Di-

UP, 1983, s. 6.

37 Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, *Felsefe Nedir?*, Çev. Turhan Ilgaz, YKY, 2000 (5. Basım), s. 13.

38 "F as in Fidelity", *Deleuze'ün Alfabesi*'nde.

39 Deleuze, G. Ve Guattari, F., *Felsefe Nedir?*, s. 14.

40 Levi'den yapılan alıntı *Felsefe Nedir?*'den alınmıştır (s. 99 ve agy. 17. dipnot). Ayrıca *Müzakereler*'e (s. 192) ve *Alfabe*'deki "R comme la Resistance" bölümüne de bakabilirsiniz.

41 Deleuze, *age.*, s. 99.

42 Foucault-Derrida arasındaki anlaşmazlık (*differend*) hakkında daha detaylı bir çözümleme için Boyne'a bakınız.

ğer bir deyişle, Derrida'nın Foucault'ya meydan okumasını babayı öldürmek olarak yorumlamaktansa, bu fikir alışverişini "dostluğun kıvrımları" bağlamında ve ona en uygun alanda, yani felsefede, konumlandırmaya çalışacağım. "Artık Yunanlı olmadığımız" (Foucault ve Derrida dâhil) doğru olsa bile, dostluğun geçirdiği dönüşümler hâlâ, talip olanla rakibi, sıkıntıyı, güvensizliği ve bezginliği engellemeyen karmaşık ve incelikli "yeni yaşam ilişkileri"nde bilgeliğe yönelme çabalarını gerektirir. Bu açıklama, 60'lı ve 70'li yıllarda Parisli entelektüeller arasındaki birliğin kurulmasında ya da tutkularını belirlemelerinde dostluğun oynadığı rolü küçültmez veya gizlemez. Hatta bunu tamamlayacak bir bakış açısı bile sunabilir bence, örneğin Deleuze'ün 1988'de *Liberation*'da yayımlanan söyleşisi bu yolda işimize yarayabilir. Filozofun bir bilgeden ziyade bir dost olduğunu öne süren Deleuze, hâlâ şu temel soruyu sormak zorunda hisseder: "kimin, neyin dostu?" Akabinde felsefeyi "akorlar üretimi" olarak kuran Leibniz'e gönderme yaparak söz konusu felsefi anlaşmazlığı [*differend*] anlamlandırabilmek için bir başka olası yol gösterir: "Dost bu mudur, kakafoniye kadar giden akor mu? Söz konusu olan müziğin üzerine felsefe koymak değildir, tersi de değildir. Burada söz konusu olan daha çok bir kıvırma işlemidir."[43] Kısacası, Deleuze ile Foucault arasındaki ilişkiler, hiç şüphesiz, bezginlik ve güvensizlik hislerini açığa çıkarır; Deleuze ve Guattari'ye göre bu hisler, "insan olmaktan utanma" duygusu ile beslenir. Fakat bu ilişkiler pekâlâ, "modern renkleriyle" dostluğun uyumsuz seslerini de içeren bir akoru barındırıyor olabilir.

Bu meşhur anlaşmazlığın [*differend*] aksine, Deleuze ve Derrida'nın dostluğu biraz daha gözlerden uzak, daha özel ve daha uçucu olmuştur. Öyle ki, Deleuze'ün ölümünün ardından Derrida'nın yaptığı konuşma, aralarındaki ilişkinin tek kamusal ifadesidir.[44] Oysa Foucault-Deleuze birliği, *doublure* sözcüğünün anlamlarındaki gibi (hem bir kumaşın katmanları hem de *Doppelgaenger*[45] anlamında) bir ikiye katlanma olarak Dışarısı'nın kıvrımını kast ederken; Derrida ile Deleuze, Foucault-Deleuze birliğinin o gözle görü-

43 Deleuze, *Müzakereler,* s. 182.

44 Derrida ve Deleuze'ün karşılaşmalarına dair bir başka ve son kanıt (en azından benim bulduğum kadarıyla), 1972'de *Cerisy Kolokyumu*'nda karşılaşmalarıdır. Derrida, *Bugün Nietzche*'de yayınlanan, Deleuze'ü anma yazısında bundan söz eder. Bu kısa sohbet, Pierre Klossowski'nin sunumunun akabinde gerçekleşir. Bu kolokyuma Deleuze "Göçebe Düşünce" adlı yazısıyla katılmıştı.

45 Joughin bu anlamları Deleuze'ün *Müzakereler*'in İngilizce çevirisine yazdığı "çevirmen notunda" anlatır (Deleuze, Gilles, *Negotiations*, İng. Çev. Martin Joughin, New York: Columbia UP, 1995, s. 198-99).

lür içe kıvrımından ziyade, kavramsal bir biçimde birbirlerine bağlıymış gibi görünürler. Bu gözlem Derrida'nın, Deleuze'ü anma konuşmasındaki sözleriyle çelişir gibi dursa da, bu metnin, Blanchot'nun diğer yazılarında ele aldığı, dostluğa ilişkin daha karmaşık soruları ve kıvrımları sahnelediğini düşünüyorum.

Derrida, Deleuze'ün ardından yaptığı konuşmanın bir noktasında bir *söyleşiye* atıfta bulunur, ama sonra hemen o çok etkileyici son sözleriyle devam eder. Özellikle merak ettiğim şey, Derrida'nın *Positions*'ında yer alanlara benzeyen o "uzun ve doğaçlama söyleşinin", eğer gerçekleşebilseydi, nasıl bir şey olacağıydı. 1980'lerin ortalarından itibaren kötüleşmeye başlayan sağlık durumunun yanında böyle bir buluşmanın önündeki engellerden bir diğeri de Deleuze'ün, *Alfabe*'de de net bir biçimde ifade ettiği gibi, kendi çekinceli tutumuydu.[46] Uzun süredir beraber çalıştığı öğrencisi Claire Parnet'ye verdiği söz vesilesiyle gerçekleşen ve *Alfabe*'de yer alan bu sekiz saatlik söyleşi, Deleuze'ün, söyleşilerden hiç hoşlanmadığını bir kez daha gösterir. Bu söyleşi ise ancak ölümünden sonra yayımlanması koşuluyla gerçekleşebilmişti; bu, Deleuze'ün söyleşiler sırasında da sıklıkla dile getirdiği bir koşuldu, hatta "Z as in Zigzag" da bu sözlerle bitiyordu. Dolayısıyla, Derrida ve Deleuze olası bir söyleşi için sözleşmiş olabilirler pekâlâ. Bana kalırsa böyle bir teklifin kaynağında, bu beklentiyi sorumluluk icabı karşılamaktan ziyade, Deleuze'ün o meşhur cömertliği yatmaktadır.

Eğer böyle uzun bir söyleşi yapabilselerdi, ne konuşurlardı? Derrida, ilk sorusunun Artaud'yla ilgili olacağını söylemişti, "organsız beden"e ilişkin Deleuze'ün "yorumuyla" ve "içkinlik" terimini kullanış biçimiyle. Şüphesiz güzel sorular bunlar; fakat "organsız beden" hakkındaki bu sorgulama, söz konusu söyleşilerine yapılan ilk göndermeyi anımsatır. Derrida bu *entretien* [söyleşi] fikrinden, Deleuze'ün söylemi ve düşüncesindeki iki konu hakkında "mırın kırın ettiğini" (*murmurer* sözcüğünü böyle çeviriyorum) kabullendikten hemen sonra gündeme getirir: *"Anti-Oidipus'*taki bir önermeyle ilgili (bir gün, Nanterre Üniversitesi'ndeki Spinoza üzerine bir tez savunmasından be-

46 Yaşlılık hakkında konuşurken Deleuze, emekliliğinin "gitmesine izin verilmesi"nden ve artık topluma külfet olduğundan kaynaklandığını söyler. Asıl sinir bozucu olan ise, onun hâlâ topluma ait olduğunu düşünen birisinin onunla söyleşi yapmak istemesidir. Zira Deleuze, *Alfabe* filminin farklı olduğunu söyler, çünkü yaptıkları şey, tam da Deleuze'ün yaşlılıkla ilgili hayallerine aittir. Fakat birisi röportaj yapmak istediğinde, o kişiye iyi olup olmadığını, kendisinin çok yaşlı olduğunun ve toplumun onu köşeye ittiğinin farkında olup olmadığını sormak istediğini söyler (*Alfabe*, "M comme la Maladie").

raber dönerken söylemiştim bunu ona) veya muhtemelen felsefenin kavram *yaratmaktan* ibaret olduğu fikriyle ilgili" mırın kırın etmek.[47] Andre Colombat, bu çekinceleri ifade ederken veya genelleştirirsek, Deleuze ardından yaptığı bu konuşmada "Derrida'nın, Deleuze ile Guattari arasındaki o temel işbirliğini neredeyse reddeder gibi göründüğünü, ama öte yandan, Deleuze'ün sadece kendine ait eserlerine çok önem vermediğini, yalnızca Foucault'nun, Deleuze'ün eserlerini olayın düşüncesi olarak tanımlayan övgü dolu yazısını yinelediğini" benden önce ifade etmiştir.[48] Bu gözleme, Derrida'nın *murmurer* sözcüğünü kullanma biçiminin oldukça manidar olduğunu eklemek isterim, özellikle de Derridacı bakış açısından; çünkü bu sözcük, sözde övgüyle andığı *discours* [söylem] önünde çift kademeli bir engel, bir tür çifte duvar [*murmur*] inşa eder gibidir sanki.

Yine de, Derrida'nın bu *entretien*'de diretmesi, Blanchot'nun bu sözleri göz önüne alındığında o kadar da şaşırtıcı gelmeyebilir: "Em şahsi olan şeyin tek kişiye ait bir sır olarak saklanamaması da bu anlamdadır çünkü kişinin sınırlarını aşıyor ve paylaşılmamayı gerektiriyordu; dahası, paylaşımın kendisi olarak ortaya çıkıyordu."[49] Ancak, Derrida'nın konuşmasının sonundaki şu cümlenin iki kısmı da beni tereddüde düşürüyor: "Beraber sürdürmemiz gereken bu uzun sohbette şimdi tek başıma yürümek zorundayım." Cümlenin birinci kısmında kullanılan "gerekmek" fiili, Derrida'nın derin bir hüzün duyduğu izlenimini veriyor bana; hatta sanki ödeyemediği bir borç veya hiç açıklama yapmaksızın gitmediği bir buluşmanın onun üzerinde bıraktığı üzüntü gibi. İkinci kısımdaki "şimdi tek başıma yürümek zorundayım" ifadesi ise, bu yazarların Blanchot'ya duydukları ortak hayranlık bağlamı vasıtasıyla Derrida'nın kendi konumunu daha iyi anlayınca netlik kazanacak bence.

Bu ifadenin çarpıcılığı ve güzelliği, Derrida'nın bunun bizim kaderimiz, onun da kendi kaderi olduğunu fark etmesinde yatar; zira "*generation*" [kuşak] sözcüğünün metinde sık sık boy göstermesi de bu yüzdendir. *Marx'ın Hayaletleri*'nin önsözünde Derrida, "kuşakları" üç başka terimle ilişkilendi-

47 Derrida, Jacques, "Il me faudra errer tout seul." *Libération,* 7 Kas. 1995, s. 37. [İng. Çev. David Kammerman, *Tympanum* 1'de mevcuttur, http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/1/derrida1.html].

48 Colombat, André Pierre, "November 4, 1995: Deleuze's Death as an Event", *Man and World,* C. 29, 1996, s. 236.

49 Blanchot, Maurice, *İtiraf Edilemeyen Cemaat,* Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 1997, s. 32.

rir: miras, hayaletler ve adalet. Şöyle der: "İster devrimci olsun ister olmasın, hiçbir etiğin ya da politikanın mümkün, tahayyül edilebilir ya da *adil* görünmediği, artık veya henüz *orada* olmayan ötekilere saygı duymayı ilkeleri arasında saymadığı o anda, hayalet *hakkında* konuşmak gerekir, hatta hayalet*e* ve hayalet*le* de konuşmak gerekir."[50] Aslında hayalet hakkında, hayaletle ve hayaletlerle yapılan bu konuşma, "yaşam ile ölüm arasında" yaşamayı öğretir bize; yani, "hayaletlerle, onların bakımıyla, onlarla sohbet ederek, eşlik ve refakat ederek, ticaretsiz ticaret yaparak" yaşamayı öğrenmektir. "Başka türlü veya daha iyi yaşamak. Hayır, daha iyi değil aslında; ama daha adilce."[51]

Burada Blanchot'nun 1984'te Foucault'nun ölümünden hemen bir gün sonra yazdığı "Hayalimdeki Michel Foucault" başlıklı anma yazısı hakkında Derrida'nın düşüncelerine göz atabiliriz. Derrida'nın yaptığı uzun alıntının bir kısmı Blanchot'nun bu yazısının son cümleleridir. Ben de bunu uzunluğuna rağmen alıntılayacağım; çünkü hem Derrida'nın bunu önemsediğinin farkındayım hem de "dostluğun kıvrımları" konusunda bize net bir kavrayış sunacağını düşünüyorum:

> [Foucault] Yunanlılarda bir yurttaşlık ahlakından ziyade, bireysel bir etik bulmaya çalışıyordu; bu etik sayesinde yaşamını –yani yaşamından geriye kalanı– bir sanat yapıtına dönüştürebilecekti. Ve yine bu sayede eskilere, asla tamamen yitirilmemesine rağmen, sadece birkaçımız dışında, o engin erdemini tekrar yakalayamadığımız dostluk pratiklerini yeniden değerlendirme çağrısında bulunmak isteyecekti. Yunanlılar, ve hatta Romalılar için de, insan ilişkilerinin en mükemmel modeli olan *philia* (gizemini iki karşıt yaptırımı yerine getirebilmesinden alır: aynı anda hem saf bir karşılıklılık hem de karşılıksız bir cömertliktir), daima daha da geliştirilebilir bir miras olarak anlaşılabilir. Dostluk belki de Foucault'ya ölümünden sonra kavuşacağı bir armağan olarak vaat edildi; tutkunun, düşünce sorunlarının, hayatın kendisinden çok ötekiler için hazırladığı tehlikelerinin ötesinde bir dostluk. Övgüden ziyade çalışma (önyargısız bir okuma) gerektiren bir işe, beceriksizce de olsa, tanıklık ederek, bu entelektüel dostluğa sadık kaldığıma inanıyorum. Bugün bu dostluğu ilan etmemi sağlayan ve –yanlış hatırlamıyorsam Diogenes Laertes'in Aristoteles'e at-

50 Derrida, Jacques, *Specters of Marx, Çev.* Peggy Kamuf, New York, Routledge, 1994, s. Xix.
51 *Age*., s. xviii.

> fettiği şu sözleri anımsatan– Foucault'nun bana büyük acı veren ölümüdür: "Dostlarım, dost diye bir şey yoktur."[52]

Dostluğun Siyaseti'nde Derrida'nın bu alıntıyı takiben yaptığı yorum üç temel noktaya odaklanır; üçü de, "dostluğun kıvrımlarını" anlayabilmemize yardımcı olacaktır. Bunlardan ilki Yunan modeli temasıdır; Derrida, Blanchot'nun bu mirastan faydalanmak istememesine rağmen, bu "mirasın" geliştirilebilme imkânını sunmaktan geri durmadığını söylüyor ("tam da olmadığı şey tarafından geliştirilebilen").[53] İkincisi, bu "hatırlama vakti"nin formel yapısı Derrida'ya göre, "tabii ki alçak gönüllülük ve ihtiyattan kaynaklandığı için; dostu anmakta, Aristoteles'e atfedilen, dostun olmadığı deyişinden daha başarısızdır.[54] Derrida'nın bu yorumu özellikle içinde bulunduğu bağlamla ilgilidir; çünkü ona göre bu deyiş, "bu dostluğun, o dost hayattayken ilan edilemeyeceğini, *bugün bu entelektüel dostluğu ilan etmemi sağlayan* şeyin ölüm olduğunu" doğrular. Ardından hararetle şunu ekler: "Ölüme minnettarız... [dostluk], ölümü beyan eder, nihayet ilan edilme şansı ölüm sayesinde gelir, ne olursa olsun gelir."[55] Buraya, Deleuze'ün ölümünün ardından söylediklerini açıklığa kavuşturacak oldukça tuhaf bir kişisel not düşer: "Gizlemeye gerek yok, dostluk bağlarıyla bağlandığım o adamlar ve kadınlar hakkında konuşacağım anlaşılacak zaten – aslında onlar*a* da konuşmak istiyorum. Eşine az rastlanır bir dostluktan bahsediyorum; bu, bende hep bir hayranlık ve minnet dalgalanması yaratmıştır."[56]

Derrida daha sonra üçüncü noktaya istinaden, Blanchot'nun Foucault üzerine yazdığı metne, kardeşlik sorununa döner ve özellikle şunu sorgular: "*Kardeş* ya da kardeşliğe çağrı sözcükleri, dostlukla ilgili bir konuşmada geçiyorsa, bu sözcüklerin anlamı nedir?"[57] Bu sorunun kendisi zaten kardeşliğe çağrı imkânından şüphe etmemize sebep olur; bu temelleri sarsma ham-

52 Blanchot, Maurice, *Michel Foucault as I Imagine Him*, İng. Çev. Jeffrey Mehlman, *Foucault/Blanchot*, New York, Zone, 1987, s. 108-09. Derrida'nın *Dostluğun Siyaseti* adlı eserinde alıntılanmıştır, Derrida, Jacques, *Politics of Friendship*, İng. Çev. George Collins, New York, Verso, 1997. s. 300.

53 Derrida, *age.*, s. 300.

54 *Age.*, s. 301-02.

55 Age., s. 302. Bu ifade Blanchot'nun düşüncesini yankılar: "Ölerek kesin olarak uzaklaşan ötekinin yanında mevcut durmam, ötekinin ölümünü beni ilgilendiren tek ölümmüş gibi üstlenmem; işte beni kendi dışıma bırakan ve imkânsız olmasına rağmen beni bir cemaatin Açıklığına açabilecek tek ayrılık." Blanchot, *İtiraf Edilemeyen Cemaat*, s. 19.

56 Derrida, *age.*, s. 302.

57 *Age.*, s. 304.

lesi Derridacı söylemde o kadar da sıra dışı olmamasına rağmen, Derrida'nın dostluk hakkındaki konuşmasının içine işlemiş bir muğlâklığa işaret eder. *Dostluğun Siyaseti*'ndeki analizlerin hiçbirinin "kardeşe ya da kardeşliğe karşı bir şey söylemediğini" dikkatlice vurgularken, çok temel bir soruya da yer verir: "Tüm diğer olası sözcükler arasından seçilmiş, hatta –ve özellikle– bu seçim kasti olmasa bile, bu sözcüğün [kardeş] politik etkisi ve kapsamı nedir?"[58] Bu soru Derrida'yı "demokrasiden kardeşliği buyuran tüm bu dostluk biçimlerini (felsefi ve dini) söküp alarak, demokrasiyi düşünmenin ve uygulamaya koymanın mümkün olup olmadığını" sorgulamaya iter.[59] Daha sonra ise, bu düşüncenin uygulanabilmesinin, "bir kurma meselesinden" ziyade, geleceğe, hatta "gelecek olan" belirli bir demokrasiye, aynı cinsiyettekiler arasındaki ve fallogosentrik şemanın ötesinde düşünmeye çalıştığımız dostluğa hakaret etmeyen, gelmekte olan bir demokrasiye açılma olup olmadığını sorar.[60]

Mevcudiyete, hatta borçlu olduğumuz ama imkânsızlığını ve kaçınılmaz olarak erteleneceğini de bilmemize rağmen, mevcudiyete ve konuşma yapmaya duyulan bu bariz arzudan, "dostluğun kıvrımına" ilişkin elimizde kalan ne olabilir o halde? Deleuze ve Derrida felsefenin tanımıyla ilgili aynı fikirde değillerse (Deleuze felsefenin kavram yaratmak olduğunu söylerken Derrida biçimsel bir duvar yaratır), Deleuze'de Derrida'nın ilgisini çeken, ortak düşmanlarından başka nedir ki? Üç farklı cevap hemen kendini gösterir: Tüm fikir ayrılıklarına rağmen Derrida'nın Deleuze'ün yazılarını –sadece temel eserleri değil–, hatta ve özellikle, uzun alıntılar yaptığı *Müzakereler*'de yayımlanan söyleşileri de gerçekten iyi bildiğini, anma konuşmasında da açıkça görebiliriz. Bu vesileyle Blanchot'nun Foucault hakkındaki sözleri daha da anlamlı hale gelir: "Övgüden ziyade çalışma (önyargısız bir okuma) gerektiren bir işe, beceriksizce de olsa, tanıklık ederek, bu entelektüel dostluğa sadık kaldığıma inanıyorum. Bugün bu dostluğu ilan etmemi sağlayan onun bana büyük acı veren ölümüdür."[61] Blanchot'nun bu sözleri, Derrida'nın Deleuze'ün ardından yaptığı anma konuşmasında ona gösterdiği ihtiyatlı ve mesafeli saygıyı en iyi şekilde anlatıyor bence, Derrida'nın *Dostluğun Siyaseti'nde* bu pasajın detaylı bir okumasını yaptığını da hatırlayalım.

58 *Age.*, s. 305.
59 *Age.*, s. 306.
60 *Age.*, s. 306.
61 Blanchot, *Michel Foucault*, s. 109.

İkinci cevap Deleuze'ün ta kendisinden gelir: *Alfabe*'de ifade ettiği dostluk hakkındaki kışkırtıcı görüşlerinde Deleuze, hepimizin bir başkasını cazibemizle etkilemeye ya da bir başkasının cazibesinden etkilenmeye meyilli olduğumuzu söyler; bu, bazen bir jestte, bazen bir düşüncede, bazen de bir tür alçak gönüllülükte ortaya çıkar. O halde, algının yaşamsal köklerine nüfuz eden bu cazibe bir dostluk meydana getirir: bize uygun, kendisinden bir şey öğrenebileceğimiz, bizi açan, uyandıran, bizi gösterge yayınlarına duyarlı kılan birini algıladığımızda, bu, üzerimizde kalıcı bir etki bırakır. Deleuze bu cazibe meselesini, pekâlâ güvensizlik de barındırabilen dostluklarda, rakiple ilişkilendirir; ama bunun büyük dost topluluklarına pek de zarar vermediğini söyler. Son olarak, Deleuze cazip olan şeyin, kişinin fobilerini ortaya koyan ve aslında biraz kaçık olduğunu ele veren tarafı olduğunu ileri sürer. Kişinin deliliğine [démence], bunun onu ne dereceye kadar korkuttuğuna ve ne dereceye kadar mutlu ettiğine ilişkin bir ipucu yakalandığında, ancak bu koşulda, o kişinin cazibesinin kaynağına ulaşılmış olur.[62]

Deleuze'ün bu görüşü, Derrida'nın onu neden bu kadar çekici bulduğunu, Deleuze'ün düşüncesinde onu hâlâ zorlayan kilit noktaları –mesela, onun deliliğini, Artaud'yla, "bedensiz organlar"la ve her şeyden öte, felsefenin kavram yaratımı olduğu fikriyle kafayı bozduğunu ele veren cazibesini– daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Daha önce de gördüğümüz gibi farkın, hatta mesafenin çekiciliği, Blanchot'nun dostluk hakkındaki görüşleriyle tutarlılık içindedir ve nüanslarına rağmen, Derrida'nın politik görüşleriyle, Deleuze-Guattari'nin "jeo-felsefi" görüşleri arasındaki farklara dahi uzanır. *Dostluğun Siyaseti'nde*, Derrida'nın "kardeşlik" hakkındaki nihai düşüncesi, onu, kardeşliğe çağrının demokrasi bağlamında düşünüp düşünülemeyeceğini sorgulamaya yöneltmiştir; çünkü "demokrasi olsa bile, [kardeşlik, kardeşlik çağrısı] asla var olmaz, mevcut değildir, asla temsil edilemeyen bir kavramın izleği olarak kalır".[63] Burada Derrida, Giorgio Agamben'in "gelecek cemaat" olarak adlandırdığı şeye duyulan bir umudu veya yalnızca ihtiyacı dile getirir gibi görünse de, dostluk söyleminde "kardeşlik çağrısı"nın oynadığı rolün muğlaklığına işaret eder aslında; zaten bu muğlaklık Deleuze için yaptığı anma konuşmasında da açıkça hissettirir kendisini.

Felsefe Nedir?'de Deleuze ve Guattari, felsefe ile demokrasi arasında şüphe götürmeyen bir ilişki olduğunu söylerler: kardeşlerin oluşturduğu toplum-

62 "F as in Fidelity"
63 Derrida, *age.*, s. 306.

da meydana gelen çağdaş felaketler ve "insan olmaktan duyulan utanç" hakkında tartıştıktan hemen sonra, felsefenin bir kavram yaratma edimi olarak gerçekleşmesinin, "demokratik Devletin şimdiki formunda ya da … iletişim cogito'sunda" mümkün olmadığını ileri sürerler. Zira kavram yaratma ediminin kendisi, "Bir gelecek formuna çağrı yapar, yeni bir toprağa ve henüz var olmayan bir halka seslenir."[64] Bunu bildirdikten sonra, "bu halk ve toprak bizim demokrasilerimizde buluşamayacaktır" diye okuyucuyu uyarmayı da ihmal etmezler, "çünkü demokrasiler çoğunluklardır ama bir haline-geliş, doğası gereği her zaman için kendini çoğunluktan dışarıya çıkaran şeydir".[65] Bu, ne sanatçının ne de filozofun "halk yaratma" meselesidir; söz konusu olan, onu [halkı] "bütün güçleriyle" çağırmalarıdır.[66] Peki ama "sanat veya felsefe aracılığıyla seslenilmiş olan ırk" nasıl olurdu diye de sormadan edemezler: "Kendini ari sanan değil [Heidegger bunu göklere çıkarır] ama ezilmiş, piç, aşağı, anarşik, göçer onulmazcasına minör bir ırktır."[67] Hatta, Artaud da "alfabesizler *için* yazmaktan – sözyitimliler için konuşmaktan, beyinsizler için düşünmekten bahsederdi".[68] Bu yüzden Deleuze ve Guattari, halkın ve düşünürün, ortak bir haline-geliş süreci paylaştıklarını ve dolayısıyla da birbirlerine içkin olduklarını öne sürerler; işte bu da "felsefenin değil-felsefe ile kurucu ilişkisini" oluşturur. Sonuç olarak bir halk, "tiksinti verici acılar"ın tetiklediği yaratımlar sayesinde felsefe kitapları ve sanat yapıtlarıyla ilişki kurar ve onlarla "kendi kendini yaratabilmenin" yanında, "ölüme, tutsaklığa, hoş görülemeyene, utanca ve şimdiki hale direnme gücünü" de yine bu yolla paylaşır.[69]

Nihayetinde, "dostluğun kıvrımları" hakkındaki bu düşünüm şunu ortaya çıkardı: "un Blanchot peut en cacher un autre" [Bir Blanchot bir diğerini gizleyebilir]. Yani, Foucault ve Deleuze'e göre, Blanchot üzerinden birbirleriyle karşılaşmaları hep dublörün, ikiye katlanmanın, gücü ve tutkusu sayesinde gerçekleşmişti; kıvrımın, kumaşı zedelemeden onda bıraktığı iz veya kırışıklık, yani bir açıdan bir "yarık" tarafından veya onun sayesinde belirgin hale gelmişti. Derrida ve Foucault gibi ben de, Yunan modelinin, Blanchot'nun kavrayışına göre bugün şekil değiştiren dostluğa içkin bitkin-

64 Deleuze, *Felsefe Nedir?*, s. 100.
65 *Age.*, s. 100.
66 *Age.*, s. 101.
67 *Age.*, s. 101.
68 *Age.*, s. 101.
69 *Age.*, s. 101.

lik ve güvensizlikle örtüştüğünü ileri sürmüştüm. Derrida ve Deleuze'de ise, karşısındakini "albeni"siyle cezbeden dostluk, gerçekten ötekini arayan kişiyi, tek başına yollara düşmeye iter; Blanchot'nun o müthiş tasviriyle bu bir, "her tür simetri imkânını yıkan ve şeyler arasında, özellikle de bir insan ile diğeri arasında bir sonsuzluk ilişkisi kurulmasını sağlayan bir çarpıklık."[70] Yine de, bu kesişimlerin karmaşıklığını maskelemeyecek yapay bir birlik kurmaya kalkışmadan, bu "dostluk kıvrımını" veya Blanchot'nun ifadesiyle, bu "gece iletişimini"' gayet iyi anlıyorum; bu, "itiraf edilmeyen" ama "başka biçimde bir cemaate" yol açan bir iletişimdir. "Birbirleriyle zorunlu ilişki içinde olmayan, her biri kendine özgü az sayıdaki dost, karşı karşıya oldukları veya kendilerini adadıkları istisnai olayın bilincine vararak paylaştıkları sessiz okuma aracılığıyla cemaati oluştururlar."[71] Bu "sessiz okuma", yukarıda sözü geçen metinlerde ortaya çıkar ve onların merkezini oluşturur. Bu öyle bir merkezdir ki; sürekli yer değiştirir, "istisnai bir olayın bilincine varmamızı" sağlayan metinsel göstergeler olan dostluğun kıvrım ve katlanma noktalarından geçerken kısacık bir an görünür ve uçup gider yine.

İngilizceden çeviren: Elis Simson

70 Blanchot, Maurice, *The Infinite Conversation,* İng. Çev. Susan Hanson, Minneapolis, U of Minnesota P, 1993, s. 81.
71 Blanchot, *İtiraf Edilemeyen Cemaat,* s. 20.

odak

KAHVEHANE KÜLTÜRÜ



Kahveler

DEMİR ÖZLÜ

Türkiye'deki enteligentsia üzerine de bir ölçüde etki yapmış olan çağdaş düşünür Jürgen Habermas, Batı demokrasisinin kaynaklarını araştırırken, özellikle onsekizinci yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan, çoğunluğunun *patron*u da kadın olan büyük salon toplantılarıyla, salon yaşamının bu alandaki etkisi üzerinde özenle durur. Tartışma, düşünce üretme özgürlüğü vardı bu salonlarda. Elbette kişi özgürlüğü çevresinde oluşan bu fikir hayatı seçkinlerden başlayarak, halkın sonrasında eylemci de olan seçkinlerine de ulaşacaktı. Söylemeye gerek var mı bilmiyorum; büyük salonlarda oluşan düşünsel ortam, başta edebiyatla müziği de içerisine alan sanata da yaslanan yaratıcı bir ortamdı.

Batıdaki salon yaşamından söz ediyorum. Doğudaki durumsa büsbütün başkaydı. Bu duruma daha sonra değineceğim. Ama Doğu aleyhine olan en büyük eksiklik kuşkusuz kadınların benzeri bir araya gelişlerden uzak tutulmasıdır.

Batıda, salon toplantılarından sonra başlayan kahve yaşamını bugün de yaşayan bir kültürel alışveriş ortamı, yaratıcılığı kışkırtan bir biraraya gelme olarak görüyorum. Kahve yaşamı insan özgürleşmesinin bir parçasıdır. En büyük parçalardan biridir.

Kahvelerden söz açarken, şu bilinen basit olguları sıralamak gerekiyor: Doğu, kahve denilen sakinleştirici ürünü tanıyordu. Osmanlı ordusu 2. Viyana kuşatmasından sonra geri çekilirken, kentin kapılarında 500 çuval kadar kahve bırakmıştı. Tarih: 1683. Bu kahveleri alarak Viyana kentinde ilk kahveyi açan Galiçyalı bir Ermeni olan Georg Franz Kolschitzky imiş.

Şimdi Viyana'da kahveciliğin babası sayılan Kolschitzky'nin heykeli vardır.

Kahve kültürü 1645'te Venedik'e ulaşmıştı. Londra'ya 1652'de, Paris'e 1672'de gelmişti bu kültür. Batı'da kahveler, dinlenme, rahatlık içinde düşünme, gezinti yaparken gezintiyi zenginleştirme, dış dünyadan can sıkıntılarını atmak için imgeler, motifler alma yerleridir ama felsefecilerin, yazarların, öteki sanatlarla uğraşanların da, bunların yanında düşünce alışverişinde bulundukları, dostluklarını sürdürdükleri yerlerdir de.


GEORG FRANTZ KOLTSCHITZKY gewesener Dollmetzher, bey der Orientalischen Compagnia.

Bu gözlemler çerçevesinde yirminci yüzyıl başlarında, bu alanda en büyük olmuş iki çok ünlü kahveden sözetmek gerekmektedir sanıyorum:

Bunlardan ilki Viyana'daki *Café Central*'dır. 1900 yılında Viyana'da 1200 kadar kahve vardı*; Café Central* bunların en büyüğüdür. Musevi enteligentsia da dahil, oraya kentin bütün enteligentsia'sı devam etmektedir. Kahve, çeşitli dillerden 251 gazeteye abonedir. Herhalde bu bir dünya rekorudur. Herrengasse'deki bu kahveye Orta Avrupa'nın bütün entelektüelleri, sanatçıları devam etmiştir.[1] *Café Central*'ın hemen yüz metre ötesindeki *Herrenhof* da, *Café Central* kadar ünlüdür. Bu kahvelerde, sınırlı ölçülerde, yemek de vardır. I. Dünya Savaşı sonunda Galiçya kaybedildiği için, buradaki Musevi entelektüel yoğunluğu daha da artmıştı. Joseph Roth'un bu mahalledeki Yahudi kahvelerini anlatan bir kitabı vardır. Bu kitabı ben henüz ele geçiremedim. Bu Yahudi yoğunluklu kahveler, Viyana'nın banliyölerine kadar yayılır. Kahveler yaşam alanlarıdır ama bu arada kahvelere devam eden entelligentsia'nın da önemine inandığımı belirteyim. Çünkü tarihte bir dönüşüm varsa onun motoru bence ilerici entelligentsia'dır. Son birkaç on-yıldır bu çark, küresel insan özgürlüğü, kültürel gelişme alanında çöküş gösteriyorsa da.

1 En tanınmışları arasında Artur Schnitzler, Karl Kraus, Robert Musil, Herman Broch, Stefan Zweig, Elias Kanetti, Sigmund Freud... Müzikçiler: Anton Bruckner, Brahms, Gustav Mahler, Schönberg... Ressamlar: Klimt, Kokoschka... Politikacılar: Troçki (asıl adı Bronstein), Stalin, Tito (Josip Broz) da var.



Café Central'ı sözkonusu etmişken, C. G. Jung'un İsveç diline *Mitt Liv* (Yaşamım) başlığıyla çevrilmiş olan kitabındaki Freud bölümünde karşılaştığım şaşırtıcı ve görkemli bir notunu anmadan geçemeyeceğim. (C. G. Jung'un bu kitabı ilk olarak 1962'de Alman dilinde Walter-Verlag Olten tarafından *Erinnerungen Träume Gedanken von C.G. Jung* adıyla yayımlanmıştı): "Benim *Die Psyhologie der Dementia praecox* kitabımdaki düşüncelerim meslektaşlarımca anlayışla karşılanmadı, onlar yüzüme karşı güldüler. Ama aynı çalışmayla Freud'a gittim. Freud beni bulunduğu yere davet etti, Şubat 1907'de ilk buluşmamız gerçekleşti. Saat 13'te yemek vakti buluştuk, hemen hemen aralıksız on üç saat konuştuk. Freud benim karşılaştığım gerçekten değerli olan ilk kişiydi." İşte on üç saatlik bu konuşma *Café Central*'de geçer. Bunun çağdaş bilimle kültüre katkısı konusunda bir şeyler söylemeye kalkışmaya sanırım gerek yok.

II. Dünya Savaşı öncesi yükselen Avusturya ulusalcılığı, Nazist kültür, başka bir deyimle ırkçılık bu kahvelerin önemsizleşmesine yol açtı.

İkinci büyük kahve Paris'te Montparnasse Bulvarı ile Saint Michel Bulvarı'nın kesiştiği yere yakın olan geniş köşe kahvesi *Closerie des Lilas*'dır.

171 Boulevard du Montparnasse. Art-Nouveu'nun doğuşundan, Paris Uluslararası Fuarı'ndan sonra bu kahve 1900-1930 yılları arasında dünyanın kültür merkezi olan Paris'in en gözde kahvesiydi. 1847'de François Bullier tarafından kurulmuştu. Önünde Montparnasse Bulvarı bütün genişliğiyle yer almaktadır. Bu yöndeki kaldırımı da, güzel havalarda kahve önündeki yığışma ile tıkanmamaktadır. Kahvenin yanındaki küçük alansı bölüm, bugün *Picasso Alanı* adını taşıyor. Biraz ötede Napolyon'un mareşallarından Ney'in heykeli var. Benim Hemingway'in romanları arasında en çok sevdiğim *Güneş de Doğar* adlı romanı, heykelin ardındaki apartmanlardan birinde başlar. O yıllarda bu kahvede görülenler yirminci yüzyılın en ünlü sanatçılarıdır.[2] *Closerie des Lilas* ile o dönemin Montparnasse yaşamı üzerine pek çok kitap var. Aklımdan silemediğim kimi ayrıntılar da ikide bir beni düşündürür: O yıllarda Montparnasse kaldırımlarındaki kahvelerde hep yanında birkaç güzel kadınla (bunların bazıları da modellerdir) görülen ressam Paskin'in niçin intihar ettiği; tanıştığı her kadınla aşk yaptığı bilinen çok yakışıklı ressam Modigliani'nin ölümünden hemen sonra son sevgilisi 22 yaşındaki güzel kızın kendini pencereden atarak intiharı... daha pek çok yaşam sırrı.

Henüz 19 yaşını tamamlamadan ayak bastığım kahve (pastane) 1954 yılı ile 1960-61 yılı arasında bizim, Mavi'ciler denilen topluluğun, buluşma yeri olan *Baylan Pastahanesi*'dir. Bir süre önceden Paris'ten İstanbul'a dönen şair Attila İlhan, Beyoğlu, İstiklal Caddesi, 148 no'daki Luvr apartmanının alt katında, geriye doğru genişleyerek uzanan Orta-Avrupa kahvelerini andıran –yüksek düzeyde– bu pastaneyi mesken tutmuştu. Atlas Sineması'nın hemen hemen karşısına düşüyordu.

1966'da *Baylan Pastahanesi* üzerine yazdığım bir yazıda şöyle not etmiştim: "Elbette *Baylan* üzerine, birkaç satır da olsa, bir yazı yazarken, o dönemdeki İstiklal Caddesi'nin canlılığını, yapılarının güzelliğini, caddeden geçen çift yanlı tramvaylarla, otomobil ve dolmuş trafiğini, insanları, insanların giyinişindeki zevkliliği, günün modaları, bütün lokalleri, eğlence ve kültür merkezleriyle o dönemin Beyoğlu'sunu da çerçevenin içine koymak gerekir."

2 Andre Breton, bütün gerçeküstücüler, Amerikalı fotoğrafçı Man Ray, çeşitli ülkelerden gelmiş ressamlar: Modigliani, Paskin, Max Ernst, Kisling, Foujita Leopold Levy, Matisse, Picasso... Sinemacılar: Sergey Eisenstein, Luis Bunuel... Heykeltıraşlar: Brankusi, Giacometti... Pek çok model ve yaratıcı kadın: Kiki, Paquerette, Jacqueline Goddard, Maria Lani, Maret Oppenheim, Therese Muare, Tylia Perlmutter, Lee Miller, Josephine Baker, Lena Amstel, Elvire Dubreuil, Beatrice Hasting... Lenin ile başka Rus devrimcileri... Yahya Kemal, Samipaşazade Sezai, Hüseyin Siret, Prens Sabahattin... (Kütüphanelerde değilse). Elbette Hemingway ile Scott Fitzgerald'ı da unutmamak gerekiyor.



Bambaşka bir Beyoğlu idi. Ferit (Edgü) 27 Mayıs ihtilalinden önce Paris'e gitmişti. 1957 yılında, babası ünlü avukat Mehmet Mihri Hilavi'nin beyin ölümü üzerine Paris'ten İstanbul'a dönen felsefeci Selahattin Hilav'ın, boynunda bir fularla kahveye "girişini yapmasını" çok canlı olarak hatırlarım. Ardından Paris'ten birçok entelektüel buraya döküldüler. Bunların pek çoğu Türkiye kültür rönesansının sürdürücüleriydiler. Öte yandan bu kişilerin de çabalarıyla yurdumuzda ilk kez Marksist düşünce, çeviriler ve telif yoluyla açık seçik boy gösteriyordu. Egzistansialist felsefelerin boy gösterdiği gibi.

Kahveler üzerine tadına doyulmaz kitaplar yazmış olan Salah Birsel, karşı sırada, daha ötedeki *Nisuaz* Pastahanesinden *"Nisuaz Üniversitesi"* diye sözeder.[3] İşte bizim kuşak için de Baylan bir üniversiteydi. Kendi üniversitemiz. Gorki'nin *Benim Üniversitelerim*'i gibi.

Salah Birsel *Ah Beyoğlu, Vah Beyoğlu* adlı çok kez yeni baskıları yapılmış kitabında *Baylan* üzerine yazarken şunu da not eder: "1957'lerde burada toplanan edebiyatçıların sayısı 30-40 arasındadır." Bu kitapta Baylancılar üze-

3 Nisuaz'ın müşterisi kültür adamları arasında felsefe profesörü Mustafa Şekip Tunç, Sait Faik, Celal Sılay, Cahit Sıtkı, Cemil Meriç, Hilmi Ziya Ülken... vardır.Sait Faik'in "Müthiş Bir Pastahane" öyküsü bu kahveden başlar.
Bu çeşit kahve arkadaşlığı Namık Kemal döneminden başlamıştır. Namık Kemal, Şinasi ve çevresinin Markiz'e ve Lebon'a gittiklerini bazı kaynaklar belirtiyor.

rine üç yazı yer alır: "Baylan, Matineciler, Marquis de Sade." Benim 2003 yılında İş Bankası yayınları arasında yer almış *Kentler, Kadınlar, Yazarlar* adlı kitabımda da *Baylan* üzerine üç-dört yazı vardır.

1917 Sovyet İhtilalinden sonra İstanbula sığınan beyaz Ruslar Beyoğlu'nda Petrograd, Moskova... isimli güzel, Avrupai pastane-kahveler açtılar. Bu kahveler 15 yıl kadar yaşadı. YKY'dan 2000 yılında yayımlanmış olan *Türk Edebiyatında Beyoğlu* adlı kitabın 95. sayfasında bu kahvelerden birinin Zühtü Müridoğlu tarafından yapılmış bir deseni vardır, bu kahvelere akşam üzerleri yazarlar düşünürler ressamlar sanatçılar uğruyordu. Fakat bu kahvelerde sadece Rus asıllı yaşlı kadınlar değil, hizmet eden genç Rus kızları da vardı.1961 sonbaharında gemiyle geldiğim Marsilya'dan sonra trenle ulaştığım Paris/Gare de Lyon'dan, sabahın erken saatinde, yanımdaki iki arkadaşla ilk uzandığım yer Saint-Germain'deki *Café Flore*'du. Sartre'ın kahvesi. Öyle ki, en azından kalacağım yeri soracağım Bl. Raspail'daki Öğrenci Merkezi daha açılmamıştı.

Bizi ilgilendiren felsefeler kahvelere yayılmıştı, bu yüzden de benim ilk uğrak yerlerim bu kahvelerdi. Eski Yunan'da da böyle değil miydi? Özellikle de Sokrates'ten sonra, felsefe sokaklara inmişti.

Montparnasse Bulvarı kıyısındaki *Select* kahvesi (metro:Vavin) yaşama alanımızdı. Cezayir'de savaş vardı. Sartre'ın Saint-Germain kilisesi yanındaki, ünlü *Deux Magots* kahvesinin köşesinde yer aldığı alana bakan apartman dairesine, OAS (Gizli Ordu Örgütü) adlı sağcı, *paramilitaire* örgüt tarafından plastik bomba atılmıştı. Bu yüzden Sartre Montparnasse'ın yukarı bölümlerinde kalıyor, geceleri çoğu defa Montparnasse Sokağındaki *Falstaff* kulübüne arkadaşlarıyla buluşmak üzere geliyordu. Kuşkusuz Sartre'ı koruyan sivil bir gençler topluluğu vardı. 122'ler Bildirisi (aydınların Cezayir Savaşı'na karşıtlıklarını açıklayan bildiri) yayımlanmış, yönetimce bu bildiriyi imzalayanlar kamu kuruluşlarından uzaklaştırılmış, hapis cezaları verilebilmesi olasılığı da gündeme gelmeye başlamıştı. İşte bu dönemin *Select* kahvesinden gelen geçenleri YKY'nin yayınladığı *Türk Edebiyatında Paris* adlı kitapta bulunan Ferit Edgü'nün "Geçişler" adlı yazısından okuyabilir okuyucu.

1975 yılı sonbaharında otomobille Stockholm'den Zürich'e indim, tren istasyonundan başlayarak kentin içine giren Rue de Commerce'deki, bugün de varolan dünyanın en eski pastanelerinden (kuşkusuz birer kahveydi de bunlar) biri olan, birkaç katlı *Sprüngli* pastahanesini buldum. Yol boyunca görkemli olmamış, hemen hemen tek ya da birbuçuk katlı butikler vardı (bü-





Cafe Florian

yük marketler değil); bu butikler dünyanın en ince giyim ile mücevher ürünlerini satan çok pahalı dükkânlardı. Caddeyi daha önce ziyaret etmiş olan saçma tiyatrosu yazarı Eugene Ionesco'nun "Rue de Commerce'den geçtim, burjuvazinin hâlâ yaşadığını anladım" sözünü biliyordum. *Baylan* döneminde en çok Utrillo'nun resimlerini sevdiğim halde dindar ressam Rouault'un resimlerine de merak salmıştım. Bu caddedeki bir kilisede (Fraumünster Kirche) onun vitraylarının olduğunu biliyordum. Önce onları gördüm, ardından da *Sprüngli* pastanesinin alt katına oturdum. Pastane Balzac'ın ölüm yılı olan 1850'den önce açılmıştı. Demek ki Balzac Doğu Polonya'ya giderken Zürich'ten geçse bu pastanede oturabilecekti. Bilmiyorum. Belki de geçti, oturdu. Ben *Sprüngli*'de otururken, kahvede, bir yazar ya da felsefeci var mıydı? Bilmiyorum. Ama yanıma Zürichli bir kız geldi, teklifsizce konuşmaya başladı. Stockholm'den Napoli'ye otomobille inişimi çekici bulmuştu. Ama kısa bir süre sonra kapıda beliren Zürichli ev sahiplerim hemen beni kızın yanından çekip aldılar. Kız asla bir profesyonel değildi. Konuşmak isteyen bir kızdı. Ev sahiplerimse kıskanç "gardiyanlar" gibiydiler.

İşte bu yolculukta Saint-Gotard geçidine girmeyip, Alpleri aşıp, Po ovasına indikten sonra uzun bir yolculukla beş gün kalabildiğim Roma'ya ulaşabildim. Roma'da da Piezza del Popolo'daki kahvelerle, daha kentsel bir bölümde olan Villa Borghese'deki kahveleri ziyaret etmek üzere.

I. Dünya Savaşı öncesi Berlin de Paris gibi dünyanın kültür merkezlerinden biriydi. 1905'te Dresden'de kurulan "Die Brücke" topluluğundan başlayarak Orta-Avrupa'nın fovistleri, ekspresiyonistleri... yazarlar ve filozoflarla birlikte Berlin kahvelerini doldurdular. Sanatın, yaratışın bu büyük döneminin kahveleriyle ilgili bilgiler sanıyorum o dönemde yazılmış olan romanların içinde bulunur. Berlin kentine o kadar bağlı olduğum halde ben o dönemin kahvelerini tanımıyorum. Diyeceğim 1913 yılı çevresinin Berlin kahvelerini.

I. Dünya Savaşı sonrasında Berlin Weimar Cumhuriyeti döneminde gene eski durumuna dönmek üzereydi. Ama kent 1930 yılı yaklaşırken Nazizmin yükselişine tanık oldu. Sadece o değil, Rusya'da Troçki'nin elenmesiyle, pek çok Rus sanatçı, düşünür, dilbilimci Berlin kahvelerini doldurdu. Hitler'in iktidara gelmesi çevresinde Paris'e, ABD'ye sığınmak üzere.

George Grosz'un yaşamı (doğ. 1893 Berlin – ö. 1959 Berlin) bütün bu dönemin barometresi gibidir. Ayrıca onun, Grosz'un *Café* (1925) adlı bir yapıtı da var. (I. Dünya Savaşı'na gönüllü olarak girdi. 1916'da yaralanıp çürüğe çı-

karıldı. Bir tavanarasındaki atölyesinde savaşın toplumsal dışavurumcu resimlerini yapıyordu. Nazizmin yükselmesi sırasında "Bir Numaralı Kültürel Bolşevik" ilan edildi. 1916'dan sonra eğitmen olarak gene orduya çağırıldı. Kaçtı. Tutuklandı, bir askeri akıl hastanesine kapatıldı. Yaşamı sürekli tehdit altındaydı. 1932'de ABD'ye iltica edebildi. Grosz 1945'ten sonra Berlin'e döndü. Yaşamının son yıllarını kendi kentinde geçirdi. Bugün de Berlin'in simgelerinden biridir. Şu sözü de hiç unutulmadı: "Öyle bir evde oturmalıyım ki, ön yüzü Akdeniz'e bakmalı, arka yüzü de Kürfürstendamm'a."

Berlin'i ilk olarak 1979 yılı sonbaharına doğru gördüm. Bölünmüş Berlin'di. Doğu Berlin tren istasyonu sayılan Friedirichstrasse'den duvarı, o zaman Batı Berlin'de oturan yazar Güney Dal'ın yardımıyla geçtim. 1979'da Batı Berlin'in merkez tren istasyonu Zoo (Zoologischer Garden) istasyonuydu. Ona yüz metre kadar uzakta caddenin Ku'damm'a ulaştığı yerdeki *Kranzler* kahvesi Batı Berlin'in en ünlü kahvesiydi. Bu geniş, ferah, bölünmüş kentin en ortasında yeralan kahvenin tadını çıkaranlardan biri Haldun Taner'dir. Kranzler'den sonra yakın zamana kadar varolan –ortadan kalkmaları da çok üzüntü verici olan– *Café Möhring*'ler gelir. Ardından da Charlettenburg yönünde yeralan Savingy Platz'daki, çok iyi dizayn edilmiş bir kahve olan *Florian* başta olmak üzere entelektüellerin, siyasilerin, bohemlerin doldurdukları kahveler. *Florian*, ne mutlu ki bugün de yaşıyor. *Kranzler*'se, *Möhring*'ler gibi yok artık. Sadece en üst katta bulunan, bir silindir biçiminde yapıyı taçlandıran bölümde pasta satış yeri olarak varolmaya çalışıyor. Berlin duvarının yıkılması, bu alanda eski Batı Berlin'e bu zararları verdi işte.

Bütün bu kahveler üzerine birçok yazı yazdım. Kahveleri, kahve kültürünü sevdiğimden. Gençlik tarihimde *Baylan* pastahanesi, o *circle of friends* olduğu için. Bunların sonradan yaşamın en tatlı yılları olduğunun anlaşılmasından dolayı. Diyeceğim: *Baylan* ve *Select*.

Bu yüzden Zürih'ten otomobilimle geçişimde (sanırım topu topu dört gün kalmıştım orada) savaş yıllarında başta Dadacılar olmak üzere, Rus devrimcilerinin de toplandığı, sonradan yarısı bir giyim mağazasına kaptırılmış olan *Odeon* kahvesinde de oturmak, yemek de yemek istemiştim. Tristan Tzara'nın, Vladimir İliç'in ruhları var mıydı orada?

Berlin'deki son uzun oturuşumda (Ekim-Kasım 2002) *Café Möhring*'ler yoktu artık. Bu yüzden, Rusların da devama başladıkları başka bir kahve buldum. Sanırım yeni açılmıştı: *Café Wellenstein*. Ku'damm üzerinde. Tahta masaları olan, salonlarının tavanları yüksek, çok ferah bir kahveydi bu. Ye-



Turistik kartpostalda Türk kahvehanesi görüntüsü

mek yenmek istendiğinde de yemekleri çok güzeldi. Güntzelstrasse'deki çalıştığım evden çıktığımda bu kahveye uzanıyor, kahvelerimi orada içiyorum. Ağaçlıklı bulvarlarda yapılan rahatlık verici yürüyüşlerden sonra "Temiz ve İyi Aydınlatılmış Bir Yer."[4] Bu kahveyi, servis yapan genç kadınlar da içinde olmak üzere, geçen yılın aralık ayında yayımlanan *Kanal Kentlerinde* adlı kitabımda anlattım.

Şimdi inşaası devam eden Berlin'de, Mitte'de, yeni yeni kahveler açılıyor. Ama Berlin'de kahve denilince *Café Einstein* da unutulmamalı. Entelektüellerin kahvesidir bu. Bahçe içinde tahta bir konak. Yazın bahçesinde de oturuluyor.

2002 yılından sonra Berlin'e uğrayışlarımda *Café Wellenstein*'ın da kapanmış olduğunu üzüntüyle gördüm. Çok tartışmaya açık olan küreselleşme, kendine özgü dinamikleriyle yaşamla dostluk alanlarını daraltıyor. Yaşam ile dostluğu duyuran bir kahve bulduğum zaman mutlu olduğumu hissediyorum.

*

4 Hemingway'in ünlü öyküsü.



Sébah&Joaillier'nin objektifinden Tük kahvehanesi, 1885

İskandinavya'daki yazar kahveleri dönemi geride kalmış. Stockholm'daki eski yazar kahvelerinden biri, benim oturduğum mahallede, Odengatan üzerindeki *Ritorno*'dur. Ama şimdi yazarlar gelip oturmuyorlar, alacakaranlık, bu eski kahvede; öğrenciler, lisansüstü eğitim yapanlar (çalışmak üzere), orta yaşlı, yaşlı insanlar, çocuklu genç kadınlar dolduruyorlar kahveyi. Yazarlar, ben bildim bileli kahvelerde toplanmıyorlar. Zaten gözler önüne serilmeyen yaşama kültürünün daha da saklı yerlerinde, sanırım evlerinde ya da kırsal alanlardaki tahtadan evlerindeler.

70'ler Stockholm'unda, başka yerlere göre çok farklı olan kahve kültürü de silindi. Bu hemen hemen her mahallede, en çok da kentin güney kesiminde, Söder'de varolan *Öl/Café* (Bira/Kahvesi) kültürüydü. Daha çok akşamları fazla içki içenlerin gereksinmelerini karşılıyordu. Bu çok tipik olan kahvelerde, aşırı sert içki kalıntılarından kurtulmak isteyen olgun içkicilerin kendine gelmelerini sağlayan "sil balığı" turşuları, pirinç lapaları ile hafif biralar vardı. Geçen zamanla içkiciler çok sert olan brennivin'den ve odundan çı-

karılan votkadan uzaklaştırıldılar; çok daha hafif olan şaraplara ve sert biralara yönlendirildiler. Şimdi artık Stockholm'da Bira/Kahveleri yok. Onların yerlerinde Süryani göçmenler uluslararası kahveler zincirinin şubelerini açtılar. Bugünkü Stockholm, özellikle gençlerin gittikleri pup'larla dolu. En çok da Güney Stockholm, Söder. Orada, Lilla Maria (Küçük Meryem) kilisesinin önünde yer alan parkın karşı tarafındaki *Rival* kahvesi tek entelektüel kahve. Duvarlarında Söder'de oturan yazarların, şairlerin, gazetecilerin, aktör ve aktrislerin fotoğrafları asılı. *Rival*'in sahibi de ünlü müzik topluluğu ABBA'nın üyelerinden biri: Björn.

Helsinki'yi pek çok kez ziyaret ettim. Bu kentte eski yıllarda gördüğüm kahveler, sade, tahta masaları ve sandalyeleriyle alçakgönüllü görünen, okumaya elverişli kahvelerdi. Bugün Kara Avrupası ölçülerine uyan, kentin ortasındaki İsveç Tiyatrosu (Svenska Teatern)'nun da bulunduğu alanda, köşede olan *Café Strindberg* çok şık ve tatmin edici. Oslo'ya gitmediğim için oradaki kahveleri görmedim. Sadece yüz yıl kadar önce tiyatro yazarı İbsen'in, madalyalarını takarak geldiği kahvenin bugün de varolup olmadığını araştırmak isterdim.

*

Görmediğim kentlerdeki birkaç yazar, düşünür kahvelerini de buraya notedeyim. Doğal olarak kuzeyde, İngiltere ile İrlanda'da bunlar, kahveden çok *pub* adını alıyorlar.

Londra'da *Groucho*, Dean Street, 45.

Dublin'de *Palace Bar, Grogans, Nosoreman*.

Madrid'de *Gran Café Gijon, Café Ruiz, Calle Ruiz 11, Café Lion, Via Aleata 57. Café Lion* 1929'da açılmış. *Gijon*'sa yüzyılı aşkın bir zamandır var.[5]

*

İstanbul'daki kahveler işçi kahveleri değillerse, esrar da içilebilen yerlerdi. Sadece Beyoğlu'nda birkaç Avrupa tarzı kahve vardı. Son dönemlerde, Meşrutiyet sonrasını göz önüne alıyorum, yüksek tavanlı –selati– kahveler, gazete okumaya elverişli kıraathaneler ortaya çıktı. Bunların en son örneği *Kanunu*

5 Elbette, tarihsel oluşum çizgisi de gözönüne alınırsa, kahveler, diktatörlüklerin siyasi (sivil) polislerince en çok izlenen yerlerdi.

Esasi Kıraathanesi yakın zamana kadar Tepebaşı'nda yaşadı. Divanyolu'ndaki kahvelerde de dönemin iyi giyimli gençleri briç oynayabiliyorlardı.

Durmadan inşa, sonra yeniden inşa edilen, inşaat hayaletleri ve ortasından yarılmış caddelerle dolu, korkunç bir trafik sırtlanmış İstanbul'da kahve kültürünün geleceği konusunda umutsuzum.

İnternet kültürünün de, yeni oluşan yaşam tarzlarının hangi sonuçlara varacağını kestiremiyorum.[6]

Bir tek olumlu değişim var: kadın cinsinin de durmadan değişen, adeta "seyyar" kahvelere gelebilmeleri.

*

Sait Faik'in yaşamının son yıllarında, arada bir, bir kır kahvesi açmak hayalini kurduğu bilinebilir. Ama Kafka'nın kahve hayali pek bilinmeyen metinleri arasındadır: "Bir adam olacak bu öyküde, insanların biçimsel çağrılar almaksızın birbirleriyle rastlaşmalarını olanaklı kılmak isteyen; sırf insanlar başkalarına rastlasınlar, onlarla –içli dışlı ilişkiler kurmadan– konuşsunlar, diye uğraşan. İsteyen gelsin, gelen istediği zaman gitsin, geldiğinde de ne zorunluluklar ne ikiyüzlü davranışlar olsun, gelen kendini hoş gelmiş hissetsin. Öykünün sonunda, okuyucu, bu adamın istediğinin insan yalnızlığının azaltılmasından başka bir şey olmadığını anlasın. Böylece bu adam ilk kahveyi yaratsın."

Kafka'nın yazmayı düşündüğü bir öyküsünün taslağı idi bu. *Baylan* ile *Select* işte bu düşünülmüş şeyin yaşandığı yerlerdi.

6 Öyle sanıyorum ki "küreselleşme" denilen olay sadece kapitalist ekonominin, insanların yaşadığı dünyada yayılmasını amaçlıyor. İnsani-kültürel yükler taşımıyor. Bu olgunun felsefeye de gereksinimi yok. Gene gördüğüm kadarıyla, bu olgudan en az zarar gören ülke Fransa'dır. Orada Paris'te, hiç olmazsa bazı kahvelerde açık felsefe tartışmaları yapılmaktadır.

Kahvehanelerin Avrupa Düşünce Tarihindeki Yeri Üzerine

DERYA GÜRSES TARBUCK

Aydınlanma kurumları ve sosyalleşme (*sociability*)[1] on sekizinci yüzyıl düşünce tarihçileri arasında popülerliklerini kaybetmeyen konular arasındadır; ancak bu iki unsurun bu dönemde kendilerini var edişleri konusunda yapılan çalışmalar yeni bakış açıları ile değerlendirilmeye ihtiyaç duymaktadır. Sosyalleşme ile ilgili yapılan herhangi bir çalışmada kaçınılmaz olarak bakılan alanlar, üniversiteler, topluluklar ve kulüpler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu türden sosyalleşmeler organize olarak adlandırılır. Her ne kadar yukarıda bahsedilen sosyalleşmeler kadar organize olmasa da Yeniçağ Avrupası'nda ortaya çıkan kahvehane kültürü de bu konularda yapılan çalışmaların merkezinde yer almaktadır.

Bu yazıda, kahvehane kültürü özelinde Aydınlanma sosyallikleri ile ilgili olan tarihyazımındaki birtakım problemlere ve boşluklara değinilecektir. Bu tartışmalardan Habermas modeli olarak bilinen ve Yeniçağ'da ortaya çıktığı savunulan kamu alanı açılımının ve İletişimsel Eylem Kuramının yeniçağ sosyalliklerinden biri olan kahvehane kültürüyle ne kadar bağdaştığı sorusuna cevap aranmaktır. Bir diğer sorunsal, kahvehane kültürüyle ilgili tarihyazımındaki en belirgin eksiklik olarak ele alınacaktır. Bu eksiklik, Yeniçağ sosyalliklerinin felsefi temellerinin neler olabileceği sorusunun kah-

1 Sociability kelimesinin on sekizinci yüzyıldaki anlamı topluluklar içinde bulunabilme kabiliyeti ve eğilimine sahip olabilmek olarak karşımıza çıkıyor. Türkçede "sosyalleşme" terimiyle karşılanmıştır. (Kaynak: Oxford English Dictionary)

vehane kültürü tarihçiliğinde cevaplanmamış bir soru olarak kalmış olmasından kaynaklanmaktadır ve bu sorun yakınlarda bu konu ile ilgili yayımlanmış eserler bağlamında irdelenecektir. Yeniçağ'da sosyalleşmenin motivasyonlarının neler olduğu sorusu kahvehaneler örneğinde şekillenecektir.

Yirminci yüzyılın başında Londra'daki kahvehane ve taverna kültürü ile ilgili en kapsamlı ilk araştırmayı yapanlardan biri olan Henry C. Shelley, İngilizlerin bu mekânlara olan düşkünlüğünü şaşkınlıkla karşılamaktaydı. Zira İngilizler tarih boyunca evlerine bağlı ve evde vakit geçirmeyi seven bir millet olarak tanınmakla birlikte, Shelley'e göre özellikle on altıncı yüzyıldan itibaren giderek artan bir şekilde tavernalar ve birahaneleri ikinci adresleri olarak görmeye başladılar. Shelley, kahvehanelerin İngilizlere tavernalardan daha geç ulaşan bir eğlence mekânı olduğunu açıklamakta ancak kahvehanelerle birlikte İngilizlerin başkalaşıma uğradıklarını ve sosyal bir tür olma yolunda evrim geçirdiklerini belirtmektedir.[2]

Habermas, Kahvehaneler ve Kamu Alanı

Avrupa düşünce tarihinde kahvehaneler üzerine yapılan hemen her çalışma uzun süredir Jürgen Habermas ile diyalog içinde olmak zorunda kalmış görünmektedir. Habermas'ın bu konuyu irdelediği ve Türkçeye de çevrilen *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*[3] adlı çalışması, kamu alanı açılması konusunda on sekizinci yüzyılı ve bu alanın açıldığı ilk mekânlar olarak da kahvehaneleri, özellikle de Britanya'dakileri seçer:

> Siyasal işlevi olan bir kamu, ilk olarak 18. yüzyıl dönümünde İngiltere'de ortaya çıkar. Devlet erkinin kararlarını etkilemek isteyen güçler, taleplerini bu yeni forum nezdinde meşrulaştırmak için, akıl yürüten kamusal topluluğa yönelirler.[4]

Kamu alanı, *Öffentlichkeit* ya da İngilizce tabiriyle *public sphere*, Habermas tarafından on sekizinci yüzyılda toplumsal hayatın geçirdiği bir dönüşüm

2 Henry C. Shelley, *Inns and Taverns of Old London,* Londra: Sir Pitman and Sons Ltd., 1909. Britanya'da Yeniçağ'da kurulan topluluklar konusunda en kapsamlı sosyal tarih çalışması için bkz. Peter Clark, *British Clubs and Societies 1580-1800: The Origins of an Associational World,* Oxford University Press, 2000.

3 Habermas, Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, s.135.

4 *Age*., s.137.

ve onun sonucunda ortaya çıkan modern yaşama alanını kapsamaktadır. İngiltere'de ortaya çıkan kahvehane kültürünü ağırlıklı olarak bu teorisini örneklemek için kullanan Habermas, kamu'nun politik olarak devletten bağımsız ve yeri geldiğinde devleti eleştiren fikirler üretilen yerler olarak kahvehanelerde oluştuğunu söylemektedir. Habermas bahsettiği kamu alanı formasyonunun dikkatleri on yedinci yüzyılın sonlarından itibaren çekmeye başladığını ifade etmektedir:

> Daha 17. yüzyılın 70'li yıllarında hükümet, kahvehane sohbetlerinin taşıdığı tehlikeleri hedef alan beyannameler ilan etmek zorunda hissetmişti kendini, kahvehaneler siyasal huzursuzlukların kuluçka mekânları olarak görülüyordu.[5]

Habermas kamu alanı argümanını politik bir ideal olarak gördüğünü yeri geldiğinde ifade etmekle birlikte, son zamanlarda kamu alanı (*public sphere*) – özel alan (*private sphere*) ayırımı konusunda tarihçilerin eleştirilerine maruz kalmış görünüyor. Bu konuda Habermas'a getirilen eleştirilerden bir tanesine göre, on sekizinci yüzyıl terimleri olarak kamusal ve özel alan, Habermas'ın savunduğu şekilde anlamlandırılmamaktaydı. On sekizinci yüzyılda özel alandan kasıt, yalnız olmak, insanın kendi kendine olma durumu olarak tanımlanıyordu. Kamu alanı da evin dışındaki alan anlamına gelmiyordu. Birinin evinde verdiği davet de bir kamu alanında cereyan eden etkinlik olarak nitelendirilebiliyordu.

Kamu alanı – özel alan ayırımındaki bir başka problem de Habermas'ın öne sürdüğü kamu alanının kadınları kapsamaması olmuştur. On sekizinci yüzyılda kurulan topluluklar ve sosyal mekânlar konusunda Britanya'yı kendine örnek seçen Habermas, kamu alanı açılımında kadınlara yer vermemiş görünüyor. Her ne kadar Habermas'ın bu tutumu 1960'larda kadın unsuru ile ilgilenmeyen Marksist gelenekten geliyor olmasıyla açıklansa da, bu tavır tarihsel bir eksiklik olarak günümüzde eleştiriye tabi olmuş durumdadır.

Buna tarihyazımından verilebilecek en yakın örnek, on sekizinci yüzyılda İngiltere'de yaşayan Verney ailesinin kültürel hayatları üzerine Susan E. Whyman tarafından yapılan yeni bir araştırmadır.

5 Whyman, Susan E., *Sociability and Power in Late Stuart England The Cultural Worlds of the Verneys 1660-1720,* Oxford University Press, 2002.

Verney günlüklerinden ortaya çıkan bulgular da Habermas modelinin erkek egemen doğasını tehdit ediyor.[6] On sekizinci yüzyılda yaşamış olan Verney ailesinin arşivleri, kamu alanının sosyallik yönünde tanımlandığı ve ailenin kadınlarının da aktif bir şekilde ev içinde ve dışında rasyonel ve politik diyaloğa dahil oldukları yönünde bilgiler sunuyor.[7]

Ailenin bayanlarının evlerinde verdikleri davetlerde

'Politika tartışmaları, özellikle seçimlerden önce, ziyaretleri domine ederdi. Teyze Gardiner, kumarbazlığı yüzünden chatised edilebilirdi ancak, bütün politika sırlarını, kâğıt oynayarak bütün bir günü geçirdiği zamanlarda verirdi. Covent Garden'daki parlouru kadın egemenliğine zemin olan bir mekândı ve kamu alanı-özel alan ayırımı yok denecek kadar azdı.' [8]

Whyman'ın çalışmasına göre, Verney kadınları kamu parklarını araba gezilerinde özel alan olarak kullanır, evlerinin özelinde verdikleri davetlerde kamusal alan yaratırlardı.[9]

Kahvehaneler örneğinden devam edecek olursak, tarihyazımı son yıllarda kadınların da on sekizinci yüzyılda kahvehane kültürünün gerek katılımcı gerek kahvehane sahibi rolleri ile bir parçası olduğu fikrini savunabileceğimiz bulgularla ortaya çıkmış görünmektedir.[10]

Bu örnekler ışığında, kahvehaneler konusunda Habermas engelini aşmak, düşünce tarihi çalışmalarının başına gelebilecek en önemli değişikliklerden biri olarak görünüyor; zira bu konunun bir kısır döngü halinde Habermas paradigması etrafında dönmesi kahvehane kültürünü çevreleyen başka unsurların irdelenmesinin gözardı edilmesine sebep olduğu görülmektedir.

6 *Age*., s.108.

7 *Age.*, s.108.

8 *Age*, s.108. Kadın sosyalliklerinin Habermas modelinin bütünselliği konusunda soru işareti yarattığı başka çalışmalar da belirtmek mümkün, özellikle kadın kulüplerinin on sekizinci yüzyılın başlarından itibaren faaliyet göstermeye başladığı bilgileri ortaya çıktıkça bu model daha da tartışılır bir hale gelecektir.

9 Berry, H. "Rethinking politeness in eighteenth-century England: Moll King's coffee house and the significance of flash talk", The Alexander Prize Lecture, *Transactions of the Royal Historical Society, 6th ser* 2001, XI, s. 65-81. Brian Cowan, "What Was Masculine About the Public Sphere? Gender and the Coffeehouse Milieu in post-Restoration England", *History Workshop Journal,* S. 51 (2001), s. 127-157. Ayrıca bkz. Marman Ellis, "The coffee-women, *The Spectator* and the public sphere in the early-eighteenth century", *Women and the Public Sphere*, Der. Elizabeth Eger ve Charlotte Grant, Cambridge: Cambridge University Press, 2001 içinde, s. 27-52.

10 Larry Stewart, "Other Centres of Calculation, or Where the Royal Society Didn't Count: Commerce, Coffee-Houses and Natural Philosophy in Early Modern London", *British Journal for the History of Science*, S. 32 (1999), s. 133–53. Ayrıca bkz. Larry Stewart, *The Rise of the Public Science,* Cambridge University Press, 1992.

Kahvehaneler ve Sosyalleşmenin Felsefi Temelleri

Sosyal tarih çalışmalarının Yeniçağ kapsamında vazgeçilmez konularından bir tanesidir bu dönemde yeşermekte olan kahvehane kültürü. Shelley'nin bahsettiği bu değişim, Düşünce tarihçileri tarafından Aydınlanma döneminde Avrupa'nın geçirdiği transformasyonun bir parçası olarak görülmektedir. On sekizinci yüzyılda giderek artan sosyal mekânlar tarihçiler tarafından çeşitli açılardan uzun süredir irdelenmekte ve Aydınlanma teorileri kapsamında ele alınmaktadır.

Öğrenmeye verilen önem, bireylerin bilgiye ulaşmalarında ve felsefi tartışma ortamlarına katılmaları konusunda Aydınlanma kurumları olan üniversiteler dışında da ortamlar olabileceği fikri, tarihçiler tarafından on sekizinci yüzyılda kurulan binlerce topluluğun çıkış noktası olarak kabul edilmektedir. Aynı şekilde kahvehaneler de kurumlar dışı (burada kurumlardan kasıt, üniversiteler, kilise vb) bir tartışma ve sosyal ortam sağlamaları açısından düşünce tarihçilerine malzeme olmaya devam etmektedir. Bu anlamda, genel olarak, tarihçiler tarafından Aydınlanma döneminde sosyalleşmeye verilen önemin, kahvehane kültürünün oluşmasındaki ana motivasyonlardan biri olduğu şeklinde yorumlanır. Ancak, neden böyle bir arzu duyulduğuyla ilgili net bir cevap verilmemektedir. Bu noktada belki de konuyla ilgili tarihyazımının uzun süredir kullandığı paradigma üzerine bir tartışma açmak yerinde olacaktır.

Alternatif ortamlar sağlamaları açısından kahvehanelerin varlığı konusunda tarihçiler arasında bir fikir birliği olmakla birlikte tam olarak kurum dışı tartışma ortamları sağlama konusundaki motivasyonların neler olduğu konusunda derin ve ayrıntılı bir tarih çalışmasına rastlamak mümkün değildir. Bu ihtiyaç şu açıdan önemli bir eksiklik olarak karşımıza çıkıyor: Aydınlanma döneminde yaşanan transformasyonların geniş kitleler tarafından yorumlanması yolunda ortamlar sağlaması açısından bu türden sosyalliklerin oluşması anlaşılır olsa da özelde kahvehanelerde nelerin tartışıldığı ve bu tartışma konularının neden kurumsal ortamda değil de sosyal bir düzlemde paylaşılmaya ihtiyaç duyulduğu, Aydınlanma üniversitesinin bu anlamda yetersiz kalıp kalmadığı sorularının cevaplanması Yeniçağ kahvehane kültürü konusundaki resmin daha net bir şekilde karşımıza çıkması açısından önem kazanıyor.

Larry Stewart, kahvehane kültürü ile ilgili tarihyazımındaki bu boşluğu, 1999 yılında yazdığı makalesiyle işaret etmiştir. Bu da şudur: Kahvehane-

ler, yeri geldiğinde akademilerden ve üniversitelerden daha çok bilimin gelişmesine katkıda bulunmuştur.[11] Bilim Tarihi kapsamında sosyalleşme ile ilgilenen tarihçilerden biri olan Stewart, bilimsel topluluklar ve bilimin popülerleştirilmesi konusunda Aydınlanma Sosyalleşmeleri çalışmalarına önemli bir katkı yapmış görünüyor. Newton'ın takipçilerinden olan William Whiston üzerine yaptığı bu çalışmada Stewart, Whiston'un kahvehanelerde verdiği derslerle ve düzenlediği toplantılarla, kendisinin de üye olduğu Kraliyet Akademisi'nden, bilimin popülerleştirilmesi konusunda daha etkili olduğu argümanını ortaya atıyor. Akademiye alternatif olması açısından bu türden bir sosyalleşme, kahvehanelerin Aydınlanma dönemindeki fonksiyonlarını ortaya çıkarma konusunda fikirler veriyor. Peter Burke, 2000 yılında yayımlanan ve Türkçeye de çevrilen *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot* adlı çalışmasında on sekizinci yüzyılda üniversitelerin karşı karşıya kaldıkları tehdidin boyutları konusunda bir fikir veriyor:

> 18. yüzyıl, Avrupa bilgisinin tarihinde birçok bakımdan bir dönüm noktası olmuştur. Bir kere, üniversitelerin yüksek öğrenimdeki fiili tekeli, bu dönemde kırılmıştır.[12]

Burke bu tekelin nasıl kırıldığını ele alırken, bilgi alışverişlerinin Yeniçağ'daki yeni mekânlarına kahvehaneleri de dahil ediyor:

> Manastır, üniversite, kütüphane ve hastane gibi geleneksel merkezlere, haberler için de meyhane ve berber dükkânlarına yenileri: laboratuvar, sanat galerisi, kitapçı dükkânı, kütüphane, anatomi salonu, devlet dairesi ve kahvehane katılmıştı.[13]

Burke, düşünce tarihi kapsamında kahvehanelerin yarattığı tartışma ortamlarının önemini vurgulamaya örneklerle devam ediyor:

> Aydınlanma sırasında, salon ve kahvehane gibi daha gayri resmi örgütlerin bile düşünce iletişiminde oynayacak bir rolleri vardı… 17. yüzyıldan itibaren kahvehaneler İtalya, Fransa ve Britanya düşünsel yaşamında önemli bir rol oynamıştır. Londra'da Douglas'ın yerinde ve Marine kah-

11 Peter Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi,* Çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004, s. 45.
12 *Age*., s. 55.
13 *Age*, s. 49.

> vehanesinde matematik dersleri veriliyordu. Child'in kahvesi kitapçıların ve yazarların, Will'inki John Dryden ile arkadaşlarının uğrak yeri idi.[14]

Burke'ün bu çalışması her ne kadar kahvehane kültürünü Aydınlanma tarihinin merkezine koyma konusunda önemli bir aşama kaydetse de, bu dönemde baş gösteren sosyalliklerin felsefi temelleri üzerine bir açıklama yapmadığı için, mantalite değişikliğinin nedenlerini açıklama konusunda yetersiz kalıyor. Bu da bu konudaki tarihçiliğin temel eksikliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Habermas modelinden uzaklaşan tarihçiler, yakın zamanlarda konuyu ticaret dünyası ve kibar kültür temaları çerçevesinde de ele almaktadırlar. Buna en yakın örnek 2005 yılında yayımlanan, Brian Cowan'in doktora tezini kitaplaştırdığı *The Social Life of Coffee* (Kahvenin Sosyal Hayatı) adlı çalışmasıdır.[15] Cowan, Britanya'da oluşan kahvehane kültürünü bir tüketici toplum oluşma süreci kapsamında değerlendiriyor. Cowan, düşünce tarihi kapsamında bir değerlendirme sayılabilecek *Penny Universities* (Bir Penny'lik Üniversiteler)[16] adını verdiği bölümde, kahvehanelerin dönemin Aydınlanma kurumlarından biri olan üniversitelere rakip olarak ortaya çıkıp çıkmadıkları sorusunu da ele alıyor. Cowan'ın bu konuda oluşturduğu argüman genel olarak iki oluşumun birbirine rakip olmaktan çok, birbirini tamamlar nitelikte oldukları şeklinde.

Bu konuda kültür tarihi kapsamında yazılan ikinci eser Markman Ellis'in 2004 yılında yayımladığı *Coffee-House, A Cultural History* (Kahvehane, Bir Kültürel Tarih) adındaki çalışmasıdır.[17] Ellis'in bu eserde ele aldığı yapı ve

14 Brian Cowan, *The Social Life of Coffee: The Emergence of the British Coffeehouse,* Yale University Press, 2005.

15 Kahvehanelerin bu şekilde adlandırılmalarının sebebi, 1 penny (bakır bir para birimi olan penny, 1 poundun 240'ta birine karşılık geliyordu on sekizinci yüzyılda) karşılığında kahve içilebilmesi ve mekânın bulunan gazeteler, yayınlar ve tartışmaların takip edilebilmesiydi.

16 Markman Ellis, *The Coffee House: A Cultural History,* Londra: Weidenfeld and Nicolson, 2004.

17 Bu konunun Osmanlı Kültür ve Düşünce Tarihi çalışmalarında ele alınış sekliyle ilgili olarak bkz. Cemal Kafadar, *A History of Coffee*, eh.net/XIIICongress/cd/papers/64Kafadar16.pdf. Kafadar, kahvehane kültürü ile ilgili argümanlarını on altıncı yüzyıla çekerek detaylandırmaktadır. Bu konunun daha geç dönem bağlamında irdelendiği çalışmalar için bkz. Ilay Ors, "Coffeehouses, cosmopolitanism, and pluralizing modernities in Istanbul", *Journal of Mediterranean Studies* C. 12, S. 1 (2002), s. 119-145. Ayrıca bkz. Cengiz Kırlı "Coffeehouses: Public Opinion in the Nineteenth Century Ottoman Empire", *Public Islam and the Common Good,* Armando Salvatore ve Dale F. Eickelman (Ed.), Brill Academic Publishers, 2004, s. 75-97. Kahvehane kültürü ile ilgili son on yılda çıkan yayınların birçoğu Türkçeye çevrilmiştir, bunlardan bazıları: Ulla Heise, *Kahve ve Kahvehane* (Dost, 2001), Ralph Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler, Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğudaki Kökenleri*, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), Francois Georgeon ve Helene Gregoire, *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler* (YKY, 1999).

takip ettiği süreç, Habermas'ın kamu alanı yaratılışı ve modernitenin oluşumu arasındaki ilişkiyle belirlenmiştir. Özellikle de şehir kültürünün Yeniçağda bir transformasyondan geçtiği konusundaki çalışmalar ve teorik tartışmalar, Ellis'in teorik referanslarını oluşturmaktadır. Kahvehanelerin ilk defa İngiliz gezginler tarafından İstanbul'da (Constantinople) keşfi Ellis'in kitabının ilk bölümünü oluşturuyor. İkinci bölüm de İslam Kültürü'nün şarabı olarak nitelendirilen kahvenin ve kahvehanelerin Avrupa'da nasıl tanındığının hikâyesi olarak karşımıza çıkıyor.[18] Bu kısımların kitabın genel argümanına olan bağlantısı zayıf kalmakta; zira Ellis her ne kadar Osmanlı ve Doğu kültürünün bir parçası olarak değerlendirdiği Kahve kültürünü, sohbet ile bezelenmiş bir sosyalleşme pratiği olarak tanıtsa da, kitabın ileri safhalarında giderek belirginleşecek olan, sosyalleşmenin ve modernleşmenin bir semptomu ve aracı olarak kahvehane fikrinin analizine bu kısımlarda pek girilmediğini görüyoruz.

Kahvelerin ilk olarak Britanya adalarına gelişi ile başlayan bölüm ile birlikte Ellis, konuyu ağırlıklı olarak Avrupa'daki kahve kültürünün tarihi çerçevesinde işliyor. Bu kültürü Yeniçağda belirleyen ana unsurları Ellis, ticaret, felsefi tartışma kültürü ve politik anlamda açılımları olan sosyallikler etrafında çiziyor. Ellis'in kitabının dikkat çekici bölümlerinden bir tanesi Kahvehanedeki Filozof ("The Philosopher in the Coffee-House") olarak adlandırdığı bölüm olarak karşımıza çıkıyor. Düşünce faaliyetlerinin halka mal edildiği yerler olarak kahvehanelerin Yeniçağ Avrupası'ndaki yerine dikkat çeken Ellis'in eksikliklerinden bir tanesi, kahvehane kültürüyle birlikte ortaya çıkan önemli değişikliklerden biri olarak belirttiği felsefi tartışma ortamının şehir kültürünün bir parçası haline gelmiş olması durumunu, bunun ardında yatan mantalite değişiklikleriyle desteklemiyor olmasıdır. Ellis'i bu konuda mazur görmek için tek geçerli neden, çalışmasını bir kültür tarihi olarak tanıtması olabilir ancak bu yaklaşımını Habermas teorileri ile desteklemesi kahvehane sosyalliklerinin Aydınlanma düşüncesini nasıl etkilediği konusundaki sorulara cevap arayışından alıkoyuyor Ellis'i. Bu da genel anlamda kahvehane kültürü üzerine olan çalışmalarının problemi olarak karşımıza çıkıyor.[19]

18 Steve Pincus, "Coffee Politicans Does Create, Coffeehouses and Restoration Political Culture", *Journal of Modern History* C. 67, S. 4 (1995), s. 807-834 ve Lawrence E. Klein, "Coffeehouse civility, 1660-1714: An Aspect of Post Courtly Culture in England", *Huntington Library Quarterly,* S. 59 (1997), s. 30-51.

19 Peter Clark, *The English Alehouse: A Social History,* Longman, 1983.

Bu aşamada kahvehanelerle ilgili yapılacak çalışmalarda ne gibi soruların cevaplanmaya ihtiyacı olduğunu açmak yerinde olacaktır. Kahvehanelerin ortaya çıkış nedenleri kadar ilgilenilmesi gereken sorulardan bazıları da şunlar olabilir: Kahvehanelere giden sosyal sınıfların yapısı ve şekillenişinin dinamikleri nasıldı? Kimler ne şekilde sosyalleşiyordu on sekizinci yüzyılda? Zira içki içilen ve halkın gittiği yerler on sekizinci yüzyıldan çok öncesine dayanıyordu. Sosyal tarihçi Peter Clark kısaca birahane olarak Türkçeye çevirebileceğimiz, *Alehouse*, *Taverna* ya da *Pub* olarak adlandırılan mekânların on dördüncü yüzyıldan beri olduğunu tartışıyor *English Ale House* adlı eserinde. On sekizinci yüzyılı sosyallik çağı ya da kahvehane diyaloğu çağı yapan unsurlar nelerdir sorusu cevaplanmaya ihtiyaç duyuyor düşünce tarihçileri tarafından. Sosyal diyalog denilen kavramın on sekizinci yüzyıla mal edilmiş olmasının altında yatan varsayımın sorgulanması, aynı zamanda birtakım mantalite değişikliklerinin bu dönemde kendini gösterdiği önermesinin de araştırmaya tabi tutulmasını gerektiriyor.

On sekizinci yüzyılda sosyalliğin felsefi temelleri nelerdir sorusu bu noktada önem kazanıyor. Eğer, bir mantalite değişikliğinden bahsediyorsak, on sekizinci yüzyılda, bu topluluklar, kurumlar dışında gayriresmi tartışma alanlarının açılımı konusunda hangi felsefi akımlardan etkilenmiş olabilir? Bu sorunun şu anda tarihyazımına bakarak cevabını bulmak çeşitli sebeplerden kolay değil; zira kahvehanelerle ilgili çalışmalar, çoğunlukla, kültür tarihçilerinin ya da sosyal tarih çalışanların alanı olarak görülmektedir.[20] Özellikle Aydınlanma modelleri ve sosyal mekânları açısından Fransa ve İngiltere arasında karşılaştırmalı bir çalışmanın ihtiyacını çekiyor düşünce tarihi literatürü.

Dolayısıyla düşünce tarihçisine düşen görev, coğrafi alan sınırlamasının üstüne çıkarak, kahvehaneler üzerine olan tarihyazımını daha çok Aydınlanma sosyalliği kapsamında değerlendirmeye almak ve felsefi etkileşimler üzerine kafa yormaya çalışmak olmalıdır. Böyle bir çalışma, sorulması gereken sorular kapsamında şöyle şekillenebilir: Kahvehaneler, Aydınlanmanın resmi kurumlarına, özellikle de üniversitelere alternatif olarak mı ortaya çıktı? Kahvehanelerin ortaya çıkışındaki motivasyonlar sosyal tarihçiler

20 Markman Ellis, *Coffee-House: A Cultural History,* Weidenfeld & Nicolson, Limited, 2005. Ayrıca bkz. Markman Ellis (der.), *Eighteenth Century Coffee-House Culture,* Pickering and Chatto Publications, 2006 (Bu çalışma kahvehane kültürü ile ilgili on sekizinci yüzyıl metinlerinin antolojisi niteliğinde).

tarafından çeşitli şekillerde açıklansa da, mantalite değişikliklerini açıklama kapsamında bu sorunun cevabının aranması gerekmektedir. Sosyalleşmenin on sekizinci yüzyıldaki felsefi temelleri nelerdi sorusu bu problemle ilgili olarak cevabı bulunması gereken bir alan olarak karşımıza çıkıyor.

Ahlak felsefesi ve din ilişkisinin kırılma noktasına geldiği ya da ahlak felsefesinin rüştünü ispatladığı on sekizinci yüzyılda bu iki alan, kahvehane oluşumu ve yayılması konusunda düşünce tarihçilerini ilgilendiriyor. İnsanın ahlaki bir varlık ve sosyal bir organizmanın bir parçası olarak görülmesiyle birlikte, sosyal mekânların on sekizinci yüzyılda büyük bir hızla yayıldığı görülüyor. Kahvehane kültürü bu anlamda sosyalleşmenin ahlaki bir sorumluluk olarak algılandığına dair veriler sunuyor tarihçilere. İnsanın sosyal bir varlık olduğundan hareketle bu dönemde sosyalleşmenin etrafını kuşatan kavramlar arasında arkadaşlık, diyalog ve kibar tartışma kültürünü saymak mümkün. Hıristiyanlık ile belirlenen ahlak felsefesinin, Aydınlanma düşüncesiyle birlikte on sekizinci yüzyılda toplumsallık ile belirlemeye başlaması ile kahvehane kültürü arasında doğru orantılı bir ilişki olduğu varsayımı bu konuyla ilgili tarihçilik için bir dönüm noktası olmaya adaydır. Arkadaşlık, diyalog, sosyalleşmenin toplumsal sorumluluk olarak algılanışı, sosyalleşme yolu ile gerçekleştirilen düşünce aktivitelerinin entelektüel ilerlemeye hız ve yön vermesi gibi unsurların bu dönemin felsefi metinlerinde taranması ve kahvehane kültürü tarihçiliğine entegre edilmesi yönünde çalışmalar yapılmasına ihtiyaç olduğu da ortaya çıkıyor.



A TURKISH COFFEE HOUSE ON THE BOSPHORUS.

Kahvenin Anlamı

İLYAZ BİNGÜL

Sıvıyı çeken ağız salya akıtabildiği, ağız dolusu kusabildiği gibi gevezelik edebilir, gülebilir, bağırabilir, tükürebilir, öpebilir; ana göğsünün yüzeyiyle bağlantı kurabilen, emebilen bu erotojenik yüzey sıcak bir zevk yuvasıdır. Kahve içme; yalnızca bir besin tüketimi değil, aynı zamanda üretkendir, yayılır, paylaşılır, zevk verir, bir şey anlatır.

Türklerde –su dışında– özellikle çok köklü bir geçmişe sahip boza,[1] alkolsüz içeceklerin başında geliyordu, bunun yanı sıra "tükenmez", müselles, şerbet, bal suyu, meyve sularından elde ettikleri çeşitli alkolsüz içecekler oldukça yaygın olmasına karşın, kahve bu içeceklerin arasından sıyrılıp bir anlam halesi örebilmişti. Kahveyi baskın kılan neydi?

İlk olarak üretim ve tüketim arasındaki ekonomik bağ, yani kahve ticaretinden sağlanan gelir; ikincisi toplumsal ilişkilere sızıp orada yeni anlamlar kazanması, yani kullanım ile anlamın birbiriyle çakışması. Fiziksel bir nesne olarak kahvenin kendi başına hiçbir anlamı yoktur. "Fiziksel tüketimden haz alma, malların sunduğu hizmetlerin yalnızca bir bölümüdür; öbür bölümü isimleri paylaşmanın hazzıdır. (...) fiziksel tüketim söz konusu deneyimin gerçekleştirilebilir olduğunu kanıtlamayı, test etmeyi ya da göstermeyi sağlar. Ama antropolojik sav, faydanın çok büyük bir bölümünün kanıtlamasıyla değil, öğrenilen ve derecelendirilen isimlerin paylaşılmasıyla ortaya çıktığında ısrarlıdır. Bu, kültürdür."[2]

"Türk kahvesi"; un kadar ince öğütülmüş kahve ve su bir cezvede karıştırılarak pişirilir ve küçük fincanlarda içilir. Türkiye'de kahve yetişmiyordu,

1 Bingül, 2009.
2 Douglas-Isherwood, 1999,s. 90-91.

buna karşın dünyaya kahveyi tanıtan Türkler olmuştu, dahası "Türk kahvesi" o denli dile yerleşti ki, "Türk kahvesi"nin aslında bir pişirme yöntemi olduğunu handiyse gölgeledi. "Türk kahvesi" diye bir kahve yoktu; "Türk kahvesi" bir pişirme usulüdür ve (pişirme) Levi-Strauss'un demesiyle, bir toplumun bilincinde olmadan yapılarını tercüme ettiği bir dildir. Tüketimin asıl işlevinin bir şey anlatmaya yatkınlığı olduğunu varsaymalıyız. Tüketilir mallar akışı, öğrenilmiş isimler üzerinden gerçekleştirilen işlemlerdir, bir düşünme aracıdır.

Kahvenin anlamı öbür nesneler ve yaşam biçimleriyle girdiği ilişkide boy atar. Öte yandan bu tekil nesneye neden bir anlam atfedildiğinin de bir anlamı yoktur. "Malların yemeye, giyinmeye ve barınmaya yaradığını unutun; kullanımdaki faydalarını unutun ve onun yerine metaların düşünmeye yaradığı fikrini deneyin; metaları insanın yaratma yetisinin sözel olmayan bir kanalı olarak ele alın."[3] Kahve bir düşünme aracıdır. Lévi-Strauss, totemciliğin kökeninin en leziz yiyecekleri imtiyazlı kişilere ayıran bir tür gastronomik ölçüt olduğu fikriyle dalga geçer. Tabulaştırılan hayvanlar, diyor Yaban Düşünce'de, damak zevki açısından iyi olduklarından değil, düşünmenin iyi bir yolu oldukları için seçilir.

"Kahvenin anlamı neydi?" yerine, Nietzsche'den söz alarak, "Bu anlamı üreten kimdir?" sorusunu sormalıyız. Bu sorudaki "kim", Deleuze'ün vurguladığı üzre, bir bireye, bir kişiye değil, daha çok bir 'olay'a, bir başka anlatımla fenomendeki çeşitli ilişkilere, güçlere ve bu güçleri belirleyen rizomik (köksap) ilişkilere işaret eder. Anlam biçme hiçbir şekilde tarafsız ya da önyargısız değildir. Anlam bir varoluş kipinin huzursuzluğunu içerir.[4] Anlam: Tören(si)leştirilmiş bir işaretler toplamı. Beğenilerde, alışkanlıklardaki değişimin ekonomiye de yansıyacağının gecikmeden farkına varılmasıdır kahvenin ticari anlamı. Maddi malların ve törensileştirilmiş edimlerin ekonomiyi devindirmesinin dışında önemli bir işlevi daha vardır: Toplumsal ilişkileri oluşturur ve sürekliliğini sağlar. Tüketim mallarının belli örüntü çerçevesinde akışı bir toplumsal bütünleşme haritası çizecektir.

Kahvenin çekiciliği kara, sulu bir içecek olmasından ileri gelmiyordu. Aynı zamanda varlıklı kesimlerce kullanılması, ev, konak sahibinin zenginliğini, gücünü ve konumunu sergileme olanağı sunması da kahvenin verdiği hazlardan biriydi. Kahve birilerinin toplumsal konumunun simgesi olurken,

3 Douglas-Isherwood, 1999, s. 77.
4 Bogue, 2002, s. 30.

öte yandan da kahvenin gücü onaylanıyordu. Kahve düzenli olarak tüketildikçe, ucuzladıkça daha gündelik, daha erişilebilir nitelik kazanıp yaygınlaştıkça taşıdığı anlam da değişime uğramak zorunda kalır, güç simgesi olarak taşıdığı önem azalır, bu kez kazanç kaynağı olarak taşıdığı önem gitgide artar. Neden mi? Kahve ticareti, depolanmasından taşınmasına, satışına kadar kazançlı bir iş kolu, devlet için de vergi alma yoluyla çok büyük bir gelir kaynağı oldu. En üsttekinden en alttakine ulaşılabilir, içilebilir duruma gelince yüklendiği özel anlamların birçoğunu kaçınılmaz olarak yitirdi. Kahve saray konaklarından çıkıp, sıradan insanların "saraylara layık" lüksüne dönüştü, dahası kahve "sahte bir konum eşitleyicisi haline geldi."[5] Eğlence ve cinsellik mekânı olmasının yanı sıra hererotopik bir uzam olarak kahvehaneler açıldı, kahvenin yaygınlaşmasına muazzam bir zemin hazırlandı.[6]

Önceden kullanılmayan maddeler, yeni kullanıcılarca benimsendiğinde, ya dahil olduğu kültürel yapının içinde yeni anlamlar kazanır ya da onları kullananlar tarafından verilen anlamları yüklenir. Salt tadından, renginden, biçiminden hoşlanıldığı için yeni bir nesne, yeni bir alışkanlık yaygınlık kazanamaz. Kullanım ardı sıra anlamı da getirir. Kahvenin "anlam"ı kendine özgü kültürel uygulamalardan, kullanıldığı alanlardan doğar. Kahve içme alışkanlığı, iş, eğlence, dinlence, ziyaret, ibadet gibi gündelik olaylarla bütünleşme sürecinde toplumun farklı kesimlerince sahiplenildi ve gündelik hayatın bir parçası oldu.

Kahve daha çok yaygınlaşıp evlerin, ziyaretlerin, toplantıların ayrılmaz bir parçası oldukça tüketiciler nazarında toplumsal ve kültürel konumlarına özgü törensel anlamlar kazandı. Bu, yaygınlaşmanın doğal bir uzantısıydı. Artık geçmişten ve başka toplumsal gruplarca verilen anlamlarından kopabilir, eski kullanımları çağrıştıran, önceleri taşıdığı toplumsal ve dinsel, daha sonraları da siyasal içeriğini yitirebilirdi kahve.

İpek, fildişi türünden lüks tüketim maddelerinin tersine kahve tüketiminin yaşamın tüm kesimlerinde, özellikle de toplumun alt tabakalarında yaygınlaşması ibadet, çalışma, dinlenme, eğleşme yollu sosyallik ağları türünden günlük yaşam koşullarında başlayan derin değişimlerin hem sonucu hem de bu değişimlerin kalıcılığının garantisiydi. Bu tuhaf ürüne birçokları karşı çıkmış olsa bile, kahve tüketimini arttırmak için birilerinin var gücüyle didiştiğine kuşku duyulmasa gerek. Kahve tüketicilerini de arkalarına

5 Mintz, 1997 s. 156.
6 Bingül, 2004, 2004a, 2007.

alarak bu yeni ürünün tüketilmesinden yarar sağlayan çeşitli grupların ortaya çıktığı unutulmamalı.

Kahvenin belli bir arzuyu doyurduğu, bir yandan da bu arzuyu yeniden ürettiği, Deleuzeyen adlandırmayla bir "arzu makinesi" olduğu görülüyor; ancak bu "arzu makinesi"ni neyin harekete geçirdiğini, arzu nesnesine yönelimin hangi koşullar altında niçin arttığını ve nasıl giderildiğini kavramak gerekir.

Kahve gibi yeni bir ticari malın tanınıp yayılması, bu maddeye duyulacak gereksinimlerin doğabilmesi için, insanların bir araya toplaştığı kent(ler)den daha uygun bir yer yoktur. Kimilerine göre 550 bin, kimilerine göre 700 bin kişilik nüfusuyla 16. yüzyılda dünyanın en büyük kenti olan İstanbul başdöndürücü sınırsızlığıyla kahve ticareti için büyük bir pazardı.

Tanımadığımız, bilmediğimiz bir nesneye gereksinim duymayacağımız çok açık. İşte, biri Halepli, biri Şamlı iki girişimcinin 1554-1555 yılında Tahtakale'de açtığı iki kahvehanenin bir amacı, arzulayacağımız nesneyi, kahveyi kamuya tanıtmak ve o nesneye gereksinim yaratmaktı. Üst tabaka büyük bir kâr potansiyeline sahip kahvenin tüketimini tek başına sağlayamazdı; kâr, bu yeni ticari malın tüketimine bağlı bulunduğundan, daha çok tüketilmek üzere halka seslenme zorunluluğu doğdu. Kahvehanelerin sayısı çığ gibi çoğaldı.

Kahvehane heterotopik bir mekâna dönüşmezden önce, ortaya çıkışı itibariyle bir geo-mekândır, "tıpkı tarihin de Braudel'in bakış açısından bir geotarih olması gibi."[7] Deleuze-Guattari ikilisinin "felsefe neden belli bir anda ve Yunanistan'da çıkıyor" sorusunu değiştirerek soralım: Kahvehane neden 16. yüzyılda ve İstanbul'da ortaya çıkıyor? Nietzsche'nin felsefe ile Yunan arasında kurduğu bağıntıdan esinle: Kahvehanenin Osmanlı İstanbulu'nda bulduğu şey bir köken/tarih değil, bir ortam, bir çevre, bir atmosferdi.

Çiftbozanlar, toprağından kopan yersiz yurtsuzlar, "köksap" levendler akın akın göçtükleri 16. yüzyılın İstanbulu'nda ne buldular? Sarayın ayakları (Sarayburnu'nun) dibinde Tahtakale'de, önceden tasarlanmamış, emperyal egemenliğin hiçbir çıkar içermeyen içkinlik ortamı; "toplaşmanın içsel doğası" uyarınca katışıksız toplumsallaşabilme; 'sohbet'i kuran bir tür toplaşma hazzı ve "bir imparatorlukta tasavvur edilemeyecek şey, görüşten, görüş alışverişinden, konuşmadan alınan haz".[8]

7 Deleuze- Guttari, 1992, s. 89.
8 Deleuze-Guttari, 1992, s. 82.

Ritüel

> "(İnce Memed) ömründe çok az kahve içmişti, utandı, kızardı. Bir tuhaf acı tadı vardı kahvenin kahve azıcık soğuduktan sonra Koca Osman gibi azar azar içti. Bir daha ömrü boyunca bu tadda bir kahve içemeyecekti. Her kahve içişte Kamer Ananın kahvesi gelecekti aklına, ama ne o erişilmez tadı, ne o erişilmez kokuyu bir daha tadamayacaktı. Ömrü boyunca bu kahvenin tadını duyacaktı, her kahve içişinde bu kahveyi arayacaktı. Her kahveyi bu tada varmak için içecekti."[9]

Ölü gömme, esnaf teferrücleri, padişah şenlikleri diye de adlandırabileceğimiz şehzade düğünleri, ibadet, dua, bayram kutlamaları gibi saptanmış kurallarca yönlendirilen ve simgesel nitelik taşıyan bu törenler resmi biçimler almıştır ve bile isteye bir kalıba dökülüp yinelenme eğilimi taşıdıklarından kendiliğinden değişimlere uğrayıp çeşitlenemezler. Bu törenler insanoğlunun doğum, sünnet, evlilik ve ölüm gibi geçiş dönemlerinde ya da doğanın döngüsüyle ilgili yıl dönümlerinde takvime, özel yerlere, bilinen zamanlara bağlıdır. Bu törenler bir toplumun yaşamı açısından anlamlı bulunur; onları gerçekleştirenlerin yaşamlarına değer ve anlam katarak kültürel değerler üretir. Yinelenegelen bu törenler kişiye geçmişin kesintisiz sürdüğünü düşündürür. Törenler, törene katılanların saldırganlık güdüsünü törpülediği gibi toplumsal istikrarın ve dengenin sürekliliğini gösterir. "Törenler bir seyir defteri ya da anı defteri değildir. Onun baş anlatısı, söylenen ve daha sonra üzerinde düşünülen bir öykü değildir; o, canlandırılan, oynanan bir külttür."[10]

Toplumsal belleğin kurucularından biri sayılabilecek, tören niteliği taşıyan bu etkinliklerin dışında, bir de kişinin doğrudan bedeniyle ve bedeninde deneyimleyerek katıldığı alışkanlık edinmeye bağlı olarak gelişen törensiler vardı. Örneğin tokalaşma, hal hatır sorma, karşısındakiyle konuşurken gülümseme, konuk ağırlarken gövdeyi hafifçe öne eğip konuğu koluyla içeri çağırma, bir büyük geldiğinde ayağa kalkma ya da konuşmayı kesme, bazı kültürlerde selamlaşma babında karşısındakinin yüzüne tükürme, beş çayı toplaşması, Kaffekraenzchen gibi... Anma törenlerinden ayrı olarak kişinin bedeniyle bütünleştirdiği bu tür eylemlere "törensiler" diyorum. Kişi tören(si)

9 Yaşar Kemal, 1979, s. 26.
10 Connerton, 1999, s. 111.

ler aracılığıyla kendini daha yüksek bir topluluğun üyesi gibi görür/gösterir; nasıl konuşacağını, nasıl oturacağını bu edimlerle anımsar. Kahve içme de bu törensilerin arasında yerini alır. Törensiler, başka insanlarla ilişki kurmaya ve bu ilişkinin kurulabilmesi için dolayım kuran malzemelere, örneğin kahveye, gereksinir. Ancak bu anımsama gereksinimini kişi tek başına gerçekleştiremez. Bunun için esrime gizilgücünü bağrında taşıyan kalabalık bir insan kitlesine gereksinir.

Kahve 13. yüzyılda Yemen'de keşfedildi, oradan Mısır'a, Anadolu'ya ve İran'a yayıldı. İslam bilginleri arasında, kahvenin dince uygun olup olmadığına ilişkin tartışmalarda kimi sarhoşluk verdiği gerekçesiyle yasaklana, kimileri de içenleri uyanık tuttuğu ve böylelikle geceleri zikr ayinlerinde müminlerin ibadetine değerli bir yardımcı olduğu gerekçesiyle savunuladursun, kahve azın azın yaygınlaşıp benimsendi; yapılış, sunuluş ve içilişiyle törensellik kazandı. Erken dönemlerinde şarap düşkünlüğünün yerini alması nedeniyle hoşnutlukla karşılanıp yaygınlık kazandıkça da ilk günlerin dinselliğinden sıyrılarak dindışı kılıklara büründü. Şarap, su, şerbet gibi sıvılar (kan ve sütü de ekleyebiliriz) İslam geleneğinde güçlü simgeler[11] yaratmasına karşın kahve böylesi bir dinsel simgeleştirmeden hep yoksun kaldı ya da buna gereksinim duymadı. Ancak şarap yasağının bir Müslümanı Musevilerden ve Hıristiyanlardan ayırdığını düşünürsek, kahveyle bir Müslümanın ayırdedici içeceğine kavuştuğunu söyleyebiliriz.

Kahvenin anlamı süreç içinde değişebilir, farklı bir boyut içerebilir. Bu zamansal akış içinde kabile toplumu için geçerli olan, gerek 16. yüzyıl İstanbulu gerekse günümüz insanı için de geçerlidir: Tören(si)ler kısa bir süre de olsa aynı kalmak için anlamlara zorunluluk katarak anlamın sürüklenişini kısıtlar. Tören(si)ler, görünür kamusal tanımlar kuran geleneklerdir. Törenler olmaksızın yaşamak, net anlamlar ve muhtemelen anılar olmaksızın yaşamaktır. Kahve, törenin eşlikçisi ("kahve bahane..." diyoruz hâlâ); kahve içme alışkanlığı, törensel sürecin bir parçası olur. Tiryaki kahve(içme)ye, başkalarıyla iletişim kurmak ve çevresinde olanları anlamlandırmak için gereksinim duyar. Ancak tüketici/tiryaki, kamusal kategorileri değiştirmek, düzensizlikleri gidermek ve evreni, yaşamı daha anlaşılır, daha katlanılır kılmakta başarılı olacaksa, itaatkâr dostlara gereksinim duyar: Törensiler olağan dostluk işaretleridir. Tiryakinin kavranabilir bir evren yaratma pro-

11 Tapper, 2000, s. 223-224.

jesi büyük ölçüde onlara bağlıdır. Tiryaki kahve alışkanlığını, değişik zaman dilimlerinde ve mekânlarda, ister şehirde ya da kırda, ister kahvehanede, hamamda, konakta ya da evinde olsun, kendisi, ailesi ve toplumsal çevresi hakkında bir şeyler söylemek için kullanır. Kahve (içme alışkanlığı) ve onun anlamı, tüm toplumsal kategorilerin sürekli yeniden tanımlandığı aktif bir süreçtir. "Alışkanlık, bireyle çevresi arasında, ya da bireyle kendi organik tuhaflıkları arasında varılmış bir uzlaşıdır, durgun bir dokunulmazlığın güvencesi, bireyin varoluşunun paratoneridir"[12]

"Kültürlü" bireylerin, gündelik yaşam kültürü eksikliğini giderecek bir yol aramaları anlaşılır bir durumdur. Gündelik yaşam kültürünün sınırlarının keşfedildiği eşik dönem(ler)inde kahvehanelerin açılması, dikkati çekecek ölçüde sayılarının, türlerinin ve de işlevlerinin çoğalması ve toplumun çok çeşitli kesimlerinden insanlara kapılarının açılması, gündelik yaşamdaki küçücük renklere ve törensel inceliğe ("nezaket"e) hasret halk katmanlarının bulunduğunun açık bir belirtisi olarak okunabilir. Bu insanlar, kendilerinden esirgenen, "uygarlık yoksulu" ortamlarında eksikliğini duyumsadıkları şeyi kahvede buldular.

Uzun ve zorunlu bir diziden oluşan, geniş bir katılımcı kitlesine gereksinen ve insanoğlunun geçiş dönemlerine ya da doğanın döngüsüne bağlı törenler 16. yüzyılda geri çekilme sürecine girmiş, dönemin İstanbul kişisine yetmez olmuştur. O törenlerin ayinsel dokusu korunagelmesine karşın kahve içme ritüeli, kutsanmış bir Zaman'ın değil, gündelik hayatın olağan bir parçası olarak kendine yer edinir; kısa ve sadece kişiler arası yüz yüze yeni bir davranış kalıbı üretir.

Kahve içmenin damak tadından çok daha ötelere uzanan bir yanı olduğu açıktır. Pişirilip sunumundan içimine dek geçen süreç içinde gerçekleştirilen gerekli/gereksiz çok sayıda eyleme ve sergilenen nesneye pragmatik bir kahve içme gözüyle bakmak asıl konuyu ıskalamaktır. Gösterişli tavırlar, dekorasyon, estetik gösterişler vs. kahve içme sırasında ortaya konulan yordamın her bir parçasının uzlaşımsallığı ya da ortodoksisi, o esnada görülen tüm hareketlerin verili toplumsal sınırlar içerisinde kurulan ve tanınan normlar demetine uyulduğunun ifadesi olduğunu göstermektedir. Bu uzlaşımlara göre davranılamaması, normları ihlal eden kişinin yabancı ya da sapkın olarak damgalanmasına yol açacaktır.[13] Gelibolulu Mustafa Âli (öl. 1600) o ne-

12 Beckett, 2001, s. 28.
13 Cohen 1999, s. 46.

fis *Ziyafet Sofraları* adlı kitabında kahvehanede uygunsuz konuşanların, davrananların pataklanıp dışarı atılmasını buyuracaktır. Kahve alışkanlığı "bireyi oluşturan sayısız özne ile onların sayısız nesnesi arasında imzalanan"[14] anlaşmanın adıdır.

Zevkler, alışkanlıklar yalnızca yeni bir toplum kuran bir ideal değildir; zevk-i selim ideali ışığında "nezih topluluk" dediğimiz şey ortaya çıkar. Zevk, asli doğası bakımından özel (kişisel) bir şey değildir, birinci dereceden toplumsal bir olgudur, der Gadamer.[15] "Zevk-i selim" idealinin ortak paydasında kahvenin çevresinde bir araya gelen ehl-i keyf kişiler "nezih" bir topluluğun üyesidir. Bu topluluk kendini mevki aracılığıyla meşrulaştırmaz. Gadamer'e göre, kendini algılayışının ve meşruiyetinin aracı, mensuplarının kanaatleri arasındaki ortaklıktan başka bir şey değildir; topluluğa katılan kişinin kendi dar çıkarlarının ve kişisel özelliklerinin dışına taşarak öteki fikirlere, dünyalara, uzaklıklara ulaşma, kendi mekânının genişlemesi adına kendi benliğine ve kişisel tercihlerine mesafeli durabilme yeteneği, "zevk-i selim"e bağlı olarak gerçekleşir. Zevk-i selim, kişinin kendine uyguladığı öz-baskıyla, cilalanmış davranışlarla "nezih topluluk"ta kalma uğruna kişinin kendine uyguladığı öz-baskıda ortak bir payda bulur. –Biraz fazla Avrupai mi oldu ne?– Neyse.

Kahve içmenin günlük yaşamda alışkanlığa dönüşüp olağanlaşması, onun dibinde uyuklayan törenselliği bütün bütüne silip yuttuğu anlamına gelmez. Hele hele kahvehaneyle bütünleştiğinde kimi dış uyarıcılarla sürekli yan yana, iç içe olması, kısacası sosyal içecek içeriğine bürünmesi onun sağladığı derin içsel yoğunluğa ve dinginliğine halel getirmez. Kahve içmenin kökeninde, sıradan yaşamı ve en bildik tanıdık olayları ve insanları bile törenselleştirerek yüceltme düşüncesi yatar. Bir ritüel olarak kahve içme, insanların kendi topluluklarına ilişkin taşıdıkları bilinci ve duyarlılığı yükseltir. Bu ilke en yalın topluluklara da en karmaşık toplumlara da yabancı değildir. Kahve içmede, törenselleştirilmiş bir nezaketin izleri varlığını bugüne dek koruyagelmiştir.[16]

Yemek çoğu zaman ortadaki kaptan yenmesine karşın kahveyi herkes ayrı ayrı içerdi, bunun için madeni zarflar içindeki fincanlar kullanılırdı. 18. yüzyıl başlarında çok yoksul kimselerin terekesi arasında bile böy-

14 Beckett, 2001, s. 28.
15 Akt. Habermas, 1997, s. 68.
16 S. Reimertz, 1999; Tansuğ, 1997; Ünver, 1962, s. 77-80.

le kahve fincanları ve cezvelerin bulunduğu görülmüştür. Aynı dönemde, Bursa'da bir handa kalırken birdenbire hastalanıp ölen bazı tüccar ya da zanaatkârların da yanlarında fincan ve cezve bulunmuştur. Sıradan kahve fincanları Kütahya çinisinden yapılırdı. Zenginler Çin porseleninden fincan kullanırlardı.[17] Pek çok Osmanlı padişahının Çin porseleni topladığı uzun zamandır biliniyor ama Saraçhane'de (İstanbul) yapılan son kazılar, en geç 17. yüzyıla gelindiğinde Çin fincanlarının Osmanlı payitahtında neredeyse bir kitle tüketim malı haline geldiğini göstermiştir.[18] Kahve fincanları el yakmasın diye "zarf" denilen koruyucular içinde sunulur. Zarflar çoğunlukla bakırdan ve gümüşten yapılır. Varlıklı kesimlerinki altındandır ve genellikle değerli taşlarla süslenerek ritüele aşırı değer yüklendiğine tanık oluruz.

İnsanlar çeşitli nedenlerle ritüellere katılabilir. Katılım nedenleri, amaçları ne olursa olsun, ritüellerin hemen hemen tümü bilinç yükseltme kapasitesine sahiptir. Toplumsal ve psikolojik doğurgaları açısından insanların toplumsal kimlik ve yer duygusunu onaylayıp güçlendirmek, topluluk bilinci oluşturmak ve pekiştirmekte başvurulan düzeneklerin başında ritüellerin öncelikli bir yeri vardır. Alkollü içecekler ile kahvenin sosyal içiciliği teşvik etmesi ikilinin benzerliğine dikkatleri çeker. Ancak aralarında dinsel engeller bulunmasının ötesinde bir başka temel ayrım vardır: Kahve sabahtan akşama dek hemen hemen günün her saatinde içmeye uygunken içki genellikle günün akşam saatleriyle yetinmek zorundaydı. Bu yanıyla kahve şehirlerden köylere dek yaygınlaşan bir içecek olarak her yerde hem özel hem de kamusal yaşamın içine kolaycana katılabiliyor, içkiye benzerliğinden çok yemeğe yakın duruyordu.* Yemek gibi içecek alışkanlıkları da sosyal aidiyetin güvenilir bir göstergesidir. Kahve içme alışkanlığı/ritüeli, kimlik duygusu kazandırır ve bu yüzden de başkalarından farklı olma duygusu yaratır. Kahvenin, güçten düşmüş –belki de lekelenmiş– yüzler arasında bir ortaklık duygusu yarattığı rahatlıkla söylenebilir.

17 Faroqhi, 1998, s. 175.

18 Faroqhi, 1999, s. 10.

* Kahvehane, Türklerde ve Ortadoğu toplumlarında görülmeyen lokantalarda toplu yemek yeme alışkanlığının önüne geçmiş olabilir mi? İçine dönük, kapalı doğu ailesi kendi kalabalık aile bireyleri dışından kişileri evlerine pek çağırmıyordu. Aşırı "konuksever"liğiyle ünlü Türk/Doğu ailesi aslında konuğu dışlayan bir yapılanmaya sahipti; konuk davetleri bayram günleri ve aile kutlamalarıyla sınırlıydı. Kahveyi Türklerden alan Avrupalılar 18. yüzyılda yeni yeni yerleşen evlerde sabah kahvesine konuk çağırma; öğleden sonra "beş çayı" ya da Almanya'da kahve çelenkleri (Kaffekraenzchen) gibi ritüelleri üretmesine karşın Türkler ve yakın doğu toplumları benzer ritüellere, konuk ağırlamalara karşı sessiz kalmıştır.

Kahve içen kişi, hem çalışmaktan hem de "miskinlik"ten uzaktır, kendisine ve dünyaya eşit uzaklıkta durur, dura dura gününün ve kendinin efendisi olur. Hem çalışmaktan hem de hiçbir şey yapmamaktan eşit uzaklıkta olmak isteyenin törensi bir uğraşıya gereksinimi vardır. Bunların dışında hiçbir şey umurunda değildir. Bu törensilerle beslenen ayrıntı sevgisi, kahve tiryakisi ile sanatçı tutumunun ortak paydasıdır.[19] Kahve içilen mekânın zevkle düzenlenmesi, kendi içine yoğunlaşmasını sağlayan bir ruh haline sokar kahve tiryakisini.

İnsan, ancak kısa aralıklarla yinelenen tören(si)lerin yardımıyla dünyadaki Zaman engelini aşıp eşiğin ötesine adım atabilir. Bu tören(si)ler kâh mevsim dönümleri, kâh bayramlar ya da halk şenlikleri, kâh günlük kahve içme anları olabilir. Kahve içme törenseliyle dünya her gün bir kez daha, bir kez daha yaratılır.

Toplu halde yemek yemek gibi bir araya gelip bir şeyler içmek de kültürel edimlerin temel olgularındandır. Ortak mekânlarda toplu olarak kahve içmenin grup halinde içki içmenin işlevine denk düşen bir yanı vardır: Toplumsal ilişkiye duyulan gereksinim. Alkollü içkiler gibi sosyal içiciliği ve sohbeti teşvik eden bu keyif verici maddenin yaygınlaşmasında başlıca etkenlerden biri de –toplu yenen yemeklerden, yemek davetlerinden farklı olarak– çabucak pişirilip ister mahrem/özel ister görünür/kamusal mekânlarda olsun günün her saatinde içmeye uygun olmasıydı.*

Kahve

"Kahve" sözcüğü ilk zamanlarda şiirde "şarap" anlamında kullanılmaktaydı. 14. yüzyıl sonlarına doğru, sözcük kahve tanelerinden yapılan bir içecek/içki anlamı kazandı.[20] Bugün bir nesnenin adı olarak kullandığımız "kahve" sözcüğü, nesne olarak kahvenin, coffea arabica'nın meyvesinden elde edilen bir içeceğin anlaşılmasından önce, şarabın aşağılayıcı niteliklerinden biri olarak uzun bir geçmişi olan ve kullanılan bir sözcüktü arapçada. Arapçada sözcüğün türetildiği k-h-v/y kökü bir şeyi tiksindirici hale getirme ya da bir şey için duyulan arzuyu azaltma fikrini ifade etmekteydi. "Kahve" sözcü-

19 Reimertz, 1999, s. 150.

20 Arendonk, 1977, s. 95.

* Türklerde, lokantalarda toplu yemek yeme âdetinin yokluğu ve ayaküstü balık-ekmek vb. seyyar satıcı geleneği olmasına, hem de kahve bir ispirto ocağında kolayca pişirilip seyyar, kapı kapı dolaşıp sunmaya çok uygun olmasına karşın neden özellikle kahvehanelerde içildi? Bu konu için bkz: Hattox, s. 77-79.

günün şarabı niteleyen "kahve" ile bir bitkinin meyvesinden elde edilen bir içecek olan "kahve"nin eşsesli mi, yoksa eşanlamlı mı olduğu[21] konusundaki kesinlemeyi dilbilimcilere bırakıp sözcüğün şarap içmeyi çağrıştırdığına değinmekle yetinelim.

Kahve özellikle sufi çevrelerde mistik esrimenin daha derinden yaşanmasına olanak sağladığı için içilmekte, ilgi görmekteydi. Zikir meclislerinde bu tür pratik bir amaç güdülerek içilen kahve giderek tarikat ritüellerinin manevi tamamlayıcısı olarak kullanılmaya başlandı. Kahve içme alışkanlığının Yemenli sufiler arasında başladığı kanısını paylaşan Arendonk'a göre, dinsel ayinlerin yerine getirilmesi sırasında bir dizi mistik içerikli kurala bağlanan kahve içme eylemi sufiler arasında oldukça yaygındı. İbadet etmeye yönelik olduğunda kahve içmek olumlu karşılanıyordu. Gitgide bu alışkanlık dinsel törenin bir parçası oldu ve kahve "ratib" okunarak (116 kez "ya kavi" çekerek) içilmeye başlandı. Daha sonraları kahve camide, zikir ve mevlid toplantılarında "kalbe kuvvet veren iyi bir nesne" olarak içilmeye başladı. "Çok geçmeden de erkek ve kadınların toplanıp çalgı dinledikleri, tavla ve buna benzer oyunlar oynadıkları kahvehanelerde (buyut al-kahva)" içilir oldu.[22] Son durum hariç, kahvenin tarihine ait bu pratik ve anlamlar Osmanlı dünyasında vuku bulmadı.

Etiyopya'nın yüksek yaylalarının doğal ortamında yetişen yabani kahve bitkisi yerli halk tarafından öteden beri biliniyor, tanınıyordu. Yemen toprağında çok iyi yetişen kahve bitkisinin hasadı da verimliydi. Kahve sıvı bir içecek olarak kullanılmadan önce katı bir besin olarak yeme-içme kültürüne katılmıştı. Öyle ki, kahve taneleri un haline getirilip bir çeşit ekmek yapılıyor, günlük yaşamın besin maddeleri arasında yer alıyordu. 14-15. yüzyılda Etiyopya'dan Yemen'e getirilen kahve bitkisinin meyvelerini değil de çekirdeklerini toplayarak bugün bildiğimiz sıcak bir içecek anlamında kullanılmasını ilk önce Araplar gerçekleştirdi. Müslümanlığın damgasını taşıyan kahve, Arap dünyasının tarikat kurallarının sır gibi saklandığı dışa kapalı tekkelerinde değil, dinsel toplantılara olağan gündelik uğraşlarının el verdiği ölçüde katılan bir tür boş zaman dervişleri kimliğine sahip üyelerden oluşan Sufi tarikatının gece toplantılarında üyelerinin yorucu zikir ayinlerine dayanabilmeleri amacına yönelik kullanımıyla sınırlı kalmayarak insanı uyanık tutan bu içeceğin Yemen halkının gündelik yaşamına sızması uzun

21 Hattox, 1998, s. 16.
22 Arendonk, 1977, s. 97.

sürmedi. Tarikatların kendilerini üyeleriyle sınırlamaması, öğretilerine ilgi duyan herkese açık olması nedeniyle, dervişlerin yanı sıra tekkeleri ziyarete gelen geniş halk kesimlerince kahve içme alışkanlığı yaygınlık kazandı. 15. yüzyıl boyunca tarikat merkezli bir yaygınlık ağına sahip olan kahve içme alışkanlığı Hac yolları boyunca dervişler ve hacılar aracılığıyla kültürel dolaşıma sokuldu. Şam'ın başlıca gelir kaynağı Mekke'ye giden hacılardı. Hacı adaylarının dönüşte Arabistan'dan getirdiklerinin başında kahve (ve zenci köleler) geliyordu.

Kahvenin Etiyopya'dan sonraki ilk durağı Yemen oldu. Ardından Arabistan Yarımadası'nın iç kesimlerine, Kızıldeniz ticaret yolunu izleyerek Nil vadisine, Kahire'ye ulaştı. Osmanlıların 1517'de Memluk egemenliğine son verip Kahire'yi ele geçirmesi ve Şam üzerinden Hicaz bağlantısını sağlayan kervan yoluyla Anadolu şehirlerinden İstanbul'a taşındı.[23] Belirli bir coğrafyanın sınırlarını aşması ise Babıali tuğrasını ve sancağını taşıyan Osmanlı ordularının doğudan batıya, kuzeye, Balkanlar ve Macaristan üzerinden Avrupa'ya hiç de turistik olmayan ilerlemesiyle gerçekleşecektir. "Türk askerleri nereye konuşlandırılırsa, subaylar ve amirler için kahve çekirdekleriyle yüklü mutfak arabası da hemen arkalarından yetişmekteydi."[24]

Kahve çekirdeği Mekke ve Medine'ye (1470-1500), yaklaşık aynı dönemlerde de Kahire'ye getirildi. Kahire'de ilahiyat okuyan Yemenli öğrenciler yanlarında getirdikleri kahveyi içiyorlardı. Kahve bir sır olarak kalmadığı gibi dinsel/ideolojik bir sorun haline dönüşmeden kısa sürede halk içeceği olarak yaygınlaştı, dahası ihraç edilen ticari bir mal kimliğine büründü. Kaynatılmış kahve meyvelerinden, kabuklarından ya da kavrulmuş kahve çekirdeklerinden yapılan bu içeceğin İslam hukukuna uygun ya da yasak bir madde olup olmadığı ne Sufi cemaati üyelerini ne de önderlerini ilgilendiriyordu. Kahve sorunu ilk kez hac kenti Mekke'de, dince haram sayılan şaraba koşut inanılmaz bir yaygınlığa kavuşunca bu yeni içeceğin dine uygun olup olmadığına ilişkin hukuk âlimlerinin, hekimlerin ve düzen koruyucuların ateşli tartışmalarına konu olmasıyla çıktı.

Yemen'deki Sufi cemaatlerin yalnızca ibadet amaçlı toplantılarında değil, döneminde de günlük insan akışının en yoğun yaşandığı, önemli bir ticaret merkezinde açılan Tahtakale kahvehaneleri gibi kamusal mekânlarda ya da devlet ileri gelenlerinin konakları türünden özel mekânlarda toplum-

23 Işın, 2001a, s. 14.
24 Heise, 2001, s. 21.

sal itibarı yüksek kesimlerin kahve içmesi, kahvenin saygın bir içecek olarak görülmesinde ve kahve içme alışkanlığının yaygınlaşmasında önemli bir etkendi. Önemli mevkilerde görevli olan mülki veya adli idarecilerin hepsi İstanbul'da ya saray ya da büyük medreselerden birinde yetiştikleri için alıştıkları yaşam tarzı, imparatorluğun bütün ileri gelenleri, hatta onlara öykünmeye özenen basit halk tabakaları için örnek oluşturuyordu. İlk kahve tiryakilerinin saray ya da devlet ricaliyle sınırlı kalmadığını, tam tersine orta kesim ağırlıklı olmakla birlikte bu yeni içeceğin art arda açılan kahvehaneler aracılığıyla toplumun pek çok kesimince benimsendiğini belirtmek gerekir.

Coğrafi ve sosyal yaygınlığına bağlı olarak, her içeceğin bir imajı vardır ve gıda kimyasından çok sosyoloji kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Daha üst tabakaların yaşam tarzını taklit etmek her tüketim davranışının altında yatan önemli, hiç de küçümsenmeyecek bir güdüdür. Bir içeceğin yayılmasında, o içeceğin imajı lezzetinden daha büyük bir rol oynar.[25]

İlk kahvehanenin açıldığı tarihi kesin olarak biliyoruz: 1554/5; kahvenin ilk kez geldiği yılı 1517 (?) kabul edersek kahve kısa bir sürede halk içeceği haline gelmişti. Hac ziyareti için Hicaz bölgesine giden orta tabaka Osmanlı esnaf zümresi ile görece üst tabaka kalemiyye ve ilmiyye sınıfına mensup kişiler bu yolculuklarında kahveyle tanışmışlardı. İstanbul'da ilk kahvehane 1554/5'te açıldığı halde, kahve, sarayın 16. yüzyıl, hatta 17. yüzyıl başı mutfak ve halvahane muhasebelerinde görülmez. Neden? Kahvehanelerin kabul görme sürecindeki en son aşama kahve pişiricileri ve satıcılarının da lonca sisteminin bir parçası olmasıdır. 1582 sünnet düğünü şenliğinde, kahveciler loncası geçit resmine katılır ama saray uzun zaman kahveye alışamaz.[26]

Kahvenin, İstanbul'a ayak basmasıyla tarihçilerin (Gelibolulu Âli), bilimadamlarının (?: Kâtip Çelebi) ve din adamlarının (?: Ebussuud Efendi) kitaplarına da konuk olacaktır. Dönemin önde gelen din bilginlerinden ("din bilginlerinden" vasat, türkçesizlik kokan bir ifade) Ebussuud Efendi "Kömür oluncaya kadar kavrulup yakılan nesnenin yeme içmesi caiz değildir. Toplulukta içilmesi de Hıristiyanlar'a benzemektir.* Şeriata uygun değildir ve

25 Reimertz, 1999, s. 30, 31.
26 Yerasimos, 2002, s. 31.
* Ebussuud Efendi'nin bu yakınmasının bir benzerine yaklaşık yüzyıl sonra (1663'te) tersine çevrilerek "İngiliz kefere"sinin dilinde rastlayacağız: "For men and Christians to Turks, and think" (Türkleşiyor kahvede Hıristiyan erkekler) (Yazar adı yok, 1985, s. 60).

sözü geçen maddelerin zorla tutulup yok edilmesi gereklidir" diye fetva çıkarmış, kahve getiren gemileri yükleriyle birlikte denize batırtmıştı. Yasak ihlali pek çok alanda olduğu gibi kahve içmede de kendini gösterdi ve kahveye karşı ısrarlı bir tutku sürüp gelişti*.

Haram ve helal dini inancın mihenk taşıdır. Bir kimse örneğin oruç tutmanın gerekli olmadığını yahut içki içmenin helal olduğunu kabul ederse, o bir zındıktır. Bir kimse içki içerse bu hareket genelde onunla Allah arasında bir meseledir, ama içkinin helal olduğunu iddia ederse bu bir kamu suçu olur. Öte yandan hukukçular, sabit ceza yanında, icradan sorumlu hükümetlere kendi takdirlerine bırakılmış bir caze (tazir) uygulama gücü de verdiler. Hukukçular neyin tazir suçunu oluşturduğunu tanımlamamışlardı. Örneğin Ebussuud Efendi kahve içmeyi bu kategoride değerlendiriyordu.[27] Ebussuud Efendi'nin fetvasıyla yasak alana çekilen, bir başkalarınca denize döktürülen kahve çok geçmeden yine gemilere yüklenmiş, yasaklara, baskılara kulak asılmamış ve orada burada boy gösteren kahvehanelerde halk büyük bir istekle toplanıp kahvesini yudumlamayı sürdürmüştü.

Şarap kesin olarak İslam dinince yasaklanmıştı. Ancak içecek olarak kahvenin hukuki statüsü belirsizdi ve kahve konusunda din çevreleri açıkça ikiye bölünmüştü. Gerek halk desteği gerekse din adamlarının oybirliğiyle üzerine kesin bir karar verilememesi kahve yasağının süreklilik kazanma şansını azaltan önemli etmenlerdi. Öte yandan yaygınlık kazanan bu yeni alışkanlığa ilişkin kaygılar din çevrelerinin ikincil gündem maddesiydi ve özellikle toplu mekânlar olarak kahvehaneler daha işin başında resmi makamların din dışı kaygılarla çok yakından ilgilendiği bir sorundu. Gerçi insan etkinliklerinin tümünün, en azından kuramsal olarak, şeriat kapsamında ele alınıp değerlendirildiğini göz önünde tutarsak siyasal ve dinsel alanın o denli keskin sınırlarla birbirinden ayrılmadığı söylenebilir. Ne ki, siyasal iktidarın işi gücü bırakıp tebaasının mümince yaşayıp yaşamadığıyla ilgilendiğini sanmak yanıltıcıdır. Kestirmeden söylendikte, siyasal iktidarın müminlikten önce tebaa'ca yaşamın gereklerini öne çıkardığını ileri sürebiliriz. Kısacası, kahvenin dince caiz olup olmadığı tartışılabilir, tartışılsın da, varılacak sonucun olumlu ya da olumsuz olması siyasal açıdan pek de bağlayıcı değildir. Ancak gizli gece buluşmalarına el veren, "devlet sohbeti" yapılan kahvehanelerin siyasal muhalefet mekânlarına dönüşme kaygısı-

27 Imber, 2004, s. 102-106.

* Katip Çelebi'nin yasak karşıtı görüşleri için bkz: Mizanü'l- Hakk.

nın dinsel kaygının önüne geçtiğini kolaylıkla çıkarsayabiliriz. Kahvehanelerin hızla bir sohbet merkezi haline gelmesi ve bu sohbetlerin Osmanlı devlet memurlarınca pek kontrol edilememesi bir diğer yasaklama gerekçesi olarak göze çarpar. Ama öte yandan da kahvehane aslında bir denetleme, gözetleme mekânı değil miydi?

Kahveyi yasaklamaya yönelik girişimler başarısızlıkla sonuçlanıyordu. Kök salan kahve içme alışkanlığı dinsel çevrenin ilgi alanında haram/caiz tartışmasıyla sınırlı kalırken kahvehanelere gitmeyi yasak kapsamına almamıştı; oysa kahvehanelerin geniş toplumsal kesimleri içine alarak toplumsallığı özendirmesi, görünüşte kahve içmeye dönük bu mekânların toplumsal ilişkilerde oynadığı role ilişkin siyasal kaygılar, giderilemeyen kuşkular yasaklamaların temelini oluşturuyordu. Bu yasaklamalar özellikle ilk iki yüzyıl boyunca gündemden düşmeyecektir. Keyif verici bir madde olarak kahveyle ilgili dinsel sorun kahveyle bağlantılıydı, ama kahvehanelerde serpilip gelişen etkinliklerden kaygı duyan siyasal iktidar "toplum için sakıncalı" ortak paydasında dinsel görüşle pekâlâ ittifak kurabilirdi.

Kahvehanenin toplumsal anlamına bu bölümde bu kadar değinmek kâfi deyip kahvenin peşinden gidelim.

Yer yer anakronizme düşme pahasına devam edelim: Taneler kavrulduktan sonra, mermer, tunç ya da tahta bir havanda dövülerek pudra haline getirilir; bu dövülmüş kahveyi pişirmek için kalaylı bakırdan yapılmış cezvedeki su kaynamaya başlarken, küçük bir kahve kaşığıyla beş ya da altı kaşık konur. Bundan sonra köpürüp kabardıkça ateşten almaya dikkat edilir. Köpürüp kabarmalar sonunda kahve pişmiş demektir. Kavrulmuş ya da dövülmüş kahveler deri tabakalarda veya kutularda saklanır. Bunların ağzı da kahvenin kokusunun kaçmasını önlemek için sıkı sıkıya kapatılır. Kahve ne kadar tazeyse o kadar lezzetli olur, öyle ki, büyük evlerde her gün taze kahve kavrulur. İstanbul'da ve imparatorluğun öbür büyük şehirlerinde, sadece kahve kavurma ve dövme işiyle uğraşan büyük dükkânlar açılmıştır: Tahmis. Halkın çoğu kahvelerini Karagöz oyunlarına da konu olan bu dükkânlara götürüp küçük bir para karşılığında öğütüp elekten geçirtir.

Şekersiz kahve bir alışkanlıktı çünkü şeker lüks bir metadır ve günlük tüketimde onun yerini balla üzüm suyundan pekmez tutar.[28] Türkler kahveye ne süt, ne krema, hatta ne şeker katarlar, diyor bir 18. yüzyıl tanığı. Bu gibi

28 Veinstein, 1991, s. 262.

katkı maddeleriyle kahvenin tadını bozmayı sevmezler. Bir ziyarete gidildiği zaman, kahveden önce sulu ya da katı şekerlemeler ikram etmek âdettendir. Sabahları bir iki kaşık reçel yedikten sonra üstüne bir bardak su içer, ondan sonra kahvelerini alırlar. Daha esaslı kahvaltı edenler, kahvaltıdan sonra daima bir fincan kahve içer.[29] "Şeker" adıyla tükettiğimiz işlenmiş sakarozun en önemli iki kaynağı şeker kamışı ve şeker pancarıydı. Şeker kamışı bin yıldan uzun bir süre bilinmesine karşın, şeker asıl yaygınlaşmasını şeker pancarının ekonomik bir değer kazanmasıyla sağladı.[30] Şeker Türkiye'de yaygın olarak 19. yüzyılda kullanılmaya başlandı. Avusturya ve Rusya'da pancar ekimi ve şeker sanayisi 18. yüzyıl başlarında ortaya çıkmıştı, başlıca pazarları da Osmanlı topraklarıydı.[31]

Kanuni'nin hekimbaşısı Mehmet Bedreddini Kosoni, "Kahve hakkında ne dersiniz? Zararlı mıdır, yararlı mıdır, ne kadar içilmelidir?" sorularını şöyle yanıtlar: İlaçlardan hiçbir ilaç hakkında mutlak surette nafidir veya yine mutlak surette muzırdır denilemez. Bu ilaçların hepsinde bir noktadan mazarrat bulunur. Sözün doğrusu kahveye de aynı hükmü vermek ve bunun da başka ilaçlar gibi yalnız bazı halde nafi olduğunu söylemektir.[32] Kâtip Çelebi'ye göre kahve, "Kuru mizaç sahiplerine, hele sevdavi mizaca çokluk elverişli değildir. Çok içilmesi uykusuzluğa ve sevdavi vesveselere yol açar. Lakin mizacı ratıp olanlara, hele kadınlara gayet uygundur. Onların ağır kahveyi çok çok içmesi gerek. Sevdavi olmamak şartıyla, çok olması onlara zarar vermez."[33]

Sert görüşlü ulemaya göre, "bu uyku ve zürriyet düşmanı" ne ferman-ı humayunlara, ne şer'i tartışmalara, ne IV. Muradlar'ın kanlı palalarına tanık olmuş; akaid ulemasının dediği gibi, bu "rüya cini ve hayal kaynağı", şimdi aşk ve tütünden sonra, en yoksul Müslümanın en tatlı tesellisidir! Kahve artık Galata ve Serasker kulesinin tepesinde, bütün vapurlarda, mezarlıklarda, berber dükkânlarında, hamamlarda, çarşılarda içilir. İstanbul'un neresinde olursanız olun, etrafınıza bakmadan "Kahveci!" diye seslenmeniz kâfidir. Üç dakika sonra önünüzde bir fincanın dumanı tüter.[34]

29 D'Ohsson, tarihsiz, s. 61.
30 Mintz, 1997, s. 57.
31 Ortaylı, 2001, s. 135-6.
32 Yaltkaya, tarihsiz;, s. 3.
33 Katip Çelebi, 1980, s. 49.
34 Amicis, 1993, s. 71.

Kahve Ticareti

Toplumsal yaşamı dinsel kurallarla bağlayan ilmiye ideolojisinin, yeni hayat tarzı sunarak çizgi dışına çıkmaya eğilimli kahveyi şer'i hukuk sınırları içinde tutmaya çalışmasına ve merkezi otoritenin kahve içmek amacıyla yapılan sohbet toplantılarının denetim dışına çıkan sosyalleşme içeriğine karşı takındığı sert tutumuna, yasaklamalarına karşın kahve, yarattığı büyük ticari potansiyel sayesinde devlet hazinesine kattığı zenginliğin koruyucu duvarları ardına sığınarak kendi saltanatını sürdürecektir. Geleneksel kabuğunu çatlatan şehir yaşamını, özellikle kahvehanelerin yarattığı canlı ortamı Kahire'de ikameti sırasında yakından gözlemleme olanağı bulan son derece zeki bir Osmanlı bürokratı ve aydını Gelibolulu Âli'nin, kahvenin ticari açıdan yakın gelecekte Osmanlı maliyesi için kazanacağı önem gözünden kaçmamıştı. "Nitekim çok geçmeden Mısır ekonomisi, çarkları yalnızca kahve ticaretiyle döndürülen bir zenginliğin Akdeniz'deki tek temsilcisi olacaktı."[35] Kahve 18. yüzyılın başından itibaren baharatın yerini aldı. Tek üretici ülke olan Yemen'in ihraç ettiği 200.000 kental kahveden 100.000'i Kahire'den geçerek ya imparatorluğun geri kalanına ya da Avrupa'ya ihraç ediliyordu.[36]

Kahve keyfi gitgide kahve tüketimine dönüşerek ekonomik boyutlara vardı. Şehir nüfusu yalnız ekmek, et, pirinç, yaş veya kuru sebze, meyve gibi günlük gereksinimlerinin yanında yeni çıkmış bazı tüketim maddelerine de yöneliyordu. Bunların en tehlikelisi kahveydi, çünkü yalnız siyasi açıdan değil, dışarıya (Yemen'e, oradan Hindistan'a) değerli maden kaçırma yollarından biriydi kahve ticareti. Bu yüzden birçok hükümdar gibi Osmanlı padişahları da başlangıçta kahve düşmanı olmuştu.[37]

Kahvenin yasaklanmasına yönelik baskıcı girişimlerin kısa ömürlü olması ve tutunamamasının başlıca nedeni, zaten dar olan toplumsal alışkanlıklar yelpazesinde kahvenin kendine sağlam bir yer edinmesinin sonucu kendiliğinden oluşan kamuoyu muhalefeti kadar, asıl ticari piyasada taşıdığı değerle çok yakından ilgilidir. "Kahve ticareti, Osmanlı devlet hazinesi için sürekli bir vergi kaynağı, dahası bu ticaretle geçimini sağlayan geniş bir orta tabakanın imparatorluk ekonomisine yaptıkları büyük ölçekli katkıdır. Evliya Çelebi, 17. yüzyılın ortalarında İstanbul'da kahve işiyle uğraşan

35 Işın, 2001a, s. 15-16.
36 Raymond, 2000, s. 18-19.
37 Berkes, 1975, s. 235.

200 ticarethane bulunduğunu kaydetmektedir. Bu sayı, diğer esnaf gruplarıyla karşılaştırıldığında epeyce geniş ölçekli bir ticaretin söz konusu olduğu ortaya çıkar."[38] Batılı gezginler de kahveden sağlanan gelirlerin boyutlarını dile getireceklerdir: "Burada bundan o kadar çok içiliyor ki, bana söylendiğine göre, kahve vergileri dev meblağlara ulaşıyor." Bu sözler 1615'te İstanbul'da yapılan bir saptamayı yansıtır. Babıali daha 16-17. yüzyılda Osmanlıların Doğu Akdeniz'de ve Ön Asya'daki kahve ticaretinden büyük gelirler elde etmişti.[39]

18. yüzyıl Kahiresi'nde kahve ticaretinin önemi hakkında bilgi sahibi olmamıza karşın, özellikle 17. yüzyıl bakımından aynı şeyi Osmanlı başkenti için söylemek mümkün değildir.[40] Kahve ticareti toptancı tüccarların elindedir. Bu ticaret, özellikle 17. yüzyılda olmak üzere, güçtür, çünkü kahve tıpkı tütün ve şarap gibi birçok kereler yasaklanmıştır, bu yüzden yasaklamaların yol açtığı mali darbeye dayanabilecek güç gerektirmektedir; üstelik "duhuliye" vergileri de çok yüksektir.[41]

1600'lerde Ankara'daki bir kadı sicilinde bir kahvehaneden söz edilmiştir. O zamanlar diğer kentlerde de kahve kavuran yerler vardı ve mukataa olarak verildiklerine göre büyük bir olasılıkla devlet tekeli altındaydı. 16. yüzyılın sonlarına doğru bu içecek Avrupa'da hemen hemen bilinmezken, Anadolu'nun ücra köylerinde bile içiliyordu. Çorum'un bir köyünde küçük bir mukataa geliri olan bir kişi vergi toplama hakkını başkasına verip buradan elde ettiği parayla kahve alarak kâr edebileceğini düşünmüştü.[42]

Yemen'de eskiden beri var olan kahve tiryakiliği 16. yüzyılın ikinci yarısında, merkezi yönetimin karşı çıkmasına rağmen, önce Anadolu'nun, sonra da Rumeli'nin en uzak kasabalarına kadar yayılmaya başlamıştı. Kahve ticareti Kahire ve İstanbul'daki tüccarlar için Avrupa ile yapılan transit ticaretin yerini doldurabilecek, yüksek kârlı bir seçenek oluşturmuştu. Daha sonra 18. yüzyılın ortalarında Fransız ve İngiliz tüccarlar Karayip Adaları'ndan getirdikleri kahveyle Yemen kahvesinin karşısına önemli bir rakip olarak çıkınca, Kahire transit ticareti için bir bunalım dönemi başladı. Kahve ticareti Lale Devri'nde kendi düzenine kavuşur. Yemen'den, Cidde ve Mısır yoluyla getirilen kahvenin, Mısır'dan Avrupa'ya da kahve gönderilmesi sonucu yaşa-

38 Işın, 2001a, s. 32.
39 Heise, 2001, s. 65.
40 Mantran, 1985, s. 27.
41 Mantran, 1991, s. 108.
42 Faroqhi, 1998, s. 237.

nan kahve yokluğu, Yemen imamına elçi gönderilerek çözümlenmiş ve Avrupa gemilerine kahve satışı yasaklanmıştır.[43]

Bugün bize önemsiz gözüken maddelerin kullanımı, yayılışı dikkatle bakıldığında fark edilebilecek etkiler yaratmıştır. Bunların başında kahve gelir. Caiz olup olmadığı hararetle tartışılan, yasaklanan, uğrunda çok kişinin canını yitirdiği kahve, tütün, alkollü içecekler ve keyif verici maddelerin kullanılması serbestleşmiştir. Avrupa'da olduğu gibi burada da devlet bu maddelerden gelir sağlamanın tadına varmıştır. Öyle ki, bu maddelerden sağlanan gelirlerle geniş çaplı bir askeri reform (Nizam-ı Cedid) girişiminin finansı sağlanmıştır.[44] Özetle, kahvenin ticari bir nesne olması yayılmasında önemli bir etmendi; kahvenin ticari bir anlamı da vardı. Ticari bir meta olmasının yanı sıra kahvenin kültür tarihine en önemli etkisi, katkısı ise, sanırım, kahvehanelere meşruiyet, varlık gerekçesi, bahanesi kazandıracak bir işlev üstlenmesiydi. Kahvenin anlamı bir başka anlama dönüşmüş, toplumsal hayat mekânlarından birine, kahvehaneye hayat vermişti.

Kaynakça

Amicis, Edmondo de (1993), *İstanbul* (1874), Çev. Beynun Akyavaş, Ankara: TTK.
Arendonk, C. Van (1977), "Kahve", *İslam Ansiklopedisi,* C. 6.
Beckett, Samuel (2001), *Proust*, Çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis.
Berkes, Niyazi (1975), *Türkiye İktisat Tarihi,* 2. Cilt, 2. bs., İstanbul: Gerçek.
Berkes, Niyazi (1978), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı.
Bingül , İlyaz (2004a), "Kahvehane ve Eğlence", *Toplumsal Tarih,* Haziran 2004, S. 126.
Bingül İlyaz (2010), "Osmanlıda Toplumsal Hayat Mekânları: Bekâr Odaları", *Fayrap*, S. 32.
Bingül, İlyaz (2004), "Cinsellik Mekânı Olarak Kahvehane", *Varlık*, Mart 2004, S. 1158.
Bingül, İlyaz (2007), "16. Yüzyıl İstanbul'u ve İlk Kahvehaneler", *Sınırda*, Nisan 2007, S. 6.
Bingül, İlyaz (2009), "Osmanlı'da Toplumsal Hayat Mekânları: Bozahane", *Toplumsal Tarih*, 2009, S. 188.
Bouge, Ronald (2002), *Deleuze&Guattari Üzerine Bir İnceleme*, Çev. İsmail Öğretir-Ali Utku, İstanbul: Birey Yayınları.
Cohen, Anthony P. (1999), *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, Çev. Mehmet Küçük, Ankara:Dost Yayınları.
Connerton, Paul (1999), *Toplumlar Nasıl Anımsar,* Çev. Alaeddin Şenel, İstanbul:Ayrıntı.
D'Ohsson, M. de M. (Tarihsiz), *18. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler,* Çev. Zerhan Yüksel, Ter-

43 Sakaoğlu, 2000; 22.
44 Berkes, 1978; 44.

cüman 1001 Temel Eser, İst.
Deleuze, Gilles/ Guttari, Felix (1992), *Felsefe Nedir*, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY.
Douglas, Mary/ Isherwood, Baron (1999), *Tüketimin Antropolojisi*, Çev. Erden Attila Aytekin, Ankara:Dost Yayınları.
Faroqhi, Suraiya (1999), *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir*, Çev. Zeynep Altok, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
Faroqhi, Suraiya (1998), *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, Çev. Elif Kılıç, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
Hattox, Ralph S. (1998), *Kahve ve Kahvehaneler*, Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
Heise, Ulla (2001), *Kahve ve Kahvehane*, Çev. Mustafa Tüzel, Ankara:Dost Yayınları.
Imber, Colin (2004), *Şeriattan Kanuna Ebussuud ve Osmanlı'da İslami Hukuk*, Çev. Murteza Bedir, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
Işın, Ekrem (2001), "Kahve ve Kahvehanelerin Toplumsal Tarihi", *Tanede Saklı Keyif, Kahve* içinde, İstanbul:YKY (2. bs.).
Kâtip Çelebi (1980), *Mizanü'l- Hakk*, Hzl. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul:Tercüman 1001 Temel Eser.
Mantran, Robert (1991), *XVI. ve XVII. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul:Eren Yay.
Mintz, Sidney W. (1997), *Şeker ve Güç*, Çev. Şükrü Alpagut, İstanbul:Kabalcı.
Ortaylı, İlber (2001), *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul:Pan Yay., (2. bs.)
Raymond, Andre (2000), *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, Çev. Ali Berktay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
Reimertz, Stephan (1999), *Çayın Kültür Tarihi*, Çev. Mustafa Tüzel, Ankara:Dost Yayınları.
Sakaoğlu, Necdet (2000), "Lale Devri'ne Genel Bir Bakış", *İstanbul Armağanı 4, Lale Devri* içinde, İstanbul:İBBKİDBY.
Tansuğ, Sabiha (1997), "Eski İstanbul'da Kahve İkram Töreni", *İstanbul Armağanı 3*, İstanbul:İBBKİD.
Tapper, Richard (2000), "Kan, Şarap, Su: Ortadoğulu Müslümanlarda İçkinin Toplumsal ve Simgesel Yanları", *Ortadoğu Mutfak Kültürleri* içinde, ed. Sami Zubaida- Richard Tapper, Çev. Ülkün Tansel, İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yay.
Ünver, Süheyl A. (1962), "Türkiye'de Kahve ve Kahvehaneler", *Türk Etnografya Dergisi*, S 5.
Veinstein, Gilles (1991), "Büyüklüğü İçinde İmparatorluk", *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* içinde, Haz. Robert Mantran, Çev. Server Tanilli, İstanbul:Say Yayınları.
Yaltkaya, M. Şerafettin "Kahveye Dair Bir Türk Hekiminin Şahşi Mütalaaları", (tarihsiz)
Yaşar Kemal (1979), *İnce Memed 2*, İstanbul:Tekin Yay., (19. bs.)
Yazar adı yok (1985), "Kahve (2)", *Tarih ve Toplum*, 1985, S. 13.
Yerasimos, Stefanos, (2002), *Sultan Sofraları*, 3. bs., İstanbul: YKY.



Leopold Hawelka, Viyana Cafe Hawelka'da.





Mezarlıkta kahvehane, Camille Rogier, 1860

kitap

Ortak Zenginlik

FILIPPO DEL LUCCHESE ve JASON E. SMITH – ANTONIO NEGRI

Filippo Del Lucchese / Jason E. Smith: Birkaç yıldır en önemli eserlerinizi Michael Hardt'la birlikte kaleme alıyorsunuz; özellikle son kitabınız *Ortak Zenginlik* başta olmak üzere, Hardt'ın katılımı son zamanlarda giderek daha da net görülüyor.[1] Çok orijinal bir yazma ve düşünme üslubu ve siyasal ve kültürel deneyimlerinizden beslenen bir yazma biçimiyle öne çıkan önceki çalışmalarınızı bilenler içinse bu evrim daha da açık. Birlikte nasıl çalışıyorsunuz, bu karşılaşmanın yol açtığı en önemli unsurlar neler?

Antonio Negri: Aslında, nasıl çalıştığımız herkesin malumu. Konuyu enine boyuna münazara edip taslak çıkardıktan sonra işbölümü yapıyoruz. Kendimize düşen bölümleri yazdıktan sonra, birlikte üzerinden geçiyoruz. Nihai versiyon İtalyanca veya İngilizce yazılıyor ve sürecin devamında tercüme ediliyor. Dolayısıyla bu mekanizma argümanlar ve ifade biçimleri üzerine sürekli bir "ihtilaf" halini de içeriyor.

Daha yaşlı olduğum için başlarda işle daha ilgili olan taraf muhtemelen bendim. Ama bu süreçte durum giderek daha da eşitlendi. Çalışmalarımızdaki belli bir tartışma tarzının Michael'a ve karakterine özgü –oldukça Amerikan– olduğuna şüphe yok. Örneğin, çok şiddetli polemiklerden hoşlanmıyor. Akademik yazının belirli biçimlerine –sadece dil açısından değil– riayet etme konusunda samimi bir çaba sergilendiğine inanıyorum. Her durumda, tezlerimizin nihai şekline tartışma ve müzakerelerle karar veriyo-

1 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Commonwealth*, Cambridge: Harvard University Press, 2009, (Türkçesi: *Ortak Zenginlik*, Çev. Eflâ-Barış Yıldırım, Ayrıntı: İstanbul, 2011). Bu kitaba yapılacak atıflar metinde parantez içinde belirtilecektir.

ruz. Bu, önceki kitaplarımla bunlar arasındaki belirgin fark. Eskiden yazma biçimim siyasal çatışmalarla daha doğrudan bağlantılıydı. Ama her şeyden önce, daha tenhaydı: nihayetinde, önceki kitaplarımın büyük bölümünü hapishanede yazdım.

FDL / JES: Ama bunun yanı sıra tezlerinizi ayrıntılandırırken son yıllarda verilen mücadelelerin somut deneyiminden de büyük ölçüde yararlanıyorsunuz. *Ortak Zenginlik*'te, "entelektüel, diğerleri arasında tekil bir varlık olarak çokluğu yaratmayı hedefleyen ortak araştırma projesinde yer alan bir militandır ve sadece bir militan olabilir" (s. 128) diyorsunuz.

Mücadelelerin ve deneyimin birikimi çalışmalarınızda nasıl yer buluyor?

A. N.: Bu mücadelelerle eskisi gibi, özellikle de 1970'lerdeki kadar yakın bir ilişkim yok şüphesiz. Bizim bu mücadelelerle daha dengeli bir ilişkimiz var, belirli yorumsal paradigmalara ya da belirli sloganlara dolaysız bağlılık söz konusu değil. Militan durumlarda sıklıkla olduğu üzere, daha sert ve daha az incelikli olmak zorundasınız. Her şeyden önce de deneyimlerin birikiminin söylemimizin temelini oluşturduğuna şüphe yok. Bu geçişim, siyasi ilişkinin dolayımsızlığından çok bu birikimle ilişkili. Bir süre önce, birkaç yoldaşla Foucault'nun, sinikler ve militan düşünce üzerine verdiği son dersin metni üzerine konuştuk.[2] Bunlar kaydadeğer sayfalar ama bu noktada onlardan uzaklaşmış olduğumu görüyorum ... belki de yaşım nedeniyle. Ben bu sayfaları artık etik bir yaklaşımla okumuyorum. Bu sayfalardaki olağanüstü kuramsal unsurlar üzerinde daha çok duruyorum.

FDL / JES: Bir entelektüel olarak rolünüzden bahsederken Althusser'in o güzel tabirini –kendine "felsefenin siyasal ajitatörü" der– tersine çevirip, sizi "siyasetin filozof ajitatörü" olarak tanımlayabilir miyiz?

A. N.: Evet, ama mutlak surette bu tersine çevrilmiş biçimiyle. Althusser benim için bir öğretmen ve bir dosttu ama felsefe içinde "siyasal" olma girişimi hep canımı sıkmıştır. Ben, onun da dediği gibi, felsefenin bir *Kampfplatz*, kuramsal tutumların çarpıştığı bir muharebe alanı olduğuna inanıyorum.[3] Ama Althusser'in durumunda, felsefe üzerinden ve felsefe içinden siyasete angaje olan "profesör"ün veya öznenin ölçüsüzce soyutlaması söz konusuydu ve ben buna katılmıyorum. Althusser'in bakış açısından, hem felsefi di-

2 Michel Foucault, *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France 1984* (Paris: Gallimard/Seuil, 2009).

3 Bkz. Örneğin, Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Çev. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), s. 56.

lin hem felsefe tarihinin nihayetinde kuramsal referanslar olarak konumlanmasını da sorunlu buluyorum. Militan bir filozof olmak bu bakış açısını tersine çevirerek meseleyi soyutça değil, somutça ele almanızı sağlar. Biyosferde yani gerçek hayatta sağlam kökleri olan bir felsefeyle soyut felsefi âlem arasındaki fark işte bu noktada belirginleşir. Dilin bakış açısından da böyledir bu, amaçlar, taktikler ve sorunlarla yüzleşme ve onları irdeleme yolları açısından da.

FDL / JES: *Ortak Zenginlik*'te İngilizce konuşanlara İngiliz İç Savaşı dönemini ve Eşitlikçiler ve Çapacılar'ın [Levellers and Diggers] mesihsel komünizmini anımsatan iki terimin –ortak varoluş ve ortak zenginlik– yeniden yürürlüğe sokulduğunu görüyoruz. Bu iki kavramı yeniden yürürlüğe sokmak niçin önemli? Paolo Virno'nun öne sürdüğü gibi, yeni bir on yedinci yüzyıla mı giriyoruz sizce?[4]

A. N.: Büyük ihtimalle, evet. Bunun anlamı –bu hep (en azından 1970'te *Political Descartes*'ı yayımladığımda)[5] aklımda olan bir fikirdi– Rönesans krizinin, içinde yaşadığımız modernitenin kriz safhasıyla benzerlikler gösterdiğidir. Modernin krizinin, şu an içinde bulunduğumuz ... neyin diyelim?... evet, komünizmin icadı aşamasına tekabül ettiği anlamına geliyor. Aslında, postmodern çağdan ya da "ortak varoluş" çağından bahsetmek daha uygun. Çünkü şu anda yürürlükte olan yeni sermaye biriktirme biçiminde ilk kez, modernitenin başlangıcına özgü olan ortak varoluşa el koyulması süreçleri tekrar ediliyor. Bu, önceki yüzyılın işçi mücadelelerinin inşa ettiği hayata ve ortak varlığa saldıran bir süreç: refahtan yeni üretim kapasitelerine kadar varoluşumuzun temeli haline gelmiş olan söz konusu "ortak varlıklar" eyleme geçip teknobilimsel dilden başka ortak diller inşa ediyor. Direniş, bu yeni birikime karşı eyleme geçer ve *Ortak Zenginlik*'in esas meselesi de budur. Biz direnişin şimdide inşa ettiği çatallanmaya işaret ederek buna "bir ikiye ayrılır" diyoruz. Ortak varlığı müdafa eden ve yeni ilkel birikime karşı ortak mülkiyetlerin değerini savunan tümüyle merkezi bir çatallanma bu o zaman.

Bu, İngiliz Devrimi'nde olduğu gibi eskatolojik terimlerle sunulabilir mi? Muhtemelen, hayır. Her eskatoloji bir "dışarı"ya atıfta bulunur ama günümüzde ortaya çıkan yıkıcı unsurlar, yaklaşan "kıyamet" tümüyle içsel. Ar-

4 Branden W. Joseph, "Interview with Paolo Virno", Çev. Alessia Ricciardi, *Grey Room 21* (Güz 2005), s. 34.

5 Antonio Negri, *Political Descartes*, Çev. Matteo Mandarini ve Alberto Toscano (Londra: Verso, 2007).

tık aşkınlık yok. Tam bir içkinlik düzleminde hareket ediyoruz. Bunun sonucunda, günümüzde belirgin hale gelen kıyamet tellallığı ya da eskatolojik unsurlar –örneğin, çeşitli "radikal kötü" kavrayışları– düşmanın elinde olsa olsa bir silaha dönüşür. Dolayısıyla ilk unsur, bugün kapitalist gelişme dahilinde beliren bir kopma ya da çatallanma algısıdır: Bugün üretim sürecinde kullanılan madde aslında tüketilen ya da kullanılan bir madde değil. O madde, zekâdır. Zekânın özgürleştirici gücü, ortak varlığın müdafaasında ve başlangıcı ortak varlıkta olan bir inşada harekete geçirilen o güç, potansiyelde karşı koyulamaz bir güçtür. Bu potansiyel gerçek olmamakla birlikte bir imkânı temsil ediyor. Direniş her zaman vardır.

FDL / JES: Kavramsal düzeyde kalarak şu "özgürleşmeden" biraz bahsedelim. *Ortak Zenginlik*'te öne sürdüğünüz daha etkileyici savlardan biri de, komünizmin, üretimin kamusal yönetimi ve disiplinci bir çalışma rejimi olarak ele alınan sosyalizmin "yanılsamalarından" tümüyle ayrılması gerektiği. Bu ayrımı, kamuyla "ortak varlık" arasındaki asimetride bulmuşsunuz: "Kapitalizm için özel olan neyse, sosyalizm için kamusal olan neyse, komünizm için de ortak olan odur." (s. 273) Kamusal olan ve ortak olan arasındaki farkı biraz ayrıntılandırabilir misiniz? Günümüzde komünist olmak ne anlama geliyor?

A. N.: Komünist olmak özel mülkiyete karşı mücadele etmek ve nihayetinde onu tamamen yıkmak ve ortak varlığın kurumlarını inşa etmektir. Ama aynı zamanda ve eşit ölçüde, soyut evrenseller olan özgürlük ve eşitlik ortak varlık ile, kolektif olanın somut ve tarihsel inşası sürecine entegre edilmeden üretimi geliştirmenin ve böylece kolektif olanı yaratmanın artık somut olarak mümkün olmadığını düşünmek anlamına gelir.

Bu evrensellerin somut ya da daha iyisi ortak varlık haline gelmesi gerekir. Çokluk, komünizm: bu ikisi bir kolektif idesidir; tekilliklerin telaffuzu şeklinde bir kolektif. Dolayısıyla, komünist olmak da gerçekliği "normlaştırma"nın dinamik biçimlerini inşa etmek, çokluğun üretimi ve yeniden üretiminin kesintisiz değişimlerini göz önünde bulundurarak kendilerini değiştiren politik anayasalar oluşturmak anlamına gelir. Bu, mutluluğu elde etme ihtiyacının eşlik ettiği bir ortak üretim gerekliliğini merkeze alarak bir "anayasa yapma"dır.

Tarihsel Rusya komünizmi (belki Çin komünizmi de) bir sosyalizmdi –ki bu, onun iyi tarafıdır– zenginlik üretiminin kamusal olarak yönetilmesiydi. Yenildi, ama bize gerçek bir imkânın imgesini sundu. Bence bu duygu, ki-

tabın tümüne hâkim. Bu, ideal bir imkâna dair ütopik bir duygu değil. Aksine, yenilmesi veya geri alınması mümkün olmayan bir *Faktum*'a, aksi ispat edilemeyecek bir gerçekliğe, geri alınamaz bir sürece dair bilinç. *Geleceğin Antik Bir Yüreği Var*, Carlo Levi'nin bir romanının adı (roman, Sovyetler Birliği adına bir savunma).[6] Bu aynı zamanda hep ironiyle telaffuz edildiğini duyduğum bir ibare –hâlâ da duyarım– ama nihayetinde doğruluk payı da var.

FDL / JES: "Sosyalizmi inşa etme" projesini artık kapitalist üretim biçimi ve ortak varlığın kolektif olarak sahiplenilmesi arasında bir geçiş safhası olarak ele almazsak, geçiş fikrini nasıl tekrar kavramsallaştıracağız? Çağdaş kapitalizmin biyopolitik üretiminden, sizin anladığınız biçimiyle komünizme doğrudan geçiş yapmak olası mı?

A. N.: Artık bir *geçişe* hiç ihtiyacımız yok. Bugün esas olan, çatallanma. Bu, hâlihazırda radikal ve kapsamlı değişimlerden geçtiğimiz anlamına gelmekle birlikte, daha önceki sosyalist deneyimlerde kuramsallaştırıldığı haliyle geçiş fikrinden temelde farklı bir şeyi de işaret ediyor. Günümüz hareketi bir üretim tarzından diğerine geçiş değil, başka olanın inşası, bugünden itibaren tarihimiz içinden bakınca görünür olacak ve antagonizmayla netleşecek alternatifin geliştirilmesidir.

Bu algı bir başka temel düğüme, metafizik olmaktan çok metodolojik bir düğüme yol açar: diyalektiğin reddi.

Deleuzecü veya Foucaultcu açıdan çatallanma bahsinde, öznellik ürettiği için belirlenmiş tarihsel süreçten kendini koparan bir *dispozitifin* inşası söz konusudur.

(Bu kopuşun içinden belirli bir diyalektiği yeniden kurgulamak kesinlikle mümkün: Örneğin, ilişki taktiği / stratejisi sıklıkla diyalektik unsurlar içerir.) Ancak, bu kopuşun, bu çatallanma hareketinin kökeninde bir bütünlüğe veya yeni bir küresel özümsemeye ya da bir *Aufhebung*'a yönelim söz konusu değil. Burada söz konusu olan, kendini olumlayan ve kurumsal unsurların doğduğu bir yolu ya da yörüngeyi, bir *dispozitifi* coşkuyla karşılayan bir farklılıktır. Hegel'in coşkuyla, anarşistlerinse tiksintiyle karşıladığı sivil toplumun kurumsallaşması değildir. Teolojik-siyasal özelliklerini de yanında sürükleyen geleneksel kurum kavramı da değildir. Bir gereklilik değil, bir yapıdır. Dahası, kendini sürekli yenileme kapasitesine sahiptir.

6 Carlo Levi, *II futuro ha un cuore antico,* (Torino: Einaudi, 1956.

Çatallanma bir kurum talep eder. Yeni olan, günümüzde etrafımızı çevreleyen dünyaya bir anlam bahşeden bir "ortak" birikim üzerinden işte böyle inşa edilir. Arzulara, emeğe mana bahşeder. Biz sermayeden bunları koparıp aldık. İçimizde taşıdığımız sabit sermaye miktarını bir düşünün yeter. Bir süre önce buluştuğum bazı yoldaşlar bana, tıpkı Karl Heinz Roth gibi, sabit sermayenin ancak bir köleye yaraşır bir şey olduğunu söylediler.[7] Onlara göre köle sabit bir sermaye ama çağdaş, bilişsel, zeki, hareketli işçi değil... Bu kesinlikle doğru değil! Bir başka sabit sermaye daha var ve biz, köle gibi, onun salt yansıtması değiliz – yeniden el koyduğumuz, içini dışına çevirerek hareketlilik ve zekâ kapasitemize dönüştürdüğümüz bir sabit sermaye. Sermaye bizi köleleştirirken bile isyankârız, firar ediyoruz. Hareketli olmak, zeki olmak, dillere sahip olmak, özgürleşme imkânına sahip olmak – bunlar doğuştan verili şeyler değil. Bu bir güç, bir potansiyel, yaratıcı bir direnişin ürünü.

FDL / JES: Biyopolitik üretim çağında mücadelenin ufku ve imkânları üzerine konuşalım. Siz, işçi mücadelelerinin kapitalist gelişime nitel ve zamansal önceliğini vurgulayan *operaismo* çözümlemeleriyle başlıyorsunuz işe –dolayısıyla, işçi saldırılarına yanıt vermeye hep mecbur kalmış olan sermayenin gelişimi ve tekrar yapılandırılışında motor işlevi görmüş mücadelelerden yola çıkıyorsunuz. Bu nitel ve zamansal öncelik; bugün, "birin ikiye ayrıldığı" ve çokluğun çoklu ve çoğul öznelliğinin –üretken bir öznellik olarak– steril ve asalak hale gelmiş bir yönetimden ayrılıp ondan açıkça kaçtığı biyopolitik üretim koşullarında daha da görünür oldu.

Bu bağlamda, somut olarak nasıl ve neye karşı isyan edilebilir? Önceki mücadelelerde çalışmaya, ücretlerin ve serbest zamanın artışına kıyasla sömürülen çalışma saatlerine karşı ayaklanma vardı. Bugün, çalışma yaşamla örtüşüyorsa eğer, çalışmayı reddetmek nasıl mümkün olabilir? İnsanın kendi özünden vazgeçmeden çalışmayı "sabote etmesi" nasıl mümkün olabilir? Toplumu tahrif etmeden çalışmayı ya da boş vakti tahrif etmeksizin çalışma saatini nasıl ortadan kaldırabiliriz?

A. N.: Yakın zamanda, bugün Fransa'nın en tanınmış ekonomistlerinden olan (gençliğimde *Marx'ın Ötesinde Marx*'ı ithaf ettiğim kişilerden biriydi) Da-

7 Karl Heinz Roth, *Die "andere" Arbeiterbewegung und die Entwicklung derkapitalistischen Repression von 1880 bis zur Gegenwart* (Münih: Trikont Verlag, 1974). Bu kitap, 1970'lerin ortasında parlamento dışındaki İtalyan solcuları arasında yaygın olarak tartışılmıştır.

niel Cohen'in kitabını okudum.[8] Cohen, krizden sonra yeni antropolojik işçi figürünün, ideal işçi tipinin entelektüel / düşünsel işçi olduğunu ve toplumun unsurlarının bu unsurlar etrafında kurulduğunu söylüyor. Dolayısıyla "düşünsel" ve "hareketli", işçinin çağdaş antropolojisinin iki başlıca özelliği: Çok yönlü bir kesişimin üretken, hareketli yönü. Dolayısıyla üretimin ve ondan zuhur eden siyasi terkiplerin bu temelde tahayyül edilmesi gerekiyor. Bu bakış açısından (direniş ve kurucu güç projelerinin içinden) çalışmanın reddi günümüzde hâlâ (Fordist dönemdeki bir işçi için de olduğu gibi) azimli bir reddir ve öyle olmaya devam edecektir. Şimdiye kadar hiç çalışmanın mutlak reddinden bahseden olmadı. Çalışmanın reddi, üzerine yazılmış en güzel metinlere misal, Porto Marghera'daki petro-kimya endüstrisi işçilerinin 1970'lerdeki eylemine dair yazılara –örneğin, *Lavoro Zero* [Sıfır İş] dergisindekilere– bakarsak, çalışmanın saatlerine, ücretlere, serbest zaman konusunda bağımlılığa, ranta vs. itiraz etme imkânını sunan tümüyle kararlı bir reddin söz konusu olduğunu görürüz. Günümüzde de bu böyle: çalışma reddi tümüyle kararlı bir reddir.

Son birkaç gündür, büyük Fransız firmalarında çalışanların son zamanlardaki intiharları üzerine açılmış bir soruşturmaya katıldım. Sonuçta ortaya çıktı ki, çalışanların reddettiği şey, çalışmanın örgütlenme şekli. Bu işçilerin öykülerinde, devasa büyüklükte "açık alanlar"daki yeni çalışma koşulları öne çıkıyor: Çalışanlar kendilerine tahsis edilen küçük bölmeleri çevreleyen alana hapsolmuş durumda, orada sürekli yüzleri bilgisayarlarına dönük oturuyorlar. Üretim sürecinin mutlak bir parçalanmaya tabi olduğu bir süreçte işçiden, düşünsel eyleminin istikametini bilmeden bir şey icat etmesi bekleniyor. Üretim sürecinin bütününe dair bilinçlenmeye izin verilmiyor. Sonra da, üretim sürecinden ayrı ve onunla tezat içindeki pazarlama süreçleriyle girilen çatışmada, bu parçalanma daha da şiddetleniyor. Bütün bunlar, o eski Fordist fabrikadakine benzeyen kulak tırmalayıcı bir uğultu içinde kayboluyor. Yabancılaşmanın katlanarak çoğalması ve işçinin firma dışındaki hayatında da sırtlanmaya zorlandığı bir deliliğin başgöstermesi için tertip edilen sahne budur. Buna karşılık, düşünsel işçinin firmanın dışındaki hayatında olan biten her şey hemen yeni bir yabancılaşma ve üzüntü kaynağı olarak önüne çıkar. Bir aile trajedisinin, patronun zalimliğinin ya da basitçe kariyerde başarısızlığın intihara yol açmasına kadar gider bu iş. Bu

8 Daniel Cohen, *Globalization and Its Enemies*, Çev. Jessica B. Baker (Cambridge: MIT Press, 2006); ve Antonio Negri, *Marx beyond Marx*, Çev. Harry Cleaver, Michael Ryan, ve Maurizio Viano (New York: Autonomedia/Pluto, 1991).

çalışma koşullarını kararlılıkla reddetme bağlamında çalışmanın reddini taşımamız gereken bölge budur.

Bütün bunlara ilaveten, yüksek üretkenlik geliştirme ve yeni dünyalar kurma kapasitemiz çalışmayı daha da dayanılmaz hale getirir. Yaşamsal üretkenlik, yani arzuyu yaşamsal konulara uygulama kapasitesi. Bugün mücadeleler işte bu zıtlık içinde icat edilmelidir. Hakikaten de mücadeleler durup dururken kendiliğinden ortaya çıkmaz. Yavaşça ilerler ve aşamalı olarak, zorluklarla mücadele ederek ve belirlenmiş zıtlıklardan yola çıkarak inşa edilirler. Fordizm zamanında olduğu gibi kurulup örgütlenirler: o dönemdeki grevlerin hiçbiri kendiliğinden olmamış, hep ücrete yönelik hedeflerle yaşamın çalışmaya karşı protestolarının bileşimi etrafında aşamalı olarak tertiplenmiştir. Elinizde kusursuz bir amaç olabilir ama işçilerin yaşamlarıyla uyum içinde olmayı beceremezseniz hem hedef hem de mücadele başarısızlığa uğrar.

Aynısı bugün de geçerli. Ama bu yeni özneyi nasıl örgütlemek lazım? Büyük firmaların düşünsel işçileri bu yeni sömürü biçimini nasıl algılıyor? Herkes hemen, geleneksel sendikaların artık hiçbir işe yaramadığını söylüyor. Bunun ilk nedeni, uluslararası ve küresel bir düzlemde hareket etme gerekliliği ve sendikaların bunu henüz başaramamış olması. Ayrıca, sendikaların bu mücadelelerin kökenindeki yaşamsal bütünün karmaşıklığını kavrayamamış olması. Sendikalar istihdam konularıyla uğraşıyor ve bu bakımdan korporatifler (ve bu nedenle, siyasi değiller: felaketin asıl nedeni de bu). Dolayısıyla yeni, alternatif örgütlenme biçimlerini işaret etmek gerekli. Bu zeki "hammaddeyi" örgütleyip, sermayenin yönetiminin dışına çıkması için "çatallanması"nı nasıl sağlayabiliriz?

Yeni karşılıklı bağımlılık biçimleri ve alternatif çalışma örgütlenmelerine yönelik öneriler olduğu kadar ücret sistemine alternatifler de işte burada ortaya çıkıyor. Bunlar Proudhoncu söylemler değil! Kooperatifleri ve çalışmanın örgütlenmesinin finansal seviyelerine doğrudan saldıran diğer karşılıklı bağımlılık biçimlerini örgütlemek için öneriler. Mağlubiyete mahkûm olmayan mücadeleler ancak bu seviyede örgütlenebilir. İşçi mücadeleleri döngüsünde, eski biçimlerin tükenmişliğini gözler önüne sermiş ve farklı bir stratejik zekâda hak iddia eden bir safhadan geçiyoruz: Farklı ve çeşitli cephelerden gelen mücadeleleri birbirine bağlama zekâsı bu. Ekoloji, fabrika, sosyal çalışma, hizmetler gibi cepheler olabilir. Özetle mesele, yeni üretim koşullarının gelişmekte olduğu bütün sektörleri birleştirmek. Kitabımızda mü-

cadelelerin kesişimi üzerine tutturduğumuz söylem, bu bakış açısından çok önemli. Günümüzde, mücadelelerin ufkunda merkezi bir konumu ele geçirmenin imkânı olmadığına inanıyorum: stratejik öneme sahip olan şey sadece onların kesişimi.

FDL / JES: Sizin için mutluluğu kurumsallaştırmak sadece siyasal değil, aynı zamanda ontolojik bir süreç. Tam da bu noktada, güçlü bir felsefi jestle, materyalizmle teleolojiyi bir araya getirmeyi ya da bu sürece yol gösterecek nihai sonuçlar gerektirmese de, materyalist bir teleoloji formüle etmeyi öneriyorsunuz. (s. 378 /368)

Bu süreç, çokluk içinde tekillikler arası karşılaşmaları Machiavelli, Spinoza ve daha sonra Althusser'in yaptığı gibi tesadüfi değil de gerekli ve teleolojik olarak yönlendirilmiş karşılaşmalar olarak düşünme riskini nasıl bertaraf ediyor? Bazen, ortak varlığın öznesi olan çokluğun "varışı"nın an meselesi olduğu ya da zaten verili olduğu ya da henüz gerçekleşmemiş olmasının kural değil bir istisna olduğu intibaı uyanıyor.

A. N.: Teleoloji ve materyalizm arasındaki ilişki biraz da tavuk ve yumurta meselesine benziyor: Doğrulaması kolay, açıklaması zor. Çağdaş eleştirinin büyük bir bölümünün, siyasi açıdan giderek itibar kaybeden, oportünist, araçsal bir erekçilik figürü olduğu düşüncesiyle teleolojiye yönlendirildiği (komünizm ve Sovyet devriminin gerçekleştirmesi beklenen altın gelecek eleştirisi söz konusu olduğunda bilhassa acımasız) bir aşamadan geçtik, evet. Daha sonra, yavaş yavaş, teleolojiye karşı söylem, materyalizme karşı söyleme dönüştü. Şimdi de bu söylemler geri alındı ve netleştirildi. Bana kalırsa "diyalektik materyalizm" konusunda, meşhur diamat konusunda endişelenmeye mahal yok. Tarihsel materyalizm ise tümüyle farklı bir şey. Tarihsel materyalizmde, eylemin erekliliği, hayata geçirilme başarısına deterministik şekilde bağlı değil kesinlikle. Bu Hegelcilik olurdu. Eylem ve sonuç arasındaki ilişki, tarihsel materyalizmde, her zaman tesadüfi. *Telos* fikrini, her türden gereklilik hissinden arındırdık. Ama bu, eylemi telos'tan arındırdığımız anlamına gelmez. Dolayısıyla onu benimsemesi gereken artık öznellik / tekillik. Bununla birlikte, ortak eylem üzerinden bir evrensellik inşa etme imkânına neden kavuşmayalım? Bu evrenselliğin muğlak unsurlar içerip irrasyonel olana doğru sürüklenebileceği yeterince açık. Ama bu evrenselliğin bir ortak inşa sürecinde gerçekleştirilme imkânı da var.

Materyalist düşüncenin diğer deneyimlerinden tanık olduğumuz, ortak mefhumlar ve ortak kurumsal iradeler kurma süreci bu bence. Bu noktada,

şansa bağlı olan dışlanmıyor ama daha çok, çeşitli ereklilikler arasındaki çekişmede açık bir tartışma için öne sürülüyor ve biz de bunu temel alarak komünist bir kurumsallaşmanın ya da ortak varlığın –giderek daha da önem kazanan– gücünün muzaffer olacağını iddia edebiliriz. Sonuç olarak, çokluğun "gelişi" söz konusu değil. Hele komünizminki hiç değil. Yaptığımız her şey şansa bağlı. Ama kuruluş her zaman mümkün. Biz ortak varlık arzusunu ifade ediyoruz ve kimse bizi bunu yapmaktan alıkoyamaz.

FDL / JES: *Ortak Zenginlik*'in sonraki bölümünde, diğerlerinin yanı sıra Machiavelli ve Spinoza'nın büyük antropolojik gerçekçilik geleneğine sadakatinizi birçok vesileyle ifade ediyorsunuz (s. 190). Bunlar, teslimiyet ve pesimizm filozofları değil; polemik gerçekçilik, öfke kuramı, çokluğun esasını teşkil eden anlaşmazlık üzerine çalışan filozoflar. Ama başka yerlerde, gelmekte olan insanın dönüşümünün gerekliliğinden (s. 368), yeni bir insanlığın yaratılmasından (s.127, 354), yeni bir dünyanın inşasından (s. 361) bahsediyorsunuz. Bu terimlerle, Foucault'nun "l'homme produit l'homme" savını geliştirdiğinizi iddia ediyorsunuz: "Üretilmesi gereken, doğanın tasarladığı varsayılan haliyle ya da özünün buyurduğu haliyle insan değil – biz henüz varolmayan bir şeyi üretmeliyiz, onun ne olacağını bilemeden."[9] Dolayısıyla gerçekçi geleneğe tümüyle yabancı ve Machiavelli'nin ve Spinoza'nın yazdıklarında bulunmayan bir kavram bu.

Bu noktada, söz konusu olan, bu yazarları "aşmak" mı? Antropolojik gerçekçiliği nasıl tekrar tanımlarsınız?

A. N.: Latin Amerika'daki bazı çalışmalar, örneğin Lévi-Strauss'un yapısalcılığını yakından takip eden önde gelen antropolog Viverios de Castro'nun çalışmaları bizi çok etkiledi. Burada, ortak olanda yaşamanın üretkenliği ısrarla vurgulanarak, antropolojik mutasyonların biyopolitik bağlamı tümüyle yenilenmiş. Öte yandan, Marksist bir alanda, sermayenin mevcut biçiminin teknopolitik dönüşümünün sadece çalışmanın biçimini değil, öznelerini de etkileyecek değişiklikleri belirleyeceğini hep savunduk. Köylüden vasıfsız işçiye, vasıflı işçiden büyük şirket işçisine geçiş vs. bunların hepsi antropolojik düzlemle ilişkili. Günümüzde, küreselleşme çağında, bu apaçık ortada. Henüz tam olarak tanımlamayı başaramadığımız ama bu yeni çalışma birleşimini, işleyen bu çokluğu ve onu oluşturan tekillikleri kapsadığı aşikâr olan bir değişim (büyük ihtimalle hakiki bir metamorfoz) söz konusu.

9 Michel Foucault, "Truth and Juridical Forms", *Essential Works of Foucault, 1954–1984*, C. 3, Power, Ed. James D. Faubion, New York: The New Press, 2000, s. 7.

Daniel Cohen'in beni çok etkileyen raporundan bahsetmiştim: yeni üretim biçiminin temel karakteristiği olan, düşünsel olanla hareketlilik arasındaki ilişki; yeni bir "üretim biçimini" yapılandırma noktasına kadar yoğunlaşmış olan bilgi ağlarında çalışmanın kesişimini derinleştiriyor. Böylece, yeni bir işçi özne figürü, üretim bağlamında öznelliğin ortaya çıkışının aktörü de ortaya çıkıyor. Bizim neslin ve babalarımızın neslinin tipik işçisinden çok farklı bir özellik. Üzerine çalışılması gereken, işte bu devrim niteliğindeki antropolojik dönüşümdür. Artık diller bir *bios* oluşturuyor ve bu da kendini olay ve kurum olarak sunuyor. Bu kitap şu anda vuku bulan dönüşümlerin önemini yeniden tanımlama girişimi.

Ortak olanı icat edilmiş, kendi kendini kurumsallaştıran bir şey olarak anlamak. Burada "nicelikten niteliğe" bir geçiş olduğunu söyleyebiliriz, bu da sadece tanık olduğumuz sıçramanın yoğunluğunu, kurulmakta olan kurucu iktidarın gücünü olduğu kadar, bu olayın ontolojik katılığını, yeni bir *Wirklichkeit*'ı da işaret eder. Bu nedenle, Badiou'nün olayı, bütün ontolojik tutarlılığından arındırmak için devasa bir mekanizma inşa eden soyutlamasından kaçınmak önemli!

FDL / JES: 1960'larda işçilerin "ihtiyaçlarından" bahsederdik, 1977'de proleter "arzu"dan. Ama bugün, ortak-varoluşta varolmanın ontolojisinin duygulanımsal çekirdeği olarak ne ihtiyaçtan ne de arzudan bahsediyor, bunun yerine sevgiyi koyuyorsunuz. İhtiyaçtan arzuya ve ondan sevgiye geçen bu mutasyonlar dizisi ne ölçüde tarihsel olarak belirlenmiş?

A. N.: Yapmaya çalıştığımız şey (aynı zamanda polemik bir jestte bulunarak) sevgi kavramına kesinlikle dini, idealist ve psikanalitik olmayan bir tonlama vermek. Bu nedenle, sevginin ontolojik bütünlükten yalıtılmasına karşıyız. Ama aynı zamanda onu Spinozacı açıdan kavramaya çalışıyoruz; yani, sadece bilginin azami başarısı olarak değil aynı zamanda ihtiyaçlardan arzulara doğru hareket eden düzlemi bir ucundan öbür ucuna kateden bir güç olarak kavramaya çalışıyoruz. Bizim için sevgi bütün biçimlerinde ve bütün güçleriyle arzuya eklemlenmiş. Bu yeni niteliğin, psikolojik itkiler veya analitik libidoyla değil de ortak varlığın bağıntısı ve kuruluşunun gücü olarak değerlendirilmesi gerekliliğinin nedeni bu. Sevgi, yalnızlıktan ve bireysellikten dini, idealist veya psikanalitik nedenlerle değil, açık ve güçlü dispozitifler aracılığıyla bir kaçıştır. Bu bakış açısından, Deleuze ve Guattari'ye müracaat etmek çok önemli.

Burada "sevgi" şu ... ben ona artık sevgi değil de, kolektif ve "kurucu güç" demek istiyorum. Kolektif olanı tekilliklere tekrar dahil etme ve bu tekillik-

ler topluluğunun maddi bir yapı olarak sevgi üzerinden kurumsal bir kapasiteye, birlikte olma kapasitesine dönüşme yolunu kavrama girişimi.

FDL / JES: Sevginin siyasal ve ontolojik boyutu, Aristoteles'le başlayıp Derrida'ya kadar uzanan siyasal "dostluk" geleneğiyle belirli bir gerilim içinde. Sevgi bu diğer gelenekte mevcut olan şeysiz de olurmuş gibi; yani düşman ve düşmanlık kavramı olmadan. Siyasal mücadelenin bir aracı olan sevgi düşman figürü olmadan var olabilir mi?

A. N.: Şüphesiz. Burada söz konusu olan, başkayı tanımanın Levinasçı bir versiyonu değil. Ortak varlığın maddi bir boyutu. Sevgi ve ortak varlık bir aradadır.

Hayır, bir düşmana ihtiyaç yok; bizim durumumuzda sevgi, bir güç olarak tahrip edici bir işlev geliştirse bile. Çünkü nihayetinde, düşman zaten var.

FDL / JES: "Sermayeden Öteye mi?" başlıklı bölümün sonunda, "sermayeyi kurtarmak" için bir dizi reform öneriyorsunuz (s. 306); bunlar, yeni teknolojilerin kullanımı konusunda eğitim, düşüncelerin özelleştirilmesine muhalefet, katılımcı demokrasinin araçlarının çoğalması ve her şeyden önce asgari bir garanti gelirin oluşturulması gibi (s. 303) "biyopolitik üretim için zorunlu" reformlar. Bu türden reformlar önerme düşüncesinin kendisi bile, söyleminizin bütününde işaret edilen daha etraflı devrimsel strateji bağlamında biraz gerici bulunabilir. Görünürde kaygılandırıcı olan "sermayeyi kendinden kurtarma" önerilerinin arkasındaki strateji nedir?"

A. N.: Bu kitabın Obama'dan önce, Bush dönemi sırasında yazıldığını unutmayalım. İmparatorluğa karşı "darbenin" başarısız olduğunu, ABD tekyanlılığından hızla küreselleşmenin daha çoğulcu örgütlenme biçimlerine geçeceğimiz masalının boşa çıktığını söyleyebiliriz. Obama'nın siyaset sahnesinde belirmesinden önce yazılmış olan bu sayfalardan sonra, kriz geldi. Şimdi, bu önermeler gerici gibi görünebilir; ama biz sermayenin ulaşmaması gereken belirli yıkıcı sınırlar olduğuna kaniyiz. Belki söylemimizin bu uğrağında, benim eski militan zevksizliğimin bir parçası olan sendikacılık ruhu var. Öte yandan, Michael'ın gerçekçi ve bazen benim anarşist önerilerimi cazip bulan sağduyusu var. Bu konularda çok etraflı tartışmalar yürütüyoruz ve bunlar kolayca kâğıda dökülmüyor. Bununla birlikte, şakayı bir kenara bırakıp konumuza dönersek, küresel kapitalist süreçteki kopuş, iktidar ve yönetim sistemlerindeki kopuş ve çatallanma esnasında içeriden çalışmamız gerektiğine inancımı sürdürüyorum. Mesele; krizi, kapitalist geli-

şimdeki kopuşu nasıl yöneteceğini bilmekte. Bütün bunlar bizi bir yol aramaya sevk ediyor. Bu yolların şöyle ya da böyle uygulanabilir olup olmadığını bilmek daha az ilgimi çekiyor; önemli olan, devrimin gelecekte bir ara gerçekleşecek bir patlama haline geleceği değil, sadece *a posteriori* tanımlanabileceği bir istikametin işaret edilmesi. Devrim bir "patlama" değil, her zaman bir kuruluştur. Bu öneriler işte bu bakımdan gerici görülebilir – ve bir bakıma gerçekten de öyleler. Ama bu kitabın yazıldığı anı göz önüne alırsanız o kadar da değil. Aslında, Obama'nın vaat ettiklerini gerçekleştiremediğini görüyoruz ve zaten vaat ettiği şey kesinlikle devrim değildi. Önemli olan, devrimci sürecin her zaman bir kuruluş olduğunu, "çokluğu yaratma" ürünü olduğunu tekrarlamaktır.

FDL / JES: Son yıllarda, reel ekonomiyle finansal spekülasyonlar arasında bir dikotomi olduğu üzerinde ısrarla duruldu. Bu, bahsettiğiniz iki öznelliğe tekabül ediyor gibi: Bir yandan üretici güç olarak çokluk, öte yandan steril ve parazit gibi sermaye. Ancak, çağdaş krizler üzerine tartışmanızı şu soruyla bitiriyorsunuz: "Paranın (ve genel olarak finans dünyasının), üretimin toplumsal alanını temsil etme gücü, çokluğun elinde, sefalet ve yoksulluğu devirme gücü olan bir özgürlük aracı olabilir mi?" (s. 292)*

Parayı işlevi dışında, üretimi ve üretici bir kuvvet olarak çokluğu yönetme ve denetleme işlevinin dışında düşünmek mümkün mü?

A. N.: Bütün bunlardan önce Christian Marazzi, Carlo Vercellone vb araştırmacıların ve genel olarak "düzenleme" ekolünün[10] siyasal ekonomi üzerine eleştirel düşünümüne atıfta bulunmamız gerekiyor. Vurgulanması gereken ilk nokta, finansın üretim sürecinin merkezi unsurlarından biri haline geldiğidir. Para politikalarıyla "reel" üretim seviyesi arasındaki geleneksel ayrım, ekonomik süreçlere içkin bir bakış açısından siyasi ve pratik olarak imkânsız artık. Günümüzde kapitalizme rant hükmediyor. Büyük endüstriyel firmalar kârı tekrar yatırıma dönüştürmek yerine ranta bel bağlıyor. Bugün sermayeye can veren şey ranttır ve bu rant sermayenin sirkülasyonu ve kapitalist sistemin muhafazasında asli bir işlev yerine getiriyor: Toplumsal hiyerarşinin korunması ve sermayenin komutasının birliği.

* Çeviri değiştirildi. (ç.n.)

10 Bkz. *Crisis in the Global Economy: Financial Markets, Social Struggles, and New Political Scenarios*, Ed. Andrea Fumagelli ve Sandro Mezzadra (Los Angeles: Semiotext[e], 2010). Bu derlemede Carlo Vercellone'nin "The Crisis of the Law of Value and the Becoming-Rent of Profit" makalesindeki argüman *Ortak Zenginlik*'in üçüncü bölümü için önemli bir referans noktası teşkil etmiştir.

Böylece para toplumsal üretimin tek ölçüsü haline geliyor. Bunun sonucunda biçim, kan, toplumsal olarak yapılandırılmış bir değer ve ekonomik sistemin ölçütü olarak paranın sağlamlaştırıldığı iç sirkülasyon gibi ontolojik bir para tanımı elde ediyoruz. Toplumun sermayeye kayıtsız şartsız tabi kılınışının nedeni budur. İşgücü, ve dolayısıyla toplumun eylemleri, aynı zamanda ölçü, denetim ve komuta olan bu parada içerilir. Siyaset bu ip üzerinde cambazlık yapmaktır.

Durum buysa, kopuşun –her türden kopuşun– bu çerçevede vuku bulması mantıklıdır. Günümüzde bir sovyet oluşturmanın, yani mücadelenin, gücün, çokluğun, ortak varlığın bu gerçekliğe dayanmasını sağlamanın nasıl mümkün olacağını düşünmeliyiz – bunu provoke etmek için söylüyorum ama tek amacım bu değil. Çokluk basitçe sömürülmüyor: toplumsal olarak sömürülüyor, tıpkı fabrikadaki işçinin eskiden sömürüldüğü gibi. Dolayısıyla (paranın) toplumsal düzeyde ücret mücadelesinin geçerliliğini öne sürebiliriz. Sermaye her zaman bir ilişkidir (komuta edenlerle çalışanlar arasında) ve işgücünün para tarafından kapsanması ve onun altında toplanması hep bu ilişkide gerçekleşir. Ama kopuşu belirleyen de budur.

Mevcut kriz bu önvarsayımlardan yola çıkarak yorumlanabilir. Kriz, parayı çoğaltırken düzeni muhafaza etme gereksiniminden doğmuştur (yüksek faizli krediler ve bunların içerildiği mekanizmanın bütünü, proletaryayı satın almaya, dünyaya hükmeden sermayenin ve bankacılık sisteminin tarafında kalarak toplumsal yeniden üretimin bedelini ödemeye hizmet etmiştir). Bu nedenle, kapitalist yönlendirmenin kapasitelerini tahrip etmek için bu konuya el atmak gerekiyor. Bu noktada kaçamaklı sözlere geçit yok. Bu krize dair çok sayıda okuma sunuldu ama akılda tutulması gereken Marazzi'nin okumasıdır (biz büyük ölçüde bunu yaptık).[11] Çünkü, Marazzi, finansla gerçek üretim arasındaki çatlakta vuku bulan krizin nedenlerini tespit eden bütün formülasyonlara karşı çıkarak, finansallaşmanın basitçe, artı değerin ve kolektif yatırımın üretici olmayan ve parazit gibi bir sapmadan çok, yeni toplumsal ve düşünsel değer üretimi süreçlerinde sermaye birikiminin bir biçimi olduğunda ısrar eder. Mevcut finansal kriz bu nedenle sermaye birikiminin (proletarya tarafından) bloke edilmesi ve sermaye birikimi eksikliğinin yol açtığı çöküş olarak yorumlanıyor.

Böyle bir krizden nasıl çıkılır? Ancak toplumsal bir devrim aracılığıyla.

11 Christian Marazzi, *The Violence of Financial Capital*, Çev. Kristina Lebedeva, Los Angeles: Semiotext[e], 2009.

Bugün, ortak malların toplumsal mülkiyetine dair yeni hakların kurulmasından müteşekkil olmalı "yeni düzen" – özel mülkiyet hakkına karşı gelen bir hak. Başka deyişle, şimdiye kadar "ortak mala" erişim "özel borç" şeklini aldıysa, bundan sonra aynı hakkı "toplumsal rant" olarak talep etmek de meşrudur. Bu ortak hakları tanıtmak, bu krizden çıkmanın tek ve doğru yoludur. Bazıları (Rancière, Žižek ve Badiou) bu reformların tümden işe yaramaz ve işçiler için maliyetli olacağını söyleyecektir. Peki. Neden denemiyoruz? Neden bunları Wall Street'e önermiyoruz?

FDL / JES: Önceki kitaplarınız *İmparatorluk* ve *Çokluk*'a yöneltilen klasik eleştirilerden biri de, biçimsel özümlemeden –hiçbir şey ona dışsal kalmadığı için sermaye dışında hiçbir şeyin üretilemeyeceği– gerçek özümlemeye geçiş hipoteziyle, sermayenin biyopolitik üretime göre paradoksal biçimde "dışsal" olan (steril ve parazit gibi) karakteri arasındaki görünür gerilim. *Ortak Zenginlik*'te özümleme mekanizmalarının daha karmaşık bir biraradalığından, "sermaye için yeni 'dışarılar' değil de kapitalist dünyada ciddi ayrımlar ve hiyerarşiler yaratarak, gerçek özümlemeden biçimsel özümlemeye ilerlemekte olan bir karşı hareketin" (s. 232) varlığından söz ediyorsunuz. Geçmişe dönüş söz konusu değil ama *Kapital*'in birinci cildinin basılmamış olan altıncı kitabındaki Marx'la daha yakından ilişkili olan, çağdaş kapitalizmin "çiziklerle dolu coğrafyasındaki" çeşitli modellerin biraradalığı söz konusu. Bu "çiziklerle dolu coğrafya" yeni bir fenomen mi yoksa önceki çalışmalarınızda size yol göstermiş olan hipotezlerin bir yeniden okuması mı? Örneğin, göçler, bölgeselleşmeler, çalışmanın esnekliği ve –özellikle de göçmenler söz konusu olduğunda– hareketliliği kadar sınırların da çözümlemenizde giderek daha önemli bir rol alması neye delalet ediyor?

A. N.: Bugün tekrar ortaya çıkan bir biçimsel özümsemeden bahsediyoruz ama gerçeklikte tekrar ortaya çıktığı falan yok. Muhtelif düzeyler arasındaki belirsizlik hep vardı. Dünyanın kendisi türlü türlü ve farklılaşmış – Çin'deki ya da Bolivya'daki duruma bakın... dünyada bu coğrafya çizgilerinin olduğuna şüphe yok!

Biçimsel ve gerçek özümseme üzerine söylemin aşırı yaygınlaşması ve hemen biyoiktidar kavramına nakledilmesiyse 1990'larda ve hatta benim durumumda ondan da önce baş gösterdi. Aslında, bir hipotez sınama araştırmasıydı söz konusu olan, giderek sağlamlaşmış ama bana aldatıcı gelen birtakım fikirleri geri almanın bir yoluydu. Buna mukabil, mevcut bağlamda, bu aşırı telaffuzun zayıflatılması her şeyden önce ve açıkça, iş, örgütlenme

meselesine ve dolayısıyla farklı gerçekliklere yakın kalabilmek için çözümlemeyi farklı mıntıkalara uyarlama kapasitesine gelince çözümlemenin derinleştirilmesine imkân sağlıyor. Ben bu şeylerden hep biraz korkmuşumdur çünkü ne zaman düşünceleri çeşitliliğe uyarlamaktan bahsetsek oportünizmin pusuda beklediğini bilirim. Biçimsel özümsemenin alanlarına dikkatle eğilmemiz gerektiğini söyleyenler var. Sonra da bu güzel tasaları temel alarak senaryoyu değiştirmek gerektiğini. Örneğin, günümüzde, ekoloji tartışmalarında güçlü Avrupa-merkezciliğin yeniden ortaya çıkışına bakalım – bu tartışmalarda sıklıkla Avrupa-merkezci tutumlarla karşılaşıyoruz. Bu konular üzerine söylemlere dikkat etmemiz gerekiyor çünkü bir bölgeden diğerine kolaylıkla geçebiliyoruz. Siyasal ekonomi ve yönetme biçimleri bölgesinde, biçimsel ve gerçek özümseme söylemi onları anlamanın gerçek anahtarı işlevi görmeye devam ediyor. Siyasal stratejiler kurma stratejisinin perspektifinden olduğu kadar taktik ve pratik perspektifinden de tekrar telaffuz edileceğine şüphe yok çünkü biçimsel ve gerçek özümsemenin yönetişimin dinamikleri üzerinde çok farklı etkileri olacağı açık. Göçler ve göçmen işgücüne gelirsek, bu temalar giderek daha da merkezi önem arz ediyor. Göç(menlik) bir eğilimi temsil ediyor; düşünsel ve hareketli işgücünden bahsederken, göçmen figürünün bu yeni çalışma biçimiyle yakından alakalı olduğunu görüyoruz. Bu salt bir tortu, bir arkaplan gürütüsü değil. Çalışmanın gerçek doğası bu. Bu modifikasyonda çok sayıda sorunla karşılaşıyoruz ama aynı oranda başka bir mutluluğun imkânını da buluyoruz.

FDL/JES: *Ortak Zenginlik*'in, yenilik getiren bu veçhesi temelinde, önceki çalışmalarınıza yöneltilen bir başka eleştiriye de bir nüans katması beklenebilir: bu eleştiriye göre, maddi emek biçimlerini, yeni düşünsel emek biçimleri karşısında hem niteliksel hem niceliksel olarak küçümsüyorsunuz. Ama *Ortak Zenginlik*'te, gayrimaddi emeğin daha geleneksel emek biçimlerine (ve onlara tekabül eden sömürü biçimlerine) üstünlüğüne olan inancınızı muhafaza ediyor gibisiniz. Biyopolitik üretimin olumlaması sizce gayrimaddi ve düşünsel emeğin diğer üretim biçimlerine göre öncelikli olmasıyla eşanlamlı mı?

A.N.: Kitapta bunu anlatmayı başarabildik mi bilmiyorum ama bugün düşünsel emeği, bu söyleşinin başında bahsini ettiğim açıdan ele alıyoruz; yani sadece değer üretiminin merkezindeki egemen unsur olarak değil aynı zamanda maddi emeğin bütün kusurlarının ve geçmişte göğüs gerilen bütün zorlukların (yabancılaşma, parçalara ayrılma, tükenme, vs.) –ki bunlar

düşünsel işçi için de geçerlidir– takviyesi. Düşünsel işçi imtiyazlı işçi değil. Bazı açılardan imtiyazlı belki, çünkü elleri veya gömleği çalışmaktan kirlenmiyor ama bu sömürünün azaldığı anlamına gelmez. O daha hâlâ *bios*'a kök salmış durumda ve bedeni de fiziksel zarar görmektedir. Demek ki çalışmaya dair karmaşık ve gerçekçi bir yaklaşımımız olmalı; özgürleşmenin sadece ağır işle değil, sadece bedene değil zihne veya ruha da zarar veren bütün veçhelerle ilgili olduğunu görmemiz gerekiyor – fiziksel, zihinsel ve her şeyden önce, toplumsal veçheler.

Örneğin, borç temasını ele alalım, yaşamınızı sürekli borç içinde, o kahrolası kredi kartına bağımlı olarak geçiriyorsunuz. Daha 1980'lerde, istikrarsız emek konusunu araştırırken, aynı sorunla karşılaşmıştım. Bu benim düşünsel emekle ilk karşılaşmamdı. İşin ve yaşam biçimlerinin istikrarsızlığının bütün koşulları orada hâlihazırda mevcuttu.

Demek ki, düşünsel emekten bahsederken, acı çekmenin hiç söz konusu olmadığı bir emek türünden bahsetmiyorduk. Bize yöneltilen eleştiriler haksızdı. Ama sorun orada değil. Bize saldırıyorlar çünkü o eski işçi iktidarı imgesine nostalji duyan birçok yoldaşımız, gayrimaddi / düşünsel emeğin direniş ve isyan kapasitesini kabul etmiyor. Düşünsel emeğin imtiyazı, çalışmanın aracı olan zekânın iş sürecinde tüketilmemesi ve hemen dolaysız olarak ortaklaşmasından ileri gelir. Bu topluluğu ortak bir evrimsel silaha dönüştürmede başarılı olabilecek miyiz?

Son olarak, benim görüşümce *Ortak Zenginlik*'te merkezi öneme sahip olan ve henüz bahsetmediğimiz iki farklı temayı vurgulamama izin verin.

İlki, her türden kimlik siyasetine ve – hatta siyasetten önce– organik ve / veya doğal bir önvarsayım olarak tanımlanan kimlik metafiziği veya ideolojisine yönelik polemik. Bizim için bütün kimlik güdüleri düşüncenin ve siyasi pratiklerin musibetidir: ulusalcılıktan vatanseverliğe ve ırkçılığa, köktencilikten ekolojik yerelciliğe, sahiplenici bireyselcilikten sendikacı şirketçiliğe ve elbette cinsiyetçiliğe ve ailenin dinine kadar bütün siyasi pratikler. Evet, liberalizmin, devletin ve Hegel'in medeni toplumun temeli saydığı aile kurumu. Bizce, *İmparatorluk*'ta ve *Çokluk*'ta ısrarla vurguladığımız "medeni toplumun çürümesi"yle birlikte, doğalcı cinsiyetçiliğin ve özelde temellenen diğer her hukuki kuruluşun yok oluşunun peşini bırakmamalıyız. Düşünsel emek ve onun hareketliliğinde tanıdığımız kooperatif kesişim, kendini bir özne olarak sunmak isteyen her kimliğe karşıdır. Çokluğun, tekilliklerin bir topluluğu olduğunu anlamamız bayağı bir zaman aldı. Ama her tekil-

lik de aynı şekilde bir çokluktur.

İkinci tema da yoksulluk. Çatallanma ve onu tesis eden diyalektik sürecin kopuşunu tanımanın gerekliliği kendini sermayeye dayatırsa, sabit sermaye ve kapitalist yönetim kendini bir tarafta, iş gücü ve değişken sermaye de öte tarafta bulur. Çatallanmanın ilk sonucunun kaynağı da budur: yoksulluğun sınırsızca çoğaltımı. Cefa gibi yoksulluk da çalışmanın baskıcılığının bir parçası artık. Sadece proletaryanın mevcut koşullarını araştıranlar için değil, komünist amaç uğruna çalışanlar için de kaçınılması mümkün olmayan, korkunç bir geçiş bu. Bugün yoksullarla birlikte ve onların arasına karışarak eylemde bulunmak çok önemli. Proletarya, işçiler, işsiz kalma tehdidi altında olanlar, bunların hepsi yoksul insanlar. Ama, biyoiktidarın yoksulları olarak içerilmek suretiyle basit bir dışlanmaya maruz kalmıyorlar: yoksulluk –küresel dünyada, toplumsal üretimin dünyasında– her zaman içermedir; topluma yatırım yapan ve onu işleten sermayeyle kurulan ilişkiden ayrılamazlıktır. Biyopolitik ilişkide, yoksulların varlığı bütünlüğü içinde ele alınmalı. Bu koşullarda, yoksulların, gerçek *jakörilerin* ayaklanmasının, kapitalist hakimiyete karşı mücadele eden güçler için –yani özgür bir ortak zenginliğin tesisi için– kurucu bir bölge, politik bir açıklık tesis edecek kaçınılmaz olaylar olarak vuku bulduklarını ve kendilerini böyle sunduklarını düşünüyoruz.

geçen sayıdakiler

Sivil İtaatsizlik

Cogito / Sayı: 67

Cogito'dan / Sivil İtaatsizlik **Rüzgâr Gülü /** Agamben'den Arendt'e • Ünlü Şahsiyetlerin Sıradan Rutinleri • Doğumun Kutsallığı • Üstinsan ve Unabomber **Klasik /** Martin Luther King, Jr.: Birmingham Hapishanesi'nden Mektup **Yeni Perspektifler /** Saul Newman: Anarşinin Ufku: Anarşizm ve Çağdaş Radikal Düşünce • Esra Arsan: Gazeteci Gözüyle Sansür ve Otosansür • Ghania Mouffok: Cezayir: Hareketini Arayan Ülke: Ateş Yıllarına Dair Kısa Bir İzahat **Dosya: Sivil İtaatsizlik /** Aykut Çelebi: Demokrasinin Derinleşmesi: Bir Yöntem Olarak Sivil İtaatsizlik • Leigh Kathryn Jenco: Thoreau'nun Demokrasi Eleştirisi • Michael Allen: Sivil İtaatsizlik ve Terörizm - Müzakereci Demokrasinin Sınırlarını Sınamak • İmge Oranlı: Levinas'ta Kötülük ve Adalet: Varolabilmenin İmkânı ya da Türkiye'de Bir Adalet Arayışı Olarak Sivil İtaatsizlik • John Rawls: Sivil İtaatsizliğin Gerekçelendirilmesi • Selçuk Candansayar: Bireyden Topluma İktidar İtaat Sarkacı ya da İtaatsizin Tragedyası • Drucilla Cornell: Sivil İtaatsizlik ve Yapıbozum • Aslı Tunç: *Kanunsuz Ama Meşru:* Sanal Ortamda Sivil İtaatsizlik ve İnternet Korsanlığı • Abdullah Karatay: Kürtlerin Sivil Alan Siyaseti ve Sivil İtaatsizlik: Yeni Bir Karşılaşma • Haldun Gülalp: "Türk Itlak Olunur": Anayasalarımızda Vatandaşlık • Ozan Erözden: 1924, 1961 ve 1982 Anayasalarında Vatandaşlık Tanımı Üzerine • Tolga Yalur: Şarki Tarihsellik ve İtaatsiz Haller: Osmanlı'da Aktivist Bir Abdal • Bekir Düzcan: İtaatsizliğin Tarihsel Dönüşümü Taktik ve Vatandaş • İnan Mutlu: Politik Olanın Vicdanen Reddi: Vicdani Ret ve Toplumsal Gerekçeleri **Odak: Solaklık /** Pierre-Michel Bertrand: Solakların Tarihi • Chris McManus: Sol Kıyıda • Münir Göle: Meğer Sarışın Kadın Tersineymiş • Melissa Roth: Avcılar-Toplayıcılar, Koruyucular ve Deli Doktorları **Gündem /** Jean-Luc Nancy: Arap Halklarının Bize Gösterdikleri • Alain Badiou: Alain Badiou'nün Jean-Luc Nancy'ye Cevabı • Gianni Vattimo: Felsefeciler Savaşta • Donagh Brennan: Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Fransa, Libya ve Ben • Immanuel Wallerstein: Libya'nın Dikkatleri Dağıtması **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 65-66 Cinsel Yönelimler ve *Queer* Kuram • Yazarlar Hakkında

Cogito, sayı: 68-69, 2011/2012

Yazarlar Hakkında

Giorgio Agamben: 1942 doğumlu İtalyan siyaset felsefesi profesörü. Verona Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi, European Graduate School'da Baruch Spinoza kürsüsü sahibi, Collège International de Philosophie'de felsefe dersleri veriyor. Kitaplarından bazıları: *Language and Death: The Place of Negativity* (1991); *The Coming Community* (1993); *Homo Sacer: Sovereign Power and*I*nfancy and History: the Destruction of Experience* (1996); *The Man without Content* (1999); *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*.

İlyaz Bingül: 1966'da Edirne'de doğdu. İstanbul'da yaşıyor

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).

Detlev Claussen 1948 Hamburg doğumlu. Frankfurt'ta sosyoloji, felsefe ve edebiyat öğrenimi sırasında Adorno'nun öğrencisi oldu. 1975'te doktor, 1985'te profesör olan Claussen Hannover Üniversitesi'nde toplum kuramı, kültür ve bilim sosyolojisi alanlarında ders veriyor. Frankfurt'ta yaşıyor. **Kitaplarından bazıları:** *List der Gewalt. Soziale Revolutionen und ihre Theorien* [Şiddetin Hilesi. Toplumsal Devrimler ve Kuramları] (1982); *Was heisst Rassismus?* [Irkçılık Ne Demektir?] (1994); *Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen* [Gündelik Hayat Dininin Veçheleri. Değişen Toplumsal İlişkilerde İdeoloji Eleştirisi] (2000); *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genesis des modernen Antisemitismus* [Aydınlanmanın Sınırları. Çağdaş Antisemitizmin Toplumsal Türeyişi] (2005).

Özge Ejder: ODTÜ Felsefe bölümünden mezun olduktan sonra Bilkent Üniversitesi Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi'nde yüksek lisans ve doktora yapmıştır. Halen Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır. İlgi ve çalışma alanları ağırlıklı olarak sanat felsefesi ve fenomenolojidir.

Gülnur Elçik: Mersin Üniversitesi'nde kamu yönetimi eğitimi aldıktan sonra, Kocaeli Üniversitesi'nde yüksek lisans yaptı. Mimar Sinan Üniversitesi sosyoloji bölümünde doktorasına devam eden yazar siyaset sosyolojisi alanında çalışmalar yürütmekte, feminist siyaset, beden politikaları, etnisite, cezaevleri ve kadın suçluluğu gibi konularda yazılar yazmaktadır.

Mary Lynne Ellis: Londra'da psikanalist olarak çalışan yazar çok sayıda psikanalitik ve psikoterapötik eğitim verdi. Sanat Terapisi ve Çağdaş Avrupa Felsefesi dallarında yüksek lisans derecesi var. *Time in Practice: Analytical Experiences of the Times of Our Lives* (Karnac, 2008) kitabının yazarı.

Steve Garlick: CUNY'de öğretim üyesi. Teknoloji, toplumsal cinsiyet, bedenin sosyolojisi, eleştirel toplumsal teori, bilgi sosyolojisi alanlarında çalışıyor. *Philosophy and Social Criticism, Postmodern Culture, History of the Human Sciences* gibi dergilerde çok sayıda makalesi yayımlandı.

Yücel Kayıran: 1964 yılında Adana'da doğdu. 1987 yılında Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. İlk şiirini 1984 yılında yayımladı. Felsefe, eleştiri, poetika yazılarıyla da tanınan Kayıran'ın şiir kitapları: *Hayaline Firar Edemeyenlerin Afsunu* (Ekin Yayınları, 1997), Beni *Hiç Göremezsin* (Ekin Yayınları, 2004), *Çalgın* (Metis Yayınları, 2006). Kayıran, *Beni Hiç Göremezsin* adlı yapıtıyla 9. Akdeniz Altın Portakal Şiir Ödülüne layık görüldü (2005)

Savaş Kılıç: 1975'te doğdu. Türk dili ve edebiyatı okudu, ardından dilbilim ve dil felsefesi alanında doktoraya devam ettiyse de bitiremedi. İngilizce ve Fransızcadan çevirileri, çeşitli dergi ve kitaplarda yayımlanmış yazıları var

Ümit Kurt: 2006'da ODTÜ İ.İ.B.F'den mezun oldu. 2008'de Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde yüksek lisansını tamamladı. Gaziantep Zirve Üniversitesi İ.B.F.F.'de tam zamanlı öğretim görevlisi olarak çalıştı. Türkiye'de ordu ve siyaset, sekülarizm ve din, Türkiye düşünce ve siyasi tarihi, Türkiye-AB ilişkileri gibi konularda *Culture and Religion*, *Turkish Studies*, *European Journal of Economic and Political Studies*, *Turkish Journal of Politics*, *Civil Academy Journal of Social Sciences* ve *Turkish Politicy Quarterly* gibi uluslararası hakemli dergilerde makaleleri yayımlanan Kurt'un, *AKP Yeni Merkez Sağ mı?* başlıklı ilk kitabı 2009'da (Dipnot Yayınları); Bülent Aras ve Şule Toktaş ile birlikte kalem aldığı *Araştırma Merkezlerinin Yükselişi: Türkiye'de Dış Politika ve Ulusal Güvenlik Kültürü* (SETA Yayınları**)** başlıklı ikinci kitabı 2010'da yayımlandı. Bunun yanında *Toplumsal Tarih*, *Birikim*, *Cogito*, *Virgül*, *Notos Edebiyat*, *Milliyet Sanat* ve *Mesele* dergilerinde; *Radikal İki*, *BirGün* ve *Taraf* gazetelerinde yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunan Ümit Kurt, halen Clark Üniversitesi Tarih Bölümü Holocaust and Genocide Studies Merkezi'nde Antep Ermenileri üzerine doktora çalışmalarına devam etmektedir.

Demir Özlü: 1935, İstanbul doğumlu. 1959'da İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Bir yıl kadar Paris'te kaldıktan sonra Türkiye'ye dönerek İÜ Hukuk Fakültesi'nde Hukuk Felsefesi ve Metodoloji Kürsüsü'nde asistanlık yaptı Siyasal eylemleri nedeniyle işine son verilince avukatlık mesleğine döndü (196479). Yedek subaylık hakkı verilmediği için askerliğini er olarak Muş ve İstanbul'da tamamladı. 1971'deki askeri müdahaleden sonra bir süre tutuklu kaldı. 1979'da İsveç'e yerleşti. 1980'deki askeri darbeden sonra vatandaşlıktan çıkarıldı; Türkiye'ye ancak Aralık 1989'da dönebildi. Stockholm ve İstanbul'da yaşıyor. 1950 Kuşağı yazarları arasında bireyin yalnızlığını, mutsuzluğunu, bunalımlarını, intihar saplantılarını, yabancılaşma duygusunu, tedirginliklerini eğretilemelerle dolu simgesel bir

dille işlemesiyle öne çıktı. Çok sayıda öykü, roman ve anlatı yayımladı ve birçok ödül aldı.

Hakan Poyraz: 1962 Ordu-Ulubey doğumlu. Lisans (1984) ve Yüksek Lisansını (1987) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde, Doktorayı Ankara Üniversitesi, DTCF Felsefe Bölümünde tamamladı. Gazi ve Sakarya Üniversitelerinde çalıştı. Halen Sakarya Üniversitesi, Felsefe Bölümü başkanıdır. *Dil ve Ahlak* (Vadi, 1996), *Hacivatın Hüznü* (Vadi, 2002) *Zehirli Bir Şey* (2003), *Adayazılar* (2010) adlı kitapları ile akademik makalelerin yanısıra mizahi yazıları, denemeleri ve karikatürleri yayınlanmıştır.

Charles J. Stivale: Wayne State University'de Klasik ve Modern Roman Dilleri bölümünde profesör. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Fransız edebiyatının yanı sıra Fransız kültürel çalışmalar alanında çalışıyor. Stivali, Jules Vallès, Stendhal, Guy de Maupassant ve Gilles Deleuze ve Felix Guattari üzerine çok sayıda makalenin yazarı. Gilles Deleuze'de dostluk mefhumu üzerine bir kitabı var (Gilles Deleuze's ABCs, The Folds of Friendship, Parallax Series, Johns Hopkins University 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.

Berfu Şeker: 1983 yılında İstanbul'da doğdu. Lisans eğitimini Marmara Üniversitesi Sinema-Tv Bölümü'nde tamamladı. 2008 yılında Boğaziçi Üniversitesi Eleştiri ve Kültür Araştırmaları Programı'nda yüksek lisansa başladı. Halen yüksek lisans tezini yazıyor.

Paul J.M. van Tongeren: 1950'de doğdu. Utrecht ve Leuven'de teoloji ve felsefe eğitimi aldı. Nietzsche'nin ahlak eleştirisi üzerine teziyle doktora derecesi aldı. 1993'ten beri Hollanda Radboud Üniversitesi felsefe bölümünde tam zamanlı ahlak felsefesi profesörü. 2002'den bu yana Leuven Felsefe Enstitüsü'nde etik profesörü olarak çalışıyor. Çalışm alanları Nietzsche, hermeneutik ve ahlak felsefesi. Kitaplarından bazıları: Nietzsche Sözlüğü C. 1 (Nietzsche online adlı siteden bakılabilir), *Re-interpeting Modern Culture* (purdue University Press, 2000).

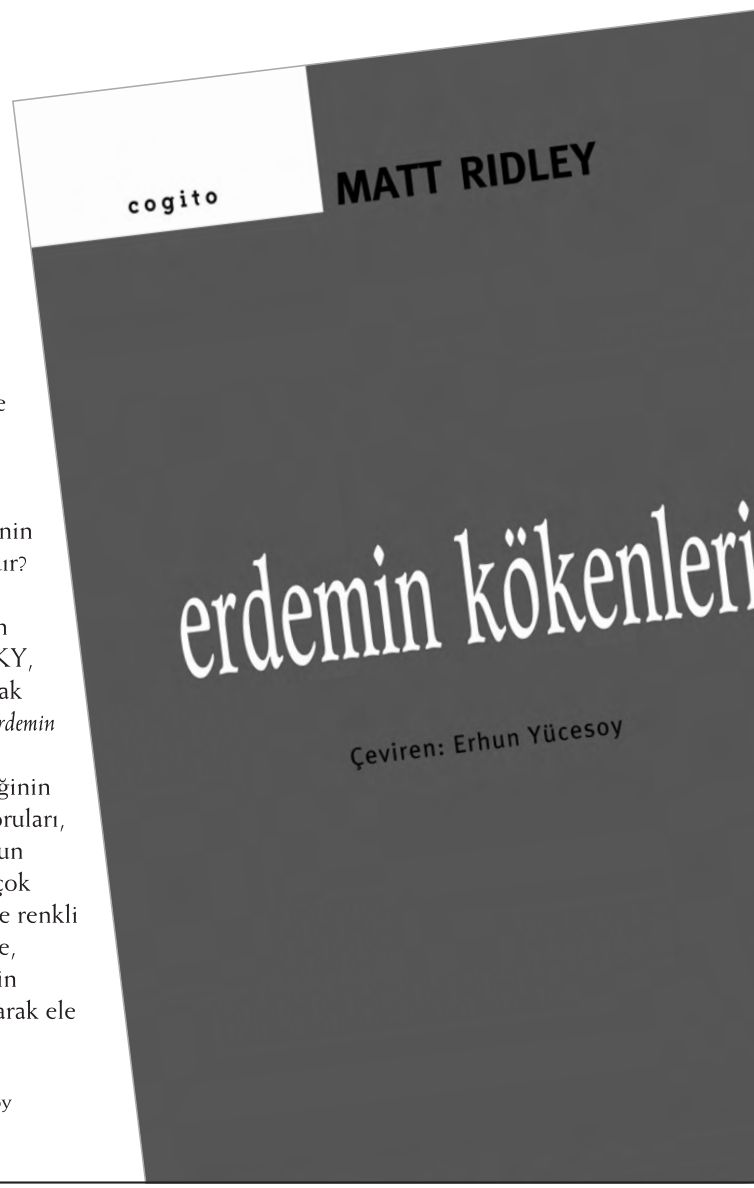
Saffet Murat Tura 1955 yılında Akyazı'da doğdu. 1980 yılında Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. Bir süre fizyoloji üzerine çalıştıktan sonra 1986 yılında İstanbul Tıp Fakültesi'nde psikiyatri uzmanlığını tamamladı. Analitik yönelimli psikoterapi üzerinde çalışmalar yaptı. 1990 yılında İmago Psikoterapi Merkezi'ni kurdu. Yurtiçinde ve yurtdışında bilimsel çalışmalarının yanı sıra felsefe ve politika konularında yazıları yayımlandı.

Gündüz Vassaf: 1946 ABD doğumlu yazar ve psikolog.1977'de Hacettepe Üniversitesi'nden doktora derecesini aldı. Boğaziçi Üniversitesi, Kassel, Bremen ve Marburg Üniversitelerinde öğretim üyeliği yaptı. Kitaplarından bazıları: *Cennetin Dibi, Cehenneme Övgü, Daha Sesimizi Duyurmadık/Avrupa'da Türk İşçi Çocukları, Zekâ ve Zekâ Testleri Nedir? Ne Değildir?, Annem Belkıs, 40 Yıl Önce 40 yıl Sonra: Amerika - Rusya, Tarihi Yargılıyorum, Türkiye Sen Kimsin?, Leventname.*

Simon Morgan Wortham: Londra Kingston University, Sosyal Bilimler Fakültesinde İngiliz dili profesörü ve dekan yardımcısı. London Graduate School'un yöneticiliğini sürdürüyor. Kitaplarından bazıları: *Counter-Institutions: Jacques Derrida and the Question of the University* (New York: Fordham University Press, 2006), *Experimenting: Essays with Samuel Weber*, Gary Hall'la ortak editörlük (New York: Fordham University Press, 2007), *Encountering Derrida: Legacies and Futures of Deconstruction*, Allison Weiner'la ortak editörlük (Londra ve New York: Continuum, 2007), *Derrida: Writing Events* (Londra ve New York: Continuum, 2008) ve *The Derrida Dictionary* (Londra ve New York: Continuum, 2010).

Yapı Kredi Yayınları'ndan

İnsan doğası ve işbirliğinin kökenleri...



İnsanlar neden topluluklar halinde yaşar? Toplumlar nasıl ortaya çıkmıştır? İnsanlar arasındaki işbirliğinin kökeninde ne vardır? Matt Ridley, insan cinselliğini ele alan *Kızıl Kraliçe*'nin (YKY, 2010) devamı olarak da okunabilecek *Erdemin Kökenleri*'nde, insan doğasına ve işbirliğinin kökenine ilişkin soruları, antropolojiden oyun kuramına uzanan çok geniş bir yelpazede renkli ve ilginç örneklerle, evrimsel biyolojinin bulgularına dayanarak ele alıyor.

Çeviren: Erhun Yücesoy
328 sayfa, 20 TL

YKY Yapı Kredi Yayınları

YAPI KREDİ YAYINLARI KİTABEVLERİ • **İSTANBUL: Galatasaray** 212 252 47 00 / 502 • **Kadıköy** 216 337 72 04 • **İZMİR:** 232 441 82 90 • **ANKARA:** 312 435 85 94 **E-POSTA** • ykykultur@ykykultur.com.tr
WEB SİTESİ • www.ykykultur.com.tr - http://twitter.com/YkyHaber **İNTERNET SATIŞ** • http://alisveris.yapikredi.com.tr
YAPI KREDİ KÜLTÜR SANAT YAYINCILIK TİC. VE SAN. A.Ş. 212 252 47 00

YapıKredi Kültür Sanat Yayıncılık