cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 79 / Kış 2014

cogito

Söyleşileri

20. yıl

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

cogito 79 · Cogito Söyleşileri

YKY

cogito

Cogito Söyleşileri
Sayı: 79 Kış 2014

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 79 Kış, 2014
ISSN 1300-2880

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

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

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

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

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

Yapı Kredi Yayınları: 4272

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 142 Odakule İş Merkezi Kat 3
Beyoğlu 34430/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 • Cogito, Öyleyse...

6 • Özneler ve Aktörler: Alain Touraine ile Söyleşi • Nazlı Ökten

21 • Fredric Jameson ile Söyleşi • Tül Akbal - Güven Güzeldere - Ferda Keskin

40 • Şeyla Benhabib ile Söyleşi • Ferda Keskin

49 • Yenilenen Kadınlar: Lila Abu-Lughod ile Söyleşi • Ayşe Parla

69 • Bizim Toplumlarımız Soğuyor: Claude Lévi-Strauss ile Söyleşi • Levent Yılmaz - Claudia Matalucci

79 • Kriz Üzerine: Umberto Eco ile Söyleşi • Levent Yılmaz

95 • Hafıza, Tarih, Unutma: Paul Ricœur ile Söyleşi • Zeynep Direk

105 • Metinlerin Dünyasından Okurlarınkine: Roger Chartier ile Söyleşi • Levent Yılmaz

115 • Adorno ve Yapıtı: Ömer Naci Soykan - Ferda Keskin - Besim F. Dellaloğlu

143 • Avrupa'nın Geleceği İslam Dünyasıyla İlişkisine Bağlı: Alain Touraine'le Söyleşi • Ulaş Candaş

155 • İki Yüzüncü Ölüm Yıldönümünde: Immanuel Kant ve Kantçılık: Karl-Otto Apel - Manfred Baum - Paul Guyer - Kaan H. Ökten

187 • Türkiye'de Feminizm ve Kadın Hareketi: Yasemin Akis - Ülkü Özakın - Serpil Sancar

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

219 • Komünizm ve Felsefe Üzerine • Alberto Toscano - Selim Karlıtekin

238 • Gerçek Özgürlük Başlangıç Yapmaktır • Julia Kristeva - Hülya Durudoğan

245 • Neoliberalizm, Ekoloji ve Küresel Ayaklanmalar Üzerine • Susan Buck-Morss - Onur Ulaş İnce

Geçen Sayıdakiler

267 • Sayı 78 Aristotelesçilik

Cogito, Öyleyse...

1994 yılında, ilk sayının editörleri Ahmet Cemal ve Turhan Ilgaz'ın ifadesiyle "düşünce üretimine, bilgiye ve bilmeye" yönelik talebi beslemeye, yaşatmaya ve sürdürmeye katkıda bulunmak, "düşünmenin pek gündemde olmadığı bir ortamda, bir düşünce dergisi olabilmek" amacıyla yayın hayatına başlamış olan *cogito*'nun yirminci yıldönümünü özel bir seçkiyle kutluyoruz.

"Laiklik"ten "Ezoterizm"e, "Entelektüeller Gerekli mi?"den "İroni"ye, "Bizanslılar"dan "Osmanlı"ya onlarca meselenin felsefi, kültürel ve toplumsal analizlerle temalaştırıldığı dosyaları ve özel düşünür sayılarıyla Türkiye'nin düşünsel hayatına katkıda bulunmaya çalışan *cogito*, bu 20 yıllık süre zarfında pek çok düşünürü sayfalarında ağırladı.

Bu sayıda sunduğumuz ikili ve çoklu söyleşiler, sözün ve diyaloğun kılavuzluğunda gelişen düşünce alışverişinin örnekleri. Düşüncenin uçmadan, içine kapanmadan, sabitlenmeden gelişerek devindiği, geçmişle eleştirel ilişkinin yıldönümleriyle sınırlanmadan, lafta kalmadan bugünü ve geleceği biçimlendirdiği bir düşünce ortamı umudunun hep canlı kalması dileğiyle...

Özneler ve Aktörler

ALAIN TOURAINE

Alain Touraine çağdaş Fransız sosyologları arasında en çok tartışılan ve izlenenlerden, kamusal alanda kendisini en çok ifade edenlerden bir tanesi. Ama Türkiye onun düşüncesinin ipuçlarıyla 80'lerde, öğrencisi ve meslektaşı olan Nilüfer Göle ve Ferhat Kentel aracılığıyla kısmen de olsa –çünkü bu iki sosyoloğun Touraine'in tipik takipçileri olduğu söylenemez– tanıştı. Ancak Türkçedeki ilk kitabı, YKY'dan yayınlanan Modernliğin Eleştirisi *ve ardından gelen* Demokrasi Nedir? *aslında onun çalışmalarının kendi deyişiyle üçüncü ve son evresine karşılık geliyor. Galatasaray Üniversitesinden Nazlı Ökten'in 2 Nisan 1998'de Paris'te EHESS'de Cogito adına gerçekleştirdiği söyleşi, kendinden ilk söz ettirmeye başladığı 1968 Mayısından yola çıkarak Alain Touraine'in düşünce macerasının izini sürmeyi deniyor.*

Nazlı Ökten: Bu yıl YKY'den çıkacak olan *Pourrons-nous Vivre Ensemble?* (Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?) adlı son kitabınızda toplumsal hareketin bağımsızlığının 68 Mayısında ilan edildiğini ve nihayet elde edildiğini söylüyorsunuz. 68 Mayısını incelediğiniz kitabınızda da Mayısın ışığında uzun bir kuramsal ve pratik çalışmanın başladığını ve bu çalışmanın ütopyayı aşıp bir toplumsal hareket geliştirmesi gerektiğini söylüyordunuz.

Klasik bir üslupla başlamak gerekirse, 30 yıl sonra sosyal bilimler bu hareketten ne öğrendiler, ona ne öğrettiler; ve siz o dönemki çözümlemelerinizi retrospektif olarak nasıl değerlendiriyorsunuz?

Alain Touraine: Bu, aynı anda fazla şey oluyor. Önce en basit şeyleri söylemek gerek. 68 sonrası bir dönemde olduğumuzu düşünüyorum. Bundan kastettiğim 68'in temalarının bugünün temaları olduğudur. 68 pek de öyle bir üniversite eylemi değildi. Bir işçi eylemi hiç değildi; bir sahne değişikli-

ğiydi. O yıllarda siyaset sahnesini işgal edenler daha çok ekonomik sorunlardı. 68 Mayısından bu yana bu sahne, elbette ki siyasal özgürlük sorunları kadar hâlâ ekonomik sorunların da işgalinde. Ama kültürel ya da ahlaksal diyebileceğimiz daha önemli bir şeyler de eklendi. Ve şu halde 68 her şeyden önce kültür sorunlarının siyasal yaşama girişi, özel hayatın sorunlarının kamusal hayatı istila edişidir. Tıpkı 1848'de olduğu gibi çalışma hakkıyla birlikte emeğin sorunları kamusal hayatı istila etmiştir. Bana öyle geliyor ki bu, şimdi alışık olduğumuz ve eskiden alışık olunmayan bir şey. Eskiden de doğum kontrolü, kürtaj vardı ama neredeyse kendinde bir dünya olarak kabul ediliyordu. Kendinde hak iddiaları vardı. Bana öyle geliyor ki, bugün büyük siyasal seçimler, giderek daha çok kültürel sorunlar üzerinden yapılıyor. Bugün bunu, örneğin bio-etik hikâyelerinde, kadınlarla ya da eşcinsellerle ya da bölgesel dille ulusal dil arasındaki ilişkilerle ilgili olan her şeyde görüyoruz. Çokkültürcülük tartışması ve beraberindekiler, hepsi buradan kaynaklanıyor. Yani ben, 68'in yeni bir çağa giriş ve yeni toplumsal çatışmaların tanımı olduğuna inanıyorum. Bununla birlikte 68'in insanlarının tamamen farklı bir dilleri olduğundan, bu tanım çelişkili terimlerle yapılmıştır. O işçi yanlısı [uvriyerist] dil, "biz işçi mücadelesi olan tek bir mücadelenin bir cephesiyiz", öğrenci cephesi, kadın cephesi, eşcinsel cephesi vs. vs. Tarihte çok sık olduğu gibi, bu yeni temalar da eski bir söz dağarcığıyla girdiler. Bu da sürekli olarak görünür kalan iç çelişkileri kışkırttı. Herkesi işçi hareketinin diline getirip dayandıran Troçkist taraf; tam tersine süreksizlik ve yeni kültürel sorunların önemi üzerinde ısrar eden Cohn-Bendit tarafı. 68'den sonra tüm bunlar sona erdiğinde kültürel etki kendisini Fransız toplumunun neredeyse her yönünde hissettirdi ancak üniversite çevresinde baskın çıkan, işçi yanlısı taraf, arkaikleştirici taraf olmuştur. Nitekim daha sonra öğrenci hareketinde, benim bir kitapta incelediğim 1977'deki büyük grev dışında hiçbir şey olmadı. O grev de arkaik grevin bir örneğiydi ve üniversiteyi büyük sermayenin hizmetindeymiş gibi sunuyordu. Bunu kimse üstlenmedi; sendikalar onlara daha çok genç burjuvalar muamelesi yaptı; oysa ki onlar tam tersini olmak istiyorlardı.

N. Ö.: Bir parantez açmama izin verirseniz, genelde hareketin içinde sitüasyonistlerin durumu neydi?

A. T.: Hayır, sitüasyonistler hareketin başında bir rol oynadılar çünkü sitüasyonist hareket daha önce başladı ve Nanterre'de tamamıyla gerçek bir etkisi oldu. Çünkü sitüasyonistler, Henri Lefebvre'e ve daha o zamandan Ba-

udrillard gibi asistanlarına çok bağlıydılar. Bu, Morin ve Castoriadis'in La Brèche [gedik], yani kopan insanlar adını verdikleri tarafa karşılık geliyorlardı. 68 Mayısında üç unsur var, anlıyor musunuz? Sitüasyonistler gibi bir özgürleşme, kopma unsuru var; benim üzerinde durduğum toplumsal çatışmanın bir alandan başkasına kayışına işaret eden ikinci unsur; demin hızlıca sözünü ettiğim eski işçi yanlısı ideolojilerin dönüşüne karşılık gelen üçüncü unsur var. Referanslarınıza ve havanıza göre bu üç unsurdan biri ya da ikisi üzerinde ısrar edebilirsiniz, bunda olağandışı bir yan yok. Tarihsel bir olayın tek bir anlamı olması enderdir. Ama yine de 30 yıl sonra haklı olanın ben olduğuma inanıyorum.

N. Ö.: Son zamanlarda düşüncenizde bir tür kopuş görenler var. Daha çok siyaset felsefesine kaydığınız için, sosyolojinin sularını terk edip felsefeninkine doğru ilerlediğinizi düşünenler var. Bu metodolojik bir kayma mı, yani sahada çalışmaktansa sosyolog olarak düşünmeyi mi tercih ediyorsunuz yoksa bu başka bir sosyoloji yapma arzusu mu? Toplumsal hareketler için geliştirdiğiniz sosyolojik müdahale gibi, özne için de yeni bir araştırma yöntemi geliştirmek mümkün mü?

A. T.: Sorduğunuz soru süreklilik ve süreksizlik üzerine; ve zaten değişmeye hakkımız var. Biri, bir genç bir de yaşlı Marx var diyordu. Neyse, benim kişisel izlenimim –aslında buna cevap verecek son insan benim– ilk olarak bir derinleşme gerçekleştirirken büyük bir süreklilik olduğu, belki de çok büyük bir süreklilik olduğudur. Düşüncemi radikalleştirdiğimi söyleyebilirim ve belli bir kültürel bağlamdan çıkıyorum ki, bu da kaçınılmaz. Yaşamımda aşağı yukarı üç bölümden söz edilebilir: Birinci bölüm 68'e kadar, sonra 68-84 arası toplumsal hareketin tarihini bitirişim. Birinci bölümle aynı düşüncelere sahibim ama o zaman sanayileşmenin, modernleşmenin, dolayısıyla kolektif hareketlerin dünyasında ifade ediliyorlardı. Ama esas olarak işçi hareketi konusundaki çözümlemem, daha sonra hep geliştirdiğim çözümlemelerin yola çıkış noktası oldu. İkinci bölüm ise gerçekten bir geçiş dönemi, çünkü gerçekte bu evrede savaş sonrasının, diyelim sanayileşmeci modelinden, ekonomik dünyanın uluslararasılaşmasından bu yana içine girdiğimiz yeni duruma geçiliyor. Böylece ben de toplumsal hareketler ve daha o zamandan özne düşüncesi üzerinde yoğunlaşıyorum. Benim için toplumsal hareket ve öznenin aynı şey olduğunu söylemek istiyorum. Ve bugün de daha kuramsal bir evredeyim; bunu açıkça ortaya koymak istiyorum ve ne yapacağımı tam olarak bilmiyorum; zaten bu da çok canımı sıkıyor.

Çünkü hem çalışma sorunlarına dönmek istiyorum; ki bu yılın seminerinde yaptığım, dürüst olmak gerekirse, kısmen çalışma sorunlarına, kısmen de kuramsal sorunlara değinmek; daha bu sabah öznenin karşıt anlamlılığından söz ediyordum. Bilemiyorum ama somut ekonomik çalışma sorunlarına dönmek istiyorum ve aynı zamanda da özne düşüncesinde radikalleşmeye devam etmek istiyorum. Saha sorununa gelince, hayatım boyunca epey saha çalışması yaptım, kimse aksini söyleyemez. Zaten Milli Eğitim Bakanlığı'nda çalışma sorunlarının incelenmesi üzerine tüm bir programı yönetmeyi kabul ettim ve bu da tamamen somut belgelerin incelenmesine dayanacak. Benim yaşımda bir araştırma daha yapmaktansa kuramsal bir düşünüm gerçekleştirmenin çok daha acil olduğunu düşünüyorum. Aslında sosyolojik müdahale temasından giderek daha çok hoşlanıyorum. Önümüzdeki aylarda bu konuda bir metin kaleme almak istiyorum.

N. Ö.: Yaşam anlatısı, yaşamöyküsü almak gibi yöntemler sizi ilgilendirebilir mi, tekil öznenin izlediği yol açısından?..

A. T.: Hayır pek değil...

N. Ö.: Geçmişte, kendi deyiminizle, toplumsal hareketlerin doğumunda bulunuyordunuz, şimdi de öznenin doğuşunda bulunduğunuz izlenimi var. Bu açıdan bilmek istemiştim.

A. T.: Genel bir cevap isterseniz, Batı tipi bir dünyada ilerledikçe toplumsal hareketler doğrudan özneye bağlanır. Oysa eskiden dinsel bir çerçevede, ya da siyasal bir çerçevede, sınıfsal bir çerçevede dolaylı olarak bağlıydılar. Bunların hepsi aynı şeydi. Beni kesinlikle ilgilendiren ve ilgilendirecek olan şeylerden biri de dinsel ya da siyasal olarak sunulan şeylerin çözümlemesini özne terimleriyle nasıl yapabileceğimi görmek için dinsel tarihe, siyasal tarihe geri dönmektir. Eğer neyi arzuladığımı söylemem gerekseydi 40 ya da bilmem kaç yıldır tüm yaptıklarımı yeniden ele alıp toplumsal hareket ve özne terimleriyle daha açıkça söylemek derdim. Ama doğru olan şu ki, özne düşüncesi üzerinde ısrar ettikçe, klasik sosyolojinin "toplumsal sistemler nasıl işler" alanından daha da uzaklaşıyorum. Ben toplumun var olmadığına inanıyorum...

N. Ö.: Bunu zaten hep söylemiştiniz...

A. T.: Evet bunu uzun süredir söylüyorum; yirmi yıldan fazla oldu. Bugünün esas meselesi "bir yanda piyasanın dünyasına, diğer yanda cemaatçiliğin dünyasına nasıl direnilebilir"dir. Ve bu ancak kendini bireysel özne olarak ortaya koymakla yapılabilir, bu kesin. Ama artık özne taşıyıcısı olan,

sınıflar değil, uluslar değil, birey; bir grup ya da bir kişi anlamında olması benim için bir şey değiştirmiyor, ama tekil. Herkesin bu konuda ne denli radikal olduğumu anlaması için kısa da olsa bir şeyler yazma olanağına sahip olmak istiyorum. Toplumsal determinizm terimleriyle yapılan bir çözümlemeye en uzak noktadayım. Giderek daha çok bir özgürlük sosyolojisinin içine giriyorum.

N. Ö.: Tanımınıza göre öznenin kendi kendini üretmekten başka bir içeriği yok. Düzensiz ve dengesiz bir evrende kendi parçalanmasına direnme arzusundan ve ihtiyacından başka hiçbir yasaya, değere, davaya hizmet etmiyor. Öznenin içini boşaltmayı mı arzuluyorsunuz?

A. T.: Evet kesinlikle. Daha bu sabah bundan söz ettim. Haklı mıyım bilmiyorum ama şimdilik öznenin içini boşaltmaya kesin kararlıyım. Söylediğim gibi, bu iki yönlü bir boşaltma ve "kendimden sorumlu birey olarak kendimi kuruyorum" adına yapılıyor. Herkes özne olmak için kendi mücadele etme şekliyle iki şeye karşı mücadele ediyor: Doğaldır ki özne, Sartre'vari bir varoluşçuluğun öznesi değil, içerik özneden değil ötekinin özne olarak tanınmasından gelir. Bu noktada halihazırdaki eğilimlere çok yaklaşıyorum. Hep ifade ettiğim iki düzey var. Bunlardan biri aşki ilişkiler düzeyi olarak adlandırdığım, iki insanın karşılıklı olarak birbirini tanıması. İki insan diyorum çünkü en çok öyle oluyor ama gruptan gruba da düşünülebilir, çok önemi yok, sonuç olarak iki kişinin birbirini özne olarak karşılıklı tanıması. O halde aynı bileşim sürecine göre araçsal unsur ya da kimlik unsuru. Araçsal unsur arzu ya da cinsellik, diğeri ise kişi adı verilen şeydir. Ve sevgi ilişkisi ikisini birleştirme iradesidir. İkinci düzey ise demokrasi, yani her birimize kendisini özne olarak kurmaya ve savunmaya izin veren kurumsal güvenceler. Başka bir deyişle negatif içerik, kendini yapan birey ve pozitif içerik de bireyler-arası ya da kolektif olandan kaynaklanıyor. Ben böyle görüyorum.

N. Ö.: *Birlikte Yaşayabilecek miyiz?* adlı eserinizde, *Modernliğin Eleştirisi*'nden başlayıp, *Demokrasi Nedir?*'e giderken özneye bakış açınızda bazı değişiklikler oldu. Sizin için artık özne modernliğin yönlerinden biri değil, kalbinin attığı yer. Bu değişikliğin sonuçları nelerdir?

A. T.: Evet. *Modernliğin Eleştirisi*'ni yazdığımda, merkezi düşünce rasyonalizasyonunun karşısında, Kant gibi konuşursak, ahlaki bireyciliğin olduğuydu. Modernlik iki şeyin ayrımıyla tanımlanır: İki yönü vardır ve en başından alırsak Reform ve Rönesans gibi birbirine karşıt iki yönü vardır. Bundan vazgeçmiş değilim ama öznenin kimlik olmadığını, rasyonalizas-

yon, piyasa ve teknikle kültürel kimlikleri ilişkilendirmeye çalışan kişi olduğunu söylüyorum. Ve belki de olaylar yüzünden, çok da önemli değil, bu ikisinin iki katı negatif tarafına giderek daha duyarlı oluyorum; başka bir deyişle cemaatçilik karşıtıyım. Küreselleşme anlamında liberallik karşıtıyım vs. Özneyi modernliğin iki yüzünden biri olarak değil, ikisinin arasında olan şeklinde sunuyorum ve bir unsuru kaldırarak birbirlerine yaklaştırmaya çalışıyorum. Yani cemaatçi bir yönde özne, klasik olarak inançları ve âdetleri ayırdığı zaman kurulur. Yani gerçekte laikleştirildiğinde. Laiklik dinin ortadan kaldırılması değildir, sadece dinin yasadan ve âdetten ayrılmasıdır. Öte yandan insanların, çalışmanın sonunun geldiğini söylemesine rağmen, çalışma düşüncesini savunuyor, yaratıcı pozitif etkinlik olarak piyasadan, finansal kapitalizmin meslek yaşamından ayırıyorum. Özne bir yandan birini, öte yandan diğerini kaldırarak oluşuyor. İkisini bir araya getirerek, bileştirerek demiyorum, bileşmiyorlar. Özne onları birbirine bağlamak gerektiğini savunuyor ve hem birine hem diğerine karşı çift anlamlı. Üretimden, emekten yanayım, piyasaya karşıyım. Kendimi oluşturuyorum ve benim özne olma hareketim hiçbir zaman bitmeyen bir çifte çaba, çünkü çok büyük kitleler arasında sıkışığım. Ama pozitif içeriği olmasa da, her şeyden önce kurumsal bir pozitif içerik kazanacak bir tür çifte bağsızlık, çifte boşaltma, çifte itiraz tanımlamaya çalışıyorum. Bu kurumsal içerik, demokrasinin kendimizi özne olarak oluşturmak üzere hepimize bir özgürlük alanı sağlamasıdır.

N. Ö.: Çalışmanın en önemli tanım olduğunu söylediğinizde...

A. T.: En önemlisi değil, en önemlilerinden biri. Ancak farkı görmesi kolay: Ondokuzuncu yüzyılda ve yakın zamana kadar bir çalışma imgesi var. Gerçekte büyük düşünce çalışma değil, üretim. Hatta enerji düşüncesi, hatta ilerleme düşüncesi... Ben de çalışmayla tanımlanmış bir toplumda olmadığımızı söylüyorum ama özne bundan vazgeçemez, başka bir deyişle çalışmanın rolü topluma değil özneye oranlı. Eğer işiniz yoksa ne yaparsınız? Ya bir marjinal haline gelirsiniz ya da kimlik yönü ağır basar.

N. Ö.: Çalışmanın sömürü olarak görüldüğü dönemden sonra, işsizlikle birlikte, kendi kendini gerçekleştirme olduğu döneme mi dönülüyor?

A. T.: Evet ama ben sömürü kelimesini artık kullanmıyorum, çünkü iktidar ya da sınıf ilişkileri açısından bakıldığında sınıf somut grupları temsil ediyor. Uluslararası piyasa bir sınıf değil. Ama egemenlik ilişkilerine gelince onlar hâlâ eskiden sahip oldukları merkezi öneme sahip.

N. Ö.: Ama yine aynı eserde, özne çağrısının toplumsal örgütlenmeyi yönetebilen bir ilke değil, sadece bilgiyi yönetenler ve hatta üretenler olarak sunulan aygıtların gücüne karşı başvurulacak bir çare olduğunu söylüyorsunuz...

A. T.: Evet, ama doğrusunu isterseniz zamanla her şey değişiyor, haftadan haftaya, seminerden seminere. Bu sadece kişisel bir çare değil, kolektif özgürlüğe bir çağrı, herkes için yeterliliğe bir çağrı; işte bu nedenle daha çok söylenildiği gibi çokkültürcüyüm. Çökkültürcülükten bahsetmeyi sevmiyorum ama yine de tamamen kabul ediyorum. Ama yine de çokkültürcülüğün yan yana konulmuş gruplar anlamına gelmesinden korkuyorum; bu nedenle kültürler-arası iletişimden söz etmeyi tercih ediyorum.

N. Ö.: Bu yaklaşımın epistomolojik bir konumlanma olmaktan çok Habermas, Rawls ve Taylor'ın bakış açılarını düzenleyici ilkelerin olası totaliter sonuçları açısından uyarmak anlamına geldiğini düşünmüştüm.

A. T.: Öncelikle Charles Taylor'ı çok az eleştiriyorum. Habermas'ın konumu bir biçimde benimkinin tersi. Yaklaşımı, siyasal, toplumsal, ekonomik vs. davranışların alanında Aydınlanma'nın evrenselini aramaktan ibaret. Evrenselleştirilebilir olanı iletişimde aradığından, yola çıkış noktası iletişim, özneler-arası ilişki. Buradan yola çıkarak Morin'in deyişiyle diyalojik olarak, yalnızca diyalog yoluyla genel iletişim kurma koşullarını, yani herkesin özgürlüğünü yakalayabileceğiz. Bu, Aydınlanma'ya dönüştür. Almanya'da yaşamış biri için bu tamamen anlaşılabilirdir.

Rawls'un daha çok, biraz geç de olsa, sosyal demokrasiyi kuramlaştıran adam olduğunu söyleyebilirim. Adil toplum konusundaki kavrayışı kesinlikle saygıya değer ve yüksek bir zihinsel düzeydedir. Benim için sorun, adil toplum sorunu değil. Yakın zamanda Michael Waltzer'la UNESCO'da gerçekleştirdiğimiz bir tartışmada bunu söyledim. Bildiğiniz gibi Waltzer, Rawls'la aynı anlayışa sahip değildir ama o da Rawls'la aynı soruyu sorar: "Adil bir toplum nedir?" Ben ise adil toplum düşüncesiyle ilgilenmiyorum; zaten bir şekilde Habermas da ilgilenmiyor. Ben, "Bireye kendini özne olarak kurma izni veren bir toplum nedir?" sorusuyla ilgileniyorum. Ama bu, hakkaniyet arayışı, pozitif ayrımcılık, "affirmative action" olmasın demek değildir. Bunları çok savunuyorum, ama bir özne haline gelme şanslarında eşitlik olarak savunuyorum. Eşitsizliği artırmadığı sürece, özgürlüğe öncelik verme düşüncesi değil; bunun çok iyi bir formül olduğuna inanıyorum ama bugün beni özellikle ilgilendirmiyorlar. Çünkü bu, öncelikle toplumun tamamıyla kurulabilece-

ğinin düşünüldüğü bir düşünce biçiminin dönemini temsil ediyor. Biraz Rousseau'cu bir toplum, yani. Oysa bugün çarpıcı olan, "toplumsal olan" –benim pek kullanmadığım bir deyim–, siyaset, zayıf ve ekonomik olgulardan fazla etkileniyor. Ama tüm bu insanların, Rawls'un ve diğerlerinin, ekonomide çok güçlü devlet müdahalelerinin olduğu bir tarihsel arka plana oturduklarını düşünüyorum. Oysa bugün kendisini sosyal demokrat olmaktan çok kapitalist olarak tanıyan bir toplumda yaşıyoruz. Yani bir tarafta siyasetin kontrolünde olmayan bir dünyanın o muazzam gücü var, diğer tarafta ise tarikatlara ayrılmış "identity politics" vb. içinde parçalanmış toplumlar görüyoruz. Bu noktada, nasıl demeli, daha karamsarım; yani Foucault'nun ya da Frankfurt Okulu vb. fazla güçlü saydığı, savaş sonrasındaki gibi güçlü bir topluma değil, tersine piyasaların yaptığı ve entegrizmlerin doldurduğu zayıf bir toplumsal alan imgesi üzerine yerleştiriyorum kendimi, anlıyor musunuz? Dolayısıyla araştırmam bu bakış açısından değerlendirilmelidir. Sosyal bilimlerde mesele aynı fikirde olup olamamak değildir. Ama ne liberalleri, ne de cemaatçileri anlamıyorum; burada tam tersine bir yer değiştirme var. Charles Taylor hakkında ise, öncelikle temel kavramlarından söz edeceğim: özneye verdiği önem, "The sources of the Self", ötekinin tanınması teması, yani çokkültürcülük, ama tüm bunlarla birlikte "self"i bu anlamda alırsak –çünkü birçok anlamı var– ben daha çok "self" üzerine odaklanıyorum. Topluma belli bir bakış açısı olan çokkültürcülük meselesine gelince, Taylor'ın siyasal seçim terimleriyle konuşmak gerekirse, ki onun için bu "Kanadalı Fransızların haklarını tanıyorum ama Kanada'nın içerisinde", "ben bağımsızlık karşıtıyım" konumudur; oysa ben daha çok bağımsızlık yanlısı olurdum, anlıyor musunuz?

N. Ö.: Peki ya Giddens?

A. T.: Bakın, Habermas, ben ve diğerleri gibi, Giddens da toplumsal sistemden çok, onun söz dağarcığına başvurmak gerekirse "agency"yle, toplumsal eylemin koşullarıyla ilgileniyor diyebilirim. Ama aramızda en ihtiyatlı ya da en öğretmence tavra sahip olanın o olduğunu söyleyebilirim. Giddens genelde çok sınırlı, genel bir imge sunuyor; bu aslında çok yararlı, diğerlerinden daha sistematik. Ama Almanya'da Beck gibileri, ya da diğerlerini ele alırsak, onda da düşünceler aynı yönde gidiyor. Bunlar da benim gibi zaten çok zayıflamış bir toplum imgesi olan insanlar, risk toplumu vb.

N. Ö.: Size tüm bu isimleri sayıyorum, çünkü çalışmalarınız bu insanların çalışmalarıyla giderek daha çok iletişim kuruyor, konuşuyor gibi. Almanya'da Habermas, Kanada'da Charles Taylor, İngiltere'de Anthony Giddens vb.

A. T.: Habermas 20 yıl önce benden, yönettiği enstitünün bilim kuruluna katılmamı istedi. Bundan yaklaşık 15 yıl önce, Habermas'ı Fransa'ya ilk getiren benim. Yani Habermas'la ilişki ve onun üzerine düşünme hiç de yeni değil. Taylor ise elbette daha yeni çünkü o uzun süre katıksız bir felsefeciydi ve benim de Platon'la ilgilenmek için fazla nedenim yok. Felsefeci değilim, hem de hiç değilim. O yüzden de felsefeyle ilgilendiğimin söylenmesinden hoşlanmıyorum çünkü siyasal kuramla ilgilendiğimi düşünüyorum. Biliyor musunuz, bu beni rahatsız ediyor. Rahatsız ediyor, çünkü bir sosyolog oturup sayılarla uğraştığında sosyolog olduğu söyleniyor, düşündüğünde de felsefeci olduğu söyleniyor. Sosyologlar da düşünür, tarihçiler bile düşünür.

N. Ö.: Tarihten söz etmişken tekrar bir parantez açmak istiyorum. Jacques le Goff'la Sorbonne'da mı beraber okumuştunuz?

A. T.: Sorbonne'da değil Ecole Normale'de.

N. Ö.: "Sorbonne'daki tarih öğretimi o denli sıkıcıydı ki, onlara teşekkür etmeliyim, çünkü Paris hayatını daha iyi tanıma fırsatını buldum" diyen o muydu? Jacques le Goff'tu yanılmıyorsam.

A. T.: Ecole Normale'de aynı odayı paylaşıyorduk ve ikimiz de tarih doçentlik sınavına hazırlanıyorduk. Ve sınavı yöneten Braudel, kıskançlık olmasın diye ikimizi birden birinci yapma nezaketini gösterdi.

N. Ö.: Diğer sosyal bilimcilere yönelik tavrınıza geri dönersek, Fukuyama ve Huntington'ı eleştirirken her ikisinin de teknik ve piyasanın evreniyle kültürün evreni arasındaki, araçsal akılla kolektif hafıza arasındaki ayrışmayı yakalayamadığını söylüyorsunuz...

A. T.: İkisini aynı kefeye koymuyorum aslında. Fukuyama tamamen aptalca, iddialı. Yanlış olduğu o denli açık ki! Bu küçük genç adam Berlin Duvarı'nın yıkıldığını görünce tamam diyor, zaferi Amerikalılar kazandı, artık hegemonyamız kuruldu. İnandığımız her şey, tek düşünme biçimi, piyasa ekonomisi, parlamenter demokrasi ve kültürel hoşgörü, başka model yok. Huntington, bu aptallık karşısında iki yıl sonra "bakın, temel çatışmalar dinsel ve kültürel; insanlar birbirlerini dinsel ve kültürel sorunlar yüzünden öldürüyorlar" demekte haklı. Bu, Huntington'ın *Foreign Affairs*'te yayımlanan makalesinin olumlu yanı. Şimdi ise kitaba dönüştüğünde, zayıflıklar daha iyi ortaya çıkıyor. Sorunların ve çatışmaların kültürel ya da dinsel temalara nasıl bağlandığını göstermiyor. Dünyanın her yanına bakıyor ve az çok derin çatışmalar var diyor. Hırvatlar ile Sırplar arasındaki çatışma dinsel midir, bunu gösteremiyor.

N. Ö.: Burada Toynbee'nin izlerini görmek mümkün değil mi?

A. T.: Benim için Toynbee'yi referans göstermek biraz ezici çünkü Toynbee'ye hiçbir sempati duymuyorum.

N. Ö.: Sizin için değil, Huntington için söylemiştim...

A. T.: Evet Huntington bir şekilde Toynbee'nin izini sürüyor, bu doğru. Aslında bu şimdi toplumsal düşünceye iyice sızmış durumda, somut bütünlükler olarak düşünmek, bu çok sıradan bir olgu. Fransa örneğin, sosyolojik bir tip değildir. Fransız toplumunun tutarlı olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur. Tabii ki değildir. Fransa laikliğin ülkesi derseniz, Fransa Kilise'nin büyük kızı derim; merkeziyetçi Fransa denir hep, Fransa'nın aslında, 50 kilometre olan ve kendilerini özdeşleştirdikleri küçük ülkelere bölünmüş olduğunu hatırlatırım. Aslında tüm bunları tarihçiler daha iyi anlar çünkü farklı geleneklerin, farklı hareketlerin birikimini görüyorlar. Bir ülke analitik bir kategori değil, bir tarihsel coğrafi gerçeklikler bütünüdür. Bu nedenle toplumsal gerçekliğin homojen gerçekliklere indirgenmesinden dikkatle sakınıyorum. Çok az homojen ülke var. Ve genelde homojenlik yıkıcı, özellikle de günümüzde.

N. Ö.: Tekrar özneye dönersek, "özne, bir bireyin eyleyen [aktör] olarak tanınma ve harekete geçme iradesidir... ve bir mübadele evreninin merkezidir" diyorsunuz. Bu esas olarak maddi anlamda bir mübadele mi?

A. T.: Hayır, burada kastettiğim şey iletişim. Demin söylediğim gibi, öznenin içeriğiyle ilgili. Özne, ancak iletişim düzeyinde, ya da Taylor gibi konuşursak, tanınma düzeyinde kurulur. Habermas'a doğru atabileceğim en büyük adımı bu noktada atıyorum. Ve bu nedenle de öznenin oluşması ya da öznenin incelenmesi deneyimi düzeyinde, içerik olmadığı düşüncesinde ısrar ediyorum. Alıntıladığınız cümlenin ilk kısmı belki doğru ama şüphelerim var. Çok fazla pozitif içerik görünüyor. Cümlenin başını tekrar okuyun göreceksiniz.

N. Ö.: İrade, birey, harekete geçme, aktör (eyleyen) ...

A. T.: Zaten insanlar, öğrencilerim aktör kelimesini pek sevmediklerini söylediler. Sanırım haklılar çünkü kelime sosyolojik literatürde var; zaten sorun da burada. Oysa ki aktör bir kişi olabilir, rol ya da statüler olabilir. Ve aslında toplumsal aktör (eyleyen) denildiğinde genelde toplumsal mübadeleler kastedilir. Yani bir öğretmen ya da öğrenciyimdir, baba ya da oğulumdur vb. O halde şurası açık ki –bu benim birçok kez yazdığım bir cümle ve zaten bir dönem bana bu benim tanımımmış gibi geliyordu– "özne, bir bireyin bir

aktör olma iradesidir". Aslında, sanırım bu doğru değil. Aslında "özne bir bireyin özne olma iradesidir" diyebilsem daha doğru olacak, anlıyor musunuz?

N. Ö.: Denerim. Hemen kavradığımı sanmıyorum. Kelimenin Türkçeye çevrilmesi sırasında da başka düzlemde bir tartışma oldu. "Aktör" kelimesinin sinema ve tiyatroyu çağrıştırması, yerine konulan kelimenin ise yeterince çağrışımlı olmaması gibi...

A. T.: Evet, tamam ama bakın, ben aktör kelimesinden pek de şikâyet edemem. Çünkü gerçekten sosyolojide bir işe yaradıysam, bu "aktör" kelimesini kullanmakla oldu. Şimdi de özne kelimesini, diyelim. Politikacılarımızı bir dinleyin, toplumsal aktörlerden söz ediyorlar. Eskiden toplumsal sınıflardan söz ederlerdi. Anlıyor musunuz? Ben, nesnel/öznel nihayetinde her ikisi de olan sınıf kelimesinin yerine, durumdan değil, tamamıyla toplumsal eylemden yana olan aktör kelimesini getirdim. Size şimdi bir karşılık veremem ama aktör kelimesinin başkalarının beklentilerinin toplamı anlamı gibi başka bir anlamda alınmasını önlemek için bunu tekrar ele almam gerekir. Merton'un da tanımı aşağı yukarı bu. Yani aktörü bu yaratıcı yan anlamında, belirlenmemiş yan anlamında ele alıyorum. Bana aktörün tanımı sorulduğunda "aktör, çevresi tarafından belirlendiğinden daha çok çevresini dönüştürme yeterliliğine sahip olandır" cevabını veriyorum. Bu yaratıcı yön üzerinde ısrar ediyorum.

N. Ö.: Çevreden söz etmişken, doğadan söz etsek. Çünkü insan artık doğasını ya da doğası adı verilen şeyi değiştirmek konusunda daha çok güce sahip olmaya başladı. Cinsiyeti, organları, dış görünümü... Konuşmamızın en başında bio-etikten söz ettiniz. Düşüncenizde bu yöne doğru kanallar açmak sizi ilgilendiriyor mu? Öznenin bedeniyle olan ilişkisi açısından...

A. T.: Hayır, pek değil. Bio-etik söylediklerime iyi bir örnek. Yani toplumun bir yaratımı değil, sınırlar koyması. İnsanın bir özne olarak kavranması gerektiğini ve dolayısıyla da klonlanmasına hak olmadığını söyleyelim. Örnek vermek gerekirse, kalbinizin, böbreklerinizin, ve hatta neden olmasın beyninizin değişmesi beni rahatsız etmez. Hele de söz konusu olan bir beyne sahip olmak ya da olmamaksa, sahip olmak daha iyi. Bu açık. Bio-etik yasaklardan ibaret. Hastalar üzerinde haber vermeden deney yapmamak, tüm bir deney protokolü vs. Ve bizim için bu çok basit bir biçim alıyor: O da insan bedeninin bir meta olmadığını söylemek. Bir kalp satın alınamaz. Elbette ki satın alındığı birçok ülke var. Birkaç yıl önce Lyon'da böyle bir hikâye yaşadık. Organ nakli için Fransa'ya gelen İtalyanlar için bir ağ oluşmuştu

ve İtalyanlar Fransızlara göre öncelikliydi çünkü para veriyorlardı. Paranın işin içine karışmasını engellemek açısından Fransa'da organ nakilleri sadece devlet hastanelerinde yapılabildiğinden bu tabii ki engellendi.

N. Ö.: Peki ya tüm bu gelişmelerin öznenin kendisine ve toplumla ilişkilerine bakışında bir değişiklik yaratacağına inanıyor musunuz? Cinsiyetini bile değiştirebilmek, bedeniyle istediğini yapabilmek...Bizim kendimize ve ötekilere bakışımızı nasıl değiştirecek?

A. T.: Evet. Doğam tarafından da, toplumsal rolüm tarafından da belirlenmediğim ölçüde, ancak kendi kendime göre tanımlanabilirim. Bu iyi bir şeydir. Ama aynı zamanda çok da zor. Birçok sosyoloğu ilgilendirmiş olan transseksüelleri düşünüyorum; Garfinkel daha yirmi yıl önce bu konuda incelemeler yapmaya başlamıştı. Burada muazzam bir güçlük var; "toplumsal olan" kelimenin geleneksel anlamıyla öç alıyor. Bir transseksüel neredeyse tamamen toplumsal redle belirleniyor ve üstelik çok da pahalı bir işlem olduğundan fahişelik yapmaları gerekiyor vs. Yani kuramsal olarak transseksüelin kendi projesini üstlenen biri olduğunu, ama pratikte toplumsal kuralların ve ötekilerin bakışının esiri olduğunu söylemem gerekiyor. Ötekilerin bakışını da yargılamak bana düşmez. Yani işler göründüğü kadar basit değil, ama, evet –çok eski bir kelimeyi kullanacağım– öznede bir kurban [sacrifice; fedakârlık] boyutu var. Diyelim, Yakup'u öldüren İbrahim'in içeriği yok, Tanrı'nın iradesine boyun eğiyor ve Yakup'u kurtaran da Tanrı'nın iradesi. Bunun gibi bir şey. Direnişçi ya da muhalif rolüne de bu yüzden sık başvuruyorum. İnsana saygıyı korumak için kurban verenler, ya da hayatlarını kurban etmeyi kabul eden insanlar. Tüm bu dinsel arka planla birlikte bu konuda çok duyarlıyım, bu nedenle kurbandan [fedakârlıktan] söz ediyorum. Sanırım çok hedonizm karşıtıyım, daha çok püritenim, faydacılık karşıtıyım ve benliğin kendi üzerindeki etkisi beni çok ilgilendiriyor. Kendi kendini kuran insanlar beni çok ilgilendiriyor.

N. Ö.: Kendi kendini oluşturan insanlardan söz ederken, özne olarak göçmenden de, hayatıyla ne yaptığından da söz ediyorsunuz.

A. T.: Evet, belki. Bu demin söylediğime iyi bir örnek. Eğer toplum demokratik olursa, o da özne olabilir. Yani parada, işte, eşit şans ve öte yanda kimliğinin tanınması sağlanırsa olabilir. Oysa bunlardan bazen birine bazen diğerine sahip oluyor, her ikisinin de teslim edildiği durumlar ender. O zaman parçalanıyor, kurban oluyor ya da dışlanıyor. Kimliğine, paraya, uyuşturucu kaçakçılığına vs. kapanıyor. Yabancıların bütünleşmesi [enteg-

rasyon] için –kelimeyi tartışmayacağım– hem ekonomik olarak bütünleşmeleri hem de kültürel olarak tanınmaları gerekir; benim düşüncemin doğrudan sonucu bu.

N. Ö.: Göçmenlerin oy hakkının Batı demokrasileri açısından gerçekçi bir hedef olduğunu düşünüyor musunuz?

A. T.: Mitterand ilk zamanlarında bunu önerdiğinde fikrimi söylemiştim ve her zaman da bunun mümkün olduğunu savundum. Zaten şu anki durum da akıldışı, çünkü Avrupa Birliği'nin diğer ülkelerinin yurttaşlarına belli koşullarla oy hakkı tanınıyor. Neden bir Danimarkalı oy hakkına otomatik olarak sahip olurken bir Faslının olamayacağını anlayamıyorum. İşte ve kimlikte bu çifte tanınmayı gerçekleştirmek için siyasetten geçmek gerektiği açık, o halde cevap basit: Oy vermenin bir hak olması, haklardan biri olması gerek. Bu akıllı annelerin olduğu yerde *de facto* gerçekleşebilir, ama bu, hakkın yerini tutmaz. O nedenle tamamıyla siyasal haklarının olmasından yanayım. Yerel seçimler mi ulusal seçimler mi olacağı tartışılabilir ama hakların olması, öncelikle de kültürel, dinsel tanınma hakkının olması gerektiğini düşünüyorum.

N. Ö.: Batı demokrasilerine baktığınızda bunun gerçekleşebilir bir hedef olduğuna inanıyor musunuz?

A. T.: Mitterand projeden vazgeçmişti çünkü halkın karşı olduğunu biliyordu. Şimdi ise Front National'le birlikte daha da karşı ve Front National bunu çok işledi. İlk olarak mümkün olduğuna, ikinci olarak da gerekli olduğuna inanıyorum. Çok ilginç örnekler de var. Örneğin Roubaix, çok yoksul bir kenttir, çok işsizlik vardır. Birbirini izleyen merkez sağ Hıristiyan Demokrat belediye başkanları Afrikalıları gruplar halinde açık kapı günlerinde kabul ettikleri, semt gruplarının olduğu bir sistem yarattılar ve fena da işlemiyor. Kentteki yoksulluk ve işsizliğe rağmen görece olarak az şiddet ve çatışma var, çünkü insanlar kendilerini ifade etme olanağı buluyor. Bunun başka örnekleri de var. Kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum. Yerel seçimlerde oy hakkıyla yetinirdim, çünkü yurttaş değilseniz ulusal düzeyde seçilemeyeceğiniz için –bu bana oldukça normal görünüyor– içinden çıkılmaz karışıklıklar olabilir. Aslında yerel düzeyde de küçük karışıklıklar var, örneğin bölge seçimleri senato seçimlerine dönüşüyor ama bunlar halledilebilecek ayrıntılar. Ben tamamıyla oy hakkından yanayım. Elbette ki ülkede 5 yıl, ya da ne bileyim, belli bir süre kalmış yabancı-göçmenler için.

N. Ö.: *Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*'de, nasıl emperyalizm döneminin ardından Leninist devrimlerin zaferi geldiyse, bir küreselleşme döneminden

sonra da totaliter rejimlerin yeniden kurulabileceğini söylüyorsunuz. Bu totaliter rejimlere direniş sizce nasıl olacak? 68 Mayısının ışığında bir karşı-ütopya mı yoksa başka biçimler mi?

A. T.: Şu anda gördüğüm, yaşadığımız finansal kapitalizmin zaferinden sonra, Avrupa ülkelerinde ve diğer bazılarında da centrosinistra [merkez sol] hükümetlerin, geçmişteki sosyal demokrasinin eşdeğerini bulmaya çalışan hükümetlerin belirginleştiğini açıkça görüyorum. Avrupa şu anda nedereyse bütünüyle merkez sol hükümetler tarafından yönetiliyor. Eğer Schröder sonbaharda iktidara geçerse, merkez sol olmayan bir tek İspanya kalacak. Yani ben liberal dönemden çıktığımıza inanıyorum. Sanırım ekonominin toplumsal ve siyasal kontrolü yeniden sağlanıyor ve bir dünya iç savaşı da böyle engellenecek. 1910'da finansal kapitalizm zafer kazanırken Meksika, Rus, Çin devrimleri patlak veriyordu. Bugün entegrist ülkeler var ve bazıları da onlara dönüşebilir. Eğer sadece kapitalist türde bir tahakküm olmazsa bu engellenebilir ve Avrupa burada önemli bir rol oynayabilir.

N. Ö.: Sürem doldu ama belki bir soru daha sormama izin verirsiniz. "*La Lettre à une Etudiante*"ta ("*Bir Öğrenciye Mektup*")...

A. T.: Her şeyi okumuşsunuz!

N. Ö.: Daha çok sorum vardı, ama sanırım zamanımı iyi ayarlayamadım. O kitabınızda şöyle diyorsunuz: "Eğer yabancılaşmaya, itaate ve bilinçsizliğe sürüklenmek yerine, toplumlara harekete geçmeleri, tarihlerini yapmaları için yardım etmek için değilse, niçin sosyoloğuz?" Bugün yeniden tanımlamanız gerekse ne derdiniz?

A. T.: Bugün toplumlar değil, insanlar derdim; ama ikisi de aynı kapıya çıkıyor. Benim sosyolojimin bir belirlenimler sosyolojisi değil, bir özgürleşme ya da özgürlük sosyolojisi olduğu açık. Bununla birlikte belirlenimleri inkâr etmiyorum, ama beni ilgilendiren, bu belirleyicilere karşı savunma. Yavaş yavaş anladım ki ancak toplumsal olmayan bir ilke varsa toplumsal belirleyicilere karşı savunma yapılabilir. Bir zamanlar Tanrı denilen, şimdi insan hakları denen siciller. Bir zamanlar, bir toplumsal güce başka bir toplumsal güçle, örneğin sınıfa karşı sınıfla direnileceği zannedildi. Şimdi bunun daha çok bağımlılığa ve proletarya üzerinde diktatörlüğün tahakkümüne yol açtığını öğrendik. Daha çok ahlaki bir görümüz var, yani güçleri, tüm güçleri ve özellikle de devletin gücünü, özne hakkına çağrıyla sınırlamak gerekiyor.

N. Ö.: Son bir soru daha: 1994'te sizinle yapılan bir söyleşide özel hayatınızın çalışmalarınız üzerindeki etkisinden söz ediyorsunuz...

A. T.: Bu pek sık yaptığım bir şey değil.

N. Ö.: Zaten benim de o yüzden dikkatimi çekti. Aşırı bir yorum saymazsanız, kamusal olanla özel olanı birbirine geçirmek konusundaki bu adımınız bir sosyolog olmaktan çok bir özne olarak kendinizi konumlandırma arzunuzla ilgili olabilir mi?

A. T.: Aslında olup biteni tanımlamakla yetindim. Bir tarafta yeni toplumsal hareketlerin düşüşüyle bir tür rastlantı söz konusu ve entelektüel bir yol ayrımı olan *Le Retour de l'Acteur*'ü de (Aktörün Dönüşü) bu sırada yazdım. Yine bu sırada özel hayatımda kişisel sorunlarım vardı. Fikrimi değiştirmeyeceğim bir şey var; hayatını ya da ölümünü yönetmek toplumsal eylemden daha yüksek bir şey. O sıralar bir şüphe dönemiydi ve zaten 80-83 arası o sahte devrimci yaygaradan da pek hoşlanmamıştım. Toplumsal hareketlerden birinin çekip gittiğini görüyordum. Bu biz Polonya'dayken başlamıştı. 80'de Fransa'da olmamak için Polonya'daydık. Bir kesinti yaşadığım doğru, çünkü 83-86 arası dönemde Latin Amerika'ya zaman ayırdım. Ama bunda iki şeyin etkisi oldu: Toplumsal yanılsamaların sönüp gitmesi ve kişisel varlığın sorunlarının merkeze yerleşmesi.

N. Ö.: Çok teşekkür ederim.

A. T.: Bunu ne şekilde yayımlayacaksınız bilmiyorum, çok çeşitli şeylerden söz ettik.

N. Ö.: Daha iyi değil mi?

Fransızcadan çeviren: Nazlı Ökten
Cogito 14, *mayıs '68*, Bahar 1998

Fredric Jameson ile Söyleşi

TÜL AKBAL – GÜVEN GÜZELDERE – FERDA KESKİN

Güven Güzeldere: Boğaziçi Üniversitesi'nde yaptığınız konuşmada Anglo-Amerikan felsefesiyle Kıta Avrupası felsefesi arasında bir ikilik bulunduğundan söz ettiniz. Bu iki felsefe arasındaki ayrım çizgisini nasıl belirlediğinizi öğrenmek istiyorum. Elbette, İngiltere ya da Amerika'da yazan herkesin Anglo-Amerikan geleneğinin bir parçası olduğunu, Kıta Avrupası'nda yazanların da Avrupa geleneğine ait olduğunu söyleyemeyiz. Belirleyici etken bu olamaz. Aslında ben, bu iki felsefe arasındaki ayrımı çok sorunlu buluyorum. İkiliği belirtmek üzere bu iki kesimin karikatürlerini oluşturmak kolay bir tutum ama sanıyorum durum bundan ötelere gidiyor. Bu konuda siz ne düşünüyorsunuz?

Fredric Jameson: Elbette ben de bunların birer karikatür olduğunu düşünüyorum. Bu görüş açısından yola çıkınca, soyutlamayı reddeden, felsefi soyutlamayı düşman olarak gören ve İngilizlerin kaçınmak için gerçekten çok büyük çabalar göstermesi gereken bir İngiliz ampirizm geleneği bulunduğunu görüyoruz. Örneğin, İngiltere'de benim için özellikle ilk yıllarda en büyük önem taşıyan felsefeci R. G. Cohen'dir; Cohen, gerçekten, ağır basan ampirik geleneğe karşı ve Kıta Avrupası'na özgü ya da diyalektik kaynaklar üzerine çalışmış olan bir felsefecidir. Ayrıca, açıkça ortadadır ki Amerika'da, John Dewey'nin yalnızca bir pragmatist değil, aynı zamanda bir Hegelci olduğunu söylemek zorundasınız; bu durum ve Dewey'nin siyasal açıdan bağlanmışlığı, oynadığı rol nedeniyle onu kesinlikle çok büyük ve etkileyici bir kişilik olarak çıkarıyor karşımıza. Kanımca, böyle bir konuma yerleştirebileceğimiz felsefecilerin sayısı o kadar çok değil. Bence, Charles Taylor bu ampirik ortak dilden, analitik ana akımdan açıkça farklı bir konumda bulunuyor.

Analitik felsefenin kendisi bile, Viyana'da, Marksizmle, köktenci politikayla, belli bir diyalektikle bağıntılandırılabilir. Öyleyse, bunların birbiriyle bağdaştırılamayacak şeyler olmadığı açıktır. Ama aradaki bu uçurumu kapatmak gerçekten çok güç görünüyor. Birkaç yıl önce, Oxford'da, birtakım toplantılar düzenlemeye, Fransız felsefecileriyle İngiliz felsefecileri arasında bir tür diyalog yaratmaya çalışan biri vardı. Benim kuşkum odur ki, diyaloğa girme konusundaki isteksizlik, bu durumda İngiliz tarafından kaynaklanıyor, çünkü bir kez daha belirteyim ki Kıta Avrupası felsefesinde soyutlama biçimleri, soyutlamadan alınan entelektüel zevk biçimleri, İngilizlere çok yabancı geliyor.

Wittgenstein'ın, yaşamı boyunca çalışmaları, bu gibi soyutlamaları dağıtmak, "sahte sorunlar" denen şeylerden ve ulamsal yanlışlardan ve dilin her türden fizikötesi yanılsama üretme eğilimlerinden kurtulmak üzere tasarlanmıştır. Oysa ben, Kıta Avrupası'na özgü çeşitli geleneklerin bu yanılsamaları ve soyutlama üretimini kendilerine destek alarak, bu yanılsamaları ameliyat yoluyla ortadan kaldırmaktan çok, her nasılsa onları aşmaya yöneldiği kanısındayım. Bu nedenle, ister istemez Wittgenstein'ın etkisinin büyük ölçüde olumsuz ve hayıflanılması gereken bir etki olduğunu düşünmek zorundayım. Ayrıca, bu etki dinsel anıştırmalar da taşıyor. Elbette, bence Wittgenstein'ın nelerden söz edilebileceğini ve suskuyu vurgulaması, çok büyük ölçüde Tolstoy geleneğinden kaynaklanıyor; Wittgenstein'ın izleyicileri tarafından hemen hemen hiç incelenmemiş olan dinsel ve gizemci kökenler taşıyor. Ölmeden önce televizyonda yaptığı ve ölümünden sonra yayımlanan çok uzun söyleşide Deleuze'ün, felsefenin öldüğünden söz etmenin çok gülünç olduğu, çünkü düşüncenin her zaman yeniden canlanıp hızlanacağı vb. yolundaki gözlemlerini çok ilginç buluyorum. Ama bu söyleşide, (alfabetik sırayı izleyen) girdilerin sonuncusunda Deleuze, "W"ya geldiğinde, Wittgenstein'a saldırıyor ve "bu iğrenç" diyor. "Eh, evet," diye ekliyor, "belki Wittgenstein'cılığın zaferi, bir bakıma felsefenin ölümü olabilir." Kanımca, bu gibi fikirler bizim açımızdan çok sağlıklı olabilir. Analitik felsefeye ve baştan sona bu geleneğe karşı edinilen tutumlar, benimsenen çizgiler ve oldukça cahilce saldırılar ne ölçüde aşırı ya da abartılmış olursa olsun, bunların Anglo-Sakson dünyasında duyulması, kendileri açısından hiç de kötü bir şey değil.

Ayrıca, ben bununla ilgili olarak, iktidara ilişkin bazı nedenler de bulunduğu kanısındayım. Amerika'daki felsefe bölümleri, başka her şeyi dışarıda

bırakacak biçimde kesinlikle bu gibi tutumların egemenliği altında. Bu bölümlerin aşağılayıcı bir tutumla "Felsefe Tarihi" dedikleri şeyi düşünecek olursanız, az sayıda insanın uyguladığı marjinal bir şey bu. Ama elbette, Amerikan dizgesinde, ayrıca yukarıda da söz ettiğim gibi İngiliz ve Kanada dizgelerinde bunun dışında kalan büyük istisnalar var. Öyleyse biz, aslında burada tek bir felsefe okulunun iktidarı ve egemenliğinden, bu okulun çeşitli önyargılarından ve bütün öbür okulları dışarıda bırakmasından söz ediyoruz. Bu arada, bu gelenekte çok büyük değer taşıyan ve çok büyük karmaşıklık içeren çok sayıda düşünür bulunduğu da apaçık bir gerçek. Ama burada ben, bu şeyler arasındaki toplam iktidar dengesinden söz ediyorum.

Sanırım, öbür karikatür de bir Kıta Avrupası felsefesinin bulunduğu düşüncesi. Ben gerçekten şuna inanıyorum: Son zamanlarda, Fransızların tutumları her ne biçime girerse girsin, en geniş anlamda bir diyalektik gelenek her zaman var oldu; bununla, her nasılsa Hegel'den bir ölçüde temelden etkilenmişliğin izlerini taşıyan bir felsefeyi kastediyorum; başka deyişle, felsefecilerin edindiği tutum ne olursa olsun, bu felsefe Hegel olmadan düşünülemez. Bu, 1930'lu yıllarda Kojève ile başladı. Heidegger diyalektik bir geleneğin içinde midir? Elbette Heidegger, çok farklı bir açılımdan felsefe tarihine çok ilginç katkılarda bulunmuştur; ama tek Alman felsefecisi o değildir. Croce de, bir ölçüde kendine özgü Hegel'ci ve marksist dönemlerden geçmiştir; ayrıca, diyalektiğin öbür dalında, marksizmin konumundan da etkilenmiştir. Kanımca, bu durum bir bakıma gerçekten Batı Avrupa felsefesinin belirleyeci niteliğini oluşturuyor; Doğu'da, Polonya'nın bir analitik geleneği vardır. Ruslar ise henüz irdelenip çözümlenmeyi bekleyen bir gizemcilik sergiler. Yugoslavya'da bir diyalektik gelenek vardır. Söylediğim gibi, Türkiye'deki durumu bilmiyorum. Ama Çin ve Hindistan gibi yerlerde her şeyin çok farklı bir biçimde sergilendiği açıktır.

G. G.: Öyleyse, bu iki kampı birbiriyle uzlaştırmak işine girişmek istersek, nasıl bir yol izlememiz gerekir? Bu iki tarafın birbiriyle buluşabileceği ortak zemin nedir? Sizce bu, ortak bir konu mu, bir yöntembilim miydi tarihsel kökenlere dayalı bir açılım gibi bir şey mi olsa, sonuç daha verimli olur mu?

F. J.: Söylediğim gibi, bence bunun tek tek felsefeciler yoluyla olması gerekiyor. Bu, iki geleneğin buluşması yoluyla olamaz, çünkü hiçbir yerde gelenek diye bir şey yoktur. Ama, örneğin şöyle olacaktır: Diyalektik düşünürler özgül bir felsefeciyi, diyelim ki bir İngiliz felsefecisini ele alacaklar, onun yapıtlarını çözümleyecekler ve bu metinlere diyalektik bir görüş açısından

yaklaşacaklardır. Elbette bu, bir bakıma görüş açısını benimsemek olacaktır; bu, felsefe sorununu bir uçtan bir uca katedecek, gerçek anını yakalayacak, aynı zamanda kendi çelişkilerini bulacak ve kendi polemikleriyle içkin bir biçimde uğraşacak çok kapsayıcı bir görüş açısı olacaktır. Sonra, elbette analitik felsefecilerin de, tek tek özgül diyalektik düşünürlerin ya da Kıta Avrupası düşünürlerinin yapıtlarına bakmaları çok istenir bir şey olacaktır. Ama benim korkum odur ki onların tarafından bakıldığında, bu işlem çok daha basit görünecektir, çünkü bu yalnızca her türlü yanlışı, sorun-olmayan şeyi, ya da her neyse onu, dışta bırakıvermekten oluşacaktır. Ama bunu söylemek de belki haksızlık olur. Gene de ben, ikisi arasında diyalogların başlaması gerektiğini söylemek isterim; karşılıklı hoşgörü yoluyla değil de, karşılıklı çözümlemeler ve özgül metinlerin birbiriyle karşılaştırılması yoluyla.

G. G.: Siz, bu türden çalışmaların iyi örneklerini görüyor musunuz?

F. J.: Ben görmüyorum, ama bu, böyle hiçbir örnek bulunmadığı anlamına gelmez. Demek istediğim şu: Ne de olsa ben, meslekten felsefeci değilim ve yapılan bütün yeni çalışmaları izlemiyorum. Ama Habermas buna benzer bir şeye çok verimli bir örnek oluşturabilir belki. Habermas tam olarak bir İngiliz ampiristi olmasa da. Ama, hayır, gerçekten buna bir örnek gösterebilecek durumda değilim.

Ferda Keskin: Soyutlama derken ne kastettiğinizi biraz daha açmanızı rica ediyorum, çünkü analitik felsefecilerin Kıta Avrupası felsefecilerine karşı takındıkları tutumu nitelendirirken, onların soyutlamalar yapma eğiliminde olduklarını ya da soyutlamalarla düşündüklerini söylüyor gibisiniz. Şu anda aklıma gelen ve bu tutumun dışında kalan bir ad, Foucault. Foucault son çalışmalarında soyutlamaya karşı olduğunu, çalışmalarının bir iktidar kuramı değil, tersine, bir analiz gücü olduğunu çok açık bir biçimde belirtiyor. Ta başından beri de Foucault kendini minimalist olarak tanımladı. Öznellikle ilgili çalışmalarında, öznellik sorununu nominalist açıdan indirgiyor ve soyutlamaya karşı olduğunu söylüyor. Buna bir de, siyasal çalışmanın felsefenin ve neredeyse ampirik bir yolla, iktidar ilişkilerinde verili olanlar yoluyla yürütülmesi gerektiğini ekliyor. Bu nedenle, iktidar kuramlarını incelemektense, bizler belli düzeylerde iktidar ilişkilerini çözümlemeliyiz. Ama o zaman bile, Foucault gibi biri, Anglo-Amerikan analitik geleneği tarafından kabul edilmiyor. Sonra, Foucault üzerine yapılan çalışmaların çoğu, felsefecilerden değil, karşılaştırmalı yazın, siyasal bilimler ya da toplumbilim bölümlerinde ders verenlerden geliyor.

F. J.: Evet, ben de bunu söyleyecektim. Sanırım, Foucault ampirist olma konusunda ne derse desin, bu şekilde bağlanması ya da programı nedeniyle, bütün kucakların kendisine ille de açılacağı anlamına gelmiyor bu. Ayrıca, şunu da belirtmek isterim: Yapısalcı dönemden başlayarak kuram ve kuramsal söylem dediğimiz şey aslında, gene Anglo-Sakson ülkelerinde olmak üzere bütün önermelerin, görünüşte ampirik ve olgusal olan önermelerin bile, kavramsal ve ideolojik önvarsayımlar ve soyut önermeler içerdiğini gösterme çabasıydı. Bu nedenle, şu ana kadar gevşek bir tanımlama kullanarak soyutlama dediğim şey üzerinde ısrar etmek, felsefenin, benim kuramsal söylem dediğim şeye dönüştürülmesinin bir parçasıdır. O zaman da bu, ister istemez, olgulara, söz konusu görüngülere sıkı sıkı tutunma, olguları ya da durum her neyse onu bir bakıma gölgeleyen sahte sorunları ortadan kaldırma olanağını vurgulayan bir tür pozitivist geleneğe karşı oluyor. Wittgenstein'dan söz edecek olursak, bizi bu gibi bütün şeylerden kurtarıp sağaltacak olası bir dil tedavisi kavramıdır bu. Bu nedenle, bence kuram, elde bulunan durumun altında, olgulardan oluşan pozitivist söylemin altında, ampirik nitelikte olmayan derin ideolojik önvarsayımların her zaman bulunduğunu hep vurgulamalıdır.

Bununla birlikte, sizin söz ettiğiniz şey, belki de sizin o zaman bu konuda oldukça farklı bir eksen olarak gördüğünüz şeyle ilgili olabilir. Ben bunun, evrenselleri tekilliklerle karşıtlayan eksen olduğunu söylemek isterim. Foucault soyutlama sözcüğünü nasıl kullanmış olursa olsun, bizler işe onun bunu nerede söylediğini ve ne söylediğini anlamak üzere, metinlere bakarak başlamalıyız. Ama, Foucault'nun düşmanının evrenseller olduğu benim gözümde oldukça açık. Sanırım, bundan sonra da ampirist gelenekle diyalektik gelenek arasındaki karşıtlıklardan oldukça farklı bir durumda buluyoruz kendimizi. Bu da, tekillik üzerinde, pozitivist bir olgu olarak değil ama evrenselleştirilemez bir durum olarak, oldukça farklı bir tutumla ısrar etmek demektir.

Şimdi, örneğin şunu anımsayalım: Modern diyalektik geleneğin en çok ortada dolaşan sözcüklerinden biri, hep "somut" sözcüğü olmuştur. Gerçek, "somut"tur. Ayrıca somut, çözümlemeyi evrensellerden uzaklaştırıp özgül tarihsel duruma çekmek ister. Marx'ta harika bir yer vardır. Burada Marx, burjuva felsefesinin, felsefenin –Yunan felsefesi dahil– ta kuruluşundan başlamak üzere görevinin, her zaman evrenselleri özgüllüklerden koparmak olduğunu söyler. Başka deyişle, Platon zamanında soyutlamanın ilk ortaya

çıkışından koparma, bir *pensée sauvage*'dan döve döve çıkarma, bir bakıma her şeyi, ilk evrenselleri baştan sona düşünerek oluşturma. İşte böylece, burjuva felsefesi her zaman kendine özgü olandan evrensele doğru ilerlemiştir. Şimdi, diyalektik felsefenin evrenselden çıkarak somuta yükselmesi gerekir. Kanımca bu, bütün bu şeyler hakkında konuşurken çok daha uygun bir yol oluşturuyor.

Ayrıca, Hegel'in Yunanlıların görevinin bizimkinden çok farklı olduğu yolundaki gözlemi de çok önemli bir gözlemdir. Onların görevi, tam da evrensellerin yaratılmasıydı. Şimdiyse diyor Hegel, bugün içinde yaşadığımız toplumda bizler evrensellerin içinde boğuluyoruz. Gereğinden kat kat fazla evrensel var elimizde. Şimdi, bütün bu evrensellerin içinden bir bakıma başka bir şeyi çıkarıp almak zorundayız. Bu nedenle, kanımca vurguyu başka bir yere kaydırabiliriz; çağdaş Fransız felsefecilerinin özgürlükler üzerinde yoğunlaşan vurgulamalarını o gelenekle bağlantılandırabiliriz. Başka deyişle, bence Hegel bundan başka bir yolla okunabilir. Onu bu yolla okumanın çok kolay olduğu açık olsa da. Marx'ta, açıkça görülüyor ki, ideolojinin vurgulanması, evrensellerin her zaman yasalarla oynama ve iktidarı kullanma rolünü üstlenebileceğinden kuşkulanmak anlamına gelir. Ama bence, özgüllüğün bu yolla vurgulanması, her şeyiyle postmodernlikte daha sık görülen bir şeydir. Örneğin ben, bu vurgulamanın Deleuze'cü çeşitlemesini seviyorum; bence bu çeşitleme, Foucault'nunkinden daha ilginç ve daha çelişkili. Çünkü Deleuze, özgüllüğe mutlak bir vurgulamayla yaklaşıyor. Deleuze, bilimin yasalarla hiçbir ilişkisi olmadığını bile söylüyor. Ona göre bilimin, kendisinin işlevler dediği şeyle ilişkisi var. Sanatın da soyutlamalarla hiçbir ilişkisi yok. Sanatın yeni ilkelerin yaratılmasıyla ilişkisi var. İşte bu nedenle ressamlar, yeni türlerde güçler ve birleşimler keşfediyorlar. Son olarak da, felsefecilerin yeni kavramlar yaratmaları gerekiyor; Deleuze, felsefenin bu türden şeyler üretmesi gerektiğinde ısrar ediyor. Ama bunlar evrenseller değil. Bunlar özgüllükler. Kendilerine özgü biricik adları var, insanlar gibi.

Kanımca bu, bazı çağdaş felsefe biçimlerinde daha üretken bir gerilim sayılabilir; dilin ve soyutlamanın ister istemez evrensel olan biçimiyle bizim özgüllük üstünde direnmemiz arasındaki gerilim. Öte yandan, açıkça görülüyor ki Habermas gibi biri hâlâ evrenseller açısından düşünüyor; bence insanları Habermas karşısında sabırsızlığa iten şey de bu. Kant'ın özelliklerinden birine dönüş. Bundan başka daha pek çok Kant var. Heidegger'e gelince, onun düşünmeyi imgeleminde canlandırış biçimi, bütün bunları tümüyle

gerçekten es geçiyor. İşte belki bu nedenle Heidegger, kendileri de evrensellere karşı olan insanlara çekici geliyor. Ama ben evrensellere karşı olan bütün insanların, bütün düşünürlerin ille de ampirist oldukları kanısında değilim. Foucault hangi dili kullanırsa kullansın. Ayrıca, Foucault'nun pek fazla İngiliz ya da Amerikan felsefesi okuyup okumadığını bilmiyorum. Okudu mu?

F. K.: Büyük olasılıkla okumadı. Sanırım Searle'ı ve Austin'i bir ölçüde okumuştur.

F. J.: Bence Austin farklı, çünkü Austin sonunda çelişkilerin kıyısından dolaşıyor. Austin'de sistem diye bir şey yoktur. Ama açıkça görüleceği gibi, bu insanların çoğunun gözünde Searle, analitik olanın bir bakıma en son ölçülerde indirgenmesini temsil ediyordu. Gene, şunu söylemeden edemeyeceğim: Derrida ile Searle arasındaki alışveriş Derrida açısından iyi oldu, çünkü Derrida bundan normların ve normatifliğin çok daha güçlü bir eleştirisini türetebildi. Ama bu alışverişin, Searle açısından hiç mi hiç yararı olmadı. Kanımca Searle, bu konuda üretken olan hiçbir şey yapamadı gerçekten. Bu nedenle, istediğimiz diyaloğun bu tür bir diyalog olduğundan da emin değilim. Bu, başka felsefecilerin varlığını kabul etmek anlamına gelse de.

Tül Akbal: "Postmodernizm Altında Modernlik" konulu konuşmanızla ilgili bir soru sormak istiyorum. Modernizmin neredeyse her şeyi anlatılaştırdığını ileri sürdünüz. Bu durumda, postmodernizmin de modernizmin anlatılarından biri olması olasılığı yok mu?

F. J.: Elbette bu, insanların edinebileceği bir tutum olabilir; ayrıca bence, postmodernizmle modernizm arasında gerçekten kökten bir ayrım görmeyen insanlar da var. Postmodernizmde bulunan her şeyin, aslında çekirdek halinde modernizmde zaten bulunduğunu ya da modernizmin kendisi tarafından icat edildiğini falan söyleyenler vardır. Bu nedenle, bizim bu denli farklı göstermek istediğimiz bu şey, baştan sona postmodernizm ve postmodernlik, aslında modernizmin ileri aşamalarından biridir yalnızca. Kanımca, bunun inanılabilir olacağı bir yaklaşım yolu vardır. Ama, bana kalsa derim ki, sanatı düşünürseniz, benim savım sanırım buna karşı pek çok şeyi ele veren bir tutum olacaktır. Çünkü bana göre, modernci biçimlerle postmodernci biçimler arasındaki fark, birbirlerine ne kadar benzerlerse benzesinler (üstelik benziyorlar), modernci biçimlerin, ağır basan burjuva kültürüne karşı olmasında yatar. Üstelik bu biçimler çirkin, uyumsuz, saldırgan, cinsel açıdan saldırgan vb. vb. olarak algılanıyordu. Oysa, bana öyle geliyor ki, birbirlerine ne kadar benzerlerse benzesinler, postmodernci biçimlerin hepsi çok popüler.

Kültürün en kuytu köşelerine kadar sızıyorlar. Reklamlara, nesnelerin üretilmesine, metalaşmaya, tüketime vb. itici güç oluşturuyorlar. Bundan dolayı da ben kendimi *a priori*, bu biçimlerin çok farklı anlamlar taşıyan modernci biçimlerden köktenci bir biçimde farklı olduklarını vurgulamak zorunda hissediyorum. Bu nedenle, sorunun bir kesimine böyle bakmak gerekiyor.

Bununla birlikte, bence ilginç bir sorun olan anlatı sorununa gelince, bu konuda ben farklı biçimler olduğu düşüncesindeyim. Kapitalizmin her dönemi, diyelim ki daha geniş anlamda bu modern tarihsel dönemlerin her biri, farklı bir anlatı kavramı geliştirdi. Kapitalizmin ilk döneminde, belli türlerde gerçekçi temsil edilişlerin ortaya çıktığından söz edebilirsiniz. Modern dönemdeyse, gerçeği oluşturan an, temsil edilişin kendisinden kuşkulanmaktan oluşur. Bu nedenle anlatı, temsil edilişin olanaksızlığının çevresinden dolaşarak her türlü karmaşık yolu denemek zorundadır. Bu yollardan biri, bana kalsa, anlatının anlatı yoluyla inkar edilmesidir. Eskiden, modern dönemde, şiirsel roman denen şeyin egemen olduğunu söylerdik. Hiçbir şey olmuyordu. Joyce'ta tek bir gün, Virginia Woolf falan. Oysa ben, Joyce'un da bir anlatı olduğunu düşünmek zorundayım, ama bu anlatısal-olmayan bir anlatıdır. Anlatısal-olmayan olayların anlatısıdır ya da öyle bir şeydir. Şimdi, postmodern dönemde, insanlar öykü anlatımına geri döndüğümüzden söz ediyorlar. Eski şiirsel romanlardan bıktık, bunlar ve bu yüksek kültür buramıza kadar geldi; bu modernci yapıtları çevreleyen huşu, saygı ve ciddiyet çok fazla. Zaman zaman, sözlü geleneğe daha yakın, zaman zaman daha çok yerel renk taşıyan, zaman zaman da daha mitsel olan öykü anlatma geleneklerine geri dönmek istiyoruz: García Màrquez, Salman Rushdie ya da kimi isterseniz. Bir bakıma anlatıların çoğalması ve çeşitlenmesi.

Kanımca bu, geriye dönmek değildir. Bence bu, anlatının ne olduğu konusunda yeni bir kavramı benimseyerek ileriye doğru gitmektir. Ayrıca, tarih açısından bakıldığında, bence insan bunu daha da açık seçik görebilir. İlk dönemde anıtsal tarih ağır basar; büyük ulusal tarihler ağır basar; bu tarihler, gerçekten de, siz bir şekilde orada bulunabilseniz, bu büyük tarihsel olayları kendi gözlerinizle görebilecekmişsiniz gibi bir varsayım içindedir. Modern dönemi belirleyen nitelikse, bence, Althusser'den alınan bir sözcüğü kullanacak olursak, bir aşırı belirleyicilik duygusudur; tarihin bu anlamda hiçbir zaman var olmadığı duygusudur. Bu merkezi gerçekliğe herhangi bir biçimde yaklaşabilmek için, tarihsel temsil edilişin çok katlı boyutlarına ulaşabilmemiz gerekir; ama bu da, modası geçmiş, teatral bir tarzda yapı-

lamaz. Benim kuşkum odur ki, postmodernizm her nasılsa farklı bir tutum edinerek tarihin, her türden almaşık anlatısı olabileceğine inanıyor. Hatta bazen fantastik anlatıları olabileceğine. Bu, sanallık kavramı da olabilir; görünüşte tarihsel olan her olayın çok sayıda sanallığının bulunabileceği görüşü. İnsan bunları, García Màrquez'e özgü biçimde tek tek de görebilir. İşte bu nedenle ben şu düşüncedeyim: Tarihi, çok katlı anlatılardan oluşan böyle çok farklı bir şey olarak yakalama çabası, öyle bir durum yaratıyor ki, tarih duygusu, modern dönemde olduğundan bile çok daha zayıflamış oluyor. Bence, "gerçekçi" dönemde, tarihin büyük olaylar ve büyük adamlardan, devlet adamlarından vb. oluşan kesintisiz kitlesel bir akış olduğu duygusu vardı. Modern dönemde, tarihin çok karmaşık yollarda görüp yorumlamanız gereken, kaçınılmaz birleşimlerden oluştuğu duygusu vardır. Bunlar, her nasılsa kopuk kopuktur. Postmodern dönemdeyse, bence tarih duygumuz giderek daha yetersiz duruma geliyor; bu nedenle, postmodern tarihsel anlatı, bu durumu sarsmaya çalışıyor, zamanın ve eylemin yok olmuş gibi göründüğü bir durumda zaman ve eylem duygusunu bir ölçüde yeniden harekete geçirmeye çalışıyor.

T. A.: Bana öyle geliyor ki bir şeye postmodern dediğimizde, bu farklı farklı şeylerin hepsini aynı kaba koymuş oluyoruz. Örneğin, metropollerde yaşayan ikinci ve üçüncü kuşak göçmenleri ele alalım. Bu insanlar Batı'da ya da kendi ülkelerinde iyi bir eğitim almışlarsa, Batı felsefesini, sanatını, her şeyi biliyorlar. Ama aynı zamanda kendi yerel kültürlerini ve törelerini de birlikte götürüyorlar. Metropollerdeki kültürel ya da sanatsal üretime şu ya da bu biçimde katkıda bulunuyorlar. Bu, işin bir yanı. Öbür yanı da, emeğin yeniden dağıtılmasıyla, dünyanın yeniden biçimlendirilmesi ve yeni coğrafyaların oluşturulmasıyla, ulusal devletlerin aldığı yeni biçimlerle ilgili. Bir bakıma bunların hepsi birbiriyle bağıntılı; bunlar yeni bir algılama türü yaratıyor. Buna modern diyemiyoruz, çünkü tarihe olan inancımız sarsılmış durumda; çünkü tarihin başka yorumlanışları var; kültürel ve sanatsal üretimin farklı tarzları var. Kanımca, bunların hepsine postmodern demek bir sorun yaratıyor, çünkü böyle dediğinizde, onların ne olduğunu, neyi gösterdiğini, birbiriyle bağıntılı olduklarını göremiyoruz. Sizce, bunların daha geniş kapsamlı bir çözümlemesini yapabilir miyiz?

F. J.: Aslında, ben postmodernliğin küreselleşmeyle çok yakından bağıntılı olduğunu düşünüyorum. Belki de sorun, bizim postmodern terimini, temelde birinci dünyaya özgü sanatsal biçemler için kullanagelmemizden

kaynaklanıyor. Modernci gelenek içinde eğitilmiş olan insanların çoğu, bu biçemleri hafif, eğlendirici, büyük modernci geleneğin bir bakıma indirgenmesi falan olarak görüyorlar. Bu nedenle de, Batı'da postmodernizm sözcüğü bir tür olumsuz sözcüğe dönüştü. Ama belki de, postmodernlik küreselse, o zaman postmodernizmin hiç de böyle olmayan, birinci dünyaya özgü bu şeylere göre biraz daha temel bir öz taşıyan başka olumlu biçimleri vardır.

T. A.: Örneğin, Bakhtin'in detour kavramı; gidip bütünüyle başka kültürlerin içine gömülmek ve ötekini bir biçimde anlamak. Belki, aynı zamanda böyle bir şey de oluyor!

F. J.: Belki! Ben şöyle düşünmek istiyorum: Dikkat edilmesi gereken şey, söz konusu iki kültürün ikisinin de ortadan silinmekte oluşu, ikisinin de bunalım içinde oluşu. İşçiler, bir ana ülkeye geliyorlarsa, o ana ülkenin gelenekleri aşınıyor. O ülkenin daha eski zamanlara özgü ulusalcılık anlayışları bunalıma giriyor. Ama bu zorlanmış yer değiştirme nedeniyle, işçilerin geldikleri kültürler de bir bakıma aşınıyor. Bu nedenle, belki de bu durumu, zaten var olan bir kültürün dışavurumu açısından değil de, yeni türde bir kültürün yaratılmasına duyulan gereksinme açısından görmemiz gerekiyor. Kuzey Amerika'da İspanyollarla Amerikalılar arasındaki temasta kullanılmakta olan dil, "melezleştirme". Bence bu, ele alınıp işlenmesi gereken ilginç bir kavram. Ama sanırım, benim son zamanlarda en çok sevdiğim formül, Deleuze'ün sinema üzerine yazdığı kitapta kullandığı formüldü; Deleuze orada, siyasal sinemanın, ister istemez, bir grubun bilinçliliğe ermesi üzerine oturabileceğinden söz ediyordu. Ama daha sonra da Deleuze şunu söylememiz gerektiğini belirtiyor: Bu bilince erme durumu, grubun orada bulunmamasından doğuyor. Grup orada değil. Grubun artık uydurularak, öykü anlatarak, yeni türde biçimler vb. bularak yeniden yaratılması gerekiyor. Sanırım ben de, çeşitli deneyimleri bulunan ve bu deneyimleri her nasılsa dışavuran belli bir grubun varlığını sürdürmesinden çok grubun oluşmasını vurgulamak isterim. Bu nedenle, bu yeni kültürel temasların ya da sınır temaslarının görevi, eski geleneklerin ikisine de ait olmayan, yepyeni bir şey olan, yeni türde grup oluşumları üretmesidir. İşte bu da, belki olumlu türde bir postmodernizmdir.

T. A.: Ben, sizin betimlediğiniz türde bir umudu sinemada görüyorum; özellikle de her şeyin, Ballard'ın formülleştirmesinde olduğu gibi, kurmacalaştırıldığı ve yazarın rolünün gerçeklik yaratmak olduğu bir dünyada. Sinema, belli türde bir uzam yaratıyor; bu yer, diyalog kurmak için, karşı-

laşmalar için, belki karşılıklı anlayış için, hiç değilse ötekini paylaşılan bir uzamda, perdede öğrenmek için çeşitli olanaklar getiriyor. Bu uzama ne ad verirsek verelim, örneğin isterseniz Homi Bhaba'nın sözcüklerini kullanarak "üçüncü uzam" diyelim, öteki deneyiminin başkalarıyla buluşabileceği ve bir tür yeni dil yaratabileceği üretken bir uzam oluşturuyor bu yer.

F. J.: Evet. Ben Ballard'ın formülleştirmesini beğeniyorum. Başka deyişle, bana öyle geliyor ki yeni gerçekliklerin üretilmesindeki yaratıcılık üzerinde ısrar etmek çok önemli. Çünkü kanımca, hâlâ "temas" ya da "anlayış" gibi ulamlar açısından düşünüyorsanız, o zaman bir öznenin burada, başka bir öznenin orada bulunduğu ve bunların, her nasılsa, bir biçimde bağıntı içinde olduğu ya da hiç de yeni bir şey olmayan bir öznelerarasılık içinde olduğu bir konumdasınız demektir. Ama bu, zaten var olan iki gerçekliğin paylaşılmasıdır. Bana öyle geliyor ki bu durum, bundan öte bir şey olmalıdır ve bu uzamlar, tarihten önce var olmayan bir şeyin yeri olmalıdır kesinlikle.

Şimdi, sinema söz konusu olduğunda, sanırım sorun sinemada gerçekten kahramanca olan deneylerin 1960'lı ve 1970'li yıllardaki deneyler olmasından kaynaklanıyor. Bunlar artık sona ermiş gibi görünen her türlü siyasal ve ekonomik nedenden dolayı böyle oldu. Film üretimi açısından bakıldığında, bizler yeni bir küreselleşme durumu içindeyiz; pek çok ülke parasal açıdan yıkım içinde ve kendi sinemalarını bile destekleyemiyor. Kendi filmlerini büyük çapta kendisi üreten ve ürettikleri kendi yerel seyircileri tarafından tüketilen Brezilya bile bir yıllık bir süre içinde yılda ancak üç film yapabilecek duruma geriledi. Bu nedenle, işlerin bir bu yanı var. Başka bir yanı da, bence Hollywood'un egemenliği. Bundan dolayı, ulusal film üretiminin karşımıza yeni sorunlar çıkardığı düşüncesindeyim. Bu sorunlar, bugün üretilmekte olan türden dünya yazınının sorunlarına çok benzer olabilir. Bu nedenle, bu şeylerin ileride ne gibi biçimlere girebileceğini henüz bildiğimizi sanmıyorum. Gene, sanırım, burada o yeni felsefeden, olgulara karşı gelişen o yeni iştahtan da söz etmek gerekiyor; öyle ki, sizin de çok yerinde olarak belirttiğiniz gibi, her şeyin kurmacasal olduğu bir durumda, belgeseller yepyeni bir konum edinmiş oluyor. Yeni tür belgeseller. Eski türden belgeseller değil. Bu nedenle, sizin olacağını söylediğiniz şey, sinemada bambaşka bir konu. Bu türden temasların tarihsel açıdan özgün, biricik vb. olması, tarihsel açıdan özgün bir şeyin gelmekte olduğunu düşündürüyor.

G. G.: Ben, dün yaptığınız konuşmada izlediğiniz ana çizgiye dönmek istiyorum... Şimdi, söylediklerinizi doğru anladıysam, bugünlerde, modern-

likte herhangi bir platformda çeşitli ilgi alanlarının ortaya çıkmasının, aslında modernliğin, postmodernliğin yerine geçmek üzere yeniden canlanmasının bir göstergesi olduğunu söylemek istiyorsunuz. Bu nedenle, doğal olarak, post-postmodernizmin ortaya çıkış anında yeniden modernizm var. Sizin, bu yeniden ortaya çıkmakta olan kavramlara modernci "pastişler" demek istemenizin nedeni de bu. Ama bence böyle bir düşünme çizgisi izlemenin bir sakıncası var. Günümüzde, pek çok modernci kavrama yeniden ilgi duyulmasının şimdiye özgü nedenleri var; üstelik bu nedenler, bu kavramları geçmişte destekleyen nedenlere de benzemiyor. Örneğin, son zamanlarda Amerikan felsefesinde "etik", salt pek çok tıp ve iş idaresi okulunun bugün "etikçiler"i çalıştırmak istemesi nedeniyle çok önemli bir duruma geldi. Bu, yeni bir gelişme. Benzer biçimde, bugün kimlik ve öznellik çevresinde yürütülen tartışmalar da, modernliğin dorukta olduğu zamanlara göre çok daha farklı, çünkü bu gibi kavramların günümüzde geçerli olan kullanımları politik, etnik köken, toplumsal akımlar vb. gibi anlamlarla iç içe örülmüş. Bunun sonucu olarak, ben şöyle bir endişeye kapılıyorum: Salt kökenlerinin modernliğin içinde olması nedeniyle, bütün bu kavramlara "pastişler" demek, şimdiye özgü olan, değerli olduğu ölçüde yararlı da olan bir şeyi göz ardı etmek anlamına gelmiyor mu?

F. J.: Biri, ölüler yaşayanların beyinleri üzerinde bir karabasan gibi durmaktadır, demişti. Bu nedenle ben, bunların eski kavramlar olduğu, kendilerine özgü gelenekleri bulunduğu düşüncesindeyim; ayrıca insan, bu yeni şeyleri eskiler aracılığıyla düşünemez. Geçmişe, tarihsel çözümleme yolu dışında bir yolla başvurmaya çalışmak, çok farklı olan bir şimdiyle uğraşırken geçmişteki şeylere başvurmak yanlıştır. Bu noktada şöyle bir şey söylemek isterim: Pastişle ilgili olarak geliştirilen bütün bu sözcükler, akıl karıştırıcı geliyorsa, onlara ideolojiler diyelim. Bence, örneğin sanatta modernin yeniden canlanmasında karşı çıkmak istediğimiz şey, büyük modern sanatçıların kendileri değildir; onların hepsi zenginliklerle yüklüdür ve binbir çeşit yeni yolla yeniden bizim kılınabilir. Bizim karşı çıkmak istediğimiz şey, modern sanatın ürettiği modernizm ideolojisidir. Bu ideolojinin ısrarla sürmesidir ve insanın gene de bu ideolojinin içinde onu geliştirerek vb. vb. yaşamaya devam edebileceği görüşüdür.

Modernlik görüşünde karşı çıkılan şey, eski dönemlerde yaşandığı biçimiyle modernizm olgusu ve modernizm ikilemi değildir. Modernleşme diye bir şey vardı; modernciler vardı; modernleştirici devrimler vardı. Nitekim, Türki-

ye bunlara en büyük örneklerden birini oluşturuyor. Öyle bir zaman oldu ki, ulusal olan ortaya çıktı; yapılandırıldı, çok önemli bir tarihsel olgu durumuna geldi. Ama, öte yandan modernlik ideolojisi de var, ulusalcılık ideolojisi de var; bütün bu şeylerin ideolojileri var. Bunlara gelince, ben bunların sürdürülmemesinin ve yeniden canlandırılmamasının daha iyi olacağı kanısındayım.

Tıp ve iş yönetimi etiğiyle ilgili soru, bence buna çok iyi bir örnek. Örneğin, bilişim etiği, kanımca, canlıların kopyalanması etiği ve daha başka çeşitli biyolojik şeyler. Bunlar son derece ilginç, yepyeni, postmodern olarak nitelendirme cesaretini göstereceğim ve insanların yüzleşmek zorunda oldukları gerçekler. Ama, birinin bunlara bir çözüm bulup bulmadığı sorusunu bir yana bırakarak, bu gibi sorunları irdelemeye başladığınızda şunu açıkça görüyorsunuz: Bu sorunların kökeninde yatan temel gerçeklerden biri, kişisel mülk sahipliği; bu çok eski toplumlarda hâlâ dayatılarak uygulanmakta olan, özel mülkle ilgili yasal ulamlar. Şimdi, bu "etik" terimini ele alıp sonunda her nasılsa özel mülk meselesine gelip dayandığımızı söylemek, eski dönemlerden kalma bir şey, çünkü içinde yaşadığımız toplum bundan çok daha derinlere işlemiş biçimde postmodern; başka deyişle, geçmişte ya da modern dönemde bulabileceğimiz her şeyden çok daha derinlere gidecek biçimde kolektifleşmiş durumda. Bu, bana soruna yaklaşmanın uygun bir yolu gibi görünmüyor. İş konusu ne olacak mı diyorsunuz? Elbette, eğer bu durumda insanın kendi alanını yaratabileceği, sonunda bu alanı nasıl kullanmak istiyorsa öyle kullanabileceği işler varsa. "Etik" sözcüğünün kullanılması bile, bu ikilemleri ve spekülasyonları, geçmişin bütün geleneğiyle bağlantılandırma isteğini anıştırıyor. Üstelik biz, etiğin yeniden canlandırılmasından söz ediyoruz. Biraz önce ettik. Bunun bir yeniden canlandırma olduğu, adı konmuş bir canlandırma olduğu çok açık. Bu, kendini, etik tarihi içinde izlenen yollarla, örneğin Platon'dan başlayarak daha sonra gelenlerle ilişkilendirmek zorunda. Bir yolunu bulup her nasılsa o geleneği, işlerliği olan bir geleneğin içine katıp onun bir parçası kılmaya çalışmak zorunda.

Bununla birlikte, Deleuze'ün bu kavramı üretişi, köktenci bir biçimde farklıdır. Deleuze'de bu kavram, yeniden-adlandırma demektir; o geleneklerden kopup ayrılmak demektir; onlardan hoşlandığınız şeyleri alıp kendinizin kılmak demektir; onları her türlü yeni yolla yeniden okumak ama neredeyse yeniden-adlandırmak demektir. Ben, bu alanların hepsinde bu yaklaşımın uygulanmasının temel önemde olduğunu düşünmeden edemiyorum. Öznelliğe gelince, kişisel kimlik, benlik vb.'yle ilgili, eski döneme ait kavramların

artık geçerli olmadığı kanısındayım gerçekten. Ayrıca, bunlarla çok fazla oynayıp onları bizim içinde bulunduğumuz koşullara uyacak duruma getirmek için birazcık daha karmaşıklaştırmaya çalışmamalıyız. İsterseniz bunların hepsine başka bir ad verelim. Bunları, yepyeni yollardan inceleyelim. Böyle bakınca da bence, öznelliğin ölümü kavramı, çoklu özne konumları vb. kavramlar, eskisinden çok daha güçlü bir duruma geldi bence. Bunlar karşımıza ne gibi sorunlar çıkarırsa çıkarsın. Ama kanımca, eski döneme ait bir dilin korunması ve daha eski olan geleneksel dilin korunması, Spivak'ın deyişini kullanacak olursak, geçmişle "kesintisiz" bir bağıntı kurma çabamızı ölümcül bir biçimde yönünden saptırıyor. Oysa, bizim istediğimiz daha da öte bir kopuntululuk. Sonra, bu kesintililiği elde ettiğimizde, dönüp geçmişe bakabiliriz ve kullanılabilir olanları görebiliriz. Ama, kendimizin bu geçmişin bir parçası olduğunu düşündüğümüz sürece, o bizi kullanıyor, biz onu kullanmıyoruz.

G. G.: Bütün bunlara karşın, ben gene de şunu merak ediyorum: Acaba günümüzdeki pek çok tartışmayı geçmişe bağlamak ya da en azından öznelliğin günümüzdeki kullanılışını – ki bu temelde toplumsal bir kullanılış – daha eski kullanımlarıyla, örneğin Kartezyen görüşle karşıtlamak için, diyelim ki öznellik kavramını kullanmak, gerekli olmasa bile yararlı olmayacak mıdır?

F. J.: Aaa, elbette. Kitaplarının hepsini bir yana atan, kitap okumaktan vazgeçen ve her şeyi bir bakıma Wittgenstein'ın yaptığı gibi düşünüp kafasında yeniden bulan Descartes'ın yaptığının tam tersi. Ben hiç de bunu kastetmiyorum. Benim kastettiğim, açıkça görüleceği gibi şu: Bir kere öznellikten yeni bir biçimde söz edecek duruma gelirsek, o zaman bütün öbür deneyler gibi, belki bize özgü postmodern deneyler gibi, başarısızlıkla sona eren Descartes'ın deneyi de, çok ilginç bir duruma gelir; o deneye bakabilir ve ondan birşeyler öğrenebiliriz. Ama Kartezyen sorgulamayı izlediğimizi sandığımız sürece, bence bu aşamaya ulaşma olasılığımız pek yoktur. Sonra ben, felsefe tarihinin çok çok önemli olduğu kanısındayım. Rorty gibi kişilere hiç mi hiç katılmıyorum. Dil deneyleri, temsil etme deneyleri saydığım o karmaşık metinlere geri dönmek kadar aydınlatıcı hiçbir şey olamaz bence; Kafka'dan daha zengin bir şey olamaz örneğin. Ama, insan bunları öncüller olarak görmemelidir. Ama bu noktada da Rorty bence şu anlamda haklı: İnsan, bir felsefe tarihi ya da bu anlamda bir felsefe geleneği olduğu görüşünden kendini kurtarmalıdır. Her zaman orada bulunan ve hepimizin her

zaman bakıp durduğu ebedi sorunlar olduğu görüşünden. Bana öyle geliyor ki bu, kesinlikle öldürücü bir şey olur.

F. K.: Daha önce söylediğiniz iki şeyi birbirine bağlayacak olursak: Grup oluşumundan söz ettiniz, Deleuze'cü kavramdan. Sonra da kimlikten ve kimlik siyasasından...

F. J.: Kanımca bu, konuya girmenin mükemmel bir yolu. Sonra, insan kişisel kimlikten söz ederken bile, sanırım bu süreç, bu sürecin yapılandırılışı, son üründen çok daha önemli. Ama elbette şu da var: Grup kimlikleri, hâlâ kişisel kimliklere benzer şeylermiş gibi ele alınıp tartışılıyor. Başka deyişle, orada hâlâ o sözcüğü kullanıyoruz. Kolektif bilinci hâlâ bir bilinç ya da ona benzer bir şey olarak düşünüyoruz. Bu nedenle de bu kavram, felsefecilerin gözünde adı kötüye çıkmış, zorluklarla yüklü bir kavram. Size göre bu ne zaman başlamıştır mı diyorsunuz? Eh, ulusalcılıkla başlamıştır ve ondokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar gitmiş, oradan da Sartre'a uzanmıştır. Bu grup oluşumu meselesi üzerinde konuşmak her zaman çok güç olmuştur, çünkü bizler hâlâ bunu bireysel öznelliğin bir altkümesi olarak görüyoruz. Oysa, bunun tam tersini yapmamız ve bireysel öznelliği grup oluşumunun bir altkümesi olarak görmemiz gerekir. Benim görüşüme göre, oluşumun ya da yapılandırmanın uygulanması temel önemdedir. Çünkü bir grup bir kez oluştu mu, kemikleşmeye başlar, iktidar ilişkileri yaratır vb. vb. Artık sahiciliğini yitirir.

F. K.: Sizce, bu oluşum kavramı, gene belli bir gruba ait olmakla ilgili bir dizi koşulu da içerecek midir; örneğin belli bir gruba ait olan koşulların belirlenmesi gibi? Yoksa bundan daha fazla bir şeyi mi içerecektir? Çünkü uzun süredir çevremizde tartışılmakta olan kimlik politikasıyla ilgili olarak sizin ne düşündüğünüzü bilmek istiyorum. İnsanlar artık kimlik politikasının ve kimlik kavramının kendisini sorgulamaya başladılar.

F. J.: Bu konuda söylemek istediğim ilk şey, bunun çok çelişkili bir konu olduğu. Kimlik politikası, aynı zamanda farklılıkların politikasıdır. Şunu demek istiyorum: Bana öyle geliyor ki bir şeyin aynı anda hem bir farklılıklar politikası, hem de bir kimlik politikası olması çok tuhaf. Öyle anlaşılıyor ki burada gerçekten düşünülüp ayrıştırılmamış, akıl karıştırıcı ya da diyalektik bir şey var. Evet, bence grup oluşumu, bir gruba bağlılığı ya da bir gruba yakınlığı, bir gruba ait olmayı anıştırıyor. Ama bu günlerde bunu bir sorun durumuna getiren, bizim pek çok gruba ait olmamız. Kanımca, hiç değilse aydınlar tarafından uygulandığı biçimiyle kimlik politikasına duyu-

lan ve daha derinlerde yatan özlem, ardıllığa, ayrılmaya, dışta bırakmaya duyulan bir özlem. Yalnız başına bırakılmak, insanın biricikliğidir. Bunun çok sağlıklı bir eğilim olduğuna inandığımı söyleyemem. Bu nedenle, şunu anlamamız gerekiyor: Yeni toplumsal akımların girdiği bu çeşitli biçimler, belli bir başarıya ulaşınca, kendi sınırlarına dayanmış oluyorlar. Bu noktada da, insan melezlik, bağlaşma politikaları, bu gruplar arasındaki ilişkiler gibi başka ulamlar açısından düşünmeye başlıyor. Bireysel benin içinde de, hepimizin aynı anda içinde bulunduğumuz bütün bu farklı özne konumları arasındaki ilişkiler açısından.

İşte, ta sonunda her nasılsa gerçekleştirilebilir olan bir grup oluşumu kavramının, yalnızca, herkesi içine alan bir kolektif proje olacağına bu nedenle inanıyorum. Başka deyişle, bütün bu farklı gruplar, her nasılsa ortak bir yolla bir arada savaşım verdikleri zaman... Sanırım, işte bu noktada bağlantılar kurulmaya ve kopuk kopuk kimliklerden başka bir şey ortaya çıkmaya başlıyor.

F. K.: Kimlik politikasında beni rahatsız eden bir şey var. Bu konuda vurgu, yakın zamanlarda tanınmaya, insanın kendisi olarak kabul edilmesine kaydı. Ama, varsayalım ki belli bir gruba ait olan insanlar öyle tanınıp kabul ediliyorlar; bu o kadar da iyi bir şey mi? Ne de olsa, uzun zamandır iktidardan söz edip duruyoruz. Grup kimliği, iktidardakiler için bu gruplarla istedikleri gibi oynamayı daha kolay kılmıyor mu? Bu grupların bir kimliği olduğu için? İktidardakilerin onların eylemlerine, kim olduklarına, bu kimlikleri kabul etme yoluyla kendilerini tanımlamada kullandıkları özne konumlarına getirdikleri sınırlamalar nedeniyle?

F. J.: Bütünüyle katılıyorum. Burada, Birleşik Amerika'da buna getirilen eleştirinin şöyle bir kuşku içerdiği kanısındayım: Belki de, bir grup olarak tanınıp kabul edilmek, yalnızca bir tüketici grubu olarak tanınmak anlamına geliyor. Bu gruplar için özel ürünler üretiyorsunuz ve daha önce tüketimde bulunmayan bu yeni gruplar aracılığıyla pazarınızı genişletiyorsunuz. Onlar için özel ürünler yapıyorsunuz; bu grupların her biri için reklamları birazcık daha farklı hazırlıyorsunuz. Kimlik politikasının daha derinlerinde yatan gerçeklerinden biri bu olabilir. Öbürü de yasa ve toplum anlamında tanınmaktır. Bu görüş, Aydınlanma'ya özgü eski bir şeydir ve kanımca, bu gibi konularda insanın nasıl düşünmesi gerektiği açısından vazgeçilmezdir. Açıkça ortadadır ki grupların kendilerine özgü toplumsal hakları bulunmalıdır. Gruplar, yasal hakların vb. dışında bırakılmamalıdır. Kanımca, her

türlü kimlik politikasının daha olumlu içeriği bu olacaktır. Bu nedenle, belki de bütün bu şeyleri birbirinden ayrıştırmak gerekir. Ben şunu önermek istiyorum: Hiçbir zaman kaybetmek istemeyeceğimiz bir çekirdek aydınlanma politikası vardır. Ama bunun da, önce modern bir çerçeveyle, sonra da postmodern bir çerçeveyle güçlendirilmesi gereklidir.

Benim korkum odur ki postmodern çerçeve, belki de imgelerden ve reklamlardan oluşan bir çerçeve olacaktır. İmge kavramı da çok önemli kavramlardan biridir. Sanırım, bir kimliğe, bir kişisel kimliğe sahip olmak, kendinizle ilgili olarak sizi doyurabilecek, doyuramayacak, ya da her neyse, kendi gözünüzde kendinizle ilgili bir resminizin olması demektir. Bu nedenle, bence grup kimliği, bir kabul etme ve tanınma, bir grubun imgesinin ortaya çıkması anlamına geliyor. Grupların imgeleri de her zaman basmakalıp şeylerdir. Basmakalıp olmak zorundadırlar. Öyleyse, bu işin başka bir yönü daha vardır: Bir grup ya da bir topluluk, kendisinin, ötekinin gözünde algıladığı, ötekinin kabul etmesini istediği bu imgesinin egemenliği altına girebilir. Bu da bana pek o kadar sağlıklı bir ilişki gibi görünmüyor. Sonunda bunların hepsi, gene Aydınlanma'ya ait, ama modern bir biçimi olan, aslında liberal, insancıl bir hoşgörü sayılacak bir şeye gelip dayanıyor. Bundan dolayı, bırakalım her grup nasıl yaşamak istediğine kendisi karar versin; biz onların hepsine saygı duyalım vb. vb. Kanımca, bu hoşgörüye getirilmiş pek çok eleştiri vardır. Marcuse'nin getirdiği eleştirinin, çok temel nitelikteki eleştirilerden biri olduğunu büyük olasılıkla biliyorsunuz. Sartre'ın getirdiği bir eleştiri de vardır. Liberal hoşgörü kavramı, gerçekten tutarlı bir kavram mıdır? Yoksa ideolojik bir kavram mıdır? Ayrıca buna şunu da eklemek isterim: Bana öyle görünüyor ki grup ilişkilerinin hepsinin altında, temel nitelikte bir düşmanlık özü yatar. Gruplar kendilerini başka gruplara karşıt olarak ya da o gruplarla karşılaştırarak tanımlamak zorundadırlar. İşin içine bunu da kattığımız zaman, liberal hoşgörü kavramı, daha da büyük sorunsallık taşıyan bir kavram olur.

T. A.: Acaba, Kluge ile Negt'e başvurarak kamusal alan sorununu, kimlik sorununa getirilecek bir seçeneğe dönüştürebilir miyiz? Kimlik politikasıyla ilgili kavramları ayrıştırmak yerine, kamusal alanın, üretim ve deneyim bağlamları içinde anlaşılmaya çalışılması...

F. J.: Onlar, proletaryaya özgü bir kamusal alandan söz ediyorlardı. Bence o kitap, 1960'lı yıllardaki büyük mutluluk döneminde ortaya çıktı; o dönemde kitle iletişim araçlarından her türlü yeni şey için yararlanılabi-

leceğine inanılıyordu. O mutluluk havası artık geçmişte kaldı; kitle iletişim araçlarının getirdiği bu olanakların, hiç değilse bu toplumda gerçekten kullanılabileceğine artık kimse inanmıyor gibi. Kitle iletişim araçları konusunda önemli bir uzman, bir keresinde bana şöyle demişti: "Herkes sanıyor ki kamuya açık bütün bu yeni kanallar kullanıma girdiğinde, bunlar siyasal bilginin, özgürlüğün yeni bir kaynağını oluşturacak; gruplar kendi konumlarını dile getirebilecekler vb. vb." Bu uzman şöyle devam etti: "Oysa gerçekte karşımıza çıkacak şey, bir yemek pişirme kanalı, bir pornografi kanalı, balıkçılıkla ilgili bir kanal vb. olacak." Sonunda şu oldu: Kitle iletişim araçları, bugün artık dünyada bir, iki ya da üç kişi tarafından yönetilen ve yukarıda anlatılanların tam tersi olan, son derece büyük boyutlu tekellere dönüştü. Bu nedenle, bütün bu alanlarda kitle iletişim araçlarının getireceği olanaklarla ilgili bu düşünce, bence zamanımızda gücünü gerçekten iyice yitirdi.

Bu nedenle, biz de ister istemez Habermas'a, onun kamusal alanın ne olması gerektiğiyle ilgili, Aydınlanma'ya özgü bu kavramların en güçlü biçimde yeniden dile getirilişi olan, kamusal alan kavramına dönmüş oluyoruz. Ama işte burada da gene bu kavram, özel mülk, ulaşılabilirlik, iktidar vb. ile sıkı sıkıya bağlantılı. İkinci olarak da, bu kavram parlamento sistemi ve parlamento yoluyla temsil ediliş kavramıyla birbirine girmiş durumda. Sanki gruplar, kendi içlerinde temsil ediliş idealine hâlâ bir özlem taşıyorlar. Ama bu gruplar artık kendilerini temsil etmek istiyorlar ve politik grupları olsun istemiyorlar. Belki de temsil edilme, bundan daha karmaşık bir şeydir. Belki de grupların kendilerini temsil edebilmeleri olanaklı bir şey değildir. Burada anlatmak istediğim, kitle iletişim araçlarında varlığını sergilemenin ille de iyi bir şey olmadığı değil. Başka deyişle, bence, Amerika'daki popüler televizyon programlarına vb.'ye baktığımızda, siyahların varlığının çok ağır bastığı görülüyor. Komedyenler, durum komedileri yüzde açısından bakıldığında Birleşik Amerika'daki siyah nüfusla tam bir oransızlık içinde bile olabilir. Öyle görünüyor ki bu, belli bir bakış açısından çok iyi bir şey, çünkü siyah insanlara karşı olan önyargıyı ortadan kaldırmada, beyazların siyahların da tıpkı kendileri gibi olduklarını düşünmelerinde, bu nedenle de daha duyarlı olmalarında başka her şeye göre daha etkili oldu. Bundan dolayı, bu gibi diyalektik karmaşıklıkları hiçbir zaman gözden kaçırmak istemeyiz; sonra, bu türden bir varlık sergilemenin çeşitli olumlu etkileri de olabilir. Ama, öte yandan, Amerikan televizyonunda bütün bu siyah eğlence dünyası kişiliklerinin varlığının, her nasılsa siyah kimliğin dışavurulması olduğunu

söylemek de gelmiyor insanın içinden. Bunu söylemek olanaksızdır. Bununla birlikte, rap müziği gibi belli sanat biçimlerinin Amerika'daki kamusal alanda siyah kimliğin varlığını daha baskın olarak sergilediği doğrudur.

Gene de, sanırım gerçek sorun şurada: Habermas'ın "tamamlanmamış proje" diye adlandırdığı şey olarak kamusal alan konusunda nasıl bir ideal benimsenirse benimsensin, bu projenin tamamlanması için en iyi yer televizyonmuş gibi görünmüyor. Televizyon, kamusal alanın öbür, daha eski biçimlerini yok ediyor; bugün artık yalnızca konuşmalardan oluşan radyo programları ya da bizim ülkemizde hepsi baştan sona çürümüş, değersiz haber kaynakları oluşturan gazeteler gibi. Bu nedenle, kamusal alanın, başlangıçta düşünülmüş olan yazgısı bu da olamaz. Bu yakınlarda, siyasette ve felsefede bugün dünyada kesinlikle en önde gelen kişilerden biri olan Pierre Bourdieu'nün çok ciddi bir saldırısı oldu. Fransa'da televizyonun yozlaşması üzerine çok büyük bir tartışma yürütülüyor. Orada, önceleri kültür açısından daha ağırlıklı bir televizyon varmış. Kanımca bu, bazı olası kamusal alanlarla televizyon arasındaki sorunlu ilişkiyi daha belirgin olarak ortaya çıkarıyor. Sanırım bu nedenle, kamusal alanın iyi bir kavram olup olmadığını bile sormak zorunda hissediyorum kendimi. Artık orada da, başka bir şeye gereksinme duyup duymadığımızı.

İngilizceden çeviren: Yurdanur Salman
Cogito 15, *Cumhuriyet: Alkışla Olmaz*, Yaz 1998

Şeyla Benhabib ile Söyleşi

FERDA KESKİN

Ferda Keskin: Türkiye'de ikinci cumhuriyet meselesini de kapsayan tartışmaların önemli bir bölümü, mevcut cumhuriyetin ve anayasalarının demokratik olarak nitelendirilemeyeceğini ve radikal bir değişime gitmek gerektiğini söyleyenlerle yine mevcut cumhuriyeti demokratlaştırmak gerektiğini söyleyenler arasında cereyan etti. Bu konuda siz ne düşünüyorsunuz?

Şeyla Benhabib: İkinci cumhuriyet kavramını sembolik bir kavram olarak almak ve onu kesin bir siyasi eğilim çağrısı olarak nitelendirmemek bence daha doğru olur. Bu konuda büyük dikkatle hareket etmek gerekir: Örneğin, ikinci cumhuriyet birinci cumhuriyetin anayasasını tamamen yıkacak mı? Anayasayı değiştirmenin yöntemleri nelerdir? Anayasayı demokratik bir yolla nasıl değiştirebiliriz? Bir anayasa kongresi toplandı diyelim, tahmin etmediğimiz anti-demokratik güçlerle karşılaşabiliriz. Var olan anayasayı tamamen değiştirmek bu bakımdan yanlış. Anayasayı anti-demokratik yollarla değiştirirsek, kurulacak cumhuriyetin kendi geleneği de anti-demokratik olacaktır. Bunun yerine anayasa üzerinde değişiklikler yaparak onu yaşayan bir belge olarak görmek daha anlamlı olacaktır, çünkü hiçbir siyasi gelişim, bütün var olan kuruluşların ötesinde olamayacaktır. Yani bu demokratik bir süreç olmayacaktır.

F. K.: Sorun da zaten bu sürecin demokratik olup olmayacağı ile ilgili. Türkiye'de anayasanın güvencesi de tartışma konusu. Birincisi anayasalarımız askeri müdahalelerden sonra yazılmış anayasalar. İkincisi, anayasanın güvencesi, genel iradeden bağımsız bir üst kurum; yani Milli Güvenlik Kurulu.

Ş. B.: Evet, hangi anayasanın hangi maddelerinin anti-demokratik bir içeriği olduğu tartışmaya açık. Fakat yine de, anayasanın tümünü eleştir-

menin de abes bir çaba olduğunu düşünüyorum. Daha önce, anayasanın içinde, insan hakları ile düzenleyici ve kurumlaştırıcı bölümler arasındaki ilişkiler irdelenmeli, insan haklarının korunması için sağlamlaştırılmalıdır. Çünkü en önemlisi, anayasanın temel bir belge olarak değiştirilemez yönleri olduğunu anlamak. Yani insan haklarını korumak, çoğulcu demokrasiyi sürdürmek, devletin laik niteliğini devam ettirmek demokratik anayasa düzeninin temellerindendir. Buna karşılık, siyasi seçimlerin üç ya da dört yılda bir yapılması, başkanlık sisteminin ya da parlamenter sistemin seçilmesi gibi konular, siyasi düzen içinde tartışılabilecek, değiştirilebilecek kurumsal detaylardır. Değiştirilemeyecek anayasal temellerle kurumsal detaylar ayrıştırılabilmelidir.

İkinci cumhuriyet tartışması, bu bağlamda, kurumsal detaylarla ilgili bir tartışma olabilir. Kamu alanını demokratikleştirmek için radyo-televizyon özgürlüğünü ne şekilde ele almak gerekir? Parti kuruluşları, yerel seçimlerin ulusal seçimlerle ilişkileri gibi konular, demokrasiyi güçlendirmek için kullanılabilecek detaylar ve bu detaylar hakkında her toplumda tartışma açılması gerekir. Fakat benim şu anda gördüğüm kadarıyla, Türkiye'de şu anda en önemli sorunlardan biri, anayasal temeller kavramının yerleşmiş olmamasıdır.

F. K.: Anayasal temellerden kastettiğiniz, örneğin insan hakları…

Ş. B.: İnsan hakları ve çoğulcu demokrasinin arkasında yatan ilkeler. Toplumda, kendi çeşitli değer sistemlerine sahip olan gruplar yaşar. Kendi din anlayışları, ahlak görüşleri, iyi yaşam anlayışları vs. vardır bu grupların. Bu grupların barış içinde, işbirliği yaparak bir arada kalmalarını ne sağlar? Değer ayrılıklarına rağmen ortak bir adalet yapısının geliştirilmesini sağlayan nedir?

Bu, şu anda Türkiye'de kilit bir nokta, çünkü birtakım gruplar kendi görüş açılarının ve değerlerinin, tek görüş açısı, tek dünya görüşü olabileceğini sanıyorlar ve demokrasiyi kendilerini öne çıkarmak için bir alet olarak kullanıyorlar. Oysa, bu noktada demokrasi kendisini savunmak zorundadır: Çoğulcu demokrasi nihilizm değildir. Bir adalet çerçevesi içinde çoğulculuk kabul ediliyorsa, bu, insan hayatını güden birtakım ahlaki ilkeler ve değerler olmadığından değildir. İnsan aklının akılcı bir şekilde üzerinde karara varamayacağı sorunlar vardır; örneğin Tanrı sorunu, yaşamın en yüksek anlamının ne olduğu gibi sorunlar. Varoluşçu, ateist ya da dindar cevapları vardır bu sorunların. Modern devlette, bu konularda, bir bireyin

kendi aklını kullanarak kendisine bir çözüm bulması beklenir. Bu nihilizm değildir; aksine, toleransa ve agnostisizme yol açar. Ancak çoğulculuğun içerdiği bir asgari çerçeve vardır: Evrensel bir ahlak, insan hakları çerçevesi. Çoğulculuk "her şey olur" demek değildir. Liberal devletin kendi ahlaki temellerini, kamusal ahlak anlayışını görmek gerekir.

Bunu anladıktan sonra, birbirleriyle çelişen değerlerin aynı devlette nasıl var olacakları sorusu gündeme gelir. Bu noktada, her görüş açısının kendisini eleştirel bir sorguya tabi tutması gerekir. Ortaya sürülen herhangi bir gerçeğin bütün gerçekliği oluşturmadığı, kısmi gerçekler olduğu göz önünde tutulmalı. Bütün gerçeği kültür alanında, felsefede arayabiliriz fakat siyaset, bütün gerçekliği aramak için doğru alan değildir. Siyaset, adalet çerçevesi içinde çeşitli gerçek anlayışlarını arayan insanların işbirliği yapmalarına yönelir. Bugün, gerek büyük ahlak sistemlerinin, gerek dinlerin, eleştirel din bilimlerindeki gibi, kendilerine dönük ve eleştirel bir çalışma alanı geliştirmeleri gerekiyor. Din bilimleri ile felsefe arasındaki ilişkiyi irdeleyen ve bunu akılcı bir şekilde, bir çözüme doğru getirmek isteyen çalışmalar hemen din ve devlet arasındaki çelişkileri ortaya çıkarıyor. Bunları tartışmak için ortam yaratmak çok önemli.

F. K.: İslamcı siyaset, siyasetin bütün gerçekliği aramak için doğru alan olmadığını kabul edebilir mi? İslamın kendisi totaliter bir taleple gelmiyor mu? Özellikle siyaset alanında, dile getirdikleri gerçeğin kısmi bir gerçek olmadığı, gerçeğin ta kendisi ve tamamı olduğu yolunda bütünselci bir yaklaşımları var. Yine de Türkiye'de İslamcı çevrelerde söz ettiğiniz türden çalışmalar var.

Ş. B.: İslamcı hareketin içinde bir organik entelektüel kitlenin yetişmesi ve bu organik entelektüellerin akılcı düşünceyle sağlam bir diyaloğa girmesi çok önemli. Şu anda İslamın bu kadar yobaz bir şekilde yorumlanması beni şaşırtıyor, çünkü İslam bir hoşgörü dini. Hıristiyanlığı ve Yahudiliği tanımış bir din. İslamın bir bütün olarak öne sürülmesinin de onun bir yorumu olduğunu görmek gerekir. En iyisi, bu akımın kendi aydınları arasında bir tartışma çıkması olacaktır. Hıristiyanlığın içinde Marksistleri, toplumsal refahçıları vardır; Yahudiliğin içinde de sosyalistleri ve devlete karşı olanları vardır. Örneğin Hasidikler devleti tanımazlar, İsrail devleti de onları kendi başlarına, kendi semtlerinde bırakır. Sonuçta, en önemli değer, gelenekleri kendi aralarında sürtünmüş ve diyaloglarında eleştirel olabilmiş olanlardır. Demokratik bir kamuoyu, demokratik bir kültür biri-

kimi için bu tür eleştirel diyalogları geliştirip, her değer sisteminin kendi öncülerini eleştirel bir açıdan ele almaları, ancak kısmen doğrulanabileceklerini anlamaları gerekir. Demokrasiyle akılcılık arasında önemli bir ilişki vardır.

F. K.: Ancak siyaset alanında, kısmi talepler arasında uygun bir diyalog olabilmesi için birtakım ortak noktalar olması gerektiğinden söz ediyoruz. Bu temel ahlaki kavramlardan söz ederken, anayasal çerçeve içinde ilk aklımıza gelenler de insan hakları. Ancak işin kültürel ve coğrafi boyutunu da ele aldığımızda, örneğin insan hakları tamamen Batı'ya özgü bir kavramdır diyen gruplar söz konusu olduğunda, insan haklarının ne olduğu konusunda görüş birliği oluşturmak mümkün olacak mı?

Ş. B.: Bence, bu oldukça yanlış bir yaklaşım. Üç yıl önce Viyana'da yapılan Uluslararası İnsan Hakları Konferansı'nda, Singapur'un başbakanı, felsefeci Richard Rorty ile aynı fikirdeydi, "İnsan hakları çerçevesi Batı'nın yarattığı bir çerçevedir, bize ait değildir" diyordu. Ancak bu kültürel savunma yanlış bir tarih anlayışından yola çıkıyor. Öncelikle bütün dinlerde, insan haklarına yakın bir evrensel içerik vardır. İnsana saygı duyan bir adalet anlayışı; yalan söylememek, ihanet etmemek, başkasının mülküne el koymamak gibi ilkeler bugün yaşayan tüm kültürlerde var. Olaylar, bu ortak ilkelerde değil, daha öteye giden, toplum düzenlemesiyle ilgili insan haklarında; örneğin iktisadi adalet, demokratik katılım hakları, siyasi katılım hakları gibi konularda çıkıyor.

Singapur başbakanının yaptığı gibi "Demokrasi bize göre değil, biz bireyci bir toplum değiliz" diyen ve kültürcü bir savunma ortaya koyan gruplar, aslında Batı'dan modernleşmeyle gelen teknolojiyi kullanıp demokrasinin reddedilmesi gerektiğini savunuyorlar. Çin bunun en açık örneği: İktisadi ve teknolojik bir kalkınma hamlesi içinde, modernleşmenin getirilerini kullanıyor, fakat demokratik katılım haklarını tanımıyor. Bu seçici modernlik, Ziya Gökalp'in Emile Durkheim'dan esinlenerek öne sürdüğü "medeniyet" ve "kültür" ayrımını tekrar ediyor; bunu savunmak çok zor. Kültür rölativizmi, modernleşme sürecini tamamen reddetmiyor, istediğini seçip alıyor.

F. K.: Bu tür bir seçiciliğin arkasında olgular ve değerler arasında kesin bir ayrım yapılabileceği anlayışı, yani temelde pozitivist bir tutum var. Bu tutum bilimlerin kapsadığı alanların değer yüklü alanlar olmadığını öne sürüyor, yaşamın değerlerle bezenmiş diğer alanlarını muhafaza etmek istiyor.

Yani belki de, kendilerine rağmen pozitivizmi, Batı'nın en belirgin özelliklerinden birini kullanıyorlar.

Ş. B.: Tabii. Bir tarafta bilim ve doğa bağlamında kabul ettikleri gerçekler var, öbür tarafta ise başka değer yargıları olduğunu varsayıyorlar. Bu, modernleşmenin getirdiği akılcılık ve aydınlanma sürecinin oldukça seçici bir şekilde sahiplenilmesidir. Getirdiği çelişkileri irdelememiz gerekir. Seçici aydınlanma mümkün mü?

F. K.: Bu sorunu ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı aydınları da yaşamışlardı. Batı'nın bilimini ve teknolojisini alırken kendi değerlerini nasıl muhafaza edebileceklerini düşünüyorlardı. Cumhuriyetin de bu tür bir sorunu olduğunu söylemek gerek. Batılılaşma sürecinde bizim olanın ne kadarını koruyacağız?

Ş. B.: Modernleşme sürecinin her kültürde yarattığı sorunlar vardır. Sadece Batı dışı kültürlerde değil, Batı'nın içinde de bu tür çelişkiler yaşanıyor. Örneğin kır yaşamından bütün hayat anlayışlarının değişeceği modernleşme süreci. Bir İtalyan köylüsüyle bir Türk entelektüelinin modernleşme sürecinde aynı sorunlarla karşılaşacağını zannetmiyorum, ancak her ikisi de çelişkili süreçler. Tarihi, Galileo ile Kilise arasındaki çelişkileri, ya da Darwin'in evrim kuramı üzerine hâlâ Amerika'da devam eden tartışmaları unutuyoruz. Bu belki de medeniyet ve kültür arasında ondokuzuncu yüzyıl Alman romantizminden gelen bir ayrılık. İlk olarak Novalis gibi düşünürlerle başlıyor; kendi benliklerini, kendi içeriklerini koruma çabaları sırasında, dil, bir temel olarak görülmeye başlanıyor, her dilin yarattığı öz edebiyatı temel olarak alınıyor. Bu açıdan romantizm akımı, Batı'nın kendi içinde, kendi özerk kültürlerini korumak için yarattığı bir akımdır. Bu çelişkilerin yalnızca kültürler arasında değil, kültürlerin içinde de var olduğunu gösterir bize.

F. K.: Batı modernliğinin de aldığı farklı biçimler ve bu biçimlere özgü farklı evrim süreçleri var. Yani, Batı modernliğini de bir bütün olarak görmek zor. Peki siz, modernliğin özünü oluşturan bir şey olduğunu düşünüyor musunuz?

Ş. B.: Benim için modernliğin özünü oluşturan üç temel var. Birinci temel, değer alanlarının; yani din, bilim, estetik ve hukuk düşünce sahalarının birbirinden ayrılması. Max Weber buna "kültürel ayrıştırma" demişti. Bununla birlikte gelen, dünyanın büyüsünü kaybedişi var (*Entzauberung*).

İkincisi, bireyin kendi aklını ve vicdanını kullanarak akılcı bir yerden vardığı ilkelere göre hareket etmesi; yani özerklik. Bu hem bilişsel özerklik, hem de ahlaki özerkliği kapsayan bir temel.

Üçüncü temel de, bütün toplumsal yaşamın, akılcı bir eleştiriye tabi tutularak, insanların kendi istekleriyle bir araya geldikleri bir örgüt olarak görülmesidir. Bu bizi devlet kuramında konsensüs anlayışına götürür. Herhangi bir siyasal iktidarın meşruiyeti, bireylerin akılcı yollarla vereceği rızaya bağlıdır.

F. K.: Peki, Türkiye Cumhuriyeti'ni bir modernleşme projesi olarak düşünürsek, bu saydıklarınızın onun hedefleri arasında olduğunu düşünüyor musunuz? Bu temeller Türkiye Cumhuriyeti'nde ne ölçüde hayata geçirilebildi?

Ş. B.: Laiklik ilkesi, değer alanlarının birbirlerinden ayrılması üzerine kurulmuştur. Ancak cumhuriyetçi kültürde, yeterince eleştirel, demokratik ve çoğulcu bir değer çatışması için yol açılmadı. Laikliğe pozitivist bir tutumla yaklaşıldığı için, ortaya çıkabilecek çatışmalar cumhuriyet yıllarında yaşanmadı. Bugün ise bastırılmış olanın geri dönüşü ile yüz yüzeyiz. Ben cumhuriyetin bir geleneği, bir düşünce şeklini tamamen yok etmesini, yani Kemalizmin devrimlerini, bir tarihi alternatifsizlik olarak da görüyorum. Bu bastırılan düşünce akımları şu anda sivil toplumda tekrar ortaya çıktılar. Artık, odak noktasının laiklikten çoğulculuğa geçirilmesi gerektiğini anlamak gerekiyor. Tabii laiklik ve çoğulculuk birbiriyle çakışan ilkeler değiller. Bu bağlamda, bu değer tartışmalarını, anayasal temeller içinde geliştirmek Türkiye'nin en önemli projesi olmalı.

İkinci sorun özerklik. Ne bilişsel özerklik, ne de ahlaki özerklik yeterince gelişti. Belki de bu gerçekten toplum yapısındaki farklılıklarla ilgili; Türkiye'de daha cemaatçi, iktisadi bireyciliği daha az gelişmiş, kapitalistleşme sürecinden uzak kalmış bir toplumdan söz ediyoruz. Bireyin özerkliği ancak tartışmanın ve katılımın genişlemesiyle elde edilebilir, birey özerkliğini kendi başına elde edemez. Özerklik, kooperatif bir çalışmayı ve anlaşmayı da gerektiriyor.

Üçüncü konu, meşruiyet konusu. Bence Kemalizmin en büyük sorunlarından biri, devletçilikle demokrasiyi birbirine karıştırması. Devletçiliğin otoriter, tepeden inme bir içeriği vardır. Halkın kendi kendini düşünmesine bazen yardımcı olabilir, bazen olamaz. Bir yandan kamu sektörünü yaratırken, diğer yandan bireyin girişimciliğini engeller. Demokratik politikada

devlet, siyasetin alanı değildir; devlet siyasetin yapısını belirleyen bir çerçevedir, bir düzenleme alanıdır. Ancak devletçilik, Atatürk devrimlerinde olduğu gibi, devleti siyaset alanında en önemli aktör olarak görür, ki burada aydınlanmacı bir despotluk anlayışı vardır.

Modernleşmenin çeşitliliklerini ortaya koyduktan sonra cumhuriyetçi deneyimde kadın haklarına bir göz atmak ilginç olacaktır. Fransız kadınları oy hakkını 1948 yılında alırken, Türk kadınlarına bu hak 1934 yılında tanınmıştır. Hemen savaştan sonra neden bu tip bir tutumla karşı karşıya kalıyoruz? Bir yandan devletin ataerkil aile yapısına karşı verdiği bir savaş var; Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e geçiş, ataerkil aile yapısının da kırılması demek oluyor. Ancak, öte yandan devlet, kadınları kendi otoritesi altına alıyor. Bu noktada devletin eski yapılara karşı savaşımında kadını bir kart olarak kullanışını da görüyoruz. Bugün de İslamcılarla savaşta kadın, laik devlet ile dini gruplar arasında bir piyon durumunda. Cumhuriyet kadına kamu hayatına katılma imkânı sağlamıştır. Bugün ilginç olan ise, İslamcı hareketin, istese de istemese de, kadının kamu hayatına katılımındaki çelişkileri ortaya çıkarması. Kadınlar bu çelişkileri yaşıyorlar ve sonucunda masum kuzular gibi evlerine dönmeyecekler. Pek çok insan, bu çelişkilerin sonucunda yeni bir sentez oluşturacak ve kamu hayatının bir parçası olarak da kalacaktır.

Bu açıdan, bir zamanlar, İslamcı hareketin kadınları yalnızca ezdiğini düşünürken yanlış yaptığımızı düşünüyorum. Bu hareketlerin oldukça gerici içerikleri olduğu muhakkak. Ancak kadınlar kamu yaşamına girdiklerinde özerklik de kazandılar. Kadının kendisini örgütlerken ortaya çıkardığı paradokslar olarak görebiliriz bunları. Sosyolojik gelişmeler ile doktriner gelişmeler arasında tezatları yaşayan kadınlar oluyor. Zamanla, şimdi olduğu gibi, henüz içeriğinin ne olduğunu bilemeyeceğimiz İslamcı feminizm ortaya çıkıyor. Tam anlamıyla gerici mi olacak, yoksa kendi çelişkileri içinde bir atılımda mı bulunacak? Bu da Cumhuriyet'in en önemli miraslarından biri.

Bu sürecin çelişkileri yaşandığı sürece, bunlar olumlu gelişmeler. Örneğin, İran'daki gelişmeler için *Chanel under chador* (Çarşafın altında Chanel) deniyor. Birçok kadın, doktor, milletvekili, kadı, öğretmen olarak çalışırken İslam kanununu kabul ediyor, ancak özel yaşamında farklı bir şekilde yaşamaya başlıyor. Bu çelişkileri görmek ve örgütsel açıdan düşünmek çok önemli.

F. K.: Kamusal alanla özel alan arasındaki ilişkiyi yeniden şekillendirirken Cumhuriyet'in fazlasıyla müdahaleci olduğunu söyleyebiliriz. Kadınlara oy hakkının verilmesi, bu açıdan geleneksel bir müdahale. Ancak bu müdahale farklı biçimlerde bütün özel alana yayıldığı zaman sorunlar çıkıyor.

Ş. B.: Tabii, bu, totalitarizme kadar gidebilir. Bu noktada, özel alanın özerkliğini tamamen kaybetmesinden söz ediyoruz.

F. K.: Özel alanla kamusal alan arasında net bir ayrım olduğunu düşünüyor musunuz?

Ş. B.: Hayır, ben bu ayrımın yeniden düşünülmesi ve çizgilerin tekrar çizilmesi gerektiğini yazdım. Kadın hakları söz konusu olduğunda, örneğin kadınların dövülmesi, aile içi tecavüz, kız çocuklarına tecavüz edilmesi gibi durumlarda, devlet ve kanuni düzen, aile hayatına, özel hayata karışıp kadının insan haklarını korumalıdır. Bu, biraz önce sözünü ettiğimiz anayasal temellerdendir. İslamcı dünyada, özel hayat tamamen yok edilip kamusal hayatın bir parçası haline getirilirken, Batı'da devlet özel hayata karışmak konusunda hep tedirgindir. Feminizmin ortaya attığı tartışmalardan biridir bu. Devlet ve kamu düzeni, zaman zaman özel hayata müdahale etmeli, zaman zaman da özel alana özerklik tanımalıdır. Ancak bu, hiçbir zaman insan hakları, özellikle kadın hakları pahasına olmamalıdır.

Özel ve kamusal alanlar arasındaki ayrımın ontolojik bir ayrım olduğunu düşünmüyorum. Toplumsal ve tarihi bir ayrım olduğunu ve değişik toplumlar tarafından çeşitli şekillerde örgütlendiğini düşünüyorum. İlkel toplumlarda aile yapısı üzerine kurulmuş toplum yapıları, aile hayatını siyasi hayatın temeli olarak alan toplumlar da var. Eski Çin toplum yapılarında ya da Hindistan'da, aile ile siyaset arasındaki ayrımlar pek düzenli değildir. Liberal devletin, kamu hayatıyla özel hayat arasında hukuki bir düzen kurup, bu düzenin sınırlarına saygı göstermesi gerekiyor. Sivil toplumda, çizgilerin adil ya da yeterli olup olmadığı konusunda tartışmalar olmalıdır tabii. Ancak, kadın eşitliği ve özerkliği sağlandıktan sonra devletin özel hayata saygı duyması gerekir.

F. K.: Türkiye gibi bir ülkede, bu sadece kadın haklarıyla ilgili bir konu değil. Özel alanda yapılan müdahale Batı ülkelerinde olduğundan çok daha fazla. Belki anayasanın demokratik olmadığı söylenirken, kastedilen şeyin bir parçası da, devletin kendini özel hayata kendi ortaya koyduğu değerler çerçevesinde karışabilmesini sağlayacak şekilde konumlandırmış olması.

Ş. B.: Bence, bu durumda özel hayat değil, sivil hayat demek gerekiyor. Biz, feminist kuramda, özel alanı üçe ayırıyoruz: Aile hayatı, iktisadi alan (kapitalist düzende özel mülkiyet anlayışı ile özelleşmiş bir alan) ve sivil toplum örgütlenmeleri. Bu üçünü birbirinden ayırmak sosyolojik olarak yararlı, çünkü devlet ile aralarındaki ilişkiler değişik şekillerde saptanıyor. Devletin iktisadi alana karışması gerektiğini söylerken aile hayatına karışmasını desteklemeyebiliriz ya da aile hayatına karışması gerektiğini ileri sürerken, sivil topluma müdahalesini desteklemeyebiliriz.

Bu alanlara kavramsal bir açıklık getirmek gerekiyor ve bu bağlamda, ben eğitimi sivil toplumun bir parçası olarak görüyorum.

Cogito 15, *Cumhuriyet: Alkışla Olmaz*, Yaz 1998

Yenilenen Kadınlar

LILA ABU-LUGHOD İLE SÖYLEŞİ – AYŞE PARLA

Ayşe Parla: 1980'lerden başlayarak, Ortadoğu'nun (ve aynı zamanda Güney Asya'nın) çeşitli bölgelerinde kadınlar konusunda yazıların, özellikle de sömürgecilik-sonrası / bağımsızlık-sonrası Ortadoğulu ulus devletlerin modernleşme süreçlerinde kadınların ulusal kimliğin bir göstergesi olarak rol aldığı yazıların, hızla arttığını gözlemliyoruz. Yakın zamanda Princeton University Press tarafından yayımlanan ve sizin derlediğiniz *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East (*Yenilenen Kadınlar: Ortadoğu'da Feminizm ve Modernlik*)* adlı kitabınızı bu literatür içinde nereye yerleştiriyorsunuz? Bu kitabı öncelikle daha önce yapılmış araştırmaların bir devamı olarak mı görüyorsunuz, yoksa alternatif açıklama ve yaklaşımlar da yer alıyor mu?

Lila Abu-Lughod: Kuşkusuz, Deniz Kandiyoti'nin derlediği *Women, Islam and the State (Kadınlar, İslam ve Devlet)* gibi Ortadoğu'da kadınların yalnızca yekpare bir "İslam" veya İslami kültürün kavramları aracılığıyla değil, daha ziyade ulus devletlerin farklılaşmış siyasi projelerinin, bu devletlerin farklı tarihlerinin, sömürgecilik ve Batı ile olan ilişkileri, sınıf politikaları, İslami terimlerin ideolojik kullanımları ve devletin yasal aygıtlarındaki İslam hukukuna karşı verilen mücadeleyi de hesaba katarak incelenmesinde ısrar eden kitaplar, *Remaking Women*'e öncülük etti. Kandiyoti ve ortak yazarları, aile reformu ve kadın hakları için yapılan girişimleri, modern devletlerin yerel akrabalık gruplarının özerkliklerini ortadan kaldırarak kendi iktidarlarını artırma çabalarına bağlarlar. Bu devletlerin ulusal gereksinimleri karşılamak ve özellikle son zamanlarda uluslararası kalkınma örgütlerinin gereklerini yerine getirmek için, emek güçlerini ve

politik seçmenleri seferber etmeleri, bu yazarların, Müslüman rejimler tarafından kadınların özgürlüğü için yapılan çağrılara belli bir şüphecilik ile yanıt vermelerine yol açtı.

Ancak, 1991'de basılan bu temel çalışma yalnızca bir başlangıçtı. Kitabın devlet politikaları ve ulusal projeler üzerine yaptığı vurgu, kadınların, reform ve yönlendirmelerin nesneleri, bazen de düpedüz piyonları olarak ortaya çıktığı izlenimini yaratıyordu. Birçok makale tarihsel olarak büyük bir zaman dilimini taradığı için, kadınlar hakkında birtakım tarihsel anlarda belirmiş hayranlık uyandırıcı inceliklerle dolu tartışmalara yeterli ilgi gösterilememiştir. Ayrıca yazarlar, kadınların kültürel otantiklik polemiklerine yakalandığını fark etmelerine rağmen, yerel ve Batılı söylem ve aktörlerin birbirlerinden beslenen dinamikler(iy)le ilgili hiçbir ayrıntıyı araştırmadılar. Son olarak da, temel kaygıları kadınların ulusçulukla ilişkileri olduğu için, kadınlar için uygulanan reform ve politikaların modernist projelerin parçası olmalarının önemi bu çalışmalarda yer almadı.

Kandiyoti'nin kitabının yapamadığı bazı şeyler, geçen birkaç yılda basılan birçok kitap tarafından başarıldı. Bunlar, ondokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında, "kadınların özgürlüğü" hakkındaki kavramların ortaya çıktığı ve Ortadoğu'da feminizmin ve olasılıklarının "bugününün tarihi"nin yapıldığı belirleyici döneme özellikle ilgi gösterdiler. Leila Ahmed'in *Women and Gender in Islam* (İslamda Kadın ve Toplumsal Cinsiyet), Margot Badran'ın *Feminists, Islam and Nation* (Feministler, İslam ve Ulus*)* ve Beth Baron'un *The Women's Awakening in Egypt* (Mısır'da Kadınların Uyanışı) adlı Mısır'a odaklanan kitapları ve Parvin Paider'in *Women and the Political Process in Twentieth Century Iran* (Yirminci Yüzyıl İranında Kadınlar ve Siyasi Süreçler*)* adlı kitabıyla birlikte, o dönemin sorunsallarını ortaya çıkarmak için Ortadoğulu kadınların kendileri hakkında yazdıklarını ele almışlardır. Bu kitaplar, kadınların yaşamında bir çeşit feminist dönüşüme bağlılık ve inançları apaçık ortada olan feminist araştırmacıların çalışmalarıdır.

Özellikle yüzyılın başındaki Mısır, aynı zamanda da İran ve Osmanlı Türkiyesi'ndeki kadınların yazdıklarının keşfedilmesi ve aktif kadınların yayın organlarının incelenmesi, feminist araştırmacıların baskın erkek reformculardan, kadınlar üzerinde yeni söylemler oluşturabilen aktif katılımcı birçok kadına yönelmelerine olanak sağladı. Bu çalışmalar, kadınları, sömürgeci, yarı sömürgeci ve ulusal bağlamlarda kadınlar hakkında dü-

şünen, onlar için tartışan ve kadınların yaşamını dönüştürmeyi başarmış bireylerden oluşan ayrı bir grup olarak görmemizi sağladı. Onlar, basit ve tek bir anlatıyı imkânsız kılan muğlaklık ve çelişkileri de ortaya koydular. 1920'lerden beri feministler diye adlandırılabilecek bu kadınların takip ettiği projelerin başlıkları kusursuzca kayıtlara geçirilmiş, zengin alanlar için düşünme ve analizin yolu açılmıştır.

Bu daha önceki araştırmacıların çalışmaları, ben ve *Remaking Women*'e katkıda bulunanlar için, araştırılması gereken daha birçok soruyu açığa çıkardı. İlk ve en önde gelenler modernliğin politikasının sorularıdır. Özellikle kendimize şu soruyu sorduk: "Modern" veya ilerici olduğunu düşündüğümüz yeni fikirler ve uygulamalar, Avrupa'nın sömürgelerine aşılandığı ya da ortaya çıkmaya başlayan yerel seçkinler tarafından sahiplenildiği zaman, yalnızca özgürleşme biçimleri olarak değil, aynı zamanda yeni toplumsal kontrol biçimleri olarak toplumun içine nasıl sokuldu? İkincisi, Doğu/Batı ilişkilerinin politikaları üzerine sorulardır. Avrupa'dan ödünç alınan, Avrupalılar tarafından desteklenen ya da Doğu'nun "geri kalmışlığı"nın sömürgeci tanımlarına bir yanıt olarak şekillenen söylemler hakkında nasıl düşünmeliyiz? Üçüncü grup sorular, bu ikisine dahil olan sınıf hakkındadır; örneğin, "kadın sorunu" üzerine yapılan tartışmalara kimler katıldı ve bu katılım sınıf projeleri ve kimliklerinin oluşmasında nasıl bir rol oynadı? Bu soruların peşine düşmek, bizi Ortadoğu'daki "feminist" projelere yeni yorumlar getirmeye yöneltti.

A. P.: Derlemeye damgasını vuran eleştirel kavramlardan bir tanesi de "modernlik" Giriş sözlerinizde kritik tarihsel dönemlerde çeşitli politik gruplar tarafından modernin söylemlerinin kullanılışlarını yeniden düşünmek gerektiğini öne sürdünüz. Siz modernliği nasıl anlıyor/tanımlıyor ve onu özellikle toplumsal cinsiyetle veya ulusalcı söylemin en sevdiği deyimle "kadın sorunu" ile ilişkili olarak ne tür eleştirel bir bakışla görüyorsunuz?

L. A. L.: Bazıları modernliğin tanımlanamayacağını öne sürdüler. Bunun yerine, çeşitli yollarla yapılan, ısrarcı modern olma iddialarının izini sürmeliyiz. İki yüz seneden fazla bir süredir "modern olma"nın Avrupalıların kendi öz-imgeleminde egemen olduğu şüphesizdir. Eğer "modernlik" ve "postmodernlik" üzerine başlıklara sahip kitapların sayısı bir ölçüt olacaksa, modernliğin, ondokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyılın büyük figürleri Karl Marx, Max Weber ve Emile Durkheim'dan günümüze kadar, toplumsal kuramcıların yerleşik bir problemi olageldiği görülür. Modernli-

ğe duyulan ilgi, Üçüncü Dünya'nın tüm ulusal retoriklerini belirleyen kalkınmacılık söylemlerinin içinde, bu bölgelerin Batı tarafından çok yakın zamanlara kadar egemen olan "modernleşme kuramı"yla nitelenen algılanışına benzer biçimde, yaşar.

Onsekizinci yüzyılın son dönemlerine doğru sanki bir şey olmuş ve dünyayı dönüşüme uğratmış gibidir. Modern olmakla ilgili söylemler kesinlikle bunun bir parçasıdır. Halbuki Ortadoğu'da "kadın problemi" üzerine çalışırken, önemli olan, felsefe ve antropolojinin modern/ilkel, Batı sosyal kuramı ve modernleşme kuramının modern/geleneksel gibi ikiciliklerinin, veya bütün bu ikiciliklerin çoğunun ima ettiği, Batı/Batı-dışı kadar çeşitlilik arz eden ikiciliklere dayanarak modern olmayanın karşısında duran modernlik nosyonlarının nasıl üretilip yeniden üretildiğinin araştırılmasıdır.

Geçen yüzyıldan bu yana, kadının yeniden oluşturulması ile ilgili projeleri anlamak için daha da önemli olan modernliğin –bir durum olarak– ne gibi göründüğü veya aydınlanma ve gelişme diliyle, kendi adına ne söylediği değil, nasıl olduğudur. Bilimin sosyolojik ve kültürel çalışmaları, modernliğin o el üstünde tutulan, rasyonel teşebbüs ve nesnellik üzerine inşa edilmiş, değerlerden bağımsız ve gelişmeye dayalı bilgi birikimi gibi iddialarının altını oymuştur. Irk ve modernlik üzerine ciddi biçimde eğilenler, kölelik ve sömürgeciliğin temel alındığı bir modernlik soykütüğünün gerekliliğini öne sürmüşlerdir. Ancak Michel Foucault'nun modern devletin ve onun okul, hastane ve hapishaneler gibi kurumlarının karanlık arka planını ele aldığı ve buralarda, bugün tüm topluma yayılmış ve yetkinleşmiş olan normalleştirmenin ve disiplinin gündelik pratiklerinin uygulandığını söylediği kışkırtıcı araştırması toplumsal cinsiyet analizi için, en üretken önerilerdendir. Ailenin ve onun bir parçası olarak kadın ve çocukların, benlik ve onun cinselliği hakkındaki söylemlerin girip üretildiği bir yer olduğu fikri, geç dönem eserlerinde, özellikle *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde geliştirilmiştir.

A. P.: Bu durumda, bazı feministlerin toplumsal cinsiyet analizine Foucault'yu eklemlemek konusundaki isteksizliklerini yersiz mi buluyorsunuz?

L. A. L.: Feminist araştırmacılar Foucault'ya karşı ikircikli davrandılar; kimi onun esin verici, kimi de tepkisel ve kadın konusunda az ilgili olduğunu düşündü. Kanımca Foucault iktidarın, aile ve cinselliğin en mahrem alanlarına dahi nasıl nüfuz ettiğini göstererek, kapitalist modernliğin top-

lumsal cinsiyet üzerindeki etkilerine yönelik eleştirilerin sınırlarını olabildiğince genişletmiştir. Kapitalizmin kadınlar için ne kadar olumlu olduğu sorusundan, kapitalizmin özel ve kamusal alan ayrımıyla birlikte, kadınların üretime yönelik işlerden ve siyasi haklarından dışlanmalarının, kötülenmelerinin ve görünmez üreticiler olarak sömürülmelerinin doğallaştırılmasının izini sürdükten sonra, araştırmacılar, şimdi de, kadınların kamu hayatına girişlerini ve cinsel devrimin "özgürleştiriciliği"ni sorgulamaya başlayabildiler. Böylelikle, kadınlara eşitliği söz veren "haklar"ın dilinin, yalnızca aslında kadınlara açık olmadığı için değil, aynı zamanda, taşıdığı devlete bağlılık ve "kişi" ile ilgili varsayımlar yüzünden aynı derecede sorunlu olduğu görülmeye başlandı..

Modernlik ve toplumsal cinsiyetin bu şekilde yeniden eleştirel olarak düşünülmesinin, bu yüzyılı niteleyen Ortadoğulu kadınların modernleştirilme projelerini yeniden saptamamıza nasıl katkısı olur? Modernlik doğru çerçeve; bu kesin. Modernlik, reformcuların ve okumuş kadınların kendi retoriklerinde, "yeni", "kadınların uyanışı" ve "yeni kadın" gibi referanslarla dolu bir dönemin dergi, kitap ve konuşmalarında yankısını buluyordu. En iyi modern nasıl olunur, İslama ne rol verilmelidir, Batı'ya ne kadar öykünülmelidir; bunlar doğal olarak tartışmalı konular idi. Ancak yeni bir şeyin gerçekleşecek olduğu şüphe götürmezdi.

Kadınların yeniden oluşturulması bağlamında, tartışmanın, onların anne, ev içinde yönetici, kocalarının karıları ve ulusun yurttaşları rollerinde yoğunlaştığını görürüz. Kadınların kamu alanında muteber yerleri ve onları eğitmenin değeri, bu bağlamlarda tartışılmıştır. Modernleşme projelerinin hangi yönünün radikal, hangi yönünün muhafazakâr olduğuyla fazla uğraşmadan, biz, Ortadoğu'nun çeşitli bölgelerinde bu projelerin nasıl tasavvur edildiğini ve desteklendiğini, bütün karmaşıklığı, çelişkileri ve amaçlanmayan sonuçları içerisinde, özgürleştirici olmayabilecek açılımlarını da kapsayacak biçimde, eleştirel bir gözle araştırmak istedik.

A. P.: Modernliğin sık sık ortaya attığı, uzun süreli bir iddia olan ve kitabınızdaki makalelerin gösterdiği gibi, varsayılan bir geleneğe muhalefet ederek kendini var eden "mutlak yenilik" iddiasını sorgulamadan kabul etmeye karşı çıkıyorsunuz. Bununla beraber, modernlikte farklı bir şey, oldukça kökten değişen bir şey(ler) olduğunu da öne sürer gibisiniz. Bu dönüşümleri kadınların yaşamının hangi alanına veya hangi boyutlarıyla yerleştiriyorsunuz?

L. A. L.: Yirminci yüzyılın başında ve ilk yarısında, kadınların yeniden oluşturulması için yapılan çağrılar, hem kadınların kamusal alana –eğitim, örtüden kurtulma ve politik katılım yoluyla– daha fazla katılımının, hem de kadınların ev içi alanında büyük sorumluluklarının savunuculuğunu içeriyordu. Ulusçuluk ve ulusal kalkınmanın vizyonları, iki sav için de merkezi rol oynuyordu. Bazı araştırmacılar, kadın dergilerindeki bazı yazarların desteklediği ev içi kültünü, muhafazakâr olduğu ve kadınların geleneksel rollerini kötü bir şekilde genişlettiği gerekçeleriyle reddederken, biz bu kültün, cinsiyet rollerinin radikal bir yeniden belirlenme sürecine bağlı olduğunu öne sürüyoruz. Başka bir deyişle, bu modernleşmecilerin tasavvur ettiği gibi bir eş ve anne olmak, daha önceki anne ve eşlerden farklı bir özne olmak demekti. "Yeni" eş ve annenin, modern devletin düzenlenmiş ailesinin bilimsel yönetiminden ve bununla beraber modern devletin gelecekteki yurttaşları olacak çocukların yetiştirilmesi ve eğitiminden sorumlu olması, pek de önemsiz bir şey değildi.

Eşlik ve anneliğin ulusal emellerle kesişen bu yeni vizyonu, kadınların eğitimindeki gelişmelerin bir sigortasıydı. Çocuk bakımı ve ev yönetimi konusundaki yeni vizyonlar –sürekli yinelenen, zorlayıcı literatürün dolayımıyla– yalnızca ulusal projelerle kesişmekle kalmadı, aynı zamanda modernliğin politikası bağlamındaki ulusal mücadelede de açık seçik biçimde yer aldı. Üstelik bu yeni ev içi anlayışı, diğer evlilik ve aile formlarının değersiz göründüğü tek bir burjuva normunun dayatılmasına yol açtı. Kadınların rolleri ile ilgili bu yeni vizyonların kaynaklarının izlerini, Ortadoğuluların kendi kendilerine ve toplumlarına yönelik imgelerini derinden etkileyen Avrupa'nın, modernin tanımını yapan ve kuralları belirleyen literatürünün çevirilerinde bulabiliriz.

Bizim bu çalışmada yaptığımız en özgün şey, modernleşmenin bu formlarının –kadınların yeni ev içi rollerinin (bir araştırmacının ondokuzuncu yüzyıl ortalarında Britanyalı kadınlar için kullandığı tanımla) "içişleri bakanları" düzeyinde ele alınması, ev kadınlığının profesyonelleşmesi, çocuk yetiştirmenin bilimsel hale getirilişi, kadınların ulusal proje için iyi oğullar yetiştirmekle görevlendirilmeleri, çekirdek aile örgütlenmesinin burjuva evliliğinin idealleri doğrultusuna yöneltilmesi ve hatta yeni eğitim kurumlarının müdahalesinin– ataerkilliğin diğer formlarını aşındıran, birçok kadının kendi üstüne aldığı ve kadınları yeni kontrol ve disiplin formlarının öznesi haline getiren, zorlayıcı normları devreye sokmuş olabileceğini, eleştirel bir şekilde analiz etmiş olmamızdır.

Örneğin İran üzerine araştırma yapan Afsaneh Najmabadi, eğitilen ve kendilerini heterososyal bir ortama yerleştiren bir kamusal dünyaya giren İranlı kadınların, zengin bir cinsellikle yüklü dillerinden mahrum bırakılınca, örtüsüz bedenlerini disiplinli ve iffetli hale getirmek için çaba harcamış olduklarını ileri sürer. Benzer şekilde Deniz Kandiyoti, Türkiye'de kadınların kamusal alana girişlerinin yeni püritenlik biçimleri yaratmış olabileceğini öne sürmektedir.

Kadının yeniden oluşturulması sürecinin sömürgeci ile karşılaşma anında aldığı ivmeyi incelerken, Timothy Mitchell'ın *Colonising Egypt* (Mısır'ı Sömürgeleştirmek) adlı kitabında söz ettiği, yüzyıl başındaki kadınları bağımsızlaştırma ve modernleştirme projelerini de hatırlamak yerinde olacaktır. Mitchell, Britanyalı sömürgecilerin görünürde kadınların bağımsızlıkları için harcadıkları çabaları ve bu sömürgecilerin Mısırlıların geri kalmışlığını kadınların toplumdaki statülerine bağlamalarını, onların "harem"e ulaşamamalarının –ve dolayısıyla halkı denetleyememelerinin– getirdiği kızgınlıkla ilişkilendirmiştir. Ayrıca Mitchell, Mısırlı ulusçu reformcuların da, karşılık olarak kadınları modern eş ve annelere dönüştürme çabalarını, halkı eğitmeye ve böylece günlük hayatta yeni bir disipliner rejimi kurumlaştırmaya dair taleplere bağlamıştır.

Çiftlerin gönüldeşliğine dayanan yeni evlilik vizyonları bile ayrıntılı bir incelemenin öznesi olabilir. Yüzyılın başında *The Liberation of Women* (Kadınların Özgürleşmesi) ve *The New Woman* (Yeni Kadın) gibi tartışmalı ve birçok dile çevrilen, Ortadoğu'nun her tarafında önemli tartışmalara yol açan iki kitabın yazarı Mısırlı Avukat Qasım Amin, karı ve kocalar arasında derin bir arkadaşlığın gerekli olduğunu söylemiştir.

Şimdi kim, seçime ve aşka, ya da İslami yasaların en yetkin yorumlarının gerekli gördüğü gibi, en azından rızaya dayalı bir evliliğin kadına fayda getireceğine karşı çıkabilir? Kendilerinin istemediği anlaşmalı evliliklere zorlanmış, kadın (ve erkeklerin) bakışından, yaşadıklarının tam karşıtı kesinlikle doğru gibi görünür. Bununla beraber, anlaşmalı evliliklerin yaygın olduğu ve "çift"in kusursuz toplumsal bağlar için bir ideal haline getirilmediği bir toplumda yaşayan herhangi biri de, birçok evliliğin duygu ve gönüldeşlik ile dolu olduğunu görmüştür.

Biz kendimize, aşk ve gönüldeşliğe dayalı evliliğin yüceltilmesinin ve karşıtlarının kötülenmesinin arkasında ne yattığını sormalıyız. Deniz Kandiyoti, Türk reformlarının modernliğini ve hatta siyasi bağımsızlığını, ai-

lenin bu "yeni" formunun savunmasına dayandırdığını belirtmiştir. Ev içi törelerin ve reformcuların bu yeni vizyonu hararetle desteklemelerinin arkasındaki daha geniş toplumsal bağlam neydi? Benim bu kitaptaki argümanım, herkesin Qasım Amin'in "yeni adam"a yoldaş olabilecek iyi bir eş istemesinden, diğer şeylerin yanı sıra, erkeklerin otoritesine karşı çok çeşitli yıkıcılıkları özendiren kadınların homososyal şebekelerinin suçlanmasıyla ilişkilendirildiği için, şüphe duyması gerektiğidir. Kandiyoti daha ileriye giderek, bu yeni heteroseksüel ev içi halinde ne tür erkek cinselliklerinin sapkın veya görünmez kılındığını da sormaktadır.

A. P.: Öyleyse siz, ulus-devlet, çekirdek aile ve evlilik bağına ait, bedenle beraber zihni de terbiye eden gündelik disiplin mekanizmalarıyla sımsıkı kuşatılmış verili tabilik ilişkilerini dikkate aldığımızda, modernlik projelerinin özgürleştiricilik iddialarına kuşkuyla bakıyorsunuz. Buna rağmen, modernliğin niteliği ve onun özgürleştirici iddialarına karşı eleştirel bir yeniden değerlendirme, romantikleştirilmiş geleneksel bir geçmişe tehlikeli biçimde özlem duygusunu körüklemeyecek midir? Genel bir durum olarak "modernlik" ile özel bir bağlam içinde kabul edilen "modernleşme"nin özel projeleri arasında bir ayrım yapmayı faydalı bulur muydunuz?

L. A. L.: Tehlikeleri işaret etmekte tamamen haklısınız. Bütün bunlardaki netameli görevin, modernliğin ilerici özgürlük iddialarına karşı şüpheci, sosyal ve kültürel uygulamalarına karşı eleştirel olurken, aynı zamanda, özellikle kadınlar için sağlamış olabileceği, enerji, olanak ve hatta iktidar biçimlerini takdir etmek olduğunu hissediyorum. Kim modernliği, birtakım modern öncesi oluşumları nostaljik olarak arzu ettiğini ima etmeden sorgulayabilir ki? Feminist araştırmacılar bu ikilemi kalıcı biçimde hissediyorlar zira, toplumsal cinsiyete dayalı iktidar birçok farklı biçim alabilir ve almıştır da.

Remaking Women'da, Ortadoğu'da ondokuzuncu ve yirminci yüzyıla damgasını vuran modernlik proje ve söylemlerinin kadınlar üzerindeki etkilerini değerlendirirken, bu söylemlerin eşzamanlı biçimde, düzenleyici ve özgürleştirici olabileceğinin de farkında idik. İran'da "ev içi" söylemleri, modern eğitimin erkek egemenliğini kırıp kadınların kamu hayatına girişinin ve ulusal düzeyde kabul görmelerinin zeminini yaratmış olabilir. Daha sonraları kadınlar devlete hizmet kavramlarını kullanarak, daha yüksek eğitim ve iş talebinde bulunabilmişlerdir. Mısır'da bu yüzyılın ilk onyıllarında Arap basınında yer alan ünlü kadınların teamüllere uygun yazılmış biyografileri,

kadınların yaşamları için hem sınırlayıcı hem de özgürleştirici olmuştur. O dönemin yazarları özel ve kamusal alan arasındaki ayrımı keskinleştirerek, kadınların kamudan uzak kalmasını (ve dahli için özendirmeyi) sorunsallaştırmışlar, aynı zamanda, özel alan için yeni biçimler ortaya atarak, bu özgün ve çok yoğun alanda kadınların becerilerini, kendilerinin ortaya koyması gerektiğini ayrıntılı şekilde anlatmışlardır. Orta sınıflar ve yükselen seçkinler için bilimsel ev içi söylemi, kadınların yerinin ev olduğunu onaylar ve onları aslında yeniden tanımlanmış bir aileye daha sıkı bağlarken, onlara kısmi bir profesyonel statü verip, diğer mesleklerin yolunu da açmış olabilir. Kadınların eğitimi yalnızca ulusun yeni vatandaşlarını yetiştirecek iyi anneler olma adına özendirildiyse de (ki, bu rollerin de yeni olduğunu unutmamamız gerekiyor), kızların okullarındaki deneyimleri, daha sonraları "kamu" alanında kendileri için edecekleri eşit yurttaşlık taleplerine zemin oluşturabilecek değerli uygulamalar sağlamıştır.

Bu savlardaki yeni olanaklar, yapısalcılık-sonrasının, modern devletin iktidar teknolojilerine ve liberal söylemlerine yaptığı eleştirileri inkâr etmeden ve bir yurttaş ya da işçi olmanın yalnızca aile veya topluma değil, devlet ve ekonomiye de tabi olmanın yeni yollarını açacağını unutmadan, ortaya koyulabilir. Bu savlar, modern eğitim kurumlarına katılımın, zihin ve karakterlerin terbiyesi hakkında yeni söylemlerin ve bedenlerin disipline sokulduğu yeni uygulamaların içine çekilmek demek olduğunu unutmadan, öne sürülebilir. Bugün bile Mısır'da genç Bedevi kadınları, aile büyüklerine ve onların temsil ettiği akrabalık merkezli baskılara karşı, hem yeni kontrol biçimlerini, hem de yeni özgürlükleri taşıyan –makyaj ve süslü iç çamaşırları gibi– metalaşmış cinsellikleri kucaklayarak karşı durmaya çalışıyorlar.

Biz bu kitapta, Ortadoğu'da modernliğe bağlı yeni feminizm biçimlerinin, cinsiyetçi aidiyetin yeni biçimlerine (hem kadınların öznel pozisyonları, hem de egemenlik biçimi olarak) ve aynı zamanda da yeni deneyimlere ve olanaklara yol açtığını göstermeye çalıştık.

A. P.: Modernlik ve feminizm arasındaki gerilimli ilişkide, gizli gizli dolaşan kavram, sizin de vurguladığınız gibi, Batı kavramıdır. Modernliğin ulusalcı söyleminde, kadınların rolünün eşzamanlı olarak, hem uygarlığın ve gelişimin temsilcisi olduğuna ve hem de ulusu, Batı'nın yozlaşmış görünen cinsel serbestlik ve aşırı bireyciliğinden ayıran sözde özgün ve otantik geleneksel değerlerin taşıyıcısı olduğuna devamlı tanık oluyoruz. Benzer şekilde, kadınların sorunlarının, kolaylıkla, kültürel "otantiklik" savaşlarının

yer aldığı zemin haline gelebildiğine siz de değindiniz. Bu, feminizmin, sömürgecilik-sonrası politika içindeki yeri konusunda ne anlam ifade ediyor? Feminizm, Üçüncü Dünya'da zorunlu olarak Batı'yı ve onun sonucu olarak sömürgeciliğin damgasını mı taşıyor? Bu durumda, (bence) kolay kolay bulunmayan, yerelliğe dayanan ve Batı etkisiyle bozulmamış olduğunu varsaydığımız feminizmler tek alternatif midir?

L. A. L.: Hem araştırmacılar hem de eylemciler için en sorunlu soruya parmak bastınız: Modernlik ile Batı'nın ilişkisi. Sömürgeci ve yarı sömürgeci bağlamlarda, modernlik ve gelenek (onun geri kalmışlık bağlantısı ile) arasındaki ayrım özellikle canlı bir zeminde yer alıyordu, çünkü Batı ve Batı-olmayan kavramları ile eşleşmişti. Avrupa moderndi ve "Doğu" değildi. Soru, bu durumda, birisi Batılı değilken, olamazken veya olmak istemezken nasıl modern olabileceğiydi. Kadınlar bu sorun üzerindeki tartışma ve mücadelelerde önemi geniş çaplı olan bir konumdaydılar.

Bugün, yüzyılın başında oluğu gibi, "kadın sorunu" üzerine düşünen bir insanın, kültürel "otantiklik" hakkında suçlama ve karşı suçlamalardan kaçınması pek zordur. Kadınların yaşam şartlarını dönüştürme çabaları yerli midir yabancı mı? Sömürgecilik-sonrası çalışmalarda, misyonerler ve sömürgeci yöneticiler tarafından, kadınlara atfedilen –ister Hindu, ister Müslüman veya Pagan olsun, geleneğin kurbanları olarak temsil edilen– düşük statünün, egemenlik için bir gerekçe olarak gösterildiğinden bahsetmek bir klişe halini aldı. Gayatri Chakravorty Spivak'ın Hindistan için sorduğu gibi, açık açık koymak gerekirse, beyaz adamın kahverengi kadını kahverengi adamdan kurtarması hakkında ne düşünüyoruz? Ya da kendini adamış misyoner kadınların hikâyelerini anlattıkları 1907 tarihli *Our Muslim Sisters* (Müslüman Kızkardeşlerimiz) adlı kitapta olmuş olabileceği gibi, beyaz kadınların, kahverengi kadınları, kahverengi erkeklerden kurtarması hakkında?

Ortadoğu'daki feminizmin sömürgeci mirası, yirminci yüzyılın ilk yıllarında Mısırlı kadınların özgürlüğünü desteklerken, kendi yurdu İngiltere'deki kadınların genel seçimlerde oy kullanma hakkı için savaşanları şiddetle kınayan, Britanya'nın Mısır valisi Lord Cromer'ın yaptıklarını inceleyen Leila Ahmed tarafından doğrudan araştırılmıştır. Ahmed, Lord Cromer tarafından yansıtılan Avrupalıların örtünmemiş beden takıntısının (ve Lazreg'in kayıtlara geçirdiği gibi Fransızların Cezayir'deki daha da şiddetli çabalarının) örtünün, kültürel "otantikliğin" ve İslami direnişin en kusur-

suz örneğinin işareti olarak çağdaş bir saplantıyı üretmiş olduğunu göstermiştir. Ahmed "sömürgeci feminizm" diye adlandırdığı eleştirisini, kültür kavramının çerçevesine yerleştirmiş, sömürgecilerin yapmak istediğinin yerel kültürün altını oymak olduğunu öne sürmüştür. Batı'daki akademik feministlerle yüzleşirken, bugünün Batılı feministlerinin söylemiyle sömürgeci söylemler arasındaki benzerliklerden özellikle rahatsız olmuştur. Ahmed, bazı Batılı feministlerin, kadınların özgürleşmesi için Batılı modelleri uyarlamaktan başka yol olmadığını varsayarak, yerel kültürlerin değerini düşürdüklerinden endişeleniyor.

"Kültürlere" dair bu çerçevenin, uzun bir tarihi, çağdaş dünyada önemli bir geçerliliği ve eklemek gerekirse, imparatorluğa dair bir soykütüğü vardır. Radikal düşünür Ali Shariati, Jelal Al-Ahmad'ın "Batı zehirlenmesi" kavramını, Pehlevi rejiminin özendirdiği, kültürel ve ahlaki değerlerin kaybedilişini simgeleyen ve aylak, yapma, tüketici, Batılılaşmış "boyalı bebekler" olarak nitelenen bir grup kadına uyarladığında, bu kültürel çerçeve, 1979 devriminden önceki on beş yıl boyunca İran'daki egemen eleştirel söylemi belirlemiştir. Birçok insanın öne sürdüğü gibi, Arap dünyasında, otantik kültüre dönüş retoriği, hem 1967'deki İsrail savaşı gibi politik yenilgileri, hem de günümüz toplumsal problemlerini İslami yoldan sapılmış olmasıyla ilişkilendiren İslamcı söylemin içinde yaşıyor. Bu şekilde Batı'nın karşısına İslami kültürü yerleştiren savlar, kadınların örtünmesi konusunda talepler için çok önemlidir. Ancak bir yüzyıl önce bile, kadınların rolü ile ilgili değişimlerin savunucularının birçoğu, kadınların statüsü ve uygarlık düzeyi hakkında Batı formüllerini kabul ettiklerinde bile, programlarını İslama uygun olduğunu söyleyerek gerekçelendirmek ihtiyacı duyuyorlar ve argümanlarını savunmak için Kuran'ı yorumluyorlardı.

Batı ve Doğu arasındaki bu imajlar alışverişi ve özellikle Ortadoğu'daki birçok muhalif hareketin Batı-karşıtı retorikleri, günümüz feminist araştırmalarında izlerini bırakmıştır. Deniz Kandiyoti'nin de belirttiği gibi, Ahmed, Mısırlı feministleri, yerli olanlar veya anadilini konuşanlar ve Batı-eğilimli olanlar olarak ikiye ayırıp, üstü kapalı biçimde ikincisini değersizleştirir. Margot Badran ise, Mısırlı feministlerin tarihini kayda geçirirken, bu tip formülleri reddederek, "Kültürel zeminlerde feminizmi değersizleştirme veya meşrulaştırma çabaları... politik projelerdir" fikrini öne sürer. Bunun yerine feminizmin doğuşunun, kültürel olarak saf bir yerde araştırılamayacağını belirtir: "'Dışsal unsurlar' –sınıf, bölge veya ülkeye göre dış-

sal– 'yerli' veya yerel olanın içine yerleşir ve orada dokunur. Mısır tarihsel olarak, 'yabancı unsurları' kendi oldukça canlı yerli kültürüne yedirmiş ve özümsemiştir". Badran, Mısır feminizminin böyle bir "yerel" kültürün parçası olduğunu ima ederek, üst sınıftan Huda Sha'rawi ve Saiza Nabarawi (ki, hayatının ilk onyedi yılını Fransa'da, Mısırlı olduğunu bile bilmeden geçirmiştir) gibi feministleri, kendilerini Mısırla olan özdeşleştirmeleri ve Mısır'a bağlılıkları zemininde savunuyor. Bu tip kadınların kendi sınıflarına ait erkeklere nazaran, çok daha milliyetçi ve Britanya sömürgeciliğine karşı çok daha uzlaşmaz olduklarını gösteriyor. Aynı zamanda, Avrupalı feministlerle toplantılar yapmalarına ve fikirlerini Avrupalı kadınlar ve feminist örgütlerle olan ilişkilerine göre geliştirmelerine rağmen, Mısırlı feministlerin, politik olarak bağımsız kaldıklarını ileri sürüyor. Bu feministler, Avrupalıların siyonizme verdikleri desteğe eleştirilerini ifade etmişler ve Mısırlı ve Arap kadınlarının durumlarıyla yakından ilgilenmişlerdir. Badran'ın argümanı kısaca, bu kadınların, hem kendi toplumlarının bir parçası oldukları için, hem de toplumlarını önemsedikleri için, Batı'nın (otantik olmayan) ajanları olarak dışlanamayacaklarıdır.

Bu kurgu beni endişelendiriyor. Avrupalılarla, yalnız yazdıkları dille kurdukları bağ yüzünden değil, ayrıca hem onları şekillendiren etkiler ve muhatapları açısından, hem de liberal düşünceleri ile güçlü bağlar oluşturan bu tür kadınların yerli olarak tanımlanmaları, "Batılı/otantik olmayan"a karşı "Doğulu/otantik olan" ikiciliğinden farklı bir risk taşıyor. Buradaki tehlike, Avrupalılarla Ortadoğuluların projeleri arasındaki bağlantıları, Avrupalı söylemlerin daha önce belirttiğim gibi modernlik projelerinin arabuluculuğuyla, Ortadoğulu söylemler içindeki gerçek rolünü, çok çabuk görmezlikten gelebileceğimiz tehlikesidir. Sömürgeci kültürel melezleştirme süreçlerinin dinamikleri araştırılmıyor.

Hepimiz bağlamlar içinde yazıyoruz ve Ortadoğu'daki "kadın sorunu"nun tarihini yazmaya kalkıştığımızda kendimizi, bir yandan İslamcıların daha önceki birçok ulusçu erkeğin yaptığı gibi feminizmle ilişkilendirdiği ve aşağıladığı bir "Batılı" etiketiyle çağdaş Mısır, İran veya Türkiye bağlamında; ve öte yanda da yalnızca Batılı kadının feminist olabileceği gibi bir varsayımın yer aldığı Avrupa-Amerikalı bir bağlamda buluruz. Bunun ötesine nasıl geçeriz? Avrupa-Amerikalı meslektaşlarımıza, Ortadoğu'da kadınların sosyal, ekonomik ve siyasi hakları için savaşan kadınlar, gerçek feministler olduğunu söylemek, onların diğer projelerini (örtüden

kurtulmakla ilgilenmemelerini, aile için sınırlı reformlar istemelerini, İslami ahlak çerçevesinde fikir üretmelerini, kadının farklılığını kabul etmelerini ve kadının annelik rollerini ulusun iyiliği için vurgulamalarını) stratejik ve geçici tutumlar olarak yadsımak anlamına gelecektir. Ortadoğulu feministlerin ulusçu coşkularını ortaya koymak, onları laik ilerici yurttaşları gözünde temize çıkarabilecektir ancak ulus-devlet yerine daha geniş bir Müslüman toplumuna sadık İslamcılar için bu daha az ikna edici olacaktır.

Ben çözümün, yalnızca birçok argümanı çıkmaz sokağa götüren ikili Doğu ve Batı karşıtlığını reddetmekle değil, aynı zamanda, var olan karmaşıklığın süreçlerini korkusuzca incelemekte bulunacağına inanıyorum.

A. P.: Sömürgecilik-sonrası çalışmalarının ve özellikle alt-ötekiler çalışmalarının sizin son çalışmanızdaki etkilerini biraz açabilir misiniz?

L. A. L.: Sömürgecilik-sonrası çalışmalarındaki yeni incelemeler, Ortadoğu feminizmi hakkındaki bu tartışmaları biçimlendiren katı kültür kavramlarını sorgulamak için yollar bulmamda çok faydalı oldu. Yapmamız gereken bir şey de, bu ayrı kültür kavramlarının sömürgeciyle karşılaşma anlarında nasıl üretildiğini sormaktır. Bu, bizi kadınlar hakkında yapılan tartışmalarda, "kültürel egemenliğe karşı direniş", "kültürel sadakate karşı ihanet" veya "kültürel yokoluşa karşı kültürün korunması" gibi anlatı biçimlerini edinmemiş farklı Doğu ve Batı politikalarını incelemeye yönlendirir. Bu aynı zamanda tüm incelikleri ile, sömürgeci karşılaşmanın ve sonrasının gerçek kültürel dinamiklerinin araştırılmasının olanaklarını da açar.

Edward Said'in *Oryantalizm* kitabının olanaklı kıldığı en verimli düşünce çizgisi, dünya tarihini, Batı ve Doğu arasındaki bölünmenin ve her ikisinin de temsillerinin, geniş anlamıyla emperyalizm tarafından şekillendirildiği, küresel bir olgu olarak yeni bir çerçeveye oturtmak olmuştur. İmparatorluğun, hem Avrupa'yı, hem de onun uydusu olan bölgeleri nasıl oluşturduğu sorusu sorulabilir. Örneğin, Michigan Üniversitesi'nde sömürgecilik üzerine çalışan Ann Stoler, Avrupa burjuva kültürünün tarihini, ona öylesine eklemlenmiş olan imparatorluk bağlamına göndermede bulunmadan nasıl yazılabileceğini sormuştur. Birçok araştırmacı Batı ile özdeşleştirdiğimiz birçok teknik, uygulama ve kurumun ilk önce sömürgelerde geliştirildiğini veya denendiğini ortaya koymuştur.

Diğer taraftan sömürgeci karşılaşma üzerine yazılan yeni literatür, sömürgeciliğin yalnızca kapitalist yayılmacılık, siyasi egemenlik ve mali kaynak elde etme süreci olmadığını, sömürülenlerin gündelik hayatlarını ve

söylemlerini yetkin biçimde dönüştüren bir süreç olduğunu ortaya koyuyor. Bu, sömürgeciliğin monolitik olduğunu göstermez; onun birçok projesi başarısız oldu, dağıldı veya bölündü, tarihsel dönem ve mekâna göre farklılaştı; sömürgeciler arasında gerilimler vardı; sömürülenler, sınıflarına, cinsiyetlerine, yaşadıkları coğrafi bölgelere ve diğer faktörlere bağlı olarak değişik şekillerde etkilendiler. Ancak bu, sömürgeciliğin hikâyesinin bir kısmını (en geniş anlamıyla) kültürel kavramlarla anlatmak gerektiğini ve "ayrı ve karşıt" olan "kültürler"in kavramları ile ilgili yöntemlerle uğraşırken, bu kavramların kendilerinin de süreç içerisinde somutlaştırılmış kavramlar olduğunu hatırlamak demektir.

Hint historiyografyası alt-ötekiler çalışmaları okulunun sömürgecilik sonrası kuramcıları, bizi, bu kemikleşmiş kültür kavramı ve onun altında yer alan ikiliklerin yarattığı çıkmazdan ötesine götürebilecek potansiyel yollar öneriyorlar. Siyasal kuramcı ve tarihçi Partha Chatterjee'nin gösterdiği gibi, kendi deyimiyle "sömürgeci farklılığın yöntemi"nin (sömürülene atfedilen farklılık ve aşağılama) ulusal tepkileri nasıl biçimlendirdiğini analiz ederken, bu nokta özellikle önem taşıyor. Chatterjee, en azından Bengal'de ulusçuların Britanya'nın iktidarını yıkmak için siyasi hareketlerden önce bir kültürel süreç başlattıklarını öne sürüyor. Onlar dünyayı, içsel ve dışsal iki alana böldüler; ev içinde, özel alanın en açık temsilcileri olan kadınlarla birlikte, maneviyatı ve kültürel otantikliği koruyabildikleri sürece, erkekler kamusal alanda, rahatça Batı'nın tarzlarına öykünebiliyor ve teknolojilerini iktidarı kazanmak için uyarlayabiliyorlardı. Ortadoğu'da ulusçuluk ve kadınlarla ilgili çalışmaların çoğu ulusçuluğu, kadınlığın ideallerinin anahtar unsurlar olduğu, kültürel veya söylemsel bir proje olarak görebilmek yerine, –içinde kadınların yenik düştüğü– politik bir hareket olarak değerlendirir.

Öyleyse sömürge veya yarı sömürge olanlar, hatta Batı'ya bakıp onda büyük bir güç görenler, artık sadece kendi geri kalmışlıkları olarak nitelendirebilecekleri şeyi nasıl açıklıyorlardı? Bunu telafi etmek için nasıl uğraş verdiler? Toplumsal cinsiyet, formülasyonlarına nasıl girdi? Sonuçta, iki temel süreç oluştu. Birincisi, genel olarak ulusçu diyebileceğimiz kimseler tarafından kendi tezleri ve Batı arasında bir mesafe bırakmak için yapılan retorik çabalardı; bunlar sık sık İslami bir modernliği öne sürdüler. İkincisi meydana gelen karmaşık ve ilginç karışımlardı. Kadınlık idealleri iki süreçte de merkezdeydi.

"Modernleşen" dünyanın tarihi, sık sık Batı'nın başarısız bir taklidi – sosyal demokraside başarısızlıklar, aydınlanmış modernlikte başarısızlıklar, geleneğin çekici gücü yüzünden başarısızlıklar– olarak yazılıyor. Ancak, geçen yıllarda Gyan Prakash ve Homi Bhabha'nın da aralarında bulunduğu bir grup sömürgecilik-sonrası kuramcı, Batı ile Doğu'nun karşılaşması ile ilgili daha yaratıcı şekillerde düşünmektedirler. Onlar, modernliğin özellikle sömürgeci rejimlerin ardılı ulusal kalkınmacılar için inşa edici ve düzenleyici bir kurgu olduğunu varsaydıkları bir sezgiyle hareket ettiler. Ayrıca, sömürgeci karşılaşmada neler olduğunu anlamak için, "çeviri" ve "melezleşme" kavramlarının, "taklit", "asimilasyon" (zorla veya denemeyle) veya "reddetmek"ten daha uygun eğretilemeler olduklarını önerdiler.

"Melezleşme" ve "çeviri" gibi kavramları, "sömürgecilik-sonrası" kavramının şaşırtıcı olabileceği Ortadoğu'daki gibi karmaşık karışımları anlamak için özellikle uygun buluyorum. Sömürgecilik deneyiminin ayrıcalığı ile Avrupa'nın kontrolünde (de)formasyona uğrayan Hindistan, Karayipler veya Cezayir gibi ülkeler için sömürgecilik-sonrası kavramı daha uygun görülebilir. Sonuçta, İran ve Türkiye gibi iki büyük ülkenin, Avrupalı güçler tarafından hiçbir zaman resmen sömürgeleştirilmediği ortaya koyulabilir. Ortadoğu'nun tarihi çok daha karışıktır; Avrupa delisi, ancak bununla beraber Türk olan cumhuriyetçiler aracılığı ile yıkılmış yerel bir imparatorluk olan Osmanlı tarafından karmakarışık edilmiş bir imparatorluk tarihi olan ve tecavüzkâr iki emperyalizme, Britanya ve Rusya'ya karşı egemen bölge olarak kalmayı uman, anayasacılarla mücadele eden Pers bölgesi. Hatta 1882'ye kadar resmen bir Britanya sömürgesi olan Mısır, kimileri tarafından ulusçu sayılan hırslı bir Osmanlı yerel valisi tarafından modernleşme ve endüstrileşme çabalarına mekân olmuş, vali tarafından öğrenciler Fransa'ya eğitim için gönderilmiş ve yeni bir düzen yaratılmaya çalışılmıştır. Mısır Sudan'ı kendi sömürgesi haline getirirken, bu yüzyılın ortalarındaki devrime kadar bir Türk-Mısırlı aristokrasi tarafından yönetilmiştir. Ortadoğu inanılmaz etnik çeşitliliğin olduğu, yerel farklılıkların Doğu ve Batı farklılığından çok daha canlı göründüğü bir bölge olmuştur.

Bana göre, "sömürgecilik-sonrası" kavramını ve onun etrafında yetişen düşünce ve bilimsel çalışma biçimlerini Ortadoğu için gerekli kılan, kısaca sözünü ettiğimiz tarihin de açıkça gösterdiği üzere, bu bölgenin tarihsel gelişimi ve politik ve kültürel hayatı için Avrupa'nın tartışılmaz şekilde temel bir bağlam oluşturmuş olmasıdır. Tartışmaların yürütüldüğü, kalıcı

alternatif "gelenekler"in de var olduğu ve entelektüel yaşamın, daha önceki Ortadoğu tarihçilerinin önerdiği gibi yalnızca Avrupa'ya tepki olarak gelişmediği öne sürülebilir. Ancak kabul edilmelidir ki, bunlar bile, en azından ondokuzuncu yüzyıldan itibaren, Avrupa ile karşılaşmaları hesaba katmaktan kaçınamazlardı.

Avrupa ile karşılaşma bazı örneklerde çok açıktır: Mısırlı avukat Qasım Amin Fransa'da okumuştur. Mısırlı Feminist Birliği'nin kurucusunun akıl hocası, Mısırlı birisi ile evlenip İslama geçmiş olan bir Fransız kadınıdır. Ev içi ile ilgili bilgilerin yer aldığı Fransızca el kitaplarından Farsçaya birçok çeviri yapıldığına ve Qasım Amin'in Arapça yazılmış çalışmalarının çevrildiğine dair elimizde birçok delil var. Mısır basınında yayımlanan ünlü kadınların biyografilerinde yalnızca Müslüman kadın kahramanlar yer almıyor, aynı zamanda Avrupalı kadınların başarıları da bol bol övülüyordu. Alman Anaokulu Hareketi, Avrupa basınından Mısır gazetelerine çevirilerle, Mısırlıların uygun çocuk yetiştirme tartışmalarını etkiliyordu. Nereye bakarsak bakalım, çeşitli şekillerde, Avrupa düşünce ve uygulamalarının izlerini görebiliriz.

Ödünç alınanlara ve taklitlere rağmen, yerel ve yabancı fikir ve uygulamalardan kaynaklanan –bilinçli veya bilinçsizce araya giren– farklılıklar da görülebilir. Bizim, çevirileri yapılan ev kadınlığı ve annelik üzerine söylemlerin, İslami söylem tarafından çerçevelendiğinde ve onun mekanizmaları (Kuran'a yapılan göndermeler vb.) ile, ince şekillerde nasıl değiştiğini daha yakından incelememiz gerekir. Örneğin Mısır'da hem Batılı hem de İslamcı reformcular projelerini İslamın savunulması ve âdetlerin eleştirisi üzerine oturtmuşlardır; yani sömürgeci söylemle karmaşık bir diyalog içindedirler. Ondokuzuncu yüzyıl Bengalinin kamusal anlatılarındaki aile kavramı ile ilgili parlak bir inceleme yapmış olan Dipesh Chakrabarty'nin bize yol açan çalışmasını dikkate almalıyız. Chakrabarty, Britanyalılarla karşılaşmanın sonucu olarak, Bengal'de ideal eş ile ilgili yeni melez bir kavramın ortaya çıktığını göstermiştir. Bu eş, modern ve bilimsel olmalıydı, ancak yine de Hindu "dini" çerçeve içindeki görevlerine bağlı olmalıydı. Bu yeni orta sınıf ideali kültürel özgüllükleriyle, hem onu belirleyen Britanyalıların kavramlarından farklıydı, hem de kadınların ev ve aile içindeki rolüne dair daha önceki Bengal anlayışlarının oldukça dışındaydı.

Bütün çevirilerin, aslında metinlerin tekrar yazılışlarını kapsadığını veya metinlerden değişik anlamlar çıkaran yorumlarla çerçevelendiklerini; aynı zamanda Batılı kültürel form ve fikirlerin parça parça uyarlandığını

göz önünde tuttuğumuzda, bu süreci açıkça izleyebiliriz. Mısır örneğinde, çocuk yetiştirmekle ilgili Batılı modern kavramların, bedenin disiplini ile ilgili İslami kavramlarla beraber geliştiği açıktır. Hatta İslam bile hiç şüphesiz, bir yandan misyonerler tarafından barbarlığın simgesi olarak nitelenip aşağılandığında, bir yandan da buna tepki olarak baskıya karşı çıkanların gözünde ve toplum ve kadın üzerine tartışmaların geçtiği çerçevede otantikliğin simgesi olarak nitelendiğinde, dönüşüme uğramıştır. İsminin ilişkilendirildiği muhalif hareketlerde ve İran örneğindeki gibi rejimlerde de İslamın çağdaş formları ve anlamları, tarihin ve çağdaş küresel toplumun dinamiklerinin bir ürünüdür.

Sömürgecilik-sonrası kuramcıların önerdiği çizgiler etrafında düşünmek bize, toplumsal cinsiyet ve feminizmin politikaları için çok belirleyici olan, "sömürgeci" veya "egemen" Avrupa ile "sömürülen" veya "talip olan" Ortadoğu arasındaki ilişkiye yeni bakış açıları kazandırabilir. Bu sayede, Doğu ile Batı'yı kesin çizgilerle ayıran ve bu ayrımın getirdiği, "kölevari taklitçilik" ve "kültürel yok oluş" gibi kavramların karşısına "ulusçu direniş" ve "kültürel muhafaza" gibi kavramları yerleştiren kaba dinamikleri varsayan ikili düşünce tarzından kaçınabiliriz.

Bana en heyecan veren şey, artık, dar anlamıyla kadınların politik, toplumsal ve ekonomik haklarını almaya kendini adamış feminizmin soy kütüğünü, diğer araştırmacıların ulusçuluk ve laiklik gibi farklı modern hareketleri sorgulayışlarına benzer yöntemlerle sorgulamaya başlayabilecek olmamızdır. Son çalışmasında Partha Chatterjee, kışkırtıcı bir şekilde, Hindistan'daki laikliğin tartışmasız biçimde Avrupalı bir soy kütüğe sahip olduğunu, (tıpkı Ortadoğu'da, hâlâ Arapça kabul görmüş bir ismi olmayan feminizm gibi) diğer yönlerinin yanı sıra *linguistik* olarak da Avrupa'ya endekslendiğini öne sürmüştür. Diğer taraftan Talal Asad, laikliğin, Hıristiyanlığın tarihinde kökleri bulunan bir kavram olarak ortaya çıktığını uzun süreden beri öne sürüyor. Bu, laikliğin, evrensel bir düşünceden ziyade, Avrupa'nın bir özel tarihine bağlanmış olan, yerel bir düşünce olduğu anlamına geliyor. *Remaking Women*'de amaçladığımız, benzer şekilde feminist projelerin de, kökleri başka yerlerde olan politika, hukuk, şahıs olma ve cemaat hakkında bir dizi fikirden kaynaklandığını önermek olmuştur.

Öyle ki, bu fikirlerin "ithal" edilmiş olmaları, daha doğrusu Avrupa ile karşılaşma ve ondan da daha büyük dünya sistemine katılım sürecinde oluşan karmaşık alışveriş sayesinde geliştirilmeleri, ne onların alınıp

uyarlandığı toplumlarla bağlantısını reddetmeyi, ne de onların yerel gereksinimlere ve yerel mücadelelere uygun, seçici şekillerde sahiplenildiklerini; çevirilerle radikal bir şekilde dönüştürüldüklerini görmezden gelmeyi gerektirmez. "Yerli" kavramını, verili dünya tarihi içerisinde, siyasi anlamlarla yüklü ve analitik olarak anlamsız bulduğumdan yerel feminizmler için kullanmayı reddetmeme rağmen, Avrupa feminizminin yeniden biçimlenip tam anlamıyla yerel hale geldiğini kabul ediyorum..

A. P.: Bu, bana sizin *Writing Women's Worlds'de (Kadınların Dünyalarını Yazmak)* öne sürdüğünüz, bugün hâlâ insanları hem heyecanlandıran hem de tartışmaya sürükleyen "kültüre karşı yazma" savınızı hatırlattı. Orada, belki de antropolojideki en temel kavrama, yani "ayrı kültürler" kavramına meydan okumuştunuz. Kültür kavramının, kaçınılmaz olarak, araştırdığımız insanları "Öteki"leştirmemizde, homojenlik, zamansızlık ve tutarlılık kurguları aracılığı ile suç ortağı olduğunu da söylüyordunuz. Burada bir devamlılık görüyorum; şimdi de bizi, Doğu ve Batı'yı monolitik, sınırları çizilmiş varlıklar olarak gösteren ikiciliğin ötesine geçmemiz için uyarıyorsunuz. Üstelik, ilk kitabınızda, anlatıyı, kültürel genellemelere karşı yazmaya başlamak için bir yöntem olarak konumlandırdınız, çünkü anlatılar yaşanmış deneyimlerin "amansız özgüllüğünü" yansıtır. Benzer bir dürtüyü bu çalışmada, Remaking Women kitabına katkıda bulunanların görevlerini, "feminist hikâyeler anlatmak" olarak adlandırmanızda da buluyorum.

L. A. L.: Bu benim düşünmediğim çok ilginç bir bağlantı! Son zamanlarda Ortadoğu'daki kadınlar konusunda tarih ve antropoloji alanlarında ortaya çıkan en iyi eserlerin büyük bir kısmını, ataerkillik, İslam ve baskı üzerine evrenselci söylemlere karşı gelen kitaplar olarak tasavvur edebiliriz. Araştırmacılar uzun zamandır, toplumsal cinsiyetin dinamiklerini ve kadınların deneyimlerini, zaman, sınıf, yer ve uygulamalar içinde temellendirmeye, ayrıştırmaya ve özgül hale getirmeye çalışıyorlardı. Karşılaştırmalı çalışmalara girdiklerinde bile, tarihsel, bölgesel ve politik ekonomik özelliklere büyük bir saygıyla yaklaşarak işlerini yapıyorlar. Birçok anlamda, toplumsal cinsiyet ve kadınlar hakkında çalışan bu araştırmacıların aslında feminist hikâyeler –gücün ve toplumsal cinsiyetin feministleri ilgilendiren hikâyelerini– anlattıkları düşünülebilir; bu kitabın en yakından ilgilendiği, Ortadoğu'da bir toplumsal ve politik hareket olarak feminizm hakkındaki hikâyelerin yer aldığı bir literatürün hikâyeleridir bunlar.

Bu arada eklemeliyim ki, bu kitapta feminizmin oldukça geniş bir tanımı ile çalıştık; etki alanı yalnızca örgütlü kadınların hareketleri olan ve bizden önceki diğer araştırmacılar tarafından incelikle araştırılmış olanla değil, kadını yeniden oluşturmak için gerekli zemin veya hedefi olan ya da olmuş geniş çaplı projeler üzerinde çalıştık. Bu projeleri, ister erkekler, ister kadınlar tarafından başlatılsın, ister (okullar açmak gibi) uygulamalı projeler olsun, ister basın, kitaplar, konuşmalar veya televizyondaki pembe dizilerde yer alan söylemlerin içinde olsun, dikkate aldık.

Bu kadar kapsayıcı bir tanımın avantajlarından biri, yerel projeler özel bir tür feminizm tanımını doğrulamayan bir yönelim aldığında kimsenin özür dilemek zorunda kalmamasıdır. Liberal veya sosyalist feminist itkilere uyum sağlamayan duruşlar için de, kimse –geçicilik, tehlikesiz konular ya da pazarlama gibi savlarla– açıklama getirmek zorunda değildir. Karmaşık yaşamları ilerlemenin basit bir anlatısına indirgeme pahasına, tarihteki bireyleri modernliğin kahramanları ve sembolleri olarak listelemeye hevesli olmanın pek de bir anlamı yoktur.

Daha da önemlisi, böyle kapsayıcı veya gevşek bir tanımın kendisi, kadınların toplumsal dönüşüm projeleri içindeki reformlar için bir hedef haline gelirken, aynı zamanda kadınların statüleri, hayatları ve toplumlarını değiştirmek için uğraşları ve yöntemleri araştırılırken, feminizmin her zaman tarihsel ve toplumsal özel bağlamlar içinde meydana çıktığını unutmayı imkânsız kılıyor. Benim önemli bulduğum bağlamlar, üretici bir nüfus oluşturmanın ve onu kontrol etmenin gerekliliklerivle devletin inşası; sömürgeciliğin karşısında durabilecek ve Avrupa ile karşılaşmanın yarattığı geri kalmışlık duygusunu yanıtlayabilecek yeni modernliklerin oluşumu; artık modası geçmiş ve baskıcı sayılan "kadim rejimler"e karşı politik örgütlenmelerdeki değişimler; bunlarla birlikte daha güçlü hale gelen yeni orta sınıf ve üst orta sınıflarla yeni sınıf kimliklerinin oluşumu ve son zamanlarda "laik devletlerin" geniş seçmen kitlelerine verdikleri sözlerin yerine getirilmemesi olarak zikredilebilir.

Böyle geniş bir tanımın riski ise, bu projeler arasındaki temel ayrımların, özellikle kadınlar açısından sonuçlarıyla birlikte, fark edilemez hale gelişidir. Buna rağmen başardığımız şeyin, kadınların kadınlar adına yürüttüğü hareketlere dikkat çekmek olduğunu düşünüyorum. Aynı zamanda, birçok feminist harekette yer alan üst orta sınıf ve orta sınıf kadınlarının, "uyanış", "kadınların hakları" ve "güç kazanma" gibi, ilerleme ve aydınlan-

ma anlatılarının bir parçası olan ve Ortadoğu'daki laik ilerlemeciler arasında hâlâ kullanım değerine sahip kavramlarını sorgulamadan kabul etmemeye dikkat ettik. Bunları kabul etmek, bizi "yeniden-gelenekselleşme" gibi anlamsız kavramlara yakalanma ve İran, Cezayir ve Mısır'da, İslamın "karşı-modernlikleri" olarak algılanan gelişmeleri bir geriye dönüş olarak algılama tuzağına düşürecektir. Ortadoğu'da bugün gördüğümüz "kadın sorunu" tartışmaları daha önce gerçekleşemezdi. Aynı zamanda farklı feminizmler ortaya çıktığı için kutlamalara hemen geçmemeliyiz, zira örneğin, İran ve Cezayir'deki örtülü kadınlar, Deniz Kandiyoti'nin de öne sürdüğü gibi, çoğulculuğa henüz hoşgörü göstermemiş hareketler içinde çalışıyorlar. Bu yüzden de karşı çıktıkları modernliğin feminist söylemlerini sorgulamaktan vazgeçmemeliyiz. Feminizmin tüm bu biçimleri, Ortadoğu için merkezi öneme sahip modernlik projelerinin ve karmaşık tarihlerin ürünleridir. Tüm Ortadoğu'daki günümüz tartışmalarında kaçınılmaz bir kavram haline gelen feminizm ve feminizmin hikâyeleri, yalnızca eğitimi, açılmayı, politik hakları ve ev içini değil, tekrar örtünmeyi ve İslam hukukunun yeniden yorumlanmasını da kapsayarak, bütün karmaşıklığı ve çelişkileriyle anlatılmaya değerdir.

İngilizceden çeviren: Bahadır Mahmutoğlu
Cogito 16, *Yalan*, Güz 1998

Bizim Toplumlarımız Soğuyor

CLAUDE LÉVI-STRAUSS İLE SÖYLEŞİ

LEVENT YILMAZ – CLAUDIA MATALUCCI

Claudia Mattalucci: 1949'da New York'tan döndünüz ve *Akrabalığın Temel Yapıları*'nı yayımladınız (*Les Structures Elémentaires de la Parenté*, 1967'de gözden geçirilmiş ikinci baskısı yapıldı). Bu sizin doktora tezinizdi. Bu çalışma, bu konuda yapılacak tüm çalışmaları da temelden etkileyecekti. Kurucusu olduğunuz *L'Homme* dergisinin bu konuya ayrılmış son sayısı da bunu neredeyse kanıtlıyor (No: 154-155, Nisan-Eylül 2000, 794 sayfa). Oysa, Temel Yapılar'dan sonra Karmaşık Yapılar üzerine çalışmanız beklenirken totemci sınıflandırmalar ile mitler üzerine çalışmayı seçtiniz, diğer tasarıyı askıya aldınız, bunun nedeni nedir? Öte yandan 40'lı yıllarda akrabalık konusundaki çalışmaların durumu neydi ve sizi soy zincirleri (nesep) üzerine çalışmaktansa evlilik ve kadın mübadelesi üzerine çalışmaya iten ne oldu?

Claude Lévi-Strauss: Temel Yapılar'ı neden daha ileri götürmediğimi söyleyeyim size. Karmaşık Yapılar'ı araştırmak için Temel Yapılar'ı araştırırken kullandığım basit yöntemlerin yeterli olmayacağının bilincindeydim. Daha ayrıntılı, çok daha zor sorunları bu yöntemlerle araştıramazdım, bu konuda bilgisayar kullanmak zorunluluğu vardı. Ama yaşım oldukça ilerlemişti ve açıkçası bilgisayar öğrenme konusunda başarılı olacağıma pek de emin değildim. Dolayısıyla bu konuyu benden sonra gelenlere bıraktım. Ne iyi ki bizlerden çok daha genç olan Françoise Héritier (Collège de France'ta benim yerime geçmeden önce benim öğrencim oldu), bütün bu zor sorunları bilgisayar teknolojisini kullanarak ele aldı ve itiraf etmek gerekir, büyük bir beceriyle çözdü.

Bu ilk nedene bir ikincisini eklemek gerekir: 1950'de Ecole Pratique des Hautes Etudes'de Maurice Leenhardt'tan boşalan ve Mauss'un döneminde olduğu gibi adı "Uygar olmayan halkların dinleri" olan kürsüye atandım; Leenhardt'ın itirazlarına rağmen Dumézil'in desteğiyle (ama bunu çok sonraları öğrenecektim). Kısa bir süre sonra kürsünün adını "Yazısız halkların dinleri"ne çevirdim. Ama bunun yüzünden, daha önceleri az, hatta hiç ilgilenmediğim dinsel tasavvurlar konusuna eğilmek zorunda kaldım.

Evlilik kurallarını seçmem ise hiç de öyle istisnai değildir. Ele aldığım sorunları, soy zinciri (nesep) üzerine araştırmalar yaparak açıklamaya çalışanlar da var. Gayet meşru bu. Beni esas ilgilendiren, bir sorunu tüm açıklığıyla gözler önüne sermek: Evliliğe ilişkin yasaklar öylesine çeşitli ki bir halktan diğerine bu yasaklar size tamamen tutarsızmış gibi gelir. Bu yüzden bu yasaklar o güne kadar büyük bir bütünlüğün parçası olarak addediliyor ve yasakların nedeni her seferinde, her toplumda değişik bir olguyla açıklanıyordu. Bu soruyu açıklamak, deşmek için ister istemez evliliğin bakış açısına yerleşmek gerekiyordu. Yani diğerleri ile olan ilişkisinden yalıtılmış, her biri bağımsız addedilen grupların kimliğiyle ilgilenmek yerine, grupların arasındaki ilişkiye öncelik vermek istiyordum.

Levent Yılmaz: Temel Yapılar derken bu terimden akrabaların ve hısımların hemen açıkça belirlendiği yapıları kastediyorsunuz, yani bazı tür akrabalarla evlenme zorunluluğu koyan sistemleri. Bu sistemler, topluluğun hepsini akraba olarak görürken, akrabaları da iki kategoriye indirgiyordu: Olası eşler ile evlenmesi yasak akrabalar. Yani, bir anlamda, Marcel Mauss'un *Bağış Üzerine Deneme*'sindeki evliliğe ilişkin sorunları, dilbilimin, özellikle de Jakobson'un verilerinden yararlanarak ele alıyordunuz.

C. L-S.: Bunlara Granet'nin Çin üzerine olan araştırmalarını da eklemeli. Evet, akrabalık yapıları üzerine ilk fikirler böyle oluşmuştu; tabii tüm bunlara, Brezilya'da kaldığım yıllarda yaptığım alan araştırmalarından gelen verileri de ekleyin.

L. Y.: Brezilya'ya 1935'te gittiniz. Bunu *Hüzünlü Dönenceler*'de anlatıyorsunuz.

C. L-S.: Evet, Marsilya'dan kalkan gemiye bindik, Sao Paolo'ya doğru yola çıktık. Üniversitede ders verecektim. Bu kurum, biz oraya varmadan bir yıl önce, Brezilyalı büyük burjuvalar tarafından kurulmuş; ancak öğrencilerin çoğunluğu orta ya da az gelirli ailelerdendi ve üniversiteyi kurmuş olan burjuvalardan çekiniyorlardı. Bizse iki arada kaldık. Öğrencilerin

büyük bir öğrenme açlığı vardı. Neredeyse her şeyi okumuşlardı. Benden sosyoloji dersleri vermem istendi. Bildiğiniz gibi Auguste Comte'un Brezilya'daki etkisi inanılmazdır, hatta bu yüzden bayraklarında *Ordem e progresso* yazar. Dolayısıyla benden Comte'un bir anlamda devamı olan Durkheim sosyolojisi üzerine dersler vermem isteniyordu. Oysa, ben Amerikan ve İngiliz etnologlar sayesinde "alan" denen bir şeyin olduğunun farkına varmıştım; etnolojiye de "alan" çalışmasını bir anlamda bilmeyen Durkheim'a başkaldırarak adım attım. Yani tuhaf bir konumdaydım Brezilya'da.

L. Y.: Kimler vardı Brezilya'da? Ne zaman "alan"a çıktınız?

C. L-S.: Fernand Braudel zaten oradaydı. Pierre Monbeig de vardı. İlk yılın sonunda eşim ve ben Mato Grosso'ya Caduveolar ile Bororolara gittik. Ben bir tür vecd halindeydim. Her şeyi sanki baştan keşfediyordum. Sonra Nambikwaralara bir sefer düzenledik. Parasal desteği Musée de l'Homme sağlamıştı.

L. Y.: 1939'da Brezilya'dan ayrıldınız ve 1985'e kadar bir daha hiç dönmediniz... Amazonlardaki bu yolculuklarınız üzerine birkaç makale yayımladınız, değil mi? Yani daha Hüzünlü Dönenceler yayımlanmadan?

C. L-S.: Evet, Bororolar üzerine yazdığım bir yazı Alfred Métraux ile Robert Lowie'nin ilgisini çekmiş. Sonraları Lowie'nin çalışmalarımda büyük rolü oldu. 1939'da Fransa'ya döndük. İyi bir zaman değildi. Paris'te, Henri IV lisesinde ders vermeye geri dönmek istiyordum. Orta öğretimden sorumlu bir müdürü görmeye gittim. Paris'e dönmek istediğimi söyledim. Soyadıma baktı ve bana, bunun hiç de iyi bir fikir olduğunu sanmadığını söyledi, korumak için sanırım. Ardından da zaten antisemit yasalar yürürlüğe girdi.

C. M.: Ve siz New York'a gittiniz...

C. L-S.: Lowie ve Métraux sayesinde *New School for Social Research*'ten bir davet geldi. Kabul ettim. New York yolculuğunu *Hüzünlü Dönenceler*'de anlatıyorum. Gemide André Breton da vardı.

L. Y.: Yıllar önce, Saint Cyr la Popie'de Breton'un son eşi Elisa ile tanışmıştım. Breton'la büyük bir dostluğunuz olduğundan söz etmişti, kelebek avına çıkarmışsınız... Ancak, galiba sizden istediği bir yazıya cevap vermemişsiniz, sanırım bu yüzden aranızda bir soğukluk olmuş...

C. L-S.: Evet bir küçük dram oldu. Breton *Büyülü Sanat* (*L'Art Magique*) adlı bir kitap hazırlıyordu. Bu kitap için bir soru formu hazırlamış, tanıdıklarına, bana da, göndermişti. Breton'a hayrandım, özellikle de görsel bilgisine, ama benim için "büyü"nün etnolojik bir anlamı vardı ve sorula-

rı cevaplamadım. Breton tekrar aradı. O aralar tatildeydim, yedi yaşındaki oğlumla. Küçük bir çocuğun tepkisinin ne olacağını merak ettim. Açıkçası Breton'un da merak edeceğini düşünüyordum. Sorulara, sıralanması gereken birtakım sanat eserleri eşlik ediyordu. Oğlum, hiç çekinmeden cevap verdi ve eserleri sıraladı. Breton'a gönderdim. Bana pek sert bir cevap yazdı. Kitap nihayetinde yayımlandı, oğlumun yanıtları da içinde olarak; ama gönderdiği nüsha katı bir üslupla oğluma imzalanmıştı...

C. M.: 1950'de, sizin önsözünüzle Marcel Mauss'un *Sosyoloji ve Antropoloji (Sociologie et Anthropologie)* kitabı yayımlanıyordu. Bu önsözle bir anlamda onun geleneğine yerleşiyordunuz. Çalışmalarınızda bu anlamda Mauss'un önerdiği alanlara yöneldiniz, örneğin eş mübadelesi ve simgesellik'e ilişkin çalışmalar. Ama öte yandan toplumsal olan'a atfedilen önemin ruhsal ve biyolojik olanın önemini karartmadığı, insana dair bir araştırmayı hedeflediniz hep. Genetik bilimindeki ilerlemeler doğa/kültür, toplumsal/biyolojik ayrımını sürekli olarak sorguluyor. Dolayısıyla ister istemez size gen haritası hakkında ne düşündüğünüzü sormak gerekiyor...

C. L-S.: Ah, bugün itibariyle bu soruya verilecek cevabın kolay olacağını mı sanıyorsunuz? Bugün 13 Şubat ve insan genlerinin sıralanışı daha dün yayımlandı. Bu keşfin bilgilerimizi ne derece etkileyeceğini hiçbir şekilde bilmiyoruz. Ama şunu açıkça söyleyeyim, bu konuda ilk önce biyologlar sorular sormalı, o sorulara yine biyologlar cevap vermeli: Bence antropologlara sıra daha sonra gelmeli...

L. Y.: 1908'de Brüksel'de doğdunuz, ama iki ay sonra Paris'e, Poussin sokağına taşındınız ve yirmi yıl bu sokakta yaşadınız. 1993 yılında yayımladığınız *Bakmak Dinlemek Okumak (Regarder Ecouter Lire)* adlı kitapta sevdiğiniz bu ressama, Poussin'e geri dönüyorsunuz. Poussin'in resmiyle ne zaman ve niye ilgilendiniz? Bu soru daha sonra bizi *Yaban Düşünce*'ye de götürecek...

C. L-S.: Poussin'e ilgim, çocukluğumu geçirdiğim ve tüm sokak isimlerinin sanatçı isimleri olduğu bir mahallede bulunan bu sokakla doğrudan ilişkili mi bilmiyorum. Mahalle bir sanatçı mahallesiydi. Babam da bildiğiniz gibi ressamdı. Portre ressamı. Poussin'e duyduğum ilgi ise oldukça eskidir, savaşı izleyen yıllara kadar geri gider, yani 1918-20 yıllarına... Babamın birincil işlerinden biri beni her pazar Louvre'a götürmekti. Poussin'i ve birçok başka ressamı, ama özellikle de Poussin'i bu sıralarda keşfettim.

L. Y.: *Bakmak Dinlemek Okumak*'ta, Poussin'in *Eliezer ve Rebekka* adlı tablosunu yorumluyorsunuz: Eski Ahit'ten alınma bu sahnede Rebekka, Eliezer'e

ve develerine su verir, bu davranışıyla da "seçilmiş gelin"in kendisi olduğu anlaşılır. Bu tabloda Poussin deve resmetmemiştir; siz buna ilişkin olarak onyedinci yüzyılda Fransız resim akademisinde Le Brun ile Champaigne arasında çıkan "Poussin niye deve resmetmedi" tartışmasına atıfta bulunuyorsunuz ve şöyle yazıyorsunuz: "Bizler, onyedinci yüzyıl insanlarının, İncil'de sözü geçen dönem, Antikçağ ve kendi zamanları arasına Rönesans'ın yarattığı etki sayesinde, ölçmeyi beceremedikleri tarihsel bir derinlik yerleştiriyoruz. Sadece bu da değil, bir eleştirel mesafe de koyuyoruz." Onyedinci yüzyıldan itibaren Avrupa toplumları bugünleri ile geçmişleri arasında tarihsel ve eleştirel bir ayrıma mı gittiler? Ve bu açıdan, gerçekliği temsil etmenin imkânsızlığı açısından hepimiz Kantçı mıyız? Sizin Kant'la olan ilişkiniz nedir?

C. L-S.: Beni, üstünde gezinmekten tedirginlik duyduğum felsefe alanına sürüklüyorsunuz. Fransa'da lise eğitiminin, hele de klasik lisenin son yılında felsefe eğitimi verilir. Ben Kant'ın ne olduğunu o dönemde öğrendim ve itiraf etmek gerekirse düşünsel açıdan, Marx'la birlikte, beni en çok etkileyenlerden biriydi. Kant uzmanı olduğumu söyleyemem, derinlemesine araştırmış da değilim, ama okumalarım sonucunda bana sunulan bu dünya, özellikle de eleştirel devrim, önümde ufuklar açtı. Öte yandan zikrettiğiniz bölümde söylemeye çalıştığım şey oldukça basit. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıl insanlarının bizi İncil'e ilişkin zamanlardan ayıran tarihsel derinliği tam olarak algılayamadıklarını söylüyordum. Onlar için İncil'in zamanı bugünlerinde mevcut olan, kendilerine daha yakın hissettikleri bir zaman. Tarihsel bilginin bize daha sonra sunacağı verileri kullanmıyorlardı geçmişlerini bugünlerinden ayırmak için; oysa bu bilgi binlerce yılı hem dolduruyor hem de bizi bu süreçte bir yerlere oturtuyor. Sizi ilgilendiren Poussin ve develer konusu ise ayrıntılarıyla mevcut. Onlar için sorun bu sahnede deve olup olmadığını bilmekti. Bu soru bize bugün öylesine boş, anlamsız bir soruymuş gibi geliyor ki... Hatta belki de bizim için hakikaten hiçbir anlamı yoktur.

C. M.: 1998'de *Les Temps Modernes*'de yayımladığınız bir makalede tekrar "soğuk toplum"/"sıcak toplum" ayrımına geri döndünüz. Oysa, daha 1988'de bu konuda ne düşündüğünüzü, bu ayrımla neyi kastettiğinizi bin kere yazdığınızı, söylediğinizi, tekrar ettiğinizi ifade ediyordunuz. Neden tekrar bu konuya döndünüz?

C. L-S.: *Les Temps Modernes*'de yayımladığım bu makalenin belirli bir nedeni vardı. Çünkü, bir ya da iki sayı önce, birileri bir makale yayımlamış ve bana bir dizi suçlama yöneltmişlerdi. Yanıtlamak zorundaydım, hatta suç-

lamaları öylesine kaba ve anlamsızdı ki mutlaka yanıtlamam gerekiyordu. Dedikleri şuydu: Merleau-Ponty Lévi-Strauss üzerine bir metin yazmış, bu metinde sanki onu övüyormuş gibi yapıyor olmasına rağmen, aslında onu eleştiriyor. Oysa Merleau-Ponty'nin söz konusu metni, satırı satırına benim Collège de France'a niye seçilmem gerektiğini diğer profesörlere anlatan metindir çünkü benim adaylığımın en büyük destekçisi oydu. Dolayısıyla benim seçilmemin niye çok iyi bir şey olduğunu, çalışmalarımın nasıl olduğunu anlatan, üstelik de hitap ettiği kişileri ikna etmek için kurgulanmış bir metnin esasında eleştirel bir metin olduğunu söylemek o denli aptalca bir şey ki... Makalede sıcak ve soğuk toplumlar konusunda da bir suçlama vardı ve buna da bir kez daha cevap vermeye çalıştım ama bunun beni eğlendirdiğini söyleyemeyeceğim.

L. Y.: Eğlendirmediği açık, bu görülüyor. Ama eğlendirmese de, bu konuya tekrar dönmek istiyorum. Kimileri bu ikili kavramı bir "büyük ayrım" olarak gördüler. Özellikle de *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi* kitabıyla Jack Goody. Anglo-Sakson antropolojisiyle ve Cambridge ekolüyle ilişkileriniz nasıldı?

C. L-S.: İngiliz meslektaşlarımla ilişkilerim çok iyiydi. Çok yakındık. Evans-Pritchard'la, Meyer Fortes'le aramda büyük bir dostluk vardı. Amerikalılardan Margaret Mead'le, hatta Franz Boas'la. Jack Goody, daha sonraki kuşaktan; dolayısıyla onu daha az tanıdım.

L. Y.: Bu "büyük ayrım"a katılmadığınız açık. Ama diğer yandan sizden önceki kuşakların bundan kurtulamamış oldukları da bir gerçek...

C. L-S.: "Büyük ayrım"la neyi kastediyorsunuz?

L. Y.: Örneğin Lévi-Bruhl'ün sınıflandırmalarını...

C. L-S.: Tüm bu görüşlere karşı adı *La Pensée Sauvage* (Yaban Düşünce, 1962) olan bir kitap yazdım. O zamanlar soğuk-sıcak toplum adı altında yaptığım ayrımı anlamakta çok zorlandı insanlar. Ama yaptığım bu ayrım, toplumun iki türe ayrıldığını söyleyen bir ayrım değildi. Tarih karşısında herhangi bir toplumun takınabileceği iki farklı tavırdan söz ediyordum. Yeni yazdığım bir yazıda da, örneğin, Amerikalı yerli topluluklarının siyasal savaşıma girmiş ve tarihlerini içselleştirmiş olmaları yüzünden "sıcak toplum" olma yolunda olduklarının altını çiziyorum; öte yandan da örneğin bizim toplumlarımızda bir "soğuma" eğilimine ilişkin belirtiler var; özellikle kültür mirası konusu aklıma geliyor ya da tarihsel edebiyat konusuna duyulan ilgi. Sanki tarihi bir anlamda durağanlaştırmak, geciktirmek mümkünmüş izlenimi veren bir süreç var bizim toplumlarımızda...

L. Y.: Ya gitgide "toplumsal bellek" haline gelen tarihçilik hakkında...

C. L-S.: Bilmiyorum, hakikaten; öte yandan da beni ilgilendirmiyorlar...

C. M.: 1964 ile 1971 arasında *Mythologiques*'in dört cildi yayımlandı. Bu devasa çalışmada her bir mit çözümlemesi bir diğerini zorunlu kılıyordu. Bu çalışmanızla ilgili birkaç soru: *Uzaklaşan Bakış*'ta (*Le Regard Eloigné*) da yazdığınız gibi, bu yöntemin gerçeküstücü tekniklerle bir ilgisi var mı? Özellikle Max Ernst'in eski gravürlerle kolaj yaptığı romanları, mesela *Une Semaine de Bonté*'yi (*Bir İyilik Haftası*) düşünüyorum.

C. L-S.: Bu soruya cevap vermek çok güç. Ancak şunu söyleyeyim. Ernst'in kolajlarında yaptığı türden zor bir araya gelecek şeyleri birbirlerine yaklaştırmaktan korkmamayı gerçeküstücülerden öğrendim. Ernst, zikrettiğiniz kitapta ondokuzuncu yüzyıla ait, yani bir başka kültüre ait resimleri alıp bir araya getirir ve kendine ait bir dizi mit oluşturur. Ben de *Mythologiques*'de mitsel malzemeyi parçalara ayırdım ve onlardan daha fazla anlam üretmek amacıyla parçaları yeniden bir araya getirdim. Bu etki *Yaban Düşünce*'de daha belirgindir. Öte yandan *Mythologiques*, onu önceleyen ancak izi neredeyse kalmamış birçok denemenin damgasını taşır. Yani sıfırdan yola çıkmış bir çalışma değildir. Nihayetinde, *Mythologiques*'i kurmadan önce başka birçok mitoloji üzerinde gezindiğimi söyleyebilirim.

C. M.: İkinci olarak, *Le Cru et le Cuit*'deki (*Çiğ ve Pişmiş*) "fugue" kullanımı nereden kaynaklanır?

C. L-S.: Açıklayayım. Uzun süre çalıştıktan sonra, mitlerin çözümlemesine en uygun modelin, müziksel geleneğin sunduğu modelden başka bir şey olmadığında karar kıldım. Ardından, ki bunu da kanıtladım sanırım, mitolojinin sona erişi ile büyük müzikal formun Batı müziğinde onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda ortaya çıkışı arasında tarihsel bir bağ kurdum. Mitoloji, edebi tür olarak sona erdiğinde, bu biçimlerin yapısı açısından, müzik onu kendi bünyesine katmıştır. Müzik aracılığıyla ortaya çıkmadan önce, "fugue" biçimi mitlerde mevcuttur. Bu açıdan ilginç bir anı: *Çiğ ve Pişmiş*'i yazarken bir sorun karşıma çıktı. Mitik bir dönüşümün öylesine bir yapısı vardı ki, onun müzikteki karşılığını bulamıyordum. Sorunu bir besteci arkadaşıma açtım. Bu türden bir yapının müzikte kullanıldığını hiç görmediğini söyledi, ama kullanılmasına engel bir şeyin de olmadığını ekleyerek. Birkaç hafta sonra, bana ve eşime ithaf edilmiş, bu yapıyı kullanarak yaptığı bir besteyi gönderdi. Bir de tersi oldu. Luciano Berio *Çiğ ve Pişmiş*'i *Sinfonia* adlı eserinde kullandı.

L. Y.: Çeşitli metinlerde, seslerin ve bileşimlerinin kullanıldığı Operaya olan hayranlığınızı belirttiniz...

C. L-S.: Evet, sesler ve seslerin birlikteliği. Operada kimi ses birlikteliklerı beni derinden etkiledi: Wagner'in *Baş Şarkıcılar*'ının beşlisi, *Fidelio*'nun ilk sahnesindeki dörtlü, *Lucia di Lammermoor*'daki altılı...

C. M.: Müzikle mit arasındaki bu yakınlık *L'Homme Nu*'nün (*Çıplak İnsan*) "final"inde de karşımıza çıkıyor. Burada, rit ya da ritüeli (tören, merasim) kendi yapısı içinde ele almak gerektiğini, ritüeli mitoloji içinde ayrı bir araştırma nesnesi haline getirip ona has öğeleri belirlemek gerektiğini söylüyordunuz. Mit ile rit ilişkisine dönelim mi ?

C. L-S.: Rit ya da ritüel olarak adlandırdığımız şeyin ardında tamamen farklı iki şey olduğunu göstermeye çalıştım. Bir yanda mitoloji vardı ve ritteki mitolojiyi bu yakaya doğru yönlendirmek gerekiyordu; diğer yandan da kelimenin tam anlamıyla ritüel olarak ele almamız gereken "sözler ile davranışlar" vardı. Bu sözler veya davranışlar, onları söyleyen ya da yapan kişiler için hiçbir şey ifade etmiyorlardı, anlamlarından tamamen arınmışlardı.

L. Y.: *Anthropologie Structurale* (*Yapısal Antropoloji*, 1958) içindeki bir yazıda ("Simgesel etkililik": "L'Efficacité symbolique") Cuna kabilesinde zor doğumlara yardım etmek için söylenen bir şaman şarkısının çok ayrıntılı bir çözümlemesini sunuyorsunuz. Şarkı ve şarkıdaki doğaüstü yolculuğun aşamaları sayesinde şaman, kadının acısını azaltmayı başarıyor. Bu yazıda şamanik sağaltım ile psikanaliz arasındaki ilişki sorununu ortaya koydunuz. Nasıl oluyordu da simgesel (yani kültürel) bir anlatı, fiziksel (yani bireysel) bir acıyı azaltmaya, yok etmeye yarıyordu? Antropoloji ile psikanaliz arasındaki ilişkinin doğası nedir; psikanaliz antropoloji için bir nesne midir bir araç mı?

C. L-S.: Burada, daha sonraki çalışmalarımda çok merkezi bir öneme sahip olmayan, eski bir makaleyi zikrediyorsunuz. Bu bir tür eğitimdi benim için. Ama, haklısınız, Freud'un yazdıklarıyla yakından ilgilendim. Kimi psikanalistleri, örneğin Raymond Saussure'ü, Jacques Lacan'ı yakından tanıdım. Ve sonuç olarak, benim psikanalize ilişkin yüzeysel bilgilerimden çıkardığım şu: Psikanaliz, temelinde, hastaya, sıkıntısını ifade edebileceği bir dilbilgisi sunar. Bu açıdan da kimi toplumlardaki şamanların etkinliğiyle yakın bir benzerlik taşır. Şu farkla belki: Şaman hem bir dilbilgisi hem de bir söylem sunar, oysa psikanaliz bir tek dilbilgisi sunar ve söylemin hastadan gelmesini, ondan kaynaklanmasını bekler. Şimdi bu, içine girmek iste-

mediğim psikanaliz tarihine ilişkin sorunlar yaratıyor, çünkü son zamanlarda Freud'un psikanaliz kuramlarının daha tek bir hasta dahi görmeden kafasında şekillenmiş olduğu söylenir oldu. Bu açıdan Freud benim zannettiğimden de fazla şamana benziyor, ama tabii bunlar benim uzmanlığımın dışında şeyler.

C. M.: Evet, ama işte bu, sizi gen haritasına çekmeye çalışırken tam da benim vurgulamak istediğim sorun. Bilimler, bu durumda psikanaliz (ama aynı zamanda biyoloji), antropolog için araştırmak istediği toplumların düşünce sistemlerini çözmekte kullanacağı araçlar. Öte yandan bu araçlar, düşünce sistemlerini çözmek istediği toplumlara ait değil, bunlar onun kendi düşüncesinin birer nesnesi. Dolayısıyla...

C. L-S.: ...Bakın, şunu söylememe izin verin. Burada hepimiz Batılıyız. Bizim Batılı düşünüş biçimlerimiz var. Ve biz, bu düşünüş biçimlerine, bir anlamda güveniyoruz ve onları, farklı düşünüş biçimlerinin araştırılmasına koşuyoruz. İyi. Ardından, araştırdığımız bu farklı düşünüş biçimleri bizim üzerimizde bir etki yaratıyor, dolayısıyla kendi Batılı kategorilerimizi eleştirmemize yol açıyor. Ama bizim düşünüş biçimlerimiz, etnolojik, psikanalitik tecrübeler ya da biyologların deneylerinden etkilenip değişse de, normal olarak varolmaya devam ediyor.

L. Y.: Dinsel olgu, Durkheim'dan kaynaklanan gelenekte, toplumların kurucu öğesi olarak görülür. Oysa siz, bu konuyla hiç...

C. L-S.: ... Evet, hem de hiç...

L. Y.: ...ilgilenmediniz. Öncelikle bunun nedeni nedir? Öte yandan "dinler tarihi" denen alanla ilişkileriniz nasıldı? Aynı araştırma nesnelerini, örneğin mit, paylaştığınız düşünülürse...

C. L-S.: ... Bakın, dinsel alan dediğimiz, inanılmaz zenginlikte bir tasavvurlar sarnıcıdır. Beni ilgilendiren, yalnızca tasavvurdur. Tasavvurların ne olduğu, birbirlerine nasıl eklemlendikleri, zihnin onları üretmek için nasıl çalıştığı...

L. Y.: Ya işlevleri?

C. L-S.: ... Elbette ki işlevleri var; ama işlevle uğraşacaksak, onu her toplumun kendi özel koşulları çerçevesinde ele almak gerekir. Çünkü dinsel tasavvurun işlevi, her toplumda farklılaşır.

L. Y.: Söyleşimizi bitirmek için iki merak sorusu, bir şair dostumuzdan geliyorlar... Sizin Lacan'larla ilişkiniz gayet iyiydi. Courbet'nin Dünyanın Kökeni tablosundan haberdar mıydınız?

C. L-S.: Tabii, gördüm bile. Evet. Guitrancourt'da, Lacan'ların kır evindeydi. Elbette.

L. Y.: Niye saklıyordu acaba? Masson'un bir resminin arkasındaymış galiba?

C. L-S.: Evet, evet. Küçük bir dolap açar gibi açıp bakıyordunuz. Arkadaşlarına gösterdiğini biliyorum. Académie Française'de de böyle bir gelenek vardır. Toplantıların yapıldığı salonda, Richelieu'yü ölüm döşeğinde gösteren bir tablo bulunur. Tabloda Richelieu'nün sadece başı görünür. Bu da bir dolabın içindedir. Akademi'ye seçildiğinizde size bu resmi bir kez gösterirler, sonra bir daha asla...

L. Y.: Son soru: Sizi Noel Baba üzerine küçük bir kitap yazmaya iten neden ne olabilir?

C. L-S.: Ah, onu yazdığım zaman bir kitap değildi ki! *Les Temps Modernes* için bir makaleydi. 1952 yılındaki bir olay vesilesiyle kaleme aldım bu metni. Eğer hafızam beni yanıltmıyorsa, Dijon'lu rahipler, bir Noel Baba kuklasını büyük bir patırtıyla katedralin merdivenlerinde ateşe verdiler.

L. Y.: Neden neymiş?

C. L-S.: Güya pagan bir ritüelmiş. Bu, tabii, bu konuyu düşünmeye sevketti beni...

Cogito 26, *Şakanın Sırası Değil*, Bahar 2001

Kriz Üzerine

UMBERTO ECO İLE SÖYLEŞİ – LEVENT YILMAZ

Levent Yılmaz: Kriz ve kritik, yani eleştiri. İkisi de Yunanca krino, yargılamak, ayırmak, seçmek anlamına gelen fiil kökünden türemiş sözcükler. Bu yakınlık tuhaf değil mi?

Umberto Eco: Kriz, birçok alanda, çeşitli kullanımları olan bir sözcük. Ama herkes tarafından kabul edilmiş iki temel anlamı hemen belirleyebiliriz. Birincisi, yıkıma götüren bir dönüşüm süreci: 1929 Wall Street krizi. Borsa büyük bir buhrana giriyor, girdi: Bu türden bir cümleden çıkacak anlam... Ya da eğitimde yetişme çağı krizi dediğimiz kriz. Bu da belki de ikinci temel anlam... İlkgençlik çağı, kişi için büyük bir dönüşümün olduğu dönem, binlerce sorunun arka arkaya sıralandığı bir yaş. Ama burada kriz, yetişkinliğe geçişi belirleyen, vurgulayan bir şey: bir geçiş söz konusu.

U. E.: Yıllar önce Jacques Attali, Paris'te bir konferans düzenlemişti, devasa bir konferans. Kimi ararsanız buluyordunuz... Herkes vardı, herkes. Herkes derken, bir yazarın, bir sinemacının, aktörün adını söyleyin bana, orada mıydı, değil miydi, hemen söyleyeyim. Herkes vardı. Hatırlıyorum, vestiyerden paltomu almak için kuyruğa girmiştim, önümde Peter Ustinov, yanında Graham Greene, onların önünde Kundera, arkamda da Sophia Loren. Ne keyif! Bu konferansta ben de bir konuşma yaptım, bir yerlerde yayımlandı da. Başlığı ve konusu "Entelektüeller krizleri çözmeye değil, çıkarmaya yararlar" idi. Konferansın büyük sorusu, entelektüellerin çağımızın büyük krizlerini çözmede nasıl yararlı olacakları, ne gibi müdahalelerde bulunmaları gerektiğiydi. Konusu ve sorusu. Sorun başkaydı elbette: Entelektüeller krizlerin çözümünde faydalı değildirler. Kriz başgösterdiği zaman, yani derin bir sorun ortaya çıktığında mesele yalnızca entelektüelleri değil,

toplumun her kesimini ilgilendirir. Diyelim ki dinsel bir kriz var, ya da ahlak değerleri büyük bir kriz içinde: Entelektüel ne yapsın, bir kitap yazıp tüm sorunları çözecek bir anahtara mı sahiptir? Hayır. Oysa, tam tersine, entelektüel, bir sıkışma durumunda, çıkış yolu gözükmeyen ve öylesine giden, olması gerekirken hiçbir şey olmayan bir düzende, bir kopma, kırma, ayırma işlemi yapan kişidir. René Descartes, *Cogito* (iyi, derginizin ismini de zikretmiş olduk!) diyerek felsefe yapmaya başladığında bir krizi çözmez, tam tersine, büyük, devasa bir krizi başlatır, binlerce başbelası sorun yaratır. İşte burada etimolojiye ulaşırız. Sözcüğün ilk anlamına belki. Bir kriz yaratmak, varolan bir hali eleştirip, bu değişmezlik tarlasına "kuşku" tohumları ekmektir.

L. Y.: Krino aynı zamanda klasik mantıkta "değerlendirme" ile ilgili dala da adını vermiş...

U. E.: Tabii. Yargılama, değerlendirme: Bu sayede düşünce yeni sorun yumakları oluşturur, yeni sorular sorar. Ama Yunanca sözcüğün, mesela "Bu bir sandalyedir" cümlesinde kullanılabileceğini sanmam. Tersine "Bu sandalye kötü yapılmıştır" dersem, "anatomik açıdan, bizim ihtiyaçlarımızı karşılamıyor, rahat değil, olmamış" dersem, işte o zaman "kritik" yani eleştirel değerlendirme alanına kayarım. Sözcük, anlamına o zaman kavuşur.

L. Y.: Eh, bu da kriz yaratmak değil midir?

U. E.: Benim bu eleştirel yargım, eğer başkalarınca da paylaşılıyorsa, evet ortaya bir kriz çıkarır. Sandalyeyi yapan usta ya da fabrika için bir kriz durumudur bu. Şimdi, kriz dayanılmaz bir noktaya ulaşırsa, örneğin Wall Street krizinde olduğu gibi, soruna bir de çözüm bulmak gerekir. Benim kişisel fikrim gayet açık: Entelektüele, gaipten gelen sesleri yönlendiren ve her şeye bir çözüm bulan bir kâhin gibi bakmamak gerekir. Bir ara bu konuda bir şeyler söylemiş ve birilerini sinirlendirmiştim: Bir sinemada yangın çıktığında, entelektüelin yapması gereken ilk iş, itfaiyeyi çağırmaktır. Yoksa, sahneye çıkıp, yangın redifli bir gazel okumak ya da yangının kavramsal çerçevesi üzerine nutuk atmak değil. Hatta, yangına karşı ne tür önlemler alınması gerektiğini dahi söylememelidir: Çünkü bunu, yangın çıkmadan önce söylemiş olması gerekir. Ya da, yangından sonra söylemesi. Ama yangın çıktığı anda, yapması gereken, yangını söndürmek için itfaiyeye haber vermektir, orada birarada bulunduğu yargıçlar, fırıncılar ve diğer vatandaşlar gibi. Elbette, durum biraz daha çapraşık. Gazetecileri ele alalım, yangın çıkıyor, onlar koşa koşa entelektüele geliyorlar: Sanki entelektüel Apollon Tapınağı'nda kehanette bulunan bir rahip. Ondan bir cevap vermesini istiyorlar. Entelektüelin

sokratik ödevi, hatta ilk ödevi, benim verecek yanıtım yok demektir. Cevap bende değil, çözüm de. Tabii bu cevap çok ciddi bir cevaptır, düşünürseniz. Bugün İtalya'da aile krizi yaşanıyor, genç çocuklar adam öldürüyorlar vs. Bu büyüklükteki, bu genişlikteki toplumsal bir sorunu, düşünce yoluyla, sadece düşünce yoluyla çözmek mümkün değil. Ailenin toplumdaki yeri nedir, şiddet ne anlama gelir, şiddet nasıl bertaraf edilebilir? Entelektüel bu tür sorulara yanıtlar veren kitaplar yazabilir, ama sorun, toplumun tüm kesimlerinin katılımıyla, rızasıyla çözüme ulaşır. Tekil kitaplarla değil. Yani demek istediğim, entelektüel krizden önce ya da sonra çalışır: Kriz sırasında değil.

L. Y.: Peki, bu anlamda "kriz"i basit bir sorundan ayıran nedir?

U. E.: Felsefenin bir tanımı vardır: Felsefe "cevabı olmayan sorularla" ilgilenen bilgi dalıdır. Eğer bir cevabı varsa sorunun, bu meseleyle bilim ilgilenir. AIDS nasıl tedavi edilir, iyileştirilir? Bir yerlerde bir cevap vardır ve bilim gidip, arayıp bu cevabı bulmak zorundadır. Felsefenin soruları başka türlüdür: Niye dünyada deniz vardır, insanlar neden ölür? Sorunun cevabı yoksa, orası felsefenin çalışma mekânıdır. Felsefe sorun yaratır. Sorunları tasvir eder, tanımlar, kimi zaman yanıt vermeye de çalışır, ama yanıtın kuramsal olduğunu da gayet iyi bilir. Ölüm mesela: Heidegger "ölüm için yaşamak gerek" diyecektir. İyi de, bu bir cevap mıdır? Nasıl bir cevaptır yani bu? Cevaptır da, çözüm müdür?

L. Y.: Olabilirliği yoktur ki...

U. E.: Felsefe tarihinin en önemli metinlerinden biri Boetius'un *De Consolatione Filosofae*'sidir. Boetius bunu hapishanede yazdığı zaman, felsefe sayesinde acısını yatıştırıyor, "avunuyordu". Benim ustalarımdan biri, adı Niccola Bagnano'ydu, hatta, o muydu, yoksa onun öğrencilerinden biri mi, şimdi hatırlamıyorum, bir makale yazmıştı. Başlığı "Felsefe Avutmaz"dı. Bu bence gayet güzel bir tanımdır: Felsefe avutmaz, çözmez, dindirmez. Dinler avutabilir. Ölüyorsundur, cennete gideceksindir, eh işte, gayet güzel bir avuntu. Felsefe öyle değildir. Şiir de. Bizi avutan bir şair genellikle kötü bir şairdir. Örneğin Leopardi gibi bir şair, bizi avutmak, acılarımızı dindirmek için falan yazmamıştır. Bu da işte; entelektüel, krizleri çözmez, çıkarır demenin bir başka yoludur.

L. Y.: Kriz çıktı. Peki, sonrası nedir, nasıl gelişir? Yeni bir normallik hali mi sağlanması gerekir? Şart mıdır?

U. E.: Ben tabii "entelektüel kriz çözmez, çıkarır" dediğimde, entelektüelin has görevinden, doruk noktasından söz ettim. Yoksa entelektüel, herkes

gibi elma yiyen, sahanda yumurta pişiren, otobüse binen gayet sıradan bir kişidir. Bunun ardından başka soruların gelmesi doğaldır. Entelektüel, toplumsal bir rol üstlenmiş başkalarıyla, profesörler, mühendisler, gazetecilerle birlikte krizi çözmek üzere çalışır, çalışmalıdır. Şu iki şeyi ayıralım: Entelektüelin yapması gereken düşünme çalışması bir yana, entelektüelin toplumsallığa katkısı bir yana. Örneğin, entelektüelin siyasi tavrı. Bir ara, PSİUP'un bir konferansına katılmıştım: İtalyan Proleter Birlik Sosyalist Partisi. Gramsci'den gelen geleneğe sıkı sıkıya bağlıydılar. Oysa bence entelektüelin yeri Italo Calvino'nun *Ağaca Tüneyen Baron* kitabında anlattığı yerdir. Adam ağaçların tepesine tüner, ama tünemesi etrafıyla ilgilenmediği anlamına gelmez. Ağaçların tepesinden her şeye karışır, katılır: Örneğin Fransız Devrimine.

Entelektüelin ikinci görevi, siyasi açıdan, partisinin düşmanlarına saldırmak değil, kendi partisindeki yandaşlarına karşı koymaktır. Çünkü düşmanlara karşı konuşmak kolaydır, herhangi bir basın organında bu zaten yapılıyor. Ama dostlarına, yandaşlarına karşı konuşmak, bu önemlidir: Çünkü bu durumda kendi tarafını sürekli sorgular, bu yakada sürekli kriz yaratır. Ama üyesi olduğu için partisinin broşürlerini, propaganda malzemelerini kaleme alıyorsa... Eh, biraz okur-yazar olan herkes bu işi yapabilir. Onun görevi bu değildir. Diyelim bir eğitim krizi var. Entelektüel bunu çözmez. Ama bir vatandaş olarak, toplumun her kesiminde bu krizi çözmek için yapılan çalışmalara katılır ve toplumun bütününün bu krizi kendi kendine aşmasına katkıda bulunur.

Entelektüel, bir genelkurmay başkanı gibi savaşı başlatır diyelim, tuhaf bir örnek ama... Ama bitirmek işi, askerlerin, erlerin, subayların işidir.

L. Y.: Tüm bunlardan sonra, gelinen başka düzlemde, eh, başka bir kriz yaratmak lazım o zaman...

U. E.: Krize bakışımız biraz Hegel'ci, ama ne yapalım, öyle. Bu işlev, bana doğruymuş gibi geliyor.

L. Y.: Yani, kriz, bir anlamda "yaratıcı bir an".

U. E.: Evet. Kriz çıkarmak lazım, sonra da çözümüne katkıda bulunmak. Ama şu da var ki, çok önemli. Entelektüelin bir diğer görevi de, gereksiz yere kriz yaratmamaktır. Yani, iş olsun diye kriz yaratmamak. Dünya, her gün kriz çıksın isteyen bir torba entelektüelle de dolu. Orada burada yazılar yazıp yıkım ve felaket haberciliği yapmak, dikkati üzerine çekmek isteyen entelektüellerin gayet sık yaptığı bir şey. Gereksiz kriz, yaratılmamalı.

L. Y.: İyi de, nasıl ayıracağız?

U. E.: Çok iyi. Yüz puanlık uzman sorusu. Sokrates, masum bile olsak, hapisten kaçmamak gerekir der. Kaçmak, şehrin yönetimini, yasaları tanımamak anlamına gelir diye de ekler (Kryton). Bugünden baktığımızda, o zaman için gayet önemli bir kriz yarattığını görüyoruz. Ama işte, orada. Sonuçlarına katlanıyor. Platon, Syracusa tiranına gidiyor, sana yeni bir yönetim şekli sunuyorum diyor. Cumhuriyet yönetimi fikrinde büyük bir kriz yaratıyor, sarsaklık sarsaklık üzerine. Keşke önermemiş olsaydı, önerenin adı Platon olsa bile. İki bin yıl sonra, şimdi şimdi farkına varıyoruz. Adı o zamanlar konmamış da olsa, Platon'un önerdiği yönetim biçimi faşizmdi. Dolayısıyla, yanlış, hatalı kriz yaratan entelektüeller de vardır. Uç noktaya bakalım: Hitler'in danışmanları, ırk teorisyenleri, o çevrede entelektüel işi görüyorlardı. Öyle bir kriz yarattılar ki, yaratmasalar insanlık için çok ama çok daha hayırlı olurdu.

L. Y.: Şimdiye kadar, bireylerden, kriz yaratan, ya da yaratmaması gerekenlerden söz ettik. Ama, krizin olabilmesi için, kültür dünyasında, toplumda zaten kaynar bir şeylerin olması gerekmiyor mu?

U. E.: Kriz meselesini hemen bitiştirdiğim bir kavram var: Devrim. Biz devrimi ya halkın önderlerinin ya da birtakım önderlerin etrafında toplanmış kişilerin yaptığını sanırız. Mesela Lenin'de görünür hal budur. Ama görünmeyen, başarısız devrimler yok mudur? Spartaküs. Kölelerin isyanı. Ortaçağ'da birçok cemaatte, diğer coğrafyalardaki isyanlar, isyanlar karşısında bastırma hareketleri. Bir devrim tarihsel olarak devrim haline gelmeye, birileri toplumda mayalanmaya başlamış olan bir şeyleri hızlandırdığında başlar. Bu dönüşme süreci bittiğinde de, tarihsel olarak, bu olaya devrim adını veririz. Fransız Devrimi, o üç-dört çapulcunun Bastille hapishanesine yürüyüşü falan değildir: Bu efsanesidir. Aynı Fransız devrimini gerçekleştiren Jacobinler de değildir. Tamam Jacobinler devrime yol vermiş, hızlandırmış olabilirler, ama bu hiç de önemli değildir, çünkü Ancien Régime'de krallık ve saray zaten krizdedir. Diderot ve d'Alembert *Ansiklopedi*'yi yayımlamaya başladıklarında, kitap toplatılacaktır. Sansürden ve zoralımdan sorumlu İçişleri Bakanı, bir gece evvel Diderot'ya telefon eder (daha neler! bir mektup gönderir), bak yarın kitap toplatılacak, ona göre dikkatli olun, özür dilerim falan der. Onları saklamaya çalışır, onları sakınır.

L. Y.: Malesherbes değil midir?

U. E.: Evet, Malesherbes... Hem de *Ansiklopedi*'nin hedeflediği, eleştirdiği toplumsal sınıftan gelmektedir. Ama o sınıf zaten büyük bir krizin içinde-

dir ve Malesherbes ikiye bölünmüştür. Bir devrim ancak şu gibi zamanlarda doğar: Bir entelektüel grubu (Jacobinler ya da Lenin) doğru bir zamanda, toplumdaki bir gerilimi anlar ve doğru yorumlarsa. Kesinlikle olur da denemez elbet. Eğer yanlış zamanda harekete geçerlerse, eh yazık olur. Örneğin, İtalya'da ortaokul ve lisedeki bütün çocuklar Carlo Pisacane'nin efsanevi seferini bilir. Pisacane, güneyin pleblerini birleştirmek için sefere çıkar. Sonuçta, hem onun adamları, hem de pleblerden bu harekete katılanlar kılıçtan geçirilir. Bu yüzden okullarda hâlâ şu şiir okutulur: "Eran trecento, eron giovani e forti, e tutti sono morti" (1400'lerdi, hepsi gençti güçlüydü, şimdi hepsi ölümün kucağına düştü). Carlo Pisacane'nin anısı yaşatılır, çünkü yüzyıllar öncesinden, başkaldırı ve birleşme mesajını ilk veren kişi oydu denir. Evet yüzyıllar önce olduğu için de fazlasıyla erkendir tabii; ve hareketi maalesef hüsranla biter. Ama doğru zamanda, doğru yerde aynı türden bir hareketi başlatan Garibaldi, başarır. Tarihsel bir devrim yapar Garibaldi, ama büyük bir krizi de başlatmıştır. Sicilya'ya hareket etmiş, bu yüzden de Piemonte'deki hükümeti inanılmaz zor durumda bırakmıştır. Ya doğru zaman olduğunu anlamıştı, ya da yalnızca şanslı bir adamdı, sonuç başarılı oldu. Pisacane, krizi, olmaması gereken bir anda yarattı ve biz bugünden bakıp, yersiz olmasına rağmen bu "tanıklığı" ders kitaplarında anarız.

L. Y.: Tarihsel bir alana kaydık ve benim aklıma hemen şunu sormak geliyor, büyük tartışmalara yol açtığı için: Krizi "olay"dan, "hadise"den ayıran nedir?

U. E.: Bir zamandır aslında şunu demiyor muyuz: Kriz olarak gördüğümüz her şey aslında birer "olay"dır. Bir noktadır bunlar, tarihsel bir andır. Ama doğrusu "olay", zaten varolan "olay-dışı" (Eco, burada terimin Fransızcasını kullanıyor: "non-événementielle") bir arkaplan sayesinde "olur". "Olay" zaten yalıtılmış bir şey olamaz... Olay haline, tekilliği sayesinde gelir. Bir örnek ele alalım: İtalya'da terorizm. Kızıl Tugaylar ne dedi başta? Saldırılar düzenleyeceğiz, bu sayede hükümete baskı yapacağız. Ne oldu? İşçi sınıfı bu baskı yolunu seçmedi. Bir dizi adam kestiler. Hükümet biraz baskı altında kaldı ama işçi sınıfı tepki vermedi. Çünkü yarattıkları bu "hadise", yani gidip Moro'yu öldürmek, toplumsal bir arkaplan olmadan "oluyordu", dolayısıyla varılmak istenen hedef battal kaldı. İşçi sınıfı çıkarının başka yerde olduğunun farkına vardı, toplumsal sözleşmeyi bozmak istemedi. Kimseye yaramadığının farkına hemen vardı. Elbette, Kızıl Tugaylar'ın yaptıklarına "olay" ya da "kriz" adını verebiliriz, ama bu kriz, benim "ya-

ratıcı olmayan kriz" diye adlandırdığım kategoriye girer. Ya da "temelsiz" olay diyebiliriz bunlara.

L. Y.: Peki bu anlamda, istemdışı gelişen krizleri nasıl sınıflandıracağız? Mesela ekonomik krizleri.

U. E.: Krizin birçok anlamı olduğunu, birçok yerde kullanılabileceğini söylemiştim. Son yirmi dakikada toplumsal grupların ya da bireylerin bile-isteye, bilinçli bir şekilde yarattıkları krizlerden söz ettik. Mesela Bolşevik devrimi başladığında Lenin entelektüeldir, sonra siyasetçi haline gelir. Ama şimdi "doğal" ya da "random" krizlerden söz edelim. Örneğin matematikte René Thom bunlara "felaket anı" adını verir. Mesela bir çığın düşmesi. Tabii ki bir krizdir bu. Kar yağar, birikir, birikir ve... Kırılma noktasına doğru ilerler. Dolayısıyla yük biner, kar birikir ve bir an gelir, kırılır ve düşer: Boşluğa doğru... Bu mesela "doğal" olarak gerçekleşen krizlerdendir. "Random" yani "tesadüfi" değildir. Çünkü, çığın düşmesi için ne kadar karın birikmesi gerektiği hesaplanabilir. Kırılma noktası çıkarsanabilir. Bir başka örnek: Yollarda bazı noktalarda telden kafesler vardır, o noktalarda tepelerden taş düşebileceği hesaplanmıştır, önlem alınmıştır. Sonra, daha "tesadüfi" diye adlandırabileceğimiz krizler vardır. Borsa krizi ya da otoyolda trafik tıkanıklığı... Nasıl? Şöyle anlatayım. Dört şeritli otoyol bir noktada çalışma yüzünden iki şeride düşerse (ki bu yüzden geçen sabah Bologna ile Modena arasında bir saat beklemek zorunda kaldım) sorun çıkar. Ama bu da tesadüfidir, çünkü, otoyoldaki araba sayısına bağlıdır. Az araba varsa, iki şerit işi görür, trafik akar. Çok araba varsa, trafik durur: Kriz çıkar. Benim şıkkımda pazartesi günüydü, oysa mesela cumartesi olsa, otoyolda çok araba olacağı öngörülebilirdi, ama pazartesiydi ve araba bolluğu için hiçbir neden yoktu ortada. Bu kriz, böyle bir şey denebilirse "sahte-tesadüfi"dir. Matematikte "kodlar kuramı" bu türden fenomenleri inceler. Dolayısıyla büyük bir matematikçi, belki de, pazartesi sabahı tam da o noktada trafiğin duracağını hesaplayabilirdi. Tabii bu hesap ne beni, ne de trafiğe takılmış o zavallıları çok ilgilendiriyordu. Bir de "tam-tesadüfi" kriz olabilir. Dört şeritli otoyolda bir noktada bir tırla bir araba çarpışır, kaza olur, yol kapanır, trafik durur. Dolayısıyla, "doğal" krizler vardır, beklenmedik anda gelirler, baskın, deprem gibi felaketler. Ama bunlar "öngörülebilir"dirler, doğaldırlar. Sonra, "tesadüfi" krizler vardır, otoyolda kaza mesela. Sonra, yine bir sözcük icat edelim, "tesadüf-ötesi" krizler vardır: Wall Street'teki kriz.

Elbette borsa brokerlarının irrasyonel tavırlarına da bağlı bu, eğer onlar sükûneti korumayı başarabilselerdi, böyle bir kriz de çıkmazdı. Ama borsa psikolojisini biraz biliyorsanız, bazı durumlarda kriz çıkabileceğini de bilirsiniz. Mesela, durduk yere Saddam Kuveyt'e bir atom bombası atsa, borsada kriz çıkması kesin değil midir? Tabii bunu "tesadüfi" olarak adlandırabiliriz, çünkü kimsenin o an aklında Saddam'ın bomba atacağına dair bir fikir yoktur. Sonra "programlı" krizler vardır, bunlar da entelektüellerin yarattığı krizlerdir. Ama tersine ilkgençlik krizi, afet, deprem ya da çığ gibidir. Gayet doğal sebeplerden, gençler 14 ile 18 yaşları arasında ailelerine başkaldırırlar, hepimiz biliriz bunu.

L. Y.: Bu sizce "doğal" mıdır? Mesela Antikçağ'da da ilkgençlik krizi diye bir şey var mıdır? Toplumun modern yapılanmasından kaynaklanıyor olmasın?

U. E.: Evet. Tabii. Burada hangi toplumlardan, hangi soy, hangi aile ilişkilerinden bahsediyoruz, belirlemek gerekir. Hangi zamanda, nerede yetişkinliğe geçiş sorun yaratır genç için, bakmak gerekir tabii. Değişmesi de doğaldır. Örneğin bizim toplumlarımızda, bir zamanlar 12-15 yaşlarında gelişen bu krizler, şimdilerde 20-28 arasına bile yayılıyor. Ne olursa olsun, doğal diye adlandırabileceğimizi, hatta öngörebileceğimizi varsayıyorum. Dolayısıyla, tekrar edelim, "doğal", "sahte-tesadüfi", "tam-tesadüfi" ve "entelektüel açıdan programlanmış" krizler vardır. Bu sonuncular, daha ziyade "yararlı" krizlerdir. Tabii hata da oluşabilir, mesela Stalinizm, ki sonu kötü olmuştur. Demek istediğim "kriz" sözcüğünü her yerde kullanmamalı. Çeşitli süreçleri birbirinden ayırmak gerekir. Öylesine, bir anda gelen krizlerle, bir süreç sonunda, bir birikim sonucunda gelen krizleri birbirinden ayırmak gerekir. Örneğin, Venedik'te çok yağmur yağarsa, Venedik'i su basacağını herkes bilir. Çığ gibi de değildir. Bir anlık değildir yani, bir hafta yağsın yağmur, göz göre göre su yükselir. Kırılma anı yoktur. Kırılma anından belki tufan olursa söz edilebilir. San Marco'yu seller götürürse... Oysa, yağmur, aşamalı krizdir Venedik için. İlkgençlik krizleri de bu açıdan "aşamalı"dır. Bir sabah uyandığında zavallı çocuk kendini bunalımda bulmaz, yavaş yavaş gelişir. Dolayısıyla, kriz sözcüğünü dikkatli kullanmak, durumlara göre kullanmak gerekir.

L. Y.: Beni ilgilendiren, yine de, sonraki durum. Kriz sonrasındaki durum.

U. E.: Bazı düzlemler vardır, olumludurlar; bazı kriz sonrası durumlar vardır, olumsuzdurlar. Mesela ben son on yıldaki fikir dünyamı gözden ge-

çirmeye başladım diyelim. Krize girdim, bir kitap yazdım ve özür diledim: "Yanlış yapmışım, kusura bakmayın, söylediğim her şey hatalı". Olur a! Eğer abuklamıyorsam, bu "olumlu" bir kriz sayılabilir. Olgunlaşmaya götürdüğü için. Aşamalıdır, evet, felakete de götürmemiştir. Hem matematiğe bakarsak, felaket öyle zorunlu olarak "kötü" bir şey de değildir üstelik. Uyku mesela, uyanığım, beş dakika sonra uyuyacağım, bu gayet olumlu bir kriz olabilir. Orgazm anı da öyle. Onu da matematikte felaket sınıfına sokabilirler. Bir an önce yok böyle bir şey, şiddetle sevişiliyor, bir an önce yok, bir dakika geçiyor, orgazm geliveriyor: Herkes mutlu mesut. Olumlu bir düzlem değiştirme tabii.

L. Y.: Eh, gelinmezse de olumsuz... Peki, ben yine daha asık suratlı konulara geçeyim. Rönesans, Reform diye adlandırdığımız tarihsel süreçlerin kendisi mi krizdir, yoksa, bu adlandırma, o dönemlere bakıp da kriz görmek isteyen tarihçilerin mi krizidir?

U. E.: Bence ikinci şık geçerli. Hep hata yapmışızdır. Rönesans diyoruz. Nedir Rönesans? Varolan fikirlerin sorgulandığı bir an mı? Yoksa, yeni fikirlerin dolaşıma girmesi, zafer kazanması mı? Mesela Rönesans gayet geniş bir terimdir, belirsizdir hatta. Mesela Anglo-Saksonlar, Rönesans'tan söz ettiklerinde Dante Alighieri'yi zikrederler. Dante oysa bizim için Ortaçağ'dır. Evet, geç Ortaçağ ama Ortaçağ. Kimileri de, sanat tarihçileri, Rönesans'ı 1520'de Raphaello'nun ölümüyle bitirir, maniyerizmi başlatır. Oysa otobüs şoförüne, kahveciye sorun, 17. yüzyıl Rönesans'tır... Nedir gerçekten? Bir an, öyle bir an ki, laiklerin kültürünün bir makasta ray değiştirmesidir, yeni fikirlerin dolaşıma girmesi, klasiklere dönüş. Bizim kültürümüz Ortaçağ kilisesinin kültürü değildir deyip, Antikçağ'ı keşfe çıkmak. Bununla aynı ana tekabül eden Protestan Reformu. Resim yapma tarzının, heykel, mimari tarzlarının dönüşmesi. Evet, belki bu Rönesans olabilir.

L. Y.: İyi de, bu hep bahsedilen Antikçağ'a dönüş, klasiklerin tekrar keşfi, ne türden bir ihtiyaca karşılık geliyordu? Hem öte yandan, Ortaçağ kültüründe, ister popüler olsun, ister soylu, isterse de Kilise, Antikçağ zaten "görünmez" bir biçimde bunların içinde değil miydi? Yani bu ögeler zaten "içeride", mevcut değiller mi? Ama bunu unutup, belirli bir anda, ah tekrar dönelim güzel Antikçağ'a demek ne demektir, eğer kriz değilse...

U. E.: Bunu siz söylüyorsunuz: Yani "belirli bir anda" diyerek. Belirli bir anda olmadı ki... Gayet ağır bir süreç içinde oldu. Tabii, Rönesans insanları klasik metinleri buldular. Buldular da nerede buldular, Mars'ta değil, iki

adım ötelerindeki manastırların kütüphanelerinde. Evet, o kütüphanedeydi bu metinler de, kimse onların yüzüne bakmıyordu ki... Mesela Petrarca: 14. yüzyılda Petrarca'da, Dante'de olmayan, klasik dünyaya duyulan bir ilginin başgösterdiğini biliyoruz. Oysa, Petrarca, Raphaello'dan iki yüzyıl öncedir...

L. Y.: İyi ya, tam da bunu söylemek istiyorum. Petrarca'nın bu garip filolojik tutkusunu biliyoruz. Kütüphane kütüphane dolaşıyor, Titus Livius'un *Roma Tarihi*'ni bulmak için. Bir parça o manastırdan, bir parça bundan, metinleri karşılaştırıyor, sahte bölümleri atıyor vs. Nihayetinde bugün elimizde Titus Livius'un *Roma Tarihi* varsa, bunu Petrarca'nın dedektifliğine borçluyuz. İyi de niye? Yani, Petrarca'yı bunu yapmaya iten ulvi neden ne? Kaybolmuş bir Latin dünyasının utkulu günlerini yeniden yaşatmak mı? Ne tür bir kriz yaşıyor ki, bu ava çıkıyor?

U. E.: Basit. O keşiş değil, din adamı değil, laik. Öyle bir anda yaşıyor ki, kültürel üretimin mekânı artık ne manastır ne de saray, yeni üretim mekânı şehir. O bir şehirli. Şehir; tüccarları, küçük esnafı, üreticileri, ressamlarıyla yeni bir oluşum. Yepyeni ilgiler bunlar, yepyeni çıkar ilişkileri. Bırakın Petrarca'yı, ben niye örneğin yirmi yıldır Paris'e gidiyorum? Savaş sonrasıydı, yepyeni bir kültür iklimi yerleşiyordu, açık bir dünyaya özlem duyuyorduk da ondan. Petrarca, bir sabah uyanıp da kendi kendine "Ah, bugün gidip klasikleri bulmalıyım" diyen bir beyefendi miydi? Hayır, arkadaşlarıyla, hanlarda barlarda buluşup, biz nasıl konuşup tartışıyorsak, onlar da aynısını yapıyordu: "Yeter artık bu Sorbonne'dan gelen zırvalar, bırakalım bunları, yeni şeyler yapalım", "nedir bu Latincenin hali, nasıl kurtarırız" diye içleri içlerini yiyordu... Zaman öyle bir zamandı. Bankalar ortaya çıkıyor, borç, kredi sistemleri oluşturuluyordu bu şehirlerde. Bir parantez, Templari, şövalyeler yani, çok daha önce kredi sistemini, bankacılığın ilk örneklerini yerleştirmişlerdir. Bu en azından Templari üzerine söylenen az sayıda doğru şeylerden biridir. Öyle bir anda icat ettiler ki, daha bağımsız şehirlerin liberal ekonomi sistemi falan ortada yoktu. 1150'de Templari, banka sisteminin temellerini atıyor, iki yüzyıl sonra, şehir ekonomisinin belkemiğini oluşturacak bu... Dolayısıyla, tarihsel açıdan donmuş, belirli, kesin anlar yoktur. Öyle olduklarını biz, aradan büyük bir zaman geçtikten sonra söyleriz...

Şiir şeklinde çocuklar için yazılmış bir felsefe tarihi vardır, Rönesans şöyle anlatılır: İnsanlar bir sabah uyanırlar ve "ne oldu, ne oldu?" diye birbirlerine sorarlar. Biri cevap verir: "Olan oldu, Ortaçağ bitti Rönesans doğdu!"

Ortaçağ bitti (nasıl bitiyorsa? Hem öte yandan o dönemde yaşayanlar kendi dönemlerine Ortaçağ falan da demiyorlardı ki, neyse), Rönesans başladı demek, çok yağmur yağdı, Venedik'i sular aldı demek gibi bir şey... Elbette, kriz yaşanıyordu o dönem, bir şeyler birikti, birikti, tuhaf bir dönüşüm gerçekleşti. Biz ise, büyük bir mesafeden bakarak, Dante ile Petrarca arasındaki farktan söz edebiliyoruz.

L. Y.: Bu açıdan bakarsak, belki de esas kriz, bu dönemlere bir isim vermek zorunda kalan bizlerin, hadi daha kesin konuşalım, mesela ondokuzuncu yüzyıl tarihçiliğinin, Burkhardt'ın, Michelet'nin yaşadığı kriz olmasın?

U. E.: Bir anlamda, evet. Geçmişe dönüp bakmak ve dönemlendirme yapmak, isim vermek, bir şeylere işaret eder. Roma İmparatorluğu sona erdi diyoruz, x tarihinde; iyi de o tarihte kimse Roma'nın bittiğini bilmiyor ki, hatta belki de bitmiyor. Ya da daha önce bitiyor. Kriz anı olduğunu, biraz da rahatlık olsun diye söyleyen, biziz. Tarihler işimize yarar: Amerika 1492'de keşfedildi deriz. Ama 1492'yi izleyen yirmi yıl boyunca kimse oranın yeni bir kıta olduğunu bilmiyordu ki. Adlandırma sonradan gelir: Kolaylık olsun diye. Kristof Kolomb Amerika'yı keşfetti, Ortaçağ bitti. İyi. Kolomb ne yaptığının farkında mıydı? O Japonya'ya falan geldim sanıyordu. Bizim tarihe bakıp kriz anları dediğimiz anlar, aslında bütünüyle "kurgusal". Kolaylık olsun diye kurduğumuz bütünlükler. Aynı, Roma'nın kurulduğu İ.Ö. 21 Nisan 753 tarihi gibi. Hadi canım! Aileler, boylar, kavimler yavaş yavaş biraraya geliyorlar, birlikler kuruyorlar: Roma'nın kuruluşu herhalde bir yüz yıl almıştır. Bize ise Romus'la Romulus hikâyesi yetiyor. Ama bunlara da ihtiyacımız var. Bu kuruluş tarihleri bize güvence veriyor. Skolastik düşüncenin krizine bakalım. Aynı; Fransız Devrimi, yine aynı: Bastille alınmış da devrim olmuş. Bastille alınırken iki adım ötedeki Belleville'de herhalde kimsenin haberi yoktu olan bitenden. Sonra bir-iki yasa yapılıyor: Ruhban sınıfına ilişkin sivil yasa falan. İyi de yalnızca bu olsaydı, benzerleri gibi binlerce yasa arasında kaybolurdu. İtalya'da ondokuzuncu yüzyılda Kilise'nin toprak sahipliği sona erdirildi. Kimse farkına varmadı. Devrim de olmadı, hatırlanmıyor bile... Ama olan oldu: O yasa geçti, bir yasa daha, konuşmalar, tartışmalar devam etti, üst üste gelen birçok koşul, bir kırılma anına doğru götürdü devrimi ve biz bu sürecin sonunda, ad koyduk. Kriz uzun sürecektir öte yandan. Napolyon Notre-Dame Kilisesi'nde taç giydiği zaman, işte diyoruz, imparatorluk başladı. Ama olanlar, daha önceden oluyor. O an, bir nokta. Kriz, olayın öncesidir bu durumda. Olay, krizi belirgin kılmıştır.

L. Y.: Son kitabınız *Baudolino*'ya gelelim. Bir an, Federico Barbarosso, Papa'nın iktidarını silmek için çeşitli yöntemler dener: Baudolino'nın verdiği akılla. Ama aslında, büyük bir siyasi krizin ortasındayızdır: Dünyevi iktidarla Manevi iktidarın çatıştığı kriz.

U. E.: Romanımda bu gerginlik, evet, anlatılır. Federico gider Roma'da taç giyer. İnandığı şudur: Büyük bir kriz vardır, iktidarı ele alacak ve dünya işlerine düzen verecektir. Ama, nihayetinde hiçbir şey değişmez. Kutsal Roma İmparatorluğu nasılsa öyle devam eder. Federico ellerini ovuşturur: "Oh, iyi, iyi, kriz çıkardık, şimdi işler yoluna girecek". İşler yoluna falan girmez, dünya da değişmez. Carlo Magno kendini İmparator ilan ettiğinde dünya aslında daha fazla değişmiştir. Soruya dönersek, bence iyi bir tarihçi, kriz anlarına, olaylara inanmayan, onların öncesine bakan, orada neler olduğunu anlamaya çalışan tarihçidir. Öte yandan, olayın sonrasına da bakmalı, öncesiyle sonrası arasındaki o krizin belirginleştiği anda nelerin değiştiğini gösterebilmeli.

L. Y.: Hegel dedik: Onun söz ettiği anlamda hiçbir şeyin değişmeyeceği, her şeyin mükemmel olacağı, hiçbir krizin çıkmayacağı tarihsel bir dönem düşünülebilir mi? Aynı bugün liberalizmin umut ettiği gibi?

U. E.: Sanmam. Kozmos'un bir aklı var. Bir hareket düzeni var. Kozmos krizlerle ilerler. Big Bang olur, bir yıldız biter, kara delikler ortaya çıkar. Kozmos hiç de sakin değildir. Güneş nedir? Sürekli bir kriz merkezi. Sürekli kopuşlar yaratan atomik bir pil. Bilmem kaç milyar yıl sonra da sönecek olan bir yıldız. Yavaş ama sürekli kriz halinde olan bir kozmos. Dolayısıyla, doğal olan, sürekli kriz hali içinde olmak. İnsanların da farkı yok, hepsi de bu doğallığın parçası. Fizikçiler kum tepeciğini anlamaya çalışıyor: Kumlar birikiyor, birikiyor; bir noktaya kadar kum tepeciğinin alt çapı değişmiyor; en son doruğa bir kum taneciği koyuyorsunuz, kumlar aşağıya doğru kaymaya başlıyor, tepenin yüksekliği azalıyor, çapı genişliyor. Kozmos da, dünya da sürekli bir hareket içinde. Biz de az biraz kozmos gibiyiz. Hiçbir değişimin olmayacağı, ilişkilerin gelecekte kriz yaratmayacağı bir toplumsal düzen kurmak ham hayal.

L. Y.: Bir anlamda, *Mükemmel Dil Arayışı* kitabınızda anlattığınız gibi.

U. E.: Şu açıdan bakıyorsanız, evet: Diller sürekli kriz içindedir. Şu an konuşurken bile sürekli değiştiriyoruz, dilde sorun yaratıp, yeni anlamlar buluyoruz. Bizim gerçekleştirdiğimiz dönüşümün sonuçları anında görülebilecek türden değildir, belki iki yüzyıl sonra... Mükemmel dil peşinde ko-

şanlar, mükemmel cumhuriyeti arayanlar gibidir. Krizsiz bir durum, bir devlet bulunabileceğini sanırlar. Bu, bütün geleneksel felsefelerin yanılsamasıdır. İnsanlığın ilk anını düşünürler, rasyonaliteyi bir kenara bırakıp, o ilk anda mükemmel bir düzen olduğunu hayal ederler. İnsanla doğa, insanla kozmos arasında bozulmaz, harika bir düzen olduğunu düşünürler. İlerleme onlar için o mutlu ilk ana dönmektir. Altın çağ hayali diyelim buna. Elbette o altın çağa dönemezler, çünkü altın çağ hiç olmamıştır. O mutlu sandıkları ilk an, binlerce sorunla, derin krizlerle doludur. Bu herkesin rüyasıdır. Evlenenlerin bile: Ne denir? Evlendik, artık her şey sonsuza kadar harika olacak. Çocuklar yapacağız, mutlu bir yuvamız olacak, yeşil panjurlu küçük ev: Dertsiz, sorunsuz, mesut. Derken, boşanırlar... Siyaset de böyle değil midir? Her şey ilerde kurulacak muhteşem bir denge fikrine bağlıdır. İşte entelektüelin görevi de burada ortaya çıkar. Entelektüel avutmaz: Hayır, der, inanmayın, yok böyle bir şey. Eğer buna çok inanılırsa zaten, yeni Hitler'ler kaçınılmaz olur. Yahudiler olmasa her şey çok iyi olacak, haydi Yahudiler Dachau'ya; Polonyalılar olmasa, komünistler olmasa, akıl hastaları olmasa; olmasa da olmasa... Bu düşüncenin bizi nereye götürdüğünü biliyoruz. Entelektüel eylem bu türden müthiş bir dengenin hiç olmadığını, olamayacağını söylemektir. Öteki fikir, Ütopya'dır: Düşünmesi iyidir de, ciddiye alınınca neler olacağı açıktır. Bakın, Thomas More'un *Utopia*'sını okuyun: Tanrı korumuş, bir de orada yaşıyor olsaydık... Tam bir baskı düzenidir, her taraf polis kesilmiş adamlarla doludur. *Utopia*'yla karşılaştırırsanız, Naziler masum bile kalır. Ne yapayım: Felsefe avutmaz.

L. Y.: İlahiyata bakalım bir de: Tanrı mükemmelliği temsil etmez mi? Tanrı, krizsizlik, kımıltısızlık, değişmezlik değil midir?

U. E.: Gelmiş geçmiş tüm ilahiyatın açıklamaya çalıştığı en büyük mesele "kötülük sorunu"dur. Kabbala'dan Gnostiklere kadar tüm ilahiyat, kötülüğün Tanrı'nın içsel bir çelişkisi olduğu sonucuna varmıştır. Niye? Şöyle açıklayalım. Kötülük Tanrı'nın dışında bir yerlerden doğsaydı, Tanrı'nın buna izin vermemesi gerekirdi. Ya da izin vermemek istiyordur da başaramıyordur. Bu durumda da kötülük Tanrı'dan daha güçlü diye düşünmek gerekir ki olmaz. Ya da, kötülük, Tanrı'nın içinde varolan bir çelişkidir. Tanrı içindeki bu çelişkiyi yönetemez. Bastıramaz. O zaman da yapacak çok şey yoktur. Katolik ilahiyat şöyle der: Tanrı, kötülüğü, insanları sınamak için yarattı. İyi, aferin Tanrı'ya. Beni sınamak için, beni cehenneme gitme tehlikesiyle karşı karşıya bırakıyor. Cehennem kötü değildir o kadar derler, eh, iyi, o zaman kötülük de yoktur ki.

Meseleyi ters çevirip şu önermeyi de yapar Katolik ilahiyat: Sizin kötülük olarak gördüğünüz ölüm falan gibi şeyler, daha büyük, müthiş bir iyilik dünyası için hazırlıktır. Nedir bu? Cennet. Cennet ise More'unki gibi bir ütopyadır, ne az, ne fazla. More, cennet orada, okyanusun ortasında bir adadadır der, Kilise ise, göklerde bir yerde... Ama bütün ütopyalar gibi, cennet fikri insanı yaşama bağlayabilir, ömrü sürdürmeyi sağlayabilir. Kalkütalı Azize Teresa haline gelip, cüzamlılara yardım edersin, cenneti böylece hakedersin. Ama değişmez, iyi bir siyasi düzen fikri, nihayetinde ütopik bir fikirdir.

L. Y.: Katolik ilahiyat Tanrı'nın içindeki kötülükle imanı nasıl bağdaştırır?

U. E.: Ah! Katolik ilahiyat, bu konudan bahsetmemek için elinden geleni yapar. Sorunu ortaya koyan, başka ilahiyatlardır. Katolikler için, kötülük, başkaldırmış meleklerdir. Tabii sorular devam ederse, yanıtları da tuhaflaşmaya başlar: Niye melekler başkaldırır? Augustinus'tan bu yana bu mesele üzerinde kafa yorulur, ama bu konuda geliştirilmiş en incelikli cevap şudur: Senin kötülük sandığın aslında kötülük değildir. Çünkü, arkasından ölümsüz hayat gelecektir. Bu verilen tek cevaptır: Sen ölümün kötü mü olduğunu sanıyorsun, cahil, ölüm ödüldür: Sonsuz hayata kavuşmanın anahtarıdır.

L. Y.: Aynı, kriz aslında kriz değildir demek gibi...

U. E.: Tabii. Küçük bir krizdir kötülük bu yorumda. Nedir ki? Kötülük insanlığın ilkgençlikten yetişkinliğe geçerken geçirdiği krizdir. Karşılığında kazanacağın sonsuz iyilik dünyası karşısında nedir ki? Şöyle derler hem zaten cehennem de geçiş yeridir, cezanı çekersin; zaten arkasından da boşluk gelecektir: Tanrı'nın sonsuz iyiliği. Levent, sizi cehenneme yolladık diyelim, iyi, ama bu bile kötülük değildir ilahiyata göre, çünkü size, cehennemin de sonrası vardır denilecektir. Arkasından müthiş bir düzen gelecek, her şey müthiş bir değişmezlik düzeninde yaşayacaktır. Hadi yine kurtuldunuz. Ama sevgili Levent, bu bir söyleşi olmaktan çıktı, sanki 1250 yılında Sorbonne'da ilahiyat dersindeyiz de, bir *disputatio* temrini yapıyoruz!

L. Y.: Daha iyi ya... Peki, şuraya gelelim. Edebiyat Cumhuriyeti, kavgalarla dolu. Birileri geçmiş karşısında onun otoritesine inanıyor, boyun eğiyor, kimileri de, geçmişin hükümranlığına karşı çıkıyor, boyun eğenlerle kavga ediyor. Bu polemikleri de kriz olarak mı görmek gerek?

U. E.: Elbette, kriz çıkartıyorlar. Yeni bir şeyleri söyleyebilmek için, karşı çıkılması gereken birileri, birtakım fikirler lazım. Polemikler entelektüel krizlerdir. Ama buradan bir başka yere gidebiliriz. Savaş sorununa. Benim

Ahlak Üzerine Beş Yazı adlı kitabımda, savaş üzerine bir yazı vardır. Körfez Savaşı sırasında yazılmıştır: Başlığı "Savaşı Düşünmek"tir. Öyle bir tarihsel anda yaşıyoruz ki, belki de yavaş yavaş savaş fikrinin kendisi de değişim geçirmekte. Savaşta devletin kendi ordusunun askerlerinin ölmemesi gerektiği zaten tuhaf bir dönüşümü oluştururken, neredeyse diğer ordunun askerlerinin de ölmemesi gerektiği yollu bir savaş kuramı gelişiyor. Ölünmeyen ve öldürülmeyen bir savaş: Kuramsal açıdan tabii, yoksa, günümüz savaşları da gayet kanlı kıyımlar gerçekleştirdi. Ama, bu fikir, eski, kanlı savaşlarla karşılaştırıldığında gayet tuhaf bir savaş fikri. Ama savaşı düşünelim şimdi: Savaş, bir kriz olduğunu söylemektir; savaş sonrasında ise yeni bir düzen oluşacağı, barış olacağı söylenir. Kendi mutlu, kıpırtısız düzenini dünyaya yaymak isteyen devletlerin, kriz var diyerek, daha iyi bir düzen geleceğini söyleyerek çıkardıkları kavgalardır savaşlar. Kartacalıları keselim, Germenleri temizleyelim, İngiliz barbarlarına boyun eğdirelim ki Pax Romana'yı kurup mutlu mesut bir dünyada yaşayalım. Mutlu mesut olacağına kendimizi inandırdığımız bir dünyada: İşte Roma örneği, önümüzde. Her savaştan sonra barış konferansları düzenlenmez mi? Oysa bu bir yanılsamadır. Tersi doğruysa, ya hiç savaş olmadığında daha iyi bir düzen oluşacaksa? Kartaca-Roma savaşı olmayaydı belki de daha büyük bir barış kurulacaktı, kurulmayacağını kim söyleyebilir? Kurulmayacağını, kurulamaz olduğunu, savaşı kazananlar söyler hep. Soğuk Savaş dönemini düşünelim. İşte savaşsız bir dönem. İstikrarlı bir dönem. Öte yandan, kafalarda hep, şöyle güzel bir atom bombası sallasak da, Sovyetleri ya da ABD'yi silsek haritadan, ne güzel bir istikrara kavuşuruz fikri yok muydu? Bir-iki casusun hayatına patlayan bir istikrar, ama elli yıllık bir barış dönemi. Ama esas savaş, kafaların içindeydi... Mesela, İtalya 1914'te müttefiklerin yanında savaşa girer. Ama İtalya, savaşa girmeden iki ay öncesine kadar Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun yanındadır. Almanlar, İtalya'ya eğer savaşa girmezse, Trieste'yi, Veneto bölgesini vermeye hazırdır. Yani İtalya'nın savaş sonrasında kazandığı yerler, İtalya'ya önceden teklif edilir: Savaş olur ve ne karşılığında kazanır İtalya buraları? Altı yüz bin ölü asker. Ülke fakirleşir, arkasından da faşizm. Bu kriz Venedik'te yağmur yağmasına benzemiyor. Evet, savaşın öncesi bir kriz anıdır. Ama Almanya ya da İngiltere yanında savaşa girmek, ya da hiç girmemek, belirli bir yönetici grubunun verdiği siyasi bir karardır. Krize bir çözüm diye düşünülen bir karar: Elbette yanlış bir karardır bu, sonuçlarını düşünürseniz.

L. Y.: Ya günümüz savaşları: İnsan hakları ve demokrasi adına yapılanlar?

U. E.: Tamam savaş yapma biçimi ve fikri tamamen değişti. Üstelik bu değişimin sonuçlarını iyi ölçebilecek bir durumda değiliz. Belki de esas savaş gelecekte, internette olacak, birileri Pentagon'un bilgisayarına girecek, bilgileri silecek, değiştirecek. Bunun yanında Bağdat bombalanmış, kime ne, bu ikinci bir mesele haline gelecek, hatta geldi bile belki. Bu öylesine yeni bir şey ki... Bakın, hükümetler, savaş sırasında insanlar öldüğü için neredeyse özür diliyorlar. Bunun gelecekte nasıl bir biçim alacağını ise bilmiyoruz. Ya da Çin Amerika'ya, casus uçak gönderip duruyor diye kızacak, New York'a şöyle hallice bir atom bombası atacak, haydi, eski güzel zamanların o eski kanlı canlı, ele gelir savaşlarına geri dönülecek, karşılık verilecek, yakılacak yıkılacak. Olur olur.

L. Y.: Yine de sonuç değişmiyor yani: Savaş, "kurgusal" bir krizi aşmanın yolu olarak görülüyor.

U. E.: Eh, ne yapalım ki öyle. Bush, Bağdat'ı bombalamak yerine, atmosfere zehirli gaz salan fabrikaları için önlemler alma kararı verse, uluslararası anlaşmaları imzalasa, ABD'de gayet dev boyutlu ama oldukça keyifli ve olumlu bir kriz çıkmaz mı? İyi de olur. Ama istikrarı korumak adına, bu gazlar konusunda bir kriz çıkarmak istemiyor ABD. Tamam kendi evinde kriz çıkmıyor bu sayede ama, dünya gayet büyük bir krizle çalkalanıyor. Bu hikâyenin kritik noktası ne olabilir peki? Avrupa, ABD'ye, iyi madem fabrikaları kapamıyor, ya da önlem almıyorsunuz, biz de Japonlarla bir başka dünya politikası yaparız diyebilir, eh işte, eş büyüklükte bir kriz kapıya dayanıverir o zaman.

L. Y.: Tekrar başa dönersek, demek ki, bilinçli bir biçimde, büyük bir kriz çıkarmak, en can alıcı eleştirel edimlerden biri, belki de en büyüğü.

U. E.: Kesinlikle. Daha önce de dediğimiz gibi, olumlu olması koşuluyla "entelektüelin görevi kriz çözmek değil, çıkarmaktır".

L. Y.: Ah, bu söyleşi öyle bir ülkede yayımlanacak ki, oradaki itfaiye kurumu, haber verildiği halde yangına yetişmiyor, yetişmek ne kelime, hatta bu da yangın mı diyor... Bize de yanan sinemalarda söyleşmek düşüyor.

Cogito 27, *Kriz: Daha Derin, Daha Eski, Daha Yaygın*, Yaz 2001

Hafıza, Tarih, Unutma

PAUL RICŒUR İLE SÖYLEŞİ – ZEYNEP DİREK

Zeynep Direk: Kimsiniz?

Paul Ricœur: Bu soru belki de bana sorulabilecek en zor soru, çünkü felsefi çalışmalarımda kişisel özdeşlik biçimi altında bunu ele aldım. "Ne" sorusuna yanıt vermek zaten zordur ama "kim" sorusuna yanıt vermek çok daha zordur. Sorunun bu kadar doğrudan bir biçimde sorulacağını hiç tahmin etmemiştim. Hannah Arendt bir yerlerde anlatının, eylemi kimin yaptığını söylediğini belirtir. Elbette, sorunuzun talep ettiği yanıtın bir parçasını söylüyor bu, ama söz konusu olan önemsiz bir parça değil. Özellikle insan benim gibi hayatının sonunda olunca kendisiyle ilgili olarak kurduğu anlatı bir yanıtın taslağıdır. Eğer kişi kendi hayatından bir entrika, bir hikâye oluşturmayı birçok kez denemişse tipik bir anlatı kurup onu dondurma tehlikesine girer elbette. Sizinle olduğu gibi bir felsefi karşılaşmada daha önemli olan entelektüel hayatın anlatısıdır sanıyorum. Hayatımda yalnızca iki kez bunu yapmaya kalkıştım –ilki Amerikalı bir okur kitlesine hitap eden, Fransızca başlığı "Réflexions Faites" olan bir metinde– zira yirmi beş seneden fazla bir süre Amerika'da ders verdim. İkinci olarak ve daha geniş olarak arkadaşım François Azouvi ile yaptığım *Eleştiri ve Kanı*[1] adlı söyleşilerde. Şimdi de eklemlendirmeyi deneyeceğim şey en temelinde eleştiri ve kanı olacak, çünkü entelektüel hayatımda her zaman iki cephe oldu: Bir yandan, belirli yönlerde ve büyük bir enerjiyle girilmiş, oldukça kesin bir angajman öğesi ama öte yandan da her zaman eleştirel bir mesafe. Bu kutupluluğun örneklerini, düşünümlerini ve yorumlarını etkisi altında kaldığım şeylere bağlayarak hemen verebilirim. Bir yandan Gabriel Marcel ve Karl Jaspers gibi Hıristiyan olan ve olmayan varoluşçu düşünürlerin etkisi altında kaldım; ama

öte yandan problemlere Kantçı yaklaşımı korumaya da her zaman dikkat ettim. Kullandığım söylemlerde bilginin sınırları, doğrunun kıstasları nelerdir? Acaba bilimlerde, ahlaki problemlerde, hukuki problemlerde aynı kıstaslar kullanılabilir mi? Yani söylemler üstüne bir sorgulama –bir kıstas araştırması gerçekten– ama hiçbir zaman bunun angajmanın yerine geçtiğini düşünmedim. Örneğin Fransa'da Sartre'ın felsefesinin egemen olduğu dönemde çok güçlü bir angajman vardı. Sartre çok fazla angajman ve inançla, insanın olanların tümüne göre olumsuz bir varlık olduğunu söyler. Biz öncelikle hiçiz –kendi içi olanız– fikrini öne sürer. Benim her zaman çok güçlü olan hissim ise şuydu: Ben, olumlayan bir gücüm öncelikle. Descartes'ı izlersek –yalnızca *cogito*'yu değil, varım'ı (*je suis*) da izlersek– ortaya çıkar bu. Bu yüzden çok sık olarak "ontolojik tutku" (*véhémence ontologique*) terimini kullandım. Bütünsel bir biçimde, ben bir olumlama ilkesi olduğum için değil yalnızca... Psikanalizle karşılaştığımda, bu olumlayıcı güç benim bir arzu olduğum fikrinde çok somut bir biçimde ortaya çıkmaktaydı. Bir eksiklikle tanımlanmış bir arzu değildi bu; bir olma istemi, bir olma arzusuydu. Bu, hocam Jean Nabert'in kullandığı bir formüldür. Öyleyse ben, kendim de bir olan, *das Seiende* olarak şeylerin içinde, gerçeklikteyim. Sartre'a göre çok metafizik kalır bu — ama olumlamanın bu öndegelirliğinin başka bir alanı, yapısalcılığın etkisi altında kaldığımda dil felsefesinde de kendisini gösterdi. Bu etki Saussure'cü bir tarzda gösterenin gösterilenle ilişkisini yalnızca dilin içinde kavrayan bir dilbilimin temel modelindeydi. Kendi üstüne işleyen bir dildi bu. Ben, hayır, bir gönderilen de vardır dedim. Tüm söylemlerim, olan bir şeye gönderme yaparlar. İşte burada olumlayıcı bir tutku (*véhémence*) vardır. Ve yakınlarda yayımladığım *Hafıza, Tarih, Unutma (La Mémoire, l'histoire, l'oublie)* adlı kitapta bu şiddet'i Bergson'a bir dönüşle yeniden buluyorum. Kendi geçmişimle yalnızca olumsuz unutma ilişkisi değil, olumlu bir tanıma ilişkisi (*reconnaissance*) içinde bulunurum. Bu, sorunun yanıtlamaya çalıştığım kısmına bağlı olduğundan başlangıçtaki meseleye dönmüş oluyorum. Kendimi olduğum tarih olarak tanırım.

Z. D.: 1950'lerde bir istem felsefesi projesi üstüne çalıştınız. Bir dizi eser yayımladınız: Gabriel Marcel'e adadığınız *İstemli ve İstemdışı* (*La Volontaire et l'involantaire*), ardından *Sonluluk ve Suçluluk* (*Finitude et culpabilité*), *Kötünün Semboliği* (*La Symbolique du mal*), *Yanılabilir İnsan* (*L'Homme faillible*). Bugün bu eserleri nasıl değerlendiriyorsunuz? Temel meselesi neydi bu eserlerin?

P. R.: Ana problemim eylemdi kuşkusuz. Az önce dediğim gibi ben eylemimin öznesiyim; anlatı, eylemi kimin yaptığı sorusuna cevap verir. Sanırım benim ilk felsefi seçimim, alanımla ilgili bir seçimdir; çünkü eğer Sartre'dan çok uzaktaysam Merleau-Ponty'ye çok yakındım. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'ni yayımlamıştı. Ona büyük bir hayranlık besliyordum. Ama o teorik alanla ilgileniyordu ve geriye pratik alan kalıyordu. "İstem" sorusu buradan kaynaklanıyordu. Yani ilk seçimim pratik alana yönelmekti. İlk soruya verdiğim yanıtı burada düzelteceğim –ki bu bütünsel bir yanıt olmak zorundaydı– eserlerimin her biri kısmi bir probleme verilmiş kısmi bir yanıttı. İşte burada kendim üstüne bir hikâye üretme riskine giriyorum: Bu kitaplarla sorunsalları birbirine bağladığımı düşünüyordum ama her birinde geriye bir şeyin kaldığı izlenimine sahiptim ve bir sonraki kitapta geriye kalana dönüyordum. Ama şimdi söylediğim şeyin bana sahip olmadığım bir saydamlık veren bir yeniden inşa (*reconstruction*) olmasından da çekiniyorum. Her neyse, eylem alanı engin bir alan olmasından dolayı sevilse bile, bu alan aynı zamanda sınırlıydı, çünkü ben onun yalnızca istem, proje, dikkat tarafını inceliyordum. İstemin kötü olabileceğini bilmeyi sonradan araştırmak üzere bütünüyle paranteze almıştım. Bunu takip eden *Yanılabilir İnsan (L'Homme faillible)* adlı kitapta ve özellikle de *Kötünün Semboliği*'nde *(La Symbolique du mal)* bu parantezi kaldırıyordum bir biçimde. Parantezi, suçluluk (*culpabilité*) problemini işin içine sokarak kaldırmıyordum yalnızca, aslında aynı zamanda yöntem değiştirmek zorunda kalmıştım. İlk yöntemim Husserl'e çok yakın, çok betimseldi; istemin özü, eidetik tarafıyla ilgiliydi. Oysa bütünselliğinde ve çeşitliliğinde kötülüğün deneyiminin açıklamasını yapmak için mitik ifadelere başvurmak gerekiyordu. İnsanlığın hiçbir zaman kötülük problemiyle cepheden yüzleşmemiş, kötüyü hiçbir zaman doğrudan ele almamış, hep büyük mitlerin parmaklığı arkasından kötülüğe bakmış olması enigmatik bir olgudur. Yunan trajedileri, İbrani düşüş miti, ruhun bedene düşüşünü anlatan orfik mit, tanrıların savaşı, büyük kozmogoniler, antropogoniler... Kısacası, problemim yorum olmuştu. Yorumlamak ne demektir? Freud'la karşılaştım, metaforla, anlatıyla karşılaştım.

Z. D.: Hermenötik sorusuna gelmeden önce sizden fenomenoloji ile ilişkinizi biraz daha açımlamanızı isteyecektim. Felsefe kariyerinizin başından beri Husserlci teknikleri kullandınız. Yönelimsellik (*intentionnalité*) kavramı sizin için çok önemliydi. Husserl'in felsefesine karşı eleştiriniz

neydi? Bu eleştiri örneğin Merleau-Ponty'nin eleştirisine yakın bir biçimde, fenomenolojinin bir bilinç felsefesi olması mıydı?

P. R.: Evet, kesinlikle Merleau-Ponty gibi. Ne yazık ki bitiremediği son eseri *Görünür ve Görünmez, Algının Fenomenolojisi*'nin baştan sona yeniden elden geçirilmesiydi. Ben geç dönem Merleau-Ponty'ye bağlandım. Fenomenolojiden uzaklaştığım nokta onun her zaman engin bulduğum betimsel dehası değildi, bilinç idealizmiydi; bilincin kendi üstüne düşünümle aynı şey olması olgusuydu; bilincin kendinden emin olma biçimiydi. Oysa ben istemdışı olanda bilincin kendi üstündeki hâkimiyeti konusunda şüphe uyandıracak bir şey bulmuştum çoktan. Benden kaçan bir şey vardır hep — doğma olgusu, bir bilinç edinme olgusu vs. Bilincin kendi üzerindeki hâkimiyetinden, Freud'la ve psikanalizle karşılaştığım zaman, daha ciddi bir biçimde şüphe ettim. Bilinçdışına nasıl bir yer vermeliydi? Freud'u onun en büyük aciliyetiyle ele aldım; yani bilinçdışı yalnızca bir sıfat değildi, bir addı. Beni hep kendi üstüne yaptığım bir düşünüme geri döndüren bir idealizmde bilinçdışı fikrinin bir yeri yoktur. Sonuç olarak, Husserl'in bilincin kendini kurmasına (*auto-constitution*) ilişkin tüm problemleri bana bütünüyle yabancı hale geldi. Bunun hiç acı duymadan olmadığını belirtmek isterim, çünkü Husserl'le çok zaman geçirmiştim ben... *İstemli ve İstemdışı* ile aynı senede yayımlanan ilk çalışmam, Husserl'in en büyük eserlerinden biri olan *Ideen*'in Fransızcaya çevirisidir. 1912 yılında tamamlanmış olan bu eser Husserl'in olgunluk çağından kalmadır ve ben de fenomenolojiye yakınlığımı ve uzaklığımı bu metne göre ölçmekteydim. Ama fenomenolojinin betimsel tarafını hiçbir zaman bırakmamış olduğum için, çalışmamın sonunda *Hafıza, Tarih, Unutma*'da hafızanın ve hatırlamanın ipuçlarını buldum. *Husserliana* adı verilen yayımlanmamış büyük koleksiyonun yirmi üçüncü cildi olan, çok dikkate değer, çok zor, çok ağır bir kitabı, Husserl bütünüyle *Erinnerung (anı), fantezi, bild*, hayal, tablo ve temsil dizisine ayırmıştır. İlginç olan şey bu kitabın hiç idealist olmamasıdır. Bunlar düşünme nesneleridir. Kanımca çok idealist bir tarzda yazılmış bir kitap olan *Zamanın İçsel Bilincinin Fenomenolojisi*'nde söz konusu olan zamanın kendisi üstüne dönmesidir. Oysa burada yönelinen, benden başka olan, *irréel* olan, *irréel* ve geçmiş olan bir nesnedir. Vurgulamak istediğim şey, betimsel damarı hiçbir zaman terk etmemiş olduğumdur. Fenomenolojiyle ilişkim hem bir mesafe koyma, hem de bir eklemeydi. Çünkü, eğer *Kötünün Semboliği* ile ilişkili olarak az önce kullandığım "yorum" sözcüğüne dönersek, burada

dille başka bir ilişki vardır. Söz konusu olan, Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar*'ında olduğu gibi, anlamın (*signification*), *Meinung*'un yetkilendirmesine dayanan bir dil değildir artık, metinlerin çokanlamlılığı (*plurivocité*) etrafındaki dildir. Hermenötiğin kaynağı farklı okunabilen metinlerin eleştirisidir.

Z. D.: Heidegger *Varlık ve Zaman*'da fenomenolojik bir hermenötik'ten bahsediyor. Hermenötik dünyada olma ile bağlı, "anlama" ve "yorumlama" Dasein'ın dünya içreliğinin egzistansiyalleri ve Heidegger bunlar arasında döngüsel bir ilişki kuruyor. Kısacası, genel olarak fenomenoloji ile hermenötik arasında yeni bir ilişki kurabilir miyiz?

P. R.: Husserl'de bir geçiş metni bulabiliriz. *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Aşkın Fenomenoloji*. Bu kitap, Hitlerizmin başlarında Orta Avrupa'da, Prag'da yapılmış konferansları içerir. Prag, henüz Hitler'in daha sonra da Stalin'in eline geçmemiştir ve Husserl orada bu konferansları yaptığında, şehir sanki bir hidâyet (*grace*) anını yaşamaktadır. Ve Husserl dünyada olma fikrini ilk kez sunmaktadır; ben bir varolanım ve bir dünyada otururum. Bu dünyada olma tarzı, hermenötiğe yöntemsel bir giriş olmadan önce, hermenötiğin (Husserl'in fenomenolojisinde) tematik bir biçimde belirlenmesidir. Dünyada olma temasıyla birlikte hermenötiğe tematik bir biçimde girilmesi, anlamın tek anlamlı mantığına (*la logique de l'univoque de la signification*) dayanan metinlerden başka metinlerin de okunmasını gerektirmiştir. Tek anlamlı (*univoque*) anlamlardan başka anlamlar da vardır; yalnızca aydınlatmanın yetmeyeceği, içi doldurulması (*erfüllung*) gereken anlamlar... Bunlar, özel sözcükler içeren sözlüklerle sınırlı olan bir gösterge teriminin dışına çıkarsak ve hatta analitik felsefenin *statement* dediği cümlenin, önermenin de sınırları dışına çıkıp metne ulaşırsak ortaya çıkarlar. Metin, söylemin büyük bir birliğidir; onda bir okuma çoğulluğuna yol açacak bir biçimde sözcükler, cümleler, söylemler bir araya gelir. Bu noktada, o zamanlar Husserl'e bütünüyle yabancı olan bir problematik belirir. Bu problematik, metinler kadar sınırsız olan söylemlerin birliğinde okuma ile yazma arasındaki ilişkiyle ilgilidir.

Z. D.: Derrida aynı problematiği ele alıyor ilk eserlerinde.

P. R.: Evet, özellikle de *De la Grammatologie*'de.

Z. D.: Psikanalizle karşılaşmanızın entelektüel hayatınızdaki öneminden bahsettiniz. Size göre psikanaliz, modern felsefenin bilinç olan öznesinin azliydi ve siz bunu arzu olarak varoluşun restorasyonu olarak gördü-

nüz. Eğer doğru anlıyorsam, psikanalizi arzuya dayanan bir özne ontolojisi yapmak için kullanabileceğimizi düşünüyorsunuz. Özne kavramının dilbilimsel eleştirisini de yaptığınızı unutmamak gerek. Ama bu iki önemli eleştiriyi hesaba katsak bile siz hâlâ bir özne felsefesinin mümkün olduğuna inanıyorsunuz değil mi?

P. R.: Freud'dan yola çıkalım. Bilincin eleştirisi, özne sorusunu eskitip ortadan kaldırmaz; çünkü özne bilinçten başka bir şeydir. Bilinç olmadan önce, başka bir şeydir, arzudur tam olarak. Freud'un büyük metafizik geleneğini özümsemiş olduğu söylenemez ama ben Freud'un kendisinin belli bir geleneğe ait olduğuna ilişkin keskin bir farkındalığı olduğu kanısındaydım. Bu geleneği, örneğin Spinoza'nın *conatus* kavramında, her birimizin bir varolma çabası olduğu düşüncesinde, Leibniz'in *appetitus*, Nietzsche'nin "güç istemi" kavramlarında buluyordum. Bunlar, bilincin kendi bilincine sahip olmaya indirgenemeyeceğini gösteren olumlayıcı güçlerdir. Bu güçler bir yeniden ele almayı (*reprise*) gerektirirler ki, bu terimi, Hegel'in *Aufhebung* kavramını açıklamak için Heidegger'in kullandığı "ortadan kaldırma" (*supprimer*) ve "geri alma" (*retirer*) işlemlerinin birlikteliğine dayalı olarak yapılan bir özümseme olarak anlayabiliriz. Aslında ben, bilinç olarak özne felsefesini ortadan kaldırırken (*suppression*) daha uzun bir özne felsefesinin fiyongunu yapıyorum. Freud da "üstben" (*sur-moi*) kavramıyla yapmıştır bu fiyongu. Yalnıza "üstben" ile değil, "ben" ve "kendi" ile de... Freud'un, bilinç, bilinç-öncesi, bilinç-dışı üçlemesinden sonra yaptığı ikinci üçleme (bu, ben, üst-ben) özneye ilişkin bir üçlemedir. Görüyorsunuz ki, özne ile bilinç özdeşleştirilemez. Özne "o ki" (*ce lui qui*)dir. Burada ben anlatının dolayımını buluyorum. Bu söyleşinin başındaki gibi, hayatımın anlatısını kurarken kendimi, "tüm bu hayat macerası başına gelen" olarak tanımaktayım. Yalnızca yapan, eyleyen bir özne değildir bu, maruz kalan, acı çeken öznedir. Bu noktada, ilk soruya verdiğim yanıt taslağına geri dönerek şunu eklememe izin verin: Ben, kendi yaşamımın anlatısıyım; çünkü bu anlatıda kendisini sunan özneye uyarlıyorum kendimi. Bugünlerde Michel Foucault'nun "Collège de France"da verdiği son dersler yayımlandı ve bu derslerin başlığı, inanılmaz bir biçimde, "Öznenin Hermenötiği" *(L'herméneutique du sujet)*dir. Foucault kullanıyor bu adı! Hermenötiğin ve fenomenolojinin şiddetli bir eleştirmeni olan Foucault... Onun büyük problemi cinsiyetli öznenin sorumluluğuydu; haz duyanın kendine ilişkin tasasında (*souci de soi dans le plaisir*) Foucault bir özneyi yeniden inşa etti.

Ben çok problematik bir biçimde iki özne arasında bir ayrım yapmayı önerdim.[2] Tekrarın özdeşliği (*idem*), aynı ile *ipse* anlamındaki özdeşlik arasında yapılan bir ayrımdır bu. Heidegger'den pek de uzak değildim. Şimdi görüyorum ki pek çok yazar –benim etkimle mi bilmiyorum ama– *ipséité* sözcüğünü kullanıyorlar. Böyle bir ayrıma gerek vardı, çünkü kendi kendisini zamanda anlatı yoluyla kuran özne, bir tekrarın öznesi değildir. Hâlâ sürmekte olan bir maceranın öznesidir, bitmeyen bir anlatı gibi. Öyleyse, kendi anlatısında kendini entrikanın içindeki kişi olarak tanıma, başına bir şey gelenin kendisi de entrikanın içinde bulunur demektir. Olaylar, yönelimler, rastlantılar da bir entrikanın içine dahilmişler gibi ele alınabilirler. Entrika içindeki kişi üstüne düşünmem, "kendi" problemine (*le problème de soi*) girmemi sağladı ve bu benim ahlaki problemlerle yeniden buluşmama yol açtı.

Z. D.: Anlatısal özdeşliğin doğasının aynının bir tekrarına (*idem*) dayanmadığını söylediniz, ama hangi anlamda bir "özdeşlikten" söz edebiliriz ipséité söz konusu ise? Özgürlük sorununu da bu anlamda bir özdeşliğin olanaklı olabilmesine bağlamak gerekecektir sanıyorum.

P. R.: Ben bir model öne sürdüm; *idem* anlamındaki özdeşlikte bir modelimiz vardır. Bu model, genetik bir koddur, DNA'dır, doğumumuzdan ölümümüze kadar genetik formülümüzün sürekliliğidir. Karakter bunun psikolojik bir yansımasıdır; örneğin yapınız gereği çabuk sinirlenen biriyseniz doğumunuzdan ölümünüze kadar öylesinizdir. *Ipséité*nin modeli ise "söz verme"de bulunabilir. Bana güvenilebilir, çünkü söz verdiğini yapacak olanla sözü vermiş olan aynıdır. Sözümü tutacağım demek, yarın da bu sözü veren olacağım demektir. Zaman içinde arzularım değişebilir, hatta bu sözü verdiğime pişman bile olabilirim, ama sözümü tutacağım demek, size bugün söz veren kişi olacağım demektir. Bununla birlikte, bu iki zaman arasında bir tarihim, bir hikâyem (*histoire*) olur. Öyleyse (*ipséité* söz konusu olduğunda) özdeşlik bir hikâyeyi içeren bir özdeşliktir. Buna karşın, herkesin genetik kodunun özdeşliği bütünsel bir tekilliktir. İki tane birbirine benzer kod yoktur ve kod hiç değişmez, süreklidir. İnsanın kaderine bir bakışa yol açar bu durum. İnsanın kaderi bir istikrarlılık kaidesinde (*sur un scole de stabilité)* bir hikâyeyi eklemlendirmektir. Özgürlük sorunları da, karakterin sürekli temeliyle angaje olabilecek, söz verebilecek ve sözünü tutabilecek bir kişiliğin hareketliliği arasındaki bu aralıkta yer alır. Nietzsche "insan söz vermek için yetiştirilmiş bir hayvandır" der *Ahlâkın Soykütüğü*'nde.

Z. D.: Sizin hafıza fenomenolojiniz üstüne konuşmak istiyorum biraz da... Nereden başlıyor bu fenomenoloji? *Hafıza, Tarih, Unutma*[3] da bir "olay bedeninden (*un corps événementiel*) söz ediyorsunuz, tarihle hafızanın ilişkisini tartışmaya geçmeden önce hafızanın yerlerinden (les lieux de la mémoire) söz ediyorsunuz. İkinci olarak şunu sormak istiyorum: Hatırlama ile hayal gücü arasındaki iç içe geçme ilişkisini nasıl ele almak gerek?

P. R.: İlk soruya cevap vereyim önce. Nasıl başlıyor? Başlama her zaman problemlidir. Eğer olumsuzdan ele alırsanız unutmaktan başlamak gerek. Antik Yunancada *lethe* unutmak demektir, işe unutmaya karşı savaştan başlanabilir. Bu giriş, bir kapı, bir anıt, bir zafer anıtıdır adeta, çünkü hafızaya olduğu kadar tarihe de dokunur. Ben tanıma (*reconnaissance*) problemiyle karşılaştım. Eğer bana hayal gücü ile hafıza arasındaki farkı sorarsanız şunu söyleyeceğim: Ben kendimi, şunu bunu yapmış ya da algılamış, acı çekmiş, öğrenmiş olan olarak tanırım. Bir eylemin, bir maruz kalmanın bir artakalışı (*survivance*) vardır — ki bu kendi üstüne geri döner. Buradan moderniteye açılmak da mümkündür ama ben Antik Yunan'dan, *Theaitetos* diyaloğundan başladım. Artakalan kanı (*la conviction survivante*) tanımadır. Kitabımın yazım sürecinde çekirdeğin, anahtarın bu olduğundan gitgide daha çok emin oluyordum, ama bu yavaş yavaş ve geç ortaya çıkıyordu, çünkü hafızayı karşısına çıkardığım tarihte tanıma hakkında böyle bir kesinlik yoktu. O tarih bu yüzden hep kendi nesnesinin kâtibiydi ve bu nesne hep elden kaçan bir nesneydi. Ne oldu bitti? Artakalışın, olmuş olanla şimdi olmayan arasındaki aralıkta bulunan temeli bana bütünüyle dışsaldır; bu temeli, belgeler ve izler oluşturur. Hafızayı bir iz olarak ele almaya dönebiliriz, ama bu iz kendisini bir iz olarak tanımaz. Belgelenmiş izlerin bulunması, ortaya çıkarılması, okuyucuların incelemesine sunulmak için arşivlerde korunmuş olması gerekir. Öyleyse bir arşive koyma fenomeni vardır ki hafızanın düzleminde bununla paralellik gösteren bir şey kesinlikle yoktur. Hafıza doğrudan bir biçimde kendi arşivleridir; tanıdığım şey, hafızanın arşivlerinde artakalan hakkında bir kanı biçiminde bulunur ve burada bir kısa devre (*un circuit court*) vardır. Belgelerin toplanması, yorumlanması, neden sorularının yanıtlanması, açıklama denemeleri düzleminde, artakalış ve tanıma hep belirsiz bir süre için ertelenecektir. Öyleyse geçmişin anlamının yeniden ele alınmasının, sonu gelmez bir uzunluğu vardır ve bu konjektürleştirme (yeniden ele alma) ile tarih haline getirilir (*conjecturée en histoire*). Buna karşın, haklı olsun veya olmasın ha-

fıza kendinden emindir. Hafıza haksız olabilir ama yalanlanamaz. Onu yalnızca karşısına belgeleri çıkartarak yalanlayabilirsiniz. "Şöyle olup bittiğini söylemiştiniz, ama bakın böyle yazmışsınız" diyebilirsiniz örneğin. Böylece hafıza tarihsel bir duruma koyulmuş olur: Ne var ki bana bir şeyin olduğunun kesin kanısını yalnızca hafıza verir; elimde ondan daha kesin bir araç yoktur. Ama benden kaçan bir geçmişi bana yakınlaştırmak için de belgesel tarihten daha iyi bir araca sahip değilim.

Z. D.: Peki, Tarih ile hafıza arasında nasıl bir ilişki var? Bu ilişkiye sizin felsefenizin getirdiği yenilik tam olarak nedir?

P. R.: Eğer, bu kitaptaki girişiminizde yeni olan nedir, diye soracak olursanız şunu söylemeliyim ki ben yeniliği hedeflemedim. Bana ait olan şey, tarihle hafızayı birlikte ele almamdır; çünkü hafıza ile ilgilenenler tarihle ilgilenmiyorlar, tarihle ilgilenenler de hafızayla ilgilenmiyorlar. Ama yakın zamanlarda, tarihle ilgilenenler iki sebepten dolayı hafızayı hesaba katmak zorunda kaldılar; ilk sebep, tarihe girmek istemeyen ya da belgesel tarzda girmeyi reddeden, tanıklık aşamasında kalmak isteyen hafızaların ortaya çıkması. Arşive koymaya karşı bir direniştir bu. İkinci sebep de yeni bir tarihin ortaya çıkması: Hafızanın tarihi... On beş gün önce Viyana'da büyük bir kolokyumdaydım. Kolokyum, yirminci yüzyılın hafızasının nasıl oluşturulacağı sorusuyla ilgiliydi.[4] *Gulag*'dan bahseden Çekler, Polonyalılar vardı, *Shoah*'dan bahseden Yahudiler, Batılılar vardı. Orada, Standford Üniversitesi'nden Amerikalı mükemmel bir tarihçiyi dinledim. *Gulag* ve *Shoah* gibi iki olayı karşılaştırmayı bırakın diyordu, aslında yapılması gereken şey iki anıyı, iki hafızayı karşılaştırmaktır, çünkü bunlar aynı biçimde oluşturulmadılar. *Shoah*'ın hafızası hedefli bir hafıza (*une mémoire ciblée*), onda kendini tanıyan ve başkaları tarafından da tanınmayı isteyen kurbanlar var. Hem minnet (*gratitude*) anlamında, hem de anlatı kurmaya ve oluşturmaya devam etme anlamında bir tanınma istiyorlar. Ama Auschwitz'liler olduğu gibi *Gulag*'lılar yok. Sokakta birisine sorsanız Soljenitsin hangi kamptaydı diye, kimse bilmez; zira bununla kimse ilgilenmiyor. *Gulag*'ın hafızası tarihçilerin "stokastik hafıza"[5] adını verdiği, dağılmış bir hafızadır, çünkü öncelikle olayın kendisi rastlantısaldır. Yani şunun ya da bunun başına geliyor ama Yahudi, Çingene, eşcinsel, ya da komünist olduğu için değil. Rastlantıya, şansa dayalı (*aléatoire*) bir hafıza, *Shoah*'ın hafızasının tersine, büyük bir kamusal hak (*une revendication publique*) iddia etmeye muktedir değildir.

Hannah Arendt ve başkaları gibi totalitarizm kuramlarına dayanarak bu olayları karşılaştırmaya eğilimliyiz. "Acaba bunlar bir cinsin türleri mi?", "Pedagojik bir sınıflandırma yapabilir miyiz?", "Ortak bir yapıları var mı?" gibi sorular soruyoruz. Bunlara yanıt bulmaya çalışırken yaptığımız şey, olay üstüne bir düşünmedir. Şimdi ise şu soruyu soruyoruz: İnsanlar bunu nasıl anımsıyorlar? Bu noktada hafızanın tarihi yapılmaya başlanır. Hafıza tarihinin doğuşu ilginç bir fenomendir, çünkü bunu tasavvurların tarihinin bir bölümü gibi ele alabiliriz. Tasavvurlar nelerdir? Kolektif dünyada olma biçimleri...

Notlar

1 Bkz. *La critique et la conviction*, Calmann Lévy.
2 Bkz. Paul Ricœur, *Soi-même comme un Autre*, Editions du Seuil.
3 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oublie*, Editions du Seuil, 2000.
4 Kolokyumun başlığı: *Comment faire le mémoire du XXe siècle?*
5 Stokastik hafıza, rastlantıya dayalı olan hafızadır.

Cogito 30, *İnternet: Üçüncü Devrim?*, Kış 2002

Metinlerin Dünyasından Okurlarınkine

ROGER CHARTIER İLE SÖYLEŞİ – LEVENT YILMAZ

Günümüzün en önemli kültür tarihçilerinden olan Roger Chartier, uzun yıllardan beri Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de (Paris) Avrupa'da yazılı kültür ve kitapların dolaşımı, okuma ve alımlama, yazma ve yayınlama üzerine dersler vermektedir. Bir yandan kendi uzmanlık alanı olan kitap ve okuma pratikleri üzerine çalışan Chartier, diğer yandan da kültür tarihçiliğinin temel dayanakları üzerine araştırmalar yapmaktadır.

Levent Yılmaz: Başından başlayalım. Derslerden, tarihçilikten...

Roger Chartier: Haklısınız, çünkü mesleğimin tanımının içinde iki boyut var: Ders vermek ve araştırma yapmak. 1969 ile 1976 yılları arasında Sorbonne'da dersler verdim. Daha sonra, verdiğiniz dersin araştırma konunuzun bizzat kendisi haline geldiği Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'e seçildim. Bu kurum daha yeni kurulmuştu. Çünkü bildiğiniz gibi, Braudel burasını, Ecole Pratique'in altıncı kısmını özerkleştirerek oluşturdu. Ecole'deki dersler araştırmalarımız üzerine kurulu, bunun nedeni derslerin yalnızca doktora öğrencilerine açık olması, bir de, Fransız olsun yabancı olsun birçok meslektaşımızın, ne yaptığımızı merak edip bu yüzden dinlemeye gelmeleri. Ancak, uzun yıllardır başka ülkelerde de dersler veriyorum. ABD ile ilişkim mesela, uzun yıllara dayanıyor. 1992 yılından bu yana Johns Hopkins'e gidiyorum. Chicago Üniversitesi'nde yılda iki-üç hafta ders veriyorum. İki yıldan beridir de Cornell Üniversitesi Tarih Bölümünde seminerler düzenliyorum.

Araştırma ile ders böylelikle iç içe geçiyor. Çünkü ders vermek için onaltı, onyedi ya da onsekizinci yüzyılların metinlerini tekrar tekrar okuyorsunuz, hatta ikincil öneme sahip metinleri de gözden geçiriyorsunuz ve ni-

hayetinde, bir metnin anlamının ne tarihsel ne de tarihyazımsal açılardan öyle kolay kolay tüketilebileceğini görüyorsunuz. Dolayısıyla ders vermek, metinlere ve sorunlara başka açılardan bakmayı da gerektiriyor.

Öte yandan araştırma yaparken, kaynaklar sorunuyla karşı karşıyasınız; kaynaklar derken arşivlerden ya da matbu metinlerden söz ediyorum. Çünkü kaynaklara bakarken, elinizdeki malzemenin bir bütünlüğe kavuşması için düşünsel bir bina kurmak zorundasınız. Ama aynı binanın içine diğer alanlardan öğeler de katmak zorundasınız: Edebiyat eleştirisi, felsefe ya da sosyal bilimler. Örneğin benim araştırma alanım onaltı ve onsekizinci yüzyıllar arası Batı yazılı ve matbu kültürü. Bu araştırma alanı, Foucault ile, Louis Marin ile, Michel de Certeau ile sürekli bir alışveriş halinde olmak zorundaydı, ta başından beri. Ama bu iki yaklaşımdan birini, bir diğeri lehine biraz daha fazla değerli kılmanız, sonuçta kurmak istediğiniz dengenin bozulmasını gerektirir. Tarihçilerin arşiv malzemesinden uzaklaşmaya başlamaları bu sorunlardan biri, ama diğer yandan, kuramsal yaklaşımların da tarihsel malzemelerden bihaber olmaları bir başka sorun. Ama düşünsel, kuramsal bir yaklaşımınız yoksa, üzerinde çalıştığınız alanlarda yeni eklem noktaları, yeni konular, yeni açılımlar yaratamazsınız. Dolayısıyla, çok okumak gerek, hem de çok. Hem birincil kaynakları hem de bu alanlarla doğrudan ilgisi olmayan ikincil, kuramsal metinleri. Bu yüzden, Elias'ı, Marin'i, Foucault'yu ve de Certeau'yu kullanmalısınız, kendinizi dar bir alana hapsedemezsiniz.

L. Y.: Siz uzun yıllar, Lucien Febvre'in açtığı yoldan yürüyüp kitap tarihi üzerine çalıştınız. Hatta, Henri-Jean Martin ile birlikte yayımladığınız dört ciltlik, devasa bir Fransız Yayıncılık Tarihi var. Ama daha sonraları kitap tarihçiliğinden okumanın tarihine geçtiniz. Yani nesneden ziyade alımlamaya, okurlara yöneldiniz. Bu süreç nasıl gelişti?

R. C.: Şunu açıkça söylememe izin verin; bu ikinci yol, aslında birincisinin uzantısı. Okuma tarihi üzerinden kitaplara, ya da daha genel söylemek gerekirse, yazılı kültüre bir dönüş.

Kitaptan okumaya giden yolu Fransız tarihçiliği bağlamında ele almak gerekir. Hatta sadece tarihçilik değil, sosyoloji de, antropoloji de bu türden bir yola girmişti. Neydi bu yol? Pratiklerin tarihi. Çünkü tarihçiler, en azından kitap tarihi alanında, diziler oluşturup, geniş kaynaklara dayanarak, istatistik tekniklerini kullanarak bir zemin oluşturmuştu: Üretim biçimleri ve ortamları biliniyordu, dağıtım ve dolaşımdaki eşitsizlikler biliniyordu, özel ya da kamusal kütüphanelerdeki sınıflandırmaların farkındaydık. Tüm bu bilgiler ışığında bir toplumda yazılı kültürün hatta matbuatın ye-

rini ve önemini anlayabilirdik. Ama tüm bunlar, bize, bu kültürün okurlar tarafından nasıl alımlandığı konusunda hiçbir bilgi vermiyordu. Hatta alımlama süreçlerinin nasıl olduğunu bile bilmiyorduk.

L. Y.: Dolayısıyla Bourdieu'vari, pratikler üzerine çalışma tasarınız ortaya çıktı.

R. C.: Evet, ama tarihçilerin ele alabileceği kaynaklar temelinde. Yani, bir tarih yazma, ama, okuma pratiklerinin tarihini yazma tasarısı oluştu. Hem öte yandan, Bourdieu ile gayet sıcak, yakın bir düşünsel ilişkimiz oldu. Dolayısıyla, klasik kitap tarihçiliği ile arama bir mesafe koyup başka türden belgeler üzerinde çalışmaya başladım. Neydi bunlar? Okurların okuduklarına ilişkin yazdıkları, metinlerde ya da resimlerde yer alan okumaya ilişkin tasvirler, matbu malzeme karşısında vücudun kullanımına ilişkin bilgiler, yani oturarak okumak, ayakta okumak, yürürken okumak vs. Bu türden tüm jestler. Böylece, yavaş yavaş, bir anlamda, okuma biçimleri, vücut biçimleri, okuma mekânları üzerine bir tarihsel antropoloji çalışması biçimlendi. Ama okuma pratikleri tarihi içine, okurların okuduklarından ne anlamış olduğu da giriyordu. Neydi bu okunan metinlerin anlamı? Daha doğrusu okur bu metinleri okurken ne türden anlamlar oluşturuyordu? Dolayısıyla okuma pratikleri tarihçiliği, bir yerde anlam oluşturma biçimleri tarihçiliğiyle kesişti. Bu anlamlar, yerlere, zamanlara ve ortamlara göre farklılaşıyorlardı.

L. Y.: Dolayısıyla, tekrar kitaba, kitabın dolaşım biçimlerine, kitabın maddiliğine döndünüz.

R. C.: Bu dönüş kaçınılmazdı. Ama bu dönüşte, eski kitap tarihçiliğinin kaygıları, yani diziler oluşturmak, istatistikler yapmak çok da önemli değildi artık. Önemli olan, nesneyi maddiliği içinde kavrayabilmekti. Çünkü okur her zaman, belirli bir biçim altında dolaşıma giren metinlerle karşı karşıyadır. Bu, ister yazılı biçimler isterse de sözel biçimler olsun, böyledir. Hatta, elyazmalarından matbu malzemeye kadar... Bu yüzden de son on yılda, sayfa düzeni biçimleri üzerine çalıştım. Boşluk bırakmak, satırbaşı yapmak gibi sayfa düzeni tekniklerinin okuma pratikleri ile olan ilişkilerine baktım. Bu da ister istemez beni, elyazmasının baskın olduğu bir kültürden matbu malzemenin başat olduğu bir kültüre geçerken, bu iki gerçeklik, bu iki kültür arasındaki ilişkileri incelemeye götürdü. Elyazması, nasıl ve hangi okuma kaygılarıyla matbu malzeme haline getiriliyordu?

Ama tüm bu iki veçheli serüvende öne çıkarmaya çalıştığım, bir yandan kitapların dolaşımı ve üretimi süreçlerine sosyolojik bir bakış, öte yandan

da bu metinlerin alımlanışları konusunda yorumbilgisel ve antropolojik bir yaklaşımdı. Hatta bir üçüncü boyutu da buna ekleyebiliriz, yazıyı taşıyan yüzeyleri, nesneleri de çözümlemeye çalıştım.

L. Y.: Peki alımlama derken, yalnızca metin okumayı mı kastediyorsunuz? Mesela yüksek sesle okuma, hatta sahneye koyma sonucundaki alımlamalar da sizin tarihçiliğinize giriyor mu? Yani, illa matbu malzeme üzerinden bir tarihçilik yapmadığınızı biliyorum....

R. C.: Bu noktada haklısınız. Hemen belirtmem gerekir ki, açıkçası matbu malzeme derken, D.F. McKenzie'nin yaklaşımlarından oldukça etkilendim. Onun yaklaşımına göre matbuat kültürünü anlamaya çalışırken, metinlerin aktarılma ve taşınma biçimlerine yönelmemiz gerekir. Ama bir metnin sözel düzlemde aktarılma süreci, biz tarihçilerin bilme imkânını haiz olmadığımız bir süreçtir. Yüksek sesle okuma, sahneleme, oynama gibi aktarım biçimleri, bizim için bilinmesi olanaksız tarihsel anlardır. Ama, bu sözelliği yakalayabildiğimiz yerler vardır. Bunlar da metnin içindedir. Metnin sayfa düzeninde, hurufatın biçiminde, büyüklüğünde, dizilişinde, büyük harflerde, altı çizili yerlerde, boşluklarda hep bu sözel dünyanın izlerini görebiliriz.

Ama, tarihçi, ulaşabileceği tüm kaynaklara ulaşarak, okuru, dinleyiciyi, seyirciyi araştırmasına dahil etmelidir. Nedir onların jestleri, alışkanlıkları? Ortamları onların bir metni dinlemelerini, okumalarını nasıl belirlemektedir, içinde bulundukları cemaatin metinlerle ilişkisi nedir? Tarihçi, tüm bu soruları dikkate almalıdır.

Son yıllarda, örneğin, İngiltere'de, Fransa'da ve İspanya'da tiyatro oyunlarının nasıl yayımlandıkları üzerine çalıştım. Performans ile yayımlanan metin arasındaki gerilim nasıl ortaya çıkıyor, sahnedeki sözel sunum ile sayfaya geçen metin arasında ne gibi ilişkiler var? Bu türden sorulara yanıt aramaya çalıştım. Tabii, bu iki yön, yazarın metnini nasıl düzenlediği ile de yakından ilgiliydi. Örneğin sahneye konurken yazar hangi değişiklikleri yapıyor, kitap basılırken hangilerini öne çıkarıyor?

L. Y.: Shakespeare üzerine yapılan çalışmaları kastediyorsunuz sanırım? Greenblatt ve diğerlerini...

R. C.: Elbette, mesela Anglo-Amerikan tarihçiliğinde, Shakespeare'in Folio ve Quarto baskıları aracılığıyla yazar nedir, metin nedir, yapıt nedir gibi sorulara çok ciddi açılımlar getirildi. Oysa Fransız tarihçiliği bu yaklaşımlardan tamamıyla bihaber. Hakikaten, soralım: Shakespeare'de metin nerededir? Bir tane mi *Kral Lear* vardır? İki tane mi? Yoksa üç, dört, beş ta-

ne mi? Yapıt peki nerededir? Shakespeare'in adını taşıyan bir sürü Quarto baskı var ama bunlar bugün Shakespeare'e atfedilmiyor. Oysa, Quarto'lardan birinde, Shakespeare'in önemli bir sürü oyunu bir arada bulunmakta, ama kitabın kapağında Shakespeare'in ismi yok. Ne yapacağız? Nasıl yorumlayacağız? Bu basit, somut sorudan yola çıkarak, "Yazar, müellif nedir, nasıl icat edilmiştir?" sorusunu sorabiliriz mesela. Bu soru, bir sürü metin yazmış bir bireyi işaret etmiyor fark edebileceğiniz gibi. Ama öte yandan, yazara ilişkin bir sorun var. Bugün diyelim ki ben *Kral Lear*'ı yayımlamak istiyorum. Hangi metni seçeceğim? Ya da Shakespeare'in *Bütün Eserleri*'ni yayımlamaya kalksan, Shakespeare üzerine geliştirilmiş bütün bir tasavvur ve tahayyül dünyası, ve bunun yanında, bütün bir yayıncılık geleneği beni ne derece etkileyecek? Gördüğünüz gibi bu somut sorunlar, aslında, kuramsal sorunlarla oldukça iç içe...

Dediğim gibi teknik, somut sorunlarla bu yüzden ilgileniyorum. Okur nasıl toplum tarafından inşa edilmiştir, nasıl sınıflandırma, algılama ve tasavvur dizgeleri toplumsallığa kök salmıştır, nasıl okur, soyut, evrensel bir özne değil, her zaman için bir cemaate ait olan, onlarla kodları, uzlaşmaları, becerileri, melekeleri, kuralları bölüşen bir bireydir, bunları anlamaya çalışıyorum. Dolayısıyla benim için, metinsel malzemelerle uğraşan teknik bir dal ile, kavramsal konularla uğraşan kuramsal bir dal arasında karşıtlık yoktur.

L. Y.: Erken modern dönemin çoksatar kitaplarından, aynı dönemdeki *Özel Yaşamın Tarihi*'ne (çünkü Ariès ile Duby'nin yönetiminde hazırlanan bu kitabın üçüncü cildi sizin sorumluluğunuzda hazırlandı), popüler kültür, çalışmalarınızda hep yer aldı. Ama bu hep bir "karmaşıklık" önermesiyle yer aldı.

R. C.: Her şey, aslında Fransa'daki popüler kültür tartışmasıyla başladı. Fransa'da karşıtlık, popüler ile seçkin, popüler ile nitelik arasında kuruluyordu. Benim *Mavi Kütüphane*, yani erken modern dönemin çok satan edebiyat ürünleri üzerine çalışmam okurların toplumsal olarak farklılaşmaları ile matbu üretimin çeşitliliği arasındaki ilişkinin karmaşıklığı üzerine kuruludur. Bir toplumsal grup ile belirli bir matbu nesne arasında doğrudan bir ilişki kuramayız. Bu ilişki çok daha karmaşıktır. Çünkü halk, okuma alışkanlığında yol aldıkça, aslında kendisi için yazılmayıp kendisi için basılmamış kitapları da okumaya başlamıştır. Bu çeşitli kanallardan gerçekleşmiştir. Öte yandan, ters biçimde, halk için, yani köylüler ya da zanaat-

kârlar için yazılmış ürünler de, kentlerde, daha zengin sınıflar arasında büyük bir okur kitlesi bulmuştur. Dolayısıyla daha sonradan türlere ayırdığımız edebiyat, başlarda, türler arasındaki o farz ettiğimiz sınırları içinde barındırmaz. Yani, öğretime yönelik bir metin, başka bir toplulukta zevk için, kurmaca niyetine okunabilir. Bu klasik kalıp, bu bakış artık geçerli değil. Bir diğer değişim, ki çok büyük etkileri oldu, okuma düzlemindedir. Yüksek sesle okumadan sessiz okumaya geçtik. Bu öyle sanıldığı kadar basit bir dönüşüm değildir. Onbeş ve onaltıncı yüzyıllara kadar, okuma, sesli yapılan bir eylemdi. Okuyucu bir metinle başbaşa kaldığında bile, yüksek sesle okur, metnin anlamını böyle kurardı. Mesela antikçağda durum böyleydi. Oysa, onaltıncı yüzyıldan itibaren, sessiz okuma dönemine geçtik, bu da tüm okuma pratiklerinin köklü bir dönüşüme uğramasına yol açtı.

Bu da bizi ses ile metin ilişkisine götürür elbette. Dediğim gibi, yazılı metinlerin sesli aktarımı, özellikle de yüksek sesle aktarımı, ortaçağ boyunca neredeyse her yere yayılmış bir pratikti. Bu pratiğin nedenleri var elbette, okuma-yazma bilenlerin azlığı ya da sesli okumanın bir toplumsallaşma biçimi oluşu.

L. Y.: Örneğin, Osmanlı'daki kahveler gibi. Bu mekânların bir diğer adı, hâlâ, kıraathanedir günümüzde.

R. C.: Elbette, aynı süreç Batı'da da vardı. Kahveler, kitap kulüpleri, arkadaş toplantıları, özel akademiler, salonlar, toplantılar, gizli örgütler ve daha birçokları, yüksek sesle okumayı bir toplumsallaşma biçimi olarak görmüşlerdir. Oysa sessiz okuma, bireyselliğin öne çıkışı, yalnızlığın değerli kılınışıdır. Yazılı metnin sesle olan ilişkisine bir örnek de, La Bruyère'in *Karakterler*'idir. Yakınlarda, *Karakterler*'in aslında ahlaki edebiyatın bir parçası olduğu ortaya kondu. Ama, ilk bakışta bu kitabın sözellikle çok sıkı bir ilişkisi olduğu aklımıza gelmez, değil mi? Tersine, aslında, ondokuz ve yirminci yüzyıllarda yapılan baskılarda, imla ve noktalama, dilbilgisinin o günkü kurallarına göre modernize edilmiştir. Oysa, La Bruyère hayattayken yapılan baskılara, yani onyedinci yüzyılın sonunda basılmış nüshalara bakarsanız, noktalama işaretleri, sözelliğe göre düzenlenmişlerdir. Hatta, müzikal diyebileceğimiz noktalamalar vardır. Bölümler ve kesitler, aynı bir müzik parçasının hareketleri gibi işaretlenmiş, düzenlenmişlerdir: *staccato, allegro, largo.* Ve hatta, *Karakterler*'in her biri, tek bir cümleden oluşur. Dahası, arya imişçesine, bu bölümlerin sonunda nokta yoktur. Bu bize iki şeyi gösterir. Birincisi, ahlaki edebiyat, müzikal bir model tarafından örgütlenmiş ya da

ona koşut olarak düzenlenmiştir, ki bu bildik bir şey değildir. İkincisi de, metnin sesli okumalarla dolaşıma gireceği düşünülmüş ve imla ve noktalama buna göre ayarlanmıştır. Burada her şey, yani tüm noktalama işaretleri, metni okuyacak kişinin sesini nasıl ayarlaması, ritmik geçişleri nasıl yapması gerektiğini gösterir. Ama bu özellik günümüzdeki nüshalarda yoktur, kaybolmuştur. Noktalama işaretlerini modernize etme niyetiyle, bir metnin sözellik içinde yer alışı, ona göre yazılışı ve alımlanışı, ona göre düzenlenişi tamamen ortadan kaldırılmıştır.

L. Y.: Sözellik-yazı ilişkisinde bir diğer nokta da, sanırım, korsan yayıncılık. Yine siz anlatmıştınız, İspanya'da ya da İngiltere'de, ezberi güçlü insanların, oyunlara gidip, baştan sona metni ezberleyip, sonra yazıp korsan bir yayıncıya sattıklarını. Hatta bu, daha oyunun kendisi yazar tarafından yayımlanmamışken gerçekleşiyor. Lope de Vega örneğini vermiştiniz.

R. C.: Elbette, bu da bir başka araştırma alanı. Bu tür yayınlarda, aslında, ezberi güçlü kişiye, onun metni nasıl temize çektiğine, bu temize çekilmiş metnin nasıl yayımlandığına ve her şeyden öte, "meşru" metinle aralarında, bu sözlü dünyadan kaynaklanan farklılıklara bakmak gerekir. Düşünsenize, bir yanda, duyulduğu gibi yayımlanan bir metin, diğer yanda, hem sesli olarak sahnelenmek üzere kaleme alınan hem de, yazarın, yazılı dünyanın kurallarını, basım aşamasında göz önünde tuttuğu bir metin. İkisini karşılaştırmak çok verimli bir çalışma, en azından benim alanım açısından.

L. Y.: Teknolojik açıdan peki matbuat kültürünün kitap biçimine katkısı ne oldu? Bu soruyu elektronik kitaba gelmek için soruyorum, çünkü, rulodan kodekse geçiş Gutenberg'ten yüzyıllar önce gerçekleşti ve belki de okuma tarihinde daha büyük bir önem taşıdı. Dolayısıyla, Gutenberg'in aynı kitabı, biçimini değiştirmeden çoğaltmayı kolaylaştıran tekniğinden, bilgisayara giden yolda, bir başka devrim mi gizli?

R. C.: Şuradan başlayalım. Tabii bu sorunuzun kaynağı genel bir eğilime de işaret ediyor. Bu genel eğilim, metinlerin kaydedildiği ve aktarıldığı düzlemin artık kodeks değil, ekran yani bilgisayar olduğunu söylüyor. Bu eğilime göre, elektronik metin, baskın iletişim biçimi olma yolunda. Bunun ise iki veçhesi var, insanlararası iletişim ya da metinlerin, yapıtların aktarımı. Ama burada daha dikkatli olmamız gerekiyor. Sanki, ekrandaki metin ile kitaptaki metin aynı şeylermiş gibi geliyor bize. Oysa, bu iki biçim arasında, yani matbu metin ile elektronik metin arasında, yarattıkları etkiler açısından, "aynı" metinden söz etmek mümkün değil. Kitapta okuduğumuz

metin ile ekranda okuduğumuz metin aynı metin değildir. Evet, bu anlamda, kitap tarihi açısından, bir devrim anında bulunduğumuz söylenebilir, ayrıca bunun tedirgin edici bir gelişme olduğu da savlanabilir. Ama temel olduğu yadsınamaz bir dönüşüm bu.

Gutenberg'e gelince, bu bir devrim sayılamaz, kitap biçimi açısından. Çünkü, elyazması da aynı matbu kitap gibi, kodeks formatında, ciltlenmiş, bir araya getirilmiş sayfalardan oluşuyordu. Elyazması kitap ile matbu kitap arasında biçimsel açıdan bir fark yoktu yani. Teknik açıdan çoğaltılabilirliğin mükemmelleştirilmesi, Gutenberg şıkkında, kitabın temel biçimine ilişkin bir devrim yaratmadı.

Günümüzde yaşanan devrimle karşılaştırabileceğimiz tek şey, rulodan kodekse geçiş olabilir. Kodeksin icadı, aşağı yukarı İS ikinci ya da üçüncü yüzyıllara tarihlenir. Bugünkü mesele bu dönüşümün sorgulanmasıdır. Çünkü rulodan kodekse geçişte temel yapı değişmişti. Bugün de kodeksten ekrana geçişte, temel bir yapı değişiyor. Bu anlamda Gutenberg çok da önemli değildir bir kitap tarihçisi için. Bugün yaşadıklarımız ise özelde kitap tarihçilerini, genelde de tüm okurları ilgilendiriyor. Nasıl, rulo ile kodeks arasında, okurun aynı metinden yola çıkarak kurduğu anlam dünyası farklıysa, bugün de bu anlam dünyası farklılaşacak. Çünkü iki durumda da, metnin taşıyıcısı, ortamı değişiyor, buna bağlı olarak da, jestler, teknolojiler ve kategoriler. Dolayısıyla, burada, okuma pratikleri alanına giren, temel bir dönüşümden söz etmek mümkün. Gutenberg'in devrimi, metnin teknik açıdan çoğaltılmasına ilişkin bir devrimdir, kitap biçimine olmadığı gibi okuma pratiklerine de derin bir etkisi yoktur.

L. Y.: Okuma ve elbette yazma bağlamı, belki de ortamı demeli, elektronik metinde sanki tamamen ortadan kalmış gibi. Okurken metin değiştirilebiliyor, yazarken, okunan metin yazının içine katılabiliyor. Sanki bağlam ortadan kalkıyormuş gibi.

R. C.: Evet, yazının elektronik temsili, bizim bağlam fikrimizi derinden değiştiriyor. Sadece bunu değil, anlam oluşturma süreçlerimizi de etkiliyor. Aynı kitapta yer alan, basılmış ya da kopyalanmış farklı metinleri birleştiren fiziki ortaklık ortadan kalkıyor, yerine, dijital koleksiyonları ve veritabanlarını kontrol eden değişik mantıksal mimariler geçiyor. Öte yandan, elektronik metin, kendi dışındaki metinlere anında ulaşabilecek bağları kuruyor. Böylelikle, matbu metinlerdeki birliğin yerini, okurun düzenlediği bir birlik –hatta belki bir dağınıklık– alıyor. Bu anlamda –başka metinle-

re ulaşmak için metin içindeki linklere tıklamadığını farz edelim–, okur, yalnızca ekranında gördüğü metni, yalnızca onu okusa bile, bu okuma pratiğinde, metnin tamamı göz önünde değil. Aynı bir antikçağ okurunun bir ruloyu okuması gibi elektronik metinde aşağı ya da yukarı gidiliyor. Önceye ya da sonraya değil. Bütünlüğe eşzamanlı olarak hâkim değilsiniz. Bu tabii kodeksle birlikte icat edilmiş yan öğelerin de başka bir biçime girmesini getiriyor: dizin, not, başlık vs...

L. Y.: Elektronik metnin internet ortamında yer almasına ilişkin başlarda büyük bir heyecan vardı. Sonra bu yavaş yavaş kayboldu galiba...

R. C.: Eh, bu eski bir rüyaydı. Yani, geçmişin tüm bilgisini bir yerde toplamak ve ona anında ulaşmak. Aynı İskenderiye Kütüphanesi gibi, İnternet, yazılmış tüm metinlere, basılmış tüm kitaplara anında ulaşma vaadini içinde taşıyor. Duvarsız bir kütüphane düşü, hatırlarsınız, Rönesans döneminde bir kitapta binlerce metni bir araya getiren cönkleri yaratmıştı, şimdi, aynı düş İnternet'e aktarılıyor.

Öte yandan, elektronik metin, Aydınlanma'yı da akla getiriyor. Çünkü, ideal bir kamusal alana işaret ediyor, onun çerçevesini çiziyor. Kant'ın söylediklerini hatırlarsak, "akıl, tüm okur kitlesinin lehine kullanılmalıdır" ve aynı akıl, "özgürce, kısıtlama ya da dışlama olmadan, kendini ifade etmelidir." Tabii, özgür ve anında iletişim, ortak referansların silinmesine, kimliklerin küçülerek içe kapanmasına yol açabileceği gibi, aynı onyedinci yüzyılda olduğu gibi, bilgi dolaşımının yeni toplumsallık biçimlerine yol açtığı, Edebiyat Cumhuriyeti türünden oluşumlara da yol açabilir.

L. Y.: Türkçede de yayımlanan *Yeniden Geçmiş* (Dost Kitabevi, 1998) kitabınızda uzunca bir bölüm tarihyazımının sorunlarına, bir ikinci ve yine uzun bir bölüm de Foucault'dan Louis Marin'e düşünsel yakınlıklarınıza ayrılmıştı. Bunlara bir de Ricoeur'ü eklemek gerek elbette. Bu yakınlıkların tarihçiliğinizde oynadığı rol nedir?

R. C.: Ricoeur'ün çalışmaları bizim mesleğimize temel ve önemli dersler verdi. Benim açımdan, özellikle önemli olanı, *Temps et Récit*'nin (Zaman ve Anlatı) üçüncü cildinde yer alan ve metinlerin dünyası ile okurların dünyasının kesişimini ele alan bölümdü. Okumayan bir okur, ya da okursuz bir metin, soyutlamadır. Metinler, okurlar var olduğu ve okundukları için anlam kazanırlar. Bu okurlar da, kendi tecrübelerini, karşılaşmış oldukları metinlerin dünyasına bakarak tekrar anlamlandırırlar. Bir diğer ders ise, "kurgu" ile "tarih"in karşılıklı ilişkileri hakkındadır: Her ikisi de "anlatı-

sallık" modelleri etrafında örgütlenmişlerdir. Ve esas nokta şudur: Tarihçilere, olaylar tarihi ile ilişkiyi kesmenin illa ki "anlatı" ile ilişkiyi kesmek anlamına gelmediğini söylemek. Yani tarihçinin anlatısı ile edebiyatçının anlatısı, aynı türden "anlatısallık" modelleri etrafına örülmektedir.

Alımlama konusunda, bir uzak akrabayı hatırlatmama izin verin: Michel Foucault. Foucault için de, hele de söylemin düzeninde, alımlama (ve sahiplenme) çok önemlidir. Foucault bu terimle, denetleme, tekelleştirme ve yasaklama süreçlerine işaret eder, yani, bir şeyi alımlamak, Foucault için, bir diğerinin alımlamasına engel olmaktır. Bu yüzden onun için, söylemin alımlanışı, söylemi tekil kılma çabasına, dolaşımını ve anlamını denetlemeye işaret eder.

L. Y.: Ya peki, de Certeau?

R. C.: *Gündeliğin İcadı* adlı kitabında (*L'invention du quotidien*), de Certeau, tüketicileri tanımlamak için toplumsal-tarihsel verilere yaslanır; ama aynı zamanda, okuma ediminin neredeyse "tarihten arındırılmış" bir tanımını verir: Metne ya demir atılır ya da metnin üstünden uçulur. Bir anlamda Barthes'ı hatırlatacak bir tanımdır, metin zevkini, metinle kurulan ilişkiyi... Diğer yandan da metnin kişiyi biçimlendirişine işaret eder. Bu çözümlemelerini de onaltı ve onyedinci yüzyılların mistiklerine uygular. Bu Fransız ve İspanyol mistiklerinin metinlerle kurdukları ilişkiler aracılığıyla metnin alımlanışı dediğimiz sürece bakar. Bu noktada, tarihçi de Certeau, belirli hedefleri, niyetleri olan, belirli çerçevelerin dışına çıkamayan bir alımlamayla karşılaşır. *Gündeliğin İcadı*, şimdiki zamanın sosyolojisi ile bir okuma poetikası arasındaki gerilimi yansıtır. Bu yüzden de benzersizdir.

L. Y.: Son bir soru: Tarih metninin taşıdığı hakikat, ikisinde, yani Ricoeur'de ve de Certeau'da tamamen farklı biçimlerde ele alınmaz mı?

R. C.: Ricoeur, hakikate ulaşma istemini, tarih söyleminin temeli olarak görür. De Certeau ise, bu hakikate ulaşma isteminin hangi türden araçları işe koştuğunu sorgular. Ve bilgiye ilişkin farklı bir alana işaret eder. Elbette roman da, mit de bilgi üretir, ama bu bilgiler, bir tarih metninin ürettiği bilgiye eş bir biçimde denetlenemez, sağlaması yapılamaz. Ama, öte yandan, bu bilgi de, hakikat istemine eklemlendiği ölçüde, tarihin nesnesidir.

Cogito 34, *Seçmek*, Kış 2003

Adorno ve Yapıtı

ÖMER NACİ SOYKAN - FERDA KESKİN
BESİM F. DELLALOĞLU

Ömer Naci Soykan: Adorno üstüne yapacağımız tartışmayı açmaya yardımcı olabilir diye, ilkin onun düşüncesinin temel özelliklerine ilişkin bir iki şey söylemek istiyorum. Bir filozof ve sosyolog dedik. Onun bu iki alanla ilgisi hep birlikte süregelmiştir. Sanırım Ferda (Keskin) söz edecektir. Bu ilişki ondan önce Durkheim'da da vardı. Öte yandan sosyolojinin felsefeyle birlikte ele alınması, özellikle günümüzde birtakım empirik çalışmalar dışında sosyolojinin felsefeleşmesi sonucunu vermiştir. Bugün Batı'da ve bir ölçüde bizde de sosyologlar, daha çok felsefeye ilgi duyuyor. Kitaplarının kaynakçasına baktığınız zaman bunu açıkça görüyoruz. Bu da Adorno'nun önerdiği bir şeydi. Ben buna "Sosyoloji'nin bedeli" diyorum. Sosyoloji, öteden beri felsefenin bulunduğu disiplinlerarası yere talip olmakla ve bunu üstlenmekle kaçınılmaz olarak felsefeleşti. Adorno'nun başka bir önemli yönü de onun pek çok konuda yazmış olmasıdır. İlgi alanları içinde müzik çok önemli bir yer tutar, kuramcı ve besteci olarak. Genellikle estetik sorunlar, müzik estetiği, müzik sosyolojisi, onun düşüncesinde ağırlıklı bir yer alır. Adorno'nun toplum eleştirisi, sanat eleştirisi, Kültür Endüstrisi karşısındaki tutumu, bugün de önemini ve güncelliğini korumaktadır.

Ferda Keskin: Sosyolog olmadığım için sosyoloji üzerine iddialı önermelerde bulunmak istemiyorum, ama özellikle erken dönem Frankfurt Okulu'nun yaptığı türde bir sosyolojinin felsefeyle ayrılmaz bir ilişki içinde olduğu çok açık. Eserleri çok ciddi bir felsefe ve özellikle aydınlanma eleştirisi kapsıyor. Ama "aydınlanma"yı tikel bir tarihsel fenomen değil, genel

anlamda tarihin diyalektiği olarak düşündükleri ve bu diyalektiği de aklın diyalektiği olarak gördükleri için aydınlanma eleştirilerini özellikle bir akıl eleştirisi olarak geliştiriyorlar. Tabii bu eleştiriyi daha iyi anlayabilmek için sorulması gereken iki temel soru var: Bir yandan, sahip olduğumuz bir tür zihinsel yeti veya fakülte olarak akıldan ne anlamamız gerektiği, aklın nasıl tanımlanması gerektiği sorusu; öte yandan, aydınlanma kavramı çerçevesinde ve özellikle aydınlanmayı modernite bağlamında düşündüğümüzde akla yüklenen misyon, işlev ne oldu ve burada ne yanlıştı, sorusu...

Adorno ve Horkheimer'ın eleştirdiği şey, "araçsal akıl" olarak adlandırdıkları bir akıl biçimi. Bu, çok geniş bir tanımla belki de tüm insanlık tarihine uygulanabilecek ve içine Descartes ve dar anlamıyla pozitivizm kadar Kant'ı ve yeni Kantçı geleneği de alan bir akıl anlayışının eleştirisi. Bu eleştiriyi yaparken kullandıkları arka plan da bence Antik Yunan Felsefesi ve Antik Yunanlıların akıl ve rasyonalite anlayışı. Çünkü Antik Yunan'ın modernite'den çok farklı bir akıl ve rasyonalite anlayışı var. Kendileri bunu açıkça söylemiyorlar ama ben şöyle ilişkilendiriyorum; Adorno ve Horkheimer'ın "araçsal akıl" eleştirisi, aslında akla Antik Yunan'da yüklenmiş olan işlevlerin yerini başka türlü işlevlere bırakması, aklın ciddi şekilde yeniden tanımlanması, ona yeni bir karakter getirilmesinin eleştirisidir ve bu süreçte modernite çok önemli bir aşamadır. Dolayısıyla sosyoloji diye başlayıp, bu kadar radikal bir akıl eleştirisi, bu çerçevede Descartes'la başlayıp Kant'la devam eden ve pozitivizmi de içine alan bir felsefi toplum-bilim eleştirisi getirmeleri, bunu yaparken de arka plan olarak Antik Yunan akıl anlayışını – zaman zaman örtük de olsa – kullanmaları felsefeye çok önemli bir katkı oluşturuyor. Bazı kültürlerde profesyonel felsefeciler hâlâ Frankfurt Okulu'nu çok ciddiye almazlar. Yani bir tür "sosyoloji yapıyor bunlar" veya "felsefenin sosyolojisini yapıyorlar, sosyolojik bir açıdan felsefeyi eleştiriyorlar" derler, ama ben buna kesinlikle katılmıyorum. Bence *Aydınlanmanın Diyalektiği* olsun, Adorno'nun kendi metinleri olsun, Eleştirel Kuram kavramı olsun, bütün bu metinlerde hayranlık duyulması gereken bir felsefe bilgisi, bu bilgi üzerinde inşa edilmiş bir eleştiri ve yeni bir felsefe anlayışı var. Felsefenin zaman zaman biraz da bir adım kendisinin –felsefi söylemin– dışına çıkıp farklı bir perspektiften kendine bakması ve kendini yeniden değerlendirmeye çalışması gerekir. Pek yapılmıyor bu. Yapılacaksa, bence Frankfurt Okulu ve özellikle de Adorno'nun katkısını dikkate almak gerekir.

Ö. N. S.: Eski Yunan akıl anlayışını arka plana alma tutumu, bence de Frankfurt Okulu düşünürlerinde var. Bu konuda ilkin Nietzsche'yi anmamak olası değil. Nietzsche, felsefenin Yunan'da Sokrates'le bittiğini söyler. Neden? Çünkü onun Sokrates öncesi "trajik çağ" dediği dönemde iki temel öğe vardı; yalnız felsefede değil üstelik, Yunan kültürünün çok önemli bir öğesi olan tiyatroda da. Bu öğeler, mitolojik isimlerle adlandırılıyor. Biri Dionysosça olan diğeri de Apollonca olan. Apollon akıl tanrısını; Dionysos ise duygusal olanı, taşkınlığı, irrasyonaliteyi temsil ediyor.

Sokrates ile başlayan, Nietzsche'nin reddettiği entelektüalizm şu: Üç temel ide vardır felsefede; her şeyi içinde toplar: doğru, iyi ve güzel. Sokrates'te bunların tanımı şöyledir: Doğru akla uygun olandır, iyi akla uygun olandır, güzel akla uygun olandır. Dolayısıyla akıl her şeye egemen. Bu tam bir entelektüalizm. Nietzsche'nin karşı çıktığı budur. Çünkü burada aklın karşısında duygusal olan, irrasyonel olan yoktur, Dionysosça olan yoktur. Bunun tiyatrodaki karşılığı olan mitos'u da Sokrates'in dostu Euripides ortadan kaldırmıştır. O yüzden Nietzsche'ye göre, Sokrates-Platon felsefesi gibi Euripides trajedisi de beş para etmez.

Eski Yunan'daki akıl anlayışını iki yönlü ele almak gerekir. Biri Sokrates öncesi felsefede, içerisinde Dionysosça olanla Apollonca olanın birlikte yer aldığı anlayış, diğeri de daha sonra ortaya çıkan entelektüalizm. Bu noktada sanırım Frankfurt Okulu, Sokrates öncesi akıl anlayışını kendisine temel almış. Bunu şuradan çıkarıyorum: Aydınlanma eleştirisinde, Horkheimer ile Adorno'nun yaptığı eleştiri, aydınlanmayı tümden reddetmiyor. Onlar, aydınlanmanın bir yönüyle "ilerlemeci", bir yönüyle "insanları küçültmesi ve yönetilebilir duruma getirmesi" tarzındaki "ikili karakteri"nden söz eder. Aydınlanmanın pozitivizme dönüşmesi, mevcut durumun mitleştirilmesi, sonunda akıl düşmanlığını doğurdu. Aydınlanma totaliterdir. Onun nesnelere karşı tutumu, diktatörün insana karşı tutumuna benzer. İlerlemeci olan başlıca olumlu yönüyleyse aydınlanma, halka söylenmiş olan yalanların ifşa edilmesidir. Aydınlanma, gelişen düşünmenin en geniş anlamında, başlangıçtan bu yana insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacını gütmüştür. Aydınlanmanın programı, dünyayı gizlerden kurtarmaktı. Mitleri parçalayacak, ham hayalleri bilgi vasıtasıyla alaşağı edecekti. Ama sonunda kendisi de bir mit oldu. Aydınlanma miti, her mitte olduğu gibi hem karanlık, hem aydınlatıcıdır. İnsanların tamamen ihanete uğramaması için aydınlanma, aklını

başına toplamalıdır. Geçmişin korunması değil, geçmişte beslenen umutların gerçekleştirilmesi gerekir. Burada eleştirilen başlıca şey, aklın her şeye egemen olmasıyla pozitivizme varılmasıdır. Daha sonra post-modernin bilgi kuramı bakımından önemli bir filozof olan Feyerabend de aynı şeyi söyler. O, azmanlaşan, bir akıl tiranlığına yol açan, büyük "A" ile yazılan akıl yerine küçük "a" ile yazılan aklı benimser. Büyük "A" ile yazılan aklı reddeder. Bu yüzden onun üzerinde Horkheimer ile Adorno'nun etkisi olduğunu söyleyebiliriz.

F. K.: Katıldığım noktalar var tabii. Nietzsche'nin yaptığı ayrım, Sokrates ile beraber felsefenin bittiğini söylemesi bir çıkış noktası olabilir. Ama bence modernitenin akıl anlayışının Antik Yunan akıl anlayışından en büyük farkı şu: Descartes ile beraber akıl artık sadece *kognitif* işlevi olan bir fakülte haline gelir. *Kognitif* derken sadece doğru bilgi üretmeye ve yanlıştan kurtulmaya yönelik bir işlevi kastediyorum. Dolayısıyla örneğin *Yöntem Üzerine Söylem*'de ve *Aklın İdaresi İçin Kurallar*'da Descartes çok açık olarak şöyle söyler: "Aklın tek bir işlevi vardır. O da doğru ile yanlışı birbirinden ayırt etmek." Doğru ile yanlışı da normatif anlamda değil, doğru önermeler ile yanlış önermeler anlamında kullanıyorum. Yani örneğin "iki artı iki dörde eşittir" önermesi ya da "her olayın bir nedeni vardır" önermesi doğru mudur yanlış mı? Aklın tek işlevi buna karar vermektir ve bu kararı verebilmek için izlenmesi gereken kurallar da *rasyonalite* dediğimiz şeyi oluşturur. Rasyonalite bir tür *prosedür*, aklın dayattığı bir kurallar kümesidir. Descartes aklı bir anlamda *intelekt* olarak adlandırılan fakülteyle özdeşleştirir ve bu fakültenin işlevi önermeler biçiminde ifade edilen hükümleri vermektir. Bu tamamen epistemolojik, kognitif bir işlev. Descartes'a göre insan aklının arzulama yeteneği yoktur. Arzu, tutku benzeri şeyler, intelektten bütünüyle bağımsız olan ve irade adını verdiğimiz fakülte tarafından üretilir. Hatta akıl ile irade arasında bir gerilim vardır. *Dördüncü Meditasyon*'da Descartes "İnsanların yanlışlık yapmalarının, yanlış önermeler üretmelerinin sebebi, sınırsız olan iradelerine hâkim olamamaları ve intelektlerinin yeterli olmadığı alanlarda bile hüküm vermeleridir" der. Sonuç olarak, bir tarafta arzularımızın arkasında yatan ve tutkularımızı, isteklerimizi motive eden, güdümleyen *irade* diye bir fakülte; öbür tarafta, akıl veya intelekt diye bir fakülte var. İkincisinin işlevi sadece kognitif. Aklın etik işlevi yalnızca dolaylı olabilir, örneğin doğru arzuları geliştirmesi için iradeye yardım etmek gibi.

Oysa Antik Yunan'da insan aklının arzulama işlevi vardır. Örneğin Aristoteles *Nikhomakos'a Etik*'te: "İnsan eylemine eşlik etmesi gereken erdem, seçimle ilgili olan bir şeydir. Ama seçtiğimiz şeyler, insan eyleminin hedeflediği nihai iyi değil, bizi o iyiye götürecek olan araçlardır" der. "İyi" zaten bize akıl tarafından verilmiştir. Aristoteles'in o kitaptaki ilk cümlesini hatırlayalım: "Bütün insan faaliyetleri, bir 'iyi'yi hedefler, dolayısıyla 'iyi' bütün insan faaliyetlerinin nihai hedefidir." Bütün insan eyleminin hedeflediği "iyi"yi arzulayan aklın kendisidir. İnsanın tam anlamıyla insan olması yine tam anlamıyla rasyonel olmasını gerektirir. Rasyonel olan insansa aklının arzuladığı "iyi" hedefine göre yaşar. Bu yüzden "iyi" rasyonel olarak temellendirilmiştir.

Burada Adorno ile Horkheimer'ın "araçsal akıl" ile "tözsel akıl" arasında yaptığı ayrıma geri dönmemiz gerekiyor. "Tözsel akıl" Adorno ile Horkheimer'a göre –ki burada Hegel'in ve özellikle Hegel'in moderniteye getirdiği eleştirinin de etkisi var– bize "iyi yaşamın" ne olduğunu söyleyen, "iyi yaşam" kavramı üreten bir akıldır. Buna mukabil "araçsal akıl" sadece keyfi olarak seçilmiş birtakım hedeflere en kısa ve en verimli yoldan nasıl gidebileceğimizi söylemek üzere kullanılan basit bir araçtan ibarettir. İşte bu anlamda, yani araçsal akıl eleştirisini "iyi yaşam" ile akıl arasındaki ilişkiden hareketle geliştirmeleri anlamında, Adorno ile Horkheimer'ın antik Yunan düşünce modeline gönderme yaptıklarını düşünüyorum.

Ö. N. S.: Peki bunun Kant'ın teknik pratik aklıyla bir ilişkisi var mıdır?

F. K.: Elbette. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde bu eleştiriyi Kant'a da getiriyorlar. "Araçsal akıl" dediğimiz şey, aklın doğrudan doğruya bir yönteme, bir prosedüre dönüşmesi anlamına geliyor. Dolayısıyla belki de en büyük kabahatli Descartes. "Felsefe yapmaya, doğruyu aramaya başlamadan önce mutlaka yönteme karar vermek gerekir" ve "aklın izlemesi gereken yöntem tektir" diyen; bütün disiplinlerde, bilimlerde, felsefede, etikte her yerde o tek yöntemin kullanılması gerektiğini öne süren Descartes. Yani Descartes, aklı öncelikle yönteme dönüştürüyor, felsefeyi yöntem üzerinde düşünmeye dönüştürüyor. Bu çok büyük bir sorun, çünkü böyle yapmakla aklın iyi yaşam öğretisindeki rolünü bir anlamda ortadan kaldırmış oluyor.

Minima Moralia'nın başında Adorno'nun Horkheimer'a bir ithafı vardır. Bu ithafta der ki; "burada arkadaşıma sunduğum kederli bilim, felsefenin yönteme dönüşmesiyle birlikte ihmale, veciz keyfiliklere ve nihayet unutulmaya terk edilen ama aslında en eski zamanlardan beri felsefenin esas

alanı olarak görülmüş olan bir alanla, 'iyi yaşam' öğretisiyle ilgilidir". İşte o iyi yaşamın ne olduğunu bize söyleyen akıl tözsel akıl olacaktır. Akıl sadece keyfi iyi yaşam hedeflerine ulaşmak için bir araç olarak kullanıldığında etik hiçbir etkisi kalmaz. Bunları söylemelerinin nedeni kısmen bu düşünürlerin I. ve II. Dünya Savaşı'nı yaşamış, *holocaust*'u, atom bombasını görmüş olmaları. Aklı, Ömer Naci beyin dediği gibi kendi haline bıraktığımız zaman; basit bir araç olarak, bir yöntem sorunu olarak, "iyi yaşam" konusunda sadece dolaylı bir etkisi olan bir fakülte olarak düşündüğümüz zaman, insanlığa karşı işlenmiş bütün bu suçlardan, dolaylı da olsa sorumlu oluyoruz.

Şimdi Kant'a dönersek, aklın böyle bir araç olarak düşünülmesine eşlik eden bir diğer önemli sorun da yine Adorno'ya göre, aklın *formel* bir şeye; içeriği, tözü olmayan bir forma, bir prosedüre dönüştürülmesi. Aklı içeriği olmayan bir biçime dönüştürdüğünüz zaman Kant da eleştiriden payını alıyor. Çünkü biliyorsunuz Kant'ın hem bilgi kuramında hem de etiğinde aklın a priori transandantal işlevleri formeldir. Örneğin saf akıl söz konusu olduğunda bu işlevler zaman ve mekân gibi duyumsamanın a priori formları ile bu formları almış zihinsel temsillere yüklemlenen a priori kavramlar, kategorilerdir. Önemli olan bu a priori kavramların neye nasıl yüklemleneceğini bilmektir. Bu yüklemleme işinin nasıl yapılacağını belirleyen kurallara Kant *şema* adını verir; her a priori kavramın bir şeması vardır. Bu şemaların toplamı *saf aklın şematizmi*ni oluşturur. Dolayısıyla akıl bize birtakım transandantal formlar ve bu formların doğru kullanımını belirleyen kurallar verir: bilgi bu formların içinin dışardan gelen veriyle ve kurallara uygun olarak doldurulması sonucu meydana çıkar. Pratik akıl söz konusu olduğunda da, etik anlamda doğru eylemi belirleyen kategorik buyruk yine formel bir kriterdir. Biz bu kriteri kullanarak doğru insan eylemini zorunlu kılan evrensel ahlak yasalarını buluruz. Ama sonunda doğru eylemi arzulayan yine de akıl değil, iradedir. Akıl iradeyi *mecbur* eder ve bunda da her zaman başarılı olmaz. Hatta Kant'a göre genellikle başarılı olmaz.

Dolayısıyla bütün bu çerçeve içinde benim şahsi kanaatim, Adorno'nun kafasındaki pek de Sokrates öncesi ve Sokrates sonrası Yunan aklı arasındaki ayrım değil. Belki de esas kırılma noktası, Descartes ve Descartes sonrası gelenek. Son bir şey söyleyip tamamlıyorum. Horkheimer'ın "Geleneksel Kuram ve Eleştirel Kuram" diye çok ünlü bir makalesi vardır. O makalede pozitivizmin kapsamına girdiği için eleştirilen düşünürlerin lis-

tesine baktığınızda görürsünüz ki içinde Descartes da var, Yeni Kantçılar da, aksiyomatik sistemler de var. Yani bizim bugün pozitivizmle bir arada düşünemeyeceğimiz isimler – Kant'a pozitivist denebilir mi? Hatta pozitivist sosyal bilimin 19. yüzyıl sonlarında, Kant'a tepki olarak ortaya çıktığı bile söylenebilir. Durkheim Kant'a tepki olarak sosyolojiyi pozitif bir bilim olarak kurmak gerektiğini ve böyle yapmak suretiyle sosyolojinin felsefeye muhtaç olduğu temelleri sağlayacağını iddia ediyor.

Besim F. Dellaloğlu: Aslında Antik Yunan bağlantısı genel olarak Alman düşüncesinde yeni bir şey değil. Nietzsche'nin adı zaten anıldı. Hatta bunu biraz daha genişletebiliriz. Antik Yunan, Kant sonrası Alman düşüncesini ya da Alman idealizmini oluşturan bütün düşünürlerde temel referanslardan bir tanesidir: Alman romantiklerinin bütününde, Nietzsche'de, henüz adı anılmayan Heidegger'de. Ömer Naci Soykan'ın Nietzsche'yle bağlantılı olarak vurguladığı özellikle de presokratiklere yönelik ilgi ya da hayranlık Heidegger tarafından da paylaşılır. Ancak ben Adorno ya da Frankfurt Okulu düşünürlerinde, örneğin Nietzsche ve Heidegger ile karşılaştırılabilecek düzeyde, bir Antik Yunan ya da presokratik ilgi olduğunu düşünmüyorum. Ferda Keskin'in de ima ettiği gibi, bu daha çok modern aklın eleştirisine yönelik olarak kullanılabilecek bir referans olma ile sınırlandırılabilir bir ilgidir. Nietzsche ve Heidegger hatta belki onlardan önce Alman romantikleri de zaten *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabının "Aydınlanma Kavramı" bölümünde sık sık aydınlanmayı eleştirenler olarak anılır. Ancak bir anlamda da, 19. yüzyıl Alman felsefesinden gelen bu etkinin, daha dolayımlı bir şekilde Adorno ve diğer Frankfurt Okulu düşünürlerinde devam ettiğini söyleyebiliriz.

Adorno ve Frankfurt Okulu'nun, çağdaş düşünceye yaptıkları en önemli katkı akıl eleştirisidir. Ferda Keskin ve Ömer Naci Soykan'ın da daha önce vurguladıkları gibi, özellikle *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabında çok yoğun bir aydınlanma ve modernlik eleştirisi vardır. Bugün, modern paradigma içinden düşündüğümüz zaman hâlâ çok aykırı gibi görülebilecek, "Mit zaten bir aydınlanmaydı. Aydınlanma da mite dönüşmektedir" gibi birtakım önermeler yenir yutulur şeyler değil. Modern dönemde aklı bu kadar negatif bir vurguyla anan çok az metin vardır. Elbette bunun Hitler ile, Nazizm ile bir ilgisi var, iki dünya savaşıyla bir ilgisi var, Adorno ve Horkheimer'ın Yahudi olmalarıyla bir ilgisi var. Ancak her şeye rağmen bu metinler hâlâ ve hep, modernlik ve aydınlanma eleştirisinin kült metinleri-

dir. Üstelik bu eleştiriler Marksist kökenli olarak kabul edilen bir düşünür grubundan gelmektedir. 1923'te Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü (yani Frankfurt Okulu) kurulduğunda bu düşünürlerin hepsinin Marksizmle şöyle ya da böyle bir ilişkisi vardır. İlginç olan, Adorno ve Horkheimer'ın modernlik ve akıl eleştirilerinin, bir biçimde, Marx'ı da, Marksizmi de içermesidir. Onların gözlüğünden bakıldığında Marx da aslında aydınlanmaya çok bağlı bir düşünürdür. Marx, aklın hep kurucu ve özgürleştirici yönlerinin (yani olumlu yönlerinin) altını çizer. O, daha fazla akılla özgürleşeceğimizi, daha fazla aklın, rasyonalitenin bizi tarihsel diyalektik içinde daha ileri bir toplumsal formasyona doğru iteceğini söyler. Bu ilerlemeci motif Marx'tan önce aydınlanmaya aittir aslında. Halbuki, modern akla yönelik böylesi bir olumlu bakış Adorno ve Horkheimer'da olanaksızdır. Belki de tekrar vurgulamak gerekir diye söylüyorum: Bütün bunların 30'larla çok yakın bir ilgisi var elbette. Ancak bu bağlantı sadece vurguyu ya da dozu açıklayabilir. Her şeyi değil. Adorno, aklın özellikle negatif yönünü ya da kişinin, öznenin, toplumsal alanla ilişkisinde özgürleşmeyi değil hep iktidarı, denetimi, kontrolü ima eden yönünü öne çıkarır. Bu tema örneğin Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'ında da devam eder. Horkheimer'ın Adorno'dan ayrı olarak yazdığı *Akıl Tutulması*'nın da ana teması budur. Hatta Horkheimer bu kitabın içindeki makalelerde Kant'ın *Verstand* ve *Vernuft* kavramlarına başvurarak, biraz önce Ferda Keskin'in değindiği "araçsal akıl" ile "tözsel akıl" ayrımını geliştirir. Yani daha gündelik olan, verili hedeflere ulaşmaya yarayan akıl ile doğrultuyu, hedefleri belirleyebilen, denetleyebilen akıl. Horkheimer'a göre modern düşüncenin metafiziğe saldırısının bedeli, aklın tözsel boyutunun aleyhine araçsal boyutunun öne çıkması olmuştur.

Burada yine Marx'la ilişki kurarak devam edeyim. Marx'ın toplumsal eleştirisinin en önemli yönlerinden biri, altyapı ile üstyapı arasında kurduğu ilişkiydi. Ya da iktisadi ilişkilerin, üretim ilişkilerinin diğer toplumsal alanları belirleme gücünün altını çizen bir düşünceydi Marksizm. Zaten *Kapital*'in alt başlığı da "Politik Ekonominin Eleştirisi"dir. Ancak Adorno özellikle de *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nden sonra Marx'ın düşüncesinden farklılaşmaya, uzaklaşmaya başlar. Adorno ile birlikte ya da o kitapla birlikte, çağdaş toplum ya da onun deyimiyle ileri kapitalizm, geç kapitalizm ya da idare edilen toplum, daha az iktisadi, daha çok kültürel bir toplum olmaya başlar. Dolayısıyla egemenlik ya da iktidar, emek-sermaye ilişkisi

üzerinden ya da iktisadi ilişkiler üzerinden değil daha çok kültürel alandaki ilişkiler üzerinden okunabilir hale gelir. Modern dönemde akıl, öznenin toplumsal olanı dönüştürmesinin değil, daha çok toplumsal olanın özneyi inşasının aracıdır. Yani akıl özgürleşmenin değil denetimin uşağıdır artık. Açıkçası burada Foucault'yu çağrıştıran çok güçlü bir ton da var; bu egemenliğin belirsizliği, merkezsizliği iması *Aydınlanmanın Diyalektiği* içindeki yazılarda seziliyor. Yani biz aklımızı kullandığımız ölçüde denetim altına giriyoruz, rasyonelleştikçe özgürleşmek yerine toplumsal olana tabi oluyoruz. Foucault'nun iktidar analizi de aynı noktayı vurgular aslında. Bütün postyapısalcı geleneğin de en önemli özelliklerinden biri olan bu düşünce, Adorno'nun aydınlanma ve modernlik eleştirisinde içkindir.

F. K.: Foucault İtalya'da yaptığı uzun bir söyleşide, "Keşke zamanında Frankfurt Okulu okumuş olsaydım, bazı konularda kulağımı arkadan kaşımak zorunda kalmazdım; bazı şeyleri kendi kafamda çözebilmek için yıllarımı verdim, ama onlar meğerse çoktan çözmüşler; onları okumuş olsaydım, zaman kaybetmezdim" gibi bir şey söylüyor.

Ö. N. S.: Frankfurt Okulu üyelerinin ortodoks Marksist olmadığı ortada. İçlerinde Adorno'nun, Marx'tan en çok uzaklaşanı olduğu da söylenebilir. Fakat bu uzaklaşmanın, Marx'ın aydınlanmacı akılcılığından ileri geldiğini söylemek doğru değil. Çünkü bazılarının sandığının aksine Marx, aydınlanmayı onaylayan bir filozof değildir; tam tersine o, aydınlanmaya şiddetle karşı çıkar. Bunun temel nedeni de şudur: Aydınlanma, tarihsel-toplumsal gerçeklikten hareket edecek yerde, idelerden, fikirlerden hareket etmiştir. Sonunda Descartes ve 17. yüzyıl metafiziğinin 19. yüzyılda daha güçlü bir şekilde Alman idealizmi olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Marx'a göre aydınlanma, metafiziğin restorasyonudur. Fakat şu doğru: Marx'ın aydınlanmaya karşı tutumu ile Frankfurt Okulu'nun, Adorno ve Horkheimer'ın karşı tutumunda temel farklılıklar var. Bu sonuncuların karşı tutumunu hem Ferda hem Besim belirtti. Ama biraz önce dediğim, Marx'ın karşı tutumunda asıl olan şeyi, toplumsal gerçeklikten, realiteden hareket edilmemiş olmasını Horkheimer ve Adorno'nun aydınlanma eleştirisinde göremeyiz. Şurası bir gerçektir, onlar Marx'tan uzaklaşırlar, fakat Marx'ı göz ardı etmezler. Adorno ve diğerleri daha çok genç Marx'a yönelir. Hatta örneğin, "Eleştirel Kuram"nin kökeninin 1840'lara dek çıkması da bunu gösterir. Çünkü burada, Marx'ın da içinde yer aldığı "sol Hegelciler" denen harekete, bu hareketin daha önceki filozofların eleştirisine yönelim

söz konusudur. Dolayısıyla zaten bir adı da "Eleştirel Kuram" olan Frankfurt Okulu'nun bu adı benimsemesi ve sürdürmesi de bir bakıma, sol Hegelci Marx'tan kaynaklanır. Demem o ki, Okul üyeleri tümüyle Marx'tan kopmuş değillerdir. Adorno'nun yazılarına bakıldığında, diğer filozofları eleştirdiği zaman kullandığı deyimlerle Marx'ı eleştirdiğinde kullandığı sözlerin çok farklı olduğu görülür. Örneğin, "içeriksiz varlıkbilim" deyimiyle reddettiği Husserl-Heidegger çizgisi, ya da Wittgenstein felsefesi karşısındaki tutumu, Marx karşısında çok daha yumuşar. Özellikle Heidegger'i, deyim yerindeyse, yerin dibine batırır, Marcuse'nin desteğinde Wittgenstein'la küfür edercesine konuşur. Doğrusu Adorno, Kant karşısında da çok sert değildir. Bunu söylerken Kant eleştirisi üzerine de konuşmak istiyorum.

Kant eleştirilir, doğrudur. Ama bu eleştiride Adorno ve Horkheimer ya da diğerleri haklı mıdır ya da ne kadar haklıdır, bunun belirtilmesi gerek. Descartes'ın aklı epistemolojik, hatta ontolojik bir araç olarak görmesinin, daha sonra "araçsal akıl"ı yaratması nedeniyle, ona yöneltilen eleştiri doğrudur. Descartes, aklı bize nasıl yaşayacağımızı, iyi yaşamın nasıl olacağını buyuran araç olarak kullanmaktan çok, bilgi bakımından ele alır. Yine de ondan öyle bir sonuç çıkarılabilir, ama Kant için durum oldukça faklı. O yaşamda kullanılacak aklı "pratik akıl" olarak, bilgi aracı olan "salt akıl"dan ayırır. Bu ayırım görmezden gelinirse, doğrusu Kant'a biraz haksızlık yapılır. Aydınlanma üzerinden Kant eleştirilirken onu Fransız Aydınlanması'ndan, bunun en tanınmış temsilcisi Voltaire'den ayırmak gerekir. Kant, "insanları daha az ahmak ve daha namuslu kılmakla yetiniyorum" diyen Voltaire'den çok farklı düşünür, benim deyimimle bu "aydınlatmacı aydınlanma"ya karşıdır. Kant'a göre, sen benim aklımı aydınlatıyorsan, bu, ben kendi aklımı senin aklına emanet ediyorum demektir. Bu da bir ergin olmayış durumudur, aydınlanmanın karşı çıktığı durumdur. Sen beni aydınlatamazsın, ben senden istersem yardım alırım. Başka türlü olamaz. Ama ben, aklımı senin aklına emanet edersem, aklımı kendim için kullanmıyorum demektir. O zaman aydınlanma öncesi durumuna düşmüş olurum. Hatta Kant, bu konuda o kadar ileriye gider ki, ne yiyip içeceğimi bana bir hekim söyleyemez der. Daha doğrusu Kant, insan için çok rahat olan ergin olmayış durumunu şöyle betimler: "Benim için akla sahip olacak bir kitabım, benim için vicdana sahip olacak bir papazım, benim için yeme içmeme karar verecek bir hekimim vb. olursa, böylece kendimi zahmete sokmam gerekmez." Bu sözlerin üstünden iki yüzyıldan fazla bir zaman geçti.

Şöyle bir çevremize bakalım. Hayatımızın bir sürü taşeronu var. Sözümona uzmanlık adına hayatımızı parsellemişler. İnsanlık buna razı. Kant'ın karşı çıktığı, ergin olmayış durumu dediği bu! Bunun için o, aydınlanmayı kişinin aklı kendisi için kendisinin kullanması olarak anlıyor ve öneriyor. Bunun eleştirilecek yönü nedir, söyler misiniz? İkincisi, "iyi yaşam nedir, nasıl olmalıdır?" sorusuna gelince. Kant'ın bu konuda hiçbir sözü yoktur. O, iyi yaşamdan değil, iyiyi istemekten söz eder. "Dünyada... iyiyi istemekten başka, kendi başına iyi olabilecek bir şey düşünmek mümkün değildir." İyiyi istemeyi eylemin sonucu belirlemez, sonuç rastlantısaldır, iyi de olabilir kötü de. Kant ahlak formülünü de bu iyiyi isteme üzerine oturtur: İnsan öyle hareket etmelidir ki, hareketini meydana getiren istemenin motifinin bütün insanlar için geçerli olmasını isteyebilmelidir.

F. K.: Kant'ı savunalım derken Adorno'ya da haksızlık etmeyelim. Çünkü Adorno'nun ve özellikle erken dönem Frankfurt Okulu düşünürlerinin bir özelliği vardır. Tam da Ömer Naci Soykan'ın dediği gibi insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini söylemeyi ısrarla reddetmek ve sadece negatif –değilleyici ya da olumsuzlayıcı– olmak. Bu yüzden de bunun tam karşıtı olan afirmatif, yani olumlayıcı eleştiriye şiddetle karşı çıkarlar. Yani iyi yaşam öğretisi önemli, akla iyi yaşamayı söyleyebilecek tözsel bir işlev yüklemek önemli, ama o "iyi yaşam"ın spesifik olarak ne olduğunu sosyal bilimci, entelektüel, filozof –her kimse– Adorno'nun kendisi de dahil olmak üzere söylememeli diyorlar. Hatta Marcuse'yle kırılma noktaları tam da budur. 68'lere doğru artık Marcuse yavaş yavaş pozitif bir ütopyayı formüle etmeye başladığı zaman kopuyorlar.

Şimdi buradan ütopya noktasına geliyoruz. Yani insanlar nasıl yaşamalı, "iyi yaşam" nedir? Bir ütopya olarak 'iyi yaşam' nasıl bir şey, nasıl tarif edilmeli? Bu noktada ben hemen Marx'la bir ilişki kuracağım. Adorno ile Horkheimer'ın Marx'tan koptukları önemli noktalar olabilir, ama Marx'tan çok ciddi olarak etkilendikleri bir gerçek; kendi kuramlarını oluşturmak için Marx'tan aldıkları ve çok temel önem taşıyan kavramlar var. Bu etkilerden bir tanesi *eleştiri* ve o eleştiriyle beraber gelen *ütopya* kavramı. Adorno'nun özellikle karşı çıktığı eleştiri tarzı "aşkın eleştiri" diyebileceğimiz eleştiridir. Aşkın bir ütopyanın bakış açısından yapılan aşkın bir eleştiri. Toplumsal-siyasal veya ekonomik bir sistemin eleştirisini yapıyorsunuz. Bu eleştiriyi yapmadan önce, yani o toplumun kendisine bakmadan önce siz kafanızda ideal bir toplum tahayyülü geliştiriyorsunuz.

Bu tahayyül size bir eleştirel perspektif veriyor. Yani dünyayı yerinden oynatmak için ihtiyaç duyulan bir tür Arşimed noktası... Bu ideal toplumun sizin eleştirmek istediğiniz toplumla hiçbir bağlantısı, sürekliliği yok. O ideal açısından bakıp bugünü ve içinde bulunduğumuz verili durumu eleştiriyorsunuz. Bu türden bir eleştiriye karşı çıkan en önemli isimlerden biri Marx'ın kendisidir. Ömer Naci beyin az önce sözünü ettiği ve Marx'ın da zamanında yakın ilişkiler kurmuş olduğu "genç-Hegelciler" adı verilen düşünürleri en ciddi olarak eleştirdiği noktalardan bir tanesi de budur. Bu eleştiriler örneğin *Alman İdeolojisi*'nde çok alaycı bir dille ifade edilir. Başka bir örnek verirsek, "Yahudi Sorunu" metninde Marx genç-Hegelci Bruno Bauer'i eleştirirken Bauer'in aslında bir aşkın eleştiri yapmaya çalıştığını söyler. Bruno Bauer "Yahudiler modern burjuva toplumunda dinsel özgürlük istiyorlar. Ama bu dinsel özgürlük aslında yeterli bir özgürlük değil. Ne zaman ki tamamen dinden kurtulunacak, o zaman insanlar gerçekten özgürleşmiş olacak" diyor. Şimdi Marx'ın oradaki itirazı şu: bu ideal bir toplum tahayüllü, aşkın bir ütopya açısından yapılmış aşkın bir eleştiridir. Fiili durumu verili bir olgu olarak kabul edip, bunun karşısına normatif bir ideali çıkartır. Bu fiili durumu değiştirebilmeyi sağlayacak bir eleştiri tarzı değildir. Bunun yerine modern burjuva toplumunu içinden eleştirmek, içkin bir eleştiri yapmak gerekir. Bu eleştiriyi de ancak eleştirdiğimiz toplumun kendi normlarından hareketle yapabiliriz. Modern burjuva toplumu özel alanla siyasal alanı birbirinden ayırdığını ve siyasal alanın özel alana müdahale etmemesi gerektiğini iddia ediyor. Din de özel alanın bir parçası. Dolayısıyla Yahudilerin ibadetlerini kendi kurallarına göre, özgürce yerine getirememeleri, getirmelerinin engellenmesi bu kuralın çiğnendiği anlamına gelir ki, bu da modern burjuva toplumunun kendi koymuş olduğu standartları bile tutturamamış olduğunu gösterir. Böylece burjuva toplumunu kendi normlarından hareketle eleştirebiliriz.

Ütopyamızı da ideal bir toplum tahayyülü olarak değil, eleştirdiğimiz toplumun kendi tarihselliği içinde mevcut, ona içkin olan bir ütopya olarak kurmamız gerekir. Bunun bir felsefi ön kabulü var. Bugünkü fiili durum verili bir olgudan ibaret değildir; bugün "olan" aslında belirli bir tarihsel süreç sonucunda "oluşmuş" olandır. Dolayısıyla o tarihsel gelişim süreci farklı olmuş olsaydı ortaya yeni ve bugünkü durumdan daha iyi durumlar çıkabilirdi. Gerçekleşmemiş, ama tarihsel süreç farklı olsaydı gerçekleşmiş olabilecek bu durumlar geçmişten bugüne gelen sürece içkin birer ütop-

yadır. Yani geçmişten bugüne doğru gelerek, geçmişin içinde taşıdığı ama gerçekleşmemiş potansiyelleri bulup çıkartmak, bu potansiyeller arasından bizim bugünkü durumumuza göre daha iyilerinin de olduğunu görebilmek Marx'a göre bize bir tür içkin ütopya sunar.

İşte Frankfurt Okulu, bu içkin ve aşkın ütopya ayrımını alıyor. Onlara göre bir toplumsal kurumu eleştirmek için şöyle yapmak gerekir: Her toplumsal kurumun aynen Hegel'in söylediği gibi objektif bir konsepti, kavramı vardır. Bu kavram, o kurumun ideal durumunu, işlevini en iyi biçimde yerine getirdiği durumu ifade eder. İçkin eleştiri yaparken, önce tarihsel-toplumsal bir araştırma yoluyla bir kurumun topluma vaat ettiği iyi yaşam anlayışı belirlenir, ortaya çıkartılır ve tanımlanır. Kuşkusuz bu yapılması güç bir iştir; çok ayrıntılı bir araştırma gerektirir. Çünkü kurumlar, toplumlar, devletler, toplumsal-siyasi örgütler "benim iyi yaşam vaadim budur" diye detaylı metinler sunmaz. Sunsalar da insanların o kurumlara yüklediği iyi yaşam anlayışı bu metinlerde dile getirilen şeyden farklı olacaktır: kurumların açıkça beyan ettiği vaatler, insanların o kurumlara ve vaatlere yüklediği anlamlar ve onlara dair taşıdığı umutlar, kendilerinden ekledikleri şeyler, vb. Bunu ortaya çıkartmak gerekiyor her şeyden önce. Ondan sonra bu vaatler yerine getirilmiş mi getirilmemiş mi, o toplumun kendi normatif standartları açısından bakmak gerekiyor. Yani kapitalist toplumu sosyalist bir ahlak açısından eleştirmek yeterli değil. Kapitalist toplumun "iyi yaşam vaadi"nin ne olduğunu ortaya çıkarmak ve ondan sonra kapitalizm kendi normatif standartlarına göre, kendi dayattığı ahlakla, burjuva ahlakı açısından bu vaatleri yerine getirebildi mi getiremedi mi diye bakmak gerekli. Eğer getirememişse, bu kapitalizmin içkin bir eleştirisini yapmayı sağlayacaktır. Bu konuda Marcuse'nin "Kültürün Olumlayıcı Karakteri" diye müthiş bir makalesi vardır. Bu makaleye göre kapitalizmin çıkıştaki iki vaadi özgürlük ve eşitliktir. Her insanın kendi emeğinin, emek gücünün sahibi olması anlamında eşitlik ve özgürlük. Kapitalizmle birlikte emek-gücü artık değişim değeri olan ve özgür özneler arasında mübadele edilen bir şey haline gelmiştir. Ayrıca emeğin değeri piyasa kurallarına göre belirlenir. Aynı tür ve aynı miktarda emeği veren herkes karşılığında eşit miktarda değer alabilecektir. Aslında bu iki vaadin de gerçekleşmediğini hatırlatıyor Marcuse. Çünkü emek soyut olarak, emek gücü olarak alınıp satılıyor, değeri soyut olarak belirleniyor; ama somutlaştığı andan, yani üretim gücüne dönüştüğü andan itibaren aslın-

da alınıp satılırkenki değerinden çok fazla değer üretmeye başlıyor. Yani emek gücünün kullanım değeri değişim değerinden çok daha fazla; aralarındaki fark da bildiğimiz artık-değer. Ama emek gücü çoktan satılmış olduğu için ürettiği o artık-değer başkasının cebine giriyor ve ortaya bir eşitsizlik çıkıyor. İkincisi, aslında kapitalist sistemde hiç kimse emeğini satıp satmama konusunda gerçekten özgür değil. Herkes emeğini mecburen satıyor ve sattığı emeğin değişim değerini kendi saptayamıyor.

Dolayısıyla kapitalizmi eleştireceksek bu açıdan eleştirmemiz gerek. Bu içkin, yani kapitalizmi kendi vaatleri ve standartları açısından eleştiren eleştiri, aynı zamanda kendi içinde içkin bir ütopya da barındırır. Bu ütopyayı bulmak için de bugünden geriye doğru gitmek, bizi bugüne getiren tarihsel gelişim çizgisini görmek ve o tarihsel gelişim çizgisinde ne daha farklı olmuş olsaydı, bugün nasıl daha iyi bir durumda olabilirdik onu görmek gerekiyor. O zaman dünyayı gerçekçi bir biçimde değiştirmeye başlayabiliriz. Ütopya bundan ibaret. Bu Hegel'le başlayan, ama Frankfurt Okulu'nun Marx üzerinden aldığı ve benimsediği bir eleştiri ve ütopya anlayışı.

Yine de diğer konuşmacılara katılıyorum bazı yerlerde. Adorno'nun çok önemli bir özelliği vardır; dünyayı radikal anlamda kötü bir yer olarak görür. Kötülük dünyanın özündedir, kötü bir yerdir dünya. *Holocaust* olmuş, insanlar öldürülüyor; haklılar. Doğru, bu kötülüğü zaman zaman kapitalist üretim tarzına bağlarlar. Ama zaman ilerledikçe görülüyor ki kapitalizm ve kapitalist üretim biçimini eleştirmelerinin sebebi, onu araçsal aklın bir biçimi olarak görmeleri. Yani kapitalizmi kendisi için eleştirmiyorlar, araçsal aklın gemi azıya almış bir hali olduğu için eleştiriyorlar. Bu anlamda Kapitalizm aydınlanmanın bir parçası zaten.

Bu arada "aydınlanma" deyince, Fransız Aydınlanması'nı eleştiriyorlarmış gibi algılamamak gerek. Aslında Adorno ve Horkheimer'e göre aydınlanma ile mitos arasındaki diyalektik bütün tarihin diyalektiğidir. Yani bütün insanlık tarihi aslında aydınlanmayla mitos arasındaki bir diyalektikten ibarettir. Hangi anlamda mitos hangi anlamda aydınlanma? Önce insanların bilinemeyen karşısında duydukları çok derin bir korku vardı. Bunu aşmak zorundaydılar. Bu korku hâlâ var. Bu korkuyu nasıl aşacaklar? Kendilerini bilinemez gibi yaparak veya bilinemeyeni kendileri gibi yaparak, bilinebilir hale getirerek. Kendini bilinemez gibi yapmak nedir? Bilinemez olan ama dünyadaki olayları yöneten doğaüstü güçlerle ilişki kurmak: kâhinlerin ya da belli dinlerde belli insanların yaptığı gibi. Yani

transandan olanla transandan bir ilişkiye geçmeye çalışmak, öbür tarafla ilişkiye geçip bilinemezi öğrenmek.

Bilimin yani Batı rasyonalitesinin benimsediği ise nedir? Kendini bilinemez gibi yapmak değil, bilinemezi kendisi gibi yapmak. Yani dünyayı kendi zihinsel kategorilerine sığdırmak ve bilinemezi o kategorilerde açıklamak, orada bilinebilir hale getirmek. İşte bilinemezi bu şekilde bilinebilir hale getirme çabasıdır aydınlanma. Önce mitos var, ama aslında mitosun kendisi de bir açıklama olarak çıkmış ortaya. Örneğin Yunan mitolojisinde önce her bir doğal olay tikel bir tanrıya bağlanıyor. Ancak bu karmaşık bir açıklama biçimi. Dolayısıyla ardından tüm şimşekler Zeus'a, deniz fırtınaları Poseidon'a, aşk Eros'a bağlanarak açıklama biraz daha basitleştiriliyor; dünya biraz daha kolay anlaşılır hale geliyor. Ondan sonra tek tanrılı dinler çıkıyor. Onlar dünyaya daha ekonomik bir açıklama getiriyorlar, çünkü tek bir tanrı var ve Yunan tanrıları gibi kaprisli değil. Tanrıya iman ve itaat ettiğiniz zaman o bilinemezden duyacağınız kaygı da azalıyor. Sonra bilim çıkıyor, vs. ve diyalektik bu şekilde gelişiyor. Burada önemli olan şu, Adorno ile Horkheimer'a göre: her bir aydınlanma bir zaman sonra mitosa dönüşür: bir önceki aşamaya göre aydınlanma olarak ortaya çıkan düşünce ve açıklama biçimi, sadece kendisinin doğruyu söylediğini ve kendisinden başka alternatif hiçbir açıklama olmadığını söyleyip kemikleştiği anda, totaliteryen bir bilgi anlayışına dönüşür ve mitos olur. O zaman onu yerinden edecek yeni bir aydınlanma gerekir. Her aydınlanma sonunda totaliter bir bilgi anlayışına dönüşür. Bunun içine Fransız, İskoç, Türk aydınlanmalarını da katabilirsiniz.

Peki çözüm nedir? Aydınlanmayı kendi doğası hakkında aydınlatabilirsiniz; en kaba şekliyle söylersek, aydınlanmaya içkin bir eleştiri getirmek. Dedikleri şu: Aydınlanma bilinemezi bilinebilir hale getirip insanlara iyi bir yaşam sunmak vaadiyle yola çıktı, bunu gerçekleştirebilmesi için de ne yapması gerekiyordu? Bilinemezliğe ve dolayısıyla evrensel bir panik duygusuna neden olan çokluğu basite indirgemek, onu açıklamak ve denetim altına almak. Aydınlanma üç şeyi denetim altına almaya çalıştı, ama üçünü de denetim altına almaya çalışırken tahrip etti. Bir tanesi doğa. Araçsal akıl doğayı denetim altına almaya çalışırken tahrip etti. İkincisi toplum, onu hâkimiyet altına alabilmek için, toplumdaki çeşitlilik ortadan kaldırıldı ve dolayısıyla totaliter bir toplum modeli çıktı ortaya. Ve en nihayet kendimiz, yani kendimizi oluşturan çokluğun getirdiği bilinemezliği bilinebilir kılmak ve dolayı-

sıyla kendimizi tam bir denetim altına almak, kendimize hâkim olmak için yapılan –felsefi ya da benzeri bütün çalışmalar– Batı tarihinin yaptığı bu çalışmalar insanın bütün o zengin çeşitliliğini ortadan kaldırdı. Sonunda ortaya totaliter bir kimlik, totaliter bir kendilik çıktı. Bu insanın kendisini de tahrip etmesi demek. Aydınlanma "hâkimiyet altına alacağım, bilinemezi bilinir hale getireceğim ve iyi bir yaşam sunacağım" diye ortaya çıkıp da hâkim olmaya çalıştığı şeyleri tahrip edince ortada zaten "iyi yaşam" diye bir şey kalmıyor. Ben *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabını böyle okuyorum.

Ö. N. S.: Aydınlanma, vaat ettiğini yerine getiremedi. Eğer aydınlanmayı olmuş bitmiş bir dönem olarak görürseniz, bu doğru. Oysa, örneğin Kant'a dönecek olursak, onun için aydınlanma yeni başlıyor. "İnsanlık aydınlanmanın henüz eşiğindedir" diyor, aydınlanmayı sonsuz bir süreç olarak insanların önüne açıyor. Kant'tan esinle Habermas da moderni aynı şekilde görür; post-moderne karşı olan eleştirilerinde moderni "tamamlanmayan bir proje" olarak niteler. Sanıyorum Frankfurt Okulu ve Adorno'nun aydınlanmaya ilişkin görüşleri üzerinde yeterince durduk. Şimdi Adorno ve mesai arkadaşlarının önemli bir kavramı olan "Kültür Endüstrisi" üzerinde durmayı öneriyorum.

B. F. D.: Ben bu dönem üniversitemdeki bir dersimde Benjamin ve Adorno'nun bazı metinleri üzerinde duruyorum. Geçenlerde bir öğrencim derste dedi ki: "Bu adam [Adorno] toplum sözcüğünü her kullandığında mutlaka önüne olumsuz bir sıfat ekliyor. Yani toplumu hiçbir zaman bu olumsuz sıfatlardan bağımsız yazmıyor. Ne kadar negatif bir tarzı var." Evet gerçekten de Adorno'daki negatif ton çok ürperticidir bazen. Bunun nedenlerinden biri de Kültür Endüstrisi kavramı aslında. Evet Ömer Naci hoca şurada haklı: Adorno'nun yazılarında Marx hakkında olumsuz nitelemelere hiç rastlamazsınız. Adorno'nun Marx'a yönelik doğrudan eleştirileri çok seyrek ve çok da yumuşaktır. Ama bu Adorno'nun Marx'ı eleştirmediği anlamına gelmez. Bence burada ahlaki bir durum vardır. Yani Adorno'nun aydınlanma ve modernliğe yönelik eleştirilerinden mutlaka Marx da payını alır. Ama bir şeyi övmenin yasak olduğu yerde ona sövemezsiniz, sövmemelisiniz. Evet sonuçta Marx'ın eleştirdiği toplum ile Adorno'nun eleştirdiği toplum, aradaki yaklaşık bir yüzyıllık fark dışında aynı toplumdur, aynı ilişkilerdir. Yani eleştiri nesnesi kapitalizmdir. Kapitalizm kötü bir şeydir. Hâlâ da öyledir. Ancak bu durum yeni şeyler söyleme gereğini dışlamaz ve her yeni söylem kendini öncekilerden ayırt etmekle işe başlar. Adorno ve Horkheimer'ın

"Kültür Endüstrisi" kavramıyla birlikte Marksizm ile Eleştirel Kuram birbirlerinden ayrışmaya başlarlar. Bir süreklilik de vardır derinden derine ancak önce gelen farklılılıktır, ayrışmadır. "Kültür Endüstrisi" kavramı bir anlamda politik ekonominin sonunu, politik kültürün başlangıcını ifade eder. Burada Marx'ın kullandığı terminolojinin bir dönüşümünden söz ediyoruz. Yani 30-40'lardan sonra Adorno'nun yazdıklarında sınıf kavramı ağırlıklı rolünü giderek yitirmeye başlar. Aslında bu noktada eleştiri nesnesinin uğradığı mutasyondan da söz etmek gerekir. Adorno'nun ele aldığı toplum, Marx'ın ele aldığı toplum gibi liberal kapitalizm değildi. 1929 krizinden ve ikinci savaştan sonra Batı artık bir refah toplumudur. Rivayete göre, büyük kriz döneminde Keynes kendisine fikir danışan hükümetlere ilginç bir nasihatte bulunmuş. Demiş ki, bütün işsizlere birer kazma ile kürek dağıtın. Sonra da onları çayıra salın. Önce çukur kazsınlar, sonra da o çukurları doldursunlar. Ve bunun için onlara ücret ödeyin. Bu krizi ancak bu şekilde atlatabilirsiniz. Büyük kriz, ücreti sadece bir maliyet unsuru olarak gören liberal ekonomik düşüncenin sonudur aslında. Ve o andan itibaren işçilerin kaybedecek bir şeyleri vardır artık. Gerçekten de Batı bu krizi, ücretin pazarın alım gücünü oluşturucu yönünü keşfederek aştı. Ya da işçinin potansiyel müşteriliğini. Liberal iktisat çok üretmişti ama artık satamıyordu. Bu kadar üretimin satılabildiği toplum artık başka bir toplum olacaktı. Adorno'nun analizi işte bu toplumun analizidir. Adorno'nun analiz nesnesi olan özne, işçi değildir, müşteridir. Adorno'nun sorusu niye her şeye müşteri olduğumuzdur. Buna nasıl ikna edildiğimizdir. Adorno Kültür Endüstrisini, "kitle kültürü" "popüler kültür" kavramlarını kullanmamak için kullanır. En büyük gerekçesi bu. Çünkü, "popüler kültür", "kitle kültürü" terimlerinde özgün bir halktan, özne olarak insanlardan söz edilir sanki. Popüler dediğimiz şey halka ait olandır. Popüler kelimesinin arkasındaki aslında halktır, halk kültürüdür. Kitle kültürü dediğimizde bu kültürün oluşmasında kitlenin bir rolü olduğu iması vardır. Adorno bütün bunların imasına bile tahammül edemez. Böyle bir kültür yoktur artık. Kültür bir endüstridir ve bu yeni toplumun can damarıdır. Bu toplumda halk, insanlar kültür üretmez, üretemez. Ancak kültüre tabi olur. Bizler kültürün öznesi değil, nesnesiyiz artık. Kültürün bir endüstri olarak varolduğu bir toplumda biz neredeyse nefes alırken bile her türlü kültürel ortamda aslında bir tür egemenlik içselleştirmesi yaşıyoruz. Bunlara tabi oluyoruz. Bizler artık aç açıkta olduğumuz ve yaşamımızı idame ettirmek için emeğimizi

satmak zorunda kaldığımız için bu düzene bağlı değiliz. Kültür Endüstrisi tarafından kuşatıldığımız için, başka bir toplumun hayalini bile kuramayacak kadar bu pisliğin bir parçasıyız. Eleştiri artık öz-eleştiridir.

Ö. N. S.: İlkin bir karşı söz söylemek istiyorum. Adorno'nun 30'lu yıllardan, hatta 40'lı yıllardan sonra sınıf kavramını kullanmadığını söyledin. Bu doğru değil. Tam tersine ABD'ye gittiği zaman Adorno, Amerikan sosyolojisini şiddetle eleştirir ve bu eleştirinin temelinde de Amerikan sosyolojisinin "sınıf" kavramını kullanmadığı ve sınıfı alt katmanlara böldüğü bulunur. Ve hatta "sınıf kavramını kullanmayan bu Amerikan sosyolojisi teslimiyetçidir" diyor. Yani Adorno, toplumu sözde daha ayrıntılı, daha bilimsel inceleyeceğim diye sınıfsal çelişkiyi ortadan kaldırmaya ve mevcut toplumu onaylamaya karşı çıkar.

Kültürle endüstriyi bir araya getirmek hakikaten bir sorun. Tabii Adorno ve diğerleri bu endüstriye şiddetle karşı çıkıyor. Adorno'nun ebedi muhalif olduğunu zaten söyledik. Adını zikretmese de burada bir Marx eleştirisi de var. Frankfurt Okulu ve özellikle Adorno'nun Marksizme getirdiği en önemli yeni yorumlardan biri, Marksizmin altyapı üstyapı ayrımı ve altyapının üstyapıyı adeta mekanik bir tarzda belirlemesi konusundadır. Adorno, mekanik Marksizm diyebileceğimiz bu altyapı üstyapı durumunu benimsemez, buna karşı çıkar. Bu karşı çıkma, bir anlamda, biri altyapıya diğeri üstyapıya ait "endüstri" ile "kültür"ün, bu iki kavramın "Kültür Endüstrisi" diye bir arada kullanılmasını da mümkün kılar. Bunun kullanılmasını mümkün kılmak, bu kavramın temsil ettiği gerçekliği onaylamak demek değildir. Tam tersine! Şüphesiz ki Kültür Endüstrisi şiddetle karşı çıkılacak olandır. Peki neden? Özellikle Adorno'nun mekanik Marksizm diyebileceğimiz bu belirlemeye karşı çıkması, sanatı, kültürü yaratan bireyi öne çıkarmak istemesini doğurur. Ama endüstriyel anlamda kültürü değil. Onu zaten meydana getiren birey değil, endüstridir. Bu bireycilikte Adorno'nun haklı bir gerekçesi var. Yaşadığı gerçeklikte, Nazi Almanyasında tutunacak bir toplum yok, "toplum tümüyle batmıştır" diyor. Bu, tünelin karanlık içerisinde olduğu durumdur. Tünelin ucunda, çıkışında da hiçbir ışık görünmüyor. Tünelin çıkışı yok. O halde tek umut bireydir; karanlığın, yani batmış toplumun içinde ayakta kalabilmiş olan bireydir. Bu da kuşkusuz herhangi bir birey değil, kültürü, sanatı yaratacak olan bireydir.

Bireyi, gerçek anlamda sanatı önemsemesinde, toplumu batmış durumdan çıkarmada öncü olacak kişileri sanatçı, düşünür, yaratıcılar olarak

önermesinde Adorno'nun seçkinci tavrının da rolü olsa gerek. Biyografisini okurken Adorno'nun arkadaşlarına bile çok mesafeli durduğunu söylemiştim. Bu, yetişme tarzından, kendi karakterinden gelen bir şey. Böyle bir seçkinciliğe, ancak gelişmiş bir birey düşüncesinde sahip olunabilir. Bu seçkinciliği tabii ki de içi boş, züppe bir seçkincilik olarak görmemeli. En yakın arkadaşları bile onun üzerlerinde ne kadar etkili olduğunu söylerler. Bu etki, düşünürler üzerinde olmakla da sınırlı değil. Örneğin, Thomas Mann nasıl yazacağını gelir Adorno'ya sorarmış. Ama onun Kültür Endüstrisini reddeden bu seçkinciliğinde, örneğin cazı bile aşağılaması bugün için aşırı bir tutum sayılabilir. Onun için bestesi olmayan, emprovize çalınan caz müzikten sayılmaz. Ama onun aşırı denebilecek bu tutumunda haklı yönleri de var, özellikle bugün açısından düşünürsek. Bugün marketlerde, çikolata satılan sepete bir de roman konuyor. Böyle bir ortam, gerçek yapıtların, sanat ya da düşün ürünlerinin gölgede kalmasına neden oluyor. Ve kültür denilince de toplumda bu orta malı şeyler anlaşılıyor. Demem o ki, Adorno'nun Kültür Endüstrisine muhalif tutumu, kendi zamanından daha çok günümüz için geçerli. Bu da onun ileri görüşlülüğünün bir başka kanıtı olsa gerek.

F. K.: Şu ana kadar Kültür Endüstrisine Marksizm açısından yaklaşıldı. Tamamen katılıyorum. Ancak kültürel alana iki anlamda bakmak lazım. Bir yüksek kültür bir de Kültür Endüstrisi açısından. Kültür Endüstrisi açısından bakarsak, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Kültür Endüstrisi kitlelerin yanıltılması, kandırılması diye nitelenir. Bu yanıltma, kandırma konusunda, benim Kültür Endüstrisi ile pozitivist akıl ve bilim anlayışı arasında gördüğüm ilginç bir bağlantı var.

Yani Adorno'nun pozitivizm eleştirisi ile kitle kültürü eleştirisi arasında derin bir kuramsal bağ var. Pozitivizmin bir anlamda Adorno için aydınlanma zihniyetini temsil eden bilim anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Aydınlanmanın ortaya çıkmasını sağlayan, gerektiren şey de bilinemeze karşı duyulan korkuydu, onu bilinebilir hale getirmek arzusuydu dedik. Bilinemezi bilinebilir hale getirmek için ise doğayı açıklamak ve kendi zihinsel kategorilerimizde sınıflandırmak; aslında karşımıza farklı türden olaylar çıkmadığını, birtakım olay türlerinin kendi kendilerini tekrarladıklarını düşünmek gerekir. Dünyayı tekrar eden fenomenlerden oluşan bir yermiş gibi görmek rahatlatıcı bir şey, çünkü böyle gördüğümüz zaman genelleme yapmaya başlıyoruz. Genellemelerden hareketle de bilim-

sel yasalar üretiyoruz. Bilimsel yasaya vardığınız zaman açıklama yapmaya ve öndeyide bulunmaya başlayabiliyorsunuz ve doğal ya da toplumsal fenomenleri açıkladığınız ya da öngörebildiğiniz zaman da bilinemez önemli ölçüde ortadan kalkmış oluyor. Bu tekrar kavramının öneminden *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin Kültür Endüstrisi bölümünde de bahseder Adorno ile Horkheimer. Kültür Endüstrisinin yaptığı şey nedir? İnsanın 'kültürel' üretimini bir tür formüle indirgemek. İnsanlar aptallaştırılmak isteniyor. Bütün Hollywood filmleri, Broadway müzikalleri, radyo programları vesaire.. bütün bunlar hep aynı formülün tekrarlanması üzerinden giden aptallaştırıcı bir üretim.

Az önce değilleyici olmakla olumlayıcı olmaktan ve Adorno'nun hep değilleyici, olumsuzlayıcı olmaktan yana olduğunu söylemiştim. Kültür Endüstrisinin de en önemli işlevi insanları dünyayla barışık tutmak ve bu dünyayı olumlamalarını sağlamak. Yani Kültür Endüstrisinin insanlara verdiği sahte bir keyif var. Adorno'ya göre ise aslında burası kötü bir dünya ve insanların bu dünyayı olumlamaması, bu dünyada kendilerini evlerinde gibi hissetmemeleri, kendilerini bu dünyaya yabancı hissetmeleri gerek. Ama Kültür Endüstrisinin getirdiği o geçici keyif anları, insanların gerçek yaşam koşullarını düşünmelerini ve bunu değiştirmek için bir şey yapmalarını engelliyor. İlginç bir şekilde aynı eleştiriyi kitle endüstrisine yoğunlaşmadan, genel anlamda kültür için Marcuse de yapıyor. Az önce sözünü ettiğim makalesinde "olumlayıcı kültür" dediği şey bu: mevcut toplumsal koşulları olumlayan kültür. Kültür Endüstrisi de belki olumlayıcı kültürün vardığı en kötü, bugün bizim yaşamlarımızı ele geçirmiş, işgal etmiş biçimi.

İşte belki buradan yüksek kültürle bir bağlantı kurulabilir. Adorno'nun Yeni Viyana Okulu ile çok yakın ilişkileri var ve estetik kuramı ya da sanat eleştirisinde bu ilişkilerin çok önemli bir yansıması görülüyor. Adorno'ya göre bu dünyanın sanat tarafından da dile getirilmesi gereken bir hakikati var. Dünya kötü bir yer ve sanat da bu hakikati söylemeli. Ama sanat dünyanın kötü bir yer olduğunu içeriği ile söylemeyecek. İçeriği ile söylediği zaman sanatın politik propagandaya dönüşme riski var. Yani kapitalizmi eleştirecekse bunu anlattığı hikâyeyle değil formuyla yapacak. Rahatsız edici olacak. Modernist olarak adlandırdığı Schönberg, Webern, Picasso, Kafka, Beckett gibi isimlerin kullandığı bir form. Bu açıdan modernist sanat, Adorno açısından muhalif bir sanat. Ama bu tabii zor bir şey. Bence kitle kültürü ile yüksek kültür üzerine tartışmalarında bağlayıcı nokta olumlayıcı olmak ile değille-

yici olmak arasındaki bu gerilim. Yani bir tarafta kitle kültürünün olumlayıcı işlevi, diğer tarafta da muhalif bir sanat olarak modernist sanatın olumsuzlayıcı, değilleyici, bizi bu dünyada rahatsız hissettiren işlevi.

Ö. N. S.: Artık toplumla ilgili konuları bir yana bırakıp, Adorno'nun sanat, müzik görüşü üzerinde durmak istiyorum. Genellikle Marksist bir estetik görüş olan yansıtmacılığa, mimetizme Adorno'nun karşı olduğunu hemen belirtmeliyim. Onun, bunun yerine çok açık olmasa da koyduğu, biraz da kendi yorumumu kattığım yeni bir ölçütten söz etmek istiyorum. Üstelik ben, bu ölçütün sanatla sınırlı olmayıp, etik alan için de geçerli olacağını düşünüyorum. Etik bir yana, konumuza, estetiğe dönelim. Bilginin doğruluğu konusunda başlıca epistemolojik ölçüt, sözün, söylediği şeye uygunluğudur. Bunu estetiğe uygularsak şöyle deriz: Doğru sanat, kendisiyle toplum arasında uygunluk bulunan, dolayısıyla toplumu en iyi yansıtan sanattır. Adorno, dediğim gibi, bu yansıtmacı kurama karşıdır. Peki, sanat toplumu yansıtmayacaksa, onun toplumla ilişkisi nasıl olacaktır? Adorno'ya göre, sanat toplumu kendi içinde, ama kendi tarzında absorbe ederek bulundurur. O, toplumla ilişkisini böyle kurar, toplumu yansıtarak ya da onun sözcüsü olarak değil. Yansıtma ilke olmaktan çıkınca onun yerini yeni bir ilke alıyor: hakikilik, halislik. Bir sanat eseri ya halis bir eserdir ya da hiçbir şeydir. Halislik kendine özgülük, kendilik demektir. Sanat yapıtının hakikat içeriği, filolojik değil, fakat felsefi bir yorumlama ve eleştiri ile ortaya çıkarılır. Bu konuda Adorno, Dilthey'den faklı düşünür. Dilthey'gil filolojik ya da hermenötik yorumlama eksiklidir. Adorno için geçmiş sanat yapıtları dolaysız olarak artık yaşanamaz. İkisi de yapıtı "sonradan yaşama" konusunda benzer düşünüyor olsalar da aralarında esaslı ayrım vardır. Adorno için alımlayıcının kendi zamanında yaşadığı deneyimleri önemlidir. Geçmişi kavrama ümidi ancak şimdiden hareketle vardır, "tüm bilincin" mobilize edilmesi yoluyla, "tam kavrama"nın gerçekleştirilmesi yoluyla.

Hakikati direkt olarak veren sanat yapıtı, yanlış bilinç anlamında ideoloji olur. Yapıtın bilmeceli karakteri, diyor Adorno, baştan beri sanat kuramını yanıltmıştır. Sanat yapıtının iç hakikatini yargılamak için bütün olarak sanatın gelişim durumunu bilmeliyiz. "Tinin sanat yapıtlarında belirlenimi, estetiğin en yüksek ödevidir." Burada açıkça bir Hegel etkisi var.

Adorno sanatı, "topluma karşı, toplumsal antitez" olarak görür. Sanat ne toplumu onaylar ne de reddeder, fakat eleştirir. Bu, onun sanat-toplum ilişkisi için söylenebilecek belki de en yerinde belirlemedir.

Sanat yapıtının toplumla kendi tarzında ilişkisi bir yana, özerkliği Adorno için büyük önemdedir. Sanatı eşya olmak tehlikesinden kurtaracak biricik şey, onun özerk ve özgün olmasıdır. Özgünlük, sanatın artan özerkliği ile birlikte pazara karşı durabilir, Kültür Endüstrisinin ürünü olmaktan sanatı uzak tutabilir. Sanat yapıtlarının iç biçimlenişi, onların özerkliğini temin eder. Sanat hoşlanılan bir şey olarak yaşandığı zaman özerkliğini yitirir. Sanat yapıtının bir iç biçimleme kuramı, *Yeni Müzik Felsefesi*'nde geliştirilir. Wagner'gil "bütün sanat yapıtı"nda bulunan, ussal iç örgenleşme düşüncesi, Schönberg tarafından gerçekleştirilmiştir. Önemli bir ara evreyi Brahms ortaya koymuştu. Onda özneleşme ve nesneleşme çaprazlanmıştı. Böylece o, tonaliteyi rahatsız etmişti. "Bütünsel biçimleme" düşüncesi, on iki ton müziği dışında çok zor kullanılabilir.

Adorno, dili temelde sanata düşman bir şey olarak görür. "Sanatın gerçek dili dilsizdir" der. O halde biz sanatı nasıl anlayacağız? Şöyle: Sanat yapıtları kendiliklerinde kendilerini bize sunarlar. Bu "kendiliği" Adorno, "Sanat yapıtlarının bakışı (görünüşü)" diye adlandırır. Burada kastedilen, sanatın hem görünüşü hem de bize bakışıdır. İzleyici kendisini bu bakışa kaptırır, ifadeyi onda keşfeder: "İfade, eserlerin şikâyet eden, inleyen çehresidir. İfadeler, kendilerinin görünüşüne karşı çıkana kendilerini gösterirler." Yapıtın neyi söylediğini anlamak için, onun bu çehresine bakmalı ve ona da karşı çıkmalı. O zaman yapıt, yani bilmece, bize kendini açar. Burada sanatın ikili bir ödevi var: Bir yandan o, egemenliğin bütünü olmuş olan görgül gerçeklik üstüne yükselen, kendine özgü bir dünya yaratır, diğer yandan bu kendi yarattığı dünyaya da alımlayıcısının karşı çıkmasını ister. İlginçtir, kendi önerdiği tarz sanat yapıtını anlamak da muhalif Adorno için yine muhalefeti gerektiriyor.

Bir başka önemli nokta da şu: Adorno Derrida'nın *Deconstruction* (yapıbozum) kavramını önceler. Gerekçesi de Derrida'nınkiyle aşağı yukarı aynıdır. Adorno'nun dili bozmasının nedeni şu: Elinin altındaki bu dil, kendi oluşumunda, onu oluşturan iktidarı onaylayıcı bir tarzda meydana gelmiştir. O, bu topluma karşı çıkacak, ama bunu bu toplumu onaylayan bir dille yapacak. Buradaki çelişkiyi bertaraf etmek gerek. Neden yalnızca bu da değil. Kullanıla kullanıla dil içeriksizleşmiştir. Tıpkı sanat yapıtının dolaşıma girmesiyle metalaşması, özgünlüğünü ve özerkliğini yitirmesi gibi, dil de toplumsal kullanımda olmakla benzeri kaderi paylaşır. Adorno şöyle diyor: "Dilin başına gelen bela, yalnızca onun tek tek sözcüklerinde

ve sözdizimsel yapısında değildir. İletişim girdabında pek çok sözcük, tüm anlamdan önce ve anlama karşı kütle halinde birlikte kavrulur." Sözcüklerin döne döne bu kavrulması yoluyla dilin içi boşalır. O zaman dilin bildik yapısını bozmak gerek. Adorno'nun dilin yapısını bozma konusunda onun mesai arkadaşı Marcuse, biraz da şikâyetle şöyle der: "Adorno'da öyle pasajlar vardır ki ben dahi anlayamam." Doğrusu kimse de anlamaz. Böylece ortaya anlaşılmaz bir şey çıkıyor; ama bu anlaşılmazlık, okura, yazarı kastetmemiş olsa bile yeni imgeler veriyor. Bu bakımdan Adorno okuru, onun metnini zenginleştirmiş olur.

Bir başka şey daha var, özellikle de Beckett ile ilgili olarak. Bu bağlamda Adorno şöyle diyor: "Absürd bu dünyanın düzenini bozmak, tahrib etmek için biricik sanatsal, upuygun biçimdir." Absürdden, yani saçmadan Camus'gil bir sonuç çıkarmıyor Adorno. Camus, dünyanın saçmalığına kayıtsızdır, Adorno değil. O, absürdün bu dünyayı bozmak ve yenisini oluşturmak için araç olduğunu düşünüyor.

Adorno'nun sanat ve estetik konusundaki görüşlerini böylece derledikten sonra, müzik üzerinden gelecek topluma, ütopyaya geçelim, dilerseniz.

B. F. D.: Ben ütopyaya geçeyim. Adorno'nun sanat üzerine düşündüklerinin üzerine düşmek gerektiğine hak veriyorum. Onu anlamakta çok önemli bir anahtardır aslında bu. Hatta Adorno belki birçok modernist sanatçının farkında olmadığı bir şekilde 20. yüzyılda yaşamış en önemli modernizm kuramcısıdır. Adorno modernist sanatçılara her alanda felsefi meşruiyet sağlayan biridir aynı zamanda. Kafka'yı bugünkü anlamıyla biliyorsak, Beckett'i bugünkü değeriyle bir yerlere koyuyorsak, Schönberg'i dinleme cesaretini gösteriyorsak bütün bunlarda Adorno'nun ciddi bir payı var. Yine 20. yüzyılın önemli estetik kuramcılarından Lukacs, Kafka'nın yazdıkları için "hastalıklı bir ruhun halüsinasyonları" demiştir. Ama Kafka'nın ve diğer birçok modernistin bu kadar önem kazanmasında özellikle Adorno'nun önemli bir etkisi var. Çünkü bütün o erken modernistler aslında sanatsal statükoyu sarsarak gündeme geldiler ve buna gerçekten de ihtiyaçları vardı. Bizler yeni bir yüzyılın hatta binyılın başında onların daha doğuştan kucaklanarak karşılandıklarını sanabiliriz. Bir de onlara sorabilseydik... Biz bugün bunları tartışmıyoruz çünkü sanatta modern statüsünü kazanmışlardır. Aslında Adorno'nun sanat üzerine düşüncelerinden bahsederken genel olarak sanattan değil de tekil sanat yapıtından söz ediyor olmak lazım. Adorno'nun sanata genel bir bakışından, sanat-tarihsel

bakışından söz edemeyiz. Tamamen kavramsal bir bakışı vardır. Ona göre, sanat yapıtı hayata tutulan bir ayna değildir, hayatın olası alternatiflerinin yaşadığı alternatif bir platformdur. Ferda Keskin, Adorno'nun kendinden önceki sanat görüşlerinden en büyük farkının formun altını çizmesi olduğunu vurguladı. Bu gerçekten çok önemli bir nokta. Adorno toplumsalın hep kötü bir şey olduğunu düşündü. Yine de estetik sanat yapıtı bu toplumsal olanın içinde nefes alıp veren bir şey. Sanat yapıtının toplumsal olanın içinde yaşamaya devam ederek onun pisliğini paylaşmamasını, onun kötülüğüne katılmamasını sağlayan estetiğin duvarlarıdır, formdur, biçimdir. Biçimi, bir kalenin duvarları gibi düşünebiliriz. Bir toplumsal gerçeklik alanının içindeki bir ada gibi. Bu aynı zamanda ütopyanın da mekânıdır. Yani sanat yapıtları aslında bu kötü toplumun içinde ütopyanın hâlâ nefes alıp vermesinin olanağını sağlar. Bunu, her sanat yapıtı mükemmeldir, bize iyi hayat konusunda önemli şeyler verir gibi mutlaklaştırmamak gerek, ama bu bir olasılıktır. Aslında sanat yapıtları bugün içinde yarının ya da ütopyanın uğrakları, mekânlarıdır. Dolayısıyla bu form ne kadar tekrar edici, taklit edici olursa toplumsal olan estetik olana o kadar kolay nüfuz edebilir, onu o kadar kolay avucuna alabilir. Estetik yapıtın formu ne kadar toplumsal gerçeklikten farklıysa aslında o kadar politiktir. Örneğin Picasso'nun yapıtlarındaki formların doğanın ve toplumun formlarından farklı oluşu ve bu konudaki modernist ısrarın arkasında yatan budur. Dolayısıyla bu açıdan Marksist estetikçilerin modern sanata yönelttikleri apolitiklik eleştirisi de çok insafsızdır. Adorno bunu kesinlikle kabul etmez, yani modern estetik kesinlikle politiktir. Dolayısıyla bir sanat yapıtının politikliği temasıyla ilgili bir sorun değildir, tamamen biçimiyle ilgilidir.

Adorno ütopya ile olan ilişkisinde negatifliğini "gerçekleşmiş ütopya cehennemin ta kendisidir" diyerek yansıtır. Asıl olanın uyum değil çelişki, uyumsuzluk olduğunu ve bunun sona ermeyeceğini, ayrıca komünist toplumun da bunu çözemeyeceğini düşünür Adorno. Bu nedenle de bunun böyle olduğunu iddia eden her siyasal, toplumsal proje birer cehenneme dönüşmek zorundadır çünkü değişim olanağını sıfırlar. Siz ideal olanı gerçekleştirdik derseniz, değişim olanağını sıfırlarsınız. Umudu tüketirsiniz. Aslında totaliterliktir bu. Ütopya varlık olarak, sanat yapıtı gibi biraz gökyüzünde, bastığımız yerin dışında olmalı. Bu dünyaya ait bir şey olmamalı. Ütopyalar yeryüzüne inerek değil, gökyüzünde kalarak iş görürler. Onlara bakarak kendimize, topluma, yaşadığımız hayata çe-

kidüzen verebiliriz. Sanat yapıtları da sanki ütopya ile gerçeklik arasında bir tür kısa devredir.

F. K.: Şimdi söyleyeceğim benim yıllardır üzerinde düşündüğüm, hatta yazdığım ama henüz yayımlayamadığım bir şey. Adorno'nun estetik kuramı ve sanata yüklediği işlevi düşünecek olursak: sanat hakikati söyleyecekse, hakikat bu dünyanın kötü bir yer olduğuysa, sanat bunu söylemek yoluyla dünyayı olumsuzlayacaksa ve son olarak bunu içerik yoluyla değil de formuyla yapacaksa, bütün bunlar hermetik, kapalı bir form gerektirecektir. Aslında bunu bizde yapmış olan biri var: Ece Ayhan. Ece Ayhan kendi şiiri üzerine konuşurken hep bu dünyanın bir kötülük dünyası olduğunu ve insanların kötülük dayanışması içinde olduğunu söylerdi. Şiirini anlatırken "kırk yıldır kakışımla iş görmeye çalışıyoruz" dediği, Schönberg'e Berg'e, modern müziğe göndermeler yaptığı pasajları biliyorsunuz. Kakışım dediği ise *disonans*. Bence bütün bunlar Ece Ayhan'ın şiirindeki politik tavra işaret ediyor. Bu propaganda yaparak, işçinin emekçinin nasıl sömürüldüğünü geleneksel şiir formunda "anlatarak" değil, şiirinin biçimiyle yaptığı bir politika. Ece Ayhan'ın şiirindeki formun şiir formu olup olmadığı tartışılagelindi. Dilin yapısına, sözdizimine yaptığı müdahale, şiirle düzyazı arasındaki sınırlar üzerinde gidip gelmesi, kendine has dili ve tüm bunlardan ortaya çıkardığı hermetik dil... Ece Ayhan kendi şiirine sıkı bir şiir derdi ve "sıkı" sözcüğünü "hermetik" anlamında kullanırdı. Adorno'nun sanat anlayışını anlatırken örnek verdiği birçok yazar, şair, müzisyen, ressam var. Ben Ece Ayhan'ın bunlar kadar önemli olduğunu düşünüyorum.

Ö. N. S.: Sanatın ütopya için bir sığınak olmasından yola çıkarsak... Yöntem yüzleşmedir. Adorno'ya göre, yapıtın haklı çıkması için içinde bulundurduğu kendi ayıbıyla yüzleşmesi, onu örtmemesi, gizlememesi gerekir. Her şey, kendi ayıbını, her doğru kendi yanlışını içinde barındırır. Böyle olunca, eleştirilecek bir şeye, o yanlıştır denemeyecektir. Bu yüzden Adorno, bu durumlarda, örneğin "kepazelik" gibi pejoratif sözcükler kullanır. Bir şeyin içinde bulunan yanlış, doğruyu alt ederse, o zaman tümden yanlış olur. Adorno, bir sanat tarzını ilk ortaya çıkışında onaylarken sonraki dönem için ona karşı bir tutum takınabiliyor. Bunun nedeni sanatın toplumla uzlaşım kurmasıdır. Üstelik bu konuda sanatın hiçbir suçu da yoktur. Uzlaşımı sağlayan toplumdur. Örneğin, Beethoven müziği başlangıçta devrimcidir. Ama ne zaman ki toplum ondan hoşlandı, o zaman o, artık devrimciliğini kaybetti. Bu nedenle sanatın toplumla olan anlaşmayı feshetmesi

gerekir. Daha baştan toplumla anlaşmaya giren sanat ise sanat değildir; o sadece Kültür Endüstrisinin bir ürünü olabilir. Toplum batınca uzlaşmaya girdiği sanat da batar. O zaman yeni bir sanat biçimi beklenecektir. Umut sanattadır. Sanatın devrimci rolü, ütopya için sığınak olması bu yüzdendir.

Adorno'nun atonal müziği alkışlamasının nedeni daha çok kuramsaldır. Atonal öncesi müzik, tonal müzikti, armoni müziğiydi. Bu müzikte farklı tonları armonik hale getiren ondaki egemen tondur. Diğer tonlar egemen tonun etrafında birleşir, böylece uyuma varılır. Böyle bir müzikten topluma baktığımızda, kapitalist toplumda insanları bir arada tutan iktidarın, müzikteki egemen tona karşılık geldiğini görürüz. Atonal müzikte ise egemen ton yoktur. Buna karşın müziğin kakafoni olmamasını sağlayan şey, her biri aynı değerde olan tonlardan oluşmuş, on ikilik dizilerin çeşitli tarzda art arda gelişidir. Bu tarzlar sonsuzdur. Burada besteci, tıpkı paletindeki belirli renklerden sonsuz çeşitlilikler elde edebilen ressam gibidir. Buradan topluma bakınca, bu kez, toplumda egemen iktidar olmaksızın düzenliliğin sağlanabilmesi mümkün görünür. Toplumun düzen örtüsü parçalanınca, örtünün altında bulunan kaos, kristalleşmiş olarak dışarı çıkar. Adorno söz etmiyor, ama bence bu, anarşizmden başka bir şey değildir; hem de bilinen çeşitleriyle anarşizmin altından kalkamadığı, iktidar yokluğunda insanların birbirini boğazlamadığı bir toplumun nasıl mümkün olacağı sorusuna yanıt veren bir anarşizm anlayışı. Bireylerin içi dışı bir, saydam birer kristal olduğu toplumda, onları düzenleyecek bir örtüye, iktidara da artık gerek kalmaz.

B. F. D.: Ömer Naci hoca daha önce de vurgulamıştı sanıyorum; Adorno ya da genel olarak Frankfurt Okulu Marksizmden, Marx'tan giderek uzaklaşmışlardır. Bunu iktisadi çözümlemeden uzaklaşma olarak da okuyabiliriz aslında. Ben sınıf kavramının gerilemesinden bu nedenle bahsetmiştim. 60-70'lerde kullanılır ama sanki giderek daha az önemli bir kavrama dönüşerek. Öte yandan kültürel alanın öne çıkarılması, ekonominin daha az hesaba katılması, politik ekonominin yerine politik kültürün vurgulanması kesinlikle bir apolitikleşme olarak görülmemelidir. Bu belki de politik olanın nitelik değiştirmesi gibi bir şey. Adorno'nun ya da genelde Frankfurt Okulu düşünürlerinin 68'in oluşmasındaki rolünün azımsanabileceğini söyleyemeyiz. Ama aynı şekilde –belki de hayata dair bir trajedidir bu– 68 ile hiç de özdeşleşmediklerini söyleyebiliriz. Hatta Adorno'nun 68-69'daki erken ölümünde bile –kız öğrenciler gelip soyunarak taciz ediyorlar onu–

biraz kahır vardır aslında. Adorno'nun meşhur sözüdür: "Ben kitaplarımı öğrenciler onu okuyup sonra molotof kokteyli yapsınlar diye yazmadım." Bunu birçok şekilde okuyabilirsiniz. Bir tür apolitiklik. Baktığınız noktaya göre, Frankfurt Okulu'nun giderek apolitikleştiğini söyleyebiliriz. Horkheimer da ölümünden önce "teolojik olmayan hiçbir şey beni ilgilendirmiyor" demiştir. Ama bakış açısına göre değişir. Konvansiyonel bir politika kavramına yaslanıyorsanız bu bir apolitikleşmedir. Ben Adorno ve diğer Frankfurt Okulu düşünürlerine sempati duyuyorum açıkçası ve hiç de apolitik olmadıklarını düşünüyorum. Ama kendi politika kavramını, kendi tanımlayan ve bunu sürekli dönüştüren, sabitlemeyen bir anlayışları var. Bunun karşılığı Negatif Diyalektiktir zaten. Ben bir yandan da şöyle düşünüyorum, her aklı başında, nitelikli düşünür biraz böyledir. Kendi kavramlarını kendi üretir, kendi dünyası ötekilerin dünyasından farklıdır. Dolayısıyla ötekilerin dünyasının kavramlarıyla yapacağımız eleştiri, bir sakatlık oluşturur. Yani, bir bütünün eleştirisini, sürekli kendi normlarınızdan, kendi ideolojik koordinatlarınızdan yaparsanız, mutlaka görmek istediğinizi görürsünüz.

F. K.: Besim iyi söyledi. Ben açıkçası Frankfurt Okulu ya da Adorno'nun yaptığının spekülatif felsefeye dönüş gibi bir şey olduğunu düşünmüyorum. Besim gibi ben de politikanın tanımını, içeriğini değiştirmeye çalıştıklarını düşünüyorum. Kültür eleştirisi yapmanın şöyle bir önemi var: Elimizde kalan tek pozitif ütopya mekânı sanat ve kültür. Dolayısıyla o mekânı, işgalci "araçsal akıl"dan kurtarabilmek için kültür eleştirisi yapmak zorundalar. Pozitif ütopyanın üretilebileceği bir yer olarak kültürel alanı savunmak için kültür eleştirisi yapmak zorunlu. Evet, Adorno ekonomik politik ağırlıklı bir eleştiri yapmadı belki ama zaten o başkaları tarafından yapılan bir şeydi. Ben Adorno'nun ve Eleştirel Kuramın apolitik olmadığını, politikaya yeni bir içerik vermeye çalıştığını düşünüyorum.

B. F. D.: Adorno'yu bile apolitik olarak niteleyecek bir politika anlayışıyla biz düşünce tarihine bakarsak, topu tüfeği alıp sokağa çıkmamış herkesi apolitik olarak nitelemek zorunda kalırız ki bu çok dar bir politika anlayışı olur. O zaman belki de bütün modernlik eleştirisini de apolitik saymalı.

Ö. N. S.: Ben de bu politiklik yorumuna katılıyorum. İzninizle bu konuda bir anımı anlatmak istiyorum. Literatüre geçmiş bir olaydır aynı zamanda. Bilindiği gibi '68 kuşağı, özellikle Marcuse'yi bir idol olarak görürdü, Yeni Sol'un büyükbabası diye. Öğrenciler, gençler onun eserlerin-

den alınma cümleleri duvarlara yazarlardı. Bu sırada Marcuse, konuşma yapmak için Frankfurt Üniversitesi'ne davet edilmişti. Ben Hamburg Üniversitesi'ndeydim, ama haberleri Frankfurt'taki arkadaşlardan sıcağı sıcağına alıyorduk. Marcuse gelmiş, binlerce öğrenci nefeslerini tutmuş onun ne söyleyeceğini merak ediyor. O sıralar Almanya'da da şiddet eylemleri başlamıştı. Gençler Marcuse'den eylemlerine destek verecek bir konuşma yapmasını bekliyordu. Marcuse, kürsüye çıkıyor, konuşmaya başlıyor. Birden "Siz ne yapıyorsunuz?" demez mi! "Sizin bu şiddet eyleminiz, iktidarın şiddetini daha da artırmaktan başka bir sonuç vermez. Oysa biz şiddetin ortadan kalkmasını istiyoruz." Ve nitekim öyle de oluyor. O sıralarda Almanya dahil birçok ülkede özgürlükler kısıtlandı. Siyasal eylem olanağı kalmadı. Ama Marcuse bunu dediği zaman gençler, birkaç dakika öncesine kadar idol olarak gördükleri bu adamı yuhalamışlardı. Frankfurt Okulu düşünürleri apolitik değildi, ama zamanın güncel politik eylemleriyle aralarında yöntem ayrımı vardı.

Cogito 36, *Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe*, Yaz 2003

Avrupa'nın Geleceği İslam Dünyasıyla İlişkisine Bağlı

ALAIN TOURAINE'LE SÖYLEŞİ - ULAŞ CANDAŞ

Ulaş Candaş: Söyleşiye şu soruyla başlamak isterim: Sizin için Avrupa nedir? Avrupa Birliği'nin Avrupa'nın geleceğindeki yeri nedir?

Alain Touraine: Oldukça geniş ve bir o kadar da zor bir soru. Şöyle diyebilirim: Avrupa daima bir kavram, bir istek/arzu olarak üretilmiştir; bugüne kadar Avrupa tam anlamıyla bir gerçeklik olmamıştır. Bulunduğumuz noktada ilerlemeden çok bir gerileme döneminde olduğumuzu düşünüyorum. Avrupa'nın var olmadığını kastetmiyorum, Avrupa elbette ki var ama bu gerçeklik onun canlı olmasını sağlayacak gerçeklik değil. Diğer bir deyişle, Avrupa var ama olması gerektiği gibi değil. Öyle ki tam anlamıyla mevcut da değil; kısmen mevcut. Kentsiz bir kent planı düşünün. Bir kent planı ya da kentleşme planı vardır, fakat, yabana atılmayacak da olsa, kent planı bir kent değildir. Tıpkı bir mönünün öğle yemeği olamayacağı gibi. Bu sebepten, Avrupa için şunu söyleyebilirim: Avrupa bir şekil, bir fikir, bir mantıktır, ancak yaşanmış/yaşanan bir gerçeklik değildir.

U. C.: Avrupa'nın bir projeden ibaret, somut bir içerikten yoksun olduğunu mu söylemeye getiriyorsunuz?

A. T.: Hayır, öyle değil, çünkü önemli bir somut içeriği var Avrupa'nın. Bir dizi müdahale ve örgütlenme bütünüdür Avrupa. Çok iyi biliyoruz ki, mesela Fransız Parlamentosu, vaktinin yarısını, Fransız kanunlarının Brüksel yönetmeliklerine uygunluğunu sağlamak için harcıyor. Ya da, Euro bir gerçek, sınırların kaldırılması (Schengen) bir gerçek, vs. Kısacası çok

sayıda son derece somut şey var Avrupa'yı oluşturan. Bu açıdan, elbette Avrupa yoktur diyemem. Varlığı tartışma götürmeyen, iktisadi ve diğer birkaç başka alanda birçok faaliyetin genel çerçevesidir Avrupa.

Madem söylediklerimi geliştirmemi istediniz, daha ayrıntılı bir cevap vereceğim. Kanımca Avrupa halihazırda bir devlettir. Fakat, bir ulus ya da bir ulus-devlet olduğunu düşünmüyorum, hele bir vatan, Almanların deyimiyle bir *Heimat* hiç değil.

U. C.: Bu fikri birçok kez yazdınız ve çeşitli platformlarda savundunuz. Bir ulus ya da ulus-devlet olmadığını söyleseniz de, Avrupa'nın bir içeriği olduğundan bahsediyorsunuz. Bu içeriğin hedef aldığı bir kitleden, bir Avrupa halkından ya da toplumundan bahsetmek çok mu iddialı olur sizce? Avrupa Birliği'nin bir Avrupa halkı, daha doğrusu bir Avrupa toplumu oluşturabileceğini düşünüyor musunuz?

A. T.: Açıkçası, halk kelimesi şaşırtıcı. Artık pek sevilmeyen bir kavram. Tarihçiler bize halkın, devletin kendi için yarattığı bir imgeden ibaret olduğunu gösterdi. Halktan bahsedilirken asıl kastedilen devletin ta kendisidir. Bu sebepten, ulus, toplum veya kültür kavramları arasından seçim yapıp, kültür kavramını tercih edeceğim.

Bu noktada ilk cevabım şu olur: Yirmi otuz tane kültür varken, neden tek bir Avrupa kültürü isteyelim ki? Avrupa kültürlerini feda etmek için hiçbir sebep yok. Bildiğiniz gibi, Avrupa'nın asıl zenginliği hiçbir zaman birleşmemiş olmasından gelir. Avrupa'da Bizans ve Roma dünyaları oldu; protestan ve Katolik dünyaları oldu; laik-yarı dinsel dünyalar oldu. Avrupa çeşitliliktir.

Kültürel açıdan bakıldığında, Buenos Aires'ten Monterrey'e ya da Mexico'ya hispanik dünyada seyahat edersiniz. Boston'dan Los Angeles'e aşağı yukarı bir anglofon dünyadasınızdır. Avrupa'nın cazibesi her elli ya da yüz kilometrede bir dil, kültür, giyim, mutfak değiştirmenizdedir. Bu açıdan bakıldığında Avrupa yoktur. Avrupa bir dizi kültür adacığı bütünü, farklı kültür ve medeniyetler arasında sürekli ve çokça değişimin yaşandığı ve kimsenin mutlak hâkimiyetinin bulunmadığı bir yarımadadır. Bu da kanımca son derece olumlu bir şeydir. Hemen şunu ekleyeyim: Avrupa dünyası dünyevi iktidarla ruhani iktidarın çok çabuk bir zaman diliminde birbirinden ayrıldığı bir bölgedir. Avrupa –en azından Batı kısmında– ülkeleri arasında ortak bir nokta varsa eğer, bu Papa'yla İmparatorun ya da Cumhuriyetin mücadelesidir.

Yine de Avrupa'yı anlamlandırmaya çalışayım. Merkez Avrupa modelini ele alırsak, sanırım tek bir Avrupa modelinden bahsetmek mümkün olabilir – ki zaten bu model Avrupa'yı aşıp bir Batı modeli olmuştur. Kanımca, bir Avrupa medeniyeti veya toplum tipi vardır ve şöyle tanımlanabilir: Avrupa, ilk büyük modernleşme modelini yaratmış ve bu model sayesinde ilerleme kaydedip dünyaya dört-beş yüzyıl hâkim olmuş bir coğrafyadır.

Özellikle Levi-Strauss'un çok kullandığı bir benzetmeyle örneklemek isterim Avrupa modelini: Avrupa modeli bir buharlı makinedir. Avrupa kutuplaşma yaratarak bir tarafa tüm zenginlikleri, tüm bilgileri, tüm ahlaki değerleri (bunlar toplumun değerleridir, toplum-üstü bir kral ya da tanrının değil), diğer tarafa da alt/aşağı tabakaları koymuştur. Buharlı makine benzetmesine dönecek olursak, Avrupa farklılığın potansiyelini mümkün olduğunca ileriye götürmüştür, bu da önemli bir enerji birikmesi sağlamış, fakat aynı zamanda da ciddi gerilimlerin oluşmasına sebep olmuştur. Avrupa modeli, müthiş bir güç birikmesi, bir çeşit lokomotif, aynı zamanda da patlamanın eşiğindeki ciddi bir gerilimler bütünüdür. Avrupa hem bir birikme, yoğunlaşma hem de bir devrim, yani reddediştir. Bütün Avrupa tarihi budur.

Avrupa tarihi –çünkü böyle bir tarih vardır– her şeyden önce harikulade bir gelişmedir: her seferinde bir ülkenin önderliğinde (Hollanda, İngiltere ve daha sonra Fransa) ilerleyen Avrupa'da birinci ve ikinci sanayi devrimleri olmuştur. Tüm bunların yanı sıra, alt kesimlerin ayaklanmalarıyla bu büyük sıçrayışların kırılmasının tarihidir aynı zamanda. Önce krala karşı halk, ulus ve cumhuriyetin ayaklanması olmuştur. İkinci ayaklanma emek dünyasının, işçi sınıfının kapitalist elit yönetime karşı ayaklanmasıdır. Üçüncü ayaklanma sömürgelerin bağımsızlık kazanması, dördüncüyse kadınların özgürleşmesi olmuştur. Sırada bir beşinci, çocukların özgürleşmesi olabilir. Bu, işte, Avrupa tarihidir. Tüm bunlar bittikten sonraysa geriye hiçbir şey kalmıyor. Geriye kalan, bugünün Avrupa'sını oluşturan, son derece düz, dinamik kapasiteden yoksun bir ticaret dünyasıdır.

Beni ilgilendiren mesele, bir Avrupa modeli kurmanın mümkün olup olmadığıdır. Sanırım, bu mümkün. Kastettiğim son derece dinamik bir model; bir yeniden üretim modeli ya da holist bir model değil; cemaatçi modelin tam tersi bir model. Ben cemaati, bütünlüğü kırma yanlısıyım. Globallik, denge ve evren gibi kavramlara inanmıyorum; tarihselliğe inanıyorum. Tarihsellik, dünyayı değiştirecek güçlerin yoğunlaşması, birikmesidir. Bu

anlamıyla ABD'ye, refah ülkelerine ve bir ölçüde de Japonya'ya aktarılmış bir modelden bahsedebiliriz. Kendi kavramlarımla söyleyecek olursam, Avrupa'da bir modernleşme oldu. Diğer modernleşme biçimleri arasından bir tanesidir bu ve bunu moderniteyle karıştırmamak gerekir. Modernite birine ait değil, herkese ait bir kavramdır. Bu açıdan bakıldığında Avrupa, tarihselliğin yani toplumun kendi üzerinde gerçekleştirdiği en kuvvetli edimin mekânı olmuştur. Avrupa istenççiliğin ve en şiddetli haliyle yapısal çatışmaların üzerine inşa edilmiş bir bölgedir. Çetin, şiddet dolu ve son derece etkili/etkin bir dünyadır. Başarılıdır da. Bu başarısı sayesinde 14-15. yüzyıldan 1914'te totaliter rejimlerin ortaya çıkışına kadar dünyaya hâkim olmuştur.

Bu yönüyle Avrupa'nın tarihsel bir gerçekliği vardır. Fakat, bugüne dönecek olursam, tüm bu anlatılanların yaşanılmakta olandan uzak olduğunu belirtmek gerekir.

U. C.: Avrupa'nın oluşum sürecine dönmek isterim. Habermas'ın çokça dile getirdiği ve savunduğu bir kavram var: Siyasi kültür (Avrupa toplumu ve ortak kültür tartışmasını bir kenara bırakıyorum). Avrupa'da yeni Anayasa etrafında kendini göstermesi olası ortak bir siyasi kültür var mıdır sizce? Yoksa, eğer, Avrupa Anayasası bir siyasi kültürün oluşmasını sağlayabilir mi?

A. T.: Şu an itibariyle Avrupa'da ortak bir siyasi kültür yoktur. Siyaset felsefecilerinin ve sosyologlarının yaptıkları tüm çalışmalar farklılıkların ne denli derin ve önemli olduğunu gösteriyor. Laiklik tartışmasını ele alalım mesela. Bu kavramın İngilizcede karşılığı bile yok. Biz Fransızlar için ABD'de, İngiltere'de ya da diğer Lutherci ülkelerde gördüğümüz laiklik, sekülerleşme ile dinsel ahlak arasındaki karışım tahayyülü bile çok zor bir şey. Onlar için de siyasiyle dinsel olanı ayırmak aynı şekilde düşünülmesi zor bir şey. Öyle ki, eğer bana ABD'nin laik bir ülke olup olmadığını soracak olursanız, ABD hem laiktir hem de değildir, derim. Bunun dışında mesela, parlamentoların rolü, karar alma mekanizmaları ve yöntemleri, siyasiyle toplumsalın ilişkisi, vs., her şey bir ülkeden diğerine son derece farklıdır.

Dahası, çok temel ve basit bir şey daha var ki bunu bir anekdotla anlatacağım. Avrupa ulus-devletlerle kurulmuştur, demek gibi bir alışkanlığımız var. Zamanında Laeden'de (Hollanda), Jacques Delors'un[1] düzenlediği bir aydınlar toplantısına katılmıştım. Toplantı esnasında Delors "devleti aş-

makta olan bir Avrupa" benzeri bir ifade kullandı. Bunun üzerine, toplantıya evsahipliği yapan Hollandalı profesör müdahale etti: "Evet, ulus-devlet vs, bunları anlıyorum, fakat Avrupa sadece bundan ibaret değil ki". Gerçekten de Avrupa'nın küçük sayılabilecek bir kısmı ulus-devlet tarafından kurulmuştur. Bunlar esas olarak iki tanedir: İngiltere ve Fransa. Çok sonra da İsveç. Ancak, başka yapılar da var: şehir-devletler. İtalya, Baltık ülkeleri şehir-devletlerdir; Hollanda önce Amsterdam'dır vs., örnekler çoğaltılabilir. Kısacası, Avrupa'nın oluşumunda tek bir model yoktur.

Peki bu durumda Avrupa Anayasası nedir? Avrupa Anayasası'nı gerektiren iki temel etken olduğunu düşünüyorum.

Anayasa öncelikle, altı üyeden dokuza, sonra on beşe ve nihayet yirmi beşe varmış olmanın bir sonucudur: Avrupa Birliği yaşanmaz bir hal almıştır. "Bir ülke bir oy" ya da oybirliği gibi çıkmazlar karşısında bir çözüm arayışıdır. Bir çeşit esneklik öngörülür Anayasa'da: Komisyon'un özerkliği (federalizmi kastetmiyorum), Avrupa kurumlarının sayıları artan ülkelerden bağımsız hareket etme yetenekleri vs. Konsey, Parlamento ve Komisyon arasında karmaşık bir mimari kurulmuştur. Salt teknik bir mesele bile diyebilirim bunun için. Büyük oranda doğrudur bu, çünkü eğer bugün başarısız olunduysa bu, metafizik sebeplerden değil, İspanya ile Polonya'nın büyük ülke muamelesi görmek istemelerinden kaynaklanmaktadır. İspanya sorunu hallolacak gibi görünüyor, son yaşananlarla "medenileşecekler".[2] Polonya için biraz daha bekleyeceğiz; şu anki hükümetin düşmesi ve makul bir tavır sergileyecek bir hükümetin gelmesi gerekiyor.

İkinci unsur –ki bu Türkiye'yi de ilgilendiriyor– bence çok daha önemli. Avrupa Anayasası'yla, üç iktidar merkezinden biri dışişleri bakanlığı olacak. Gerçeğe, somut olana vardık bu noktada. Avrupa'nın bir dünya politikası yok; Avrupa dünyada hiçbir rol üstlenmiyor. Yugoslavya meselesinde herhangi bir rol üstlenme becerisi gösteremediler. Ortadoğu konusunda, Filistinlileri finanse eden Avrupa'nın en ufak bir söz hakkı yoktur.

Bu noktada derim ki, Avrupa var olabilir; yoktur ama bir jeopolitika geliştirebilir, kendine bir dünya politikası edinebilirse var olabilir. Somut kavramlar kullanmak gerekirse, Avrupa İslam dünyasıyla ilgili ABD politikalarından farklı bir politika oluşturabilirse var olur. ABD'nin politikası karşısına alma, çatışmadır; Avrupa'nınki modernite yolunda aynı yönde ilerlemek ama ayrı yerlerden hareket etmek arasındaki bileşimi aramak olmalıdır. Tam da bu yüzden Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesinden yanayım.

U. C.: Türkiye'nin Avrupa'yla ilişkilerine gelmeden önce Avrupa'da cemaatçilik konusuna değinmek isterim. Fransa'ya ilişkin bir tespitiniz var örneğin, Fransa'nın İntifada'nın başlamasından beri cemaatçi bir ülke olduğunu söylüyorsunuz. Bu da ülke içindeki farklı kültürlerin, birbirlerinden çok farklı insanların bir arada yaşamasından kaynaklanıyor. Bu noktada şu soru çıkıyor karşımıza: Demokrasi ne derece farklı insanları, toplulukları bir arada yaşatabilir?

A. T.: Her şeyden önce, toplumu bir cemaat olarak tanımlama eğilimlerine cevaben şunu söylemek gerekiyor: Hiç kendimizi yormayalım, cemaat ve demokrasi taban tabana zıt şeylerdir. Bir de, ben çok sayıda cemaate dayalı bir toplum, bir demokrasi istiyorum, diyenler var, bu daha da zor. Çoğunluğun yasalarının saygı gösterdiği, dikkate aldığı bir azınlık olabilir, fakat bu cemaatle aynı şey değildir. Çokkültürlü toplum yanlılarına şöyle cevap veririm: Sözcükleri somut halleriyle değerlendirmek gerekir; o toplum hiçbir şekilde demokratik olamaz, herhangi bir siyasi sistem oluşturamaz. Farklı kültürlerin iletişime geçebilmesinin iki yolu vardır, üç bile değil. İlki paradır, insanlar birbirlerine mal satar vs. İkincisi de savaştır. Salt farklılık üzerine kurulu bir siyasi toplum yoktur, olamaz. Farklılıklarımız üzerinden birlikte yaşayacağız çok çelişkili bir ifade değil mi? Bu, Fransa'da Arap kökenlilerin kullandığı ve benim çok sevdiğim deyişten farklı: Farklılıklarımızla beraber birlikte yaşayalım. Birlikte yaşamak ve farklılıklar diye iki ayrı şey vardır, söz konusu olan bunların doğru bileşimini bulmaktır. Ancak şu soruyu sorduğumuzda ciddi, makul bir tavır içine girmiş oluruz: Birlikte yaşamanın öğelerini nasıl birbirleriyle uyumlu hale getiririz? Fransa'da, örneğin, bu iş için daha çok vatandaş kavramı kullanılır. Bunun iyi bir kavram olduğunu düşünüyorum çünkü kastedilen kültürel farklılıklarla birlikte sahip olunan siyasi, kurumsal bir statüdür.

Kendi kavramlarımla tekrar edeceğim: Farklı modernleşme yollarıyla modernitenin kendisini ayırt etmek gerekiyor. Farklı modernleşme yollarını seçsek de birlikte yaşayabiliriz, ortak referans olarak moderniteyi kabul etmek şartıyla.

Benim sorunum, bu referansın, yani modernitenin çekirdeğini mümkün olduğunca küçültmektir. İki temel öğeye indirgiyorum moderniteyi ve diyorum ki, ancak ve ancak bu iki temel öğeyi kabul eden insanlarla birlikte yaşayabiliriz (bu düşünceyi *Modernitenin Eleştirisi* kitabımda geliştirmiştim). Modernite bir yandan akılcı düşünce ve birey haklarına

inancın bileşimidir. Bunun laiklik vs birtakım sonuçları da olabilir, ama bu iki öğenin varlığı birlikte yaşayabilmek için yeterlidir. Farklı dinlere, beslenme alışkanlıklarına, hatta farklı dillere sahip olabilirsiniz, fakat eğer akılcılığa, yani tekniğe, bilime ve birey haklarına, başka bir deyişle evrensel bir bireye (söylemim Kantçı olmasa da, Aydınlanmaya dayandığı kesin) inanmıyorsanız, birlikte yaşayamazsınız. Hemen eklemek isterim, bu birçok ülkede başarılmıştır. Entegrasyon peşinde olsun ya da olmasın, Amerika bu iki temel prensibi benimsemiş bir ülkedir. Aynı durum Fransa için de geçerlidir.

Bir dönem Asya demokratik modelini tartışıyorduk, bence büyük bir saçmalık. Singapur'daki diktatörlüğün çok sevdiği bu tartışma, neyse ki çabuk terk edildi. Bireyleri kendi başına bir değer olarak tanımayı ve bundan hareketle birey haklarına saygıyı reddeder, "ben bireyi bir cemaatin parçası olarak kabul ediyorum", derseniz, birlikte yaşamamız mümkün olmaz. Başka bir yerde yaşayabilirsiniz, belki benden iyi de yaşarsınız, ama birlikte yaşayamayız.

Modernitenin temel prensiplerini koyduktan sonra, önemli bir sorun çıkıyor karşımıza: Moderniteyi tek bir modernleşme modeliyle, özellikle de bu son derece güçlü Avrupa modeliyle karıştırmamak gerekiyor. Hatta, kültürel ve tarihsel süreç farklılıklarını mümkün olduğunca ileri noktaya götürmek gerekiyor, diyebilirim. Aslında bu açıdan ülkeler arasında birçok farklılık mevcut zaten. Fransa'yı örnek alacak olursak, bu ülke her zaman farklılığın/çeşitliliğin yeterince tanınmamasından mustarip oldu, halen de öyle. Fransızların kendi deneyimleriyle ilgili şöyle bir ifade kullanma eğilimleri var: İşte modernite, modernleşmenin tek yolu budur. Başka bir deyişle, Fransızların ifadesi şudur: Yeni ancak yeniyle yapılır. Oysa, eğer beraber yaşamak istiyorsanız, yeninin yeniyle değil eskiyle yapıldığını kabul etmeniz gerekir. Yeninin, yani modernitenin yanı sıra bir dizi eski de gereklidir. Aslında, Fransa da tüm diğer ülkeler gibi bir sürü eski şeyle doludur. Ne mutlu bize! Aksi takdirde yaşanmaz bir yer olurdu burası.

Bizi asıl ilgilendiren meseleye, yani İslam'ın yerine dönecek olursak, benim görüşüm (aslında sadece benim görüşüm değil, sorunun ta kendisi bu ve herkes tarafından da dile getiriliyor; zaten Cumhurbaşkanı bu yüzden bir komisyon oluşturdu) şudur: Bir taraftan vatandaşlığın cemaatlerin üstünde olduğunu net bir biçimde ifade ederken, diğer taraftan da kültürel çeşitliliği cesaretlendirmeli, desteklemeliyiz. Bu iki şey, belki birbiriyle çe-

lişmez ama kesin olarak birbirleriyle zıt şeylerdir; iki zıt yönü gösterirler. Bu yüzden de Fransa'da Meclis'ten yeni geçen yasayla ilgili olarak ne lehte ne de aleyhte görüşler beni kızdırır. Çok iyi biliyorum ki söz konusu yasa sorunun sadece bir kısmına cevap getiriyor, diğer kısmını boş bırakıyor. Önemli olan her iki kısma da cevap verme iradesine sahip olmaktır. Bu yasayla şimdilik cemaatçiliğe dur dedik ve Cumhuriyetin ve vatandaşlığın varlığını ifade ettik. Bazıları işimizin tamamlandığını düşünüyor. Bence henüz işin yarısını hallettik. Diğer yarısı kaldı: Kültürel çeşitliliği, somut olarak başörtülü kızları kabullenmek, onları tanımak. Hemen ekleyeyim, onları birey haklarını kabul ettikleri ve laik olmayan, otoriter kesimlerce kullanılmadıkları ölçüde kabul etmekten bahsediyorum. Bu gerçekten çetin bir mesele. Aralarında modern, yukarıda bahsettiklerimi kabul eden kızlar var. Fakat, sayıları artan önemli bir kısım köktenci kesimler tarafından manipüle edilmekte.

U. C.: Bu noktada, Avrupa'da dinsel oryantasyonlu toplumsal hareketlerin yükselişi sorununa değinmek isterim. Sizce böylesi bir yükseliş var mıdır? Aynı bağlamda, Avrupa'nın İslam'a bakışını nasıl değerlendiriyorsunuz? Sizce yeterli bir analizi yapılıyor mu? İslam meselesi, kadınların toplumdaki yeri, gördükleri muamele gibi son derece önemli, ancak sorunun tümünü ele almaktan uzak bir çerçeveye indirgenmiyor mu?

A. T.: Fransa'da dinsel olgunun bilinmediğini, anlaşılmadığını ifade ederek başlayacağım. Bu, sekülerleşme mücadelesinde, laik olanla olmayan arasında yaşanan çatışmayla ilişkili olsa gerek. Fransa'da bir kişi Hıristiyan, İslam veya Yahudi teolojisini hiç öğrenmeden Felsefe eğitimi için yeterlilik alabilir. Belki biraz Aziz Augustinus ya da Pascal'ın bazı metinlerini okumuş olur, yine de "dinsel"in ne olduğunu bilmez. Şu sıralar, Fransa'da eğitime "dinseli" de dahil etmeye çalışıyoruz, ancak ne olduğunu bilmediğimizden sıkıntılıyız.

İslam özellikle daha da az biliniyor. Bunun iki sebebi var. Birinci sebep tam olarak kültürel değil, daha çok siyasi ve tarihsel. İslam dünyası bir işgal, istila dünyası olmuştur. İspanya örneğini ele alalım, Endülüs'te birkaç büyük yapı dışında İslam dünyasının tüm kalıntıları yok edilmiştir. Oysa ki İspanya'nın birçok bölgesi altı yüz yıldan fazla bu dünyanın elinde kalmıştır. Fransa'da da durum aynıdır. Her ne kadar İspanya'ya oranla çok kısa bir süre de olsa, Fransa'nın bazı bölgeleri 732 yılındaki Poitiers savaşına kadar, yüz yıla yakın bir süreyi Arapların işgali altında geçirmiştir. Türklerin

tarafına bakacak olursak, iki kere Viyana surlarına gelinmiş ve Avrupa'nın önemli bir kısmı işgal edilmiştir. İzler mutlaka kalmıştır fakat genel olarak reddedilmiştir. Mesela, Sırp-Osmanlı savaşında Avrupalı kendisini Sırpların tarafında görür. Sonuçta, İslam her şeyden önce bir işgalci olarak algılanıyor. İkinci sebep, Avrupa'da Hıristiyanlığın hâkim olmasından ötürü İslam'ın bir yabancı olarak algılanmasıdır.

Çok sert bulabileceğiniz bir şey söyleyeceğim: İslam'ın sömürgeleşmiş kısmı için –Türkiye ve İran bunun dışındadır– modernleşmeyi kaçırmış bir dünya denebilir. İslamın entelektüel ve kültürel yaşamından bahsetmek istediğinizde hep dokuzuncu yüzyıldan ondördüncü yüzyıla kadarki bir döneme gönderme yaparsınız. Günümüzde, İslam dünyasından büyük felsefecilerin ya da teologların çıktığı söylenemez, Batı'ya gelmiş olanlar hariç tabii.

Aslında tüm bu anlattıklarım tam anlamıyla İslam dünyasına tekabül etmiyor, daha çok Arap dünyasıdır kastedilen. Hepimiz biliyoruz, Batıda modernleşme mutlak devletin kurulmasıyla başladı. Arap dünyası devletsiz bir dünyadır. Devletin olduğu yerler Türkiye, İran ve bir ölçüde Fas'tır, bu yüzden onları ayrı tutuyorum. Mısır gibi son derece önemli bir ülkeye bile baktığınızda ondokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren tüm devlet kurma çabalarının başarısızlıkla sonuçlandığını görürsünüz. Cezayir, örneğin, hiçbir zaman devlet olamadı. Bu da demek oluyor ki, akılcı bilgi, Weberci anlamıyla bir bürokratik devlet, kapitalizmin doğuşu gibi, Avrupa modelinin temelindeki hiçbir öğeye Arap dünyasında rastlayamayız.

Avrupa'nın geleceği ve politikası açısından devletleşmiş ülkelerle devletleşememiş ülkeleri ayırıyorum. Biz Avrupalıların ilk önce Türklerle, İranlılarla ve bir ölçüde de Faslılarla anlaşmamız gerektiğini düşünüyorum. Daha sonra Araplarla ilgili ne yapılabileceğine bakarız. Şu anki durumda, Avrupa'nın en ciddi sorunlarının Arap dünyası kaynaklı olacağını düşünüyorum. Bunun ırkla, cinsiyetle bir ilişkisi yok, söz konusu olan yapılanamamışlık sorunudur. Bugünkü haliyle, Arap dünyasının modernleşmesi imkânsız. Belki 30, 50, belki de 100 yıl sonra bu mümkün olacaktır, ama henüz değil. Eminim ki Dubai'de veya Kuveyt'te önemli değişimler oluyordur, ancak genele baktığımızda durum bunu gösteriyor.

Bir din olarak İslam meselesine gelince, durumun daha kolay olduğunu söyleyebilirim. İslamın çok katı bir yapısı yok. İbadet prensipleri var ama bunların birçok ülkede nasıl farklı uygulandığına bakılırsa, Hıris-

tiyanlıktan daha gevşek olduğu söylenebilir. Katı bir yapısı olmadığında insanlar tarafından kabul edilmesi zor olmaz. Fakat, mesele burada değil. Çok birincil bir seviyede sorun –ki henüz çözülmüş değildir– İslamın aşağılık damgası yemiş olması, hatta hor görülmesidir. İbadet yerleri açılırken, özellikle Fransa'da ciddi direnişle karşılaşıldı. Umarım, yaşanmakta olan tartışmalar bu konuda ilerlemeye olanak sağlar. Dinler arasında kabul edilemez bir eşitsizlik var, bunu kesinlikle kabullenemiyorum. İslamla, İslam olduğu için sorun yaşanmaması gerekir. Sorun daha önce bahsettiğimiz modernleşme üzerinden tartışılmalı.

Bir de şu var, İslam dünyası olarak nitelendirilen bir dünya yok aslında. Herkes Fransa'da beş milyon Müslüman olduğunu söylüyor. Ben, Fransa'da altmış milyon Hıristiyan vardır, demiyorum, mesela. O beş milyon Müslüman arasında Müslüman olmayan dört kişi vardır herhalde. Geldikleri ülkeler İslam medeniyetinin etkisindedir olsa olsa, tıpkı Fransa'da Bretagne ya da Haute-Savoie bölgelerinden gelenlerin Hristiyan medeniyetinden etkilendiği gibi. Ne olursa olsun, İslam'ı bir cemaate dönüştürmemek gerekir, aksi takdirde olacak olan savaştır.

U. C.: "Her Müslüman köktencidir, fanatik bir dincidir" şeklinde özetlenebilecek bir önyargı olabilir mi?

A. T.: Ben Müslümanın köktenci olduğunu düşünmüyorum, fakat modernleşmeden uzaklaştıkça köktencileştiği söylenebilir. Bizdeki Katoliklerde ya da Protestanlarda da var böylesi bir süreç, köktenci gruplar yükselişte. Günümüz Amerika'sında, örneğin, George W. Bush kesinlikle bir köktencidir. Böylesi eğilimler cemaatlerin içlerine kapandıkları dönemlerde artar.

Fransa gibi bir ülkede sorulması gereken soru, "İslamın ayırt edici özellikleri nedir?", değil, "Bir topluluğun entegre olmasında veya olamamasında neler yaşanmıştır?", olmalıdır.

Özetleyeyim: Arap-Müslüman kökenli topluluk –Türkleri bir yana bırakıyorum– entegre olmuştur. Büyük bir çoğunluğu Fransız vatandaşlığı almıştır, Fransızca konuşurlar ve birçok farklı topluluktan insanlarla cinsel ilişkiye girerler. İşsizlik sorunundan kaynaklanıyor olabilir –ama muhtemelen daha karmaşık bir mesele bu– söz konusu topluluk aynı zamanda dışlanmaktadır da. İki olgunun bu durum üzerinde etkili olduğunu düşünüyorum. Kısa vadede ortaya çıkan ilk olgu, çok ciddi değişimlere sebep olan İntifada'nın başlamasıdır. Elli yıl boyunca Arap-Yahudi çatışması olmadı, artık var. Daha uzun vadede, yavaş yavaş ortaya çıkan

ve tamamen sosyolojik olan ikinci olguysa gettolaşmadır. Fransa'da getto olmadığı görüşünün en büyük savunucusuydum, ancak artık gettoların varlığı tartışılmaz. Önceleri H.L.M. dediğimiz, düşük kiralı büyük binalar vardı, doktorların, işçilerin, memurların kaldığı binalar. Zamanla buralar toplumsal kriz içindeki insanlarla azınlıklar, özellikle de Müslümanlara kaldı. Bu, çok çarpıcı bir süreç. Bu gettolaşmayla birlikte cemaatler arasında içine kapanma da başladı, bununla birlikte kadınlar üzerindeki sıkı denetim de. Yapılan sosyolojik araştırmalara göre, bu mahallelerde 90'ların başına kadar bir kızla bir erkek rahatça dolaşabiliyordu, artık bu mümkün değil. Tabii, cemaatlerin içe kapanması dışlanmayı da beraberinde getirdi. Bu dışlama da bir yeniden İslamlaşmaya neden oldu, ama bu sefer cemaat dahilinde değil. Belirli bir inanca dayanan, cemaat mantığından farklı olarak sadece bir inanç peşinde hareket eden insanlar ortaya çıktı. Bu da aradaki uçurumun daha da büyümesine neden oldu. Öğretmenler gibi çok önemli bir konuma sahip kesim de artık bu azınlıkları dışlar oldu. Eğer günümüzde bu azınlıklar toplumsal yükselişi başaramıyorsa bunun sebebi okulun onları dışlamasıdır. Bu, çok ciddi sosyolojik bir olgudur ve her geçen gün daha da vahimleşmektedir. Ciddi önlemler alınmalıdır, özellikle de okullarda.

U. C.: Son olarak, Türkiye'yle ilgili görüşleriniz nedir? Sizce Türkiye Avrupa'ya dahil midir?

A. T.: Cevap son derece basit: Türkiye Avrupa'ya dahil değildir, ufak bir parçası Avrupa'dadır. Avrupa'yı işgal etmiş ve oradan kovulmuştur. Büyük ölçüde Müslümandır ve bu, Avrupa'yı oluşturan bir din değildir. Üstelik, Türkiye uzun bir süre Avrupa modelinden çok uzak bir siyasi ve kültürel denetim modelini benimsemiştir. Yakın dönemde de Kürt sorunu ve siyasi baskılar Türkiye imajına hâkim olmuşlardır.

Bunları söylememe rağmen, vardığım sonuç tam zıt yönde. Neden? Bunun bizimle değil Türklerle bir ilgisi var. Türkiye sert bir laikleşmeyi (Kemalizmi) yaşamış, aynı zamanda da İslami hareketlere sahne olmuş (Refah partisinin yükselişi gibi), sonuç olarak da bunların dengesini sağlamak yolunda bir ara çözümü bulmayı başarmış çok az ülkeden biridir. Türkiye, benim Avrupa'nın geneliyle İslam dünyası arasında görmek istediğim ilişki şeklini gerçekleştirmiş bir ülkedir. Türkler kimsenin bulmayı beceremediğini biraz olsun –iyi demiyorum– becermiş olma özelliğini taşıyorlar. İran'daki saçmalıklara bakıyorum da... aranılan çözüm kesinlikle o değil!

Hem demokratik meşruiyet hem de Tanrıdan alınan bir meşruiyet olmaz. Halihazırda, Türkiye bileşimi denemiş ve bir ölçüde de başarmış bir ülkedir: Katı İslamcı kesimle, koyu cumhuriyetçi kesimin (özellikle de ordunun) bileşimi. Türkiye'yi Avrupa'da istemezseniz, İslam dünyasıyla ilişki kuramazsınız. Avrupa'nın, var olabilmek için İslam dünyasıyla bir ilişki modeli oluşturmaya ihtiyacı vardır. Bunun gerçekleşeceği yerse Türkiye'dir.

Türkiye'nin üyeliğinin yaratacağı sorunlar aşılması kolay, önemsiz konular. Örneğin, nüfusunun büyüklüğü nedeniyle Parlamentoda çok koltuğa sahip olacak olması çelişkili gibi görünebilir ama bu ve benzeri sorunları aşmanın birçok yolu var.

Türkiye'yle ilgili asıl sorun, Avrupa'ya göç etmiş Türklerdir. Alman vatandaşlık kanunu yüzünden elli yılda bile Alman vatandaşı olamayan Türkler, getto bile diyemeyeceğimiz, devasa bir kitle halini almıştır. Fransa'da en kapalı azınlık Türk azınlıktır. Evlilikler anavatanda ayarlanıyor, kadınlar üzerinde müthiş bir baskı var vs. Fransa'daki Türk azınlık (ki bunların üçte ikisi Kürt kökenlidir), iyi bir sonuç vermemiştir. Türkiye'nin üyelik sürecinde çözüme kavuşturulması gereken başlıca sorun budur. Bu Türk topluluğuna yönelik ciddi bir çalışma yapılmalıdır. Fakat, korkarım, bu büyük ölçüde Almanya'ya bağlı bir şey.

Sonuç olarak şunları söyleyebilirim: Avrupa'nın geleceği İslam dünyasıyla kuracağı ilişkilere bağlıdır, İslam dünyasıyla kuracağı ilişkiler de Türkiye'yle kuracağı ilişkilere. Eğer Avrupa Türkiye'yle ilişkilerinde başarısız olursa, İslam dünyasıyla ilişkilerinde de başarısız olur ve dünya çapında bir rolden mahrum kalır. Avrupa'nın var olmaya başlayabilmesi içinse böylesi bir uluslararası iradeye ve siyasi müdahale kapasitesine ihtiyacı vardır.

Notlar

1 Jacques Delors 1985-1995 yılları arasında Avrupa Topluluğu Komisyonu'nun başkanlığını yapmıştır.

2 14 mart 2004 seçimleriyle solun iktidara gelmesi kastediliyor.

Cogito 39, *Avrupa'yı Düşünmek*, Bahar 2004

İki Yüzüncü Ölüm Yıldönümünde: Immanuel Kant ve Kantçılık

KARL-OTTO APEL – MANFRED BAUM – PAUL GUYER

KAAN H. ÖKTEN

Cogito: Immanuel Kant'ın iki yüzüncü ölüm yıldönümü nedeniyle bütün bir yıl boyunca dünyanın dört bir yanında düzenlenen panel ve sempozyumların Türkiye ayağında, önce İstanbul'da, ardından Muğla'da gerçekleştirdiğimiz iki uluslararası etkinliğin onur konukları, yani Karl-Otto Apel, Manfred Baum ve Paul Guyer ile bugün *Cogito* dergisinin Kant Özel Sayısı'nda yayımlanmak üzere bir açık oturum düzenleyeceğiz. Oturumu açmadan önce, bugün burada bizimle olan seçkin konuklarımızla ilgili birkaç söz söylemek istiyorum. Etkinliklerimizin en etkin ve en heyecanlı katılımcısı unvanına değer gördüğümüz, ünlü filozof, Söylem Etiği'nin kurucusu ve çağdaş aşkınsal semiyotik çalışmalarının önde gelen temsilcisi, Sayın Apel, kendi deyişle, asla ortodoks bir Kantçı olmasa da, çağdaş bir Kant dönüşümünün en etkin savunucularından biridir. Kant Derneği'nin bugünkü başkanı, aynı zamanda Kant araştırmaları bağlamında köklü yayın organı *Kant-Studien*'in editörü, genel olarak Alman romantisizmi, özeldeyse Hegel üzerine de çalışmalar yapmış olan ve bugün burada bir anlamda Germanist Kantçılığı temsil ettiğini söyleyebileceğimiz Kant uzmanı Sayın Baum, bizi kırmayarak, uzak doğuda katıldığı bir sempozyumun hemen ardından uzun bir yolculuğu göze alıp bize katıldı. Son dönemde, Cambridge Üniversitesi'nin desteğiyle, Kant'ın yapıtlarının güncel ve en yetkin İngilizce çevirilerini yapmakla görevlendirilen, daha önce de *Cambridge Companion*'ı hazırlamış olan Sayın Guyer, İngilizce konuşan dünyanın en yetkin ve en ortodoks Kantçısıdır, diyebiliriz. Üç konuğumuza da, hem düzenlediğimiz

etkinlikleri bildirileriyle zenginleştirmek üzere Türkiye'ye geldikleri, hem de bu oturuma katılmayı kabul ettikleri için çok teşekkür ederim. Daha fazla uzatmadan, sözü Kaan H. Ökten'e bırakmak istiyorum.

Kaan H. Ökten: Profesör Baum, isterseniz sizinle başlayalım. Doktoranız Kant üzerine. Doçentliğiniz ise Hegel. Ardından yine Kant'a döndünüz. Görebildiğim kadarıyla düşünürler ya sadece Kant ya da sadece Hegel üzerine çalışıyorlar. Veya ikisi üzerinde çalışıp Kant ya da Hegel'i öncel sayıyorlar. Sizin bu konudaki değerlendirmeniz ne olacak? Kant mı, Hegel mi?

Manfred Baum: Şu bir gerçek ki, Hegel araştırmacılarının Kant hakkındaki bilgileri oldukça sınırlı. Hegel Kant hakkında çok şey yazıp söylemiştir. Söz konusu araştırmacılar da genellikle Kant'ı, Hegel'in yorumladığı şekilde görme eğilimindedirler. Benim doktora tezim aslında Fichte üzerine olacaktı. Başlangıçta hedefim, Fichte'nin *Saf Aklın Eleştirisi*'ni nasıl yorumladığı, Kant'ı nasıl anladığıyla ilgili bir tez hazırlamaktı. Bunun ne kadar zor olduğunu o genç yaşta henüz bilmiyordum tabii. Fichte Kant'ı ne kadar doğru anlamıştı, Kant'ın felsefesinin devamı mıydı, neleri yanlış anlamıştı? Ama bu konulara bu şekilde yaklaşamadım. Sadece ve özellikle Kant'a odaklanmak durumunda kaldım. Aynı sorunlarla Hegel'de de karşılaştım. Ömrümün on yılını çok ayrıntılı Hegel araştırmalarıyla geçirdiğimi düşünecek olursak, karşılaştığım sorunların ciddiyeti daha rahat anlaşılır. Benim amacım Hegel'i Kant'a yakınlaştırmak veya Kant'ı Hegelleştirmek olmamıştır hiçbir zaman. Oysa bugün bile Hegel literatüründe Hegel'in Kant'ı ileri taşıyarak aştığını iddia edenlere rastlamak mümkündür. Onlar şöyle düşünüyorlar: Hegel'in anlaşılabilmesi için Kant-Reinhold-Fichte-Schelling çizgisinin dışına çıkmaya hiç gerek yoktur. Bu anlayışa göre Hegel, yukarıdaki çizginin devamcısı gibidir. Ama biliyoruz ki, bu hiç de doğru değil. Hegel araştırmalarım sırasında bulduğum bir şey var ki, o da, Hegel'i anlamak için Platon'u, Yeni Platonculuğu, Kuşkucuları mutlaka çok iyi bilmek gerektiğidir. Hegel diyalektiğini, Kuşkucular'dan Sextus Empiricus'u bilmeden anlamak mümkün değildir örneğin. Ve zannedildiği kadar Kant yoktur Hegel'in eserlerinde, daha çok Platon ve Kuşkucular ve Yeni Platoncular vardır. Ama bunlar bazı somut örnekler. Söylemeye çalıştığım şey şu: Kant ile Hegel'i birbirinden ayrı tutmak lazım. İkisini birbirine bağlamaya çalışmak Kant'ı ya da Hegel'i tahrif etmek anlamına gelir çünkü. Bunun günümüz felsefesi açısından önemine gelince: Bence Hegel daha eski tarzda felsefe yapan bir düşünür. Yani ben-

ce Hegel, genel olarak Alman idealizminde olduğu gibi, felsefenin yeniden tanrıbilimleşmesine yol açmıştır. Bu dönem filozoflarının hepsi de teoloji eğitimi görmüşler (Feuerbach dahil) ve onların felsefe anlayışı da teolojinin etkisi altında kalmıştır. Sonuçta hepsi *Yuhanna İncili*'ni, insan tininin en büyük eseri olarak gördüler ve bunu böyle kabul ettiler. Biliyorsunuz, Kutsal Kitap'ta şöyle bir ayet vardır: "Dünya bilgeliği Tanrı önünde saçmadır".[5] Alman idealizminin temsilcileri, şu ya da bu şekilde tam da bunu diyorlar aslında. Hegel de aynı zihniyetin devamcısı olduğu halde bu konu üzerinde çok durulmuyor, çünkü yorumcular (örneğin Carl Schmitt) onu, Marx ve Lenin'in öncüsü olarak görmeyi tercih ediyorlar. Ama aslında, bana göre, Hegel tam da Hıristiyani bir Spinozacıdır. Oysa bu yöntemin felsefi açıdan yerinde olmadığını Kant çok önceleri kanıtlamıştır. Dolayısıyla Hegel'in Kant'ı aştığını iddia etmek mümkün değildir.

Karl-Otto Apel: Bu konuda ben size tam olarak katılmıyorum. Ben de Kant'a öncelik vereceğim, ama sizinkilerden farklı argümanlarla: Bence Hegel, Kant'ı eleştirirken kısmen doğru ve haklıdır. Hatta Hegel'in Kant eleştirilerine özellikle kulak verilmesi gerektiğini düşünüyorum. *Yuhanna İncili* konusunda söylediklerinize, yani felsefenin Hıristiyanlaştırılmasına ilişkin sözlerinize tamamıyla katılıyorum. Ama Hegel'in Kant'a yönelik olarak kullandığı pek çok argüman doğru ve yerindedir. Öte yandan günümüz açısından, yani anlam-eleştirel duruş açısından baktığımızda Hegel'in pek çok eleştirisinin yerindeliği tartışılmazdır.

M. B.: Şu noktanın altını çizmek isterim: Son zamanlarda yine dikkatler Hegel'in hukuk felsefesine çevrilmiş durumdadır. Bu, Hegel'in Kant'ta, radikal biçimde hesaplaşılan bir şeyleri yeniden geriye çevirdiğinin güzel bir örneğidir aslında. Bu da hukuk ile etiğin birbirinden ayrılması meselesidir. Hegel etiğin hukuk alanı içinde yer alması gerektiğini açık açık söylemektedir. Aslında bu, Christian Wolff'un çok önceleri savunduğu pozisyondur. Oysa böyle bir argüman, Kant'ın çok gerisine düşmek anlamına gelir. Bu nedenle Hegel, örneğin hukuk felsefesi açısından Kant'ın gerisinde kalmıştır. Aslında Hegel'in hukuk felsefesi bir hukuk felsefesi bile değildir. Onun yaptığına spekülatif sosyoloji denir. Hegel'in toplum öğretisinin Kant'tan pek çok açıdan üstün olduğunu kabul ediyorum. Çünkü Hegel, İngiliz iktisatçılarının çalışmalarını çok daha ayrıntılı biçimde incelemiş ve özümsemiştir, buna kuşku yok. Ama unutmayalım ki, Kant da Adam Smith'i ayrıntılı biçimde okumuştur. Fakat Hegel'de işin içine David

Ricardo, Jean Baptiste Say ve diğerleri girmektedir. Hegel bu iktisatçıların kuramlarıyla çok ayrıntılı biçimde ilgilenmiştir. Onun burjuva toplumu çözümlemeleri çoğu kesimlerce bugün bile büyük bir hayranlıkla etüt edilmektedir. Hukuk felsefesinin dışında Hegel'in önemi, özellikle, verdiği derslerde kendisini daha net biçimde göstermektedir: Din felsefesinde, tarih felsefesinde, estetik felsefesinde (bu Hegel'de sanat felsefesi anlamına gelmektedir) Hegel'in Kant'a göre çok daha zengin olduğu tartışmasızdır. Ama özetleyecek olursak şunun altını çizmek isterim: Hegel'in ortaya koyduğu hiçbir felsefi bilgi, Kant'ta olmayan ya da Kant'ın göremediği bir şey olmamıştır. Hegel'in Kant'a yönelttiği eleştirilerin tamamının yanlış olduğunu tek tek kanıtlamak mümkündür.

K. O. A.: Bu son söylediklerinize kesinlikle katılmıyorum. Şöyle ki: Hegel tümüyle yeni bir şey keşfetmiştir. Hegel, tin bilimleri ya da kültür bilimleri gibi bir şeyin mümkün olabilmesi için gerekli olan zemini kurmuştur. Onun geliştirdiği "nesnel tin" kavramı olmaksızın gerçekliği bilmek mümkün olamaz ki. Kant'ın temel sorusu olan "olanaklılığın koşulları nelerdir?" sorusunu tin bilimlerine uygulamak ancak bu şekilde mümkün olabilmiştir. Bunu bir örnek üzerinden göstermek istiyorum. Kant'ta şöyle bir örnek bulunmaktadır: Birisi, sol avucunda bir elma taşıyor. Yer çekimi nedeniyle avucunda bir basınç hissediyor. Kant'a göre bu basınç hissi, doğa bilimleri anlamında bir deneyimdir. Ancak diyelim ki, söz konusu elma, o kişiye ait değil. Elma başkasının, örneğin yan odadaki birisinin elması. Peki bu nedir? Elmanın varlığı son derece empirik olduğu halde bir de öyle bir deneyim dünyası vardır ki, bu empirik değil töreldir. Yani bir köye gittiğinizde şu tarla şunun, bu tarla bunundur. Bu bilinir. Bu anlamda empirik bilgidir. Ama bütün bu aidiyet, mülkiyet ve ilişki konularını Kant'ta bulamazsınız. Bunları temellendiren Hegel olmuştur. Kant'ın deneyim dünyasında edim ya da önerme diye bir şey yoktur. Kant'ta sentetik önermeler ve analitik önermeler vardır, doğru. Ama bu önermeler, deneyim dünyasıyla ilgili değildir ki! Kant'ın anladığı anlamda "deneyim dünyası" bütün bunlardan yoksundur. Avucumda tuttuğum elmanın başkasına ait olması şeklindeki deneyimsel bilgi, bir özgürlük ilişkisini yansıtmaktadır ve dolayısıyla düşünülür olan dünyaya aittir. Kant'ın ele aldığı biçimiyle doğa bilimsel dünya ile özgürlük ilişkilerinden meydana gelen düşünülür dünya arasında (düşünülür ben'lerden ve ben'ler topluluğundan söz ediyorum burada) bulunan büyük bir alan vardır: o da "anlayan" toplum bilim-

leri ya da tin bilimleri alanıdır. Bu alanı keşfeden Hegel olmuştur. İleriki yaşlarında Dilthey bile, Hegel'in nesnel tin kavramına geri dönüş yapmak durumunda kalmıştır. Ayrıca Hegel'in keşfettiği "görünür törellik" [*erscheinende Sittlichkeit*] ya da "deneyimlenebilir törellik" [*erfahrbare Sittlichkeit*] de vardır. Bütün bunları Hegel ortaya koymuştur (Johann Gottfried Herder'in önemli ön çalışmalarını unutmamak gerekir tabii). Tüm bunları dikkate almak zorundayız. Ama şaşıracaksınız: Ben yine de Kant'ı tercih ediyor olacağım ve Kant'ın soru formülasyonuna döneceğim. Bu, "olanaklılığın koşulları nelerdir" sorusudur. Bu soruyu örneğin Dilthey da sormuş ve tarihsel aklın eleştirisini yazmak istemiştir. Yani burada Dilthey da Kant'tan hareket ederek düşünmektedir. Fakat nesnel tin alanı, görünür törellik alanı, önermeler ve edimler alanı Kant'la karşılaştırıldığında son derece yeni bir keşiftir ve söz konusu keşfi Hegel yapmıştır. Bu son derece büyük bir keşiftir.

Paul Guyer: İznizle ben de bu konudaki görüşlerimi paylaşmak istiyorum. Bence Kant'ın mülkiyet kuramı büyük bir entelektüel başarı örneği olup, son derece ilginçtir. Bu kuramla Kant, örneğin Locke'la karşılaştırıldığında büyük bir ileri adım atmıştır. Çünkü burada Kant, mülkiyeti birey ile nesne (örneğin bir elma) arasındaki ilişki olarak analiz etmiyor, belirli şeylere yönelen iradeler arasındaki bir ilişki, yani özgür iradeli bireyler arasındaki bir ilişki olarak ele alıyor. Ancak bu noktada Kant bir zorluğun farkına vardı: Belirli bir nesneye yönelik olarak özgür iradeler arasındaki bir ilişki farklı biçimde gerçekleşebiliyordu: Bu ya şiddete dayalı bir ilişkiydi (burada birey, kendi iradesini diğer bireye empoze eder) ya da özgür bir ilişkiydi (burada da taraflar özgürce oydaşır). Bu fiziksel olmaktan çok düşünülür bir ilişkidir. Kant da zaten buna fenomenal değil numenal ilişki demektedir. Çünkü burada, sadece gözlemlenen dışsal olgular değil, seçme ve irade söz konusudur. Ama yine de ben, bunun, düşünülür bir dünyada gerçekleşen bir ilişki olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmeyeceğim. Çünkü bu ilişki başka bir yerde olmuyor ki. Aksine, mülkiyet kurumunun varlığı, bizim özgür ve akli iradelerimizin fiziksel dünyaya yönelik olarak uygulanmasına dayanmaktadır. Kant'ın bu ilişkinin bütün empirik önkoşul ve sonuçlarını ele alıp çözümlediğini söyleyemeyiz tabii. Kant bu bağlamda düşünülürden ya da numenalden söz ettiğinde, resme aşkınsal metafiziksel boyut katma niyetinde değildir kuşkusuz. Onun mülkiyeti analiz etme ve mülkiyetin belirli ve güven altında olma yollarını ele alma yöntemi, nesne-

nin tanrısallaştırılması seçeneğini hiçbir zaman tercih etmemektedir. Ve bu da çok önemlidir.

K. O. A.: Deminki elma örneğinde unuttuğum bir şey var. Burada Kant şunu söylemektedir: Elmayla kişi arasındaki ilişki doğabilimsel bir ilişki değildir. Elmanın elimde bulunması ve bir basınç uygulaması doğabilimseldir. Ama aynı elmanın başkasının elması olması (bunu Kant açık açık ve çok da doğru biçimde dile getirmektedir) doğabilimsel bir gerçek değildir. Newton'a dayanan ve Kant'ın da içinde bulunduğu düşünce dünyasında böyle bir ilişkiyi fiziksel olarak betimlemek zaten mümkün değildi. Peki o zaman bu nasıl bir ilişkidir? İşte bu noktada Hegel devreye girmektedir. Hegel'in spekülatif varsayım ve koşulları olmaksızın sosyolojiyi dahi düşünemeyiz.

M. B.: Ben de tabii buna katılıyorum. Ama yine de Hegel'in çok tuhaf bir şey yaptığını düşünüyorum. O da şu: Hegel, Kant'ın tarih felsefesine ilişkin temel fikirlerini kendi hukuk felsefesi sistemine katmıştır. Bunu örneklendirmek ve Hegel'in sınırlarını böylece görmek mümkündür: Hegel'in tarih felsefesi hem çok okunup değerlendirilmiş, hem de büyük bir etki yaratmıştır. Kant'ın tarih felsefesi hakkında yaptığı az sayıdaki çözümlemeler ise genellikle dikkatlerden kaçmaktadır. Hegel'e göre tarih (ya da kendi deyimiyle "dünya tarihi"), insan özgürlüğünün idrakine varılması tarihidir. Oysa bu, herhangi bir temelden yoksun bir kurmacadan başka bir şey değildir, hiçbir *fundamentum in re*'ye [gerçeklik temeline] sahip değildir. Kullanacağım örnek buraya aittir: kölecilik. Hegel insanın özgürlüğü düşüncesinin Hıristiyanlık'ta ortaya çıktığını iddia edecek kadar ileri gitmektedir. Bu o kadar yanlış bir iddiadır ki! Hıristiyanlık köleciliği hiçbir zaman sorgulamamıştır çünkü. Köleciliğin Hıristiyanlık yüzünden kaldırıldığını söylemek doğru değildir. Burada Hegel, bize doğru olmayan bir öykü anlatmaktadır.

K. O. A.: Fakat onaltıncı yüzyılda İspanya'da yapılan büyük tartışmalar var kölecilikle ilgili olarak. O sıralarda Hıristiyani argümanlarla tartışılmış ve kölecilik Hıristiyani argümanlarla reddedilmiştir.

M. B.: Fakat Herr Apel, bu konuda tartışmaya gerek yok ki. Çünkü bahsettiğiniz dönemde kullanılan bütün argümanlar, paganizm kökenlidir, Hıristiyan değil. Stoacılığın doğal hukuk anlayışı temel alınmıştır kölecilik tartışmalarında. Thomas Aquinas'ın ve özellikle de Suarez'in doğal hukuk yaklaşımları tamamıyla gayri-Hıristiyanidir. Aristotelesçi bile değildir. Felsefi açıdan baktığınızda bu argümanlarda hiçbir Hıristiyani yön bulamaz-

sınız. Tam tersi: Hıristiyanlık, pagan felsefeyle dolup taşmaktadır. Hıristiyanlıkta iyi ve güzel olanlar, paganizm kökenlidir aslında.

P. G.: Ondokuzuncu yüzyıldaki tartışmalara bakarsanız, her iki tarafın, argümanlarını öne sürerken Hıristiyanlığa atıfta bulunduğunu görürsünüz. Bu dönemde belki de en önemli tartışma, kimin insan sayılacağına ve Hıristiyanlığın ahlak kurallarının kimlere uygulanması gerektiğine ilişkindir. Yani bir tarafta tam da insan olmayan birtakım yaratıklar, bu taraftaysa Hıristiyanlığın ahlak ilkelerinin uygulanması gereken insanlar. O dönemdeki tartışmalar genellikle bu minval üzereydi.

M. B.: Küçük bir dipnot eklemek istiyorum: İspanya Kralı'nın resmi unvanı "En Katolik Majeste" idi. Burada aslında Konstantinus'la kendini özdeşleştirme gayretleri vardı. Hıristiyanlık devlet dini haline getirilerek tamamıyla bozuldu. Bu özellikle de İspanyollarda söz konusudur.

K. H. Ö.: Peki, örneğin 11 Eylül olayını benzer bir bağlam içinde mi değerlendirmek gerekir?

M. B.: 11 Eylül olayı, dünya tarihi açısından baktığınızda son derece sıradandır. Örneğin İspanyollar, kırk milyon yerliyi katletmişlerdir. Ondokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Küba'da tek bir yerli kalmamıştı. Hepsi ya öldürülmüştü ya da Batılıların beraberinde getirdikleri hastalıklardan ölmüşlerdi. Dolayısıyla Hıristiyanlığı özgürlükle bağdaştırmak tarihsel açıdan son derece yanlıştır. İspanyollar arasında da son derece önemli ve samimi Hıristiyanlar vardı kuşkusuz. Dolayısıyla Hegel'in Hıristiyanlığa biçtiği rol doğru değildir.

P. G.: Kuzey Amerika'daki yerlilerin oraya yerleşen Avrupalılar tarafından yok edilmesi de aynı şeydir.

K. O. A.: Bu tartışmada Hegel'in tinini doğru algılamıyoruz galiba. Benim Kant'tan yana oluşum ve Hegel'e karşı çıkışım onun tarih felsefesi yüzünden değildir. Hegel, duyulara dayalı empirik bilgiyi (yani semiyotik açıdan baktığımızda: kavramsal imgeler olmayan imgeleri) hiçbir zaman geçerli saymamıştır. Oysa Kant bu noktada kesin bir ayrım koymuştur: Empirik bilgi ile düşümüme dayalı bilgi ayrımı. Hegel ise eski *episteme* kavramına geri dönüp empirik bilgi ile felsefi bilgiyi birbirinden ayırmayarak aynı potada eritmeye çalıştı. Bu Antikçağ'a geri dönüş, hatta gerileme sayılmalıdır. Hegel'de eleştirdiğim nokta budur. Ama şunu da yapmalıyız: Kant'tan da ileriye gitmeliyiz. Felsefi bilgi kuramının olanak koşullarını da sorgulamalıyız. Bu noktada Hegel'in katkılarını yok sayamayız. He-

gel, filozof hakikate tahammül edebilmeli, derken, empirik-düşünülür dünya ayrımının geçersizliğinin altını çiziyordu. Bunu da metafizik olarak tek bir bilgi düzeyine yükseltmek istiyordu. Ondokuzuncu yüzyıldaki düşünürler bile haklı olarak Hegel'i bu konuda eleştirmişlerdir. Zira Antikçağ'dan sonra hiçbir zaman empirik bilgiyle felsefi bilgi arasında birlik bir daha sağlanamamıştır. Hegel Platon'daki *episteme*'ye geri dönmek istiyordu. Oysa Kant bunun mümkün olamayacağını çoktan görmüştü. Günümüzdeyse artık felsefi düşünüme dayalı hiçbir bilgi kalmadığı için durum çok daha vahimdir. Bu noktada Hegel'den öğreneceğimiz çok şey var, diye düşünüyorum. Her şeyi felsefi düşünüme yükselten metafizik duruşuyla Hegel felsefesi, mutlak olanın kendini bulduğu bilgi olarak görülmüştür. Çok keskin biçimde ifade edecek olursak şunu söyleyebiliriz: Hakikat Kant'la Hegel arasında bir yerlerdedir. Ama bu çok iddialı olur tabii. Biliyorsunuz, ben *linguistic turn* [dilsel olana dönüş] taraftarıyım. Hegel bu dilsel dönüşümün pek çok veçhesini önceden görmüştür. Örneğin, "dil daha hakiki olandır" derken, gösterici kavramlara karşı duruyordu. Ama bence Hegel, söz konusu gösterici dünyayı hiç anlamamıştır. Hegel'e göre dil sadece kavramsal dildir. Dil dediğinde "kavramsal dil"den söz etmektedir. Oysa Peirce'le birlikte öyle bir semiyotik kurabiliriz ki, hem gösterici, hem resimsel ve hem de kavramsal dile hakkını verebiliriz böylece. Bildiğim en iyi semiyotik budur ve bunu burada sadece bir önerme olarak dile getirebilirim. Bence Peirce'ün yeri tam da Kant ile Hegel arasındadır. Ama Amerikalılar kendi Peirce'lerini bile anlamıyorlar, bunu özür dileyerek ifade etmek isterim.

P. G.: Peirce, insan bilgisinin iki temel kaynağı olarak sezgisel bilgi ile kavramsal bilgiyi gören ilk kişiydi belki de.

K. O. A.: Tüm yaşamım boyunca Peirce üzerine çalıştım. Onun derli toplu bir eser vermemiş olması, alımlanmasını çok olumsuz etkilemektedir. Dağınık biçimde yayımladığı makalelerden bir düzen ortaya çıkarmak çok zor. Bence en büyük Amerikan filozofu Rorty ya da Rawls değil Peirce'tür.

K. H. Ö.: Profesör Guyer, Kant'taki "Aşkınsal Çıkarsama" konusuna gelmek istiyorum. Sizce *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki *transzendentale Deduktion* (Aşkınsal Çıkarsama) konusu nedir? Kant bu çıkarsama görevini tamamlamış mıdır, tamamlayamamışsa bunu kim yapacaktır? Ya da başka biçimde soracak olursak: Aşkınsal Çıkarsama tamamlanabilecek bir görev midir?

P. G.: Bu oldukça zor bir soru. Metinden izlediğimizde Aşkınsal Çıkarsama'nın hangi amaca hizmet ettiğini, hangi tezi savunduğunu görmek bile zor. Dolayısıyla çeşitli ve birbirinden farklı yorumlar var, Kant'ın neyi kanıtlamak istediğine ilişkin olarak. Bir olası yorum şu yolu izlemektedir: Kant, Aşkınsal Çıkarsama'da, saf anlak kavramlarının kategorilerini ortaya koymaktadır. Buradaki özellik, nesnelere ilişkin yargılarımızda bu kategorilerin nasıl iş gördüğünü açıklığa kavuşturmasıdır. Örneğin çağdaş bilişsel bilimlere rahatlıkla geçilebilmektedir buradan. Patricia Kitcher[6] ya da Andrew Brook'un[7] çalışmaları bu yaklaşıma dayanmaktadır. Öte yandan ben, Kant'ın Aşkınsal Çıkarsama'daki amacını daha farklı yorumluyorum. Bu sempozyumdan döndüğümde dersimin konusu, büyük bir rastlantı eseri Aşkınsal Çıkarsama olacağı için, bu konunun öğrencilere nasıl anlatılabileceğiyle ilgili çok düşündüm. Ben bu konu üzerinde yirmi beş yıldır çalışıyorum, ama iş anlatıp açıklamaya gelince hala bazı çekincelerim oluyor. Şunu düşünüyorum ben: Aşkınsal Çıkarsama'nın ikinci basımdaki daha ilk cümlesinde Kant, şartlı bir ifade kullanıyor. Eğer nesnelere ilişkin bir bilgiye sahipsek, o zaman biz söz konusu kategorileri kullanırız (bunlar yargıların yapısınca kurulmuştur). Burada Kant, tüm bilginin yargılardan meydana geldiğini ve onların da özgün yapıda olduklarını (Aristotelesçi geleneğin izleri vardır burada) varsaymaktadır. Sonra Kant ilginç bir harekette bulunur: Eğer yargılara dayanmak suretiyle nesnelere ilişkin bilgi sahibi olacaksak ve yargılar da belirli bir yapıya sahipse, o zaman nesnelere ilişkin kavramlarımızın formülasyonunda belirli biçimlerin var olması gerekir. Aksi takdirde yargılarımızın söz konusu nesnelere ilişkin olması mümkün olamazdı. İşte bu noktada kategoriler devreye girer. Onlar nesneye ilişkin tikel kavramların formlarıdır. Nasıl ki uzay ve zaman, görü formlarıysa; kategoriler de nesnelere ilişkin görü formlarıdır. Fakat bütün bu argüman, hâlâ ilk cümledeki şarta bağlıdır: Eğer nesnelere ilişkin bilgi sahibiysek, o zaman onlara ilişkin kavramlarımızı kategorilerle uyumlu biçimde şekillendirmek zorundayız. Bence Aşkınsal Çıkarsama'nın ana noktası, söz konusu şarta ilişkin öncelin doğru ve geçerli olduğunu kanıtlamak ve özellikle de şunu temellendirmeye çalışmaktadır: Bütün deneyimlerimiz, nesnelere ilişkin bilgilerdir ve dolayısıyla kategorileri içerir. Ancak buradaki zorluk şudur: Kant bu temellendirmeyi tam olarak nasıl yapmaya çalışmaktadır. Bu noktada ben, "*patchwork* [yama] kuramı" denilene daha yakın duruyorum. Bence Kant bu bölümde çeşitli deneme ve

yaklaşımları birbirine yamalamıştır. Ama bunların birbiriyle nasıl uyumlu olduğu tam olarak anlaşılamamaktadır. Kant'ın ağırlıklı stratejisi, salt özbilincin (yani bir deneyim yaşadığını düşünmek, örneğin) bile, yargısal bir yapıya sahip olduğunu savunmaktır. Dolayısıyla da kategoriler her özbilinç örneğinde işin içinde olmak zorundadır. Ayrıca kategoriler nesnelerin jenerik kavramları da olduklarından, özbilinç, nesne bilinci formunu almak zorundadır. Eğer Kant'ın gerçek stratejisi bu ise, harekete geçirmek istediği projenin daha başındayız demektir. Çünkü, bu argümanın başarılı olup olmaması bir yana, gerçekleştirdiği şey, en iyi halde, kategorileri gruplaştırmak ya da bloklaştırmak olacaktır. Burada kategoriler grup halinde etkili görünmektedir. Ama her bir kategorinin ayrı ayrı nasıl işlev gördüğünü de ortaya koymak gerekir. Kant'ın yapmak istediği şey, bana göre, tam da buydu. Kant bunu "Yargıların İlkeleri"[8] bölümünde bence büyük bir başarıyla sağlamıştır. Burada Kant bize, deneyimlerimizin uzamsal-zamansal yapısını ve deneyimlerimiz hakkındaki özgün yargıları hatırlatmaktadır (örneğin deneyimlerimizin zamansal ardışıklığı: "bu deneyim, şu deneyimden önce oldu" gibi). Ondan sonra da tikel kategorileri (töz kategorisi, ortaklık kategorisi ve bağımlılık kategorisi) nasıl kullandığımızı göstermektedir. Bence Kant esas işi burada halletmektedir. Tüm kategorilerin tüm deneyimlerimize uygulanmakta olduğunu gördükten sonra Kant, onların ilkelerini temellendirmek istemiştir. Burada pek çok empirik varsayıma gidildiği ve bilimsel bulgularla örtüşme sağlandığı görülmektedir. Örneğin bunlardan en önemlisi, deneyimlerimizin belirli bir zamansal ardışıklık içinde gerçekleştiği varsayımıdır. Aynı varsayımı Hume da kabul etmişti. Oysa görelilik kuramını düşünecek olursanız, zamansal ardışıklık varsayımının ne kadar doğru, ne kadar yanlış olduğunu tartışabiliriz. Burada Aşkınsal Çıkarsama konusunda daha yapılacak çok şeyin olduğunu görüyoruz. Aslında bu argümanın ucu açık. Çünkü eğer argümanınızı zamansal ardışıklık varsayımı üzerine bina ederseniz, bilimsel bulgularla ters düşme ihtimaliniz ortaya çıkabilir.

K. O. A.: İzin verirseniz ben de bu konuda bir şeyler söylemek istiyorum. Bence Kant'ın Aşkınsal Çıkarsama'sı, benim "mezo kozmos"[9] dediğim şeyle görelileştirilebilir. Öte yandan "proto fizik" diye anılan proje, Kant'ın amaçlarını güzel bir biçimde hayata geçirmeye çalışmıştır.

P. G.: Şöyle de diyebiliriz: Modern fizik, uzaysal ve mekansal konum ve yerin belirliliğine ilişkin varsayımımızı sorgulamamıza yol açmıştır. Bu-

nu iki düzeyde yapıyoruz: En küçüklere ilişkin olarak (Heisenberg düzeyi) ve en büyüklere ilişkin olarak (kozmolojik düzey). Oysa bunların ikisi de, gündelik insani deneyim alanının tamamıyla dışında olduğu gibi fiziğin yüzde doksan dokuzunun da dışındadır. İşte bu gündelik deneyim alanında Kant'ın temellendirdiği ilkeler son derece kusursuz biçimde çalışmaktadır.

K. O. A.: Ben, Kant'ın söz konusu mahdut geçerliliğini, "beden a priorisi" ile bağdaştırıyorum. Karşımıza çıkan kavram, "müdahale"dir, "dahlinin olması"dır. Öte yandan bence klasik olmayan kuramları, "düşünüm a priorisi" veçhesinden gelerek anlamak mümkündür. Bütün ödev sistemleri, aslında bizim, ilinti sistemleri üzerinde düşünümün sonuçlarıdır. Tabii bunu burada ancak bir tez olarak ifade edebiliyorum.

P. G.: Evet, bu çok ilginç. Kant çoğu kere, insanın bedenselliğine gerektiği kadar atıfta bulunmamakla eleştirilir. Örneğin Gernot Böhme'nin[10] bu yöndeki eleştirileri ilginçtir. Gerçekten de *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, insan bedenine pek az atıf vardır. Ancak kesin olan şu ki Kant, bizim dışımızda bir "beden"in var olduğuna inanmaktaydı, buna inanmak zorundaydı. Çünkü kendi deneyimlerimizi kesin bir sıralamaya tabi tutabilmek için, onları dışsal bedenlerin ya da nesnelerin peşpeşeliğiyle, yani fizik yasalarıyla ilintilendirmesi gerekmiştir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde açıkça dile getirmese de, söz konusu varsayımın anlamı şudur: Biz deneyimlerimizi, yani öznel hallerimizi, kendi bedenimizle ilintilendirmek durumundayız. Bizler, beden sahibi olduğumuzu düşünmek zorundayız bu yüzden. Kant bunu, *Opus postumum*'da[11] dile getirmektedir. Buna *Selbstsetzungslehre* [kendi kendini konumlandırma öğretisi] demektedir. Ancak söz konusu öğreti, örneğin ABD'de çeşitli şekillerde anlaşılmıştır. Söz gelimi Eckart Foerster[12] bu konu üzerinde çok durmuş ve burada Fichteci bir boyut bulmaya çalışmıştır (kendi bedenlerimizi kendi kendimize yaratıyor oluşumuz ve dolayısıyla dünyayı da kendimizin yaratması). Fakat bu yorum kesinlikle doğru değildir. Kant'ın dediği şudur: Bizler, kendimizi beden sahibi olarak görmek zorundayız. Bu bedensellik, diğer bedensel varlıklarla ve dünyayla karşılıklı etkileşim içinde olmaktadır. Kant'ın bu temel varsayımı diğer alanlar açısından da önem arz etmektedir. Örneğin siyaset felsefesi açısından bizlerin, beden sahibi ussal varlıklar oluşumuz önemlidir: Bedensel olduğumuz için bazı temel ihtiyaçlarımız bulunmaktadır. Bu ihtiyaçlarsa, ancak ve ancak fiziksel nesnelerle karşılıklı ilişki içinde olmamızla tatmin edilebilmektedir.

Dolayısıyla akıl sahibi varlıklar olarak bizler, söz konusu nesnelerin akılsal kullanımıyla ilgili yöntemleri geliştirmek zorundayız. Demek oluyor ki, Kant'ın hem epistemolojisi, hem de pratik felsefesi açısından bakıldığında, onun insanın bedenselliğine vurgu yapması çok önemlidir.

K. O. A.: Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımına yazdığı önsözde şunları söylemektedir: Bilim adamının "kafasında bir ışık çakmıştır"[13], çünkü bilim adamları kendi projeleriyle doğaya yaklaşmak zorundadırlar. Şöyle demektedir Kant: "Akıl bir elinde ilkeleri ve ötekinde bu ilkelere göre tasarladığı deneyle doğaya yaklaşmalıdır".[14] İşte tam bu noktada "beden a priorisi"ni işin içine katmak gerekir. Çünkü mikro fizikten biliyoruz ki, deney ve gözlem, müdahalesiz biçimde yapılamıyor. Kant "bir elinde" dediğinde, sözcüğün tam anlamını da vermiş olsaydı keşke: Dahlinin olması anlamında elinde olma. Doğayı yanıtlar vermeye zorlayabilmek için müdahale kaçınılmazdır. Müdahalesiz yanıt yoktur bu alanda. Örneğin Frick'in[15] geliştirdiği nedensellikle ilgili müdahale kuramı vardır. Bu kuram, nedenselliği müdahale veçhesinden hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. Frick burada Kant'ı temel almıştır. Aslında Kant da (*Opus postumum*'da) bunun farkına varmıştı. Ancak *Opus postumum* hiç de kolay okunan bir metin olmadığı için çok işimize yaramamaktadır. Kant'ın farkına vardığı şey şudur: Bir deneyi yapabilmek için sadece bilinç yetmez, bedensellik ve müdahale de gereklidir.

K. H. Ö.: Profesör Apel, 2000 yılında yayımlanan "*First Things First: Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung: Zur Begründung einer planetaren Makroethik*" [Asıl Konular İlk Sıraya: İlksel Birlikte-Sorumluluk Kavramı: Gezegensel Bir Makro Etiğin Temellendirilmesi Üzerine] başlıklı makalenizde, teknolojikleşmiş uygarlığımızın yeni bir sorunsalla yüzyüze geldiğinden söz ediyorsunuz. Buna göre küresel ve ileriye dönük bir sorumluluk etiği üzerinde düşünmemiz gerektiğinin altını çiziyorsunuz. Makalenizde ele aldığınız konular son derece heyecan verici. Bunları burada biraz daha açabilir misiniz?

K. O. A.: Etik üzerine yayımladığım ilk kitabım, benim için de bir milat sayılabilir. 1967 yılına kadar geri gitmemiz gerekir. Kendi yöntemimi bulduğum sıralardır bunlar. Mikro etik ile mezo etikten farklı bir makro etiği sorunsallaştırmaya başladığım dönemdir bu. Buna göre, çağımızda yeni bir duruş ve düşünüş içinde olmalıydık ve küresel-gezegensel [*planetarisch*] bir etik geliştirmeli, teknik edimlerimizin ve kolektif davranışlarımızın do-

ğurduğu sonuçlarla ilgili olarak küresel bir sorumluluk düşüncesine varmalıydık. Etik alanında daha önce tartışılmamış konulardı bunlar. Çünkü klasik anlamda etik ya küçük kişisel-ailesel alana ilişkindi (ben buna mikro etik diyorum, ki günümüzde de çok önemli bir alandır, özellikle de kültürler arası karşılaştırmalarda, evlilik, aile yapısı gibi örneklerde) ya da kamusal-ulusal alana (ki buna da ben mezo etik ediyorum, yani ilişkisel etik). Mezo etik özellikle yirminci yüzyılın birinci yarısında siyasal açıdan önemli bir etkiye sahipti. Örneğin ben de askerdim ve beş yıl dünya savaşında yer aldım. Milliyetçilik, yurtseverlik gibi şeyler çok önem verilen konulardı. Oysa ben bu etik anlayışı genişletmek istiyordum. Bu bağlamda, uluslararası ve evrensel bir etik nasıl kurgulanabilir ve geçerli olabilir diye düşündüm. Felsefi açıdan sorun yaratan husus, bu yeni makro etiğin evrensel olarak geçerli olması gerektiğiydi. Bu yüzden makro etiğin, mutlaka sorumluluk etiği üzerine temellendirilmesi gerekiyordu. Ben bu konuyu, sorunuzda dile getirdiğiniz makalemde yeni bir anlamda ele almaya çalıştım. Adı geçen makalede, "birlikte-sorumluluk" [*Mitverantwortung*] kavramı üzerinde durdum. Bence bu yaklaşım, felsefi açıdan yeni bir alan açıyordu. Çünkü klasik sorumluluk kavramı, şu koşula sahiptir: Birisine önceden bir sorumluluk verilmiştir. Yani burada sorumluluk önceden verili varsayılmaktadır. Örneğin buna göre, belirli görevlerin sorumluluğunu taşır ve hesabını veririz. Genel geçer ve alışıldık sorumluluk kavramı budur. Arnold Gehlen bir keresinde şöyle bir sinik tanımlamada bulunmuştu bu konuyla ilgili olarak: Herkes, kendine verilen görevlerden sorumludur, bunun dışında bir sorumluluk yoktur, görevlerimizin dışında sorumluluk aramak yanlıştır. Benim yapmaya çalıştığım şey, tam da bu tanımlamaya karşı bir yanıt vermekti. Klasik anlamdaki sorumluluk kavramının, bize önceden verilmiş bulunan bazı görev ve ödevleri varsaydığı ve bunlarla ilgili olarak hesap sorduğu doğrudur. Bu noktada, söz konusu görev ve ödevlerin dışında kalanlardan herhangi bir sorumluluk taşımadığımızı iddia etmek mümkündür. Örneğin Çinlilerin yaptıklarından bize ne, diyebiliriz. Bazıları, "sorumluluk ütopyası"na kapılmamamız gerektiğini bile savunmuştur. İşte tam da bu noktada ben, daha önce geliştirmiş olduğum yönteme dayanarak, birlikte-sorumluluk kavramını temellendirmeyi amaçladım. Birlikte-sorumluluk kavramını insanlar anlamakta zorlanıyorlar ve beni ezoterik olmakla suçluyorlar. Oysa benim ele aldığım şekliyle birlikte-sorumluluk kavramı ezoterik değildir, çünkü nihai ve aşkınsal olarak

temellendirilebilir [*letztbegründbar*]. Eğer bizler bir sorunu ciddi biçimde tartışıyorsak, hatta genel olarak tartışma içindeysek, yani bir söylem içindeysek, zaten birlikte-sorumluluk içindeyizdir. Birlikte-sorumluluk herkeste eşit ve aynı biçimde vardır, başka deyişle aşkınsaldır, eşit derecede asli ve nihai olarak temellendirilebilir. Hatta adalet ile birlikte-sorumluluğu eşit derecede haklı [*gleichberechtigt*] saymamız gerekir. Ama dikkat edersek, bu noktada henüz belirli bir şeyle, belirli bir ödevle ilgili olarak bir sorumluluktan söz edilemez. Bu noktada insanların belirli somut görev ve ödevlerden sorumlu olduklarını ifade etmek de doğru değildir. Birlikte-sorumluluk derken, ailevi sorumluluklardan, erkek-kadın sorumluluklarından bahsetmiyoruz. Bunlar zaten önceden belirlenmiş ve tayin edilmiş sorumluluklardır ve bu nedenle klasik sorumluluk kapsamı içinde yer almaktadırlar. Bu tür sorumluluklar adeta kurumsallaşmıştır. Örneğin sorumluluk etikçisi Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* [Sorumluluk İlkesi] başlıklı kitabında, sorumluluk paradigmasının baş örneği olarak ebeveynin çocuklarından, yardıma muhtaç süt çocuğundan sorumlu olmasını göstermektedir. Ama aslında bunun doğal ya da aşkınsal bir sorumluluk olduğunu, her yerde geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Annenin mi, yoksa babanın mı sorumlu olacağı, sorumluluğun nasıl yerine getirileceği gibi konular aslında önceden birtakım kurumlarca belirlenmiştir. Ebeveyn sorumluluğu, farklı kültürlerde farklı algılanmaktadır mesela. Demek ki bu örnek de klasik sorumluluk anlayışı içinde yer almaktadır. Önceden tayin edilen, kurumsallaşmış olan ve alışıldık biçimde hesap sorulan bir sorumluluk anlayışıdır bu. Oysa aşkınsal birlikte-sorumlulukta bunların hiçbirisi vaki değildir. Aşkınsal birlikte-sorumluluk, ancak ciddi bir tartışmada var olabilir çünkü. Ciddi değilsek, söylem sadece bir oyun olur. Ciddi olarak tartıştığımda şunu bilirim ve reddedemem: En geniş anlamda insanlığın sorunlarını çözebilmek için birlikte-sorumluluk şarttır. Bu, pek çok dil oyununun yanı sıra gerçekleşen ek bir oyun değildir. Etik mümkün müdür, sorusunu soran her insan, zaten birlikte-sorumluluğu üstlenmiş demektir. Benim tercih ettiğim yöntem, her daim kabul edilen ve hiçbir şekilde reddedilemeyen şeyler üzerine yapılan bir düşünüme dayalı aşkınsal-pragmatik nihai temellendirme yöntemidir. Buradaki asıl sorun, performatif özçelişkiye [*performativer Selbstwiderspruch*] düşmeyen bir duruştur. Aksi takdirde mantıksal olarak temellendirmede bulunamayız ve bir kısırdöngüye gireriz. Aşkınsal nihai temellendirme bu demektir.

Bu konu üzerinde 1967'den beri çalışmaktayım aslında. Aşkınsal nihai temellendirme nedir? Birlikte-sorumluluk, hak eşitliği, sorun çözmede sadece argümanlara dayanma, şiddetsizliktir. Nereye varmaya çalışıyoruz? Varmaya çalıştığımız yer, oydaşmadır. Her zaman oydaşmaya ulaşılamayacaktır kuşkusuz. Ama bütün bu öğeler, asgari koşullardır ve ben bunlara bu nedenle aşkınsal-pragmatik varsayımlar diyorum. Bu varsayımları reddetmemiz mümkün değildir. Ancak, aşkınsal nihai temellendirmeyle henüz somut bir ödev tanımlamasında bulunmuş olmayız. Somut ödevler, argümanlarla ve söylemlerle temellendirilmek zorundadır. Nihai temellendirmenin esprisi budur: Kendi başına alındığında aşkınsaldır. Bu noktada da Kant'la olan bağlantıya geçiyoruz.

K. H. Ö.: Birlikte-sorumluluk etiğinin aşkınsal nihai temellendirmesi projenizin Kant'la olan ilgisini biraz daha ayrıntılandırmanızı isteyeceğim.

K. O. A.: Yaklaşımım Kantçıldır. Ama unutmayalım ki, nihai temellendirme kavramı Kant'a ait değil. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin hemen başında Kant, açık açık şunu demiştir: A priori pratik yargıların aşkınsal çıkarımında başarılı olunamadığı için, apaçık olan akıl olgusuyla yetinmek zorunluluğu vardır. Bence bu ifadeyi, nihai temellendirme kavramıyla ikame edebiliriz. Bazı modern düşünürler, bir ödevi bir olgu üzerine temellendirmenin imkansız olduğunu söylemektedirler. Haklıdırlar, çünkü Kant'ın burada kullandığı olgu kavramı empirik olguyu dışlar. Kant'ın ne demek istediğini ancak düşünümle bulabiliriz.

M. B.: Burada Aydınlanma'nın bazı temel varsayımlarından söz ediyoruz aslında. Çünkü siz birlikte-sorumluluk dediğinizde, toplam insanlık kolektifini içine alan bir kavram kullanmış oluyorsunuz.

K. O. A.: Özür dilerim ama, ben kolektif bir sorumluluktan söz etmiyorum. Böyle bir şeyi iddia etmek çok zor.

M. B.: Fakat sözünü ettiğiniz söylem katılımcıları temelde bütün insanlar değil mi?

K. O. A.: İdeal iletişim topluluğunu varsaymak gerekiyor tabii, eğer ciddi bir tartışma ya da söylemi yürütmek istiyorsak. Tartışmada bulunabilmek için ideal söylem topluluğunu varsayıyorum. Oysa psikolojik açıdan biliyoruz ki, somut tartışma toplulukları hiç de ideal değildir. Bütün bu varsayımlar aşkınsaldır.

M. B.: Bence siz yine de öznelerarası akılsallık diye bir şeyi ve söylem katılımcılarının ideal söylem içinde olduklarını varsayıyorsunuz.

K. O. A.: Bu karşıt-olgusal bir varsayımdır. Zira ideal diye bir şey saf halde yoktur ki. Şöyle de diyebiliriz: Karşıt-olgusal bir beklentide bulunuyorum. Ama ilginçtir ki, ciddi biçimde argümanlar sıralayan birisi, karşı argümanlarla yüz yüze geldiğinde (bir kuşkucu ya da görececinin karşı argümanlarıyla örneğin) giderek heyecanlanmakta ve gerginleşmektedir. Bu da aslında ideal argümantasyon topluluğunun baştan beri varsayıldığının göstergesidir. Çünkü bu idealden sapıldığında (gayri ciddi argümanlarla örneğin) sinirlenmekte ve tepkisini göstermektedir. Bu varsayımların aksini kanıtlamaya çalıştığımda, performatif özçelişki içine düşeceğim için bunları ancak aşkınsal nihai temellendirme olarak ifade edebilirim. Örneğin bu bağlamda söz edimleri kuramı çok yararlı olmaktadır. Ama bu tabii ikincildir. Çünkü bunu söz edimleri kuramı olmaksızın da göstermek mümkün.

K. H. Ö.: Peki "ciddi" kavramından ne kastediyorunuz?

K. O. A.: Tabii bu, geriye dönük bir kavram aslında ve bu yüzden de geriye dönük olarak ölçüt koyabiliyoruz. Üniversitede sınıf arkadaşım olan merhum Karl Heinz Ilting örneğin, benim nihai temellendirme kuramımdan hiç hazzetmezdi. Ona göre ben bir dil oyunu oynuyordum sadece. Şöyle diyordu: Tartışma yapmak istiyorsak, bir oyun oynuyor ve bu oyunun kurallarını koyuyoruz: herkese eşit söz hakkı, şiddetsizlik gibi. Aşkınlık ve nihai temellendirme gibi bir şeyler yoktur aslında, diyordu. Akıllı bir adamdı, çoğu insan gibi. Ama benim söylemeye çalıştığım şeyler farklı. Bir örnekten giderek açıklamak istiyorum. Bence sahih olmayan bir argümantasyon, gerçek olmayan bir söylem şudur: Romalıların da felsefeye ilgi duymaya başladığı Scipio döneminde bir efendinin elinde Yunan köleler bulunuyordu. Yunan köleler eğitimli oldukları için genellikle öğretmen oluyorlardı. Scipio bir gün, Themistokles adındaki öğretmen kölesini yanına çağırır ve kendisiyle felsefe üzerine tartışmasını ister. Scipio ona, "Sen felsefe okudun, değil mi?", diye sorar. Themistokles, "Evet efendim", diye yanıt verir. Felsefenin ne olduğunu sorduktan sonra Scipio, "Neden felsefe yapıyorsunuz? Bu konuda bir söylem geliştirelim, tartışalım. Örneğin adil toplum üzerine tartışalım. Adil bir toplum nasıl olmalıdır?", diye sorar. Bu soru şu anlama da geliyordu: Kölecilik adaletle bağdaşır mı? Scipio'nun sorusuna karşılık akıllı köle, efendisine şu soruyla yanıt verir: "Ben de istediğimi söylebilecek miyim? İkimiz de eşit haklara mı sahip olacağız?" Scipio, "Tabii, tabii" diye yanıtlar. Böylece tartışma başlar. Tartışma uzar ve bir süre sonra efendinin canı sıkılır ve tartışmayı bitirerek köleyi geri yollar. Şimdi soru şu: Bu gerçek ve

ciddi bir tartışma mıdır? Dostum Ilting buna, evet, diyecektir. Çünkü tartışma bir tartışma olarak başladığında tartışmadır. Oysa ben böyle düşünmüyorum. Bence Scipio ile köle arasındaki tartışma, gayri ciddi bir oyundu sadece. Dünyada çatışmaları şiddete başvurmadan, müzakereye oturmadan çözmenin tek yolu vardır: söylem. Ciddi söylem budur. Scipio bunu hiçbir zaman bu şekliyle düşünmedi. Görüşmenin söylem olabilmesi için Scipio'nun Themistokles'i azat etmesi de şart değildi elbette. Fakat söz konusu görüşme ciddi bir söylem olsaydı, muhtemelen ciddi sonuçlar doğuracaktı. Gerçekten de Scipio devrinde Roma Hümanizmi diye bir dönem olmuş ve pek çok köle, hümanizm gerekçe gösterilerek azat edilmiş ya da yaşam koşulları iyileştirilmiştir. İlginç olan, köleciliğin kökten lağvedilmesinin hiçbir zaman tartışılmamış olmasıdır. Örneğin Havari Pavlus dahi köleciliğin ortadan kaldırılmasını istememiştir. Sadece kölelere de Hıristiyani sevgi ve saygının gösterilmesini talep etmiştir. Bir başka ilginç konu, John Rawls'a karşı kullandığım bir argümanda yatmaktadır. Yaşlı Rawls, "örtüşen oydaşma" [*overlapping consensus*] kavramını öne sürmüştü. Örtüşen oydaşma, kültüre ve metafiziğe bağımlı olmayan ve fakat evrensel geçerliliği olan bir adalet kavramına temel oluşturacaktı. Ben bu kavramı sorunsallaştırdım ve şu şekilde eleştirdim: Eğer örtüşen oydaşma, sadece olgusal oydaşma anlamına geliyorsa (çünkü Rawls burada felsefeyi dışta tutup sadece siyasete odaklanıyor), o zaman çokkültürlü bir toplum olan Roma'da da örtüşen oydaşmadan söz edebiliriz. Roma'da çok sayıda farklı metafizik anlayış, farklı kültür vardı. Herkes birlikte yaşıyordu ve sadece Roma'nın devletsel tapınma dinine (İmparator kültüne) ve hukukuna itaat etmek durumundaydılar. Bu bağlamda köleciliğin kaçınılmaz olduğunu iddia ederek örtüşen bir oydaşma örneği sunmak mümkündür. Çünkü aksi takdirde Roma ekonomisi işler halde olamayacaktı. Aynı sorun onaltıncı yüzyılda İspanya'da yaşandı. Örneğin Bartolome de Las Casas, Kuzey Amerika yerlilerinin köleleştirilmesi konusunu tartışmıştı eserlerinde. Kızılderililerin köleleştirilmemesi gerektiğine ilişkin bir İmparator fermanı da yayımlanmıştı o dönemde. Ama burada yine aynı sorunla karşı karşıyayız. Ben, örtüşen oydaşma kavramına karşıyım. Rawls'un söylediği gibi bu sadece siyasal bir kavramsa, olgusal oydaşma sürecinde yer alamayanların durumu ne olacak, diye sorulması gerekir. Katılımsız oydaşma olamaz. Söylem etiği bağlamında ben de oydaşma kuramları üzerinde durdum. Şu kadarını söyleyebilirim ki, olgusal bir oydaşma yeterli değildir, çünkü ahlaki boyuttan yoksundur.

P. G.: Zaten Rawls da örtüşen oydaşma kavramından arzu ettiği sonucu elde edememiştir. Çünkü bunun için asgari iki normatif varsayıma gerek duymaktadır: 1. Herkes oydaşmanın bir parçası olmalıdır. Kimse dışta tutulmamalıdır. Örtüşen oydaşmayı tatbik edeceğimiz herkes bunun bir parçası olmak durumundadır. Adil ilkeler, kimsenin akılsal olarak reddemeyeceği ilkeler olmalıdır. 2. Oydaşma özgürce elde edilmeli, tahakküm olmamalıdır. Bunların ikisi de normatif varsayımlar. Belki de Rawls, bu iki normatif varsayımı ortak bir metafizik zeminden çıkarsamanın herkes için mümkün olamayacağını iddia ederken haklıydı. Fakat oydaşmanın oydaşma sayılabilmesi için bu iki normatif varsayımın gerçekleşmesi gerekir.

K. O. A.: Bunlar aşkınsal-pragmatik varsayımlardır, metafiziksel değil. Bunları, performatif özçelişkiye düşmeksizin reddetmek ise bence mümkün değildir. Dolayısıyla bu varsayımlar, bazı ilkelerden de çıkarsanamazlar. Aksi takdirde bir kısırdöngüye düşülür.

P. G.: Ancak bizler akıl sahibi varlıklar olarak hareket etmek istiyorsak bu varsayımlara göre davranmalıyız. Aksi takdirde çelişkilerin bile anlamı kalmaz. Çünkü kendimizi akıl sahibi varlıklar olarak görmemiz normatif bir harekettir.

K. O. A.: Bu yüzden de ciddi bir tartışmada performatif özçelişkiyi mutlaka önlemek gerekir. Bu noktada pek çok sorunla karşı karşıya olduğumuzu gayet iyi biliyorum. Otuz yılı aşkın bir süredir bu argümanlar üzerinde çalıyorum ben. Buradaysa görüşlerimi ancak birtakım tezler halinde sunabilirim. Örneğin benim Almanca'da *nicht hintergehbar* şeklinde ifade ettiğim terim de bu bağlam içinde yer almaktadır. Bu, "düşünüm yoluyla ardına gidememe" durumunu ifade eder. Nihai olan budur. Etik normlara uymak zorunda mıyız, diye ciddi biçimde sorduğumuzda, söylem ussallığını da öncesel olarak kabul etmiş oluruz. Bu, keyfi bir seçim olmayıp, *nicht hintergehbar*'dır.

K. H. Ö.: Aslında bütün bu tartışma son derece politik. Örneğin 11 Eylül 2001'deki olaylara bakacak olursak, söylem kuramının pratikte sona erdiğini iddia edebilir miyiz? Tartışmanın sonuna mı gelinmiştir dünyada?

K. O. A.: Hayır, hayır. Ben çok şey gördüm, yaşadım siyaset ve savaştan ibaret. Felsefeciler o kadar çabuk pes etmezler. Aslına bakılırsa, etiğin aşkınsal-pragmatik ya da söylem-etiksel temellendirmesiyle demokrasinin temellendirmesi arasında içsel bir ilişki söz konusudur. Ancak söylem etiğiyle demokrasinin aynı şey olduğu anlamına gelmez bu. Örneğin bazı insanlar

(Michael Walzer[16] söz gelimi) kestirme yoldan sonuç çıkartarak söylem etiğini şu şekilde tanımlamaktadırlar: Söylem etiğinde dile getirilenler aslında demokrasi kuramı olup, uzayıp giden tartışmaların sonunda bir gün gerçeğe varılacaktır. Tabii bu bir karikatür. Bence de demokrasi mümkün olan en iyi devlet ve yönetim şekli. Ama bu şu ana kadar bilebildiklerimizin en iyisidir, bir başka deyişle ehveni şerdir. Ancak böyle bir temellendirme hiç de felsefi değil kuşkusuz. Öte yandan çok tartışılan "çoğunlukçuluk ilkesi" de son derece sorunludur. Örneğin "üçte iki toplumu" gibi bir sorunu ele alalım: Böyle bir toplumda, toplumun geri kalan üçte biri hiçbir zaman etkin olamayacaktır. Özel ilgim dolayısıyla Orta ve Güney Amerika hakkında oldukça fazla bilgi sahibiyim. Buralarda demokrasinin ekonomik ve siyasal temelleri çok zayıftır (söz gelimi Nikaragua'da). Bu gibi ülkelerde demokrasiyi nasıl uygulayabiliriz? Demokrasinin empirik-pragmatik ön koşulları bu ülkelerde henüz yerine getirilmemiştir. Buna rağmen demokrasi, yine de elimizdeki en iyi yönetim şeklidir. Özetleyecek olursam, demokrasi ile söylem etiği aynı anlama gelmez. Demokrasi ile söylem etiği arasında bir ilişki kurmak isteyenler, bu iddialarını temellendirmeli ve kanıtlamalıdırlar. Ben, İtalya'daki Dewey Cemiyeti tarafından yayımlanan bir dergi için yazdığım *Discourse Ethics, Democracy, and International Law* [Söylem Etiği, Demokrasi ve Uluslarası Hukuk] başlıklı son makalemde, bunların son derece karmaşık bir ilişkiler yumağını temsil ettiğini savunuyorum. Zaten halihazırda bu konulardaki görüş ve anlayışımızda da önemli değişiklikler meydana geliyor. Örneğin uluslararası hukuk şu sıralarda bir değişim içinde. Söz gelimi, Birleşmiş Milletler örgütünün geleceği ne olacaktır, diye ciddi tartışmalar var.

P. G.: 11 Eylül olayının bize gösterdiği yegane şey, sorunları eşit ve özgür taraflar arasında yapılan bir müzakere süreciyle çözmenin doğal bir zorunluluk olmadığıdır. Müzakere ya da tartışma, ancak ve sadece tarafların özgür seçimiyle tercih edilebilir. Bunu da Kant zaten biliyordu. Kant'a göre ahlak yasası, bizatihi numenin nedensel yasasıdır. Ama radikal kötülük üzerine irdelemelerinde Kant, bu düşüncesinden vazgeçer. Bu noktada Kant, ahlak yasasını, özgür insanların nasıl olması gerektiğiyle ilişkilendirir, yani her zaman bir tercih ve seçme söz konusudur burada. Bir başka deyişle, doğal bir zorunluluk yoktur.

K. O. A.: Ben burada, belirli bir nihai temellendirme gerekliliğinden bahsederken, nihai temellendirmeyi reddedenlerin kaçınılmaz olarak perfor-

matif özçelişkiye düşeceklerini söylemek istedim. Ama bu temellendirmenin özünü anlamakla, bu temellendirmeye uygun biçimde eylemde bulunmak arasında zorunlu bir ilişki yok kuşkusuz. Bu gerçekten de bir özgür irade meselesidir. Burada da gerçekten kötülük sorunuyla karşı karşıya kalıyoruz.

P. G.: Daha önce de ifade ettiğim gibi, gerçekten burada fiziksel yasa benzeri bir yasa söz konusu değildir. İnsanların özçelişkiye düşmemelerini bir yasa olarak koyutlayamayız. Çünkü bu normatiftir. Bu çok karmaşık bir durumdur ve doğal hukuk anlayışıyla da iç içedir. Örneğin Kant'tan önceki doğal hukuk anlayışında, kendimizi bedenen ve manen koruma hakkının en önemli hak olduğu vurgulanmaktadır. Buradan da kendini savunma hakkı çıkarsanmakta ve başka ödevlerle birleştirilmektedir. Peki, ama burada savunulan ve korunmaya çalışılan nedir? Sadece fiziksel ve biyolojik varlığımı mı koruyacağım, yoksa akıl sahibi bir varlık olarak mı varlığımı koruyacağım? Eğer ikinci şıkkı tercih edecek olursak, akıl sahibi olmayanları dışta mı tutacağız? Kendimi korurken korumaya çalıştıklarımı kaybetmemek buradaki en zor iştir. Örneğin ABD'de şu anda bunun siyasal alandaki sahnelenişi devam etmektedir. Öyle bir hükümet var ki, "demokrasiyi korumak ve yaygınlaştırmak" gibi bir politika gütmektedir. Ama öyle araçlara başvurulmaktadır ki, bunlar tam da korumaya çalışılan şeyleri ortadan kaldırmaktadır. 11 Eylül 2001'in en ciddi yönü budur.

K. H. Ö.: Bu noktada ben tartışmayı yine Kant'a döndürmek ve sorumu Profesör Baum'a yöneltmek istiyorum. 2000 yılında Berlin'de düzenlenen Kant Kongresi'nde, "Neden Kant?" diye soran bir sunuş yapmıştınız. Dört yıl aradan sonra bu soruya nasıl yaklaşıyorsunuz? Sorunun genelliği hâlâ geçerli mi?

M. B.: Bu soruya kolayca yanıt verilebileceğini düşünüyorum. Kant, felsefenin temel alanlarında öyle keşifler yapmış ve konumlar savunmuş, temellendirmiştir ki, felsefede bunların artık gerisine düşmemiz mümkün değildir. Kişisel olarak Kant; en azından Platon, Aristoteles ve Descartes'a bağımlıdır. Tabii Descartes'la kendisi arasındaki felsefecilerin de büyük etkisi vardır onun üzerinde. Felsefi sistematik açısından bakıldığında, Kant'ın kuramı açısından bu isimler vazgeçilemezdir. Bu açıdan baktığımızda Kant, sıfırdan başlamamıştır, zaten amacı da sıfırdan başlamak olmamıştır. Oysa örneğin Husserl ya da Descartes böyle bir iddia sahibiydiler. Kant böyle bir iddiada bulunmaz ve belirli bir felsefi gelenek içinde yer alır kuşkusuz. Buna rağmen o, kendisinden önce hiçbir filozofun dile getir-

mediği şeyler söylemiştir. Kant Platoncu gelenekten gelerek devraldığı felsefe alanlarına (buna göre felsefe fizikle başlar, etikle devam eder ve mantıkla tamamına erer; buna estetiği de dahil etmek gerekir tabii) öyle şeyler katmıştır ki, bunlar hem içinde bulunduğu gelenekle kıyaslandığında çok daha üstündür, hem de kendisinden sonraki felsefenin zorunlu zeminini meydana getirmiştir. Bu kuramsal felsefe ya da metafizikte böyledir: Kant'a göre metafizik, insan doğasında vardır ve her insan ister istemez bir metafizikçidir. Ancak bu metafizik kavramı, örneğin Aristoteles'in metafizik kavramından çok farklıdır. Kant'a göre bu gibi sorunların tamamında, deyiş yerindeyse, "ortak bir formül" söz konusudur. O da şudur: Metafizik ifadeler, empirik olarak temellendirilemeyen sentetik ifadelerdir. Kant buna, a priori sentetik önermeler diyecektir. Tabii bu görüşüme pek çok felsefeci karşı çıkarcaktır (örneğin Popper ya da Viyana Çevresi ve diğerleri bunların imkansız varsayımlar olduğunu düşünürler), ama bence günümüz felsefesi açısından bakıldığında, a priori sentetik önermelerin temellendirilmesi sorunu felsefenin ana sorunu ve ödevidir. Eğer felsefe, bilimsel dil çözümlemesi ya da kavram açıklaması veya empirisizm ya da kuşkuculuk ile sınırlı kalmak istemiyorsa, a priori sentetik önermelerin temellendirmesi çalışmalarını ciddiye almak zorundadır. İkincisi, Kant'ın pratik felsefe açısından da öneminin büyük olmasıdır. Çünkü Kant, pratik felsefe kavramına yeni bir anlam kazandırmıştır: Kant, ahlakı, teknik-pratik ya da pragmatik alan içine almaktan (yani edimin amaçsal ilkelerinden) kaçınan ilk filozof olmuştur bence. Bunu dar anlamda teknoloji olarak, ya da insanoğlunun doğa tarafından verili olup da yine insanın doğasında ya da genel olarak doğada yer alan bir nihai hedefi bulunduğunu, her edimin bu hedefe ulaşmanın bir amacı olduğunu (Tanrı tarafından verilen bir hedef dahi olabilir bu) düşünerek irdeleyebiliriz. Oysa Kant bunların tümünü reddederek şunu iddia etmektedir: Kuramdan bağımsız sahih bir praksisin olabilmesi için, bizatihi insanın istemesinden doğan edim normları ya da kurallar olması gerekir. Bu, meşhur "kategorik imperatif"tir. Kant'ın buradaki amacı, praksisin (ahlaki olan praksisin) bağımsızlık ve özerkliğini güvence altına almaktır. Burada önemli olan, özgürlük kavramının temel alınmış olmasıdır. Bilindiği gibi büyük Yunan filozofları ya da Descartes, özgürlük kavramına ya hiç yer vermemişler ya da onu salt hukuksal bir kavram olarak tanımışlardır. Geç Antikçağ'da irade özgürlüğü gibi sorunsallarla karşılaşılmış olduğu halde bunlar, temel oluşturucu sorunlar değildir (en azından ahlak

felsefesi açısından bakıldığında). Oysa Kant'ta bütün etik ve hukuki yasama işlemleri, özgürlüğe yönelik yasama işlemleridir. Bu ise, özgürlük kavramını önceden varsaymak demektir ya da kategorik imperatifte söz konusu olduğu üzere iradenin özgürlüğünü savunmaktır (ki burada Kant, bunu bir aksiyom olarak ortaya koymakta ve şartlı bir önerme olarak sunmaktadır). Kant'a göre iradenin özgürlüğü, edim normunun koşulsuzluğundan ileri gelmektedir. Böyle bir felsefi duruş, hem geçmişten radikal biçimde kopma anlamına gelmektedir (en azından formal açıdan bakıldığından), hem de günümüz felsefesi açısından mutlaka dikkate alınması gereken bir görüştür. Ve eğer Profesör Apel'i doğru anladıysam, onun savunduğu nihai temellendirme, Kant'ın etik normlama girişiminden daha ilkseldir ve bence buradaki akıl yürütme bir derece daha yüksektir.

K. O. A.: Bu dönümüşü nasıl yapmaya çalıştığımı açıklayayım isterseniz. Çünkü Kant da henüz nihai temellendirmeyi sağlamamıştır. Siz şöyle dediniz: Kant, etik ödevi, insanın özgür iradesinden hareketle temellendirmektedir. Son derece haklısınız bunda. Ama yakından baktığımızda hiç de öyle olmadığını görüyoruz. Çünkü Kant, özgürlüğün *ratio essendi* olduğunu söylemektedir. Buna göre ödevin *ratio essendi*'si özgürlüktür. Öte yandan ödev, özgürlüğün *ratio cognosendi*'sidir aynı zamanda. İşte zorluk buradadır.

M. B.: Çok haklısınız. Ama ben sadece özgürlüğün, törel yasanın akılsal geçerliliğinden çıkarsanabileceğini söylüyorum. Bunlar sadece sorunları dile getirmek amacıyla söylenmiştir. Peki, niçin Kant'ın gerisine düşme hakkımız yoktur, diye sorduğumuzda özgürlüğün temellendirilmesi sorunuyla karşı karşıya kalıyoruz. Ama başka tür sorunlar da yok değil, formel mantık örneğin. Kant yorumcuları onu bu konuda sıklıkla eleştirmektedirler. Oysa bu, mantıkbilim tarihçilerinin bilgisizliğinden ve Frege'den bu yana yeni tipte bir mantıkbilimin ortaya çıkartıldığı inancından ileri gelmektedir. Yakınlarda Michael Wolff'un yayımladığı *"Abhandlung über die Prinzipien der Logik"*[17] [Mantığın İlkeleri Üzerine Bir Deneme] isimli çalışma göstermiştir ki, Frege'den bu yana (ki Quine'a göre mantıkbilimin büyük yol ayrımı Frege'yle birlikte yaşanmıştır) bütün mantıkbilimin kazanımları saçmadır. Wolff'a göre mantıkbilimin bütün ifadeleri ya Aristoteles'te ya da Aristotelesçi geleneğin çalışmaları içinde yerini almaktadır. Frege'nin Aristotelesçi gelenekten farkı, sadece matematiğe ilişkindir. Ve Wolff'a göre Frege, temellendirdiği şeyin mantık olduğunu düşünmekle yanılmaktadır. Frege sadece matematiğin bir kısmi alansal mantığını temellendirmiştir,

formel genel mantığı değil. Ama sadece Frege değildi matematikle mantığı eş sananlar, Leibniz de örneğin öyle düşünüyordu. Söz gelimi fonksiyon kavramı hiç de mantıkla ilgili bir şey değildir. Oysa günümüzde bu, kendiliğinden anlaşılır bir şey olarak varsayılmaktadır, örneğin yargı felsefesi açısından. Frege'de yeni olanlar, matematiğe özgü temel varsayımlar ve hatta aksiyomlardır. Eğer Wolff'un çözümlemeleri doğruysa, Kant'ın ünlü sözü, "Aristoteles'ten bu yana mantık bir adım bile ileriye gidememiştir"[18] haklı çıkarılmış olacaktır. Öte yandan estetik konusuna da değinmek istiyorum. Kant, empirisizm ve akılcılıkla ilgili çözümlemelerinde "güzellik" ile ilgili yeni bir tanım ve anlayış geliştirmiştir. Bilindiği gibi, estetik yeni bir felsefi disiplindir ve Baumgarten tarafından kurulmuştur.[19] Kant'ın güzellik anlayışıysa çok farklıdır ve "hoş" ile "iyi"den net biçimde ayrıdır. Kant'ın aşkınsal zevk yargısı çözümlemeleri, bana çağdaş estetik açısından bile rakipsiz görünüyor. Hegel estetiği ya da ondokuzuncu yüzyıl sanat kuramları (ki bu asırda sanat adeta Tanrılaştırılmış ve bir tür ikame din haline getirilmiştir), Kant'ın formel estetik kuramından çok daha kapsamlı ve etkilidir. Ama bütün bu alanlarda Kant o kadar önemli adımlar atmıştır ki, buna rahatlıkla devrim diyebiliriz. "Neden Kant?" sorusuna vereceğim yanıt budur.

P. G.: Bu sözlere ben de bir şeyler eklemek istiyorum. Son zamanlarda yoğun olarak Kant estetiği üzerine çalıştığım için biliyorum ki, onun güzellik anlayışında, estetik deneyimin nesnesi tamamıyla gelenekseldir aslında. Hangi nesnelerin güzel olduğuyla ilgili yargısı, Hutcheson ya da Pythagoras'tan hiç farklı değildir. Ama bizatihi estetik deneyimi açıklama girişimiyse son derece devrimcidir: Çünkü Kant, nesnenin formel özelliklerine edilgen bir tepki verme olarak görmez estetik deneyimi. Ona göre, estetik deneyim, görü ve anlağın serbest oyunu ve yanıtıdır. Bu, hem deneyimle ilgili son derece yeni betimlemelere olanak tanımakta, hem de deneyim nesnesiyle ilgili yepyeni bir boyut sunmaktadır. Tabii Kant'ın kendisi, bu devrimin nerelere varacağını bilemezdi. Ama biliyoruz ki, bütün çağdaş sanat kuramları, Kant'ın söz konusu estetik deneyim çözümlemelerine dayandırılabilir.

K. H. Ö.: Kant'la ilgili başka bir konuya geçmek istiyorum. Bu sorum daha çok felsefe tarihçiliğiyle ilgili olacak. Kant'ın çağdaşı Mendelssohn ona "her şeyi yıkan kişi" demişti. Ben felsefe tarihçiliği açısından sormak istiyorum: Kantçı bağlamda, gelenek ile yeniden başlama arasındaki ilişki

nasıl anlaşılmalıdır? Her şeyi paramparça eden mi olmak gerekir tarihi bir öneme sahip olmak için? Bunların ikisi birbiriyle çelişmiyor mu?

M. B.: Buna genel olarak değil, Kant özelinde kalarak yanıt vermeye çalışayım. Örneğin Kant kendi geliştirdiği dönüşüm için bizatihi "devrim" kavramını kullanmıştır. Biz buna günümüzde aşkınsal devrim diyoruz. Ya da güzel olan nesnelerden vazgeçip, bunlar üzerine yargıda bulunan özneye yönelme anlamındaki estetik devrim. Kant'a çağdaş öznelciliğin atası da diyebiliriz örneğin. Her neyse: Kant, kendi çalışmalarını Kopernikus'unkilere benzeterek bir devrim gerçekleştirdiğini savunmuş ve özneye odaklanıldığının altını çizmiştir. Mendelssohn gibi kendilerini Leibniz ve Wolff'a dayandıranlara (ki bunlar Kant için de büyük ve önemli filozoflardır ve büyük metafizik geleneğin onlarda odaklandığını söylemek mümkündür) Kant, safsatacılar diyecektir. Söyledikleri yanlış ya da temelsizdir, der Kant. O dogmatik değil eleştireldir. Kant'ın bütün felsefesi eleştiri başlığı altında yer almaktadır. İşte bu çok önemlidir. Bu hem negatif bir duruştur, ama hem de yeniden temellendirme anlamında pozitif. Kant, eleştiriyle açıklığa kavuşturulmuş bir metafiziğe gerek olduğunu açık açık dile getirmiştir. Ontoloji, teoloji, psikoloji ve kozmoloji akılcı ve empirik anlamda var olamayacağı halde, Kant yukarıdaki talebi dile getirmektedir. Başka deyişle Aristoteles ve Wolff'un yaptıkları imkansızdır, çünkü onların temelleri yanlış olup düzeltilemez. Radikal bir yeniden temellendirmeye gerek vardır bu yüzden. Ama bu, gelenekten tamamıyla kopmamız anlamına gelmez. Platon, Aristoteles ve Descartes olmadan Kant olamazdı. Kant onlara hem bağımlıydı, hem de onları eleştiriyordu. Ama Kant aynı zamanda yepyeni inceleme alanları da açtı: Örneğin ondan önce, "Ahlak Metafiziği" diye bir kavram yoktu.

K. H. Ö.: Daha genel bir yaklaşımla, yirminci yüzyılda felsefenin genel manzarasını nasıl görüyorsunuz, diye sormak istiyorum sizlere?

M. B.: Onyedinci, onsekizinci yüzyıl felsefesiyle karşılaştırıldığında yirminci yüzyıl felsefesi ikinci sınıf kalmaktadır bence. Yeni olan, yeni epigonların [küçük Tanrıların] doğmuş olması ve epigonların epigonlarının ortaya çıkmış olmasıdır. Kimin etkili olduğunu soracak olursak, kuşkusuz Wittgenstein ve Heidegger, diye yanıtlamamız gerekir. Ama düşünce özgünlüğü açısından kim önemlidir sorusunu yöneltirsek, yani felsefeye nispeten yeni bir şeyler katmış olanlar kimlerdir, diye sorarsak, manzara tümüyle değişir. Burada ilk akla gelen Viyana Çevresi ve ona bağlı olan analitik

felsefedir. Anglosakson dünyada felsefeye egemen olan akım bu olmuştur yirminci yüzyıl boyunca. Yirmi, otuz yıl önce bu soruyu sormuş olsaydınız pek çok kişi "Tabii ki Carnap", diye yanıt verirdi. Bütün bunlar Viyana Çevresi ve Wittgenstein'la bağlantılıdır. Bence bu okulun tamamı, "yeni mantıkbilimi"nin ve Öklitçi olmayan matematiğin keşfine dayanmaktadır. Ama bence bu, bir akımın fazlaca abartılmasından başka bir şey değildir. Bütün bu yeni gelişmelerden (yani yeni mantık ve matematikten) yola çıkarak kendine yeni bir felsefe yapmaya çalışan ilk kişi herhalde Russell'dır. Yaklaşım özgünlüğü açısından baktığımızda, Russell'ı yirminci yüzyılın en önemli felsefecisi olarak bile nitelendirebiliriz. Öte yandan Almanya'ya bakacak olursak durum tamamıyla farklı görünecektir. Burada da Heidegger ve Scheler gibi isimlerin Husserl olmadan ortaya çıkması mümkün değildi. Haklı olarak Husserl'i en önemli filozof olarak nitelendirmemiz gerekir bu durumda, Almanya'da en özgün felsefeyi temellendiren kişi diye.

K. O. A.: Şahsen Heidegger'e karşı olduğum halde ben Heidegger'in Husserl'e göre daha özgün olduğunu düşünüyorum.

M. B.: Ben bu konuda size katılmıyorum. Çünkü Heidegger'in özgünlüğü, üç şeyi özgün biçimde birleştirmiş olmasından ileri gelmektedir: Birincisi Heidegger, Yeni Skolastik ekolden gelmektedir. O Aristoteles'in Platon'dan büyük olduğunu düşünenlerdendir. İkincisi Yeni Kantçılıktır. Heidegger'de Yeni Kantçılığın izlerini (özellikle de Natorp) görmek mümkündür. Unutmayalım ki, hem Yeni Skolastik, hem de Yeni Kantçılık epigonaldir. Üçüncüsüyse, Kierkegaard'dır (aslında onun etkisi *Varlık ve Zaman*'la sınırlıdır). Yirminci yüzyılda Kierkegaard'ı yeniden keşfeden de aslında Heidegger değil Jaspers olmuştur. Bana kalırsa, geç dönem Heidegger'in çalışmalarını tamamıyla göz ardı edebiliriz. Şöyle bile diyebiliriz: *Varlık ve Zaman*'dan sonraki Heidegger'i okumaya değmez.

K. O. A.: Ömrüm boyunca Heidegger'e karşı eserler verdim. Ama yine de şunu söylemeliyim ki, Heidegger'in muazzam bir önemi vardır: o da hakikatin kendisini dilde yansıtan açımlamasının ve gizlenmesinin hep aynı anda gerçekleştiğidir. Doğru ve yanlış önermelerin imkan koşuludur bu. Gerçekten de bu, büyük bir keşiftir. Ama oldukça zordur.

M. B.: Burada da size katılmıyorum. Çünkü bu da, Yeni Kantçılığın Güney Batı Almanya okuluyla (yani Rickert ve Lask'la) ilgili bir şeydir.

K. O. A.: Bu okul "geçerlilik" üzerine çalıştığı halde Heidegger bunu tamamıyla göz ardı etmiştir.

M. B.: Ayrıntı tabii bunlar. Özetleyecek olursak ben, Heidegger'in çok önemli olduğunu düşünmüyorum. *Varlık ve Zaman* hariç. Onun önemli olduğunu kabul ediyorum.

P. G.: Her yüzyılda, kültürel yaşamın her veçhesinde, yeni ve önemli işler ortaya çıkardıkları sanılan pek çok insanın eserleri, zamana karşı dayanamamıştır. Aradan yüzyıllar geçince de sadece birkaçının adı ve yapıtları belleklerimizde yer almayı sürdürür. Halen yirminci yüzyıla çok yakın olduğumuzdan bazı isimler bize büyük görünmektedir. Oysa onlar sadece kendi zamanlarında önemli addedilmişlerdir, gelecekte aynı öneme sahip olup olmayacaklarını bilemiyoruz. Tabii bu sadece felsefeyle sınırlı değildir. Aynı şey edebiyat ve güzel sanatlar için de geçerlidir. Nobelli pek çok yazar artık hiç okunmuyor, isimleri bile hatırlanmıyor.

K. H. Ö.: Sartre'ı da bu bağlamda değerlendirmek gerekir herhalde?

M. B.: Felsefede de moda akımları var. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında çoğu entelektüel, Schopenhauer'i en büyük filozof olarak görecekti mesela. Ya da aynı dönemde Anglosakson dünyada Darwin'in etkisi muazzamdır. Açıklaması, nedeni ve niçini olmayan fenomenlerdir moda akımları. Örneğin Sartre da bir modaydı. Sartre bir epigon olması bakımından iyi bir örnek, Kierkegaard'ın bir epigon olması gibi. Öte yandan bugün bu tartışmada Marx'ın adını hiç anmamış olmamız da çok ilginçtir.

K. O. A.: Marx, Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle birlikte ölmüştür, metaforik anlamda. Daha önceleri ortodoks-dogmatik Marksizmden bahsediliyordu (Marksizm-Leninizm) ve bu, batı Marksizminden kesin olarak ayrı tutuluyordu. Frankfurt'taki dostlarımın kendilerini ne kadar uzun süre Marksist olarak nitelendirmiş olmaları da çok ilginçtir. Habermas bile çok uzun bir süre kendine Marksist dedi, Yeni Marksist değil. Ama şimdi bu bitti. Artık kimse böyle bir nitelendirmede bulunmuyor.

M. B.: Moda akımı olan okullar bile var yani. Frankfurt Okulu'nu bu bağlamda moda akımı olarak isimlendirmek gerekir. Moda akımlarının öne sürdüğü şeyler, çok garip biçimde hemen eskiyiveriyor. Bu çok tuhaf. Bir başka örnek, Wittgenstein'ın geç dönem felsefesine dayanan Oxford Okulu'dur (size yönelik bir eleştiri değil bu, Herr Apel). Onların söz edimi kuramı nasıl da eskidi... Büyük bir ihtimalle gelecekte tutunamayacak bunlar. Ya da aslında Batı Marksizmi demek olan Eleştirel Kuram.

K. H. Ö.: Peki, sizce yirminci yüzyılın en önemli filozofu kimdi?

K. O. A.: Çoğu insan ya Heidegger ya da Wittgenstein diye yanıtlayacaktır bu soruyu. Veya Anglo-Amerikan bir filozofu seçeceklerdir.

P. G.: Anglo-Amerikan düşünürler arasında bence önümüzdeki on yıllarda etkisini sürdürecek olanların başında Rawls gelmektedir. Dewey ve Peirce de olabilir. Quine, Davidson ve Putnam gibi son otuz yılda adından sıkça söz edilenlerin ise gelecekte pek anılmayacağını düşünüyorum. Onlar, bazı temel düşünceleri inceleştiren teknisyenler olarak görülecektir olasılıkla. Örneğin uzun bir dönem çok etkili olan Quine, o kadar indirgemeci ve fen bilimciydi ki, felsefenin dışına çıkmıştı.

M. B.: Bence yirminci yüzyılda klasik filozofların (Kant, Nietzsche gibi mesela) düzeyine erişebilecek hiçbir filozof olmamıştır. Bu Heidegger için de geçerlidir.

K. O. A.: Unutmayalım ki Heidegger, yeniden başlangıcı düşünmeye çalışan birisidir. Ona göre felsefenin sonunda Nietzsche yer alır ve felsefe bitmiştir. Oysa artık, yeniden başlangıcı düşünmeye başlamak gerekir. Bunun için de Yunan filozoflarının bile gerisine gitmek, başlangıca dönmek lazımdır. Yeniden başlayacak olana ise bundan böyle felsefe değil düşünce denecek ve bu, şiirsel olacaktır.

K. H. Ö.: Söyleşimizin sonuna geliyoruz. Tartışmayı Kant'la ilgili olarak bitirelim istiyorum. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*'nden hareketle bunun aşkınsal mı, yoksa aşkın mı olduğunu tartışabilir miyiz, örneğin? Ardından da Kant'la ilgili dile getirmek istediğiniz son sözlere yer verebiliriz...

K. O. A.: Çok iyi olur. Çünkü *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi* üzerine henüz pek konuşmadık. Şunu da belirtmem gerekir ki, Kant'ın metafizikle olan ilişkisi hiç de sanıldığı gibi tekdüze değildir. Öte yandan bu konunun ABD'de ele alınışında ve Habermas ve diğerlerinin çalışmalarında, metafizik ile aşkınsal felsefenin aynı bağlamda ele alındığı görülmektedir. Onlar için ikisi aynı şeydir. Ama ben bunun doğru olmadığını düşünüyorum. Ben bizatihi Kant'ın ortaya koyduğu ayrıma sadık kalmayı yeğliyorum: Bir tarafta aşkın, diğer tarafta aşkınsal. Öyle inanıyorum ki, aşkınsal yaklaşımı post-metafizik duruş içinde devam ettirmek mümkündür. Öte yandan aşkın denildiğinde, sınırlarının farkında olmayan spekülatif metafiziği anlıyorum. Bunu eleştirel felsefeyle halletmek çok kolaydır. Bu noktada Kant'ın bile kendi aşkınsal düşüncesinin gerisine düştüğünü ve dogmatikleştiğini düşünüyorum. Çünkü *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, insanın iki farklı dünyanın yurttaşı olduğunu söylüyor ve ikici bir metafizik üzerine bina ediyordu düşüncelerini. Zira ikici metafiziğe başvurmadan kendi

etiğini, yani *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*'ndeki etiği temellendirmesi mümkün değildi. Ama bunu yaparak Kant, kendi aşkınsal felsefesinin gerisine düşmüş oluyor. Böyle bir adımı atmasına hiç gerek yoktu. İki alem öğretisini kabul etme zorunluluğu içinde değildi ki. *Ahlak Metafiziği*'nde muazzam şeyler ortaya koyduğu doğrudur. Tüm akıl sahibi varlıkların ortak topluluğu olan "erekler alemi"nde etik normlar özgürlükle belirlenmektedir. Bu, metafizik bir beklentidir ve kendi felsefe çalışmalarımda ben buna "ideal iletişim topluluğu" diyorum. Fakat Kant, etiğinin zemini olarak sadece bu ideal topluluğu seçmiştir. Oysa "reel iletişim topluluğu" ile bağını hiçbir zaman kurmamıştır. Ben buna Dilthey'i, hermenötiği, hatta Hegel'i dahil ediyorum. Ayrıca Kant'ın gerçek anlamda bir sorumluluk etiği kurguladığını da söyleyemeyiz. Gerçek sorumluluk etiği, bir edim dolayısıyla meydana gelen sonuçlardan da sorumlu olmayı gerektirir. Kant'taysa sorumluluk tümüyle soyut ve formeldir, hiçbir şekilde durumsal değildir. Oysa hem evrensel olarak geçerli olan, hem de aynı zamanda durumsal olan bir etik pek tabii mümkündür. "Durumsal"dan anladığım "tarihsel durum"dur. Ama bunu bir iki cümleyle kanıtlamam imkansız. Bu yüzden Kant'ın rigorizmini tamamıyla reddetmek durumundayım. Örneğin "yalan" meselesi ya da "Barış Yazısı"nın ekinde "*pereat mundus, fiat iustitia*"yı[20] kabul etmesi. Sorumluluk etiği açısından baktığınızda böyle bir şeyi söylemeniz mümkün değildir. Ben buna "Söylem Etiğinin B Yüzü" diyorum: Öyle bir dünyada yaşıyoruz ki, çatışmaları söylem yoluyla çözme yaklaşımı herkesçe kabul edilmiş değildir. Bu büyük soruna da bir yanıt vermek zorundayız. Söylem etiği açısından baktığımızda en büyük sorun budur. İşte bu noktada sorumluluk etiği devreye girmektedir. Bu durumda stratrejik ve karşı stratejik edimi kabul etmek durumundayız. Ayrıca sorumluluk etiğinin teleolojik boyutu da olmalıdır: Dünyadaki mevcut durumu, gezegensel boyutta, makroskopik olarak öyle değiştirmeye çalışmalıyız ki, her türlü etik sorun (özellikle de çatışmalar) şiddetle ya da sert müzakerelerle değil söylemle çözülsün. Tabii bu düzenleyici bir düşüncedir. Ben de Peirce gibi düzenleyici düşünceyi vurguluyorum. Düzenleyici düşüncelerle çalışmış olması Kant'ın belki de en önemli yönüdür. Ama bugün çoğu insan (siyasetçiler ve köşe yazarları en başta), söylem taraftarı olduğunu iddia etse de gerçekte söylemci değildir. Siyasetçilerin resmi retoriği böyle olsa da gerçekte stratejik söylem egemendir. Ama bu çok geniş bir alan.

P. G.: Profesör Apel'in söylediği pek çok şeye katılsam da bazılarına katılmıyorum. ABD'deki çoğu Kant yorumcusunun aşkınsal ile aşkın arasındaki ayrımı gözden kaçırdıkları doğrudur örneğin. Kuşkusuz ben bu ayrımı çok önemsiyorum. Ancak Kant etiğinin ya da pratik felsefesinin durumsal olduğunu düşünüyorum ben. Bu çok genel düzeyde olsa da çok önemli bazı noktalar açısından geçerlidir. Örneğin Kant, akılsal davranış ilkelerini geliştirmeye çalışırken, empirik durum (bedensellik, sonluluk, yeryüzünde noktasallık vs.) içindeki akıl sahibi varlıklar olarak bizler açısından bu ilkelerin sonuçlarının ne olduğunu da ele almaktan geri kalmıyor. Kant'a göre görevler, işte tam da bu sonuçlardan doğmaktadır. Kant'ın argüman biçimi bize bunu gösteriyor. Özellikle iki önemli şeyi burada dile getirmek istiyorum. İkisi de Kant'ın son on yılına ait olup, teleoloji ve tarihle ilgilidir. *Teleolojik Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde[21] Kant, doğa sistemiyle özgürlük sistemini birleştirme ya da bir araya getirme çabasındadır. Doğanın anlamlı bir sistem olduğunu savunmak, onun bir amacı ya da hedefi olduğunu iddia etmek, bu amacın ahlaki bir değeri olduğunu ortaya koymaktan başka bir şey değildir. Burada söz konusu olabilecek tek ahlaki değer, kendi ahlaki değerlerimizdir. Tersi açısından düşündüğümüzde, kendi ahlaki düşüncemizin doğa içinde yer aldığını da savunabiliriz. Buna, doğanın bir parçası olarak varmak durumundayız. Kant bunları açık açık dile getirmese de argümanlarının ardında yatan plan böyledir. Dolayısıyla tercih ve edimlerimizin sonuçları üzerine düşünmek zorunda kalırız ve bunu da doğa çerçevesi içinde yapmak durumundayız. Çünkü yegane varoluş imkanımız doğa içinde varoluşumuzdur. Bu da bizi, Kant'ın *Ebedi Barış*'taki "yazgı" konusuna getirmektedir. Ben Kant'ın, "her tarihi süreç ebedi barışa katkıda bulunmaktadır", gibi bir argüman öne sürmediğini düşünüyorum. Kant'ın "radikal kötülük kuramı"nı ele alalım örneğin. Bu kuram, onun "radikal özgürlük kuramı"nın tamamlayıcısıdır bana göre. Eğer iyi olanı seçmekte gerçekten özgürsek, kötü olanı seçebilmekte de gerçekten özgür olmalıyız. Kuram özetle bunu söylemektedir. Bunu göz önüne alırsak, Kant'ın 1795'te kaleme aldığı *Ebedi Barış*'ta, barışı güvence altına alacak bir doğal gelişim anlayışı içinde olmasını bekleyemeyiz. Fakat ahlaki amaç ve hedeflerimizi doğanın içinde gerçekleştirmekten başka bir seçeneğimiz olmadığından, doğanın bize, söz konusu hedef ve amaçları gerçekleştirmekte yararlanabileceğimiz araçlar (örneğin toplumsal olmayan toplumsallık yasası) sunduğunu da kabul etmek durumundadır. Bu durumda doğa bize, doğru olanı yapma

imkanı sunmaktadır. Birçok zayıf taraflara sahip psikolojik varlıklar olarak bizler, doğanın bize bir yön göstermekte olduğunu varsayarak bundan bir tür ümit çıkarsayabilmekteyiz. Ama Kant'ın nihai düşüncesinde, bizler özgürce tercihte bulunmak zorundayız. Adalet; yerel, küresel adalet vs. gibi ahlaki hedef ve amaçları gerçekleştirecek olan doğa değil bizleriz. Buna varabilmek için doğanın bize sunduğu araçları kullanmakta ise hiçbir sakınca olmadığı gibi bu imkanlardan yararlanmamız gereklidir de. Fakat doğa bize hiçbir güvence vermez.

K. O. A.: Söylediklerinize katılıyorum. Kant, yazılarının bazı yerlerinde, insanın konumlanmışlığı ve durumsallığı hakkında oldukça ilginç şeyler söylüyor. Örneğin ahlaki ilerlemenin mümkün olup olamayacağını soruyor. Kant'ın yaşadığı dönemde, böylesi bir ilerlemenin mümkün olamayacağını savunanlar vardı, Mendelssohn örneğin. Kant'ın bunlara karşı öne sürdüğü argüman son derece ilginçtir. Ben kendi çalışmalarımı hep bu argümanla ilişkilendiriyorum. Argüman şudur: Ahlaki gelişmeyi bir ödev olarak düşünmek zorundayız. (Burada Lyotard'ı eleştirmek isterim. Çünkü o, Kant'ın, tarihin kaçınılmaz ilerlemesi düşüncesinin atası olduğunu düşünenlerdendir. Ama Lyotard bu konuda tamamıyla yanılıyor.) Onların mümkün olduğunu her zaman göz önünde bulundurmak ödevini taşıdığımızı söylemektedir Kant. Oysa ahlaki ilerlemenin mümkün olamayacağını savunanlar (Mendelssohn örneğin), bunun neden mümkün olmadığını ispatla yükümlüdürler. Kant burada tam olarak şunları söyler: Onlar ahlaki ilerlemenin neden mümkün olamayacağını yeterli biçimde kanıtlayamadıkları sürece, ilerlemeyi tahayyül etmeyi bir ödev olarak kabul etmek zorundayız. Bu çok güzel ve ince bir vurgudur.

M. B.: Ben de bu konuda şunları eklemek istiyorum: Yirmibirinci yüzyıldan geriye doğru, Sokrates öncesi felsefeden bu yana baktığımızda, Kant, günümüz felsefesi açısından kendimize en yakın olan, bağlantı kurabileceğimiz ve hatta bağlantı kurmak zorunda olduğumuz en önemli filozoftur. Bizzat Kant'ın tarihsel konumlanmışlığını reddetmek mümkün değil. Zaten kendisi de bunun farkında. Ona göre felsefe tarihindeki en önemli karakterler Leibniz, Newton ve Rousseau'dur. Bugün burada Rousseau hakkında hiç konuşmadık mesela. Oysa o, felsefe tarihinde ilk kez, insanın özü özgürlüktür, diyerek çok önemli bir adım atmıştır. Bu iddianın Kant üzerindeki etkisi çok büyüktür. Öte yandan Kant da Hegel gibi, felsefenin tüm alanlarında (Antikçağ'daki sınıflandırmasıyla kuramsal

felsefe, pratik felsefe ve mantık) eser vermiş, önemli şeyler söylemiş olan filozofların son temsilcisidir. Kant'tan sonra bazı felsefi disiplinlerde (örneğin varoluşçulukta, dil felsefesinde ya da Marksizmde) önemli atılımların sağlandığı ve Kant'ın bu alanlarda aşıldığı doğrudur, kuşkusuz. Ama bunlar, gerçekten de sınırlı perspektiflere sahip alanlar olup, Kant'taki sistematik bütünlüğe ya da genişliğe sahip değildirler. Oysa felsefe her alanda yetkili ve yetkin olmalı, sadece bir konuya (örneğin özgürlüğe, dile, varlık sorusuna ya da topluma) odaklanmamalıdır. Kant söz konusu disipliner sınırlamalara hiçbir zaman gitmemiştir. Söylemek istediğim üçüncü nokta ise, yirmibirinci yüzyıl felsefesinin karşılaştığı sorunların çok kolaylıkla Kant'a erişim sağlayabileceğidir. Einstein ve Planck örneğini ele alalım. Schelling ya da Hegel'den hareketle Einstein veya Planck'ın uğraştığı sorunlara yeni açılımlar kazandırmak imkansızdır. Oysa Kant'la bağlantılı olarak güncel fizik tartışmalarına bile büyük katkılar sağlanabilmektedir. Son olarak da şunu belirtmek istiyorum: Kant'ın pratik felsefesi, özellikle de hukuk felsefesi ve devletlerarası hukuk öğretisi, günümüz açısından son derece önemli ve değerlidir. Örneğin Birleşmiş Milletler'le ya da dünyada barışın sağlanmasıyla ilgili tüm sorularda bile Kant'ın söylediği şeylere dönüp bakmakta yarar vardır. Kant hem uluslararası ilişkiler sorunlarında, hem de fen bilimleri sorunlarında ufuk açıcı bir kaynak olmaya devam etmektedir.

Notlar

1 Immanuel Kant, *Opus Postumum*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Hazırlayan ve Çevirenler: Eckart Förster, Michael Rosen, Cambridge University Press, Cambridge: 1995. [*Bu söyleşideki tüm dipnotlar bana aittir – khö.*]

2 *Saf Aklın Eleştirisi*: *İkinci Benzeşim*, A 189 / B 232: Buradaki konu, nedensellik yasalarına göre zamansal ardışıklık ilkesidir.

3 *Akademie-Ausgabe*, Cilt XIV-XXIII.

4 The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: *Critique of the Power of Judgment*, Hazırlayan ve Çeviren: Paul Guyer, Eric Matthews, Cambridge University Press, Cambridge: 2001.

5 *Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektubu*, 1:20.

6 *Columbia Üniversitesi* Felsefe Bölümü'nde profesör.

7 *Carleton Üniversitesi* Felsefe Bölümü'nde profesör.

8 *Saf Aklın Eleştirisi*: İkinci Kitap: İlkelerin Çözümlemi (Aşkınsal Yargı Yetisi Öğretisi).

9 Mikro ile makro kozmos arasında kalan ve çoğunlukla etik yaşama-dünyasına tekabül eden "dünyasal" alan.

10 *Technische Universität Darmstadt*'ta felsefe profesörü.
11 *Opus postumum*'un dijital ortamdaki yazmaları *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften*'in ilgili internet sayfasından tek tek izlenebilmektedir: http://kant.bbaw.de/op /faks.htm [11.11.2004].
12 *Johns Hopkins University*'de felsefe profesörü.
13 *Saf Aklın Eleştirisi*: B XI-XII.
14 *Saf Aklın Eleştirisi*: B XIII.
15 *Bayerische Akademie der Wissenschaften*'de profesör.
16 Princeton'daki *School of Social Science, Institute for Advanced Studies*'te profesör.
17 Michael Wolff, Abhandlung über die Prinzipien der Logik, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2004.
18 *Saf Aklın Eleştirisi*: B VIII.
19 *Aesthetica* adlı yapıtıyla.
20 "Dünya yok olsa bile adalet baki kalmalıdır."
21 *Yargı Gücünün Eleştirisi*, İkinci Bölüm.

Çeviren: Kaan H. Ökten

Cogito 41-42, *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, Kış 2005

Türkiye'de Feminizm ve Kadın Hareketi

YASEMİN AKİS - ÜLKÜ ÖZAKIN - SERPİL SANCAR

Ülkü Özakın: Bu söyleşide Yasemin Akis ve ben Serpil Sancar'la genelde feminist kuram özelde Türkiye'de feminizm ve kadın hareketi üzerine konuşacağız. İsterseniz "Feminist kuram'ı nasıl tanımlayabiliriz?" sorusunu yanıtlayarak ve kuramın zaman içindeki gelişimini özetleyerek başlayalım.

Serpil Sancar: Feminist kuram dediğimiz şey modern kapitalist toplumlarda, erkek egemenliğine dayalı toplumsal yapıları anlamaya yarayacak, çözümleyecek kuramsal araçları geliştirme derdinden çıkıyor. Bunun çıkış noktası erkek egemen toplum ya da ataerkillik denen kavram. Sanırım başlangıç noktası burası.

Ü. Ö.: Yani bir sistem var karşımızda. Feminist kuram ve modern kapitalist toplumlardaki yapılar ilişkisini biraz açabilir miyiz? Kapitalizmin ataerkilliği hiç yoktan ortaya çıkardığını düşünmediğimize göre, feminist kuram, karşısında erkek egemen toplumu gördüğünden mi bu bahsettiğiniz toplumdaki sistemi analiz edecek şekilde gelişti?

S. S.: Endüstriyel kapitalist toplumlarda insanların gündelik ilişkiler alanının 'özel alan' diye toplumsal – kamusal yaşamın dışına itilmesi ve buraya kadınların ve dişil değerlerin konması ile oluşan cinsiyet rejiminden bahsediyoruz. Yani kapitalizme özgü bir ataerkilliğin ortaya çıkarılışıyla başlayan bir süreçten bahsediyoruz. Modern adı verilen toplumların, kadınları hem özel alana kapatan hem de üretim alanında ikincilleştiren yapısı kadınlar açısından önemli ezilme ve ayrımcılık koşulları yaratmıştı. Oysa endüstriyel kapitalizmin zihinsel-düşünsel bağlamı olan modernizm insanlara doğuştan eşit ve özgür olduğunu söylüyordu. Bu

sadece mülk sahipleri için bir gerçekti. Eşit toplumsal koşullarda yaşamayan diğer insan grupları gibi kadınlar da kendi yaşadıkları bu paradoksal duruma yani eşitsizliklere karşı çıkmaya başladılar ve böylece bir "kadın sorunları" meselesi oluştu. Feminist kuram bu "kadın sorunu"nun belli bir aşamasında eleştirel düşüncenin bir halidir aslında. Bunun da odak noktası erkek egemen bir toplumsal yapıyı anlatmaya çalışan ataerkillik kavramıdır.

Ataerkillik büyük ölçüde yapısal analizlerle ya da yapısalcı yaklaşımlarla beslenmiş bir kavram ve erkek egemenliğini sürekli kılan toplumsal ve siyasal yapıları anlayabilmeyi sağlıyor. Ataerkillik kavramı dikkatimizi hep yapılara çeker. Mesela kadının karşılıksız ev-içi emeğine dayalı heteroseksüel tek eşli evlilik, erkek emeğini merkeze alan işgücü piyasası, askerlik ve vergi vermeye dayalı vatandaşlık temelli ulus-devlet yapıları... Bunlar hep erkek egemenliğini tesis edecek şekilde yapılanmıştır.

Yasemin Akis: Feminist kuram toplumsal yapılara bakarken ezber bozması nedeniyle farklı ve yeni bir alanı görmemize olanak tanıdı. Feminizm öncesi yapısal eleştiriler çoğunlukla kapitalist sistem ve sınıf analizleri üzerinden yapılırken bu çalışmalar, içersinde kadınların ayrıca yaşadıkları ezilmeyi dikkate almadıkları için eleştirildiler. Feminizmin bu çıkışından sonra neler yapıldı?

S. S.: Bu kalkış noktasından çıkarak bir analiz dönemi yaşanıyor. Farklı toplumsal alanları analiz ediyorlar, örneğin özel alan, evlilik, karşılıksız kadın emeği...

Y. A.: Gerçi hep Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* kitabı örnek gösterilir; "aslında Engels de kadın emeğinin sömürülmesinden bahsetmiştir" denir ama feminist eleştiriden daha erken tarihli olması dolayısıyla önemli olsa da, bu yapıtta kadın emeğinin ev içinde sömürülmesine çok kısaca değinilir. Peki, feminist kuramın buradaki eleştirisi temel olarak neye odaklandı?

S. S.: En önemli eleştiri noktalarından biri, Marksist kuramın, kadın emeğine, karşılıksız eviçi emeğe kör kalması, dikkate almaması, onu analizinin odağına almamış olması. Zaten bu körlük doğuruyor feminist kuramı, bu boşluğu analiz etmek için feminist kuram gelişiyor. Ataerkillik nerelerde analiz edildi? Öncelikle 1970'lerde feminist kuramın baktığı yerlerden biri özel alandı, değil mi? Yani orada yaşanan kadınlık deneyimlerine, cinsellik, aşk, evlilik, annelik, babalık, aile vb; bunlara bakarak erkek egemen-

liğinin gerçekleşme koşullarını açıklamaya yönelen eleştirel tartışmalar ortaya çıktı.

Y. A.: Emek dağılımı...

S. S.: Evet... Cinsiyete dayalı işbölümü, yani kadın emeği ile erkek emeği arasında farklı yapılanma koşullarına bakıldı; buralardan erkek egemenliğinin nasıl kurulduğu tanımlandı. Sonra tabii siyasal alana da bakıldı. Devlet, siyasal partiler, siyasal temsil erkek iktidarının kurulduğu alanlar olarak konuşuldu. Aslında çok az çalışılan alanlar da var değil mi? Mesela, militarizm gibi, zorunlu askerlik sistemine dayalı ordular gibi; feminizmin çok az çalıştığı alanlar bunlar.

Y. A.: Feminist hareketin ve feminist teorinin Türkiye'deki seyrine bakacak olursak; tarih olarak feminizmin 80'lerden itibaren Türkiye'de yükselmeye başladığını, öncesinde sol hareketin getirdiği o dönemsel sorgulamanın feminizme yansıdığını ve sonrasındaysa feminizmin yavaş yavaş kadın çalışmaları şeklinde üniversitelere ve sivil topluma çekilmesinin gerçekleştiğini söyleyebilir miyiz?

S. S.: Ama o noktada Avrupa ile ya da Kuzey Atlantik coğrafyasıyla karşılaştırdığınızda önemli bir fark oldu. Orada feminist hareket '68 sonrası radikal siyasetle paralel gelişti. Türkiye'de ise tam tersi oldu. Radikal siyaset bastırıldı, yok oldu, ondan sonra feminizm çıktı. Bunun çok önemli sonuçları olduğunu düşünüyorum Türkiye açısından. Bu nedenle Türkiye'de feminist hareket kendi siyasal gündemini, ülkenin siyasal gündemine taşımakta çok zorlandı. Özellikle kadın politikaları alanında kurumsallaşma gerektiren konularda, kendi gündemini devlet politikalarına ve kamu alanına, siyaset alanına taşımakta çok zorlandı. Halen bu konuda feminist siyasetin ilk basamaklarda bulunduğunu, oralarda takılıp siyasal engellenmeleri kolay aşamadığını düşünüyorum.

Ü. Ö.: Ama daha güçlü bir hareket içinde kadınlara ayrı, bağımsız bir yer sağlanması konusunda bir destek olmadı. Yani kadınların talepleri içinde yeterince kabul görüp, "Evet, haklısınız" diyen herhangi bir hareket olmadı.

S. S.: Mevcut siyasal aktörlerin kadın hareketinin taleplerine bakıp "Haklısınız" demeleri de yetmiyor aslında; yani feminist siyaset eninde sonunda siyasal pazarlıklar ve siyasal çatışma dinamikleriyle örülüdür. Ama Avrupa'da yeşil hareket, sol hareket, çatışmalı da olsa, siyasi partiler aracılığıyla ve reformlar döneminde feminist talepleri siyasal alana taşıdı. Örneğin kota politikaları böyle bir ortak ittifaktan çıktı. Feminist hare-

ketle radikal veya liberal özgürlükçü diğer hareketlerin ittifakından çıktı. Yani mevcut devlet politika ve kurumlarının cinsiyet eşitliği açısından yeniden yapılandırılması, yeni bir kadın politikası veya eşitlik politikası gündeminin oluşması bütün o çatışmalı ilişkiden çıktı. Kabul etmeseler bile feminizmin siyasal alana böyle bir etkisi oldu; erkek egemen siyasal yapıları belli ölçülerde dönüştürdü. Almanya'da, Yeşiller Partisi'nin rotasyonlu liderlik ve kota politikalarının ilk uygulanmaya başladığı dönemler öyle dönemlerdi. Türkiye aynı tarihsel dönemi askeri rejimlerle geçirdi. Türkiye'de feminist hareket erkek egemen toplum eleştirisi yapmaya başladığında dönem zaten bir askeri rejim dönemiydi. Bütün radikal özgürlükçü hareketler sönmüş ve yok olmuştu. O anlamda Avrupa deneyimi ile bir fark olduğunu düşünüyorum. Bu, Türkiye'de feminist harekete hem bazı kazanımlar, hem kayıplar getirdi. Kaybı, bir tür devlet feminizmi ya da kadın erkek eşitlik politikası yaratmaktaki zayıflığı, güçsüzlüğü oldu. Çünkü radikal bir partneri olamadı feminist hareketin; siyasal alanı yeniden şekillendirecek bir partneri olamadı. Partneri İslamcı kadın örgütleri falan oldu, ya da zaten o dönemde Kemalist kadın hakları söylemi de sönümlendiği için feminist örgütler çok da ittifak yapacak ortak bulamadılar. O anlamda bir fark olduğunu düşünüyorum.

Ü. Ö.: Bir de tabii Batıdaki harekette şöyle bir durum var, 68'den sonra aktivistler kuramı geliştiren kişiler oldu. Daha sonra yazdıkları Türkçeye çevirilerek Türkiye'de de yeni bir harekete evrildi. Yani Batılı aktivistlerin politika içinde ürettikleri eserlerin çevirilmesiyle burada da bir bilinçlenme ve eylemler ortaya çıkıyor sanırım, değil mi?

S. S.: Evet, bizde feminist aktivizmle feminizmin teorik meselelerini tartışanlar belli çevrelerde iç içe geçti. Ama yakın zamanda bunun da değişmeye başladığını görüyoruz. Feminist aktivistler ile feminizmin sorunlarını kuramsal boyutlarıyla tartışanlar arasında bir uçurum oluşmaya başladı, bu uçurum genişliyor. Aktivistlerin gözünde feminist kuram tartışmalarının biraz itibar yitirmekte olduğunu düşünüyorum.

Ü. Ö.: Yeni feminist dergiler çıktı. Onların, yani *Amargi*, *Feminist Politika*, *Feminist Yaklaşımlar* gibi dergilerin bir arabulucu ve iki tarafı da besleyici bir rolü olduğunu düşünüyor musunuz?

S. S.: Bu dergilerin hepsi çok yeni, o nedenle kesin bir yorum yapmak istemem ama mevcut feminist dergiler feminist kuram meseleleriyle çok da uğraşmıyor. Daha doğrusu kuramsal alanın hem kadın hareketiyle hem

de feminist yayın alanıyla çok sağlıklı bir bağlantı kurabildiğini düşünmüyorum. Bunun da ciddi siyasi bedelleri olduğunu düşünüyorum. Örneğin kadın örgütlerinde çok yaygın bir özcülük var. Yani kadın olmanın kendisi varoluşsal bir şey, o kadının cinsiyete dayalı iktidar ilişkileri karşısında nasıl duracağını, kadın olmayı nasıl savunduğuna ve sorguladığına bakılmaksızın, kadın olmanın biyolojik hali bir siyasal konum yaratıyormuş gibi davranılıyor. Dolayısıyla bir yere bir kadın seçiliyorsa, bir karar koltuğuna bir kadın oturuyorsa mutlaka bu feminizmin başarısı oluyor. Bu tabii ki ciddi bir özcülük. Bu kadınların erkek egemenliğini ne kadar yeniden ürettiklerini sorgulayacak bir bakış açısı hâlâ havada kalıyor.

Ü. Ö.: Yine de bu dergilerdeki tartışmalarla bunun aşılması için bir sorgulama ortamı oluşuyor mu?

S. S.: Evet... Bu önümüzdeki dönemde, başarılsa iyi olacak. Ama bunu tetikleyecek bir şey lazım. Yani Türkiye'de halen teorik düzeyde feminizmin sorunlarını tartışan bir yayın organımız yok. Bu konuda çok fazla kafa yoran kişiler oturup yazmıyor ya da Türkiye'ye dönük yazmıyorlar hatta. Yurtdışında herhangi bir toplantıda Türkiye'den gelen en az birkaç tane feminist araştırmacı buluyorsunuz ama onların Türkiye'de hiç tartışmalara katıldıklarını ben görmüyorum. Bu çok ilginç bir şey.

Ü. Ö.: Feminist kuramın içindeki temel kavramlar, bunların ilişkisi ve zaman içindeki evrimleriyle ilgili neler söyleyebiliriz?

Y. A.: Biraz önce Serpil hocanın anlattığı ataerki kavramı, feminizm içersinde kullanılan en önemli başlangıçlardan birini oluşturuyor. Feminizm içerisindeki dönüm noktalarından biri de "toplumsal cinsiyet" kavramının kullanılmaya başlanması. Bu kavramlar aslında ilk kullanılmaya başlanmalarından farklı olarak bugün şöyle bir ikilem ortaya çıkarmış gibi: Toplumsal cinsiyet birazcık daha yumuşak, daha kadın – erkek ilişkilerine, iktidar ilişkilerine odaklanan bir kavramken, sanki ataerki ve feminizm kulakta daha tehlikeli çınladığı için akademisyenler veya aktivistler haricinde neredeyse kullanılmaz vaziyette. Mesela Türkiye'de siyaset alanında, feminizmin adı ağza bile alınamazken veya dahası feminizm bir aşağılama olarak kullanılırken, toplumsal cinsiyet kavramı feminizm kaynaklı olmasına karşın feminizm karşıtları tarafından bile tercih edilen, siyaseten kabul edilen ancak içi boşaltılmış bir kavram haline geldi. Sizce feminizm veya feminist kuram içinde bunun gibi zamanla kullanımı, içeriği veya arasındaki ilişkisi değişen başka kavramlar da var mı?

Ü. Ö.: Feminist kuramın temel kavramlarından ataerkillik ve toplumsal cinsiyet aslında biraz değişik kişilerin birbirinin yerine kullanılmayı tercih ettiği kavramlar. Ataerkillik kadınların yaşadığı ezilmeyi bir sistem olarak tanımlamış, "kapitalizm bir sistemse bu da öyledir" denmiş. İlk başta politik bir hareketin başlaması için böyle bir şey gerekli. Ama sonrasında, teori gelişirken kadınların bu çerçevede çok zayıf ve kurban olarak temsil edilmelerine yol açtığı endişesi ortaya çıkmış. "Bir kadın ya da kadınlar hiçbir şeyi değiştiremez, karşımızdaki çok büyük bir yapı" diye algılanmasının sorunlu olduğunu düşünen bazı feminist teorisyenler de bunun pasifleştirici bir etkisi olduğunu düşünmeye başlamışlar. Ataerkilliğin analize yeterince yer açmayan bir kavram olduğu dile getirilmiş çünkü değişik topluluklar ve kişiler arasında farklı ilişkiler var ve eldeki kavramlar bunları ortaya çıkarmaya yetmiyor. Bu yüzden sanırım mikro düzeyde toplumsal cinsiyet kavramını analizin temel kavramı olarak kabul eden teorisyenler daha çoğunlukta son dönemde. Ama sanki bu eleştiri sonucu ataerkillik toptan yokmuş gibi farzedilir ve feminist analiz sadece akademiye ait küçük bir alan haline gelirse, Yasemin'in değindiği gibi makro düzeyde varolan ve politik mücadelenin en önemli kavramı olan ataerkillik kavramını kaybetme riski doğuyor. Siz ne dersiniz?

S. S.: Ataerkillik kavramı etrafında başlayan tartışma bize erkek üstünlüğü ve egemenliğinin nasıl inşa edildiğini ve bunun kurumlarını gösterdi. Bu anlamda çok başarılı bir kavram tabii. Ama oradan çıkan şöyle bir sonuç oldu: Bütün kadınlar ezilir; yani ataerkillik öyle bir şeydir ki bütün kadınları ezer. Kadınları ortak kılan şey de bu ezilmedir. Bütün kadınlar aşağı yukarı aynı tarzda ezilir. Bu feminist hareketin değişen pratiğine denk düşmedi. Çünkü Batı'dan başlayan, endüstriyel kapitalist toplumlardan başlayan feminist hareket giderek dünyaya yayıldıkça farklı kadınlıkların, farklı ezilme biçimlerinin, öte yandan da erkek egemenliğiyle işbirliği yapan başka kadınlıkların olduğunu gördük. Oysa ataerkillik kavramının duvara tosladığı yer burası oldu. Onun dışında erkek egemenliğine dayalı kurumları anlatması ve göstermesi açısından hâlâ, bugün de çok yararlı bir kavram olduğunu düşünüyorum. Yani devlet analizi yapacaksınız, militarizm analizi yapacaksınız, örgütlenmiş işgücü piyasası analizi yapacaksınız, ataerkillik kavramını kullanmayıp da ne yapacaksınız? Bu alanlarda çok etkili. Bunun yanında zaman içinde, biraz da post-yapısalcı kuramın etkisiyle, toplumsal cinsiyet kavramı gelişti.

Ü. Ö.: Bunun eşcinsel hareketin de yine özgürlükçü ve erkek egemenliğine karşı bir hareket olarak benzer bir hissiyat içinde olmasıyla da ilgisi olabilir mi?

S. S.: Tabii... Ama esas olarak şöyle bir noktadan bakıldı sanıyorum. Benim gördüğüm şey şu, erkekliğin de bir toplumsal inşa, toplumsal konum, kimlik konumu olduğu geç de olsa kavranmaya başladı. Bu sayede kadınların, erkeklerin, farklı cinsel yönelimlerin, çok değişik hiyerarşilerle, farklı iktidar ilişkileri içinde inşa edildiği daha yakından görülmeye başlandı. O anlamda post-yapısalcı yaklaşımın önemli ufuk açıcı etkisi oldu. Yapıları da iktidar ilişkileri gibi ele alarak bu ilişkilerin nasıl işlediğini, nasıl inşa olduğunu anlamaya çalışan bir yaklaşım ortaya çıktı ve toplumsal cinsiyet kavramı etrafından kendini tanımladı. Toplumsal cinsiyet kavramı bize ne olanakları sunuyor? Yapılara değil, ilişkilere baktığımızda, toplumsal ilişkilerin şekillenmesine baktığımızda, kültürel formlar, ekonomik, siyasi anlamların oluşumuna baktığımızda, bunların içindeki erillikler, dişillikler nasıl oluşuyor diye sorguladığımızda işe yarar. Bunların kendi içlerindeki hiyerarşiler, karşılıklı birbirlerini belirleme biçimleri nasıl oluşuyor? Örneğin erkeklik niye sertlik ve kadınlık niye yumuşaklık ile ifade ediliyor? Toplumsal cinsiyet böyle bir şeyi anlamada bize elverişli araçlar sundu. Dolayısıyla bence mesele, ataerkilliğin yerini alacak bir başka kavram üretmek değil, nereye baktığımıza, nereyi anlamaya çalıştığımıza, o anlamaya çalıştığımız olguya uygun kavram seçmemiz ile ilgilidir ve bu gerekli bir durumdur. Yani bugün bence analizde ikisi de kullanılıyor. Hem ataerkillik kullanılıyor, hem toplumsal cinsiyet kullanılıyor. Hani, daha yapısal, daha kurumsal, daha erkek egemenliğinin stratejileri üzerine bir anlama için ataerkilliği kullanacaksınız; daha ilişkisel, daha sosyal, daha kültürel olgulara baktığınızda ötekini kullanacaksınız. Toplumsal cinsiyet kavramının ayrı bir üstünlüğü de, farklı erkeklik hallerini, erkeklikler arasındaki hiyerarşileri de analize katarak bakmamızı sağlıyor olması. Hani orada da bir artısı ilaveten var ama senin dediğin gibi toplumsal cinsiyet kavramı çok naif, nötr, herkes tarafından eleştirel içeriği boşaltılarak kullanılabilir bir boyuta çekilmeye de çalışılıyor halen. Yani toplumsal cinsiyet kavramı herhangi bir eleştiri içermeden kullanılabiliyor. Bu durumun, kavramın ortaya çıktığı tarihsel dönemde feminist siyasetin formel örgütlü siyasetin dokularına nüfuz etme çabasıyla meşgul olmasından ileri geldiğini düşünüyorum. Eşzamanlı olarak, kadın siyasetinin taleplerini dikkate almak zorunda

kalan kurumsal siyaset toplumsal cinsiyet kavramını biraz böyle nötr ve eleştirel içerikten yoksun bir şey olarak öne çıkardı ve kullanmaya başladı. Erkek egemenliğine karşı olmaktan bahsetmektense "kadınlara haklarını verelim" diyen bir söylemsel bağlamda kullanılmaya başlandı toplumsal cinsiyet kavramı. Bu durum aslında kavramın kullanılış bağlamlarındaki yoğun bir siyasi mücadelenin varlığına işaret ediyor.

Y. A.: Aslında siyasete kadın olarak bakmakla feminist bir kadın olarak bakmak arasında ne tür farklar var, onlara da değinebiliriz. Kadın hareketi veya feminist hareket derken bu ikisi arasında nasıl bir ayrım yapılabilir?

S. S.: Bu işin bam teli bu bence... Bence feminizm doğrudan erkek egemen iktidar ilişkilerini sorgulayan bir içeriğe sahip. Sonuç itibariyle feminizm erkekliği üstün kılan, egemen hale getiren ilişkileri sorgulamaktan başlar; bunu değiştirmeyi talep eder ve değiştirilebileceğini düşündüğü öneriler sunar. Ama kadın hareketi yahut da kadın siyaseti, kadınları güçlendirecek herhangi bir içerik ile tanımlanabilir. Kadın hakları hareketinin yani kadın siyasetinin erkek egemenliğine son vermek gibi somut bir hedefi olduğunu söyleyemeyiz. Ama dolaylı sonuçlar itibariyle kadın hakları siyaseti de aynı sonuca gidebilir; yani erkek egemenliğini zayıflatma gibi bir noktaya gidebilir. Ama öyle bir zorunlu, tanımlanmış hedefi yoktur. Yani kadınları güçlendirme, kadın haklarını savunma düzeyinde kalınır. Örneğin kadınlar evlilik kurumu içinde dayak yemesinler denir ama evlilik kurumunun kendisi sorgulanmaz; olduğu gibi kalır. Feminizm evliliğin nasıl bir kurum olduğunu da sorgular ve eleştirir; kadınlarla erkekler arasında eşitlik açısından bakarak, kadınların eşitliğini reddeden, erkekliği önceleyen bir sonuç var mı, bunu sorgular.

Ü. Ö.: Aslında Türkiye'de sokağa çıkan harekete pek fazla feminist hareket denmiyor, kadın hareketi ya da kadın kurtuluş hareketi diye kullananlar var. Feminizmin ortak paydasında birleşmekte hâlâ çekince duyan kadınlar var. Feminist hareketin dışındaki hareketleri de kendisine yakın bulan kadınların da harekete dahil edilmesi amacıyla böyle yapılıyor belki de. Çünkü siz şimdi feminist hareket deyince, fazla kullanmadığımız için kulağa pek tanıdık gelmiyor.

S. S.: Yani kadın hareketi aslında çok geniş bir koalisyon hareketi olarak ortaya çıkıyor. Feminist hareket ise kadın sorunlarına farklı açılardan bakan farklı politik hareketleri, gündemleri, büyük ölçüde kadın bakış açısı odaklı bir yöne çekebilmek için tanımlanan politik stratejiler toplamıdır

aslında. Ama kadın hareketinin feminist hareketten başka bileşenleri de vardır. Mesela, İslami siyasi hareket içinden tartışılan bir tür kadın hakları meselesi var. Aslında literatürde Batılı-olmayan bir tür "Doğu feminizmi" var mıdır, yok mudur gibi tartışmalar var. Post-kolonyal feminizm tartışmaları da buna örnektir.

Y. A.: Biraz önce bahsettiğiniz şey, Türkiye'de kadın haklarıyla ilgili farklı kadın çevrelerinden gelen ya da –AKP kadın kollarının durumunda olduğu gibi– gelemeyen tepkileri anımsattı bana. Örneğin kadınlar için kota meselesi ilk kez gündeme geldiğinde AKP içindeki kadınların kotaya ilk başta karşı çıkışı, hatta Tayyip Erdoğan'ın "Kadınlar mal mı ki kota koyalım?" diyerek kadınlara yönelik pozitif ayrımcılığı reddedişi, sonradan partinin yerel seçimler için daha fazla kadını kampanyaya çağırmaya çalışması ve "her üç kişiden biri kadın olmalı" diyerek ifade değiştirmesi kendi içinde çelişkiler taşıyor. Bu süreç boyunca AKP içindeki kadınlardan ise Erdoğan'ın açıklamalarına karşı çıkan bir ses duymak hiç mümkün olmadı. Ancak AKP'nin kadınlara yönelik politikalarını beğenmeyen İslami çevrelerden kadınlar da var. Bunu nasıl tartışmak gerekiyor, yani Türkiye'de feminizm farklı kadın gruplarının kadın haklarıyla ilgili tepkilerine nasıl yaklaşabilir?

S. S.: Bence Türkiye'de Batı'dan farklı bir deneyim oluşmaya başladı, çünkü Batı'da feminizmi formel siyasal alana taşıyan şey feminizm ile sol örgütlenmeler arasındaki ittifak idi. Sol ya da liberal hareketler feminist talepleri ciddiye alıp tartıştılar ve birlikte yeni bir siyasal şekillenme, yapılanma ortaya çıkarmaya çalıştılar. Bunun amacı kadınları da eşit koşullarda içine alan bir siyasal toplum yaratmaktı. Buna literatürde "soldan bulaşma" derler. Örneğin Almanya'da, İskandinav ülkelerinde, Fransa'da Mitterand döneminde, İngiltere'de İşçi Partisi iktidarında olanlara bakarsak bunun örneklerini görürüz. Genel olarak dünyaya bakış açısında bir eşitlik ve özgürlük problemi olan bir siyasal hareketin, feminist hareketle karşılaşması ve bir etkilenme yaşaması kaçınılmazdır. Kota ve olumlu ayrımcılık politikaları buradan çıkmıştır. Türkiye'de böyle bir şey olmadı. Türkiye'de sosyal demokrat siyasal partiler kadın-erkek eşitliği meselesine kapılarını kapattılar. Yani 90'ların sonuna doğru sosyal demokrat partiler, başta CHP olmak üzere feminist siyasetin taleplerinden çok çekindiler ve kapılarını feministlere kapattılar. Bunun Türkiye'de çok önemli tarihsel sonuçları olan bir olgu olduğunu düşünüyorum. Ve kadın erkek eşitliği meselesi bir 10 yıl, 15 yıl geriye gitti bu nedenle. AKP döneminde kadın

sorunları meselesi hâlâ çözülmemiş temel insan hakları sorunu olarak masada kalmış görünüyor ve AKP gibi popülist, muhafazakâr bir partinin bu konuda adım atması için kadın örgütlerinin çok yoğun baskıları oluyor. Özünde bir eşitlik, özgürlük problemi olmayan bir siyasi harekete, insanların eşit değil, dinsel düşünce gereği doğuştan farklı yaratıldığını düşünen bir siyasi harekete kadın-erkek eşitliğini kabul ettirmeye ve bunu politikalarında uygulattırmaya çalışıyorsunuz. Bu hiç kolay bir şey değil. Ama burada devreye giren şeyi, İslamcı kadın çevrelerinin feminist düşünceden ve kadın hakları söyleminden nasıl etkilendiğini görmek lazım. Yani genel ideolojik söylem ne olursa olsun, politik müzakerenin dinamikleri gereği AKP'nin birtakım kapıları kadınlara yavaş yavaş açılıyormuş gibi gözüküyor ama ben bunun çok sınırlı olduğunu düşünüyorum. Ve de parça parça, bütünü görmeyen bir bakış. Kadın-erkek eşitliğini sağlayacak politikaların oluşturduğu bir paket öngörülmüyor. Kadın örgütleri sıkıştırdıkça birkaç şey kabul edip geri çekilen, sonra da bunun nasıl uygulanacağına hiç kafa yormayan bir hükümet politikası var karşımızda. Örneğin Türkiye'de Anayasanın 10. maddesi değişiyor ama devletin cinsler arası eşitliği nasıl gerçekleştireceğini anlatan, tanımlayan bir 'eylem planı' yapılmıyor. TBMM'de kadın-erkek eşitlik komisyonu kuruluyor ama bakanlıklarda, yerel yönetimlerde eşitlik birimlerinin kurulması ile ilgili hükümetin hiçbir fikri yok. Yani günlük politik pazarlıklar ve uzlaşmalar etrafından giden bir süreç var. Kota da bence böyle bir süreç içinde ele alınıyor. Yani AKP'li kadınlar kotaya karşı çıkıyorlar ama kadınların siyasi katılımına karşı çıkmıyorlar. Ama kadınların erkeklerle eşit biçimde siyasal katılımına taraftarlar mı? Belli değil.

Y. A.: Evet, tam da bu noktaya değinmek gerekiyor belki de. Bu niteliksel ve niceliksel katılım arasında fark var. Yani daha çok kadının siyasete katılımına evet deniyor ama kadınların parti içinde ne kadar yükselebildiğine de bakmak lazım: Parti içinde "Kadınlar üye olarak gelsinler, aramızda bulunsunlar, ama lider olmasınlar" düşüncesinin hakim olduğunu görüyoruz. AKP, kadın kolları başkanlığını parti kurulduktan hemen sonra oluşturmasına rağmen yakın tarihe kadar baktığımızda kadın kollarının, çoğunlukla hayır işleri, kendi aralarında geziler, alışverişler veya en son Emine Erdoğan'ın da dahil olduğu Filistin annelerine yardım kampanyası örneğinde olduğu gibi sosyal yardım kampanyaları yürüttüklerini görüyoruz. Son faaliyetleriyle biraz daha farklı bir arayış içinde olmalarına rağmen, kadı-

nın aile içindeki belirlenmiş konumu, geleneksel işbölümü ve annelik rolleri kadının siyaset içindeki pozisyonunu da belirliyor.

S. S.: Yani eril siyaset alanını hiç eleştirmeden bir dişil siyaset alanı açıyorlar. Yan yana ama kesişmeyen iki ayrı siyaset alanı söz konusu oluyor.

Y. A.: Ve bu, kadınlara açtıkları alan da aslında erkek egemen bir yapı taşımaya devam ediyor. Yani o alanı da özgürleştiren, kendi içinde bir sorgulamaya yönlendiren bir alana götürmeyebiliyor her zaman.

S. S.: Daha kamusal, daha görünür ama daha dişil. Dişilliğe yüklenen anlamları hiç sorgulamadan bunu yapıyorlar. Kurulu cinsiyet düzenini yapılandıran, kurumsallaştıran bir uygulamaya dönüşebiliyor.

Ü. Ö.: Kadının aile içindeki yerini, yani, dinin ve muhafazakâr siyasetin verdiği rolü tam olarak içselleştirmiş ve sorgulamadan bir katılım mı söz konusu oluyor?

S. S.: Bazı İslami kadın örgütleri içerisinde bu durumun, yani kadınların dişilleştirilip erkek alanından ayrıştırılmış bir alanda siyasete katma politikasının sorgulandığını biliyoruz. Dinin kadınlara getirdiği her türlü ikincilleştirmeye karşı çıkan cılız da olsa bir ses var. Ama onların sesi de dinin içindeki formel siyasi kademelere çıktıkça yok oluyor aslında. Bu da gerçeğin bir yanı.

Ü. Ö.: Haklısınız. Bir de muhafazakârlığın yükseldiği günümüzde feminizmin konumunu irdeleyebilir miyiz? Feminizm sizce bu muhafazakârlıkla mücadele edebilecek bir politika olabilir mi? Yani muhafazakârlıkta kadının sembolleştirilmesi, ona muhafazakârlığın biçtiği roller ve sınırlar işin içine giriyor. Bu sınırlara karşı bir isyan üzerinden çıkmış bir teori ve hareket olarak feminizm, kadınların kendi varoluşları üzerindeki söz haklarını tekrar kendi ellerine almak istemeleri ve erkeklerin kendilerine dayatmaya çalıştığı çeşitli kalıpların dışına çıkmalarıyla belki de bu konuda gerçek bir mücadele yürütebilecek tek politika gibi görünüyor. Siz bu konuda ne dersiniz?

S. S.: Aynı cümle içinde feminizm ve muhafazakârlık ne zaman yan yana getirilmeye başlandı? Oradan düşünelim. Ne zaman ki Müslüman toplumlar ile Batı toplumları siyasi karşılaşmalar yaşamaya başladılar; İslamcı kadın, başörtülü kadın gibi farklı kadın kimlikleri ortaya çıktı, işte o zaman. Yani Batı'nın kendi içindeki Doğu, yani göçmen Müslüman topluluklar bu tartışmayı tetikledi. Bu bakış muhafazakârlık ile İslamiyet'i aynı şey olarak ele almaya başladı. Başka hiçbir bağlamı olduğunu düşünmüyorum ben.

Ü. Ö.: Hıristiyanlığın içinde de köktendinci görüşler var aslında ama dediğiniz gibi aynı şekilde gündemleşmiyor.

S. S.: İslami topluluklardaki kadınların yaşamı üzerinden konuşuyoruz. Dolayısıyla mesele böyle bir mesele. Yani İslam coğrafyasında kadınların yaşamında ne oluyor diye soruyoruz. Buna verilecek yanıtın değişik boyutları var. Birincisi Batı feminizmi denen feminizm içinde Doğu'nun kadınlarına bakış problemi var. Bu feminist teoride çok tartışılmış bir şey. Batı'nın ve Doğu'nun kadınları arasında mutlak farklar görmek ve bunu bir iktidar ilişkisi olarak algılamak eleştirildi. Doğu'nun kadınlarının ezilmiş, kendi haklarını savunamayan kadınlar olarak tanımlanmasının doğru bir şey olmadığı, bir politik-ideolojik önyargıya dayalı bakış açısı olduğu söylendi. Hatta yakınlarda okuduğum bir kitapta 'emperyalist feminizm' diye bir tanım yapılıyordu. Oysa ki Batılı olmayan toplumlardaki kadın hareketleri içindeki kadın aktivistlerin de ne dediğine bakmak lazım. Bu coğrafyalarda feminist hareket tek tip bir şey değil veya bütün Müslüman coğrafyada tek tip bir kadın ezilmesi yok; buralarda çok farklı feminist mücadeleler var. Buraya bakılınca görülen tek şey, en muhafazakâr, en katı, en despotik dini topluluklar içindeki kadınların yaşamlarını genelleştiren ve bütün coğrafyaya özgüymüş gibi sunan yaklaşım eleştirilmeli. Çünkü bugün için bulunduğumuz coğrafyada farklı farklı kadın direnişleri var, farklı farklı kadın siyaseti var. Dolayısıyla, mesela post-kolonyal feminizm içinden tartışan feminist kuramcılara baktığımızda bunu çok farklı noktalardan konuyu genişleterek tartıştıklarını görüyoruz. Yani "Doğu'yu kurtaracak, Doğu'ya kadın haklarını getirecek ve onun esas normunu oluşturan gelişmiş uygarlık" olarak Batı dünyasına bakmak artık terk edilmesi gereken bir siyaset olarak eleştiriliyor. İşin bir boyutu bu. İkinci boyutu da, bence, bu İslami kadın hareketleri içindeki dönüştürücü pratiği henüz yakından görmeye başlamadık. Böyle bir pratik var mı, yok mu? Var olduğu iddia ediliyor. Böyle bir pratiğe nasıl bakılabilir, bilemiyoruz; yani örneğin buna 'üçüncü dünya feminizmi' diyelim, bu nedir tartışmak lazım. Yani bu muhafazakârlık ve feminizmin karşılaşması aslında çok birbirini etkileyen bir karşılaşma.

Ben feminizmin muhafazakâr düşünce içindeki kadın kimliklerini çok hızlı değiştirdiğini veya sarstığını düşünüyorum. Yani muhafazakâr düşünce yahut da İslami düşünce diyelim, büyük ölçüde Türkiye'de, özellikle siyasi ve ekonomik alanlarda modernleşmeci Batı laik modelini üç aşağı beş yukarı benimsedi. Bir tek alan kaldı o da özel olan, aile ve kadın. Bu-

radan bir direnç ortaya çıkıyor ve bir fark olduğu iddia ediliyor. Bu alanda ciddi bir ideolojik mücadele var aslında. Ama kendine muhafazakâr diyen, dindar diyen kadınların yaşamına baktığınızda, bunların hızla toplumsal alanlarda varolma, kamusal görünürlük sağlama, toplumun onlara sağladığı haklardan yararlanmaya çalışmak gibi bir dönüşüme uğradıklarını görüyoruz. Bu feminizmden karşılıklı etkilenmenin çok önemli olduğunu ve bir süre sonra bu etkileşmenin yeni sentezler oluşturacağını düşünüyorum. Bence bugün için feminist teorinin tartışması gereken en önemli olgulardan biri budur; yani muhafazakâr dünyada, kendini muhafazakâr sayan kadınların bu feministleşme sürecidir. Yani bunun yakın gelecekte çok merkezi bir tartışma konusu olacağını düşünüyorum.

Ü. Ö.: Bunun dışında Türkiye'deki feminist hareketin muhafazakârlıkla karşı karşıya mücadelesi de var mı?

S. S.: Evet Türkiye'de feminizm ile muhafazakâr siyasetin karşılaşması ile belli bir deneyim oldu. Ama bugün için büyük bir duraklama var bu konuda Türkiye'de. O da bu başörtüsü meselesindeki gelinen nokta, kilitlenme aslında. Biz mesela hâlâ, "Başörtülü kadınlar kendi yaşamlarını nasıl dönüştürmeye çalışıyorlar?" konusuna pek bakamıyoruz. Yani feministlere göre çok fazla dönüşüm algılanmıyor. Bu dönüşüm görünür değil; çünkü ana parametreler değişmiyor, değişmemiş gözüküyor. Yani başörtünün anlamı, dinin anlamı... Yani kadınlar kendi bedenleri ve yaşamları üzerindeki erkek denetimini hâlâ kabul eder görünüyorlar ve buna hâlâ açıktan karşı çıkmadıkları için, bunu açıktan ciddi bir siyasi mücadele alanı haline getirmedikleri için bunu değiştirebilmiş görünmüyorlar. Ama bir değişim olduğu da şüphe götürmez biçimde ortada. Kadınların, hayatlarındaki maddi süreçlerin değişimine paralel olarak, yani eğitime, istihdama katılma, kente gelme, farklı sosyal çevrelerle ilişki kurma gibi değişkenlere bağlı olarak muhafazakâr çevrelerde kadınların yaşamının çok hızlı değiştiğini düşünüyorum. Ama sonuçlar nedir diye yanıtlayabileceğimiz somut değerlendirmeler yapabilme noktasından hâlâ çok uzağız.

Ü. Ö.: Peki muhafazakârlığın toplumu değiştirip, kendini feminist olarak tanımlayan kadınlar üzerinde de bir baskı kurmasına feministlerin tepki vermesi noktasından düşünürsek?

S. S.: Türkiye'de ilginç şeyler oluyor. Türkiye'de en ciddi ve güçlü kadın örgütleri artık Doğu ve Güneydoğu'da. Kota politikalarını bir sol ya da sosyal demokrat parti değil, etnik kimlik üzerinden siyaset yapan bir parti sa-

hiplenip, uyguluyor. Bu yolla kadınları siyasete taşımayı becermeye başladı bile. Bunlar Türkiye açısından çok yeni olgular ve biz bunu yavaş yavaş tartışmaya başlayacağız. Teoride konu etmeye başlayacağız. Batılı olmayan, (Doğu – Batı ayrımı yapmayı çok istemiyorum) ama yeni bir pratik, yani Avrupa'nın feminist deneyiminden farklı bir pratik. Yani etnik kimliklerle ve muhafazakâr dindar kimliklerle karşılaştığında feminist hareketin geliştireceği siyaset açısından Türkiye'de feminist hareket önemli bir deneyim yaşamakta. Bu gelişimin Avrupa'daki kadın örgütleri açısından da bakılacak ve incelenecek bir deneyim haline dönüşmeye başladığını düşünüyorum. Umarım ki bu dönüşüm süreci devam eder ve kesintiye uğramaz.

Cogito 58, *Feminizm*, Bahar 2009

Etiksiz Ekonomi Politikası Kördür

Ekonomik Kaygı Gözetmeyen Bir Etik Müdahale ise Boş

AHMET ÖZ – KOJIN KARATANI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Buna karşılık, Hegelci sistem kurucu fikir ile eş tutulabilir; çünkü Hegelci fikir nihayetinde gerçekleştirilmeye yazgılıdır. Hegel'i tarihsel materyalizm temelinde yorumlamak ve komünizmi gelecekte gerçekleştirilecek bir şey konumuna yerleştirmek. Marx böyle bir görüşü "gerçekliğin kendisini uyarlamak zorunda kalacağı bir ideal" olarak görerek reddederdi. Ancak bu Marksizmin popüler versiyonu haline geldi. Peki, hangi tür Marksizm komünizmin kurucu fikir olduğunu düşünür? Bunun mükemmel örneği Sovyetler Birliği'nin sözde "komünizm"idir ve "aklın kurucu fikri"yle ilgi-

lidir, ki bu da aklın şiddetinden başka bir şey değildir. Yalnız, bunun reddi "düzenleyici fikir"in reddiyle aynı şey değildir. Düzenleyici fikri istismar edip sonra da sefil bir şekilde başarısızlığa uğrayanlar, bunun verdiği hayal kırıklığıyla bütün fikirlere saldırdılar. Postmodernizm işte böyle bir fenomendir.

A. Ö.: *Paralaks bakış* ve *transkritik eleştiri* bence metninizin en önemli kavramları; bu kavramların sunduğu imkânları açar mısınız? Aslında her ikisinin de aynı şey olduğunu söylemek mümkün. Dış dünyanın çokluğu, düşüncenin birliğe, bütünlüğe olan ihtiyacına göre biçimlendirilmek, indirgenmek istenmiştir hep; transkritik eleştiriyi tam da bu bağlamda, bu indirgemeyi aşmaya yönelik bir çabanın kavramsallaştırılması olarak mı okumalıyız? Bu konumun içinde Kant ve Marx nereyi işgal ediyor ya da nereye tekabül ediyor sizce?

K. K.: Kant üzerinden paralaks fikrini şu nedenle ortaya koydum. Felsefe, düşünümle başlar. Gelgelelim bu, düşünüm[1] sözcüğünün de işaret ettiği gibi, kişinin aynaya yansıyan kendi imgesini görmesidir. İnsan kendisi üzerinde ayna aracılığıyla düşünür. Bununla birlikte, kişi kendi dışında kalamaz. Felsefe tarihi, onca düşünce çabasına rağmen, tekbenciliğin ötesine geçmeyi başaramadı. Tekbencilikten kastım, "sadece ben varım" fikri değil, daha ziyade başkalarının da benimle aynı olduğunu varsayma fikridir.

Bununla birlikte, Freudcu psikanalizin bilinç seviyesinde düşünmenin ötesine geçen yeni bir düşünüm tipini açığa çıkardığı söylenir. Doktor-hasta "diyalog"u sırasında ortaya çıkan bu düşünüm, ortak kuralları temel alan simetrik bir diyalog değildir elbette. Hem doktor hem de hasta "başkası"dır. Burada mesele, doktorun sözlerinin hakikati göstermesi değildir. Mesele hastanın, doktora karşı çıktığında ya da direndiğinde ortaya serilen "bilinçdışı"dır. Diğer bir deyişle, burada diyalog bir fikir birliğine varmayı değil, iki kişinin bakış açıları arasındaki "paralaks"ı öne çıkarmayı amaçlar.

Eski tarz düşüncenin ötesine geçen bu yeni "düşünüm", burada gördüğümüz türden "başkası" olmaksızın mümkün müdür? Freud öyle olduğunu söylüyordu. Kant'ın öznellik filozofu olduğunu düşünüyordu. Bu, yaygın olarak paylaşılan bir görüştür. Ne var ki, Kant'ın "aşkın" yönteminin bireysel bir içsel düşünüm olmanın yanı sıra "başka"yı ortaya koymaya da yaradığını düşünüyorum. Bu da, benim gördüğümle başkalarının gördüğü arasındaki "paralaks"ı meydana getirir. Konuyu açıklamak için fotoğraf örneğini ver-

miştim. Mesela, kendi imgesinin aynadaki yansımasına alışmış kişi, resimdeki halini görünce oradakinin kendisi olduğunu inkâr edecek kadar şaşırır ve bir hasta gibi "direnç" gösterir.

Kant çatışkı biçimindeki paralaksı göstermiştir. Dolayısıyla onun aşkın yöntemi eski tip düşünceden, hatta Husserl'ın fenomenolojik düşünümünden de farklıdır. Bence Marx'ın düşüncesi de buna benzerdir; onda da paralaks daima mevcuttur. Örneğin, Marx sık sık ideologları, olduklarını sandıkları şey ile gerçekte ne oldukları arasındaki farkı ayırt edemeyen kişiler olarak karikatürize etmiştir. Kişinin bu ideolojiden uyanması için bu farklılığı bir paralaks olarak deneyimlemesi gerekir. Marx'ın kavrayışları her zaman bu paralakstan gelir. Marx'tan öğrendiğimiz yöntemler bizi Marx kadar kavrayışlı kılmaya yetmez. Yalnızca bir başka ideoloji olup çıkarlar. Marksist felsefe adı verilen felsefe, tekbenci "düşünce" içine kapanmıştır. Ben, Marx'ın fikirlerini, onun yanal (*transversal*) hareketinin ortaya çıkardığı paralaks açısından yeniden ele aldım. İşte bu nedenle, bu çalışmaya aşkın-yanal eleştiri/kritik anlamına gelen "transkritik" adını verdim.

Transkritik'i yazmadan önce dar anlamıyla felsefe alanında çalışıyordum. O zamanki çalışmalarımın bir bölümünü Türkçede *Metafor Olarak Mimari* adıyla yayımlanmış kitabımda bulabilirsiniz. Kısaca söylemek gerekirse, tekbencilikten çıkmanın yolunu arıyordum. Yani, hiçbir suretle öznelliğe indirgenemeyecek olan "dışarı"yı ya da "başka"yı kuramsal olarak belirlemeye çalışıyordum. Mesela, Habermas başkalarıyla diyalog ya da fikir birliğinde "öznelerarasılık"ı görür. Ancak bu tekbencilikten başka bir şey değildir; zira yalnızca tek bir kişi ya da bir topluluk içinde geçerlidir. Gelgelelim bu anlamda tekbencilikten kurtulmak kolay değildir. Aynada yansıyan imgesine alışan insan kendini başka türlü düşünemez.

Paralaks fikriyle, tekbencilikten kurtulmanın anahtarını buldum. O zamandan beri tipik "başkası"nı, fikir birliğine varmak bir yana, diyalog bile kurulamayacak birisi olarak ele alıyorum. Diğer bir deyişle, bu, kendisinin kim olduğunu varsaymamıza izin vermeyen başkasıdır. Örnek olarak, ölüleri ya da henüz doğmamış olanları verebiliriz. Daha somut bir şekilde anlatmak gerekirse, çevre sorunlarıyla ilgilenirken tam da bu tür bir "başkası"nı akılda tutarak hareket etmemiz gerekir. Çünkü çevresel yıkımın zararını görecek olanlar gelecekte yaşayacak olanlardır Kuşkusuz, Kant'ın söylediği üzere, gelecekteki başkaları için yaptığımız çalışmaların onlar tarafından muhakkak takdir edileceği söylenemez. Onlar da, bizlerin insanların geç-

mişte bizim için yaptıklarına kayıtsız kaldığımız kadar kayıtsız kalacaklardır bu çalışmalara. Ama başkasının gerçek başkalığı da budur zaten.

Çoğulluk sorunu başkalık sorununun bir parçasıdır. Günümüz ideologları için çoğulluk ve çeşitliliğin kabulünü istemek bir normdur. Fakat bu ideologlar da bunları ancak makul buldukları ölçüde kabul ederler. Çoğulluğu kabul ederken, yine de monistiktirler. Bu da Batı için makul olan ilkeleri dışarıya yansıtmak demektir olsa olsa. Onlar için gerçekten yabancı olan şeyleri reddederler. Ne var ki, "düşünme" imkânı tam da kişinin kendisine tümüyle yabancı olan birisini gördüğünde oluşan paralaks sayesinde ortaya çıkabilir. Burada söylemek istediğim, hakikatin yabancı başkalarında olduğu değil. Ama, hakikatin bende olduğu da değil.

A. Ö.: Yanlış yorumlamıyorsam, sizin evrenseliniz, diğer düşünürlerinkinden farklı olarak, "bireysel"i veya "tekil"i mümkün kılan şey aynı zamanda. Bu noktayı biraz açar mısınız?

K. K.: Genelde, evrensellik ile genellik arasında da, tekillik ile tikellik arasında da açık seçik bir ayrım yapılmaz. Ancak belirteceğim durumda tekillik ile tikellik arasındaki ayrım gerekli hale geliyor. Örneğin, başka birinden farklı olduğumu hissederim. Bunun nedeni benim tikel ya da eşsiz olmam değildir. Sadece, benim "bu 'ben'den başka hiç kimse" olmamamdır. Bu, siz ya da başka birisi için de geçerlidir. Her birey bu anlamda tekildir. Tekillik, tikellikten farklıdır.

Ben bu meselelerle varoluşçu kaygılardan dolayı ilgilenmeye başladım. Evrensel-tekil ve genel-tikel gibi kavram çiftlerini ortaya koyan ben değilim. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*[2] (Fark ve Tekrar) adlı kitabında yapmıştı bunu. Aslında ona bu konularda düşünme ilhamını veren de Kierkegaard'dı. Örneğin, Kierkegaard'a göre, bir kişi, Hıristiyan Kilisesi mensubu olduğu için, kendini Hıristiyan olarak görür ya da Hıristiyan olarak görülür. Bu durumda, birey Hıristiyanlığın (genellik) bir üyesidir (tikellik). Gelgelelim, Kierkegaard bir bireyin kilise mensubu olmakla değil, ancak Tanrı'yla (evrensellik) yüzleşmekle Hıristiyan olduğunu ileri sürmüştür. Yani, yalnızca tekil kişi Hıristiyan olabilir.

Bir noktada bu meseleleri varoluşçuluktan farklı bir bakış açısıyla düşünmeye başladım. Bunu bir dil meselesi ya da daha doğrusu özel isim meselesi olarak ele aldım. Genelde özel isimler dil incelemelerinin dışında tutulur. Bertrand Russell özel isimlerin belirli bir betimlemeler demetine indirgenebileceğini düşünüyordu. Saul Kripke bunu eleştirdi. Mesela, Kojin Kara-

tani bir betimlemeler demetiyle şu şekilde tanımlanır: Japon, erkek, felsefeci vb. Ancak, ne kadar çok betimleme yapılırsa yapılsın, özel ismin, Kojin Karatani'nin yerini alamazlar. Özel isim, Kojin Karatani tekildir. Genel isim dil sistemine aitken, özel isim hem dil sistemine aittir hem de onun ötesindedir. Bir örnek vermek gerekirse, Kojin Karatani Japonca dil sistemine aittir, ancak eserlerim Türkçeye çevrildiğinde ismim çevrilmeden bırakılır. Tuhaf bir şekilde, özel isim, dil sisteminin (*langue*) ötesine geçer. Öyleyse evrenseldir. *Metafor Olarak Mimari* adlı kitabımda bu meseleleri ayrıntılarıyla ele aldım.

Transkritik'i yazmaya başladığımda bu ayrımın Kant tarafından yapıldığını fark ettim. Kant "Aydınlanma Nedir?"[3] başlıklı makalesinde kişinin aklını özel değil, kamusal olarak kullanması gerektiğini öne sürüyordu. Buradaki "kamusal" devlet ya da cemaatin bakış açısıyla düşünmekle ilgili değildir. Bu açıdan düşünmek demek aslında aklı "özel olarak" kullanmak demektir Kant'a göre; kamusal olmak bir kozmopolit (dünya vatandaşı) gibi düşünmek ve hareket etmektir. O halde, bir kişi *polis*'in (devlet ya da cemaatin) parçasıyken özel (tikel), kamusal olduğunda ise tekildir. Bunun ışığında, evrensel ve tekil bir kavram çifti olarak kavranabilir.

A. Ö.: Sizin, Kantçı *sentetik a priori* yargıyla Marksçı *değer biçimi* analizi arasında kurduğunuz ilişki bir paradoks içermiyor mu? Özgürlüğün ya da insanlararası ilişkilerin (mübadelelerin) yegâne dolayımlayıcısı olarak para, meta mübadelesine özgü artı-değer üreten para aşılmaksızın başka bir toplum tasarlanamaz ama tasarlanmalıdır, diyorsunuz sanki. YMTS* tartışmaları hayli eskilere uzanıyor ama pratikte ne kadar önemi var? Kapitalizm aşılacaksa bu nasıl ve hangi araçlarla mümkün olacak? Kitabınızda bu konuyu çok fazla açmıyorsunuz doğal olarak, kâhin olmadığınızı biliyorum ama yine de bu konudaki düşüncelerinizi merak ediyorum.

K. K.: *Transkritik*'te sermaye-devlete yönelik karşı-hareketin olabilirliğini göstermeye çalıştım. Bu, kapitalizmin "aşılması"ndan farklıdır. Devlet vasıtasıyla kapitalizmi aşmak tümüyle imkânsız değildir. Ancak bunun sonucunda sadece devlet güçlenmiş olur. Sovyetler Birliği örneğinde olduğu gibi. Bir diğer seçenek ise kapitalist piyasa ekonomisini serbest bırakıp devlet tarafından gevşek bir şekilde denetlemektir. Buna da sosyal demokrasi deniyor. Burada sermaye-devlete yönelik bir karşı-hareket yoktur. Birçok ülke-

YMTS (Yerel Mübadele Ticaret Sistemi)

nin sermaye-devleti son dönemdeki mali ve ekonomik durgunluk karşısında, ulusun taleplerinin de fiili zorlamasıyla bu seçeneğe yönelmeye başladı. Gelgelelim bu, sermaye-ulus-devlet üçlüsünün ayrılmaz bir parçası olan kendi kendini ayarlama düzeneğinden başka bir şey değildir. Ve burada bu üçlüyü aşmayı sağlayacak hiçbir imkân yoktur.

İşte bu nedenle, sermayeye karşı koymanın devlete karşı koymakla bağdaştığı bir hareketin olabilirliği üzerinde düşünmeye başladım. Sermaye-devlete yönelik bu karşı-harekette, odak noktasının üretim sürecinden dolaşım sürecine kayması konusunun altını çizdim. Bu kayma iki stratejik değişikliği içerir. Öncelikle bu, işçilere ait karşı-hareketin üretim noktasının yanı sıra tüketim noktasında da yapılması demektir.

Sermaye birikimi P-M-P' süreciyle, yani, emek-metasını satın alıp, birlikte çalışarak bir ürün üretmelerini sağlamak ve o ürünü işçilerin kendisine satarak, elde edilir. Sonuçta ortaya çıkan denge, artı-değerdir. Bu durumda, üretim noktasında işçiler emek-güçlerini bir meta olarak "satma konumu"ndadırlar. Sermayeye tabi zayıf bir konumdur bu. Ne var ki, dolaşım, yani tüketim noktasında sermayeler "satma" konumundadır. Satma olmadan, artı-değeri gerçekleştiremezler. O yüzden de bu noktada işçilere tabi olurlar.

Genelde, tüketici hareketi emek hareketinden farklı algılanır. Ancak işçiler ve tüketiciler birbirinden farklı insanlar değildir. Aynı insanlar tüketim konumuna geçince tüketici olurlar. İşçiler yalnızca en zayıf oldukları üretim noktasında değil, daha ziyade tüketim noktasında yani tüketici sıfatıyla mücadele etmelidir. Üretim noktasında işçiler kendilerini işletmeyle özdeşleştirme eğilimindedir. İşletmenin kârı işçilere yarar. Örneğin, sağlığa zararlı besin mamulleri üreten işçiler kolay kolay eylem yapamazlar, çünkü şirket iflas ederse zorda kalırlar. Gelgelelim aynı işçilerin, tüketici sıfatıyla bu sağlıksızlığa göz yumması ihtimal dışıdır. İşte bu nedenle işçiler tüketim noktasında daha evrensel ve kamusaldır. Kısacası, işçi/tüketici hareketi yaratmamız gerekmektedir. Ya da diğer bir deyişle, emek hareketiyle tüketici hareketi arasında bağ kurmamız gerekmektedir. İlk husus budur.

İkinci olarak, sermaye ve devlete tüketici-işçi olarak karşı çıkarken, çeşitli birlikler (üretici-tüketici kooperatifleri, yerel mübadeleye yönelik para birimleri ya da mali sistemler) kurmayı öne sürdüm. Bu birlikler, kapitalist olmayan piyasa ekonomileridir. Buradaki kayda değer nokta, onları yaratmak için devlet gücünü ele geçirmeye ihtiyacımızın olmamasıdır. Bu işe derhal

başlayabiliriz. Hiç kuşkusuz, birlikler yerel ya da kısmi kalır, ama yine de yaşamlarımızı küresel kapitalizmden bir dereceye kadar korumamıza yardım ederler.

Sermaye-devlete yönelik karşı-harekette bu tür değişiklikler yapılması gereğini teorik olarak ileri sürdüm. Emek hareketi, tüketici hareketi ya da işçi kooperatifleri, alternatif para vb. benim fikrim değildir. Zaten uzun zamandır varlar. Benim yaptığım, şimdiye kadar gerçekleştirilmiş olanların anlamını yeniden tanımlayabilecek teorik bir temel oluşturmak oldu.

Ekonomik bunalım zamanında ulusal politika derhal sosyal demokrasi ve Keynesçiliğe kayar aslında. Ne var ki, daha önce de belirttiğim gibi, bu yalnızca sermaye-ulus-devlet üçlüsünün kendi kendini ayarlama sürecinin bir parçasıdır. Parlamenter politikayı ya da sosyal demokrat partileri reddetmiyorum elbette ki. Birlikleri kurarken yasal destek, vergi muafiyeti ve benzerlerine ihtiyaç vardır. Sosyal demokrat partiler de böyle birlikleri desteklemelidir. Öbür türlü, devlet kapitalizmini (refah devletini) destekleyen birer parti olmaktan öteye geçemezler.

A. Ö.: Başka bir konuya, Batı Marksizmi ve tarihsel materyalizm konusundaki saptamalarınıza geçmek istiyorum. En hafif deyişle, Batı Marksizmini Batılı ulus-devletlerin çıkarlarına ortak olmakla eleştiriyorsunuz. Tarihsel materyalizmin üretim eksenli teorik-pratik perspektifinin kapitalizm içinde konumlandığını ve bu mücadele biçiminin kapitalizmi aşamayacağını ifade ediyorsunuz. Biraz açar mısınız? Ve yeni bir diyalektiğin imkânları hakkındaki görüşleriniz ve Žižek'in, sizin kitabınızın hemen ardından yayımlanan *Paralaks*'ındaki bakış açısı ve önerilerine ilişkin düşünceleriniz nelerdir?

K. K.: Batı Marksizmini Avrupamerkezci olmakla eleştirmedim hiçbir zaman. Ben yalnızca, Marksizmin devlet, ulus, din gibi sorunlarda tökezlediğini söylemeye çalışıyorum. Ama Batıdaki Marksistler bu sorunların çoktan çözülmüş olduğunu düşünme eğilimindeler. Oysa, insanlığın çoğunluğu halen bu konularla karşı karşıyadır. Böyle sorunlarla uğraşmayan teoriler evrensel değildir. Benim "üretim" yerine "mübadele" üstünde durmamın nedeni, devlet, ulus ve din konularını yalnızca birer ideoloji olarak değil, doğrudan ele almak istememdi.

Žižek'e gelince, kendi kitabını yazmadan önce, benim kitabım hakkında *New Left Review*'da yayımlanan uzun ve olumlu bir yazı kaleme aldı. Bunun için kendisine müteşekkirim. Yazısının sonuna doğru, YMTS ve diğer konulara dair fikirlerimi gerçekçi olmamakla eleştirdi. Bunu ilk okuduğumda

şöyle düşünmüştüm: Kitap yayımlandığında, YMTS vb olumlu önerilerde bulunmamam gerektiğini biliyordum; çünkü başarılı olmayabilirler. Ayrıca genelde, entelektüeller eleştirel ve karmaşık yazıları severler, ama olumlu önerilerde bulunanlara tepeden bakarlar. Yine de bu riske girdim. Dolayısıyla Žižek'in eleştirisini beklenebilecek bir tepki olarak algıladım.

Ne var ki, konuşma yapmak için Slovakya'ya davet edildiğimde şunu öğrendim: Žižek kitabımın eleştirisini ilk olarak Slovence yazmış. Bu sayede, Slovakya'da oldukça ünlü olduğumu duydum. Kitabımı okuyan entelektüeller solcu hükümete başvurup YMTS'yi başlatmışlar, ancak başarısız olmuşlar. Mesela, çocuk bakıcısına talep çok fazlaymış, fakat neredeyse hiç arz yokmuş. Žižek'in kitabıma yönelik eleştirisinin arkasında yatan bir hikâye de buymuş yani. Bunu öğrendikten sonra, eleştirisi hoşuma gitti. Bir ara, bir Sloven benim YMTS'den nasıl yararlandığımı sordu. "Ben de başaramadım, çok üzgünüm" diye yanıtladım. Bunun üzerine, o ve diğerleri, "Ne olmuş yani?" deyince hem şaşırdım hem de rahatladım. Hareketlerin her zaman başarısızlığa uğradığını, o yüzden başarısızlığın gayet normal olduğunu söylediler. Benimki de dahil, felsefi tartışmaları çözümlemek yerine YMTS'yi hayata geçirmelerini takdir ediyorum. Sermaye ve devlete karşı çıkmak için bir yol bulup uygulamaya geçen insanları yeğlerim.

A. Ö.: Çok önemli bulduğum bir başka noktaya geçmek istiyorum: İnsanlararası ilişkileri bir iletişim (mübadele) olarak ele alırken hem Gramsci'nin hegemonya kuramını hem Althusser'in DİA analizini hem de Adorno'nun kültür endüstrisi kuramını boşa çıkaran bir yaklaşımınız var. Peki sizin yaklaşımınızla Foucault'nun iktidar analizi arasında ne tür bir ilişki kurulabilir; yani *mübadelenin* kullanım ve dağılım yasalarıyla *iktidarın* kullanım ve dağılım yasaları arasındaki ilişki nedir? Başka deyişle, modern toplumlarda sınıf tahakkümü ne anlama geliyor sizce?

K. K.: Foucault'dan bahsetmeden önce, Marksizmin meselelerine değinmek isterim. Daha önce de söylediğim gibi, Marksist hareketler devlet, ulus ve din sorunlarında tökezler. Japonya'da öne çıkan engel "imparator tapınması"dır. Türkiye'de ise İslam olmalı. Gelgelelim, bu sorunlar yalnızca bu alanlarla sınırlı değildir. Bu konuların tam olarak kavranmaması durumunda, gelecekte bunlarda yine tökezleriz.

Marksizmin devlet, ulus ve dinde tökezlemesinin nedeni onları ideolojik üstyapı olarak görmesidir, tıpkı felsefe ve edebiyat gibi. Marksizm, altyapının icabına bakıldıktan sonra, bu sorunların öylece ortadan kaybolacağını

sanıyordu. Ancak böyle olmadı. Marksist hareketler pek çok yerde, örneğin Almanya ve Japonya'da, faşizm tarafından alt edildi. Daha sonra, bu acı deneyimlere dayanarak, Frankfurt Okulu gibi Marksistler üstyapının "göreli özerklik"e sahip olduğunu vurgulamaya başladılar. Bunu ele alırken psikanalize, antropolojiye, kültürel göstergebilime vs başvurdular. Yalnız, temel duruşları hiç değişmedi. Mesela, Benedict Anderson ulusu "hayali cemaat" olarak tanımladı. Ne var ki, bu tür bir görüşün, sanki hayal ve aydınlanma eleştirisi ulusu gerçekten yıkabilirmiş gibi bir iddiada bulunan bir nevi aydınlanma düşüncesi haline gelmesi olasıdır. Ancak gerçekte bu olmaz. Çünkü, felsefe ve edebiyatın tersine, devlet, ulus ve din mübadele tarzına dayanır. Her birinin geniş anlamıyla "ekonomik altyapı"dan kaynaklandığı söylenebilir.

Marx'ın *Kapital*'de gösterdiği üzere, meta mübadelesi biçimleri büyük kredi sistemini meydana getirir. Dolayısıyla zaman zaman krizlerden amansızca etkilenir. Başka bir ifadeyle, buna meta mübadelesinden doğan ideolojik üstyapı diyebiliriz. *Kapital*, ekonomik dünyaya krizin açtığı "paralaks" aracılığıyla bakan bir kitaptır, ancak aslına bakılırsa, Marksistler krizi anlamlandırmayı başaramamışlardır pek, zira ekonomik bir konu olduğunu zannederler.

Devlet ve ulusun ideolojik üstyapılar olduğunu söylemekle, kredi sisteminin dinsel üstyapı olduğunu söylemek aynı şeydir. Devlet de ulus da, meta mübadelesinden farklı olan mübadele biçimlerinden kaynaklanan temel altyapının birer parçasıdır. Bu durumda devlet, sermaye ya da cemaatten/topluluktan farklı olan temel bir mübadele biçimine dayanır. Bu "mübadele", Hobbes'un deyişiyle, "korku temelli bir sözleşme"dir. Yani, tabiiyet yolu ile emniyet kazancı elde etme mübadelesidir. Bu, devletin yalnızca şiddet esaslı baskıya değil, aynı zamanda gönüllü rızaya da dayandığı anlamına gelir. Öncelikle bu noktaların anlaşılmasını istiyorum.

Marksistler faşizm tarafından yenilgiye uğratıldıktan beri eski Marksizmin zayıf noktalarını aşmaya uğraşıyorlar. Gramsci de o Marksistlerden biriydi. Fikirlerini hapishanedeyken geliştirdi. O zamana kadar Marksistler devleti hâkim sınıfın şiddet aygıtı olarak görüyorlardı. Gramsci bu görüşü kabul etmiyordu. Devletin yalnızca şiddet esaslı baskıya değil, aynı zamanda yönetilenlerin ona gönüllü olarak itaat etmesini sağlayan "hegemonya"ya da dayalı olduğunu düşünüyordu. Bu noktada, kilise, okul, medya vs hedef haline gelir. Althusser bunu "ideolojik aygıt" olarak yeniden adlandırdı. Fo-

ucault'nun "iktidar"ı da aynı çizgidedir. Foucault, devlet gibi bir makro-iktidardan farklı olan mikroskobik iktidarı açıklamaya çalıştı. Akıl hastaları, eşcinseller, feministler vb azınlık meseleleri de mikro-iktidar alanına dahildi. Foucault, emek hareketinin üstün, diğer hareketlerin de ona tabi olduğunu kabul eden eski Marksizmin yerini alan Yeni Sol hareketlere teorik bir destek verdi. Foucault'nun önemini hafife almak gibi bir niyetim yok.

Bununla beraber, Foucault'nun –Althusser ve Gramsci'nin de– devlete sadece içeriden baktığını düşünüyorum. İçeriden bakılınca, devlet iktidarı toplumsal iktidar gibi görünür. Ne var ki, devlet diğer devletlerle ilişkili olarak var olur. Olağan zamanlarda bu görmezden gelinebilir. Devlet kendini savaş zamanında ortaya koyar. Yani, devlet "olağanüstü hal"de (Carl Schmitt) kendi doğasını ifşa eder. Devleti düşünmeye bu noktadan başlamalıyız. Diğer bir deyişle, devleti mübadele ya da "korku temelli sözleşme"ye dayalı olarak görmektir bu. Devlet sadece bir ideolojik üstyapı değildir. Kendi temelleri vardır.

Bir ülkede devrim sayesinde bir komünün (bir sovyetin) kurulmuş olduğunu varsayalım. Devleti aşma yolunda bir adımdır bu. Ancak diğer devletler derhal müdahale ederler. Kendini onlardan korumak için komünün güçlü bir devlet haline gelmesi gerekir. İşte bu nedenledir ki, devleti aşma işi sadece tek bir ülkenin işi olamaz. Marx buna önem vermemiş, ama aynı zamanda da bunu kabul etmişti; çünkü "eşzamanlı dünya devrimi"ni düşünüyordu. Ne var ki, "eşzamanlı dünya devrimi"nin gerçekleşmesini bekleyemeyiz. Birden çok devlet ya da imparatorluk olduğunu düşünerek devletin kendisini aşmayı düşünmeliyiz. Kant'a bu nedenle başvuruyorum. Kant'ın "kalıcı barış" ya da "dünya cumhuriyeti" kavramları sermaye-ulus-devlet üçlüsünü aşmaya yöneliktir.

Bu bilgilerin ışığında, Negri de devleti tek bir devlet olarak görenler arasındadır. Bütün dünyayı tek bir "imparatorluk" olarak düşünür. Gerçekte, tek dünya imparatorluğu yoktur. Negri ve Hardt öyle bir dünya imparatorluğunu ABD'de görmüştür, ancak bu, gerçekle bağdaşmaz. İçlerinde ABD'nin de olduğu birden fazla "imparatorluk" vardır. Bu arada, bazı Avrupalı ideologlar AB'nin modern ulus-devleti aştığını düşünmektedir. Gelgelelim AB yalnızca bir "imparatorluk"tur. Devleti aşmamış, yalnızca devasa bir devlet yaratmıştır. AB ilk başta ABD ve Japonya'ya karşı kurulmuştu. Elbette diğer ülkeler de onlarla boy ölçüşmek için "imparatorluklar" kuruyorlar. Sırf Çin, Hindistan, Rusya değil, İslami blok da böyle bir girişimde bulunmuştur.

Bundan sonra dünya birçok imparatorluğun bir arada yaşadığı bir yer olacak. O halde, Negri ve Hardt'ın imparatorluk ve çokluğun ayaklanması görüşü yanlıştır. Onların fikri Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'sunun yeni bir versiyonudur. 1848'deki proleter ayaklanmasının her bir devlet tarafından bölünüp massedildiğini hatırlayalım. Bu ayaklanma birçok yerde sermaye-ulus-devlet üçlüsünün kuruluşuna fiilen katkıda bulundu. 2001'den sonraki olaylar buna benzer.

Her yerde, çokluğun ayaklanması ya devletler ya da "imparatorluklar" tarafından bölünür. Negri ve Hardt'ın tanımına uyarsak, El Kaide çokluğun bir parçası olmalıdır. Negri ve Hardt bunu kabul etmeyecektir, çünkü El Kaide İslami bloktandır. Yine de, 11 Eylül saldırıları, çokluğun ayaklanmasının devletler (imparatorluklar), uluslar ve dinler tarafından bölünmesinin bir örneğini teşkil eder.

En başta Marksist hareketlerin devlet, ulus ve din konularında tökezlediğini söylemiştim. Bu, günümüzde de geçerlidir ve gelecekte de geçerli olacaktır. İşte bu nedenle bu konular üzerine düşünmeliyiz. Bu da görüş açımızı üretim tarzından mübadele tarzına kaydırmayı gerektirir. *Transkritik* yayımlandığından beri bunun üstüne çalışıyorum.

A. Ö.: Aslında, bir önceki soruya koşut olarak, devlet-sermaye-ulus üçlüsünün ortaya çıkışı ve mutlak egemenliği hakkındaki saptamalarınız da çok çarpıcı, buradan hareketle kapitalizmin ancak küresel bir mücadeleyle aşılabileceğini vurguluyorsunuz. Sanıyorum yeni çalışmanızın temel konusu da bu. Bizi bu konuda da bilgilendirir misiniz?

K. K.: 1990'larda sermaye, ulus ve devleti bir üçlü olarak düşünmeye başladım. *Transkritik*'te buna yönelik yazdıklarım henüz ilk taslak aşamasındaydı. 2000 yılından beri, orada sunduğum fikri, toplumsal formasyonların tarihinin mübadele tarzına dayalı olduğunu göz önüne alarak detaylandırıyorum. Bunu şöyle özetleyebiliriz:

Marx toplumsal formasyonların tarihinin "üretim tarzı"na dayalı olduğunu kabul ediyordu. Tarihsel materyalizm denen şey budur. Toplumsal formasyonların tarihsel aşamalarını şu sırayla ele alıyordu: ilkel komünizm, Asyatik, Greko-Romen, feodal ve kapitalist. Temelde buna katılsam da, aynı sıralamayı üretim tarzı yerine "mübadele tarzı" açısından yeniden inceledim. Her toplumsal formasyon şu farklı mübadele tarzlarının bir birleşimidir: Karşılıklı armağan alıp verme (A), talan ve yeniden bölüşüm (B) ve meta mübadelesi (C). Toplumsal formasyonlar arasındaki farklılıklar hangi mübadele tarzının

baskın olduğu ya da diğer tarzlarla nasıl birleştiği, ne kadar baskın olduğu vb şeylerle belirlenir. A tipi mübadele tarzı ilkel toplumda (kabile toplumu) baskındır. B tipi mübadele tarzı Asyatik, klasik-antik ve feodal toplumlarda baskındır. Aralarındaki fark toplumda ne kadar A ve ne kadar B olduğuna bağlıdır. Kapitalist toplumda ise C tipi mübadele tarzı baskın olur. Gelgelelim bu, A ve B tipi mübadele tarzlarının ortadan kalktığı anlamına gelmez. Baskın C tipi mübadele tarzına uygun olarak görünümlerini değiştirirler. Yani, premodern toplumsal formasyon sermaye-ulus-devlet üçlüsüne dönüşür.

Bir başka mübadele tarzı (D) daha vardır. Bu, bir anlamda A'nın (karşılıklılık) daha yüksek bir mertebede canlanmasıdır; B ve C bütünüyle gelişmiş hale geldiğinde A'nın (karşılıklılık) geri kazanılmasıdır. A, B ve C'den oluşan bir birleşimin aşılması anlamına gelir bu. Diğer bir deyişle, sermaye-ulus-devlet üçlüsünün aşılmasıdır. Ne var ki, D geçici ve yerel örnekler dışında gerçekten var olmamıştır. D tipi tarz, topluluğun/cemaatin nostaljik bir restorasyonu olarak değil, "bastırılanın dönüşü" (Freud) olarak zorlayıcı bir şekilde ortaya çıkar. Bu bağlamda, D'nin antik dünya imparatorluklarında –Hindistan'daki Budizm ve Çin'deki Taoizm de dahil– ilk olarak evrensel bir din şeklinde ortaya çıktığı söylenebilir. Sosyalizmin ilk halidir bu. Aslına bakıldığında, dünyadaki toplumsal hareketler, dinsel hareket kisvesi altında gerçekleşmiştir. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından sonra sosyalizm dinden ayrılıp "bilimsel sosyalizm" olur. Ama sosyalizm, özünde, planlı ekonomiden farklıdır. Etik ya da ütopyacı fikirle ilgili bir şeydir. A, B ve C tipi mübadele tarzları varlıklarını hep sürdürür. Ancak onlar varlıklarını sürdürdükçe, D tipi mübadele tarzı da "bastırılanın dönüşü" olarak devam eder.

Bunu gerçek dünya tarihi içinde incelemek için epey bir zaman gerekti. Şimdiden on yılımı harcadım. Neyse ki, ilk versiyonu tamamlanmak üzere. Adı *The Structure of World History* (Dünya Tarihinin Yapısı) olacak. Umarım, mayısta Türkiye'ye yapacağım ziyarete kadar Japonca metin tamamlanmış olacak.

A. Ö.: Bu noktada Clastres ve Strauss'un ilkel topluluklarda (ya da devletsiz toplumlarda) mübadele olgusuna dair tartışmasını bu şema açısından değerlendirir misiniz?

K. K.: Ben mübadele tarzını üçe ayırdım: Birinci tarz (A) karşılıklılık, ikinci tarz (B) talan-yeniden bölüşüm, üçüncü tarz (C) ise meta mübadelesidir. Yaygın bir şekilde, üçüncü tarz (C) ekonomik mübadele, birinci tarz (A) ise ekonomi-dışı olarak anlaşılır. B tarzı da mübadele olarak kabul edilmez.

Daha ziyade "siyasi" olarak görülür. Ancak ben ekonomik, siyasi, ideolojik vb diye ayrılan alanları, farklı mübadele tarzları olarak yeniden düşünmeyi önerdim. Benim anlayışıma göre, devlet ve ulusun her biri farklı mübadele tarzlarına dayanır.

Her toplumsal formasyon bu üç mübadele tarzının bir birleşimidir. Toplumsal formasyonlar, baskın olan mübadele tarzına göre değişiklik gösterir. Kapitalist toplumda C tipi mübadele tarzı baskındır ve böylece sermaye-ulus-devlet üçlüsü şeklini alır. Peki ya, ilkel toplum (yerleşik ya da göçebe avcı-toplayıcı kabile toplulukları)? İşte, burada da karşılıklılık baskındır. Gelgelelim, başka mübadele tarzları da vardır – savaş ya da mübadele.

Temel maddelere ihtiyaç duyduklarından, şüphesiz, diğer topluluklarla takas yapmak zorundadırlar, ancak bu noktada Hobbes'un "doğa durumu" yani "savaş durumu" dediği şey ortaya çıkar. Bunu nasıl aşabilirler? Lévi-Strauss ile Clastres arasındaki tartışma bu konuyla alakalıdır. Lévi-Strauss şu şekilde düşünmektedir: İlkel insanlar öncelikle armağan alıp verme yoluyla dostane bir ilişki kurarlar. Ekonomik mübadele buna dayanarak mümkün kılınır. Diğer türlü savaşa girerler. Lévi-Strauss, kabile ya da kabile federasyonu gibi bir yüksek topluluğun, evlilik de dahil (akrabalık), karşılıklı armağan alıp vererek oluşan ittifaklar yoluyla ortaya çıktığını öne sürer. Karşılıklılık ilkelerinin hâkimiyeti, merkezi hiyerarşik sisteme –devlete– izin vermez.

Clastres ise savaşın yalnızca başarısız mübadelenin sonucu olmadığını, tersine mübadeleden önce geldiğini ileri sürer. En başta savaş vardır. Mübadele (armağan alıp verme) daha ziyade düşmana karşı savaşmak adına bir ittifak oluşturmak için gerçekleştirilir. Ona göre, sürekli savaşlar toplulukların merkezileşmesini önler. O halde, savaş, devletin oluşumunu imkânsızlaştırır. Yani, topluluğun devlete dönüşmemesinin nedeni kabilelerarası sürekli savaşlardır.

Ancak, Clastres'in Yanomanolarda gördüğü savaş, yüksek düzeydeki topluluk içinde gerçekleşen savaştır. Gerçekten dışarlıklılarla yapılan savaştan farklıdır bu. Lévi-Strauss armağan alıp verme aracılığıyla barış yapmanın başarısız olması savaşla sonuçlanır derken, topluluk dışındaki karşılaşmalardan bahsetmektedir. Dolayısıyla topluluk içindeki sürekli savaş, karşılıklılık ilkesini hükümsüz kılmaz. Aslında bu savaşlar karşılıklıdır. Birçok açıdan kan davası ya da *potlatch*'a[4] benzerler. Savaş yoluyla düşmanlarını yenmeye çalışırlar, ama amaçları düşmanı tabi kılmak değildir. Savaş, "saygınlık"larını artırmak adına gösterdikleri bir tür "fedakârlık"tır. Savaş-

la birlikte her klan-toplulukta bağlılık ve kimlik ortaya çıkar, ama bu diğer klanları fethetmeye yol açmaz. Buradan şu sonuç doğar: Tıpkı kan davası gibi savaş da durmaksızın gerçekleşir.

Böyle savaşlar klanların ve kabilelerin üstünde yükselen aşkın bir güç, yani devlet olmadığından meydana gelir. Ancak, aynı zamanda, sürekli savaşların devletin oluşumunu önlediği de söylenebilir. Bu bağlamda, Lévi-Strauss ve Clastres aynı şeyi farklı bakış açılarından söylemektedir yalnızca. Söyledikleri şu şekilde açıklanabilir: A tipi mübadele tarzının (karşılıklılık) baskın olduğu toplumsal formasyonda, B tipi mübadele tarzının baskın olduğu devletli toplum ortaya çıkamaz. Öyleyse devlet nasıl doğmuştur? Bunun cevabını vermediklerini biliyorum. Aynı soru üzerine ben de düşünüyorum ama bu konuyu tartışmak için burada fazla yerim yok. Yalnızca şunu söylemek isterim ki tüm devlet teorileri mübadele tarzları açısından yeniden düşünülmelidir.

A. Ö.: Betimlemem yanlışsa düzeltin lütfen: Marx prekapitalist üretim biçimlerinin kapitalist toplumlarda süregeldiğini ve zamanla yok olacaklarını söylüyordu (*Komünist Manifesto*). Siz, bu kapitalizm öncesi mübadele biçimlerinin (Marx üretim diyordu) devlet (feodal mübadele) ve ulus (karşılıklılık ve armağan) biçiminde modern toplumu inşa ettiğini söylüyorsunuz, sermayeyle birlikte. Sizin "Bastırılmış Olanın Geri Dönüşü" dediğiniz şey de komünizm. Spekülasyon diyerek yanıtlamak istemeyebilirsiniz ama bu dönüşümün (üretim biçimlerindeki dönüşümlerin) diyalektiği hakkındaki düşünceleriniz nelerdir? Sizin de bildiğiniz gibi bu yaklaşım, sıkça ilerlemeci, evrimci diyerek eleştirilmiştir; hem üretim eksenli Manifesto'nun şeması hem de sizin mübadele eksenli analiziniz açısından bu eleştiriye dair yaklaşımınız nedir?

K. K.: Üç mübadele tarzından (A, B ve C) bahsettim, ancak bir dördüncü mübadele tarzını (D) daha eklemeliyim. D tipi mübadele tarzı, A'nın yüksek bir mertebede yeniden elde edilmesidir, ki bu, hem B'ye dayalı devletin hem de C'ye (ve sınıf eşitsizliğine) dayalı sermayenin feshedilmesiyle sağlanır. D, toplulukta karşılıklılığın geri kazanıldığı, ancak bireylerin topluluk bağından azade olduğu bir toplum meydana getirir. İsterseniz, buna komünizm diyebilirsiniz. Fakat bu mübadele tarzı, önceki üç mübadele tarzının aksine, yoktur (*non-existent*). Aslında, A, B ve C'nin birleşiminin dört başı mamur bir biçimde geliştiği antik dünya imparatorluklarında evrensel dinler olarak ortaya çıkmıştır.

Evrensel dinler, devlet ve para ekonomisi altında geçerliliğini yitirmiş "karşılıklılık" ilkelerini geri kazanmayı amaçlar. Öyleyse D tipi mübadele tarzı neden insana ait bir dilek tahayyülü içinde değil de, Tanrı'nın emri ve ahlaki buyruk olarak doğmuştu? Bu soruyu yanıtlamak için, Freud'un *Totem ve Tabu* ve *Hz. Musa ve Tektanrıcılık*'ta kullandığı "bastırılmış olanın geri dönüşü" terimini kullandım. Freud, bastırılmış olan geri döndüğünde, bunun mutlaka zorlayıcı bir şekilde olacağını vurgulamıştı. Örneğin, göçebe kabiledeki bağımsızlık ve karşılıklılık etiği, şehir devleti toplumunda bastırılmış ve yitip gitmişti, ve sonra peygamberlerin açıkladığı Tanrı'nın ahlaki zorunluluğu olarak, hümanizmin ya da yitik zamana dair bir romantik nostaljinin tersine insanların hiç de hoşuna gitmeyecek bir şey olarak "geri dönmüştü".

Böyle bir evrensel din en başından beri toplumsal ve siyasiydi. Ve tarih boyunca, toplumsal hareket bir dinsel hareket (Binyılcılık) şeklinde gerçekleşmişti. Bu olgu Hıristiyanlık ya da İslamiyet'le sınırlı değildir, aynı zamanda (Japonya ve Çin'de) Budizm ve Taoizm için de geçerlidir. Avrupa'da sosyalizm on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar Hıristiyanlık'la evli kaldı. O dönemden sonra, sosyalizm "bilimsel" oldu ve dinsel mahiyetini sildi. Bununla birlikte, sosyalizm esasen etiktir. Ancak yine de bu, sosyalizmin öznel bir konu olduğu anlamına gelmez; çünkü sosyalist etik, D tipi mübadele tarzı gibi materyalist bir durumda ortaya çıkar. A, B ve C güçlü ve süreklidir, sermaye-devlet-ulus üçlüsü de öyle olacaktır. A, B ve C gerçekte devam ettiği müddetçe, D de onlara karşı bir "olumsuzluk" kaynağı olarak sürecektir. Dolayısıyla, her ne kadar asla gerçekleştirilmeyecek olsa da, D tipi mübadele tarzının hiçbir zaman yok olmayacağı söylenebilir. Bunun, Kant'ın "düzenleyici fikir" dediği şey olduğunu varsayıyorum.

A. Ö.: Bu noktada, Batılılaşma terimini hem Japonya hem Türkiye (bizim pratiğimizi kabaca, Batılılaşma=sekülerleşme=ulus-devlet-sermaye biçiminde formüle edebiliriz gibi görünüyor) hem de Rusya bağlamında hatırlatmak isterim. Sizin dünyevi eleştiri dediğiniz şeyi de hatırlatarak, toplumsal mücadelelerin dinsel biçimlerle ortaya çıktığı yolundaki saptamanızı açmak istiyorum. Canetti, dinlerin herhangi bir *baskı*yla karşılaştıkları vakit sekülerleştiğini ve cenneti yani ideallerini hızla dünyaya taşımaya giriştiklerini söylüyordu. Bu, (sermaye-ulus-devlet üçlüsünün, yani meta mübadelesinin örgütlediği dünyada) *dinsel*in *toplumsal*la yer değiştirmesi midir, yoksa, hep dinselin nüfuz alanı olagelmiş mevcut yanılsamalar dünyası başka bir biçimle mi aşılacaktır?

K. K.: Önceki sorulardan birini yanıtlarken evrensel dini açıklamıştım. Evrensel dinin özü dinin eleştirisinde ya da devlet veya topluluk dininin eleştirisinde yatar. Elbette, evrensel dinin kendisi, yerleşiklik kazandığında, çok geçmeden bir devlet ya da topluluk dinine dönüşür. Kant da "bir Tunguz şamanı" ile "kilise ve devleti yöneten yüksek rütbeli din adamı"nın esas itibariyle birbirinden farksız olduğunu ileri sürmüştü (*Salt Aklın Sınırları İçinde Din*).[5] Yalnız, evrensel din, devlet dini haline gelmekten ötürü kendini eleştirme ya da inkâr etme ve böylece evrenselliğini yeniden elde etme imkânını kendi içinde korur. Bu potansiyele sahip olduğu müddetçe, dini inkâr etmiyorum.

Nitekim, aynı şey sosyalizm için de geçerlidir. Sosyalizm esasen devletin ya da ulusun toptan eleştirisinde bulunur. Ancak, gerçeklikte şekillendiğinde, neticede her zaman devlete ya da ulusa ait olur. Ve onları aşmak adına bize herhangi bir olasılık sunmayı başaramaz. Çeşitli yerlerdeki köktendinciliğin, insanların sosyalizmde yaşadıkları hayal kırıklığından kaynaklandığını düşünüyorum. Bana göre, bundan büyük ölçüde sosyalistler sorumlu. Dolayısıyla, bir sosyalist olarak benim için önemli olan dinden ziyade sosyalizmin "eleştiri"si.

Notlar

1 İngilizcede "reflection" sözcüğü hem "düşünme, düşünüm" anlamına hem de "yansıma" anlamına gelmektedir. (ç. n.)
2 *Différence et Répétition* (1968), PUF, Paris.
3 *Was ist Äufklarung?*, 1784.
4 Kuzeybatı Pasifik sahillerinde yaşayan yerlilerin gerçekleştirdiği bir törendir. Bu toplantılarda amaçlanan, servetin yeniden bölüşümüdür.
5 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793.

İngilizceden çeviren: Evrim Öncül

Cogito 59, *Turist: Modern Çağın Seyyahı?*, Yaz 2009

Komünizm ve Felsefe Üzerine

ALBERTO TOSCANO – SELİM KARLITEKİN

Selim Karlıtekin: Neden bugün, 68'den kırk, Sovyetler Birliği'nin yıkılışından yirmi yıl sonra, komünizm fikri felsefe için tekrar bir mesele?

Alberto Toscano: Zannımca Alain Badiou ve Slavoj Žižek'nin düzenlemiş olduğu Birkbeck konferansının çağrı metniyle, bu metnin özgül kaynağı ve doğasıyla başlamalıyız. Bu, komünizm meselesinin doğrudan Badiou'nün eserinde kökenlenen hususi bir formülasyonudur. Dolayısıyla sorunuz, biraz farklı iki konuyu öne çıkarıyor. İlki Badiou'nün, komünizm meselesinin felsefi bir mesele olarak yeniden yürürlüğe sokulmasındaki özgül rolü; diğeri, komünizmin felsefi kullanımının yakın tarihi ve bu kullanımın gerçekleştiği bağlamlara dair daha geniş kapsamlı bir dert.

Badiou'yle başlarsak, –çağrı metninde de mevcut olan– felsefi bir hipotez olarak komünizm fikrinin ayrıntılı formülasyonuna bakmamız ilginç olacaktır. Badiou, çok semptomatik bir anda –1980'lerde– çalışmalarında işe koştuğu hususi bir terim olan "hipotez"i kullanıyor. "Komünist hipotez" fikri, Badiou'nün, Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe'ın yönettiği *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique*'te [Felsefi Siyasal Araştırmaları Merkezi] 1983 ve 1984'te sunduğu iki tebliği içeren_ve 1985'te yayımlanan *Peut-on penser la politique?* [Siyasal Düşünülebilir mi?] kitabında mevcuttur. İlginçtir, bu kitap ve dersleri Badiou, Marksizmin "yıkımı" ve "yeniden-düzenlenmesi" olarak tanımlıyor. O zamanlar için çok tuhaf olan bu formülasyonu şimdiki çalışmalarında ne olup bittiğini anlamamız açısından kullanışlı buluyorum.

Bu kitapta soru, Badiou'nün komünist siyasetin belli bir "evre"si adını verdiği şeyin tükenişi bakımından sorulmaktadır. Burada ve yakın za-

manda kaleme aldığı Sarkozy kitabında bu evreyi, 1917'den 1976'ya, Ekim Devrimi'nden Kültür Devrimi'nin sonuna (ya da Badiou'nün Kültür Devrimi'nin ana evresinin sonu olarak gördüğü tarih olan 1969'a) kadar uzanan geniş bir sürede dönemselleştirir. Burada ele almaya çalıştığı şey, ki konferansın amacı da bu şekilde formüle edilmişti, komünizmin bir tür asgari veya "türeyimsel" tanımına felsefi sadakati korumanın ne demek olduğudur. *Peut-on penser la politique*'de buna "bir gayri-tahakküm siyasetinin hipotezi" olarak ele alır. Son çalışmalarında bu tekrar beyan edilir. Güncel çalışmalarının, 1980'lerdeki Marksizm-Leninizm "yapıbozumu"yla müşterek noktası, komünizmin ne olabileceğinin asgari ama tartışılamaz parametrelerini tanımlamaya yönelik felsefi gayrettir. İlginçtir ki, *Peut-on penser la politique?* henüz Marksizmi terk etmemiştir, onu "yeniden-düzenleme"yi önerir. Bugünse, en azından *Sarkozy'nin Anlamı*'nda, Marksizm sorusu tümüyle tarihsel statüsüne indirgenmiştir. Görünüşe göre Badiou için, Marksizm ve Leninizm'le –ve birçok "klasik" kavramla (sınıf mücadelesi, proletaryanın diktatörlüğü vb.)– ilişkilendirilen sorunsal, artık geçmişte kalmış bir dizi felsefi-siyasal düşünceye aittir. Zannımca bu, bu kavramların bugünde nasıl *dönüştürülebileceği* üzerine hakkıyla düşünmeden, aceleyle duyurduğu bir iddia. Bu nedenle bence esas sorulması gereken, *siyaset* için bir ad olarak komünizm, en azından Badiou için, kısa yirminci yüzyılda oynadığı rolün aynısını (veya herhangi bir rolünü) oynamazken bu felsefi jestin ne anlama geldiği; komünizmin neden tümüyle yeniden düzenlenmesi gerektiğidir. Ve ikinci olarak, neden özgül bir *felsefi* ışıkta yeniden düzenlenmelidir? Bu gayet olağandışı bir jesttir çünkü felsefenin özgül bir siyasi fikri teşhis edip yeniden şekillendirirken, bir yandan da onun siyaset alanındaki işleyişini yadsıyabileceğini farz eder. Komünist fikir ve kendine hâlâ Komünist diyenler arasında oldukça keskin bir ayrım var gibi görünüyor.

Yakın zamanda merakımı uyandıran olgu, Agamben, Negri *(Bizim gibi Komünistler),* bir dereceye kadar Rancière (*Filozof ve Yoksulları*) ve daha birçok ismin çalışmalarında, hepsinin 1980'lere özgü bir uğrakla karşılaşmamız; komünizmin Marksist veya Leninist yapılanışıyla ilişkilendirilebilecek eleştiri, çıkmaz veya çelişkilerin tuzağına düşmeyecek bir komünizm kavramını, 1980'lerin bu özel anında yeniden düzenlemeye başladıklarını müşahede edebileceğinizdir. Agamben'i 1985'te yazdığı *Nesir Fikri*'yle ele alırsak görürüz ki komünizm, *The Coming Community*'de (Gelmekte Olan Cemaat)

ve yakın dönemdeki yazılarında geliştireceği gücüllük mefhumlarıyla bağlantılandırılır. Nancy, *La Comparution* adlı eserinde, tam da Blanchot'nun *İtiraf Edilemeyen Cemaat*'ini yankılayan bir cemaat düşüncesinden hareketle bir komünizm kavramını yeniden yapılandırmaya çalıştı, vs. Bu halihazırda Badiou ile, cemaat fikrinden Marksist olmayan bir komünizm kavramı oluşturmaya çalışan düşünce arasında bir bölünme veya zıtlıktır. Böyle olunca, Badiou *Conditions*'da Blanchot, Nancy ve Agamben'in cemaat ve komünizm yazılarını sistematik olarak eleştirmiştir. Ve kendisinin türeyimsel bir eşitlik iddiasıyla bağlantılı komünizm anlayışını, cemaat kavramının bu "yapıbozumcu" okumasından ayırmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla komünizm ismini felsefi olarak yeniden düzenleme çabaları arasındaki ortaklıklar ve felsefi söz dağarından ve aslında orada iş başında olan "'ontoloji" türünden kaynaklanan dolaysız bir zıtlık henüz o zaman söz konusu.

S. K.: Heideggerci bir ontoloji mi?

A. T.: Evet, Badiou'nün durumunda bu, hem bir muhatap hem de polemiğe açık bir hedef olan, sol Heideggercilik (kavramı dostum Matteo Mandarini'den ödünç alıyorum) gibi bir şeyle ilişkilenme. Bu elbette Negri gibi figürler veya başka bir koldan Rancière düşünüldüğünde çok farklı. Siyasi ve felsefi yörüngeler ve bunların sonuçları oldukça benzersiz. Negri, tüm kavramsal değişimlerine rağmen, hâlâ ayırt edilebilir şekilde Marksist bir entelektüel çerçeveyi muhafaza eder – her ne kadar klasik Marksistlerce kolaylıkla eleştirilebilir bir çerçeve olsa da bu. *Grundrisse* okuması ne kadar alışılmışın dışında olsa da, komünizme yaklaşımı bakımından önemini sürdürür: Komünizmi mümkün kılacak gerçek maddi eğilimler ve öznel güçler nelerdir? *Operaismo*'nun iradeci kollarından, Foucault'nun biyopolitika çalışmalarından, postmodernizm sorunsalıyla angajmandan gelen etkiler ne olursa olsun Negri için komünizm fikri, bir gerçek *eğilim* teorisine dayanır. Bu açıdan, Negri için felsefe ve siyaset arasındaki ilişki, Badiou'nün veyahut sol Heideggercilerin komünizmi yeniden düşünümünden ziyadesiyle farklıdır.

Rancière'in durumunda ise komünizm (daha kesin bir ifadeyle, radikal bir eşitlikçilik) ve Marksizm arasında bir ayrım olduğu görülebilir; özgürleştirme ve hükmetme pedagojisinin eleştirisine odaklanan –Rancière'in, Althusserci Marksist bir *bilim* nosyonuyla ve ütopyacı bir sosyalizmin tekrar ele alınıp savunulmasıyla ilişiğini kesmesiyle bağlantılı izlekler– bu ayrım, Badiou'nun benzer jestinden oldukça farklıdır. Bu noktada, işçi sı-

nıfının kendisine isnat edilen herhangi bir sınıf bilincine isyan eden siyasal estetiğine dair incelemeleri (özellikle *Révoltes Logiques* dergisi için 70'lerdeki çalışmaları) önemlidir. Rancière radikal eşitlikçiliğin bir biçimini, Marksist bilimden ve Leninist siyasetten ayırmaya teşebbüs eder – tabandan gelen bir demokrasiyi ön plana çıkaran bu konumun tehlikesi zannımca hem (ekonomi politiğe, sınıfa, kapitalizmin içindeki eğilimlere dair) eleştirel bilgi kapasitesinin kaybı hem de siyasal örgütlenmenin öneminin hafifsenmesidir.

S. K.: Sizin de değindiğiniz bir meseleye geri dönelim istiyorum, Nancy ve Badiou arasındaki tartışma iki kavram etrafında dönüyor: türeyimsel ve işlemeyen. Buradaki mesele nedir?

A. T.: Bu kavramları müşterek itici güçleri, yani neye karşı yarıştırıldıkları bakımından düşünebiliriz. Öyle ya da böyle, kendilerini *sınıf* üzerinden anlaşılan siyasal öznellikten ayırıyorlar. Bu, Badiou için ayrı, Blanchot ve Nancy için ayrı bir ilişkilenme. Lakin her ikisinde de, 1980'lerde Fransız düşüncesinin büyük bölümünü tanımlayan, sınıflandırma eleştirisine yönelik çok güçlü bir ilgi var. Bu aynı zamanda ayırt edilebilir özdeşliklere veya ayırt edilebilir öznel bağlılıklara bel bağlayan her tür siyasetin de eleştirisidir. Dolayısıyla, Badiou'nün türeyimsel kavramını, eksiltici düşünme adı verdiği şey üzerinden düzenlemesi bu bakımdan önemlidir – eksiltme, her şeyden önce *temsilden* bir eksilme olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle bu iki okuma, geniş manada, özgürleştirme siyasetinin sorunlu saydıkları özdeşlik, sınıf, isnat edilen veya önceden varsayılan özneyle, vb alakalı olan bir veçhesine, "metafizik" unsurlarına karşıdır. Lakin bu onları rahatsız edici bir konuma sürükler: Badiou, Nancy ve Agamben kimi zaman, komünizmin metafizik bir sınıf anlayışına ve eşit derecede metafizik bir tarih felsefesine dayandığı düşüncesi üzerine kurulu, oldukça geleneksel komünizm-karşıtı eleştirileri tekrarlar gibidir. Tüm bunları klasik Marksizm eleştirilerinde, örneğin Karl Löwith'in *Tarihin Anlamı* kitabında veya Hannah Arendt'in *Devrim Üzerine* kitabında toplumsal sorunun depolitizasyonu bakımından Jakobencilikten Marksizme çektiği olumsuz şecerede ve Marx'ta emeğin merkeziliğine dair eleştirel tavrıyla *İnsanlık Durumu*'nda görebilirsiniz. Bunun yanı sıra mücadele edilmesi gereken, Marx'ın "ekonomizm"ine dair asırlık eleştiriler var. Bunların hepsinde –bugüne kadar câri kalmış– siyasi ve/veya iktisadi bir metafizik olarak Marksizm eleştirisi, farklı derecelerde olsa da mevcuttur. Komünizm adı altında, bu sözümona özgürleştirme "metafiziği"nden, bu

eleştirilere indirgenemeyecek bir tür özgürleştirici potansiyel çıkarma girişimiyle ne yapacağız? Bu açıdan, Badiou'nun *Peut-on penser la politique*?'de Marksizmin "yıkımı" ve "yeniden-düzenlenmesi"nden bahsettiği formülasyon sorunlu olduğu kadar şaşırtıcıdır da.

Benzer şeyler Badiou'nün türeyimsel kavramını, türeyimsel bir komünizm hakkında konuşabilmek için kullanışı hakkında da söylenebilir. Bunu yaptığında –*Sarkozy'nin Anlamı*, *Komünist Hipotez* ve diğer metinlerinde– aslında, Marx'ın ve Engels'in yazılarından, kendi terminolojisiyle ifade edersek, üç "yönelim düsturu" seçip çıkartır. Bunlardan ilki, eşitlikçilik, yani bir eylem düsturu olarak eşitliktir – yani, bir son veya hedef değil, dolaysızca pratiğe dökülen bir şey. İkincisi, devletsiz veya devletin ötesinde siyaset fikri. Ve üçüncü olarak, işbölümünün kaçınılmazlığının reddi olarak komünizm. Fakat kanaatimce bu, Badiou'nün *Varlık ve Olay*'da verdiği anlamdan oldukça farklı şekilde "türeyimsel"dir. Buradaki fikir –Marx'taki, kökleri Feuerbach'ta olan türeyimsel varlık veya tür-varlığı [*Gattungswesen*] kavramlarını yeniden düşünme çabasından bariz biçimde büyük ölçüde etkilenmiş olmasına rağmen (Nina Power'ın gösterdiği üzere bu, Badiou'nün çalışmalarında, örneğin türeyimsel bir insanlıktan bahsettiğinde, ortaya çıkar)– matematik biçimselleştirmeyle "kuramsal hümanizm"den, pratik eşitlik fikrini eksiltmektir. Bu, –felsefi olmasa bile ideolojik düzeyde– Blanchot ve Nancy gibi düşünürlerinkinden tamamen farklı olmayan, tuhaf ve bir bakıma çarpık bir hamle. Neticede, anti-hümanist bir eşitlikçilik ne demek? Bu, çelişkili bir ifade veya bir paradoks gibi görünse de, biraz önce sözünü ettiğim komünizm üzerine farklı düşünce akımlarını anlamak istiyorsak bizim için önemli. Tamamen terkedilmemiş, ama üstlenilmeyen ve sürdürülmeyen bu Marksist mirasla anlaşılması güç bir ilişki var. Tabii bir de, kendinizi –içini nasıl doldurursanız doldurun– bir anti-hümanist olarak görüyorsanız, insan doğası üzerine kanıların bir şekilde bir metafizik inşa ettiği fikrindeyseniz ve böyle bir metafiziğin bugün siyaset üzerine radikal düşüncenin önünde bir engel oluşturduğunu düşünüyorsanız, eşitliğin ve özgürleşmenin ne anlama gelebileceğine dair daha geniş kapsamlı felsefi bir sorunsal açığa çıkar.

Badiou söz konusu olduğunda burada bir semptom var (*İmparatorluk*'ta görülebileceği üzere muhtemelen Negri'de de): Tavizsiz bir anti-hümanizm sadakatine dair mükerrer ezberler eşliğinde, insanlık sorusuna daimi, neredeyse obsesif bir dönüş var. Bu anlamda Badiou'nün *Yüzyıl*'ın son bölü-

münde (felsefedeki ilk rehberi olan) Sartre'a karşı Foucault'yla saf tutması çok ilgi çekicidir. Bunun yanı sıra Badiou'nün Canguilhem, Althusser, birkaç hocası ve bazı çağdaşları üzerine anı yazılardan, tasvirlerden ve ağıtlardan oluşan küçük kitabı *Petit panthéon portatif*'te [Cep Panteonu: Savaş Sonrası Felsefeden Simalar] belirttiği bir nokta beni şaşkına çevirdi. Önsözde "Rousseau gibi ben de insanoğlunun temelde iyi olduğuna inanıyorum" diyor; bunu *(Varlık ve Olay* ile *Dünyaların Mantıkları*'nı kılavuz alarak) tam anlamıyla felsefi düzeyde ele alırsak, kesinlikle anlamsız bir beyan olduğunu söyleyebiliriz. Bu hümanist anti-hümanizm bir muamma olarak kalır. Ben, en azından Badiou'nün durumunda bunun –Althusser'in özyaşamöyküsünde öne sürdüğü gibi– pratik hümanizmin tamamlayıcısı ya da ona hazırlayıcı olarak kuramsal anti-hümanizm fikriyle çözülüp çözülemeyeceğinden emin değilim. Görece yüksek bir soyutlama düzeyinde, bunun günümüzde komünizm adı altında mevcut bulunan temel ve yaygın bir felsefi problem olduğunu düşünüyorum. Bu mesele, Birkbeck konferansının temelindeki felsefi sorunlardan biri sayılabilir (Althusser'le ilişkiyi kestikten sonra bu meseleyi izlekleştirmeyen Rancière için pek öyle değildir). Her halükârda, (kuramsal) anti-hümanizm ve (pratik) hümanizm arasındaki bu bağın, konferansla ilişkili isimler için, komünizme eşlik eden farklı sıfatları içine alan bir tür müşterekliği temsil ettiği söylenebilir: türeyimsel komünizm, işlemeyen komünizm, çok kısımlı komünizm, vb.

S. K.: İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden büyük düş kırıklığıyla birlikte, özellikle Fransa'da ve 1960'larda *Tel Quel* çevresiyle başlayan, modernitenin sorgulandığı en radikal dönemi görüyoruz. Bu yüzleşmede özgün olan neydi ve komünizm meselesi bu bağlamda nasıl ön plana çıktı?

A. T.: Soruyu anladığımdan emin değilim

S. K.: Demek istediğim 60'lardan itibaren gramatoloji, semanaliz, arkeoloji...

A. T.: Ben bunları, yukarıda belirttiğim üzere, felsefi ve siyasi bir tema olarak radikal anti-hümanizmin gelişimiyle alakalandırıyorum

S. K.: Şöyle sorayım, bu entelektüel akımlar, cemaatle ve komünizmle nasıl bir ilişki içindeydi? Çoğu Marksizm'le alakadar olsa da, onun da marjininde duruyorlar. Sordukları hangi sorular, bugün bu konferansı imkânlı kıldı?

A. T.: Eğer soru, 60'lardaki bu kuramsal gelişmeler ve günümüz arasındaki soykütüksel ilişki hakkındaysa, –muhtemelen yukarıda belirttiklerime karşın– diyeceğim, o an ve mevcut sorunsal arasında, hassaten dümdüz ve

kesintisiz bir süreklilik hattı çizmenin zorlama olacağıdır. Bu soykütükler, özellikle "yapısalcılık"la da bağlantılı olduğundan son derece girifttir ve çözümü çok zordur. Bir tarafta, zorunlu olarak siyasi kaygılarca belirlenmeyen soylar var. Yani, birçok yapısalcı ve dilsel sorunsalın –1920'lerdeki Rus Formalizmini, dilbilimi, psikanalizin yükselişini vb. içeren– kendi özgül "bilimsel" doğuşu söz konusu. Burada baş gösteren meselelerden biri, siyasi gereksinimlerden nispeten bağımsız doğan bu kuramsal gelişmelerin, 68'in siyasi konjonktürüyle birlikte, –kimi zaman zorlama ve genellikle verimsiz yollarla– siyasi tabirlere çevrilişi ve yeniden eklemlenişidir. Bunlar, dikkatli bir şekilde, teker teker izlenmesi gereken farklı şecereler. Örneğin son zamanlarda, Peter Hallward ve Middlesex'ten bazı araştırmacılar *Les Cahiers pour l'analyse* üzerine bir araştırma projesi yürütüyorlar. Bu dergi, *École Normale Supérieure*'deki *Cercle d'epistemologie* etrafında şekillenmişti ve Lacancı psikanalist Jacques Alain-Miller gibi kimseler, Bachelard ve Canguilhem'in vb epistemolojik derslerini geliştirmeye çalışan kişiler kadar *ENS*'teki Komünist Gençlik Birliğinde bulunup sonradan, 68'de, Fransız Maoculuğu dalgasına katılan öğrencilerin de dahil olduğu bir oluşumdu. Dolayısıyla elimizde bu özel bağlaşımlar var. Bunların bir kısmı yarı-sosyolojik açıklamalarla okunabilir düşüncesindeyim: Devletin elit kurumlarından biri ve, bir süreliğine yeni felsefi ve bilimsel fikirlerle alakalı olarak bir radikalizm ve deney yuvası olan *ENS* gibi yerlerdeki entelektüel, siyasal ve felsefi kadroların özgül biçimlenişi. Tüm bunlar, komünizmin çok da spekülatif olmayan çağrışımlarının olduğu uluslararası bir bağlamda ve Fransa'da, Fransız Komünist Partisi'nin (PCF) ağır basan bir rolünün olduğu bir ortamda gerçekleşiyor. *École Normale*'de bu durum Althusser'in "uç" konumuyla yumuşuyor; Althusser daha 1965'te, Stalinleştirilmiş bir PCF'nin "hümanist" zihniyeti olarak gördüğü şeyi kırmak ve eleştirmek için Maoculuğun bazı yanlarını katmaya çalışıyor (bakınız, *Marx İçin*'deki "Çelişki ve Üstbelirlenim"). Bu tam da, komünizmin bu felsefi kurulumlarının önemini ve karmaşıklığını imler.

Konferans ve bu oldukça karmaşık soykütükler çerçevesinde düşünmemize değecek şeylerden biri, şu ya da bu biçimde, komünizmin her zaman büyük felsefi ve hatta siyasi ilgi görmeyen bir terim olduğudur. Altmışları ve yetmişleri düşünürsek bu, siyasi durumun somut aciliyetleriyle ve bir nevi devrimci fırsatın gelmekte olduğu yönündeki genel inanışla da alakalıdır. Dolayısıyla, militan ve Marksist çevrelerde örgüt, devrim, devlet konu-

ları etrafındaki tartışmaların daha fazla olduğu görülürken; komünizm ya ütopyaya terk ediliyor ya da normalleşmiş bir SSCB'nin yavan bir distopyası olarak tanımlanıyor. Elbette ki felsefe ve siyaset arasındaki ilişki sorusu ihmal ediliyor değil; bu soru Althusser tarafından, kuramda sınıf mücadelesini tartıştığı meşhur eseri, *Lenin ve Felsefe*'de açıkça sorulmuştur. Aynı soru Rancière'in Althusser'le ilişiğini kesmesinde, felsefenin bir tür bilginin yargıcı olarak felsefenin siyaseti denetleyebileceğine dair itirazında da söz konusuydu. Bu dönemde siyaset sorusu, siyaset felsefesine ya da tanıma dair bir soru olmaktan çok kitlesel bir pratik ya da parti stratejisine (ya da yeni bir partiyi üretecek stratejiye) dair bir soru olarak mevcut. Diyeceğim, bu tartışmalar, komünizm kavramı ya da fikri değil, komünizmin anlamı ve şekli üzerine bir yüzyıldır süren çekişmeler çerçevesinde okunabilir. Buna karşın, Birkbeck konferansında komünizm sorusunun aciliyet gerektiren bir mesele ama aynı zamanda da tarihselliğinden görece arındırılmış veya soykütüksel olmayan bir mesele olarak ortaya koyuluşunun gerçekten manidar olan, etkili veya semptomatik bir yönü var – tabii ki bu kaçınılmaz olarak tarihselciliğin bu kadar kolay ıskartaya çıkartılamayacağını düşünen düşünürler ve dinleyicilerden eleştiri topladı.

Tarihin tükenişi fikrini müzakere etmenin ve komünizmin mirasını üstlenmenin bir yolu, konuşmasının başlığının da –"Başlangıçtan Başlamak"– gösterdiği üzere Žižek tarafından önerilmiştir. Buradaki jest –ki bu halihazırda Žižek tarafından Lenin'e atıfla tekrarlanmıştır– melankoliyi miras almak değil, yaratıcı tekrardır. Muhtemelen Marksist bir derginin yayın kurulunda olduğumdan, şahsen sorunun neden Marksizmin tarihsel yazgısı, çarpıklıkları ve açmazları açısından sorulmadığını anlayabiliyorum – bir başka bitmek bilmeyen düşünümsel, yapıbozumcu alıştırmaya kapılacağımıza dair haklı bir korku var. Komünizm sorununu görece belirli bir karşılık olmadan ifade etmenin hangi şekilde mümkün olacağını merak ediyorum – burada kastettiğim, kişinin Marksist olup olmadığı sorusu ya da benzer derecede dogmatik bir soru değil de komünizm kavramını, onun Marksist düzenlemelerinde belirlenmiş parametrelerinden *ayırmanın imkânı* olup olmadığı sorusu . Fikrin iç potansiyelini tarihsel iniş çıkışlarından hatta komünizm fikrinin içsel "mantığından" hariç tutabilir miyiz? Zannımca bu, "ideal" statüsü konusunda kaygılı bir fikir çünkü, hayata geçirilmesi yolundaki gerilim kurucu ya da, bir başka deyişle, komünizm felsefi olarak sınırlanmaya şiddetle direnebilir.

Bu noktada komünizm fikrinin türeyimsel oluşu ilginç hale gelir. Bildiğiniz üzere komünizm kavramını Marx icat etmedi. İlk gazete yazıları radikal bir demokratın, hatta aşırı demokrat veya liberal –o vakitler bir hayli muhalif bir pozisyon– bir kişinin elinden çıkmış gibi. Her halükârda, 1840'larda (Cabet gibiler için) komünizm, toplumsal soruyu, devlet alanını veya siyasetin kendisini *atlayarak* çözmenin bir yolu olarak okunabilirdi (geç anarşist-komünizm de bu damarda ilerlemiştir). Marksgil formülasyonun ve Marksist mirasın komünizmin siyasi ve entelektüel tarihinin bütününe içkinliği ve Badiou'nün, *Sarkozy'nin Anlamı*'nda, "türeyimsel" komünizm fikrini açıkça Marksçı paradigma üzerinden –yani Babeuf, Weitling veya Kropotkin'inki gibi diğer "türeyimsel" komünizmlere yönelmeden– ele aldığı düşünüldüğünde soru, nereye kadar bu jeste angaje olup aynı zamanda da Marksizmin kuramsal mirasının artık komünizm fikrinin geleceğine içkin bir unsur olmadığını söyleyebileceğinizdir.

S. K.: Konferansa dönersek, bugün filozofların siyasal olanla siyaset arasındaki ayrımla meşgul olduklarını görüyoruz. Bu ayrım neyi mümkün kılıyor? Siyasal olanla ile siyaset arasındaki farkı neden gözetmeliyiz? Bu jestin vaadi ne?

A. T.: Bu ayrımın önemi konusunda haklısınız ama unutmamamız gerekir ki, bu ayrımı herkes kabul etmiyor. Badiou'nün çalışmalarında bu ayrım kesinlikle mevcut ve, aşağı yukarı, siyasalın aşkın taleplerinin tanınmasının reddi anlamında kullanılıyor. Bunun içindir ki, kitabının adı *Peut-on penser la politique?*, *Peut-on penser "le politique"* ["Siyaset" Düşünülebilir mi?] değil. Nancy ve Lacoue-Labarthe'la polemiğe girdiği bu metinde, bir yuvar ya da aşkın bir boyut olarak siyasal üzerine spekülasyona ancak geri dönülemez biçimde çoklu siyasi durumların tikel örnekleri veya patlak verişi üzerinden başlanılabileceği fikrini tekrar tasdik ediyor. Badiou için siyasal olan nihayetinde, siyasetin ortaya çıkışının şeyleşmesi veya üzerine perde çekilmesidir; ya da, daha kesin bir ifadeyle, ontolojik olarak temellendirilmiş bir toplumsal bağ, siyaset felsefesinin üzerine düşüneceği (iyi) bir düzen olduğuna dair "kurmaca"dır.

Muhtemelen soru, felsefenin kendini neden ve nasıl, bu belirli konjonktürde, siyasetle hususi bir ilişki içinde bulduğu şeklinde sorulursa netlik kazanacaktır. En azından Badiou'de siyasetin tekilliğine hakkını verme arzusu var – felsefeyi basitçe, siyasetin alabileceği şekilleri tanımlayabilen, geliştirebilen ve önceden saptayan (ve dolayısıyla onu "siyasal"ın *genel* kategorisine

indirgeyen) bir şey olarak sunmuyor. Dolayısıyla bu noktada siyaset felsefesinin "aşkın" ya da normatif bir disiplin olarak görülüşüne karşı müşterek bir itiraz var ve bu da muhtemelen komünizmin bugünkü değerliğiyle alakadar olan farklı düşünürler arasında başka bir gizli yakınlık noktası. Tam da siyaset felsefesi fikrine mesafe koyuş veya ona yönelik bir eleştiri var. Ama aynı zamanda siyasetle bu uğraşı, bize, konferansın konuşmacılarının birkaçının ortaya koyduğu türden kuramsal argümanların neden küresel çapta (tabii ki görece bir küresellik bu) tedavülde olduğuna dair bir ipucu verebilir. Kolombiya'dan Makedonya'ya, İran'dan Norveç'e, öğrenciler ve akademisyenler aynı kavramlardan bahsedip (biyopolitika, olay, çokluk...), Agamben ve Badiou hakkında sorular soruyorlar. Bu bir bakıma tuhaf ama bize, Schmitt'ten alıntı yapacak olursak, tarafsızlaşma ve depolitizasyon çağı olarak görülebilecek bir zamanda, "fikirler"in ne şekilde siyasetle ilişkilendirilebileceğine dair bir şeyler söyleyebilir. Unutulmamalıdır ki, bu kuramların her ne kadar evrensel iddiaları ve evrenselleştirici bir hitabı olsa da, soykütükleri oldukça yerel. Bu dillerin farklı coğrafi ve tarihsel özgüllükleri, siyasal eylemin kuramsal olarak çerçevelenmesinin talep edildiği uluslararasılaşmış akademik ve akademi-benzeri alanlarda genelde gözardı ediliyor. Peki neden *yeni* kuramlara bu türden bir ihtiyaç söz konusu? Yarattıkları haklı coşkuya rağmen, konferansın birçok katılımcısının (mesela Badiou, Negri, Žižek) *yeni* kavramlara ve *yeni* kuramlara ihtiyaç duyduğumuzu düşünmeye fazlasıyla meyyal oldukları düşüncesindeyim. Bu talebi, radikal düşüncenin ve siyasetin görünür ve acı verici açmazlarını düşündüğümde anlayabiliyorum. Ama öbür yandan bu yenilik arayışının neyi işaret ettiği ya da ne vaat ettiği benim için açık değil. Dolayısıyla konferansın ironisi, bir *ondokuzuncu yüzyıl* kavramını, istediğiniz fiili kullanın, diriltmek veya yeniden kurmaktır. Yeniye dair susuzluğuna karşın, özgürleşme problemi çetin bir süreklilik arz ediyor gibi görünüyor. Doğrusu Badiou, uygulama düzeyinde olmasa da, entelektüel ve kuramsal yönelim düzeyinde, anahatların Marx ve Engels tarafından 1840'ların ortalarında belirlendiğini ve bunun belli bir soyutlama düzeyinde bugün için de uygun olduğunu söyler. Bu, yenilik talebine rağmen, bir ayniyet veya süreklilik beyanıdır. Yeni siyaset kuramına dair arzu, yetmişler ve seksenlerdeki neoliberal geri tepme karşısında günümüze kadar sağ kalmayı başarabilmiş hareketlerin siyasi ve kuramsal dinamizm zayıflığı ve eksikliği kadar siyasal beklentilerin görünürdeki kapanmasından kaynaklanan tarihsel, konjonktürel, nesle dair bir

endişede kökenlenen çok özgün ve öznel bir talep teşkil etmektedir. Bu daimi yeni kuram talebinde aynı zamanda, inkâr etmesi zor bir asrilik veya (kolaylıkla metalaşabilecek) bir fetişizm de mevcut. Tüm bu "yeni komünist" düşünürlerin alımlanışı işte bu nedenle müphem. Pratik sonuçları açısından ilginçleşebilecek özgün bir siyasi talebi, bir kaygıyı veya tedirginliği yansıtıyor. Öte yandan, Eisenhowercı üslupla söylersek, Amerika merkezli entelektüel-akademik yayıncılık müessesesinin bu kuramların tedavülündeki olağanüstü önemi gözden kaçırılmamalı. Genel olarak okurlar dünyanın herhangi bir yerinde bu yapıtlarla sadece İngilizce çevirileri üzerinden değil, aynı zamanda Anglo-Amerikan bir akademik perspektif üzerinden –örneğin, *French Theory* olarak– karşılaşıyorlar. Bu, şahsi siyasi geçmişleri, militan yaşamöyküleri olan, bugün, tabiri caizse, bir kamusal tehdit olarak algılanmadan salonları da doldurabilen bu figürlerin görece meşhurlukları bakımından da –özellikle Negri'nin durumunda ama elbette Badiou ve diğerleri için de– ilgi çekici bir durum. Siyasal radikallikleri ve siyasi geçmişleri ümitsiz ve depolitize zamanlarda dikkate değer bir ilham kaynağı oluşturabilir ama, düşüncelerinin nasıl kullanılacağı ve algılanacağı bağlamında, birer radikallik markası haline de gelebilirler. Öyle ki insanlar Badiou'nün komünizm bahsindeki beyanlarını cilalı sanat kataloglarında kullanıyorlar, *Time* dergisi *İmparatorluk*'un senenin en iyi fikirlerinden biri olduğunu kaydediyor, vs. Bu durum klasik "iyileşme" muammasına indirgemenin muhtemelen yeterli olmayacağı belirli sorunlar teşkil ediyor. Öncelikle, ne Gramsci'nin organik entelektüeli ne de Foucault'nun spesifik entelektüelinin kolaylıkla kullanılabilir işlevler sunduğu mevcut iklimde, radikal bir entelektüel/filozof olmanın işlevinin ne anlama geldiği bir hayli belirsiz.

S. K.: Oldukça ham ve provakatif bir soru sormak istiyorum. Eğer çağımız, Sloterdijk'in deyişiyle 1945 sonrası gelişmelerin devamında Avrupa'nın, dünyanın geri kalanıyla olan asimetrik ilişkilerinin nihayete kavuştuğu tarih-sonrası bir yoğunluk dönemine şahitlik ediyorsa, bütün katılımcıların Avrupalı oluşunu nasıl açıklayabiliriz? Bu soruyu, Avrupa'nın sınırından soruyorum: Neden dünyanın geri kalanı, komünizm bahsindeki bu tartışmanın bir parçası değil? Bir başka deyişle, Karatani'nin Kant okumasında iddia ettiği üzere, komünizm eğer Aydınlanmanın tamamlanmamış projesiyse, bu projeyi kim üstlenecek?

A. T.: İlginç bir soru. Neden sadece bir kadın katılımcı olduğu yolundaki diğer aşikâr soru üzerine de ayrıntılı olarak düşünmeye değer. Burada birkaç

bakış açısı söz konusu. Biri, komünizm kavramının bilhassa felsefi bir mesele, bir fikir meselesi olarak formüle edilişi. Bu açıdan, entelektüel "radikal filozof" figürünün tarihi ve sosyolojik nedenlerle bir hayli Kıta Avrupası menşeili olduğu iddia edilebilir. École Normale'in tarihinin de gösterdiği gibi, felsefenin Fransa'da bir ana disiplin oluşu bu noktada etkilidir. Batı Marksizminin felsefeyle, kendi içinde hayli uzun bir geçmişe sahip olan ilişkisi de büyük ölçüde belirleyici bir rol oynamış. Muhtemel bir cevap da, komünizmin resmen siyasi bir proje ya da zımni pratik kaideler olarak aktif olduğu yerlerde –bazılarının iddia ettiği üzere Haiti veya Bolivya'da durum bu– felsefi olanla Batı'daki gibi bir ilişkinin zorunlu olarak mevcut olmaması. Bu özel olarak tatmin edici bir cevap değil çünkü Avrupa dışında, özellikle (Bruno Bosteels'in konferansta haklı olarak vurguladığı üzere) Latin Amerika'nın siyasal bakımdan hareketli bölgelerinde (Arjantin, Meksika) birçok radikal düşünür ve filozof var. Öbür yandan, konferansa başlangıçta kimlerin davet edildiğini de bilmiyorum. Örneğin Çinli Yeni Sol entelektüeli Wang Hui konuşmacılar arasındaydı ama Amerika vizesinde sorun çıkınca gelemedi. Zannımca temel neden, konferansın 60'lar ve 70'ler Avrupa'sını ıralayan felsefi ve siyasal yönelimleri geliştirmiş veya miras almış ve bu devre damgasını vurmuş isyancı siyasetle radikal kuramın devamsız birleşimiyle arasındaki bağı koparmamış kişiler etrafında inşa edilmesidir. Bu uğrak, çoğunlukla komünizmin günümüz için uygun bir düşünce olduğu inancıyla hareket ediyordu – ki bu, konferansın canlandırmaya ve aşikâr kılmaya çalıştığı bir husus. Althusser bir keresinde "Felsefede bir Marksist olmak ne demek?" diye sormuştu. Konferanstaki birçok konuşmacı yıllardır "Felsefede bir komünist olmak ne demek?" diye soruyorlar. Bazıları için bu hâlâ bir anlamda Marksist olmaktır; bazıları içinse komünist olmak –Badioucü formülasyonla– nihayetine kavuşmuş bir evredir.

Bu bizi başka bir meseleye, nesiller meselesine götürür. Konferansta siyasi ve felsefi olarak 68 ve sonrasını yaşamış nesille (yaş sırasıyla Negri, Badiou, Ranciere ve nispeten Žižek), Badiou'nün Restorasyon adını verdiği dönemin tam ortasında siyasal olarak bilinçlenenler arasında bariz bir nesil farkı söz konusu. Bu tür bir nesil aralığında neyin nakledildiğini, daha yaşlı nesil için kurucu olan (ve 68 kutlamalarının gösterdiği gibi kolayca fetişleştirilen) tarihi ve siyasi anlarla şahsi tarihiniz ve nesliniz açısından ilişkinizden bağımsız kalacak biçimde bu tartışmaları sürdürmenin ve yeniden formüle etmenin ne ifade ettiğini sormak önemli. Çok gülünç bulduğum öteki husus ise bu figürler arasındaki somut çatışmaların ve değişimlerin mirasının soyutlanıp, Atlantik,

Anglo-Amerikan bir senaryoya "tercüme" edilmesiyle hepsini aynı konferansta bulabilmemiz. İnsanlar mutlu bir şekilde Ranciere, Badiou ve Negri'yi yan yana, bir bakıma bağlamlarından kopuk bir şekilde okuyor ve hatta Althusserciliğin, Maoculuğun, *operaismo*'nun, *autonomia*'nın, vb siyasi miraslarını gözetmeden onları harmanlayabiliyorsa bu aynı zamanda yaşamöyküsel/nesilsel uzaklığın da bir sonucu. Uluslararası-Amerikalı bir bağlamda bu "yeni-harman" komünizmin koşulu olarak işlev gören bir tür siyasi ve tarihi hafıza kaybı söz konusu. Bu tür toplantılara özgü bir kibarlık söz konusu olsa da, yazılarında farkların ve hatta husumetlerin devam ettiği aşikârdır; özellikle de Badiou ve Negri yazılarında birbirlerine pek de takdir edici kelamlar sarfetmemiştir. Tabii ki ben de tüm bu vaziyete istemeyerek karışmış durumdayım; Fransız ve İtalyan komünist filozofların yapıtlarını büyük oranda Amerika piyasası için tercüme eden ve Londra'da hocalık yapan, İtalyan bir sürgün olarak.

Tüm bu sorunlara ve müphemliklere rağmen "radikal felsefe"nin tercümesinin ve dolaşımının çok önemli olduğunu düşünüyorum. Bu çaba, en azından entelektüel bir alanda, rasyonel ve eşitlikçi bir özgürleşme projesi açısından önemli bir referans ve kavram kümesini canlı tutmayı başardı. Felsefe komünizmi "kurtarmış" değil ama, siyasi ve toplumsal bağlamın statükoya radikal bir alternatife tüm atıfları silmeye ve değersizleştirmeye çalıştığı bir dönemde, belli başlı hayati tartışma ve fikirleri sürdürmede ve geliştirmede muvaffak oldu. Tabii ki bu, konferansta da açıkça görülen bir gerilime yol açıyor. İnsanlar tüm bu malzemeyi entelektüel araçlar olarak değil de siyasi çözümler olarak okuyabiliyor (Žižek'in konuşmasında kısmen itiraz ettiği üzere, "Ne Yapılmalı?" sorusuna biz cevap veremeyiz).

S. K.: Takdir ettiğim "Burjuva ve İslamcı"* başlıklı makalenizde öteki özneler sorununun aciliyet arz ettiğini söylüyorsunuz ama daha baştan birilerinin öteki olması, hakikat öznesi olmaması sorun değil mi? Tektanrıcılık meselesine gelirsek, Batı düşüncesinde her inancı, Katoliklik anlamında bir din olarak düşünmek için bir buyruk mu var? Denilebilir ki –ve bunu diyenler var– İslam bir "din" ve Allah da "Tanrı" (*theo*) değildir.

A. T.: Son nokta Badiou'nün çalışmalarına yapılan eleştiriler bakımından anlamlı. 80'lerde College International de Philosophie'de *Varlık ve Olay* üzerine, Lyotard, Ranciere ve başkalarının Badiou'ye yanıt verdiği bir konferansta eğlenceli bir tartışma olmuştu. Badiou normatif Katoliklikle, Hı-

* "The Bourgeois and the Islamist, or, The Other Subjects of Politics", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, C. 2, S. 1-2, 2006.

ristiyan bir konum almakla suçlanmıştı. Badiou buna sert bir yanıt vermiş ve muhaliflerinin anlamadığı şeyi şuna benzer bir cümleyle ifade etmişti: "Alain Badiou için Tanrı, varolmamak gibi ayrıcalıklı bir vasfa sahiptir." Ama elbette bu Badiou'nün düşüncesinde belirli bir dini matrisin etkili olup olmadığı sorusunu ortadan kaldırmaz.

Bunu kolaylıkla Negri veya Agamben'in Hıristiyan kaynaklara olan itimatına yönelik eleştirileri de kapsayacak biçimde genişletebiliriz (Assisili Francesco, Aziz Paulus, Eyüp – bu konuda Lorenzo Chiesa'nın *The Italian Difference*'taki makalesine başvurulabilir). Badiou Hıristiyanlık tarihini, belgerini veya tarihi dönemlerini düşünce biçimlerinin analojisi olarak kullanırken, bu düşünce biçimlerinin Hıristiyanlık "benzeri" veya onun türevi olduğunu düşünmediğini açıkça belirtir. Kıta düşüncesinde yaygın olan, dine gösterilen sahte saygıyı hiç benimsemeden, ateist olduğunu da aynı açıklıkla belirtir. Çokluğun ontolojisi adını verdiği şeyi formüle etme girişimi, Badiou için bir bakıma gerçekten radikal ve kökten bir ateizmin tek formülüdür. Ancak kümeler kuramına başvurarak, herhangi bir *pathos*'tan veya nostaljiden bigane söyleyebiliriz ki, Tanrı öldü. Dolayısıyla, bu bakış açısından Badiou için Lyotard'ın, Derrida'nın ve daha birçok düşünürün çalışmalarında dinle olan ilişki ciddi biçimde şüphelidir. Badiou'ye göre onlar, bütün "Bir"e veya birliğe dair felsefeyle ve negatif teolojiyle ontolojik-matematik kopuşu gerçekleştirememiştir. Kendi sözleriyle söyleyecek olursak, sonsuzu sekülerleştiremediler. Badiou kendi açısından tamamen ateist bir felsefe kurmaya çalışıyor. Bu ateizmin, Hıristiyanlık dışındaki tektanrılı dinleri ya da tektanrılı dahi olmayan inançları kapsayıp kapsamadığından emin değilim. Ama Badiou'nün *ontolojik* ateizminin –gözetilen teolojik veya antropolojik standarttan bağımsız olarak– din adını verebileceğimiz her şeyle çeliştiğini söyleyebilirim. Bu yol Badiou'yü, Batı felsefesinin belirli bir Hıristiyan matrisini çarpıtma veya aşındırma girişimlerinden farklı bir yere koyar. Örnek olarak, Lyotard'ın 70'lerde "paganizm"i, Katolik birlik ve evrenselliğine karşıt koyduğu çoklukla ve farkla ilişkiyi ifade etmek için kullanışını verebiliriz.

Meseleyi daha da güçleştirecek olursak, Badiou'nün entelektüel formasyonunda çok önemli bir yeri olan ve başvurulabilir'in çalışmalarının hâlâ merkezinde bulunan Hegelciliğin çağdaş önemine dikkat çekebiliriz. Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde özellikle İslam ve Yahudilik üzerine yazdıklarından da açıkça görülebileceği gibi, Hegelci felsefe ve din ifadesinin ayırt edici yanı,

bizim *aşırı* bir tektanrıcılık olarak görebileceğimiz şeyin eleştirisidir. Hegel için İslam *fazlasıyla* tektanrıcıdır, tecessüd (*incarnation*) ânından mahrumdur, vs. Burada Hıristiyanlığa özgü birtakım ayırt edici mecaz ve terimlerin rolü üzerine ilginç bir tartışma başlatılabilir: tecessüd, ihtida [*conversion*]... Bir noktaya kadar belki "olay" kavramı bile bu mirası taşımaktadır. Bence Badiou bu *sorunların bazılarının* spesifik olarak Hıristiyan bir felsefe geleneğinde ve hatta doktriner gelenekte kökenlenmesinin, bunların dini öğretinin seküler biçimleri olduğu anlamına geldiğini kabul etmezdi. Badiou'nün ontolojik meseleleri matematikleştirmesinin, çokluğu biçimselleştirmesinin, "Bir" felsefesinden kopuşunun, vs onun sekülerliğin hermenötik yorumundan kopuşuna imkân açtığını söyleyebiliriz. Bence bu, Pascal'in "Hakikatin tarihi Kilise'nin tarihidir" beyanını tasdik ediyor olmasına rağmen, onun konumlanışı için çok önemlidir.

Sırası gelmişken, şu sıralar din kavramının özellikle Katolik/Hıristiyan matrisi üzerine gerçekten ilginç tarihi ve antropolojik çalışmalar yürütülüyor (Aklıma Talal Asad'ın *Genealogies of Religion*'ı ve Gil Anijdar'ın *Semites*'i geliyor). Burada "din" kategorisi, Hıristiyanlığın kendini ve diğer dinleri tarif etmek için kullandığı bir kategori olarak ortaya çıkıyor, fakat bu tarifte kendini mutlaka diğer dinlerin türediği Din olarak konumluyor. Aynı zamanda sekülerlik fikrinin, (felsefi olarak Augustinus'un *Tanrı Devleti*'nden Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne kadar çok sayıda metinde kayıtlı olan) oldukça özgün bir Hıristiyan tarihine sahip toplumsal ve siyasi bir ifade ve ayrım olarak, ne derece Hıristiyan bir fikir olduğu sorusu da öne çıkar. Bu, farklı durumlarda aynı sorunu teşkil etmez. Badiou'nün durumunda, dinle olan ilişki, Tanrı'nın ontolojik ve matematikselleştirilmiş "kümeler kuramıyla ölümü" aracılığıyla sağlanır; Tanrı'nın öldüğü gerçeği girift bir kültürel yas veya massetme içermeyen, Nietzscheci dramaturjiden yoksun, tamamıyla akılcı bir karardır.. Öte yandan, Badiou din kategorisini her türden anlam felsefesini tasvir etmek için de kullanır ve bu onun bu kategoriyi fenomenoloji ve hermönetiğe karşı nasıl kullandığını da gösterir. Bu nedenle, onun din kategorisi bu anlam fikrine bağlı "türeyimsel" bir kategoridir. Eğer Badiou için, felsefi ateizmin belirli bir biçiminin siyasal özneleştirmenin ya da radikal eşitliğin bir koşulu olup olmadığı sorusunu sorarsak, bu problem çok karmaşık hale gelir. Belki cevap Lenin'in, bir din adamının Bolşevik partisine girip giremeyeceği sorusuna verdiği cevapla aynı olabilir: Temel olarak, tebliğe kalkışmadıkça ve Bolşevik partide dinadamı *olarak* bulunmadıkça,

tek mesele, bir Bolşevik olarak hareket edip etmedikleridir; bu nedenle, belki Badiou için din konusu, siyasal militanlık açısından önemsizdir.

S. K.: Bir yazınızda 68'in tekrarını, getirdiği yenilik ruhunun tekrarını talep ediyorsunuz. Merak ettiğim, bugün 68'deki gibi bir dolayımsız militanlığı tekrar etmek ne demektir? Düşünce, kitabınızda yazdığınız gibi, düşünce figürlerinde, varlığın hareketlerini naklediyorsa veya tekrarlıyorsa, bir filozofa ne görev düşer? Burada ne tür bir angajman var?

A. T.: Kitabımla tuhaf bir ilişkim var çünkü 2006'da yayımlandı ama ben yazmayı 2002'de bitirmiştim. Aradan yedi sene geçti ve o kitap artık benim için uzak bir hatıra. Dolayısıyla o zaman söylediklerimin bugünkü beyanlarımla sürekliliği benim açımdan oldukça sorunlu. Bir tür mecaz olarak, felsefenin "rolü" veya "görevi" fikrine şüpheyle yaklaşıyorum. Žižek'in konferansa çağrı metninde felsefi soruşturmada, siyasal ve sosyal teoriye nazaran daha *radikal* bir şeyler olduğu yönündeki iddiasına da kuşkuyla bakıyorum. Beş sene sosyoloji bölümünde ders vermiş olmamdan kaynaklanan bir mesleki deformasyon da olabilir bu. Bununla birlikte, entelektüel ve disipliner bir uzamın ve felsefe gibi, herhangi bir soyutlama düzeyinde, dönüştürücü-özgürleştirici siyasi eylemin *ilkelerini* olmasa da *sorunlarını* formüle edebilen entelektüel bir pratiğin olabilirliğinin savunulması ve yeniden olumlanması gerektiğini düşünüyorum. Tabii bu felsefenin, soruların doğru bir şekilde sorulduğunu, sahte-sorulardan kaçınıldığını temin ettiği oldukça geleneksel ve muhafazakâr bir hali. Ama bir yandan bu, çok somut bir *siyasal* soru. Unutulmamalıdır ki, sahte-sorunlar da korkunç maddi sonuçlara sahip olabiliyor. Birinin filozoflardan siyasi tavsiyeler almasını gerektiren özel bir neden olmasa da, siyasal eylemi *yönlendiren* ilkeler üzerine oldukça acımasız eleştirel düşünceyle uğraşmanın mümkün olduğu bir uzamın savunulmaya değer olduğu kanısındayım. Bu nedenle, bir bakıma Alain Badiou'nün, komünist hipotez adını verdiği jestini memnuniyetle kabul ediyorum. Bu özgül soyutlamayla ilişki kurma biçimini sorunlu buluyorum, çünkü komünizm kavramı kendi etkililiğiyle, gerçekleşimiyle ilişki içindedir. Hiçbir zaman tümleşik bir felsefi fikir olduğunu düşünmüyorum. Ama felsefi olmayan bir fikir de değil, bu nedenle bu gerilimi sürdürebileceğimiz yollar bulmalıyız. Bu anlamda (ve bu, *Theatre of Production*'da yaptığımla –uzaktan da olsa– bağlantılıdır), komünizm Badiou'nün, diğer bütün hususlarda Kantçılığa olan düşmanlığına rağmen canlandırmaya çalıştığı (krş. *The Communist Hypothesis*), Kantçı *düzenleyici* ideal'den çok Deleuzecü an-

lamda bir *sorun*'dur. Zannımca komünizm, farklı konjonktürlerde şüphesiz tamamen farklı yollarla ifade edilebilecek ama basitçe soyut idealler veya farazi ufuklardan ibaret olmayan içsel belirlenimler ve düzenlemeler ihtiva eder. Bu içsel belirlenimleri ve sorunları gelecek için ideal veya taslak tasarıların uçucu muğlaklığına kapılmayarak etraflıca incelemek, ilgi çekici bir kuramsal çalışma olacaktır.

68'e gelirsek, sonsuzca kendi kendine değer biçen bir fetiş işlevi görme ve küresel çapta etkisine rağmen, aynı düzeyde kuramsal sonuçlara neden olmamış ya da olağanüstü biçimde alımlanmamış farklı siyasi hareketleri görünmez kılacak, tümüyle sınırlı bir referans olarak kalma tehlikesi çok yüksektir. Örneğin, Foucault mülakatlarda Tunus'taki 68 öğrenci hareketlerinin, Paris'te olup bitenlerle hiçbir ilgisi olmayan ve felsefi doktrinlerle de doğrudan ilişki doğurmayan, kendisi için politik olarak çok daha acil ve öznel olarak daha güçlü hareketler olduğunu söylüyor. Bunu görmenin daha verimli bir başka yolu, Paris fetişizmini kırmak ve 68'i daha geniş olarak Avrupa ve küresel dinamikleriyle düşünmektir. Bu uzamsal genişleme başka bir zamansal sicile de bağlanabilir. Değişik şekillerde, Badiou ve Negri de kabul eder ki, 68'de gerçekten önemli olanın sadece bir durak ya da tezahür olması değil, ondan çeşitli sonuçların alınmasıydı; o sonuçlar –yetmişlerdeki radikal Sol tarihinin gösterdiği gibi– 68'in bir ikon ve sembol olarak görülmesinden çok daha karmaşık, ilginç ve siyasetle ilgiliydi. 68 üzerine hoş bir kitapçıkta, François Cusset'nin haklı olarak belirttiği gibi, onun övülmesi bir tür şeytan kovma, bugüne hitap edebilecek herhangi bir şeyin tamamıyla gömülmesinin bir yoluydu (siyasi özyaşamöykülerine odaklanarak sıklıkla yapılan bir şey). O ayrıca politik iktidarsızlıkiçinde debelenme, "Latin Meydanı'nda bir de ben olsaydım..." türünden boş düşünceler için de bir yetki sağladı, ki bunlar tamamıyla anlamsız ve gerileticiydi.

S. K.: Siyasal ve siyaset ayırımına binaen, Deleuzecü fark kavramının bireyleşimle ilişkili olduğunu yazıyorsunuz. Bu özne-üretiminin siyasetle olan ilişkisi hakkında ne düşünüyorsunuz?

A. T.: Kitabımda ele aldığım ontolojik sorular çerçevesinde siyasal eylem veya siyaset kuramı meseleleri üzerine çok düşünmedim; bu bakımdan burada bir bağlantı görüp görmediğimi bilmiyorum. Bir bağlantı varsa da bu, Deleuze'ün "bireyleşim dramı" üzerine düşüncesinin özgüllüğünde değildir. Bu bence, en azından benim için, doğrudan siyasi tınıları olduğunu düşünmediğim ontolojik bir soyutlama seviyesinde kalır. Aynı zamanda, Gilbert

Simondon'un –hem kitaptaki fikirlerin hem de Deleuze'ün kendi bireyleşim anlayışının kaynağı olan– çalışmalarının bazı boyutları, özellikle de Lacan, Kojève ve Lucien Goldman'la paylaştığı "bireyaşırı" terimi, kolektivite meselelerini yeniden düşünmek için kaynak görevi görüyor. Balibar *Marx'ın Felsefesi*'nde, bence haklı olarak, bu kavramın, Marx'ın, insan özünün toplumsal ilişkilerin bütünü olduğu yolundaki fikri üzerine düşünmenin en verimli yolu olduğunu söyler; bu, ne bir özne felsefesi –bu, Heideggerci veya başka yaklaşımlar tarafından klasik bir yaklaşımla eleştirilebilir– ne de organik bir toplumsallık anlayışı gerektiren bir yoldur. Bu soruları verimli bir şekilde Paolo Virno da ele almıştır. Simondon'un zihinsel ve kolektif bireyleşim üzerine düşüncelerinde, komünizmin salt kavram olarak bile ya bir tür örgenselcilik olarak ya da, bazı çözümlemeci Marksistlerde olduğu gibi, komünizmin sonuçta sadece, malların bireyler arasında adil dağıtımı için kullanılacak bir tür protokole dönüştüğü yöntembilimsel bir bireyleşimi temel alan bir konum olarak iş görmesinden kaçınmanın yolları üzerine düşünüme kaynak sağlayacak ilginç noktalar var. Simondon'un bireyaşırı kavramından gelen dinamik kolektivite anlayışı olumlanmaya ve geliştirilmeye değer. Bunun bir çözüm olduğunu düşünmüyorum ama ilgi çekici araştırma yolları açtığını düşünüyorum. Bu minvalde ilerleyerek, bugün hâlâ ilgi çekici olduğunu düşündüğüm, komünist bir bireysellik ve bireyleşim anlayışı geliştirmek için, Marx'ın *Grundrisse*'sinden toplumsal birey üzerine bazı beyanlar eşliğinde Marcuse'ün *Tek Boyutlu İnsan*'daki Simondon kullanımı ve örneğin Marcuse'ün Simondon'u nasıl okuduğu üzerine yazmaya başladım (krş.: "Özgürleşme Teknolojisi: Marcuse'ün Komünist Bireyleşimi" makalem).

S. K.: Son olarak siyasal anlamda yenilik getirme sorusuna değinmek istiyorum. Castoriadis 1990 yılında yapılan bir söyleşide, dünya-tarihsel bir yaratım süreciyle karşı karşıya olduğumuzu öne sürüyor. Bu, ne tür bir yaratım olabilir?

A. T.: Siyasal yenilik fikrinin bugüne mütekabiliyetinden emin değilim. Son birkaç yıldır Marx ve Marksist tartışmalar üzerine daha çok çalıştıktan sonra –ki, bu hâlâ etraflıca çalıştığım bir konu– oldukça ontolojik kavramlar olan üretim veya üretkenlik veya yaratıcılık ve hatta yeniliğe dönüş benim için zorlaşıyor. İster Bergsoncu dirimselcilik kisvesinde, ister zaman zaman Badiou'nün yaptığı gibi olsun, bizler daha estetik ve siyasal ve hatta daha "modernist" bir yaratım veya yaratıcılık kavramıyla karşı karşıyayız

ve bunun bizi bir yere getirdiğinden şüpheliyim. Yakın zamanda Deleuze'de yaratıcılığın rolüne dair eleştirel bir makale (bkz.: "Negativizme Güzelleme" başlıklı makalem) üzerine çalışırken özel olarak *Kritik ve Klinik*'e odaklanmıştım ve, benim için halen belirsiz atıflar olan *yaratım*ı ilkeler, kaynaklar, eylemler veya olaylar olarak düşünmektense; işleyiş, biçimleme ve süreç kavramlarıyla düşünmenin daha verimli olduğu gibi geçici bir sonuca ulaştım. Bu tam da kavramın, kültürel çalışmalara ve sosyal bilimlere özgü olduğu durumda –sıklıkla Bergsoncu veya Deleuzecü metafiziğe yapılan yüzeysel atıflarla–, ve daha da önemlisi, haklılıkla bir yaratıcılık *ideolojisinden* bahsedebileceğimiz, bilgi bazlı veya bilişsel kapitalizm formlarının öz-idrakleri için anahtardır. Yaratıcılık, yenilik, icat vb. kavramlara başvururken çok dikkatli olmak gerekiyor.

Cogito 62, *Kaos ve Karmaşıklık*, Bahar 2010

Gerçek Özgürlük Başlangıç Yapmaktır

JULIA KRISTEVA – HÜLYA DURUDOĞAN

Hülya Durudoğan: Tipolojik olarak ele alındıklarında, semiyotik ile sembolik arasındaki ayrımın, bir anlamda, öznelliğin ve anlamın sözlü-olmayan/sembolik öncesi ve sözlü/sembolik boyutları arasındaki ayrımla örtüştüğü söylenebilir. Bu ayrımın öne sürdüğünüz sosyal ve politik çıkarımlar açısından merkezi önemde olduğunu biliyoruz. Kitaplarınızda yazdıklarınıza dayanarak, bu iki boyut olması gerektiği biçimde ilintilendirilmediği takdirde iletişim, sosyal bağlar ve kişinin kendi kendisiyle olan ilişkisi bütün anlam ve değerini yitiriyor. Peki, bu iki boyutun gerektiği gibi bir ilişki içinde olması için ne gerekiyor?

Julia Kristeva: (Gülerek) Bu büyük bir soru. Belki de ilk önce okuyucularınıza semiyotik ve sembolikten ne anladığımı anlatmalıyız. Bu ayrımı, şimdi post-yapısalcılık olarak anılan akımın hüküm sürdüğü yıllardaki yani 70'lerdeki araştırmalarımla beraber düşünmek gerekir. Fransız yapısalcılığı açısından anlamın bir yapı ya da sistem olmadığını göstermenin çok önemli olduğunu düşünüyorum. En azından sadece bir yapı ya da sistem olmadığını... Anlam, konuşan-varlıkta (*L'être-parlant*) bir dinamik olarak ortaya çıkıyor ve bu dinamik konuşan varlığın hislerinin, tepkilerinin ve dilsel imlerinin de hesaba katıldığı bir dinamik. Burada dilin anlaşılması için psikanalizin dahlini gördüğümüz gibi bu konuşan öznenin sadece bir dinamikten ibaret olmadığını, aynı zamanda sosyal ve tarihsel bir çerçevenin parçası olduğunu da anlıyoruz. Yani bir ilişki ve bir dışsallık var, öteki (*l'autre*) var. Semiyotik, dilin çocuğun dil-öncesi halleri ile ilgili olan dil-ötesi (*trans-linguistique*) boyutu. Dil-öncesinde bebeğin çıkardığı sesler, daha sonra şiirsel dilde (*language poétique*) yeniden ortaya çıkar. Sembolikten ise dilin kullanılmaya baş-

lanmasıyla melodi ve ritimlerin sözcük ve cümlelere dönüştüğü ve bilinçli bir mesajın aktarıldığı dilsel anı ve faaliyeti kastediyorum. Dolayısıyla bu ayrımın çok önemli bir işlevi var: semiyotik/sembolik ayrımı dilin, bilinçli mesajın kaybolduğu kritik anlarını hesaba katabilmemi sağlıyor. Taşkınlığı, otistik, histerik veya takıntılı halleri bu kritik anlara örnek olarak verebiliriz. Yani psikanalizde incelediğimiz klinik vakalarda gözlemlediğimiz ve itki ile dilin karşılaştığı bütün haller... Ama bu aynı zamanda dildeki yaratıcılığı hesaba katmama da imkân veriyor. Örneğin şiirsel ya da edebi üsluptaki yaratıcılığı. Ayrıca bu ayrım bana, anne ve babanın kullandığı dilde mevcut olan bir şeyin, yani anneliğe ve babalığa dair olanın izlerini görme imkânı da veriyor. Hatta bazı feministler benim semiyotik ile dişili; sembolikle erili kastettiğimi bile düşündüler. Bu tam olarak doğru değil çünkü anne olan her kadında eril ve babalığa dair özdeşleşmeler de mevcuttur. Aynı şekilde erkek sadece erkek değildir; onda hem dişil bir eğilim hem de anneliğe dair olanın izi vardır. Dolayısıyla, bu iki alanı birbirinden tamamıyla ayırmamaya dikkat etmek gerekiyor.

Sizin sorunuza dönersek, modern dünyada mükemmellik ve uyum adına sürekli bir çaba içinde olmaya teşvik ediliyoruz. Günümüzün sanal dünyasında dilin derinliği kayboluyor. Bunun bir örneğini, meşgul olduğu işin anlamıyla hiçbir ilişki kurmadan bütün gün hesap yapan ve yaptığı işin psişik boyutunu farkına varmayan banka hesap uzmanında görebiliriz. Peki, bitmek bilmeyen hesaplar ile bedende itki yoluyla kök salan ve semiyotik diye adlandırdığım dildeki derinlik arasındaki kopuk ilişkiye nasıl çare bulacağız? Sanat ve özellikle edebiyat önemli olmakla birlikte; kişiyi hayatını kendine has bir biçimde –gözyaşlarıyla, haykırışlarla, kendi türettiği ifadelerle vesaire– anlatmasına ve bir anlamda kendi kendinin hikâyecisi olmaya davet eden psikanaliz gibi bir tecrübe de fevkalade mühimdir. Doğru olmakla birlikte, sanatın çok önemli olduğunu söylemek bizi bir zorlukla karşı karşıya getiriyor. Sanatın bir piyasası var ve bu piyasada sanat mala ve bir değere indirgeniyor. Böylelikle, semiyotik ve semboliğin arasındaki ve yorumun –felsefi olduğu kadar sanat tarihi ve bütün insani bilimlerine has olan cinsinden yorumun– önemini ortaya çıkaran dikey boyut ortadan kayboluyor.

İnsani bilimlerin insanlığın koruyucusu anlamındaki işlevinin olduğu kadar, bu bilimlerin insanlığın zengin bir dil üzerine kurulmasına imkân veren öğeler olduğunun kavranmasının da çok önemli olduğunu düşünüyo-

rum. Bunu yöneticilerimize anlatmamız lazım. Ama sadece insani bilimler eğitiminin olduğu üniversitelere kaynak aktarmalarını sağlamak için değil. Bu çaba kendini antropoloji, tarih, sanat, psikanaliz ve diğer insani bilimlerde araştırma yapmaya adayan herkesin değerini görünür kılmak için de çok gerekli. Bu nedenle Norveç Hükümetinin insani bilimler için bir ödül düşünmüş olması beni çok mutlu etti. Bildiğiniz gibi Nobel ödül kategorileri arasında insani bilimler için bir kategori yok. Holberg Ödülü 2004'te ilk olarak bana verildi; daha sonra da Habermas'a ve başka kişilere. Bu gerektiği kadar bilinen bir ödül değil ama insani bilimlerdeki araştırmaları tanıdığı için aynı zamanda politik bir tavır. İşte, birinci sorunun cevabı...(*Voilà, this is the first answer*) (gülüşmeler)

H. D.: "Başkaldırı" (*révolte*) tabirini bilinen politik anlamında yani "devrim" (*révolution*) manasına yakın bir manada kullanmıyorsunuz. Peki, başkaldırıdan, özellikle de kadınların başkaldırısından ne kastediyorsunuz? Başkaldırının melankolinin aşılmasına ve ruhun yenilenmesine yaptığı olumlu katkı nedir? "Ruhun Yeni Hastalıkları" çağında başkaldırı mümkün müdür?

J. K.: Evet, bu başkaldırı fikrine üniversitede iki durumdan yola çıkarak iki sene boyunca verdiğim dersler neticesinde ulaştım. Bu durumların birincisi, Avrupa'nın ve Fransa'nın da belli bir yönelime kaymasıyla ilgiliydi. Biraz önce de söylediğimiz gibi, hesap yapan ama düşünmeyen akıllara doğru bir yönelim var. Hatta işçi sınıfı diye adlandırılanın ve bütün dışarıda bırakılanların başkaldırısı da onların daha fazla kazanmak istedikleri bir durumdan çıkıyor; daha fazla düşünmek istedikleri değil. Bu birincisi. Beni başkaldırı fikrine eğilmeye yönelten diğer durumun farkına varmam ise Heidegger'in 30'lu yıllarda Kant'ın özgürlük kavramı üzerine verdiği dersleri incelemem sayesinde oldu. Kant'ın açıkça gösterdiği gibi –tabii şu anda özetleyerek ve şematize ederek anlatıyorum– başkaldırı, illa ki normun inkârı değildir. Ya bu efendinin kölesisinizdir ya da bu kölenin efendisi... Ama hep özgürleşenin özgürleştiği şeye bağımlı olduğu bir diyalektik söz konusudur. Ve Kant'ın da çok haklı olarak gösterdiği gibi gerçek özgürlük başlangıçtır. Başka bir deyişle özgürlük, önce gelen şeyi inkâr etmek ya da hükümsüz kılmak olmayıp inisiyatifi ele alıp bir başlangıç yapmaktır. Ve bence inisiyatif anlamındaki özgürlük fikri Batı'da serbest girişim denen şeyin temelindedir. Ne var ki bu özgürlük fikri üst bir değer söz konusu olunca –örneğin Tanrı ya da dolar ve avro gibi ekonomik bir değer söz konusu olunca– başarısızlığa uğrayabilir. Dolayısıyla özgürlüğün tek ölçütü yenilik olamaz. Ben hep özgürlüğün başka

bir boyutunu ortaya çıkarmaya çalıştım. Yani geçmişe dönüş ve geçmişin yeniden incelenişi olarak başkaldırı... Nietzsche'nin geçmişi yeniden değerlendirme (*transvaluation*) kavramı gibi...

Benim dil öğretmenim Hint-Avrupa dilleri üzerine bir çalışma yapmıştı. Bu çalışma Türkçeye çevrildi mi bilmiyorum. Başkaldırı kelimesinin çok ilginç bir kelime olduğunu söylerdi. Başkaldırı sözcüğü dönmekten geliyor. İyi bir başlangıç yapmak için geriye dönmek gerekir. Anlatılmak istenen bu esasında. Dolayısıyla demek istediğim şu ki gerçek özgürlük geçmişi reddetmekten değil, onu yeniden ele alıp temellendirmekten geçer. Geçmişi kabullenerek yeniden ele alıp incelemek ve bu noktadan yeni bir başlangıç yapmak gerektiğine inanıyorum. Medeniyetin şu anda içinde bulunduğu çıkmazı, yani ya her şeyi yıkma ya da her şeyi reddetme eğilimini aşmak için bu anlamda bir başkaldırıya ihtiyaç olduğunu düşünüyorum.

Kadınlar bunu (başkaldırı) nasıl yapabilirler sorusuna geri dönersek, öncelikle, feministlerin ortaya koyduğu ve cevabının hâlâ arandığı soruyla başlamalıyız: Kadından ne anlayacağız? Başka sorular da var tabii... Örneğin, "Psişik biseksüellik hakkında ne düşüneceğiz?" sorusu. Anne nedir? Ticari olanın –çocuk için satın alabileceğimiz her şeyi almak, onları mutlu etmek için toplumun verebileceği her şeyi vermeye çabalamak, bizim gibi acı çekmesinler diye onları doktorlara taşımak– dışında başka bir annelik söylemi olmayan nadir medeniyetlerdeniz herhalde. Ama anneyi anne yapan nedir? Âşık anne, zamansallığı içindeki anne, dilin aktarılması anlamında anne... Biz psikanalistlerin yaptığımız çalışmaları ne halka aktarma alışkanlığımız var ne de böyle bir becerimiz. Bu çok büyük bir zorluk yaratıyor. Kadın depresyonu, histeriklerin somatizasyonu... Bunlar kadınları etkileyen büyük sorunlar. Ve psikanaliz kadınlara çare olabilir. Dolayısıyla, kadınlara psikanaliz tavsiyesinde bulunuyorum.

H. D.: Türkiye'deki kadınları düşününce insan bunun nasıl olabileceğini merak ediyor.

J. K.: İşte, Doğu'daki kadınlar söz konusu olunca gene fark ediyoruz ki, imge kültürü ile dil karşı karşıya geliyor. Mümkün olduğu kadar az konuşuluyor ve klişelerle konuşuluyor, psişik yaşamı tehdit eden bir çeşit stereotipleme söz konusu oluyor. Ruhun yeni hastalıklarından kastettiğim de bu zaten. Divanın üzerindeki müşterilerin çoğu kadın. Neden? Çünkü bütün bunlara rağmen kadınlar aşk arayışındalar. Bu onların aptal ya da saf olduklarını anlamına gelmiyor. Çocukları olsun ya da olmasın, kendi çocukluklarına ve

anneleriyle ilişkilerine dair acılı anıları var. Bu açıdan birçok erkeğe nazaran daha hassaslar. Kadınlar, anlamın benim semiyotik dediğim dil-öncesi arkaik hallerin aktarılması üzerine kurulu olduğunu biliyorlar. Kadınlar anlamın iki kişi gerektirdiğini biliyorlar. Divanın üzerinde aradıkları da bu. Bu aktarım ve karşıaktarım (*contre-transfert*) için geliyorlar. Demek ki kadınlar anlam arıyorlar. Anlam derken, yukarılarda bir yerde olan ideal bir anlamdan değil gündelik anlamdan ve anlamda hissedilebilir olandan bahsediyorum. Bana birçok elbise aldıran sanal anlam değil de, bedenimin içinde yaşamama imkân veren anlam var aklımda. Bütün kadınlar potansiyel olarak histeriktir. Bunu küçük düşürücü bir manada söylemiyorum. Bedenle anlamın kesiştiği bir yapı var. Çok sayıda kadın psikoterapiye gidiyor. Bazı psikanaliz seansları çok vakit alıyor ve çok pahalılar; dolayısıyla sadece elit bir kesim bundan yararlanabiliyor. Batı'daki bu durumdan ötürü sadece boşanma, yas veya işini kaybetme gibi acil durumlarla yönelik psikoterapiler yaygınlık kazanmaya başladı.

Diğer soruya dönersek, ben Türk kadınları hakkında bilgili değilim. Ama konuya dinler, İslamiyet ve maço kültür açısından yaklaşmak gerekir diye düşünüyorum. Kadınlara özgürlük hissini vermek için çok çaba ve çalışma gerekiyor. Ben birkaç sene önce Simone de Beauvoir Ödülünü başlattım. Bu ödülü verdiğimiz kadınlar özgür olmaya çalışan kadınlar. İlk iki ödülün sahipleri Batı'da yaşayan ve Müslüman ülkelerden gelen kadınlar. Biri Bangladeşli, diğeri Afrikalı. İkinci sene bu ödülü İranlı bir kolektife verdik: *One Million Signatures*. İran'da faaliyet gösteren bu kolektif, kadın hakları ve özgürlük için uğraşıyor. Bu sene ise ödülü Çin'de kadın hakları için savaşan iki Çinli kadına veriyoruz. Bu kadınlar aynı zamanda mesela AIDS'li çocuklarla da beraber çalışıyorlar. Kadın haklarının tesisi için birçok anlaşma imzaladığı halde somut adımlar atmayan Çin hükümetine sorumluluklarını hatırlatıyorlar. Dolayısıyla böyle kadınların diğer kadınlara örnek olabileceklerini düşünüyorum.

H. D.: Ve biz de burada bunu yapmalıyız.

J. K.: Evet.

H. D.: Cinsiyet farklılığı, hem bu konunun biyolojik ve toplumsal cinsiyet ile ilişkisini teorik olarak inceleyen, hem de cinsiyet farklılığının sosyo-politik çıkarımlarıyla ilgilenen feministler için hâlâ büyük önem taşıyor. Size göre cinsler arası savaş olağan bir durum olmakla birlikte, barış içinde bir toplumsal yaşam da pekâlâ mümkün. Bu toplumsal yaşamın kadınlar için

kısıtlayıcı değil de özgürleştirici ve üretici olmasını sağlayacak bir tür "cinsiyet farklılığı etiği" hakkında neler söyleyebilirsiniz?

J. K.: Bu çok derin ve çok uzun bir soru. Ama size Avrupa'da bir üniversitede cinsiyetlerin savaş ve barışı üzerine yaptığım sununun metinlerini göndereceğim. Bu metinler sonbaharda Columbia Üniversitesi Yayınlarından çıkacak olan *La haine et le pardon** adlı kitabımın içinde de yer alıyor. Benim özcü olduğumu düşünenler var. Bence cinsiyet farklılığı gerçekten var. Bu farklılık, biyolojik bir farklılık. Bu biyolojik temelin üzerinde de kadının üreme açısından erkeğinkinden farklı olan rolünü içeren kültürel bir yorum var. Birinci soruda modern anneliğin söylemi bağlamında bahsettiğim açıdan anneliğin önemi anlamında. Yahudi annenin, Hıristiyan annenin, Yunan annenin, Türkiyeli annenin (ben bunu bilmiyorum) ne olduğunu biliyoruz ama modern annenin ne olduğunu bilmiyoruz. Annenin rolünde cinsinden belirlenen bir farklılık ve bir yaratıcılık mevcut. Dahası, bu farklılığın ve yaratıcılığın temelinde, kadının dille ilişkisinin semiyotiğin sembolikle olan döngüsel ilişkisi yoluyla belirlendiği temel bir başkalık söz konusu. Semiyotiğin önemi ve sembolikle ilişkisi, başka bir deyişle, duyum ile yasanın, yasak ile itkinin kadın açısından ilişkisi, bu ilişkilerin erkekteki halleri ile aynı değil. Örneğin kadının haz (*jouissance*) ve arzusunun biçimi erkeğin haz ve arzusundakinden farklı. Amacım genelleme amaçlı bir kavramsallaştırma değil. Örnekler üzerinden gitmeyi tercih ediyorum. Ve bu örnekleri de edebiyatta buluyorum. Örneğin Collette'in eşcinselliği Proust'un eşcinselliği ile aynı değil. Ben bu örnekler için mistik geleneğe de bakıyorum. Hıristiyan mistisizmini daha iyi tanıdığım için daha çok oraya bakıyorum. Bütün bunlardan bahsetmemim nedeni şu noktayı vurgulamak: İnsani bilimlerin içinde olan bizler ve yazarlar da, kadınla erkeğin birbirlerinden farklılıklarını göstermek için örnek bulmak ve örnek vermek peşinde olmalı. Kadın olmak nasıl bir şey? Kadında farklı olan yaratıcılık nasıl bir şey? Erkek olmaktaki farklılık ne? Freud'a sorarsanız bir üçüncü boyut da var; kadın ve erkek, her ikisi de biseksüelliğin içinde. Ben hep dört tane cinsiyet varmış farz ediyorum (gülüşmeler): erkeğin dişiliği ve erkekliği, kadının dişilliği ve erkekliği ile aynı değil. Dolayısıyla psikanalizin bir işlevi de tekilliklerin rahatça var olabileceği bir insanlığa doğru ilerleyebilmemizi mümkün kılmak adına bu farklılıkları bulmak ve açığa çıkarmaya çalışmak. Şu nokta ile de bitirmek

Hatred and Forgivenes, (Nefret ve Affetme), İng. Çev.: Jeanine Herman, New York: Columbia University Press, 2010.

istiyorum: Bana hep feminist misiniz diye sorarlar? Ben de biraz Bizanslı olduğum için (gülüşmeler) işleri karmaşıklaştırmayı hep sevmişimdir... Bu soruya şöyle cevap veriyorum: Feminist değilim, Skotusçuyum. Kimse bir şey anlamıyor. Don Skotus büyük bir İngiliz filozof. Skotus hakikatin genel fikirlerde değil tikelde olduğunu düşünüyordu; şu adam, bu kadın... İngilizlerin *thisness* dedikleri şey. Biz (psikanalistleri kastederek) her ne kadar bazı kavramlardan yararlansak da –anal dönem, oral dönem, tip kavramı gibi– her kadının dişil olan ve eril olanı ifade edişine dikkat ederiz. İtki ile, yasa ile, semiyotik ve sembolik ile ilişkisine veririz dikkatimizi. Şablonlardan değil farklılardan oluşan bir insanlığa doğru gitmeliyiz. Esasında farklılıklar farklılıkları cinsinden kapamıyorlar kendilerini; bağlantılar kuruyorlar. Düşüncelerim sevgili arkadaşım Hannah Arendt'inkilerle işte burada kesişiyor. Bildiğiniz gibi, Arendt'e göre politikanın geleceği, Kant'ın estetik yargısını politik bir bağa dönüştürmekten geçiyordu. Estetik yargı nedir? Estetik yargı hüküm vermez ama hazzı kullanır. Bir konserden çıkan herkes çok kişisel bir fikirle çıkar ama herkes bu fikre ve yargıya varırken aldığı hazzı kullanır. Konserden çıkan herkesin aldığı haz farklı olsa da bir topluluksunuzdur. Amaç, esas itibariyle birbirinden farklı olan tek tek kadınlardaki ve erkeklerdeki, herkesteki yaratıcılığı ortaya çıkaracak bir politik bağ yaratmak. Avrupa'da gidebileceğimiz noktanın bu olduğuna inanıyorum. Bir taraftan farklılığı korur ve desteklerken diğer taraftan birbirimizle iletişimde olmak ve paylaşmak... Bu bir ütopi.

H. D.: Bu güzel söyleşi için çok teşekkür ederiz.

J. K.: Ben teşekkür ederim.

Cogito 65-66, *Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, Bahar 2011

Neoliberalizm, Ekoloji ve Küresel Ayaklanmalar Üzerine

SUSAN BUCK-MORSS – ONUR ULAŞ İNCE

Onur Ulaş İnce: Küresel çapta cereyan eden insan, sermaye ve imge trafiğiyle ulusal ve bölgesel sınırların geçirgenleştiği bir dönemde iki hafta süreyle Boğaziçi Üniversitesi'nde konuk oldunuz ve demokratik siyaset üzerine panellere katıldınız. Bunun yanı sıra, görsel sanatçılarla, küratörlerle ve görsel kültür üzerine çalışan akademisyenlerle bir yuvarlak masa toplantısı düzenlendi, ben maalesef bu toplantılara katılamadım. Sanırım Boğaziçi Üniversitesinin fakülte üyeleri ve öğrencileriyle de etkileşime geçme fırsatınız oldu. Örneğin, Zeynep Gambetti'yle Gezi ayaklanması, Gezi odağında popüler siyaset ve şimdiki zaman üzerine konuştuğunuzu biliyorum. Bir de şu an üzerinde çalışmakta olduğunuz bir proje için Aphrodisias'ı ziyaret ettiniz.

Boğaziçi Chronicles'taki arkadaşlar bu görüşmelerin ve faaliyetlerin sizi "Küresel Kalabalık ve Yerel-Aşırı Müşterekler" başlıklı konuşmanızda sunduğunuz belli başlı kavramları gözden geçirmeye yönlendirip yönlendirmediğini merak ediyorlar. Konferansa katılamayan okurlar için bu kavramları bize kısaca tanımlayabilir misiniz?

Susan Buck-Morss: "Yerel-aşırı müşterekler" ya da "küresel kalabalık" kavramlarını hâlâ benimsiyorum. Burada dâhil olduğum tartışmalar temelinde bu kavramları belki biraz farklı bir şekilde detaylandırabilirim.

Yerel-aşırı müşterekler kavramını, parlamento dışı doğrudan eylemlerle demokrasi adına yerel katılım fırsatı bulduğumuzu ifade etmek için kullanıyorum ve bu şu anda dünyanın pek çok yerinde gerçekleşiyor. Konuşmamda

şu anda dünyada bunun yaşandığı yerleri gösterdim; Güney Amerika'dan Kore'ye ve tabii fitilin ateşlendiği yer olan Ortadoğu'ya, New York'taki Occupy Wall Street hareketinden ABD'nin farklı yerlerindeki hareketlere kadar pek çok eylemden ve elbette bu fenomenin parkı olan Gezi Parkı etrafında gelişen olaylardan fotoğraflar gösterdim. Bu fenomenin, siyasette azımsanmayacak bir önemi haiz bir kuvvet teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Kuvvet derken hem gündelik anlamıyla kuvveti hem de Hegelci anlamıyla, fenomenler dünyasını harekete geçiren dinamik mefhum olarak kuvveti kastediyorum – zaten Hegel'e göre kuvvet tam da budur. Bu küresel kalabalığın bir kuvvet teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bu kuvvet göz ardı edilemez çünkü yerel-aşırı bir kuvvet ve milli hükumetleri aşıyor, yani yerel bir ifade olmakla birlikte doğrudan ve münhasıran söz konusu milli hükumete yönelik bir talepten de ibaret değil. Ama aynı zamanda, bu hareketin ya da bu olayın başka yerlerde yaşayan insanlar tarafından, yani yerel-aşırı ve hatta küresel çapta takip edildiğine dair bir farkındalık da söz konusu ki bu da kuvvetin küresel kalabalığın elinde olduğu anlamına geliyor. Bu olaylar tekil ulus devletlerde siyaset aracılığıyla çözüme ulaştırılmasa ya da siyasi yaşama dönüştürülmese bile sürekli tekrar edecek bir kuvvet bu ve henüz gerçekleştirilmemiş, hayata geçirilmemiş bir potansiyel söz konusu – biz bu potansiyelin nerede ve nasıl hayata geçirileceğini bilemiyoruz ve beni asıl mutlu eden de bu.

O. U. İ.: Bir farkındalığı da beraberinde getiren ve dönüştürücü bir potansiyeli olan bu kuvvet bahsi aklıma hemen şu soruyu getiriyor (görünüşe göre daha birçok kişinin de aklına aynı soru gelmiş): "Bu kuvvetin yazarı ya da öznesi kim?" Kimliklerin ya da kimlik siyasetinin bu kuvvetten dışlandığını ya da onun tanımlayıcı bir parçası olmadığını açıkça ifade ettiniz. Ama Gezi'den öğrendiğimiz bir şey var, o da kimlik ve kimlik ifadesinin birçok insanı Gezi'ye katılmaya iten saiklerden biri olduğu. Ve bunun belki de en dikkate değer örneklerinden biri Gezi'den sonra düzenlenen Onur Yürüyüşünde yaşandı. Haziran 2013 öncesinde, bir LGBTT yürüyüşü düzenleme girişimleri yüzlerini kapatarak yürüyüş yapan 40-50 kişiyle başladı ve son yıllarda giderek artan bir katılım kaydedildi. Ama bu sene yaklaşık 50.000 kişi katıldı yürüyüşe ve o kalabalıkta heteroseksüel olan çok sayıda insan da vardı...

S. B. M.: Evet, istedikleri zaman bir arada yaşayabilen eşcinsellerin arkadaşlarıydı herhalde o katılanlar. Hükumetin İstanbul'da ve üniversitelerde izlemeye karar verdiği yeni politikayı biliyorsunuz [kız ve erkek öğrencilerin

bir arada yaşamasına yönelik açıklamaları kastediyor] ve eşcinseller de kendileri gibi birlikte yaşayamayan heteroseksüel çiftler için üzülüyor sanırım [gülüyor].

Her neyse, evet, kimlik meselesi de var ama burada söz konusu olan farklı kimlikler arasındaki dayanışma. 90'ların kimlik siyasetinde (bu siyasetin izini 90'lara kadar sürmek isterim çünkü teorik desteğini o dönemde almaya başladı) farklı kimlikler mefhumu söz konusu ve teori düzeyinde bakarsak bu kimliklere dair söylemlerde ontolojik bir yaklaşım olduğunu görüyoruz: "Bir varolanın, bir kadının, bir geyin ya da şu veya bunun varlığı nedir?" Hardt ve Negri'nin "çokluk" kavramı bunu gayet güzel bir şekilde siyaset ve teori düzeyine çekmiştir. Ama burada, yani gerçek siyasi eylemlerde, farklı kimliklerin kutlanmasıyla politik bir cephe oluşturulduğunu görüyoruz. Aslında neden tam olarak şunu diyebilmek: "Bakın işte Gezi, kimliklerin çokluğuyla alakalı bir şey." Örneğin 2011'de Tahrir Meydanı'nda insanlar namaz kılan Müslümanları korumak için el ele vermişti ya da Gezi'de ve başka yerlerde örtülü kadınlar, örtülü olmayan kadınlarla dayanışma içindeydi. Yani burada karşımızda şu mefhum var: "Evet, benden farklısın, evet kendi kimliğin var ama bu birlikte siyaset yapamayacağımız anlamına gelmiyor." Ve bence bu, siyaset yapmanın kişinin kimliğinin ne olduğuyla sınırlı olmadığı, tam tersine siyaset yapmanın, kamusal alandaki çeşitliliğin olumlanması olduğu anlamına geliyor. İşte yeni olan da bu. Böyle bir şeye daha önce tanık olduğumuzu zannetmiyorum. Evet, Onur Yürüyüşü yapıldı ama bu heteroseksüellerin de katıldığı bir onur yürüyüşüydü, yani "Eşcinseller orada kendi kendilerine yürüsünler" gibi bir durum yoktu; herkes iştirak ettiğinde kırılganlık olasılığı da azalır çünkü. Sadece gösterilerde değil daha genel anlamda, kamusal yaşamda kırılganlıktan bahsediyorum. Bu, kamusal alanda böyle bir biçimde olumlandığında, bir eşcinsel olarak ya da örtülü ya da örtünmeyen bir kadın olarak kendinizi daha güvende hissedersiniz.

O. U. İ.: Bu söylediklerinizden yola çıkarak iki meseleye değinmek istiyorum. Birincisi şu: Bunun çokkültürcülük, 90'ların mozaiği olmadığını, farklı kültürlerin bir arada yaşadığı o selim tablo olmadığını, bir arada yaşamanın ötesinde, basit bir birlikte varoluşun ötesinde olduğunu görüyorum.

S. B. M.: Bu bir sivil eylem, yani bir eylem söz konusu, bir varlık değil...

O. U. İ.: Peki, doğru. Elbette bu da bizi daha kapsamlı bir soruya getiriyor: Eğer bu bir eylemse, bir amel ya da o amelin arkasındaki kuvvetse ya da

o kuvvet bu amelde tezahür ediyorsa, o amelin siyasi öznesini teorik olarak kurabilir miyiz ya da bunu yapmamıza, bu özneyi teorikleştirmeye gerek var mı? Yani çokluk söz konusu değilse, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un hegemonyacı blok fikri, Ernesto Laclau'nun *On Populist Reason*'da yazdığı eşdeğerler zinciri geliyor akla. O halde, eyleme geçmiş bu küresel kalabalık veya çokluk hareketinin, Laclau'nun terimiyle bir "cephe"den, daha sonra çözülecek bir siyasal cepheden farkı nedir?

S. B. M.: Burada söz konusu olan, bir halk cephesi oluşturmak için farklılıkların bir araya gelmesi değil. Ben böyle olduğunu düşünmüyorum. Bence burada kamusal yaşamın ya da sivil toplumun veya kamusal alanın bir performansı söz konusu, artık hangi terimi tercih ederseniz... Bu, farklı türden bir kamusal alanın performansı. Farklılığı ifade etmek zorunda olan bir kamusal alan performansı. Burada söz konusu olan farklı bir şey, ifade etmesi zor ama aynı şey değil. Farklı bir örgütlenme oluşturmak için güçleri birleştirmek (ki bir yandan böyle girişimler de söz konusu olabilir) ama küresel kalabalığın kuvvetinden kastım bu değil. Ben aslında bizi temsil alanına götürebilecek bir şeyden ya da Foucault'nun, "temsilin sonundayız" derken kastettiği şeyden bahsediyorum. Bu yeni kuvvet, farklı çıkar gruplarının bir koalisyon dahilinde bir araya geldiği, temsili bir siyasal partiler sistemine kolaylıkla dâhil edilemez. Herkesin, bütün farklı kimliklerin menfaat sahibi olduğu, bunu ifade etmenin tek yolunun da kendi menfaatini temsil eden grupların bir tür koalisyona gitmesi olduğu tezi yakın geçmişte neoliberalizm tarafından telaffuz edildi ama bence burada olan biten bu değil. Kürt örneğini ele alalım. Gezi'de Kürtler de oradaydı. Tanıştığım insanların Kürt hareketine destek verirken sergiledikleri mukavemet ve hatta kuvvet, farklı kimlikler meselesiyle alakalı değil; bu insanlar Kürtlerle Türklerin karşı karşıya getirildiği bir siyasal bölünmenin olmasını istemiyorlar. Bence bu insanlar solun Kürt hareketinde oldukça etkili olduğunu görüyorlar ve onlara çekici gelen de bu. Burada "Haydi hep beraber çokkültürlü bir ortam yaratalım" gibi bir girişim yok. Eylem veya amelden bahsederken, kişinin belli meselelerde nerede durduğuna atıf yapıyorum. Bunun ekolojik bir kaygı olarak başladığını unutmayalım; ekoloji çok çok önemli bir mesele, insanlar bu konuda çok endişeli ve bu endişenin kişinin eşcinsel veya Kürt veya heteroseksüel vs. olmasıyla bir ilişkisi yok. Çok çok büyük bir kaygı söz konusu ve bu kaygı mevcut siyasal partilerle sınırlı değil – tabii bir Yeşil Parti varsa durum farklı ama zatenYeşiller Partisinin de bir nevi menfaat grubu olduğu-

nu söyleyebiliriz... Ama ekoloji çok daha kapsamlı bir mesele; tehlikede olan bir yaşam tarzı söz konusu ve bu da benim için çok kritik bir fark, müşterek bir çıkar için bir araya gelen, kendi çıkarları olan farklı grupları geride bırakan bir fark bu. Burada daha çok, kamusal alanda farklı varoluş biçimleriyle, birlikte eyleme geçmenin farklı yollarıyla yapılan bir deney söz konusu. Bilhassa Gezi Parkında ama başka benzer olaylarda da insanlar yeni ve heyecan verici bir deneyimin içinde buldular kendilerini. Bu insanlar "İşte çokkültürlülük, bu bir çokkültürlülük hareketi" falan demiyorlar. Aslında bu bir hareket bile değil, siyaset yaşamının farklı bir sınırını görünür hale getirmek bu. Söylediklerim kulağa çok soyut gelebilir ama aslında konunun fazlasıyla somut olduğunu da gösteriyor; yine Hegelciliğe başvuralım ve durumun hâlâ sezgi ya da duyu algısı düzeyinde olduğunu, henüz kavramsal anlama seviyesine çıkmadığını, gerçekten de bariz bir duyarlılık olduğunu söylemeliyim – Gezi Parkı hakkında sohbet ettiğim herkes, bir şeylerin farklı olduğu hissine kapılmıştı.

O. U. İ.: Bu son söylediklerinizin temelinde iki sorum olacak. Biri şu: Bu yeni eylem biçimini siyasal partilerle ya da siyasal temsille özel bir ilişki içinde mi konumlandırmalıyız? Her temsilin neoliberal olması mı gerekiyor yoksa bu olaylar dolayısıyla, neoliberal olmayan, sadece çıkar birikiminden müteşekkil olmayan bir temsil tarzı hayal etmeye başlayabilir miyiz?

S. B. M.: Evet, benim söylediğim de aynen bu. Bence buradaki imkân ve potansiyel budur. Ve bir kez daha, ister Deleuzecü, Hardt ve Negrici olsun ister Foucaultcu, mevcut teorik kavramlara başvurup, "Bu da X'in bir örneğidir" demenin çok umut verici olmadığını düşünüyorum. Bence –bu sadece benim düşüncem değil, ampirik bir gerçek– olup biteni hâlihazırda düşünülmüş ve kavramsallaştırılmış bir kapsama dahil edersek elimizde yeni hiçbir şey kalmaz. Eldeki malzemeyle, yani bu hassasiyetle yola çıkıp onu bu harekete daha uygun bir şekilde kavramsallaştırmak istememin nedeni bu. Lenin'in bir lafı var; "Biz" diyor – "biz" sözcüğünü kullanan o, benim yaptığım Lenin'in bu terimini alıp filozofları ve entelektüelleri tanımlamak için kullanmak ki Lenin bu "biz"i elbette bu amaçla kullanmamıştı– "gerçekliğin kendisi kadar radikal olmak zorundayız." Demek ki biz de gerçekliğin kavramlarımızdan daha radikal olan taraflarını gözden kaçırmamalıyız. Elbette bu konuda gereğinden fazla coşkuya kapılma, kavramsallık karşıtı, neredeyse tamamıyla teori karşıtı olma riski var ama bence bu, göze almaya değer bir risk. New York'ta ve başka yerlerde insanlarla yaptığımız tartışma-

larda bilhassa öne çıkan mefhum, yerel-aşırı müşterekler oldu. Aslında bu terimi daha önce duymamıştık; küresel çapta entelektüel bir değiş tokuştan bahsederken şunun farkına vardık: dünyanın dört bir yanında patlak veren bu olaylar küresel değil oldukça yereldi, ortaya çıktığı her yerde çok somut olmakla birlikte ne yerel olanla sınırlıydı ne de yerellerin bir koalisyonundan ibaretti, bazı meseleler "yerel-aşırı"ydı; ekolojinin yerel-aşırı olduğuna, neoliberalizmin yerel-aşırı olduğuna şüphe yok. Müştereklik içinde yeni bir varoluşu, müştereklik içinde bir araya gelmenin yeni yollarını düşünmeyi sağlayan "müşterekler" ifadesini de Hardt ve Negri'ye borçluyuz – bu yeni yolların eski sosyalizmle ya da eski komünizmle aynı şey olmamakla beraber onlarla benzer noktaları da var.

O. U. İ.: Lenin'den bahsederken "biz" dediniz. Bu konuya tekrar dönüyorum çünkü bu sadece teorik açıdan ilginç bir soru değil, aynı zamanda Türkiye'de birçok insanın aklını kurcalayan bir soru – başka yerlerde de, örneğin Arap Baharı adı altında anılan ayaklanmaların olduğu Mısır ve Tunus'ta da aynı şey söz konusudur sanırım. Herkes bu olanlara yol açanın, bunların olmasını sağlayanın kim olduğunu anlamaya çalışıyor. Yani, her ne kadar kendiliğinden ve merkezsizleşmiş olsa da, belirli kadınlar ve erkekler tarafından devam ettirilen bir faaliyetten ya da performanstan bahsediyoruz. Bu, Türklerin, Mısırlıların vs. başına gelen bir şey değil, Türklerin, Mısırlıların ve Tunusluların bizzat mümkün kıldığı bir şey. Ama bu da bizi şu soruyu sormaya itiyor: Bunu mümkün kılan bu "biz" kim? Yoksa yersiz bir soru mu soruyorum?

S. B. M.: Hayır, hayır, gayet yerinde bir soru soruyorsunuz. Bana göre görsel kültürün ya da imgenin değerli özelliklerinden biri de, henüz netleşmemiş bir konuda bir imgenin bir kavramın yerine geçebilmesi. Buradaki konuşmamda beden kavramından, yeni siyasal beden kavramından bahsettim. Hobbes'un *Leviathan*'ının ön kapağındaki egemen imgesini hatırlayalım; o resimdeki egemenin bedeni birçok küçük insandan oluşmuştur ve bu insanları bir arada tutan o bedenin teni, yani konturlarıdır – ulus devletin sınırlarını temsil eden egemen bedeninin sınırları. Bunu kullanırken aklımda Deleuze'ün "organsız beden" kavramı vardı ama bir yandan da şöyle düşünüyordum: "Evet, insan bedeninin en büyük organı ten ama buradaki teni olmayan yani herhangi bir ulus devletin ya da başka bir devlet biçiminin hudutları tarafından sınırlandırılmayan bir beden olabilir ve bu sayede yerel-aşırı anlamda ele alınabilir. O bedenin gözü bir video kamerasının protez gözü,

beyniyse sosyal medya olabilir." Sosyal medya gerçek hayattaki gösterilerde çok çarpıcı biçimlerde kullanılıyor ve yepyeni iletişim şekillerine olanak sağlıyor. Sokaktaki birinin 'Polis yolu kapattı' yazdığı, başkalarının da ona yanıt olarak 'Bu tarafta yol açık, buradan gelin' diye yazmasına imkân veren sosyal medya aslında bir güvenlik önlemi çünkü insanların polis tarafından çevrelenmiş veya kapatılmış bir yere gitmesini önlüyor, vs. Bunun yanı sıra, o sosyal medyayı kullanan insanlar arasında doğrudan bir güven duygusu oluşuyor. Sonra da, 2011 yılında Tahrir Meydanındaki insanların bir şebeke oluşturmak için birbirlerine telefon numaralarını verirken soyadı olarak Tahrir'i kullanmaları geldi aklıma. İşte böylece bu anlık şebeke kurulmuş, hayata geçirilmiş oldu. Kısacası, yeni medyayla yepyeni deneyimler üzerinde çalışılıyor ama şimdi sormamız gereken soru bu yeni medyayla neler yapılabileceği. Bu konuda gençler çok daha avantajlı çünkü 50 yaşını geçmiş insanlar sosyal medya kullanımı konusunda gerçekten inanılmaz derecede acemi. Bu acemilik bir yandan da vatandaşlarını gözetleyen hükümetleri de atlatma şansını veriyor bize. Mesela Obama'nın internet ortamında uygulamaya çalıştığı sağlık programı [Obamacare] işlerini bürokratik yollardan halletmeye alışmış teknisyenler nedeniyle tamamen başarısız oldu. Oysa bu küresel kalabalık, neredeyse anında kendi kendine örgütlenebiliyor ve bunun çok önemli kognitif etkileri var. Bence bu yeni varoluş biçiminin nasıl bir şey olacağını, onu tamamıyla kavramsal bir seviyede anlamadan önce tahayyül edebiliriz. Belki de hiçbir zaman kavramsal seviyede anlaşılabilir bir şey olmayacak ama bu bağlamda imgelerin çok güçlü olduğunu düşünüyorum.

Elbette, küresel kalabalığın içinde olmakla, o küresel kalabalığı El Cezire'de ya da CNN'de görmek ya da Gezi'den örnek verecek olursak yurtdışından yayın yapan kanallarda görmek bambaşka bir şey ve bir farkındalık sağlıyor. Kişinin bu olaylardaki rolünü tersine çevirme kapasitesi, olan biteni dünyanın gördüğü gibi görmek ve sonra da onu bizzat yaşamak, bütün dünyada dolaşıma giren, bir virüs gibi yayılan fotoğraflar çekmek, işte bunların hepsi yeni şeyler. En önemlisi, kendi kendine örgütlenme kapasitesini veren de işte bu yeni şeyler. Yani bana "Bunu kim yaptı?" diye sorduğunuzda bunun gerçekten yeni bir yaratık, yeni bir siyasal varlık olduğunu söyleyebilirim.

O. I. U.: İmgeler ya da özneyi kavramsallaştırmak yerine onu tahayyül etmenin estetik boyutu üzerine söylediklerinizden hareketle, amaçsız bir soru soracağım şimdi. Tarihin belli bir noktasında belli insanların –1930'lardaki Almanlardan bahsediyorum– kendilerini faşist estetiğin kitlesel gösterileri-

nin bir parçası olarak beyazperdede izleyişi üzerine yazmıştınız. Demin söylediğim gibi amaçsız bir soru bu ve bizi nereye götüreceğinden emin değilim ama, küresel siyaset ve imgenin dolaşıma girmesi örneği beni ister istemez siyaset ve estetik arasındaki ilişkiyi düşünmeye itti. Siz de bu konu üzerine çalışmış ve diğer taraftan, yani distopik ve ürkütücü taraftan bakarak yazmış birisi olarak bu soruya yanıt vermeye yetkili olan birkaç insandan birisiniz.

S. B. M.: Evet, ama bu örneklerde daima kitleler tarafından kurgulanmış bir lider vardı. Kitlelerin kendini görmesi her zaman devrimci bir potansiyel barındırıyordu – devrim gerçekleştikten sonra bile. Eisenstein'ın filmindeki kitleleri düşünelim, Devrimin 10. yıldönümünü devrimi tekrar canlandırarak kutlayan kitleler iktidar açısından korkutucu olmaya başladı ve iktidar da bu gösterileri denetim altına almaya başladı. Sadece Stalin Rusya'sında değil, dünyanın başka yerlerinde de, insanların bariz nizami bir düzende yürüyüşe geçtiği ve böylece devlet düzeninin gözler önüne serildiği, gayet organize kitle gösterileri çıktı birdenbire ortaya.

O. I. U.: Yani insanlara bir ten dayatıldı...

S. B. M.: Kesinlikle, sadece ten de değil bütün bir anatomi dayatıldı. Uzun lafın kısası, orada da böyle bir sorun vardı ve o zamanlar popülist kavrayış buydu. Popülizmde her zaman bir lider vardır ama biz bir liderle karşılaşmadık. Snowden'a lider diyemeyiz herhalde; lider olabilecek kim var? Siyaset açısından oldukça sıkıntılı bir durum bu. 2012'de Tahrir'de olup bitene bakalım. Elbette orada tam olarak ne olduğunu söyleyebilecek durumda değiliz ama bir deneyelim. Önce bir seçim oldu, Müslüman Kardeşler ve parti sistemi aracılığıyla bir düzen sağlanmaya çalışıldı ama nihayetinde her şey yine eski parti sistemi üzerinden işliyordu ve işlerin kalabalığın kuvvetinin istediği yönde gitmediği açıktı; bundan dolayı oluşan boşlukta eski askeriye mefhumuna geri dönüldü. Bence hepimizin bundan çıkarması gereken dersler var. Askeriyeyle devam etmek yanlış seçimdi. Bunun yanlış seçim olmasının bir nedeni de şu: bu yeni kuvvet, geleneksel teamüller uyarınca seçimle başa gelen siyasal partiler düzenine dahil edildiğinde Müslüman Kardeşlerin seçimi kazanması zaten şaşırtıcı değildi. Çünkü Mübarek'e muhalefet eden geleneksel siyasal parti pozisyonunda olan tek güç Müslüman Kardeşlerdi. Ve bunun da çok trajik bir sonucu oldu çünkü hemen şu düşünüldü: "Tamam, işte yeni bir anayasamız ve birkaç yeni partimiz var." Ama ben bunu düşündükçe çıldıracak gibi oluyorum. Bu yeni kuvvetin doğuracağı şey

bu muydu? 1600'lerdekine benzer bir Leviathan, 1800'lerdeki gibi bir Amerikan veya Fransız Devrimi mi? Biz artık bunları çoktan aştık ve ABD'de zaten tam olarak işlemeyen bir modeli benimsemeye zorlanıyoruz. Bence bu çok saçma ve ileride dönüp geriye baktığımızda bunun ne kadar saçma olduğunu daha iyi göreceğiz. Ne Avrupa'da ne de Amerika'da ister ekolojik meselelerde olsun ister neoliberalizme dair meselelerde, isterse de ekonomik krizlerde demokrasi doğru dürüst işlemezken bunun insanları AB veya ABD'de olduğu gibi daha iyi bir demokrasiye hazırlayacağını düşünmek düpedüz saçmalık. Bu hareketin ya da bu yeni güçlerin – güçler bence "hareketler"den daha uygun– sonucunun bu olması gerektiğini düşünmek gerçekten gülünç.

O. U. İ.: Anlıyorum. Neoliberalizm üzerine konuşmak istiyorum ama önce şunu sorayım. Yeni bir şeyleri ancak eskinin imgesi üzerinden düşünülebildiğini söylediniz. Walter Benjamin de Fransız Devriminin Roma'nın tekrar canlanmış hali olarak tahayyül edildiğini söylemişti. O halde Kuzey Afrika'daki ayaklanmalar da Prag'ın geri dönüşü olarak tahayyül edilebilir.

S. B. M.: Evet, bu olaylar Prag'ın ve bir de 1789 Paris'inin canlanması olarak tahayyül edilebilir ki bu da bu insanların o devrimlere "yetiştiği", onlarla aynı düzeye geldiği vb. bir anlayışla bağlantılı. Şimdiki zamanın ancak o eski olaylar üzerinden anlaşılabileceğini, şimdinin ya da şimdinin geleceğinin üzerine düşünmek için bu eski olaylara ihtiyaç olduğunu işaret eder bu.

O. U. İ.: O halde bu insanların kim olduğu değil, siyaset üzerine düşüncenin düşünülebileceği tarihsel ufkun sınırları önemli hale gelir.

S. B. M.: Kesinlikle.

O. U. İ.: Bu olan bitenin küresel bir yapılanma ya da hareketten çok bir sezgi, bir duyum, bir somutluk ve takımada şekli almış bir şebeke oluşunun nedeni de bu.

S. B. M.: Evet. Takımada sözcüğü bu yerel-aşırı mefhumu için gayet uygun.

O. U. İ.: Peki, şimdi de neoliberalizme geçelim. Bu insanlar, birbirinden bağımsız olmakla birlikte birbirlerinin söylediklerini alıntılayarak sokağa indi, değil mi? Belki yine konudan sapıyorum ama bu önemli: Bu insanlar, otoritenin söylediklerini alıntılamıyor, onu tekrar etmiyor Çünkü devlet geleneğine baktığımızda, bir önceki otoritenin sürekli alıntılandığını görüyoruz: yasalar, tarihsel öncüller ve hatta, Amerika örneğinden bakarsak, Kurucu Babaların tarihi. Türkiye'de ise kuruculuktan çok bir kırılma söz konusu. Burada da alıntılama var ama otorite doğrudan alıntılanmıyor, eskiler simgesel olarak benimsenmiyor, daha çok bir öykünme, bir taklit söz konusu.

S. B. M.: Kesinlikle ve bu durum da simgesellik öncesine, imgesele dair daha çok. Örneğin Lacan imgeseli simgesele nazaran önemsiz görür ama bence imgeselin tam da üretilme sürecinde olan bir şeyin imkânı olduğunu teslim etmeli ve onu bir denetleme biçimi olan kavramsal simgesel dile dahil etmekte acele etmemeliyiz.

O. U. İ.: Evet, devletlerin bir geleneği var ve şimdiki zamanı meşrulaştırmak için bu geleneği alıntılıyorlar. Peki ya ezilenlerin geleneği? Bu ayaklanmalar ziyadesiyle şimdiki zamana dair bir patlama mı yoksa tarihsel bir arkaplan söz konusu mu, öyleyse bu an ne tür tarihlerle iç içe geçmiş durumda? Çünkü ben bu olan bitenlere seküler bir mucize olarak, *ex nihilo* meydan gelmiş bir şey olarak bakmanın tehlikeli değilse de hatalı olacağını düşünüyorum. Yani ezenlerin geleneği dendiğinde aklımıza hemen ezenlerin karşı kutbu olan ezilenlerin geleneği geliyor belli ki. Ben sizin bu konuda diyeceklerinizi merak ediyorum.

S. B. M.: Evet, bence bu çok kritik bir nokta çünkü burada değişim arzusunu dile getiren kişilerin yoksullar veya sömürülen işçi sınıfı olmadığını görüyoruz. İhtiyatlı ilerlemek durumundayız. Hardt ve Negri'nin çokluk mefhumuna yakından bakarsak, yeryüzünü miras alacak olan yoksulların kutsal sayıldığı, kimseyi hariç tutmadan bütün yoksullara ihtimam gösterildiği Katolik kurtuluş teolojisinden ya da tarihe kaybedenlerin açısından bakmak gerektiğini söyleyen Walter Benjamin'den izler olduğunu görebiliriz. Ama buradaki mesele bununla ilgili değil, böyle bir siyaset tarzı içinde değiliz. Proletaryanın bizi tarihin yeni bir aşamasına götüreceği fikri şu anda fazlasıyla mitolojik görünüyor göze, bunun mümkün olduğunu düşünmüyorum. Ama önem vermemiz gereken şey şu: iktidarın neyin yapılıp yapılamayacağını gösterecek bir turnusol testi olarak gördüğü bu sistem hemen hemen kimsenin yararına olmayan bir sistem. İşte bu noktada ekoloji meselesi devreye giriyor. Occupy Wall Street hareketinde öne çıkan o muhteşem ifadeyi kullanacak olursak, "% 99'u" teşkil eden bizler, bu sistemden faydalanamayanların sadece yoksullar olmadığını görüyoruz; bu sistem gerçekten de hepimiz için ölümcül sonuçları olan bir sistem. "Biz % 99'uz" sloganının esas anlamı şu: Muhtaç durumda olmayan bizler, kendi refahımız için olsa bile vermek istemediğimiz kararları vermek için geliyoruz. Herhangi bir seçimde sadece menfaatleri gözetmenin belirleyici olduğuna karar verilmesini engellemek için buradayız. İnsanlar böyle bir toplumda yaşamak istemiyor, burada çok ölümcül bir ideolojinin reddi söz konusu. Bu ideoloji bize şöyle diyor: Sizin

seçim özgürlüğünüz satın alacaklarınızla ilişkili ve sınırlı; siyasetiniz her zaman menfaati temel almalı, kamu yararına olan tek şey budur. İnsanlar artık buna inanmıyor, artık bu inançlara, bu ideolojik ilkelere boyun eğmek istemiyorlar.

Buna şunu da ekleyebiliriz: Ben ABD'de Obama'nın sürekli "Amerikan vatandaşlarının güvenliğini sağlamalıyız " dediğini duymaktan bıktım. Bush da aynen bunları söylüyordu – sanki dünyanın geri kalanının hiçbir önemi yokmuş gibi. Ben, dünyanın geri kalanının, şans eseri belirli bir jeopolitik yapı içerisinde yaşayan insanlar açısından gözden çıkarılabilir olduğu bir ülkede yaşamak istemiyorum. O alanda olmak istemiyorum. Obama'nın gözde argümanlarından birine göre bütün sorunlar esas itibarıyla teknik sorunlar ve işte bu nedenle siyasi düzlemde bir uzlaşma sağlanabilir, çünkü nihayetinde bilim bütün o teknik sorunlara bir çözüm bulacaktır. Bence bunun yan ürünü şu olacak: Elbette yoksullar ve azınlıklar da bu çözümlerden faydalanacak ama başından itibaren çoğunlukçu olan bir devlet yapısı içinde azınlıkları da dahil etmek değil buradaki mesele, artık azınlıkların da kendi sesi olmalı. Bir yandan da kadınlar var tabii – ki bu beni hep şaşırtmıştır çünkü kadınlar azınlık grubu falan değil ama fazlasıyla erkek egemen ve heteroseksüel bir toplumsal ilişkiler yapısı hakim; bu nedenle eşcinsellere de bu ideolojik temel ilkelerin, verili biçimde bulunan temel ilkelerin eleştirilmesi konusunda önemli bir rol düşüyor. Siyasi partilerin hepsi de, ister sağ ister sol isterse de merkezde olsun bu ilkeleri kabul ediyor. Günümüzde politik yaşamı örgütlemenin temel öncülleri bunlar ve bence esas mücadele bu seviyede gerçekleşmeli.

O. U. İ.: Bu söylediklerniz bana ABD'de % 99'a yöneltilen eleştiriyi hatırlattı; bu konuda küresel bir perspektifi benimsemediklerinden aslında % 99 olmadıkları söylenmişti. Küresel perspektifi benimsemiş olsalardı, aslında küresel bir % 99 kitlesi olduğunu olayın sadece Amerika'nın % 99'undan ibaret olmadığını görecekleri söylendi. Bir bakıma, finansal kapitalizme yönelik zehir zemberek eleştirilerinde, kendilerine % 99 diyerek % 99'un konumunu aldıkları ama aslında sadece Amerika'nın % 99'u oldukları eleştirisi getirildi.

S. B. M.: Belki de öyle ama bu harekete katılan hiçbir tanıdığım Occupy Wall Street'i sadece Amerikalılarla sınırlandırmazdı. Oradaki Yunanlılar, İspanyollar, Mısırlılar vs. aktif katılımda bulunan en büyük grupları oluşturuyordu. OWS'deki "biz"in, o % 99'un Amerikalılardan ibaret olduğunu söylemek bir yanlış anlama olur. Bu kesinlikle doğru değil. Belki burada

böyle okundu ama bu bir yanlış algılamadır. Orada söylenen şuydu: küresel kapitalizmin yapısı sadece % 1'in yararına işliyor. ABD'deki insanlar bu % 1'in uluslararası, küresel % 1 olduğunun farkında. Mesela New York'ta fahiş fiyata daire alan çok zengin Ruslar var ve New Yorklular da bunun farkında; Hindistan'dan, Çin'den, Dubai'den veya Abu Dhabi'den gelen çok zengin insanlar var ve herkes bu % 1'in aslında uluslararası % 1 olduğunun farkında. Ve bu % 99 da sistemde maddileşen her toplumsal davayı devralacak, ekolojik sorunların ceremesini çekecek, savaşa gidecek olanların kendileri olduğunun farkındalar... Bu bana şunu hatırlatıyor. Lisans eğitimimde Fransız Devrimini günbegün araştırmıştım. Boğaziçi'ndekilerin de pek hoşlanacağından emin olduğum bir ders aldım; bu derste1789'dan 1795'e kadar her ay neler olduğu inceleniyordu, orada ilk ayın en önemli meselesinin eski rejimi kimin desteklediği sorusu olduğunu gördük. Elbette yanıt hiç kimseydi, soylular da, köylüler de, ruhban sınıfı da, burjuva da desteklemiyordu eski rejimi. Kimsenin eski rejimi desteklemediği ortamla potansiyel bir benzerlik barındıran bir durumun ortaya çıktığını görüyorum. İktidardakiler iktidarı destekler ama diğerleri o olmadan da başının çaresine bakabilir durumda. Küresel sermayenin hâlihazırda bir parçası olan ama kendilerini besleyen sisteme sadık olmayan gruplar da var tabii, örneğin eğlence endüstrisi. Kısacası, tamamıyla devrimci bir durumla karşı karşıyayız.

O. U. İ.: Ama yine de küresel kapitalizmin mevcut şeklini desteklememekle onu sorgusuz sualsiz kabul etmek arasında bir ayrıma gitmeliyiz. Bir yandan onu desteklememek, bir yandan da ona karşı ayaklanmak gerekiyor. O halde sormamız gereken soru şu: Neoliberal kapitalizmin kendini tekrar üretebilmek için bireylerin aktif desteğine ihtiyacı var mı?

S. B. M.: Bu soruyu burada dahil olduğum ve çok kışkırtıcı olduğunu düşündüğüm tartışmalardan yola çıkarak yanıtlayacağım. Belki de mesele sermayeyi alaşağı etmek değildir. Belki de yerel-aşırı kapsamda sermayenin etrafından dolaşmak, ekonomik ilişkilerin başka yollarını bulmak, bunun için teknolojiden yararlanmaktır yapılması gereken. Beni şaşırtan şeylerden biri de bunun aslında barış yanlısı bir olay, savaş karşıtı bir hareket olmaması çünkü savaş karşıtlığı hâlâ ulus devlet modeli dahilinde işleyen bir hareket. Artık en ilgi çeken, en çok gerilim yaratan konu ekoloji. Videoları virüs gibi yayılan ve İngiltere'deki büyük Anonymous yürüyüşüne katılan Russell Brand örneği var mesela. Ekoloji şu anda en ses getiren mesele ve bu çok ilginç çünkü ekoloji zaten her zaman eleştirel bir akımın bir parçası

olmuştur ama biz burada alternatif enerji konusunda ya da belirli türlerin tükenişi konularında mücadele veren yeşil hareketle karşı karşıya değiliz. Bu berbat sistemin gezegeni tehlikeye attığının fark edilmesiyle oluşan bir vizyondan bahsediyoruz. Bilgisayar imalatı için sadece Orta Afrika'da çıkarılan nadir bir hammaddeye ihtiyaç olması birdenbire Kongo'yu yerel bir mesele olmaktan çıkarıp bütün dünyayı ilgilendiren, Çin gibi ülkelerin Doğu Afrika'da arazi almasına yol açan bir meseleye dönüşmesine neden oluyor. Jeopolitik ya da jeo-ekonomik erkte veya siyasal ekonomik erkte, küresel ekonominin erkinde çok büyük kaymalar söz konusu. Ve olan bitenin farkında olan insanlar için bu gelişmeler iyiye alamet değil; ben de kendime ekolojinin bir direniş türü olarak nasıl bu kadar güçlenebildiğini soruyorum. Siyaset yaşamının jargonundaki bütün o sözcükler, eleştirimizi dillendirirken başvurduğumuz bütün o kavramlar ve fikirler arasında, ekoloji doğrudan ekonomik büyümeyi eleştiren akım. Ekoloji doğrudan hayır diyor ve bu itirazında imgelerden yararlanıyor; ekolojik eleştiri "Devrimler tarihi ileri götüren lokomotifler değil, trendeki insanların imdat frenini çekişidir" diyen Walter Benjamin'in sunduğu imgeye çok yakın. Bir başka deyişle, "Ekonomik krizden çıkmanın tek yolu daha fazla büyümeyse biz bu oyunu oynamak istemiyoruz" demek, ekonomik büyüme için kemer sıkma politikalarına karşı çıkmaktır ekolojik farkındalık. Bu yeni ekolojide zamansallık öne çıkıyor, bu, işleri eski yöntemlerle halletmek gibi nostaljik bir yaklaşımı olan o ilk çevrecilikten farklı. Bu yeni çevreci farkındalık "Hayır, geleceğimizi güvence altına almanın tek yolunun ekonomik büyüme olduğu argümanını kabul etmiyoruz" diyor. Bu ekolojik farkındalığın zamansallık eleştirisiyle, tam da hızlı büyümeyle sosyalizmin yeni aşamasına geçileceğini savunan eski sol arasında da keskin bir fark var. Elbette burada Marx'a kadar uzanan bir mirasın hatları çizilebilir. Günümüzde Marx'ın söyledikleri insanlara anlamlı gelmeye başlıyor çünkü neoliberalizm ideolojisine sadık kalarak küresel ekonominin analizini yapmak düpedüz imkânsız, sayısız çelişki barındırıyor ve gerçekliği tasvir edemiyor, insanlar bu nedenle alternatif açıklama modelleri arayışında. Ama bu da bunun Marksist bir hareket olduğu anlamına gelmez çünkü öyle değil. Bu hem Marksist hareketten bir kopuş hem de Marksist hareketin bir devamı ve bu devam hareketini başarısızlığa mahkum edersek, başarısız olduğunu söylersek, onu eski kavramlara sığdırmaya çalıştığımızda yaptığımız hatayı yapmış olacağız. Geçmişin devamı değil de bir kırılma olarak nasıl gerçekleştiğini göremeyeceğiz. Bununla

birlikte Marx'ın da 19. yüzyıla özgü bir *episteme* içinde kalmış olduğunu da gözden kaçırmış olacağız.

O. U. İ.: Marx'ın antropoloji üzerine yazılarından ve bazı pişmanlıklarını ifade ettiği Rusya mektuplarından haberiniz vardır.

S. B. M.: Evet, pozitivist rotanın da mümkün olabileceğini gördüğünü yazdığı mektuplar ... Evet... Ekoloji konusunda, belli bir tür gelişme konusunda yerindiğini söyleyemeyiz yine de... Aslında bence tarihin seyrinin daha da hızlanmasını istiyor. İlerleme olarak tarih anlayışının geçersizliğini göstermek yerine Rusların mir'inden doğrudan sosyalizme geçilebilir sanki. Aşamalı bir ilerleme olarak tarih anlayışını Marx'tan çekip almak imkânsızdır.

O. U. İ.: Evet, tarih felsefesi de zaten bunun başarılmasının, hayata geçirilmesinin aracı olarak görülüyor. Esas konumuz olan neoliberalizme dönecek olursak, panellerde sıklıkla dillendirilen bir referans noktası da devlet, hukuk düzeni, egemenlik, ulus ve özgül neoliberal haliyle kapitalizmdi. Meselenin, küresel kapitalizmin yükü altında beli bükülen ulus devlet değil onun dönüşümü, yeniden düzenlenmesi, başka bir şeyin şeklini alması olduğu aşikârdı.

S. B. M.: Buradaki konuşmalara dayanarak mı söylüyorsunuz bunları?

O. U. İ.: Örneğin Mine Eder hukukun neoliberal küreselleşmenin kurbanı olmadığından, aksine erkin, sermayenin şiddetinin aktarılmasını sağlayan bir vektöre dönüştüğünden bahsetti. Bu tartışmadan sonra ben de şunu düşündüm: neoliberalizm hukukun üstünlüğüyle falan ilgili değil; neoliberalizmle oyalanmanın bize gösterdiği bir şey de şu: kendini hukukun üstünlüğüne dayalı bir ekonomik rejim olarak sunsa da aslında hem hukukun üstünlüğüne (*rule of law*) hem de kanunlarla yönetmeye (*rule by law*) dayalı bir rejim ve Foucault da bu fikri tamamıyla benimsiyor, değil mi? Neoliberalizmin, ekonomide hukukun üstünlüğü fikrinin uygulanmasından, sonra da toplumsal sathın ekonomi mantığıyla tekrar kodlanmasından başka bir şey olmadığını söylüyor. İlkel birikim ve kapitalist ilişkilerin tekrar üretiminde ekonomi dışı ya da hukuk dışı gücün kullanılmasına dair endişemi dillendirerek işaret etmeye çalıştığım şey şu: Türkiye'deki bu kentsel dönüşüm vakası, kanunlarla yönetmenin, sermayenin küresel çapta yeniden üretiminde de geçerli olduğunun bir örneği.

S. B. M.: Evet, hukukun kamulaştırma için kullanılmasından bahsediyorsunuz...

O. U. İ.: Mesela, evet.

S. B. M.: Kesinlikle...

O. U. İ.: Sorum şu: devlet, egemenlik, ulus, hukuk ve küresel kapitalizmin bu şekilde kümelenmesini nasıl değerlendiriyorsunuz? İkincisi, küresel kalabalığın ve yerel-aşırı müştereklerin itirazlarını, kapitalizmin yerel-aşırılığı içinde nerede konumlandırıyorsunuz?

S. B. M.: Bu çok kapsamlı bir soru ve pek çok farklı alana girmeyi gerektirdiğinden uygun bir yanıtı toparlamam zor olacak ama en azından siz konuşurken aklıma gelen şeyi söyleyeyim. Önce devlet konusunu ele alalım: Margaret Thatcher "Sadece birey ve toplum vardır" demedi, "Sadece birey ve devlet vardır" dedi. Devletin neoliberal küresel düzen açısından kritik önemde olduğunu biliyordu. Devlet, olumlu haliyle vatandaşları korumak amacıyla aracılık yapmak için vardır; bir başka deyişle, küresel kapitalist düzenle vatandaşlar arasında arabuluculuk yapar ve vatandaşlar açısından en iyi olanı en iyi şekliyle elde etmeye çalışır. Sermaye hemen her zaman bir kriz durumunda olduğundan devlet sürekli kötü ve olumsuz halindedir ve vatandaşlarını feda eder. Sermaye, kapitalizm kurtarılmak zorunda olduğundan, kapitalist düzene dâhil özgül bir ulus devlet olarak o düzendeki rolünü muhafaza etmek zorunda olduğundan vatandaşlar kolaylıkla gözden çıkarılabilir. Artık bunun sözgelimi Avrupa'daki toplumsal refah ve güvenlik devletini benimseyen daha az gelişmiş ülkeler meselesi olmadığı açık. Hayır, Avrupa da dünyanın geri kalanıyla rekabet edebilir hale gelmek için sosyal devlet yapısını yürürlükten kaldırmak zorunda, buna şüphe yok.

Ama biraz da hukukun rolünden bahsedelim, Carl Schmitt'in olağanüstü hal (*state of emergency*) fikrine bakalım. Halktan, milletten müteşekkil devleti muhafaza etmek için, hukukun hukukdışı yollardan tatbik edildiği ya da hukukun üstünlüğü ilkesine uymayan ama bunu başarabilmek için gerekli olan yeni yasaların yapıldığı durum için kullanıyoruz olağanüstü hal ifadesini. Olağanüstü hali teori seviyesinde bu şekilde tanımlayabilirim. Ama tabii hemen ardından, bu tanımın hemen yanına bu ifadenin diğer anlamını iliştiririm: zuhur etmek, belirmek, meydana gelmekle (*emergence*) alakalı olan anlamını. Bu anlama gelen "*emergence*" sözcüğü 1600'ler İngilizcesinde "emergency"ydi, sonradan değişti ve ben bu sözcüğü Türkçedeki kelebek ya da kozasından çıkan kelebek sözcüğüne benzetiyorum çünkü Schmitt'in olağanüstü hal mefhumunun (*Ausnahmezustand*) İngilizceye "state of emergency" diye çevrilmesi, neye benzediğini henüz bilemediğimiz ama daha yeni yeni öngörmeye başladığımız bir şeyi gayet güzel aktarıyor.

Ama meselemiz bir yapı olarak devlet, yani ABD veya Türkiye devleti ya da AKP ya da başka bir partinin iktidarda olduğu bir Türkiye devleti, devletin belli bir biçimi değil mesele, aksine sorunun kendisini teşkil eden devlet esas sorun. Mesela Mısır, oradaki ister Mursi'nin devleti olsun ister askeriyenin başta olduğu devlet olsun, devlet devlettir. Anarşist bir hamleyle devleti ortadan kaldırabileceğimizi düşünmüyorum ama New York eyaletinde Ithaca belediyesi ve diğer yönetim birimlerinin yönetiminden gayet memnunum. Ama sözde hepimizi kurtarmak adına ama aslında tabii ki kendini kurtarmak için hukuku askıya alma yetkisi olan ulus devlet modeli giderek daha da itibarsızlaşıyor. İtibarını büyük oranda kaybetmiş ve artık kendiliğinden ortadan kalkmayacak olan bu yeni liberal hegemonyanın pek çok veçhesi var. Onunla mücadele etmenin farklı yolları var; muhafazakar yöntemde –muhafazakar değil de gerici yöntem diyelim– gerici yöntemde dışarıda kalanı suçlarsınız, bu nasyonalist bir popülizm ve faşist bir tepkidir. Küresel ya da yerel-aşırı (müştereklerin) neoliberal düzenden duyulan hoşnutsuzluğun ifade edilmesi açısından kesinlikle gerekli olduğunu düşünmemin nedeni tam da bu. Bugün *New York Times*'da okuduğum bir haberde Avrupa ülkelerinde yeni sağ partilerin yükselişinden ve nasyonalizme dönüşten bahsediliyordu. Yunanistan'daki protofaşist Altın Şafak partisi bunun bir örneği ve bu fazlasıyla gereksiz ve tarihin bir tekrarına yol açacak bir mücadele biçimi. Bunun alternatifiyse yepyeni bir şeyin oluşması, bence geleceğin kuvveti tezahür etmekte olan yepyeni bir şey durumunun yanında. Böylece sorunuzu tamamen yanıtlamış olmadım ama...

O. U. İ.: Ben de zaten sizden bir savunmadan çok sadece bu konular üzerine düşündüklerinizi söylemenizi istemiştim...

S. B. M.: Buradaki sunumlarda ilgimi çeken şey, devletin ideolojik özsunumunun algılanışı, çözümlenişi ve eleştirilişi konusunda ne kadar ileri seviye olduğunuzu görmem oldu; belki bu sadece Boğaziçi'ne özgü bir durum, belki de bütün Türkiye'de böyledir. Keşke biz de ABD'de bu kadar ileri seviye tartışmalar yapabilsek diye hayıflandım. ABD'de üniversiteler neoliberal ideolojiye asimilasyondan sakınma konusunda pek de iyi bir iş çıkaramıyorlar, gerçi burada durum nasıl, tam olarak bilmiyorum ama...

O. U. İ.: Boğaziçi bu konuda iyidir. Evet, neoliberalizm konusuna geçsek mi, bilemiyorum. Yani sürekli bunu tekrarlayıp durmamın nedeni neoliberalizmin ortak düşman oluşu. Hemen herkesin onunla bir sorunu var, herkes memnuniyetsiz, kimse neoliberalizmi desteklemiyor.

S. B. M.: Bana sorarsanız ortada bir düşman falan yok.

O. U. İ.: Tamam, o zaman çok farklı kesimlerden insanların bir araya gelerek karşı çıktığı ortak hoşnutsuzluk nesnesi diyelim.

S. B. M.: Aslında insanlar ekoloji için bir araya geliyor. Biz yine de neoliberalizm eleştirisi konusunda bir müştereklik tesis edildiğini varsayalım.

O. U. İ.: Bu soruyla sizi, neoliberal kapitalizmin uzamını bu küresel kalabalığın uzamıyla koşutluk içinde düşünmeye davet ediyorum. Çünkü küresel kalabalık adını verdiğiniz şey aynı zamanda yerel-aşırı, değil mi? Kesintisiz bir yüzey ya da topyekûn bir özne söz konusu değil.

S. B. M.: Evet, topyekûn bir özneden çok takımadalar imgesine daha uygun bir mefhum.

O. U. İ.: Peki kapitalizm hakkında da aynı şey söylenemez mi? Küresel kapitalizm diyoruz ama ne ölçüde küresel, ne ölçüde yerel-aşırı bir kapitalizm söz konusu? Belki de sormaya çalıştığım soru, bu küresel kalabalığın yerel-aşırılığının bu insanların itiraz ettiği şeyi yani kapitalizmi ve kapitalizmin uzamını görebileceğimiz bir perspektif sağlayıp sağlamadığı. Bunu kapitalizmin küreselleşmesi olarak mı düşünelim, yoksa küresel bir biçimlenmeden çok yerel-aşırı bir tertip olarak mı ele alalım? Bunun analitik bir getirisi olacak mı bilmiyorum ama sizin söylediklerinizin bana düşündürdükleri bunlar...

S. B. M.: Evet, bu çok ilginç biri soru ama ben kapitalist sistemin oldukça küresel olduğunu düşünüyorum. Mesela mikro krediler meselesini ele alalım – mikro kredilerin Türkiye'de de uygulandığını biliyorum. Yerel girişimlere kolaylıkla mikro kredi veriliyor. Kimsenin dışarıda kalması istenmiyor. Bu aslında herkesin kapitalist mübadelenin ağına dahil edilmesidir ve harika bir girişim olduğu düşünülüyor. Bunun gerçekliğe kıyasla ne kadar ideolojik olduğunu da göstermek lazım, bunu görmek çok ilginç olurdu. Ve aslında o kadar da yaygın ve istilacı değil. Öyle göründüğü kadar yaygın olmaması, bu kapitalist sistemin içinde farklı yönlerde hareket edebilme imkânı sağlıyor bize. Ben gerçekten de, "Sermayeyi devirirsek öbür tarafta çok, çok daha iyi bir durumda olacağız" minvalinde yaklaşmıyorum bu meseleye, küresel sermayenin esas düşman olduğunu düşünmüyorum. Çünkü burada insanların işleri söz konusu, sömürülen işçiler olsun ya da kim olursa olsun burada insanların işleri ve küresel şebekeler üzerinden işleyen mal ve hizmet dağılımı söz konusu. Amerika'da hayatta kalmak için ihtiyacımız olan şeyleri üretmiyoruz ya da şöyle diyelim: Dünya üzerindeki hiçbir yer, hayatta

kalmak için ihtiyaç duyduğu her şeyi kendisi üretmiyor, dolayısıyla herkes bu küresel şebekeye dahil olmak zorunda. Bunlar ya fazlasıyla görünmez kalıyor ya da fazlasıyla göze batıyor, sizin bahsettiğiniz aynı uzam içinde değiller, ki bu uzamda oldukça dengesiz bir dağılım söz konusu ama yine de ideolojik seviyede bütünü kapsamak istiyor. Demek ki mevcut üretim ve dağıtım tarzlarına dâhil olmayı reddeden köylü pazarından farklı üretim ve dağıtım tarzlarına kadar daha aşağı bir seviyede çalışmak mümkün. Ve internet sayesinde bunu nasıl yapacağımızı ancak yeni yeni anlayabiliyoruz, bu daha başlangıç. Ayrıca, tüketici örgütlerinin gücü de tamamen ortama göre belirleniyor. Bangladeş'te insanların ölümüne yol açacak derecede korkunç koşullarda üretilen mal ne kadar ucuzsa, New York City'de de o kadar ucuza satılıyor ve dolayısıyla alt gelir gruplarının alım gücünü etkiliyor. Bu bir şekilde yüzleşmemiz gereken bir sorun.

Yuvarlak masa toplantılarının ikincisinde insan ve sermaye deveranı üzerine konuştuk Bence bu bütüncül kapsama olarak algılanan yapının etrafından dolaşan ya da onun altına ya da üstüne çıkan bir deveran da mümkün. Bu bakımdan, tamamıyla kapsayıcı değil, küreselliğin sadece bir katmanında hâkim. O katmanda bile büyük oranda ideolojik seviyede mevcut ve bir şekilde üzerinden atlamak mümkün. Demek istediğim, kapitalizmin herhangi bir sınırı, kendi yapısal gereksinimi nedeniyle sınır oluşturabilecek durumda değil. Bundan faydalanmak olası, insanın aklına ister istemez herhangi bir sınırın geçerli olmadığı açık denizlerdeki korsanlık faaliyeti geliyor. Korsanlık internette olan bitenler için cuk oturan bir sözcük, yani çok başlı bir yılan gibi, burada başını eziyorsunuz, başka bir ülkede ya da durumda yine ortaya çıkıyor. İşte bu da sistemi akamete uğratmak ve ekonomik, kültürel ve siyasal faaliyetleri yeniden yönlendirmek açısından muazzam bir kapasite teşkil ediyor.

O. U. İ.: Sohbetimiz sırasında laf arasında ifade etmekle yetindiğiniz sosyal medya konusuna konferanstaki konuşmanızda epey bir yer verdiniz. Orada Türkiyeli dinleyiciye biraz mantık dışı gelen bir şey söylediniz: görünürlük güvenlik sağlar, ne kadar görünürseniz o kadar güvendesiniz demektir, dediniz. Gezi olayları sonrasında, sosyal medya ortamlarında, Twitter ve Facebook'ta vb. paylaşılanlar, gönderilen fotoğraflar, Türkiye'de protestolara karşı açılan davalarda suçlamalara temel alındı. Yani fotoğraflar sadece insanların bloke edilmiş sokaklardan kaçınmasını sağlamadı, onları ifşa etmeye de yardımcı oldu, bazı insanların yapıp ettiklerini ifşa ederek suçlu sayılmalarına neden oldu. Gezi olaylarının hemen ertesinde,

Türk kolluk kuvvetlerine güçlü optik cihazlar ve yüz tanıma programı yüklenmiş insansız hava araçları projesi geliştirildiği haberi çıktı. Bu proje sayesinde insanların kimliğini belirleyecek ve gelecek gösteriler için veri toplayacaklar.

S. B. M.: Tamam, ama burada muazzam sayıda insanın görünürlüğü söz konusu. Güvenlik budur. Tahrir Meydanındaki herkesi alıp hapse koymak imkânsız. Gezi'deki rakamlar konusunda elimde net bir veri yok ama çok farklı sınıflardan ve mesleklerden katılım olduğunu söyleyebilirim. Bu durumda insanların kimliğini belirleyebilir, telefon rehberini alıp, "Bütün bu insanlar şüpheli" diyebilirsiniz. Vatandaşlar şüpheli durumuna düşebilir ama bu tehlikeye verilecek tek yanıt daha fazla insanla meydana çıkmaktır. Tamam, ABD vatandaşlarının bütün telefon konuşmaları ve e-postaları bir veri tabanında toplanabilir; bunun zaten yapıldığı da iddia ediliyor ama bu tamamen yararsız bilgi. Diyelim sonra da profil çıkarmaya başlayabilir ve özellikle incelemek istediğiniz birkaç kişiye ya da örneğin yüz kişiye kadar daraltabilirsiniz. Ama bunlar kendi vatandaşınızsa bunu yapamazsınız. Al Kaide örgüt üyesiyse belki ama şu an böyle bir şey söz konusu değil. Hem, tutuklanan insanlara yöneltilen suçlamalar düşmemiş miydi?

O. U. İ.: Evet.

S. B. M.: ABD'de de düşmüştü ve Occupy Wall Street'te yöneltilen suçlamaların düşmesi iki seneyi buldu ama sonuçta davalar düştü. Mesela Snowden'ı bir insansız hava aracıyla, birkaç tali hasarı da göze alarak ortadan kaldıramazsınız. Yani bu eylemlerin, bize güvenlik hissi verecek bir yanı var.

O. U. İ.: Pekala, sanatçılar, küratörler ve akademisyenlerle düzenlenen yuvarlak masa toplantısına katılamadığım ve bu konuda nasıl düşündüğünüzü bilmediğim için soruyorum. Bu durum imge, imgenin yerleştirilmesi ve dolaşıma sokulması üzerine düşüncelerinizi nasıl etkiledi? Çünkü bildiğim kadarıyla bu toplantılarda esas tema Gezi olayları sırasında ve sonrasında dolaşıma sokulan imgelerdi. Bu tartışmalarının imgenin politikası üzerine düşüncelerinizi nasıl biçimlendirdiğini merak ediyorum.

S. B. M.: Sizin de bildiğiniz gibi yanılmıyorsam Türkiye'deki CNBC iştiraki tarafından bir kitap olarak yayımlanması planlanan bazı fotoğraflar vardı, bu kitap ya da dergi yazılmakta olan tarih başlığıyla yayımlanacaktı ama sonra izin çıkmadı.

O. U. İ.: Evet, NTV'nin bir dergisinde...

S. B. M.: Evet, sonra bu yayımlanamayan malzeme Metis tarafından kitaplaştırıldı ki, ben bunun çok parlak bir fikir olduğunu düşünüyorum. Metis oldukça akademik kitaplar hazırlayan bir yayınevi ama burada buna önayak oldular ve bu fotoğrafları yayımlama işini siyasal bir eyleme çevirdiler. Kitabın bir nüshası da bende var...

O. U. İ.: Sanırım "Yaşarken Yazılan Tarih" başlığıyla yayımlandı.

S. B. M.: Evet, keşke konuşmamda bundan bahsetseydim. Bu malzeme çok çok değerliydi ve herhangi bir sanatçının işi kadar önemliydi bana göre. Oradaki sanatçıları (hepsi de çok sempatik insanlardı) "Bienal'de mi kalalım yoksa alternatif bir mekân mı bulalım?" meselesinde kaybolmamak için neler yapılabileceği üzerine düşünmeye teşvik ettim. Bu Bienal meselesi gördüğüm kadarıyla yeni bir mesele değil, olaylar sırasında İstanbul'da bienal düzenleneceği için patlak vermiş bir mesele. Biz de yuvarlak masa toplantısında sanatın kurgusunun Gezi dolayısıyla politik uzamda nasıl farklı bir işlev kazandığını konuştuk ve bu konuyu hakkıyla ele alıp almadığımızdan emin değilim. Gezi'de bazı sanat eserlerinin nasıl dönüşüme uğradığını konuştuk ve bu da sanatsal olarak üretilmiş imgelerle siyaset tarafından üretilmiş imgeler arasındaki kesişime bakmanın farklı bir yolu. Hafızam güçlü olsaydı bahsettiğimiz resimlerin kime ait olduğunu da söylerdim ama şu an hatırlayamıyorum.

O. U. İ.: İki soru daha sormak istiyorum. Biri Aphrodisias ziyaretiniz hakkında. İstanbul, deneyimin özgüllüğü üzerine düşüncenizi sorgulatması beklenen mahallerden biriydi. Ama Aphrodisias'a da üzerinde çalıştığınız bir proje için, belli bir gündemle gittiniz. Orada ne buldunuz?

S. B. M.: Çok ilginçti. Aphrodisias adı haritada yok çünkü 1. yüzyıldan kalma bir yerleşim yeri ve Geyre sınırları içerisinde. Haritalardaki Türkçe yer adlarının altında başka adlar, onların altında da başka adlar var. Burası İstanbul'daki insanların da çok iyi bildiği bir yer değildi. Modern Türkiye'de bir köyde yaşayan bir insan tarafından tesadüfen keşfedilmiş olması ve bu kişinin keşfettiği şeyin arkeolojik bir sit alanı olduğunu görmesi çok, çok ilginç. Bunlar, 1954 yılında olmuş. Keşfeden kişi insanların tarihi yapılar üzerinde yemek yediğini, köylülerin siteden bir sütun alıp üzerinde çay demlediklerini ya da evlerini inşa ederken kullandıklarını söylemiş. Tarih, gerçek hayata entegre edildiğinde bambaşka bir dokuya sahip oluyor, orada bunu görüyorsunuz. Orayı görünce o imgeleri kendi metnimle birleştirmek istedim; Aphrodisias'tan ait 3 farklı resim serisi vardı. Ben özellikle Sebas-

teion Tapınağıyla, imparatorluk tapıncı ideolojisinin görsel kozmolojileri ve Roma imparatorluğunun Küçük Asya'yı kendine tabi kılışının övülmesiyle ilgilendim. Bunları birinci yüzyılda, yani tam da Aphrodisias'ın inşa edildiği dönemde Yahudi eskatolojisiyle ve erken dönem Hıristiyanlık imgeleriyle yan yana koymak, görsel ideolojinin iki ayrı imparatorluk biçimini bir nevi yan yana getirmek istedim. Hıristiyan ideolojisinin aslında emperyalizm karşıtı içerimleri olan bir karşı kozmoloji teşkil ettiği öne sürülmüştü zamanında. Artık gündelik hayatın içinde olan, bir hayalet şehirden çok hâlâ canlı olan, tarihin geçmişten fragmanlar halinde şimdiki yaşamla üst üste bindiği bir yerde bunları üst üste koymak benim tarih düşüncemin gerçekten çok önemli bir katmanı. Tarih, Foucault'ya ya da pek çok postmodern düşünüre bakılırsa, hiç kullanılmayan bir çekiş gücüne sahip. Metis'ten çıkan son kitabım *Hegel ve Haiti*'de de tarihe dönüş var...

O. U. İ.: Ben de tam bu projeye can veren belirli paraleller ya da gizli eğilimler olup olmadığını soracaktım, böldüğüm için kusura bakmayın ama Roma İmparatorluğunun kozmoloji temsilinin erken dönem Hıristiyanlık kozmolojisiyle yan yana koyulması bana, Avrupa'ya, ilerlemeci Aydınlanma'ya özgü simgesel tarzla kölelerin ya da eskiden köle olanların alegorik temsil tarzının yan yana getirilişini hatırlattı.

S. B. M.: Evet, alegori... Aslında ben de bunun üzerine düşünüyordum çünkü simgeler imparatorluk biçimleriyle çok daha uyumlu gibi görünüyor ve aslında Hıristiyan tarzı da oldukça alegorik ama geçmişin imgelerini imgeci bir şekilde kullandığınız anda ister istemez, hegemonyacı yapının tam zıddı olan alegoriye meyledersiniz. Bunların bir bölümünü kesinlikle tekrar ele alacağım ve Boğaziçi Chronicles için kaleme alacağım yazıda da bunlardan bahsedeceğim. Bahsetmek istediğim bir başka konu da, simgesel olanın yani sözcüklerin, ideolojinin maddi malzemenin içini oyması ve dil düzeyinde mantıklı hale getirerek maddi hayatla ilişkisini kaybetmesine yol açması. Ben tarihsel ve hatta alegorik tarzın bu ilişkiyi canlı tuttuğunu, geçmişten kalma herhangi bir metnin ya da bugün söylediklerimizin hakikatinin o somut tarihsel deneyimden, geçmişin tarihsel malzemesinden, geçmişin o özgüllüğünden tezahür etme zorunluluğu olduğunu düşünüyorum. Örneğin, Gezi söz konusu olduğunda insanlar "Ya polis çok fazla şiddet kullansaydı? O zaman neler olurdu?" diye soruyorlar ama bence polisin gerçekten aşırı şiddet kullanmasının imkânı yoktu.

O. U. İ.: Aşırı şiddet derken neyi kast ediyorsunuz?

S. B. M.: Olabildiği kadar şiddetli oldu ama daha ileri gidemedi. Bunu herhangi bir ahlaki tereddütten falan değil, aşılamayacak somut bir durumdan dolayı yaptı. Bir başka deyişle, tarih gerçekten de mümkün olan üzerinde gerçekten denetim sahibi. Bu bakımdan, Marx kendi sosyalizminin ütopik sosyalizm olmadığını, bir fikirden ibaret olmadığını tam tersine sanayiciliğin doğuşu ve üretim araçlarının iyeliğinden mahrum bırakılmış çok sayıda işçinin fabrikalarda toplanması gibi gerçek maddi durumdan yola çıkarak anlam kazandığını söylerken haklıydı. Bunlar bana göre güzel ve katıksız teorilerle gerçekte olan ve bir hakikat iddiası olan şeyler arasında bir ayrım yapmamızı sağlayan somut maddi veçheler.

O. U. İ.: Harika, Aphrodisias'ta iki kozmolojinin yan yana getirilişinden, nirengi noktası haline getirmeye çalıştığınız yerel-aşırı müştereklerin alegorik bir temsili ve bir fragmanı olarak Gezi olayının özgüllüğüne bağladık. Çok teşekkür ederim.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk
Cogito 75, *Nörobilim ve Felsefe*, Kış 2013

cogito

Cogito'dan • Cogito, Öyleyse...

Özneler ve Aktörler: Alain Touraine ile Söyleşi
Nazlı Ökten

Fredric Jameson ile Söyleşi
Tül Akbal - Güven Güzeldere - Ferda Keskin

Şeyla Benhabib ile Söyleşi
Ferda Keskin

Yenilenen Kadınlar: Lila Abu-Lughod ile Söyleşi
Ayşe Parla

Bizim Toplumlarımız Soğuyor: Claude Lévi-Strauss ile Söyleşi
Levent Yılmaz - Claudia Matalucci

Kriz Üzerine: Umberto Eco ile Söyleşi
Levent Yılmaz

Hafıza, Tarih, Unutma: Paul Ricœur ile Söyleşi
Zeynep Direk

Metinlerin Dünyasından Okurlarınkine: Roger Chartier ile Söyleşi
Levent Yılmaz

Adorno ve Yapıtı
Ömer Naci Soykan - Ferda Keskin - Besim F. Dellaloğlu

Avrupa'nın Geleceği İslam Dünyasıyla İlişkisine Bağlı: Alain Touraine'le Söyleşi
Ulaş Candaş

İki Yüzüncü Ölüm Yıldönümünde: Immanuel Kant ve Kantçılık
Karl-Otto Apel - Manfred Baum - Paul Guyer - Kaan H. Ökten

Türkiye'de Feminizm ve Kadın Hareketi
Yasemin Akis - Ülkü Özakın - Serpil Sancar

Etiksiz Ekonomi Politikası Kördür
Ahmet Öz - Kojin Karatani

Komünizm ve Felsefe Üzerine
Alberto Toscano - Selim Karlıtekin

Gerçek Özgürlük Başlangıç Yapmaktır
Julia Kristeva - Hülya Durudoğan

Neoliberalizm, Ekoloji ve Küresel Ayaklanmalar Üzerine
Susan Buck-Morss - Onur Ulaş İnce

ISSN 1300-2880-79

9 789750 832 164 79

9771300288079

Fiyatı: 22 TL