cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 91 / Güz 2017

Neoliberalizmde Öznellik



Odak: Kapitalist Gerçekçilik

YKY

YAPI KREDİ YAYINLARI



Neoliberalizmde Öznellik

Sayı: 91 Güz 2018

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 91 Güz, 2018
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

Yayın Kurulu:
ZEYNEP DİREK, İMGE ORANLI
KAAN H. ÖKTEN, NAZLI ÖKTEN,
ŞEYDA ÖZTÜRK, EMRE ŞAN, ZEYNEP TALAY

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

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

Yapı Kredi Yayınları: 5232

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

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

Yayın Türü:
Yerel süreli

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

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

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Neoliberal Düzende Özne ve Kapitalist Gerçekçilik

Yeni Perspektifler

7 • Savaş Kılıç: "Ben Yazarken Konuşan Kim?": Üslup ve Söylemin Öznesi

21 • Pierre Macherey: Canguilhem ve Foucault'da Öznellik ve Normatiflik

Dosya: Neoliberalizmde Öznellik

44 • Terence Holden: Şeyleşme ile Tanıma Arasında Öznelerarasılık
Intersubjectivity Between Reification and Recognition

72 • Georgia Axiotou: Siyasal Bir Yaşam Formu Olarak "Yaşamdaki-Ölüm" Sınırı
The "Death-in-Life" Limit as a Political Form of Life

97 • Özgür Gürsoy: Siyaset (veya Etik): Foucault'nun "Kendilik İlişkisinin" Normatif Bağlılığı

113 • Mert Bahadır Reisoğlu: Paranoyanın Kuramından Kuramın Paranoyasına

121 • Andrea Rossi: Neoliberal Ruhlar / *Neoliberal Souls*

Odak: Kapitalist Gerçekçilik

154 • Şeyda Öztürk: Mark Fisher ve "Kapitalist Gerçekçilik"

157 • Jodi Dean - Mark Fisher: Gerçekçilik Üzerimizde Bir Yük

168 • Mark Fisher - Franco 'Bifo' Berardi: "Geleceğin Usulca Yitişi" Üzerine

174 • Franco 'Bifo' Berardi: "Depresyonu Kendimize Nasıl İzah Ediyoruz?" Bifo Mark Fisher'ı Anıyor

Kitap

178 • Hüseyin Kıran: *Kozmos:* Anlam Üretimi Sorunu Etrafında Bir Okuma Denemesi

Geçen Sayıdakiler

212 • Bugünün Distopyası

214 • Yazarlar Hakkında

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

“Bugün hâlâ bir yönüyle Kant’ın şemsiyesinin altında düşünmekte olduğumuzu ileri sürmek yanlış olmayacaktır.”

Düşünmenin tarihi içinde Kant’ın konumu istisnaidir. Kendinden önceki tüm felsefi düşünce geleneğini eleştirmiş, kavramların anlamını kendi sistematiği içinde dönüştürmüş, yeni kavramları felsefi düşünmenin içine dahil etmiş, sonuç olarak “görme” biçimimizi köklü bir şekilde değiştirmiştir.

Kant’ın dönüşüme uğrattığı “görme” biçimlerinin temelleri Platon ve Aristoteles tarafından atılmıştır. Bu iki büyük düşünür, kendilerinden önceki tüm düşünce, duygu ve imgeleri öylesine köklü bir biçimde dönüştürmüşlerdir ki, kendilerinden sonra gelen kuşaklar yaklaşık 2000 yıl boyunca onların açtığı şemsiyenin kapsamı altında düşünmüş ve değerlendirmişlerdir.

1781’de *Saf Aklın Eleştirisi*’nin yayımlanmasıyla Kant bu büyük şemsiyeyi kapatmış, varlığın, varolanların, Tanrı’nın, insanın, ahlâkın, insanlar arası ilişkilerin yeni bir “ışık” altında görülmesini sağlamıştır. Kant’ın kendi açtığı şemsiyesiyle gelen bu yeni anlayışla siyasetin, hukukun ve tarihin de yeni bir “ışık”la görülebilmesi mümkün hâle gelmiştir.



Kant’ın Şemsiyesi
Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar
H. Bülent Gözkân
Cogito, 260 s.

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

cogito'dan

Neoliberal Düzende Özne ve Kapitalist Gerçekçilik

Cogito'nun bu dosyasını, 2018'in Mayıs ayında Koç Üniversitesi'nde düzenlenen "Neoliberalizm ve Siyasal Öznellik" başlıklı atölyeden hareketle, 1970'lerin sonundan itibaren üretim biçimlerindeki ve ilişkilerindeki dönüşümle birlikte bireyin salt zamanını ve itaatini değil, bir bütün olarak dönüşümünü talep eden neoliberal ideolojinin öznelliği ve özneler arası ilişkileri dönüştürme biçimlerini irdeleyen makalelere ayırdık.

Andrea Rossi, "Neoliberal Ruhlar" makalesinde, kapitalist rejimlerin yeni bir insan türü üretme amacının çağdaş öznellik üzerindeki etkilerini etraflı bir şekilde ele alıyor ve "insan sermayesi" olan neoliberal öznenin öznelikten çıktığı, kendi kendinin girişimcisi derekesine indirildiği bu ortamda, özne olmanın ne anlama geldiğini düşünmeye davet ediyor.

Özgür Gürsoy, "Siyaset (veya Etik), Foucault'nun 'Kendilik İlişkisinin' Normatif Bağlılığı" başlıklı makalesinde, siyasetten etiğe döndüğü için Foucault'ya yöneltilen itirazlardan yola çıkarak etiğin siyasetteki payını araştırırken, Adorno ve Kant dolayımıyla özerklik, özgürlük ve etik meselelerini irdeliyor.

Mert Bahadır Reisoğlu "Paranoyanın Kuramından Kuramın Paranoyasına" makalesinde sosyal medya deneyiminin paranoid öznelliği nasıl beslediğini incelerken, bilgi ile paranoya arasındaki ilişkiye, komplo kuramcılığı ile eleştirel kuramcılık üzerinden bakmayı öneriyor.

Terence Holden, "Şeyleşme ve Tanıma Arasında Öznelerarasılık" başlıklı makalesinde, bir siyasal öznellik modeli arayışında şeyleşme ve tanıma paradigmaları arasındaki ilişkiyi soruşturuyor. Bu soruşturmada, eleştirel teorinin son temsilcilerinden Axel Honneth'in şeyleşme okumasının eksiklerine dikkat

çekerken, tanıma paradigmasının neoliberal koşullarla baş etme konusunda yeterliğini araştırıyor.

Georgia Axiotou "Siyasal bir Yaşam Formu olarak 'Yaşamdaki Ölüm' Sınırı" başlıklı makalesinde, Achilles Mbembe'nin kavramsallaştırdığı şekliyle, nekropolitikanın ya da ölüm siyasetinin ürettiği, onur kırıcı bir "yaşamdaki ölüm" durumuna mahkum edilmiş insan tipi ışığında yeni bir siyasete ilişkin tahayyülleri, insan sonrası bir anlatı olarak incelediği, Coetzee'nin Michael K. Figürü üzerinden araştırıyor.

Bu sayının Odak bölümünü, 2009'da yayımlanan *Kapitalist Gerçekçilik* kitabında, neoliberalizm karşısında solun yenilgisi ve teslimiyetini, İngiltere'de sosyal devletin eriyişi, kültürde yeni'nin yok oluşu ve depresyon üzerinden okuyan ve 2017 yılında hayatına son veren Mark Fisher'a ayırdık.

2018'in son sayısında, bu yıl ilk kez düzenlenecek Türkiye'de Kadın Felsefeciler konferansından bildirilerle, bir kadın felsefeciler dosyası hazırlayacağız.

Şeyda Öztürk

"Ben Yazarken Konuşan Kim?": Üslup ve Söylemin Öznesi*

SAVAŞ KILIÇ

> " 'Düşünüyorum' demek yanlış, 'Düşünülüyorum (*on me pense*)' demek lazım. (...) Ben bir başkasıdır. Kendisini keman olarak bulan ağaç, n'apalım, bahtına küssün."
>
> Arthur Rimbaud,
> "Georges Izambard'a Mektup", 13 Mayıs 1871.[1]

Mihail Bahtin'in geleneksel stilistiğe başlıca eleştirisi, kendisinin dilin doğasıyla ilgili temel tezini (dilin doğası, en iyi, diyalogda kavranır) somutlaştıran önermelerden biridir: Geleneksel stilistik *şiirsel söylem*'i, yani tek bir öznenin konuştuğu metin türünü (o özne hemen her zaman yazarla çakıştığı için, *yazarsal söylem*'i) inceler; birden fazla öznenin konuştuğu, birden fazla söylem öznesinin bulunduğu metin türlerini (bir romanı, öyküyü, oyunu) inceleyecek donanımdan yoksundur.[2]

* Bu yazı Ekim 2015 ile Nisan 2016 arasında e-dergi *Post*'ta yayınlanan üslupla ilgili 4 yazının (bkz. http://postdergi.com/author/savas-kilic) bir devamı ve halen süren bir araştırmanın parçası.

1 Kendi çevirim. Başka bir çevirisi için bkz. *Rimbaud'nun Mektupları*, çev. Tahsin Saraç, İstanbul: Düşün, 1985, s. 20. "*On me pense*" ifadesi "Beni düşünüyorlar" diye de çevrilebilir; biraz daha geniş bir yorumla, Rimbaud'nun kastı "Bende benim yerime düşünen başka bir özne / başka özneler var" diye açımlanabilir.

2 "Discourse in the Novel", çev. Caryl Emerson ve Michael Holquist, *The Dialogic Imagination*, Austin: University of Texas Press, 1981, s. 259-422; baş tarafının çevirisi için bkz. M. Bahtin, "Romanda Söylem", *Karnavaldan Romana*, haz. Sibel Irzık, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı, 2014, s. 33-76.

Bahtin'in bu eleştiride yerden göğe kadar hakkı var. Verilebilecek yegâne cevap şu: Tek-özneli (daha ziyade edebi) türler için geliştirilmiş yöntem pekâlâ birden fazla söylem öznesinin bulunduğu türlerde her bir öznenin üslubunu incelemek için de kullanılabilir. Fakat kabul etmek gerekir ki birden fazla öznenin söylemleri *arasındaki* ilişkiyi incelemek için hiçbir araç sunmaz geleneksel stilistik. Dahası, tek-özneli metin türünün örtük olarak içerdiği başka her türlü söylemle ilişkisini incelemek için de donanımsızdır: diyelim ki bir pastişte taklit eden üslupla taklit edilen arasındaki ilişkiyi.

Sadece tek-özneli metinleri inceleme iddiasında olan bir teori belki çok-özneli metinleri dışarıda bırakacağını söyleyerek işin içinden sıyrılmaya çalışabilir, ama söylemler arasındaki ilişkiyi gözden çıkaramaz. Çünkü diyalojizm (diyalogluluk, diyalogsallık) illaki sadece çok-özneli türlerin veya iletişim durumlarının özelliği değildir; bizzat söylemin doğasına ait bir özellik olduğu için her türlü tek-özneli metin türü de doğası gereği diyalojiktir ve dolayısıyla tek-özneli metin de başka söylemlerle diyalojik ilişkisi göz önünde tutulmadan tam olarak incelenemez. Bir başka deyişle, kişisel tek bir sözcük olmadığı için her söylem kendinden önceki söylemlerin izlerini taşır ve bu izlerin incelemesi de stilistiğin kapsamına girer.

Bahtin eleştirdiği geleneksel stilistiğin nesnesiyle ilgili tasavvurlarını kısmen kabul etmesiyle çelişkili görünen bir düşünce sunuyor, ama sonuçta bu özetlediğim konuma varıyor kaçınılmaz olarak. Geleneksel stilistik, şiirsel söylemin ütopyasını, her şiirsel söylemin tarihsel olarak verili özelliği sayma, şiirsel söylemin kendisiyle ilgili fantazisini olgu veya gerçek sayma hatasına düşüyor. Modern dönemde şiirsel söylemin *"poésie pure"*ü (saf şiir) hedeflediği doğrudur – yani, her göstergesiyle şaire (yazar) ait bir söz (benliğin birebir dışavurumu) yaratma ütopyası. Ama göstergeleri siyasal, sınıfsal, dolayısıyla yaşamsal içerik ve değerlerinden arındırmayı hedef olarak önüne koymuş olması, şiirsel söylemin sahiden "saf", olabildiğince kişisel bir bireydil, sahibinden başka kimsenin izini, damgasını taşımayan bir ses yaratabildiği anlamına gelmez. Olsa olsa şiirsel söylemin *heteroglossia* (başkadillilik, çoğuldillilik) ile mücadele içinde şekillendiği söylenebilir. Ama her söylem doğası icabı diyalojik olduğu, yani şiirsel söylem de hiç değilse bir okura yönelmiş olduğu ve –ne kadar avangard olursa olsun, gökten zembille inmediğine göre– şiir geleneğiyle ve eşzamanlı şiirsellik (edebilik) teamülleriyle özdeşlik veya karşıtlık içinde şekillendiği için, bu mücadele bizzat söylemin doğasıyla girişilen (ve en

nihayetinde kaybedilmeye mahkûm) bir mücadeledir. Bu nedenle de Bahtin bir yandan –teorik düzlemde– romansal söylemle karşıtlaştırmak için şiirsel söylemi monolojik addetmeye meyletse de bir yandan –ampirik düzlemde, nesnenin geri dönmesiyle, nesnenin teoriye attığı bakışla– şiirsel söylemin içsel diyalojizmini, romana kıyasla kısıtlı olsa da kaçınılmaz *heteroglossia*'sını kabul etmeye, geleneksel stilistiğin nesnesiyle ilgili varsayımının sınırlamalarını göstermeye çalışır.

Geleneksel (yani, Bahtinci olmayan) stilistik, Descartesçı "basitten karmaşığa doğru" gitme ilkesiyle şiir ve deneme gibi tek-özneli olabilecek türlerden yola çıkar, ama roman ve öykü gibi birden fazla özneli türlere bir türlü varamaz. Buna karşılık Bahtin karmaşıktan yola çıkar ve geleneksel stilistiğin kör noktalarını keşfeder. Dolayısıyla geleneksel stilistiğin monolojik söylem varsayımıyla geliştirdiği yöntem romansal söylem için yeterli olmayabilir, ama Bahtin'in romansal söylem için geliştirdiği diyalojik söylem temelli yöntem pekâlâ şiirsel söylem için de geçerlidir. Buradan çıkacak sonuç da, ilk bakışta zannedileceği üzere, biri monolojik söyleme diğeri diyalojik söyleme odaklanacak iki ayrı stilistik olması gerektiği değil, diyalojik söylem stilistiğinin nesnesinin çoğul olduğu, romansal (çok-özneli) olanın yanı sıra şiirsel (tek-özneli) olanı da kapsadığıdır.

İkinci olarak Bahtin'in yeteri kadar sorunlaştırmadığını düşündüğüm özne varsayımı üstünde durmak istiyorum. Bu filozof-filolog "Romanda Söylem" makalesinde ve 1970-71 notlarında[3] tek-özneli metin türlerinde (edebi türlerde) söylemin öznesi ile söylemin üslubu arasında kurulan modern denkliği kabul ediyormuş gibi görünüyor. Bir başka deyişle, tek-özneli metin türlerinde üslubun söylem öznesi hakkında bilgi vereceğini varsayıyor. Bunun ipucunu her şeyden önce "şiirsel söylem"e "yazarsal söylem" adını vermesinde buluyoruz. Buna karşılık 1970-71 notlarında yazar ile imgesi arasında bir ayrım yapmaya da çalışıyor. Notlarının bölük pörçük olması dolayısıyla demek istediklerini net biçimde anlamak kolay değil. Yine de söylemin öznesi meselesinin çetrefilliğini fark ettiği söylenebilir.

* * *

3 Mihail Bahtin, "1970-71 Yıllarında Tutulmuş Notlardan", *Söylem Türleri ve Başka Yazılar*, çev. Okan N. Çiftci, İstanbul: Metis, Aralık 2016, s. 135-59.

Üslup ile yazar/birey/söylem öznesi arasında kurulan ilişki modern bir ilişkidir. Antik üslup *topos*'unda özneye yer yoktur. Üslup söylem koşulları, iletişim durumu ve özellikle söylemin muhatapları tarafından belirlenen bir şeydir. Retoriğin tanıdığı üç üslup biçimi ("yüksek, orta, aşağı") esasında birer söylem türüdür. Türsel değil bireysel bir üslup, kavram olarak, 16. yüzyılın ortalarında Vasari'nin İtalyan resmiyle ilgili metninde ortaya çıkar.[4] Modern üslup tasavvuruna damgasını vuransa Buffon'un "*Le style est l'homme même*" ("Üslub-ı beyan ayniyle insan"[5] veya "Üslup insanın ta kendisidir") formülüdür.

Buffon'a göre üslubun önkoşulu veciz/beliğ konuşma/yazma becerisidir (*éloquence*). Bu beceri kültür alanına aittir: "Gerçek vecizlik dehanın icrasını ve zihnin eğitilmesini gerektirir" (*La véritable éloquence suppose l'exercice du génie et la culture de l'esprit*).[6] Dolayısıyla da doğal değildir, "bir yetenekten ibaret olan doğal konuşma kolaylığından çok farklıdır". Konuşma kolaylığında bir *beden* başka bedenlerle konuşur. Hakiki veciz konuşma becerisi düşünceye, nedenlere, sunuma, nüanslandırmaya, düzene dayalıyken, dolayısıyla ruha, akla, zihne, kısacası bedensel olmayana yaslanırken; kolay konuşma becerisi sırtını bedene ve "yararsız ses"e verir: "Düşüncesi sıkı, beğenisi zarif ve aklı seçkin olan ve, sizin [Akademi üyeleri] gibi, edaya, jestlere, kelimelerin yararsız sesine pek değer vermeyen az sayıda insan için şeyler, düşünceler, nedenler gereklidir; kulaklara çalınmak ve gözleri oyalamak yetmez; zihne hitap ederek ruhu etkilemek ve ona dokunmak gerekir."

Üslup ancak işte bu hakiki veciz söyleme becerisinde bulunur, çünkü üslup "insanın düşüncelerine kattığı düzen ve kazandırdığı hareketten ibarettir". Düzen, yani metnin planı üslup değildir, ama üslubun temelidir. Plansızlık düşünce adamının konusu karşısında çaresiz kalmasına neden olduğu gibi yazmaya nereden başlayacağını bilmesine de engel olur. Ama plan yaptığı zaman, "o konuyla ilgili düşüncelerini toparlayıp sıraya koyduğu zaman", yazmanın hazzına erişir: Fikirler birbirini takip edecek, üslubu da "doğal" ve rahat olacak, bu hazdan da bir "sıcaklık doğacak, her yere yayılacak ve her

4 Carlo Ginzburg, "Üslup: Dahil Etme ve Dışlama", *Tahta Gözler*, çev. Aysun Şişik, İstanbul: Metis, 2009, s. 145.

5 Aforizma denen söylem türünün Osmanlıcadaki seci kuralını da yerine getirmiş bu başarılı çeviri kimin acaba?

6 Comte de Buffon, "Discours sur le style", 1753; http://www.academie-francaise.fr/discours-de-reception-du-comte-de-buffon (son erişim tarihi: 27.11.2016).

ifadeye hayat katacak"tır. İşte o zaman üslubu ilginç ve aydınlık olacaktır. Planınızdan şaşmazsanız, ifadelerinizi seçerken zarafet ve beğeni sergilerseniz, üslubunuzda "asalet", "vakar", hatta "haşmet" olur.

Kısacası, Buffon için biri bedenden çıkan (biyolojik) ve küçümsenen, diğeri akıldan çıkan ve yüceltilen iki "doğal" vardır. Bu ikincisine "yapmacık olmayan, kendiliğinden" dışında bir anlam yüklemek mümkün değil gibi.

Tabii, bu şekilde anlaşılan üslup, "doğal güzellik", süs de değildir. "Herkesin söylediği şeyleri bir daha söylemek için yeni hece kombinezonları" yapmaktan uzaktır. Bu tür yazarların çok kelimesi vardır ama fikirleri kıttır. Bunların üslubu yoktur, "olsa olsa gölgesi" vardır üslubun onlarda. "Üslubun düşünceleri kazıması gerekir", oysa onlar sözlerini üstünkörü çiziktirmekten başka bir şey bilmezler.

Üslup süs değildir, öze dairdir, çünkü "bütün zihinsel yeteneklerin birleşmesini ve icrasını gerektirir". Üslup denen şeyin temelini sadece fikirler oluşturur, sözlerin ahengi "aksesuar"dan ibarettir. Ahenk üslubun temeli olmadığı gibi, ancak fikirsiz yazılarda bulunur.

Ne var ki Buffon'un üslup üstüne gerçekleştirdiği bu düşünsemeden geriye, aşağıdaki bağlamda geçen, zikrettiğimiz ünlü vecizeden başka bir şey kalmaz:

> Ancak iyi yazılmış eserler geleceğe kalır: İçindeki bilgilerin miktarı, olguların müstesnalığı, hatta keşiflerin yeniliği ölümsüzlüğün kesin kefili değildir: Bunları içeren eserler küçük konular etrafında dönüp duruyorsa, beğeni, asalet ve dehadan yoksun yazılmışlarsa, yok olup gideceklerdir; çünkü bilgiler, olgular ve keşifler kolayca çıkarılıp alınabilir, aktarılabilir, hatta daha mahir ellerce [başka bir] esere konabilir. *Bu tür şeyler insanın dışındadır, üslup ise insanın ta kendisidir. Üslup çıkarılıp alınamaz, aktarılamaz, değiştirilemez.* (Altını ben çizdim.)

Dolayısıyla Buffon'da malumatla karşıtlığı içinde anlaşılan üslup insanidir, yani şahsidir, benlikle ilişkilidir. Bir insandan alınıp bir başkasına devredilemez, elden çıkarılamaz/yabancılaştırılamaz olmasıyla üslup benliğin, kendisiyle aynı nitelikleri haiz, yani birebir örtüşen bir dışavurumudur. Bu "devredilemez benlik ve dışavurumu" tasavvuru Buffon'un kendi geliştirdiği bir varsayım değil elbette. Burjuva siyaset felsefesinin kurucularından Hobbes

ve Locke'da yer alan ve özel mülkiyet fikrinin temelinde yatan devredilemez benlik fikrinin bir ifadesidir.[7]

* * *

Buffon'un sözü, yazarın kişilik özellikleri ile söylem özellikleri arasında bir bağ olduğu veya olması gerektiği düşüncesinin değirmenine su taşımak için kullanılmış durmuştur. Bunun ilk örneği de herhalde sanat tarihinin kurucularından Winckelmann'ın daha 18. yüzyılda Etrüskler ile üslupları arasında varsaydığı bağdır.[8] Üslup ile söylem öznesi arasında bağ kurma çabası 20. yüzyılın ortasına kadar uzanır. Örneğin Paul Léautaud hakkında "Bedeni de cümleleri kadar kuru ve çıplaktı" diye yazılabiliyordu.[9] Witold Gombrowicz'in *Günlük*'ünden bir bölümü de örnek verebilirim: "Üslup insandır" sözünü anonim olarak zikrettikten sonra Leh yazar eleştirmenlerin gayrişahsi bir üslupta yazmalarına çatar: "Eleştirmenler! Öyle yazın ki, okuduktan sonra bu yazıyı bir sarışının mı, yoksa esmerin mi yazdığı anlaşılsın!"[10] Roland Barthes'ın beden ile üslup arasında kurduğu bağda[11] bile bu tasavvurun epey inceltilmiş bir versiyonunu bulduğumuzu söyleyebiliriz.

"Üslup insanın ta kendisidir" önermesi, yazarın üslubuyla kendi benliğini/bireyselliğini dışavurduğunu öne sürerken iki gizli önkabule yaslanıyor:

1) insanın devredilemez, kendine ait bir benliği olduğu varsayımı;
2) dışavurumun benlik denen içerikten asla ayrı düşünülemeyecek bir biçim olduğu varsayımı.

Bu iki varsayımı (biyolog) Buffon'da birbirine bağlayan kavramsa "doğal"dır. "Süs" olmayan üslup doğaldır, söylem öznesi onu doğal bir şekilde oluşturur; sözlerini süslemek yerine "içinden geldiği" gibi yazdığı için "doğal"dır,[12]

7 Bkz. E. Balibar, "Sahiplenici Bireyciliğin Tersine Çevrilmesi", *Eşitliközgürlük* içinde, çev. Oylum Bülbül, İstanbul: Metis, 2016, s. 101-40.
8 Ginzburg, *age.*, s. 149.
9 Aktaran Rémy G. Saisselin, "Buffon, Style, and Gentlemen", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, c. 16, no. 3 (1958), s. 357.
10 W. Gombrowicz, *Günlük II*, çev. Neşe Taluy Yüce, İstanbul: YKY, s. 35-37.
11 Roland Barthes, *Yazının Sıfır Derecesi*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Metis, 1989, s. 20-22.
12 Bu "doğal üslup" fantazisinin 20. yüzyıldan bir başka tanığı: D. H. Lawrence *Âşık Kadınlar*'daki alışılmadık dil kullanımını savunmak için "yazarı için doğal" diyesiymiş (akt. Tim Parks, *Translating Style*, Londra ve New York: Routledge, 2. Baskı, 2014, s. 15).

"doğal" olduğu için de benlik ile üslup arasındaki ilişki zorunludur. (Bu da haddizatında üçüncü varsayımı oluşturuyor.)

Bense söylem öznesi ile üslup arasındaki ilişkiye dair konumumu açıklamak için "Üslup bir benlik sunumudur" postülasını önerecek ve bu varsayımların üçünü de reddedeceğim. Önkabullerim şunlar:

1) Dışavurumun (üslup) başlı başına bir benlik olup olmadığı, yani aslında benlik diye bir şeyin olup olmadığı benim için meçhul;[13]
2) Dışavurum (üslup, benliğin sunumu) çalışılabilir, yoğrulabilir, işlenebilir niteliktedir;
3) Dolayısıyla benlik ile sunumu, insan ile üslubu arasında hiçbir zorunlu, "doğal" ilişki yoktur.

Buradan da şu sonuca varacağım:

4) Üslup söylem öznesi hakkında değil, söylem öznesinin kendine dair sahip olduğu/oluşturduğu bir benlik tasavvuru hakkında bilgi verir.

Başka toplumsal performanslar gibi söylem ve üslup çalışması da kişinin kendisi hakkındaki (Goffman'ın deyimiyle "verdiği" ya da "yaydığı") izlenimi denetleme çabasını içerir. Özenle denetlenmiş, şekillendirilmiş sunumun (biçim) bir içeriğe veya öze gönderme yaptığını sanırız: "Doğru şekilde düzenlenmiş ve canlandırılmış bir sahne, seyirciyi canlandırılan karaktere bir benlik atfetmeye yönlendirir, ama bu atıf –benlik– ortaya konan sahnenin *nedeni* değil *ürünüdür*," diyor Goffman. "Benliği incelerken sahibini" bir kenara bırakmak gerekir, "çünkü o kişi ve bedeni sadece ortak çalışma sonucunda oluşturulan bir şeyin bir süreliğine asılacağı bir *askıdan* başka bir şey değildir."[14] Sadece sımsıkı denetlenen (veya koyverilen) bir dışavurum olduğundan değil, aynı zamanda her sözce cevap beklentisiyle var edildiği, dolayısıyla her sözce daha

13 Bu temkinin nedeni önermenin metafiziğe dair bir önerme olması, ama konunun uzmanı Erwing Goffman da ihtiyatlı konuşarak benliğin "kısmen törensel bir şey" olduğunu söylüyor: "Benlik diye bir şey yoktur" demiyor, benlik kısmen "uygun ritüel özenle işlenmesi ve yeri gelince başkalarına uygun bir ışıkta sunulması gereken kutsal bir nesne"dir diyor. (*Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, New York: Pantheon Books, 1982, s. 91)

14 Erwing Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, İstanbul: Metis, 2016, s. 234-35 (altını ben çizdim).

en baştan başkası-için-şey olduğundan; sözcenin ayrılmaz bir bileşeni olarak üslup da kendi-için-şey olduğu (daha doğrusu, olabileceği) kadar başkası-için-şey olduğundan, benlik sunumudur söz konusu olan.

* * *

17. yüzyıldan 20. yüzyılın ortasına kadar "süs olarak üslup" tasavvurunun gayretkeş reddi bu bakımdan semptomatik görünüyor: Elbette ki üslup süsten ibaret değildir ama üslupta süsle(n)menin payının inkârı söylemdeki benlik sunumunu bastırmak içinmiş gibi görünüyor. Süs, süsleme ve süslenme (veya, karşıtı, süssüzlük) benlik sunumunu içerimler; aynı zamanda benlik sunumunun bir parçasıdır. Çünkü süs, yine, başkası-için-şey'dir. Süs olarak üslubun karşısına Buffon düşünce ve plan olarak üslup gibi "derinlikler" koymuştur. Ama bunlar üslubun aynı zamanda süs(lenmek) olmasına engel değildir.

Proust'un getirdiği itiraz daha temellidir: Üslup bir görme biçimidir.[15] Bu önerme üsluba süs olma imkânını bırakmaz, çünkü görme fiili *süslenemez*.[16] Ama bana öyle geliyor ki bu tez üslubun dilbilgisel veçhesinden ziyade retorik (metaforlar, mecazlar anlamında) veçhesi için geçerli olabilir. Retorik veçheyi dışlamamak gerektiğini kabul ettiğim gibi, dilbilgisel veçheyi de küçümsemeden düşünmeye çalıştığıma göre, Proust'un tezinin de en azından dilbilgisel düzeyde süse yer bıraktığını söyleyebilirim. Kaldı ki Proust'un tezi önemli bir noktayı ihmal ediyor: Üslup görme biçimi olduğu kadar görülme isteğidir. Bunun için Jacques Lacan *Ecrits*'ye yazdığı önsözde, Buffon'un sözüne zeyl yapmak için sorar: "Üslup kişinin hitap ettiği insan mıdır?"[17] Bir başka deyişle, üslup her şeyden önce ötekinin varlığının hesaba katılmasının, görülme isteğinin veya Bahtinci anlamıyla "anlaşılma" isteğinin alametidir.

* * *

15 Akt. Antoine Compagnon, "Préface", *Du côté de chez Swann*, Paris: Gallimard, "Folio classique", 1988, s. 12.

16 "Üslup insanın ta kendisi değildir, her zaman öze dairdir" (*Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı, 2004, s. 175-76 – çeviriyi hafif değiştirdim) diyen Deleuze yine Proust'un izinden gidiyor, çünkü derinliğin yadsındığı noktada, perspektivist bir fiil olarak görme, varlığın betimlenmesi, öze dair bir fiildir.

17 Jacques Lacan, "Ouverture de ce recueil", *Ecrits*, Paris: Seuil, 1966, s. 9.

Rimbaud'nun verdiği cevabın sorusu eksik. "Ben bir başkasıdır" önermesini anlayabilmek için şu soruyu sormamız gerekiyor: "Ben yazarken konuşan kim?"

Edebi sözceyi edebi olmayan sözlü sözceden ayıran şeylerden biri –daha önce söylediğim gibi– yazının geniş zamansallığıdır; yazı, cevabı erteler ama cevap beklentisini asla ortadan kaldırmaz. "Yazdıklarım benden başkasıdır," der Susan Sontag Rimbaud'yu şerh edecersine, "çünkü yeniden yazma imkânım var."[18] Yeniden yazma, yani sözü yoğurma, kılıktan kılığa sokma. Barthes'sa "yazılı metnin (...) koşullarına uygun biçimde sahneye konmuş düşünce, insanlara sunmak istediğim *ben imgesine* bağımlı olmaya devam eder," der, çünkü yazı "veri ve argümanların katı bir sıralamasından ziyade önermelerin, en nihayetinde, *konumlar*'ın taktik bir mekânı"dır.[19] Bir başka yerde ekler: "'Ben' her zaman için, statü icabı, yazdığımdan daha aptal, daha safımdır, vs: Yazdığım *gibi* değilimdir."[20] Dolayısıyla yazının zaman ve mekânı aynı zamanda (veya haddizatında) benlik sunumunun zaman ve mekânıdır.

Yazı işlenmiş benliğin sunulduğu yer, yani benliğin tiyatrosuysa, üslup oynanan rolün en önemli bileşenlerinden biridir. Benlik sunumu (performans, rol yapma) tiyatronun özü olduğu için de örneğini tiyatroda bulmak daha kolay.

İlk örnek olarak, sözlü benlik sunumu çalışmasında dilin rolü ve sunumun benliğin ta kendisi haline gelmesi üstüne harika bir oyun olan G. B. Shaw'un *Pygmalion*'ına[21] (1912) bakalım. (Henry Sweet gibi büyük bir fonetik ustasından stilize edilmiş) Henry Higgins karakterinin çiçekçi kız Eliza'dan bir düşes çıkarma iddiası gerçeğe dönüştükçe sadece fonetik değil ister istemez sözvarlığı ve sözdizimi düzeyinde de değişiklikler gerçekleşir. Eliza'nın eğitimi aslında bir toplumdilden (Cockney, işçi sınıfı, hatta proletarya) diğerine ("orta sınıf", burjuvazi) geçiş demektir, ama aynı zamanda bir üsluptan başka bir üsluba geçiş demektir. Higgins oyunun başında çarşıdaki herkes gibi Eliza'nın da şivesine özen gösterir, onu dikkatle not eder; diğerlerinin durumuna ek olarak verilen bir bilgi vardır Eliza örneğinde: Bağırarak konuşmaktadır (I.

18 Susan Sontag, "Yaz, Oku, Yeniden Yaz", çev. Kardelen Ayhan, *Notos*, S. 61, Aralık-Ocak 2016-17, s. 110.

19 Roland Barthes, "Sözden Yazıya", *Sesin Rengi*, çev. Ahmet Nüvit Bingöl, İstanbul: Metis, 2017, s. 14.

20 Roland Barthes, "Réponses", *Oeuvres complètes*, C. III, Paris: Seuil, 2002, s. 1042-43.

21 G. B. Shaw, "Pygmalion", *Dört Oyun* içinde, çev. Sevgi Sanlı, İstanbul: İş Kültür, 2010, s. 127-210.

Perde, s. 138). Shaw'un dikkatine hayran kalmamak imkânsız, çünkü bağıra bağıra konuşurken, nefes kontrolü yokken, uzun cümleler kurmak da zor bir iştir. Nitekim oyunun başında Eliza'nın cümleleri[22] kısacık (özne ve yüklem), bazen devrik, bir hayli duygusaldır (örneğin I. Perdede isyan ifade eden "Oha, lafın gümrüğü mü olurmuş?", s. 138; sevinç ifade eden "Oy anam! Oy babam! Oy anam babam! Yaşadık!", s. 139); oyunun sonunda ise kurallı, uzun nesir cümleleriyle konuşmaktadır artık; Higgins'le tartışma kısmında, kâh gizli kâh açık duygusal içeriklerine rağmen cümleler argümantatif, dolayısıyla zihinseldir (örneğin, V. Perdede "Benim tekrar sokak kızı olamayacağımı, dünyada Albay'la sizden başka gerçek dostum bulunmadığını bilmez gibi konuşmayın", s. 208). Değişimin orta aşamasında, ses tonu ve telaffuz düzeltilmişken, sözvarlığının değişmesi gerekliliğine işaret edilir: "Şerefyab oldum", "müşerref oldum" (III. Perde, s. 169) diye tanışan genç kadının ayrılırken ettiği söz "bok"lu, "ulan"lı (III. Perde, s. 171) olunca hazirunun kafası karışır. Benlik sunumu ve üslup, toplumdile bağlı olduğu ölçüde, "memnum oldum" (veya suskunluk) yerine "müşerref oldum"un seçilmesine, seçilebilmesine de bağlıdır.

İkinci olarak, Molière'in *Le Bourgeois gentilhomme*'unda (*Kibarlık Budalası*, 1670), soyluluğa özenen ve kendisini soylu gibi takdim etmek isteyen Mösyö Jourdain'in düzyazıyla konuştuğunu öğrendiği ünlü sahne (II. Perde, IV. Sahne) aynı zamanda yeniden yazma ile benlik sunumu arasındaki ilişkiye dair bir örnek de içeriyor. Sırf soylu bir sevgilisi olsun diye kendini beğendirmek istediği markize aşk mektubu göndermeyi tasarlayan Mösyö Jourdain, yazdığının burjuva değil de aristokratça olması için felsefe hocasından yardım ister: "*Belle Marquise, vos beaux yeux me font mourir d'amour* ; mais je voudrais que cela fût mis d'une manière galante ; que cela fût tourné gentiment." (*Güzel Markiz, o güzel gözleriniz beni aşktan öldürüyor*; ama bunun zarif, gönül çelici bir tarzda söylenmesini, kibar, seçkin bir kılığa sokulmasını istiyorum.) Bunun üzerine felsefe hocası burjuvanın sözlerine metafor katmayı önerir: "Gözlerinin ateşinin kalbinizi kül ettiğini söyleyin," deyip "gece gündüz onun için ... azabı çektiğinizi" yazmayı önermeye yeltenirken Mösyö Jourdain dayanamaz, atılıp hocasının sözünü böler; böyle sözler istemiyordur: Öğrenmek istediği, hiçbir şey eklemeden kendi cümlesinin farklı bir şekilde nasıl daha zarif,

22 Yorumum, Eliza'nın şivesi konusunda Roman ağzına (veya toplumdiline) başarılı bir uyarlama olan Türkçe çevirisi üzerine elbette. İngilizce orijinali başka bir yorumun konusu.

nasıl daha kibarca söylenebileceğidir. Felsefe hocası cümlenin devrik dizim varyasyonlarını sayıp döker, ama sonunda öğrencisinin kurallı diziminin en iyisi olduğunu belirtir. Mösyö Jourdain'in farklı benlik sunumu arayışı, tam da Molière'in amaçladığı komedi etkisi ve vermek istediği "burjuvalar aristokratlara özenseler de kibar/seçkin olamazlar" mesajı dolayısıyla, akamete uğrar: Mösyö Jourdain, yazı/edebiyat kültüründen yoksun olduğu için, kendisinden başkasının yazmasına izin verememiştir.[23]

Yazının geniş zamansallığı öyle bir başkalaşmaya imkân tanır ki aynı bedenin "yazan ben"i ile "konuşan ben"i arasında hiçbir ilişki olmayabilir. Bazı yazı üsluplarının konuşulması imkânsızdır ("Hiç kimse böyle konuş(a)maz ki!" deriz). Özellikle konuşulması imkânsız üsluplar ile aynı kişinin konuşurkenki üslubu arasındaki mesafe benlik sunumunu ele verir. Okur-yazar tanışmalarına dair anlatıların sık görülen öğelerinden olan "hayal kırıklığı" yazarın eserindeki benlik sunumu ile günlük yaşamdaki benlik sunumunun örtüşmemesine bağlanabilir. Sainte-Beuve'ün Beyle/Stendhal hakkındaki değerlendirmesine André Malraux'nun getirdiği yorum bu noktada bizim için çok yerinde. Sainte-Beuve Beyle'i tanır ama o eserleri bu adama yakıştıramazmış. Sainte-Beuve'ün gözden kaçırdığı nokta tam da tanıdığı şahıs Beyle ile okuduğu yazar Stendhal'in zaten özdeş olmamasıdır: Stendhal, Beyle'in yazar olarak sunduğu benliğin adıdır.[24]

Bu manidar örnek üstünde biraz daha durmamız gerek:[25] Stendhal benlik sunumu ile başka-adlılık (*hétéronymie*) arasındaki ilişkiyi had safhada ileri götürmüş kişilerden biri. Gündelik hayatında zevkle oynadığı bu oyunda kendisine yüz kadar ad seçmiş olduğu gibi, arkadaşlarına da başka adlar yakıştırmış. Sadece polisten veya öfkeli kocalardan kaçmak için değil, içine sıkıştığını hissettiği ailevi ve toplumsal kimlikten kaçmak için de başka adlara başvurur. Başka ad her şeyden önce nefret ettiği babasını öldürmeye dönük bir hamledir – kendisini başka bir babadan olma veya babasız hayal etmeye. İkinci olarak Fransa'dan ve burjuvaziden kaçmaya. Starobinski'nin deyişiyle, başka ad Stendhal için esasen bir "görünme sanatı"dır, insan ilişkilerinin bile

23 Verdiğim örneklerin ikisi de sınıf meselesiyle ilgili ve ilki başarılı olduğu halde ikinci sunum girişimi başarısız olduğu için, sınıfsal determinizm izlenimi doğabilir. Ama dürüstlük, ruh durumları, vb ile ilgili farklı benlik sunumu ve üslup çeşitlemesi örnekleri de bulunabilir.

24 Akt. Saisselin, *age.*, s. 361.

25 Bu bölümde Jean Starobinski'nin harikulade yazısından yararlanıyorum: "Stendhal pseudonyme", *L'oeil vivant*, Paris: Gallimard, 1999, s. 233-84.

isteye değiştirilmesidir. Bütün bir maskeli varoluşun bir parçasıdır onun için başka ad. Benliği, konuşması üzerinde kurduğu büyük denetimin ve başka biri gibi görünme isteğinin bir parçası. Toplum hayatında kazanamadığı başarıyı edebiyatta kazanmak isteyen, edebiyatı bir telafi mekanizması olarak kullanacak, "çirkin yaradılışı"ndan muzdarip, yazmaya başlarken de amacı bir eser yaratmaktan ziyade saygınlık kazanmak olan birinin hayal ettiği kimliktir Stendhal. Bunun için de onun geçirdiği başkalaşım Rimbaud'nun can attığı türden radikal bir başkalaşımdan, "bir varlık değişimi"nden ziyade tarihsel ve bedensel zorunsuzluğu aşmaya yönelik bir adımdır.[26]

* * *

Yazarlık, üslup ve benlik arasındaki ilişkilerin en çarpıcı örneği herhalde Fernando Pessoa'dır (1888-1935). Edebi düşüncenin felsefi düşüncenin önünde koştuğu durumlardan biri işte bu, benlik sunumu meselesi daha formüle edilmeden önce Pessoa'nın 130 kadar başka adla yazmış olmasıdır.[27] "Başka ad" takma ad (*pseudonym*) değildir; takma ada benliği, özellikle kimliği çeşitli nedenlerle gizlemek için başvurulur, başka ada ise kendine ait biyografileriyle birlikte yeni benlikler yaratıp sunmak için. Pessoa'nın yarattığı benlikler aynı zamanda farklı üsluplarla yazar:

> Bu adlarla nasıl yazıyorum?... Caeiro, saf ve beklenmedik esinle, ne yazdığımı bilmeden ya da inceden inceye düşünmeksizin. Ricardo Reis, kendini birdenbire bir kaside halinde somutlaştıran soyut bir düşünüp taşınmadan sonra. Campos, ani bir yazma dürtüsü hissedip ne yazdığımı bilmediğim zamanlar. (Yarı-dışkimliğim [başka adım] Bernardo Soares ise, ki çoğu bakımdan Alvaro de Campos'u andırır, her zaman yorgun ya da uykulu görünür, muhakeme gücü ve engelleme duygusu hafifçe askıdadır; sürekli bir hülya halinde düzyazı yazar. Bana ait bir kişilik olduğundan değil, *benim kişiliğimin basit bir çarpıtılması olduğu için* benden pek fazla farklı olmadığından yarı-dışkimliktir. [Bu] benim

26 Starobinski, *age.*, s. 254.

27 Pessoa hakkındaki bilgilerimi öncelikle Hakan Atay'ın çalışmalarına borçluyum. Bkz. *Guarding the Thought: Heteronymy and Philosophy*, yayımlanmamış doktora tezi, Graduate School of Binghamton University, State University of New York, 2015; ayrıca bkz. "Bir Yüzeybilim Araştırmacısı Olarak Fernando Pessoa ve 'Eğik Yağmur'", *Sıcak Nal*, S. 10, Eylül-Ekim 2011, s. 78-83.

> düzyazımı zayıflatan neden dışında, [...] benimkine eşit ve Portekizli, tamamen aynı bir düzyazı[dır]. Bu çerçevede, Caeiro Portekizceyi kötü yazardı; Campos, makul ama kusurlu, *eu mesmo* [ta kendisi] yerine *eu propio* vesaire dediği zaman örneğin; Reis benden iyi ama benim aşırı bulduğum arıtmacı bir nitelikte. Reis'in –hâlâ düzenlenmemiş– düzyazılarını ya da Campos'unkileri yazmak benim için zor. Şiirde benzetme [= -miş gibi yapma, S.K.] daha kolaydır, çünkü daha kendiliğindendir.)[28]

Fakat tartıştığım konu açısından sorulması gereken asıl soru şudur: Fernando Pessoa *nedir*, *neyin adıdır*? Bu "ortonim" (öz ad) kime tekabül ediyor? (Ya da birine tekabül edebilir mi?) Fernando Pessoa 130 kadar Stendhal yaratmış (içlerinden biri de hasbelkader "Fernando Pessoa" adını taşıyan) bir Beyle'dir; bir başka deyişle, yazan bedenle adaş olan bir başka addır: Sunum iddiasından uzak göründüğü için, benlik sunumunu gizlemeye en yatkın başka ad. Kısacası, Pessoa yazıda ben'in hep bir başkası olmasını en uç noktaya taşımış kişidir. Her yazar adının –gerçek bir şahısla çakışsa bile– müstear ad olduğunu kavramış kişi.

* * *

"Ben bir başkasıdır" demek, yazan ben'in yazının (yani etkinlik, tür ve mecranın) gereklerine, teamüllerine uyan ben'in başka bir ben olduğunu, bu ben'in yazan ve okuyan başka ben'lerle ilişki içinde şekillendiğini söylemek, aynı zamanda kendine-özdeş (*self-identical*) mantığı yıkmak, benliğin kapılarını ardına kadar negativiteye açmak, yani ben'i –tıpkı gösterge gibi– ilişkisel bir antite olarak kabul etmek demek. Dolayısıyla da (Rimbaud'nun üç yaş küçük çağdaşı) Saussure'deki anlamıyla nedensizliğin, keyfiliğin, yani dilin dildışına gönderme yapmamasının, dilin kendisinden başka hiçbir şeye gönderme yapmamasının, üslubun yazan bedene değil, yazan bedenin (sözcelemenin öznesi) yarattığı benlik tasavvuruna (sözcenin öznesi olan birinci tekil şahıs) gönderme yapmasının edebi anlatımıdır.

Üslup yazan bedenle adaş veya başka adlı bir benlik yaratıp sunma işidir. Barthes'ın sözünü ettiği üslup-beden ilişkisi ise üslubun içerdiği otomatizmler

28 Fernando Pessoa, "Bütün Bunlarda En Az Var Olan Bendim, Bütün Bunların Yaratıcısı", *Fernando Pessoa ve Şürekâsı*, çev. Selahattin Özpalabıyıklar, İstanbul: YKY, 2004, s. 55-56 (altını ben çizdim).

ile –yazma fiilinin dışında kalan bedenden ziyade– yazan ben (sözcelemenin öznesi) arasında geçerli bir ilişkidir. Ancak bu otomatizmler, alışkanlıklar, konuşmaya sirayet ettiği, yazan ben konuşan ben'i düzelttiği ve bu düzeltmeler konuşan ben'de yer ettiği ölçüde, bir başka deyişle hayat sanatı taklit ettiği ölçüde, yazı üslubu "yazar" hakkında bilgi verir.

Rimbaud'yla başladım, onunla bitireyim: "Eski aptallar ben'e hep yanlış anlamlar yüklemeselerdi, ezelden beri *kendilerini yazar diye ilan ederek* bir gözü kör zekâlarının ürünlerini toplayan şu milyonlarca iskeleti süpürüp atmak zorunda kalmazdık."[29]

29 Arthur Rimbaud, "Paul Demeny'ye Mektup", *Rimbaud'nun Mektupları*, *age.*, s. 21. (Çeviride değişikliklerle. Vurgu benim.)

Canguilhem ve Foucault'da Öznellik ve Normatiflik*

PIERRE MACHEREY

Canguilhem, tez kurulu üyesi olarak üzerine bir rapor hazırlaması gerektiği Foucault'nun ilk büyük eseri *Deliliğin Tarihi*'yle karşılaştığında, bu kitabın psikiyatri tarihine dair uzmanlaşmış bir çalışmaya atfedilen sınırların epey ötesindeki yenilikçi karakterini ve önemini derhal vurgulamıştı; birkaç yıl sonra PUF'te yönettiği Galien koleksiyonunda, konusu kendisiyle daha yakından alakalı olduğu için kuşkusuz Foucault'nun en çok ilgisini çeken ve çalışmalarında sık sık andığı kitabı *Kliniğin Doğuşu*'nu yayımlamıştı;[1] son olarak, *Kelimeler ve Şeyler* yayımlandığında 1967'de "İnsanın ölümü veya cogito'nun tükenişi mi?" adlı *Critique*'de çıkan önemli bir incelemeyi bu kitaba vakfetmişti; söz konusu incelemede, itiraz edenlere veya eleştirenlere karşı –o dönemde hümanizm hakkında büyük bir tartışma içindeydi herkes– Foucault'yu savunarak yaklaşımının "berraklığını" saygıyla selamlıyor, hatta bu yaklaşımın insan bilimlerinde, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin doğa bilimlerinde oynadığına benzer bir rol oynayabileceğini öne sürecek kadar ileri gidiyordu. Öte yandan,

* 1 Haziran 2016 tarihinde "Michel Foucault ve öznelleştirme" üzerine araştırma günleri kapsamında yapılan sunum

1 *Le normal et le pathologique*'in sonunda yer alan "yirmi yıl sonra" yazılmış ek bölümün en sonunda Canguilhem "Michel Foucault'nun *Kliniğin Doğuşu*'nun hayranlık uyandırıcı, etkileyici sayfalarında, ölümden yaşamı izah etmesini istemek amacıyla Bichat'nın 'tıbbi bakışı nasıl kendisine yönelttiği'ni gösterdiği"ne işaret etmişti (*Le normal et le pathologique*, Paris, PUF/Quadrige, 1988, s. 215). "Tersyüz etme" (*éversion*) olarak da adlandırdığı, bakışın bu dönüşü Canguilhem'in kendisinin de uygulamaya çalıştığı bir şeydi. Foucault'nun iki kitabı *Deliliğin Tarihi* (1961) ve *Kliniğin Doğuşu* (1963), *La connaissance de la vie*'nin 1966 yılındaki yeni baskısında Ek kaynakçada referans olarak verilir ve bu da Canguilhem'in söz konusu kitaplara verdiği önemi vurgular.

Foucault'nun yayımlanmasına izin verdiği son yazılarından biri, Canguilhem'in kitabı 1978'de ABD'de çevrildiğinde kaleme aldığı, Canguilhem'in yaklaşımına dair genel sunuşun gözden geçirilmiş halidir: En son haliyle "Yaşam: Deneyim ve Bilim" olarak adlandırılan bu metin Foucault'nun duygularını serbestçe ifade etmedeki tutumluluğuna rağmen hiçbir ironi yapmaksızın zaman zaman "kadim üstadımız" olarak adlandırdığı kişinin düşünüşüne vakfedilmiş en önemli ve anlamlı yorumlardan biridir hiç şüphesiz. Öyleyse, Canguilhem ve Foucault'nun kelimenin tam anlamıyla birbirlerini olumladığı (*reconnu*) ve hatta kısmen müşterek düşünsel değerler ve ilgiler üzerinden birbirlerinde kendilerinden bir şey buldukları (*reconnu*) söylenebilir: İkisi arasında, her birinin düşüncesinin gelişmesinde göz ardı edilemeyecek bir rol oynadığı varsayılabilecek güçlü bir entelektüel ilişki cereyan etmişti.

Gelgelelim bu karşılıklı olumlama hiç de aşikâr değildir ve hatta ilk bakışta, hem söz konusu ilişkinin baş kahramanlarının felsefi sahanın içindeki konum farklılıkları, hem de her birinin yaklaşımının ilişkili olduğu entelektüel varsayımlar arasındaki mesafe nedeniyle oluşmamış olması gerekir.[2] Aslına bakılırsa Canguilhem, Alain'in geleneğiyle uyumlu olarak her şeyden önce bir yargı filozofu, "olması-gereken"in (*devoir-être*) filozofu, mümkün olduğunca "normatif" olarak bu olması-gerekenin –kendi sözleriyle– "zaruretlerini" üstlenen öznenin filozofuyken; Foucault'nun özelliği ise, en azından başlangıçta, öznelleştirici, temayülen hümanist, bilincin suretlerinin imtiyazlı olarak dikkate alınmasını merkeze alan bir konum karşısındaki çekincesiydi ve bunun sonucu da, düşünsel tarzda üstlenilen bir buyruk anlamında olması-gereken gibi bir meselenin a priori olarak Foucault için pek, hatta hiç anlamının olmamasıydı. Öte yandan, kelimenin tam anlamıyla tapınağın muhafızı değilse bile üniversitede saygı

2 Canguilhem'e adadığı kitabında F. Dagognet şuna işaret eder: "Georges Canguilhem'in arkadaşları zaman zaman onun Michel Foucault'nun çalışmalarına duyduğu saygıyı, hatta bazılarına göre düşkünlüğü sorgular – kınamanın kıyısında olan bir sorgulamadır bu" (*Georges Canguilhem philosophe de la vie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1997, s. 15). Daha sonra belki kendisinin de belirli bir düzeyde paylaştığı bu şaşkınlığın gerekçesinin, Canguilhem'in düşüncesinin tek yanlı yorumlanışında bulunacağını açıklayarak devam eder: Dagognet'nin kitabına yön veren fikir bu düşüncenin, biri onu Foucault'dan uzaklaştıran muhafazakâr temayüllü, diğeri Foucault'ya yaklaştıran protestocu temayüllü olan karşıt "yamaçlar" sunduğudur. Dagognet daha sonra şöyle belirtir: "Bedenlerin standartlaştırılması ve üniformlaştırılmasına düşman olan Normal ile Patolojik üzerine tezi Michel Foucault'nun gelecekteki analizlerinin habercisiydi; George Canguilhem her ne kadar bu analizleri başka açılımlara daha sonra dahil etmiş olsa da Foucault'dan o kadar önce davranmıştı ki, bu nedenle kaçınılmaz bir şekilde bunların cazibesine kapılacaktı" (*age.*, s. 51). Canguilhem ile Foucault arasındaki temelinde karmaşık olan ilişkinin, aralarındaki gerilimin doğrudan çözülemeyeceği koşullarda yakınlaşma ve uzaklaşmayı bağdaştırdığını ileri süren Dadognet'nin izinden gidilebilir. Biz daha da ileri gidelim: Pratikte ilişkilerini bu kadar verimli kılan bu gerilimdir.

gören bir kişi olan Canguilhem profesör, genel müfettiş, yüksek öğretim diploması jürisi üyesi veya başkanı olarak katı duruşuyla tanınmıştı ve bu, belirli bir konformizm yönünde yorumlanmaya olanak veriyordu;[3] Foucault'nun bilgi kurumlarıyla ilişkileriyse ta en başından beri güvensizlikle damgalanmıştı ve bu da söz konu ilişkilerin güç, hatta bazen çalkantılı olmasına neden olmuştu. Durumu özetlemek gerekirse, Foucault'nun ilgilenebileceğini hayal etmekte güçlük çekeceğimiz, o dönemde artçı olarak tanınmış yeni Kantçı filozoflar Renouvier, Lachelier ve Hamelin'in ateşli okuru Canguilhem her ne kadar müstesna bir konumda yer alsa da bütünüyle "sistem"in içindeydi; halbuki felsefe yüksek öğretim diploması sınavından ilk kez geçişindeki başarısızlığını sindiremeyen Foucault o "sistem" karşısında olsa olsa belirli bir marj konumu işgal eden protestocu bir tavır benimsemiş ve bu da üniversite kariyerinin, şayet bu ifade onun durumu için caizse, oldukça öngörülemez ve düzensiz ama buna rağmen parlak bir güzergâh izlemesine yol açmıştı.

Böyle koşullarda, her biri büyük bir katılıkla üstlendiği kendi konumundan taviz vermezken Canguilhem ve Foucault nasıl olur da anlaşmayı başarmışlardır? Elinizdeki incelemeye yön veren hipotez şudur: Canguilhem ile Foucault arasındaki bahis, normatif ile öznel olan arasındaki ilişki etrafında düğümlenir. "Normların idaresinde özne olmak nedir?" sorusuna Canguilhem özneden normlara doğru akıl yürüterek, dolayısıyla hakiki normların öznelerin "taraf tutarak"[4] dinamik bir şekilde uyguladığı normlar olduğunu koyutlayarak, Fo-

3 Canguilhem'in geçtiği kişisel yol dolayısıyla derinden bağlılık duyduğu liselerde felsefe eğitimi konusundaki düşüncelerinin ve sözlerinin çoğunda bu konformizmin izi görülebilir. Canguilhem pedagojik yenilik girişimlerine açıktı ama temelinde felsefe eğitimine ve bu eğitime saygın bir toplumsal işlev veren Fransız modeline –"felsefe dersi" müessesesi–, sorgulanmasına açık olmadığı temel bir önem atfediyordu. Foucault'nun ise bu Fransız modeline açıkça mesafeli bir bakışı vardı: Buna delil olarak La Nouvel Observateur'de 1970 yılında yayımlanan ve Fransız eğitim sisteminin "oyunu"nun şöyle özetlendiği, "Vincennes Tuzağı" başlıklı bir söyleşisindeki sözleri gösterilebilir: "Toplum ilkokul öğrencilerine 'okuma-yazma' (öğretim) verir; teknik okul öğrencilerine hem faydalı hem hususi bilgiler sağlar; normalde fakülteye girecek olan orta okul öğrencilerine genel bilgiler (Edebiyat, Bilim) ama aynı zamanda tüm bilgileri, tüm teknikleri, hatta eğitimin köklerini yargılamaya olanak veren düşünmenin genel biçimini verir. Onlara 'tefekkür etme' hakkını ve ödevini verir; özgürlüklerini kullanma, ama sadece düşünce düzeninde kullanma, yargılarını kullanma, ama sadece özgür muhakeme düzeninde kullanma hakkını ve ödevini verir" (*Dits et Ecrits*, c. II, Paris Gallimard, 1994, s. 69). 19. Yüzyıldan bu yana Fransa'da uygulanan Toplum-Okul rejiminin bütünleşme ve ayrılma, dahil etme ve dışarıda bırakmayı birleştiren biçimlerdeki paradoksal niteliği böyle vurgulanır. Canguilhem ise ütopya ruhuna açık olduğu için mahkûm etmese bile Vincennes felsefe bölümünde yürütülen deneyi belirli bir tereddütle karşılıyordu.

4 İlk yazılarından birinde Canguilhem bir "taraf tutma felsefesi"nde yer aldığını bildirir ("Fascisme et révolution", *Libres Propos*, mart 1933, *Oeuvres complètes*, Paris, Vrin 2013, s. 453). Canguilhem'in Cavaillès'i takiben Direniş hareketine katılmasının felsefi gerekçesi burada bulunur; bizzat "normatif" olma gereksinimini karşılayan ve üzerinde uzlaşılmış normlara –ki

ucault ise normlardan özneye doğru akıl yürüterek, dolayısıyla kaynağı yargı merci bilincin (Foucault) dışında bir yerde bulunan normlara tabi olan özneler haricinde özne olmadığını koyutlayarak yanıt verir. Görünüşte birbirine zıt yöndeki bu iki seçeneği nihai sonuçlarına kadar geliştirmeleri, Foucault ile Canguilhem'in gerçek bir suç ortaklığı ruhu içinde yakınlaşmasına ve birbirlerini anlamasına yol açmış, ama kendi konumlarının tamamen birbirine karışmasına neden olmamıştır.

Kabataslak çizilen bu alternatife kesin bir içerik vermek amacıyla episteme kavramının, yol açtığı tartışma çerçevesinde nasıl yer aldığını görelim. "İnsanın ölümü veya cogitonun tükenişi mi?" yazısında Canguilhem şöyle der:

> "Günümüzde Foucault'nunkinden daha az normatif olan bir felsefe, normal ile patolojik ayrımına daha yabancı bir felsefe yoktur."[5]

Tersine Canguilhem'in kendi çalışmasında normatife dikkati ön plana getirmesi ve normal ile patolojik ayrımını düşüncesinin temel hedefi yapması hatırlanacak olursa bu yorum gerçek önemini gösterir. Sonuç olarak yazısının devamında, ilk bakışta Foucault'ya bir itiraz gibi görünen şu soruyu yöneltiğinde şaşırmayız:

> "Teorik bir *bilgiyi* herhangi bir norma referans vermeksizin, kavramının özgüllüğünde düşünmek mümkün müdür?"[6]

Teorik bir bilgiyi, gelişimi tarihsel, başlı başına bir faaliyet olan bilimsel bilgiye özgü dinamiğe katarak kavramının özgüllüğünde düşünmek, tartışmasız gelişimine zorunluluk niteliğini veren nesnel bir yasaya tabi olacağı kayıtsız ve nötr, saf teorik bir nizam olarak bir genellik düzleminde kavramak değil, Canguilhem'in Bachelard yönetiminde hazırladığı tezin[7] konusu olan refleks

"İş, Aile, Vatan" formülü bunların karikatürvari ifadesini oluşturur– tabi olmayan bir katılım. Pratikte olduğu gibi teoride de Canguilhem, Alain'in "zihnin muhafızları" olarak adlandırdığı şey anlamında "muhafaza" zihniyetine temel bir değer atfeder: Paradoksal bir şekilde, savaş zamanında Alain ile Alainci gruptan (ki Vichy'e yaklaşmışlardı) onu uzaklaştıran bu muhafaza zihniyetinin katı uygulanışı olmuştu.

5 Les Mots et les Choses *de Michel Foucault, Regards critiques, 1966-1968* (Canguilhem'in yazısının da dahil edildiği derleme), Presses universitaires de Caen, 2009, s. 266.

6 *Age*., s. 267.

7 Canguilhem'in *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris, PUF, 1955) tezini tahsis ettiği incelemenin temel fikri, a priori olarak böyle geçmiş olması gerektiğini düşündüğümüz için genel olarak tasavvur ettiğimizin aksine refleks kavramının, organizma-

davranış kavramı gibi, özel meseleleri işlemeye izin veren kavramların öngörülemez ve düzensiz bir tarzda yavaş yavaş geliştirildiği fiili rotayı takip etmektir: Gelgelelim bir kavramın tarihini oluşturmak, herhangi bir anda, herhangi bir bilim insanının bir tür deneme yanılma ile başkalarını bir kenara bırakırken, imtiyaz verdiği tercihleri tespit etmektir; ve sadece mantıksal değil, aksiyolojik türde gereksinimlere ve beklentilere yanıt olarak bunların yönelimlerini belirlemiş, bunlara sahip çıkan kişiler tarafından tüm sorumluluğuyla üstlenilmiş normların, dolayısıyla da değerlendirme ilkelerinin yokluğunda söz konusu tercihlerin nasıl gerçekleştirilebileceğini anlamak güçtür. Aslına bakılırsa, Canguilhem'in gerçekleştirdiği bilimler tarihi aynı zamanda hem bir sorunlar tarihi hem de en başta ifade edilişinde katiyen öngörülmüş olmayan bir çözüm beklentisiyle bu sorunları formüle etmeye izin veren kavramların bir tarihidir; ve bu tarih, kalkış noktasındaki yapısıyla ve yapısında önceden belirlenmiş olan bir yol haritası değil, bilginin hakiki özneleri olan ve bu yolculuk boyunca risklerine ve tehlikelerine rağmen normatifleşerek şu veya bu yöne gitmeye ve bu tercihin bütün sonuçlarını keşfetmeye karar vermiş bilim insanları önderliğindeki bir deneyimler ve maceralar silsilesidir. Dolayısıyla Canguilhem, 1964 yılında Galileo'nun doğumunun dört yüzüncü yıl dönümü anmasında konferansının başlığındaki sözcükleri ihtimamla tartarak seçmişti: "Eserin önemi ve insana dair ders".[8] Eserin önemi, yani naklettiği tezlere atfedilebilecek hakikat değeri veya bilimsellik derecesi bir şeydir; insana dair ders, yani Galileo'nun kişisel olarak sorumluluğunu üstlendiği riskli bir yönelim olan jeosantrizmin reddi gibi, insanın taraf tutmalarla dolu bir düşünce çalışmasına angajmanı ise başka bir şey. Canguilhem 1964 yılındaki konferansında bu yola baş koyan –kendisine pahalıya mal olan bir tercih– Galileo'nun –bugünden bakarak tasdik edebiliriz– "hakikatte olduğunu" gösterir, fakat bu gerçekte hakikati söylediği anlamına gelmez, zira aslında bu seçimin sağlamlığını kurmaya olanak veren tüm kanıtlar elinin altında değildir – bu kanıtlarsa sadece newtoncu mekanik çerçevesinde sağlanacaktır: Kelimenin tam manasıyla bir

ların işleyişine dair mekanist bir varsayıma (Descartes) dayanan bir inceleme bağlamında değil, tersine dirimselci bir bağlamda (Willis) ortaya çıktığıdır. Burada kelimenin gerçek anlamıyla bir tarih olan bilimler tarihinin düşünce olaylarına hiçbir yer bırakmayan rasyonel bir çıkarım düzlemine indirgenemeyeceğine dair genel ilkenin bir uygulaması bulunur: Bilimler tarihi teorilerin ve bunların birbiri peşi sıra gelmesinin bir tarihi, içinde böyle olaylara yer olmayan bir tarih değil, oluşumu rastlantılara maruz kalan kavramların bir tarihidir ve bu da onu kısmen öngörülemez kılar.

8 Bu konferansın metni *Études d'histoire et de philosophie des sciences* içinde yayımlanmıştır, Paris, Vrin, 1968, s. 37 vd.

seçim, bir tür bahis olan bu tercih, doğrulanmayı bekleyen, dolayısıyla denenip görülecek bir yargının sonucu olan bir tercihtir:

> "Hakikatte olmak, daima hakikati söylemek anlamına gelmez. İşte tam da burada insana dair ders eserin önemini aydınlatır".[9]

Nasıl sıhhatte olmak, sürekliliği her türlü riskten muaf istikrarlı bir hal içinde olmak değilse[10], hakikatte olmak da bir bilim insanı için dümdüz ve kesin güvenceyle hakikate giden yolda bulunmak değildir; zaten böyle bir şey hakikatin, tecellisinden önce var olduğu anlamına gelirdi. Hakikatte olmak gözüpek teorik tercihlerin riskini alarak, yerindeliği en başından, dolayısıyla otomatik olarak teminat altında olmayan bir kopuş gerçekleştirerek normatif olmaktır: Başka türlü olabileceğini tasavvur etmek bilginin oluşumunu bir sistemin, koşulları kalkış noktasında sabitlenmiş, mutlaka hakikatten hakikate götüren bir güzergâh üzerinden, hata ve sapma olasılıklarıyla karşılaşmadan baştan aşağı rasyonel gelişimi olarak tasarlamaktır.[11] Bu anlamda kendi adına Galileo

9 *Age.*, s. 46.

10 [1] Canguilhem buradan, sıkça tasavvur edilenin aksine sıhhate olmanın "normal" olmadığı sonucuna varır. Bu paradoksal tema *Le Normal et le Pathologique* üzerine incelemeye yirmi yıl sonra eklenmiş bir kısmın en sonunda, "normal insanın hastalığı"na ayrılmış düşüncelerde geliştirilir (*Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF/Quadrige, s. 216).

11 "Yaşam: deneyim ve bilim" metninin sonuç bölümünde Foucault'yu şunu ileri sürmeye götüren de budur: "Rasyonalitelerin bu tarihçisi, oldukça 'rasyonalist' olan Canguilhem, bir hata filozofudur; demek istediğim şey, felsefi sorunları, daha doğrusu hakikat ve yaşam sorununu hatadan yola çıkarak sorduğudur" (*Dits et Ecrits*, t. IV, Paris, Gallimard, 1994, s. 775. *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, s. 369). Başka bir deyişle Canguilhem'le birlikte, verili olarak düşünülen hakikatten bu verili şeyden sapma olarak görülen hataya doğru değil, hatadan yola çıkarak başarı teminatı olmaksızın ulaşılacak bir hedef olarak dinamik şekilde kavranan hakikate doğru akıl yürütüldüğünü öğreniriz. Perspektifin böyle tersine dönmesi veya tersyüz edilmesi (*éversion*), var olana uygulanan bir yasa mantığından, olması-gerekene veya olabilire (*peut être*) yönelen bir norm mantığına geçişin sonucudur. Burada 'belki' (*peut-être*) ifadesinin işaret ettiği belirsizlik marjını vurgulamak lazım: Aristoteles'in verdiği tanıma göre olanaklı, hem olan hem de olmayandır, mevcudiyet ile namevcudiyet arasındadır. "Bir norm anlamını, işlevini ve değerini, hizmet ettiği gereksinime karşılık gelmeyen şeyin kendisi dışındaki varoluşundan alır. Normal statik veya uzlaştırıcı değil, dinamik ve polemik bir kavramdır" (*Le normal et le pathologique*, 2. kısım, "vingt ans après", s. 176). Bu bölüm Foucault tarafından şu şekilde yorumlanır: "Norm katiyen doğal bir yasa olarak değil, uygulandığı sahalara ilişkin olarak sarf edebildiği zorunluluk ve cebir rolüyle tanımlanır. Sonuç olarak norm bir iktidar talebi taşır. Norm sadece bir anlaşılabilirlik ilkesi değildir, hatta hiç de böyle bir ilke değildir; belirli bir iktidar tatbikinin dayanağını ve meşruluğunu aldığı öğedir" (*Les anormaux*, 15 Ocak 1975 tarihli ders, Paris, Gallimard/Seuil, 1999, s. 46). "Bir iktidar talebi", "belirli bir iktidar tatbiki": Yasanın değil normun müdahalesiyle ilintili olan "iktidar" öyleyse, ontoloji ve bundan türeyen rasyonalitenin kavrayışının (ki hakikati "*adaequatio rei et intellectus*", yani "zihin ile şeylerin uyuşması" olarak tanımlar) verdiği anlamda var olana karşıt olarak polemik tarzda anlaşılmalıdır. Normun taşıdığı zorunluluk ve cebire sırtını yaslayan

angajmanı dolayısıyla, sonuçları eserine kaydedilmiş müdahalelerin hakiki "özne"siydi. Benzer şekilde, Canguilhem'in araştırmalarının büyük kısmını vakfettiği biyoloji tarihinde de Claude Bernard veya Darwin hiçbir teşebbüs marjına yer bırakmayacak değiştirilemez bir hakikat mantığı seyrinde boğulmak şöyle dursun –böyle bir şey onları bu ilerlemenin basit kilometre taşlarına dönüştürmek olurdu–, yerindeliği olması-gerekenin hayli polemik atmosferinde sınanmaya yazgılı olan kavramların (Claude Bernard için iç ortam, Darwin için türlerin evrimi) gerçek mucitleri, yaratıcılarıydı. Canguilhem'in uyguladığı şekliyle bilimler tarihi bu nedenle kelimenin tam manasıyla, ellerinde bulunan araçlarla, ardı arkası kesilmeyen düzeltmelerle ve –her ne kadar sonradan adımlarını kurmaca bir şekilde hakikatin geriye dönük hareketine tekrar dahil etmişlerse de– başlangıçta nereye gittiklerini pek bilmeden doğru ve yanlış tartışmasıyla yüz yüze gelmiş bilim insanlarının bir tarihidir.

İlk bakışta Foucault'da işler tamamen farklı görünür: En başından itibaren düşüncesinin "bir eserin önemi"yle ilgili sorunlar kadar "bir insana dair ders"le ilgili olanları da es geçeceği şüphesi oluşur. Canguilhem tarafından Cuvier'in doğumunun iki yüzüncü yıldönümü için 1969'da düzenlenen Araştırma Günleri[12] vesilesiyle Foucault'nun Bilim Tarihi Enstitüsü'nde konuşması gerekti-

bu iktidar verili gerçek adına dayatılan bir tahakkümden teşekkül değildir ve bir durum değişikliği, dolayısıyla bir "olabilir" (*peut être*) veya bir "belki" (*peut-être*) amaçlayan harekete dayanır. Tıpkı norm kavramı gibi iktidar kavramı da "dinamik ve polemik"tir.

12 Bu araştırma günleri boyunca sunulan konuşmaların bir araya getirildiği derlemenin, Canguilhem imzalı Giriş kısmında, söz konusu araştırmaların hazırlanması sırasında şahsen yürüttüğü çalışma grubu çerçevesinde gerçekleştirilen tartışmalar hakkında şöyle yazar: "Michel Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* eserinde enfes bir şekilde ileri sürdüğü tezi eleştirel bir incelemeye tabi tutmak söz konusuydu" (*Revue d'histoire des sciences*, c. XXIII n° 1, Ocak-Mart 1970, Paris, PUF, s. 7). Aslında söz konusu günler boyunca Darwin'in, Jussieu'nün entelektüel varisi olan ve onun aracılığıyla varlık merdiveni teorisini, yani türlerin evrimi kavramının oluşumu önünde temel engeli teşkil eden teoriyi savunan Lamarck gibi dönüşümcülerden ziyade, nihayetinde türlerin sabitliği (*fixisme*) iddiasına rağmen Cuvier'e daha yakın olduğu yönündeki Foucault'nun savunduğu paradoksal, putkırıcı tez çoğunluğu Canguilhem'e yakın olan araştırmacılar tarafından tartışılmıştı. Canguilhem ise iki yıl öncesinde yayımlanan "İnsanın ölümü veya cogitonun tükenişi mi?" yazısında Foucault'nun bakış açısının, tartışmaya açık olsa da tamamen savunulabilir olduğunu açıklamıştı: "Foucault'nun bu hususta haklı olmadığı düşünülüyor olsa bile –ki biz şahsen haklı olduğunu düşünüyoruz– Tarihi saptırmakla itham etmek için yeterli bir neden midir bu?" (*a.g.y.*, s. 260). Velhasıl Canguilhem her ne kadar söylediğinin doğru olduğunu kesin olarak olumlamak imkânsız olsa da Foucault'nun bu vakada hakikatte olduğuna hükmeder ve bu da bir tartışma alanı açar. Böylelikle Canguilhem pek de kasıtsız olmadan Foucault'yu kendi bilgi öznesinin normatifliğine yansıtmış olur. Ayrıca Cuvier'in Darwin'le ilişkisini, Cuvier'in türlerin sabitliği teorisinin evrim teorisinin oluşumuna bir engel teşkil ettiğini savunarak olumsuz yönde değil, olumlu yönde yorumlamaya karşılık gelen Foucault'nun bu sözlerinde gerçekleşen tersine çevrimin ("tersyüz etmenin"), Canguilhem'in birkaç yıl önce refleks kavramına dair araştırmaları çerçevesinde dirimselciliğe itibarını iade etmesiyle biçimsel bakımdan bir benzerlik taşıdığına da işaret edebiliriz.

ğinde, sunumunu takip eden oldukça gergin tartışma çerçevesinde meseleleri şöyle genelleştirmişti:

> "Bir kavramlar ve teoriler çokluğunu (eşzamanlı veya artzamanlı çokluk) kapsayan söylemsel katmanları veya epistemolojik alanları incelemek söz konusu olduğunda bireye atfın neredeyse imkânsız hale geldiği barizdir. Aynı şekilde bu dönüşümlerin analizi de güçlükle tek bir bireye ait sayılabilir […] Öyle ki yapmaya çalıştığım tasvir, temelinde bir bireyselliğe herhangi bir referanstan vazgeçmeli veya daha ziyade müellif (*auteur*) meselesini baştan aşağı ele almalıdır […] Zira benim meselem dönüşümü tespit etmektir. Başka bir deyişle müellif diye bir şey yoktur."[13]

Foucault ön plana getirmeyi istediği ve "beşeri bilimler" fikrini ortaya çıkaran arkaplan olan "dönüşüm" süreci ne yazarların ne de eserlerin müdahale ettiği bir düzlemde vuku bulduğu halde, *Kelimeler ve Şeyler*'de Cuvier, Bopp veya Ricardo gibi özel adlara referansları vurgulamış olması nedeniyle konuşmasının devamında kendisini eleştirecek kadar ileri gidecektir. Bu açıdan bakıldığında bilgi tarihi öznesiz bir süreç gibi belirir.

Canguilhem bu tezin sunumunu takip eden tartışmaya katılmış, ama varlıklar merdiveni temasına dair kısa bir görüş dışında söz almamıştı.[14] Söylenen sözleri dinlerken kuşkusuz sıkılmaktan ziyade taktik nedenlerle yorum yapmaktan imtina eden Canguilhem'in zihninde birbirini kovalayan düşünce zincirini yeniden oluşturmak güçtür. Fakat bu tartışmaları takip eden kişilerin ve bunların yayımlanmış ve muhafaza edilmiş tutanaklarının çağdaş okurlarının, bir yanda kendi sözüyle "müellif yoktur" görüşündeki Foucault ile diğer yanda bilim tarihçisi olarak yaklaşımının bütününde hem "eserin

13 *Dits et écrits* II n° 77, Paris, Gallimard, 1994, s. 60. 1969 yılında dinleyiciler önünde sarf edilen bu sözler aynı sene "Qu'est-ce qu'un auteur?" adlı konferansta ve yine 1969 yılında yayımlanan *Bilginin arkeolojisi* adlı eserde geliştirilmiş tezlerle örtüşmekte ve bu tezleri özetlemektedir.

14 Araştırma günlerinin mahal verdiği tartışmalara Canguilhem'in katılımının büyük kısmı Francis Courtes'nin "Georges Cuvier ou l'origine de la négation" sunumunu takip etmişti; oldukça zekice olan bu sunum, Cuvier'i yüzü inatla geçmişe dönük muhafazakar gelenekçiler tarafına yerleştiren vulgatanın aksine, yarı hegelci bir anlamda negatiflik ilkesini yaşam ve organizmaya dair fikirler tarihine yenilikçi bir tarzda dahil etmiş olması dolayısıyla Cuvier'e yaratıcı bir rol atfetmesi anlamında Foucault'yu anmadan onun yaklaşımı yönünde ilerliyordu. Foucault kendi konuşmasıyla tamamlanan günün en sonunda söz aldığında, onunla temelinde aynı fikirde olduğunu herkesin bildiği Canguilhem, kuşkusuz kimsenin sorgulamaya cesaret edemeyeceği kişisel otoritesinin tartışmayı etkilememesi amacıyla sessizliğini korumuştu.

önemi" hem de "insana dair ders"i önemseyen Canguilhem'in savundukları konumlar arasındaki karşıtlıktan çarpılmamış ve bugün de çarpılmıyor olmaları mümkün değildir: Üstelik bu karşıtlık bilindiği üzere, Canguilhem'in Bilim tarihi enstitüsü'nde birlikte çalıştığı bazı insanları ancak rahatsız edebilecek, hatta utandırabilecek şekilde o anda tartışılan belirli konularda itiraz edenler ve eleştirenler karşısında Foucault'nun yanında yer almasını daha da karmaşık hale getirir; bu kişiler, Canguilhem'in temelinde kendi yaklaşımının ruhuna aykırı olan veya öyle görünen tezler karşısındaki –onların sözleriyle– "müsamaha"sını[15] anlayamıyorlardı.

Bu gizemi çözmek için, Canguilhem'in "İnsanın ölümü veya cogito'nun tükenişi mi?" yazısında episteme kavramı konusunda yaptığı teşhise dönmemiz yerinde olur; bu teşhis bütününde olumlu olsa da, episteme nosyonunun güçlüklere veya belirsizliklere neden olan bazı yönleri hakkında bir tartışma açılmasının önünü kesmez. Bu kavramda Canguilhem'i temel olarak ilgilendiren şey, metninde defalarca tekrarlanan bir terimle "tersyüz etme" (*éversion*) olarak adlandırdığı ilkeyi tarihsel analize sokmasıdır: Bundan bilimsel bilgilerin oluşunu (*devenir*), aynı zamanda hem yorumlanması düzleminde peşin hükümler sisteminden, dolayısıyla da kanıdan, hem de gerçek gelişimi düzleminde bilimin sapma veya geriye dönme olanağı olmadan kendi iç rasyonel itkisi sayesinde kazanımdan kazanıma ilerlediğini düşünen mantıkçı veya formalist varsayımdan kurtarmaya izin verecek şekilde bakışın tersine çevrilişi anlaşılmalıdır. Fakat bu kabul edildiğinde şu soru baş gösterir:

> "Tarihin tersyüz edilişi programının varlık nedeni (*raison d'être*) olan episteme, aklın bir varlığından (*être de raison*) fazlası olabilir mi, yoksa olamaz mı?"[16]

Epistemenin sadece aklın bir varlığı olabileceğini tasavvur eden Canguilhem bu nosyonu, Kant'ın *Saf aklın eleştirisi*'ndeki Aşkınsı diyalektik bölümünde zorunlu olarak ideal ve temayülen idealist olan Benlik, Dünya ve Tanrı gibi aklın "ideaları" için yaptığına benzer bir eleştirel incelemeye tabi tutar. Bu idealara, özel bir disiplinin, yani metafiziğin hakikat sınamasından geçmiş bir bilgi biçiminde davranılmasını sağlayacağı nesnel bir içerik atfetmek Kant'a göre akla bahşedilmiş yetilerin izin verdiğinin ötesine gitmek, mesnetsiz yasa

15 Foucault'nun afallatıcı önermelerini olumlu karşılamasına ilişkin olarak Canguilhem'in çevresinin çekincelerini bildirirken Dagognet'in kullandığı kelimenin bu olduğunu hatırlayalım.
16 *Age.*, s. 262.

koymaktır. Benzer şekilde episteme nosyonunun da nesnel olarak hiçbir atfedilebilir içeriğe karşılık gelmediği sorusu yöneltilemez mi? Zira böyle bir şey epistemeyi, "epistemoloji" diye adlandırılan başlı başına bir bilimin nesnesi yapma girişimini geçersiz kılar. Fakat bu soru yöneltilirken şunu unutmamak gerekir; aklın idealarının nesnel karakteri reddedildiğinde, bizzat Kant'ın görüşüne göre, farklı bir statü atfedilmesi koşuluyla bunlar tüm meşruluğunu kaybetmezler: Yasama gücüne sahip olmasalar bile bu idealar yine de Kant'ın düzenleyici olarak adlandırdığı bir fonksiyonu yerine getirirler; idealar gerçek içeriklerle doğrudan ilişkiye girmeseler de düzenleyici fonksiyon bunların "-mış gibi" modunda, dolayısıyla sanal sıfatla, kendileri adına dikkate alınan olanaklar olarak etkimesini sağlar.[17] Aynı şekilde, epistemenin aklın bir varlığı olmak dışında bir gerçekliği olamayacağını ileri sürdüğünde Canguilhem bu nosyonun bir kenara bırakılması gerektiğini düşünmek şöyle dursun, işleyiş modunu, yani Foucault'nun "bilginin arkeolojisi" olarak adlandırdığı şeye atfedilen çerçevede mümkün kullanımını gözden geçirmeye sevk eder.

Dolayısıyla Canguilhem'in sorguladığı tam da epistemenin "nesnel" bir içeriği olabileceği fikridir. Epistemenin olsa olsa aklın bir varlığı olabileceği hipotezini geliştirdikten sonra aşağıdaki sonucu çıkarır:

> "Bir bilim bilim tarihinin, bilim felsefesinin bir nesnesidir. Paradoksal olarak episteme, epistemolojinin bir nesnesi değildir."[18]

Bu, epistemoloji yani Foucault'nun terminolojisiyle söyleyecek olursak arkeoloji için epistemenin nesneden başka bir şey olduğu anlamına mı gelir? Gelgelelim bilimlerin, bu bilimlerin kavramlarının ve sorunlarının gerçek oluşu (*devenir*) açısından değişmezleri aydınlatmaya çabalayan arkeolojik yaklaşımın

17 Aklın deneyimin olağan verilerine uygun olarak Benlik, Dünya ve Tanrı'nın "var olduğunu" olumlama hakkı yoksa bile bu ideaları, bazı bakımlardan akla uygun hipotezler gibi ele alarak sırf yol gösterici olarak kullanmanın önünde hiçbir engel yoktur. Önünde hiçbir engel olmamasının yanı sıra, akıl böyle yapmaya muhtaçtır da, zira bu hipotezlerin yokluğunda duyarlılığın verileriyle ilişkili olarak anlama yetisi tarafından oluşturulan bilgilerin sentezi süresiz olarak ertelenmiş kalacaktır. Başka bir deyişle metafiziğin kesin bir bilim olduğu tezi bir kenara bırakıldığında metafiziği bir kurmaca sıfatıyla kullanma olanağı açık kalır: Bu yönde daha da ileri giderek aklın idealarının düzenleyici fonksiyonunun Kant'ta hayal gücünün şematizmine bağlanmış olup olmadığı sorulabilir. Bilimsel kavramları, geçerliliği işleyişleriyle sınanan işlemsel kurmacalar olarak sunduğunda Poincaré bu görüş tarzına katılmış olur: Böyle bir perspektifte epistemoloji genel Poetikanın bir dalından ibaret olur. Kant, Poincaré, Valéry ve Canguilhem böylelikle aynı anlayışa yerleştirilir.

18 *Age.*, s. 262.

ilerleme tarzı dikkatle incelenecek olursa, bunların gerçeğin modalitesine göre değil, olanaklının modalitesine göre kavrandığı saptanır. Gerçekten de episteme doğrudan neyle alakalıdır? Doğrudan kurulu bilgilerle değil, Kant'ın her gerçek bilginin arkasında duran ve nesnesine gerçek bir bilgi verebileceği sonucuna çabucak ulaşmamak gereken "aşkınsı"dan söz ettiği anlamda, bu bilgilerin olanaklılık koşullarıyla alakalıdır: Aşkınsı, gerçeğin berisinde duracak ve bu gerçeklik bakımından bir metafizik temel rolü oynayacak başka bir gerçek değildir; gerçeğin kumaşı içinde bu kumaşın olanaklı, sanal, mütemayil olan kısmını oluşturan şeyi temsil eder. Arkeoloğun işinin şeylerle değil, şeylere dair söylemlerle ilgili olmasının nedeni budur: Bir bilginin olanaklılık koşullarının bu bilginin ilişkili olduğu gerçekte doğrudan verilmediği olgusuna, arkeoloğun meselesi olmadığı için tamamen haklı nedenlerle özel olarak bilim tarihçisini ilgilendiren fiili bir bilgi faaliyeti veya pratiği bağlamında bu bilginin inşa edilmesine veya daha ziyade inşa *edilebilirliğine*, yani tamamlanmayı bekleyen bir sanallık olarak *inşa edilecek olana* çerçeve sağlayan söylemsel biçime bağlı olduğu olgusuna dikkat gösterir.

Meseleye bu açıdan bakıldığında, Canguilhem gibi bir bilim tarihçisinin yaklaşımları ile Foucault gibi bir arkeoloğun yaklaşımları kesinlikle birbirlerini dışlayan alternatifler değildir, çünkü farklı düzlemlerde yer alırlar: Biri gerçekle, daha da kesin söylersek üretimi sürmekte olan düşünce olayları biçiminde vuku bulmakta olan gerçekle ilişkilidir; ve diğeri farklılık içermeyen, doğru ile yanlış ayrımına kayıtsız olan gelişigüzel katmanlar biçiminde kendini gösteren olanaklı şeylerle ilgilenir. Foucault'nun arkeolojik girişiminin normatif olmayan karakterini öne sürmeden hemen önce Canguilhem şöyle belirtir:

> "Episteme kavramı, üzerinde sadece belirli söylem tertibi biçimlerinin yetişebileceği bir humus kavramıdır ve orada başka biçimlerle kıyaslama bir değerlendirme yargısı meselesi olamaz."[19]

Üzerinde sadece belirli söylem tertipi biçimlerinin yetişebileceği bu şey, yani episteme denen humusun veya yetişme sahasının kendisi belirli biçimlere göre önceden tertiplenmiş bir söylem değildir: Şayet söz konusu biçimler üzerinde yetişebiliyorsa bu, önceden biçimlenmiş tohumlar veya hazır temsiller oldukları için değil, gerçekleşmesi beklentisiyle bunun olanağını sunması nedeniyledir

19 *Age.*, s. 266.

ve gerçekleşmesi kendi belirleniminden kaynaklanmaz. Dolayısıyla arkeoloğu değil, bilim tarihçisini ilgilendiren işlemleri izleyerek söz konusu biçimlerin topraktan filizlenmesini sağlamak, onları yetiştirmek gerekir: Böylelikle bilim tarihçisi bakışını öncelikli olarak bilim insanlarının yaptığı tercihlere çevirmeye sürüklenir: taraf tutuşlarını başka bir yönden ziyade belirli bir yöne yönlendirmiş olan ve sonuçları doğru ile yanlışı ayıran, başka bir deyişle, Bachelard'ın terminolojisine göre eskimiş bilim ile tasdiklenmiş bilim bölünmesini belirleyen ve arkeoloğun yetki sahası dışında kalan doğrulama sınamasına tabi tutulmuş değerlendirmeler neticesinde yaptığı tercihler.

Aşkınsının uygulanmasıyla ortaya çıkan gerçek figürleri değil aşkınsı olan şeyleri ele alan arkeolog, doğru ve yanlış ayrımıyla ilgilenmez, çünkü yaklaşımının yer aldığı düzeyde bu ayrımın ikna edici bir değeri yoktur. Cuvier üzerine araştırma günleri çerçevesinde Dagognet'nin kendisininkini takip eden müdahalesi sonrasında Foucault'nun yaptığı bir konuşmada ilk bakışta şaşırtıcı, Canguilhem'in diyebileceği gibi "tersyüz edici" olan bu düşünce sunulur:

> "Bilimsel bir söylemin kesifliğinde bilimsel doğru veya yanlış tasdik düzenine ait olan ile epistemolojik dönüşüm düzenine ait olacak olanı ayırt etmek gerekir. Bazı epistemolojik dönüşümlerin bilimsel olarak yanlış bir önermeler grubu üzerinden ilerlemesi, böyle bir grupta gerçekleşmesi bana bütünüyle mümkün ve zorunlu bir tarihsel bulgu gibi görünüyor."[20]

Başka bir deyişle Cuvier'in kendi bilimsel üretim düzleminde nihayetinde tamamen hatalı olması[21], doğru ve yanlış sınamasına tabi kılınan gerçek bilgilerin gelişimi düzleminde değil, bu gelişime sadece ve sadece olanaklılık koşullarını veren "dönüşüm" süreci düzleminde arkeoloğun Cuvier'e atfettiği açıklayıcı ve işaret edici rolü asla tartışmalı hale getirmez.

Bu akıl yürütmenin kapsamını daha iyi anlamak için coğrafyanın bir paradigmasından faydalanmak yersiz olmaz. Birçok vesileyle ve bilhassa *Hérodote*

20 *Dits et écrits* II n° 76, s. 29.

21 Belki geliştirerek Foucault'nun yaklaşımı karşısında geçerli bir itiraz oluşturabileceğini düşünen Dagognet'nin sunumunun ana fikri bu kuşku üzerine kurulmuştu. Fakat Foucault konuşmasında söz konusu itirazı kendi tezini destekleyen ek bir argümana dönüştürerek tamamen tersine çevirmişti ("tersyüz etmişti"). Kendi kazdığı çukura düşmenin güzel bir örneğinin görülebileceği bu söz alışverişinde Canguilhem çok eğlenmiş olmalı. Cuvier'in nihayetinde yanılmış olması, arkeoloğun ona biçtiği rolü hiçbir şekilde değiştirmez.

dergisinde 1976 yılında yayımlanan söyleşide[22] Foucault zamansal evrimlerle ilgilenen bir tarihçiden ziyade mekânsal yerleşim meseleleriyle ilgilenen bir coğrafyacı gibi hissettiğini açıklamıştı. Canguilhem de çok erken bir dönemden itibaren, Ratzel ve takipçilerinden ilham alan Alman fiziksel coğrafya geleneğine karşı olan Vidal de Lablache ve de Martonne'nin okulunun önderliğindeki "beşeri coğrafya" alanındaki araştırmalarla ilgilenmişti: Beşeri coğrafya araştırmalarının sonuçlarını, ontolojikleştiren amiyane yaklaşımı reddederek aksiyolojik meseleyi ön plana getiren kendi düşüncesine dahil etmişti. Coğrafyacılar arasındaki bu münakaşa episteme konusunda bahsedilen tartışmayı aydınlatabilir. Alman okulundaki coğrafyacıların bakış açısına göre, topluluklar işgal ettikleri ve kati olarak bağlandıkları veya uyum sağladıkları ve bir şekilde kenetlendikleri toprağa yakından bağımlıdır: Bu perspektife göre coğrafya tarihi açıklar ve tarih coğrafyanın sadece bir tecessümüdür. Vidal de Lablache'dan esinlenen Fransız okulunun araştırmacıları tartışmaya yol açan "beşeri coğrafya" kavramını takdim ederek, insani faaliyetleri kaçamayacakları tamamen fiziksel bir belirlenimciliğe tabi kılan ve bunun sonucunda varoluş ortamlarını dönüştürerek yenileme, yaratma yetilerini inkâr eden bu açıklamanın "gayri insani" niteliğini zımnen suçluyorlardı; gelgelelim bu ortam insan faaliyetlerine bir olanaklar kümesi sunsa da bu olanakların, en azından bazılarının fiili olarak gerçekleşmesi veya kullanılması için kaçınılmaz olan pratik tercihleri öngörmez. Dolayısıyla yalnızca fiziksel veriler olarak orada olduğu için, ayrıntılarıyla gösterilmiş tercihlere dair perspektifler sunmaması anlamında herhangi bir yönde değerlendirilmeyen doğal gerçekliklerin işgal ettiği nötr mekân, çevreleyen ortam başka şeydir; toplulukların bilhassa tekniğin sunduğu yapay araçlar sayesinde bu mekânı fayda amacıyla düzenleyerek pratikte işgal ettiği ve kullandığı ortam ise başka bir şey; bu amaçlarsa baştan beri şeylerin doğasının bir parçası değildir ve bunları şeylerde ortaya çıkarmak toplulukların sorumluluğundadır.[23] Bu analiz, insanın ve insan faaliyetlerinin aldığı özellikle teknik biçimlerin ötesinde, genel düzlemde ele alınan canlıları kapsayacak şekilde genişletil-

22 "Questions à Michel Foucault sur la géographie", *Dits et écrits* III n° 169, Paris, Gallimard, 1994, s. 28 ve devamı. Ayrıca bkz. "Des questions de Michel Foucault à Hérodote", *age.* n° 178, s. 94-95.

23 Albin Michel yayınlarının L'évolution de l'humanité koleksiyonunda 1922 yılında yayımlanan *La terre et l'évolution de l'humanité (Introduction géographique à l'histoire)* adlı eserinde Lucien Febvre, Vidal de Lablache'ın coğrafya araştırmalarına getirdiği yeni yönelimi tanımlamak amacıyla "belirlenimcilik"e alternatif olarak "olanaklılıkçılık" ifadesini kullanmıştır.

diğinde, etolojide Uexküll'ün *Umgebung* ile *Umwelt* arasında yaptığı ayrımla örtüşür: Birincisi nesnel, fiilen doğal bir ortam teşkil eder ve bu vasfıyla orada öznelerin sorumluluğunda vuku bulan fiili pratiklere kayıtsızdır; ikincisiyse, ortama uymaktan ziyade içinde yaşamlarını sürdürmek için ortamı kendine uyduran[24] sakinlerinin ihtiyaçları ve yönelimleriyle biçimlendirilmiş, işaretler ve anlamlarla dolu bir dünyadır.

Foucault üzerine inşa edilmiş şeyin altında yer alan temele işaret eden arkeoloji nosyonunu öne sürdüğünde, şeylerin nesnel bir yasasına tabi bir belirlenim ilkesine uymaksızın, bu çerçeve dahilinde ortaya çıkması *mümkün* olan bilgi faaliyetlerine bir barınak sunan genel çevreye dikkati odaklar. Başka bir deyişle bir dönemin epistemesi olarak adlandırdığı şey söz konusu dönemde *geliştirilebilecek*, önceden oluşmuş bilgiler kümesi değildir: Episteme yalnızca bu bilgilerin aşkınsısını, neticede olanaklılık koşullarının teşkil ettiği o "aklın varlığı"nı temsil eder. Arkeolog, hakkında "eserin önemi" ve "insana dair ders" gibi soruların ortaya atılmayı hak ettiği bilişsel oluşumlar olan hakiki bilimlerin, üzerinde fiilen yetiştirilmeyi beklediği bu çerçeveye, yani humusa kadar iz sürer. Dolayısıyla, arkeoloji normatiflik ve öznellik üzerine düşünmeyi paranteze almış olduğu için böylelikle serbest kalmış temeller üzerinde, –ister mantıksal ister arkeolojik olsun bir dayanak olarak görmekten kaçınılması gereken– başlangıç koşullarında tamamen öngörülmemiş bir süreç boyunca o ilksel humustan şu veya bu gerçek bilgilerin fiili olarak nasıl çıktığını göstermek amacıyla bilimler tarihinin bunları tekrar ele alabileceği anlaşılır. Bundan dolayı Foucault ile Canguilhem'in yaklaşımları arasında artık bir çelişki yoktur: Bunlar birbirlerini bütünler görünür.

Bu bütünleyiciliği mümkün kılan şey arkeolojinin, bilgilerin bir ilk sistemini, sonrasında bilim insanlarının kademe kademe gelişimini gerçekleştirmek dışında bir şey yapmayacağı bilgi öncesi bilgileri gün yüzüne çıkarmaya indirgenmemesidir. Böyle bir ilk sistem var olsaydı, uyumlu veya uyumsuz bir tarzda uygulanmaya yazgılı normlara göre baştan yapılanmış ve düzenlenmiş olurdu. Gelgelelim Foucault'nun yaklaşımının amaçladığı haliyle episteme çok farklı bir şekilde belirir: Kendi hakikat değerini sınamaya izin veren kriterlere

24 Döllenmiş dişi kene bir ağaç dalına asılı dururken sadece ağaç altından geçen sıcak-kanlı bir memelinin belirli bir buruk yağ kokusuna karşı hassastır ve bu memelinin cildine nüfuz etmek amacıyla üzerine atlayıp yumurtalarını bırakır; daha sonra bir kene olarak yazgısı sona erdiği için geriye ölmek kalır: Kene için dış dünya bu kokuya indirgenmiştir; genel olarak düşünüldüğünde kendi perspektifinden kene, nesnellikten yoksun "aklın bir varlığı"ndan ibarettir ve böyle olması dolayısıyla da temsil edilemezdir.

tabi olmaması anlamında aksiyolojik bakımdan nötr olan episteme, hakikat araştırması için sadece bir alan sunar ve söz konusu alanda bu hakikatlere önceden işaret edilmez. Episteme hakikat sınamasını mümkün kılsa da bu sınamaya tabi değildir ve dolayısıyla mutlak değil, göreli bir nitelik sergiler: Yalnızca verili bir epistemik bağlama göre hakikat vardır; bu bağlamla ilişkili olarak orada hakikat vardır veya olabilir, ama kendi hakikat değeri konusunda bu bağlamı sorgulamak yersizdir.

"İnsanın ölümü veya cogitonun tükenişi mi?" yazısında Canguilhem bu göreliliğin (*relativisme*) –ama belki de hakikat sorusunun yeniden bağlama oturtulmasına olanak veren bir örgülenimine zemin hazırlayan bir ilişkisellikten (*relationnisme*) söz etmek yeğdir– Amerikalı sosyolog ve antropologların verdiği biçim altında kültürbilimci yaklaşıma ilham telkin eden görelilikle bir ilişkisinin olup olmadığı sorusunu laf arasında ortaya atar. Kültürbilimci yaklaşım "taban kişilik" gibi sabitlerin ifşasına götürür: tanımlayıcı paradigmasını oluşturduğu toplumsal bütüne bireylerin entegrasyon derecesini ölçmeye izin veren bir ifşa. Benzer şekilde, şayet bu yaklaşımı ciddiye alıyorsak arkeoloğun bakış açısından bilgi çalışması da, Canguilhem'in sözleriyle "kendisini takip edenle tek ilişkisi ondan farkı olan herhangi bir döneme evrensel referans sistemi"[25] oluşturan bir "taban epistemesi" üzerinde vuku bulacaktır: Sadece dönemi için evrensel olması dolayısıyla bu evrensel referansın, kendi sınırları dışına çıkaran bir değerlendirme olanağından bağımsız olarak kendinde bir değere sahip olduğu varsayılır. Fakat bu yakınlaştırmanın başvurduğu hipotez ortaya atılır atılmaz reddedilmelidir. Aslında episteme ile Amerikan kültürbilimciliğin taban kişiliği kategorisinde sınıflandırdığı şey arasında temel bir fark bulunur. Bu kategoride, kendi doğasını aşan değerlendirme kriterlerine göre bizzat kendisi normlaştırılmasa da verili bir kültürel çerçevede ilişkili olduğu bireylerin tikel davranışları için norm sağlayan bir paradigma bulunur: Kendi başına düşünüldüğünde aksiyolojik olarak nötr olsa da kullanımı düzleminde kutuplaştırıcıdır, konformizm üretir ve dolayısıyla nötr değildir, bizzat paradigmasının doğası onu böyle yapar; Canguilhem'in sözleriyle "hem bir verinin hem de yargılamak, normallik ve sapmayı tanımlamak amacıyla toplumsal bir bütünün taraflarına dayattığı bir normun kavramını"[26] temsil eder. Halbuki bir alan, yani bilginin fiili işlemleri için kaçınılmaz olan bir imkânlar kümesi sunan episteme bu imkânların kullanımını yasalaştırmaz ve

25 "Mort de l'homme ou épuisement du cogito?", s. 266.
26 *Age*.

sonuç olarak, yeterli koşullarını değil zorunlu koşullarını sağlayarak olanaklı kıldığı işlemlere bu işlemlerin sonuçlarını ayırt etmeye izin veren standart modeller sunmaz: Bu alana özgü aksiyolojik nötrlük sebebiyet verdiği işlemler kümesine yayılır, yani bu işlemlere önceden oluşturulmuş, fiili uygulamasından bağımsız hakikat normları dayatmaz. Bu alanın humusu üzerinde yetişen şey, değiştirilemez olarak verili örüntülerle ilişkili olarak olduğu haliyle değerlendirilen normal değil, normatif olandır, yani bilim insanlarının kişisel olarak sorumlu olduğu ileriye dönük bir icat çalışmasıdır ve bu da bilim insanlarını gerçekte hakikati önceden bilmedikleri ve bilemeyecekleri halde, riskleri ve mükellefiyetini üstlenerek zaman zaman "hakikatte olma"ya veya daha ziyade kendilerini hakikate sokmaya götürür. Bu şekilde epistemeyle öznenin konumu arasında tekrar bir ilişki kurulur: Epistemenin arkasında duracak bir kurucu özne olmasa da –bu anlamda episteme öznesizdir–, önünde kavram üreticisi ve kanıt emekçisi öznelerin fiili eylemi, epistemenin hazır mamul modeller değil, imkânlar sunduğu eylem için bir yer vardır. Özne silinmemiş, öznenin yeri ve aynı zamanda doğası değişmiştir[27].

Dolayısıyla uğraştığı meselelerden sadece normlara tabi olan değil, aynı zamanda norm yaratıcı olan, böylelikle daha sonra adlandıracağı gibi "kendilik kaygısı"na meyilli bir normların öznesi düşüncesini kovduğu dönem sırasında bile Foucault asla ve asla özne meselesini iptal etmemiş, aksine bu meseleyi ele almanın yepyeni bir tarzını geliştirmiş ve kendi başına bu özne sorusuna odaklanacağı sonraki dönemde bunu uygulamaya koyulmuştur. Bu yeni tarzın niteliğini belirlemek için Canguilhem'in metninin başlığında kullandığı "cogitonun tükenişi" ifadesini ele alabiliriz; bu ifade, aceleci okurların düşündüğü gibi öznenin kayboluşu anlamına gelmez ve birebir alındığında "insanın ölümü" anlamına da gelmez. Foucault arkeolojinin kendine has düzleminde insanın bilgi nesnesi olarak sadece ikincil bir oluşum konumunu işgal ettiğini ve zamanı geldiğinde, akıntının kum üzerine çizilmiş bir şekli örtmesi gibi, silinmeye yazgılı olduğunu söylediğinde, Althusser'in farklı referanslar ve araçlardan faydalanarak "teorik

27 "Yaşam: deneyim ve bilim" metninin en sonunda Foucault'yu şu soruyu sormaya götüren de budur: "Bilgi dünyanın hakikatine açılmaktan çok, yaşamın 'hataları'nda kök saldığına göre, bütün özne teorisinin baştan formüle edilmesi gerekmez mi?" (*Dits et Ecrits*, c. IV, Paris, Gallimard, 1994, s. 776). O andan itibaren Foucault'nun metnin girişinde bahsettiği (*age.*, s. 764) "bir deneyim, anlam, özne felsefesi" ile "bilgi, rasyonalite, kavram felsefesi" arasındaki bölünme artık açıklayıcı bir değer taşımaz: Bilgi ve bilginin tarihine dair, kavramların yaşamını ön plana geçiren Canguilhem'inki gibi bir kavrayış, özneye referansı kati suretle dışarı atmak şöyle dursun, bu referansın statüsünü yeniden düşünmeye ve dolayısıyla özneye yeni bir konum atfetmeye götürür.

insanlık"[28] kategorisine dahil ettiği türdeki spekülasyonlara saldırmaktadır: Fakat artık ıskartaya çıktığını söylediği bu tür spekülasyonu hak ettiği yere koyarak, "üst insan" adıyla niteliğini Nietzsche'den ödünç aldığı, tamamen farklı türde bir nosyonun belirebileceği alanı özgürleştirmiş olur. Peki üst insan nedir? "Cogito'nun tükenişinden" çıkmak zorunda olan, dolayısıyla tözsel olmayı, *res cogitans* olmayı bırakmış ve artık teorik temel görevi görmeyen bir öznedir; ve pratik özneye, kendi faaliyetlerinin öznesine dönüşmüştür ve bu faaliyetlerin ilk sırasında da, riskleri ve tehlikeleri pahasına tek başına değil, başkalarıyla birlikte ve dolayısıyla da onlarla çatışma içinde, tercih ettiği değerler sınamasıyla kendisini oluşturma veya kendisini kendi eseri haline getirme faaliyeti vardır.

Canguilhem de bir Nietzsche okuruydu ve öznenin normatifliğine dair kendi kavrayışı, Foucault'nun izlediğinden başka yollar üzerinden, sırf bir şey tarzında hazır mamul olmadığı için olması-gerekenin taleplerine tabi bir pratik özne kavrayışına varır: Fakat bu pratik özne var olmalı, kendi yaratıcı faaliyetiyle kendini oluşturmalıdır ve doğal belirlenimcilik her ne kadar ona sorumluluğunu üstlenerek üzerinde kendi yolunu çizmesi gerektiği arkaplanı sunsa da, hiçbir şekilde bu faaliyet doğal bir belirlenimciliğe tabi değildir. Daha sonradan *Le normal et le pathologique* eserinin esasını oluşturmuş olan doktora tezini hazırladığı dönemde Canguilhem Heidelberg okulunun yeni Kantçı filozoflarıyla ilgilenmişti[29]; bu filozofların eşsiz akıl yürütüş tarzlarıyla, ontolojik bir bakış açısıyla, yani şeyler felsefesiyle[30] ilişkili bir "belirlenimcilik"e alternatif

28 "Teorik insanlık" ifadesinden, Spinoza'nın kullandığı ifadeyle "*tanquam imperium in imperio*" (bir hükümdarlık içindeki bir hükümdarlık) olarak davranılan kendinde bir "doğa" sıfatıyla, gerçekliği mutlakta verili olacak bir "insani öz"ün temsiline göre düzenlenmiş spekülasyon anlaşılmalıdır. Marx'ın tarihsel materyalizmini geliştirmek amacıyla kopmasının gerektiği, Feuerbach'ta hâlâ hâkim olan bu temsildir.

29 Bu okulun ana temsilcileri Windelband ve Rickert Kantçılığı özgün bir şekilde yeniden okur ve Kantçılığı özünde bir yargı ve değerler felsefesine indirgerler; bu bakış açısına göre "olması-gereken" (*Sollen*) meselesi varlık (*Sein*) meselesinden önemlidir. Örneğin doğru bir temsil, düşünülmesi *gereken* temsildir, iyi bir eylem tamamlanması *gereken* eylemdir, güzel bir şey haz vermesi *gereken* şeydir, vb. Burada "olması gereken" bir yükümlülüğe veya bir otomatizm oyununa işaret etmez; değerli olduğu tespit edildiği andan itibaren gerçekleştirilmesi gereken bir olanağı temsil eder: Bu yaşama geçirme, söz konusu düşünürlere göre öznelerin şahıslarının sorumluluğunda değildir; kısıtlayıcı bir sistem olarak değil, kurulmakta, düzenlenmekte, kendine has temayüllerine göre yönlenmekte olan bir küme olarak düşünülen belirli bir dönemin ve yerin tarihsel kültürünün sorumluğundadır. 1943 tarihli doktora tezinde Canguilhem bir yerde Avusturyalı filozof Reininger'in *Wertphilosophie und Ethik* (1939) eserinden bu düşünce yönelimini özetleyen bir ifadeyi alıntılar: "*Unser Weltbild ist immer zugleich ein Wertbild*" (Dünya görüşümüz daima bir değerin imgesidir) (*Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF/Quadrige, 1988, s. 117). Canguilhem bu tür şok ifadelere hayrandı.

30 Renouvier, Spinoza'ya özgü düşünme tarzını nitelendirmek için "şeyler felsefesi" ifadesini kullanıyordu.

olarak, aksiyolojik bir bakış açısıyla ilişkili bir "olanaklılıkçılık"[31] olarak adlandırılabilecek şey yönünde ilerleyen Renouvier ve Hamelin'den öğrendikleri Canguilhem'in zihninde kesişiyordu. İnsanın, bütün canlı varlıklar gibi, ona kayıtsızca[32] faydalı veya zararlı olabilecek şeylerle dolu bir dünyada evrildiği inkâr edilemez: Fakat sırf olduğu şeyi kendine özgü bir tarzda olduğu için bu, insanı diğerleri arasında bir şey statüsüne indirgemeye izin vermez; söz konusu olma tarzı varoluş ortamını teknikle dönüştürerek değiştirme ve gerekirse farklı bir ortama geçme kapasitesiyle ayrılır; diğer canlıların en azından aynı düzeyde sahip olmadığı bir kapasitedir bu. Ekseriyetle genel nitelikli meselelerden kaçınan Canguilhem'in yazıları arasında, sıkça kullandığı ve şahsi felsefi yöneliminin bahislerini bir noktada toplayan bir kelimeyle bir "zaruret" biçimi verdiği bu meseleyi özellikle ön plana çıkaran yazısı, "Beyin ve düşünce" üzerine konferansının sonuç kısmıdır; bu yazıda hiç beklenmedik bir şekilde, çoğunlukla ona atfedilen tözcülük ve zorunlukçuluk nedeniyle "olanaklılıkçılık" kategorisine dahil etmeye meyilli olmayacağımız bir filozofa, Spinoza'ya referans verir[33]. "Beyin ve düşünce" üzerine sunumunun sonuç kısmında

31 Bu ifadenin "beşeri coğrafya" araştırmalarında kendi yönelimini nitelemek için Lucien Febvre'in kullandığı ifade olduğunu hatırlayalım.

32 Şeylere bir perspektif atfedilebilirse, bu şeyler dünyasına özgü perspektifte kayıtsızca: Bu dünyadan gelen ve ona faydalı ve zararlı olan şeyler arasında, elbette aldanma riskiyle ayrım yapmak insan ya da sadece canlı olan özneye kalmıştır.

33 *Etik* kitabının okuru eserin birinci bölümünün, rasyonel bakış açısından doğal ereklilik fikrinin kati bir şekilde geçersiz ilan edildiği Ek kısmında her şeyin, nihai kaynağı Tanrı'da, yani doğada bulunan nedensellik ilkesine uyduğu anlamına gelen "*omnia sunt praedeterminata*" yani "her şey önceden belirlenmiştir" ifadesiyle karşılaşır: Okur meraklıysa böyle bir tez ileri sürüldükten sonra bizzat "etik" projesinin, yani bir eylem teorisinin geçersiz kılınıp kılınmadığını sorabilir; ki böyle bir şey *Logica* veya *Metaphysica* değil, tam da *Ethica* başlığı taşıyan bir eserin başlangıcı için en azından tuhaf olacaktır. Okumasına devam ettiğinde eserin dördüncü bölümünün başında Spinoza'nın hem özel yarar hem de genel yarar anlamında yararlı şey nosyonuyla birlikte ereklilik meselesini, kuşkusuz yepyeni bir çehreyle ele aldığını keşfettiğinde okurun şaşkınlığı dağılmaya başlar: Gerçekte şeylerin doğasına kaydedilmiş bir ereksellik değildir bu; duygulanım ve arzunun hem yenilikçi hem de ölümcül yasasına, Freud'un diliyle söylemeye çalışırsak, Eros ve Thanatos'un oyunlarına tabi olması kaydıyla, her bir varlığı varlığında diretmeye iten ve başarısı a priori olarak garanti edilmemiş çabanın (*conatus*) kuvvetiyle sürüklenen insan faaliyetiyle ilişkili bir ereksellik söz konusudur. Dolayısıyla yaşamak –ki bir "Etik" yazmak tam da bir yaşama sanatı ileri sürmektir– şeyin bir hali, özelliği değil, bir faaliyettir ve faaliyet oluşuyla kutuplaşmış, polemik, yani mütemadiyen tercih etmek ile dışlamak alternatifleriyle yüz yüze gelen bir faaliyettir ve bunun sonucu da normal ile patolojik arasındaki yarılmadır. Her ne kadar çoğunlukla birinci tür bilgi, yani hayal gücünün arkaplanı önünde işliyor ve bu nedenle rasyonel bir karakter atfedilemiyor olsa bile, "değerler"e referans böylelikle felsefi bir önem kazanır: Nitekim Spinoza'nın eserinin son iki bölümü, bazı şeyleri arzuladığımız için iyi oldukları yargısına vardığımız halde, iyi olduğu yargısına vardığımız için onları arzuladığımızı düşünmeye sürükleyen hayal gücünün yordamlarından kendiliğinden kaynaklanan değerlere inancı yeniden biçimlendirmeyi amaçlayan çabaya vakfedilmiştir; bu çabanın amacı, değerlerin değerine inancı akıl düzeyine

Spinoza'ya başvurduğunda Canguilhem'in bunu "eserin önemi" başlığı altına yerleştirilebilecek teorik bir açıdan yapmamasının nedeni budur: "Spinoza" –ve Canguilhem Spinoza adını zikrettiğinde aklında tamamen "Spinozacı" olduğunu defalarca beyan etmiş Cavaillès vardır– her şeyden önce onun için "insana dair ders"tir, sadece teorik tercihler düzleminde değil, pratik yaşam ve şiddetiyle, tehlikeleriyle siyasal yaşam düzleminde de bir düşünce kahramanı olmuş bir insandır.

"Spinoza" düşünce sistemleri tarihinde bir yere sahip bir doktrine etiket görevi görecek bir isimden ziyade, bir tavrın temsilcisidir veya Canguilhem'in kullanmayı sevdiği bir ifadeyle, felsefi bir çehredir, sadece düşüncede değil, aynı zamanda yaşamda da yönünü belirlemenin, müdahalelerini düzene koymanın, "normatif" olmanın belirli bir tarzıdır:

> "Felsefeye gelince, felsefenin görevi düşüncenin verimini artırmak değil, gücünün anlamını hatırlatmaktır. Felsefeye devredilemez mevcudiyet-gözetim hakkı olarak *Ben*'i savunma özel görevini vermek, ona eleştirmenin rolü dışında bir rol biçmemek demektir. Bu olumsuzlama görevi ayrıca hiçbir şekilde negatif değildir, zira bir koruma alanının (*réserve*) savunulması oradan çıkışın olanaklılık koşullarının korunmasıdır […] Koruma alanını savunmak, Spinoza'nın yaptığı gibi zaman zaman oradan çıkmayı zorunlu kılar. Koruma alanından çıkmak, dünyada ve toplumda etki üreten müdahalelerin canlı düzenleyicisiyle, beyninle çıkmaktır. Koruma alanından çıkmak beyine yabancı tüm müdahalelere karşı çıkmaktır; son tahlilde düşünceyi koruma alanı gücünden yoksun bırakmaya meyleden müdahalelerdir bunlar."[34]

Yoğun bir biçimde –aşırı yoğunluk, Canguilhem'in "üslubu"nun alameti farikasıdır– bu beyan her türlü art düşünceyi iletir. Canguilhem bir gözetim "Ben"i[35] sorumluluğuyla felsefeye "hiçbir şekilde negatif olmayan bir olumsuzlama görevi" verdiğinde olumsuzlamaya dair Kant'ın *Essai en vue d'introduire en*

yükseltmektir ve bu da nihayetinde bilgeliğin son sözü olan duygulanım ile rasyonelliği uzlaştırmaya denk düşer. Özetlersek: Spinoza'nın tözler, nitelikler ve tarzlar üzerine düşünceleri tanıtlamasının kalkış noktası olarak seçmesi bir aksiyolojinin, değerler veya yargı felsefesinin geliştirilmesini engelliyor veya örtüyor gibi görünse bile aslında bunlar, bir "etik" tefekkürün, yani pratiğe dönük bir tefekkürün savuşturmasının mümkün olmadığı aksiyolojiye hazırlık aşamalarıdır.

34 "Le cerveau et la pensée" (1980), kolektif *Georges Canguilhem philosophe historien des sciences* (Paris, Albin Michel, 1993) eserinde giriş kısmı olarak tekrar yayımlanmıştır, s. 31.

35 "*Ben* dünyayla bir üstünkörü bakış ilişkisinde değil, gözetim ilişkisindedir" (*age.*, s. 29).

philosophie le concept de négative denemesine, Rickert'in "heteroloji" olarak diyalektiğin Hegelci olmayan yorumuna ve Bachelard'ın "hayır diyen felsefe"sine aynı anda gönderme yapan orijinal bir kavrayıştan faydalanır: Diğer tüm hayati faaliyetler gibi düşünmek de negatif değerlerle yüzleşmek, engelleri aşmak, dolayısıyla kelimenin gerçek anlamıyla "direnmek"tir; ve "direnmek" kelimesi düşkünlük durumlarında pes etmemekten, başka türlü yapmak mümkün değilse güç kullanarak karşı koymaya kadar geniş bir davranış yelpazesine işaret eder. Filozofun içinde bulunduğu zaman zaman "koruma alanından çıkma" zorunluluğundan söz ettiğinde Canguilhem elbette Vichy yönetimine ve Alman işgaline karşı Cavaillès'nin direniş hareketine katılmasını –ki bedelini hayatıyla ödemiştir– ve yine direniş hareketine, sürekli hatırlattığı gibi Cavaillès'nin, kapsamı hem siyasal hem de felsefi olan –nitekim biri olmadan diğeri de olmaz– bir örnek teşkil ettiği kendi katılımını düşünmektedir. Tevazuyla, "ihtiyat"la (*réserve*) –ihtiyat Canguilhem'in ayırt edici bir kişilik özelliğiydi– "Beyin ve düşünce" üzerine konferansın sonuç kısmı Canguilhem'in bir filozof olarak Auvergne dağlarında hayatını tehlikeye atmış olduğunu açıkça anmaz: Fakat Spinoza'nın ölümünden sonra hazırlanmış bir biyografisinden ödünç alınan bir kıssadan faydalanarak yine de anımsatır. Gerçek mi yoksa efsane mi olduğu bilinmeyen bu kıssa –nitekim yaşadığı dönemde Spinoza, doğru veya yanlış, hakkında bu tür hikâyelerin anlatılabileceği bir kişiydi– La Haye sokaklarında Spinoza'nın üzerinde "*Ultimi Barbarorum*" yazılı bir döviz sallamaya iten yalnız seferiyle ilgilidir; bu olay birkaç yıl önce kurulmuş olan ve görünüşe göre Spinoza'nın danışman olarak dahil olduğu –belki de yine büyük bir efsanedir bu da– ve 1670'te anonim olarak yayımlanan ve derhal ateşi tüm Avrupa'ya yayılan *Tractatus Theologico-Politicus* kitabında savunduğu cumhuriyetçi yönetimin Büyük Pensionnaire'i olan de Witt kardeşlerin öldürülmesi sırasında, 1672 yılında geçmiş olmalı. Hem cesur hem de sembolik olan bu teşebbüs, gerçekliğe karşı bir üstünkörü bakış konumuna yerleşmekle yetinmeyen ve doğrudan şebekelerini (*réseaux*) kullanarak bir "gözetim" işlevini tatbik eden bir "Ben"in varoluşuna göndermesi anlamında felsefi bir önem sunar. Aynı zamanda kapsamını tamamen ifşa ettiği Spinoza felsefesinin bütününe de ışık tutar:

> "Kısacası Kartezyen felsefenin temellerini, cogitoyu, Tanrı ve insanda özgürlüğü reddeden ve çürüten bu felsefe, defalarca materyalist bir sisteme indirgenmiş bu öznesiz felsefe, onu düşünen filozof tarafından yaşanmış bu felsefe, yazarına

> emrivaki karşısında isyan etmek için gereken cesareti (*ressort*) vermiştir. Böyle bir cesaret gücünü felsefe izah etmelidir."[36]

Bu açıdan bakıldığında Spinoza "cogitonun tükenişi"ni ileri sürerek, "emrivaki karşısında isyan" etmeye sürükleyen "cesaret gücü"[37] ile tanımlanmış yeni bir "Ben"e müdahale alanı açmasıyla örnek bir "normatif" filozoftur.

Foucault'nun görünüşe göre hiç ilgilenmediği bir düşünür olan Spinoza üzerinden bu sapma, beklenmedik bir yol vasıtasıyla Foucault'ya götürür. Sonuçta Spinoza Canguilhem için nedir? Direnmeye, isyan etmeye iten bir "cesaret gücü" taşıyan ve tatbik eden filozoftur. Son teorik ürünlerinde ve güncel meseleler üzerine sıcağı sıcağına yaptığı konuşmalarda Foucault "direniş" nosyonuna özel bir önem atfediyordu. Hatta iktidar meselesi üzerine düşüncesi ile son çalışmalarında ön plana geçen özne meselesi üzerine düşüncesi arasındaki geçişi sağlayanın bu nosyon olduğu bile ileri sürülebilir. Foucault'nun bu konu hakkında geliştirdiği fikre göre direniş münferit, dolayısıyla da arızi bir fenomen değildir, çünkü zorunluluğu diğer yüzünü teşkil ettiği iktidar tatbikiyle eştözlüdür: Bu nedenle, yapısında kendisine direnecek yönelimi taşımayan bir iktidar biçimi tasavvur edilemez; bu anlamda hangi düzeyde icra ediliyor olursa olsun iktidar kapalı, opak ve kusursuz bir sistem teşkil etmek şöyle dursun, daima kendisine karşı koyacak ve nihayetinde devirecek temayüle yer verir. Nitekim o yer tam da cogitonun tükenişinden kaynaklanan öznenin içine sızdığı yerdir: Bağımsız tözsel, dolayısıyla mutlak bir kimlik talep etmeyen, ama gerçekliğin çatlaklarını işgal ederek, "iktidar örgüsü"nü çözerek böylelikle normatifleşen, yani artık bir emrivaki söz konusuymuş gibi elinin altında olan bir öznelliğinin hamili değil, kendisinden sorumlu müellif, kendi eseri haline gelmiş bir öznelliğin yaratıcısı olan bir özne. Foucault'nun son çalışmalarına hâkim olan normatiflik ve öznellik meselelerine bu yönelimi Canguilhem önceden, 1967'de, "İnsanın ölümü veya cogitonun tükenişi mi?" yazısının sonuç bölümünde bildirmişti. *Kelimeler ve Şeyler*'in "beşeri bilimler" fikrinin oluşumuna tuttuğu yeni ışığın önemini vurguladıktan sonra metninin son satırlarında aşağıdaki varsayımı ileri sürer:

> "[Bu bakımdan *Kelimeler ve Şeyler*, Kant'ın Hume'a atfettiği uykudan uyandırıcı rolü, henüz bilinmeyen müstakbel bir Kant için oynayabilir. Böyle bir durumda,

36 *Age.*, s. 30.
37 "Cesaret gücü" ifadesi, çaba (*conatus*) nosyonunun anlamına çok yakın bir anlam üretir.

> *Saf Aklın Eleştirisi* doğa bilimleri için neyse, bu eserin de insan bilimleri için o olduğunu söyleyerek epistemik tarihin mükerrer olmayan tekrar üretiminde bir adımı atlamış olurduk.]* Burada artık doğa ve şeyler meselesi değil, kendi normlarını yaratan bir macera, insana dair ampirik-metafizik kavramın –hatta kelimenin kendisinin– bir gün artık uygun olmayabileceği bir macera söz konusu olduğu için, felsefi ihtiyat çağrısı ile felsefenin olanaklılığın *pratik* koşullarının gün ışığına –zalimden de öte çiğ bir ışık– çıkarılması arasında bir ayrım olmaması kaydıyla."[38]

Bilgi sorunsalının üstün bir konum işgal ediyor göründüğü *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault tarafından geliştirilen analizlerin arka planında bir "pratik felsefe"ye özgü meseleler, üstünkörü bakışın değil, gözetimin "öznelerinin" katılması gereken faaliyetleri hedefleyen meseleler olduğunu kehanetvari bir tarzda tespit etmek için epey bir berraklık ve felsefi ihtiyat gerekiyordu. Canguilhem'in en baştan hissettiği gibi, çalışmalarının devamında Foucault'nun bu tür meselelere verdiği önem gitgide artacaktı.

Fransızcadan çeviren: A. Nüvit Bingöl

* Köşeli parantezdeki cümle, esas alıntının anlaşılırlığını sağlamak amacıyla çeviride eklenmiştir (ç. n.).

38 *Age.*, s. 274.

dosya

NEOLİBERALİZMDE ÖZNELLİK



Şeyleşme ile Tanıma Arasında Öznelerarasılık

TERENCE HOLDEN

Giriş

Siyasal öznellik fikri bireyin toplumda kapladığı mekân ile ilgili bir öz-farkındalığa işaret eder, bu öz-farkındalık aynı zamanda toplum içerisindeki diğer bireylerle müşterek hedefleri gerçekleştirmek amacıyla birleşmenin temel dayanağı halinde ortaya çıkar. Başka bir deyişle, bu öz-farkındalığın üzerinden, herhangi bir öznenin katıldığı ilksel ilişkiler öbeği, başlangıç noktasından fazla sapmayan bir topluluk idealine göre yeniden yapılanır. Siyasal

Intersubjectivity Between Reification and Recognition

TERENCE HOLDEN

Introduction

The idea of political subjectivity implies a self-awareness relating to the place which one occupies in society, a self-awareness which in turn serves as a foundation for uniting with others towards the pursuit of shared goals. Otherwise put, across this self-awareness, the initial nexus of relations in which any given subject is embedded is remodelled according to an ideal of community which does not stray too far from its point of departure. One might even say that theorizing about political subjectivity finds its imperative in the need

öznelliği kuramsallaştırmanın kuralları, tabiatı gereği akışkan ve dinamik olan öznelerarasılığın içerisinde meydana gelen bir geçişin pazarlığında tesis edilir. Eleştirel Kuram bu öznelerarası boyutu siyasal öznellik sorusunun içinde farklı şekillerde ifade etti: en güncel örnekler, Frankfurt okulunun bünyesindeki "iletişimsel dönüş" sonrası okulun içerisindeki kuramcılar tarafından yeğlenen *tanıma* fikri; henüz filizlenmeye başlayan, ilk kez Lukacs tarafından dile getirilmiş ve Adorno gibiler tarafından ilerletilmiş, aynı zamanda da *şeyleşme* fikrinin açık bir eleştirisi olan öznelerarasılık modeli. Şeyleşme, çoğu zaman yıpranmış ve çağdışı bir paradigma olarak sunulur; diğer taraftan, çoğu kimse Frankfurt okulunda şöhrete ulaşan tanıma paradigmasının okulun eleştirel gücünün körelmesine yol açtığını savunur. Fikrimce, bu iki eleştiri de kaçınılmazdır ve bu tespitin ışığında tanıma ve şeyleşme paradigmalarının sorunsal olarak nitelendirilebilecek yönlerinin çözümüne bir bakış olarak bu iki paradigmanın arasındaki doğal iletişim hatlarını izleyeceğim. Lukacs'ın şeyleşme kavramının neoliberal koşullar altında yüklendiği değeri ortaya çıkarmaya çalışan bazı güncel çalışmalar oldu, ben de Lukacs'ın, tanıma paradigmasının eleştirel gücünün geliştirilmesinde nasıl yardımcı olabileceğini göstererek Lukacs'ı güncelleme ve canlandırma çalışmalarına katkıda bulunmayı umuyorum.

---

to negotiate the transition internal to an intersubjectivity which is inherently fluid and dynamic. Critical Theory has registered this intersubjective dimension to the question of political subjectivity in different ways: most recently in terms of the idea of recognition favoured by many theorists within the Frankfurt school since its 'communicative turn'; an incipient model of intersubjectivity is also unmistakable as an element of the critique of reification as earlier formulated by Lukacs and developed by the likes of Adorno. Reification is often represented as a worn and outdated paradigm; on the other hand, many consider the rise to prominence of the recognition paradigm within the Frankfurt school to have led to a blunting of its critical edge. I would argue in fact that neither conclusion is inevitable, and in what follows I will pursue some of the natural lines of communication which exists between the reification and recognition paradigms with a view to overcoming the problematic elements of both. There have been a number of recent works which have sought to bring out the value of Lukacs' concept of reification under conditions of neo-liberalism, and I hope to contribute to such efforts at reviving and updating Lukacs by showing how he may be of assistance in sharpening the critical edge of recognition.

Şeyleşme ve Öznelerarasılık

Şeyleşme esasen, "şey-gibi" görülmemesi gereken şeyleri tam da bu hale getiren toplumsal pratiklere yönelen bir eleştiridir. "Şey gibi", yani statik, mekanik ve tam olarak ölçülebilir terimlerle değerlendirilmemesi gereken şey, toplum içerisindeki bireylerin eylem ve etkileşimleridir. Marx, öznelerin tamamlayıcı gereksinimlerini karşılamak için nesne mübadelesi üzerinden bir araya gelmeleri sırasında oluşan kişilerarası ilişkinin yanılsamalı ve kapitalist bağlamda toplumsal açıdan kaçınılmaz bir görünüme bürünmesini yeniden tanımlamıştır: Bu, eşdeğer mübadele değerine sahip nesneler arasında gerçekleşen, altta yatan kişilerarası boyutu silerek nesneleri soyut bir denklemin iki tarafını dengeleyen safi niceliklere indirgeyen bir ilişki görünüşüdür. Lukacs, şeyleşme kuramıyla, Marx'ın meta fetişizmi fikrini, modern toplumların tözel ahlaki kodları soyutlama, farklı eylem biçimlerini salt araçsal verimlilik standartlarına göre parçalayıp yeniden yapılandırma eğilimini takip eden Weberci rasyonalizasyon kuramıyla iletişime geçirerek açmış ve genişletmiştir. Weber'in sunduğu bu standartlar yeniden yapılanan alanın içerisinde vücut bulur ve ona özgü olmakla birlikte, benzerlik gösterdikleri bir kısımdan da söz edilebilir: kendilerinden önce var olmuş ve tözel ahlaki kurallarda, ne kadar kusurlu olsa da bir şekilde ifade bulan bir toplumsal aidiyetin unutulması. Marx ile Weber arasındaki bu diyalogda, yaşayan, dinamik bir toplumsal bütünün birbirlerin-

---

Reification and Intersubjectivity

Reification is orientated essentially towards the critique of social practices which render 'thing-like' what should not be viewed as such. What should not be considered in 'thing-like', which is to say in static, mechanistic and purely quantifiable terms are the actions and interactions of individuals in society. Marx had reconstructed the way in which the interpersonal relation between subjects coming together across the exchange of objects to satisfy their complementary needs comes to take on an illusory yet, under conditions of capitalism, socially unavoidable guise: that of a relation between objects of equivalent exchange value, a relation which erases the underlying dimension of interpersonal communication and reduces the objects themselves to pure quantities balancing both sides of an abstract equation. Lukacs with his theory of reification extended and drew out Marx's idea of commodity fetishism, bringing it into communication with Weber's theory of rationalization which follows the tendency inherent to modern societies towards the abstraction from substantive moral codes and the fragmentation and re-composition of different forms of activity according to standards of purely instrumental efficiency: standards which are internal and unique to each newly composed sphere, yet which are alike in their forgetting of a pre-existing social belonging expressed, however imperfectly,

den kopartılmış parçaları, yepyeni bir "şey-gibi" addedilen varlık dizisi ortaya çıkar: ister işyerinde, ekonomide, devlette, eğitim ve bilim alanlarında ve hatta aile içerisinde olsun, bireyler sadece yalıtılmış edim alanlarıyla karşılaşırlar; bu edim alanları benliğin sadece kısmi ve bağlantısız veçhelerini teşvik ederken, bireyler de benzer bir şekilde birbirlerinin sadece kısmi ve bağlantısız veçheleriyle ilişkiye girer.

Bu şeyleşme eleştirisinin normatif bir standart olarak ortaya çıkan bir öznelerarasılık modelini işaret ettiği açık olmakla birlikte bu modeli anlamlandırma girişimi özenle yapılmalıdır. Şeyleşme paradigmasının güncel yapılandırmaları, şeyleşmiş toplumsal ilişkilerin kişilerarası iletişim düzeyinde dayattığı çarpıtmalara ilkece ilgisiz kalırlar. Chari, şeyleşme paradigmasının değerini, neoliberal ekonomi politiğin gündelik deneyimin "duygulanımsal, bedenlenmiş ve duyusal" boyutlarında nasıl kayda geçtiğini ortaya çıkarma kapasitesinde görür. Benzer biçimde, Gandesha ve Hartle'ın şeyleşme üzerine kolektif çalışması, neoliberalizmin etiği ile değil estetiği ile ya da neoliberal ekonominin öznel arzuları, deneyimi ve öz-anlayışı şekillendiren mikro-politik yankılaşımlarıyla ilgilidir.[1] Görülebileceği üzere, buna benzer çalışmalar öznelerarasılık fikrinin kendisine ve özellikle bu fikre aşırı yatırım yapılmasına

1 Gandesha, S. ve Hartle, l. (ed.), *The Spell of Capital: Reification and Spectacle*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.

---

by substantive moral codes. From this conversation between Marx and Weber, a whole new a series of 'thing-like' entities, the broken-off fragments of a living, dynamic social whole, come into view: whether it be within the workplace, the economy, the state, the spheres of education or science, or indeed the family, individuals encounter only isolated spheres of action; these spheres of action solicit only partial and disconnected aspects of the self and individuals come into relation with only partial and disconnected aspects of each other.

A model of intersubjectivity as normative standard is clearly implied by this critique of reification, although we have to be careful in how we extrapolate it. Recent reconstructions of reification do not concern themselves principally with the distortions imposed by reified social relation at the level of interpersonal communication. Chari rather sees the value of the reification paradigm to lie in its capacity to bring out the way in which neoliberal political economy registers at the level of the 'affective, embodied and sensate' dimensions of everyday experience. Similarly, Gandesha and Hartle's collective work on reification is concerned not with the ethics but with the aesthetics of neo-liberalism, or the micro-political resonance of neo-liberal economics in the shaping of subjective desires, experience and self-understanding (Gandesha and Hartle 2017). Indeed, such works express suspicion

şüpheyle yaklaşır. Chari kendi payına, Honneth'in tanımayı böyle bir model olarak kabul etmesini, iletişimsel dönüş sonrasında Eleştirel Kuram içerisinde yerleşen "öznelerarasılık fetişizmi"nin bir belirtisi olarak görür.

> Eleştirel kuram, iletişimsel dönüşün ikilikçi çerçevesine bağlı kaldığı sürece çağdaş neoliberal kapitalizmin siyaseten yerinde bir eleştirisini formülleştiremeyecektir … Honneth, sermayenin etkisinden asli olarak korunan tarihdışı bir toplumsallık formuna çağrıda bulunarak, kapitalist üretimin, yeniden üretimin ve tüketimin yeni neoliberal biçimlerinin toplumsal yaşamı nasıl dönüştürdüğünü idrak etmek gibi gibi mühim bir görevi yerine getirmektense, toplumsal olanı fetişleştirmektedir.[2]

Söz konusu ikilikçi eğilim, öznelerarasılığı "tarihdışı", değişken bir standarda, Chari'nin şeyleşme paradigması üzerinden açımladığı, toplumsal yaşamın neoliberal yapılanmasına karşı duyarsızlaşmış bir standarda yükseltme girişiminde, toplumsal aidiyetin materyalist ve normatif veçheleri arasında yapay bir ayrım yapılmasına işaret eder. Çağdaş bağlamda, başka faktörlerin yanı sıra sosyal medyanın yükselişinin de ateşlediği daha tinsel, "iletişimsel kapitalizme"

2 Chari, A., *A Political Economy of the Senses: Neoliberalism, Reification, Critique*, New York: Columbia University Press, 2015.

---

towards the very idea of intersubjectivity, certainly towards the overinvestment in this idea. Chari for her part sees Honneth's turn to recognition as such a model to be symptomatic of the 'fetish of intersubjectivity' which has installed itself within critical theory ever since its communicative turn.

> To the extent that critical theory remains bound to the dichotomizing framework of the communicative turn, I argue that it will be unable to formulate a politically relevant critique of contemporary neoliberal capitalism . . . By appealing to an ahistorical form of sociality that is constitutively shielded from the influence of capital, Honneth fetishizes the social rather than taking up the important task of comprehending the ways in which social life is being transformed by new neoliberal forms of capitalist production, reproduction, and consumption (Chari 2015, 67).

The dichotomizing tendency here refers to the artificial separation of materialist and normative aspects of social belonging in the attempt to raise intersubjectivity into something of an 'ahistorical', inviolable standard, one which is desensitized to the neoliberalist structuring of social life which Chari explores via appeal to reification. There is indeed the danger,

dönüş,[3] tanıma benzeri herhangi bir öznelerarasılık modelinin, meta fetişizmi ve rasyonelleştirmenin birleşik etkisiyle içi boşaltılmış toplumun yeniden sersemletici bir büyülenmeye teslim edilmesinin temel unsuru olan şeyleşme gösterisinde sönümlenmesi gibi bir tehlikenin gerçekten söz konusu olduğunu gösterir: böyle bir iletişimsel kapitalizmde, tanıma da gerçekte, neoliberalizmin nihilist çekirdeğini gizlemeye yarayan önemli bir meta olacaktır.

Şeyleşmeyi içselleştirmemiz durumunda, koşullardan bağımsız olarak daima başvurabileceğimiz, bozulmamış bir öznelerarasılık standardının mümkün olmayacağı konusunda Chari kesinlikle haklıdır; bununla birlikte, bu şüphenin, eleştirisinde işaret ettiği üzere, tanıma ve şeyleşme paradigmaları arasında karşılıklı dışlamayı gerektirdiğine katılmıyorum. Şeyleşme paradigmasını başlangıç noktası olarak aldığımızda, tanıma paradigmasının etkisiz bir tarihdışı model olduğu ya da şeyleşme merasiminin bir unsuru olduğu sonucuna varmak zorunlu değildir. Buradaki niyetim, tanımayı şeyleşmiş bir toplumsal düzen gösterisindeki herhangi bir unsur konumunda bırakmaksızın, şeyleşmenin tanıma açısından şüpheli konumunu benimseyebileceğimiz bir perspektif edinecek şekilde tanıma ile şeyleşme paradigmalarını iletişime geçirmek.

3 Dean J., *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics*, North Carolina: Duke University Press, 2009.

---

following the contemporary turn towards a more immaterial, 'communicative capitalism' (Dean 2009), fueled among other factors by the rise of social media, that any model of intersubjectivity such as recognition might be absorbed into the spectacle of reification, as an elementary of the obfuscating re-enchantment of a society hollowed out by the combined effects of commodity fetishism and rationalization: recognition in effect would become a prime commodity under such a communicative capitalism, one which serves to conceal the nihilistic core of neoliberalism.

Chari is certainly correct that, if we internalize the perspective of reification, we may not allow ourselves any inviolate standard of intersubjectivity to which we may always appeal whatever the circumstances; however, I do not accept that such suspicion entails, as her critique suggests, a relation of mutual exclusion between the reification and recognition paradigms. By adopting reification as point of departure, we are not compelled towards the conclusion that the recognition paradigm constitutes an impotent ahistorical standard or indeed element of the spectacle of reification. What I intend to do here is to bring reification and recognition into communication in such a way as to arrive at a perspective from which we may interiorize the suspicion of the former towards the latter without thereby abandoning recognition to the status of element within the spectacle of a reified social order.

İletişimde Tanıma ve Şeyleşme Paradigmaları

Şeyleşme paradigmasını tanıma paradigmasıyla iletişime geçirmenin doğru açısını yakalamak amacıyla, yanlış yaklaşım açısını tespit etmekle işe başlayacağım: Söz konusu yanlış yaklaşım, Honneth'in Lukacs'ı doğrudan ele alırken benimsediği açıdır.

Honneth şeyleşme paradigmasını şu şekilde tanımlar: şeyleşme "öznenin, çevresiyle etkileşiminde anlayışlı bir katılım sergilemediği, bunun yerine çevresiyle fiziksel ve varoluşsal bir teması olmayan, tarafsız bir izleyici perspektifine yerleştirildiği"[4] tutum ile aynı kapıya çıkar. Başkalarıyla olan ilişkimiz asli olarak öncel bir bağlılık veya anlayışlı bir katılım üzerinden nitelenir: herhangi bir bilinçli seçimden önce gelmesi anlamında önceldir; bu katılım, bedenlenmiş, toplumsal bir varlık olarak varoluşumuzun kaçınılabilir bir halini tesis eder. Şeyleşme, başkalarıyla ayrık, hesapçı bir ilişkinin varsayılması sonucunda bu öncel katılımın unutulmasıdır. Başkalarıyla anlayışlı bir meşguliyetin asli biçimi tanımadır; şeyleşme bu tanımanın unutulmasını temsil eder. Kısacası Honneth şeyleşmeyi, bir yanlış tanıma biçimi olarak yorumlar. Daha ileride kaydettiği üzere:

4 Honneth, A., *Reification: A New Look at an Old Idea*, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 24.

Reification and Recognition in Communication

With a view to finding the right angle of approach to bringing reification into communication with recognition, I will start by identifying the wrong angle of approach: that of Honneth in his direct engagement with Lukacs.

Honneth defines reification in the following terms: reification amounts to an attitude in which 'the subject is no longer empathetically engaged in interaction with his surroundings, but is instead placed in the perspective of a neutral observer, psychically and existentially untouched by his surroundings' (Honneth 2008, 24). Our relations with others are fundamentally characterized by a prior commitment or empathetic engagement: prior in the sense of preceding any conscious choice; this engagement constitutes an escapable aspect of our existence as an embodied, social entity. Reification amounts to a forgetting of this prior engagement through the assuming of a detached, calculating relation with others. The original form of empathetic engagement with others is recognition; reification represents its forgetting. Reification, in short, is interpreted by Honneth as a form of misrecognition. As Honneth tells us later:

> 'the kind of ignorance of antecedent recognition arises that we have described as the core of

> "bütün öznelerarası şeyleşmelerin özü olarak tasvir ettiğimiz öncül tanıma konusundaki bilgisizlik ortaya çıkar. Bu tür eğilimleri ifade eden mevcut toplumsal gelişmelerin spektrumu, iş sözleşmelerinin hukuki özünün giderek içinin boşaltılmasından, çocukların potansiyel yeteneklerinin salt bir genetik ölçüm ve manipülasyon meselesi olarak görüldüğü bir pratiğin ilk göstergelerine kadar uzanır."[5]

Bu durum pratikte, şeyleşme paradigmasının, tanıma paradigmasının daha önceki, kusurlu bir tahminine indirgendiği anlamına gelir. Bu yaklaşımın kurtarılması zorunludur ama bu kurtarma girişimi sonucunda elde Lukacs'a dair pek bir şey kalmayacaktır.

Honneth'in anladığı şekliyle, şeyleşme paradigmasının bu şekilde soğurulduğu tanıma paradigmasının bir tanımını yapalım. Bir öznelerarasılık modeli olarak tanıma paradigmasının asli unsuru, karşılıklı olumlamanın ezeli bir dinamiğini yansıtmasıdır. Honneth'in terimleriyle, tanıma dinamiği, karşılıklı kesişen kendini-gerçekleştirme yörüngeleri üzerinden başkalarıyla girdiğimiz etkileşimlerde arzularımızın "onaylandığı" bir dinamiktir. İçinde bulunduğumuz dünyadan kopmuş bir halde, kendiyle-ilişkinin sahiciliğini ya da kendine yasa koymanın ahlaki inşacılığını öncelikli kılmanın

5 *Age.*, s. 80.

> all intersubjective reification. The spectrum of current social developments that reflect such tendencies run from the increasing hollowing-out of the legal substance of labor contracts all the way to the first indicators of a practice in which children's potential talents are regarded solely as an issue of genetic measurement and manipulation' (Honneth 2008, 80).

In practice, this means that the reification paradigm is reduced to an earlier, imperfect anticipation of the recognition paradigm. It is to be salvaged, and very little of Lukacs ultimately remains across this salvaging.

I should give a definition of the recognition paradigm, as Honneth understands it, into which the reification paradigm is thus absorbed. Constitutive for recognition as a model of intersubjectivity is that it projects a primordial dynamic of reciprocal affirmation. In Honneth's terms, the dynamic of recognition is one in which our desires are 'confirmed' through interactions with others across mutually intersecting trajectories of self-realization. As opposed to any prioritizing of the authenticity of self-relation or of the moral constructivism of self-legislation in detachment from the world we find ourselves in, recognition emphasizes that successful self-constitution, an 'affirmative relation to self', requires an affirmative relation with others across which our identity is confirmed as valuable within a

aksine, tanıma başarılı bir öz-oluşumun, yani "kendiyle olumlayıcı bir ilişki kurmanın", başkalarıyla belirli bir toplumsal bağlamda kimliğimizin değerinin tasdik edildiği olumlayıcı bir ilişki biçimini gerektirdiğini vurgular.[6] Bu karşılıklı olumlama dinamiğinin toplumsal ontolojik temelini, Hegel'in *Sittlichkeit* [etik yaşam] modelinin çağdaş yapılandırması oluşturur. Hegel *Sitte* kavramını ya da bir toplumun ahlaki törelerini, özgürlüğün ifadesinin kültüre dayalı ortamı olarak tesis eder; bu haliyle de sadece evrensel bir ahlaki yasayla uyum içindeki edimlerin gerçekten özgür sayılabileceğini savunan Kant'a karşı çıkar. *Sittlichkeit*'ın bu modelinde kendimizi, bize birtakım ödevler yükleyen ilişki ağlarının ya da eylem alanlarının içerisinde buluruz; fakat bu ödevler kısıtlama olarak değil, bu alanlar içerisinde birbirlerine bağlı rollerin ifası için bir araya gelen bireylerin karşılıklı kendini-gerçekleştirmesinin vasıtaları olarak anlaşılmalıdır. Modern toplumlarda bu alanlar öncelikle aile, sivil toplum ve devlettir ve Honneth'in bu *Sittlichkeit* modelini okumasında karşılıklı olumlama dinamiği, bu tür somut eylem alanlarının içerisinde niteliksel olarak farklı yollardan sahneye konur. Bununla birlikte, bu dinamikler bir öğrenim sürecinin farklı aşamaları olarak gruplanabildikleri tek bir kapsayıcı dinamiği oluşturmak üzere bir araya

6 Honneth, A.,*The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts,* çev. Anderson, J., Cambridge: Polity Press, 1995.

---

given social context (Honneth 1995). The social ontological foundation for this dynamic of mutual affirmation is the contemporary reconstruction of the Hegelian model of *Sittlichkeit*. Hegel establishes the *Sitte* or ethical customs of a society as a cultural grounded medium for the expression of freedom, thereby rejecting Kant for whom only those acts in conformity with a universal moral law may be considered truly free. According to this model of *Sittlichkeit*, we find ourselves emmeshed within webs of relations or spheres of action which impose certain duties; however, these duties are not to be understood as constraints, rather the means towards the reciprocal self-actualization of those individuals brought together across the enactment of interdependent roles within these spheres. Principle among these spheres within modern societies are the family, civil society and the state, and in Honneth's reading of this model of *Sittlichkeit*, the dynamic of mutual affirmation is enacted within such concrete spheres of action in qualitatively different ways. These dynamics nevertheless assemble to form a single overarching dynamic to the extent that they can be grouped together as different stages of a learning process: in passing from one sphere to the next we arrive at an ever richer understanding of ourselves across the different roles we assume.

Following Honneth, we are to take this dynamic of mutual recognition as point of orientation in the attempt to salvage from reification its normative core: why might such a

toplanır: bir alandan ötekine geçerken kendimize dair anlayışımız da giderek zenginleşir.

Honneth'a göre, bu karşılıklı tanıma dinamiğini, onun normatif özünü şeyleşme paradigmasının içinden kurtarma girişiminin konumlanma noktası olarak kullanmamız gerekir: böyle bir kurtarma neden gereklidir? Şeyleşme paradigmasının sorunu, idealist bir kimlik modelinde kemikleşmiş olmasıdır. Lukacs'ın modeline göre şeyleşme koşullarında belirsizleşen temel toplumsal gerçeklik, özneyle nesne arasında başlangıçtan beri var olan bir birliktir. Toplumsal bütünün "şey-gibi" parçalarıyla karşı karşıya kalan özne, kendisine "yabancı" olarak karşı konulan ve kendi yaşam biçimlerini yazgı ya da bir "ikinci doğa" olarak dayatan bir toplumun içerisinde bulur. Oysa toplum nihayetinde tekil bir kolektif özne çevresinde iş gören bireylerin ürünüdür: dolayısıyla, bireyler olarak böylesine kaçınılmaz ve statik bir nitelik üslenen bu "ikinci doğa"yı devamlı yeniden yarattığımız gerçeğini göremez hale geliriz. Honneth, şeyleşmeyi başkalarıyla ilişkilerimizin başlangıçtaki olumlayıcı ve katılımlı doğasını unutan bu kopukluk tutumu olarak tekrar formülleştirirken, onu statik bir toplumsal düzen görüntüsünün belirsizleştirdiği, idealist dinamik özne-nesne birliği modeline bağımlılığından kurtarmaya girişmektedir.

Bununla birlikte, şeyleşmeyi idealizmin bütün izlerinden arındırmak isteyen Honneth, şeyleşme paradigmasının özneler arasılık modellemesindeki

---

salvaging be necessary? The problem with the reification paradigm is that it is too rooted in an idealistic model of identity. The underlying social reality which, according to Lukacs' model, is obscured under conditions of reification is a primordial unity between subject and object. Facing the 'thing-like' fragments of a social whole, the subject finds itself in a society which confronts it as alien, which imposes its forms of life as a kind of fate, a 'second nature'. Yet society is ultimately the product of individuals working under the banner of single collective subject: as individuals, we lose sight thereby of the underlying reality that we ourselves continually reproduce this 'second nature' which takes on such a fateful, static character. Honneth, by reformulating reification as an attitude of detachment which forgets the primordially affirmative and engaged nature of our relation to others, is attempting to free it from its dependence on this idealist model of a dynamic subject-object unity obscured by the reified spectacle of a static social order.

Yet in seeking to purify reification of all traces of idealism, Honneth loses sight of where the real significance of reification for the modelling of intersubjectivity lies. By interpreting the distinction between reification and recognition as a shift in attitude from a detached stance of objectification to an empathetic stance of engagement, Honneth drastically limits its scope. As Gandesha puts it, 'Honneth seems to suggest that the phenomenon of reification

esas önemini göremez olur. Şeyleşme ve tanıma arasındaki ayrımı kopuk bir nesneleştirme duruşundan, anlayışlı bir katılım duruşuna kayma olarak yorumlayınca, bu ayrımın kapsamını epey daraltır. Gandesha'nın ifadesiyle "Honneth, şeyleşme olgusunun gönüllü bir perspektif değişimiyle basitçe düzeltilebilen, bireysel düzeyde, dolayısıyla bir öznel mizaç meselesi olarak kavranabileceğini savunuyor gibidir."[7] Şeyleşmeyi, bireylerin benimseme eğiliminde olduğu ama özgürlük içinde terk edebileceği belirli bir perspektif olarak yeniden biçimlendiren Honneth, Lukacs'ın Weberci rasyonelleştirme perspektifine ve onun içerdiği parçalanma ve yeniden yapılanmaya başvurmasının çıkarımlarını tam anlamıyla kayda geçmemiştir. Bu son boyut hesaba katıldığında, şeyleşme artık bireyin tavrındaki bir değişim değil, toplumun bütününe ıstırap veren "mahdut bir yapısal kriz" ya da bir patoloji veçhesi edinir. Şeyleşme paradigmasının teşkil ettiği zorluğun, etik düzen, Hegel'in *Sittlichkeit*'ı düzeyinde kaydedildiğini söyleyebiliriz: şeyleşmiş toplumsal koşullarda bireylerin peşinden gittiği hedefler, bahsedilen alanlar tarafından dayatılmamaktadır; benliğin bu alanlara yöneltilen yalıtılmış veçheleri bir öğrenme sürecinin birbirini tamamlayıcı aşamalarını oluşturacak şekilde kaynaşmaz; bireylerin bu alanlarda kurduğu

7 Gandesha, S., "Reification between Autonomy and Authenticity: Adorno on Musical Experience", S. Gandesha ve J. Hartle (ed.), *The Spell of Capital: Reification and Spectacle*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017, s. 43.

---

can be understood simply at the level of the individual and therefore as a matter of subjective disposition that can be simply corrected by a rather voluntaristic change of perspective' (Gandesha 2017, 43). In recasting reification as a certain perspective which individuals have the tendency to assume, yet which they may freely abandon, Honneth does not fully register the implications of Lukacs' appeal to the Weberian perspective of rationalization, and the fragmentation and recomposition which it entails. If we take the latter dimension into account, then reification no longer assumes the aspect of a shift in attitude on the behalf of the individual, rather that of a 'determinate structural crisis' or pathology which afflicts society as a whole. We might say that the challenge which reification represents registers at the level of the ethical order, the *Sittlichkeit* of Hegel: under reified social conditions, the aims which individual pursue are not those imposed by the spheres themselves; the isolated aspects of the self which are engaged within these spheres do not cohere to form the complementary stages of a learning process; the relations into which individuals enter within these spheres do not cohere to form intersecting trajectories of self-realization. In thus accusing Honneth of misunderstanding the nature of the challenge of reification, I am in one sense simply coming back to Chari's critique. Reification takes place at a level to which Honneth is blind since he appeals to an 'ahistoricizing form of sociality'. The structur-

ilişkiler, kendini-gerçekleştirme sürecinin kesişen yörüngelerini oluşturacak şekilde kaynaşmaz. Honneth'i şeyleşmenin teşkil ettiği güçlüğün yapısını yanlış anlamakla eleştirerek bir bakıma Chari'nin eleştirisine geri dönmüş oluyorum. Şeyleşme, "tarihdışı kılan toplumsallık biçimine" çağrıda bulunan Honneth'in tam da bu nedenle kör kaldığı bir düzeyde gerçekleşir. Bu bağlamda, yapılandıran güç, çağdaş toplumun etik düzenini yeniden şekillendiren kapitalist üretimin, yeniden üretimin ve tüketimin neoliberal biçimleridir. Bireyler, Honneth'in ima ettiği anlamda bir epistemik tutum değişimi sergilesin ya da sergilemesin, pratikte bu toplumsal gerçeklikle angaje olmalı ve onun davranışsal normlarını varsaymalıdırlar.

Bu durumda bir kez daha, tanımanın şeyleşmeyi eleştirme ve onun ötesine bakma güçlüğüyle ya da çağdaş bağlamda yeniden yapılanmış haliyle neoliberalizmin mikro-politik yapılandırıcı rolüyle baş etme yeterliliği olmadığı sonucuna mı varıyoruz? İki nedenden dolayı bu sonuca varmanın gerekli olmadığını düşünüyorum.

İlki, şeyleşmiş toplumsal koşullarda dahi tanımanın gerçekleşiyor olmasıdır. Bireyler eylem alanlarının dayattığı ödevleri, kendini-gerçekleştirmenin kipleri olarak tespit eder ve bu alanlarda üstlendikleri roller üzerinden birbirlerini olumlarlar. Başka türlüsü ellerinden gelmez ve tam bu noktada, Lukacs'ın şeyleşme paradigmasının bir kısıtlaması baş gösterir. Lukacs'ın

---

ing force in this case would be neoliberal forms of capitalist production, reproduction, and consumption which have remodelled the ethical order of contemporary society. Whether or not individuals carry out an epistemic shift in attitude in Honneth's sense, they must practically engage with this social reality and assume its behavioural norms.

Are we then drawn once again towards the conclusion that recognition is not commensurate to the challenge of critiquing and looking beyond reification or, understood in terms of its contemporary reconstruction, the micro-political structuring role of neoliberalism? I do not think this conclusion is necessary for two reasons.

The first is that even under reified social conditions, recognition does take place. Individuals do come to identify the duties imposed by spheres of action as modes of self-actualization and do affirm each other across the roles which they assume within these spheres. Individuals cannot help doing so, and here a limitation of Lukacs' reification paradigm shows itself. The contemplative, detached attitude of individuals towards the social reality in which they find themselves, which Lukacs considers to be a symptom of structural reification, and which Honneth transforms into the core expression of reification, is strictly speaking impossible. For Lukacs, individuals take this attitude of detachment as much from the isolated and partial aspect of their subjectivity engaged across social interaction

yapısal şeyleşmenin bir belirtisi olarak gördüğü, Honneth'in ise şeyleşmenin esas dışavurumuna dönüştürdüğü şey, yani bireylerin içinde bulundukları toplumsal gerçeklik karşısında takındıkları derin düşünceli, ilişkisiz tutum tam anlamıyla mümkün değildir.

Lukacs'a göre bireylerin bu ilişkisizlik tutumu toplumsal etkileşime katılan öznelliklerinin yalıtılmış ve kısmi veçhesinden kaynaklandığı kadar, şeyleşmiş koşullar altında başkalarından da bu tutumu görürler. Lukacs, öz anlayışımızın başkalarıyla ilişkimize ne kadar bağlı olduğunu, başkalarıyla ilişkilerimiz üzerinden özne olduğumuzu hesaba katmaz. Kopukluğun imkânsız oluşunun tanımaya içkin bir iki değerliliği ortaya çıkardığına şüphe yok. Althusser bu tanıma dinamiğini, bilimsel veya entelektüel mübadelenin karmaşık seviyesinden çok gündelik iletişim seviyesinde işleyen bir ideoloji formu olarak değerlendirir;[8] ve bundan asla şüphe duyulmayabilir. Tanımayı, şeyleşmiş bir toplumsal düzenin altında yatan yapısal gerçekliği gizleyen bir çeşit gösteri olarak yorumlayabiliriz. Bununla birlikte tanıma, herhangi bir kapsayıcı yapısal ilkeden, bir başka deyişle, bu tür şeyleşmiş toplumsal koşulların mevcut olup olmamasından bağımsız işlediğinden, sorunlu bir manada ideolojiktir.

8 Althusser, L., *"Ideology and ideological state apparatuses (notes towards an investigation",. "Lenin and philosophy" and other essays* (çev. Brewster, R), New York: Monthly Review, 1970 içinde s. 154-76.

---

as they do from others under reified social conditions. Lukacs does not take into account the extent to which our self-understanding is bound to our relation with others, the extent to which we become subjects across our relations with others. Certainly, this impossibility of detachment reveals an ambivalence inherent to recognition. Althusser consider this dynamic of recognition to amount to a form of ideology which functions not at the rarified level of scientific or intellectual exchange, rather at the level of everyday communication (Althusser 1970); and we may never cast of such suspicion. We might interpret recognition as a form of spectacle which obscures the underlying structural reality of a reified social order. Yet recognition is ideological in a problematic sense by virtue of the very fact that it operates independently from any overarching structuring principle: that is to say, whether such reified social conditions are in place or not. Recognition is ambivalent certainly, but this does not necessarily disbar it from functioning as normative point of orientation for critique, especially if we take into consideration the fluid and dynamic nature of intersubjectivity which I evoked at the outset.

The second reason why we need not abandon recognition becomes clear once we retrace the genealogical path which leads critical theory from the reification to the recognition paradigm.

Tanıma paradigmasının müphem olduğu doğrudur ama bu, özellikle de, daha önce bahsettiğim, öznelerarasılığın akışkan ve dinamik doğası ışığında, onun eleştiride normatif bir yönelim noktası işlevi görmesine engel değildir.

Tanıma paradigmasını terk etmenin zorunlu olmayışının ikinci nedeni, eleştirel kuramı şeyleşme paradigmasından tanıma paradigmasına yönelten soykütük hattını takip ettiğimizde açığa çıkar.

Sorun Olarak Şeyleşme, Çözüm Olarak Tanıma

Şeyleşme ve tanıma arasındaki bağıntının daha geniş bir resmini görebilmek için, bir kez daha Honneth'in bu bağıntıyla ilgili değerlendirmesinin ötesine bakmak durumundayız. Honneth şeyleşmenin bir kilit unsurunu daha, onun esas hedefini göremez hale gelmiştir. Lukacs, düşüncesinin idealist özünü teşkil eden, temel "özne-nesne birliğini" şu şekilde tanımlar:

> "... Bu birliği anlamak için hem bu sorunların çözüleceği yerleşkeyi keşfetmek hem de tarihin öznesi olan 'Biz'i; eylemleri tarihin ta kendisi olan 'Biz'i somut bir şekilde ortaya koymak gerekir."[9]

9 Lukacs, G., *History and Class Consciousness: studies in Marxist dialectics*, çev. Livingstone, R., Londra: Merlin Press, 1967, s. 145.

Reification as Problem, Recognition as Solution

We must again look beyond Honneth's account of this relation to see the wider picture of the relation between reification and recognition. Honneth has lost sight of another key aspect of reification, its very objective. Lukacs defines the underlying 'unity of subject and object', the idealist core of his thinking, in the following terms:

> '. . . To comprehend this unity, it is necessary both to discover the site from which to resolve all these problems, and also to exhibit concretely the 'we' which is the subject of history, that 'we' whose action is in fact history' (Lukacs 145).

We are faced with a society composed of fragmentated spheres of action and isolated individuals, and the goal is to decode this society into the 'We' which underlies it. These spheres are to be interpreted together as the collaborative product of these individuals. One reason why this aspect is entirely lost from Honneth's reconstruction of reification is the close association of this 'We' with the underlying subject-object unity which is symptomatic of the idealist prejudice of Lukacs' work. The 'We' loses itself in the 'I' of the idealist projection of a collective social subject which creates itself across history. This is a collective 'I', or

Parçalı eylem sahalarından ve yalıtılmış bireylerden oluşmuş bir toplumla karşı karşıyayız ve hedef, bu toplumu deşifre ederek, altında yatan "biz"i ortaya çıkarmak. Bu sahaların hep birlikte, bu bireylerin ortak ürünü olarak yorumlanması gerekir. Bu unsurun, Honneth'in şeyleşme inşasında tamamen ortadan kalkmasının bir nedeni de, bu "Biz"in Lukacs'ın çalışmasının idealist önyargısının belirtisi olan temel özne-nesne birliğiyle yakından ilintili olmasıdır. "Biz", tarih boyunca kendini yaratan kolektif toplumsal öznenin idealist bir yansıması olan 'Ben" içinde kaybolur. Bu, Lukacs'ın zamanının proletaryasıyla özdeşleştirdiği kolektif "Ben", ya da özne-nesne birliğidir: proletarya emeği üzerinden öznelliğin üretici gücünü bedenlendirmiş, eşzamanlı olarak şeyleşmiş toplumsal koşulların nesneleştirici etkilerine doğrudan maruz kalmıştır. Lukacs güçlü siyasal öznellik modeline işte böyle varmış, fakat karşılığında yüksek bir bedel ödemiştir.

Tanıma paradigmasının çıkış noktası olan kolektif bir "Ben"in içine çökmüş "Biz"in bu sorunsalını tanıma paradigmasının çıkış noktası olarak alırsak, şeyleşme ve tanıma arasındaki bağıntıya dair farklı bir görüş de ortaya çıkar. Bu görüş, hem Honneth'in hem de tanıma paradigmasını reddeden güncel şeyleşme inşalarının sunduğundan farklı bir görüştür. Lukacs'ın "Biz"i şeyleşmiş toplumsal koşulların eleştirisinin normatif yönelim noktasını tesis etmekle birlikte, idealizmle bağlantısı onu kusurlu kılar. Bu durumda meselenin aldığı

---

subject-object unity, which Lukacs identified with the proletariat of his time: through its labour, the proletariat embodied the productive power of subjectivity and simultaneously suffered most immediately the objectifying effects of reified social conditions. Lukacs thus arrives at a strong model of political subjectivity, yet at a high price.

If we take this problematic of the 'We' which has been collapsed into a collective 'I' as point of departure for the recognition paradigm, then another view of the relation between reification and recognition comes into view. This is a fundamentally different view of the relation than that presented by either Honneth or indeed the recent reconstructions of reification in their rejection of the recognition paradigm. Lukacs' We constitutes the normative point of orientation for the critique of reified social conditions, yet it is tainted by association with idealism. The question then becomes: how do we formulate the We obscured under conditions of reification so that it does not collapse into an idealist I? The implicit response across the evolution of critical theory in its communicative turn is the formulation of the recognition paradigm. Once we render this turn explicit, it fundamentally changes our understanding of the relation between the two paradigms. If we understand recognition as the framework required for elaborating a We detached from the idealist I, then we can no longer interpret the recognition paradigm as a replacement for the reifica-

şekil şudur: şeyleşme koşulları altında gizli kalmış "Biz"i idealist bir "Ben"e dönüşmeyecek şekilde kurmanın yolu nedir? Eleştirel kuramın iletişimsel dönüş sonucunda geçirdiği evrim sürecinde şekillenen örtük yanıt, tanıma paradigmasının formülasyonudur. Bu dönüşü sarih bir şekilde ortaya koyduğumuz anda, bu iki paradigma arasındaki bağıntıya dair anlayışımız önemli derecede değişir. Eğer tanımayı idealist "Ben"den ayrılmış bir "Biz"i ayrıntılandırmak için gerekli olan bir yapı olarak anlarsak, tanıma paradigmasını, Honneth'in anladığı şekilde, şeyleşme paradigmasının bir ikamesi olarak yorumlayamaz hale geliriz: tanıma daha çok, şeyleşme paradigmasına içkin bir sorunsala verilen tepki halini alır.

Tanımaya dönüş yapma tarzının, şeyleşmeye içkin olan bu sorunsala verilen bir yanıtı temsil ettiği, özellikle Habermas'ın son dönem eserlerinde açıkça görünür hale gelir. Habermas'ın çalışmalarının, Frankfurt Okulunun önceki neslinin idealizm kalıntıları içeren yönelimlerinden uzaklaştığı herkesin malumudur. Eleştirel kuramı, bilen ve eyleyen öznenin öz-gönderimi niteliğindeki bir etik bütünlük modelinden farklı bir yerde temellendirmeyi görev beller.[10] Bununla birlikte, kolektif "Ben"in öz-gönderimci modeline yönelimi terk etmiş olsa da, toplumsal düzenin bütüncül anlayışına yönelimi terk etmediğini de

10 Habermas, J., *Philosophical Discourse of Modernity*, çev. Lawrence, F., Cambridge: Polity Press, 1987, s. 295.

---

tion paradigm, as Honneth understands it: recognition takes on the aspect rather of the response to a problematic internal to the reification paradigm.

The way in which the turn to recognition represents a response to this problematic internal to reification comes into view most clearly in the later work of Habermas. It is of course no secret that Habermas' work represents a turn away from the residually idealist tendencies of the earlier generation of the Frankfurt School. He sees it as his mission to orientate critical theory away from this model of the ethical totality as self-reference of knowing and acting subject (Habermas 1987, 295). We should note, however, that while he abandons this aspiration towards the self-referential model of a collective 'I', he does not abandon the aspiration towards a holistic comprehension of the social order. His goal is still to identify a 'solidary social practice as the locus of a historically situated reason in which the threads of outer nature, inner nature and society converge'. When he writes of 'the fateful causalities of distorted communicative relationships', as well as 'suffering from the disfigured totality of social life' it is clear that he is channeling Lukacs while taking him in a new direction (Habermas 1987, 306). This new direction is recognition:

gözden kaçırmamak gerekir. "Dış doğanın, iç doğanın ve toplumun birbirine kavuştuğu, tarihsel olarak konumlanmış aklın mevkii olan müteselsil bir toplumsal pratiği" tespit etme hedefinden vazgeçmemiştir. "Bozulmuş iletişimsel ilişkilerin kaçınılmaz nedensellikleri" ve "toplumsal yaşamın biçimsizleşmiş bütünlüğünün getirdiği ıstırap"tan bahsederken Lukacs'la bağlantı kurarken bir yandan da onu yeni bir yöne soktuğu açıktır.[11] Bu yeni yön tanımadır:

> "Özbilinç paradigması, yalıtılmış halde bilen ve eyleyen bir öznenin kendiyle ilişkisi, bir başkasıyla yer değiştirir – bu, karşılıklı anlayış paradigmasıdır, iletişim aracılığıyla toplumsallaşan ve birbirlerini karşılıklı tanıyan bireyler arasındaki öznelerarası ilişki paradigmasıdır."[12]

Habermas burada Derrida ve Foucault'yla açık bir sohbet yürütmektedir ama bir yandan da Lukacs ile örtük bir söyleşi de söz konusudur. Aslına bakılırsa, Habermas bize, "dış doğa, iç doğa ve toplumun" kavuşmasını bu karşılıklı tanıma bağlarının sağlayacağını söylemektedir. Normatif bir yönelim noktası olarak bir "Biz" modelini sağlamak için, karşılıklı tanıma, kolektif öznenin öz gönderimi modelinin yerine geçer. Kolektif öznelliğin "Ben"ine geri dönüşü

11 *Age.*, s. 306.
12 *Age.*, s. 310.

> 'The paradigm of self-consciousness, of a relation-to-self of a subject knowing and acting in isolation, is replaced by a different one – by the paradigm of mutual understanding, of the intersubjective relationship between individuals who are socialized through communication and reciprocally recognize each other'. (Habermas 1987, 310)

Habermas' explicit conversation here is with Derrida and Foucault, yet an implicit conversation is also taking place with Lukacs. Habermas in effect is telling us that it is now these ties of mutual recognition which are to ensure the convergence of 'outer nature, inner nature and society'. Mutual recognition is to replace the model of the self-relation of a collective subject in providing a model of the We as normative point of orientation. What prevents a backsliding into the I of collective subjectivity is that the We which is knitted together across relations of recognition is more complex and stratified in character. Habermas tells us that the norms which bind individuals into a community, which constitute the foundation of society's We, are pre-reflective in character: they constitute background assumptions which are not always explicitly articulated, yet which nevertheless implicitly inform our conduct in society. In cases of disagreement, these pre-reflective norms must be reflectively channeled by individuals across a process of dialogue and assume a slightly different form

önleyen şey ise, tanıma ilişkileri boyunca örülen "Biz"in daha karmaşık ve katmanlı nitelikte oluşudur. Habermas bireyleri bir topluluk içinde bir araya getiren, toplumun "Biz"inin temelini tesis eden normların, düşünüm-öncesi nitelikte olduğunu söyler: bu normlar her zaman sarih bir şekilde eklemlenmemiş arkaplandaki varsayımları tesis etmekle birlikte, toplum içindeki davranışlarımızı da örtük bir şekilde beslerler. Anlaşmazlık durumlarında bu düşünüm-öncesi normlar bir diyalog süreci üzerinden bireyler tarafından düşünümsel bir şekilde yönlendirilmeli ve her seferinde, bu yönlendirme sırasında az da olsa farklı bir şekil almalıdır. "Biz" bu farklı katmanlar boyunca, arka plandaki düşünüm öncesi norm kümeleri ve bu normların bireyler tarafından bilinçli bir şekilde içselleştirilmesi üzerinden kademe kademe ilerletilir. Tanıma ilişkileri ise, birbirlerinin içine yıkılamayan, dolayısıyla öz-gönderimde bulunan birleşik bir kolektif Ben'e dönüştürülemeyen bu farklı katmanlar arasında köprü görevi görür.

"Bozulmuş iletişimsel ilişkilerin kaçınılmaz nedenselliklerinin" ötesine bakmamızı ve böylelikle bu tarz ilişkileri eleştirmemizi sağlayacak olan, "iletişim aracılığıyla toplumsallaşan ve birbirlerini karşılıklı tanıyan bireyler arasındaki öznelerarası ilişkiye" yönelmektir: tanıma bireysel bir tutum olarak değil, belirli bir toplumsal düzenin yapısal unsuru olarak anlaşılan şeyleşmenin eleştirisinin yönünü belirleyen unsur olmalıdır. Honneth'in şeyleşme paradigmasının yerine

---

each time across such channeling. The We is staggered across these different strata, the pre-reflective background cluster of norms and the conscious interiorization of these norms by individuals. Relations of recognition for their part hold this We together by serving as a bridge between these different strata which cannot be collapsed into each other and thus into a unified collective I of self-reference.

It is the orientation towards the underlying 'intersubjective relationship between individuals who are socialized through communication and reciprocally recognize each other' which is to enable us to look beyond 'the fateful causalities of distorted communicative relationships', and thus to critique such relationships: recognition is to provide the point of orientation for the critique of reification understood not as an individual attitude but as a structural element of a certain social order. We saw that Honneth replaces the reification paradigm with the recognition paradigm, and that Chari, coming from the perspective of the reification paradigm, dismisses recognition as something of a fetish. They both thus suggest in different ways a relation of mutual exclusion. In the case of Habermas, however, both models co-exist.

Habermas indeed makes this co-existence explicit. Reification finds expression in the work of Habermas under the aspect of relation to self: 'a dialogically conducted self-critique'

tanıma paradigmasının getirdiğini, şeyleşme paradigmasının perspektifinden hareket eden Chari'nin ise, tanıma paradigmasını bir fetiş olarak görüp bir kenara bıraktığını gördük. Böylelikle ikisi de, farklı yollardan, bir karşılıklı dışlama ilişkisi önermektedir. Habermas'ta ise, iki model bir arada var olabilir.

Habermas bu bir arada varoluş şeklini sarih bir şekilde ortaya koyar. Şeyleşme, Habermas'ın eserlerinde, insanın kendiyle ilişkisi açısından ifade bulur: "sahte-doğayı, yani bilinçdışı güdülenmiş algısal engeller ve eyleme geçme zorlamalarından oluşan sahte-aprioriciliği ortadan kaldırmayı hedefleyen", "diyalojik yürütülen bir öz-eleştiri" gereklidir.[13] Burada, pek çokları gibi Chari ve Gandesha'nın da kayda geçtiği,, neoliberal ekonomi politiğin bireylerin deneyimi ve öz-anlayışı üzerindeki etkilerine yakın bir şey var elimizde. Şeyleşme de, aynı şekilde, başkalarıyla ilişki açısından ele alınıyor: "yaşam dünyasının ufkunun ötesine geçen ve alt sistemler olarak özerklik kazanmış etkileşim bağlamları, katılaşarak normlardan azade bir toplumun ikinci-doğasına dönüşür. Sistemin bu şekilde yaşam dünyasıyla bağlaşımının kesilmesi modern yaşam dünyalarında yaşam biçimlerinin şeyleşmesi olarak deneyimlenir."[14] Şeyleşmenin bu ikinci biçimi bir zıtlık etrafında yapılanmıştır. Tanıma bağıntıları etrafında yapılanan "yaşam dünyasının" "iletişimsel rasyonalitesindeki"

13 *Age.*, s. 299.
14 *Age.*, s. 352.

---

is required 'which is aimed at eliminating pseudo-nature, that is, the pseudo-apriorism made up of unconsciously motivated perceptual barriers and compulsions to action' (Habermas 1987, 299). We have here something approaching the micro-political influence of neoliberal political economy on the experience and self-understanding of individuals charted by Chari and Gandesha among others. Reification is equally considered under the aspect of relation to others: 'Contexts of interaction that have gained autonomy as subsystems and that go beyond the horizon of the lifeworld congeal into the second nature of a norm-free sociality. This decoupling of system from lifeworld is experienced within modern lifeworlds as a reification of life forms.' (Habermas 1987, 352). This second form of reification is structured around a contrast. There is the 'systems rationality' of spheres of action governed by instrumental standards which have been uprooted from the 'communicative rationality' of the 'lifeworld' structured around relations of recognition. The lifeworld is the collection of background norms which implicitly inform behaviour and which must be reflectively channelled through dialogue; systems rationality represents spheres such as the economy, state, education and science which have become disconnected from this background and which are governed by their own internal standards of efficiency and productivity. This uprooting is what Habermas terms reification, and the result is an ap-

yerinden edilmiş araçsal standartların hükmettiği eylem sahalarının "sistemler rasyonalitesi" söz konusudur. Yaşam dünyası davranışların örtük bir şekilde dayandığı ve diyalog aracılığıyla düşünümsel bir şekilde yönlendirilmesi gereken arka plan normlarının bir toplamıdır; sistemler rasyonalitesi bu arka plan ile bağını koparmış ve kendi iç verimlilik ve üretkenlik standartlarına göre yönetilen ekonomi, devlet, eğitim ve bilim gibi alanları temsil eder. Bu yerinden edilme, Habermas'ın şeyleşme adını verdiği şeydir ve şeyleşmenin sonucu aşikâr bir "öznelerarası bağıntıların bozulmasıdır".[15] Bu durumda hassas bir dengeleme edimi ortaya çıkar: Habermas bu sahaların sınırlarının akışkan olduğu konusunda da ısrar ederken bir yandan da onlara görece özerkliklerini tanımaya uğraşır. Öznelerarası diyalog, tanıma bağıntıları yoluyla arka plan normlarını yönlendirebilse de, bunu sadece yerinden edilmenin etkilerini kontrol altında tutmak ve söz konusu bozulmayı hafifletmek için yapar. Sistemler rasyonalitesinin yönlendirdiği şeyleşmiş sistemler, Lukacsçı anlamda bir toplumsal açıdan zorunlu yanılsamadan çok, toplumun çok katmanlı "Biz"inde bir başka tabaka tesis eder.

Habermas'ta iki paradigmanın bir arada varoluşunun bu geçişken ânı üzerine daha çok düşünerek Honneth'in daha etraflı geliştirilmiş ve henüz kendisine karşı bir yanıt ileri sürülmemiş tanıma modelinin miras aldığı bir güçlüğü

15 *Age.*, s. 358.

---

parent 'withering of intersubjective relations' (Habermas 1987, 358). A delicate balancing act then ensues: Habermas seeks to allow these spheres their relative autonomy while also insisting that their borders are fluid. Intersubjective dialogue may channel background norms through relations of recognition, yet only to contain the effects of this uprooting and to mitigate this withering. The reified systems governed by systems rationality constitute less of a socially necessary illusion in the Lukacean sense than another stratum in the multilayered 'We' of society.

If we dwell upon this transitional moment of the co-existence of two paradigms in Habermas then we can identify a challenge inherited by Honneth's more fully developed model of recognition to which a response has yet to be formulated. This co-existence between reification and recognition is problematic. Habermas may posit it unquestioningly only because of the cognitivist and largely formalistic nature of his concept of recognition: it is limited to the mutual recognition by partners in dialogue of their equal competency to engage in rational debate, a debate which should result in a decentered position of consensus. It is not hard to envisage recognition as a background assumption under reified social conditions where it possesses no psychological or emotional depth. Secondly, the 'We' at which Habermas arrives does not appear to allow for anything

de tespit edebiliriz. Tanıma ve Şeyleşmenin bu şekilde bir arada varoluşu sorunludur. Habermas'ın bu mefhumu sorgusuz sualsiz koyutlayabilmesinin nedeni, kendi tanıma kavramının bilişselci ve büyük ölçüde formalistik yapıda olmasıdır: diyalog halindeki tarafların, iki tarafın da rasyonel bir müzakereye katılma ehliyetli olduğunu karşılıklı tanımasıyla sınırlıdır ve bu müzakerenin merkezsizleşmiş bir uzlaşmayla sonuçlanması gereklidir. Tanımayı, herhangi bir psikolojik veya duygusal derinliğe sahip olmadığında, şeyleşmiş toplumsal koşullar altında bir arka plan varsayımı olarak görmek zor değildir. İkinci olarak, Habermas'ın vardığı "Biz", siyasal öznelliğin en daraltılmış modellerinden biri gibi görünmektedir. Bu durum, tam da bir arada varoluş mefhumundan kaynaklanan bir yapısal sınırlamadır. Habermas, sistemle yaşam dünyası arasındaki sınır anlaşmazlıklarının "öz-düşünüme" müsaade ederken "öz-örgütlenmeye" geçit vermediğini söyler.[16] Yaşam dünyasında, yerinden edilmiş ve parçalanmış eylem sahalarının kesin cephelerinin sunduğu çoklu mevkilerde müzakere ve diyalogun kendiliğinden tetiklenmesini bekleyebiliriz; fakat bu müzakereler bir bütün olarak toplumsal düzenle karşı karşıya gelme durumlarında bir eyleme veya devrimci pratiklere tercüme edilemez. Bunun nedeni, bu tür herhangi bir eylemin, "Biz"in bir katmanından bir başkasına geçersiz bir geçiş yapmaktan ibaret olmasıdır.

16 *Age.*, s. 361.

---

more than the most attenuated model of political subjectivity. This is a structural limitation which arises from the very notion of co-existence. Boundary conflicts between system and lifeworld allow for 'self-reflection', Habermas tells us, but do not allow for 'self-organization' (Habermas 1987, 361). From the lifeworld we may expect the spontaneous triggering of debate and dialogue at multiple loci over the precise frontiers of uprooted and fragmented spheres of action; yet this debate cannot be translated into any form of action or revolutionary praxis in confrontation with the social order taken as whole. This is because any such action would be to make an invalid transition from one stratum of the 'We' to another.

The challenge which Honneth inherited may then be reconstructed in the following terms. Recognition is to be harnessed as a normative point of orientation for the critique of reification by providing a We which does not collapse into an I. Then there are the problematic consequences of Habermas' attempt to harness recognition in these terms. The first difficulty arises when we advance beyond Habermas' formalistic, cognitivist model of recognition towards a model of recognition with emotional and psychological substance, as Honneth does. Once we begin from this more substantive model how then are we to reframe the co-existence of relations of reification and recognition which we see in Habermas'

O halde, Honneth'in miras aldığı güçlük şu şekilde yeniden düzenlenebilir. Tanıma, "Ben"in içine çökmeyen bir "Biz" sağlamak suretiyle, şeyleşme eleştirisi için normatif bir yönelim noktası olarak ilişkilendirilmelidir. Daha sonra, Habermas'ın tanımayı bu açıdan ilişkilendirme girişiminin sorunlu tarafları ele alınmalıdır. İlk güçlük, Habermas'ın formalist ve bilişselci tanıma modelinin ötesine geçip Honneth'in yaptığı gibi duygusal ve psikolojik töze sahip bir tanıma modeline yönelince ortaya çıkar. Bu daha sağlam modelden yola çıktığımızda, Habermas'ın çalışmasında gördüğümüz, tanıma ve şeyleşmenin bir arada varoluşunu yeniden bir çerçeveye oturtmanın yolu nedir? Bir de, Habermas'ın tesis ettiği ve düşünümden eyleme geçişi bloke eden toplumsal ontolojik engelleri aşarak bir siyasal öznellik fikrine varma girişiminin güçlüğü var karşımızda.

Honneth'in eserlerinde şeyleşme sözcüğü büyük ölçüde eksik ve yanlış tanıma kategorisiyle yer değiştirmiş olsa da, bu güçlüklere cevap aradığına dair gayet açık belirtiler var. İlk olarak, toplumda maruz kaldıkları yanlış tanımayı protesto eden marjinalleşmiş gruplar, Honneth için Lukacs'ta toplumun "Biz"ini açığa çıkartan imtiyazlı perspektifi olanaklı kılan proletaryayla aynı rolü oynamaktadır. Honneth bu tür gruplar lehine, adaletsizlik anlatımlarının ardındaki "örtük ahlaklılığı" kavramaktan bahseder: bu anlatımlar, toplumdaki diğer herkes için bir başlangıç noktası tesis edecek "adaletli ve iyi bir toplumsal

---

work? Then there is the additional challenge of arriving at an idea of political subjectivity by overcoming the social ontological barriers which Habermas erects and which block the passage from reflection to action.

While the vocabulary of reification is largely absent from Honneth's work, and has been replaced by the category of misrecognition, there are definite signs that Honneth seeks to respond to these challenges. Firstly, marginalized groups in their protest against the misrecognition from which they suffer in society play, for Honneth the same role as the proletariat in Lukacs of providing a privileged perspective from which the We of society comes into view. Honneth writes of grasping the 'implicit morality' behind expressions of injustice on the behalf such groups: these expressions can be decoded into 'expectations for a just and good social order' which can serve as a point of orientation for all others in society (Honneth 2007, 93). Moreover, in an early work, the *Critique of Power*, Honneth's critique of Habermas centres on the question of the barriers which Habermas erects. By attempting 'to conceive the domain of material production as a norm-free, purely technically organized sphere of action', Habermas loses sight of the 'communicative organization of material production' and thus the 'potential for an understanding of the social order as an institutionally mediated communicative relation between culturally

düzen beklentileri" olarak deşifre edilebilir.[17] Dahası, daha önceki eserlerinden *Critique of Power*'da [İktidarın Eleştirisi] Honneth'in Habermas eleştirisi, Habermas'ın tesis ettiği engelleri merkeze alır. "Maddi üretim alanını normlardan azade, salt teknik olarak örgütlenmiş bir eylem sahası tasarlamaya" girişen Habermas "maddi üretimin iletişimsel örgütlenmesini" ve dolayısıyla "toplumsal düzeni, kültürel olarak bütünleşmiş gruplar arasındaki, kurumlar vasıtasıyla dolayımlanan iletişimsel bağıntı olarak anlama potansiyelini" gözden kaçırır.[18] Sistemler rasyonalitesiyle iletişimsel rasyonalite, aşılamayacak bir toplumsal ontolojik engel üzerinden ayrılmamalıdır; iletişimsel rasyonalite içsel tutarlılığını korurken sistemler rasyonalitesinin de tutarlılığını güvence altına almak gibi imtiyazlı bir konumdadır. Burada daha kapsamlı soykütüksel meseleyi çerçeve olarak belirlemese de, Honneth'in erken dönem çalışmalarında dönüştürücü praksis vizyonunu yönlendirme yeterliği olan bir "Biz"i şeyleşme eleştirisine iade etmeyi hedeflemek olarak tanımlayabiliriz.

Aynı zamanda, Honneth'in çalışmalarının geçirdiği evrim, tanımada öne sürülen "Biz"in, önceden var olan şeyleşme sorunsalına verilen bir yanıt tesis edişini gözden kaçırıyoruz. Bu "Biz", aksine, kendi çıkış noktası haline geliyor.

17 Honneth, A., *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge: Polity Press, 2007, s. 93.

18 Honneth, A., *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory* çev. Baynes, K., Cambridge: MIT Press, 1991, s. 302.

---

integrated groups' (Honneth 1991, 302). Systems rationality and communicative rationality are not to be separated across any insurmountable social ontological barrier; the latter form of rationality is in the privileged position of possessing its internal coherence while simultaneously ensuring the coherence of the former. Although he does not take the wider genealogical question as his frame here, we might reconstruct the early Honneth's objective as one of restoring to the critique of reification a We capable of orientating a vision of transformative praxis.

At the same time, across the evolution of Honneth's work we lose the sense in which the projected 'We' of recognition constitutes the response to the pre-existing problematic of reification. This 'We' instead becomes its own point of departure. Honneth's model of recognition is no longer orientated towards the critique of conditions of reification, rather of the instances of misrecognition as periodic disintegrations in the fabric of an ethical life otherwise characterized by equilibrium. The principal reason for this is his progressive embracing of the Hegelian model of *Sittlichkeit* which I mentioned above. Reification in the sense initially intended by Lukacs and maintained in its essentials by Habermas, and in turn harnessed as the means towards diagnosing the 'nihilistic core' of a social order subject to the micro-political structuring role of neo-liberal political economy, simply cannot

Honneth'in tanıma modeli artık şeyleşme koşullarına yönelen bir eleştiriden çok, normalde denge üzerinden nitelenen bir etik yaşamın dokusundaki periyodik çözülmeler olarak yanlış-tanımanın örneklerini teşkil ediyor. Bunun başlıca nedeni yukarıda sözünü ettiğim, Hegel'in *Sittlichkeit* modelinin progresif benimsenişidir. Şeyleşme, ilkin Lukacs tarafından tasarlandığı ve Habermas tarafından ana hatlarıyla muhafaza edildiği haliyle ve daha sonra neoliberal ekonomi politiğin mikro-politik yapılandırmasına tabi olan toplumsal düzenin "nihilist çekirdeğini" teşhis etmeye yarayan şeyleşme bu modelde tutunamaz. Almanya'da Ludwig Sieg gibilerin Hegel'i yeniden değerlendirmesi ve Amerika'da neo-pragmatistlerin Hegel çalışmalarını canlandırması ışığında bu dönüş gayet anlamlıdır; bununla birlikte, eleştirel kuram geleneğine bir yanıt olarak tanıma paradigması, Honneth'in geliştirdiği haliyle, doğrudan ele alınmak yerine kaçınılan bir güçlük olarak öne çıkıyor. Benim fikrimce Honneth'in tanıma kavramı, hangi soruya yanıt olduğunu unutmuş bir yanıt teşkil ediyor. Bu bakımdan, Chari tanıma paradigmasının bu koşullar altında siyaseten bir önemi olan bir neoliberalizm eleştirisi formüle edemeyeceği konusunda haklıdır. Yine de, tanıma paradigmasının tabiatı gereği böyle bir eleştiriyi formülleştiremeyeceğini varsayamayız. Bu kabiliyetsizlik daha çok bir unutmanın sonucudur. Şeyleşme eleştirisinin normatif yönelim noktası işlevi görecek bir tanıma modeline nasıl varacağımız sorusunun hâlâ cevapsız kaldığını söyleyebiliriz.

---

take root within this model. This turn makes perfect sense given the reappraisal of Hegel in Germany by the likes of Ludwig Siep and the neo-pragmatist revival of Hegel studies in America; yet as a response to the tradition of critical theory, the recognition paradigm as Honneth develops it represents a challenge side-stepped rather than addressed. To my mind, Honneth's concept of recognition constitutes the answer to a question which has forgotten the question to which it is the answer. To this extent, Chari is correct in arguing that the recognition paradigm understood in these terms is unable to formulate a politically relevant critique of neoliberalism. However, we need not thereby assume that the recognition paradigm is inherently incapable of formulating such a critique. This inability is rather the result of a forgetting. We might say by extension that the question of how we are to arrive at a model of recognition as normative point of orientation for the critique of reification remains unanswered.

Reification, Recognition and Political Subjectivity

I have suggested here that reification and recognition do not provide incompatible perspectives; they may rather be understood as different aspects of the same problematic: I have not thereby provided a model of political subjectivity, although I do think this interrogation

Şeyleşme, Tanıma ve Siyasal Öznellik

Tanıma ve şeyleşmenin bağdaşmayan perspektifler sunmadığını öne sürdüm; daha çok, aynı sorunların farklı unsurları olarak anlaşılabilirler: Bu soruşturmanın böyle bir modele varabileceğimiz çerçeveye dair bir fikir verdiğini düşünsem de, burada bir siyasal öznellik modeli sunmadım. Siyasal öznellik sorusu, eleştirel kuram içerisinde halen cevapsızdır. Lukacs savunulamaz bir metafizik temel üzerinde güçlü bir model elde eder. Habermas Lukacs'ın eleştirisinin metafizik temelini dönüştürmeye çalışır ve bu süreçte onu katı bir şekilde daraltır. Lukacs'tan miras alınan sorunun Honneth tarafından unutulmasının ya da göz ardı edilmesinin bir sonucu da, siyasal öznellik modelinin hedeflediği görevi yerine getirmede yetersiz olmasıdır. Belirli grupların, toplumun etik düzeninin bütünlüğü içerisindeki boşluğu tespit edecek ayrıcalıklı bir perspektife sahip olduğu fikri Lukacs'tan ilhamla oluşturulmuştur ama Honneth Lukacs'ın siyasal özne olarak proletarya fikrinin bıraktığı boşluğu doldurmada pek başarılı olamaz. Yanlış-tanımaya maruz kalan azınlıkların kimliklerinin tikelliğiyle saygı ve itibarı hak ettiği iddiası, toplumda hepimizin bir payı olduğu, toplumun yalıtılmış bireylerden fazlası olduğuna dair içkin beklentiye bir pencere açmaktadır.

Fakat, bu tür grupların çıkarlarının tikelliği bir açmaz teşkil etmeye devam eder. Honneth, tanıma paradigmasını benimsemeden önce Hans Joas ile birlik-

---

has given us an idea of the framework within which we might arrive at such a model. The question of political subjectivity remains unresolved within critical theory. Lukacs arrives at a strong model on the basis of a metaphysics which is untenable. Habermas seeks to transform the metaphysical underpinnings of Lukacs' critique and in the process quite drastically attenuates it. One of the consequence of Honneth's forgetting or sidestepping of the challenge inherited from Lukacs is the inadequacy of his model of political subjectivity for the task which he sets out for it**.** The idea that certain groups present a privileged perspective from which to identify lacunae in the totality of the ethical order of society is certainly Lukacsean in inspiration, yet Honneth does not really succeed in filling the gap left by Lukacs' idea of the proletariat as political subject. The claim that minorities who suffer from misrecognition deserve respect and esteem in the very particularity of their identity does open a window upon the implicit expectation that we all have a share in society, that society is more than a sum of isolated individuals. However, the very particularity of the interests of such groups still represents something of an impasse. In his early collaborative work with Hans Joas on the German tradition of philosophical anthropology, before adopting the recognition paradigm proper, Honneth sets out to valorize perspectives such as the 'ecological, the counter-cultural and women's movements' as they put it, which do not simply

te yürüttüğü Alman felsefi antropoloji geleneği üzerine çalışmalarında "basitçe marjinlerden çıkmamış, aksine marjinalleşmelerinde toplumun nasıl işleyebileceğine dair alternatif bir bütünsel vizyon sunan "ekolojik, karşı-kültürcü ve kadın hareketleri" gibi perspektiflere değer biçmeye girişmiştir.[19] Honneth'in daha sonra formülleştirdiği haliyle tanıma dönüşü, bu tür hareketlerden uzaklaşarak kimlik siyaseti alanına yönelmesine yol açmıştır.

Ben burada, tanımayı kendi içerisinde bir başlangıç noktasından çok, şeyleşmenin çerçevelendirdiği sorunsala bir yanıt olarak yeniden konumlandırmanın bir siyasal öznellik modeline doğru ilerlemenin ilk adımı olacağı argümanıyla yetineceğim. Bu açıdan, böyle bir siyasal öznelliğe dair daha belirli bir fikir edinmek için, önce Honneth'in miras aldığı güçlüklere yanıt vermenin bir yolunu bulmak gereklidir. Siyasal öznellik, Habermas'ın "özdüşünüm" ile "öz-örgütlenme" arasında diktiği bariyerleri aşma girişiminin yönelim noktası ve hareket ettirici gücü olacak sağlam bir tanıma modeli gerektirir. Böylesine sağlam bir tanıma kavramının şeyleşmiş toplumsal koşullarda ve neoliberalizmin mikro-politik yapılandırma etkilerine maruz kalan toplumsal düzen içerisinde nasıl işleyeceğini anlamak için, yukarıda sözünü ettiğim, tanımaya

19 Honneth, A ve Joas, H., *Soziales Handeln und Menschliche Natur: Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenchaften*, Frankfurt: Campus Verlag, 1980, s. 10.

---

come from the margins, but in their marginalization offer an alternative holistic vision for how society might operate (Honneth and Joas 1980, 10). The turn towards recognition as Honneth later formulates it causes him to veer away from the latter type of movement and towards the domain of identity politics.

I will limit myself here to the argument that the repositioning of recognition as a response to a problematic framed by reification, rather than point of departure in itself, might serve as a preliminary step in advancing towards a model of political subjectivity. To arrive at a more precise idea of such a political subjectivity in these terms we would first have to find a way of responding to the challenges inherited by Honneth. Political subjectivity requires a substantive model of recognition which provides the point of orientation for and the motivating force behind an overcoming of the barriers which Habermas erects between 'self-reflection' and 'self-organization'. To understand how such a substantive concept of recognition might operate under reified social conditions, within a social order subject to the micro-political structuring influence of neoliberalism, we need to render more explicit the inherent ambivalence of recognition which I evoked above: we need to conceptualize the slide internal to recognition itself whereby it is transformed into a spectacle, the semblance of an ethical order; we need to think recognition as point of

içkin müphemliği daha sarih bir hale getirmemiz gerekli: tanımanın bir gösteriye, bir etik düzen görünüşüne dönüştüğü içsel kaymayı kavramsallaştırmamız gerekli; eleştiri için bir yönelim noktası olarak tanımayı, Althusserci anlamıyla, gündelik iletişim düzeyinde işleyen bir ideoloji olarak tanımayla bir arada düşünmeliyiz. Böyle bir ödevin bu makalenin sınırlarını aştığı ortadadır.

İngilizceden çeviren: Ongun Kılıç

Kaynakça

Althusser, L., *"Ideology and ideological state apparatuses (notes towards an investigation",. "Lenin and philosophy" and other essays* (çev. Brewster, R), New York: Monthly Review, 1970 içinde s. 154-76.

Chari, A., *A Political Economy of the Senses: Neoliberalism, Reification, Critique*, New York: Columbia University Press, 2015.

Dean, J., *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics*. North Carolina: Duke University Press, 2009.

Gandesha, S. ve Hartle, l. (ed.), *The Spell of Capital: Reification and Spectacle*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.

Gandeshi, S., "Reification between Autonomy and Authenticity: Adorno on Musical Experience", S. Gandesha ve J. Hartle (ed.), *The Spell of Capital: Reification and Spectacle*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017 içinde s. 37-54.

---

orientation for critique together with recognition understood in Althusserian terms as an ideology operative at the level of everyday communication. Such a task evidently exceeds the boundaries of this article.

Reference List

Althusser, L. (1970). *Ideology and ideological state apparatuses (notes towards an investigation). In "Lenin and philosophy" and other essays* (trans: Brewster, R), 154-76. New York: Monthly Review.

Chari, A. (2015). *A Political Economy of the Senses: Neoliberalism, Reification, Critique*. New York: Columbia University Press.

Dean, J. (2009). *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics*. North Carolina: Duke University Press.

Gandesha, S. and Hartle, l. eds. (2017) *The Spell of Capital: Reification and Spectacle*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Gandeshi, S. (2017). Reification between Autonomy and Authenticity: Adorno on Musical Experience, in S. Gandesha and J. Hartle (eds). *The Spell of Capital: Reification and Spectacle* (pp.37-54). Amsterdam: Amsterdam University Press.

Habermas, J., *Philosophical Discourse of Modernity*, çev. Lawrence, F., Cambridge: Polity Press, 1987.

Honneth, A ve Joas, H., *Soziales Handeln und Menschliche Natur: Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenchaften*, Frankfurt: Campus Verlag, 1980.

Honneth, A., *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory* çev. Baynes, K., Cambridge: MIT Press, 1991.

Honneth, A.,*The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* çev. Anderson, J., Cambridge: Polity Press, 1995.

Honneth, A., *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge: Polity Press, 2007.

Honneth, A., *Reification: A New Look at an Old Idea*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Lukacs, G., *History and Class Consciousness: studies in Marxist dialectics*, çev. Livingstone, R., Londra: Merlin Press, 1967.

Habermas, J. (1987). *Philosophical Discourse of Modernity* (transl: Lawrence, F.). Cambridge: Polity Press.

Honneth, A and Joas, H. (1980). *Soziales Handeln und Menschliche Natur: Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenchaften*. Frankfurt: Campus Verlag.

Honneth, A. (1991). *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory* (transl: Baynes, K). Cambridge: MIT Press.

Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* (transl: Anderson, J). Cambridge: Polity Press.

Honneth, A. (2007). Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory. Cambridge: Polity Press.

Honneth, A. (2008). *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press.

Lukacs, G. (1967). *History and Class Consciousness: studies in Marxist dialectics*. (trans: Livingstone, R). London: Merlin Press.

Siyasal Bir Yaşam Formu Olarak "Yaşamdaki-Ölüm" Sınırı

GEORGIA AXIOTOU

Özne olmayan özne ne yaşamaktadır ne de ölü, ne bütünüyle bir özne olarak yapılandırılmıştır ne de yapısı ölümüyle birlikte tamamen sökülüp dağılmıştır.

Judith Butler, *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*

Bir derin dönüşüm çağı olan çağımızda, yeni epistemoloji ve ontolojileri beraberce düşünme mahareti kazanmak için, yeni etik, toplumsal ve söylemsel şemaları tasarlayacak yeni özne kavramlarına ihtiyacımız var. Dünyayla birlikte insan(sonrası) varlıklar olmanın yeni yollarını bulmamız için belirli konumlanmış öznelerin bize gösterdikleri hatları takip etmemiz gerekmektedir.

Rosi Braidotti, *İnsansonrası*

The "Death-in-Life" limit as a Political Form of Life

GEORGIA AXIOTOU

The subject who is no subject is neither alive nor dead, neither fully constituted as a subject nor fully deconstituted in death.

Judith Butler, *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*

We need new concepts of the subject to devise new ethical, social and discursive schemes in our time of profound transformation to be able to think new epistemologies and ontologies together. We need to follow the lines where specific situated subjects lead us in order to find new ways of being (post)human with the world.

Rosi Braidotti, *The Posthuman*

Özerk ve kurucu öznenin normatif tanımlarına karşı ve bu tanımlara rağmen var olan yaşamları iyileştirecek olan gramer ve şiir hangisidir? Siyasal ve ontolojik ölülüğün hüküm sürdüğü askıya alınmış bölgelerde yaşayan özneler tarafından üretilen ve engellenen direniş tarzları hangileridir? Hepsinden önemlisi, özneler siyaset meselesini nasıl yeniden biçimlendirebilir ve siyasal olana ilişkin hangi yeni tahayyüller teşvik edilebilir? Yazının ilerleyen kısımlarında, eleştirel bir sorgulama alanı olarak posthümanizmin verimli katkısını değerlendirmek suretiyle, *aşağıdan yukarı* doğru, yani hümanist söylemlerin kalıntıları üzerinde yükselen insana dair yeni anlatı ve siyasetlerin arayışına gireceğim. Geliştirmeyi planladığım temel iddia şu şekilde olacak: posthümanizmin insanı aceleci ve eleştirel olmayan bir şekilde aforoz edişinin, "insani olmayan şimdi"mizin kalbinde yatan meselelerin hesabını vermekte başarısız olduğu görüşüyle başlayıp sömürgecilik sonrası epistemolojiler vasıtasıyla insansonrası eleştiriye yeni bir rota çizen eleştirel bir praksis önereceğim. İddia edeceğim gibi, insan sonrası ve sömürgecilik sonrası epistemolojileri yeni bir dizilimde bir araya getirmek, çıplak, madun ve gayrimeşru görünen yaşamların *bios*'undan doğan bilgiye kulak vererek, bu yaşamların deneyimlerinin olumlayıcı yaşam formları olarak tekrar-betimlenmesini sağlamak için gerekli eleştirel araçları sunabilir. Bu argümanı temellendirdikten sonra, J. M. Coetzee'nin *Michael K: Yaşamı ve Yaşadığı Dönem* (1983) adlı kitabına ilişkin

---

What is the grammar and poetics that can recover lives that exist against, and despite, normative definitions of the autonomous and constituting subject? What modalities of resistance are produced and foreclosed by subjects that live in suspended zones of political and ontological deadness? Most importantly, how do these subjects reconfigure the question of the political and what new imaginaries of the political would be prompted? In what follows, I will attend to the quest of new narratives and politics of the human that arise from *below*, from the remains of the humanist discourses by considering the productive contribution of posthumanism as a field of critical enquiry. The argument I will develop is the following: starting with the submission that Posthumanism's rushed and uncritical ostracising of the Human fails to account for issues that lie at the core of our "inhuman present", I will suggest a critical praxis that re-routes posthuman criticism via postcolonial epistemologies. As I will argue, the reconstellation of posthuman and postcolonial epistemologies can provide the necessary critical tools to attend to the knowledge that arises from the *bios* of lives that are seen as bare, subaltern, illegal in order to engage re-presentations of their experiences as affirmative forms of life. Having established that, I will demonstrate an example of a narrative that returns critically to the scene of the un-constituted subject via a

bir okuma önerisi vasıtasıyla, kurulmamış özne sahnesine eleştirel bir şekilde geri dönen bir anlatı örneği göstereceğim. Ben bu romanı, insanın hümanist doğrultuda çizilen yolunun çok ötesinde kalan yeni ontolojik ve politik insan olma biçimlerini tersi yönde yansıtmak suretiyle insanların ve onların tarihlerinin temsili alanında bir kırılma yaratmaya çalışan insansonrası bir anlatı olarak inceleyeceğim.

İnsansonrasının rotasını sömürgecilik-sonrası üzerinden çizme eyleminin kendisi, gerekli bir düzelticiyi esas alır; Snaza ve Karavanta'nın dikkat çektikleri üzere[1] insansonrasının açmazı, insanın, insanın tecessümünün, yerleşikliğinin çoklu biçimlerinin ve bunların karmaşık tarihlerinin "geçmişi" ve "sonrası" olarak kuramsallaştırıldığı ölçüde, bu açmazın olumsuzlanmasıdır bu düzeltici. Düzeltici rol oynayan bu önerme, posthümanist dönüşe ilişkin yorumumu ortaya koymadan önce kısaca özetlemek istediğim, gelişme aşamasındaki hümanizm sonrası alanın çeşitli kollarına yönelik pek insanca bir alakadan kaynaklanır. Eleştirel ve kuramsal bir soruşturma alanı olarak posthümanizm, insan bilimlerindeki bir krize ve söz konusu krizin zorunlu kıldığı yeni düşünce biçimlerine bir yanıt olarak ortaya çıkmıştır. "Post" öneki, başka bir çok şeyin yanında, hümanizmden ve "Varlık"la şedit, hiyerarşik ve hegemonyacı

1 Snaza Nathan ve Mina Karavanta, "Human Remains", "Posthumanism" Özel Sayısı, *Symploke*, 23 (1-2), 2015, s. 9-13 içinde s. 9

---

reading of J.M. Coetzee's *Life and Times of Michael K* (1983). I examine this novel as a posthuman narrative that attempts a rupture within the field of representation of humans and their histories by counter-projecting new ontological and political ways of being human beyond the humanist itineration of Man.

The very act of routing the posthuman via the postcolonial is predicated on a necessary corrective, namely a negation of the post-human predicament, in so far as this predicament is theorised as Snaza and Karavanta note, as the "past" and "post" of the human and the multiple forms of human embodiment, embedded-ness and their complex histories (2015, 9). This corrective statement stems from an all too human concern about strands in the emerging field of posthumanities that I would like to briefly summarize, before putting forward my take on the posthumanist turn. Posthumanism, as a field of critical and theoretical enquire, emerged as a response to the crisis in the humanities, and the new forms of thinking that this crisis necessitated. The prefix "post" betrays, among a number of things, a moving away from Humanism and western anthropocentric metaphysics that has established a violent, hierarchical and hegemonic relationship to "Being". In a gesture that complements, and at the same advances, anti-humanist discourses that exposed the egregious errors made in

bir ilişki kurmuş olan insanmerkezci Batı metafiziğinden bir uzaklaşmayı açığa vurur. İnsansonrası eleştiri, hümanizm adına yapılan ciddi hataları ifşa etmiş olan antihümanist söylemleri tamamlayıp ileri taşıyan bir jestle, "insan merkezli düşünce ve hümanist kibrin asırlık alışkanlıklarını yontup aşinalık ve özdeşleşmeyi fesheden onaylayıcı formları"[2] açığa çıkartma arayışındadır. Posthümanizmin, insan bilimlerindeki merkeziyetçilik de dahil olmak üzere insan hakkında düşünmeyi merkeze alan çeşitli merkeziyetçilik biçimlerini alabildiğine merkezsizleştirmeye devam etmesi bu eleştirel tavrından kaynaklanır. Bunun sonucunda posthümanist söylemler, insan bilimleriyle (birkaçının adını vermekle yetinecek olursak) çevreci, evrimci, biyogenetik, zoolojik, dijital, teknolojik ve bilişsel çalışmalar gibi diğer disiplinler arasında hayati bağlar kurmuş, söz konusu bağlar ise insana dair yeni nosyonlar icat etmek ve yeni bakış açıları geliştirmek açısından elzem hale gelmişlerdir. Bu nosyonlar bir "yaşam-merkezli tür eşitlikçiliği sistemi"nden[3] insan organizmasını teknolojik protezlerle donatan fütüristik izahlara[4] veya siber uzamın bedensellik-sonrası

2 Braidotti Rosi, "The Contested Posthumanities", *Conflicting Humanities*, ed. Rosi Braidotti & Paul Gilroy. Londra, New York: Bloomsbury, 2016, s. 36.

3 Braidotti Rosi, *The Posthuman,* Cambridge: Polity Press, 2013; "The Contested Posthumanities", *age*.

4 Haraway, Donna, "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s", *Socialist Review* 5:2, 1985, s. 65-107; "When We Have Never Been Human, What is to be Done?", *Theory, Culture & Society*, 23 (7-8), 2006, s. 135-58.

---

the name of Humanism, posthuman criticism seeks to carve "affirmative forms of de-familiarization or dis-identification from century-old habits of anthropocentric thought and humanist arrogance" (Braidotti, 2016, 36). It is on account of this critical attitude that posthumanism embraces an ongoing, and all out, de-centering of various forms of centrisms including the centrism of the humanities as such to think about the Human. As a result, Posthumanist discourses have forged vital links between humanities and other disciplines like environmental, evolutionary, bio-genetic, animal, digital, technological and cognitive studies (to name just a few), which have been crucial in opening new vistas and reinventing new notions of the "human". These notions range from an emphasis on a "zoe-centered system of species egalitarianism" (Braidotti 2013; 2016); to futuristic accounts of progressive merging of human organisms with technological prosthesis (Haraway 1985; 2006); or to the very possibility of a disembodied future consciousness heralded by the post-corporeal experience of the cyberspace (Bostrom 2003).

Although such attempts are very promising in drafting new lexicons and "gnoseologies" (Mignolo 2000), they sometimes signify a paradox. In venturing to move

deneyimince müjdelenen geleceğin bedensizleştirilmiş bilincine[5] kadar geniş bir alanı kaplarlar.

Bu tip girişimler yeni sözlük ve “”gnosiyolojilerin” taslağını çıkartmak hususunda oldukça vaatkâr olsalar da,[6] bazen bir paradoksu ifade ederler. İnsana dair Batı veya Avrupa merkezli tanımlamalardan, insan ve insan-olmayan failler arasındaki ilişkiselliğin karmaşık ağına geçme riskini alırken, karar ve sonuca bağlanmamış sorunların can sıkıcı tekerrürünü gözden saklayacak şekillerde, “post” koşulunu ve söz verdiği yeni manzaraları eleştirel olmaktan uzak bir biçimde göklere çıkarma eğilimi gösterirler. Bu sorunlardan bazılarını zikredecek olursak: Batı hümanizmi ve onun fallogosantrik (*phallogocentric*) geleneklerinin sonrasında ve sömürgeci modernitenin hümanist mirası sonrasında, kendini silinmeye maruz bırakmakla yükümlü kılınan ve böyle bir kendini silme edimini göze alabilecek özne kimdir? Söz konusu özne *halihazırda* tescil edilmiş İnsan değil midir; yani doğru cinsel yönelim ve ten rengine sahip olan vatandaş, kayıt altına alınmış, her daim kendi haklarına sahip olan işçi, kısaca aşırı doymuş Batılı özne olarak insan değil midir? Aşkınsal akıl, heteronormativite ve Avrupa uygarlığı matrisi ile örtüşen; kölelik

5 Bostrom, Nick, “Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective”, *Journal of Value Inquiry* 37(4), 2003, s. 493-506. http://www.nickbostrom.com/ethics/genetic.html.

6 Mignolo, Walter D., *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press, 2000.

---

from Western, Eurocentric definitions of the human to the complex web of relationality between human and non-human agents, they tend to uncritically celebrate the condition of a “post” and the new vistas it promises in ways that obscure the troublesome reiteration of old unsettled and unresolved problems. To name some of those: Who is the subject who post western humanism and its phallogocentric traditions and post the humanist legacy of colonial modernity has the obligation to put himself under erasure, and who can afford this act of self-effacement? Isn’t it the Human who was *always already* inscribed, that is the idea of Man as the citizen with the right sexual orientation and color, the documented worker, the one always with rights, in short, the oversaturated Western subject? Is it a case that by dethroning the sovereignty of the Western Man that coincided with transcendental reason, heteronormativity and the matrix of European civilization, materialized by the institutions of slavery, colonialism and the discourses of racism, we have forgotten the “Other humans”, altogether? In other words, where do the emerging posthumanities leave the aporetic subjects of this “Man”, those who have always already been *under erasure*?

kurumlarıyla, sömürgecilikle ve ırkçılık söylemleriyle cisimleşen egemen Batı insanının tahttan indirilmesiyle birlikte, "diğer insanları" bütünüyle unutmuş olduğumuz savunulabilir mi? Bir başka deyişle, ortaya çıkmakta olan insan-sonrası bilimler, bu "İnsan"ın aporetik öznelerini, halihazırda *silinmekte olan* özneleri nerede konumlandırırlar?

Bu sorular, geçmişin ısrarlı bir şekilde musallat oluşuyla güncellik kazanmaz sadece, küresel çapta zehirleyici bir hal almış şimdiki zamanla ve bu zamanda, neoliberal pratik ve politikaların temel demokratik haklara ve işçi haklarına saldırısı; olağanüstü halin ve biyopolitik yönetimselliğin normalleşmesi ve aynı zamanda neofaşizmin yükselişi; giderek artan sürgün, mülteci ve göçmen sayılarının açıkça işaret ettiği yeni savaş teknolojileri ve bu teknolojilerin yan hasarları ve özellikle gün be gün daha da saldırganlaşan endüstriyel gelişmelerin tetiklediği çevresel yıkımlar gibi sayısız alanda şahit olduğumuz yeni insaniyetsizlik biçimlerinin ışığında dolaşıma girerler. Eğer güvencesizlik, insan ve insan olmayan failleri, "biz"i bu krizin karşısında bir araya getiren ifade ise, yaralanabilirliğin eşit bir şekilde dağıtılmadığını ve bu eşitsizliğin yalnızca insan ve insan-olmayan faillere özgü olmadığını akılda tutmakta fayda var. Bu gezegenin sakinleri olan bizler, söz konusu olayları, Said'in kavramsallaştırmasına başvuracak olursak, aynı "konumsallık"tan deneyimlemeyiz; daha ziyade, farklılık gösteren ve eşit dağılmayan yerellik

---

These questions gain currency in light of not only the persistent haunting of the past, but also of our toxic global present and its new forms of inhumanity evidenced in myriad sites such as the onslaught of neoliberal practices and policies against basic democratic and labour rights; the normalization of the state of exception and biopolitical governmentality along with the coincidental rise of neo-fascism; the new technologies of war and their collateral damages witnessed in the ever-growing number of exiles, refugees, and immigrants; and not least, the environmental devastations induced by the ever aggressive industrial advancements. And if precarity is a term that brings "us", human and non-human agents, together in the face of this crisis, it may be worth remembering that vulnerability is not evenly distributed and that this unevenness does not pertain only to human and non-human agents. We, the dwellers of this planet, do not experience these events from the same "positionalities", to evoke Edward Said here; rather, we occupy differential and uneven localities and temporalities. As a result, those that had always already been constituted outside the grammar of "Man", those who have always been under erasure are disproportionately affected. Failing to address this unevenness would endanger reducing posthumanism to another prosaic academic discourse that unproblematically celebrates the "post" of the man "without

ve zamansallıklar işgal ederiz. Bunun sonucunda, halihazırda "İnsan" gramerinin dışında inşa edilmiş ve yine her daim silinme halinde olanlar her zaman olaylardan orantısız şekilde etkilenmişlerdir. Bu eşitsizliği irdeleme konusunda başarısız olmak, posthümanizmi, insanın "post" halini, onun metafizik söylemlerinin geçmişte ve günümüzdeki çoklu insaniyetsizlik sahaları, tarihçeleri ve koşullarına yaptığı "toplumsal, kültürel ve politik yatırımlarını hatırlamaksızın ve eleştirmeksizin"[7] sorunsuz bir biçimde göklere çıkaran bir başka yavan akademik söyleme dönüştürme riskine yola açacaktır. Posthümanizmi bir başka adlandırma, boş "post"lardan biri derekesine düşürmemek için, gelişmekte olan insansonrası bilimlerin kayıp halkalarının "kartografik bir izahını" sunmamız[8] ve bunların, Edward Said'in hatırlattığı üzere, "suskunlukları, belleğin, seyyahın dünyasını, kıl payı hayatta kalabilen grupları, dışlanma ve görünmezlik yerlerini, raporlara girmeyen tanıklıkları"[9] hangi noktada bir kenara bıraktıklarını tespit etmemiz gerekir. Böyle bir çağrı, belli başlı insansonrası epistemoloji kolları arasındaki bir antagonizma konumundan yapılmamaktadır; hayvan çalışmaları veya insan olma / "insan yapma"ya

7 Karavanta, Mina, Nina Morgan (ed). "'Another Insistence': Humanism and the Aporia of Community", *Edward Said and Jacques Derrida: Reconstellating Humanism and the Global Hybrid*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008, s. 324-353 içinde s. 332.
8 Braidotti, "The Contested Posthumanities", *age.*, s. 26.
9 Said, Edward, *Humanism and Democratic Criticism*, New York: Palgrave, 2004, s. 81.

---

remembering and critiquing the social, cultural and political investments of its metaphysical discourses" (Karavanta & Morgan, 2008, 332) in the multiple sites, histories and conditions of inhumanity, past and present. To avoid turning posthumanism to another mere appellation, another empty post, we need to make a "cartographic account" (Braidotti, 2016, 26) of the missing links in the emerging posthumanities and explore where do they leave as Edward Said reminds us "the silences, the world of memory, of itinerant, barely surviving groups, the places of exclusion and invisibility, the kind of testimony that doesn't make it onto the reports" (2004, 81). Such call doesn't stem from a position of antagonism for particular strands of posthuman epistemologies, and I say this having in mind the excellent scholarship that has been produced in the fields of animal studies or environmental humanities that articulate new narratives of being or "doing the human". On the contrary, this call stems from a firm belief that posthuman criticism does matter in so far as it provides the tools to illuminate aspects of our inhumane present while at the same time taking into consideration the long history that pertains the uneven distribution of vulnerability and inhumanity.

This take on the posthuman resonates in the works of many postcolonial critics, from Edward Said and Frantz Fanon, to Spivak and many others. However, I am go-

ilişkin yeni anlatıları eklemleyen çevreci insan bilimleri alanında üretilmiş mükemmel akademik çalışmaları aklımda tutarak dile getiriyorum bunu. Bilakis bu çağrı, insansonrası eleştirinin, insanlıktan çıkmış olan günümüzün çeşitli veçhelerini aydınlatacak araçları sağlarken bir yandan da yaralanabilirlik ve insaniyetsizliğin eşitsiz dağılımının uzun tarihini dikkate aldığı ölçüde önem taşıdığına dair sarsılmaz inançtan kaynaklanır.

İnsansonrasının bu şekilde alımlanışı Edward Said ve Frantz Fanon'dan Spivak'a kadar pek çok sömürgecilik sonrası eleştirmenin çalışmalarında yankılanmaya devam etmiştir. Buna karşın ben, Afrikalı filozof Achilles Mbembe'nin çalışmalarına, özellikle de 2003'te yayımlanan "Nekropolitika" başlıklı makalesine odaklanmayı planlıyorum. Bu makalenin, burada detaylı bir şekilde anlatmaya çalışacağım türdeki sorun açısından özellikle işe yarar olduğunu düşünüyorum çünkü Mbembe'nin ortaya koyduğu sorulardan ve önerdiği düşünme yollarından biri, sadece baskın hümanizmin değil, aynı zamanda Avrupa merkezli yerelliklerin de dışında kalan insan sorusudur. "Nekropolitika" başlıklı yazısında Mbembe, insanlıktan çıkaran iki mekândan neşet ettiği haliyle insanın yer aldığı sahneye önemli bir dönüş yapmıştır: "köle plantasyonu" ve "sömürge". Bu keşif Mbembe'nin bu ikisini, diğer pek çok şeyin yanı sıra, olağanüstü halin ve çıplak yaşam üretiminin normalleştirilmesindeki kayıp sömürgeci soykütüğü vurgulayan Nazi toplama kampları gibi, sınırda-

---

ing to focus on the work of the African philosopher Achille Mbembe and in particular his 2003 article on "Necropolitics". I find this article particularly helpful for the kind of problematic I am trying to flesh out here, because one of the questions Mbembe poses, and offers ways into thinking in, is the question of the human not only outside the tenets of hegemonic Humanism but also outside Eurocentirc localities. In "Necropolitics" Mbembe conducts an important return to the scene of the human as it emerges from two sites of dehumanization: the "slave-plantation" and the "colony". This exploration allows him to add them to the itinerary of liminal, paradigmatic, sites like the Nazi concentration camps highlighting, among other things, the missing colonial genealogy in the normalisation of the state of exception and the production of bare life. If for Giorgio Agamben the Nazi concentration camps are the "nomos of the modern" (166) representing the sites *par excellence,* where the peculiar concentration of racist and biopolitical techniques were normalized as proper politics, for Mbembe that singularity is questionable. The Plantation was not only the locus of a new planetary neoliberal consciousness, where "race was put to work under the sign of capital" turning African men and women into *human-objects, human-commodities, human-money* (2017, 2); rather, the very political and social structure of the planta-

ki ya da paradigmatik yerleri kapsayan seyahat planına dahil etmesine izin verir. Giorgio Agamben için Nazi toplama kampları, ırkçılara ve biyopolitik tekniklere has konsantrasyon uygulamalarının tam manasıyla politika olarak normalleştirildiği bu tip yerleri *mükemmmel bir şekilde* temsil eden "modernin yasası" iken,[10] bu tikellik Mbembe için kuşkulu bir hal alır. Plantasyon, Afrikalı erkek ve kadınları *insan-nesne*lere, *insan-meta*ya, *insan-para*ya[11] dönüştürmek suretiyle "ırkın sermaye olarak işe koşulduğu" gezegen çapında hüküm süren yeni bir neoliberal bilinç mekânı olmakla kalmaz; aksine, plantasyonun siyasal ve toplumsal yapısı "olağanüstü halin ve biyopolitik deneyin simgesel ve paradoksal figürünü" açığa vurur.[12] Benzer şekilde, sömürgeler söz konusu olduğunda, yaşamın biyopolitik yönetiminin insanlıktan çıkarma siyasetiyle birleştirilmesi, söz konusu sömürgeyi "içinde savaş ve keşmekeşin, siyasetin iç ve dış figürlerinin yan yana durdukları ya da birbirlerine alternatif teşkil ettikleri bir bölge"ye dönüştürür.[13] Bu haliyle sömürge, içinde "egemenliğin temelde yasanın dışında kalan bir gücün uygulanmasına ve barışın daha ziyade

10 Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1998, s. 166.
11 Mbembe, Achilles, *Critique of Black Reason*, çev. Laurent Dubois. Durham: Duke University Press, 2017, 2
12 Mbembe, Achilles, "Necropolitics", *Public Culture* 15 (1), 2003, s. 11-40 içinde s. 21.
13 *Age.*, s. 24.

---

tion manifests the "emblematic and paradoxical figure of the state of exception and biopolitical experimentation" (2003, 21). Similarly, when it comes to the colony, the coupling of biopolitical management of life with the politics of dehumanisation turn it to a "zone in which war and disorder, internal and external figures of the political, stand side by side or alternate with each other" (2003, 24). As such, the colony demarcates a topography "where sovereignty consists fundamentally in the exercise of a power outside the law and where peace is more likely to take on the face of a war without end" (2003, 23).

Once the return to the "human" is conducted against the backdrop of the social and political configurations of these two sites, then the hegemonic Humanist modality of "reason" as the measure against which the truth of the "subject" will be revealed should be abandoned. As Mbembe suggests, these two sites invite us to "look to other foundational categories that are less abstract and more tactile" and engage the question of the human, as the question that precipitates the condition, in his words, of life and death (2003, 14). Mbembe justifies this shift on account of their "peculiarity". As he explains, within the historical, political, and social configurations of these sites, the human emerges as the aporia of a "peculiar terror forma-

sonu gelmeyen bir savaş görünümü almasına" izin veren bir topografyanın sınırını çizer.[14]

"İnsan"a dönüş, sözü geçen bu iki sahanın toplumsal ve siyasal konfigürasyonları temelinde icra edildiğinde, "özne"nin hakikatinin açığa çıkarılacağı ölçüt olarak "aklın" egemen hümanist biçiminden vazgeçmek gerekir. Mbembe'nin öne sürdüğü gibi, sözü geçen bu iki saha bizleri "daha az soyut ve daha elle tutulur başka temel kategorilere bakmaya" ve onun tabiriyle yaşam ve ölüm koşuluna zemin hazırlayan soru olarak insan sorusuna angaje olmaya davet eder.[15] Mbembe söz konusu değişimi bu sahaların "tuhaflığına" dayanarak gerekçelendirir. Onun açıklamasına göre, bu sahaların tarihsel, siyasal ve toplumsal konfigürasyonları dahilinde insan, "tuhaf bir terör oluşumu"nun çözümlenemez çelişkisi olarak çıkar, bir yandan "biyoiktidar, olağanüstü durum ve kuşatma durumu"[16] tarafından, diğer yandan da, iktidarın ölme pratiklerine yaptığı yatırım olarak tanımlanan nekro-iktidar tarafından şekillendirilir. Nekro-iktidar, Foucault'nun yaşamın biyopolitik yönetimi formülleştirmesinin izinden gider ama Mbembe'de yaşamın biyopolitikasının ölümün yönetimine, yani nekropolitikaya dönüşmesiyle ilginç bir anlam değişimine uğrar. Nekro-

14 *Age.*, s. 23.
15 *Age.*, s. 14.
16 *Age.*, s. 22.

---

tion", configured, on the hand, by "biopower, the state of exception and the state of siege" (2003, 22) and, on the other, by necropower, that is the investment of power into practices of dying. Necropower follows Foucault's formulation of biopolitical management of life, but Mbembe offers it an interesting twist in that it exposes how the biopolitics of life turn, rather seamlessly, into an administration of death, that is necropolitics. Rather than being an aberration of biopolitical power, Necropolitics signifies its ultimate expression, as it allows the sovereign not to merely "make live and let die" as Foucault has it, but to turn death and the art of killing to his "primary and absolute objective" (11). The administration of death can take either the form of "actual, physical, death" or a slow, symbolic death "the result of which is the destruction of a culture in order to 'save the people' from themselves" (2003: 22, note 38). For Mbembe necropolitics produce a human who, being deprived of the luxurious choice between "life and death", is instead condemned to the injurious state of "death-in-life". Such reckoning of the question of the human within the necropolitical dispositif of the colony unveils a form of life that is premised on the inaugural Humanist dualism between human and the remainder, which denies any bond between the humanity of the western hegemonic man and the savage life of

politika biyopolitik iktidardan bir sapma değildir, daha çok, o iktidarın nihai ifadesidir, zira Foucault'da olduğu gibi egemenin sadece "ölüm ve yaşam" üzerinde tasarruf sahibi olmasına izin vermekle kalmaz, egemenin ölüm ve öldürme sanatını kendine ait "birincil ve mutlak bir amaca"[17] dönüştürmesine de imkân sağlar. Ölüm yönetimi, ya "edimsel, fiziksel ölüm" biçimini alır ya da "'halkı kendisinden korumak' için bir kültürün yok edilmesiyle sonuçlanan"[18] yavaş ve sembolik bir ölüm kılığına girer. Mbembe için nekropolitika, "ölüm ve yaşam" arasındaki lüks tercih hakkından mahrum bırakılmış, bunun yerine onur kırıcı bir "yaşamdaki-ölüm" durumuna mahkum edilmiş bir insan tipi üretir. Sömürgenin nekropolitik dispozitifindeki insan sorunu hakkında yapılan bu hesaplar, Batılı hegemonyacının insanlığı ile sömürgeleştirilmiş olanın vahşi yaşamı arasındaki herhangi bir bağı inkâr eden, insan ile insandan geriye kalanlar ayrımını temel alan hümanist ikicilik üzerinde temellenen bir yaşam formunu açığa çıkartır. Hayvanlaştırılmış olan bu varlıkların ölümü "özel insan niteliği, özel insan gerçekliği" gibi tanımlamalar vasıtasıyla öyle bir göz ardı edilmiştir ki, Hannah Arendt'in dikkat çektiği gibi, "Avrupalı insanlar onları katlettiğinde dahi cinayet işlemiş oldukları gerçeğinin farkına varmaz".[19] Bu

17 *Age.*, s. 11.
18 *Age.*, s. 22, not 38.
19 Arendt; alıntılayan Mbembe, *age*.

---

the colonised. The death of those bestialised beings is so removed by definitions of the "special human character, the special human reality" that as Hannah Arendt notes "when European men massacred them they somehow were not aware that they had committed murder." (Arendt qtd. in Mbembe 2003). In addressing this denial, Mbembe reopens the question of the "human" to include the "death-in-life" limit as another category of ontology and biopolitics that emanates from, and is identified with, the human animal.

Mbembe's theorisation has significant force on many registers, but for the purpose of my argument, I will briefly focus on two. The first one is that in reintroducing the question of the subject in colonial practices, he adds to the genealogy of the "post-human man" the ontology of the human who lives in the "death-in-life" limit. If we follow Mbembe's analysis, the "death-in-life" limit of this subject does not bring the death, the *thanatos* of being. The "death-in-life" limit is not only thought from the perspective of a life abandoned to death, but from the perspective of the politics and practices of death producing a new form of a *shadowy life* that develops as the other of the human-proper. Being politically embedded within sites like the plantation and the colony, this *shadowy life* comes to be added to the long list of "others" such

inkâra dikkat çekerken Mbembe, insan hayvanıyla özdeşleşen ve ondan türeyen ontoloji ve biyopolitikanın bir kategorisi olarak "yaşamdaki-ölüm" sınırını da meseleye dahil etmek üzere "insan" sorusunu tekrar gündeme getirir.

Mbembe'nin kuramsallaştırması pek çok konuda anlamlı bir güce sahiptir ama kendi argümanım açısından bu konuların ikisinden kısaca bahsetmem yeterli olacaktır. Bunların ilkine göre Mbembe, sömürgecilik pratiklerinde özne meselesini tekrar gündeme getirirken, "insansonrası insan"ın soykütüğüne "yaşamdaki-ölüm" sınırında yaşayan insanın ontolojisini de ekler. Mbembe'nin analizini takip edecek olursak, bu öznenin "yaşamdaki-ölüm" sınırının ölümü, yani varlığın *thanatos*'unu [*ölüm dürtüsü*] beraberinde getirmediğini görürüz. "Yaşamdaki-ölüm" sınırı yalnızca ölüme terk edilmiş bir yaşamın bakış açısından değil, nizami insanın ötekisi olarak gelişen yeni bir *müphem yaşam* formu üreten ölüm politikaları ve ölüm pratiklerinin bakış açısından tasavvur edilir. Plantasyon ve sömürge gibi mekânlara politik anlamda mündemiç olan bu *müphem yaşam*, madun, mülteci, ülkesiz, serseri veya Judith Butler'ın terimiyle, varoluşu anlamlı bir yaşama tekabül etmediğinden (toplumsal olsun, fiziksel olsun) ölümlerinin de yası tutulamayan herkesin "yası tutulamayan yaşamlarından" müteşekkil olan uzun "ötekiler" listesine eklenebilir.

Mbembe'nin kuramsallaştırmasının ikinci önemli veçhesi ise, söz konusu müphem öznenin ontolojisini yeniden gündeme getirmesi esnasında, ölme

---

as the subaltern, the refugee, the stateless, the rogue or, to use Judith Butler's term, the "Ungrievable lives" of all those whose being did not correspond a meaningful life in the first place, and as a result, their deaths (either social or physical) cannot be grieved.

The second important aspect of Mbembe's theorisation is that in reintroducing the ontology of this shadowy subject, while holding on to a materialist engagement with the necropolitical investment in practices of dying, Mbembe turns the necropolitical dispositif of the colony to a politics of life. The "ghostlike" figure of the bestialised man in the "death-in-life" limit develops not as a life realised outside the matrices of oppression but as a life that is saturated by power. This shadowy life is seen as a form of life that remains as the human excess of the politics of both Humanist denial and necropolitical management. In this sense, necropolitics unfolds not only as zone of death but also as a zone of possibility that reveals new cartographies of the "human", as it emerges through man's exposure to death and through the ongoing struggle against and beyond its ontological negation, within the political. This double definition of necropolitics allows Mbembe to shed light on the space of the "human" as it emerges post the dividing line of Man and his others; the Human and the animal;

pratiklerindeki nekropolitik yatırıma yönelik materyalist angajmana bağlı kalmaya devam etmesi ve aynı anda da sömürgenin nekropolitik dispozitifini bir yaşam politikasına dönüştürmesidir. "Yaşamdaki-ölüm" sınırında duran "hayaletimsi" bir figür olarak hayvanlaştırılmış insan baskı matrislerinin dışında gerçekleşen bir yaşam olarak değil, iktidarın tamamen nüfuz ettiği bir yaşam olarak gelişim gösterir. Bu müphem yaşam hem hümanist inkârın, hem de nekropolitik yönetimin siyasetindeki insani fazlalık olarak kalan bir yaşam formu olarak görülür. Bu anlamıyla nekropolitika yalnızca bir ölüm bölgesi olarak değil, "insan"a ilişkin yeni haritalar ortaya koyan bir olanaklılık bölgesi olarak göz önüne serilir. Söz konusu olanaklılık bölgesi ise, insanın ölüme maruz kalması ve politik olanın sınırları dahilinde aynı insanın ontolojik yadsınması sayesinde ortaya çıkar. Nekropolitikanın bu çifte tanımı Mbembe'nin, insan ve ötekilerini, insan ve hayvanı, anlamlı bir yaşamla yası tutulamayan yaşamı birbirinden ayıran çizginin ötesinde ortaya çıktığı haliyle "insan"a ayrılmış olan alanı aydınlatmasına izin verir ve insan potansiyelini aşağıdan yukarıya doğru harekete geçiren olay olarak politik olanı tasdik eder. Mbembe bu şekilde –ki bu onun "insansonrası dönüşü"dür– henüz teslim edilmemiş yaşamla ve bu yaşamın siyasetiyle, siyasette ve tarihte konumlandırılma ihtimallerini sezdirecek şekilde ilgilenmek için yeni yollar açar. Nihayetinde Mbembe bizleri, insan meselesini, "yaşamdaki-ölüm" sınırındaki insanı geç-

---

the meaningful life and the Ungrievable life and attest to the political as the event of human potentiality enacted from below. In this way, and this is his "posthuman turn", he opens new paths to attend to the unacknowledged life and politics of this life in ways that adumbrate the possibility of their placement in politics and history. Ultimately, Mbembe invites us to address the question of the human as contingent to those sites and instances that have conditioned, and still condition, the human in the "death-in-life" limit, and recover it as the remainder of a political form life that is yet to be addressed.

For the remaining of this paper, I would like to turn J.M. Coetzee's *Life and Times of Michael K*. and read it as an example of a narrative that thinks and narrates the poetics and politics of the human from *below*. Coetzee's novel achieves this by affiliating the suspension of epistemological western discourses of man with the history of apartheid's necropolitical regime and the story of the politically embedded *shadowy life* that remains. Set in South Africa, the novel details the struggle of a human of no political consequence as he tries to evade a fictional civil war that has ensued apartheid's regime and the generalised state of exception it has imposed. His story is the story of all those subjects who remain "un-constituted" and suspended in zones

mişte koşullamış ve hâlâ koşullamakta olan saha ve durumlara bağlı bir soru olarak tekrar sormaya ve henüz bahis konusu edilmemiş bir politik yaşam biçiminin artanı olarak geri kazanmaya teşvik eder.

Bu yazının kalanında insanın poetika ve politikasını *aşağıdan yukarı doğru* düşünen bir anlatı örneği olarak M. Coetzee'nin *Michael K: Yaşamı ve Yaşadığı Dönem* adlı romanına dönmek istiyorum. Coetzee'nin romanı bunu, Batı'nın epistemolojik insan söyleminin askıya alınışını, ırk ayrımcılığının nekropolitik rejiminin tarihi ve bu tarihe politik anlamda mündemiç olan *müphem yaşam* ile ilişkilendirmek suretiyle başarmıştır. Güney Afrika'da geçen roman, apartheid rejimi ile bu rejim tarafından dayatılmış olan genelleşmiş istisnai durumun sonucunda patlayan hayali bir iç savaştan kaçmayı deneyen, hiçbir siyasal önemi olmayan bir insanın mücadelesini anlatır. K.'nın hikâyesi, yalnızca batı hümanizminin tarihine değil, küresel şimdimize de dadanan madun, yüzsüz, kanundışı ve serseriyi üreten politik ve ontolojik ölülük bölgelerinde "inşa edilmeksizin" asılı kalmış olan tüm öznelerin hikâyelerinden sadece biridir. Bu öznelerin sessizliğe gömülmüş ve vazgeçilmiş politikalarını gün ışığına kavuşturma çabasında Coetzee, günümüzdeki insan poetikalarına ilişkin farklı bir hikâyeyi ölüm bölgelerinin tam içinden yola çıkarak kurgular. Ben de, bu anlatıyı takip etmek suretiyle, politik bir bios'u belirleyen bütün

---

of political and ontological deadness that produce the subaltern, the bare, the rogue and the illegal that haunt not the History of Western humanism, but also our global present. In venturing to disclose the silenced and forsaken politics of these subjects, Coetzee forges a different narrative of human poetics in the present from within the zones of death. Following this, my aim will be to explore the possibilities of survivability and resistance during times of emergency once enacted by the position of a subject that has been stripped of the rights that mark a political bios, yet remains and perseveres and, most importantly, whether this subject of exception can emerge as a figure of political potential.

Coetzee's novel takes as its foundational hypothesis the event of multiple "posts". The first one is that *Life and Times of Michael K* presents us with a political reality that, in Coetzee's words, is "too late for politics" (qt. in Attwell, 89). Responding to the volatile climate of the post-Soweto uprising in the 1980's, manifested in the tide of strikes, student mobilisations and armed resistance,[1] the times of the title are the

1 Susan Gallagher's *A Story of South Africa: J.M. Coetzee's Fiction in Context* offers an excellent historical overview of South Africa's political and cultural climate from the 60's to the early 90's. In "History and the

haklarından mahrum bırakılmış olduğu halde sağ kalan ve azmeden bir öznenin konumundan işe koyulduğu haliyle, acil durum zamanlarında ortaya çıkabilecek sağ kalma ve direnç gösterme olanaklarını ve daha da önemlisi, bu istisnai öznenin bir siyasal potansiyel figürü olarak ortaya çıkıp çıkamayacağını soruşturmayı amaçlıyorum.

Coetzee'nin romanının temel hipotezi, çoklu "sonralıklardan" [posts] meydana gelen bir olaydır. Söz konusu sonralıkların ilki, Coetzee'nin kendi sözcüklerine başvuracak olursak, *Michael K: Yaşamı ve Yaşadığı Dönem*'de sunulan siyasal gerçekliğin "siyaset için çok geç kalmış olmasıdır".[20] Grevlerin, öğrenci hareketlerinin ve silahlı direnişin gelgitli ortamında ortaya çıkan 1980'lerdeki Soweto sonrası ayaklanmanın dengesiz iklimine[21] bir yanıt niteliğindeki kitap

20 Coetzee, J.M, David Attwell, *Doubling the Point: Essays and Interviews*, Cambridge MA, Londra: Harvard University Press, 1992, s. 89.

21 *A Story of South Africa: J.M. Coetzee's Fiction in Context* adlı kitabında Susan Gallagher, Güney Afrika'da 60lardan 90ların başlarına kadar hüküm süren politik ve kültürel iklimin tarihsel bir taslağını mükemmelen ortaya koymuştur. Kitabın "Tarih ve Güney Afrikalı Yazar" (s. 1-22) ile "Ötekini Adlandırmak" (s. 23-49) başlıklı bölümlerinde Gallagher, Güney Afrika'nın ırk ayrımının maddi koşullarındaki (ki, buna ifade özgürlüğünü baskı altına alan anayasa maddeleri de dahildir) yaratıcı üretimini kusursuz biçimde temellendiren bir ortam çerçevesi sunar. Michael K.'nin hikâyesine ayrılmış olan "Apocalypse: *Life and Times of Michael K*" (s. 137-165) başlıklı bölümde ise yazar, Soweto ayaklanmasının (1976-1978) ve 80'lerde yükselişe geçecek krizin koşullarını hazırlayan kutuplaşmış iklime dair bir betimleme yapar. Gallegher, bir yandan Coetzee'nin yapıtındaki postyapısalcı yatkınlıkları ve onun bir büyük anlatı olarak tarihe karşı şüpheci tutumunu kabullenirken, diğer yandan ırk ayrımı ve sömürgecilik

---

times of a civil war and the generalised state of emergency that has turned South Africa to a dystopic scape. The descriptions of the urban centre and rural areas are infused with images of destitute humans who rely on food ratios to survive; of homeless people who resort to squatting; of nightly curfews, armoured patrols and restrictions on movement between districts; of check-points and roadblocks to prevent people from joining the guerrillas who hide in the mountains; and of camps: labour camps, resettlement camps, rehabilitation camps, and internment camps that mushroom all across the countryside.

It is against these scenes of abandonment, human degradation and excessive militarisation that Coetzee returns to the scene of another post, namely the scene of the human post "Man". The narrative centres on the figuration of Michael K a South

South African Writer" (1-22) & "Naming the Other" (23-49) Gallagher provides a superb contextual frame that grounds South Africa's creative production in the material circumstances of apartheid (including constitutional acts that suppressed the freedom of speech). In her section on Michael K's story "Apocalypse: *Life and Times of Michael K*" (137-165) she offers a description of the polarised climate that paved the way for the Soweto uprising (1976-1978), and the escalation of the crisis in the 80's. Gallagher is among the few critics who while acknowledging the poststructuralist affinities of Coetzee's work, and his suspicion towards history as a master narrative, provides compelling readings of his novels, emphasizing their relevance to the urgencies of apartheid and the postcolonial condition.

başlığında işaret edilen dönem, Güney Afrika'yı distopik bir uzantıya çevirmiş olan bir iç savaş ve genele teşmil edilmiş bir olağanüstü hal dönemidir. Kent merkezi ve kırsal bölgelere ilişkin betimlemeler, hayatta kalabilmek için kendilerine dağıtılacak olan yiyecek miktarına bel bağlayan, açlıktan nefesi kokmuş; son çare olarak binaları işgal etmiş insan imgeleriyle; gece sokağa çıkma yasakları, silahlı devriyeler, bölgeler arası geçişleri engellemek için getirilen kısıtlamalar; insanlar dağlık bölgelerde saklanan gerillaya katılamasın diye kurulan kontrol noktaları ve barikatlar ile ülkenin orasında burasında mantar gibi biten çalışma kampları, sığınmacı kampları, rehabilitasyon kampları ve esir kampları imgeleriyle doludur.

Coetzee arka plandaki bu terk edilmişlik, aşağılanmışlık ve aşırı askerileşme sahneleri önünde bir başka sonralık sahnesine, yani insansonrası insan sahnesine döner. Anlatı, yaşamı bir istisnaya dönüştürmüş olan olağanüstü halden kurtulmaya çalışan Güney Afrikalı Michael K. karakterinin tasvirini merkeze alır. Onun hikâyesi bir kahramanın hikâyesi değildir; Michael K. "maceralar, zaferler, yenilgiler ve kaçışlar" (s. 109) anlatan isyancı gerillalardan biri de değildir. O, pek çok yorumcunun iddia ettiği gibi[22] "sıradan

sonrası dönemin aciliyetleri ile alakalı oluşlarını vurgulayan; böylelikle de yazarın romanlarına ilişkin zorlayıcı okumalar sunan az sayıdaki yorumcudan biridir.

22 Pek çok yorumcu Michael K.'nin yaşamını "basit insanın" başına gelen zorluklar diye yorumlamış ve bu bakış açısından da "topyekun kalkışmalar", "kahramanca hamleler" ve "özgür-

---

African man, who tries to survive the state of emergency that has turned life to an exception. This story is not the story of the heroic human; Michael K is not part of the insurgent guerrillas who narrate "adventures, victories and defeats and escapes" (109). Neither is he though the "simple Cape Town man", as a number of commentators have suggested.[2] Rather, Michael K is "one of a multitude in the second class" (136), who due to his black colour, low social status and physical disfigurement bears witness to the "death-in-life" limit as it has been produced by the ontological violence of apartheid that has cast some lives outside definitions of the human, and as it has been further consolidated by the ensuing political death of those humans by the state of emergency. It is a story, in other words, of the post-human whose life in Roberto Esposito's words "is already decided" (184). The life of no choices that Michael K. leads begins with his incarceration after his birth in a special institution for "afflicted and unfortunate children" (4), and is carried on in his adult life at the

2 A number of commentators read Michael K's life as the predicament of the "simple man" and from that vantage point they invest their aspirations of "mass mobilizations", "heroic deeds" and "liberatory politics" in his figure. See for example, Dominic Head's "Gardening as Resistance*: Life and Times of Michael K*", Nadine Gordimer's "The Idea of Gardening" and Hardt and Nergi's *Empire*.

bir Cape Townlı" da değildir. Michael K. daha ziyade, siyah ten rengi, düşük sosyal statüsü ve fiziksel biçimsizliği nedeniyle bazı yaşamları insan tanımının dışına iten apartheid'ın ontolojik şiddeti tarafından üretilmiş olan "yaşamdaki-ölüm" sınırına tanıklık etmektedir ve bu anlamda da "ikinci sınıfı oluşturan çoğunluğun üyelerinden biri"dir (s. 136). Bir başka deyişle bu, Roberto Esposito'nun sözcükleriyle, "çoktan karara bağlanmış" (s. 184) bir insansonrası yaşam hikâyesidir. Michael K.'nin sürdüğü seçeneksiz yaşam, "terk edilmiş bahtsız çocuklar" (s. 4) için oluşturulmuş özel bir kurumdaki doğumundan sonra başına gelen mahpusluk hikâyesiyle başlar ve yetişkinlik döneminde Cape Town'ı terk edip, gerekli izin kağıtlarından yoksun olduğu halde taşraya yaptığı yolculukla devam eder. Resmi belgelerin eşlik etmediği bir yaşamın yaşam kabul edilmediği olağanüstü halin biyopolitik ekonomisinde, K.'nın "belgelenmemiş" statüsü onu devletin polisine karşı yükümlü kılmış, yaşamı bir istisna haline getirmiş olan aygıtlarla karşı karşıya gelmek durumunda bırakmıştır. Dolayısıyla hareket halinde olduğu süre boyunca defalarca tutuklanmış ve çeşitli kamplarda hapis yatmıştır.

leştirici politikalar" gibi özlemlerinin somutlaşmasını Michael K. karakterinde bulmuşlardır. Söz konusu yorumculara örnek olarak bkz. Dominic Head, "Gardening as Resistance*: Life and Times of Michael K*", Nadine Gordimer, "The Idea of Gardening" ve Hardt ve Nergi, *İmparatorluk*.

moment he sets out on a journey from Cape Town to the countryside lacking the necessary permits. Within the biopolitical economy of the state of emergency, where life without documents is considered as no life, his "undocumented" status renders him answerable to the policing mechanisms of the state and forces him to confront the apparatuses that turn life to an exception. Thus, while of the move, he is arrested and imprisoned to various camps.

Although Michael K.'s incarcerations summon the history of "death-in-life" limit as the hostage of the state of exception that relegates the others of human proper to slow death, Coetzee does not zoom in his story to rewrite it as yet another history of loss and victimization. Without downplaying the significance of his multiple incarcerations, it is mainly his flights and evasions that constitute an event. Interestingly, Michael K. manages to escape both from the first camp where he was turned into workforce and the second one, the "internment" camp. As an inmate in this camp, he launches a hunger strike, refuses to be fed with "prison food" as he calls it, endures the torture of force feeding and although reduced to a walking skeleton, he runs away and returns to Cape Town where he spends his last days as a nomad. Coetzee's text discloses the significance of Michael K.'s perpetual flights from institutions and camps

Michael K'nin hapislik yaşantıları, insanın ötekisini teşkil edenleri yavaş bir ölüme sürgün eden olağanüstü halin esiri olarak "yaşamdaki-ölüm" sınırının tarihini akla getirse de, Coetzee hikâyesinde bunu yeni bir kayıp ve mağduriyet hikâyesi olarak yeniden yazmaya yeltenmez. Çok kereler hapis yatmış olmasının önemini de teslim ederek denilebilir ki, burada olayı kuran esas unsurlar onun kaçışları ve kurtuluşlarıdır. Michael K. ilginç bir biçimde hem çalışma ekibine dahil edildiği birinci kamptan, hem de bir "esir" kampı olan ikinci kamptan kurtulmayı başarmıştır. Bu kampın mahkumlarından biri olarak bir açlık grevi başlatmış, kendi tabiriyle "hapishane yiyecekleri" ile beslenmeyi reddetmiş, zorla beslenme eziyetine katlanmış ve yürüyen bir iskelete dönüşmüş olsa bile, kaçıp son günlerini bir göçebe olarak geçirdiği Cape Town'a dönmüştür. Anlatının sonlarına doğru Coetzee, Michael K.'nin kurum ve kamplardan sonu gelmez kaçışlarının önemini açığa vurur ve düşüncelerini ortaya koyduğu nadir anlardan birinde şöyle bir sonuca varır:

> Hakikat belki de şudur ki, kampların, aynı anda bütün kampların dışında olmak yeterlidir. Belki de bu, en azından şimdilik, yeterli bir kazanımdır. İçeriye tıkılmış ya da kapıda nöbet tutmayan kaç kişi kalmıştır acaba? Bense o kamplardan kaçanlardan biriyim (s. 182).

---

towards the end of the narrative, when in a rare instance that we are exposed to his thoughts, he concludes that

> Perhaps the truth is that it is enough to be out of the camps, out of all the camps at the same time. Perhaps that is enough of an achievement, for the time being. How many people are there left who are neither locked up nor standing guard at the gate? I have escaped the camps. (182)

What this thinking process reveals is a meditation on the conditions that make the "struggle to live, to stay alive, to survive, in sum, to live a human life, the most important political question" (Mbembe 2017: 174). Truth is that Michael K's evasions do not alter his condition; his life remains answerable to hegemony and redundant and waste; equally, it is not a permanent course of action, as he himself admits when he acknowledges the temporal constrains of his evasion with his "this is enough for the time being". Yet, these acts of evasion, that allow him to pick up a life time and again, exude the potential for the grammar of the political from below. I read Michael K.'s reflection as a symptomatic instantiation of what Edward Said calls

Bu düşünce süreci "yaşama, hayatta kalma, sağ kalma, sözün kısası, insana yaraşır bir yaşam sürme mücadelesini en önemli siyasal meseleye"[23] dönüştüren koşullar üzerine bir düşünümü açığa vurur. Gerçek şudur ki, Michael K.'nin kaçınma çabaları koşullarını değiştirmez; hayatı hegemonyaya karşı yükümlü, fazlalık ve boşa harcanmış bir hayat olarak kalmaya devam eder; eşit şekilde, "bu kadarı şimdilik yeterli" diyerek kaçınma hamleleri üzerindeki geçici kısıtların varlığını kabul ederken itiraf etmiş olduğu gibi, bu kalıcı bir davranış tarzı değildir. Ama defalarca bir hayat seçip almasını sağlayan bu kaçınma hamleleri, siyasal gramer potansiyelinin aşağıdan yukarı doğru yayılmasını sağlar. Ben Michael K.'nin düşünümünü Edward W. Said'in Filistin üzerine kaleme aldığı *Son Gökyüzünden Sonra*'da "korumasız düşünüm" (s. 100) olarak adlandırdığı düşünme biçiminin semptomatik bir örneklemesi olarak görüyorum, bu düşünüm türü, "edilgen bir biçimde göğüs gerilen baskı karşısında teslimiyeti belirtmek" (s. 91) şöyle dursun, "özgürlük" ve "yaralanabilirliği" (s. 100) birleştirir. Bu tür bir düşünüm, iktidarın asimetrik güçleri ve dayanılması güç fiziksel ve sembolik şiddetle karşı karşıya geldiğinde, "mevcudiyeti küçük ölçekli inatçılıklara dönüştürmek suretiyle" (s. 108) "başlangıç düzeyinde bir direniş" sergilemenin yolunu bulan politik öznelerin "yaygın tavrı"nı (s. 100) açığa çıkartır. Bu eylemler seyirciler ve sömürgecilere

23 Mbembe, A., *Critique of Black Reason*, *age.*, s. 174.

in *After the Last Sky*, his book on Palestine, "unguarded reflection" (100), which far from "exud[ing] the resignation of passively endured oppression" (91), affiliates "freedom" with "vulnerability" (100). This kind of reflection discloses the "prevailing attitude" (100) of political subjects who once confronted with asymmetrical forces of power and unbearable symbolic and physical violence find ways of exhibiting "an elementary form of resistance" by "turning presence into small-scale obduracy" (108). Although these acts may look small, precarious, or insignificant to the onlookers and colonizers, they do matter because they condition the preservation of life to the objection of the norm. Seen in this light, by affirming life outside the camps, Michael K. emerges as the human excess of the politics of death and denial that cannot be contained or erased, but instead remains and perseveres. His wanderings and physical presence outside the camps as embedded bareness is an occasion of a situated act of confrontation with the matrices of oppression that ascribe him a place in the political.

Michael K's flight arrogates its power from the fact that it occasions the birth of new subjectivities that according to Esposito provide the breeding ground of new politics. Expanding birth to include moments when subjects move through a

küçük, istikrarsız ve önemsiz görünse de aslında önem taşımaktadırlar, zira yaşamın korunmasını norma itiraz koşuluna bağlarlar. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında, kampların dışında kalan hayatı olumlayan Michael K., ölüm ve inkâr politikasının, içerilmek ve silinmektense azimle direnen insan fazlası olarak ortaya çıkar. Yerleşik çıplaklık olarak tanımlanabilecek olan kamplar dışındaki gezinmeleri ve fiziksel mevcudiyeti, ona siyaset sahnesinde bir yer tahsis eden baskı matrisleriyle konumlanmış bir yüzleşme edimidir.

Michael K.'nin kaçışı gücünü, Esposito'ya göre yeni siyasetin gelişme alanını sağlayan yeni öznelliklerin doğuşuna yol açmasından almaktadır. Doğumu, öznelerin, yaşamın kendi biyolojik çıplaklığından [*nudititа*] (s. 178) esaslı bir biçimde uzak bir kipte biçimlendirildiği bir "eşiği" geçme anlarını kapsayacak şekilde genişleten Esposito, egemen düzeni görmezden gelen, ihlal eden ya da basitçe kat edip geçen eylemlere çıplak bir yaşamı koşullandırmış olan ölümün üstesinden gelme potansiyelini yakıştırır: "Bunun üzerine düşündüğünüzde, hem yaşamın hem de doğumun ölümün karşıtı olduğu görülür: ilki eşzamanlı, ikincisi ise artzamanlı bir karşıtlık içindedir ölümle. Yaşamın ölümü ertelemesinin tek yolu haddizatında yaşamı muhafaza etmek değil [. . .] daha ziyade sürekli olarak farklı kılıklarda yeniden doğmaktır" (s. 181). Micheal K.'nın kampların içinde "kendisine uygun görülen konumda" kalmayı reddedişi ve yaşamını güç kullanarak hapseden tüm çitleri aşıp geçişi, olağanüstü halin

"threshold" "in which life is given form in a modality that is drastically distant from its own biological bareness [nudititа]" (178), Esposito accords to actions that ignore, violate, or simply cross the dominant order the potential to overcome the condition of death that has conditioned a life bare: "If one thinks about it, life and birth are both the contrary of death: the first synchronically and the second diachronically. The only way for life to defer death isn't to preserve it as such […] but rather to be reborn continually in different guises" (181). Michael K's refusal to stay in his "proper place" inside the camps, and his crossing of all the fences that forcibly interned his life, is a moment of rebirth that adumbrates the emergence of a new way of being and living, within the necropolitics of the state of emergency, yet beyond and against them. This new way of being enacted in Michael K's resistance to stay in his properly ascribed place, bears witness to what Gilles Deleuze defines as nomadic life that is not so much located in the physical movement of the subject, but in its determination to go against the grain and evade the "codes of settled people". In his own words: "the nomad is not necessarily one who moves: some voyages take place in situ, are trips in intensity. Even historically, nomads are not necessarily those who move about like migrants. On the contrary, they do not move; nomads, they nevertheless

nekropolitikası dahilinde olsa bile onun ötesine geçip ona karşı duran yeni bir var olma ve yaşama yolunu ima eden bir yeniden doğum anına karşılık gelir. Michael K.'nin kendisine uygun görülen yerde kalmaya karşı direncinde canlandırılan bu yeni varolma biçimi, öznenin fiziksel hareketinden ziyade, alışılmışın tersini yapma ve "yerleşik insanların kodlarından" kaçınma kararlılığında aranması gereken ve Gilles Deleuze tarafından göçebe yaşam olarak tanımlanan duruma bir örnek teşkil eder. Deleuze'ün kendi ifadesiyle: "göçebe illa ki hareket eden kişi değildir; bazı seyahatler doğal olarak bulunulan yerde gerçekleşir, yani yeğinlik içindeki yolculuklardan ibarettirler. Tarihsel olarak düşünüldüğünde bile, göçebelerin dolanıp duran göçerler olmaları şart değildir. Tam tersine, hareket etmezler; göçebelerdir ama aynı yerde kalıp ısrarla yerleşik olanların kodlarından kaçınmaya devam ederler" (s. 149). Göçebe özne, yerleşik paradigmaları yeniden çerçeveler, eleştirir ve bozarken, politik alanın normatif düzeninin altını oyan tamamen farklı bir düşünce formu inşa eder. Aynının totaliter yasasının bir parçası haline gelmeye direnen radikal ötekiliğin ıstıraplı mevkii olarak göçebe özne, ebedi kaçınmanın kırılgan ve gözüpek merciine delalet eder. Mutlu ve keyifli bir varlık durumu olmak yerine, farklı ve anormal bir yaşam sürme riskini göze alma ve bu farklılığın, düzenleyici şiddet ve ölüm haklarından mahrum bırakılma riskinin sorumluluğunu üstlenme göstergesidir göçebelik. Bununla birlikte, Edouard Glissant'ın onayladığı üzere,

---

stay in the same place and continually evade the codes of settled people" (149). In reframing, contesting and subverting accepted paradigms, the nomadic subject constitutes a divergent form of thought that undermines the normative ordering of the political. Being the anguished site of the radical other, who resists to be co-opted by the totalising rule of the same, the nomadic subject signifies the precarious and courageous site of perpetual evasion. Instead of being a happy, pleasurable state of being, nomadism bespeaks the risk of living differently, abnormally, and assuming responsibility for the risk of that difference against the disenfranchisement of regulatory violence and death. Yet, it is in risk that as Edouard Glissant affirms one can trace the seeds of the "thought of errancy" "that is, after all, nothing other than the search for freedom within particular surroundings" (20). Going back to novel, Michael K.'s nomadism and quest for freedom transforms to a *polemics* that negates the differential allocations of "humanness" and affirms the human despite the politics of injury, violence and death. It is the thought of Errancy that disengages the human from the normalisation of the condition of the "death-in-life" limit and sets forth the right to life. Performed in defiance of the immanent death at stake, these acts harbour the promise of a *somehow* different, alternative kind of politics, if by

"nihayetinde, belirli bir çevre içinde özgürlük arayışından ibaret olan", "yanılgıya düşme düşüncesi"nin tohumlarının izini sürebilme ihtimali ancak risk altındayken söz konusudur (s. 20). Romana dönecek olursak, Michael K.'nin göçebeliği ve özgürlük arayışı, "insanlığın" ayrımcı bölüşümünü olumsuzlar ve mağduriyet, şiddet ve ölüm politikasına rağmen insanı olumlayan bir *polemiğe* dönüşür. İnsanı "yaşamdaki-ölüm" sınırı durumunun normalleştirilmesinden kurtarıp yaşam hakkını öne çıkaran şey de yanılgıya düşme düşüncesidir. Her zaman ve her yerde pusuya yatmış bekleyen ölüme karşı bir meydan okuma olarak hayata geçirilen bu eylemler, siyasal eylem varolan yapıları her daim tazeleyen, değiştiren ve dönüştüren eylemler olduğu ölçüde, *şu ya da bu biçimde* farklı ve alternatif bir siyasetin imkanını barındırmaktadırlar.

Romanının son sayfalarında Coetzee bizleri, bir sonraki adım, yani gelecek hakkında düşünüp taşınmaya devam ederken poetika ve politikasını şimdiye dayatmayı sürdürerek Cape Town sokaklarını arşınlayan yalnız bir göçebe kılığındaki Michael K. imgesiyle baş başa bırakır. Onun yaşamı başka bir yerdeki mutluluk dolu ve ütopik bir geleceğe değil, hepimizin aşina olduğu merhametsiz şimdiki zamanın olağanüstülüklerinin haber verdiği bir geleceğe yönelmiştir. Söz konusu yarında olağanüstü hal, kamplar ve bariyerler hâlâ işlerliktedir; benzer biçimde, aynı yarında gerillalar, şehirlere taarruz edip etmeyeceklerine hâlâ karar veremediklerinden dağlarda saklanmaya devam etmektedirler. Aynı

---

the political we understand that which always revives, changes and transforms the existing structures.

In the last pages of the novel, Coetzee leaves us with the image of Michael K. wondering as a solitary nomad in the streets of Cape Town, propelling his poetics and politics to the present, as he contemplates about the next step, the future. His life is not geared towards a blissful, utopian tomorrow of an elsewhere, but towards a tomorrow that is informed by the exigencies of our all familiar inhumane present. In this tomorrow, the state of emergency, the camps, the roadblocks still fashion; equally, in this tomorrow the guerrillas are still hiding in the mountains, as it is yet to be decided whether they will storm victoriously into the cities. In this tomorrow Michael K. continues being in the course of flight and on the go turning his politics of perseverance to an ongoing strife of life that can never be a victorious one in the conventional thinking of victories as a *telos* of the struggle. Yet, in this scene of a speculative tomorrow, Michael K. perseveres and his life *remains* as the excess of the indistinction between the human and the animal, life and death.

From within this site, Coetzee's text poses the question of the man as the "against and beyond" the human in his Western, colonial, and humanist incarnation. This

yarında Michael K. kaçış rotasında varolmayı sürdürmekte ve bu esnada sebat politikasını, mücadelenin *ereği* olarak zaferlere ilişkin konvansiyonel düşüncenin sınırları dahilinde asla muzaffer olarak tanımlanamayacak olan bir yaşam kavgasına dönüştürmektedir. Ama bu spekülatif yarın sahnesinde Michael K. sebat göstermeye devam ederken, yaşamı da insan ve hayvan, yaşam ve ölüm arasındaki ayrımsızlık açısından bir fazlalık olarak *arda kalmaya devam eder*.

Bu sahadan bakıldığında, Coetzee'nin metni Batılı, sömürgeci ve hümanist tecessümüyle insanın "karşısında ve ötesinde" yer alan insanı sorunsallaştırmaktadır. Söz konusu soru egemen olan, temsil edilen, kahraman, yalın, münasip veya normalleştirilmiş öznenin kullandığı dille öne sürülmez. Coetzee bu konuda çok dikkatlidir. Bu tip bir betimlemenin, yaşamının anlatılabileceği bir dilden mahrum olduğunu teslim eden ve yaşamını, ona hakkını vermekten çok uzak olan mevcut temsil paradigmalarına karşı yükümlü bir konuma getirmeyi reddeden Coetzee, bu soruyu, insanın *ölüm dürtüsü*nü akamete uğratan Michael K.'nin inatçılığı üzerinden sormuştur. K.'nın barikatlar, kamplar ve kurumlardan kaçışı üzerinden gündeme gelen bu soru, insanın insan olma durumunun direnen artanı olarak yorumlandığı başka bir okumayı yansıtır ve aşağıdan yukarı doğru direnişinin ve sağ kalışının politik potansiyelini ortaya koyar.

İngilizceden çeviren: Emrah Günok

---

question is not posed in the language of the sovereign, the represented, the heroic, the simple, the proper, or the normalised subject. Coetzee is very careful here. Acknowledging that this figuration is bereaved of a language through which his life could be narrated, and refusing to make his life answerable to available frames of representation for they wouldn't do justice to such a life, Coetzee poses this question via Michael K.'s perseverance that disrupts the *thanatos* of man. Enacted in his flights from the roadblocks, the camps and institutions, this question projects another reading of the human as the persevering remainder of being human and the political potential of his/her resistance and survival from below.

Kaynakça

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1998.

Braidotti Rosi, *The Posthuman,* Cambridge: Polity Press, 2013.

---------- "The Contested Posthumanities", *Conflicting Humanities*, ed. Rosi Braidotti & Paul Gilroy. Londra, New York: Bloomsbury, 2016.

Butler, Judith, *Precarious Live: The Power of Mourning and Violence*. Londra, New York: Verso, 2004.

---------- *Frames of War: When is Life Grievable?*. Londra, New York: Verso, 2009.

Bostrom, Nick, "Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective", *Journal of Value Inquiry* 37(4), 2003, s. 493-506. http://www.nickbostrom.com/ethics/genetic.html.

Coetzee, J.M., *Life and Times of Michael Ki* Londra: Vintage, 1983.

Coetzee, J.M, David Attwell, *Doubling the Point: Essays and Interviews*, Cambridge MA, Londra: Harvard University Press, 1992.

Deleuze, Gilles, "Nomad Thought", *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, ed. David B. Allison, New York: Dell Publishing Co., 1977, s. 142-149.

Esposito, Roberto, *Bios: Politics and Philosophy*, çev. Timothy Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

Foucault, Michel, *Society Must Be Defended*: *Lectures de College de France*i çev. David Macey. Londra: Picador, 2003.

Gallagher, Susan VanZanten, A *Story of South Africa. J.M. Coetzee's Fiction in Context*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.

Glissant, Edouard, *Poetics of Relation*, çev. Betsy Wing, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.

Gordimer, Nadine, "The Idea of Gardening", *New York Review of Books*, 2 Şubat 1984, s. 3-6.

Works-Cited

Agamben, Giorgio. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.

Braidotti Rosi. (2013). *The Posthuman.* Cambridge: Polity Press.

--. (2016). "The Contested Posthumanities". *Conflicting Humanities*. Ed. Rosi Braidotti & Paul Gilroy. London, New York: Bloomsbury.

Butler, Judith. (2004). *Precarious Live: The Power of Mourning and Violence*. London, New York: Verso.

--. (2009). *Frames of War: When is Life Grievable?*. London, New York: Verso.

Bostrom, Nick. (2003). "Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective." *Journal of Value Inquiry* 37(4): 493-506. http://www.nickbostrom.com/ethics/genetic.html.

Coetzee, J.M. (1983). *Life and Times of Michael K.* London: Vintage.

Coetzee, J.M, and David Attwell. (1992). *Doubling the Point: Essays and Interviews*. Cambridge MA, London: Harvard University Press.

Deleuze, Gilles. (1977). "Nomad Thought". *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation.* Ed. David B. Allison. New York: Dell Publishing Co. 142-149.

Esposito, Roberto. (2008). *Bios: Politics and Philosophy*. Trans. Timothy Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Foucault, Michel. (2003). *Society Must Be Defended*: *Lectures de College de France*. Trans. David Macey. London: Picador.

Gallagher, Susan VanZanten. (1991). A *Story of South Africa. J.M. Coetzee's Fiction in Context.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Haraway, Donna, "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s", *Socialist Review* 5:2, 1985, s. 65-107.
--------- "When We Have Never Been Human, What is to be Done?", *Theory, Culture & Society*, 23 (7-8), 2006, s. 135-58.
Hardt, Michael, Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
Head, Dominic, *J.M. Coetzee,* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
Karavanta, Mina, Nina Morgan (ed). "'Another Insistence': Humanism and the Aporia of Community", *Edward Said and Jacques Derrida: Reconstellating Humanism and the Global Hybrid*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008, s. 324-353.
Mbembe, Achilles, "Necropolitics", *Public Culture* 15 (1), 2003, s. 11-40.
---------- *Critique of Black Reason*, çev. Laurent Dubois. Durham: Duke University Press, 2017.
Mignolo, Walter D., *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press, 2000.
Said, Edward, *Humanism and Democratic Criticism*, New York: Palgrave, 2004.
---------- *After the Last Sky*. *Palestinian Lives*, New York: Columbia University Press, 1999.
Snaza Nathan ve Mina Karavanta, "Human Remains", "Posthumanism" Özel Sayı, *Symploke*, 23 (1-2), 2015, s. 9-13.

Glissant, Edouard. (1997). *Poetics of Relation*. Trans. Betsy Wing. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Gordimer, Nadine. (1984). "The Idea of Gardening". *New York Review of Books.* 2 February: 3-6.
Haraway, Dona. (1985). "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s". *Socialist Review* 5:2 (1985): 65-107.
--. (2006). "When We Have Never Been Human, What is to be Done?". *Theory, Culture & Society*. 23 (7-8): 135-58.
Hardt, Michael, and Antonio Negri. (2000). *Empire*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
Head, Dominic. *J.M. Coetzee.* (1997). Cambridge: Cambridge University Press.
Karavanta, Mina, and Nina Morgan (Eds). (2008). "'Another Insistence': Humanism and the Aporia of Community". *Edward Said and Jacques Derrida: Reconstellating Humanism and the Global Hybrid*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing. 324-353.
Mbembe, Achilles. (2003). "Necropolitics". *Public Culture* 15 (1): 11-40.
--. *Critique of Black Reason*. (2017). Trans. Laurent Dubois. Durham: Duke University Press.
Mignolo, Walter D., *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press, 2000.
Said, Edward. (2004). *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Palgrave.
-- (1999). *After the Last Sky*. *Palestinian Lives*. New York: Columbia University Press.
Snaza Nathan and Mina Karavanta. (2015). "Human Remains". Sp. Issue "Posthumanism". *Symploke*. 23 (1-2): 9-13.

Siyaset (veya Etik): Foucault'nun "Kendilik İlişkisinin" Normatif Bağlılığı

ÖZGÜR GÜRSOY

Giriş[1]

Düşünsel çalışmamızı pek de net olmayan bir başlık olan Eleştirel Kuram'la kapsayan bizler için, paylaştığımız bir inancın şu olduğu söylenebilir: Felsefi düşünüm, hareketini epistemoloji, ahlak ve estetiğin kesiştiği alanda konumlandırabildikçe etkili ve zahmete değerdir. Başka bir ifadeyle, sesini ancak nedenlerde bulan felsefi düşünümün farkı ve etkisi, nedenlere verebileceğimiz anlamın toplumsal yaptırımlardan bağımsız olamayacağını teslim ederek ve bunun sonuçlarını düşünerek mümkündür. Kuram ve eylem arasındaki ayrılığın veya aykırılığın kabulü olarak da belirleyebileceğimiz bu açmaz, sadece neşeli bir olumlamanın vesilesi değildir; çünkü bu, modernite için kategorik olan ve onun meşruluğunu tanımlayan birtakım sınırların mutlaklığının sorgulanmasını gerektirir. Eleştirel Kuram'a karşı itirazları "hareket ettiren" güdülerin önemli bir tanesi, bu sorgulamanın –sorgulanan sınırlar adına konuşacak olursak– sorumsuzluktan ayırt edilmesinin güçlüğüdür. Yani itirazların gücü, ki savunulan (ve savunulması gerektiğine inanılan) sınırların otoritesinden

1 Bu makalenin orijinal metni İngilizce ve sözlü sunum için hazırlanmıştı. Türkçeye çevirirken, bu "sözlü" niteliklerin bir kısmını muhafaza etmeyi seçtim. Ayrıca, kaynakçada belirttiğim metinlerden yaptığım alıntıların çevirisini de –bu tür bir çeviri için yetkin olmadığımı bilmekle beraber– yine kendim yaptım. Söz konusu tüm metinlerin mevcut Türkçe çevirileri var. İlgili çevirileri kendim yapmayı seçmemin nedeni, İngilizce –ve bir iki durumda Fransızca– metinlerin "elimin altında" oluşu ve bunlara daha aşina oluşum. Her durumda, muhtemel çeviri kusurlarımın, makalede geliştirilen argümanı etkilemediğini umuyorum.

ayrılmazdır, Eleştirel Kuram'ın "cılızlığını" ima eder; işte bu yüzden Eleştirel Kuram'ın "nesnel geçerliliği yoktur", "analitik titizliği noksandır", "normatif gerekçeler sunamaz"...[2]

Bu itirazları muhatap almamak, alıp önemsememek, önemser gibi yapıp aynı ile yanıt vermek –yani polemiğe girmek– mümkün. Fakat aklı bir toplumsal pratik ve rasyonaliteyi iktidar mücadeleleriyle örtüşür bulan bir düşünce biçimi –yani eleştirel kuramın kendi fikri– bu yaklaşımlara engel olur. Çünkü eleştiri, daha başka her neyse, değerini eşiksel/sınırsal [*liminal*] bir eylem olmasından alır:[3] felsefi anlamıyla, iddialarımızı ve taleplerimizi mümkün kılan sınırların sorgulanması ama aynı zamanda antropolojik anlamıyla, katılan bireyin statü ve kimliğini dönüştüren bir olay. Polemiğin hiddetli tantanası ise, mevcut yer ve anda sahada olan toplumsal güçlerin dengesinin (veya dengesizliğinin) belirlediği hatları takip ve nihayetinde muhafaza eder. Hiç kimse bir polemikten dönüşmüş olarak çıkamaz, çünkü herkes kendi nedenlerinin berisinde kalır.[4]

Bu nedenle, eleştirel düşünsel emeğin paradigmatik bir ânı olduğunu düşündüğüm Foucault'ya karşı getirilen ve yaşamının son dönemlerinde siyasetten vazgeçerek etikten medet umduğu şeklinde damıtabileceğimiz itirazı ciddiye alıyorum. Bu suçlamanın nüanslı tasvirleri mümkün,[5] fakat sormak istediğim soru için mühim olan genel hatları. İtiraza göre, Foucault'nun 1970'lerde yaptığı soybilimsel araştırmaların merkezinde olan iktidar kavramı, söylemsel ve söylemsel-olmayan pratiklerin özneleri üretişlerini görünür kılmamızı sağlar; bunun eleştirel işlevi vardır çünkü özerk ve bilinçli varsaydığımız eylemlerimizi biçimlendiren disiplin ve kontrol mekanizmalarını göstererek, pasif ve bilinçdışı şartlanışımızla yüzleşmeyi mümkün kılar. Bu eleştirel işlev aynı zamanda

2 "Hangi Eleştirel Kuram?" sorusu akla gelecektir. Bu soruya "hepsi" diye yanıt vermek istesem de, bu yanıtı kısaca savunmanın imkânsızlığının farkındayım. Kendi içinde ayrık ve çatışan bir metinler dizisini –ama aynı zamanda öznelliği– işaret eden "Eleştirel Kuram"ı tanımlamaya çalışacak değilim; zaten böyle bir tanımın, burada geliştirilen argüman için gerekli olmadığını da düşünüyorum. Makalede başvurulan metinler ve kavramlar, başlangıç için gerekli konumlandırmaya yeterli olacaktır.

3 Söz konusu olan, hem bir değişimin ve dönüşümün mecazı olarak "eşik" (*limen*); hem de mümkün olan deneyimin sınırları (*limes*).

4 Polemiğin eleştirel işlevsizliği için, bkz. Gürsoy ve Karanfil (2017).

5 Örneğin, bkz. Taylor (1986); Habermas (1986). Foucault'nun etiğine dair nüanslı yorumlar da mevcuttur. Örneğin, bkz. Bernauer and Mahon (1994). Benim burada yapmak istediğim, Foucault'nun etik ve siyaset anlayışını, (haklı olarak) kendilik teknikleri, yönetimsellik, biyoiktidar, kendilik kaygısı ve varoluş estetiği gibi kavramlar üzerinden düşünen yorumlardan farklı olarak, modernitede eleştiri için kurucu veya düzenleyici olmuş bir sorunsalda konumlandırmak olacak.

siyasidir de çünkü farklı baskı biçimlerini meşrulaştıran pratikleri zayıflatarak, direnmeye fırsat sunar. Fakat Foucault yaşamının son dönemlerinde bir dizi yeni terimle –"sorunsallaştırma" bunların başında gelir– "etik" adını verdiği bir alanı kavramsallaştırmaya çabalar. Bu alanı yetmişlerin soybilimsel çalışmalarından ayıran, öznelliğe açık olanaklara dair görece iyimser değerlendirmeler ve öznenin kendisini kurabilmesine yapılan vurgudur. Araştırmaların tarihsel odağı modernite ve şimdinin tarihinden, Antik Yunan ve Roma'ya kayar ve kendilik kaygısı merkezli sorunsallaştırmalar, güncel siyasi mücadelelere dair eleştirel kaynaklar içermez. Bu itirazın bazı versiyonlarında, Foucault'nun "özneye (geri) dönüşü" HIV virüsü taşımasıyla ilintilidir ve de soybilimin etiğe "evrilişi" Foucault'nun ölümlülüğü ile uzlaşma çabasıdır.

Bu itirazı, iki nedenden dolayı ciddiye alıyorum: Birincisi, insanlar aptal değildir ve eğer olsalar bile, Adorno'nun deyişiyle, aptallığı bir yara izi olarak görebilmek gerekir[6]. Diğer bir deyişle, eleştirel görev, soybilimden sorunsallaştırmaya geçişin bu itirazın merceğiyle de okunabilmesini motive eden ve sadece keyfi olmayan koşulların sorgulanmasıdır. Fakat ikinci (ve daha önemli) neden, söz konusu itirazın eleştirisinin, siyaset ve etik arasında karşılıklı koşullayan ama indirgemeci olmayan bir ilişki kurulmasının gerekliliğini ve ihtimalini telaffuz edebilmek için sunduğu fırsattır. Foucault'nun düşüncesine sempatiyle yaklaşan birisi dahi, daha erken dönem metinlerin ateşli üslubuyla karşılaştırıldığında, *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerinin bir parça uyku verici olduğunu teslim edecektir. Yine Foucault'nun birçok eserinde öznelliğin edilgenliği vurgulanırken, sorunsallaştırma kavramının açık ve merkezde olduğu eserlerde, şaşırtıcı şekilde odağa alınanın öznelliğin etken payı olduğu yadsınamaz.

Fakat şunu söylemenin gerekli olduğunu düşünüyorum: sıkıntı ve şaşkınlığa yol açan, söz konusu metinlerin içeriği değil, siyasete ve etiğe dair tikel varsayımlarımızdır. Bu varsayımları belirginleştirmek ve değerlendirdikleri sorunun kendisini nasıl kurduklarını göstermek için şu iddiayı savunacağım: Söz konusu dönemde Foucault, "deneyim" kavramını bilgi, normatiflik ve öznellik arasında karşılıklı bir bağıntı olarak tanımladığında ve bu bağıntının son terimini "özneleştirme" (*subjectivation*) olarak belirlediğinde; böylece bilgi ve iktidar ile ayrılmazca eklemlenen kendinin kendiyle dönüşlü ilişkisi, aynı anda *hem tarihsel hem de eleştirel* olmayı amaçlayan bir söylemin suna-

6 Adorno a, s. 257.

bileceği –veya sunması gereken– tek özne kavramıdır. Bu iddiada söz konusu olan, "liberalizmin" iyi dilekleri ve "radikalizmin" kendinden emin kutsallığı arasında bir seçime indirgenmek zorunda olmayan bir siyasetin mümkün olup olamayacağıdır. Öyleyse nedir etiğin siyasetteki payı?

Kendilik İlişkisi Olarak Özne

Foucault'nun sadece *Gözetleme ve Cezalandırma'sı* veya *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildine aşina olan bir okuyucu, Foucault'nun son mülakatlarında telaffuz ettiği birtakım iddiaları anlamakta zorlanacaktır. İki örnek vereceğim: "… doğrusu beni siyasetten daha çok ilgilendiren ahlaktır, ya da her durumda, bir etik olarak siyasettir" (FR, 375); "Hiçbir zaman hiçbir şeyi siyasetin bakış açısından çözümlemedim; her zaman yaptığım, siyasete karşılaştığı sorunlara dair söyleyecek neyi olduğunu sormaktı" (EWI, 115). Bu alıntıların yanına *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinden, örneğin, takip eden alıntıyı eklediğimizde şaşırtıcı bir etki ortaya çıkacaktır: "[savaşın başka araçlarla devamı olarak siyaset?] Eğer hala savaş ve siyaset arasında bir ayırtımı sürdürmeyi dilersek, belki de ileri sürmemiz gereken şart, çeşitli kuvvet ilişkilerinin 'savaş' veya 'siyaset' biçiminde –kısmen ama asla tüm olarak değil– kodlanabilir olduğudur. Bu şartın içerdiği şudur: dengesiz, heterojen, değişken ve gerili kuvvet ilişkilerini birleştirmek için, birbiriyle yer değiştirmeye meyilli iki farklı strateji mevcuttur" (HS1, 93). Bu alıntıların yan yana konumlandığında şaşırtıcı oluşunun sebebi, Foucault'ya ait ve siyasete dair sanki iki farklı (ve belki de birbirini dışlayan) düşünce biçimi olduğunu ima etmeleridir. Bir tarafta, "kuvvet ilişkileri", savaş/siyaset'in esasını oluşturur –başka bir şey yoktur– ve özneye has bir etkinlik (ya da etik diye bir alan) kuvvet ilişkilerini görünür kılmayı amaçlayan soybilimsel araştırmada telaffuz dahi edilmez; diğer tarafta, Foucault'nun tarihyazımı aslında hiçbir zaman (başlı başına) siyasetle ilgili olmamıştır – yani başka bir şey de vardır.

Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildinde ifade ettiği "deneyim" kavramının, bu garip durumu anlaşılır kılmak için iyi bir başlangıç olacağını düşünüyorum: "… planladığım, cinsellik deneyiminin tarihiydi ve burada deneyim, bilgi alanlarının, normatiflik tiplerinin ve öznellik biçimlerinin belirli bir kültürdeki karşılıklı ilişkisidir [correlation]" (UP, 4). Bu tanıma göre, cinselliği tarihsel ve tekil bir deneyim olarak çözümlemek, onu kuran üç ekseni çözümlemektir. Birinci eksen, onu nesne olarak konumlayan ve kuran bilgiler (*savoirs*); ikincisi, onun eylemlerini düzenleyen iktidar sistemleri ve üçüncüsü,

bireylerin kendilerini cinselliğin öznesi olarak tanıma biçimleri. Metnin az ilerisinde, Foucault bu tür bir çözümlemenin, "hakikat oyunları'nın … iktidar ilişkileriyle …[ve] kişinin kendiyle ilişkisinde ve kendini bir özne olarak şekillendirmesinde" (UP, 6) karşılıklı etkileşimini içerdiğini belirtir. Eğer hakikat oyunlarının "öznenin belirli şeylere dair doğruluk veya yanlışlık sorununu içererek söyleyebileceklerini belirleyen kurallar" (DE, 4:632) olduğunu hatırlarsak şu çıkarımda bulunmamız mümkün: tekil bir deneyim olarak cinsellik, tarihsel olarak çözümlenebilecek pratikler tarafından kurulur ve bu pratikler üç çeşit kuralı gerektirir: söylemsel bilginin oluşumunu kuran, iktidar ilişkilerini düzenleyen, öznenin kendini kurma biçimlerini belirleyen.

Öyleyse deneyimin bilgi, iktidar ve (Foucault'nun daha sonra kullanacağı tabirle) özneleştirme [*subjectivation*] arasında bir korelasyon olduğu söylenebilir.[7] Bu korelasyonun içerdiği ilişki ve etkileşimlerin niteliklerinin ne olduğu sorusunu bir yana koyarak, Foucault'nun belirttiği üçüncü eksen üzerine odaklanmak istiyorum. Metnin dili birden fazla anlama açık. Örneğin, cinsellik deneyiminin sorgulandığı şu cümleye bakalım: "Modern Batı toplumlarında bir 'deneyim' *kuruldu* (*came to be constituted*), bireyleri *kendilerini* bir 'cinselliğin' öznesi olarak *tanımalarına iten* (*caused*) bir deneyim" (UP, 4; vurgu bana ait). Dönüşlü [*reflexive*] bir anın ("kendini tanımak") belirtilen "deneyim" tanımına dahil edilmiş olması, deneyim kavramını sorunlu kılıyor. Keza birkaç sayfa sonra Foucault, geriye dönük bir bakışla, tüm çalışmalarını bu kavramın kapsamına alıyor: "... kendini deli olarak gördüğünde; kendini hasta olarak değerlendirdiğinde; kendini yaşayan, konuşan, çalışan bir varlık olarak düşündüğünde; kendini suçlu olarak yargılayıp cezalandırdığında" (*age,* 7). Peki ama belirli bir etkinlik içeren ve özneye has bir alanı işaret eden, kendimle kurduğum bu dönüşlü ilişki, aynı zamanda bilimsel söylemler ve normatif güç sistemleri tarafından kuruluyorsa, özne kuran mı yoksa kurulan mı?

Kendi tarihyazımının amaçlarını açıkladığı geç bir metinde, Foucault *Cinselliğin Tarihi*'ne istinaden şunu belirtiyor: "... öznenin kendi kendinin nesnesi olarak kurulumu: özneye kendini izleten ... kendini olası bir bilgi alanı olarak tanıtan [the subject *is led* to ...] bir süreç ve işlemin oluşumu. Söz konusu olan ... 'öznelliğin' tarihidir – eğer bundan, öznenin kendiyle ilişki kurduğu bir hakikat oyununda, kendini deneyimlemesini anlarsak" (CC, 316). Öznenin

7 Kısaca belirtmek gerekirse: sözü geçen öznellik –belki de kendimizden aşırı emin olarak, basitmiş gibi dile getirdiğimiz– saf bir içsellik veya bilinç değildir. Fakat bunlardan tümüyle ilgisiz de değildir.

kendini kurduğu bu dönüşsel ilişkinin içerdiği pratiklere örneklerse, kendini sorgulama, spiritüel egzersizler, itiraf, ve günah çıkarmadır. Yani öznelliğin tarihini yazmak 1) bir süreç ve işlemin tarihini yazmaktır, 2) öznenin kendini arzu, haz, şehvet, ceza, hastalık, ekonomi vb. öznesi olarak tanımasını içerir, 3) bu tanıma, öznenin bir hakikat oyununa dahil olmasını gerektirir, 4) bütün bunların mümkün olabilmesi için varsayılması gereken minimum, kendiyle (sorunlu da olsa) bir ilişki kurabilen bir an olmasıdır. Fakat eğer özne olmak "hem başka bir özneye bağlı ve onun kontrolünde olmak, hem de kendi kimliğine bir vicdan veya kendilik bilgisiyle bağlı olmak [demekse, ve her ikisi de] tabi kılan [*assujettit*] bir iktidar biçimi" (MF, 212) içerirse; Foucault'nun deneyime dahil ettiği dönüşlü ilişkiyi ve kendini kurma etkinliğini, bilişsel kategorilerin (bilgi) ve normatif ilişkilerin (iktidar) edilgen bir ürünü olmaktan neyin ayırt edebileceği belirsizdir.

Belirsizliğin bir sebebinin, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci ve ikinci ciltleri arasında geçen on yıla yakın süre ve aralarındaki vurgu farkı olduğu söylenebilir. Foucault'nun kullandığı temel kuramsal kavramın soybilim olduğu döneme ait olan birinci ciltte, öznenin bilgi ve iktidar sistemleriyle ilişkisindeki görece pasif ve edilgen konumu vurgulanır. Bu dönemde kurulumun [*constitution*] bu yüzüne işaret etmek için Foucault'nun çoğunlukla kullandığı terim tabi olmak/kılmak'tır [*assujettissement*]. Az önceki alıntıdaysa, Foucault bunu kendilik ilişkisi ve tanıma ile aynı anda telaffuz etmektedir; fakat bunların sadece "tabi olmak" şeklinde anlaşılması pek mümkün değildir çünkü işaret edilmek istenen şey kurulumun farklı bir yüzüdür. Burada özneye has ve öznenin kendisini şu veya bu şekilde kurabilmesi için mümkün (ve hatta gerekli) bir eylem ve etkinlik düşünülebilmelidir. Foucault deneyimin bu anı için "özneleştirme" [subjectivation] terimini önerir.[8] Öyleyse şunu söylemek mümkündür: Foucault "öznellik biçimleri"ni deneyimin bir ekseni olarak tartıştığında yapmaya çalıştığı, öznenin kendini nesneleştirme sürecinde, hem aktifliği hem de pasifliği, hem etkinliği hem de edilgenliği bir arada düşünmektir. Ve "tanıma" [*recognition*] ise bireylerin kendilerini özne olarak kurdukları bu sürecin adı olacaktır.

8 İngilizceye *subjectification* ve *subjectivation* –ikincisi literatürde şu an için daha yaygındır– diye çevrilmiş olan *subjectivation'u*, "özneleştirme" olarak kullanıyorum; İngilizce'ye *subjection* olarak çevrilmiş olan *assujetissement'u* ise, bağlama göre, tabi olmak, bağlı olmak ve türevleri üzerinden kullanıyorum. Makalede açıkladığım gibi, esasen söz konusu olanın, etken ve edilgenliğin, kendinden gelen ve dışarıdan zorlananın, felsefi, siyasi ve etik bağlamlarda sorunsallaştırılması olduğunu düşünüyorum.

"Özneleştirmeyle" kavramsallaştırılmak istenen an, "insanın ne olduğunu, ne yaptığını, ve yaşama biçimini 'sorunsallaştırdığı'" (UP, 18) koşullardır ve Foucault'nun "etik" (UP, 36-45) adını verdiği de budur. Burada kendiliğinden ve koşulsuz etkinliğe sahip bir özne kavramına dönüşten bahsedilemeyeceği açıktır; ama aynı zamanda söz konusu olanın, özneyi iktidar ve bilgi sistemlerinin bir etkisine indirgemek olmadığı da açıktır. Daha ziyade olan, öznellikten bahsedilebilmesi için asgari bir dönüşlü [*reflexive*] anın, yani kendilik ilişkisinin Foucault tarafından açıkça kabul edilmesidir. Bu açıdan baktığımızda, Foucault arkeoloji ve soybilim başlıkları altındaki dönemlerde de bunun farkında mıydı, yoksa bunun kaçınılmazlığını daha geç mi teslim etti sorusunun pek bir önemi yoktur. Mühim olan, etkinlik ve edilgenliğin, aktiflik ve pasifliğin nasıl bir arada düşünülebileceğidir.

Kendilik ilişkisi olarak etiğin dört ekseni vardır[9]: 1) "Etik Töz", kişinin kendinde veya davranışında, etik değerlendirme için ilgili alan kabul ettiği parçadır. Örneğin, vurgulanacak olanın his, arzu, niyet, veya akıl mı olacağı. 2) "Tabi olma [*subjection/assujetissement*] biçimi", kişinin kendi ahlaki yükümlülüğünü tanımaya nasıl itildiği [*incited*] veya çağrıldığıdır [*invited*]. Örneğin, söz konusu zorunluluk veya yükümlülük ilahi yasa, rasyonel buyruk, veya toplumsal adet olarak belirlenmiş olabilir. 3) "Kendilik pratiği",[10] öznenin etik bir özne olabilmesi için kendi üzerinde yapması gereken çalışmayı ifade eder. Örneğin, manastır topluluklarında kişinin kendini sorgulama pratikleri ve günümüzde kişisel gelişim çabaları farklı tip bir çalışma veya emek gerektirir. 4) "Telos"[11], ahlaki davranırken peşinde olduğumuz var olma türünü işaret eder: örneğin, saflık, ölümsüzlük, kendine hakim olma, mutluluk.

Burada görülen, Foucault'nun dönüşlü bir kendilik ilişkisini –tabi kılma/olma ile özneleştirme arasındaki ayırtımı motive eden– etiğin dört-eksenli açılımına dahil ettiğidir. Bu açılımın tarihyazımı açısından mümkün kıldığı şudur: aynı yasalar veya kodlar farklı tür etik kendilik kurulumlarına –kendin olma biçimlerine– sebep olabilir; diğer bir değişle, benzer ahlaki kurallar farklı tipte etkenlik veya edilgenlik içerebilir. İncelenmesi gereken tarihsel "materyal" verili yasalar veya kurallardan ziyade, kendilik *pratikleridir*; ve "pratik"le kavranmaya çalışılan olgu bireyin kendi kendini yaratması değil, "belirli bir kültürde bulduğu ve ona ... toplumu veya toplumsal grubu tarafından sunulan, telkin edilen

9 Bkz. UPfr, s. 13, 40, 44, 239.
10 Bkz. *age.*, s. 12, 42, 44, 84.
11 "Téléologie du sujet moral", bkz., *age*., s. 39, 54.

veya dayatılan" (FF, 11) modellerdir. Öyleyse Foucault'nun "deneyim"le işaret ettiği üç eksenli mekân, özne ve nesne arasında kurulan bilişsel ve eylemsel –pratiklerin ördüğü– bağıntılardır. Bunun içerdiği sav, etkenlik ve edilgenlik arasındaki karşıtlığın, terimlerden biri veya diğeri lehine çözümlenemeyeceğidir. Foucault'nun stratejisi, özne ve nesne arasındaki belirli bağıntıların, ve de bunların ürettiği mecburiyetlerin, tarihlerini yazmaktır. Söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin kurduğu bu bağlar ve bağlılıklar, *deneyimin ta kendisidir*. Tam da bu nedenle mevzubahis bağlılıkların ve mecburiyetlerin görünür kılınabilmesi, onların olumsallıklarının kavranabilmesiyle özdeştir.

Bu deneyim açısından –tarihi yazılan, ama aynı zamanda o tarihi yazan, okuyan, ve kendinin yapan– önceliğin öznede mi ("idealizm") yoksa nesnede mi ("materyalizm") olduğunun, veya öznenin kuran mı ("transcendental") yoksa kurulan mı ("empirical") olduğunun önemi yoktur. Çünkü eleştirel bir özneliğin imkânı bu deneyim kavramına içkindir. Bunu Foucault'nun düşünceyi "özneyle nesneyi karşılıklı olarak çeşitli olası bağıntılarına yerleştiren [*posit*] eylem" (CC, 314) olarak tanımlamasında da görmek mümkündür. Ayrıca: "düşünce belirli bir davranışta ikamet eden [inhabit] ve ona anlam veren değildir; [düşünce] birinin [belirli bir] davranma veya tepki verme biçiminden bir adım geri atmasını, bunu kendisine bir nesne olarak sunmasını, ve onu anlamına, koşullarına ve amaçlarına dair sorgulamasını mümkün kılandır" (EW1, 117). İlk etapta, burada ifade edilenin eşsiz veya özgün olmadığı söylenebilir, çünkü kendinin (eylemlerinin) bir adım gerisinde veya dışında durabilmek –kendinle arana asgari bir mesafe koyabilmek– ve buradan değerlendirme yapabilmek, tarihi uzun ve saygın bir felsefi "manevra"dır. Ama *burada* ilginç olan, söz konusu yeti için, eleştirel öznenin halihazırda bağlı olduğu pratikler bağlamının ötesinde başka bir temel ve güvencenin kabul edilmemesidir. Bu reddi motive edense, kuramsal bir temeli veya normatif bir meşruluğu temin etmek için, öznenin etkenlik veya edilgenliğine öncelik tanınmasının yarattığı çelişkiler[12] ve verdiği aldatıcı bir eleştirel yetkinlik inancıdır. Foucault'nun "özneleştirme" olarak deneyimin içine dahil ettiği; bilişsel söylemler ve iktidar ilişkileriyle karşılıklı etkileşimli ama onlara indirgenemeyecek ve ilgili alanı etik olan bu eksen nihayetinde, kendini temellendirmeyen bir kendilik ilişkisi ya da düşüncenin ta kendisidir.

12 *Kelimeler ve Şeyler*'de yer alan "sınırlılık çözümlemesi", bu karşıtlığın belirlediği alternatif indirgeme çabalarının vardığı çelişkileri betimleyen argümansal bir strateji olarak da okunabilir.

Etiğin Siyasetteki Payı

Peki tüm bunların, tanınabilecek veya bilindik denen bir etikle bir ilgisi var mıdır? Diğer bir değişle, Foucault'nun "etik" dediği şeye neden etik diyelim ki? Kısa cevabı ifade etmek zor değil: Çünkü bireylerin, tarihsel olarak sınırlanmış olası eylem alanlarında, söyleme ve davranma biçimlerini sorunsallaştırırken –yani sorgularken, gerekçelendirirken, nedenselleştirken, benimserken veya reddederken– başvurdukları farklı anlam ve değerlerin, yani *kendilik yorumlarının*, *kendilerinin* nedensel ve nihai bir temeli yoktur. Burada söz konusu olan öznelik, birçok yorumbilimsel kurama benzer olarak, görecelidir ve mutlak bir merkezden mahrumdur; ama yine birçok yorumbilimsel kuramdan farklı olarak, burada öznenin sahip olduğu, her an kendini gizleyen ama aynı zamanda daha şimdiden sezilen derin bir anlamdan veya özgün bir hakikatten medet umulmaz. Bu nedenlerden dolayı, ahlaki değerleri ifade eden yasaları veya buyrukları akılsal olarak gerekçelendirmeye –yani, meşruluk sorunsalına– adanmış düşünce biçimleri, tarihsel hakikatimizi çarpıtacaktır – tam da bu hakikate sahip olduğundan daha fazla akılsallık atfederek; bu yasa veya buyrukları "gözlemsel" olarak düzenlemenin ötesine gitmemeyi seçen toplumbilimsel yöntemler ise, hem söz konusu yasa ve buyrukları mümkün kılan koşullara dair sessiz kalacak, hem de düşüncenin eleştirel boyutunu yok sayacaklardır. Eğer alternatiflerimiz bunlarsa, Foucault'nun etiği hem bireylerin kendilerini ve başkalarını çeşitli biçimlerde yargılayan ve değerlendiren varlıklar olarak kurulumunu –bu kurulumun tarihselliğine sadık kalarak– kavramaktadır; hem de her zaman ve halihazırda güç ilişkilerinin kurduğu kendini kurma biçimlerinde, öznenin koşullu özgürlüğünün hakkını vermektedir.

Eğer bu cevap yine de yetersiz kalıyorsa, bunun nedeni (muhtemelen sadece söylemsel olmayan) şu zor(unlu)luktur: normatif olarak bir tahakküm iddiasında bulunmak –siyaseti eleştirel düşünebilmek bunu gerektirir– belirsiz de olsa öncel bir özgürlük tanımını varsayar. Ama kendiliğinden/kendinden olan [*spontaneous*] bir "şeyin" yokluğunda, ne özgürlük ne de tahakküm anlamlandırılabilir. Modernitenin düşünce yapısında, bu kendiliğinden/kendinden-olan "şey"in temel adı öznedir. İşte bu yüzden Foucault'un ideoloji ve meşru bilgiyi, vehayut "iyi" iktidar ve "kötü" iktidarı, birbirlerinden temellendirilmiş biçimde ayırt etmeyi reddetmesi, yukarıda konturlarını çizdiğim kendilik ilişkisinin ve koşullu özgürlüğün sanki eleştirel etkisi olamayacakları izlenimini yaratır. Dahası, Foucault aslında –ve yukarıdaki "ret" ile tutarsızmış gibi görünen şekilde– iktidar ilişkileri ve tahakküm arasında bir fark olduğunu ima etmek-

tedir: "Mesele [problem] iktidar oyunlarını mümkün olan en az tahakkümle oynamamıza olanak verecek kendilik pratiğini edinmektir" (EW2, 298).

Bu noktada Adorno'nun düşüncesinde bulunan ve yapısal olarak yukarıdakine benzer ama farklı çözümlenen bir soruna hızlı da olsa değinmenin, Foucault'nun sorunsallaştırma biçimini neyin motive ettiğini anlamaya yardımcı olacağını düşünüyorum. Adorno da eleştirinin varsaydığı özgürlüğü ve bunun değerlendirilişini temellendirmeyi reddeder. Ne saf aklın kategorilerinin veya buyruğunun kurduğu bir özne (Kant), ne bunun meşrulaştırıcı işlevinin tarihselleştirilip toplumsallaştırıldığı kolektif bir özne (Hegel), ne de kendini ancak iletişimsel aklın düzenleyici ve ideal normlarıyla kurabilen kamusal bir özne (Habermas); tahakkümün yasalaştığı ve yasaların usulleştiği bir dünyada, akıl kavramı ve bunun barındırdığı özgürlük potansiyeli için bir sığınak olabilir.

Fakat Foucault'dan farklı olarak Adorno, akıl fikrinin kendisinin aklın araçsal olarak tarihsel gelişimine ölçüt olabileceği, içkin bir eleştirinin mümkün olduğunu savunur. Bunu yaparken de sınırlı bir natüralizmi kabul etmekten çekinmez. Böylece, bastırılan/tabi kılınan özdeş-olmayan [*non-identical*] ânı –duyumsal tikellik [*sensuous particularity*]– bu tahakkümün kendisinin yarattığı çelişkilerle, ancak dolaylı da olsa, göstermeye çabalar. Yani, bastırılışının çelişkileri dolayısıyla bile olsa direnebilen bir "şey" ve bunun mümkün kıldığı "kurtarılmanın bakış açısı" [*standpoint of redemption*] (Adorno b, 247), eleştirinin soluk ama gerçek direnişine bir çeşit normatif gerekçe sunabilir. Fakat Adorno'nun aynı zamanda ve hileye başvurmadan teslim ettiği, eleştirenin eleştirdiğiyle olan suç ortaklığı, hem düşünen hem de düşünülen öznenin sorumluluğu ve suçluluğu arasındaki salınımı daimi kılar. Adorno'nun eşsiz düşünme biçiminin ritmi bir de bundandır.

Foucault'nun bu denli soluk bir barınağı dahi telaffuz etmeyişini neyin motive ettiğini daha iyi görebilmek için, Adorno'nun şu cümlelerine dikkat edilmesi gerektiğini düşünüyorum:

> Hevesten veya şiddetten ırak [eleştirel] bakış açılarına, sadece nesneleriyle olan temas yoluyla ulaşabilmek – düşüncenin tek görevi budur. En basit şey: çünkü durum böylesine bir bilgiyi buyurur; çünkü sonuna ulaşılmış negatifli, onunla doğrudan yüzleşildiğinde, karşıtının ayna imgesini gösterir. Fakat aynı zamanda tamamıyla imkânsız bir şey: çünkü bunun varsaydığı mekân, varoluşun kapsamının –kıl payıyla da olsa– dışında kalan bir dayanaktır. Oysa hepimiz iyi bili-

> yoruz ki, olası herhangi bir bilgi ancak varolandan (zorla) alınabilir; ve tam da bu nedenden dolayı, kaçmak istediği çarpıklık ve sefaletin belirtisini taşır. (*Age*.)

Ama ya "sonuna ulaşılmış negatiflik" bile (artık) karşıtının ayna imgesini yansıtamıyorsa? Ya mutlak olanın [*absolute*] –bu negatif veya karşıtı olabilir– temin edebildiği tek şey bir esnemeyse – kelimenin dile gelişi "şüphesiz" olsa bile?[13] Belki de Foucault'nun kendini bulduğu "sorunu", negatif diyalektiğin dile getirmeye çabaladığı durumdan uzaklaştıran ince ayrıntı, Foucault'nun mutlaklığı kavramsallaştırmanın etik veya siyasi bir etkisi olabileceğine ihtimal vermemesidir. Ama bu "ihtimalsizliğin" öteki yüzü, mevcut eylemsel olanaklarımıza dair görece iyimser bir değerlendirmedir. Habermas'ın "ideal konuşma durumu"na dair şunu söyler: "İletişimsel ilişkilere verdiği ve 'ütopik' bulduğum işlevle hep sorunum oldu. Hakikat oyunlarının serbestçe dolaşımda olacağı, sınırlama ve zorlama etkilerinden arındırılmış bir iletişim durumunun olabileceği fikri bana ütopik geliyor. Bu tam da iktidar ilişkilerinin başlı başına kötü ve kurtulmamız gereken bir şey olmadığını görememe durumu" (EW1, 298). Öyleyse söz konusu olan, ütopik –mutlaklık barındıran– düşüncelerin "uygulanamaz" oldukları için önemsenmemesi değildir, çünkü bu onlara başvurma nedeni olan eleştirel işlevlerinin yanlış anlaşılması olurdu. Foucault'yu motive eden görüş, iktidar ilişkilerinden arındırılmış bir toplumun sınırsız ve baskısız bir öznelerarasılıktan ziyade, anlamlı hiçbir eylemin mümkün olmadığı bir toplum olacağıdır.

Bu görüşün kuramsal bir çıkarımı, "gerçekte" varolanın, kısmi olarak ve belirli koşullarda savaş veya siyaset olarak "birleşen" *heterojen kuvvet ilişkileri* olduğudur. Yani Foucault'nun soybilimsel çalışma için ve bilgiye dair söylediklerini, kendilik ilişkisi ve etik kavramlarıyla geri aldığını düşünmemiz için bir neden yoktur: incelenmesi gereken "mücadele ve iktidar ilişkileridir, yani cisimlerin ve insanların birbirlerine nefreti, birbirleriyle kavgası, birbirlerini baskılama çabaları, birbirlerine hükmetmeleri" (EW3, 12). Fakat kutupları "teslim olmak" veya "direnmek", "kazanmak" veya "kaybetmek" olan bu bağıntılar ağının ara boşluklarında, ne olduğunu, ne yaptığını ve yaşama biçimini sorun eden dönüşlü bir kendilik ilişkisi şekillenir. Bu nedenle kendilik dediğimiz "şey" bir töz değildir ve ancak onu kuran sorunların sorgulanmasıyla anlaşılabilir.

13 Bkz. Beckett, s. 93. Belirli bir tarihin farklı düşünce sistemlerinde, koşulsuz ve kesin olan her neyse onu işaret eden "mutlak olan"ın, *Oyun Sonu*'nda bulabildiği tek karşılık "şüphesiz" bir esnemedir.

Burada birbiriyle ilişkili ama farklı iki ayrı düzlemi görebiliriz: toplumsal pratiklerin şu veya bu şekilde sunduğu belirli olanakları sorunsallaştırarak kendini kuran bir özne; ve bu sorunsallaştırmaların tarihini "yazarak" kendini anlayan, kuran, ve belki de dönüştüren bir özne. Kendini anlama biçimlerinin kendisinin bir iktidar aracı –hem kendi hem de öteki üzerinde– olabildiğini kabul ettiğimizde, Foucault'nun etik ile belirlediği alanın –veya bakış açısının– hakikat siyasetinin dışında veya ötesinde olamayacağını da görmüş oluruz. Ama özneleştirmenin, deneyimin iktidar ve bilgiyle örtüşen ama onlara indirgenemeyecek bir ekseni olduğu teslim edildiğinde, tabi olmak veya olmamak, kendin olmak mevhumunu tüketemeyecektir. Örneğin, Orta Çağ'da kadınlar için kurulan manastırlar, dönemi kuran tahakküm koşullarından muaf değildi ve kadınlar üzerinde kurulan egemenliğin araçlarından biriydi; ama aynı zamanda, erkek egemen bir toplulukta kadınların kendilerini özneleştirebildiği görece özgür bir mekânı işaret ediyordu. Böyle bir olguyla karşılaştığımızda, onu "iyi" veya "kötü", "doğru" veya "yanlış", "haklı" veya "haksız" olarak yargılamamız ve yargılarımızı ahlaki prensipler, evrensel normlar veya bilimsel doğrular üzerine temellendirmemiz mümkün. Fakat buraya kadar ana hatlarını çizdiğim argümanın motive etmeye çalıştığı, bu temellendirmelerimizin hem yargılanan olgunun tarihsel ve tekil gerçekliğini çarpıtacağı, hem de temellendirmelerin kendilerinin tarihselliğini (dogmatik şekilde) gözardı edeceğidir.

Öyleyse Foucault'nun kavramsallaştırmak istediği sezgi, kendini temellendirmeyecek bir kendilik ilişkisinin iktidar ve bilgi pratiklerinin ayrılmaz bir anı olduğu ve dolayısıyla siyaset ile etiğin birbirine içkinliğidir. Özneler (kendilerinin belirlemediği şekillerde) kurulur ve üretilir – devlet kurumlarında, gündelik yaşamda, ailede, bilimsel söylemlerde, dini ayinlerde, terapide, okulda.... Ama aynı durum, farklı bir açıdan bakıldığında, öznelerin kısmi olarak ve sınırlı seçeneklerle kendilerini kurmalarıdır. Foucault için, bu "farklı" bakış açısının dayanağı iktidar çatışmalarının dışında değil, o çatışmaların koşullarının (zorunlu olarak) "açtığı" boşluklardadır. Diğer bir değişle, özgürlüğün dayanağı sorunlarımızın ve sorunsallaştırmalarımızın ötesinde değil, onların tam da kendileridir. Bu perspektifin Marx'ın "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar; ama bunu diledikleri gibi ve kendi seçtikleri koşullarda yapmazlar"[14] iddiasının ötesinde bir şey sunmadığını söylemek isteyebiliriz. Ama bu isteğin çarpıttığı şey, Foucault'nun ne olduğumuzu belirleyen koşulları birine veya

14 Marx, s. 6.

diğerine indirgemeyerek ve a priori önceliği olacak büyük harfli kavramlar yerine –Ekonomi, Toplum, Sınıf, Cinsiyet– küçük harfli mücadeleleri tercih ederek, bizlere henüz siyasi olarak belirlenmemiş olsa da halihazırda siyasi olan bağıntıları siyasetleştirme olanağı sunduğu ve bunu yapabilmenin kendisinin kendimizi dönüştürme olanağıyla eş zamanlı (ve mekânlı) olduğudur.

"Kendini dönüştürmenin" normatif olarak cılız bir kavram olduğu düşünülebilir; hatta öyledir: "Faşiste mi, komüniste mi, yoksa liberale mi dönüşmeliyim?", "Ne yapmalıyım?" sorularının cevabı, burada konturları çizilen etikte yoktur. Bu "cılızlık" yargısının kendisinin normatif değerini daha iyi anlayabilmek için, modernite'nin sınırlarını, zorunluluklarını ama aynı zamanda olanaklarını en güçlü şekilde gösteren anlardan birisi olan Kant'ın etiğine bakmak istiyorum.[15]

Kant'ın önerdiği, hem dini inaçtan hem de mutluluk arzusundan bağımsız olacak bir ahlak düşüncesi ve gerekçelendirmesidir. Gerekçelendirmesini dayandırdığı temel ise, bir ifadeyle, akılsal ve özgür bir etmen olarak düşünülen insanın haysiyetidir.[16] Bu düşünceye göre arzularımın ve eğilimlerimin neredeyse tümü –mutluluk arzusu dahil– ahlaki olarak önemsizleşir veya ahlakın dışındadır; çünkü bir ahlak yasası akılsal ve özgür bir özne için, sadece olumsal –tesadüfi demek abartı olmaz– şekilde "benim" olan duyusal arzulara bağlı olarak bağlayıcı ve zorunlu olamaz. Olabileceğini düşünmek, kendini (ve eylemlerini) üzerindeki kuvvetlerin etkisiyle bir o yana bir bu yana savrulan bir yaprakla eşdeğer tutmaktır. Özgürlük mekânını açan –mümkün kılan– şey, kendimizi tüm bu arzulardan soyutlayabilme –ayırabilme– ve onlar tarafından belirlenip belirlenmeyeceğimizi ilkeselleştirme yetimizdir.

Şematik olarak söylenecek olursa, Kant'ın iddiası şudur: "Seni" belirleyen, sadece rastlantısal olarak "senin" olan bir arzu değildir; böyle de belirlenebilecek birisi olarak kendini belirlemeyi seçen sensin. Örneğin, hakikati söylemeye karar verirken seni motive eden sebep, sadece ve başlı başına cemaatin mutluluğunu arttırmak isteği olamaz; cemaatin mutluluğunun, senin kararını ve eylemini gerektiren bir amaç olduğunu belirleyen ve seçen sen olmalısın. Kant için, insanı otonom –kendi kendini belirleyen, eyleminin yasasını kendisi veren, kendisini kendinden gerekçelendiren/meşrulaştıran– bir özne yapan budur.

15 Foucault'nun kendisinin Kant'la yüzleşmesinin en tanıdık metni olan "Aydınlanma Nedir?" (EW1, 303-321)'den biraz farklı olarak, burada vurgulamak istediğim Kant'ın etiğini motive eden nedenler olacak.

16 Kant, s. 23.

Foucault'nun kavramsallaştırdığı etiği "cılız", yani çaresizce duyusal, tikel ve olumsal gösteren tam da böylesine "güçlü" bir gerekçelendirme ve meşrulaştırma talebidir. Bu talep nezdinde, Foucault'nun sorunsallaştırıcı etiği ve kendilik ilişkisi, kendini evrensel ve meşru olabilecek ilkeler üzerinden temellendirmeyi geçelim, "haklı" ve "haksız" arasında ilkesel bir ayrım dahi yapamaz. Diğer taraftan, Pratik Aklın koşulsuz buyurduğu, sadece *tüm akılsal varlıklar* için geçerli ve bağlayıcı olabilecek öznel arzuların ahlaki meşruluğunun olabileceğidir. Ahlaki yasanın, akılsal öznenin "kendisinin" yaptığı veya "kendinden" gelen olarak nitelendirilebilmesi, tam da bu "evrenselleştirme" yetisidir. Kant'ın modern dünya görüşünde, insanı insan yapan ve kendisinden gelen bu yasa, kendinin dışında bir mekâna tanrı tarafından veya genlerimize doğa tarafından yazılmış olarak bulunamaz. Aynı şekilde ve aynı nedenden dolayı, Kant için insanı insan yapan, bedensel arzuların veya eğilimlerin –ya da toplumsal çatışmaların veya çıkarların– *dışında*, kendiyle kurabildiği *akılsal* ilişkidir. Bu açıdan, temelini biyolojik bir veri olarak mutlulukta kuran ve modernitenin sunduğu diğer "güçlü" olan faydacılık dahil, başka tüm kendilik ilişkileri ancak kendine başkalaşmanın ve birisine tabi olmanın türevleri olabilir.

Kant'ın sunduğu bu etiğin "soyutsallığı" ve "şekilselliği" dolayısıyla eleştirilişi, Hegel'de en etkili ifadesini bulur: bu denli soyut ve şekilsel (*formel*) bir akılsallık ilkesinin, nasıl yaşanacağı ve ne yapılacağına dair somut bir sonuç üretmesi mümkün değildir. Eylemi motive eden kuvvet olarak tüm duyusal arzulardan arındırılmış saf bir iradenin, iki eylem arasında birini diğerine yeğlemek için hiçbir nedeni olamaz.[17] Bu eleştiri o kadar makuldür ki, Kant'ın iradeyi motive eden nedenin ancak ve sadece yasaya saygının bunu gerektirmesi –veya yasanın buyurduğu ödevin bu olması– hususunda ki dayatması neredeyse sebepsiz görünür.

Neredeyse. Ama şunu hatırlamalı ki Kant'a görünen ve deneysellikle tanımlanmış bilimsel bilginin otoritesini sağlamlaştırdığı dünyada, duyusal her arzu öznel, yani tikel ve olumsaldır; ve öyleyse sebepsel bir açıklaması yapılabilir. Eğer böyle bir dünyada özgürlükten bahsetmek mümkün olacaksa, Kant için bu ancak, kendime dönüşlü ve düşünsel şekilde, kendimi tüm bu arzular(ım) dan koparark; ve kendime sadece herhangi bir akılsal ahlaki özne olarak bakarak olacaktır. Çünkü kendimi, tikel bir birey olarak şu anda sahip olduğum

17 Bu eleştiri için, bkz. Hegel (1977), s. 211-263.

çıkar ve kaygılarımdan ayıramadıkça, tüm akılsal özneler için bağlayıcı olacak nesnel ve evrensel bir bakış açısına ulaşılamaz.

Öyleyse Foucault'nun neden meşruluk sorunsalına teğet ve kendini temellendirmeyen bir kendilik ilişkisinde ısrarcı olduğunun daha iyi anlanması için şu "vazgeçiş" üzerinde durulmalıdır: "Tarihsel sınırlarımızı kuranın ne olduğuna dair tam ve koşulsuz bilgi sahibi olacağımız bir bakış açısına ulaşabileceğimiz umudundan vazgeçmeliyiz [*give up hope*]" (FR, 47) Yani sınırlarımıza dair sahip olabileceğimiz bilginin kendisi sınırlı olacaktır. Gerekçelendirme ve meşrulaştırma sorunsalına yapılacak tek yüzlü ve dışlayıcı vurgu, bundan daha az önemi olmayan bir diğer sorunsalı görünmez yapar: "... eğer Kantçı soru, bilginin hangi sınırları aşmaktan feragat etmesi gerektiğinin bilinmesiyle ilgiliyse, bugünün eleştirel sorusu şu olmak zorundadır... : bizlere evrensel, gerekli, bağlayıcı olarak dayatılanda, tekil, olumsal, ve keyfi kısıtlarla üretilmiş olanın yeri nedir?" (FR, *age*). Siyaseti ve etiği, birbirinden özsel olarak ayırt edilmeyen ve tümüyle toplumsal pratiklerin bağlarıyla örülü –ve tam da bu nedenden dolayı birbirine indirgenemeyecek– deneyimin iki ekseni olarak görmemizi sağlayan kavramlar dizisi –kendilik ilişkisi, hakikat oyunları, özneleştirme, soybilim, sorunsallaştırma– Foucault'nun bu sorusunun aynı anda etik bir soru olduğunun ifadesidir. Çünkü bu soru, kendisini cılızlık ve değersizlikle yaftalayan itirazın koşullarını reddeder; ve bu reddi motive eden ise, tüm yöntemsel ve kavramsal ayrımlardan bağımsız olarak, söz konusu itirazın koşullarına göre acı ve eziyetin ancak argümansal olarak gerekçelendirilebilirse hesaba katılmaya değer sayılmasıdır.

Öyleyse "kendimizin tarihsel ontolojisi" (*age*), bir ontolojiden beklenebileceğinin aksine, bir etiktir. Kendini temellendirmeyecek bir kendilik ilişkisi, iktidar ve bilgi pratiklerinin ne içinde ne de dışındadır: çünkü kendin olmak –neyi düşünebileceğin, dile getirebileceğin, yapabileceğin– ancak bu pratiklerin koşulladığı sınır ve mecburiyetler bağlamında mümkündür. Fakat ancak kendini sorunsallaştırarak kendine ulaşabilen bu temelsiz ilişki, bir dönüşüm ve ihlal olarak özgürlüğün yersiz mekânını kurar: sanki bir zincirin halkalarının hem "içindeki" hem de "dışındaki" boşluk gibi. Ama eğer az önce telaffuz ettğim itiraz, bu mekânın kaçınılmaz olumsallığından dolayı, onun asla normatif bir temeli olamayacağında ve dolayısıyla hangi acının neden önemsenmesi gerektiğini gerekçelendiremeyeceğinde ısrarcı olursa; verilebilecek tek karşılık şudur: acı gerekçe gerektirmemelidir. Eğer *bu* "buyruğun" bağlayıcılığının gerekçesi talep edilecek olursa, "modern" dünyada hiçbir argüman bu talebin varsaydığı

gevşekliği bağlayamaz. Bu *argümansal-olmayan gerekliliği* hazihazırda teslim etmeyen bir etik, ancak –bazen zekice ve bazen kabaca ifade bulan– "çaresizliğini gerekçelendir!" buyruğunun zulmü olabilir. Böylesine güçlü ve ilkesel etiklerden farklı olarak, Foucault'nun bize sunduğunun şu olduğunu düşünüyorum: her şeyin siyasi olduğunun; siyasi sorunların ancak siyasi çözümleri olabileceğinin bunun da bir mücadele meselesi olduğunun teslimi; ama aynı zamanda ve tam da bu nedenlerden dolayı, "siyaseti koşulsuzca sınırlayanın, siyasetin biraz berisinde(n)" (EW3, 453) gözetilmesinin gerekliliği ve imkânı.

Kaynakça

Adorno, Theodor. W (a) ve Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment* (Stanford University Press, 2007)

—(b).*Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life* (Verso, 2006)

Beckett, Samuel. *The Dramatic Works of Samuel Beckett: Volume III* (Grove Press, 2006)

Bernauer, Jamers ve Mahon, Michael, "The Ethics of Michel Foucault", *The Cambridge Companion to Foucault'*da (Cambridge University Press, 1994)

Foucault, Michel. *Ethics: Subjectivity and Truth, Essential Works vol. 1* (New Press, 2006) [EW1]

—. *Power, Essential Works vol. 3* (New Press, 2001) [EW3]

—. *The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction* (Vintage, 1990) [HS1]

—. *The History of Sexuality, Vol. 2: The Use of Pleasure* (Vintage, 1990) [HS2]

—. *Histoire De La Sexualite 2: L'Usage Des Plaisirs* (Gallimard, 1984) [UPfr]

—. *Dits et écrits, vol 4*, nrf (Gallimard) [DE4]

—. *The Foucault Reader* (Pantheon, 1984) [FR]

—. "The Subject and Power", Dreyfus, Hubert L. and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd ed.'da (University of Chicago Press, 1983) [MF]

—, "Foucault, Michel, 1926-", *The Cambridge Companion to Foucault* içinde (Cambridge University Press, 1994) [CC]

Gürsoy, Özgür A. ve Karanfil, Gökçen. "The Afterlife of Critique: The Communicability of Criticism and the Publicity of Polemic Concerning Public Debate in the Turkish Press", International Journal of Communication, (Spring 2017)

Habermas, Jürgen. "Taking Aim at the Heart of the Present," *Foucault: A Critical Reader* (Oxford, 1986)

Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Trans. A. V. Miller. (Oxford University Press, 1977)

Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Cambridge University Press, 1998) [GMM]

Marx, Karl, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte," https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/18th-Brumaire.pdf

Taylor, Charles. "Foucault on Freedom and Truth," *Foucault: A Critical Reader* (Oxford, 1986)

Paranoyanın Kuramından Kuramın Paranoyasına

MERT BAHADIR REİSOĞLU

3 Nisan 2018 tarihinde Nasir Aghdam isimli bir Youtube kullanıcısı Youtube'un Kaliforniya'daki merkezine silahlı saldırı düzenlemiş ve intihar etmişti. Sadece bir ay sonrasındaysa Alek Minassian Toronto'da bir kamyonetle kalabalığın içine dalarak on kişiyi öldürecek, on altı kişiyi de yaralayacaktı. Bir ay arayla gerçekleşen iki olay birbirinden bağımsız gibi görünse de saldırganların alışık olduğumuz profilin dışında olmaları ortak noktalarını ele veriyor: Toronto saldırısının faili Minassian kendisini bir "*incel*" (*involuntary celibate*, yani gönüllü bakir) olarak tanımlayarak internet üzerinden gruplaşan, Houellebecq romanlarından çıkmış gibi görünen bir altkültür oluşumuna ait hissediyor, sevgili bulamayan "*beta*" erkeklerin ayaklanışına katkıda bulunduğuna inanıyordu. Youtube'a saldırı düzenleyen Nasim Aghdam'ın eyleminin altında ise sitenin belli bir sayının altında görüntüleme alabilen videoların içerik sağlayıcılarına ödeme yapmayı kesme kararı yatmaktaydı. Sakıncalı ya da rahatsız edici bulunan içeriklerle reklamlarının ilişkilendirilmesini istemeyen şirketlerin şikayeti üzerine başlatılan ve internet forumlarında *advertisement* (reklam) ve *apocalypse* (kıyamet) kelimelerinin birleşiminden oluşan "*adpocalypse*" sözcüğüyle anılan bu uygulama özellikle anaakım dışında konumlanan politik oluşumları olumsuz etkilemiş, kendisi de bir video sanatçısı ve vegan aktivist olan Aghdam gibi kullanıcıların eleştirilerine hedef olmuştu. Yüklediği videolar Youtube tarafından silinen Aghdam kendi sitesinden izleyicilerine sesleniyor ve kendi başına gelenleri arkaplanda kendi çıkarlarını gözeten, hayvan sömürüsünden çevre kirliliğine, aile değerlerinin yok edilmesinden bilime müdahaleye kadar

pek çok alanda faaliyet gösteren gizli bir kliğin komplosunun bir parçası olarak yorumlayarak insanları uyarıyordu. Eleştirel kuramın parodisi görünümünde tezahür eden bu paranoyanın doğrudan doğruya medya teknolojilerini hedef alması önemli. Aghdam'ın video çalışmalarını blogunda yorumlayan ve kendisini "avangardın öncü kuvvetleri" içerisinde konumlandırarak Valerie Solanas'a benzeten Jonathan Sykes'ın deyimiyle "elektronik medya tsunamisinin ve belli bir teknolojinin kurbanı" olan Aghdam "sosyal medyanın yok edici gücünden ve Facebook'un çöküşünü konu alan pek çok güncel makalenin sözünü ettiği hastalıktan" haberdardır.

Paranoya, medya eleştirisi ve siyasetin deneysel sanatta ya da Bretoncu absürt bir şiddet gösterisinde bir araya geldiği bu örnek bizlere sanat eleştirmeninin romantik yaklaşımının tekil bir vaka olmaktan öte, öne sürdüğü kuramın dayandığı temellerin paranoyak yapısına sahip olduğunu gösteriyor**:** John Farrell'ın da dediği gibi, "paranoid anlatının çekiciliğini tatmin edici bir biçimde incelemektense 60'lı yıllar sonrası edebiyat eleştirisi çoğunlukla bu trendin içerisinde yer almayı tercih etmiştir".[1] Bu durumun bir tercihten kaynaklanıp kaynaklanmadığını anlamak için "patolojik" örneklerin ötesinde paranoyanın ne olduğuna daha yakından bakmak gerekiyor. Thomas Pynchon, Don DeLillo gibi Amerikan edebiyatındaki paranoid yaklaşımın öncüleri kabul edilen yazarları mercek altına alan Emily Apter paranoyanın "gezegensel ütopyacılığın karanlık yanı" olduğundan, tüm dünyayı paranoid öznelliğin bir uzantısı olarak kurguladığından söz ediyor.[2] Yirminci yüzyılın ikinci yarısında adeta ulusal bir alegori görevi gören bu paranoyak anlatının ya da paranoyanın anlatısal yapısının kendini belirgin kıldığı yerlerden biri de hepimizin bildiği üzere komplo teorileri. 60'lı yıllardan bu yana detaylı bir biçimde incelenen komplo teorisi, Michael Barkun'un deyişiyle dünyadaki kötülüğü açıklamak için evrenin tesadüflere değil bir dizayna dayalı olduğu varsayımından hareket ediyor. Bu anlatıların varsayımlarını şu şekilde de özetlemek mümkün: a) Hiçbir şey rastgele gerçekleşmez. b) Hiçbir şey göründüğü gibi değildir. c) Her şey birbiriyle ilintilidir. Bu varsayımlarla inşa edilen anlatının kapsamı bir yandan iddiayı okuyan okuyucuyu korkutur gibi görünse de diğer yandan gerçekleşen her olayın bir anlamı olması da okuyucuya güven vermektedir. Paranoya ve komplo teorileri söz konusu olduğunda

1 Farrell, John, *Paranoia and Modernity: Cervantes to Rousseau*, Cornell University Press, 2006, s. 5.

2 Apter, Emily, *Against World Literature*, New York: Verso, 2013, s. 78.

akla gelen en önemli çalışmalardan bir diğeri Amerikalı siyaset bilimci Richard Hofstadter'in 1964 yılında yazmış olduğu "Amerikan Siyasetindeki Paranoid Üslup" başlıklı makalesi. Komplo teorilerinin yapısını yakından incelemeyi öneren Hofstadter, genel bir tanıma ulaşmaya çabalayarak bir komplo teorisi ile yüz yüze olduğumuzu anlamak için hangi semptomlara dikkat etmemiz gerektiğinden söz ederken şöyle yazıyor: "Oransız bir üslup, tıpkı sanatta çirkin bir üslubun beğenideki temel hatalara işaret etmesi gibi, oransız bir yargının habercisi olabilir. Beni burada ilgilendiren şey siyasi retoriği siyasi patolojiye ulaşmak için bir araç olarak kullanmak" (**4**). Üslubun altının çizilmesi bu noktada önemli çünkü paranoyayı ele verenin anlatı içerisindeki bir kesintiden kaynaklandığını, semptomun anlatının içinde aranması gerektiğini gösteriyor. Tıpkı Aghdam'ın videolarının eyleminden de önce bir rahatsızlığı açık etmesi, deneysel yöntem olarak algılanabilecek estetik tercihlerin birer semptom olarak da okunabilmesi gibi, komplo teorileri belirli 'estetik' normları ihlal ettikleri için kendilerini ele verebiliyorlar. Hofstadter'e göre hayatta gerçek komplolar gerçekleşiyor olsa bile, paranoid üslubun komplo teorilerinin "devasa" bir komployu açığa çıkarma, tarihi olayların ardındaki gizil güçleri gösterme iddiasında bulunmalarından kaynaklanmakta, bu "devasalık" iddiası paranoid üslubun tanımlayıcı özelliği olmaktadır. Estetik kuramındaki 'yüce' ile de karşılaştırabileceğimiz bu özelliğin yanında, Hofstadter'e göre komplo teorileri tüm olayların ardında daima kontrolü elinde bulunduran bir gücün varlığını da varsaymaktadır. Bir bütünlüğe ulaşma amacıyla hareket eden komplo teorisi böylelikle, Hofstadter'in deyimiyle, "hatalara, başarısızlıklara ve muğlaklıklara yer bırakmadığı için gerçek dünyadan çok daha tutarlı bir dünyayı" ortaya koymakta, daima elinin altında kimi gerçekler barındıran komplo teorisyeni olan her şeyi hiçbir boşluğa izin vermeksizin açıklama iddiasında bulunmaktadır (**36**). Oysa bu bütünlük, anlatı dikkatle incelendiğinde de görülebileceği gibi, önemli geçiş noktaları ve bağlantılarda hayalgücünün "ilginç sıçramalarına" dayandığı için yanıltıcıdır da.

Bu iki özellik, bütünlüğe ulaşma itkisi ile anlatıda yaratıcı sıçramalar ya da kesiklikler medya teknolojileri ile komplo kuramları arasındaki bağlantıyı ele aldığımızda da önem kazanmaktadır. Hayal gücündeki sıçramalar sadece içerikte değil anlatının kendisinde de bulunduğundan ve anlatıcı okuyucuyu parataktik bir biçimde enformasyon bombardımanına tutabildiğinden, nedensel açıklamadaki gedikler, perspektifteki ve anlatının kapsamındaki ani değişimler ya da belli belirsiz imalar komplo teorisinin inşasında hayati öneme kavuşur.

Komplo kuramını ortaya atan yazarın salt bir haberci konumu ile her şeyi bildiği varsayılan, bu yanıyla da perde arkasından olaylara yön veren kişi veya kişileri andıran özne konumu arasında salınışı bu belirsizliğe bir örnek olarak ele alınabilir. Yazarın bir yandan olup biteni bütünlüğü içerisinde ortaya serme iddiasında bulunurken diğer yandan noktaları birleştirme görevini okuyucuya bırakıyor olması, olaylar arası bağlantıları neredeyse deneysel bir mikro-anlatı gibi okuyucunun yorumuna açık bırakması da buna benzer bir belirsizliktir. Tüm bu belirsizliklerin Twitter gibi platformlarda –gazete, kitap gibi daha geleneksel ulaşım yollarına kıyasla– çok daha rahatlıkla kullanılabildiği ise çok açık: Her Twitter kullanıcısının aşina olduğu numaralandırma yöntemi ile kurulan anlatılar parataktik ve yoruma açık bir biçimde, söylediğinden daha fazlasını gizler görünen anlatıyı bir gizem aurasıyla örtmekte, sosyal medyanın sağladığı anonimlikse söylemin ardındaki bilen özne illüzyonunu perçinlemektedir. Bunun yanında, verilen bilgiyi farklı bağlantılar ve yazarın sözünü etmediği, güvenilirliği eşit ölçüde şüpheli kaynaklarla destekleme şansının çok daha kolay olması sayesinde komplo kuramının inşasında aktif bir konum da elde etme şansına sahip olan internet kullanıcısı, görünenin ardındaki hakikate ulaşma yolunda daha önce sahip olmadığı bir güce de sahip olmakta, her şeyi bildiği varsayılan öznenin yardımıyla özneleşmektedir de.

"Sosyal medya" ile siyaset arasındaki ikircikli ilişkinin durumu oldukça güncel. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki son seçimler, Hillary Clinton ve Pizzagate üzerine dolaşıma sokulan ve Türkiye'de de ilginç bir biçimde rağbet gören komplo teorileri ve Facebook ile ilgili son skandallar "sosyal medya" ve demokrasi arasındaki ilişkinin geçmişte varsayıldığından çok daha sorunlu olduğu gerçeğini siyasetçiler ve gazeteciler için de ortaya çıkardı. Kutuplaşma, yanlış bilgilendirme, algoritmalara duyulan yersiz güven ya da ("echo chamber" olarak da isimlendirilen) birbirinden kopuk grupların kendi gerçeklerini yaratarak farklı görüşlere kapalı kalmaları gibi sorunlar artık daha dikkatli bir yaklaşımla ele alınıyor. Zeynep Tüfekçi'nin son kitabında da belirttiği gibi, gazetelerin ve üniversite gibi kurumların neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verdiği, bilginin sahihliği için belirli kıstaslar ortaya koyduğu bir mekanizma eksik olduğunda kaynakların güvenirliği muğlaklaşıyor, önemli ve önemsiz bilgi birbirine karışıyor. Sürekli olarak bilgi akışının gerçekleştiği bir ortamda bu bilgiden bir anlam çıkarmak daha da zorlaşırken bu belirsizliğin kaçınılmaz bir sonucu da siyasete karşı duyarsızlık ve ilgisizlik oluyor. İşte komplo teorileri de tam bu noktada kendilerine bir işlev edinmekteler: Kesinti-

siz bilgi akışlarına kavranabilir bir biçim vererek onları bir anlatıya dönüştüren komplo teorisyeni geçmişte köşeyazarının fikirlerini sunarak ve okuyucunun akıl yürütme gücüne seslenerek yaptığını daha farklı bir paradigma içerisinde sorumluluk üstlenmeden gerçekleştirebiliyor. Belki de köşeyazarlığının tarihimiz içerisindeki dönüşümünü ve farklı yazar tipolojilerini yeni medya teknolojilerinin gelişimiyle birlikte okumak, koşutlukların ve etkilenmelerin yapısına odaklanmak gerek.

Yeni medya teknolojilerinin özgürleştirici potansiyellerinin şüphe ile karşılanması gazeteciler ve siyasetçiler için pratik sonuçları şimdilerde daha açık ortaya çıktığından yeni olsa da, medya kuramcıları, Morozov'un 'siber-ütopyacılık' olarak isimlendirdiği iyimserliği çok daha önce terk etmişlerdi. Örneğin, 1996 yılında Richard Barbrook ve Andy Cameron internetin özgürleştirici gücüne inanan anlayışları 'Kaliforniya ideolojisi' olarak tanımlamış, siyaseti bir yana bırakarak teknolojik determinizm yöntemiyle ütopik bir geleceği amaçlayan projeleri eleştirmişlerdi. İnternetten önce televizyona atfedilen bu gücün söylemsel tarihini inceleyen Vincent Mosco'yu ya da faks ve fotokopi makinelerinin Sovyetler Birliği'ndeki işlevini inceleyen Morozov'u da bu örnekler içerisinde sayabilir, daha da geriye gitmek istersek Frankfurt Okulu'nun radyo ve sinema üzerine düşüncelerini göz önünde bulundurabiliriz. Medya kuramının tarihi, "yeni medya" üzerine ütopik söylemlerin pek de yeni olmadığını söylüyor bizlere.

Bu tarihin göz önünde bulundurulması, elbette sosyal medyanın getirdiği yenilikleri gölgeleme amacı gütmüyor. Ağ deneyimimizin ne bakımdan kendine has özellikler taşıdığını sorgulayan Alexander Galloway, Wendy Chun gibi medya kuramcıları, Deleuze'ün 1990'da kavramsallaştırdığı ve Foucault'nun incelediği "disiplin toplumu"ndan sonra geldiğini iddia ettiği "denetim toplumları" kuramından hareketle yeni paradigmanın nasıl işlediğini anlamaya çalışıyor, Deleuze'ün de işaret ettiği gibi merceklerini bilgisayarlara ve dijital ağlardaki iktidar yapılarının görünmez işleyişine çeviriyorlar. Örneğin Foucault'nun özneleştirme kavramından yola çıkan Wendy Chun, kullanıcı dostu arayüzlerin "üretken bireyler" yarattığını, kullanıcıların bu arayüzler arayıcılığıyla kendilerini güçlü ve kendi eylemlerinin kontrolünü ellerinde bulunduran özneler olarak hissettiğini öne sürüyor. Sosyal medya deneyimimiz bu özneleşme sürecini kusursuz bir biçimde özetliyor: Bir yandan durum güncellemeleri ve fotoğraflar ile kendini 'yaratan' birey, diğer yandan paylaştığı ve sürekli olarak saklanan bu bilgiler aracılığıyla 'haritalandırılıyor', bir yandan özneleşirken

diğer yandan nesneleşiyor. Siber-ütopyacılıktan böylesi karamsar bir bakışa geçişi Galloway ise şöyle özetliyor: "İnteraktivite ve ağ çiftyönlülüğü bilindiği gibi Bertolt Brecht tarafından radyo üzerine fragmanlarında bir ütopya olarak sunulmuş ve sonrasında da Enzensberger tarafından 'özgürleşmiş' bir medyanın kalbi olarak sahiplenilmişti. Bugünse interaktivite kontrol ve organizasyonun en önemli araçlarından birini teşkil ediyor".[3] Bir yandan bilgi akışının durdurulamazlığı daha önce de sözünü ettiğimiz gibi bir bütünlük yakalamayı imkansız kılarken, diğer yandan Bernard Stiegler'in de sözünü ettiği gibi hafızanın dışardalaşması geçmiş ile kurduğumuz ilişkiyi değiştiriyor, hatırlamayı imkansız kılıp unutkanlığı beslerken hatırlama edimlerimizi – belki de en yalın ve masum halini doğumgünlerini anımsamak için sosyal medyadan yararlanmamızda da görebileceğimiz gibi – dış etkilere daha önce hiç olmadığı kadar açık hale getiriyor. "Yeni medya"nın zamansallığına ve kendisine içkin normlara karşı çıkmanın gerekliliği Geert Lovink'in zamanı tekrar kazanmak için "taktik bir geri çekilme" önerisinde ya da Stiegler'in yazının görsel-işitsel medyanın aksine ertelemeye dayalı zamansallığına yaptığı vurguda ifadesini buluyor. Teknoloji üzerinde sahip olunduğu düşünülen kontrolün ve kendi eylemleri üzerinde hüküm sürdüğüne inanılan bireyin ideolojisi besleyen, bu yanıyla da yanıltıcı bir güven hissi veren teknolojiler karşısında gizliliği ve bilgi paylaşmamayı şiar edinen bir yaklaşımın yanında bütünlüğe ve kesinliğe ulaşma arzusunu şüpheyle karşılayarak belirsizliği kucaklama seçeneklerinden de bahsetmek mümkün.

Tekrar paranoya ile anlatı arasındaki ilişkiye dönelim: Wendy Chun'ın araştırmasında işaret ettiği özneleştirme sürecinde paranoya başat bir işleve sahiptir. Bu açıdan, örneğin Žižek de interneti Lacan'ın ayna evresi üzerinden yorumlarken benzer bir biçimde paranoyanın rolüne açık kapı bırakıyor. İlk kitabı *Control and Freedom*'da kontrol ve özgürlük ikiliğini paranoid öznellik üzerinden yorumlayan Chun da psikanaliz literatüründeki başat örneğe, yani Paul Schreber'e dönerek Schreber'in anılarında kurduğu sistemi fiber-optik açıdan yorumlar: Tüm iletişimi kaydeden, Schreber'in kendi isteğinden bağımsız olarak onu bilincinde dahi olmadığı bir dilde iletişime zorlayan ve anıların sinirlerde depolandığı Schreber evreni fiber-optik kontrol için ideal sistem gibidir. Dijital ağlardaki paranoya bizim bu teknolojilerin zayıflıklarına karşı ikircikli tepkimizden, eksikliğini duyumsadığımız ve aynı zamanda da reddettiğimiz bir güç ile ilişkimizden ve siyasi sorunlara teknolojik cevaplar

3 Galloway, Alexander, "Networks", *Critical Terms for Media Studies*, ed. W.J.T. Mitchell ve Mark B. N. Hansen, Chicago: The University of Chicago Press, 2010, s. 280-297 içinde s. 291.

bulma isteğimizden kaynaklanır. Bir yandan *flaneur* gibi özgürce gezinirken diğer yandan tüm izlerimizin kaydedildiği internet sadece komplo teorileri için verimli bir alan sunmaz, aynı zamanda etkinliği ve hataları ile bu teorilere yapısını da kazandırır. İnternette bulunmanın kendisi bir komplo teorisi okuyucusu olmak gibidir.

Aghdam'ın durumuna geri dönersek, medya kuramının yeni teknolojilere karşı şüphesi ışığında kendi hikayesinin nasıl sadece patolojik bir vaka olarak yorumlanamayacağını, aksine ne ölçüde paradigmatik olduğunu da görebiliriz: Paranoyasının nesnesi dijital ağlarda kimin görünür olup kimin görünmeyeceğini belirleyen protokoller ve altyapı olduğu için Aghdam'ın durumuyla medya kuramcısı arasında tekinsiz bir koşutluktan, medya kuramına içkin bir paranoyadan söz edilebilir. Komplo kuramcılığı ile eleştirel kuram arasındaki böylesi bir bağlantı, akademik bilginin daima komplocu olduğu savıyla genişletildiğinde önümüze farklı seçenekler sunulmaktadır: Örneğin Clare Birchall bu benzerliği kucaklamakta, kültürel çalışmaların bir tür komploculuk ve sahtecilik olduğunun kabullenilmesinin kuramcı için özgürleştirici olduğunu, bu bilginin aslen bütün bilgi formlarının paranoyakça olduğuna işaret ettiğini söylemektedir. Aslına bakılırsa bilgi ile paranoya arasındaki bu girift ilişkiye dair bizi ilk uyaran da üçüncü seminerinde psikanalitik bilgi ile paranoya arasındaki ilişkiye değinen Jacques Lacan'dan başkası değildi. Bruno Latour gibi eleştirel kuramın akademi dışarısında karanlık yanını göstermesinden rahatsızlık duyanlar ise bu ilişkiye daha olumsuz bakarak paranoyak bilgi üretiminden sakınmanın rollerini arıyorlar. Şöyle diyor Latour: "Tabii ki komplo teorileri bizim argümanlarımızın absürt bir deformasyonundan ibaret fakat bu argümanlar, belirsiz sınırlardan istenmeyen gruplara kaçırılan silahlar gibi olsalar da, yine de bizim silahlarımız. Biçimleri ne kadar bozulmuş olursa olsun, üzerlerinde çeliklerine işlenmiş markamızı fark etmemiz çok kolay: Made in Criticalland". Latour'un tüm makalesi boyunca sürdürdüğü teknoloji analojilerinin, retorik stratejilerinin ve teknolojiyi eleştirel kuramı anlamak için alegorileştirmesinin derinlemesine bir incelemeyle eleştirilmesi kendi paranoyamızla yüzleşmemizin nasıl hala teknoloji üzerinden yürütülebildiğini, paranoyalarımızı teşhis ederken teknolojiyi de göz önünde bulundurmamız gerektiğini bize gösteriyor: Virüslere, kaçakçılığı yapılan silahlara ya da gittikçe küçülerek popülerleşen bilgisayarlara benzetilen kuramın geleceğini anlamak için komplo teorilerine ve paranoyanın medya tarihi ile bağlantısına bundan sonra da dikkat etmemiz gerekecek.

Kaynakça

Apter, Emily, *Against World Literature*, New York: Verso, 2013.

Birchall, Clare, *Knowledge Goes Pop: From Conspiracy Theory to Gossip*, New York: Berg, 2006.

Chun, Wendy, *Control and Freedom: Power and Paranoia in the Age of Fiber Optics,* The MIT Press, 2008.

Farrell, John, *Paranoia and Modernity: Cervantes to Rousseau*, Cornell University Press, 2006.

Galloway, Alexander, "Networks", *Critical Terms for Media Studies*, ed. W.J.T. Mitchell ve Mark B. N. Hansen, Chicago: The University of Chicago Press, 2010, s. 280-297.

Hofstadter, Richard, *The Paranoid Style in American Politics*, Harvard University Press, 1996.

Latour, Bruno, "Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern", *Critical Inquiry* 30:2, s. 225-248

Sykes, Jonathan, "The Legacy of Nasim Najafi Aghdam." https://medium.com/@jonathansykes/the-legacy-of-nasim-aghdam-7b8a29db1926 5 Nisan 2018.

Tüfekçi, Zeynep, *Twitter and Tear Gas: The Power and Fragility of Networked Protests*, New Haven: Yale University Press, 2018.

Neoliberal Ruhlar

ANDREA ROSSI

"Bizlere şirketlerin bir ruhu olduğu öğretiliyor, dünyanın en korkunç haberi budur." (G. Deleuze)

Bu makalede, neoliberalizmin yönetim açısından içerimleri ile çağdaş insan "ruhu"nun üretimi üzerine bazı düşünceler ortaya koyacağım. Bu uzmanlaşmış literatürün uzun zamandır bildiği bir problemdir: neoliberalizm –daha önceki klasik kapitalist formasyonlardan farklı olarak– yalnızca işçilerin itaatini, uysallığını ve disiplinini talep etmekle kalmayıp aynı zamanda (ve özellikle)

Neoliberal Souls

ANDREA ROSSI

"We are taught that corporations have a soul, which is the most terrifying news in the world" (G. Deleuze)

In this paper, I will put forward some reflections concerning neoliberalism's implication in the government and production of the 'soul' of contemporary man. This is a problem that the specialized literature has long recognized: neoliberalism – differently from earlier, 'classical' capitalist formations – is a rationality of rule that does not only demand the obedience, docility and discipline of workers, but also (and especially) their proactive, personal – and, one might add, quasi-religious – attachment to work. It is starting from this assumption that I wish to ex-

çalışmayla proaktif, kişisel –ayrıca denilebilir ki neredeyse dinsel– bir bağ kurmalarını da talep eder. Neoliberal koşullar altında insan ruhunun neye dönüşme eğilimi gösterdiğini işte bu varsayımdan hareketle soruşturmak istiyorum: neoliberalizmin dönüştürdüğü, manipüle ettiği ya da saptırdığı sabit bir ruh ya da insan özü gibi bir şey olduğuna inandığım için değil, daha çok, insan özü [kavramı -ç.n.], insanlığın psikolojik –ve hatta tinsel– gereksinimlerinin neler olduğu, daha doğrusu *olması gerektiği* hakkında bir dizi, epeyce birbirini izleyen varsayım etrafında dönüyor gibi göründüğünden.

Farklı şekilde ortaya koyarsak, neoliberalizmi, yeni bir insan türünü (birinci kısım), –yani onun "kalbindeki ve ruhundaki" dönüşümü (ikinci kısım)– üretmeyi amaçlayan, böylece insanın bütün varoluşunun, ideal olarak ekonomik ilkelere göre yazılabildiği ve ekonomik amaçlar aracılığıyla "kendisini gerçekleştirdiği' (üçüncü kısım) bir ideolojik ve kurumsal aygıt olarak yorumlamayı önereceğim. Dolayısıyla, neoliberalizmin, artık öncelikle (geleneksel endüstriyel üretim modelindeki gibi) biyolojik emek gücünden ziyade yaratıcı, hayal gücüne dayalı, ilişkisel, duygulanımsal –ya da, daha sonra adını koymayı önereceğim gibi, insanın "aşırıya kaçan"– niteliklerini hedef alan, ekonomik değerlenmenin aracı olarak bu "tinsel yenilenme" programını bilinçli olarak izlediğini tartışacağım (dördüncü kısım). Göreceğimiz gibi (beşinci kısım) bu gelişmelerin çağdaş öznellik üzerindeki etkileri, kısaca

---

plore what the soul of man tends to become under neoliberal conditions: not so much because I believe that there is such a thing as an immutable soul or a human essence that neoliberalism is transforming, manipulating or perverting, but especially because the latter appears to revolve around a set of rather consecutive assumptions about what the psychological – and even spiritual – needs of humanity are or, indeed, *should be*.

Put differently, I will propose interpreting neoliberalism as an ideological and institutional apparatus that aims at producing a new kind of man (sect. 1) – a transformation in his 'heart and soul' (sect. 2) – so that the whole of his existence could ideally be scripted according to economic principles and 'realize itself' through economic means (sect. 3). Neoliberalism, I will argue, deliberately pursues this programme of 'spiritual reformation' as a means to economic valorization, whose primary target, accordingly, is no longer biological labour-force (as in traditional models of industrial production), but, rather, the creative, imaginative, relational, affective – or, as I will propose to call them, 'excessive' – qualities of man (sect. 4). The effects that these developments are having on contemporary subjectivity, as we shall see (sect. 5), are, to say the least, equivocal: whilst neoliberal economists would emphasize how it contributes to the realization and fulfilment of the potentialities of man, I will sketch out a rather bleaker picture: neoliberalism is a doctrine

söylemek gerekirse, müphemdir: neoliberal ekonomistler, insanın potansiyellerinin gerçekleşmesi ve tamamlanmasına nasıl katkıda bulunduğunu vurguluyor olsa da, ben oldukça kasvetli bir tablo çizeceğim: neoliberalizm, Benjamin'i biraz tahrif edecek olursak, "varoluşu reforme etmek bir yana onun topyekûn tahrip edilmesini sağlayan" bir doktrindir.[1] Çağdaş kapitalist rejimlerin despotik eğilimlerine direnmenin önündeki apaçık aşılmaz engellerin, kısmen geniş ölçekli öznesizleştirme hareketinin neticesi olarak açıklanabileceğini öne süreceğim.

1. Antropolojik Bir Mutasyon

İtalyan yazar, şair, denemeci ve film yönetmeni Pier Paolo Pasolini, henüz 1970'lerde, Batı dünyasını ve ötesini etkisi altına almak üzere olan tüketim toplumunun tam da bir "antropolojik mutasyonu" muştuladığına dikkat çekmişti; savaş sonrası "neo-kapitalist" topluma girmekte olan erkek ve kadın kitlelerinin davranışlarında, jestlerinde, hislerinde, inançlarında ve toplumsal tutumlarında –ya da tek kelimeyle, insan olma tarzında– çığır açan bir dönüşüm.[2] Pasolini'ye göre, yeni düzenin sonunu getirdiği şey, politik, teknolojik

1 Benjamin, Walter, *Selected Writings, Vol. 1: 1913–26*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, s. 289.
2 Pasolini, Pier Paolo, "Gli Italiani non sono più quelli", *Scritti Corsari*, Milano: Garzanti, 2000, s. 52.

---

which, to gloss on Benjamin, 'offers not the reform of existence but its complete destruction.'[1] The apparently unsurmountable obstacles to resisting the despotic tendencies of contemporary capitalist regimes, I will suggest, might partly be explained as the upshot of this movement to widespread desubjectivation.

1. An Antrhopological Mutation

Already in the 1970s, Pier Paolo Pasolini – Italian writer, poet, essayist and film-maker – pointed out how the consumerist society that was about to take hold of the Western world and beyond heralded nothing less than an 'anthropological mutation': an epochal transformation in the behaviours, gestures, emotions, beliefs and social attitudes – or, in a word, in the way of being-human – of the masses of men and women who were entering the post-war 'neo-capitalist' society[2]. What the new order was bringing to an end, according to Pasolini, was a form of human existence which, in spite of the manifold political, technological and social transformations that it had gone through, had remained virtually unaltered for centuries or, indeed, millennia. Giving

1 Benjamin, Walter. 1996. *Selected Writings, Vol. 1: 1913–26*. Cambridge: Harvard University Press, p. 289.
2 Pasolini, Pier Paolo. 2000. 'Gli Italiani non sono più quelli, *Scritti Corsari*. Milano: Garzanti, p.52.

ve toplumsal dönüşümlere rağmen yüzyıllar boyunca, hatta bin yıl boyunca neredeyse hiç değişmeden kalmış bir insan varoluşu biçimiydi. Tarihe veda etmek üzere olan bu insanların kim olduklarına –nasıl yaşadıklarına ve kendi dünyalarını nasıl deneyimlediklerine– dair bir açıklama sunmak bu makalenin kapsamını açıkça aşmaktadır. Bu geçmişin Pasolini'nin düşündüğü gibi türdeş ve durağan olup olmadığını da bir yana bırakacağız –belli ki pek çok açıdan öyle değildi. Belki de, sadece şiir –Pasolini'nin düşündüğü ve onun çalışmalarının da hâlâ tanıklık ettiği gibi, bu mazide kalmış dünyanın zalim, sonu gelmeyen yası olarak şiir– bu geçmişe, şiir sanatına ve onunla birlikte ortadan kaldırılan "şiirlere" adalet getirebilirdi.

Mevcut bağlamda, yaman bir modernite eleştirmeni olan Pasolini'nin, sanayi öncesi toplumlarının kırsal huzurlu hayatına karşın modern dünyanın gayriinsaniliğine naif bir şekilde ağıt yakmadığını vurgulamamız yeterli olacaktır. Onun saldırısı, daha ziyade belirli bir modernleşme türüne, yani tam olarak yeni-kapitalist düzenin modern dünyaya dayattığı modernleşme biçimine yöneliktir. Pasolini'nin bir TV röportajı sırasında, 1933'te faşist rejimler tarafından kurulmuş bir İtalyan kenti olan (ve bu haliyle faşizmin estetik ve politik ideallerini tam anlamıyla somutlaştıran) Sabaudia kentinin silueti hakkındaki gözlemleri bu bağlamda anlamlıdır:

---

an account of who those humans, who were about to bid farewell to history, were – of how they lived and how they experienced their world – would obviously exceed the scope of this essay. We shall also leave on one side the question of whether this past was as homogeneous and stable as Pasolini thought – which, obviously, in so many respects, was not. Perhaps, only poetry – as Pasolini thought and as his works still witness, as a cruel, unending mourning of that bygone world – could make justice to it and to the poetry and the 'poems' that were swept away with it.

What we should stress, in the present context, is just how Pasolini – an intelligent critic of modernity – did not naively lament the inhumanity of the modern world, as opposed to the idyllic life of pre-industrial societies. His attack was rather on a specific kind of modernization, that is, exactly, on the form that the neo-capitalist order was impressing on it. Significantly, while contemplating the skyline of the city of Sabaudia, an Italian city founded by the Fascist regimes in 1933 (which, as such, fully embodied its aesthetic and political ideals), on the occasion of a TV interview, Pasolini observed:

> How much did we, the intellectuals, laugh about the architecture of the Regime, about cities like Sabaudia! And yet, now, when observing it, we feel something absolutely unexpected. Nothing is

> Biz entelektüeller, Rejimin mimarisiyle, Sabaudia gibi şehirlerle ne kadar da alay etmiştik! Ama şimdi onu gözlemlerken, kesinlikle beklenmedik bir şey hissediyoruz. Onunla ilgili hiçbir şey sahte ya da alay konusu değil. [Bunun nedeni] Sabaudia'nın köklerinin onu kurmuş olan Rejimde değil, Faşizmin zorbaca tahakküm ettiği ama kirletmeyi de beceremediği hal ve gidişte bulunmasıdır. Yani Sabaudia'yı üreten Faşizm değil, taşralı, kırsal, sanayi öncesi İtalya'daki yaşamdır. Şimdiyse tam tersi geçerli. Rejim demokratik ancak yine de bugünün iktidarı –tüketim iktidarı– Faşizmin kesinlikle elde edemediği kültürleşme ve resmi onaylamayı üretmeyi başardı ve böylece, İtalya'nın tarihsel açıdan çok çeşitli şekillerde ortaya koyduğu farklı insan-olma biçimlerinin gerçekliğinin içini boşalttı.[3]

Bu faşizmin savunusu değildi hiçbir şekilde. Pasolini, Mussolini'nin yönetim biçiminin, güçlü ekonomik çıkar gruplarının desteğini alan dar görüşlü, gaddar suçlular tarafından yürütülen bir yönetim biçiminden başka bir şey olmadığını gayet iyi bilen (ortodoks olmayan) bir Marksistti. Onun amacı faşizmi rehabilite etmek değil –kelimenin kendisinin de akla getirdiği gibi, tabiyetindekilerin yaşamlarını *bütünüyle* bilmeyi ve yönetmeyi hedefleyen– *totaliter* bir devletin

3 "Pier Paolo Pasolini. Un Poeta Scomodo", *Teche Rai*; erişim yeri: http://www.teche.rai.it/2015/01/pier-paolo-pasolini-un-poeta-scomodo-1997-sesta-parte/

> unreal or laughable about it. [This is so because] Sabaudia does not have its roots in the Regime that founded it, but in that state of affairs that Fascism dominated tyrannically, but which it was unable to tarnish. That is, it is not Fascism, but the life of provincial, rustic, pre-industrial Italy that produced Sabaudia. Now the opposite holds true. The regime is democratic and yet, today's power – the power of consumption – has managed to produce that acculturation and homologation that Fascism was absolutely unable to obtain, thus emptying out the reality of the different modes of being-man which Italy had produced in ways that were historically very diverse.[3]

This was no apology of Fascism. Pasolini was an (unorthodox) Marxist who knew all too well that Mussolini's was nothing else than a regime run by petty, ruthless criminals with the support of powerful economic interests. His aim was not to rehabilitate Fascism, but rather to point out how even a *totalitarian* state – which, as the word itself suggests, aimed to know and govern the *totality* of its subjects' lives – had not succeeded in transforming humanity as deeply as the rising society of consumption had done in the space of one or two decades (roughly, from the end of

3 'Pier Paolo Pasolini. Un Poeta Scomodo', *Teche Rai*. Available at: http://www.teche.rai.it/2015/01/pier-paolo-pasolini-un-poeta-scomodo-1997-sesta-parte/

bile insanlığı, yükselen tüketim toplumunun on ya da yirmi yıllık (kabaca İkinci Dünya Savaşının sonundan 1960'ların ekonomik patlamasına kadar) bir süre içerisinde yaptığı kadar derinden dönüştürmeyi başaramadığına işaret etmekti. Ona göre, yeni ekonomik düzen, yalnızca kadınların ve erkeklerin inançlarını ve ahlaklarını (faşizmin kısa bir süreliğine yapmayı başardığı gibi) değiştirmekle kalmamış, bir bakıma, onların insan olma biçimlerinin kendisini de değiştirmişti.

Burada, neoliberalizmin oldukça istisnai bir özelliğini ayrı tutabiliriz: her siyaset öznelerini şu ya da bu şekilde yeniden biçimlendirmeye eğilimlidir ama neoliberalizmin ihtirasları aşırı bir cüretkârlık gösterir: öznelerin bütün varoluşlarını yeniden kurmak ve aslında, göreceğimiz üzere, kendini –belki sadece dinlerin geçmişte yapmaya çalıştığı gibi– düpedüz [*tout court*] varoluş zemininin temeli olarak sunmak.

2. Neoliberalizmin Kalbi ve Ruhu

1979'dan 1990'a kadar İngiltere Başbakanı ve ABD Başkanı Ronald Regan ile birlikte neoliberal devrimin baş mimarı olan "demir leydi" Bayan Margaret Thatcher yeni ekonomik düzenin manevi, hatta dini boyutlarını vurgulamak istercesine bir keresinde şöyle demiştir:

WW2 to the economic boom of the 1960s). The new economic order, for him, had not only altered the beliefs and morals of men and women (as Fascism had managed to do for a short period of time), but, in a way, their very way of being-human.

Here, I would suggest, we may individualize a rather exceptional trait of neoliberalism: if any politics invariably tends to reform its subjects in one way or another, neoliberalism's ambitions appear incalculably more daring: to re-found their whole existence and, in fact, as we shall see, to present itself as the ground of existence *tout court* – in a way that, perhaps, only religions attempted to do in the past.

2. The Heart and Soul of Neoliberalism

As though to emphasize the spiritual, or even religious, dimensions of the new economic order, the 'iron lady', Ms. Margaret Thatcher – UK prime minister from 1979 to 1990 and chief architect, together with US President Ronald Regan, of the neoliberal revolution – once remarked:

> What's irritated me about the whole direction of politics in the last 30 years is that it's always been towards the collectivist society. People have forgotten about the personal society. And they say: do I

> Siyasetin son 30 yılda tutturduğu istikametin bütününe dair beni rahatsız eden şey, her zaman kolektivist topluma yönelmiş olmasıdır. İnsanlar kişisel toplumu unutmuşlar. Şunu söylüyorlar: beni dikkate alıyorlar mı, bir önemim var mı? Bunun cevabı kısaca, evet. Dolayısıyla ekonomik politikaları hedef alarak yola çıkmış değilim... Ekonomik hususlar bu yolda başvurulan yöntemlerdir, amaç ise kalbi ve ruhu değiştirmektir.[4]

1981 tarihinde –yani iktidara gelmesinden sadece iki yıl sonra verilen bir röportajından yapılan bu alıntıda– Bayan Thatcher, neoliberal ekonominin başlıca amaçlarından iki tanesini kesinlikle açık seçik bir şekilde ortaya koydu. Öncelikle, ikinci amaç yeni tür bir toplum inşa etmekdir tam da: toplumsuz bir toplum (başka bir vesileyle dile getirdiği çok bilinen ifadesindeki gibi "toplum diye bir şey yoktur");[5] yani artık bireylerin –ve aynı zamanda yönetenler ve yönetilenlerin–görevlerine ve karşılıklı sorumluluklarına dayanmayan, yalnızca ekonomik öznelerin istek ve haklarına ve *a fortiori* [*daha ziyade*], yöneticilerin

4 Thatcher, Margaret. 1981. 'Mrs Thatcher: The First Two Years.' *Sunday Times*, 3 May 1981. Available at: https://www.margaretthatcher.org/document/104475

5 Thatcher, Margaret. 1987. 'Interview for Woman's Own. 23 September 1987'. Available at: https://www.margaretthatcher.org/document/106689: "Ve biliyorsunuz, toplum diye bir şey yok. Bireysel erkekler ve kadınlar var ve aileler var. Ve halktan başka hiçbir hükümet hiçbir şey yapamaz ve insanlar önce kendilerine bakmak zorundadır ."

> count, do I matter? To which the short answer is, yes. And therefore, it isn't that I set out on economic policies… Economics are the method; the object is to change the heart and soul.[4]

In this excerpt from an 1981 interview – given, therefore, only two years after her coming to power – Ms. Thatcher spelled out, in an absolutely explicit way, two of the chief objectives of neoliberal economics. First of all, the latter should found nothing less than a new kind of society: a society without society ('there's not such a thing as society', she famously observed on another occasion[5]); a society, that is, which would no longer be based on the duties and mutual responsibilities between individuals – and, simultaneously, between governed and governors – but only on the desires and rights of the economic subjects and, *a fortiori*, on the unlimited power of governors to promote and defend such desires. This is probably the best known part of the neoliberal 'gospel'. In the 'personal society', the old fetters of the 'collectivist society' (read: the

4 Thatcher, Margaret. 1981. 'Mrs Thatcher: The First Two Years.' *Sunday Times*, 3 May 1981. Available at: https://www.margaretthatcher.org/document/104475

5 Thatcher, Margaret. 1987. '*Interview for Woman's Own. 23 September 1987*'. Available at: https://www.margaretthatcher.org/document/106689: "And, you know, there's no such thing as society. There are individual men and women and there are families. And no government can do anything except through people, and people must look after themselves first".

bu tür istekleri teşvik etme ve savunma konusundaki sınırsız gücüne dayanan bir toplum. Bu muhtemelen neoliberal "doktrin"in en iyi bilinen kısmıdır. "Kişisel toplum"da, refah devletinin [*État-providence*] insanların elinden aldığı iddia edilen özgürlük, haysiyet ve itibarı (Beni dikkate alıyorlar mı? Bana önem veriyorlar mı?) bireylere geri vermek için "kolektivist toplum"un eski prangaları nihayet ortadan kaldırılır. Sınırsız rekabete ve toplumun "temel birliği"[6] olarak girişime dayanan bir toplum sayesinde, neoliberal ekonomi, toplumu aktif ve sorumlu ekonomik failler olmayı –ya da (3. ve 5. kısımlarda) göreceğimiz gibi, "kendi kendilerinin girişimcileri" olmayı– reddedenlerin masrafını ödemek zorunda bırakmaksızın, bireyleri geçerli meziyetleri, faydaları ve hataları ölçüsünde ödüllendirir ve cezalandırır. Ekonomik mekanizmaların, herkesin ideolojik, bölgesel veya sınıfsal bağlılıklar göz önüne alınmaksızın, tam olarak yaptıklarına ve elde ettikleri şeylere göre tanınmasını sağlayacak yeni bir politika.

Yine de, Thatcher'a göre, bu yalnızca toplumun, ona ait kurumların ve bunların işleyiş biçimlerinin [*modus operandi*] reforme edilmesi meselesi olmayacaktır. Pasolini'nin de ima ettiği gibi, neoliberal devrim, insan ruhsallığının tam bir dönüşümünü başarmaktan daha azını hedeflememektedir: "ekonomik hususlar bu yolda başvurulan yöntemlerdir, *amaç ise kalbi ve*

6 Foucault, Michel, *The Birth of Biopolitics*, Londra: Palgrave Macmillan, 2008, s. 148.

---

welfare state) would finally be lifted, so as to give back to individuals the freedom, dignity and importance ('Do I count? Do I matter?') which the *État-providence* had allegedly taken off them. Thanks to a system based on unbounded competition and the enterprise as the 'basic unity' of society,[6] neoliberal economics would reward and punish individuals according to their effective merits and faults, without society having to pay for those refusing to become active and responsible economic agents – or, as we shall see (sect. 3 and 5), 'entrepreneurs of themselves'. A new polity where economic mechanisms would ensure that everyone will be recognized exactly for what they do and what they achieve, apart from any ideological, territorial or class allegiances.

And yet, according to Thatcher, this would not just be a matter of reforming society, its institutions and their *modus operandi*. Just as Pasolini had adumbrated, the neoliberal revolution aimed to achieve nothing less than a complete transformation of the spirit of man: 'economics are the method*; the object is to change the heart and soul*'. To be sure, one could retort that – apart from its boldness and its quasi-messianic undertones – there is nothing really exceptional about this statement. After all, there is no political system that leaves completely untouched the subjects that it seeks to govern, since one of the chief tasks of politics is precisely to 'educate' men and women

6 Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics*. London: Palgrave Macmillan, p. 148.

ruhu değiştirmektir." Cüreti ve yarı-mesihvari imaları bir yana, bu ifadenin gerçekten sıradışı bir yanı olmadığı şeklinde bir itiraz gelebilir elbette. Nihayetinde, yönetmeye çalıştığı özneleri hiç dokunmadan bırakan tek bir politik sistem yoktur çünkü politikanın en başta gelen görevlerinden biri tam olarak erkekleri ve kadınları, varolan bir toplumsal ve ahlaki düzenin içinde yaşamaları ve ona uyum sağlamaları için "eğitmek"tir. İnsanın ruhu, politik varoluşu içinde bir bakıma sürekli tehlike altındadır. Bununla birlikte, durumun böyle olduğunu teslim etsek bile, Thatcher'ın sözlerinin daha fazlasını –hayata geçirmeye çalıştığı politik proje hakkında oldukça olağanüstü bir şeyi– açık ettiğini düşünüyorum. Eğer herhangi bir toplumda, düzenin korunmasının erkeklerin belirli değerleri, fikirleri ve davranış kurallarını –en azından biçimsel olarak– onaylamasını zorunlu kıldığı ileri sürülebilirse, söz konusu bağlamda amaçlar ve araçlar arasındaki ilişki mükemmel bir şekilde tersine çevrilmiş gibi görünüyor. Bireylerin, ekonominin işleyişi için asli önemde olan belirli ekonomi ilkelerine (yani, serbest piyasanın önceliği, girişimci rekabet, sosyal yardımların kesilmesi gibi) bağlanmak zorunda olmaları değil sadece mesele. Tam aksine, yeni öznellik biçimlerinin üretilmesi, nihai amaç belleyen ekonomik sistemin kendisi olmalıdır: "*ekonomik hususlar bu yolda başvurulan yöntemlerdir*; amaç kalbi ve ruhu değiştirmektir."

---

to live in, and adapt to, a given social and moral order. The spirit of man is, in a way, invariably at stakes in his political existence. Yet, even allowing that this is the case, Thatcher's remark seems to me to reveal something more – something quite extraordinary about the political project she was pursuing. If one may argue that, in any society, the preservation of order necessarily require that men subscribe – formally at least – to specific values, ideas and codes of behaviours, the relation between ends and means, here, appears perfectly inverted. It is not only that individuals should be committed to certain economic principles (e.g. primacy of free markets, entrepreneurial competition, cuts on welfare provisions, etc.) which are essential to the working of the economy. Quite differently, it is the economic system itself that should ultimately aim at the production of new forms of subjectivity: '*economics are the method*; the object is to change the heart and soul.'

To take Thatcher's claim to the letter and bring it to its logical conclusion, one might speculate that the goal of neoliberal economics would not be, paradoxically, chiefly economic. Economics should not be assessed according to 'objective' economic criteria – how effectively do they understand and manage the functioning of production, consumption, markets, etc.? – but, instead, on the basis of, so to speak, their 'spiritual' function: how well – how profoundly – are they able to transform the 'heart and soul' of their subjects?

Thatcher'ın iddiasını harfiyen kabul edip mantıksal sonucuna ulaştırmak için, neoliberal ekonominin esas amacının, paradoksal şekilde ekonomik olmadığı konusunda spekülasyonda bulunabiliriz. Ekonomik hususlar "nesnel" ekonomik ölçütlerle değerlendirilmemelidir –bu ölçütlerle üretim, tüketim, piyasaların vb. işleyişi ne kadar etkili bir şekilde anlanıp yönetilebilir?–bunun yerine, deyim yerindeyse "ruhsal" işlevlerine göre değerlendirilmelidir: öznelerin "kalbini ve ruhunu" ne kadar iyi –ne kadar derinlemesine– dönüştürebilirler?

3. Yaşamın Ekonomi Yoluyla Sömürgeleştirilmesi

Bu gözlemden hareketle, neoliberalizmi "ruhun ekonomisi" olarak, yani klasik ekonomide olduğu gibi, sadece "insan ile doğa arasındaki metabolizmaya"[7] –yani, insanlık ile çevresi arasındaki biyolojik ilişkiye– aracılık edecek dişli olarak değil, aynı zamanda ve özellikle de *benliğin kendi kendisiyle kurduğu* "psikolojik" ilişki olarak çözümlemeyi öneriyorum.[8]

Bu perspektiften bakıldığında, neoliberalizm daha erken dönem kapitalist formasyonlara indirgenebilir görünmüyor. Modern dönem boyunca, emeğin

7 Marx, Karl, *Capital. Volume I (Karl Marx/Frederick Engels. Collected Works, Vol. 35)*, Londra: Lawrence & Wishart, 1996, s. 187.

8 Costea, Bogdan vd., "Managerialism and 'Infinite Human Resourcefulness': A Commentary on the 'Therapeutic Habitus', 'Derecognition of Finitude' and the Modern Sense of Self." *Journal for Cultural Research,* 11.3, 2007, s. 245-264.

---

3. The Economic Colonization of Life

Starting from this observation, I would propose analysing neoliberalism as an 'economics of the soul', i.e. a system that is not exclusively geared, as classical economics was, to mediating 'the metabolism between [man] and nature'[7]– i.e. the biological relation between humanity and its environment – but also and especially the 'psychological' relation that *the self entertains with itself.*[8]

Seen from this perspective, neoliberalism would appear irreducible to earlier capitalist formations. If it is true that, throughout the modern age, labour was customarily presented as a means to individual liberation, such liberation was generally identified – at the level of its ideological representations at least – with man's emancipation from his biological necessities. To put it schematically, for the masses of workers enslaved to the industrial apparatuses of the 19th and the early 20th century (and for all those 'invisible' millions who still are) labour was at best

7 Marx, Karl. 1996. *Capital. Volume I. (Karl Marx/Frederick Engels. Collected Works, Vol. 35).* London: Lawrence & Wishart, p. 187.

8 Costea, Bogdan et al. 2007. "Managerialism and 'Infinite Human Resourcefulness': A Commentary on the 'Therapeutic Habitus', 'Derecognition of Finitude' and the Modern Sense of Self." *Journal for Cultural Research,* 11.3: 245-264.

mutat bir şekilde bireysel özgürleşmenin bir aracı olarak sunulduğu doğruysa eğer, böyle bir özgürleşme –en azından ideolojik temsilleri düzeyinde– genel olarak insanın biyolojik gereksinimlerinden özgürleşmesiyle tanımlanır. Şemalaştıracak olursak, 19. ve 20. yüzyılın endüstriyel aygıtları için köleleştirilmiş kitleler (ve hâlâ bu durumda olan "görünmez" milyonların hepsi) açısından emek, en iyi ihtimalle, temel gereksinimlerin "zincirlerinden" özgürleşmek için bir araç anlamına geliyordu. Çalışmanın kendi başına onların ruhlarını geliştirebileceğini iddia etmek, kapitalizmin ideologlarından başka herkese korkunç görünmüş olsa gerek çünkü fabrika çalışmasının tek görünür etkisinin ona maruz kalanların ahlaki zayıflaması ve gaddarlaşması olduğunu herkes görüyordu.[9] Onların özgürlüğü, –işçilerin tadını çıkarabilecekleri azıcık özgürlük– fabrikanın kendisinde değil, muhtemelen iş yerinin dışında, deyim yerindeyse, iki vardiya arasındaki boşluklarda gerçekleşebilirdi.

9 Klasik (liberal) ekonomi politiğin babası olan Adam Smith bile şunu fark etmişti: "İşbölümünün gelişiminde, emeğiyle yaşayanlardan büyük bölümünün, yani büyük halk topluluğunun işleri, çok basit birkaç işlemle, çoğu zaman bir iki işlemle sınırlı kalır. Ancak insanların büyük kısmının kavrayışları, ister istemez alıştığı işler tarafından biçimlendirilir. Bütün ömrünü sonuçları muhtemelen hep aynı olan ya da hemen hemen aynı olan birkaç basit işlemi yaparak geçiren adam, hiçbir zaman baş göstermeyen zorlukları ortadan kaldırmak için önlemler bulmak amacıyla kavrayış gücünü uygulama ya da türetme gücünü işletme gereksinimi duymaz. Dolayısıyla, doğal olarak bu tür bir çaba harcama alışkanlığını yitirir ve genellikle bir insan ne kadar aptallaşıp cahilleşebilirse o derece aptallaşıp cahilleşir." Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford: Oxford University Press, 1978, B.1, K. III, M. II.

---

a means to free themselves from the 'chains' of basic needs. It would have appeared outrageous – to everyone but the ideologues of capitalism – to claim that work, in itself, could elevate their spirit, as it was before everyone's eyes that the only visible effect of factory work was the moral impoverishment and brutalization of those subjected to it.[9] Their freedom – the little freedom that workers would enjoy – would likely only materialize outside the work place, in the interstices between two work shifts, so to speak, rather than in the factory itself.

Quite differently, to appreciate the nature of the neoliberal 'spiritual' revolution, it is essential to note how the latter assumed that *labour itself* should be more than duty, sacrifice and obedience: not only because the centre of the economy should shift away from the production of material

9 Even Adam Smith, the father of classical (liberal) political economy, realized that: 'In the progress of the division of labour, the employment of the far greater part of those who live by labour, that is, of the great body of the people, comes to be confined to a few very simple operations, frequently to one or two. But the understandings of the greater part of men are necessarily formed by their ordinary employments. The man whose whole life is spent in performing a few simple operations, of which the effects are perhaps always the same, or very nearly the same, has no occasion to exert his understanding or to exercise his invention in finding out expedients for removing difficulties which never occur. He naturally loses, therefore, the habit of such exertion, and generally becomes as stupid and ignorant as it is possible for a human creature to become'. Smith, Adam. 1978. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Oxford: Oxford University Press, ch.1, part III, article II.

Neoliberal "tinsel" devrimin doğasını takdir edebilmek için, neoliberalizmin oldukça farklı bir yaklaşımla, *emeğin kendisini* bir görevden, kendini feda etmeden ve itaatten daha fazlası saydığına dikkat etmek elzemdir: yalnızca ekonominin merkezinin maddi malların üretiminden hizmet sektörüne kayması gerektiği için değil, en önemlisi bu merkezi kaydırma işleminin bireylerin *kendilerini doğrudan işyeri içinde* gerçekleştirmesinin koşullarını oluşturması gerektiği için – sanki ruhun yaşamı, ekonomik ölçütlere göre ve ekonomik üretimin parametreleri içinde, ekonomik anlamda terbiye edilebilirmiş gibi. Nihayetinde, bugün bu "özgürlüğün" keyfini çıkarmasına izin verilenler küresel nüfusun (sırf orada olmasa da, asıl olarak Batı dünyasında yaşayan) yalnızca küçük bir parçası olmasına rağmen, bu ilkenin yeni ekonomik düzenin meşrulaştırılmasında hayati bir rol oynamış olduğunu ve onun "rüya benzeri" özelliklerini sağladığını öne sürüyorum.

Üretim, "yaratıcılık", "yenilikçilik", "vizyoner düşünce", "oyun oynar gibi çalışmak", "bekleme halindeki keşfedilmemiş yenilikçiler", "sürekli geliştirilen beceriler"[10] vs. yeni işletme yönetimi jargonunun emeği "düzeltme" ve herkesin kendi içindeki potansiyelleri ve doğal yatkınlıklarını ifade etmesinin aracı

10 Costea, Bogdan vd., "Managerialism and 'Infinite Human Resourcefulness': A Commentary on the 'Therapeutic Habitus', 'Derecognition of Finitude' and the Modern Sense of Self", *Journal for Cultural Research*, 2007, 11.3, s. 245-264.

---

goods to concentrate instead on the service sector, but, above all, because this re-centring ought to create the conditions for individuals *to realize themselves directly in the workplace* – as though the life of the spirit could be cultivated economically, according to economic criteria and within the perimeters of economic production. Even though, ultimately, it is only a small part of the global population (mainly, but not exclusively, living in the Western world) who is today allowed to enjoy this 'freedom', this principle, I would suggest, has played a crucial role in legitimizing the new economic order and to give it its characteristically 'dream-like' character.

In the sphere of *production*, 'creativity', 'innovativeness' 'blue-sky thinking', 'play@work,' 'undiscovered innovators-in-waiting' 'continually expanding abilities'[10], etc. have become some of the watchwords through which the new managerial jargon has sought to 'redeem' labour and make it appear – as though in a cynical reversal of Marx's hopes – as the instrument enabling everyone to express their inner potentials and natural inclinations. On the other hand, *consumption* – which late capitalism seeks to stimulate *ad infinitum* through marketing strategies that are increasingly more tailored to the individual 'personality' of consumers – appears as the necessary

10 Costea, Bogdan et al. 2007. "Managerialism and 'Infinite Human Resourcefulness': A Commentary on the 'Therapeutic Habitus', 'Derecognition of Finitude' and the Modern Sense of Self." *Journal for Cultural Research,* 11.3: 245-264.

olarak gösterme –adeta Marx'ın umutlarını sinik bir şekilde tersyüz ederek– amacıyla başvurdukları sloganlar haline geldiler. Öte yandan –geç kapitalizmin, giderek tüketicilerin bireysel "kişiliklerine" göre tasarlanan pazarlama stratejileri yoluyla sonsuz biçimde [*ad infinitum*] teşvik etmeye çabaladığı– *tüketim* (elbette, doğru –maddi veya maddi olmayan– mallara yatırım yapmaya istek duymamız koşuluyla) varoluşun "daha yüksek" ve "daha dolu" bir biçimine çıkmak için gerekli sıçrama tahtası olarak ortaya çıkar. Dahası bugün, dijital teknolojilerin ekonomi politiği, en azından özneyi, enformasyonun, ilişkilerin, tahayyüllerin ve arzuların üretimi ve tüketiminin hemen hemen birbirinden ayırt edilemez hale geldiği, öte yandan, bunların oluşturduğu "güvenli" çerçeve içinde gerçekte olduğumuz şeye dönüşebileceğimiz veya eğer gerekli olursa, kendimizi isteğe bağlı olarak yeniden tasarlayabileceğimiz izlenimini veren (görünürde) sınırı olmayan bir çevreye sokmaya meylettiği ölçüde, kendini neoliberal makinenin bu iki safhası arasındaki mükemmel sentez olarak sunar.[11]

Pasolini'nin teorileştirdiği "antropolojik mutasyon" tartışmak istediğim bu olgular ve eğilimler kümesini gayet ferasetli bir şekilde içerir. Gerçekten de, ekonominin "ruhsal" sorunlara bir çözüm sunduğu (veya Thatcher'ın ifadesiyle, insanın "kalbini ve ruhunu" değiştirebileceği) kavrayışı doğal olarak *çağdaş öz-*

11 Krş. Rouvroy, A. ve Berns, T., "Algorithmic Governmentality and Prospects of Emancipation", *Réseaux*, 177, 2013, s. 163–196.

---

springboard to a 'higher' and 'fuller' form of existence (provided, of course, that we are willing to invest in the right – material or immaterial – goods). Today, moreover, the political economy of digital technologies presents itself as the perfect synthesis between these two facets of the neoliberal machine, insofar, at least, as it tends to plunge the subject into a (seemingly) boundless environment, in which the production and consumption of information, relations, imaginaries and desires become virtually indistinguishable, while giving the impression that, within their 'safe' framework, we could become what we really are, or, if need be, re-fashion ourselves at will.[11]

This set of phenomena and trends, I want to argue, is profoundly implicated in the 'anthropological mutation' theorized by Pasolini. In fact, the notion that the economy could provide a solution to 'spiritual' problems (or, as Thatcher put it, that it could change 'the heart and soul' of men) has naturally paved the way for *contemporary subjectivity to be deciphered and governed in its entirety according to economic criteria*. Everything that men had hitherto done and thought – even with respect to spheres of existence that would appear, at first sight, utterly unrelated to the economy: emotions, affective relations, creativity, aesthetic sensibility, etc. – could now be

11 Cf. Rouvroy, A. and Berns, T. (2013) 'Algorithmic Governmentality and Prospects of Emancipation', *Réseaux*, 177, pp. 163–196.

nelliğin bütünüyle ekonomik ölçütlere göre deşifre edilmesinin ve yönetilmesinin yolunu döşemiştir. İnsanların şimdiye kadar – ilk bakışta ekonomiyle bütünüyle ilişkisiz görünen hisler, duygusal ilişkiler, yaratıcılık, estetik duyarlılık vb. varoluş alanları açısından bile– yaptığı ve düşündüğü her şey, sanki bunlar insan hayatının en nihai temelleri ve aslında en gizli yasalarıymış gibi, yararlılık, maliyet ve kazanç, yatırım ve kâr açısından yeniden yorumlanabilirdi artık.

Chicago Ekonomi Okulu'nun 1960'larda "insan sermayesi"[12] adı altında teorileştirmeye başladığı şey tam da budur – son on yıllarda Batı dünyasında ve ötesinde politikaların belirlenmesinde kesinlikle kilit bir rol oynayan kavramdır bu. Bu kavramın temelindeki sezgi bize –neoliberal öznelere– öylesine basit ve açık görünür ki gücünü ve yenilikçiliğini bütünüyle değerlendirmeyi genellikle başaramayız. Şematik olarak izah edecek olursak, bu teoriye göre, insanlar (fiziksel ve psikolojik) sermaye stokundan başka bir şey olmadığından, gelişmeyi hedefleyen bir ekonominin, insanların bu tür "kişisel" sermayeye yatırım yapmasının koşullarını yaratması gerekir. Elbette bunun, toplumun bireylere doğrudan yatırım yapması gerektiği anlamına gelmediği açıktır çünkü böyle bir öneri *refah devletinin* [*État-providence*] eski "izinsiz" müdahalelerine tehlikeli şekilde yakınlaşır. Bunun yerine, hükümetler, öznelerin "kendi

12 Krş. *Journal of Political Economy*, C. 70, S. 5 (Ekim 1962), 2. Kısım: "Investment in Human Beings".

---

reinterpreted in terms of utility, costs and benefits, investments and profits, as though these were the ultimate foundations of human life and, indeed, its most secret laws.

This is exactly what the Chicago School of Economics began to theorize in the 1960s, under the label of 'human capital'[12] – a concept that, in the last decades, has become absolutely pivotal to policy-making in the Western world and beyond. Its basic intuition appears to us – neoliberal subjects – so simple and straightforward that we usually fail to appreciate it in all its power and innovativeness. To put it schematically, the theory holds that human beings are but stock of (physical and psychological) capital and, consequently, an economy that aims to thrive must create the conditions for them to invest in such 'personal' capital. Yet, this is not, obviously, to suggest that society should invest directly on individuals, as this would come dangerously too close to the old 'intrusive' interventions of the *État-providence*. Rather, governments should limit themselves to establishing an institutional milieu that stimulates subjects to become 'entrepreneur of themselves', i.e. autonomous agents capable of recognizing and optimizing their potentials, in terms of their intellectual, communicational and relational faculties; their capacity for adapt-

12 Cf. *Journal of Political Economy*, Vol. 70, No. 5 (Oct., 1962), Part 2: 'Investment in Human Beings'.

kendilerinin girişimcileri" olmalarını, yani entelektüel, iletişimsel ve ilişkisel yetileri açısından potansiyellerini; uyum sağlama, esneklik ve risk yönetimi kapasitelerini; sosyalleşebilme ve takım çalışması becerilerini tanıma ve en verimli hale getirme kapasiteleri olan özerk failler haline gelmelerini teşvik edecek kurumsal koşulların oluşmasını sağlamakla yetinmelidir. Dahası, insan sermayesi teorisyenlerinin gözünde bu sadece öznelerin ve uluslarının ekonomik başarısı için değil, aynı zamanda, önemli ölçüde, özgürlükleri için de bir araçtır çünkü "insanlar kendilerine yatırım yaparak, onlara sunulan seçenekler yelpazesini"[13] genişletebilir ve "kendilerini çeşitli şekillerde geliştirebilirler."[14]

Neoliberalizmin bu ilkelere bağlı kalarak öznelerinin ekonomik özgürlüklerini gerçekten genişletip genişletmediğini tartışmaya yetecek kadar yerimiz yok – özellikle 2008 mali krizinin ardından, kesinlikle olumsuz olarak cevaplanması gereken bir soruydu bu. Burada bütün vurgulamak istediğim, insan sermayesi teorilerinin, bireysel özgürlük ve kendini gerçekleştirmenin, kişinin kendisiyle ekonomik düzeyde ilişkilenme ve hayatını bütünüyle girişimci olarak yönetme kapasitesine dayandığını iddia ettiğidir çünkü bu teorilere göre

13 Schultz, Theodore W., "Investment in Human Capital", *The American Economic Review*, 51.1: s. 1–17, 1961 içinde s. 2.

14 Becker, Gary S., François Ewald & Bernard E. Harcourt, "Becker on Ewald on Foucault on Becker. American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 'Birth of Biopolitics' Lectures", *Coase-Sandor Institute for Law & Economics Working Paper*, 2012, S. 614, s. 18.

---

ability, resilience and risk-management; their sociability, team-working skills etc. What is more, in the eyes of the theoreticians of human capital, this would not only be a means to the subjects and their nation's economic success, but also, crucially, to their freedom, since '[b]y investing on themselves, people can enlarge the range of choices available to them'[13] and 'develop themselves in various ways.'[14]

Space would not allow discussing whether, through pursuing such principles, neoliberalism has actually enlarged the economic freedoms of its subjects – a question that, especially on the wake of the 2008 financial crisis, would certainly have to be answered in the negative. All I would like to stress here is how theories of human capital explicitly claim that individual liberty and self-realization rest upon one's capacity to relate to oneself economically and to manage the whole of one's life entrepreneurially, since virtually any decision concerning the conduct of life might be interpreted as a matter of self-investments: 'the many ways to invest include schooling,

13 Schultz, Theodore W. 1961. "Investment in Human Capital," in *The American Economic Review*, 51.1: 1–17, p. 2.

14 Becker, Gary S., François Ewald & Bernard E. Harcourt. 2012. Becker on Ewald on Foucault on Becker. American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 'Birth of Biopolitics' *Lectures'Coase-Sandor Institute for Law & Economics Working Paper* No. 614, p. 18.

yaşamın sürdürülmesine ilişkin her türlü karar kendine yatırım yapma meselesi olarak yorumlanabilir: "öğrenim, mesleki eğitim, tıbbi bakım, vitamin tüketimi ve ekonomik sistem hakkında bilgi edinmek yatırım yapmanın çeşitli yollarından bazılarıdır."[15]

Bu anlamda, –birçok yazarın da yaptığı gibi–[16] yaşamın "emek ile yaşamın [artık] tersine çevrilebilirliğe meyledeceği"[17] raddede ekonomik akıl tarafından sömürgeleştirilmesinden bahsetmek mümkündür. Bu muhtemelen neoliberalizmin en olağanüstü başarısıdır –ya da her halükarda, Pasolini'nin gözlemlediği gibi, totalitarizmlerin baskıcı disiplin ve denetim biçimleriyle, neredeyse hiç beceremedikleri şeyi, tamamen etkili bir şekilde gerçekleştirebilmesini sağlayan şeydir: yani, bireylerin psişik yaşamının mahremiyetine nüfuz etmek ve aslında bu tür bir mahremiyeti, çözümü yalnızca devlet kurumlarının içinde –ve gözetimi altında– bulunabilen, özü gereği ekonomik bir problem olarak kayda geçirmek.

Hıristiyan Kilise Babaları "Kilisenin dışında kurtuluşun olmadığını" öğ-

15 Becker Gary S., "Investment in Human Capital: A Theoretical Analysis", *Journal of Political Economy*, C. 70, S. 5, s. 9-49, 1962 içinde s. 9.

16 Krş. örneğin, Negri, Antonio ve Michael Hardt, *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, s.24: "İktidar... nüfusun bilincinin ve bedenlerinin derinlikleri boyunca yayılan bir denetim olarak ifade edilir."

17 Lazzarato, Maurizio, *Lavoro Immateriale. Forme di Vita e Produzione di Soggettività*, Verona: Ombrecorte, 1997, s. 126.

---

on-the-job training, medical care, vitamin consumption, and acquiring information about the economic system.'[15]

One may literally talk, in this respect – as many authors have[16] – of a colonization of existence by economic reason, to the point where "labour and life [now] tend to reversibility"[17]. This is probably the most extraordinary achievement of neoliberalism – or, in any case, what has enabled it to achieve, in a perfectly efficient way, what totalitarianisms, with their coercive forms of discipline and control, as Pasolini observed, could hardly ever have done: namely, to penetrate the intimacy of the psychic life of individuals and, in fact, to script such intimacy as a quintessentially economic problem, whose solution could only be found within – and under the supervision of – governmental institutions.

The Fathers of the Christian Church used to teach that 'there is no salvation outside the Church.' Neoliberalism, in a way, radicalized this maxim: 'there is no soul outside the economy.'

15 Becker Gary S. 1962. 'Investment in Human Capital: A Theoretical Analysis'. *Journal of Political Economy*, Vol. 70, No. 5: 9-49, p. 9.

16 Cf., for example, Negri, Antonio and Michael Hardt. 2000. *Empire.* Cambridge: Harvard University Press, p.24: "Power is… expressed as a control that extends throughout the depths of the consciousness and bodies of the population.

17 Lazzarato, Maurizio. 1997. *Lavoro Immateriale. Forme di Vita e Produzione di Soggettività*. Verona: Ombrecorte, p. 126.

retirlerdi. Neoliberalizm bu düsturu bir bakıma radikalleştirdi: "ekonominin dışında bir ruh yoktur."

4. "Aşırıya" Kaçan Çalışma

Aslında –şu ana kadar ima ettiğimin aksine– öznelerinin "kalbini ve ruhu"nu değiştirmenin neoliberal yönetim şeklinin nihai ya da tek amacı olmadığının bu noktada netlik kazanmış olduğunu umuyorum. Böyle bir "dönüşüm" –kolayca tahmin edileceği gibi– aynı zamanda, neoliberal yönetimin iktidarını korumasının ve daha da ilerletmesinin temel koşullarından birini teşkil etmiştir bir yandan da. Geç kapitalizm tarafından başlatılan antropolojik devrimi kabaca, öznellik üretiminin gerçekten de ekonominin merkezi meşgalelerinden biri haline geldiği bir devrim olarak tanımlayabiliriz: yine de, bunun ardında –Bayan Thatcher gibi savunucularının bizi ikna etmeye çalıştığı üzere– yalnızca insanlığın kaderine dair "insancıl" kaygılar değil, aksine her şeyden önce, müthiş bir kâr kaynağı olduğunun açıkça görülmüş olması yatar. Öznenin, "insani sermayesini" (eğitim, öğrenim, tüketim, iletişim, yeni yaşam tarzlarını araştırmak vb. yoluyla) en verimli hale getirmek için kendi başına yapması beklenen çalışmanın, büyük ölçüde bir tür ücretsiz çalışma ya da Marx'ın da söyleyeceği gibi, "artı-değer"den başka bir şey olmadığı kabul edilebilir: işçilerin ürettikleri değerin, bunun için herhangi bir bedel ödemeyen kapitalistlere

---

4. Work to 'Excess'

It should hopefully already be clear how changing the 'heart and soul' of its subjects was not, in fact – contrary to what I have hinted at so far – the ultimate or only objective of neoliberal governance. Such 'conversion' – as it is easy to guess – has represented at the same time an essential condition for the latter to preserve and further its power. Roughly, one could describe the anthropological revolution initiated by late capitalism as one in which the production of subjectivity has indeed become a central preoccupation of the economy: yet, not only – as its apologists, like Ms. Thatcher, would like to reassure us – out of some 'humanistic' concern for the destiny of humanity, but, rather, primarily as it has proved to be a formidable source of profits. The work that the subject is called to perform on itself to optimize its 'human capital' (through education, training, consumption, communication, search for new life styles, etc.) may in fact be regarded, for the most part, as nothing but a form of unpaid work, or, as Marx would say, of 'surplus-value': value generated by the workers that accrues to the capitalists, without any costs on their part. In this context, it is human "potential as such, not its countless particular realizations"[18] to fuel

18 Virno, Paolo. 2004. *A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. New York: Semiotext(e), p. 66.

tahakkuk etmesidir bu. Bu bağlamda, neoliberal makineye yakıt sağlayacak olan şey insanın "potansiyelinin kendisidir, onun sayısız tekil gerçekleşmesi değil":[18] çünkü neoliberal makine kendimizi –"potansiyelimizin kendisini"– mükemmelleştirme, öne çıkarma ve kendimizden hoşnut kalma itkimizi giderek daha da verimli bir şekilde üretim yapma (çünkü üretkenlik kişisel değerin temel göstergesi olarak sunulur) ya da, alternatif olarak, (pazarlamanın bize daima hatırlattığı üzere, tüketim "gerçek" kişiliğimizi gerçekleştirme potansiyeli taşıdığı ölçüde) giderek daha da akıllıca tüketme zorunluluğu şekline sokar. Her iki durumda da, neoliberalizmin sağladığı ve teşvik ettiği kendini geliştirme fırsatları, onun sınırsız büyüme ve yayılma iştiyakından ayrıştırılamaz gibi görünüyor.[19]

18 Virno, Paolo, *A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, New York: Semiotext(e), 2004, s. 66.

19 Bu bağlamda, iş dünyası, her zaman olduğu gibi, yeni dijital teknolojilerin sunduğu fırsatları sömürmekte son derece becerikli olduğunu kanıtlamıştır; çünkü bu dispozitiflerin bireylere kendileri üstünde çalışma ve kendi bireysel ve toplumsal kimlikleriyle oynama fırsatı verdiği potansiyel olarak sınırsız olasılıklardan ekonomik değerin nasıl çıkarılabileceğini çabucak fark etmişlerdir. Örneğin, sosyal medya etrafında dönen devasa ekonomik çıkarların yanı sıra, daha genel olarak, "büyük veri" ve "dikkat ekonomisi" ni düşünün: Bu alanlardaki kârlar, dijital platformlara sürekli ve aktif katılımımız ve her şeyden önce, kendimizi deneyimleme konusundaki istekliliğimiz ve kendi kendini gerçekleştirme için yeni fırsatlara yönelik arayışımızla üretilir. Hepimizin bildiği gibi, bu tür platformlar bu tür fırsatları teşvik etmek ve çoğaltmak için çaba harcarlar ("bu öğeyi seçen insanlar da seçtiler..."; "bu makaleyi beğendiyseniz, bunu da beğenebilirsiniz, vb.).

---

the neoliberal machine: precisely in as far as the latter transmutes our drive to perfect, assert and enjoy ourselves – our 'potential as such' – into a requirement to produce more and more efficiently (as productivity is made to appear as the main index of personal worth) or, alternatively, to consume more and more intelligently (to the extent that consumption may realize our 'true' personality, as marketing never fails to remind us). In both cases, the opportunities for self-enhancement that neoliberalism offers and stimulates appear indissociable from its thirst for indefinite growth and expansion.[19]

Here, we are apparently very far from the logic of subjectivation typical of earlier forms of capitalism, for which the main problem, broadly speaking, was to discipline individuals so as to

19 In this respect, the business world has proved extremely skilful – as it always is – in exploiting the opportunities offered by new digital technologies, as it has quickly realized how economic value could be extracted from the virtually-infinite possibilities that these dispositives give individuals to work on themselves and 'play' with their individual and social identities. Think, for example, of the gigantic economic interests revolving around social media, but also, more generally, around 'big data' and the 'economy of attention': profits, in these spheres, are generated by our constant and active engagement with digital platforms and, above all, by our willingness to experiment with ourselves and look for new opportunities for self-fulfilment. As we all know, such platforms try endlessly to stimulate and multiply such opportunities ('people who chose this item, also chose…'; 'if you liked this article, you may also like this one', etc.). Cf. Citton, Yves. 2017. *The Ecology of Attention*. Hoboken, New Jersey: Wiley.

Burada, kapitalizmin daha erken biçimlerinin tipik özneleş(tir)me mantığından son derece uzakta olduğumuz aşikâr çünkü o dönemler için temel problem, kabaca, bireyleri "fabrikada" (yani klasik Fordist fabrikada olduğu gibi görevlerin mekanik tekrarına dayalı, işçi tarafında ya hiçbir yaratıcılık gerektirmeyen ya da çok az gerektiren bir sistemin içinde) olabildiğince uzun bir süre boyunca çalışmaya uygun hale getirecek şekilde disipline sokmaktı. Daha önce de belirtildiği gibi, bu erken emek biçimlerinin küresel ekonominin işleyişinde hâlâ ne kadar önemli olduğunu azımsamak hatalı bir yaklaşım olsa da, neoliberalizmin bu "disipliner" paradigmayı ekonomik değerlemenin başta gelen modeli olarak yerinden etmek için nasıl çabaladığını vurgulamak şart.

İdeal tipik neoliberal işçiden (yani, geniş kapsamıyla, entelektüel, yaratıcı, pazarlama, iletişim ve hizmet sektörlerinde çalışan herkesten) beklenen, yalnızca bir dizi standart prosedürü ve kuralı öğrenmesi değil, özellikle çalıştığı şirketin temel değerlerini içselleştirmesi ve, hepsinden önce, yenilikçi çözümler, yeni iletişim modelleri, eski görevleri yerine getirmenin yeni yolları veya kısacası –bir işletme klişesiyle– "alışılagelmişin dışında düşünme" arayışında inisiyatifi ele alması ve bu arayışa bağlı olmasıdır. İyi bir çalışan, yalnızca talimatları yerine getirebilen kişi değildir, aynı zamanda bütün entelektüel ve yaratıcı kaynaklarını (yani, insan sermayesini) organizasyonun başarısı

---

make them fit to work, for as long as possible, in the 'factory' (i.e. in a system based on the mechanical repetition of tasks, requiring little or no creativity on the part of the workers, as in the classical Fordist factory). Even though, as mentioned earlier, it would be a mistake to underplay the extent to which these earlier forms of labour are still crucial to the functioning of the global economy, it is essential to stress how neoliberalism has sought to displace this 'disciplinarian' paradigm as its chief model of economic valorization.

What is required of the ideal-typical neoliberal worker (i.e., by and large, anyone employed in the intellectual, creative, marketing, communication and service sectors) is not only to learn a set of standard procedures and rules, but especially to internalize the core values of the company she works for and, above all, to be proactively engaged in the search for innovative solutions, new models of communication and novel ways of performing old tasks, or, in short – as a business cliché has it – 'to think outside of the box'. A good employee is someone who is not only able to execute orders, but also to mobilize all of his intellectual and creative resources (i.e. his human capital) for the sake of her organization's success. Neoliberal economies thrive through promoting such qualities and aspirations, since

uğruna seferber eden kişidir. Neoliberal ekonomiler, bu nitelikleri ve gayeleri teşvik ederek gelişir, çünkü

> yeni büyüme fırsatları, teknolojik atılımlardan; yeni süreçler ve iş modellerinden; teknolojik olmayan yeniliklerden ve hizmetler sektöründeki yeniliklerden... kaynaklanan yeni ürünlerin ve hizmetlerin temininden kaynaklanır. Bunlar yaratıcılık, sezgi ve yetenek ya da en geniş anlamıyla yenilikle birleştirilmelidir.[20]

Neoliberalizmin, bu yaklaşımla, 1968'deki anti-kapitalist isyanlara can veren en hayati enerjilerin bir kısmını nasıl içine çekip kendi yararına yeniden tasarlamayı başardığını laf arasında not edelim. Örneğin, Sitüasyonistlerin "bütün iktidar hayal gücüne!" sloganını düşünelim: hayal gücü bugün kuşkusuz *gerçek bir ekonomik güç* haline geldi ve gerçekten de, ekonomik olarak gerçekleştiremeyeceğimiz hiçbir fantezi yokmuş gibi görünebilir: yani biraz parayla ve yaratıcılığımız ve girişimcilik ruhumuza biraz güvenle.

Hayalgücünün –yaratıma götüren bir açıklık[21] olarak "virtüel"in– ekonomik değerlenme alanına kaydedilmesi, şüphesiz bir önceki bölümde tarif ettiğim

20 EU Commision, "Innovation": https://ec.europa.eu/growth/industry/innovation_en
21 Lazzarato, Maurizio, *Lavoro Immateriale. Forme di Vita e Produzione di Soggettività*. Verona: Ombreorte, 2004, s. 126.

> new growth opportunities come from providing new products and services from… technological breakthroughs; new processes and business models; non-technological innovation and innovation in the services sector. These must be combined with creativity, flair and talent, or innovation in its broadest sense.[20]

We should notice, in passing, how, by so doing, neoliberalism has managed to absorb and redeploy to its own benefit some of the most vital energies that animated the anti-capitalist revolts of 1968. Just consider, for example, the Situationist slogan 'all power to the imagination!': imagination today has already undoubtedly become a *real economic power* and, in fact, there would seem to be no fantasy that we could not realize economically: i.e. with a little money and some good faith in our creativity and sense of entrepreneurship._

This inscription of the imagination – of the "virtual' as opening to creation"[21] – into the realm of economic valorization is without a doubt one of the most apparent signs of the economic colonization of life that I have described in the previous section. Yet, at the same time,

20 EU Commision. 'Innovation'. Available at: https://ec.europa.eu/growth/industry/innovation_en
21 Lazzarato, Maurizio. *Lavoro Immateriale. Forme di Vita e Produzione di Soggettività*. Verona: Ombreorte, p. 126.

yaşamın ekonomik olarak sömürgeleştirilmesinin en belirgin işaretlerinden biridir. Ancak bunun aynı zamanda, bu süreç hakkında oldukça sıradışı ve beklenmedik bir şeyi de ortaya koyduğunu tartışmak istiyorum. Yaşamın giderek ekonomikleşmesinden bahsettiğimizde, büyük ihtimalle, faydacı hesapların egemen olduğu bir varoluşu öngörüyoruz; maliyetlerin, kârların ve risklerin rasyonel değerlendirmesi; yönetim, planlama, kontrol, idare, vb. işlerde doğuştan yetenekli olmak –kısacası, "kuraltanımaz" veya "kârlı olmayan", dolaysız tutkular pahasına, kârlara ve güvenliğe adanmış bir hayat. Weber'in klasik çalışması *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'na[22] göre bu, belirli bir dereceye kadar, erken dönemin öncü kapitalistlerinin değer ve inanç sistemiydi: hâlâ dindarca bir hürmetin etki alanında eylemde bulunan ve öz disiplinin, kemer sıkmanın ve herhangi bir "kendiliğinden hazdan" kaçınmanın hem dünyevi başarıya hem de uhrevi kurtuluşa yol açabileceğine ikna olmuş erkeklerdi bunlar. Bu anlamda, ekonomik failler olarak davranışlarının temelinde gerçekten de, bir ılımlılık, tedbirlilik ve kendine hakim olma etiği vardı.

Ne var ki, yaratıcılık, hayal gücü ve icadın vb. merkezi önemini vurgulayan neoliberalizm oldukça farklı bir ekonomik eylem deneyimine işaret ediyor gibi görünmektedir – bu deneyimde öznelliğin "irrasyonel", içgüdüsel ve duygusal

22 Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

I want to argue, it also reveals something quite extraordinary and unexpected about this process. When talking about the increasing economicization of life, we are likely to envision an existence dominated by utilitarian calculations; the rational assessment of costs, benefits and risks; a flair for administration, planning, control, management, etc. – in short, a life devoted to profits and security, at the expense of immediate, 'unruly' or 'unprofitable' passions. According to Weber' classical study *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*,[22] this was in fact, to a certain extent, the ethos of the early pioneering capitalists: men who – still acting under the spell of religious piety – were convinced that self-discipline, austerity and the avoidance of any 'spontaneous pleasure' could lead to both worldly success and otherworldly salvation. In this sense, their conduct as economic actors was informed, indeed, by an ethics of moderation, prudence and self-restraint.

Yet, when emphasizing the centrality of creativity, imagination, invention, etc., neoliberalism would seem to point to a rather different experience of economic action – one in which the 'irrational', instinctive and emotional dimensions of subjectivity are given first rank, for they are believed to be, as it were, 'incalculably' more valuable than any rigid consideration

22 Weber, Max. 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons.

boyutları ilk sıradadır çünkü adeta faydaya dair herhangi bir sabit değerlendirmeden çok daha değerli olduklarına inanılmaktadır. Bu, çağdaş ekonomilerin akılcılığı, planlamayı, disiplini, hesaplamaları, ihtiyatı vb. yürürlükten kaldırdığı anlamına gelmez. Bu nitelikler ve tutumlar, ekonomik uğraşı açısından tartışmasız merkezi önemlerini hâlâ taşımaktadır. Bununla birlikte, neoliberalizmin, büyümenin *başlıca* itici güçleri olarak "virtüel" olana ya da yaratıcı hayal gücüne yaptığı vurgu, aynı zamanda başka türlü yetenekleri teşvik etme –ya da bu makalenin temasına bağlı kalmak için– ruhun farklı bölümlerini terbiye etme eğilimi gösterir. İşçilerin yaratıcı eylemlerde bulunmasını, inisiyatif almasını, "alışılagelmişin dışına çıkarak" düşünmesini ve hayal etmesini talep etmek, belirli bir dereceye kadar, onları normdan sapmaya, risk almaya, önceden tanımlanmış planlara gerek duymadan hareket etmeye, beklenmedik henüz hayal edilmemiş olanın heyecanı uğruna bilinenin güvenliğinden vazgeçmeye teşvik etmek anlamına gelir. Farklı bir ifadeyle, paradoksal bir biçimde "ekonomi karşıtı" bir deneyim –katı faydacı hesaplamaları[23] tersine çevirip aşan bir "aşırılık" deneyimi– ekonomik üretim için çok önemli hale gelmiştir.

Hiç kuşkusuz, bu "faydacılık karşıtı" kuvvetler her daim kapitalizmin ruhuna ve özellikle de girişimcilerine can vermiştir (bkz. 5. Kısım). Serbest piyasanın son derece rekabetçi *çatışmasında* hayatta kalmak doğal olarak ekonominin

23 Krş. Georges Bataille, *The Accursed Share: Volume 1*, New York: Zone Books, 1991.

---

of utility. This is not to say that contemporary economies have done away with rationality, planning, discipline, calculations, prudence, etc. These qualities and attitudes are still unquestionably central to any economic endeavour. However, the emphasis that neoliberalism places on the 'virtual' and the imaginative as the *main* drivers of growth tends simultaneously to stimulate other kinds of talents – or, to keep up with the theme of the essay, to cultivate different parts of the soul. Demanding workers to act creatively, to take the initiative, to think and imagine 'outside of the box,' amounts, to a certain extent, to encouraging them to deviate from the norm, to take risks, to act without the need for pre-defined plans, to forego the security of the known for the excitement of the unexpected and the as-of-yet-unimaginable. Put differently, it is as though, paradoxically, an 'anti-economic' experience – an experience of the 'excess', of what defies and exceeds rigid utilitarian calculations[23] – had become pivotal to economic production.

No doubt, these 'anti-utilitarian' forces have always animated the spirit of capitalism and that of its entrepreneurs especially (see sect. 5). Surviving in the highly competitive *agon* of the free market naturally compels economic actors to experiment, to take risks, to rely on 'irrational'

23 Cf. Georges Bataille. 1991. *The Accursed Share: Volume 1*. New York: Zone Books.

aktörlerini deney yapmaya, risk almaya, müşteri tercihlerine dair "irrasyonel" sezgilere güvenmeye, gelecekte geri dönme garantisi olmayan yatırımlar yapmaya vb. mecbur bırakır.[24] Yine de neoliberalizmle ilgili esas gerçek –bunun altını çizmek çok önemli– bu "çabayı" yalnızca girişimcilerden değil işçilerden de, onların profesyonel görevlerinin parçası ve (söylemeye bile gerek yok ki, çalışanlarının *zorla kabul ettirilmiş* girişimcilik ruhunun kazancını koparıp alacak olan) işverenlerinin başarısına zorunlu katkıları olarak talep ettiğidir. Bu deneyimin, yani "aşırı", hayal gücüne dayalı ve yaratıcı –ya da kısacası ekonomik olmayan– potansiyellerini bile ekonomik üretimin girdabına sokma zorunluluğunun neoliberal öznelerin ruhunda çok derin bir iz bıraktığını öne sürmek istiyorum.

5. Öznesizleşme

"Aşırı"nın ekonomik değerlemenin mantığına bu şekilde yeniden kaydedilmesinin pek çok içerimi arasından, bu makaleye bir sonuç işlevi görecek bir

24 "Potansiyel olarak temin edilebilir olan tüm veriler mevcut olmasa bile, belirli bir stratejik pozisyonda askeri harekette bulunulması gerekli olduğu gibi, aynı şekilde, ne yapılması gerektiğiyle ilgili tüm detaylar üzerinde çalışma yapılmadan ekonomik yaşamda da hareket edilmelidir. Burada her şeyin başarısı, sezgiye, sonradan doğru olduğunu kanıtlayan bir şekilde şeyleri görme kapasitesine bağlıdır." Schumpeter, Joseph A., *Theory of Economic Development*, New York: Routledge, 1983, s. 85.

---

intuitions about the preferences of consumers, to invest with no guarantee of future returns, etc. [24] Yet, the essential fact about neoliberalism – it is crucial to stress – is that it demands these 'efforts' not only of the entrepreneurs, but of the workers too, as part of their professional duties and as their necessary contribution to the success of their employers (who, it goes without saying, will be the ones to rip the benefits of their employees' enforced 'spirit of entrepreneurship'). The soul of the neoliberal subjects, I want to argue, is profoundly marked by this experience: i.e. by the *compulsion* to channel even their 'excessive', imaginative and creative – or, in short, non-economic – potentialities into the whirlpool of economic production.

5. Desubjectivation

Among the many implications of this re-inscription of the 'excess' into the logic of economic valorization, I would like to point, in lieu of a conclusion, to the way this process is actually

24 "As military action must be taken in a given strategic position even if all the data potentially procurable are not available, so also in economic life action must be taken without working out all the details of what is to be done. Here the success of everything depends upon intuition, the capacity of seeing things in a way which afterwards proves to be true." Schumpeter, Joseph A. 1983. *Theory of Economic Development*. New York: Routledge, p.85.

şekilde, bu sürecin gerçekte çağdaş benliğin yapısızlaşmasına ve öznesizleşmesine –görünüşte çelişkili şekilde– katkıda bulunma şekline işaret etmek istiyorum. Bu sonuç, açıkça görüleceği üzere, kendisini insan potansiyellerinin tam olarak gerçekleşmesi için bir reçete olarak tasvir etmeye hevesli olan neoliberal söylemle doğrudan ters düşer. Neoliberal öznenin öznesizleşmesinden kastım, tam tersine, insanlığı reforme etmeye yönelik programının, bilfiil [*de facto*] (bunun gerçek niyetleriyle uyumlu ya da onlara karşı olup olmadığı burada görece önemsizdir) onun psikolojik ve ruhsal biçimsizleşmesine eğilim gösterdiğidir. Eğer öznelleştirme süreçleri kabaca özneye bir *biçim* ve kimlik vermeyi (yani, arzularını, niyetlerini, düşüncelerini, duyarlılıklarını nispeten istikrarlı bir şekilde eklemlemeyi ve yapılandırmayı) hedefleyen süreçler olarak tanımlanabilirse, neoliberal yönetim şekli çok çeşitli açılardan bu hedefle taban tabana zıt sonuçlar üretiyor gibi görünecektir. Argümanı şematik olarak ifade etmek gerekirse, teşvik etmek ve yönetmek istediği "aşırılık" deneyimi –sürekli keyif alma, kendi kendini aşma ve kendini-icat etme buyruğu kisvesi altında– nihayetinde herhangi bir tözsel veya istikrarlı özne oluşumu sürecini engeller, böylece kendiliği sürekli bir "dalgalanma", "işlenebilirlik" ve dolayısıyla *sömürülebilirlik* durumunda bırakır. Neoliberal kurumların bize hiç sektirmeden sunduğu "daha fazla" (daha etkili, daha üretken, daha sağlıklı, daha yenilikçi,

---

contributing – in a seemingly contradictory way – to the de-structuring and de-subjectivation of the contemporary self. This conclusion obviously goes directly against the grain of the neoliberal discourse, which, as seen, is keen on portraying itself as a recipe for the full realization of human potentialities. When talking of the de-subjectivation of the neoliberal subject, what I intend to suggest is that, on the contrary, its programme for the reformation of humanity *de facto* tends (whether according to, or against, its true intentions is relatively unimportant here) to its psychological and spiritual de-formation. If, generally speaking, we processes of subjectivation might be defined as aiming to give a *form* and an identity to the subject (i.e. to articulate and structure its desires, aspirations, thoughts, sensitivity etc. in a relatively stable way), neoliberal governance would seem, in so many different ways, to produce diametrically opposite results. To put the argument schematically, the experience of the 'excess' that it seeks to stimulate and govern – under the guise of an imperative to permanent enjoyment, self-overcoming and re-invention of the self – ends up foreclosing any substantial or stable process of subject-formation, thus leaving the self in a state of permanent 'fluctuation', 'malleability' and, therefore, *exploitability*. It is as though the possibilities of being 'more' (more efficient, more productive, more

daha yaratıcı, daha tatmin olmuş vb.)[25] olma olasılıkları gerçekte, adeta "hiçbir şey" haline gelmemiz yolundaki emri ortaya çıkmıştır: herhangi bir yapıdan ve aslında kendimize bir biçim verme ve "birisi", yani, –bu kavram ne kadar sorunlu ve belirsizliklerle yüklü olsa da– *özne* haline gelmemiz için gereken zorunlu çabadan özgürleşmemiz dışında başka hiçbir şeyi arzulamamak.

Tartışıldığı gibi, "hiçbir şey" olma arzusu, ilk bakışta tüketme ve satın alınabilir mal ve hizmetlerde keyfi ve kendini gerçekleştirmeyi arama zorlantısının temeli gibi görünecektir. Yukarıda da belirtildiği gibi, varlıklı toplumlarımızda, tüketimin nadiren temel ihtiyaçların karşılanmasının aracı olduğunu, çoğu zaman, yararsız, hesaplanamaz ya da kısaca *aşırıya kaçan* bir "ekonomik olmayan" deneyime yönelik arzumuzdan ayırt edilemez hale geldiğini unutmamak gerekir. Pazarlama uzmanlarının da gayet iyi bildiği üzere (ama zaten bugün bunun farkında olmayan bir tüketici var mı?), bir malı satmanın en iyi yolu, o malın yerine getirmesi için tasarlandığı işlevden çok daha fazlasını yapacağını, kendinden hoşnut olmak için de ("daha iyi bir insan olacaksınız", "daha yoğun bir şekilde keyif alacaksınız", "hayatınız değişecek", "başarıya ulaşacaksınız") yeni varoluşsal olasılıklar ve fırsatları sunacağını telkin etmektir. Ne var ki,

25 İngiliz müzik grubu Radiohead'in ('Fitter, Healthier') şarkısında ifade edildiği şekliyle: "Daha hızlı, daha mutlu / Daha üretken / Rahat / Çok fazla içmek yok / Spor salonunda düzenli egzersiz, haftada üç gün / Senin gibi emekçi çağdaşlarınla daha iyi geçin/ Huzurlu."

---

healthy, more innovative, more imaginative, more fulfilled etc.[25]), which neoliberal institutions unfailingly present us with, betrayed in fact an injunction for us to become, as it were, 'nothing': to desire nothing but our freedom from any structure and, in fact, from the necessary effort that is required to give ourselves a form and to become 'someone', i.e. – however problematic and fraught with ambiguities this notion may be – *subjects*.

As it is been argued, a desire to be 'nothing' would appear, in a first sense, as the foundation of our compulsion to consume and to look for enjoyment and self-fulfilment in purchasable goods and services. As mentioned above, one should not forget that, in our affluent societies, consumption is only rarely a means to satisfying basic needs, and most of the times it becomes indistinguishable from our desire for the useless, the incalculable or, in short, for an *excessive*, 'non-economic' experience. As experts of marketing know all too well (but, after all, which consumer is not already perfectly aware of it today?) the best way of selling a good is to suggest that it will do more than perform the function it was designed for, but it will also offer new existential possibilities and opportunities for self-contentment ('you will become a better person', 'you will

25 As a song by British band Radiohead ('Fitter, Healthier') puts it: "Fitter, happier/ More productive/ Comfortable/ Not drinking too much /Regular exercise at the gym, three days a week/ Getting on better with your associate employee contemporaries /At ease."

eleştirel teorisyen Slavoj Žižek'in işaret ettiği gibi, bu ruhsal tatmin vaadi, sadece yapısal olarak tatmin edilemez olduğu sürece ya da daha doğrusu, "aşırıya" yönelik arzumuzu "hiçbir şeye" dönüştürdüğü sürece işleyebilir –öyle ki sürecin sonunda, sapkın bir şekilde, tam da böyle bir "hiçlik" arzusu duyalım:

> Coca Cola ile başlamak istiyorum ... tuhaf tadı hiçbir özel tatmin sağlıyor gibi görünmüyor. Doğrudan memnun etmiyor ve, susuzluğumuzu kesinlikle gideren su, bira ya da şarap gibi herhangi bir kullanım değerini aşan bu haliyle Cola, "O"nun, standart tatmini aşan hazzın saf artı değerinin dolaysız tecessümü işlevi görüyor... [Ama bir yandan da] Cola için susuzluğumuzu daha doyumsuz kılan şey de işte bu çok gereksiz olma niteliği. Cola, ne kadar içerseniz o kadar susadığınız, paradoksal bir niteliğe sahip. [Bu yüzden,] bir şey kılığında neredeyse kelimenin tam anlamıyla hiçbir şey içiyoruz ... Burada atıfta bulunduğum şey elbette, Nietzsche'nin "hiçbir şey istemiyorum" anlamındaki "hiçbir şeyi istemek" ile Hiçliğin kendisini aktif şekilde istemek arasında kurduğu karşıtlıktır.[26]

İstisnai Cola örneğinin dışında da geçerli olduğuna inandığım bu görüşleri ayrıntılandırmak için diyebiliriz ki, tüketimcilik, gerçek benliklerimizi ve içsel istencimizi gerçekleştirmekten çok, *de facto* arzuların *yapısızlaştırılma-*

26 Zizek, Slavoj, "The Superego and the Act", 1999: https://zizek.livejournal.com/1101.html

---

enjoy more intensely', 'your life will change', 'you will achieve success'). Yet, this promise of spiritual fulfilment, as critical theorist Slavoj Zizek has pointed out, could only work insofar as it is structurally unfulfillable or, more precisely, insofar as it turns our craving for the 'excess' into 'nothing' – so that, at the end of the process, we would end-up desiring, somehow perversely, precisely such 'nothingness':

> I want to begin with Coca-cola… Its strange taste seems to provide no particular satisfaction. It is not directly pleasing, however, it is as such, as transcending any use–value, like water, beer or wine, which definitely do quench our thirst, that Coke functions as the direct embodiment of "IT", the pure surplus of enjoyment over standard satisfactions… [Yet, it is] this very superfluous character that makes our thirst for Coke all the more insatiable. Coke has the paradoxical quality that the more you drink it, the more you get thirsty. [Hence,] we almost literally drink nothing in the guise of something… What I am referring to, of course, is Nietzsche's opposition between "wanting nothing", in the sense of "I do not want anything", and the nihilistic stance of actively wanting the Nothingness itself.[26]

26 Zizek, Slavoj. 1999. 'The Superego and the Act'. Available at https://zizek.livejournal.com/1101.html

sını doğurur: onları herhangi bir belirli, sonlu nesneden kopartarak –böylece onları herhangi bir belirli biçim veya içerikten soyarak (aradığımız bir "artı", bir "aşırılık"tır, belirli, somut bir deneyim değil)– bir yandan da bizleri kendi "hazlarımızı" tanıma ve kullanma olasılığından da yoksun bırakır. Tam da bu anlamda, "daha fazla keyfini çıkarma" isteğimiz, Zizek'in gözlemlediği gibi, hiçliği istemeye, yani, tüketimin bize temin ettiği, *kendimizi tatmin etme yetersizliğimizin deneyimi*nden oluşan ve aslında sadece kendisini sonsuza dek yeniden üreten "hiçlik"ten daha fazlasına sahip olma arzusuna dönüşebilir ve genellikle de dönüşür çünkü "hiçbir şey", kesinlikle, asla "yeterli" olmaz. Bu sürecin sonunda ortaya çıkan öznenin, serbest piyasa savunucularının tüketicilerin egemenliği, özgürlüğü ve özerkliği üstüne konuştuklarında genellikle çizdikleri portreye "tam olarak" uymadığı aşikar olmalı.[27] Bu tüketici, kendileri ve arzuları üzerindeki denetimlerini zayıflatırken, aynı zamanda onları –geride maruz kalınan şiddet veya zorlamaya dair tek bir iz bırakmadan– pazarlama uzmanlarının psikolojik manevralarına maruz bırakan, kendi kendine zarar veren , nihilist bir sarmalda kısılı kalmış gibi görünür.[28]

Bununla birlikte benzer –ve muhtemelen daha da sinsi– bir öznesizleştirme

27 Krş. Hutt, William H., "The Concept of Consumers' Sovereignty", *The Economic Journal*, 1940, S. 50, s. 66–77.

28 20. yüzyılda pazarlamanın tarihi ve psikanalizle ilişkisi için bkz. Adam Curtis'in "*The Century of the Self*" adlı televizyon belgesel filmi.

To elaborate on these remarks (which, I believe, applies well beyond the exceptional case of Coke), we might say that, rather than realize our true selves and inner will, consumerism *de facto* produces a *de-structuration* of desires: by unchaining them from any specific, finite object – and thus stripping them off any determinate form or content (what we look for is a 'surplus', an 'excess', not a determinate, concrete experience) – consumerism simultaneously deprives us of the possibility to know and use our 'pleasures'. It is exactly in this sense that our will to 'enjoy more' may and does often turn, as Zizek observed, into will to nothingness: i.e. into a desire to have more of that 'nothingness' that consumption delivers us, which consists of *the experience of our impotence to fulfil ourselves*, and which, as such, can only reproduce itself infinitely, since 'nothing', surely, can ever be 'enough.' The subject that emerges out of this process, it should be clear, does not 'exactly' match the portrayal that the apologists of the free market usually draw when talking of the sovereignty, freedom and autonomy of consumers.[27] The latter rather appears caught in a self-destructive, nihilist spiral, which undermines their control over themselves and their desires, while simultaneously exposing them – without

27 Cf. Hutt, William H. 1940. "The Concept of Consumers' Sovereignty". *The Economic Journal*, 50: 66–77.

aygıtı da, benliğin girişimcisi olan bu tipik neoliberal öznellik figürünün oluşumunun nedenlerinden biridir. Burada, ekonomik düşünce, bir kez daha bu süreci taban tabana zıt, çok daha iyimser bir şekilde açıklamaktadır.[29] Kendi kendinin girişimcisi olma ve kendine yatırım yapmanın bireysel kazanımları hakkındaki paradigmatik söylem olarak insan sermayesi teorilerini yeniden düşünelim. Bunlar, esas olarak, –sanki bütün bu sürecin tek amacı, birinin kişiliğini yeniden merkezlendirme, genişletme ve pekiştirmekmiş gibi– kişinin öznelliğini yoğunlaştırmanın, seçenek ve özgürlükler yelpazesini genişletmenin ve "insanları bir ekonominin merkezine yerleştir[menin]"[30] aracı olarak düşünülür

Oysa kendi kendinin girişimcisi olmanın, ekonomik rekabeti toplumsal ilişkilerin evrensel matrisi olarak destekleyen bir kurumsal çerçevenin dışında tamamen anlamsız olacağı genelde resmin dışında bırakılır. İnsan sermayesine yapılan yatırımlar ekonomik eylemin (ve daha genel olarak, insan eyleminin) temel bir boyutu –dolayısıyla, bütün öznelerin katılması gereken bir şey– olarak algılandığı anda, *deyim yerindeyse, içkin değerlerini kaybederler ve sadece*

29 Ne de olsa hiçbir şey, neoliberalizmin ruhu için, onun çaresiz, dikkatsiz iyimserliği kadar belirleyici bir özellik değildir: "Kapitalizm...umutsuzluğun genişlemesidir, ta ki umutsuzluk dünyanın dinsel bir durumu haline gelip de, bunun kurtuluşa yol açmasın dek." Benjamin, Walter, *Selected Writings, Vol. 1: 1913–26*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, s. 289.

30 Becker, Gary S., François Ewald & Bernard E. Harcourt, "Becker on Ewald on Foucault on Becker. American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 'Birth of Biopolitics' Lectures", *Coase-Sandor Institute for Law & Economics Working Paper* No. 614, 2012, s. 11.

---

leaving behind any visible trace of violence or coercion – to the psychological manoeuvres of marketing experts.[28]

Yet, a similar – and, perhaps, even more insidious – apparatus of de-subjectivation, also underlies the formation of that quintessential figure of neoliberal subjectivity which is the 'entrepreneur of the self.' Here, again, economic thought describes this process in a diametrically opposite, far more optimistic fashion.[29] Consider again, for instance, theories of human capital as a paradigmatic discourse on the individual benefits of self-entrepreneurship and of the investments on the self. These are essentially thought of as means to intensifying one's subjectivity, of expanding its range of options and freedoms and of 'put[ting] people at the center of an economy'[30] – as though the whole process tended univocally to re-centering, enlarging and consolidating one's personality.

28 For a history of marketing in the 20th century and its relation to psychoanalysis, see Adam Curtis's insightful television documentary *The Century of the Self*.

29 After all, nothing is as characteristic to the spirit of neoliberalism as its desperate, careless optimism: "Capitalism … is the expansion of despair, until despair becomes a religious state of the world in the hope that this will lead to salvation." Benjamin, Walter. 1996. *Selected Writings, Vol. 1: 1913–26*. Cambridge: Harvard University Press, p. 289.

30 Becker, Gary S., François Ewald & Bernard E. Harcourt. 2012. 'Becker on Ewald on Foucault on Becker. American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 'Birth of Biopolitics' Lectures' *Coase-Sandor Institute for Law & Economics Working Paper* No. 614, p. 11.

rakiplerin karşısında göreceli bir avantaj sağladıkları sürece kârlı görünürler. Aslında, insan sermayesi teorilerinin, kişinin öğrenim, sağlık ve eğitimine vb. yatırım yaparak, "ortalama insan" karşısında daha iyi bir konuma geçebileceği fikrini temel aldıklarını unutmamalıyız. Fakat bu ilkenin evrensel olarak geçerli olduğu düşünüldüğü ölçüde, en önemli şeyin, örneğin beceriler kazanmak ya da özerk olarak belirlenmiş hedeflere ulaşmak üzere kendini sürekli eğitmek yerine, rakiplerin önceden tahmin edemeyeceği şekillerde yenilik yapmanın –yani kendi kendini dönüştürmenin ya da yeniden icat etmenin– önemli olduğu genelleştirilmiş bir "herkesin herkese karşı savaşı"nın ortaya çıkmasına neden olabilir. Başka bir deyişle, bu koşullar altında, özne artık –zihinsel, fiziksel, kültürel vb açıdan– sadece bunu yapmış olmak için "kendi üstüne çalışmaz", öncelikle ayakta kalmak, başkaları yapamadan önce "sonraki dalgayı" önceden tahmin edebilmek için çalışır. Esneklik, güvencesiz istihdam, geçici, kısa süreli veya sıfır saat sözleşmeleri, hayat boyu öğrenme, iş başında eğitimi vb. düstur edinmiş neoliberal iş piyasasının zorba baskısına maruz kalmış herkesin çok iyi bildiği gibi, kişi bu süreci asla daha kusursuz, tamamlanmış veya güvende biri olarak tamamlamaz, en iyi ihtimalle, daha uyumlu, daha az talepkâr ve daha güvenilir–kısacası, daha kolay sömürülebilir– biri olabilir. Bu şartlar altında hiç kimse kolay kolay bir özne olamaz. Daha büyük ihtimalle, tamamen uysal bir "insan kaynağı" ya da (midesi kaldırması koşuluyla) mutlu mesut ruhsuz

---

What it is often left out of the picture, however, is that self-entrepreneurship would be utterly meaningless outside of a institutional framework that promotes economic competition as the universal matrix of social relations. The moment investments in human capital are perceived as a fundamental dimension of economic (and, even more generally, human) action – to which all subjects, accordingly, should subscribe – *they lose, so to speak, their intrinsic value and only appear profitable insofar as they produce a relative advantage over one's competitors*. We should not forget, in fact, that theories of human capital are premised on the idea that, by investing in one's education, health, training, etc., individuals would be able to better their position vis-a-vis the 'average man.' Yet, to the extent that this principle is thought to apply universally, it can but give rise to a generalized 'war of all against all', in which the most important thing is to innovate – i.e. to transform or re-invent oneself – in ways that could not be anticipated by competitors, rather than, for example, to steadily training oneself to acquire skills or to achieve autonomously-determined goals. In other words, under these conditions, the subject no longer 'works on itself' – be it mentally, physically, culturally, etc. – for the sake of it, but primarily to stay afloat, to anticipate, as it were, the 'next wave,' before others will do. As anyone who has been subjected to the tyrannical pressure of the neoliberal job market (whose watchwords are

bir "insan kaynakları" yöneticisi –ya da bunların ikisi birden– olmak üzere benlik duygusunu –bunun yanı sıra yeteneklerine olan inancını da– kaybeder.

Nihayetinde, girişimcilik teorisinin kaidesidir bu. Girişimcinin kendi işinin ve ürettiği malların ileriye doğru ve sürekli gelişimiyle ilgilenen bir insan değil de "iktisadi yapıyı […] sürekli *içeriden* tamamen değiştiren, sürekli eskiyi yıkan, sürekli yeni bir yapı yaratan birisi" (s. 83) olması gerektiğini, çünkü rekabetin "mevcut firmaları kâr marjinlerine ve verimlerine değil, temellerine ve tam da yaşamlarına (s. 84) saldırdığını görmek için girişimciliğin ideologlarına kulak vermek yeterlidir (Burada Schumpeter'ın klasikleşmiş *Kapitalizm, Sosyalism ve Demokrasi*[31] çalışmasından alıntı yapıyorum). Bir başka ifadeyle, girişimcinin görevi (klasik "Weberci" kapitalizm modelinde olduğu gibi) geliştirmek, rasyonelleştirmek ya da üretimi daha verimli hale getirmek değil, yeni olana yer açmak için var olanı ortadan kaldırmaktır çünkü yalnızca rakipleri yok ederek (yani onları safdışı edecek şekilde yenilik yaparak) kâr elde edilebilir. Üstelik bu yıkım dürtüsü, hiçbir zaman sadece bir ihtimal değil, girişimci rekabetin savaş benzeri rejiminde[32] olduğu gibi, yalnızca diğerlerinden önce "ilk darbeyi" indirenin, hayatta kalabildiği bir demir zorunluluktur. Bunun

31 Schumpeter, Joseph A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York: Routledge, 2003.
32 "Bu tür bir rekabet, bir bombardıman kapıyı zorlamak ile karşılaştırıldığında diğerinden çok daha etkilidir" (*age*., s.84).

---

flexibility; precarious employment; temporary, short-hour, zero-hour contracts; life-long learning; on-the-job-training, etc.) knows all too well, one never gets through it as a more complete, fulfilled or secure individual, but only, at best, as a more adaptable, less demanding and more dependable – in short, more easily exploitable – one. One hardly ever becomes a subject under such conditions. More likely one loses one's sense of selfhood – as well as the faith in one's talents – to become a perfectly malleable 'human resource' or (provided that one can stomach it) a happily soulless manager of 'human resources' – if not both at once.

This, after all, is the warp and woof of the theory of entrepreneurship. One only needs listening to its ideologues (I am quoting here from Schumpeter's classical *Capitalism, Socialism and Democracy*[31]) to know how the entrepreneur is not a man concerned with the progressive and steady improvement of his business and of the goods he produces, but someone who must 'incessantly revolutionize[…] the economic structure *from within*, incessantly destroying the old one, incessantly creating a new one' (p. 83), since competition does not strikes 'at the margins of the profits and the outputs of the existing firms but at their foundations and their very lives' (p.84). Put differently, the task of the entrepreneur is not to improve, rationalize or make pro-

31 Schumpeter, Joseph A. 2003. *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Routledge.

sonucunda, açık bir şekilde, kapitalistin sadece kendi rakiplerini yok etmek için değil ama deyim yerindeyse *kendi işini de* yapmak için, sürekli olarak hazır olması gerektiğidir çünkü eğer yeterince erken davranmazsa, diğerleri er ya da geç bu işi "onun için" yapacaktır (Bunun sonucunda kapitalistin sadece rakiplerini değil, *kendi işletmesini de* temelli olarak yok etmeye hazır olması zorunlu hale gelir çünkü kendisi bu konuda yeterince erken davranmazsa, diğerleri bunu "onun için" er ya da geç yapacaktır. Rekabetin beslemek ve geliştirmekle yükümlü olduğu daimi kendini kökten değiştirme içgüdüsü, bu yolla kendini yok etme iştahına dönüşür.[33]

Schumpeter sadece "gerçek" girişimcilerden –sanayicilerden, işadamlarından, aslında, kendi işletmelerini yeniden icat etmek için onu yok etmesi gereken "üretim araçlarının sahipleri"nden– bahseder ama, benzer ilkeler, tek varlıkları becerileri, kabiliyetleri, arzuları, yatkınlıkları, yetenekleri ve uzuvları olan –biz– "kendi kendinin girişimcileri" için geçerli hale geldiğinde olacaklar kolayca tahmin edilebilir. Bunun sonucunda, kendini biçimlendirme, uyum sağlama ve esnekleştirmenin vs. daimi bir emir haline gelmesi kaçınılmaz olarak: *kendilerine herhangi bir şekilde biçimlendirmeye ve bunu alışkanlıklar halinde kristalleştirmeye ya da aslında herhangi bir öznellik üretmeye fırsat*

33 Rekabet, aslında, "yalnızca var olurken değil, aynı zamanda sırf hep var olan bir tehdit olduğunda da" etki eder. "Saldırmadan önce disipline sokar." (s. 85)

---

duction more efficient (as in the classical 'Weberian' model of capitalism), but to wipe out the existing to make room for the new, for it is only by annihilating competitors (i.e. by innovating in such a way that they will be put out of business) that profits may be obtained. This impulse to destruction, moreover, is never just a possibility, but an iron necessity, as in the war-like regime of entrepreneurial competition,[32] only those who 'strike first', before the others do, may survive. The end result, obviously, is that the capitalist must not only be ready permanently to destroy his competitors, but, so to speak, *his own business too*, for no other reasons that if does not early enough, others will sooner or later do it 'for him'. The instinct for permanent self-revolution that competition must cultivate transmutes this way into an appetite for self-destruction. [33]

Whereas Schumpeter was only talking of 'real' entrepreneurs – industrialists, businessmen, 'owners of the means of production', who, as such, would only ever have to 'destroy' their own business in order to reinvent it – one can easily guess what would happen were similar principles applied to the 'entrepreneurs of the self' – us – whose only assets are their skills, abilities,

32 'This kind of competition is as much more effective than the other as a bombardment is in comparison with forcing a door' (ibid. p.84)

33 Competition, in fact, acts 'not only when in being but also when it is merely an everpresent threat. It disciplines before it attacks' (p.85)

bile bulamadan kendilerini iptal etmeyi öğrenmesi gereken bireylerin üretimi. Schumpeter'a göre, "her durumun, kendini düzenlemek ve oturtmak için yeterince zaman bulamadan bozulduğu" (s. 31) kapitalist ekonomileri tahrik eden sürekli "kargaşa", bu şekilde, bir özne oluşumu ilkesine, bir psikolojik zorunluluğa, kendiliğin sürekli yapısökümü için bir buyruğa dönüşüyor.

– Gerçi, zaten orada değil miyiz?

* * *

Derkenar.

Neoliberalizmin halihazırda, tüm dünya genelinde popülist ve tüm etkileriyle despotik rejimlerin yolunu döşeyecek şekilde yozlaşmasının, bir ölçüde neoliberalizmin peşinden gittiği bu sistematik öz yıkım hareketi sayesinde mümkün olup olmadığı sorulabilir. Siyasal ve ekonomik seçkinlerin artık kendi nüfuslarına uygulayabildikleri görünürdeki sınırsız denetim, belki de öznelliğin küresel ölçekte sıvılaşmasıyla ilişkisiz değildir. Eksiksiz bir akışkanlık ve her türlü istikrarlı belirlenimden bağımsızlık durumuna ulaşmak için çaba-

---

desires, aptitudes, talents and limbs. The inevitable outcome would be an unceasing injunction to self-fashioning, adaptation, flexibility, etc.: *the production of individuals who ought to learn how to undo themselves before they had the time to give themselves any form and crystallize it into habits, or, indeed, to produce any subjectivity at all*. The permanent 'turmoil' that agitates capitalist economies – where, according to Schumpeter, 'every situation is being upset before it has had time to work itself out' (p.31) – would this way turn into a principle of subject-formation, a psychological necessity, an imperative to the permanent de-construction of selfhood.

- Yet, are not we already there?

* * *

Postscript. One might wonder whether the current degeneration of neoliberalism that has paved the way to populist, and to all effects despotic, regimes throughout the world has not to some extent been made possible by this systematic movement of self-destruction pursued by neoliberalism. The apparently unbounded control that political and economic elites are now able to exercise on

ladıkça herhangi bir bağdaşıklık ya da tutarlılıktan mahrum kalan neoliberal ruhların kapitalist "savaş makinesine" direnecek hiçbir silahları kalmamış gibi görünüyor. Bu bağlamda, birçok yazarın da vurguladığı gibi,[34] bir özne olmanın ne anlama geldiğini yeniden düşünmek her zamankinden daha acil gibi görünüyor: *ekonominin ya da hükümetin talimatlarından bağımsız şekilde, kendine bir biçim, bir ifade, bir üslup, bir "merkez" vermek ne anlama gelir?*

İngilizceden çeviren: Kürşad Kızıltuğ

34 Örneğin, bkz. Hadot, Pierre, *Exercices Spirituelles et Philosophie Antique*, Paris: Albin Michel, 2002; Foucault, Michel, *The Hermeneutics of the Subject*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005; Sloterdijk, Peter, *You Must Change Your Life*, Cambridge: Polity Press, 2014; Malabou, Catherine, *What Should We Do with Our Brain?* New York: Fordham University Press, 2008; Stiegler, Bernard, *Taking Care of Youth and the Generations*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

---

their populations is perhaps not unrelated to this global liquefaction of subjectivity. Deprived of any consistency or coherence – as they strives to achieve a state of perfect fluidity and freedom from any stable determinations – neoliberal souls seems to be left with no weapons to resist the capitalist 'war-machine'. Within this context, as many authors have stressed,[34] rethinking what it means to be a subject would appear more urgent than ever: *what would it mean to give oneself a form, an expression, a style, a 'centre', apart from economic or governmental instructions?*

34 See, for example, Hadot, Pierre. 2002. *Exercices Spirituelles et Philosophie Antique*. Paris: Albin Michel; Foucault, Michel. 2005. *The Hermeneutics of the Subject*. Basingstoke: Palgrave Macmillan; Sloterdijk, Peter. 2014. *You Must Change Your Life*. Cambridge: Polity Press; Malabou, Catherine. 2008. *What Should We Do with Our Brain?* New York: Fordham University Press; Stiegler, Bernard. 2010. *Taking Care of Youth and the Generations*. Stanford: Stanford University Press.

Mark Fisher ve "Kapitalist Gerçekçilik"

ŞEYDA ÖZTÜRK

İngiliz kültür teorisyeni ve eleştirmen Mark Fisher 13 Ocak 2017 tarihinde, yaklaşık yedi ay süren ağır bir depresif epizot sonunda intihar ederek yaşamına son verdi. İlkgençliğinden beri mustarip olduğu klinik depresyon hastalığını kişisel alandan toplumsal ve kültürel alana çekerek siyasallaştırdığı yazılarından birinde, maruz kalınan gerçeklikle bütün sembolik bağlantıların koparıldığı ve iç ölümün gerçekleştiği depresyonu "soğuk dünya" olarak nitelemişti.[1] Her şeyin daha iyi olacağına dair umudun tamamen ortadan kalktığı bu soğuk dünyada, bir iyileşmenin mümkün olmadığını bilen özne depresyonu bir ontolojik inanç olarak, hakikatin kendisi olarak deneyimler. İnsan hayatının temel amacı olan hazzın yokluğu, depresyon "hastalığından" mustarip öznenin kuruntusu değil, neoliberal hayatın esas hakikatidir Fisher'a göre. Bireyin bütün başarısızlıklarının ve mutsuzluğunun esas sorumlusu olduğuna inanıp depresyonu bir anomali olarak deneyimlemesi, neoliberal ideolojinin büyük başarılarından biridir.

> "İnsanın kendi depresyonu hakkında yazması zor. Depresyon kısmen, seni şımarıklıkla suçlayan alaycı bir 'iç' sesle kurulur –depresyonda falan değilsin, kendine acıyorsun, toparlan artık– ve insanın ruhsal durumunu etrafındakilere açıklaması bu iç sesi tetikler genelde. Oysa bu ses, 'iç' ses falan değildir kesinlikle – gerçek toplumsal güçlerin içselleştirilmiş ifadesidir ve büyük ölçüde, depresyonla siyaset arasında herhangi bir bağlantının inkârına kilitlenmiştir."[2]

1 "An Abyss That Laughs at Creation": http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/011324.html.

2 "Good for Nothing": https://theoccupiedtimes.org/?p=12841 .



Mark Fisher, 1968-2017

Fisher "kapitalist gerçekçilik" terimiyle kavramsallaştırdığı tutumun duygulanımsal boyutu olan depresyondan çıkışın tek yolunun, kederin militan bir hoşnutsuzluğa çevrilip kolektif bir eylemliliğe dahil olmasıyla açılacağını yazmıştı. Neoliberal projenin 1970'lerin sonundan itibaren kolektif eylemi, dayanışmayı ve sınıf bilincini başarıyla ortadan kaldırarak bireyi atomlaşmış bir yalıtılmışlığa terk edişinin toplumsal ve kültürel yansımaları, Fisher'ın hem k-punk mahlasıyla yazdığı kişisel blogunda hem de bütün eleştirel makalelerinde esas dertlerinden ve teorik izleklerinden biriydi. İnternette yazma ve okuma ilişkilerinin sosyal medya aracılığıyla önceden şekillendirilmediği, kolektif entelektüel deneyimlerin yeşerebileceği bir zeminin hâlâ mümkün olduğu 2000'lerin başında açılan bu blogun içeriği ve seyri, yazarın 2009 yılında yayımlanan *Kapitalist Gerçekçilik* kitabında sunduğu kavramsallaştırmanın oluşumunun sahnesidir.

"Kapitalist gerçekçilik", neoliberal projenin yaşamın bütün cephelerinde başarıyla hayata geçirildiği ve bir ideoloji olarak yerleştiği yirmi birinci yüzyılda, siyasal tahayyülün aşınmasını, solun teslimiyetini, kültürel üretimin tamamen tekrarlardan ibaret bir yeknesaklığa düşüşünü, yalıtılmış varoluşun bütün sorumluluğunun salt bir tüketici derekesine indirilen bireyin omuzlarına yüklenişini ifade eden, güçlü ve yüklü bir kavramsallaştırma. 2000'li yılların başı, Reagan ve Thatcher'ın temelini attığı "toplumu dönüştürme projesinin", İngiltere'de Blair önderliğindeki "Yeni Sol"un zaferiyle tamamına erdiği dönüm noktasıdır Fisher için. Sağ sol bütün partilerin neoliberal sisteme boyun eğdiği, kamusal alanın giderek daraldığı, güvencesiz tüketici bireyin başka türlüsünü hayal etmek bir yana, böyle bir ihtiyacın varlığını bile teslim edemediği kapitalist gerçeklikte, kapitalizmin sonunu hayal etmek dünyanın sonunu hayal etmekten daha zor hale gelmiştir. Bu yenilgi ve teslimiyet halini ve öznenin hayal gücüne ve bilinçdışına kadar sömürülmesini, Fredric Jameson'ın "kapitalizmin kültürel mantığı" olarak formülleştirdiği "postmodernizm" yerine "kapitalist gerçekçilik" terimiyle karşılama tercihinin ardındaki nedenler, 80'ler

sonrası gelişmeleri tarihselleştirmesi açısından önemlidir. '68'de ortaya çıkan, sistemin bekasına tehdit oluşturan potansiyeller başarıyla soğurulunca, artık bir dışarısı kalmamıştır. Postmodernizmin farklılık ve çoğulluk adına meydan okuduğu modernizm ancak donup kalmış bir dönem olarak geri dönebilir artık. Jameson'ın 80'lerin başında vurguladığı bilincin ve bilinçdışının sömürülmesi süreci o kadar kanıksanmıştır ki üzerine düşünülmez bile. Bu bilinç halinde kültürde yeni bir şey de ortaya çıkmaz. Kültürel üretim, bütün direniş ve sapma jestleriyle birlikte tamamen metalaşmıştır. Arzu önceden şekillendirilir, bilincin ufku önceden çizilir, her tür başkaldırı girişimi sistemin içine çekilerek pazarlanabilir hale getirilir.

Mark Fisher, yazıları, öğretmenliği, müzisyenliği, dayanışmaya olan inancı ve özgül entelektüelliğiyle bu kapsayıcılığın içinde bir anomali teşkil ediyordu. Çalışmalarının temel izleği olan kapitalist gerçekçilik kavramını merkeze aldığımız bu dosyayla, teori ve pratiği nadir görülen bir sahicilikle uzlaştırmaya uğraşan bir entelektüelle onu henüz tanımayan Türkiyeli okur arasında verimli bir ilişkinin başlamasına aracı olmayı umuyoruz.

Gerçekçilik Üzerimizde Bir Yük

JODI DEAN – MARK FISHER

Jodi Dean: Kapitalist gerçekçilik üzerine yorumlarınızda, Slavoj Žižek'in Fredric Jameson'dan aldığı ve baştan ayağa tazelediği bir fikri devraldınız. Žižek dünyanın sonunu hayal etmenin kapitalizmin sonunu hayal etmekten daha kolay olduğunu söylemişti. Ama Žižek için bu gözlem esasen siyaset dışına çıkışın veya bir depolitizasyonun semptomu iken ve bunu söylediğinde bu durumu onaylamakla eleştirmek arasında gidip gelirken, siz bu fikri eleştirel bir alet, eleştirinin bir kategorisi haline getiriyorsunuz. *Kapitalist Gerçekçilik*'i* yazmaya başladığınızda, kavramı nasıl güncelleyeceğinizin veya genişleteceğinizin farkında mıydınız, yoksa bu düşünce sonradan, yazma esnasında mı geldi?

Bunun dışında, bu kavramın işleyişine dair yorumunuz hakkında da bir çift söz söyler misiniz? Kendimi bu kavramı birkaç değişik şekilde kullanırken buluyorum ama bu farklı kullanımların birine ya da diğerine katılacağınızdan tam olarak emin değilim. "Kapitalist gerçekçilik" bir yandan genel bir ideolojik formasyona, eşitliğe dair bütün yanılsamaların ve umutların dağıldığı geç dönem neoliberalizme işaret ediyor. Öte yandan, özgün bir ideolojik silah, kapitalist hegemonyayı derinleştirmek isteyenlere karşı kullanılan bir argüman gibi. Bu yorumlardan birini diğerine nazaran kendi argümanınıza daha yakın buluyor musunuz?

Mark Fisher: Kapitalist gerçekçiliğe dair dile getirdiğiniz her iki anlayışın da geçerli olduğunu düşünüyorum. Ama sanırım kapitalist gerçekçiliğin özgün bir silah olarak kullanımı ancak genel bir ideolojik formasyon olarak kapitalist gerçekçiliğin irtifa kaybettiği zamanlarda gerekli, 2008'den bu yana düşüşe geçmeye başladığı gibi.

* Fisher, Mark, *Capitalist Realism, Is There No Alternative?*, Zero Books, 2009.

Kapitalist gerçekçiliği ele alış yollarından biri, kapitalizmin tek uygulanabilir sistem olduğu yönünde bir inanç – başka sistemler belki arzu edilebilir, ama işe yarayan sadece kapitalizmdir.

Kapitalist gerçekçiliğe varmanın bir başka yolu tüm bunlarla ilişkili halde onu bir tavır, bir boyun eğiş duygusu olarak düşünmektir: Mücadele etmenin mânâsı yoktur, uyum sağlamamız icap eder. Ama her iki kapitalist gerçekçilik tasavvuru da sorunludur, çünkü bizim bahsettiğimiz daha ziyade tek tek kişilerin ötesinde ruhsal bir altyapı iken, bunlar bireysel psikolojiyi öne sürerler. Bu ideolojik bir tutumdur, önermelerinin doğruluğu yolunda insanları hemen ikna ettiği için değil de, daha ziyade ortada karşı durulamaz bir güç bulunduğuna inandırdığı için. Kitapta işyerlerinde neoliberal değişiklikleri uygulamaya koyan idarecileri örnek göstermiştim, şunu derlerken mesela: "Bunların hiçbirine ben de inanmıyorum, ama şu anda yapmamız gereken bu." Bence ideoloji burada iki düzeyde işliyor: Birincisi neoliberalizmle mücadele edilemeyeceği inancının kabulü ve yeniden üretimi; ikincisi de, neoliberal tahakküme uyum sağlamanın, politik filan değil, sadece pragmatik bir tutunma meselesi olduğu fikri. Elbette ki ideoloji politik değilmiş gibi göründüğünde, şeyleri olduğu gibi kabul ettiğinde en güçlü halini alır. En kuvvetli halinde kapitalist gerçekçilik daima bu siyasetsizleştirme tesirini üretir.

Jodi Dean: Kapitalist gerçekçiliğin bu duygusal boyutunu vurgulamanız çok hoşuma gitti. Çağdaş solun karşısına çıkan en zorlu meselelerden biri bahsettiğiniz bu teslimiyet hali. İnsanlar kendilerini protestoya hazırlamakta, çeşitli alanlarda uzun erimli çatışmalara angaje olmakta güçlük çekiyor çünkü nihayetinde bunun bir işe yaramayacağını düşünüyorlar. Kaybedeceğiz. Asimile olacağız. Sermaye uyum sağlayacak (bunu hep becerir). Ve eğer kazanırsak, bu sefer daha da kötü olacak – yirminci yüzyılın bıraktığı nihai ders kapitalizm dışında herhangi bir şeyin ölüm getirdiğidir. Bakınız Stalin ve Mao.

Mark Fisher: Sizin kendi çalışmalarınızda da gayet güzel ortaya koyduğunuz bir şeyi göz önünde bulundurmalıyız – konuştuğumuz şey solun geri çekilişi, ama başlı başına depolitizasyon değil. Eksik olan bizim siyasetimiz, siyasetin kendisi değil. Kapitalist gerçekçilik solun bir patolojisidir. Kitapta aktardığım pek çok deneyimin Yeni Sol'un pompalandığı dönemde hocalık yaptığım zamanlara **özgü** olması tesadüf değil çünkü kapitalist gerçekçilik kavramı Yeni Sol projesinin temelleriyle ilişkili aslında. Hem Yeni Sol hem de ABD'deki Clinton yönetiminin olayı, "yeni bir gerçekçilik" eliyle bir uzlaşı yaratmaktı. Artık hepimizin bildiği gibi, ortaya çıkışları, sağ kanadın egemenliğinin

değilse de, neoliberalizmin hegemonik tahkimatının sonunun işaretiydi. Ama kapitalist gerçekçilik sadece neoliberalizme teslim olmak demek değildir – aynı zamanda toplumsal imgelemin aşınmasıyla ilgili bir şeydir. Dünyanın sonunu hayal etmenin kapitalizmin sonunu hayal etmekten daha kolay olduğunu söylemek, kapitalizme karşı herhangi bir alternatifin ortaya çıkmasının ihtimal dışı olduğunu düşündüğümüzü beyan etmek değildir sadece, kapitalizm sonrası toplumun neye benzeyeceğini tahayyül dahi edemediğimiz anlamına da gelir. "Neoliberalizmin alternatifi yoktur" şeklindeki eski Thatchercı fikir ontolojik bir sav gibi ele alınabilir – mesele sadece neoliberalizmin başka siyasal programlara oranla daha tercih edilebilir olduğu değildir, artık başka hiçbir şeyin hayal edilebilir dahi olmamasıdır. Bankaların yaşadığı krizin ardından sermayeye karşı yükselen muhalefet esnasında iyice açığa çıktı bu durum. Occupy (İşgal) hareketiyle burun buruna gelen sermaye yanlıları, burada kapitalizme karşı olumlu bir alternatifin açıkça ortaya konulamadığını ifade ettiler. Bu düşünceyi ciddiye almamız gerekir; şikâyet etmek veya talepte bulunmak yeterli değil, ne istediğimizi iyice anlamaya ihtiyacımız var. Ne var ki böyle bir tasavvuru bir anda kazanmayı umamayız; kapitalist gerçekçiliğin toplumsal imgeleme ket vurma kapasitesini hafife almamalıyız.

Jodi Dean: Kapitalizmin sol imgelemi sekteye uğratma yeteneğini küçümsememek gerektiğine ben de katılıyorum. Endişem, bunu Occupy hareketindeki anarşist eğilimlerde de görmek. Kastettiğim, yerel eylemliliklerin otonomisini öne çıkaran bazı pozisyonlar, "Kim ne yapmak istiyorsa onu yapabilir" diyenler – zaten bizde olandan çok farklı gelmiyor bu bana. Pankartlar zaten üretilebilir, gösteriler düzenlenebilir, broşürler hazırlanabilir – aslolan çok sayıda insanı etkili bir kolektif eylemlilikte bir araya getirmektir. Ya da aslolan, gerçek bir değişim yaratma uğruna hep beraber ne yapabileceğimizi bulmaktır. Bir başka örnek: Geçenlerde denk geldiğim bir aktivist banka sistemine yeni bir yaklaşımdan bahsediyordu. Yürüttüğü çalışma grubunun işini şeffaf, sürdürülebilir, verimli ve çekici bir bankacılık modeli, tüketicilerin benimseyeceği türden bir model aramak diye tanımladı. Kulağımda sorumlu bir kapitalizm isteyen bir başka sıradan girişimci gibi tınladı, sanki Occupy esasında güler yüzlü kapitalizm talep eden bir hareketmiş gibi. Kapitalist gerçekçilik öznelliğini baştan aşağı öylesine sarmalamıştı ki, alternatif namına tek tahayyül edebildiği daha iyi bir tüketim ürünüydü. Veya, başka türlü ifade edersek, toplumsal imgelemin bozulması kolektif düşünme kapasitesinin aşınması anlamına geliyordu.

O halde sizin kapitalist gerçekçiliği ele alışınız, neoliberal özneye ulaşmanın bir yolu anlamına geliyor; özgür seçimi, kişisel sorumluluğu ve rekabeti vurgulayan bir ekonomik ve politik yapı görünürde onu reddedenlerin öznelliğini dahi belli bir biçime büründürüyor; gelişmesi engellenmiş, uysal, itaatkâr bir biçim bu ve nihayetinde kolektif siyasal eylemlilikte pek de umut ışığı görmüyor. Kapitalist gerçekçiliğin sol öznesi, bir başka deyişle, kapitalizmin kaçınılmaz olduğuna inanıyor, kapitalizmin kendisini bir enerji ve yenileşme kaynağı olarak görüyor, bireyciliği ve tüketimciliği benimsiyor ve kolektif eylemlilikten uzak duruyor – sırf "kaçınılmaz olan"a boyun eğdiği için (ve tabii tersi de aynı şekilde geçerli – bu boyun eğişin kendisi inancın, benimseyişin ve uzak duruşun bir sonucu). Lacancı kavramlarla söyleyecek olursak, bu özne arzusundan feragat ediyor.

Kapitalizmle kurulan böyle keskin bir duygusal bağ açıklamasını kabul eder misiniz, çok da iç karartıcı olmayan bir yaklaşım bu, suç varsa da kapitalizmin her tür yeniliği ve hazzı sunduğu gibi bir yorum (bu noktada aklıma sizinle Aralık 2010'da Londra'daki bir sohbetimizin geldiğini de eklemeliyim). Bunu söylüyorum, çünkü *Kapitalist Gerçekçilik*'teki kapitalizm tanımınız onun ne kadar iç karartıcı, konformist ve sıkıcı olduğunu vurgulamaya eğilim gösteriyor. Böylece eleştiriyi daha yoğun hazların sözünü verecekmiş gibi okuyorum, bir bakıma sizin argümanınız estetik bir eleştiriyi vurguluyormuş gibi. Bunun aksine, ABD'deki ve Britanya'daki pek çok kişi için, borçlara, hacizlere, işsizliğe, kemer sıkma politikalarına ve hayatımızın genel olarak proleterleştirilmesine rağmen hâlâ pek çok keyif unsuru bulunduğunu –YouTube, Facebook, bir sürü farklı müzikler, televizyonda spor programları, ucuz ithal kıyafetler, bol miktarda abur cubur– ve bu keyif unsurlarının, bu ufak tefek haz lokmalarının bizleri kapitalizme bağladığını öne sürüyorum. Bunları terk etmek istemiyoruz. Dolayısıyla şu iki cümlenin bir kombinasyonunu vurgulamak istiyorum: "Fedakârlık şarttır; bu zevkler en uç noktalarda eşitsizlik ve yine eşitsizlik üreten, özünde barbarca olan bir sistemin içinden gelirler; nihayetinde burada, eşitlik ve dayanışmadan eğlence ve iletişim uğruna vazgeçtiğimiz çirkin bir şantaj söz konusudur." Ve şu cümle: "Bu keyif unsurlarını isteyip istememiz artık önemli değil, sistem krizde ve her yanımızdan yıkılıyor, dolayısıyla onlara zaten ulaşamayız." Ne diyorsunuz?

Mark Fisher: İç kararmasının ve haz verici abur cuburların birbirine karşıt olduğu kanısında değilim – daha ziyade, farklı açılardan bunların aynı şeyler olduğunu düşünüyorum…

Jodi Dean: *(araya giriyor)* Ah evet, bunu belirttiğiniz iyi oldu.

Mark Fisher: …küçük haz unsurlarının sürekli tüketiminin sonucunun kendisi tam olarak iç karartıcı. Müzik eleştirmeni Simon Reynolds, *Retromania* (2011) kitabında aşağı yukarı son on yıl boyunca gündelik hayatın hız kazandığını ama kültürün yavaşladığını belirtiyor. Dijital uyarıcılardan süzülen damlalara sürekli olarak maruz kalınan verili durum, ufuk açıcı kültürel üretimin –belli bazı içe çekiliş biçimlerinin, düşünce için birtakım alanlar açmanın, hazmetme kapasitesinin– artık söz konusu olmadığı anlamına geliyor. *Retromania* kitabında Simon Reynolds benim *Kapitalist Gerçekçilik*'te yüzleştiğimle aynı dönemsel atalet hissini tanımlıyor. Geçmişe bakmaya ve pastişe o kadar alıştık ki, artık onların farkına bile varmıyoruz. Jameson'ın 1980'lerde kâhince ortaya serdiği postmodern kültür durumundan neredeyse hiçbir şey kaçamıyor artık. Sermayenin yenilik ve inovasyon retoriğine rağmen, kültürün giderek artan oranda homojenleştirildiği ve öngörülebilir hale geldiği çok açık.

Eğlence ve haz bu kadar kolay erişilebilir hale gelmişken depresyonun özellikle genç kuşaklarda yükselişi de tesadüf değil. *Kapitalist Gerçekçilik*'te hedonist depresyon tartışmasına girerken söylemeye çalıştığım da buydu: Haz ilkesinin ötesine geçmenin olanaksızlığı kalıcı bir hazza yol açmaz, fakat sonsuz bir uykusuzlukta sürüklenişe sebebiyet verir. Sosyal ağlara veya YouTube linklerine tıklayarak geçirdiğimiz bir gecenin verdiği deneyim tam da haz ve can sıkıntısının eşzamanlı varlığını göstermez mi? Fordist çağla özdeşleştirilen türden can sıkıntısı artık sona erdi. Ona artık alan kalmadı: Can sıkıntısının gelişebileceği bütün boşlukları akıllı telefonlar dolduruyor. Ama durmaksızın linklere tıklama telaşı da açık ki pek haz verici sayılamaz. Tersine, bu türden bir dijital sürüklenişe eşlik eden yaygın ruh hali büyülenmekle can sıkıntısının bir karışımıdır: Büyüye kapıldığımız anda can sıkıntısına da gireriz. İletişimsel kapitalizm tartışmasında öne sürdüğünüz dürtü analizini ikna edici buluyorum: İletişimsel kapitalizmin verdiği hazlar bizi bu dürtüye bağımlı kılan tuzaklardır aslında. Böylesi bir dürtünün hedefinde şu ya da bu haz yoktur; belli bir içeriğe bağlılık göstermez, daha ziyade tıklama güdüsünün kendisiyle ilgilidir. Pornografik içeriğe yönelik arzu bile bu dürtünün kör bitimsizliğiyle karşılaştırıldığında eski usûl bir ilginçlik gibi kalır. Siz bu dürtünün tamamıyla alt edilmesi gerektiğini düşünürken, galiba benim asıl altını çizeceğim şey, bu dürtüyü nasıl farklı bir hedefe yönlendirebiliriz şeklinde olacak.

Jodi Dean: Yani, evet, bir açıdan öyle. "Bir açıdan" diyorum çünkü mesele tamamen yok etme veya bastırma değil, bir hâkimiyet kurma veya baskın gelme meselesi. "Sosyal bağlantı" veya daha genel düzensiz malzemenin bulunduğu ortam dürtüyle açıklansa da, iletişimsel kapitalizm bir arzu barındırıyor hâlâ. Söylemek istediğim, arzu için gerekli olan eksiklik ya da yokluğun yerine yerleştirilmesi ve onarılması – ve burada dürtünün başka bir tarafa yönlendirilmesi değil, koparılıp atılması söz konusu.

Badiou'yu ilk okuduğumda, hızlıca ve bir tepkisellik içinde "adlar"a ve "adlandırma"ya takıldım, "Daha neler, bu berbat bir şey, bu yeni bir efendinin çağrılması demek" dedim, falan filan. Ama zamanla (biraz Žižek okumalarından, biraz da Bruno Bosteels ve Peter Hallward'u okumaktan ve onlarla hasbıhalden) adların, ya da adların oluşturabileceği söylemlerin sonsuzca uzayan anlamlandırma oyununu, dürtünün tekrarlanan çevrimlerinin karakteristiği olan anlamın devamlı ertelenişini ve olasılıkların yayılışını sekteye uğratmakta ne büyük bir önem kazandığı düşüncesiyle birlikte, ilk baştaki tepkimin ne kadar yetersiz kaldığını fark etmeye başladım. Bir terim, bir ad, kavram, söylem elbette ki anlamı onaramaz veya olasılıkları belirleyemez. Ama düşünceyi yönlendirecek ve eyleme teşvik edecek geçici ve koşullu bir çerçeve sunabilirler. (Bu türden geçici denge dönemleri hep yaşanır. Ne var ki sonuçta olan ne, soldakiler dışlanması muhtemel olanlar adına ortalığı velveleye veriyor, sağdakiler de bilinçli olarak, kasten ve kötücül bir biçimde onların söylediğini tekrarlıyor ve/veya çarpıtıyor – karmaşık bir medya ortamında çağdaş ideolojik savaş). Dolayısıyla, mevcut halimizde eksik olanın bu türden adlandırmalar olduğunu düşünmeye başladım.

Neyse, öyle ya da böyle, bir tür kaybın gücü ya da bir güç olarak kaybın kendisi olarak dürtünün ortamını açıklama yordamlarından biri bu da. Ama ya bizim bu kayıpla ilişkimiz inatla onda ısrar ederek, onu sürekli ve sürekli tekrarlayarak kurulmaz da, ya onu arzunun eksik kalan ögesi olarak düşünürsek? Bu bize ne söyleyebilir? Kayıp olanın genel ve kolektif olduğunu söyler (Burayı *Blog Theory*'de [2010], gösteriyi ve gösterinin bizim için tersyüz edilmiş halde bir tür kolektivite oluşunu tartışan Debord ve Agamben üzerinden açıyorum). Dürtünün çevriminde o keyif unsurundan bu keyif unsuruna, konudan konuya, trendden trende, faturadan faturaya hareket edişimiz, istenirse ortak anlam, ortak hedefler, ortak kaynaklar veya ortak projeler densin, kolektivite yokluğunun bir sonucu. *Komünist Ufuk* (2012) adlı kitabım biraz buralara giriyor, ama aslında kapitalist dürtünün ötekisi ve ona bir cevap olarak ko-

münist arzu üzerine daha geniş bir projenin başlangıcı niteliğinde. Dürtünün çılgınlık halini almış manisinin depresif, uyuşuk yüzünü tarif edişinizin bende bıraktığı izlenim, bir şeyin eksik olduğunun açığa çıktığı, ortada bir yokluk olduğu şeklinde. Eksik olan, arzunun ihtiyaç duyduğu o mesafe. O halde, daha iyi bir sol siyaset için hayati bir öge, bu mesafeyi görünür, hissedilir kılmak, inkâr edilemez hale getirmek – hatta diyebiliriz ki onu işgal etmek.

Mark Fisher: Arzunun, açık konuşmak gerekirse, kapitalizme karşıt olarak konumlanmasına direnmek istediğimi belirtmeliyim. Bir elimizde eşitlik ve dayanışma, diğerinde arzu ve eğlenceyi tutup bunlar arasında seçim yapmak durumunda kalmak, tam da kapitalist gerçekçiliğe ait bir bakış biçimi. Kapitalist gerçekçilik arzunun ancak kapitalizmle bağdaşabileceği iddiasında bulunmak ister, arzu nihayetinde kapitalist olmayan herhangi bir sistemi boğacak olan bir yılandır. Bu yüzden geç dönem kapitalist kültürün kasvetinde ve kapitalist gerçekçiliğin estetik eleştirisinin hayatiliğinde ısrar etmek durumundayım. Kapitalist gerçekçilikle birlikte, popüler olmayan bir popülizmin yanında, aslında eğlendirmeyen bir eğlenceyle karşı karşıyayız.

Jodi Dean: Son söylediğinizi sevdim, ama tam ikna olduğumu sanmıyorum. Galiba ikimiz de kapitalizmin arzuyla beraber anılmasını reddediyoruz ve kapitalizmin arzu meselelerini kışkırtma, geliştirme ve sınırlandırma konularında görünürde monopol olma halini ortadan kaldırmak, tamamen imha etmek hususunda anlaşıyoruz. Sorun şu ki, bence, elde ettiğimiz bu küçük zevkler gerçekten de eğlendirici – South Park'ı yapanların Broadway şovu *The Book of Mormon* mesela (gerçi daha görmedim), ya da flash mob'lara, vurkaç gösterilere benzeyen, ama öyle de olmayan banka veya cep telefonu reklamları –birkaç yüz insan tren istasyonunda şarkı söyleyip dans ederler– tümüyle müthiş. Bunları ne zaman izlesem gözümden yaş geliyor. Aynı şekilde, popülizm bir gerçeklik. Elbette bazıları onu manipüle etmeye çalışıyor, ama ABD'de istikrarlı biçimde nüfusun dörtte birini oluşturan cahil, ırkçı, homofobik bir kesim vardır ki, geleceklerini ellerinden alan kapitalizmdense, hükümetin paralarını alıp almadığından endişe duyarlar. Dolayısıyla, arzuyu ve dürtüyü ayrıştırmak bana önemli görünüyor, bu da arzuyu, özelleştirilmiş olanı geri alan ve kamulaştırarak hepimizin kılan bir kolektifleşme arzusunu teşvik etmek için kayıp olanı vurgulamak anlamına gelir. Kapitalizmin eğlence sunduğunu hatırlatanlar olabilir, ama bunu son derece eşitsizce (eğlenceye kimler ulaşabilir), adaletsizce (istismar yoluyla) ve büyük bedellerle (yaşamlar, gelecekler, çevre ve arzunun kendisi) yapar.

Mark Fisher: Gerçekte var olan siberuzayın bütün unsurları illa da kapitalizmle ilişkili olmak zorunda değil. YouTube gibi bir şeyde mesela, özü itibariyle kapitalist olan hiçbir şey yok. Hatta Hardt ve Negri'nin sermayenin esas itibariyle bir parazit olduğunu kanıtlayan YouTube'un kendisi değil mi? YouTube'un ardındaki güdü müşterektir; sermaye YouTube'un ön koşulu değildir, ya da öyleyse bile, bu hiç de zorunlu değildir. Siberuzayda metalaşmanın ve kapitalist öznelliğin yoğunlaşmasıyla birlikte, aynı zamanda meta olmaktan çıkarışa ve kolektivitenin yeni biçimlerine büyük bir eğilim de görüyoruz.

Bununla beraber, mevcut libidinal devrelerde bir perhize gitmenin şart olduğu noktasında size katılıyorum – ve bu kaçınılmaz, zira sizin de söylediğiniz gibi, sistem bu türden ikramları uzun vadede dağıtamaz hale gelebilir. Jameson bir "emtia perhizi" ümit ederken, ama "ânı yaşanır kılmak için oluşturduğumuz telafi edici arzu ve zevklerden vazgeçmenin ne kadar zor olabileceği" yönünde uyarırken *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri*'nde bunu çok iyi ortaya koyuyor. Tekraren, yine de, bu emtia perhizini hususi olarak arzudan vazgeçiş gibi değil ama, farklı arzu biçimlerinin ortaya çıkışı için bir fırsat olarak düşünmeyi tercih ederim. Sizin de feragati nasıl kavrayacağımız konusunda pozisyonunuz böyle mi?

Jodi Dean: Vazgeçiş siyaseti konusundaki bu kuşkunuza katılıyorum. ABD'de, "rust belt" (pas kuşağı) diye anılan bölgenin kıyısında yaşıyorum, burası sermayenin geri çekilişinin yoksullukta ve işsizlikte artış, nüfusta düşüşle sonuçlandığı bir bölge. Ayrıca, finansal ve ekonomik krizin arifesinde, birçok insan önceki tüketim alışkanlıklarından feragat etmeye mecbur kalmış gibi görünüyor – emtia perhizinin illa da politik bir özgürleşmeye yol açmadığını gösteren bir başka örnek. Sizin de Jameson'a ve meta olmaktan çıkarılışa atıf yaparken önerdiğiniz gibi, bugünkü kapitalizm tüketim malları açısından bakınca iyi anlaşılmıyor. Rekabet ve rant bağlamında düşünmek daha iyi (bu yüzden, kapitalistin kellesini uçurarak üretken bedeni yaşatmanın ne kadar kolay olduğunu gösterse bile, YouTube'u kapitalist olarak düşünmekte ısrarcıyım). Hayır, perhizden ziyade, benim aklımdaki disiplin. İnsanların kendilerini kolektiflere dönüştürdüğü türden bir disiplin.

Belki bu ütopyacılığa iyi bir geçiş olabilir. *Önce Trajedi, Sonra Komedi*'de (2009) Žižek, neoliberal kapitalizmde ütopyacı bir çekirdek bulunduğunu söylüyor – bunun en iyi sistem olduğu fikri. Bunun sizin daha distopyacı kapitalist gerçekçiliğinizin öbür yüzü olduğuna, bunun belki kapitalistin veya hâkim sınıfın bakışı olduğuna katılır mısınız?

Mark Fisher: Bu karmaşık bir konu – çünkü yüzeyde kapitalist gerçekçilik her türden ütopyacılığı yadsımasıyla tanınır. "Gerçekçiliği" bu yadsıma oluşturur. Parlamenter solda ütopyacı diye nitelenebilecek her şeyin terk edildiğini, mümkün olanın daha dar zaviyeden tasarlandığı bir modele pragmatik uyumun retorik bir performansını gördük. Ama eğer neoliberalizmde kökü kazınamaz bir ütopik çekirdek varsa, o zaman bu, kapitalist gerçekçilikle neoliberalizm arasındaki farklılıkarı da gösteriyor demektir. Neoliberalizm başarılı oldu, çünkü solda kapitalist gerçekçiliği hâkim kılabildi, ama bu iki eğilim özdeş değildir. Kapitalist gerçekçilik anti-ütopyacıyken, neoliberalizmde ütopik bir boyut vardır. Neoliberal ideologlarda kafa karıştıran şey bu ütopyacılığa aslında ne dereceye kadar inandıkları veya bunun hâkim sınıfın çıkarları için bir maske olup olmadığı. Blair gibi birisi bu anlamda gerçek bir muamma.

Ütopik olanın kalıcılığından çıkarabileceğimiz derslerden biri, bütünüyle pragmatik, "gerçekçi" bir siyasetin aslında pek mümkün olamayacağı. Sermayenin maskesinin düştüğü ve doğrudan doğruya "pekâlâ, kapitalizm zorunlu olarak sömürgeci ve yağmacıdır, alışın buna" denen bir an gelmeyecek. Kapitalist gerçekçilikte bu bakışın unsurları vardır, ama bunlar neoliberalizmin ütopyacı iddialarıyla dengelenir.

Jodi Dean: Aslında, bence sermaye bunu *zaten* söylüyor ve hatta eksiksiz biçimde yapıyor bunu, çünkü bu inkâr edilemez ve aç gözlü çekirdek neoliberalizmin mevcut çöküşünde kendini ortaya seriyor. Böylelikle çeşitli Avrupalı yetkililer kesintileri ve kemer sıkma politikalarını devreye sokuyor, Avrupa ülkelerinin alışageldikleri gibi yaşamaya artık güçlerinin yetmeyeceğini söylüyorlar, bu da işçi sınıfı mücadelesinin kazanımlarının ve refah devletinin temel koşullarının daha da törpülenmesi demek. ABD'de ise –ki 2008 ve 2012 seçimlerinde Cumhuriyetçilerin başkan adayı kampanyalarında alenen görünür oldu bu– kimin en haşin, en maço, en *gerçekçi*, kendi sağlık giderlerini karşılayamayanların sokaklarda can vermesine en istekli olduğunu göstermek gibi bir eğilim oluştu. Sanki ABD'de ve Britanya'da yaşadığımız neoliberalizm bu sistemin daha "kibar, nazik" biçimi, ve şimdi Latin Amerika ve Afrika'daki gibi daha uç versiyonlarıyla karşılaşacağız.

Mark Fisher: Evet, bu doğru, ama kaba gerçekçiliğin bu cazibesi ancak kapitalizmde iyi bir şeylerin olduğu düşüncesiyle sürdürülebilir – ya da kapitalizmin sistemler içinde en az kötü olduğu, aksi takdirde her şeyin daha beter hale geleceği düşüncesiyle. Kapitalizm iyidir, çünkü "insan doğası"nın "gerçekliği" üzerine bina edilmiştir; iddialara göre, başka herhangi bir sisteme

nazaran, kapitalizm bu yüzden "iş görür". Ama bununla beraber kapitalizmin alternatiflerine oranla *tercih edilebilir* olduğuna dair savlar da mevcuttur; sermayenin her ne olursa olsun kazanacağı yönünde muzafferane kibir gibi değildir bu.

Jodi Dean: Kapitalist gerçekçilikle birlikte bir demokratik gerçekçilik, daha iyi bir siyaset için (bizim mevcut siyasetimiz için bile) demokrasi tek koşuldur gibi bir fikir söz konusu mu, merak ediyorum. Bu fikir kapitalist gerçekçiliğin kaçınılmazlığını, eylemliliğin bireylere indirgenişini, kısıtlı değer ve değer biçme şemasını olumluyor ve destekliyor. Doğrudan eylem, özellikle de çok sayıda insanın faaliyetinin koordinasyonunu gerektirdiğinde, gerçekçiliğin bazı kısıtlamalarını yarmanın bir yolu gibi görünüyor – başka yolların mümkün olduğunu gösteriyor.

Mark Fisher: Demokratik olanı nasıl yorumladığımıza bağlı bence. Sizin çalışmalarınız, demokratik olanın hâkim biçiminin sınırlılıklarını ortaya serdi. Ama doğrudan eylemi, demokratik olanın karşısındaymış gibi değil de, "kapitalist parlamentarizm"in hayli sınırlı kanallarını olması gerektiği biçimde demokratik yollardan genişletmek gibi düşünebiliriz. İşçi hareketinin geri çekilmesiyle birlikte, parlamenter siyasetin iş dünyasının çıkarlarına indirgendiğine şahit olduk. Demokratik addedilen sistemlerin her zaman buraya varacağını söylemek mümkün, veya bunun demokrasinin saptırılması olup olmadığını da tartışabiliriz – açıkça, sistemin kendi kavramlarıyla değil ama, ancak şu anda vuku bulan yaygın eylem biçimleriyle karşı durulabilecek bir saptırma. Bana kalırsa, demokrasiyi hasmımıza terk etmek stratejik bir hata olur. Solun totaliterliğin savunucusu olarak damgalanmasına yol açar. Ancak kapitalizm sonrasında demokrasinin hayata geçebileceğini –sermaye barbarlığın yanındayken, bizim ilerleme ve aydınlanma tarafında olduğumuzu– tartışmanın daha iyi olduğunu düşünüyorum.

Doğrudan eylem ikircikli bir durumdur. Hâlâ kapitalist gerçekçiliğin gücünün ispatı gibi görünen doğrudan eylem biçimleri vardır. İnsanlar doğrudan eyleme ihtiyaç duyarlar, çünkü *dolaylı* eyleme duydukları inancı yitirmişlerdir. Ama siyasetin işi de dolaylı eylem, Lazzarato'nun "mesafeli eylem" dediği şey değil midir? Genellikle, sistem değişikliğinin mümkün olduğuna artık inanmadığımız için doğrudan eyleme yöneliriz gibi görünür. Buna mukabil, paradoks şudur ki, sistem içinde değişiklik ancak doğrudan eyleme başvurulduğunda söz konusu olabilir. Ama bu da –tartışmak istediğim üzre– doğrudan eylemin anlamının çoğunlukla doğrudan etkilerinin ötesinde yattığı varsayımını gerek-

tirir. Bence doğrudan eylemde kritik olan, ricacı halden çıkılıp çıkılmadığı. Büyük Öteki olarak sermayenin ilgisini çekmeye çalışmak mı söz konusu, yoksa o Büyük Öteki'nin yersizliğini göstermek mi? İhtiyacımız olan şey protesto değil; bizim bir karşı güç oluşturmamız gerek.

Jodi Dean: Neden komünizm yerine kapitalizm-sonrası diyorsunuz? Ve, hasımlarımızın bizi neyle damgalayacağı konusunda endişe duymamız sizce niçin önemli – biz ne yaparsak yapalım bunu yapacaklar zaten. Dolayısıyla komünizmin ilerleme ve aydınlanmanın beraberinde geldiğini niçin savunmayalım? Kapitalist barbarlığın tek alternatifinin ortak kaynaklara ve sorumluluklara kolektif bir yaklaşım olduğunu?

Mark Fisher: Yani, mesele bize leke sürmek isteyenlerin işini kolaylaştırmamak burada. Kapitalist gerçekçilik başarısını biraz da kapitalist olmayanı totaliter olanla özdeşleştirmesine borçlu – inanılmaz ama, hâlâ "kapitalizmi beğenmeyenler Kuzey Kore'ye gitsin" gibi argümanlarla yazı yazanlar var. "Kapitalizm-sonrası" terimini "komünizm"e tercih etmenin arkasında da benzer bir düşünce yatıyor. Burada belli bazı kavramların memetik potansiyellerini gözardı etmememiz gerekir – mesele bir kavramın olmazsa olmaz felsefi anlamı değil, yayılma gücü. Marka danışmanlarıyla ve reklamcılarla rekabet halindeyiz: Onlar da "komünizm" gibi bir kelimeyi reddederdi, üzerine yapışan çok kötü çağrışımlardan ayrıştırmak için gereken kavramsal temizliğin getireceği yük nedeniyle. Bu kavram hiçbir koşulda kullanılamaz demiyorum, ama onun için yeni bir bağlam, kendini gösterebileceği yeni bir kavramsal küme yaratmamız gerektiğini düşünüyorum. Kapitalizm-sonrası kavramının faydası, kötü çağrışımların ağır mirasını taşımaması. Aksine, "post-kapitalizm" terimi bir boşluk ihtiva ediyor; bizden kendisini doldurmamızı talep ediyor. Her türlü primitivist ayartının da uzağında: Mücadelemiz kapitalizm-öncesi tarımsal çağa dönmekle değil, yeni bir şeyin ortaya çıkışıyla ilgili, biçimini henüz kazanmamış bir şeyin, kapitalizmin aynı anda hem kurduğu hem de yıktığı modernite üzerine inşa edilebilecek bir şeyin. Kapitalizm-sonrası kavramında hoşuma giden bir başka şey de zaferimizi varsayması: Kapitalizm sonrasının neye benzeyeceğini sormak, bizi, kazandığımızda ne olacağını düşünmeye zorluyor.

İngilizceden çeviren: Merve Erol

“Geleceğin Usulca Yitişi” Üzerine

MARK FISHER – FRANCO ‘BIFO’ BERARDI

Mark Fisher: Yeni kitabım *Ghosts of My Life*’ın [Hayatımdaki Hayaletler][1] ilk bölümü “Geleceğin Usulca Yitişi” adını taşıyor – bu ibareyi sizin 2011 tarihli *Gelecekten Sonra*[2] kitabınızdan alıntıladım. “Geleceğin usulca yitişi” fikri, kültürel zamanın belirli bir algılanış biçiminin tedavülden kalktığı duygusunu çok iyi yakalıyor. “Post-ilerici” diyebileceğimiz, Jean Baudrillard ve Fredric Jameson tarafından vazedilen retrospektif zaman durumunun farkına bile varılmayacak kadar kanıksandığı bir çağda yaşıyoruz. *Gelecekten Sonra* kitabınızda, bu yeni zaman durumuna asla uyum sağlayamayacağınızı yazmıştınız – benim de kesinlikle katıldığım bir duygu bu. Aynı zamanda, geleceğin sonunun tarifi üzerinde de mutabıkız: 1970’lerin sonunda neoliberalizmin ve post-Fordist kapitalizmin ortaya çıkışı. O zamandan beri geleceğin sonu, 21. yüzyılda hâkim hale gelen teknoloji türleri eliyle yoğunluk kazandı: akıllı telefonlar ve sanal dünya, insanın sinir sistemini denetlenemez miktarda uyarıcılarla doldurduğu kadar kültüre katkıda bulunmuyor.

Ama bu çıkmazdan kurtulmanın yolunda anlaşamıyoruz. Parlamenter siyasetin ve anaakım medyanın şirketlerin piyonu haline geldiği bir çağda, umut edebileceğimiz en iyi durumun birbirine teknolojiyle bağlanmış mevzilere çekilmek olduğunu öne sürmüştünüz. “Radikal Siyaset ve Estetik Direniş Stratejileri” adlı yakın zamanda yazılmış önemli bir makalede (Eylül 2012’de *truthisconcrete.org*’da yayımlandı) Belçikalı siyasal kuramcı Chantal Mouffe, bu stratejiyi, belli bir alan için verilen mücadeleyi vurguladığı kendi yaklaşımıyla

1 Fisher, Mark, *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, Zero Books: Londra, 2014.

2 Berardi, Franco, *After the Future,* AK Press: Edinburgh, 2011 [Türkçesi: *Gelecekten Sonra*, çev. Sinem Özer&Osman Şişman, Otonom Yayıncılık, 2014].

karşılaştırdı. Mouffe'a göre radikal siyasetin ve sanatın rolü, mevcut hâkim iktidar formu tarafından kurulan bağların zincirini halkalarına ayırmak ve bunun yerine yeni bir bağ kurma silsilesi yaratmak. Benim de buna katıldığımı söylemeliyim.

Kapitalist ideoloji hayatımda hiçbir zaman bundan daha zayıf olmamıştı; ileriye doğru devinen bir güç olarak neoliberalizm bugün tükenmiş durumda (bu tabii bir zombi olarak sonsuza kadar var kalamayacağı anlamına gelmez). Şu an kendimizi kurumlardan daha da geriye çekmenin değil, onları yeniden işgal etmenin zamanı. Aslında, neoliberalizmin bu kadar hâkim hale gelişinin bir sebebi de bizim geri çekilmemiz, anaakım medyanın öldüğüne ve parlamenter siyasetin vakit kaybı olduğuna ikna olmuş olmamız. Fakat liberalizmin büyük başarısı bunların ölmekten henüz çok uzakta olduğunu gösteriyor. Elbette Britanya'da, İtalya'da ve başka pek çok ülkede parlamento ve anaakım medya derin bir çöküş içinde ve bizim açımızdan bir farklılık yaratmak biraz zaman alacak – belki en az bir on yıl. Ama bana öyle geliyor ki, geleceği kurtarmak istiyorsak, bu kurumlarla yeniden ilgilenmenin zamanıdır.

Franco 'Bifo' Berardi: Söylediklerinizin yanıtı benim için kolay değil çünkü parmağınızı acı veren bir yaranın üzerine bastırdınız – yani finans kapitalizminin kışkırttığı insansızlaştırma süreci karşısındaki kuramsal zayıflığımızın üzerine. Bu durum biraz da ortada kişisel bir yenilgi varmış gibi hissettiriyor. Ama gerçekliği reddedemem, ki bana kalırsa bu şöyle bir şey: hareketin son dalgası –diyelim 2010'dan 2011'e uzanan dalga– çok büyük bir öznellik yığınına yeniden bir hayat nefesi üfleme girişimiydi. Bu girişim yenildi: finansal saldırıyı durdurmayı başaramadık. Hareket şimdi artık ortada yok, ancak bölük pörçük umutsuzluk patlamaları halinde kendini gösteriyor. "Hareket" sözcüğünü, geçerli kültürü ve algılama biçimini değiştirebilecek herhangi bir kitlesel eylemlilik için kullanıyorum. Bu yüzden, şu anda Yunanistan'da böyle bir harekete sahip olduğumuzu düşünmüyorum. Olan da, yıkıma karşı ümitsiz bir tepkiden ibaret sadece – tepkisellikle yüklü ve kendi içine kapalı.

Bildiğimiz özneleşme biçiminin artık geçerliliğinin kalmadığını varsayan bir kuramsal model geliştirebilmeliyiz. Post-alfabe kuşağını –yani anneye oranla makinelerden daha çok şey öğrenen ilk kuşağı– istila eden dönüşüm dayanışma yeteneğini derinden erozyona uğrattı. Güvencesizleşmiş işçi sınıfını yeniden toplumsal olarak birleştirecek bir süreç imkânsız görünüyor, en azından müşterek eylemlilik, siyasal dayanışma ve sınıf bilinci ekseninde.

Bu, bir gün yeni kuşakların kendilerini kaygı ve yalnızlıktan kurtaracak bir fırsat elde edecekleri yeni bir toplumsal birliktelik sürecini benim kuşağımın göremediği anlamına mı geliyor, gerçekten bilmiyorum.

Mouffe "The Yes Men gibi Sitüasyonist *détournement* [çalıp değiştirme] stratejisinden etkilenmiş çeşitli *artivist* [sanatsal aktivist] müdahale biçimlerinin şirket kapitalizminin empoze etmeye çalıştığı yumuşak imgeyi bozmakta, onun baskıcı karakterini öne çıkarmakta çok etkili olduğunu" yazıyor. Bu doğru olabilir ama iktidarın baskıcı karakterini ortaya çıkarmak beraberinde bir isyanı getirmez. Tam aksine, bir acizlik duygusunu pekiştirir. Yıkım teknikleri finansal kapitalizmin asli doğasının "maskesini indirmekte" epey etkili oldu, ama gerçekliğin bilinci sınıf bilinci değildir. Sadece tehlikeyi görmek yetmez – aynı zamanda ondan kaçınabilmeniz veya onu yok etmeniz gerekir. İnsanların büyük çoğunluğu finans kapitalizminden nefret ediyor ama, görebildiğim kadarıyla, bu öfke otonomiden ziyade depresyona yol açıyor.

Mouffe şöyle devam ediyor: "Britanya'daki 'Reclaim the Streets' [Sokakları Geri Alın], İtalya'daki 'Tute Bianche', Fransa'daki 'Stop Advertising' [Reklamı Kes] veya Viyana'daki 'Nike Ground-Rethinking Space' [Mekânı Yeniden Düşünmek] gibi kent mücadeleleri de zikredilebilir –sanatsal-aktivist pratikler ve iletişimsel-gerilla tarzları çok büyük bir çeşitliliğe sahip." Ne var ki son on beş yılda eylemcilik, şirketlerin ve finansal aracıların sistematik saldırısını durdurmakta tamamen başarısız oldu. UK Uncut'tan İspanyolların *acampada*'sına, Occupy Wall Street'e, finansal diktatörlüğe karşı duran mücadelelerin son dalgasına bakın. Hareketlerin bu dalgası nüfüsun çoğunluğu üzerinde yaygın bir farkındalık etkisi yarattı ama toplumsal hayatın parçalanışının önünü alamadı.

Siyasal eylemlilik finans kapitalizmin gerçekliğini değiştirmeye muktedir olamadığı gibi, anaakım siyasal partiler de iktidarın otomatizmini takip etmedikleri müddetçe kollarını kıpırdatamaz durumdalar. Barack Obama'nın Amerika'daki gelir dağılımını değiştirmekteki başarısızlığına bir bakın, 2008'de arkasına aldığı devasa desteğe rağmen. Finansal gücün kudretine biat etmeye zorlandığı anda "Yes We Can" sloganı hızla bir alay malzemesine dönüştü. Bana kalırsa otonomi ancak insanlar kendi gündelik yaşamlarını değiştirebilir hale gelince mümkün olur – tüketim ve sömürü arasındaki bağımlılık ilişkisini koparark örneğin. Ne var ki, son iki veya üç yılda, bu güvencesiz kuşağın bir otonomlaşma sürecini başlatmaya muktedir olmadığını düşünmeye başladım. Bunun sebebi istikrarsız çalışma şartlarının, rekabetçiliğin ve yalnızlığın yol açtığı bir çeşit psikolojik zafiyet.

Mark Fisher: Bu gayet zihin açıcı ve dürüst bir yanıt oldu ama esasen Mouffe'un pozisyonunun güçlü yanlarını vurguladığınızı düşünüyorum. Bunlar da bence estetik olmaktan ziyade politik stratejilerle ilişkili. Mouffe'un yıkıcı veya karşı-hegemonik sanata dair örnekleri pek ikna edici değil – işaret ettiği *détournement* stratejileri uzun zamandır sermaye tarafından içerilmiş haldeler. Anti-kapitalizmden daha iyi satan hiçbir şey yok – *Wall E* (2008) ve *Avatar* (2009) gibi Hollywood filmlerinde şirketlerin nasıl gösterildiğine bir bakın mesela. Bu düşünce, sizin de ferasetle tarif ettiğiniz dayanışmanın parçalanışının üstesinden gelmek için kaynaklar yaratacağını umarak sanattan veya kültürden çok şey bekliyor. Sanat ve kültürün bizzat kendileri bu parçalanmanın kurbanı. Post-Fordist çalışma koşulları, neoliberal ideoloji ve iletişimsel kapitalizm şartları altında toplumsal imgelem büyüyüp serpilecek zamanı bulmak için mücadele halinde. Britanya'daki mevcut tasarruf programı –sosyal konutlar, refah toplumunun kazanımları, ev işgalleri ve yüksek öğrenim fonlarına saldırılarıyla– toplumsal imgelemin gelişebileceği geniş zamanı daha da az bulunur hale getirecek.

Bu, finans kapitalin yükselişinin durdurulamaz olduğu anlamına gelmiyor, hareketin ona karşı belirlediği stratejilerin doğru stratejiler olmadığı anlamına geliyor – sermaye kolaylıkla bunların etrafından dolanabilir. Bu, aşağı yukarı son on yılda önemli şeyler yaşanmadı demek de değil: 2011'de Ortadoğu'daki başkaldırı dalgası mesela, sözde "tarihin sonu"nun artık sona erdiğini gösterdi. Ama akla dayalı bir sistem, başarısızlıkları tekrarlamaya değil, onlardan ders çıkarmaya ihtiyaç duyar. David Harvey'nin dediği gibi, belli bazı örgütsel yapıları fetişleştirmememiz gerekir. Daha ziyade, neoliberalizm ne yapmışsa biz de onu yapmalıyız, farklı stratejileri bir arada kullanabilmeliyiz. Sizin de ortaya koyduğunuz gibi eğer sorun "psiko-ekonomik otomatizmlerin toplumsal beyne biyopolitik yoldan yerleştirilmesi" ise (ki ben de böyle olduğunu düşünüyorum), o zaman toplumsal beyin üzerinde mücadele etmeliyiz. Bu da, hâkim medya çevrelerinde, aynı zamanda parlamenter siyaset içinde alan açmak için kavga vermek anlamına gelir. Mouffe'un çizdiği çerçevenin değeri tam da politikacıların her şeyi denetleyebildiği varsayımına bel bağlamıyor oluşunda. Ama parlamenter siyaset finans kapitalin hâlâ ihtiyaç duyduğu önemli bir odak olmayı sürdürüyor. (Eğer böyle olmasa, onu kontrol altında tutmak için neden bu kadar gayret göstersin?) Mesele parlamenter siyaseti dışarıdan güçlerle "eklemlendirmek".

Toplumsal hareketlerin şimdi yapması gereken şey mevcut kurumlarla, mesela siyasi partilerle, sendikalarla ve anaakım medyayla bağlantılar kurmak – ve aynı zamanda basınç uygulayabilecek yeni kurumlar inşa etmek. Dediğiniz gibi, finans kapitale duyulan nefret neredeyse evrensel bir duygu – ama elbette bu durum sermayeye zarar verecek stratejilere kendiliğinden dönüşmüyor. Finans kapitale duyulan yaygın horgörü buna karşı hiçbir şey yapılamayacağı duygusuyla birleştiğinde ortaya çıkan sonucun harekete sevk edecek herhangi bir kolektif yetenek kazanmaktan ziyade ümitsizliğe kapılmak olduğunu öne sürmekte haklısınız. Ama bu duyguyu (ve yabancılaşmayı) eyleme tercüme etmek kurumların –varlığını sürdüren eskilerin ve bizim icat etmemiz gereken yenilerinin– işi. Eğer işe yararsa, bu eylemlilik doğrudan olmaktan ziyade dolaylı olacak; toplumsal beyinde tedricen gerçekleşecek değişimlerle ilgili olacak. Sermayenin nevrotik bir özneleşme üreten müthiş makinelerine karşı duracak bir libidinal mühendislikle ilişkilenmeliyiz. Alain Badiou gibi filozofların yazdıklarında gördüğümüz *olay* felsefeleri yerine dönüp Machiavelli'ye, Antonio Gramsci'ye ve Stuart Hall'a bakmamız gerekiyor. Şimdiye kadar olduğumuzdan hem daha sabırlı hem de daha özgüvenli olmalıyız. Yokluğunun yasını tuttuğunuz geleceği geri almalıyız, yani sermayeyi ilelebet protesto etmekle veya ona karşı durmakla kalmadığımız ama onun ötesini düşünebildiğimiz bir *prospektif* (ileriye ayarlı) zamanı ayağa kaldırmalıyız. İşte sanatın kendini yeniden icat edebileceği bir alan – post-kapitalist geleğe dair tasavvurların çokluğu için bir mekân.

Franco 'Bifo' Berardi: Sermayenin gücüne karşı estetik bir eylemliliğe karşı durmamız gerektiğini kastetmiyorum. Naif biri sayılmam. Finans kapitalin esas olarak toplumun teslimiyetine dayanan baskıcı, bunaltıcı, güçsüzleştirici egemenliğini ortadan kaldıracak etkili bir yol arıyorum (ama bulamıyorum). Toplum neden böyle kolayca boyun eğdi? Açıklanması ve anlaşılması gereken soru bu.

Medyanın istilasına rağmen insanlar bankaların hayatlarını mahvettiğini biliyorlar. Bunu herkes anlamıyor ama toplumun büyük bir bölümü farkında. İnsanlar bunu biliyor ama gündelik hayatın otomatizmlerini değiştiremiyorlar. Çocukları var (İnsanlar neden çocuk yapar? Bu pek anlayamadığım bir şey); bir araba sahibi olmak ve deposunu benzinle doldurmak zorundalar; paraya ihtiyaçları var çünkü bu şeyleri ancak para satın alabilir. Şantajı kabullenmeye mecburlar ve bu da azar azar zihinlerini, duyarlıklarını, beklentilerini şekillendiriyor. Dolayısıyla bildikleri hakkında düşünmemeye çalışıyorlar: yani

kapitalizmin hayatlarını mahvettiği hakkında, çünkü ellerindeki, hayal etme ve yaşama imkânına sahip oldukları yegâne hayat bu.

Sorun şu ki çağdaş kapitalizm kanunları değiştirerek dönüştürülemez. Sadece politikacılar hakikaten yozlaşmış olduğu için değil –iktidar istiyorsanız para gerekir, büyük medya sizi desteklemelidir, vesaire– ama siyasal karar alma mekanizmaları gündelik hayatın otomatizmlerini değiştiremediği için. Ancak beklentilerimiz veya kentteki hayatımız gibi şeyleri değiştirerek sermayenin hâkimiyetini sarsabiliriz. Gündelik hayatı değiştirmek için toplumsal dayanışma gerekiyor ama dayanışma esnek çalışma şartları ve rekabetçilikle iğdiş edilmiş vaziyette.

Machiavelli ve Gramsci'nin bugünler için söyleyecek çok şeyleri olduğunu sanmıyorum. Machiavelli'nin *fortuna*'sı prensin idare etmesi gereken hayatın kaotik olaylarının bir kümesiydi. Bu fikir erken modern zamanlarda verimliydi çünkü servetin karmaşası azdı; siyaset oyununda az sayıda insan yer alıyordu ve bilgi prens tarafından kolaylıkla denetlenebiliyordu. Gramsciyen strateji kültürel hegemonya üzerine kuruluydu: toplumsal bilinç alanı üzerinde etkide bulunmanız gerekirdi. Sorun bugün de hemen hemen aynı ama dijital bilgi ağının hızı ve karmaşıklığı olayı tamamen farklı bir boyuta taşıyor. Wikileaks'in gösterdiği gibi, medya aktivizmi bilginin akışının yönünü değiştirebildi ve iktidarın çelişkilerini açığa çıkarabildi, ama sorun artık eleştirel bilinç değil. Sorun, otonomi – iktidarı güçlendiren otomatizmlerden fiilen vazgeçme yeteneği.

Bu son söylediğimde ısrarcı olduğumu düşünmeyin lütfen: Bazen kendime şöyle diyorum: Toplumsal otonomi için Avrupa *dispositif*'inin inşası gibi uzun soluklu bir projeye başlamalıyız. (Aslında buna yirmi yıl önce, Maastricht Antlaşması'nın hemen ardından başlamalıydık. Şimdi artık çok geç.) Mevcut durumda Avrupa çapında bir örgütselliğin herhangi bir biçiminin yokluğu dramatik boyutlarda gözle görülür halde, özellikle işçi sınıfının direnişi seviyesinde: sendikaların da bu tabloda sorumluluğu var. Ama etkili bir direniş cephesi yaratmayı başarabileceğimizden emin değilim, çünkü işçi sınıfının gücünün eriyişinin sebebi örgütlenme sorunu değil, kültürel beklentiler ve yaşam biçimi sorunu. Her halükârda artık çok geç: Fırtına yolda ve sığınabileceğimiz bir liman yok.

İngilizceden çeviren: Merve Erol

“Depresyonu Kendimize Nasıl İzah Ediyoruz?” Bifo Mark Fisher’ı Anıyor

FRANCO ‘BIFO’ BERARDI

Yoldaş Mark Fisher’ın Ölümü Üzerine

Mark Fisher’ı sadece son birkaç yılda tanıdım, yazılarının (hepsini değil) bazılarını okudum ve birkaç kez kendisiyle şahsen görüşme fırsatı yakaladım. İşte o buluşma anlarında, utangaçlığı ve çekingenliğiyle beni çok şaşırttı. Mahrem Fiziksel alanına erişmek oldukça güçtü. Bana sarıldı mı, yoksa ben arkadaşlarıma ya da aslında herkese (muhtemelen gereğinden fazla) hep yaptığım gibi ona sarıldım mı, hiç hatırlamıyorum. Fiziksel varlığından kırılgan bir titreşim yayılıyordu etrafa, sesi ince ve titrekti, sık sık çatlıyor, işitilmeyecek kadar alçalıyordu.

Şimdi Mark, beni dehşete düşürse de, aslında hiç şaşırtmayan bir şey yaptı. Hiçlik boyutuna geçti.

Perişan bir halde, yaşam ve ölüm, mutluluk ve depresyon tamamen siyasete bağlıymış gibi, siyasetten bahsediyoruz.

Ama durum böyle değil. Mutluluk ve depresyonu iyice anlamazsak, bu toplumsal krize dair tek bir şey kavrayamayız, geleceğe dair tek bir şey tahayyül edemeyiz. Ama bu da, mutluluğun ve depresyonun siyasal alanda çözülebileceği anlamına gelmiyor. Kimse, bu kapandan çıkış olmadığının farkına vardığı için girmiyor depresyona. Bu çaresizliktir, depresyon değil. Ve çaresizlik zihinsel bir durumdur, kalple veya bedenle bir alakası yoktur. Çaresizlik (umut eksikliği) depresyon gibi insanın bütün enerjilerini çekip almaz. Papa Francisco bile, Aziz Petrus’un makamına seçildikten sonra Katolik dergi *La Civiltà Cattolica*’da yayımlanan harika bir söyleşide bunu dile getirmişti. Kilisenin bir sahra hastanesi olduğunu, teolojik erdemler arasında ne umudun ne de inancın bir önemi

olduğunu söylemişti. Önemli olan iyilik ve yardımseverliktir: sarılmak, okşamak, dayanışma.

Mark'ın intihar kararı, toplumsal alanın tamamen çaresiz gibi göründüğü bir dönemde geldi. Geleceğe maddi bir yaklaşımla, şimdiki zamanda kaydedilmiş durum üzerinden baktığımızda, savaş, ırkçılık, Akdeniz kıyılarında tekrar üretilen Auschwitz, ücretli çalışanların maruz kaldığı gaddar sömürü, marjinallerin ortadan kaldırılması (Hindistan'ın parasının tedavülden kalkması ya da Avrupa Birliği'nin Yunan halkına yönelttiği ölümcül agresyona bakmak yeterli) gibi trajedilerden başka bir şey göremiyoruz.

Mark Fisher bu genel ıstırabı, kendini ötekinin bakışı üzerinden algılamasıyla doğrudan ilişkili bir şekilde açılmamış ve kendisini "işe yaramaz"[1] hissettiğini söylemişti. Tıpkı onun gibi, kimliğimizin toplumsal olarak onaylanması karşılığında öne sürülen rekabetçi taleplerle baş edemediğimiz için kendini işe yaramaz gören yüz milyonlarca insanız.

Depresyonu kendimize nasıl açıklıyoruz? Onu, örneğin siyaseten, anlamlandırmaya çalışıyoruz. Ancak depresyonun içeriği anlamla değil, anlam yokluğu algısıyla ilişkili. Dolayısıyla, Hillmann'ın da söylediği gibi, depresyon hakikate oldukça yaklaşan bir rahatsızlık çünkü anlamın varolmadığını kavradığımız bir âna denk geliyor. Ancak, anlamın varolmayışının, dünya adını verdiğimiz ortak yanılsama olarak hayat bulduğu diyalojik bir durum tesis etmek için dayanışmacı kucaklaşmalarla çevrelendiğinizde, anlamın varolmadığının bilincinde olmak depresyonla sonuçlanmaz.

Bir işe yaramaz olmak, toplumsal alanı anıştıran bir ifade. Hem toplumsal alanın hem de bizleri asla olamayacağımız biri olmaya zorlayan kimlik baskılarının öne sürdüğü soruları anıştıran bir ifade. Depresyonun ne olduğunu açıklayabilmek için iktidarsızlığı, yani toplumsal ve cinsel varlığımıza kayıtlı olduğu halde etkinleşemeyen bir potansiyeli gerçekleştirme yetersizliğini idrak etmemiz gerekiyor.

Depresyonun derin çekirdeği, fiziksel kasılmaya, bedenin başka bir bedene temas edememesine ve kendisine temas edilmemesine dayanır. O temastan, dünyada sadece, benim tenimle senin tenin arasındaki dokunma bağlantısında bulunan anlam kesinliğini çıkarabiliriz.

Mark Fisher, bize üzüntü veren yaraların sınıf yaraları olduğunu yazmıştı. Bedenimizin, başkasının bedenine temas ettiğinde kasılmasına, gevşeyememesine neden olan işte bu sınıf yaralarıdır. Rekabetin, kırılganlığın açtığı ya-

1 Fisher, Mark, "Good For Nothing", https://theoccupiedtimes.org/?p=12841.

ralar. Ama şimdi, sömürü bizi taciz ederken ve onunla başa çıkmak imkansız gibi görünürken, kapitalizmden çıkış yolu bulamadığımızda mutlu olmanın mümkün olup olmadığını sormalıyız kendimize. Irkçı bir zırdelinin atom bombasının kodlarını elinde bulundurduğu ve hepimizi öldürmekle tehdit ettiği bu dönemde sormalıyız bunu…

Evet, mutlu olmak mümkün. Sömürüden çıkış yolu görmediğimizde ve faşizm dünyanın her bölgesine yayıldığında bile mümkün.

Mutluluk entelektüel zihne değil, bedensel zihne, bedeni okşanmaya açık hale getiren duyguya özgü bir durum. Bir başkasının üslubuyla ifade edecek olursam, inanca veya umuda değil, iyiliğe ve yardımseverliğe özgü bir durum. Bizi mutsuz eden şey çaresiz bilinçlilik değil, bu bilinçliliğin empatik bedenimiz üzerinde depresif bir etkisi olması. Toplumsal ıstırap, okşanma kapasitesini körelttiğinde, depresyona dönüşür. Ve bir başkası tarafından okşanmaya açık olmak, sadece bireysel mutluluğun değil, isyanın, kolektif özerkliğin ve ücretli çalışmadan özgürleşmenin de koşuludur.

Arzu ve iktidarsızlık arasındaki ilişki bize depresyon hakkında birkaç şey söyler. "Arzulayan biz"e [*noi desirante*] yönelik bir zorunluluktan kaynaklanan ıstırabı dönüştürmek zorunda olduğumuzu söylediğimizde, aşikâr bir şeyi dile getirmiş oluruz. Yanıtlanmamış soru tam da buradadır işte: İnsanların ıstırabını "arzulayan biz"e dönüştürmenin yolu nedir?

Arzuyu iyi bir kuvvet olarak göklere çıkaranlar meseleyi anlamamıştır. Arzu bir kuvvet değildir, bir sahadır. Dahası, olumlu falan da değildir, aslında çok zalim, kötü, dolambaçlı, kendine zarar veren, güvenilmez, yıkıcı ve ölümcül de olabilir. Arzu bir bedenin bir başka bedene doğru uzanmasıdır, yeni dünyalar icat eden, binalar, yollar, kapılar veya köprüler kadar uçurumlar ve dipsiz derinlikler de kuran bir uzanmadır. O zaman, birey ya da kolektif beden gevşeme ve keyif alma yeteneğini kaybettiğinde, nefesimiz sinirli ve ürkek bir şekilde kesildiğinde ya arzuyu gaddarlığa dönüştürürüz ya da arzulamamayı, yani depresyonu tercih ederiz.

Mark Fisher'ın okuduğum yazılarında hem depresyonun toplumsal ve tarihsel yapısı –"bir alternatif yok"un (aslında "buradan çıkış yok" anlamına gelir) acı verici sonucu– hakkında bir farkındalık hem de başkasının bedeninin erişilmezliğine, yani toplumsal dayanışmayı mümkün kılan empatinin, özgür insanların iktidara karşı işbirliğinin erişilmezliğine yönelik kızgın bir farkındalıkla karşılaştım.

İktidarsızlık, ve dolayısıyla depresyon meselesi, zamanımızın en önemli meselesi haline geldi. Obama'nın başkanlığı, iktidarsızlığın zaferi oldu. "Evet, yapabiliriz" diyerek sundu kendini çünkü, deneyim aslında hiçbir şey yapamayacağımızı gösterse de, Amerikalıların yapabileceklerini duymaya ihtiyacı olduğunu en başından biliyordu. Savaşı durduramayız, finansal güçleri denetleyemeyiz, insanların marketlerden silah satın almasını engelleyemeyiz, ne beyaz insanların ölümcül kaygılarını dindirebiliriz ne de dünyada hızla yayılan faşizmi.

Obama hem somutlaşmayan bir dayanışma arzusuna ilham verdi hem de kendi depresyonlarından kurtulmak için tonlarca ilaç alıp bir ırkçıya oy veren insanlara.

Ve işte karşımızda Trump var şimdi. En korkunç kabus somutlaştı ve bir yandan da, –Jonathan Franzen'ın romanlarını okurken anladığım üzere– kendi sefaletini ve utandırıcı depresyonunu sadece şiddete başvurarak telafi edebilen bir insanlığın ırkçı kabusu gerçek oldu. Mark, mahrem kırılganlığıyla dürüstçe yüzleşmeyi tercih etti.

Ölmeden bu baskın depresyonu iyileştirmenin yollarını bulalım. Komünizmin acilen hayata geçmesi gerekiyor çünkü gezegenimizi en az küresel ısınma kadar, en az nükleer bomba kadar kirleten bir acının tek gerçek tedavisi o.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

Kozmos: Anlam Üretimi Sorunu Etrafında Bir Okuma Denemesi

HÜSEYİN KIRAN



Witold Gombrowicz, *Kozmos*, Neşe Taluy Yüce, Everest Yayınları, 2017

Yemek ve yenmek cisimlerin işleyiş modelidir, derinlikte karışmaların tipi, etkileme ve etkilenmeleri, birbirleriyle iç içe birlikte-var-oluş tarzlarıdır. Oysa konuşmak yüzeyin, ideal atfetmelerin ya da cisimsiz olayların hareketidir.[1]

… hiç kimse doğmakta olan anın karmaşıklığını aktaramaz, kaostan doğmuş olarak bir daha onunla hiç karşılaşmamak neye benzer, biz sadece bakarız, bakışlarımızdan düzen… ve biçim… doğar.[2]

Kaos ve Düzen

Düzen, bakışımızdan öylece doğmaz. Aslında bakışımızdan bile doğmaz; zihnimizle düzenleriz; bakış buna aracılık eder; düzene sokulacak ve anlam yüklenecek kaotik elemanları sıralar, hizalar, bir eksen etrafında örgütler, birbirleriyle ilişkilendirir, iç bağıntılarını "görür", bunları haritalandırır, bunun için onları şebeke sistemleri içinde "düşünür" ve tersi de zaten işlemiştir; öyle ki zihin, bir düzen verici olarak zaten kaotik olanın içinde ve yüzeyinden yansıyan "düzen"e göre şekillenmiştir. Dolayısıyla söylemek gerekir ki ne kaos evrenle kaimdir ne de düzen zihinle. İkisi de evrensel kaos/düzeninin içinde ve onun akma tarzları olarak vardır. Madde, aldığı bütün biçimler içinde zihin biçi-

1 Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayıncılık, 2015, s. 41.
2 Witold Gombrowicz, *Kozmos*, çev. Neşe Taluy Yüce, Everest Yayınları, 2017, s. 30-31. Bu kitaptan yapılan alıntılar metin içinde sadece sayfa numaraları ile gösterilecektir.

mini de alarak anlamını inşa eder denebilir; fakat bunun metafizik bir yorum olmasını göze alarak.

Kitabı incelemeye başlayalım. Bu, bize üzerinde durduğumuz alanı tanımamız için imkânlar sağlayacak.

Witold ve Fuks, dinlenmek ve ders çalışmak üzere Polonya taşrasına doğru yola çıktıktan bir süre sonra karşılaşırlar, böylelikle yoldaş olurlar. Fakat henüz bir pansiyon bulup yerleşemeden telde asılı bir serçe cesediyle karşılaşır ve bunun olası tedirgin edici "anlamları" hakkında düşünmek zorunda kalırlar.

Uzlaşılmış bir günde çok az karanlık nokta vardır. Her şey kendi stabil tekrar ve tekdüzeliği içinde, hep olduğu gibi, dolayısıyla belki olması gerektiği gibi işleyecektir. Sıradan bir hayatın içinden geçtiği sıradan bir günde akıl karıştırıcı tek bir şeyle bile karşılaşılamaz; hemen hemen tek bir karar dahi alınması gerekmez; neredeyse hiçbir şeye anlam yüklenmez. Zaten anlam öylece verilidir, içinde akılan gün, anlam yataklarında kolayca ilerlemektedir; insanın anlam ihtiyacı tamamen ve güçlü biçimde karşılanmıştır. Bu düpedüzlüğü içinde, sıradan insanların sürdürdüğü sıradan hayatlar açısından bakıldığında işler kolaylıkla yürütülecek biçimde düzenlenmiş, yola sokulmuştur; tek tek insanlara düşen kendilerine sunulu olarak verilen günleri birbirine bağlayarak yaşamları sürdürmek olsa gerektir.

Fuks ve Witold da bu genel esaslara uygun, rutin olanın gücü içinde kendi sürekliliklerini yaşamayı sürdürmek üzere bir taşra pansiyonuna doğru yollanmışlardır. Ancak işler, telle ağaca asılmış bir serçe ölüsüyle karşılaşmaları üzerine bir anda yatak değiştirecek, daha doğrusu yatağından çıkacak, bu durumda kendine bir yatak edinemezse hızla bozularak dağılacak ve güçten düşerek yitegidecektir.

Bu serçe cesedi, genel kabul gören anlam örüntüsünün dışına taşan bir şeydir. Asılmıştır. Telle. Ağaca. Ve yüksekliğine bakılırsa bunu oyun için bir çocuğun yapma ihtimali yoktur. Bir yetişkin bile bunu yapmak için ek bir külfete girecektir. Peki, ama neden?

Durmak; Bir Sapma / Asılı Serçe

Fuks ve Witold, işte tam da bu sapma tarafından yakalanırlar. Neyden bir sapma? "Toprak çıplaktı, ama üzerinde yer yer bitmiş kısa çimler vardı, burada pek çok şey vardı zaten, kıvrık bir teneke parçası, bir çalı, bir başka çalı parçası, yırtık bir karton, bir küçük çırpı, bokböceği, karınca, bir başka karınca daha, adını bilmediğim bir böcek, bir odun, daha bir sürü şey…" (s. 9)

Bütün bu ıvır zıvır, listelenmese üzerinde bir an bile durulmasına gerek olmayan bütün bu doğa elemanları ve insan atıkları, hatta adı bilinmeyen böcek bile bütünüyle sıradandır ve hayatın sıradan akışına tamamen uygundur. Ancak telle epey yükseğe asılmış bir serçe, anlamsızlığı ölçüsünde dikkate değerdir; tam da bu yüzden bir anlam bağlamı içine yerleştirilmeyi talep etmektedir.

Günün belirlenmiş akışı içinde bir durma, bir sapmayla karşılaşmanın etkisiyledir; dolayısıyla durmanın kendisi de bir sapma olarak değerlendirilse yeridir. Akışı bozulmuş, verili ve alışkanlıkla üzerinde düşünülmeden sürdürülen günde herhangi bir insandan beklenen asla durma değildir ki bu, etrafa gerçekten bakmayı mümkün kılan bir şeydir. Durma ve dikkatle bakma, üzerinde uzlaşılmış gün içi akışta bir delik açarak bize yeni bir anlam dizgesi hakkında farkındalık geliştirecek bir imkân sunabilir ki bu istenir değildir. Değildir, çünkü bu, yaşamın "doğal" akışında bir bozulma ve kırılma olarak etkide bulunacak ve bu etki, halka halka yayılarak günün içinde ana akarda bulunan diğer insanların hayat tekrarlarını, tekdüzeliklerini belki de kesintiye uğratacaktır.

Tele asılı ölü serçe terle ve sıkıntıyla dolu, ucuz bir pansiyon bulup biraz eski düzenlerinden çıkarak yeni bir düzen içinde belki dinlenme, biraz çalışma, tiksinilmekten sakınma (Fuks) gibi masum talepler etrafında örgütlenmiş iki insanı, bambaşka bir anlam bağlamına doğru hızla çeker. Henüz bunu incelemeye girişmeden bir temel akarın daha dikkatlere getirilmesi gerekli: erotik bağlamdır bu. Metin boyu işleyecek, metne temel karakterini verecek olan bağlam. Başvurdukları pansiyonun hizmetçisi Katasia, dudağının üzerindeki yarasıyla karşılar onları kapıda. Witold bunu bir "tekinsizlik" olarak algılar elbette. Üst dudak bir "sürüngen" gibi "kaymış"tır. "Kayganlıkla yana kayıyor olması, beni o sürüngenimsi, kurbağa soğukluğuyla tiksindirmişti, ama bir taraftan da, günaha götüren karanlık bir geçit gibi ateşleyip tahrik etmişti, onunla kaygan ve nemli bir çiftleşme arzusu duydum." (s. 11)

Anlamın Kurulması / Bir Deneme

Bu noktada durup anlam düzeneklerinin anlamı üzerinde düşünmek, bir gereklilik olarak görünüyor. Soru şu olabilir: Anlam nedir? Anlamı nasıl kuruyoruz? Anlam, kolayca kavranacağı üzere bize kurulu olarak verilendir ve bize düşen, onu yeniden kurmak değil, onu alımlamak ve verili düzen içinde geçerli sistematiği içselleştirmektir. Açıkçası, bir toplum olarak bulunmanın bilinen en iyi yolu da budur. Anlam için bize gereken, bir ilişkilenmeler ağı

içinde, maddelerin-şeylerin birbiriyle ilişkilenmelerini seçebilecek bir düzenek kurmak ve bunu sonsuzca tekrar etmektir. Öte yandan anlam ilk kez nasıl kurulduysa öylece işleyegidiyor değildir. Buna, özellikle toplum olma, dolayısıyla insan olma biçimlerimizin kırılma noktalarında yeniden bir düzen, artık yeni ilişkilenme tarzları bakımından, anlamın yeniden kurulması bakımından yeni ilişkileri karşılaması itibariyle tekrar ele alınarak kurulur. Dünya ile insan zihni arasındaki etkileşimin temelinde, dünya elemanları ile insan bedeni arasında kurulagelmiş ilişkinin soyutlanması vardır. Zira bilinç, günlük eylem pratiklerinin üzerinden, onları düzenlemek, tekrarlanabilir kılmak, böylelikle yaşamda bulunmayı kolaylaştırmak üzerine bir mesainin sonucu olarak kendi iç düzenine kavuşur. Böylece bir ağaç, anlam bakımından kodlanırken, daha en baştan yaşamda bulunmaya eklemlenerek zihinde karşılığını bulacaktır. Bu bakımdan bir ağaç, ad olarak ağaç biçiminde bugünkü işleyişi itibariyle, bir etkinliğe eklemlenen bir nesne olarak kazandığı ilk gündeki ilişkilenme modeline eklemlenir. Meyve vermesi(veriyorsa) bu bizi beslenme bilgisiyle ilişkilendirecektir ve bu fazlasıyla güçlü bir tutunumdur; gölge yapması(korunma) ki açık alanda bulunmak bizi güneşe karşı ağaca sığınmaya kendiliğinden götürecek; gövdesinden yararlanma ki bu, özellikle açık alanlarda, henüz kendisini yeterince koruma olanaklarını oluşturup bunun sanayisini geliştirerek doğa kuvvetleriyle arasına bir mekanik düzenek koyamamış ilkel insan açısından pek önemlidir; bir ağaç tırmanılarak yerdegezen etçillere karşı kendini güvene almak gibi tamamen yaşamsal bir bilgiyle donatır ilkelin zihnini; bir ormanın parçası değilse kerteriz oluşturma, bir dayanak noktası oluşturma; bu da bizi coğrafi zeminin haritasını yapan zihin bilgisine taşıyacak; git gide birbiriyle ilişkilenerek ve böylece bir ağ oluşturarak ağaç kavramını zihnimizde oluşturan yapının adım adım inşası buna benzer bir şey olmalıdır.

Bu, bizi anlamın kaçınılmazca yaşamsal da olduğu bilgisine götüren bir köprü olsun. Dolayısıyla anlamın anlamı, kaçınılmazca yaşamda bulunmanın kolaylanması ve elverdiği ölçüde sürdürülür ve mümkün kılınması olmalıdır. Bunun bir adım ötesinde, bir kavram olarak soyut ağacın, aslında somut bir varsıllıkla dopdolu olduğu, fakat bu varsıllığın artık gömülü bulunduğu bir anlam alanını ve bu alanın üzerinde şekillenen zihnimizi işaret ettiği söylenebilir. Anlam, yaşamsaldır. Her anlamlı kavram, grup-toplum tarafından ortak kabul havuzu içinde bulundurulurken birbiriyle ilişkileri bütünü içinde kullanılabilir durumdadır. Anlam kaçınılmaz olarak, bütün zihinlerde aynı tarzda tesis edilmeli, işleyişi bütün zihinlerce kabul görmeli, üzerinde vazge-

çilemez bir uzlaşmaya varılı olmalıdır. Aksi durumda benim için anlam gibi bir kavram, dayanışmayla ayakta kalınan ilk anlam kurulumu zamanları için, işlevsiz kalacak ve bu da ölümcül olacaktır.

Sadece şuna dikkat çekmek için bu alanı kat etmek istedim; günü sürdüren, anlam örüntüsüne dayanıyordur. Bu noktada kimse durup anlam hakkında düşünme gereksinimi duymaksızın anlamın içinde var bulunur, onu üreten değil ona eklemlenen ve bunun hakkında zaten verili bilgiye sahip olandır ve toplum böylece mümkündür.

Fakat kahramanlarımız Fuks ve Witold, yaşamsal bir akış olan sıradan akışı bozacak bir eylemde bulunarak dururlar!

"… belki de orada çok durduğumuz içindi bu." (s. 10)

Anlam Alanı / Erotik Alan

Witold ve Fuks, sıradan bir amaçla, bir pansiyona yerleşmek için yürürlerken tele asılı kuş tarafından yakalanırlar. Fuks ve Witold'un durmasıyla, ölü kuşun tele asılması sapmaları, bir karşılaşmaya maruz kalır. Bir sapmayla karşı karşıya olduğumuz açıktır. Anlam alanı için bir sapma, anlam alanını genleşmeye ve anlamsız olanı kendi içine katmaya zorlar. Burada bir ikiliğin sezilmeye başladığını artık ileri sürebiliriz. Kaosa dâhil olan, kendi başına ve amaçsız biçimde var olan doğa sürekliliği, zihin tarafından terk edilmiştir esasen. Zihin, her doğa elemanı hakkında düşünmek istemez; nihayetinde bu mümkün değildir. Sonsuz ayrıntılar denizi/girdabı içinde bulunmaktansa, kodlanmış ve belirlenmiş, elenmiş demeliyim bir yüzeyde iş görmeye alışmış, bunu yeterli bulan, gündelik yaşamayı sürdürmek için yeterli olan bütünüyle yeterlidir esasen, böylelikle bir işlevsellik zemininde işlemeyi alışkanlığa dönüştürmüş zihin, bir kırılma ve sapma karşısında, bu sapmanın anlam havuzuna kazanılması için çalışmaya başlar.

Zihin de bir doğa olayı, bir doğa etkinliğidir ki bu bize, anlam mekanizmasının, kaçınılmaz biçimde doğanın sürekliliğiyle eklemlenerek oluşturulabileceğine dair bir delil sunar. Kaos'a karşı zihin bir düzen düzeneği olarak görülse bile, bu düzeneğin kaynağı, kaos'un içsel "düzeni" içinde bulunmalıdır. Bir adım daha atarsak, kendisi bir doğa olayı olan insan bedeni, zihni düzenlemelerle birlikte varlığını sürdürüyordur ve doğa olayı olarak genel doğa eyleminin dolaysız etrafında ve içinde örgütlenmiştir. Dolayısıyla insan zihni, doğa elemanlarının işleyiş düzeneğinin büyük kurulumunun/makinesinin bir parçası olarak kendini düzenlemek zorunda kalarak kurulagelmiş olmalıdır.

Tatlı su gibi basit bir örneği izlersek; tatlı su, içmeye uygunluğu itibariyle bütün canlılar açısından "anlamlı" olmalıdır. İnsan için olduğu kadar hayvan ve bitki âlemi için de su içme ihtiyacı, tatlı suyu anlamlı kılar. İnsan içinse durum şöyle kurulabilir belki; tatlı su anlamlıdır çünkü yaşamımızı dayandırmak zorunda olduğumuz temel bir gereksinimdir. Doğal olarak onu eksen alır, ona hızlıca ulaşabileceğimiz biçimde yaşamımızı sürdürmeyi tercih ederiz. Böylece onun "anlamı" susayınca susuzluğun giderilmesi artı onu kerteriz alarak konumlanma ihtiyacıdır. Sudan uzaklaşmışsak, bu durumda da suyla aramızdaki mesafeyi en güvenilir ve hızlı biçimde nasıl kat edeceğimizi bilmemiz gerekir. Bu noktada, su hakkında susama arzumuzu dindirmesinin ötesinde bir şey bilmek gerekir. Dâhil olunan grubun suyla ilişkisini mesafe, yön ve güvenlik açısından tasarlayabilmek, gerektiğinde bunu gruba iletebilmek gerekir. Böyle bir durumda, grup üyelerini güdüleyen temel şey ölümcül olabilecek susamanın giderilmesi, yine ölümcül olabilecek güvenli geçme alanları üzerinde uzlaşabilme, genel bir harita/coğrafya bilgisi, aciliyetlerin düzenlenmesi ve diğer grup bireylerine kabul ettirilmesi olarak sıralanabilir ama şu var ki, bu kadarını herhangi bir memeli sürüsü, bizim anladığımız anlamda bir dile başvurmaksızın mükemmelen yerine getirir. Anlam, bizim için olduğu kadar bir hayvan sürüsü ya da bireyi için de bu bakımdan aynı düzlemde yer alır. Mutlak ihtiyacın giderilmesinin en kolay ve güvenli yollarını bilmekle zihni ilişki ve etkileşim…

Anlam bu bakımdan, zihnimizin doğa ile mücadeleye girişen bedenlerimiz bir eylemi olarak görünür. Dolayısıyla anlam, maddi bir süreç, maddi sürekliliğin sürdürülmesinin bir veçhesi olmalıdır. Buradan hareketle denebilir ki bitki familyasının tatlı su yataklarının çevresinde yoğun olarak bulunması, bitki familyasının kendi eğilimleriyle, yaşamlarını mümkün kılan doğal gereksinime yakın olma eğilimiyle ilişkilenir ve bu bitki açısından "anlamlı" bir eylemdir.

Anlam yaşamsaldır bilgisi üzerinden düşünecek olursak, anlamlı olmayanın ölümcül olması beklenir. Birebir böyle sayılmasa gerek. Anlamı olmayan şey, bizim zihnimizin henüz uzanamadığı şeydir ki bu, zihnin temel işlevlerinden sayılmak gereken şeyleri kazanmak, onları içselleştirmek, kodlamak, kullanılır olup olmadıklarında karar kılmak bakımlarından önemlidir. Böylece, anlamlı olmayan, anlamlı olmayan biçiminde kodlanacaksa bile zihnin eleğinden geçmelidir; tersi durumda, bilincimizle henüz düzene sokamadığımız her doğa elemanı; insan ilişkileri insan tekleri insan örüntüleri de böyledir; atomaltı

evren ya da evrenin keşfe yatkın olmayan derinlikleri, barbar sayılan bilinmeyen toplulukların bütünü, zihninin nasıl işlediğini öğrenmeye can attığımız deliler böyledir; anlam alanının dışına kaçan her şey kaosa dahildir ve kaos, zihin düzeneklerinin tahammül edemediği bir şeydir.

Buradan elde edilen bilgi şu olabilir; zihni kuruluşumuz, bilincimiz, anlam üreten bir yapıdadır elbette ama anlamsızlık karşısında düştüğü korkuya bakılırsa, anlam tarafından kurulmaktadır da. Anlamsızlık, onun varoluşuna apaçık bir saldırı olmalıdır. Anlamsızlığa bu denli kesin bir saldırı başlatmasının başkaca bir "anlamı" bulunmasa gerek. Böylelikle, anlamsız olan alanın ne kadar güçlü olduğu ve anlam alanını durmaksızın tehdit ettiği bilgisine ulaşabiliriz. Kaos, düzen karşısında üstün durumdadır; bu onu tehditkâr ve egemen kılar. Fuks ve Witold, bir bakıma buna müdahale edeceklerdir fakat tek bir asılı kuş, bir anlam örüntüsü çıkarmaya, anlamsız bu eylem/olay'ın bir anlam bağlamına yerleştirilmesine henüz izin vermemektedir. Fakat başka şeyler olacak ve anlamsızlık büyüyerek anlam üretme mekanizmalarının harekete geçeceği verileri sağlayacaktır kuşkusuz.

Bu noktada, asılı ölü kuşun anlamı üzerine kafa yorma keyfiyetine sahip iki zihin işlemeye başlar. Demek ki kuş orada çürüyene(sonsuza) kadar asılı durabilirdi ve hakkında düşünecek zihinler olmaksızın bu sadece bir bozuluş ve yeniden oluş olarak kalırdı. Anlam, zihnin bir etkinliği olarak belirmek zorundadır. Peki, bu iki zihin, bu asılı kuş hakkında neden düşünmek zorundadır? Neden bu asılı kuşun bir anlama tekabül etmesi istenir? Metinden devam edelim.

Anlamın Anlamı / Kök-Anlam

İki Kafadarın Araştırmaları / Katasia'nın Dudakları

Fuks pansiyondaki ilk gece yatağında yoktur. Bu durumda Witold, arkadaşının serçeyi ziyarete gittiği kuşkusuna kapılmadan edemez. "… serçe yeniden ortaya çıkmış, kabarıp şişinerek, olduğundan daha önemli görünerek geçit töreni yapmıştı. Bu aptal, ona gittiyse, serçe, ziyaret kabul eden bir kimlik kazanmış olacaktı!" (s. 16)

Eğer anlam hayatta bulunmanın haritacılığıyla ilgiliyse, dolayısıyla yaşamsalsa ve anlamsızlık çoğu durumda ölümcülse, Anlam olarak anlam da, yani anlamın anlamı da, bu kök anlam'ın üzerinde duran; yaşamsal önemdeki anlamın üzerine binen anlam olmalıdır. Dolayısıyla anlamın anlamı, kök anlama yaslanarak yeni örüntü kuran ama yeni bir değerler düzeneği

kurmayan –buna ihtiyaç yoktur, bir durumdadır. Kök-anlam, tatlı suyun hayatiyetiyle ilgilidir; yaşamsaldır. Tatlı suyun anlamlı olması, tatlı suyun anlamlı oluşunun anlamını bilme ve zihnin buna göre hizalanması da yaşamsaldır. Dolayısıyla anlamsız olanın, ilişkilenmekte tereddüt ettiğimiz ve esasen tamamen gerekli ve kaçınılmaz görmediğimiz bir alana dâhil olanın, anlam alanını çevreleyen ve onu var eden kuvvetlerin kör zemininde bulunduğunu çıkarsayabiliyoruz. Böylece, anlamsız olan her şeyin anlam alanına çağrılması, onlar için yeni anlam düzenekleri inşa edilmesi, kaçınılmazca süren faaliyetlerimiz arasındadır.

Bu noktada durup gerçekten birbiriyle ilişki örüntüsünü apaçık bilebildiğimiz düzenekler etrafında olan alanı örmeyi görmek kadar, birbiriyle uzak ilişki ya da ilişkisizlikleri içinde de anlam alanı örmek üzere davet edip işleme soktuğumuz bir yapı üzerinde durmak gerek. "Aysız, ama yıldızlı bir gökyüzü –inanılmazdı– bu yıldız kümelerinden bazılarını tanıyordum. Büyük Ayı, Küçük Ayı, onları hemen buldum, ama sanki yabancı olan diğerleri de yıldızlar içinde sanki en önemli yeri kaplıyormuşçasına sinmişlerdi… onları ayırt etmek, bir harita oluşturmak beni aniden yormuştu, bakışlarımı bahçeye çevirdim, fakat orada bulunan baca, boru, su olukları, saçaklar, bodur bir ağaç gibi nesnelerin çokluğu ya da kıvrılıp kaybolan patika veya gölgelerin ritmi gibi daha karışık birleşimler de yorucuydu…" (s. 18)

Takımyıldızların esasen bizim ilişkilendirdiğimiz bir düzlemi işgal etmedikleri, birbiriyle anlamlı ilişki içinde olamayacak uzaklık ve farklı derinliklerde bulunduğunu biliyoruz. Bu yapılar, iyi kötü kabul gördükleri biçimiyle veri alınabilirdi Witold için ya, henüz bir takımyıldızı ilişkisi içinde tarif edilmemiş çok sayıda yıldız, "anlamsız" biçimde, bizimle hiçbir ilişki kurmaksızın gökyüzünde serili durmaktadır. Fakat Witold, yeni anlam düzenekleri inşa edecek gücü kendinde bulamayarak bakışlarını karanlık içinde yatan bahçeye çevirdiğinde de henüz anlamlı biçimde bir araya gelmemiş bir dokunun elemanlarını seçer. İnsan üretimi elemanlardan gölgelerin ritmine varana değin geniş bir liste, aslında bahçe denebilecek bir kavram içinde değerlendirmeye sokulabilirdi pekâlâ ama bu Witold için yeterli değildir. Çünkü aklını esas meşgul eden şey, gökteki yıldızların henüz bir takımyıldızı sistemine yerleştirilmemiş olması ya da bahçe elemanların nasıl da birbiri "ardı"na yerleşmiş olmaları değil, yemek tabağını Lena'ya uzattığı esnada Katasia'nın kayan dudaklarıyla ağzını Lena'nın ağzına yaklaştırmış olması, dolayısıyla ağız takımları oluşturma ihtimalini ortaya çıkarmalarıdır.

Katasia'nın yaralanmış dudağının kendine özel kıvrılışı ile Lena'nın dudaklarındaki o "bakire sıkılığın" ilgisini kuramaz gerçi ama işte iki elemanı nasıl ilişkilendiriyorsak öyle ilişkilidirler yine de; "biri 'diğerine göre' –bir haritada olduğu gibi– başka bir konumda… bu bağ gerçek bir bağ değildi, bir başka ağız ölçeğinden diğer ağza *(yeryüzü ağızlar haritası)* …" (s. 18-19)

Witold anlam düzenekleri kurabilmek için çabalamayı sürdürmektedir. Yeni takımyıldızları. "… en tatsızı da, serçenin kendisini, ağızla haritaya koymama izin vermemesiydi, o tümüyle ötedeydi, başka bir taraftaydı, üstelik rastlantısaldı…" (s. 20)

Kanımca epey aydınlatıcı bir parça bu. Üzerinde durmaya değer görünüyor. İki ayrı "sistem" keşfedilir kitapta. Katasia, Lena ağızları sistemi ki buna başka ağızların ekleneceğini kestirebiliriz; serçe ve çağırmasını umduğumuz serçeye eklemlenecek diğer elemanlar sistemi ki metnin içinden yükselecek ilişki bağlarını beklemeliyiz bunun için.

Ağızlar sistemi çalışmaya ve anlam örüntüsünü üretmeye başlamıştır bile. Kendi ağızsal takımyıldızını oluşturmak için ikili ilişkilenme elemanlarını sunar ağızlar. Birisi üstten yaralanarak farklı durumdadır zaten ve diğeri de sıkı ve bakirdir; kaygan ve içleri karanlık. Witold bu ikili sistemi oluşturan yapı elemanlarını, hakçası itiraz edemeyeceğimiz biçimde erotik bulmaktadır.

Bunu iyi kötü belirleyince, Witold'u çaresizlik içinde bırakan sistemsizliğe de yakından bakmak yararlı olabilir; nihayetinde sistemleri anlamlı kılan, dışarıda bıraktıkları ve anlamsız, dolayısıyla yararsız ve gereksiz, sistemin kuruluşu açısından-anlam'ın bulunuşu ve inşası bakımından gereksiz bir elemanlar silsilesidir.

"… bir başka ağız üzerindeki ağız, kuş teli, tavuk ve serçe, kocası ve o borunun arkasındaki baca, dudakların ardındaki dudaklar, ağız ve ağız, küçük ağaçlar ve patikalar, ağaç ve yol, çok fazla, çok fazla, düzensiz, darmadağınık, dalga ardında dalga… artık hiçbir şeye odaklanamamaktaydım, zihin karışıklığında ölçüyü kaçırmıştım…" (s. 25)

Witold bir anlam mekanizması inşasına girişmiştir. Bunun için, anlamlı olanın temel bir ihtiyaçla ilintili bulunması gerektiğini keşfetmiştik. Eğer maddi bir ihtiyaçla ilişkili değilse, anlamlı olarak düzene yatkınlığın da bir ihtiyaç, anlamlı olmak olarak ihtiyaca değmek ve ondan kalkışmak ihtiyacından türemiş olabileceğine dair de bir ipucu yakalamıştık; anlamlı olmak için anlamlı olmak diye sadeleştirebiliriz de esasen. Dolayısıyla erotik açıdan anlamlı ki metinde ilan edilen de budur; dudaklar ve ağızlar arası ilişki etrafında kurulabilen anlam

ve asılı kuş etrafında örülmeye çalışılan ama henüz yeterli veri üretilmediği için hayat tarafından, anlamı ilan edilecek denli keşfedilememiş örtük anlam dizilerini elde etmiş bulunuyoruz. Buradan, anlam inşası için dış dünyadaki elemanların arzulanır olması, eğer doğrudan bir ihtiyaca bağlanmaksızın var bulunuyorlarsa da, anlam bağlamına, anlam kurulma bağlamına taşınarak arzu uyandırmaları gerektiğini not edebiliyoruz. Dolayısıyla, gereksinmeler alanına dâhil olmaksızın da bir tür harita, kerteriz, eksen oluşturmanın, yeryüzünü algılamakta bize yardımı olacak anlam düzenekleri inşasına ihtiyaç duyacağımızı bilmemizin yararı olur.

Şişe ve Tıpa-Ok İşareti-Fuks / Ve Witold İnşa Faaliyetini Sürdürüyor

Witold bu noktada, yine bir ağızla karşılaşır. Pansiyonda, topluca yemek yenen salonda, tıpayla kapanmış bir şişe ağzıdır bu, rafta durmaktadır.

Bu, apaçık dolaysızlıktan bir kopma inşa ederek dolaylı ilişkilenmeye delalet edecektir. Bir ağzın erotik ağız olmaktan çıkarak şişe ağzı gibi ve onu tıkayan bir mantar olarak, erotik açıdan dolaysız ilişkilenemeyecek olmasına rağmen bir ağız olarak işaretlenmesine tanık oluyoruz; böylece anlamamız gereken, anlamın doğrudan ilişkilenmeler etrafında yürüyebildiği ve kendini kurabildiği gibi, anlamın, salt benzeşen ve kavramlar etrafında ilişkilendirilebilen bir yapısı olduğuna da tanıklık etme aşamasındayız. Katasia ve Lena'nın erotik açıdan istenebilir ağızlarıyla, raftaki şişenin ağzı bu noktada ilişki içindedir ve işe bakın ki, diğer iki ağız için tahayyül edilmediğini ileri süremeyeceğimiz bir "tıpa", bu kez şişe ağzını kapamak üzere orada bulunuyordur. Elbette bu "çok önemli" bilgi Witold'un gözünden kaçmayacak ve ağızlar haritasının elemanları arasındaki yerine havale edilecektir.

Bu noktada, karar öznesi meselesine eğilmek gerekiyor. Önce alıntıya bakalım; Fuks tavanda bir tür ok işareti "keşfetmiş"tir.

"Odanın ortasında don paça durmuş konuşuyordu. Okun bir şeyi işaret edip etmediğini kontrol etmemizi öneriyordu… İstiyorsa kendisinin yapmasını önerdim; ısrara başladı, yöneldiği yeri belirlemek için benim yardımım mutlaka gerekiyormuş, dışarı çıkmamız, koridordaki ve bahçedeki yönelimi de belirlememiz gerekiyormuş... Birden karar verdim, hatta yataktan fırladım, çünkü karar verilmiş, belli bir çizgide olacak olan hareketin belirlenmesi, bana bir bardak soğuk sudan daha zevkli gelmişti!" (s. 33)

Witold birden karar veriyor; o zamana kadar Fuks'un tavanda keşfettiği ok işaretinin gerçekten bir anlamı olduğunu, anlamlı bir ilişkiler bütününe

eklemlenmeye değer bir işaret içerdiğini kabul etmemekte direnirken, aniden, yardım etmeye ve okla ilgili mesai harcamaya karar veriyor; hatta yataktan fırlıyor çünkü karar verilmiştir; dolayısıyla karar verildiği için yataktan fırlanmış, yataktan fırlanarak karar verilme aşamasına yerleşilmiş ve sınır geçilerek kararı eylemin kararı olarak belirlemiş ve geri dönülemez bir yeni âna adım atmış bulunuyor. Besbelli ki bir karar için ok işaretine benzeyen tavandaki izin anlamlı bulunması gerekiyordu. Yani ok işaretini diğer anlamsız kalan ama bir anlama yerleşmek için imkânlar sunan elemanlara açıkça bağlayan bir ilişki modeli kurmaya uygun veri sunması gerekiyordu. Aslında bu henüz olmamıştır, sadece olma ihtimali artık daha akla yakın bir hal almış olmalıdır. Böylece, anlam varsa buna dayanılarak bir karara varılabilir; bir karar varılabildiği için de bir anlam kurulacaktır; karar ve anlam ikilik halinde değil, iç içe biçimde gelivermiştir. Böyle bakıldığında, bu ilişkinin kurulması işinin zihni inşa eylemimizden başka bir şey olmadığı, o zamana kadar anlamlı bir ilişki kurulamayan iki eleman arasında nihayet bir anlam ilişkisi inşasının tamamlanarak karara dönüştüğü anlaşılabilir. Ve bu, "bir bardak soğuk sudan daha zevkli"dir.

Fakat bir ok işareti bize kendi başına ve duruk bir anlam alanı sunmaz. O, o âna kadar işlemeyen, oldukça tekil bir sapma olarak bulunan ve ilişkilenecek elemanlar, denenmesine rağmen Witold tarafından, bir türlü bulunamayan asılı kuş'u aşacak, onu başka elemanlarla işleme sokacak ve anlamı inşa etmemizde bize el verecek bir materyal olarak keşfedilmiştir; soğuk su içmek kadar zevk vermesinin sebebi budur bu işaretin harekete geçirici anlamının; anlam nihayet kurulabilecektir. Yaşamsal olan, su içmek ve anlam kurmak, artık işleyebilecektir.

Ok, asılı kuş gibi hareketsiz ve örtülü bir etken değildir. Apaçık bir imkân sunar Witold'a; harekete geçiricidir ok. Böylece okun kendisi kendi başına bir varlık olmaktansa, bize başka bir şeyi/şeyleri işaret eden hareketi içeren ve ima eden, öte yandan emreden nesnedir. Böylece başka elemanların keşfedilerek anlam ağına kazandırılması, örülerek birbirlerine tutturulmaları ve bu yoldan belki anlamlı bir bütünlüğe ulaşmaları mümkün olacaktır. Yeni şeyler ele geçirilerek zihnî kapsama ve kaplama eylemimize dâhil edilecektir; ele geçirilir gibi zihne geçirilir bulunacaklardır. Zihinle anlamlandırdığımız her şey, içimize almış kadar bizimdir artık. Beslenme faaliyeti kadar doyurucu bir eylemdir anlam üretmek; ikisi de sonsuzca gerekli-yaşamsal, ikisi de sonsuzca tatmin edici-erotik.

Fuks ve Witold, tavanda keşfettikleri okun gösterdiği yönde araştırmalarına devam ederler. Bu arada Fuks yukarıda, okun işaret ettiği yönü göstermek için hazırken Witold bir tırmık ve süpürge sapıyla okun işaretinin kuvvetini oraya taşımıştır. Araştırmalar sürerken Witold küçük bir "aydınlanma" yaşar. "Kulübenin tahtalarından ve duvardan yüzlerce anlam fışkırıyordu. Sıkılmıştım." (s. 36)

Bu noktada Witold, her şeyin anlamlı oluşuyla sonsuzca anlamsızlık arasında bir fark bulunmaması nedeniyle sıkılır artık. Çünkü anlamı kuran asıl eylem bir seçme ve düzenlemedir. Bütünüyle anlamla dolu bir dünya mümkün değildir çünkü bu sonsuz ayrıntının anlamlı olması anlamına gelir ki bu ne gereklidir; gerekli değildir çünkü anlam, kullanım değeri itibariyle düşünülebilirdir ancak, işe yaramayan nesnelerin insan zihni için anlamı, elenmekle kaim olmalıdır; ne de mümkündür, çünkü kelimenin gerçek anlamıyla yaşamda bulunan elemanlar sonsuzdur.

Tersi de geçerlidir. Bütünüyle anlamdan yoksun bir dünya, üzerinde yaşanamaz, neyin beden için imkânlı olduğunun bilinemez, dolayısıyla yaşamın sürdürülemez olduğu bir dünya olacaktır. Bir kere daha; anlam, yaşamımızı sürdürmekte kullandığımız bir organdır; zihin tarafından icat edilmiş bulunması da bu yüzdendir.

Ok, işaret eden işaret olduğu için anlam sistemine dâhil edilir edilmez ikinci anlam kurma elemanına ulaşır çiftimiz: "Başımızın biraz üstünde yıkıldı yıkılacak olan duvarda mağaraya benzer üç oyuk, büyükten küçüğe, yan yana sıralanmıştı; içlerinden birinde de bir şey asılıydı. Bir çubuk. İki santim uzunluğunda bir tahta parçası. Çubuğun boyundan az uzun, beyaz bir ipe asılmıştı. İp, bir tuğlanın göçüğüne tutturulmuştu." (s. 36)

Önce tele asılı serçe, sonra ipe asılı çubuk. Anlamı keşfedilmek için çaba harcanan tele asılı serçe, artık ikinci bir asılma bağlantısıyla ilişkilendirilmiştir ama bu gerçekten yeterli mi? Acaba sadece rastlantısal bir iki sapmayla mı karşı karşıyadırlar? Asıl sorun, bu sapmış verilerin kasıtlı olarak düzenlenmesidir. Bu noktada bir fail gereklidir ama kimdir bu fail ve ne amaçlamaktadır? Fuks, Katasia'nın adını ileri sürer. "Gerçekten de… dudak ve çubuk arasında bir ilgi var gibiydi, dudakla serçe arasında da, belki de bu sırf dudağın çok garip olmasındandı…" (s. 38)

Çözümleme doğru. Çubuk, kuş ve dudak arasındaki tek bağlantı, üçünün de sapmaya uğratılmış olmasıdır. Sapma elemanları etrafında bir anlam mümkün görünür bir an. Ancak Fuks, ortaya hiç hesapta olmadığı düşünülen bir fikir sürer; erotizmin beklenmedik yükselişi bu: "İster inan ister inanma ama en

iyisi kendi malınla takılmak." (s. 38) Bu otoerotik "çözümleme", metinde tekrar tekrar önümüze çıkacak. Sadece şu kadarını söylemek mümkündür belki. Fuks'un ileri sürdüğü "kendi malınla takılmak", anlam üretiminin erotizmine işaret ettiği kadar, bunun için pek çok zahmete girilmesi gerektiğini de söyler. Böylece, zahmetsiz bir otoerotizm, Fuks için onca karmaşaya anlam yükleme erotizmindense, akla daha yakın görünür bir an. Şimdilik bunu not almakla yetinelim.

Anlamın belirmesi ya da belirlenmesinde ki ikinci ifade doğru olmalı, çünkü anlam kaos alanından sökülerek birbiriyle ilişkilendirilen ayrıksı nesnelerin aralarında bağlar düzenlenerek inşa ediliyor; sapmanın etkisi var. Sonsuzluğun kendiliği içindeki akışından bir sapma; ki akış, çekim basınç itme ısının artması ve azalması gibi temel fiziksel etkileşimler bütününden başka bir şeye tekabül etmez, dolayısıyla sapma için geriye kalan iki yoldan birincisi beden/bilinç için somut bir amaç etrafında kurulan anlam ya da ikinci olarak, bilinçli müdahaleyle bir sapmanın oluşturulması ve bunun etrafında ve bunun üzerinden örülen anlam.

Gizemli asma işlemleri ile kadınların dudakları arasında bir gizli iç hat, bir bağlantı var mıdır? Bunun –yüksek sesle ve kuvvetle değil ama örtülü biçimde– ileri sürüldüğü, tartışıldığı bir pasajı aktarmak yerinde olacak.

"Gerçekten de… dudak ve çubuk arasında bir ilgi var gibiydi, dudakla serçe arasında da, belki de bu sırf dudağın çok garip olmasındandı… ya sonra? … Gelgelelim bir yakınlık da yok değil… bu yakınlık, bu çağrışım, önümde kara bir delik gibi açılıyordu, kara, ama çekici, emici, çünkü Katasia'nın dudakları arkasından Lena'nın aralanıp kapanan dudakları bir düş gibi beliriyordu ki ben bundan çok etkileniyordum, çünkü çalılardaki serçeyi anımsatan çubuk, nesnel dünyada, sanki ilk (oh, soluk ve belirsiz) işaretti ve bu durum, Lena'nın ağzıyla ilgili düşlerimi, Katasia'nın ağzına yaptığı "göndermelerle" doğruluyordu– bu benzeşim zayıf, fantastikti, ama bu "gönderme" belli bir düzeni oluşturuyordu. .." (s. 38-39)

Lena'nın Ağzının Erotizminin Anlamı ya da Anlamın Erotizmi

Witold'un peşinde olduğu şeye dair bilinci epey kesindir. Sapma'nın, garip olan'ın farkındadır. Lena'nın ağzına giden yolun başında asılmış serçe vardır; ikisi de erotik bir bağlam içine yerleşir; serçe asılmışlığıyla kendisine anlam atfedilmesini talep etmektedir ve bu onu erotik kılar; yani ilgimizi çeker, bir arzuyu ortaya çıkarır ve sonra da o arzunun tatmini için bizi harekete geçirir. Anlam kurma

arzumuzun nesnesi haline gelir ve böylelikle daha anlamsızken bile, bir sapma olması itibariyle kendi anlamını oluşturur; velev ki bir anlam örüntüsünün içine konumlanamasa bile, sapma olarak kendisi genel anlam alanın sağlaması olarak anlamın dayanaklarından biri haline gelmiştir ve bu bakımdan çok anlamlıdır. Dudaklar ise kendi anlamlarına daha başlangıçtan sahiptirler.

Fakat şöyle bir bağlamı görmezden gelemeyiz. Dudaklar, ağız girişini açıp kapatan, bir şeyin içe alınması ya da alınmamasını sağlayan, bunu yaparken emicidirler de bazı durumlarda, dolayısıyla dışımızdaki dünyanın bizimle anlam kurma görme duyma gibi dolayımlı eylemlerde bulunarak değil, içe alma eylemi düzleminde, dünya elemanlarının bedenimize girmesinin sınırında duran ve bu bakımdan bir başka bedenin içini imleyen organlardır. Peki, bir şey içe alınarak ne yapılır? Bedenin kendisini bir düzeyde yavaşlatılmış akış olarak anlamak mümkündür diyeceğim bu noktada. Belli bir biçimde dengelenmiş, iç basıncı bakımından, iç sıvıların hareketlerinin sapmaz düzenliliği bakımından; akışın tam denetlenmiş olması hayatidir vücutlarımız açısından ve tam da böyle olmakla, dışımızdaki akış ve oluş süreçlerinin, içimizde süregiden dengeli akma düzeneğine eklemlenmesi, dış akışın iç akış sisteminde yatıştırılması için de kullanırız dudaklarımızı.

Bedenlerimiz akış barındırır; akışın mümkün olması için sıvıyla dolu olmalıyız, katıların akışı çok uzun zamanlarda gerçekleşir ve güvenilmez gazların akışını denetlemek için bedenlerimiz yeterli sağlamlıkta değildir; elimizde sıvı vardır; sıvıyı tutan kaplar olarak bedenler ve sıvılara yapıldığı gibi, onu yönetmek için döşenmiş boru sistemleri, sıvıların belirlenmiş niteliklerini koruyarak beden içi iletimlerinin sürdürülmesini mümkün kılan borular. Kan ya da idrarın elbette karışmadan sevk edilmesi gerekecektir vs.

Bu noktada biraz durarak, zihne alma eylemiyle genel olarak ilgilenmek gerekecek.

Bay Leon

Kitaptaki önemli figürlerden Leon'a bakma sırası geldi sanırım. Bütün pansiyon ailesi ortak bir masada yemek yerler. Witold bir anlam karmaşasına düşer. Şöyle ki: "Lena'nın eli, örtünün üstünde, fincanların yanında belirdi… Fuks'la ve benimle bağlantılı olan, kesekler, çubuklara vb şeylere benzer ufak tefek zenginliği… belki bir de Leon'un saçmalıkları da ekleniyordu bunlara… ne bileyim, belki de böyle düşünmemin nedeni saçmalıklara eğilim duymamdı… dağınıktım… ah, nasıl da dağınıktım!..." (s. 48)

Bölümü aktardıktan sonra Leon'un kendine has saçmalıklarından birini de buraya almak yararlı olacak. "Leon'un elinin üstünde birkaç sert kıl vardı, onlara baktı bir süre, eline bir kürdan aldı, onları karıştırdı –sonra yine baktı– örtüde duran tuzu aldı, kıllarına tuz döktü ve yine baktı. Güldü. Ti-ri-ri." (s. 48)

Böyle bir eylemin anlam düzlemine yerleştirilmesi mümkündür belki; ileride sıkça karşılaşacağımız bir bahistir Leon'un yaslandığı otoerotizm. Bu bakımdan kendi kıllarını ve dolayısıyla tenini tuzlaması, ki insan teni yeterince tuzludur aslında, yemeye hazırlanmanın işareti olarak görülebilir aşırı bir yorum olmazsa bu. Fakat ti-ri-ri, işleri böyle bir bağlama yerleştirmeyi imkânsız kılıyor.

Bütün şeyler bir anlam düzlemi inşa ederek içine yerleşmeye imkân verdiği gibi, olanca çokluğu ve dağınıklığı içinde bir anlam inşasını aslında imkânsız da kılmaktadır. Bu bakımdan, işler gelip anlam inşası için hevesli ve yeter motivasyona sahip olup olmamaya kadar dayanır; yani Witold'un zihninin etkinliğine.

"Beni ağzının o biçimsiz, soğuk kayıklığı çarpıyor, ağzının içi çıkıp gidiyor, tel çarpık bükük bacakla kaynaşıyor ve sessizlik, sağır bir sessizlik, kara bir delik, hiçbir şey… ve bu karmaşanın içinden dayanılmaz parlaklığı giderek artan ağızlar kümesi ortaya çıkıyor. Hiç kuşku yok: bir ağız diğer ağızla ilintili!" (s. 49)

Sonsuz ayrıntı denizi içinde salınan zihin, anlamın kutsal kâsesinin içine yerleşmektedir; çünkü sonsuz ve derin, baş edilmesi mümkün olmayan kara delik belirmiştir artık; sonsuz anlamsızlık, çok az bilgimizle anlayabildiğimiz kadarıyla kendisi anlamın sınırını teşkil eden kara delik, anlamı anlamsızlığın ta kendisi olan kara delik. Dudaklar ise menzil içindedir, içlerine ve aralarındaki saymaca bile olsa ilişkiye yerleşilmek üzere el altındadırlar. Kaçılan yerin dudaklar olması, anlamın sadece kurgusal değil, bu kurgunun yaşamsal olmasına yeni bir delil teşkil edebilir niteliktedir. Dolaysız bir ilişkilenme gereksinimi duyulduğunda, sıcak ve kapalı, içi dopdolu bir kabın, burada bedenlerin içi; "…ağzının içi çıkıp gidiyor" bu parça kara deliğin gelmesinden hemen önce gelerek kara deliği mümkün kılıyor, ağzının içi yoksa, geriye kalan kara delik olacak; dudaklara sığınmak, ağzın içini tekrar mümkün kılıyor ve onları birbirine bağlayan kutlu anlam örüntüsü yeniden kuruluyor ve Witold buna dayanarak yaşayabilir; anlama yaslanarak; başka türlüsü kaos'un düzensiz gelen düzenine dâhil edecekti onu. Bu çok büyük ve baş edilmesi imkânsız bir risk olurdu.

Katasia'nın Odasının Çağrısı

Witold ve Fuks bitmek tükenmek bilmeyen ayrıntılar içinde, anlamlandırma çalışmalarını sürdürürler. Bahçedeki sundurmada buldukları bir araba okunun bütün bunlarla ilişkisi olmalıdır, çünkü ok, elbette doğası gereği bir işaret edendir ve gözden kaçırılacak gibi değildir. İşe bakın ki ok, pansiyonda yardımcı olarak çalışan ve yara izli ağzıyla Katasia'nın yattığı odayı işaret etmektedir.

Aynı gece Fuks ve Witold asılı serçeyi ziyaret etme ihtiyacı duyarlar. Bunu belki de bütün bunların başladığı, dolayısıyla varsa diğer tüm anlamların başlangıç noktasına dayandırma, kendilerini serçeye dayandırarak anlamla teçhiz ettikleri hattın başlangıcını, bütün anlamın içine doldurulacağı, eklemlenerek birbirine bağlanacağı ilk anlam, yani ilk sapmaya yeniden inanmak ihtiyacında oldukları söylenebilir. Aslında anlamsızlık da bütün bunların hemen yanında sürüyordur. Serçeye bakmaya giderler. "Gittik. Ağaçların altında, çalılıklarda, o malum karanlık ve malum koku, malum yere yaklaştığımızı anlamamızı sağlamıştı, ama gözlerimizi karanlığa, daha doğrusu değişik türden karman çorman karanlıklara boşuna alıştırmaya çalışıyorduk. Başka karanlık deliklerin, kürelerin yarım varoluşuyla zehirlenmiş katmanların arasından düşen boşluklar vardı, bir tür direnen ve frenleyen karışıma akıyordu." (s. 60-61)

Ayaklarının dibinden kıvranarak akan kaos'un varoluşu bu, kavranması imkânsız karanlık yarım yamalak oluşagiden biçimlerin karmaşası. Zehirlenmiş boşluklar katmanların arasına düşüyor; hangi katmanların? Anlamlandırılamayan katmanların ve boşluklar neden zehirli? Bütün bu karmaşanın aktığı yerin, kaostan gelerek kaosun gövdesini beslemeyi sürdüren boşlukları frenlemesi, zehirlenmiş boşlukların. İnsana uygun olmayışın zehrini yavaşlatan bir karışım. Boşluğu yavaşlatan ve insana bir anlam örüntüsü üretebilmek ve içine yerleşebilmek için zaman kazandıran.

Bir kurbağa ve bir el feneriyle silahlanmışlardır. Kurbağa, Katasia'nın odasına yapacakları sefer ortaya çıkarsa işi şakaya vurmaya yarayacaktır. Saçmalığı yüzünden akla yakın bulunabilecek bir fikir. Fuks'un bu "özgün" çözümü dahi Witold açısından bir sistem dâhiline çekilerek erotize edilir ya da bütün anlam sistemi erotiktir zaten ve Witold anlam alanına kazandırdığı her elemanda erotik bir temel bularak buraya yerleşir de denebilir. "… serçe-kurbağa-Katasia-dudak üçlüsü (bu noktada, metinde bir bozukluk olmalı, akışa uygun anlamı esas aldım) beni ağzın boşluğuna itiyor, kara çalıların boşluğunu, yaramaz dudaklarının tamamladığı yana kaçmış ağız boşluğuna dönüştürüyordu… Arzu. Edepsizlik." (s. 61)

Kurbağanın kayganlığı Katasia ağzının içinin kayganlığına, asılı kuşun sapması Katasia dudaklarındaki yara yüzünden kaymışlığın sapmasına iliştiriliyor anlaşılan. Bütün bunları arzu, edepsizlik olarak tanımlamak, bizi kendisi bizzat üreten edepsiz arzuyu her yerde, kaostan kurtarılmış bütün alanlarda, yaşamanın mümkün hale geldiği bütün alanlarda, karanlık akışın dışına kaçırarak vücuda geldiği her yerde tanımamızı sağlıyor gibi görünüyor.

Bir Oda-Beden Olarak Katasia Odası

Bir odaya ya da genel olarak bize kapalı bir mekâna girmek ne demektir? Bir odaya girerek gerçekte ne yaparız? Karanlık bir odaya. İçi kapalı bir yere. Kendini savunamayacağını düşündüğümüz bir çerçevelenmiş kutuya, içi boş'a. Bize direneceğini düşünebiliriz. Çünkü nihayet, hiçbir şeyin içinin gerçekten ve tamamen boş olması mümkün değildir. İçi ister hava ve dengeli bir basınçla dolu ve kendinde tamam olsun, ister başka nesne bedenler tarafından işgal edilerek kendi iç dengesini bu elemanlarla birlikte oluşturmak zorunda kalsın, bir mekân aslında hiç de bizi davet etmiyordur; dahası bize uygun bile değildir. İlk kez girdiğimiz yeri yabancılamamızın temel nedeni o yerin de bizi yabancılaması, belki içine dâhil olmamızı aslında istememesidir ki buna yabancılık üreterek direnir. Nihayet Katasia'nın odası zorlanarak açılır ve içine girilir; zorlayarak. "… bu odanın Katasia'ya özgü boşluğu beni tahrik etmişti, açılmış ağzıyla beni çekiyor, emiyordu, soluklarımın sıklaşması…" (s. 62)

Bütün odayı tarayan fenerin ışığı. Yerleşik karanlığı yırtarak onda delikler açarak odayı parçalayan bir etkiyle sağa sola dokunur durur. Witold'un zihni bu konuda apaçıklıkla durumu kavrıyordur. Bu, üzeri genel başka amaçlarla örtülmüş olsa da bir ırza geçme eyleminden çok farklı değildir. Bu noktada vekil mevcudiyet kavramıyla karşılaşıyoruz. İleride de bu kavrama başvurmak gerekecek. Aktaralım: "ve bu küçük odadaki nesnelerin her biri onun, Katasia'nın olsa da, ancak bir bütün olarak alındıklarında onu temsil etme yetisi ediniyor, onun mevcudiyeti için bir vekil, ikinci bir varlık yaratıyorlardı ve ben bir köşede durmuş nöbet tutarak, bu varlığı Fuks aracılığıyla –el feneri aracılığıyla– taciz ediyordum. Yavaş yavaş geçiyordum ırzına. Bir öne bir arkaya giden, oradan oraya zıplayan ışık lekesi…" ışık huzmesinin duvarlara ve eşyaya değdiği yerlerde oluşan aydınlık leke; öne arkaya gidip gelen ve etrafta salınan.

Oda, belli ki Katasia'nın bedeninin ta kendisidir; içidir. Katasia'nın çarpık ağzından geçerek içine ulaşmanın bir yolunu bulur iki kafadar. Anlamlarla

donanmış olmak adına, anlamsız sapmaları anlam havuzunda toplamak adına asılı serçeden yola çıkarak, kayganlığıyla ünlü kurbağayı yanlarına alarak ağızlardan bir sapma olmakla çok ilgi çeken Katasia'nın kaygan ağız içine, beden içine dek kendilerine bir yol inşa etmeyi başarırlar.

Nasıl oda Katasia için vekil mevcudiyetle var bulunuyorsa, anlam da asılı serçe ve kurbağa üzerinden dolayımlanarak sapma anlam olan Katasia ağzına ulaştırılır; vekil mevcudiyetin bedeni olarak odanın karanlık içinde, vekil mevcudiyet olarak ışık huzmesi, penis yerine gezintisini sürdürür, her yere dokunur, karanlık odasının içini Katasia'nın, kat eder, sapma anlamla erotik bağlam birbirine geçer, iç içedirler. Tıpkı anlamın atıflar ve saymacalarla da işleyebildiği bir düzlemde var olabilmesi gibi, erotik olan da saymacalar ve dolayımlar üzerinden iş görebilmektedir.

"… aramak taramak, her şeyi elleyip yoklamak için, hem de inatçı bir domuzluk içinde– aradığımız buydu aslında, bunun için girmiştik buraya. Domuzluk! Domuzluk!" (s. 62)

Bir kadının, sadece bir pansiyonda çalışarak hayatını kazanmaya çalışan bir kadının özel alanının ihlali. Buna bulunabilecek en iyi gerekçe, üzerinde bir an bile durulmaya değmez olan bir dudak yarası; muhtemel ki bir kazanın eseri. Fakat işleri çığırından çıkaran bir serçe; asılmış. Telle. Bütün bunlara ilgi gösterecek zamanı olan, sapmaları bir düzen etrafında ilişkilendirerek anlam alanına dâhil etmeye niyet etmiş iki aslında 'sapma' bilinç. Kadının dudaklarının çekici Lena'nın kapalı ve bakireliği çağrıştıran sıkı dudaklarıyla ilişkisi. Kayganlık. Kayganlık ve asma. Asarak sabitleme. Asarak yerçekimiyle ilişkiden koparma ya da bunu belli bir hatta bağlama ve bedenin ve ağırlığının kontrolü için bir yol. İşaretlerin çağrısı.

Çağrıya uymaya hevesli iki zihin ve bütün bunların tamamen 'anlamlı' olması. Nedir bütün bunların anlamı? Domuzluk öyle mi? Domuzluk. Fakat nedir şu domuzluk? Bir şeydeki asıl şeyi görmek mi? Lena'nın ağzını başlı başına düşünme nesnesi kılmamak için bir sapma ağız olarak Katasia'nın ağzıyla ilişkilendirmek, bunu bir başka sapma olarak asılı şeylere tutturmak, bütün bunların bir anlamı olacağını düşünecek kadar ileri gitmek, bir odaya girerek bir kadının ağzı içinden içine ulaşmak, organlarına eller gibi eşyaları arasında gezinmek, penis-ışık'la bedenin içini taciz etmek.

Karanlık bir iç'i aydınlatarak orada bulunmak; tıpkı eskiden, çok eskiden olduğu gibi kadının içinde yeniden bulunmak. O içte kımıldanmak. Kımıldanabildiği için, sağı solu karıştırabildiği için karanlığın içinde ve bir kenarda,

ayakta durmak; sanki nöbet tutuyormuşçasına, karanlıkta boşlukta nöbet tutan bir erkek. Neyin nöbeti? Kendi yarattığı anlamsızlık durumunun büyük anlamını savunacak halde olmayarak, demek ki yakalanmamak gerek.

Görmekle gerçekleşecek büyük eylemin içlerine dolması ve zihinlerdeki boşlukları, şu sevilmeyen ve zaten mümkün de olmayan boşlukların tamamlanması; Katasia'nın odasının içi. Ağzının içi. Bedeninin içi. Sapmalar. Anlamla ilintilendirilen ve birbirine bağlanan. Bir anlama ihtiyaç duyulmaksızın var olunan zamanların soluk hayaliyle belki. Hiçbir zaman asla tamamen ele geçirilemez bir şeyi ele geçirmeye çalışmak; hayatta bulunmanın mümkün tek kodu olarak anlam üretip içine yerleşmek, bunu çabucak ve en kestirme biçimde yapmak hep, mümkün olan en yararlı elemanlarla en yararlı eylemleri birleştirmek, ağızları duyumsamak, boş zamanlarında ağızlar arasında bağlantılar bulmak ve bunların işlemesi için aşırı davranışlarla hatlar çizmek, ilişkiler icat etmek. Nedir şimdi bu domuzluk?

Araştırmalar sürer ve elle tutulur bir sonuca varmamıştır henüz. Witold ilgisini kaybediyordur. Girilmesi gereken yere girmiş, görülmesi gerekeni görmüş ve zihninin boşluğuna alarak Katasia'nın içini artık kendinin kılmıştır; beslenmesi tamamlanmış bir hayvan kadardır artık. "Ama boşuna! Boş yere! Artık hiçbir şeyin anlamı kalmamıştı ve ipi kesilmiş bir paket gibi yavaş yavaş dökülüyordu her şey, nesneler kayıtsızlaşıyor, şehvet duygumuz can çekişiyordu. Ne yapacağımızı bilmediğimiz o tehdit edici an yaklaşıyordu artık."(s. 64)

Tatmin edilmiş arzu kadar sıkıcı bir şey düşünülemez; elbette kendini yeniden duyurması zamanı gelene kadar. Ortada bir giz filan yoktur ve yaptıkları şey anlamına kavuşmuştur bile. Bir anlam yoktur ama yapılan iş tamamen anlamlıdır; tatmin olunmuştur ve tehlikeli tedirgin ediciliğiyle dopdolu, bir şey yapmaya kesinlikle yönelmesi gereken özne olmak anı gelmek üzeredir.

Metindeki erotik ton iyice belirginleşmeye ve erotik art anlamlara sahip kavramların başka eylemlerin açıklanması için kullanıma sokulmaya başlandığına da tanık oluyoruz bir yandan. Vurma-saplama-batırma gibi kavramları metinden bulalım; hâlâ Katasia'nın odasındayız ve sözde araştırmalarının cılız sonuçları birikmeye başlıyor. "… masanın ortasına batırılmış bir iğneyi… … limon kabuğuna batırılmış bir kalem tüyünü… … törpü de bir karton kutuya saplanmıştı… … bir kartona batırılmış iki kopça… … duvara çakılı bir çivi, garip olan şey, çivinin yerden birkaç santimetre daha yukarıda olması." (s. 64-65)

İki kafadar Katasia'nın odasından nihayet, hiçbir somut sonuca varamadan çıkarlar, fakat şu batırılmış çakılmış saplanmış çeşitli nesneleri bulmak

onları "tüke"tmiş, "güçsüz"leştirmiş, "hiçbir şey hisse"demeyecekleri raddede boşunalığa sevk etmiştir. (s. 65)

Ellerine, neye yoracaklarını pek bilemedikleri bazı saplanmış ufak tefek nesnelerin bilgisinden başka bir şey geçmemiştir henüz. Katasia'nın odasından çıkarlarken evden sesler gelir. Vurma, çakma sesleri. Gecenin içinde sıra dışı bir şeyler oluyordur. Witold seslerin Lena'nın odasından geldiğini düşünerek kapalı kapıya dayanır. Witold, bütünüyle cinsel bir arzuyla kavradığı genç kadının kapısındayken şöyle hisseder: "… böyleyken içimde vuruşlar, sesler, gürültüler, küçüklü büyüklü çekiçler, iğneler, çiviler daha neler neler gırla gidiyor, bir şeyler çakılıyor da çakılıyordu; Lena'ya çakılıyor, ona çakılıp duruyordu… sonuçta bir de baktım, onun kapısına abanmış yumruklarımla vurmaya başlamışım. Var gücümle!" (s. 66)

Lena'ya duyulan bedenine girme isteğinin patladığı, kendini bütünüyle ifşa ettiği, Witold'un batırılmış saplanmış bir şeye sokulmuş sert birtakım nesneler keşfetmesi, evin içinden gelen vurma ya da çakma sesleri ve nihayet Lena'nın kapısına(!) dayanarak var gücüyle vurmaya başlaması.

Bir başkasının bedenine duyduğumuz bu sonsuz girme arzusu; bir erkek için kadın bedeninin kapalı oluşu ve içine bir türlü kabul edilmeyişimizin tuhaf bilgisi; aslında içine kabul edileceğimiz bir yerin zaten bulunmaması; yine de başka bedene girme organının bununla iştigal etmesi, buna hazırlanabilmesi, kadın bedenine yönelik sonsuz arzu; asla tamamlanamayan arzu bu, kadın bedenine girilse bile kendini tekrar eden ve bir önceki girmeyi boşa çıkaran...

Çaydanlık ve Kedi Dawidek'in Öldürülmesi

Witold, Lena'nın kapısından ayrılıp bahçeye, Lena'nın odasının içine, dolayısıyla Lena'nın içine bakmanın bir yolunu bulmak üzere bir ağaca tırmanır; açık pencereden gördüğüyse, eşi Ludwik'in Lena'ya bir çaydanlık göstermesi olacaktır. Bir çaydanlık. Öylece seçilmiş bir nesne olamaz bu. Metin içinde Witold tarafından bir tür aşırılık olarak yorumlanacaktır. Birçok nesne ve ayrıntı dolu aklına çaydanlık fazla gelmiştir gerçekten. Ludwik ayaktadır, Lena ise oturur durumda. Böylece kocası Lena'dan daha yüksekte, egemen bir durumda, deyim yerindeyse üsttedir ve içindeki sıvıyı ısıtıp kaynatmaya ve içi boş uzantısı kullanılarak daha küçük bir kaba aktarmaya yarayan bir nesneyi göstermektedir. Bu arada Lena yatmaya hazırlanıyordur ve yavaş yavaş soyunur. Lena'nın kocası ışığı kapatır ve seyir sona erer; muhtemelen devamı için Witold'un zihni devreye girecek ve ima edilen şeyi tamamlayacaktır. İlgisini

çeken ve erotik bulduğu kadın, demin kapısından içeri giremediği Lena, içine sıvı dolduracak erkeğiyle odasındadır ve soyunarak hazırlanıyordur.

Witold, bahçede Lena'nın kedisi Dawidek'le karşılaşır. Hayvanı hemen oracıkta boğar ve bazı çelişkili düşünmeler sonrasında içgüdüsel bir hamleyle götürüp bir duvara asar.

Dawidek neden öldürüldü; dahası, neden asıldı?

Asılı bir serçeyle bir anlam sapması teşhis edildi ve bu yeni bir anlam örüntüsü düzenlenerek/inşa edilerek aşılmaya çalışılan bir anlamsızlık eşiği olarak konumlandı; Lena/beden, Lena/ağız-Katasia/ağız olarak güçlü bir erotik arzu kaynağı olarak konumlandı; başkaca anlam hatları bulunup birbiriyle ilişkilendirilmeye çalışıldı; Katasia/vajina olarak odasına girildi, ihlal ve iğfal edildi, odadan bazı ipuçları edinilerek çıkıldı; Lena/vajina olarak kapıya dayanıldı ama içeri girmek mümkün olmadı; fakat aralıksız vurma sesleri duyuldu.

Lena/ağız ortadadır, ağızlar erotik bütün yükleriyle saklanmaksızın ortadadır; cinsel organların hayal edilmeye açık saklılığına karşın ağızlar hayal edilmenin ötesinde bir apaçıklık sunarak ortadadırlar ve tam da bilinen şey; ortada olan pek saklıdır; apaçıklığın giziyle örtülüdürler; Lena/ağız'ın ortadalığı gibi bir ağaca tırmanmak yoluyla Lena/ağız'dan içeri bakılabilir ve doğal olan, kocasının Lena'ya çaydanlığını göstermesine şahit olur Witold; Dawidek kendini sevdirmek için görünür, fakat Lena'nındır kedi ve boğularak öldürülür; nihayet kedinin cesedi duvara asılır!

Henüz bir anlam dizgesi kurulabilmiş değil; tam aksine, sonsuz veri içinden ayrıştırılabilen birkaç kırıntı düzeyinde anlam malzemesi var; fakat bundan başka oral erotizm için yeterince veri elimizin altında; Katasia-ağız ve Lena-ağız olarak, Katasia-beden'in içine, odasına girmek yoluyla girmek mümkün oldu, ancak Lena-beden'e girilemediği gibi başka bir bedene girme organına sahip erkeğin buna çok yakın ve yatkın olduğu gözlendi. Bu durumda Lena-beden'e ulaşmak artık mümkün görünmemekte; tıpkı asılı serçenin anlam örüntüsünü kuramamış olmak gibi. Bu noktada, bu iki erotik alanın kaynaşması imkânı, Dawidek üzerinden mümkün hale geliyor. Kurulamamış anlam ve içine girilememiş Lena; Lena'nın kedisini öldürerek Lena'nın ruhuna, içselliğine doğrudan epey sert bir giriş mümkün kılınıyor ve kedi asılarak, kapalı asılı serçe anlam alanına da eklemlenmek mümkün hale geliyor. Dolayısıyla buradan çıkartılması gereken sonucun, anlam kurmanın erotizmiyle cinsel erotizmin, tam da erotik olanın işlemesinde bulunduğu gibi, başarılmayla değil eksiklik ve arzunun sürmesiyle imkânlı olmaktan mümkün olmaya evrilmesi-

nin zemini ortaya çıkıyor; Witold hem Lena'ya girmeyi hem de asılı serçeyle anlamlı bir bağ kurmayı, Dawidek'i öldürerek ve asarak başarıyor. Dawidek'in öldürülmesi, Lena ve Witold'u bir araya getirdiği gibi(ki bir kadının içselliğini yıkmak ve bu bakımdan ona kuvvet uygulamak, içine girmekten çok daha büyük bir eylem alanına işaret ediyor); Lena'nın kedisinin öldürülüp asılması karşısında yaşadığı şaşkınlık, kırgınlık ve anlamakta gösterdiği başarısızlık ve hissettiği çaresizlik, Witold'un planlasa bile elde edemeyeceği bir derinliktedir ve tam da bu yüzden, Witold Lena'ya, kocası Ludwik'ten bile derinden temas etmiş, kelimenin bütün anlamlarında içine girmenin bir yolunu inşa etmiştir; öte yandan, asla başarılamayacak olan gibi görünen asılı serçeyi bir anlam örüntüsü etrafında anlam alanına teyellemek işlemini, anlam alanına bir ek inşa yaparak, tıpkı Lena'ya tam temas etmenin yolunu bulması gibi bir eksikliği tamamlama cihetine gidiyor, bunun yöntemini buluyor ve asılı serçenin yanına bir kediyi asarak, serçenin sunmadığı anlamlılığı, kendi eliyle inşa ediyor.

Böylelikle şu sonuca varmak aşırı zorlama olmasa gerek; anlam yaşamsal derecede önemlidir ancak ille ele geçirilmesi gereken somut verilere dayanarak oluşturulması gerekmez; Lena'ya girilmesi gerekmez, bu, simüle edilebilirdir; asılı serçeye bütünüyle açık bir ilişkilenme bağlamında kavramak gerekmez, zaten bu mümkün de değildir ama istenirse pekâlâ, atanarak elde edilebilir anlam; öte yandan Lena'ya girmek ne kadar güçlü bir eylemse, asılı olana yeni bir şey'i asarak yaklaşmak, ona giden yolu inşa etmek, Lena'ya ve asılı olan'a giden yolları ayrı ayrı ve bir arada inşa etmek, tamamen mümkün ve gereklidir; dolayısıyla zihnimizin anlam inşası, bütünüyle somuta dayanmaksızın gerçekleşebilir ve tersi de mümkündür.

"Sanki kedi beni madalyonun bir yüzünden diğer yüzüne, hani gizemli işlerin döndüğü bir alana, şifre alanına çekivermişti." (s. 75) Witold düşünmeye devam eder: "O 'büzülmüş' ağzı, kedinin yanına yaklaşıyordu; öyle hissettim ki o, yürürken, o iki çeneye benzer bir şey taşıdığını hissediyordu ve bu durum, sanki kedim *karşı tarafta* sağlam bir yer edinmiş gibi, bana ani bir tatmin duygusu vermişti. Dudakları kediye yaklaşınca, o masum fotoğrafa ait tüm kuşkularım uçup gitmişti, (Fuks ve Witold Katasia odasında kadının yaralanmadan önce çekilmiş bir fotoğrafını görürler; ortada şeytani bir imge filan yoktur, kadın düpedüz kaza geçirmiştir) o kaygan yana kaçışıyla dudak yaklaşıyordu, çıkıntılı ve aşağılık, edepsizliğe benzer bir gariplik ortaya çıkmıştı-karanlık, geceye ait bir ürperti indi kasıklarıma. … Lena'nın utancının şiddetlendiğini hissetmemle yaşadığım şaşkınlık… … Utanmanın garip, çelişkili

bir doğası vardır; her şeye karşı kendini savunurken, o savunulan şeyi alıp en derine en kişisel, en mahrem yere götürür… Bu utanç sayesinde, kedi dudağa takılıyordu, tıpkı bir dişlinin diğerine geçmesi gibi!" (s. 76)

Bu pasajda *"Karşı tarafta"* ifadesi, önemli görünüyor. Witold anlam bağlamına yerleşmeyen sapmalarla karşı karşıyadır. Öte yandan, anlamı erotik bir ilişkiler düzlemi tarafından durmaksızın indüklenir. Anlam'da bulunan örtülü erotik zemin/art alan ve erotik olan'ın anlamı; Katasia "büzülmüş" ve kaygan ağzıyla kedi/beden'e yaklaşmaktadır. Böylece kedi beden ve Katasia/ağız ilişkiye gireceklerdir. Katasia ağız, kedi/beden, Lena/ağız bağlamı böylelikle kuruluyordur. Asılı kedi, asılı kuş alanına iliştiriliyor, Katasia/ağız sayesinde harmoni yakalanıyor, anlamsızlık alanı, erotik anlam alanıyla ve erotik ağızlar alanıyla ilişkileniyordur; karşı taraf, anlamsız asılı kuş olmalıdır; her şeyi alttan alta birbirine bağlayan şu dip akıntısı, erotik yaşama kuvvetleri ve onun taşma ve kendini gösterme biçimleri alanı, kaos'un düzene dönüştüğü birleşme ya da belki kırılma ve kertiklenme noktaları, belirgin biçimde ağızların sahipleri üzerinden ilişkilenme menziline taşınır ve yeri sağlamlanır; anlamsız olan her durumda anlamlı olacak erotik alana taşınır. Bahsi geçen şifre alanı tam budur; madalyonun öteki yüzü; kedi üzerinden kuş/çubuk; kedi üzerinden Lena/ağız ve Katasia/ağızbirbirine bağlanır. Bay Witold, aşağılık tekinsiz edepsiz bir hissedişle, sapmanın alanına ayak basmanın titrettiği bir beden olabilir bu; geceye, yani açıklanmaya gereksinim duyan karanlık bir alana dair bir ürpertiyi kasıklarında hisseder.

Lena utanıyordur. Utanmak, bir savunma mekanizmasıdır temelde ama ne yazık ki bir koruma oluşturmaktan çok içe açılan bir kanal işlevi görür ve sakınılanı ta en içe, kişisel mahremin alanının ortasına taşır. Metnin bize söylediği budur ve asılı kediden utanmakla Lena, onun ölümü ve asılması karşısında duyduğu dehşeti, yaralanmayı, korkuyu ve nihayet bu saçmalık karşısında duyduğu utancı devreye sokarak asılı kediye yapışık olan asılı kuş ve çubukve bunların anlamsızlığını içe alır, Katasia ağız'ın kaygan sapmasını, bu yoldan Witold'un karanlık ve tekinsiz arzusunu da elbette; en mahrem alanına giden yoldan Lena beden'e girmek mümkün olmuştur.

Makinelerin İşleyişi

Üstesinden gelinmesi gereken bir mesele daha kaldı; aslında bir ek kavramla bütün olan bitenin esas mekanizması seriliverir; açıklanmayı hak ettiği kesindir.

Utanç sayesinde kedi dudağa takılıyor; bir dişlinin diğerine geçmesi gibi. Savunulan şeyi niyetin tam aksi biçimde kişisel mahrem alanına kadar taşıyan bir işleyiş düzeni utanç; asılı kedi ölerek Lena'ya ve ağızlara, asılarak asılı kuş/çubuk ve anlamsızlık alanına bağlanıyor. İki büyük makine ima ediyor dişli kavramı. Kaos alanından kurtarılmayı bekleyen ve bunun için bir anlamlar düzeneğine iliştirilmesi ve örüntüye kazandırılması gereken asılı kuş/çubuğun üzerinde durduğu anlamsızlık/anlam ilişkiselliğinde çalışan makine; istenirse kaos ve kozmos'un, istenirse anlamlı kılınmadan önce başka bir alanda çalışan bir yapının anlamlı kılınarak başka bir mekanizmayla ilişkilenmesi; ağızlar yoluyla işleyen yalın erotik makine; kadınları ve erkekleri söz konusu etmiyoruz; çeneler ağızlar dudaklar ağız içi düzenekleri bedenlerin girişini kapayan ve tam tersi biçimde bedenlerin kapalı sistemlerine dahil olunmayı sağlayan ve açılan ağız mekanizmalarından oluşan makine; boğaz kasları, damaklar, ses telleri, seslenme vb.

Lena/kedi/utanmak; Witold'un, kedi/dişli marifetiyle Lena'ya, erotik varlığa, anlamın uğrayarak yerleştiği ve karanlık elektriklenmesine sebep olan Lena/iç'e bağlanması. Bu yoldan iki makine arasında ilişki kurulmuş, kedi/dişli sayesinde anlam ve erotik olan birbiriyle senkronize olarak çalışmaya başlamıştır nihayet. Böylelikle Witold, anlamsız debelenmelerinin ötesinde bir işleyişin parçası olmayı başarmıştır.

Belki şöyle söylenebilir: kaos, sonsuz varlık alanıdır ve yaşamaya uygun taşmalarını bizzat kendisi üretir; böylelikle doğa elemanları, kendilerine anlam yükleyecek akıl alanını da üretir; doğal olarak akıl alanının üretimi/anlam'ın üretimi, kaos'un sonsuz etkinliğinin etkilerindendir ve nihayetinde bunun uzantısı ve tezahürüdür. Dolayısıyla "sapma" ve dalgalanmanın tezahürü olarak diğer bütün elemanlar, kendi sistemleri içinde daha genel sistemin, kaos sisteminin(elbette büyük varoluşun kaos ve düzen diye ayrılması, bedenin bir etkinliği olarak aklın etkinliğidir ve kaos'a karşı çalışıyor gibi görünse de onun dolaysız ve kaçınılmaz parçasıdır) bu yolu takip ederek diyebiliriz ki Lena'nın içine kadar sızan bir anlamsızlık/kaos alanı tanımlamaya çalışmak, bizim aklımızın kendi "özel" yetkinliğidir; esasta olan, Lena'nın içi, kaos'un "anlam" ve düzen biçimini almış bir kendiliği ve indirgenmişliğidir.

Witold'un çabası boşa gitmiş sayılmamalıdır bunlar söylenince. Witold, kaos'un kendine has biçimlerine mantıki bir zemin inşa ederek yaşama alanlarının yeniden düzenlenmesini gerçekleştirir ve aralarındaki olası kopma nok-

talarını anlam dizgesi üreterek birbirine bağlar. Bu inşa eylemidir ki anlam'da sapmadan Lena'nın yarattığı erotik dalgalanmalara dek Witold aklı ve arzu tarzlarına dek ulaşır ve bunları ilişkilendirir; her şeyin sonsuz birlikteliği, ancak bu sonsuz birlikteliğin bir aradılığının bilinci ile mümkündür; demek ki Witold önemli bir iş başarmış bulunuyor.

Witold'un iç yaşantısı, Lena'ya ulaşmaya yönelik bir düzenlenme içindedir. Peki, temelde Lena'dan ne istemektedir Witold? "Okşamak mı? Acı vermek mi? Aşağılamak mı? Tapmak mı ona?" (s. 91)

Bir bakıma hepsi aynı şeyin biçimleri gibidir; bir bakıma bunların tarifi ve izahı, Witold'un kendi içselliğinin tarifi ve izahı olacaktır. Elbette Witold bunu başarabilirse. Nihayetinde asılı kuştan Lena'nın içine kadar giden bir hat inşa ettiyse bile, kendi içselliğini apaçık bilmesi ve bunu da denkleme dâhil etmesi, biraz daha karmaşık bir sorundur, hemen çözülebilecek gibi durmamaktadır.

Tükürme / Akışkanlar

Bu noktada bir adım daha atarak metinde işleyen tükürme eylemi ve tükürük üstüne düşünmemiz gerekecek. Tam da Witold Lena'yla ne yapacağını bilemez bir haldeyken başvurulur tükürük kavramına ama ta en başından ağızlar ve onların tekinsiz kayganlığı bahsinde, kayganlığı bize veren tükürüktü. Şöyle düşünür Witold: "Çenesinden tutup başını kaldırabilir, gözlerine bakabilirdim, ne bileyim, yoksa yüzüne mi tükürsem?" (s. 91)

Bununla bağlantılı bir alıntı daha vermek gerekiyor. Witold gezide Lena'yla vakit geçirmek fırsatı bulmuştur. Birbirlerine bakmadan, havada asılı kuşun etkisi altında, aralarında Dawidek'in cesedi uzanıyor ve onları birçok şekilde birbirlerine bağlıyorken; Lena/ağız Katasia/ağız'la, ağız kayganlığıyla ilişki içindeyken. "… Ah, yüce Tanrım ne yapacağım? Hele onu bunca bozduğum şu an, hem de o derece ki ona yaklaşmak, onu yakalamak ve ağzına tükürmek-neden onu kendim için bunca bozdum ki? Bu, küçük bir kıza tecavüz etmekten de beterdi, bana dönen bir tecavüzdü, ben ona 'kendimde' tecavüz etmiştim… (s. 122-123)

Lena'yla kurulması muhtemel ilişki modellerinden birisi de ona tükürmektir. Yüzüne, ağzına tükürmek. Belki tükürüğün anlamı üzerine düşünerek bu durumu biraz olsun açıklığa kavuşturabiliriz.

Ağız içi sıvısı olan tükürüğün temel işlevlerinden ilki ağız içi kayganlığı sağlamak, besinlerin tüketilmesi sürecinin, besinin bedene alınmasının ve sindirilme sürecinin başlamasının temelinde bu salgı vardır. Asıl ve ilk anlamı budur; bedensel olan, içsel olandan her durumda önce gelecektir; çünkü

beden mevcudiyetinin korunması, içselliğin korunmasının ön şartıdır. İçsel yaşantı, onsuz edilemeyecek dahi olsa, beden yaşantısının türevidir. Dolayısıyla buradan tükürükle ilgili en temel işlevin çıkartılması zor olmamalı; beslenme sürecinin parçası ve bedene sokulan besinin sindiriminin ilk ayağı. Bunun üzerinde çalışmadan, tükürüğün kültürel işlevleri de olduğunu dile getirmekte yarar var. Tükürmek, birini aşağılamak için kullandığımız bir eylem. Bundan başka, nazardan sakınmak istediklerimize de tükürüyoruz. Farklı işlevler yüklenebiliyor tükürmeye. Ayrıca tükürük doğal antibiyotikler içermesi bakımından yaraların iyileştirilmesi için kullanılır, elbette bu kullanım artık pek geçerli değil. Doğal kayganlığı tükürüğü cinsel eylemleri kolaylaştırması için de kullanılabilir kılar. Biz ilk anlamı elde tutalım.

Witold için Lena besbelli bir arzu nesnesidir. Karmaşık, (hangi arzu yalındır ki, bütünüyle karmaşıktır bir başka bedene duyulan erotik iştah) tam olarak ne biçimde arzulandığı bilinmeyen biçimde arzulanır Lena. Lena varlık, sabit bir var oluş tarzı değildir elbette ama o kadar da geçişli bir akışkanlık içermez; bir kadın olarak yalın anlamıyla konumlamak Witold için bir türlü mümkün olmamaktadır, çünkü Witold'dan Lena'ya yönelecek arzu, Lena'yla tam ne yaparak arzusunu doyuracağını bilemiyorsa, Witold'un arzusunun tam biçimini almadığını söyleyebiliriz; o zaman bir tür akış olmalıdır bu, Witold beden'den Lena ağza doğru süren bir akış.

Başka varlık olarak Lena, uyandırdığı arzu biçimiyle bir tür ayaklanma yaratır Witold'un iç dünyasında. İki temel alan belirlemiştik metin içinde, iki temel akış alanı. İlki kaos'a, ikincisi düzen/anlam/zihni olan yapılarına indirgenebilir basitçe. Lena beden, anlam düzeneklerinin içine yerleştirilmek üzere epey eğilip büküldü, zorlandı ve bu beden, Witold'un arzusunu uyandırdığı ilk ağızla karşılaşma anından beri Witold açısından içine girilerek yerleşilecek, bu uğurda kedi Davidek'i öldürüp asarak anlamdan sapmadan anlama, asılı kuştan asılı kediye, Katasia ağza varasıya değgin geniş bir serpilmeyi merkezileştirmek ve hepsi için bir kerteriz oluşturacak biçimde konumlandı.

Bundan murat edilenlerden birkaçının gerçekleştirildiğini gördük. Lena'nın içine giden yol kat edildi. Kedisi üzerinden Lena'nın içine onu yaralayarak yerleşildi. Ağzının ıslak kayganlığı Katasia'nın ıslak kaygan ağzıyla artık ilintili kılındı vs. fakat neden halen tükürmek? Lena, anlamların merkezine konmuş anlam yapıcı olarak iş görür gibi duruyor; ancak ağza yönelik erotik arzunun imleyebileceği şeyler pek kısıtlı. Beden-kabın girişi olarak ağız; tıpa; Lena'nın akışkan içi ve içselliği; insan epeyce sıvıyla muhkemdir;

bu sıvı olma halinin kap ve borular gereksindiğini, tam da bedenlerimizin formunun buna dayandığını söylemiştik; bunun bir düzene tekabül ettiği de kuşku götürmez aslında fakat Lena ağza yönelik bu ilginin temelinde, tükürme bağlamını da işin içine katarsak, Lena'nın temsil ettiği şeyin onun başka bedene geçişi düzenleyen ağzıyla ilişkili olduğunu, bunun temelde dönüşmek için kendi düzenlenmesinden Witold'u kurtarmaya tekabül ettiğini söylemek gerek. Kendi ağzıyla Lena'nın ağzının birleşmesi; Lena'nın içine ceset kedi olarak girmenin yetersizliği ve bedenine tamamen ağzından girme arzusu; bir tür kaos'a dönüşmek üzere kendi anlamlı bütünlüğünden vazgeçişin iması; dolayısıyla Lena bedende kendini yeniden kurmak üzere kendi bedeninden temiz bir vazgeçiş.

Bunu metinde destekleyecek başka veriler var mı diye bakmak gerekiyor. Kendisi için onu bozması ve kendisini Lena için bozma bastırılmış arzusu; madalyonun iki yüzü, Lena'yı bozarak, ona 'kendinde' tecavüz ettiğini söyleyen Witold. Söz konusu olan, Witold'un arzusunun işleyiş biçimlerine Lena'nın eklemlenmesidir işin aslı. Her şeyin merkezine yerleştirilen Lena-ağız'dan talep edilen, genel düzensizlik olarak kaos'a katılmanın giriş kapısını bulmaktır. Witold, sindirim sıvısının ağız değiştirmesini istemekle, pek çok şeyin yer değiştirmesini istemektedir gibi görünüyor.

Bu noktadan bakınca ortada bir Lena kalıyor mu, emin değilim. Bir Witold kalmadığı gibi. Sıvılar, akışkanlar, akışan enerjiler birbiriyle ilişkileniyor; ilişkisiz durumdaysalar ilişkilenmek için anlam düzenekleri inşa ediliyor. Her inşa faaliyeti yapı elemanlarının temasıyla mümkündür ve yapı elemanları reel nesneler olmayabilir eğer insan/anlam alanı içindeysek. Akışan enerji hatlarının birbirine eklenen borular gibi eklenmesi; ek yerleri olarak anlam düzenekleri.

Bergleyen Bay Leon ve Ti ri ri!

Ev sahibi Bay Leon, bu tuhaf misafirlerin gelişiyle başlayan sıra dışı olaylara biraz ara vermek, yeni evli birkaç çiftin de dâhil olacağı bir at arabalı gezinti düzenlemek fikriyle ortaya çıkar. Dawidek'in öldürülmesinin gölgesi, olayların ve insanların yeni ve karanlık bir biçim almasına yol açmıştır ve bir bakıma kediden kaynaklanan bu haleti ruhiye, hepsini yormaktadır. Dolayısıyla *spiritus movens'i* (harekete geçiren ruh) (s. 97)kedi olan bir eğlence turu düzenlemek, eski rutin ve sürdürülmesi görece kolay olan tekdüze yaşamlara dönmek için bir kırılma imkânı yaratabilir. Tekdüze'nin dışına çıkışa karşı bir panzehir olarak, yeni bir kırılma ile tekdüze'nin içine bir dönüş hamlesi.

Gezinti, Katasia hariç hepsini yeni bir gerçeklik zeminine taşımıştır fakat "… serçe uzakta kalmıştı, ama varlığı zayıflamamıştı, uzakta bir varlık haline gelmişti, o kadar" (s. 101) diye durumu açıklar Witold.

Bay Leon'un sakladığı birkaç küçük giz vardır ki gezinti bunların ortaya çıkmasına vesile olduğu gibi bize Bay Leon üzerinden birkaç kapalı alana göz atma fırsatı da sunacak biçimde gelişir.

İlkin Bay Leon'un "dünya görüşü" üzerinde kısaca durmakta yarar var. Bir alıntı çalışmayı kolaylaştıracak: "Ne yapıyorsunuz burada?"

"Hiç, hiç, hiç, hiç, hiç" dedi keyifle ve güldü.

"Sizi böyle mutlu eden ne?"

"Ne mi? Hiç! Tam da bu: hiç! Ha, hadi bakalım söz oyunu, hım… 'Hiç' beni mutlu ediyor iyi yürekli, saygıdeğer yol arkadaşım, dostum, çünkü 'hiç' yaşam boyu yapılan tek şeydir. İnsancıklar, durur, oturur, yazar… ve hiç. İnsancıklar, satın alır, satar, evlenir, evlenmez –ve hiç. Ben bir insanyum, ağaç kökünün üstünde oturuyuryum– ve hiç. Maden suyu." (s. 124)

Pasaj Bay Leon'un işiyle ilgili uyarıları da 'hiç!' diye karşılamasıyla sürer. Bay Leon uzun bankacılık memuriyetini bitirmiş ve emekliliğini yaşamaktadır. Ailesiyle birlikte, pansiyonunu işleterek. Bundan başka sıkıcı birisi gibi görünür. Pek düşünmeyen, durağan kafalı sıradan bir emekli. Ancak Witold'un fark ettiği bir şey vardır ki bu, Bay Leon'u ilginç biri kılıyordur. Bay Leon, aile ve misafirleri topluca yemeklerini yerken dikkatleri başka yerlere çeker ve masanın altında mastürbasyon yapar sık sık. Witold'un fark ettiği budur işte.

İnsanların içinde mastürbasyon yapması yüzüne vurulduğunda bunun özel adını açıklar: Berglemek! Bay Leon Witold'u da kendi berglemek kadrosuna katmak ister. Söz konusu olan Witold'un kızı Lena'ya yönelik ilgisini ileri sürerek bir tür ortaklık teklifidir; bu durumda ikisinin de saklayacak iyi bir şeyleri vardır ve bir suç ortaklığı için elzem olan da budur zaten. Witold onun kızını düşünerek bergleyecektir, Bay Leon ise Tanrı bilir neyi düşünerek.

Berglemek, mastürbasyona Bay Leon'un verdiği isimdir. Daveti okuyalım: "… Çünkü siz benim kızımla, … Helena-Lena'yla kendi berginiz içinde, berge ber bemberg yapıyorsunuz! Bergle. Gizlice. Görmedim mi sanmıştınız?.. Seni saman altından su yürüten seni! Benim küçük kızımla berg! Gizliberg, âşıkberg, evli kızımın eteği altında bergleyip, onun ilk bergaşığı olmak ha? Tri, ri, ri!... Demek bergledinizi? Sizi gidi sizi. Ben de bergliyorum. Birlikte bembergleyeceğiz…" (s. 132-133)

İki nokta dikkat çekiyor; ilki berg basitçe mastürbasyonun kodu, ikame bir kelime değil. "Kendi berginiz içinde" ifadesi, bunun daha çok, kendine ait, kapalı, dışarıyla alışverişi olmayan bir alanı işaret ettiğini, dolayısıyla bir tür otoerotizm gibi anlaşılmasının eksik kalacağını, daha çok içeri bazı şeylerin davet edilebildiği, bir iç yaşantı alanı olarak düzenlenen bir kazanılmış gizli bahçe olarak anlaşılmasının daha akla yakın olacağıdır. Bay Leon belli ki bu meseleyi etraflıca düşünmüştür. Yemek masası etrafında, birçok insanın gözü önünde ve gizlice, ama bakışların tesirini hissetmeye açık biçimde, başka varlıklardan yayılan enerjilere kapalı olmayı gerektiren otoerotizmin ötesinde bir yerde, başkalarıyla birlikte ama onlarla değil, etkilerine açık ama bunu yönetmeyi kotararak, böylece herkesi erotik eyleminin parçası kılarak ama erotizmine dâhil olmalarını istemeyerek ve engelleyerek, demek ki bütünüyle kendi denetimi altında bir cinsel eylemin parçası kılar. Witold'u davet ederken başvurduğu ifade, meseleye kızı Lena'nın da katıldığını bildirir bize: "Ben de bergliyorum."

Witold onun kızını düşünerek bergleyecektir ve Bay Leon kendi bergini bunun üzerine kuracaktır kuşkusuz; davetin asıl amacı budur. Kendi bergiyle ulaşamadığı bir alan varsa, Witold'un bergi üzerinden bu alana ulaşmak istemektedir. Böylece bir vekil penis atayarak kızına ulaşmasının anlamı, metinde karanlıkta bırakılan bir arzu tarzı olarak kalır.

Kavramlara yeni ekler getirerek onları komik biçimde bozmak, bir tür fiyaka yapmayla ilgili değildir. Bay Leon güçlü biçimde bu konuda uzmanlaşmıştır. Tıpkı berglemekte uzmanlaştığı gibi, yani kısaca söylenirse kendi kişisel anlam ve erotik alanını, kendine has bir tarzda inşa etmesinden bahsedilebilir. Böylece, bir tür oyunsulukla kavramlar ve cinsel ötekiler bozularak ve gerçek düzlemlerinden koparılmadan çarpıtılarak bir tür bozunma işleminden geçirilecek ve bu yoldan Bay Leon'un içine kabul edilecek ya da Bay Leon tarafından bu yoldan gidilerek dış dünyanın nesne ve kavramlarına dokunulacaktır.

Bay Leon, gerçek kavram ve insanları kendine göre yeniden inşa etmek bakımından bir tür sanatçı olmalıdır. Peki, bütün bunlar yukarıda açıklanan Hiç!e nasıl bağlanabilir? Witold'un sorularını hiç!le karşılamıştır. Mesele gerçekten bu olabilir Bay Leon için. Bütünü hiçtir; çünkü bütün her şey ele alınarak aslından saptırılabiliyorsa, elinde kalan anlam imkânı, erotik bütün imkânlar, artık altı boşalmış sallanan dişlere dönüşürler. Anlam bu bakımdan; değiştirilebilirliği, görecelliği; ikame edilebilirliği; yeniden tanımlanabilirliği ve bağlamından koparılmaksızın maksada uygun biçimde eğilip bükülebildiği oranda, nihai planda hiçtir.

Witold dağ isimlerini sorar. Açıklamak istemez Bay Leon. "Adlar önemli değildir" (s. 127) ve şu Ti, ri, ri. Sıkça çıkardığı ses, hiçbir anlam düzlemine yerleşmeksizin Bay Leon'un alametifarikası olur. Tri ri ri!

Anlaşılan orada bulunmak, kokmak, gölgede saklanmak, berglemek, *(kendi malınla takılmak)* etraftaki berglemek imkânlarını keşfetmek, kelimelere takla attırmak, cebinde pornografik fotoğraflar gezdirmek, yemek masası altında kendine dokunmak ve en önemlisi gözlüklerini silmek ona yetiyordur. Böylece, etrafında örgütlenilecek büyük anlam makinelerine sahip olmaya çalışmak, Witold'un yaptığı gibi, ilgisini çekmiyordur. Günün sıradan akışına katılıyormuş gibi yapıp hep bir adım dışında kalarak kendine inşa ettiği içi boş ve hiç!ten ibaret bir alanda bulunmakla iktifa ederek yaşamını sürdürür Bay Leon. Dolayısıyla berg alanına kızını da davet edebilir; erotik imkânlardan herhangi birisidir, çünkü listeyi oluşturan bütün elemanların nihai planda kendilerine ait bir ağırlık merkezleri yoktur. "Canını yakıyorsa neden zevk de vermesin" (s. 136). Bedensel algıların da birbiriyle yer değiştirebileceği bir evren. Dolayısıyla Bay Leon, hayatı içini boşaltarak, bir hiçte her şeyi eşitleyerek ve bütün bu elemanlara kendi özel anlamlarını atayarak bir tür vekil hayatı inşa ederek yaşamaktadır; hiç!

Gombrowicz, bu noktada tekrar tükürük bahsine dönecektir. Elbette oral bir ağ örmesini anlamaya çalıştık; şaşırmamalı.

Eğlenceli bir bölümle devam edelim:

"Toprağa baktım – yeniden baktım, otlarıyla… kesekleriyle…"

"Yalamak!"

"Ne?"

"Yalamak diyorum yalayışumberg… ya da içine tükürmek!"

"Ne diyorsunuz?! Ne diyorsunuz?! diye bağırdım."

"Bergin içine bembergle tükürmek!"

"Çayır. Ağaçlar. Ağaç gövdesi. Kader. Rastlantı. Panik olmaya gerek yok! 'Tükürmek' dediyse bu bir rastlantı… ama onun ağzına demedi." (s. 137)

"… Lena'nın ağzına tükürmekten başka hiçbir şey." (s. 150)

"Yemesine yiyordum da, ama iğrenerek yiyordum, gelgelelim iğrenç olan, dana eti değil bendim, yazık ki o bozulmuşlukla kendimi bozmuştum, her şeyi bozmuştum..... Yemek yeme, ağızla bağlanıyordu, her şeye karşın ağız yeniden başlamıştı, ağza tükürmek, yeniden ağza tükürmek… Yiyordum, hem de iştahla ve bu iştah bu tükürmeyle can ciğer olduğumun korkunç bir tanığı haline gelmişti…"(s. 154-155)

Bütün oral çözümlemeler için başa dönmeyelim. Ancak yemeğin başlangıcında iğrenme vardır, bitimine doğru iştah! Arada olan biteni bütünüyle aktarmadım. Kısaca özetleyeyim. Bay Leon biraz uzakta, Witold'un görüş açısı içinde besleniyordur. Yavaş, dikkatli bir beslenme. "Sanki yemek yiyerek kendi kendini tatmin ediyordu" diye bir gözlemde bulunacaktır Witold. Bedeni yiyerek doyurmak, onun sürekliliğine yapılmış bu en temel yatırım, elbette onun erotik sürekliliğinin garanti altına alınmasıdır ve bu bakımdan bile yemek yemek erotik bir etkinliktir. Kendini doyuran ya da *kendini doyuran!* Geziye başlangıçta katılan köylü rahip de beslenme alanında bu oral etkinliğe katılıyordur.

Ölü Ludwik'in Ağzına Sokulan Parmak

Finale yakın Witold, Lena'nın kocası Ludwik'in cesedini bulur. Özel biçimde. Bir ölünün ağır çağrısına uyarak. Tıpkı duraksayarak, akıştan saparak bir sapma olan asılı serçeyi kapatan ağaçlığın içine çekilmeleri gibi Witold da bir ağaç kümesi içinde Ludwik'in cesedinin ağır çağrısını duyacak ve bu çağrıya uyacaktır.

Witold cesetle oral bir bağ kuracaktır bu noktada. Tıpkı yaşamla ve yaşayanlarla kurduğu gibi, asılı ölüyle de aynı yoldan, oral yoldan bir ilişki, bir temas, bir anlam örüntüsü tesis etmek istercesine cesedin ağzına parmağını sokar. "Elimi uzattım. Parmağımı ağzına soktum." (s. 173)

Nihayet en açık biçimde, atıflar ve vekil anlamlarla değil, doğrudan ve kaçınılmaz olarak asma işiyle ağızlar birleşecek bir zemin bulmuş ve birbirlerine sonsuzca bağlanarak iki temel akarı birbirine artık tamamen tutturmuşlardır; teyellemekten çok öte bir sağlamlıkta. Asılma sapması ve bunun çağırdığı anlam arayışı ve ağızlar yıldız sisteminin büyük parlak delikli yıldızları iç içe geçmiş, anlam ve erotizm gibi iki ana akar, akılla kurulan ve bedensel olarak varlık durumunda bulunan erotik olan birleşmiş, aralarında hiçbir fark kalmamış ve bütün tonları silinmiş, bütünlenmişlerdir. Witold bu konuda bir eksik tespit ederek Lena'yı da asması gerektiğini düşünecektir. Lena asılırsa ağız bizzat kendisi asılacaktır doğal olarak. Bunu belki Witold'un anlam inşasının bütünüyle tamamlanması gibi düşünebiliriz.

Katolik Rahip ve Bertaraf Edilmesi

Ancak bu noktada, doğal olarak Witold'u da kesen, onu da kapsayan ve içini doldurarak geçip giden dinsel-ahlaki kodların eteklerinin Witold'un ayağına

kısa bir an dolandığına tanıklık ederiz. Kısaca alıntılayalım: "… başlangıçta fark etmemiştim onu, birden hastalık gibi ortaya çıkmıştı, oynatıp durduğu o köylü parmaklarıyla. Cüppesiyle, cennet ve cehennem. Günah. Aziz Katolik Kilisesi, anamız. Günah çıkarma hücresinin soğukluğu. Kilise ve Papa. Günah. Cehennem azabı… Günah çıkarma hücresinin soğukluğu.

Onu öyle şiddetle ittim ki sendeledi,

İterken bir yandan da korkuyordum, ne yapıyorum ben? Ne garip bir şey. Delirdim mi? Ya bağırırsa!

Yo, hayır. Elim o kadar zayıf bir direnişle karşılaşmıştı ki hemen sakinleştim. Durmuştu, bana bakmadı. Yüzünü iyice görüyordum. Ve ağzını. Elimi uzattım, parmağımı ağzına koymak istedim. Ama dişlerini kenetlemişti. Sol elimle çenesini tuttum, ağzını açtım, parmağımı soktum.

Parmağımı çıkardım ve elimi mendille sildim." (s. 177)

Oldukça stilize bir pasaj. Katolik kurumların hepsi, hiçbir bağlam ekseninde olmaksızın art arda yazılır ve hepsi bir kalemde, rahip belli bir neden olmaksızın itilerek silinir. Hamle meseleye açıklık kazandırır. Katolik dini, ona inananlar ve onun uygulayıcısı, ağızlarına parmak sokularak erotik alana çağrılır. Ama bu çağrılma o kadar da matah sayılmasa gerek; Witold mendiline siler parmağını. Bu kadarı yeterli. Ek olarak, Bay Leon'un kendini dinsellikle ilişkilendirdiği bazı parçalar var ki doğal olarak çalışılmaya değer, ancak maksat hâsıl olmuştur diye düşünmekten yanayım.

Bir Özet Denemesi

Özetlersek yeryüzünü işgal eden bütün varlık elemanları akışları içinde duraklarda yoğunluklar biçiminde katılaşır ve akmalarının belli bir tarzı vardır doğal olarak. Varoluşa gelme, bu bakımdan sürekli hareket halinde bulunma ve bunu doğasına göre yapma biçimindedir. İnsan düşünerek ve düşündüğü için belli bir anlam etrafında örgütlenmeye yatkındır; varlığa gelişinden bu yana varolma tarzı bunu gerektirir. Dolayısıyla bununla ilgili harcanacak bir mesai vardır; nihayet anlam alanının erotize bir tonu olduğu ve alt yapısının bu biçimde kurulduğu kabul edilirse, dinsel-ahlaki kod ve yönergelerin akarı bozmak, şeyleri olması gerektiği gibi olmaktan çıkarmaktan başka bir işlevi olmadığı ortaya çıkacaktır. Witold bunu iterek etkisizleştirir, oral bir saplanmayla bu alanı iğfal eder ve sonra bu alandan alınmış intikamın rahatlığıyla, elini silerek temizlenir ve akışın alanına geri döner.

Kaos Yağıyor!

Son alıntıya başvuralım; "Sessizleşti ve hiçbir şey duyulmuyordu artık; ben serçe Lena çubuk Lena kedi, ağızda bal kıvrılmış dudak duvar tümsek çizgi parmak Ludwik çalılar asılı duruyorlar ağız Lena orada çaydanlık kedi çubuk çit yol Ludwik rahip kedi çubuk serçe kedi Ludwik asılı çubuk asılı serçe asılı Ludwik kedi asacağım. Birden bardaktan boşanırcasına yağdı. Bol ve yoğun damlalar, başımızı kaldırıyoruz, yağıyor, su vurmaya başlamıştı, rüzgar çıktı, panik, herkes en yakındaki ağaca koştu, ama çamlar sızdırıyor, akıtıyor, damlatıyor, su, su, su, saçlar ıslak, omuzlar, baldırlar ıslak, önümüzdeyse karanlık daha da karanlık oluyor, yalnızca fener ışıkları, yer yer umutsuzca onu aralamaya çalışıyor, aşağıya düşen dimdik bir su duvarı, o zaman bu fenerlerin ışığında nasıl yaydığı, düştüğü aktığı görülüyor, dereler, çağlayanlar, göller, akıyor, şırıldıyor, göller, denizler, lıkır lıkır akan su seli ve saman çöpü, çubuk, yaprak, suyla taşınıyor, gözden kayboluyor, derelerin birleşmesi, nehirlerin oluşumu, adacıklar, engeller, setler, menderesler, yer gök sel, akıyor, koşuyor…" (s. 181)

Okuyalım. Ludwik'in ölümü bile anlam ve oral erotizm arasında bir yerde salınan küçük bir ayrıntıdır. Witold için kaos'tan kurtarılıp anlam alanına kazandırılacak şeylerle erotik olanın kaos'a dâhil oluşu arasındaki gerilimi çözmek mümkün görünmez. Halen asmalarla ağızlar arasında salınmaktadır. Sonra kaos'un kestirilemez döngüsü uyarınca yağmur bastırır. Tamamen akışın bastırması gibidir ve anlamı, sadece akmaktan ibarettir. Böylece insanların kurduğu anlam düzeneklerinin, ilişkilenme tarzlarının kesintiye uğratılmışlığı, bir türlü eklemlenememesi, parçalanmışlığı, bu sonsuz kuvvetteki akışın etkisi altına alınır ve insan olmanın bütün imkânları boğulur. Çünkü artık geçerli olan akan doğa, böylece tükürüklü ağız, varoluşun sürekliliği, bunun berglemesi, doğanın bir elemanı olarak insan tekinin akıştaki yerinin anlatılması kendine, işeme olarak, tükürme, su içme, arzulama, beslenme olarak, anlamsız bir akışın esas anlama tekabül etmesi olarak, hiçbir ahlak ve dinsel kodun içine giremeyeceği, sızamayacağı, bunu yapabiliyorsa yine bu akışa uyum sağlayarak yapabilmesinin teşhir edilmesi olarak, büyük bir doğa eylemi olarak insanın kendisinden çok daha büyük bir doğa eylemine maruz kalması, yine doğa elemanlarından birisine sığınması, ağaçların koruyuculuğuna; ve Lena'nın, Lena-ağız'ın hastalanacak kadar üşümesi, anlam alanının sönüp gitmesi ve apaçık baskınlığıyla akan doğanın bütün zaruretleriyle insanı kendine katması olarak; Ti ri ri!

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

"Batı'da doğmuş olan demokrasiye yeni bir yaşam vermeliyiz ki dünyanın dört bir tarafındaki tüm otoriter erklere karşı mücadele etsin."

Klasik toplumbilimin en önemli figürlerinden Alain Touraine, *Toplumların Sonu*'nda ekonomik kriz olgusunun toplum üzerindeki etkilerini incelemeye devam ediyor. Ama bu defa Evrensel İnsan Hakları'nı temel alan yeni bir öznenin ve yeni bir toplumun gerekliliğini haykırarak...

"Tarihin sonuna gelmedik, ama yeni deneyim ve siyasal tartışma alanlarının oluştuğunu görüyoruz... Acımasız duruma dönen bir dünyada mı, yoksa tam tersine Big Brother'ın mutlak egemenliğine giren bir dünyada mı yaşıyoruz?"

Toplumların Sonu
Alain Touraine
Çeviren: Olcay Kunal
Cogito, 484 s.



www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

geçen sayıdakiler

Bugünün Distopyası

Cogito / Sayı: 90

Cogito'dan / Bugünün Distopyası **Yeni Perspektifler /** A. J. Bartlett ve Alex Ling: Kategorik Buyruk • Buket Türkmen – Ozan Zeybek: Geçmişle Yüzleşmek: Almanya ve Türkiye'de Hafıza Siyaseti **Dosya: Bugünün Distopyası /** Aslı Çalkıvik: Distopya: Egemenin Ütopyası • Onur Ağkaya: Bir Reklam Arası: Distopya • Elifsu Tanyeri: Stiegler Düşüncesinde Birlikte Yaşamın Krizi: Distopya, Robotlar ve Farmakolojik Teknoloji • Zeynep Direk: Emel Şahinkaya Resimleri: Ütopyadan Distopyaya • Onur Kartal: *Biyopolitik Distopya:* Yorgos Lanthimos Sinemasından "İnsan" Manzaraları • Aslı Daldal: *Taşra Üçlemesi*'nden *Kış Uykusu*'na Nuri Bilge Ceylan'ın Distopik Yolculuğu • Ece Ceylan Baba: Kanal İstanbul: Ütopya mı, Distopya mı? • Özen Nergis Dolcerocca: Tekno-Distopyaların Cinsiyeti: Ovidius'tan *Westworld*'e İnsansonrası Yaratılış Mitleri **Odak: Vatandaşlık Rejimi, Cinsellikler ve Beden Siyaseti /** Cenk Özbay ve Maral Erol: Vatandaşlık Rejimi, Cinsellikler ve Beden Siyaseti • Evren Savcı: Trans Seks İşçileri ve Derin Vatandaşlık • Haktan Ural: Türkiye'de Bir Mekân Stratejisi Olarak *Queer* Yuva İmkânları • Volkan Yılmaz: Türkiye'de Cinsel Sağlık Politikaları ve Haklar • Ayşecan Terzioğlu: Vatandaşlığı Biyoiktidar ve Sağlık Eşitsizlikleri ile Tartışmak • Cenk Özbay: İstanbullu Homonormativite ve Üst-Orta Sınıf Gey Erkekler **Kitap /** İmge Oranlı: Hannah Arendt ve Siyasette Yalan **Geçen Sayıdakiler /** Hermeneutik • Yazarlar Hakkında

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

"Erkeğin göremediğini görebilir mi kadınlar?"

Var olan kuramlara getirdikleri yeni yorumlar ve yöntemlerle psikanalizin ufkunu genişleten on dört kadın…

Ruhun Kadınları: Psikanalizin Öncü Kadınları

Psikanaliz çoğunlukla bir "erkek işi" olarak algılanmıştır. Ne ki psikanaliz tarihine kadınlar da, hem de daha ilk zamanlardan itibaren katkıda bulunmuştur. Yirminci yüzyılın başlarında psikanalizin Öncü kadınları ruh hakkında ilk adımlarını atmaya başlamışlardır. Avrupa'da o dönemde kadınlar kendi davaları için harekete geçmişken, ruha gönül veren kadınlar bilinçdışı, kadın, cinsellik ve çocuk hakkında yeni bir bakış getirirler.

Ruhun Kadınları, kimi zaman trajik ama her zaman sıradışı bir hayat sürmüş yirminci yüzyılın on dört kadınını anlatıyor, anıyor. Onlar olmasaydı bugünün kadınları başka türlü düşünme hakkına sahip olamazdı.



Ruhun Kadınları
Psikanalizin Öncü Kadınları
Isabelle Mons
Çeviren: Öncel Naldemirci
Cogito, 280 s.

www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

Yazarlar Hakkında

Georgia Axiotou: İngiliz Dili ve Karşılaştırmalı Edebiyat doktora derecesini 2009 yılında Edinburgh Üniversitesi'nden aldı. Aynı bölümde öğretim görevlisi olarak çalıştı. Koç Üniversitesi İngiliz Dili ve Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde öğretim görevlisi. 2010 yılında Institute for Advanced Studies in the Humanities (IASH) araştırma kurumunda doktora sonrası araştırmacı olarak çalıştı. Sömürgecilik sonrası bağlamda etik ve siyaset açısından cemaatlerin önemini incelediği bir araştırma üzerinde çalışıyor.

Franco "Bifo" Berardi: 1948 doğumlu İtalyan Marksist kuramcı. Sanayi sonrası kapitalizm koşullarında medya ve enformasyon teknolojilerinin önemini vurgulayan çalışmalarıyla tanınmıştır. 1975'te *A/ traverso* dergisinin kurucuları arasında yer aldı ve derginin en başarılı olduğu 1981 yılına kadar dergide çalıştı. Aynı zamanda İtalya'nın ilk serbest özel radyosu olan meşhur Radio Alice'in de kurucu kadrosu arasındaydı ve 1976-78 yıllarında radyoda yoğun olarak çalıştı. İtalya'da 1970'li yıllarda Autonomia hareketi içinde yer alan başka birçok insan gibi Berardi de Paris'e giderek Félix Guattari ile şizoanaliz konusunda çalıştı. Eserlerinden bazıları: *The Soul at Work, From Alienation to Autonomy* (*Ruh İşbaşında*, Metis Yayınları, 2012); *After the Future* (*Gelecekten Sonra*, Otonom Yayıncılık, 2014); *Precarious Rhapsody* (2009).

Jodi Dean: Siyaset kuramcısı. Mekan politikaları ve siyaset üzerine çalışıyor. *Feminism and the New Democracy* (1997), *Cultural Studies and Political Theory* (2000, Paul A. Passavant'la birlikte), *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri* (2004, Jon Anderson ve Geert Lovink'le birlikte), *Reformatting Politics: Information Technology and Global Civil Society* (2006) gibi kitapların editörlüğünü yaptı. Kitaplarından bazıları: *Solidarity of Strangers* (1996), *Aliens in America* (1998), *Publicity's Secret* (2002), *Zizek's Politics* (2006), *Democracy and Other Neoliberal Fantasies* (2009), *Blog Theory: Feedback and Capture in the Circuits of Drive* (2010), *Komünist Ufuk* (YKY, 2014).

Mark Fisher: 1968 doğumlu İngiliz kültür teorisyeni ve eleştirmen. Londra Üniversitesi Goldsmiths Görsel Kültür Departmanında öğretim görevlisi oldu. *The Wire*, *New Statesman*, *Sight and Sound* vb. yayınlarda müzik ve sinema eleştirileri yazdı. Eleştirel teori, kıta felsefesi ve kültürel çalışmalar alanında çalışan Fisher, 2017 yılında hayatına son verdi. Eserleri: *Capitalist Realism* (Zero Books, 2009), *Ghosts of My Life* (Zero Books, 2013), *The Weird and the Eerie* (Repeater Books, 2017).

Özgür Gürsoy: Lisans eğitimini iktisat ve felsefe alanlarında yaptıktan sonra doktorasını felsefe alanında Emory Üniversitesi'nde tamamladı. İzmir Ekonomi Üniversitesi'nde ders vermektedir. İlgi alanlarından bazıları: Eleştirel Kuram, İletişim Felsefesi, Tarih Felsefesi, Toplumsal Bilimlerin Yöntemsel Sorunları.

Terence Holden: ABD Dartmouth College'da ve Fransa, Paris IV üniversitesinde felsefe öğrenimi gördü. Felsefe doktora derecesini Edinburgh Üniversitesi'nden aldı. Boğaziçi Üniversitesi'nde öğretim görevlisi. *Levinas, Messianism, and Parody* (Bloomsbury, 2013) kitabının yazarı.

Savaş Kılıç: 1975'te doğdu. İstanbul Üniversitesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirdi, ardından Paris X - Nanterre Üniversitesi'nde dilbilim ve dil felsefesi anlanında doktoraya devam ettiyse de bitiremedi. İngilizce ve Fransızca'dan çevirileri, çeşitli dergi ve kitaplarda yayımlanmış yazıları var. Eylül 2009'dan bu yana Metis'te çalışıyor, edebiyat dışı metinleri yayıma hazırlıyor.

Hüseyin Kıran: Hüseyin Kıran 1965 yılında Amasya'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü'nde okudu. Halen İstanbul'da yaşıyor

Pierre Macherey: Marksist edebiyat eleştirmeni Macherey, öğrencisi olduğu Louis Althusser ve Etienne Balibar ve Jacques Ranciere'le birlikte *Kapital'i Okumak* kitabını yazdı. Fransız postyapısalcılığı ve Marksizminin kilit figürlerinden olan Macherey'in eserlerinden bazıları: *Pour en théorie de la production littéraire* (éditions Maspéro, 1980); *Hegel et le société* (PUF, 1984); *Hegel ou Spinoza* (La Découverte, 2004).

Mert Bahadır Reisoğlu: Yale Üniversitesi'nde Felsefe lisans öğrenimi gördü. New York Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nden doktora derecesini aldı. Koç Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde öğretim görevlisidir.

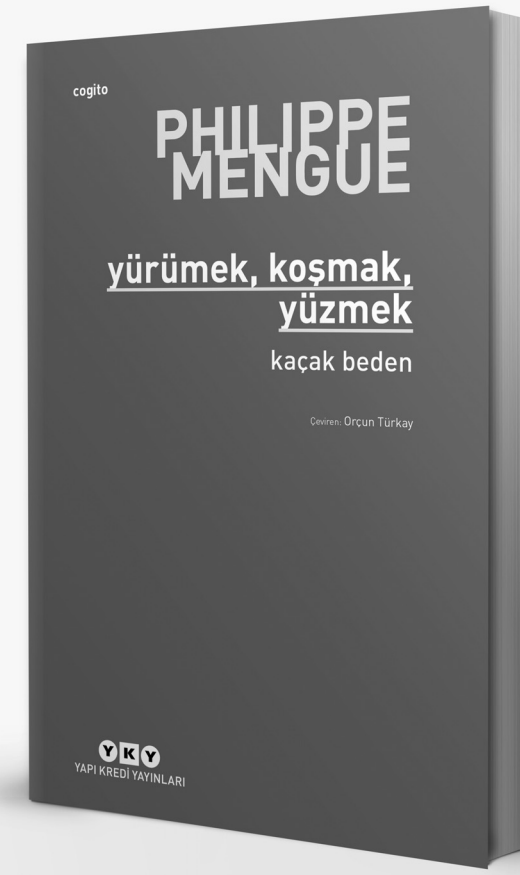
Andrea Rossi: Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktora sonrası araştırmacı olarak çalışmaktadır. Araştırma alanları yirminci yüzyıl kıta Avrupa'sı felsefesi ve siyaset teorisidir. Doktorasını İngiltere'de, Lancaster Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü'nde Prof. Michael Dillon'ın danışmanlığında tamamladıktan sonra İngiltere'de St. Andrews Üniversitesi ve Chester Üniversitesi'nde sözleşmeli öğretim görevlisi olarak çalıştı. Uluslararası yayınlarından sonuncusu *The Labour of Subjectivity: Foucault on Biopolitics, Economy and Critique* (Rowman and Little, 2016) adlı kitabıdır.

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Beden nasıl felsefe yapar, jimnastik alıştırmaları yaparken bize ne söyler?

Philippe Mengue *Yürümek, Koşmak, Yüzmek*'te Rimbaud'nun Habeşistan'daki günlerinden Rousseau ve Kerouac'ta sıkça rastlanan yola koyulma fikrinin felsefi incelemesine, tanrısal tapınma aracı olarak antik spor müsabakalarından bedenin denizde aldığı "oluşlar"a varıncaya dek, spor ve hareket halindeki beden üzerine sistemli düşünce egzersizleri yapıyor.



Yürümek, Koşmak,Yüzmek
Kaçak Beden
Philippe Mengue
Çeviren: Orçun Türkay
Cogito, 244 s.

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber