cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 114-115 - Yaz-Güz 2024

Gelecek



Odak: Quentin Meillassoux

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

cogito

Gelecek

Sayı: 114-115 Yaz-Güz 2024

Yapı Kredi Yayınları: 6465

Reklam ve Halkla İlişkiler:
MİNE BÖLEN

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
https://www.yapikrediyayinlari.com.tr
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
facebook.com/yapikrediyayinlari
twitter.com/YKYHaber
instagram.com/yapikrediyayinlari
E-posta: cogito@ykykultur.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.

Bu dergideki makalelerin süresiz olarak, tüm dünyada, baskı adet ve sayısı YKKSY tarafından belirlenmek suretiyle istenilen sayıda çoğaltılması, basılması, satışı, dağıtımı, telli veya telsiz araçlarla satış ve teknolojinin geldiği nokta ya da yeni gelişmeler çerçevesinde elde edilecek tüm olanakları içeren şekilde, her türlü dijital format ya da ortamı kapsamak üzere veya diğer biçimlerde dağıtım veya sunum ve gerçek kişilerin seçtikleri yer ve zamanda esere erişimini sağlamak suretiyle umuma iletim haklarını yapılacak tüm baskıları kapsamak üzere yayımlanma hakkı Yapı Kredi Yayınları'na aittir.

Sertifika No: 44719

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 114-115 Yaz-Güz, 2024
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

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
ASYA BASIM YAYIN SANAYI TIC. LTD. ŞTI
15 Temmuz Mah. Gülbahar Cad.
No: 62/B Güneşli - Bağcılar / İstanbul
Telefon: (0 212) 693 00 08
Sertifika No: 52508

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Gelecek

Yeni Perspektifler

9 • Cansu Öcel: Ten Ontolojisinin Zamansallığı: Merleau-Ponty ve Müzik

29 • Armağan Öztürk: Geçmişi Gelecekle Birlikte Düşünmek: Cumhuriyet'in 100. Yılında Atatürk Cumhuriyetinin Siyaset Felsefesi Üzerine

Dosya: Gelecek

47 • Güçsal Pusar: Endişe ile Umut Arasında Gelecek: Bloch ve Heidegger

81 • Ernst Bloch: Umut Hayal Kırıklığına Uğrayabilir mi?

88 • Toros Güneş Esgün: Bir Gelecek Kipi Olarak Hayal Kırıklığı: Nietzsche ve Adorno'dan Karasu'ya

106 • Fredric Jameson: Sosyalistlerin Neden Ütopyalara İhtiyacı Var?

121 • Beverley Best: Ütopya Sorunu: Kapitalizm, Depresyon ve Temsil

145 • Evrim Kaya: Gelecek Resimleri, Tasvir Yasağı, Tasvir Yorgunluğu

165 • Frédéric Neyrat: Geleceği Ele Geçirmek: Öngörü Toplumları Çağında Zaman ve Politika

182 • Pınar Üzeltüzenci: Bugünü Yarınla Disipline Sokmak: Bir Şantaj Aracı Olarak Gelecek

190 • Briohny Walker: Kırılgan Zaman: Kuir Antroposen Gelecekler

210 • Nazlı Ökten: Sosyal Bilimlerin Geleceğini Umutla Düşünmek: Dağa Hoşgeldiniz

219 • Emre Şan: Gelecekte İnsan ve Makine Etkileşimini Hangi Modelle Düşüneceğiz?

240 • M. Arif Koşar: Marx, Otomasyan ve Çalışmanın Geleceği

Odak: Quentin Meillassoux

262 • Kağan Kahveci: Sunuş:

265 • Quentin Meillassoux: İlahi Yokluk: Açılış Argümanı

270 • Quentin Meillassoux & Sinziana Ravini: Söyleşi: Geleceğin Arkeolojisi

295 • Sercan Çalçı & Kağan Kahveci & Quentin Meillassoux:
Söyleşi: "Üstün Onurumuz Ortak Budalalıktan Gelir"

Söyleşi

310 • Melisa Yıldırım & Ulaş Bager Aldemir: David Le Breton'la Söyleşi:
Antropoloji Bana Yaşamayı Öğretti

223 • Ulaş Bager Aldemir & Fatma Sıla Sandal: Frédéric Gros'la Söyleşi:
Yürümek, Dünyayı Ekolojik Bir Biçimde Sahiplenmektir

327 • Geçen Sayıdakiler

328 • Yazarlar Hakkında

Gelecek

Güçsal Pusar'ın birbirinden radikal biçimde farklı, felsefeleri birbiriyle çelişen ama insanı özü itibarıyla zamansal bir varlık olarak ele alan iki Alman düşünürün, Ernst Bloch ve Martin Heidegger'in, felsefe tarihinde layıkıyla ele alınmamış olan geleceğe atfettikleri önem üzerinden birlikte okuduğu ve tartıştığı yazısıyla açıyoruz "Gelecek" dosyasını. "Saf beklemenin kendini varlık olayına teslimi, nesnesizliği ve niçinsizliği, 'insandaki en iyi yanı' söndürerek onu nihilizmin sessiz işbirlikçisi yapardı Bloch'un gözünde: Bir Şey'in beklentisini içinde taşımayan bekleyiş, son tahlilde Hiç'i bekliyordur… Heidegger içinse umuttaki ütopik beklenti, varlığı imalat perspektifinden anlayacak, yani dünyayı modern teknolojinin iradeci ve planlamacı merceğinden görecek ve maddede insan emeğine malzeme bulacaktır: Ütopyanın Her Şey'i varlığın hiçliğinin, yani tecellisinin sonluluğunun unutulmasıdır, ölümdeki hakikatin inkârıdır.… Geleceğin önceliği fikrinde birbirlerine bir madalyonun zıt yönlere bakan ama sırt sırta duran iki yüzü kadar yakınlarsa da nihayet gerçekten de ayrı dünyaların düşünürleridir: Ölümü bekleyen ile umut edenin dünyaları farklıdır."

Toros Güneş Esgün, olup bitmişliği, geleceğe yapılan bir yatırımın olmamışlığını, bir kırılmışlığı içeren, dolayısıyla gelecekten çok geçmişle ilişki içinde belirlenen "hayal kırıklığı" duygusunu bir gelecek kipi olarak ele alıp umutla ilişkilendiriyor "Bir Gelecek Kipi Olarak Hayal Kırıklığı: Nietzsche ve Adorno'dan Karasu'ya" başlıklı yazısında. Hayal kırıklığı duygusuna karşı kayıtsızlıkta birleşen Nietzsche ve Adorno'dan farklı olarak, hayal kırıklıklarından doğan bir gelecek ufkunu gerçek başlangıçlar olarak düşünmenin imkânlarını araştırmak için Bilge Karasu'nun *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*'na, putların değil, ikonoklastların alacakaranlığından ışıyan bir gelecek ufkuyla kapanan anlatıya uzanıyor. "Çünkü hayal kırıklığını arzu etmek, her ne kadar umuttan bile daha irrasyonel görünüyor olsa da olumsallıkla ve başkalıkla, yani gelecekle

yüzleşme bakımından bir erginleşme ve idrak anına kucak açmak, eleştiriyi somutlaştırmak demektir."

Bu yazının kaleme alındığı sırada ölüm haberi gelen Marksist eleştirmen Fredric Jameson, bugünden radikal biçimde farklı bir gelecek tahayyül etme çabasının siyasal önemini tekrar vurguladığı son yazısı "Sosyalistlerin Neden Ütopyalara İhtiyacı Var?"da, geleceğin esasen şimdiyle aynı olmasına çabalayan satükoya karşı bugün boğulmuş durumda olan Ütopyacılığın

dönüştürücü işlevine dikkat çekiyor. "Hâlâ bir Sartrecıyım ve Ütopyaya, komünizme, politikaya –ve muhtemelen ileride, bizzat varoluşa– dair başka yanlış anlamaları düzeltmeye çalışırken hâlâ bu tarafgirlikle hareket ediyorum. Diğer pek çok şey gibi bu da nihilizmle kolayca karıştırılabilir ya da belki de, içerdiği nihilizmden tanınabilir, demeliyim. Fakat her zaman olduğu gibi, ben yine argümandaki temel bir belirsizliği vurgulamak istiyorum: Yaşamın hiçbir anlamı olmayabilir ya da yaşamın anlamı, tür olarak temel bir işlevimizin olması, ama bu işlevi yerine getirir getirmez bize artık ihtiyaç kalmadığı için eskimiş bir ayakkabı gibi bir kenara atılmamız da olabilir. Benim tek söyleyeceğim ise: Bu anlamsız yaşama anlam veren, biziz ve bunu bizim yerimize Doğanın yapmasına ihtiyacımız yok"

Jameson'ın toplumsal tahayyülü harekete geçirmenin yeni bir biçimi olarak öne sürdüğü ve bilişsel haritalama adını verdiği temsil işlevinin yüceltici politik potansiyeli Beverley Best'in "Ütopya Sorunu: Kapitalizm, Depresyon ve Temsil" başlıklı yazısının çıkış noktasını oluşturuyor. Çağdaş küresel sermaye dinamiklerinin bir haritasını çıkarmanın kapitalist gelişimin önceki aşamalarına kıyasla nasıl çok daha çetrefil bir hal aldığını vurgulayan Best, Julia Kristeva'nın depresif öznesini ve bu öznenin geçmişe saplanıp kalmışlığını kolektif öznenin, kapitalizmin ötesine geçen ütopik bir tahayyül oluşturmasını teşvik eden algı ve temsil yetisindeki çöküşün bir alegorisi olarak okuyor bu yazısında. Nostaljik, durağan bir geçmişe saplanıp kalmış öznenin çöküşü, toplumsal düzlemde temsil kapasitesinin sekteye uğratılmasının, "*tarihsel* duyarlılığın –tarihsel sürekliliği, diğer bir deyişle, geçmiş, bugün ve gelecekte olabilecek olan arasındaki mecburi bağlantıyı algılayıp temsil etme yeteneğinin– yaygın şekilde ve kolektif olarak dibe batırılışının resmi" bu okumada.

Evrim Kaya "Gelecek Resimleri, Tasvir Yasağı, Tasvir Yorgunluğu" başlıklı yazısında, Marksist gelenekte devrimci gelecek düşüncesinin tasvir yasağıyla sıkı bağının arka planına karşı, her boşluğa ve duraksamaya tasvir ve imajlarla set çeken günümüzde gelecek tasvirlerine yakından bakıyor: Ütopyalar, dis-

topyalar ve kıyamet resimleri. "Yekpare ve bozulmaz bir freski çizen ustalıklı bir senkronla değil, resimlerin yırtıldığı, baştan çizildiği, ellerin yanıldığı, durduğu, düşündüğü, ancak kesilmediği yaratıcı bir kavgayla. Evet, tasvir de diyalektiğin işidir. Öte yandan, tek bir zihnin içinde yalnız kaldığımız anlarda da geleceği hayal etme dürtüsünün gücünü yadsıyamayız. Mutlak tasvir yasağı mümkün değildir... Böyle *oturduğumuz yerden* kurulacak en güzel hayallerin başında, evet, kavganın bitmiş, bir sonraki kavganın işaretlerinin havada henüz belirmemiş olduğu o yorgun ve tatlı sessizlik anının hayali geliyor: Seyircisinin yakasına yapışmayan filmlerin, film başlamadan önce ya da bittikten hemen sonra yazılar belirmeden perdede bıraktığı o birkaç saniyelik karanlık gibi."

Pınar Üzeltüzenci "Bugünü Yarınla Disipline Sokmak: Bir Şantaj Aracı Olarak Gelecek"te Aydınlanmacı geleneğin kök metaforu olan ilerlemenin ve geleceğin taşıdığı tarihsel yükle bugünü ve gayrımeşru sayılan halk ve kültürleri sömürgeleştirmek için nasıl kullanıldığını araştırıyor. "Gelecek bazıları için umut, bazıları için kaygı anlamına gelen, bugünü bazıları için motive bazıları için de sabote edebilen bir kavram olarak kullanışlı bir mevkiye sahiptir. Yeni sömürgeciliğin neredeyse norm olduğu kapitalizmin can yakan gerçekçiliği içinde bu kavramı belki de en iyi özetleyen metafor "şantaj" olabilir. Gelecek sadece seçkin bir insanlığı kapsayan bir hümanizmin ellerinde liberal bir oyalama taktiği ve bazıları için hayatı bugünden yaşanmaz kılan bir işgalcidir."

Briohny Walker "Kuir Antroposen Gelecekler" başlıklı yazısında, yeni bir çağı adlandıran, zamansallıkla yakından ilişkili Antroposen'i kapitalist yeniden üretimin başarısızlığı, öngörülen kapitalist geleceklerin çuvallayışı olarak okuyor ve bu başarısızlığı alternatif gelecek imgeleri tasarlamak için siyasi bir fırsat olarak konumlandırıyor. Antroposen'in Marksist ve sömürgecilik karşıtı okumalarını kuir teorinin yanı sıra siyah ve Yerli fütürizmleri de dahil olmak üzere diğer marjinalleştirilmiş söylemlerle temasa geçirerek farklı gelecek modellerini ve bunların peşinden gitme stratejilerini araştırıyor.

Nazlı Ökten "Sosyal Bilimlerin Geleceğini Düşünmek: Dağa Hoş Geldiniz" başlıklı yazısında Bloch'un umuda felsefe getirme çabasının ve Immanuel Wallerstein'ın gerçeklikten çok daha zengin olan Mümkün'ü düşünme, araştırma, analiz etme çalışmasını, yani "ütopya bilgisi" adını verdiği şeyi sosyal bilimlerin merkezine oturtma çağrısının kılavuzluğunda sosyal bilimlerin geleceğinin ve bugün sosyal bilimlerin geleceğe nasıl katkıda bulunabileceğinin izini sürüyor.

Frédéric Neyrat "Geleceği Ele Geçirmek: Öngörü Toplumları Çağında Zaman ve Politika" yazısında, denetim toplumlarından, denetimin bilgisayar ve veri tabanlı tedbirlerle iyice yoğunlaştığı öngörü toplumlarına geçişte geleceği sabitleme stratejilerine karşı onu nasıl tekrar ele geçirebileceğimizi araştırıyor. Bireylerin ve kolektiflerin bilişsel olarak düzenlenmesini ve denetlenmesini sağlayan dijital veri haznesiyle öznelerin niyetlerinin hesaplandığı bu sabitleme stratejileri, niyetle eylem arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak geleceği öngörülemezlikten arındırıldığı katı bir özdeşlik, eşdeğerlik rejimi kuruyor. Öngörü iktidarının senaryolarının kaçınılmazlığına, bu senaryoları da meşrulaştıracak karşı-senaryolarla, benzer zamanı dondurma girişimleriyle yanıt vermek, benzer düz kronolojiler üretmek yerine, her "yeni"nin başlangıcını karanlıkta, olumsuzlamada tespit eden Schelling'den ilhamla, "geleceğin daima gelecekten önce gelen bir gelecek-olmayanın olumsuzlaması" olarak ele almakta görüyor çıkışı Neyrat. Geleceği senaryolaştırmaya karşı durarak onu ait olduğu karanlığa çekmek, reddettiğimiz gelecekleri olumsuzlamak, demek arzu ettiğimiz şeyi umut etmekte.

Arif Koşar "Marx, Otomasyon ve Çalışmanın Geleceği" başlıklı yazısında, otomasyon dalgasıyla birlikte çalışmaya dayalı kapitalist toplumun temellerinin çözüldüğü ve yeni bir toplumun kendiliğinden ortaya çıkmakta olduğu tezini Marx'a dayandırma çabalarını ele alıyor. Marx'ın sermaye birikimi bağlamında otomasyon, istihdam ve teknolojik işsizlik arasındaki ilişkilere dair görüşlerini ve Marx'tan yola çıkarak otomasyon konusunda farklı sonuçlara varan düşünürleri birlikte okuyarak, artan otomasyonun proleterleşmenin artmasıyla birlikte yürüdüğü sonucuna varıyor.

Emre Şan, "Gelecekte İnsan ve Makine Etkileşimini Hangi Modelle Düşüneceğiz" başlıklı makalesinde, insan makine etkileşimini tüm bilme biçimlerinin bir bilgi işlem sistemine indirgendiği analojik modelin ötesinde yeni bir anlayışla ele almanın yollarını araştırıyor. Felsefi açıdan sorunlu ve eksik kalan analojik modele karşı Canguilhem'in "genel organbilim" kavramını ve Stiegler'in insan-makine yaklaşımına getirdiği tarihsel ve antropolojik yaklaşımı takip ediyor. Gelecek dosyasının Odak bölümünde Kağan Kahveci'yle işbirliği içinde hazırladığımız Fransız filozof Quentin Meillassoux var.

Şeyda Öztürk

yeni perspektifler

Ten Ontolojisinin Zamansallığı: Merleau-Ponty ve Müzik

CANSU ÖCEL

"Özü şimdiden kurtulmak olan oluşun eşzamanlılığı budur işte. Şimdiden kurtulan oluş öncenin sonradan, geçmişin gelecekten koparılmasına izin vermez. Aynı anda iki yöne birden gitmek, iki yöne birden çekmek oluşun özüne aittir."
Gilles Deleuze,

"Müzik, herhangi bir sesin bir insana bedeniyle, yani zihniyle, duygularıyla, duyularıyla, iradesiyle ve metabolizmasıyla deneyimlediği bir anlam sunma imkanının hayata geçirilmesidir»
Thomas Clifton.

Giriş

Merleau-Ponty, *Göz ve Tin* adlı metninde *Görünür ve Görünmez*'de geliştirdiği ontolojinin kavramlarını kullanarak, sanatın, tenin yapısının görünür kılmadaki ayrıcalıklı gücünü, özellikle resim sanatı ve Cézanne üzerinden ortaya koymaya çalışır. Aynı metinde müzik, varlığın taslağı olmaktan öteye geçemeyeceği söylenerek bu çalışmanın dışında bırakılır. Ancak aşağı yukarı aynı dönemlerde kaleme alındığı bilinen ve ten ontolojisinin yapısının görünür kılınmaya, detaylandırılmaya çalışıldığı *Görünür ve Görünmez*'de[1] ya da bu

1 Bu çalışma Merleau-Ponty'nin ölümü dolayısıyla yarım kalmış ve ölümünden sonra çalışma notlarıyla birlikte yayımlanmıştır.

çalışmanın taslaklarında resme ya da Cézanne'a rastlanmaz. Bunun yerine müzik ve edebiyata dair örneklerle, özellikle de bu ikisinin birleştiği bir örnek olarak Proust ve onun "küçük cümle"si ile sık sık karşılaşılır. *Görünür ve Görünmez*'deki bu müziksel dönüşün sebepleri bu çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır.

Her şeyden önce, Merleau-Ponty'nin bir düşünür olarak sanat üzerine konuşurken maksadının, sanatın ne olduğunu söylemek, söz konusu sanat formuna dair tüketici tanımlar vermek olmadığını açıkça belirtmek gerekir. Merleau-Ponty'ye göre resim ve müzik, ontolojiye ve fenomenolojiye dair çeşitli problemlere çözümler sunan ve ten ontolojisinin iç içe geçmiş farklı yönlerini görünür kılmak konusunda benzersiz bir role sahip olan disiplinlerdir. Dolayısıyla bu sanat dalları arasında bir hiyerarşi olduğunu iddia etmek ne Merleau-Ponty'nin ne de bu çalışmanın amaçlarından biri değildir. Bu çerçeveden bakıldığında, *Göz ve Tin*'de müziğe yöneltilen eleştiri ile *Görünür ve Görünmez*'de müziğin kazandığı ayrıcalıklı konum, çelişik olmaktan çıkar ve hatta tamamlayıcı bir işlev kazanır. Açıklanacağı üzere bu dönüşün iki temel nedeni bulunmaktadır: bunlardan ilki, metnin belli bir anında hem *Göz ve Tin*'de hem de *Görünür ve Görünmez*'in büyük bir bölümünde irdelenen tersine çevrilebilirlik ve kesişim kavramlarının zamansal karşılığı olan "eşzamanlılığa" (*simultaneous*) yeni bir zamansal boyutun eklenmesidir. Bu, şimdiyi geçmişle iç içeliğinde düşünmemizi talep eden, ardışıklık (*successive*) ve döngüsellik ile tanımlanan, yeni bir zamansallıktır ki Merleau-Ponty bunun tenin zamansallığı olduğunu söyleyecektir. Gören ve görünür olanın, dokunan ve dokunulanın, işiten ve işitilenin kesişiminin aslında hiçbir zaman için tam bir örtüşme olmayacak olması bizi eşzamanlılığın ötesinde bir zamansallığa ve aynılığın, aşinalığın ötesinde bir fark düşüncesine götürmektedir. Diğer neden ise, düşünce ile zamanın bir araya gelişine, tenden düşüncenin (idea) ortaya çıkışına müziksel ideanın bir model teşkil etmesidir. Böylece resim ve müziğin farklı görünmezlik alanlarını görünür kıldığı ve bu iki nedenin, "Müzik Üzerine Yayımlanmamış İki Not"un da açıklanmasına karşılık geldiği gösterilecektir.

Çalışmanın amacı doğrultusunda, "Müzik Üzerine Yayımlanmamış İki Not"u alıntılayarak başlamak uygun gözükmektedir: İkinci not çalışmanın zamansallık bölümünü, ilki ise müziğin düşünce ile duyulur olanın kesişimsel anı olarak ele alınacağı müziksel idea bölümünü anlamamız için bize ışık tutacaktır.

1. Konser. 15 Kasım 1959 [Lénore] N.2 Performe eden [A. Bender] Müzik anlam modelidir- dilin kendisinden üretildiği bu sessizlikten. Motiflerden oluşan bu müzik, bir Etwas'ın etrafına dolanarak kendini tersine çevirir, arka planı bir figüre, figürü de bir arka plana dönüştürür.

Her algıyı, tüm etkileyiciliğinde, bu sessizlikte yorumlamak. Öyle ya da böyle, felsefe bütün dünya için neyse, müzik, tıpkı resim gibi, duyulur dünya için odur.

2. Müzikteki kanıt.

Güzel bir müzik dinlerken: başlayan bu hareketin çoktan son noktasına ulaştığı, ulaşacağı ya da (yani) geçmişin yanı sıra elimizde olan geleceğe doğru battığı izlenimi - tam olarak ne olacağını söyleyemesek de. Öngörülen geriye bakış - Gelecekteki geriye doğru hareket: tamamen bitmiş olarak bana doğru geliyor.[2]

Ten Ontolojisi: Tersine Çevrilebilirlik ve Eşzaman

Merleau-Ponty, *"The Possibility of Philosophy"* adıyla yayımlanan ders notlarının başında felsefenin içinde bulunduğu söylenen kriz üzerine düşünmektedir. Ona göre, felsefenin sona erdiği tezi belli bir felsefe yapma biçiminden kaynaklanmaktadır ve felsefe her zaman felsefe-olmayanda, sanatta şiirde, müzikte aradığı yardımı bulabilir. Kriz içinde olduğumuz gerçektir ancak bunun felsefenin sonu anlamına gelmesi gerekmemektedir, düşüncemiz için kriz durumunu, derinleşme için hareket noktası olarak görmek de mümkündür.[3] Bu anlayışa, Merleau-Ponty'nin felsefesinin başından beri tanıklık edilebilir, felsefenin ifade imkanları zorlandığı anlarda resim, müzik ya da psikanaliz gibi alanlara yönelir. Merleau-Ponty'nin fenomenolojiden ontolojiye kaydığı son dönem çalışmalarında sanat giderek daha çok önem kazanır. Bunun iki nedeni olduğu söylenebilir; birincisi Merleau-Ponty'e göre sanatçıların da felsefeciler kadar ontolojik bir problemle ilgileniyor olmalarıdır. Bir diğeri ise, Merleau-Ponty'nin bu yeni ontolojinin merkezi kavramı olan teni, tam olarak tanımlamaması ama sürekli farklı bakımlardan betimlenmesidir ki sanat, bu betimlemede kritik bir rol oynamaktadır. *Görünür ve Görünmez*'de ve aynı dönemden kalan ders notlarında yapılmaya çalışılan, tenin yapısını oluşturan özelliklerin görünür kılınmasıdır. Dolayısıyla aynı şekilde teni görünür kılmayı kendine problem edinmiş sanatçıların bu betimlemenin ayrılmaz bir parçası

2 Maurice Merleau-Ponty, "Two Unpublished Notes on Music", *Chiasmi International 3*, çev. Len Lawlor, (2001), s.18.

3 Maurice Merleau-Ponty, *The Possibility of Philosophy: Course Notes from the Collegé de France*, çev. Keith Whitmoyer, ed. Stéphanie Ménasé, (Northwestern University Press: Evanston, 2022), s. 9-12.

haline gelmesi şaşırtıcı değildir. Dahası, Merleau-Ponty, dünyamızın öncellikle görsel olduğunu, kokularla ya da seslerle bir dünya oluşturulamayacağını söyler.[4] Bu bakımdan gören ve görünürün kesişiminden doğan resim, daha da büyük önem kazanır. Merleau-Ponty'ye göre, beden ve dünya arasındaki iç içe geçmişliğe sadakatle yaklaşmak ressamın işidir.

> Bir dokunulan ve dokunan çemberi vardır, dokunulan dokunanı ele geçirir; bir görünen ve gören çemberi vardır, gören görünür varoluştan yoksun değildir; hatta dokunanın görünüre, görenin dokunura dahil olması vardır - ve bunun tersi de geçerlidir; ve nihayet bu değiş tokuşların gördüğüm ve dokunduğum aynı türden ve aynı tarzdan tüm bedenlere yayılması söz konusudur – ve bu, yanal olarak bedenimin organlarının iletişim kurmasını sağlayan ve bir bedenden diğerine geçişliliği kuran duyumsanan ve duyumsanır arasındaki temel çatlak ya da bölünme sayesinde gerçekleşir.[5]

Merleau-Ponty'e göre sanatçının da felsefecinin de ilgilendiği temel hakikat, bu değiş tokuşların, görünür ve görünmezin, gören ve görenin iç içeliğinin hakikatidir. Bu noktada beden ayrıcalıklı bir konum kazanır çünkü insan bedeni, paradoksal bir şekilde doğayı algılayan ve aynı zamanda doğada yaşayan, gerçek bir *Inei*nander'dir (iç içe geçmişlik). Bedenin aynı anda hem dünyayı keşfetme gücüne sahip olduğu hem de zorunlu olarak aynı dünyaya ait olduğu gerçeği resim sayesinde görünür hale gelmektedir. Görmenin görünür olmanın koşulu olması, bu ikisi arasındaki döngüsellik, ressamın, onu resmetmek için dünyaya bedenini vermesi gerekliliğinde açığa vurur kendini. Merleau-Ponty'nin burada resim adına vurgulamak istediği şey, resmin basitçe bir temsil edimi olmanın çok daha ötesinde olduğudur. Ancak esas ilgilendiği, resim alanında ortaya çıkan ve resmin temsiliyet ilişkisiyle açıklanmasını imkânsız haline getiren "iç içelik"tir, Görenin gördüğünü ele geçiremiyor olmasının sebebi aynı zamanda onun tarafından ele geçiriliyor olmasıdır. Merleau-Ponty'ye göre gördüğü şeye mutlak bir mesafeden yaklaşan, ona tepeden bakabilen göz, bilimin gözüdür ancak bu bakışın bir bedeli vardır; bilim, nesneleri manipüle etmek için onlarda yaşamaktan vazgeçmiştir.[6]

4 Maurice Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, çev. Hanife Güven, yay.haz. Taşkın Takış, Ufuk Coşkun, (Doğubatı Yayınları: Ankara, 2023), s. 113.
5 *Age*, s. 184. Metnin devamıyla uyumlu olacak şekilde çeviride değişiklik yapılmıştır.
6 Maurice Merleau-Ponty, "Eye and Mind", *The Merleau-Ponty Reader*, çev. Leonard Lawlor, ed. Ted Toadvine, Leonard Lawlor, (Northwestern University Press: Evanston, 2007), s. 351.

Oysa görme deneyimi fenomenolojik olarak incelendiği zaman açığa çıkan şey, sınırların muğlaklığıdır. Biz, sanat gibi bir alana başvurana kadar bunu fark etmeyiz çünkü hâkim konumda olan bilimsel bakış, deneyimin ağırlık merkezini değiştirmiş, neyi nasıl göreceğimizi, duyacağımızı, hissedeceğimizi belirlemiştir. Merleau-Ponty'ye göre, deneyimin ağırlık merkezini yeniden bedene çekmek, dünyanın dışında konumlanan gözü dünyaya geri yerleştirmek gerekmektedir. Beden; hem gören hem de görünen, hem dokunan hem de dokunulan, hem işiten hem de işitilen olarak bir kesişim (*chiasm*) noktasıdır. Merleau-Ponty'e göre resim de bedenin bu bilmecesinden beslenmektedir.[7] Beden, tenin yapısının temel özelliklerinden biri olan tersine çevrilebilirliğin (*réversibilite*) özel bir örneğidir. Merleau-Ponty'nin ifadesiyle; "bedenimiz bir yanda şeyler içinde bir şey ve diğer yanda onları gören ve onlara dokunan kişi olmak üzere iki katmanlı bir varlıktır".[8] Beden ve dünya aynı tenden oldukları içindir ki birbirlerine yabancı değillerdir, birbirlerinin uzantısı, ekidirler. Tersine çevrilebilirlik, bedenin dünyaya açık olarak dünyayı bakışıyla sarabilmesinin ve yine de dünyanın içinde bir beden olarak aynı anda kuşatılmasının nedeni ve koşuludur.

Merleau-Ponty *Göz ve Tin*'in girişinde, resmin sahip olduğu ayrıcalıklı konumu açıkladıktan sonra, resmi önce felsefe ve edebiyatla sonra da müzikle karşılaştırır. Ressamlar bir bakıma, gördüklerinin hesabını vermek, savunmak zorunda olmadan her şeye bakma hakkına sahip olan kimselerdir. Yazar[9] veya felsefeci ise "konuşan insanın sorumluluklarından kaçamazlar", resim gibi dünyayı muğlaklığı içinde vermek konusunda serbest değillerdir. Onların sorulara cevap verme sorumluluğu vardır ve bu dünyayı askıda tutma imkanlarını ellerinden alır. Bir tablonun gücü, tam da bir metin gibi okumamıza sunulmamasından, gören ve görünürün iç içeliğinden gelmektedir; bu iç içelik ressamla gördüğü arasında olduğu kadar tabloya bakanla tablo arasında da mevcuttur. Tam da bu nedenle resme herhangi bir şeye bakar gibi bakamayız, tablonun nerede olduğunu söylemek başka bir deyişle neyi temsil ettiğini

7 Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, (Metis Yayınları: İstanbul, 2016), s. 35.
8 Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, *age*, s. 176.
9 Merleau-Ponty aynı zamanda *Algının Fenomenolojisi*'nde müzisyenlerin, yazarlara kıyasla boş bir sayfayla karşı karşıya olduklarını, yeni bir dünya kurmak zorunda olduklarını söyler. "Zira müzik de yazılabilir ama her ne kadar müzik de geleneksel bir başlangıç olsa da – klasik müzikten geçmeden atonal müziğe ulaşmak belki imkânsız olsa da – her sanatçı işe en başından başlar, ortaya koyması gereken yeni bir dünya vardır" (Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal, Eylem Hacımuratoğlu, (İthaki Yayınları: İstanbul, 2016) s. 266.)

söylemek de bu nedenle zordur. Merleau-Ponty'nin ifadesiyle, "bakışım onda Varlık'ın hallerinde gibi gezinmektedir, ben onu görmekten çok ona göre ya da onunla birlikte görmekteyimdir".[10] Resimle birlikte görünüşe çıkan şeyin kendisi, bizzat bedenin karşılık geldiği kesişim anından, iç içelikten kaynaklanmaktadır. Bu noktada, Merleau-Ponty'nin neden özellikle Cézanne'a yöneldiğini de anlayabiliriz; Cézanne'ın problemi, bedenin bu bilmecesini çözmektir ve çözüm de görünür kıldığı ten alanı ve tenin yapısını oluşturan tersine çevrilebilirlik ve kesişimdir. Müzik ise dünyanın gelgitlerini, Varlığın patlayışından fazlasını görünür kılamamakla eleştiriliyor görünmektedir. Merleau-Ponty'nin ifadesiyle, "Müzik ise, diğer uçta, Varlık'ın belli taslaklarından, onun akışından ve geri akışından, büyümesinden, patlayışlarından, kasırgalarından başka bir şey gösterebilmek için dünyanın ve tasarlanabilir olanın fazla berisindedir".[11]

Merleau-Ponty müzikle ilgili analizini geliştirmeksizin resmin görünür kıldığı görünmezlik alanını, yani derinliği incelemeye devam eder. Giacometti'ye referansla, Cézanne'ın yaşamı boyunca derinliği aramış olduğunu ifade eder.[12] Ancak derinlik, bizi müziğin alanında kalan "varlığın patlamasına" geri götürür:

> Derinlik dediğim hiçbir şey değildir ya da kısıtlamasız bir Varlık'a, ve ilkin her çeşit bakış açısının ötesinde uzayın varlığına katılımımdır. Şeyler birbirlerinin sınırını aşarlar çünkü birbirlerinin dışındadırlar.[13]

Ve devamında:

> [...] Bilmeceyi oluşturan [...] sarılmalarında tanınan dışsallıkları ve bağımsızlıklarında birbirlerine bağlılıklarıdır. [...] Derinlik, daha çok boyutların bir tersine çevrilebilirliğinin; her şeyin aynı anda olduğu, yükseklik, genişlik ve uzaklığın ondan çıkarıldığı toptan bir "yerelliğin"; bir sözcükle, bir şeyin burada olduğunu söyleyerek ifade edilen bir hacimliliğin deneyimidir. Cézanne derinliği aradığında aradığı Varlık'ın patlamasıdır (deflagration of Being) ve bu, uzayın bütün kiplerinde vardır, aynı zamanda biçiminde de.[14]

10 Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, *age*, s. 36.
11 Merleau-Ponty, "Eye and Mind", *age*, s. 353.
12 Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, *age*, s. 63.
13 *Age*, s. 51.
14 *Age*, s. 63-64.

O zaman Cézanne'ın aradığı derinliğin bir yanıyla müziğin alanında kaldığını söylemek mümkün gözükmektedir. Merleau-Ponty derinliği, Descartes'ın Dioptrics'teki algı teorisi ve Rönesans'ın "perspektif"i karşısında Cézanne'ın gücünü göstermek için kullanır. Şeyler, perspektif anlayışının ortaya koyduğu gibi uzamdaki dışsal ilişkilere göre değil ama bir şeyin aynı anda hem bağımlı hem de müstakil olduğu bir «birbirini karşılıklı kuşatma» fenomeni sayesinde görünür olurlar. Merleau-Ponty'e göre derinlik, üçüncü bir boyut değil ama boyutların temel tersine çevrilebilirliğidir. Tersine çevrilebilirliğin koşulu olarak diğer tüm boyutları mümkün kılan, bu bakımdan kendisi bir boyut değil ama görünüşe çıkmayı mümkün kılan görünmezdir. Dolayısıyla derinliğin basitçe mekânsal bir fenomen olduğunu düşünmek mümkün gözükmemektedir. Söz konusu olan, varlığın derinliği olarak ten düşüncesidir, tam da bu nedenle, Merleau-Ponty "eğer bir boyut olacak olsaydı birinci boyut olurdu" der.[15] Ressamın aradığı derinlik, tenin bitmez tükenmez bir zenginlikle kendi üzerine katlanarak görünürü ortaya çıkardığı imkanlar alanıdır.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, derinliğin uzamsal olduğu kadar ve belki daha fazla, zamansal bir karaktere sahip olmasıdır.[16] Merleau-Ponty'ye göre, "resim asla zamanın dışında değildir, çünkü daima tenseldir".[17] Görmenin anlamının tümüyle aydınlatılması için dahi bu zamansallığın hesaba katılması gerekmektedir. Görmenin fenomenoloji için ayrıcalıklı yanı, göreni kendi dışına taşımasıdır ancak bu da sadece mekânsal değil ama aynı zamanda zamansal bir "kendi dışında olmaya" karşılık gelmektedir. Gören, zamansal olduğu, zamansal olan bir tenden olduğu içindir ki her zaman için kendinden eksiktir, kendiyle örtüşememektedir. Merleau-Ponty'ye göre görüşün bize öğrettiği, "aynı zamanda her yerde" oluşumuz yani varlığımızın mekândan ve zamanda dağılmış oluşudur. *Göz ve Tin*'de, mekanla temas halinde olmamızın ayrıcalıklı bir yolu olan görmenin, bize "farklı, 'dışsal', birbirine yabancı olan varlıkların yine de kesinlikle birlikte olduklarını, "eşzamanlılığı" öğrettiği söylenir.[18] Demek ki dünyanın teninin bir

15 *Age*, s. 63.

16 *Göz ve Tin*'in çevirmeni Ahmet Soysal, Merleau-Ponty'nin probleminin öncelikle uzamsal olduğunu iddie etmektedir: "[...] Heidegger'den farklı olarak Merleau-Ponty'nin, oldukça geniş bir anlam alanına yayılmış olarak *uzaysal*'a -ve hep beden ile temel bağlantısında ele alınan *uzaysal*'a – verdiği ayrıcalıktır. ... beden (ya da daha doğrusu ten) kavramına bağlı olarak, ufuk (hirizon), boyut, boyutsallık (dimension, dimensionnalité), derinlik (profondeur) gibi kavramlarla birlikte uzay (espace) ve uzaysallık (spatialité) kavramları büyük bir öneme sahiptir." Bizim iddiamız *Göz ve Tin*'in ekseninde kalındığında Merleau-Ponty'nin düşüncesinin zamansal boyutunun göz ardı edildiğidir.

17 *Age*, s. 73.

18 *Age*, s. 75.

boyutu olarak derinlik, aynı zamanda bir eşzamanlılık boyutudur. Eşzamanlılık "varlığın bir uçtan diğerine uyumu"nu[19] garanti altına alır. Ancak dünyanın teni, sadece bu uyumluluk üzerinden anlaşıldığında eksik kalmakta, farkı dışlamakta ve başkaya açılamamaktadır. Ten, aynı zamanda uyumsuzluğun da alanıdır ve bu alan ancak farklılaşma yapısının da hesaba katılmasıyla anlaşılabilir hale gelir. Gören ve görüneni, dokunan ve dokunulanı aşina haline getirmek kadar buradaki aşkınlığın, indirgenemezliğin, örtüşmezliğin de ortaya çıkarılması gerekmektedir.

Kesişme düşüncesi, der Merleau-Ponty, "yani: varlıkla her ilişki *eşzamanlı olarak* hem tutmak hem de tutulmaktır".[20] Cézanne'ın yakaladığı derinlik, belli bir düşünme biçiminin iki farklı uca yerleştirdiği ikiliklerin kesişimsel yapısını, görünür ve görünmezin, duyulur ve duyulmazın, ben ve dünyanın, ben ve başkasının eşzamanlı iç içeliğini ortaya koymakta başarılıdır, ancak *Görünür ve Görünmez*'de ve aynı döneme ait ders notlarında eklenen zamansal derinliğe, belli ki renk aracılığıyla değil, ses, daha doğrusu müzik aracılığıyla erişmekteyiz. Bu nedenle bu iki metni birlikte düşünmek gerekmektedir; tersine çevrilebilirliği düşünmemizi mümkün kılan eşzamanlılık, tenin zamansallığının ilk anıdır. Tersine çevrilebilirliğin imkânsız bir imkân olarak sunulmasından önce, sınırına kadar gelmek gerekmektedir. Böylece *Göz ve Tin* eşzamanlılık vurgusuyla kapanır ve Cézanne'ın bıraktığı yerden, Proust "görünür ve görünmezin ilişkisini tespit etmede, duyumsanırın karşıtı değil, onun astarı ve derinliği olan bir düşünceyi betimlemede"[21] bizi bir sonraki noktaya taşır. *Görünür ve Görünmez*'in "İç içelik – Kesişme" bölümünde gerçekleşen zamansal dönüşe vurgu yapan Jessica Wiskus'un ifadesiyle; "Merleau-Ponty'nin ten felsefesinin kalbindeki kesişimsel yapı, yalnızca bir bedenin gören dünyaya dalmasını ifade etmekle kalmaz; aynı zamanda, artık olmayan ve gelecek olan olarak, zamanın yaratıcı, melodik bir hareketini de ifade eder".[22] Geçmiş ve gelecek, şu an burada olmamak bakımından şimdinin öteki yüzü, görünmez yanıdır. Böylece Merleau-Ponty, şimdinin kendi görünmezlik alanı olan geçmişle nasıl bir ilişkisinin olduğunu açıklamak ve eşzamanlılıktan öteye geçmek için müzik deneyimine döner. Bu dönüşün motivasyonunu Merleau-Ponty'nin şu ifadelerinden hareketle anlayabiliriz:

19 Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez, age*, s.147.
20 *Age*, s. 336.
21 *Age*, s. 191.
22 Jessica Wiskus, "From the Body to the Melody: "Relearning" the Experience of Time in the Later Merleau-Ponty", *Avant: Trends in Interdisciplinary Studies* 9 (2), (2018), s. 129.

> Her varlığın bilgiye engel teşkil etmeyen, aksine onun garantisi olan bir mesafede kendini göstermesi, incelenmeyen şey budur. Dünyanın mevcudiyetinin onun teninin benim tenimdeki mevcudiyeti olması, benim "dünyanın bir parçası olmam ve olmamam, söylenir söylenmez, unutulan budur: Metafizik bir örtüşme olarak kalır. Bizimle "Varlığın sert çekirdeği" arasında bu ten kalınlığının olması, tanımda yer almayan şey budur. [...] Ancak sonsuz mesafe ya da mutlak yakınlık, olumsuzlama ya da özdeşleşme, bizim Varlıkla ilişkimiz her iki durumda da aynı şekilde göz ardı edilir.[23]

Eşzamanlılıktan Ardışıklığa Müziğin Zamanı

Görünür ve Görünmez'de tersine çevrilebilirlik ve kesişmenin üzerinden düşünüldüğü temel duyu görmeden dokunmaya kayar, "görme, bakışla dokunma"[24] olarak ifade edilir ve görme ile dokunma arasındaki sınırlar muğlaklaşır.[25] Dokunmanın tersine çevrilebilirliği, özgün bir "dokunmaya dokunma"yla kendini gösterir; "sol elim şeyleri yoklarken sağ elim ona dokunduğu zaman, 'o dokunan özne' dokunulan durumuna geçer, nesnelerin düzeyine iner".[26] Bedendeki bu iki katmanlılık sayesinde görünür hale gelen, tenin yapısını oluşturan tersine çevrilebilirliktir. Ancak tenin yapısının temel özelliklerini, Merleau-Ponty'nin genellikle notlarında ya da parantez içlerinde belirtip metne katmadığı işitme duyusu üzerinden düşünmek de mümkündür. Merleau-Ponty, yukarıda bahsettiğimiz gören ve görünen çemberinden hemen sonra, aynı sorunun ses ve işitme duyusu için de sorulabileceğini parantez içinde eklemiştir. Ses çıkarma ile işitme arasındaki ilişkide aynı şekilde kesişimsellik (*chiasm*) ve tersine çevrilebilirlik ile düşünülebilir. Hatta bu alandaki tersine çevrilebilirlik, gören-görülen dokunan-dokunulandan çok daha çeviktir:

> Kristal, metal ve diğer birçok madde gibi ben de ses çıkaran bir varlığım ama kendi titreşimimi içeriden duyarım; Malraux'un dediği gibi, kendi gırtlağımla duyarım. Bunda, onun da dediği gibi, benzersizim, sesim hayatımın kütlesine, hiç kimsenin

23 Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, *age*, s. 165.
24 *Age*, s. 173.
25 *Algının Fenomenolojisi*nde müziğin nasıl ele alındığıyla ilgili detaylı bir çalışama için: "A Unique Way of Being': The Place of Music in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception" Marc Duby *Algının Fenomenolojisi*'nde Duby'nin aktardığı üzere müzik ya da müzikal kelimelerini en az 40 defa kullanıyor ve algı ve bedenlilikle ilgili pek çok şeyi müzikal referanslar üzerinden açıklıyor. Duby, MPdeki müzikal referansları dört temel kategori/tema altında inceliyor: 1. sözsüz bilgi, örtük zımni bilgi, 2. seste ve müzikte anlamsal bütünlük, 3. Müzik ve gelenek, 4. Öznelerarasılık.
26 *Age*, s. 172.

> sesinin olmadığı kadar bağlıdır. [...] Dokunmanın, görmenin ve dokunma görme sisteminin bir kendine dönüşü olduğu gibi, seslendirme ve işitme hareketlerinin de refleksivitesi vardır; onların sesli kayıtları vardır, seslerin bende harekete geçirici yankıları vardır. Bu yeni tersine çevrilebilirlik ve ifade olarak tenin ortaya çıkışı, konuşma ve düşünmenin sessizlik dünyasına dahil olma noktasıdır.[27]

Tenin yapısını oluşturan indirgenemez tersine çevrilebilirlik, onu "sessiz ya da tekbenci dünyanın sınırına" taşır. Buradan çıkış imkânı, "İç İçelik ve Kesişim" bölümünün sonlarına yaklaşırken gerçekleşen dönüşte saklıdır. Meleau-Ponty bir anda şimdiye kadar bahsettiği tersine-çevrilebilirliğin aslında hiçbir zaman gerçekleşemeyecek ama yalnızca sınırında durabileceğimiz bir şey olduğunu söylemektedir.[28] Merleau-Ponty'nin ifadesiyle; "Bunun hep eli kulağında olan ve asla fiilen gerçekleşmeyen bir tersine çevrilebilirlik olduğunu vurgulamanın zamanı geldi".[29] Tersine çevrilebilirliğin fiilen asla gerçekleşemeyecek olması, mutlak örtüşmenin olamayacağının, dokunan olarak elimi dokunulan haline getirmeye çalıştığım andan elden kaçan bir imkânın yani imkânsızlık olarak sunulmasıdır. Jessica Wiskus bu dönüşle birlikte zamansal bir değişimin yaşandığını; eşzamanlılıktan farklı olarak ardışıklığın düşünülmeye başlandığını dile getirir.[30] Peki, ardışıklığı nasıl anlamalıyız? Bunun sıradan zaman anlayışına, noktasal şimdilerin ardışıklığına karşılık gelmediği açıktır. Merleau-Ponty, 1960-1961 ders notlarında, ardışıklığın çizgisel olarak düşünülemeyeceğini söyler.[31] Ardışıklıkla vurgulanmak istenen, fark ve aşkınlıktır. Bu nedenle tersine çevrilebilirlik, bir örtüşme ya da çakışma olarak anlaşılamaz hale gelir, bir ertelenme, gecikme ya da fark (*écar*t) her zaman varlığını sürdürmektedir. Örtüşmemenin anlamı, farkta (*écar*t)[32] açığa çıkmaktadır; "... fark (*écar*t) – ki onsuz şeyin ya da geçmişin deneyimi sıfıra iner-, aynı zamanda şeyin kendisine, geçmişin kendisine açıklık olmalıdır".[33] Bu, öznenin kendinde olmadığı ama "sürekli bir kaçış" yaşadığı bir boyuttur; ama herhangi bir duyumu, deneyimi mümkün kılan da bu fark, örtüşmemenin getirdiği boşluktur (*écar*t.) Ben, hep

27 *Age*, s. 185-186. Çeviride değişiklik yapılmıştır.
28 *Age*, s. 189.
29 *Age*, s. 189.
30 Wiskus, "From the Body to the Melody: "Relearning" the Experience of Time in the Later Merleau-Ponty", *age*, s.133.
31 Merleau-Ponty, *The Possibility of Philosophy: Course Notes from the Collegé de France*, *age*, s. 119.
32 *Ecart* kelimesi *Görünür ve Görünmez*'in İngilizce çevirisinde, metnin işleyişine göre pek çok farklı şekilde çevrilmektedir; spread/ara (s. 208), seperation/boşluk (s.198, 201, 216, 224, 238, 256), deflection/sapma (s. 124), divergence/fark, farklılaşma (s. 198, 201, 203, 224, 249, 272).
33 Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, *age*, s. 162.

bedenimin aynı tarafında olduğum içindir ki başkalarını kendimi işittiğim gibi işitemem. Ten sayesinde baktığımız, dokunduğumuz dünyanın bize bir kaos değil ama uyum içinde kendini vermesi, başka bir deyişle, dünyaya dair aşinalığımız örtüşememe sebebiyle tehlikeye girmez. Aksine, burada ortaya çıkan farkın hesaba katılması, deneyimizi tamamlar. Merleau-Ponty'ye göre çakışmama bir başarısızlık değildir, tam da bu örtüşmeyi imkânsız kılan sürekli kaçışta, ontolojik boşlukta/aralıkta (hiatus) ten görünür olur. Bu boşluk sayesinde, dünya-ben, ben-öteki ve daha sonra göreceğimiz gibi geçmiş ve şimdi arasındaki fark, karşıtlık olmaksızın deneyimlenir. Böylece özne, "gördüğü şeyden kesin olarak farklıdır, ondan kendisinin görüş olmasını sağlayan boşluğun kendisi tarafından ayrılmıştır".[34]

Tersine çevrilebilirliğinden bahsettiğimiz şeylerin tümüyle örtüştüğünü, kaynaştığını söylemek aslında deneyimi imkânsız hale getirmektir. Mutlak bir örtüşme varsa, "şeye yaklaştıkça, ben varolmaktan çıkarım; ben var oldukça, şey yoktur".[35] Dünya ve benim aramdaki bu ilişkiyi ben ve öteki üzerinden de düşünebiliriz, eğer örtüşmezlik, uyuşmazlık ortadan kaldırılırsa, öteki aşkınlığı içinde düşünülemez hale gelir. Merleau-Ponty aynı ilişkinin şimdi ve geçmiş arasında da korunması gerektiğini söyler; geçmiş, geçmiş bir şimdi olarak mutlak bir örtüşmede anlaşılırsa gerçek bir geçmiş değildir. Bunu gelecek üzerinden düşünmek daha anlamlı olabilir, gelecek hiçbir aşkınlık, bilinmezlik içermeksizin gelmekte olan bir şimdiye indirgenirse artık gelecek değildir. Bu nedenle Merleau-Ponty, Bergson'a referansla örtüşme deneyiminin her zaman için "kısmi bir örtüşme" olabileceğini dile getirir. Bu, örtüşmenin her zaman için ertelenmesi, geleceğe bırakılmasıdır. Felsefenin yapması gereken, örtüşmeyi asla ulaşılamayacak bir ufuk olarak almaktır. Merleau-Ponty'nin ifadesiyle; "[…] dünya ve ben iç içeyizdir ve *percipere*'den *percipi*'ye öncelik yoktur, eşzamanlılık ya da hatta gecikme vardır".[36] Ben ve dünya arasındaki, ya da geçmiş ve şimdi arasındaki ilişki, birbirini kaplama (*overlapping/recouvrement)*, birbirinin sınırını ihlal etme (encroachment/empiètement)[37] ilişkisidir.[38] Empiètement kavramı, Husserl'in Überschreitung kavramının çevirisi olarak Merleau-Ponty felsefesinde

34 *Age*, s. 104.
35 *Age*, s. 159.
36 *Age*, s. 160.
37 "*The Possibility of Philosophy: Course Notes from the Collegé de France'ın* çevirmeni bu kelimeyi çevirirken standart olarak "*Encroachment*"ın kullanıldığını ancak kendisinin standart çeviriden sapıp "*overlapping*" kelimesini tercih ettiğini söylüyor (s. İx). Dolayısıyla bu iki kavramı birbirlerinden ayırmak kolay gözükmemektedir.
38 *Age*, s. 161.

"birbirlerinin içine geçmek" ve ayırt edicilikleri silinmeden sınırlarını bulanıklaştırmak anlamında kullanılmaktadır.[39] Mauro Carbone Merleau-Ponty'nin öncelik (*précession*) kelimesini kullanışını incelerken, müsveddelerde, kelimenin yanına onunla bağlantılı olan "taşma" (*enjambement*) ve "birbirinin sınırını çiğneme" (*empiétement/encroachment)* kavramlarının yazıldığını ve zamanla bu kavramların "öncelik"in yerini aldığını keşfetmiştir.[40] Bu bağlantı, Merleau-Ponty'nin iç içe geçme, birbirinin sınırını aşma gibi kavramları kullanırken mekânsal olanın yanında zamansal bir ilişkiden bahsettiğini ve ardışıklığın çizgisel bir ardışıklık olarak değerlendirilemeyeceğini anlamamıza yardımcı olur.

Öncelik, birbirinin sınırını aşma ve taşma ile birlikte düşünüldüğünde bu karşılıklı bir öncelik ve döngüsellik anlamına gelir. Karşılıklı öncelik, mutlak önceliğin yadsınmasıdır. Merleau-Ponty'nin Almancasını kullanmayı tercih ettiği *Ineinander* kavramı, bütün bu kavramları birlikte düşmemize yardımcı olur. Söz konusu olan uzamsal olduğu kadar zamansal da olan bir iç içelik, "içerisi" ve "dışarısı"nın bir karışımı, "birbirinin etrafında dönen iç ve dış"[41] olarak varlıktır. Tersine çevrilebilirliğin zaman bakımından eşzamanlılığa denk geldiğini söylemiştik. Örtüşmeme ise ardışıklılık ve aynı zamanda "karşılıklı öncelik" anlamında döngüsel bir zamansıllığa karşılık gelmektedir. Deneyim, bu "eşzamanlı ve ardışığın oluşturduğu örüntüde belli bir düğümdür".[42] "Zaman ve kesişme" (Kasım 1960) başlıklı notta Merleau-Ponty, geçmiş ve şimdinin iç içe geçtiği, her birinin kuşattığı ve bunun kendisinin de ten olduğu bir zaman anlayışını düşünmemiz gerektiğini dile getirir. Kendi ifadesiyle; "O zaman geçmiş ve şimdi *Inei*nader'dir, her biri sarmalayan ve sarmalanandır – ve bu da tendir".[43] Yine Kasım 1960'taki bir başka çalışma notunda döngüselliğin, çizgisel düzlemlerin yarattığı problemleri yaratmadığını dile getirmektedir.[44]

Bu döngüselliği müziğin melodisinde buluruz ve böylece müzik üzerine notların ikincisinin anlamı aydınlanır. Bu bağlantıyı ortaya koymak için Wiskuss Merleau-Ponty'nin "Doğa" başlığı altında toplanan derslerinden bir alıntı yapar. "Melodi bize belirli bir zaman bilinci verir. […] Melodi başladığı anda, son nota kendi tarzında oradadır. Bir melodide, ilk ve son nota arasında

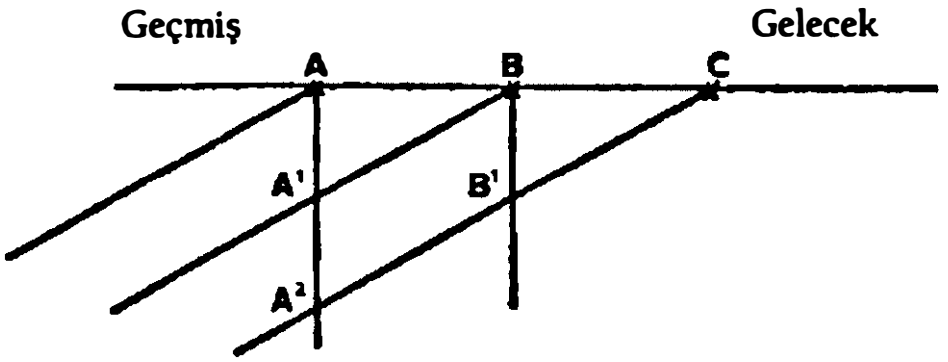
39 Ted Toadvine, "The Chiasm", *Routledge Philosophy Companion to Phenomenology*, ed. Sebastian Luft, Søren Overgaard, (Routledge: New York, 2012), s. 341.
40 Mauro Carbone, "Gayri İrdi Bellek ve Önceki Zaman Arasında İmge", çev. Didem Nur Güngören, ed. Emre Şan, Cogito 88, (Yapı Kredi Yayınları: İstanbul, 2001), s. 242.
41 Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, *age*, s. 334.
42 *Age*, s. 170.
43 *Age*, s. 339.
44 *Age*, s. 339.

karşılıklı bir etki gerçekleşir ve ilk notanın ancak son nota sayesinde mümkün olduğunu ve bunun tersinin de geçerli olduğunu söylemek zorundayız".[45] Bu alıntıya *Görünür ve Görünmez*'in doğa başlıklı çalışma notunu da ekleyebiliriz; "Duyumsanır, doğa geçmiş ve gelecek ayrımını aşarlar ve birinin içinden diğerine bir geçiş gerçekleştirirler".[46] Müzik deneyimindeki şimdi, geçmiş ve geleceğin iç içe geçişi, son notanın daha ilk notadan kendini verişi, ne eşzamanlılıkla ne de basitçe ardışıklılıkla açıklanabilir değildir. Söz konusu olan, eşzamanlılıklar ve ardışıklığı iki ayrı çizgi olarak düşündüğümüz ve onların kesişimine de özneyi yerleştirdiğimiz bir zaman anlayışının eleştirisidir.

Bir müzik eserinde, ilk notayla son notanın dar anlamdaki eşzamanlılığı, Merleau-Ponty'nin meta-yönelimsellik dediği şeye karşılık gelmektedir. Yönelimsellik, geçmişin hala mevcut olduğunu (*presence*) yakalayamaz. Bilindiği üzere, Husserl de zaman deneyimini melodi üzerinden ele alır. Bu melodiyi dinlediğimizde ardı ardına notaları duymadığımızı, ikinci notayı işitirken bilincin ilk notanın hissini koruduğunu (*retention*) ve bir sonraki notaya dair bir beklenti (*protention*) geliştirdiğini söyler. Husserl'in iddiası, eğer bilinç, nesnenin yalnızca anlık bir şimdiler dizisini sağlasaydı, zamansal bir nesneye dair deneyimin imkânsız olacağıdır. Zamansal bir nesneye dair deneyimimizi mümkün kılan, şimdimizin geniş bir şimdi olmasıdır. "Husserl'e göre tutma, bilinçte algıladığımız belirli bir şey değildir; daha ziyade, az önce geçmiş notayı tutulmuş olduğu için az önce geçmiş olarak duyarız. [...] Bilincin muhafaza edilen yönü (şu anda olan) ile muhafaza edilen (henüz geçmişte olan) arasında eşzamanlılık yoktur".[47] Merleau-Ponty'ye göre Husserl'in, geniş şimdisi ve tutma ya da geçmişe-yönelme (*retention*), kavramı yetersiz kalmakta, meta-yönelimsel olan eşzamanlılığa yükselememektedir.

Husserl'ın çizdiği tabloda geçmiş, burada olamayana, artık olmayana karşılık gelmektedir. Geçmişi artık olmayan olarak anlamak, geçmişi elde tutmak için onu temsil (*Vorstellung*) olarak şimdide yeniden kurmakla ve böylece geçmiş ve şimdi arasındaki mesafenin (*Ineinander* anlamındaki mesafenin) feda edilmesiyle sonuçlanır.[48] Meta-yönelimsellik sadece geçmişin bilincinin

45 Maurice Merleau-Ponty, *Nature: Course Notes from the Collège de France*, çev. Robert Vallier, (Northwestern University Press: Evanston, 2003), s. 174.
46 Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, *age*, s. 338.
47 Shaun Gallagher ve Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind*, (Routledge, New York, 2008), s.75-77.
48 Merleau-Ponty, *The Possibility of Philosophy: Course Notes from the Collegé de France*, *age*, s.119.



şimdiye katılması değil ama bizzat geçmişin şimdiye katılmasıdır.[49] Yönelimsellik düzeyinde açığa çıkan, geçmiş ve şimdinin "farlılığının kesinliği"dir.[50] Oysa Merleau-Ponty bu ikisi arasında karşılıklı bir çekimi (*gravity*) düşünmeye çalışmaktadır. Buraya kadar Husserl eleştirisi Algının Fenomenolojisi'ndeki ile hemen hemen örtüşmektedir. Yeni olan ise *écart*'ın, fark, aşkınlık, örtüşmeme olarak düşünceye katılmasıdır. Zamanın ek-stase olmasını sağlayan bu aşkınlıktır. Merleau-Ponty zamanı akış olarak düşünmeye de yanaşmaz çünkü bu da farkın tümüyle ortadan kaldırılması olacaktır. Kendi ifadesiyle; "[...] şimdinin aşkınlığı tam da onun bir geçmişle ve bir gelecekle bağlantı kurabileceği anlamına gelir".[51]

Örtüşme olarak tarif edemeyeceğimiz bir eşzamanlılık ve birbirinin dışında olma anlamına gelmeyen bir ardışıklılık müzikte bir araya gelir. Müzikteki uyum gibi, zamanın uyumu da iki farklı çizginin uyumu değildir. Merleau-Ponty, uyumun, farksızlık (*indistinction*) değil ama birbirinin sınırını çiğneme [*empiétement*], yokluk (*absence*) ya da Ek-stase olduğunu söyler.[52] Yukarıda da söylediğimiz gibi ardışıklılığı, dairesellik ve karşılıklı öncelik olarak anlamak gerekmektedir. Yeni bir notanın duyulması, bir öncekini ve önceki nota, şimdikini etkiler. Bu nedenle Merleau-Ponty zamanın temel kavramının, geri döndürülemezlik değil ama "ebedi dönüş" olduğunu dile getirir.[53] Ancak dönen her zaman farklı bir şekilde dönmektedir. Bu, Merleau-Ponty'nin *Görünür ve Görünmez*'de "mitsel zaman"[54], "efsanevi zaman"[55], "birleşme-me ve

49 Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, *age*, s. 310.
50 *Age*, s. 309.
51 *Age*, s. 253
52 Merleau-Ponty, *The Possibility of Philosophy: Course Notes from the Collegé de France*, *age*, s.119.
53 *Age*, s. 126.
54 Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, *age*, s. 42.
55 *Age*, s. 309.

parçalanma-ma zamanı"[56] ya da zamanın teni[57] dediği şeydir. Tersine çevrilebilirlik ve eşzamanlılık düzleminde kaldığımızda ten ontolojisinin tüm boyutları açığa çıkmaz. Eşzamanlılık ve tersine çevrilebilirlik bir bakıma bizi yatay bir düzleme götürür, burada keşfettiğimiz şey (Cézanne'ın görünür kıldığını söyleyebileceğimiz) bu ontolojinin ilk büyük adımıdır ancak Merleau-Ponty, teni zamanı ve uzamı dağıtacak bir girdap gibi düşünmek için bir de dikey derinlikten söz etmek gerektiğini düşünmektedir. Bu dikeylik yani yüksek ve alçak, ters yüz ilişkisinin türevidir. Ancak bu iki boyut birlikte düşünüldüğü zaman, ten bir girdap, "evrensel bir boyutsallık"[58] olarak görünür hale gelir.

Müzikal/Duyusal Düşünce ve Proust'un "Küçük Cümle"si

Düşünce, tenin bir başka görünmezlik düzeyidir. Müzikal düşünce (*musical idea*) ile Merleau-Ponty'nin açıklamaya çalıştığı, ten ile düşünce arasındaki bağın nasıl anlaşılması gerektiğidir. "Müzik Üzerine Yayımlanmamış İki Not"ta müzik, anlamın duyulur nesnelerin algılanmasından nasıl doğduğuna dair örnek bir model olarak tanımlar. Böylece müzik, sesin duyulur algısı ile düşüncenin üretimi arasındaki kesişim anı olarak anlaşılır. Merleau-Ponty duyulur deneyimler ile bunlardan doğan düşünceler arasındaki karmaşık ilişkiyi keşfetmek için Proust'un "küçük cümle"sine başvurur. Bu "küçük cümle", hayali besteci Vinteuil'in bir sonatında ortaya çıkmaktadır. Swann bu parçayı ilk kez müstakbel karısı Odette'e delicesine âşık olduğu sırada duyar ve bu nedenle Swann'ın Odette'e olan aşkının temsini haline gelir. "Küçük cümle"de Swann'ın asla yakalayamadığı, açıklayamadığı bir aşkınlık vardır:

> Swann, Verdurin'lerdeki geceden sonra cümlecği tekrar tekrar çaldırıp, bu cümleciğin kendisini nasıl olup da bir rayiha, bir okşayış gibi sarmaladığını, aklını başından aldığını kavramaya çalıştığında, şunu fark etmişti: Bu büzülmüş, ürpertil şefkat izlenimi, cümleciği oluşturan beş notanın birbirine yakınlığından ve aralarından ikisinin sürekli hatırlatılmasından kaynaklanıyordu; ama Swann aslında, cümleciğin kendi üzerinde mantık yürütmediğini biliyordu; henüz Verdurin'lerle tanışmazken, sonatı ilk kez işittiği o gece davetinde algıladığı esrarengiz varlığın yerine, zihni daha rahat çalışabilsin diye basit değerler koyup bunları çözümlediğinin farkındaydı.[59]

56 *Age*, s. 290.
57 *Age*, s. 147.
58 *Age*, s. 336.
59 Marcel Proust, *Swan'ların Tarafı*, çev. Roza Hakmen, (Yapı Kredi Yayınları: Ankara, 2015), s. 351.

Merleau-Ponty'ye göre bu pasaj, sonatın anlamının, fiziksel bileşenlerinden fazlası olduğunu göstermektedir. Her ne kadar müzikal özellikleri sonatın kendisinden ayrılamayacak olsa da sonatta onları aşan bir yan vardır. Gestalt psikolojisinin bize öğrettiği gibi, sonat da fiziksel bileşenlerinin toplamından daha fazlasıdır. Merleau-Ponty, müzik, "bir *Etwas*'ın etrafına sarılıp kendini tersine çevirerek, arka planı bir figüre, figürü de bir arka plana dönüştürerek" kendini icra ettiğini söyler. Merleau-Ponty'nin burada Almanca "*Etwas*" sözcüğünü kullanmasının nedeni bir şeye, onun bir "şey" olduğunu beyan etmeden atıfta bulunmayı mümkün kılması gibi görünmektedir. Notlarında "*Warum ist etwas eine gestalt?* diye sorar.[60] Her ne kadar soruya bir açıklık getirmese de belli ki şeyi, bir Gestalt olarak düşünmeyi önermektedir. Bunun önemi, Geştalt'ın her zaman için aşkın olması, parçalarına indirgenememesidir. Merleau-Ponty'nin ifadesiyle; "O halde Gestalt algılayan bedenin duyumsanır, yani aşkın bir dünyayla, yani ufkun dünyasıyla, yani perspektifsel olmayan dikey dünyayla ilişkisini kapsar".[61] Swann, "küçük cümle"yi ne kadar tekrar tekrar dinlese, çalsa, notasyonu incelese de ulaşamadığı, yakalayamadığı bir şey kalır. Sonat kendisini sesle ifade etse de sesleri aşan bir yanı her zaman korunmaktadır. Ses ve anlam arasındaki ilişki bir başka tersine çevrilebilirlik ilişkisidir; "Ses ve anlam, söz ve sözün anlamı arasında hala bir tersine çevrilebilirlik ilişkisi vardır ve öncelik sorunu yoktur, çünkü sözcüklerin değiş tokuşu tam da düşüncenin ayrılmaz bir parçası olduğu farklılaşmadır".[62] Burada bir kez daha *Ineinander* kavramını hatırlamak gerekir; ses ve anlam arasındaki ilişki, karşılıklı öncelik ve birbirini kuşatma anlamındaki bir iç içeliktir.

Seslerin üzerinde açıldığı bir anlam dünyası vardır ancak bu sadece dilsel bir alan değildir. Merleau-Ponty, düşüncelerimin içimdeki söze hayat verdiğini ama nasıl ses, notaların ötesindeyse düşüncelerin de sözlerin ötesinde olduğunu söyler. Ancak bu, düşüncelerin mutlak anlamlarına karşılık gelecek idealar oldukları ve bizim bunları tam olarak kavrayamayacak olduğumuz anlamına gelmemektedir. Düşünceler, "bizden saklanan başka bir güneşin altında parlıyor" ve bizim onların örtüsünü açmamızı bekliyor değillerdir.[63] Müzikal düşünce söz konusu olduğunda anlama dair bir çakışmadan bahsedilemez; anlam sürekli ertelenme, "hiç tamamlanmayan bir farklılaşma"dır. Bu

60 Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, *age*, s. 265.
61 *Age*, s. 264.
62 *Age*, s. 186.
63 *Age*, s. 196.

nedenle ilk bakışta müzikal düşünce, zihinsel düşüncelerin tersi gibi görünür. Merlau-Ponty'ye göre Proust bunu en iyi açıklayanlardan biridir:

> Hiç şüphesiz, cümleciğin bu büyüyü ifade etmek için kullandığı biçim, bir dizi düşünceye dönüştürülemezdi. ... müzikal motifleri gerçek fikirler olarak görüyordu; başka bir aleme ait, farklı nitelikteki bu fikirler, karanlıkların ardında gizlenmelerine rağmen, meçhul ve zekanın nüfuz edemediği fikirler olmalarına rağmen, yine de hepsi birbirinden değişik, değer ve anlam bakılından farklı fikirlerdi. [...] Vinteuil'ün cümleciğinde, zihne karanlık bir yüzey sunduğu halde, öylesine yoğun ve belirgin bir içerik hissediliyordu ve o içerik o kadar yeni ve özgün bir güce sahipti ki, cümleciği dinlemiş olanlar, onu içlerinde, zihnin oluşturduğu fikirlerle aynı seviyeye taşıyorlardı.[64]

Merleau-Ponty'ye göre müzik düşüncesinin (ki buna duyusal düşünce/idea da demektedir) kendine has bir mantığı vardır, zihinsel düşünceye indirgenemez. "'Küçük cümle', (...) ancak tensel bir deneyim aracılığıyla tezahürleri tarafından tüketilirler, ancak tensel bir deneyim sayesinde bize düşünce olarak verilebilirler".[65] Müzik düşüncesinin duyumsanır deneyimden farkı, "küçük cümle"nin anlamının, tecrübe edildikçe tüketilmesinin imkansızlığından, anlamın sürekli erteleniyor ve yenileniyor olmasından kaynaklanmaktadır. Deneyimi aşıp örtüsüz bir şekilde görebileceğimiz bir idea yoktur ortada. Onu örtüsüz görmeye çalışmak her zaman yanlış yorumlamayla sonuçlanır, açıklamaya çalıştıkça, Swann eseri sesler aracılığıyla anlamaya çalışırken özün geri çekilmesi gibi, o da kendini o kadar geri çeker. Çünkü "müzik düşüncesi, (...) sesleri alttan alta astar gibi kaplar, onların öbür tarafı ya da derinliğidir".[66] Sonatın fiziksel bileşenleri sonatın duygusunu oluşturur çünkü dinleyicinin sonatı gerçekten duymadan önce sonatın duygusunu tahmin etmesi imkansızdır ama bir kez duyduktan sonra da duyguyu ifadeden ayırmak eşit derecede imkansızdır. Vurgulanmak istenen, sesler ile müzikal düşünceyi ayırmanın mümkün olmadığıdır. Merleau-Ponty'nin 1960-61 ders notlarında belirttiği gibi, müzikal düşüncenin bu şekilde anlaşılması aslında genel olarak düşünce dediğimiz şeye karşılık gelmektedir.[67] Ortada bir duyusal bir de zihinsel

64 Proust, *Swan'ların Tarafı*, *age*, s. 350.
65 Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, *age*, s. 192.
66 *Age*, s. 193.
67 Merleau-Ponty, *The Possibility of Philosophy: Course Notes from the Collegé de France*, *age*, s.115.

düşünce yoktur aslında, düşünce zaten her zaman müzikal düşünce gibi, onu ifade eden unsurlardan ayrılamaz ve onlara indirgenmezdir. Bu nedenle müzik, seslerin duyusal deneyimiyle düşünce arasındaki iç içeliğe karşılık gelerek anlamın modelini sağlamaktadır. Merleau-Ponty de müziğin bu yüzden, "pek çok merkezi kendinde tutan arkaik bir eksen" ve "artikülasyondan önce artikülasyon" olduğunu dile getirir.[68] Müzik tam da bu sebeple ikircikliğin öte tarafında bulunur; ikircikliği (*ambivalence*) yaratan ise her şeyden önce sözlü düşünceye ya da daha doğrusu ona dair yerleşmiş bazı düşüncelerdir. Proust'un ifadesiyle, "konuşulan dil, hiçbir zaman böylesine katı bir güce sahip olmadı (…) sadece görünmez varlık ve deyim yerindeyse, zayıf varlık bu sıkı dokuyu yapabilir".[69] Konuşulan dil, bizimle şeyler arasına girme, bizi geçmişe bağlayan devamlılığı kesme tehlikesini barındırır. Oysa Merleau-Ponty'nin dediği gibi, müzikle aramızda mesafe yoktur. Ama bir kez daha, bu mesafesizlik aslında dili doğru anladığımızda dil için de geçerlidir. Merleau-Ponty ikircikliği, varlığın hiçliğe hiçliğin varlığa içkinliğinin yadsınması olarak anlar. Dili bu ikirciklikten itibaren düşünmediğimiz, müziği bir model olarak; iç içe geçmenin ve karşılıklı önceliğin modeli olarak anladığımız zaman zaten "yaşanan bir söylenmiş-yaşanmıştır ve böyle anlaşıldığında dil varlığın üzerini örten olarak değil, "Varlığın en geçerli tanığı"dır.[70]

Sonuç: *Ineinander*'in Bilgisi Olarak Felsefe

Görünür ve Görünmez'deki müziksel dönüşün anlamı, ten ontolojisinin zamansallığında ve ten ile düşüncenin ilişkisinde yatmaktadır. Bu bakımdan Merleau-Ponty'nin, "Müzik Üzerine Yayımlanmamış İki Not"ta ontolojisinin kısa bir özetini verdiğini söylemek mümkündür. Merleau-Ponty'nin müziğin yalnızca deneyimin 'gelgitlerini' temsil edebildiğini iddia etmesinin nedeni, aynı zamanda müziğin neden algısal deneyimin yapısının örnek bir modeli olduğunu da açıklamaktadır. Dolayısıyla ten ontolojisi, müzik üzerine düşünerek aydınlatılabileceğini, görünürün görünmez boyutlarını görünür kılınabileceğini söylemek mümkündür. Geçmiş, bu görünmezlik alanlarından biridir[71], diğeri ise düşünce[72] ya da anlamdır. Her iki görünmezlik alanının da yapısını anlamamıza yardımcı olan *Ineiander* kavramı, aslında geniş anlamda

68 *Age*, s. 274.
69 Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, *age*, s. 194.
70 *Age*, s. 164.
71 Merleau-Ponty, *The Possibility of Philosophy: Course Notes from the Collegé de France*, *age*, s. 121.
72 Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, *age*, s. 215.

Merleau-Ponty'nin kendi felsefe yapma biçimine karşılık gelmektedir. Merleau-Ponty "*Ineinander*" başlıklı ders notunda, felsefi soruşturmanın doğasına ilişkin bir tartışma yürütür. "Ne biliyorum" sorusunun gerçek bir soruya, basit bir bilgisizliğe dayanmayan bir soruya dönüştüğü, bir bilgi sorusu olmaktan çıkıp varlığa yöneldiği felsefi bir tutumu açıklar.[73] Bu derin anlamdaki "ne biliyorum" sorusunun, ancak "nedir"e dönüştüğünde felsefi bir soru haline geldiğini ancak bunun, herhangi bir pozitif ifadeyle, bilgiyle giderilemez bir soru olarak kendini askıda tuttuğunu dile getirir. Ona göre Varlık, belki de yalnızca soru aracılığıyla erişilebilirdir. Ancak bu, belli soruların varlığa yöneldiği anlamına gelmemektedir, "soru sadece soru varlığıyla olsa da zaten Varlıkla muhatap olmuştur.[74] Sanatın da varlıkla ilgilendiğini söylemek, aslında sanatın da soru sorduğunu, problem çözdüğünü söylemektir. Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*'de, birinci bölümde alıntıladığımız gibi, yazarlara ve felsefecilere dünyayı askıda tutma haklarının verilmediğini, bu hakkın yalnızca sanatçılara tanındığını söylüyordu. Merleau-Ponty'nin düşüncesini felsefe-olmayanla sürekli bir içi içelikte sunmasının nedenini burada arayabiliriz. Bir yöntem olarak *Inein*ander'ın, aynı zamanda felsefe ile felsefe-olmayanın da birbirini kuşatması anlamına gelmedi boşuna değildir. Bu bakımdan Merleau-Ponty'nin sorularının Cézanne'ınkilerle ve Proust'unkilerle paralellik içinde olduğunu ve ten ontolojisinin bu paralellikten beslendiğini söylemek mümkündür. Her adımda biraz daha yaklaşılmaya çalışılan hakikat, *Ineinander*'in bilgisi; iç içeliğin, tersine çevrilebilirliğin, karşılıklı önceliğin ve karşılıklı birbirinin sınırını aşmanın farklı yüzleridir.

Merleau-Ponty, ders notlarında felsefenin, yöntem olarak, *Inein*ander'ın bilgisi olduğunu açıkça ifade eder. Felsefenin soru konusu ettiği şeyle karşılıklı bir ilişki içinde olduğu anlamına gelmektedir bu. Sorgulama Merleau-Ponty'e göre tarihi ve soykütüğü hem bende hem de benim dışımda olan bir pratiktir, başka bir ifadesiyle, "bu soruşturma başlamaz, zaten başlamıştır". Soruşturma, kendi sınırlarının farkında olarak ama onu aşma umuduyla merakını kendi üzerine çevirir ama bunu geleceğe açıklık içinde her zaman için prematüre bir zamanda olduğu bilinciyle gerçekleştirir. Bu nedenle her zaman için sorgulamanın öncesindeki naif dünyayı bilmek için çok geç ve ona önayak olan

73 Merleau-Ponty, *The Possibility of Philosophy: Course Notes from the Collegé de France*, *age*, s. 234.
74 Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, *age*, s. 157.

kültürel koşulları bilmek için çok erkendir.[75] Merleau-Ponty'nin ifadesiyle: "Düşündüğümüz ya da konuştuğumuz anda artık bir çakıl taşı ya da ıstakoz değilizdir, şeylerin kendilerine sadık kalmak için hiçbir şey söylememek gerekir, şeylerin kendileri kaostur".[76] Bu nedenle felsefe Merleau-Ponty için idealleştirme değildir, peşinden koştuğumuz hayali bir dolaysızlık değildir. Son kez "Müzik Üzerine Yayımlanmamış İki Not"a dönerek bitirebiliriz; "öyle ya da böyle, felsefe bütün dünya için neyse, müzik, tıpkı resim gibi, duyulur dünya için odur." Buradaki vurguyu tersinden anlamak gerekir. Müzik duyulur dünya için neyse, felsefe de bütün dünya için odur çünkü model aldığımız şey müziktir. Merleau-Ponty müziği felsefe ile anlamaya çalışmaz ama felsefeyi müzik ile anlamaya çalışır. Müzik duyulur dünya için nedir? Geçmişle şimdinin, duyulur olanla düşünülür olanın *Ineinander*'idir.

Kaynakça

Gallagher, Shaun ve Zahavi, Dan, *The Phenomenological Mind*, Routledge, New York, 2008.

Jessica Wiskus, "From the Body to the Melody: "Relearning" the Experience of Time in the Later Merleau-Ponty", *Avant: Trends in Interdisciplinary Studies* 9 (2), 2018, 129-140.

Mauro Carbone, "Gayri İrdi Bellek ve Önceki Zaman Arasında İmge", çev. Didem Nur Güngören, ed. Emre Şan, Cogito 88, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul, 2001.

Merleau-Ponty, Maurice, *The Visible and Invisible*, çev. *Alphonso Lingis*, ed. Claude Lefort, Northwestern University Press: Evanston, 1968.

Merleau-Ponty, Maurice, "Two Unpublished Notes on Music", *Chiasmi International 3*, çev. Len Lawlor, 2001.

Merleau-Ponty, Maurice, *Nature: Course Notes from the Collège de France*, çev. Robert Vallier, Northwestern University Press: Evanston, 2003.

Merleau-Ponty, Maurice, "Eye and Mind", *The Merleau-Ponty Reader*, çev. Leonard Lawlor, ed. Ted Toadvine, Leonard Lawlor, Northwestern University Press: Evanston, 2007.

Merleau-Ponty, Maurice, *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal, Eylem Hacımuratoğlu, İthaki Yayınları: İstanbul, 2016.

Merleau-Ponty, Maurice, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, Metis Yayınları: İstanbul, 2016.

Merleau-Ponty, Maurice, *The Possibility of Philosophy: Course Notes from the Collegé de France*, çev. Keith Whitmoyer, ed. Stéphanie Ménasé, Northwestern University Press: Evanston, 2022.

Merleau-Ponty, Maurice, *Görünür ve Görünmez*, çev. Hanife Güven, yay.haz. Taşkın Takış, Ufuk Coşkun, Doğubatı Yayınları: Ankara, 2023.

Proust, Marcel, *Swan'ların Tarafı*. çev. Roza Hakmen, Yapı Kredi Yayınları: Ankara, 2015.

Toadvine, Ted, "The Chiasm", *Routledge Philosophy Companion to Phenomenology*, ed. Sebastian Luft, Søren Overgaard, Routledge: New York, 2012.

75 Merleau-Ponty, *The Possibility of Philosophy: Course Notes from the Collegé de France*, *age*, s. 235.

76 *Age*, s. 236.

Geçmişi Gelecekle Birlikte Düşünmek:
Cumhuriyet'in 100. Yılında Atatürk Cumhuriyetinin Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar

ARMAĞAN ÖZTÜRK

Giriş

Cumhuriyet ve cumhuriyetçilik pek çok açıdan siyasal teorinin merkezinde yer alan kavramlardır. Son iki asırda monarşilerin ezici bir çoğunluğunun tarihe karışması cumhuriyeti devleti niteleyen temel unsur haline getirmiştir. Bu süreci kesen bir diğer tarihsel süreklilik cumhuriyet gibi demokrasinin de alternatifsiz hale gelmesidir. Bugünün dünyasında demokrasiye açıkça karşı çıkmak imkânsızdır. Antidemokratik rejimler bile kendilerini demokrasi gibi göstermek zorundadır.

Yürüteceğimiz tartışmada bu genel çerçeveyi kendimize referans alarak üç soruya yanıt aramaya çalışacağız: Öncelikle cumhuriyetçi siyaset felsefesinin temel izlek ve düşünürlerini Atatürkçülükle bağlantılı bir şekilde yeniden yorumlayacağız. Bu noktada '*res publica*' kavramının doğrudan doğruya kendisi ile Machiavelli ve Rousseau gibi düşünürlerin cumhuriyetçiliğe katkısı ön plana çıkan temaları karakterize etmektedir. Üzerinde durulan ikinci husus Atatürkçülüğün ideolojik soy kütüğünü çıkarmakla ilgilidir. Bilindiği üzere Atatürkçülük, liberalizm ve sosyalizm gibi ideolojilerle karşılaştırıldığında aslında eklektik yanı ağır basan esnek veya seyrek bir ideolojidir. Bu nedenle sağ ve sola aynı anda eklemlenebilir Atatürkçülük. Atatürkçü yönelimin bu pragmatik karakterini laiklik ve milliyetçilik gibi politik yanı ağır basan düşünsel odaklarla birlikte yorumlamak hem Kemalizm'i hem de Kemalizm'e yöneltilen sayısız eleştiriyi ortak bir çerçevede anlamamıza yardımcı olacaktır.

Yanıtını aradığımız son soru Post-Kemalizm koşullarının geçerliliğiyle ilgili olacaktır. Devletin Kemalist niteliğini demokrasi önünde en büyük engel olarak gören okuma olgularla yanlışlanmıştır. Bu noktada İslamcılık ve Atatürkçülüğü birlikte ele almak ve karşılaştırmalı bir analizle Türkiye demokrasisindeki otoriterlik sorununun siyasal sosyolojik kökleriyle hesaplaşmak gerekmektedir.

Kemalizm'i Anlama Noktasında Teorik Bir Durak: Cumhuriyetçi Siyaset Felsefesi

Cumhuriyet tarih boyunca meşru yönetim biçimlerinin ortak adı olarak kullanılageldi. Bu bağlamda devlet ile *'res publica'* arasında özdeşlik olduğu söylenebilir. Cicero gibi cumhuriyetçi düşüncenin gelişimine ciddi katkısı olan düşünürler *'res publica'*dan devleti anladı.[1] Ancak bu kullanımın yürürlükte kaldığı dönemlerde dahi bir ideolojik arka planı vardı cumhuriyetin. Meşru yönetimi öyle olmayandan ayırt eden çizgi yasalara bağlılığa işaret ettiğinden *'res publica'* ortak iyiyi koruyan yasaların üstünlüğü gibi bir anlama geliyordu. Antik Yunan ve Roma örnekleri bakımından bu durum zorunlu bir şekilde halk iktidarını sınırlamayı gerektirmekteydi. Bu son hatırlatma bağlamında cumhuriyetçilik en başından beri bir demokrasi eleştirisi, bir tiranlık eleştirisi, kurumları ve sınıfları birbiriyle dengelemeyi amaçlayan bir karma anayasa savunusu ve yurttaştan belli bir etik politik olgunlukla hareket etmesini bekleyen bir yurttaşlık erdemi övgüsü olarak iş görmüştü.[2]

Cumhuriyetin tiranlığa dönüşmeye eğilimli demokrasiye karşı bir dizi pratik ve çıkarımı içinde barındırdığı tespiti sadece kavramın soykütüğü açısından değil, aynı zamanda Türkiye'deki cumhuriyetçilik tartışmaları bağlamında da önemlidir. Çalışma içinde değineceğimiz üzere Atatürkçülerin cumhuriyet ile demokrasi arasında bir hiyerarşi olduğuna yönelik yorumları, Atatürkçülüğe mesafeyle yaklaşan akımların ise demokrasi savunusunu önemli ölçüde cumhuriyet eleştirisi üzerine bina etmeleri bu bağlamda anlamlıdır.

Bu noktadan sonrası özellikle iki düşünürün adını ayrıca anarak –Machiavelli ve Rousseau– cumhuriyetçiliğin niteliği üzerine yürüttüğümüz soruşturmamızı derinleştirebiliriz. Machiavelli hem cumhuriyetçilik hem de Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojik mimarisini anlamamıza yardımcı olan

1 Cicero, *The Republic and The Laws*, 1998, s. 19-20; Wootton, D., "Cumhuriyetçiliğin Gerçek Kökenleri: Baron'un Müritleri ve Venturi", 2010, s. 56-58

2 Schofield, M. "Cicero's Definition of Res Publica", 2002, s. 68-69; Bobbio, N. & Viroli, M., *The Idea of Republic*, 2003, s. 12; Dahl, *Demokrasi ve Eleştirileri*, 1993, s. 30; Öztürk, A., "Karma Anayasacı Antik Cumhuriyet Geleneği Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", 2013, s. 40-41.

önemli bir figürdür. Çünkü genel olarak Rönesans hümanizması, özel olarak ise Machiavelli'nin eserleri sayesinde *'res publica'*nın antik anlamı radikal bir şekilde değişmiştir.[3]

Machiavelli özet olarak bizi şunu söyler: Her yasa, yönetim biçimi ve devlet düzeni yozlaşır. Yozlaşmayı durdurmak imkânsız olsa da hızı yavaşlatılabilir. İşte bu noktada cumhuriyet savunusu başlar. 'Res publica' aynı anda özgürlüğü, eşitliği ve liyakati korur. Halk yönetimi sadece güçlülerin değil herkesin özgür olduğu bir düzendir. Yetenekli kişiler başa geçtiğinden kamusal erdemler canlılığını korur.[4] Düşünür cumhuriyeti savunurken onu monarşiyle karşılaştırır. Machiavelli düşüncesinde *'res publica'* devlete özdeş değildir. Karma anayasaya dayanması koşuluyla bir halk yönetimi biçimi, yani aslında halkın egemenliğidir *'res publica'*.

Machiavelli cumhuriyetçiliğinin Atatürkçü çizgiyi anlamlandırma sorunu bakımından özellikle iki noktada işlevsel olduğu söylenebilir: Öncelikle Machiavelli'nin cumhuriyeti inşa etmede kullandığı çerçeve devlet aklı ve kurucu lider nosyonlarıyla yakından ilgilidir. Düşünüre göre cumhuriyeti 'virtu'su yüksek bir liderin kurması makul bir ihtimaldir.[5] Machiavelli için kurucu liderin en önemli özellikleri basiret, sağduyu ve öngörüdür. Zor zamanlarda ne yapacağını bilir lider. Doğru anda doğru adımı atar. Her türlü aşırılığa karşı sağduyusunu korur.[6]

Atatürk'ün siyaset yapma tarzı ve ortaya koyduğu hedeflerle Machiavelli'nin cumhuriyet kuran prens figürü arasında benzerlikler olduğu açıktır. Machiavelli cumhuriyetçi rejimi basireti güçlü bir lidere kurdurur. O lider Türkiye Cumhuriyeti tartışmaları bakımından Atatürk'tür. Ayrıca kurucu lider meselesi I. Cumhuriyet, II. Cumhuriyet, Eski Türkiye, Yeni Türkiye ikilikleri bağlamında yeniden düşünülebilir. Bu son hatırlatmayı parantez içine alarak sadece Atatürk'ün değil, Erdoğan'ın da kurucu lider gibi algılandığı söylenebilir.[7]

Machiavelli mirasını değerlendirirken üzerinde duracağımız ikinci husus yasaların zorlayıcı gücüyle ilgili olacaktır. Machiavelli yasaya dayalı özgür devletin güvenlik, refah, onur ve ihtişamı koruduğunu belirtir. Ona göre cum-

3 Öztürk, A., *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 2016, s. 22-33; Öztürk, A., "Res Publica İdeali Üzerine Tarihsel ve Kavramsal Bir Soruşturma", 2013a, s. 13-4.
4 Machiavelli, N., *Prens*, 1999, s. 111-2; Machiavelli, N., *Askerlik Sanatı*, 2008, s. 146.
5 Öztürk, A., "Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kurucu Lider İmgesi", 2013c, s. 196-201.
6 Machiavelli, N., *Söylevler*, 2009, s. 60-1, 127, 171, 182-3, 304.
7 Öztürk, A., "Türk Siyasetinde Kurucu-Kurtarıcı Lider İmgesi: Atatürk ve Erdoğan", 2015, s. 12-24.

huriyet ve onun yasaları insanları ortak iyiye zorlayabilir. Ortak iyi adına atılan adımların bireysel tercih alanının dışına çıkarılması aynı zamanda bir özgürlüğe zorlama durumuna işaret eder.[8]

Machiavelli, hatta pek çok noktada Machiavelli'yi takip eden Rousseau insanların özgürlüğe zorlanabileceği kanaatindedir. Bu husus sadece cumhuriyetçiliğin değil, aynı zamanda Fransız Devrimi'nde kristalize olan aydınlanmacı perspektifinin de nirengi noktalarından biridir. Kolaylıkla fark edileceği üzere "özgürlüğe zorlamak" bu işe kalkışan otorite ile birey arasındaki ilişkiyi bir üst-alt ilişkisine dönüştürür. Atatürk Cumhuriyeti dahil olmak üzere aslında hemen tüm cumhuriyet deneyimlerinde aklı totaliterleştirerek özne-nesne ilişkisini her yere yayan bu zorlayıcı özgürlük yorumu baskın konumdadır.

Standart Atatürkçü okuma da bazı önemli olaylar karşısında bu özgürlüğe zorlamak tezine sahip çıkmak eğilimdedir. Mesela Hiyanet-i Vataniye Kanunu ve İstiklal Mahkemelerinin Cumhuriyeti korumak için zorunlu tedbirler olduğu düşünülür. Bu tür tedbirleri her zaman uygulamak mümkün olmasa bile, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki karşı devrim dalgası gibi olaylar olağanüstü önlemleri zorunlu hale getirmiştir.[9] Bu yorum da gösterir ki, Atatürkçüler olağanüstü hali kalıcılaştıran zorlayıcı mantığı doğru bulma eğilimindedir.

Cumhuriyet ile demokrasiyi birbirleriyle özdeşleştiren, bunu yaparken de klasik cumhuriyetçiliğin denge-fren mekanizmasını tümüyle dışarıda bırakan antiliberal cumhuriyet yorumunun en önemli temsilcisi Rousseau'dur.[10] Rousseaucu perspektifin Atatürk Cumhuriyeti üzerindeki etkisi ise özellikle iki noktada çok belirgindir. Bunlar sırasıyla antibireyci genel irade yorumu ile yurttaşlık dini meselesidir.

Rousseau toplum sözleşmesini oy birliğine dayandırır. Ona göre sözleşme sonucunda ortaya çıkan irade genel iradedir. Genel irade ve ortak iyi aslında aynı anlama gelir. Ayrıca yasanın genelliğiyle genel iradenin genelliği arasında paralellik vardır. Kamu yararına yönelmiş genel irade yanılmaz.[11] Temsili demokrasinin özgürlüğü ve yurttaşlığı aşındırıp halkı köleleştiren temsili modeline karşı tam demokrasiyi savunur. Bu bağlamda Rousseau'nun demokrasi savunusu siyasal katılım nosyonundan bağımsız olarak düşünülemez.[12] Ancak Rousseaucu demokrasi anlayışı çok küçük kasabalar hariç fiilen uygulanamaz

8 Tunçel, A., *Cumhuriyetçi Özgürlük*, 2010, s. 168-9.
9 İnan, A., *Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün Elyazıları*, 2000, s. 85-6.
10 Öztürk, A., *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, 2016, s. 55.
11 Rousseau, J.J., *Toplum Sözleşmesi*, 1987, s. 24-5, 39, 48-9.
12 Rousseau, J.J., *Toplum Sözleşmesi*, 1987, s. 71, 109, 119-122.

haldedir. Katılım olmaksızın tek başına genel irade fikri ise cumhuriyetçi otoriterlik için ideolojik bir meşrulaştırma aracı olarak iş görmüştür. Devrim Fransa'sından Devrim Türkiye'sine kadar pek çok örnekte cumhuriyet akıl adına halk iradesini denetleyen bir üst belirlenim siyasetine işaret etmektedir.

Genel irade yanlısı Rousseau demokrasisini Atatürk Cumhuriyeti için yeniden yorumlayabiliriz. Bilindiği üzere Atatürk, Osmanlı düşünce hayatında baskın konumda olan meşrutiyetçi çizgiye rağmen, öğrencilik ve gençlik yıllarından beri cumhuriyetçi bir yönelime sahip olmuştur.[13] Onun gözünde cumhuriyet bir çatı kavramdır. Özgürlük, bağımsızlık, demokrasi, halk egemenliği ve siyasi hürriyet bahsi geçen üst kavramlaştırmanın zorunlu durakları olarak iş görür.[14] Bu bakış açısı, yani cumhuriyet ile demokrasiyi eşitleyen eğilim güçlü bir şekilde Rousseaucu perspektife sahiptir. Belki temsili demokrasi eleştirisine girilmez. Hatta meclise cumhuriyet içinde ayrıcalıklı bir yer verilir. Ancak Rousseau etkisi ulusal egemenliğinin yorumlanması bakımından da devam ettirilir. Atatürk, egemenliğin kayıtsız şartsız bir şekilde millete ait olduğunu düşünür. Millet egemenliği TBMM'de, yani millet meclisinde somut bir içeriğe bürünür.[15] Atatürkçü jargon içinde TBMM ile ulusal irade arasında mistik bir örtüşme vardır.[16] Bahsi geçen bu örtüşme ulusal egemenliğin genel irade şeklinde düşünülmesinin de yolunu açmıştır. Ulusun egemenliği sınırsız, en üstün ve yanılmazdır. Egemenlik en baştan itibaren kendi içerisinde çelişkisiz bir bütün olarak kavrandığında çoğulculuğa yer kalmaz. Bu nedenle Atatürkçü demokrasi anlayışı ve onu eleştirerek taklit eden İslami-sağ muhalefetin demokrasi kavrayışı da son derece anti-çoğulcu, dolayısıyla çoğunlukçudur.

Rousseaucu perspektifin Atatürk cumhuriyetçiliğine etki ettiği bir diğer nokta yurttaşlık dini meselesidir. Cumhuriyetçilik siyasal hafızayı romantik bir tahayyülle ele almaya eğilimlidir. Romantik cumhuriyetçiliğin öznesi Rousseau'da halk, Fichte örneğinde ise millettir.[17] Rousseau'ya göre siyasal toplumu bir arada tutmak için inanç desteği zaruridir. Cumhuriyet içerisinde bahsi geçen destek ancak yurttaşlık kültürü dolayımıyla elde edilebilir. Vatan, halk ve anayasa kavramları çerçevesinde oluşturulacak sivil din cumhuriyetin

13 Güner, Z. "Atatürk, Cumhuriyet ve Demokrasi", 2006, s. 43-5.
14 Atatürk, M. K., *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri Cilt I-III*, 1989, s. 31; İnan, A., *Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün Elyazıları*, 2000, s. 40-3, 55.
15 Atatürk, M. K., *Nutuk, Cilt I-III*, 1987, s. 438.
16 Parla, T., *Türkiye'de Siyasi Kültürün Resmi Kaynakları, Cilt 1, Atatürk'ün Nutku*, 2008, s. 131.
17 Sezer, D., "Romantik Tahayyülden Kozmopolit Tahayyüle Geçiş", 2018, s. 84.

ulusunu bilinçlendirecek ve cumhuriyet kurumlarını destekleyecek bir birlik duygusu yaratacaktır. Sivil din tasarısında somut hale gelen kutsallık arayışı hem ulusal egemenliği yeni bir sosyolojik zemine oturtur hem de bireyin bu kalıplar doğrultusunda sosyalleşmesine yardımcı olur.[18]

Bu tartışmayı Atatürk Cumhuriyeti için yeniden yorumlayabiliriz. Şöyle ki, Atatürkçülüğün anti-popülist niteliği onun ideolojik bir form olarak geniş kitlelerce kabulünü geciktirmiştir. Bu bağlamda Atatürkçülüğün dine alternatif bir siyasal ethos yarattığı savı olgusal açıdan gerçeği yansıtmaz. Ama Cumhuriyetin meşruiyet kalıpları yine de dinsel bir etki yaratma ve Cumhuriyet çevresinde bir kutsallık durumu inşa etme amacı için kullanılmıştır.[19] Kutsal dinin yerini alması beklenen kutsal egemenlik ve cumhuriyetin egemenliğini destekleyen milliyetçi tahayyül yurttaşlık dini kurma çabalarının gözlemlenebilir ilk işaretleridir. Ayrıca kurucu liderin kültleşmesi üzerinden bir ideolojik mayalanmaya girişildiği açıktır. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren Mustafa Kemal Tanrı-Türk seviyesine çıkarılmıştır.[20] Mustafa Kemal'i büyüterek geriye kalan her şeyi küçültme stratejisinin pek çok yan anlamı dışında ideolojik bir mistifikasyona yol açtığı iddia edilebilir. Mustafa Kemal'in Atatürk haline gelmesiyle Atatürk Cumhuriyetinin eleştirilemezlik konumuna yükselmesi arasında da organik bir bağ vardır.

Rousseaucu anlamda yurttaşlık dini gibi işlev gören Mustafa Kemal mitinin 90'lı yıllardan itibaren daha sivil bir formda yoluna devam ettiği gerçeğini de kayıt altına almak gerekiyor. İslamcıların kamusal hayattaki görünürlüklerine tepki olarak yakın zamanlarda bir Atatürk nostaljisi eğilimi belirmiştir. AKP iktidarı döneminde daha da yoğunlaşan bu eğilim yurttaşların devlet ideolojisini Atatürk sembolü üzerinden yeniden üretmesi gibi bir pratiğe işaret eder. Popüler kültür bu sürecin sosyolojik zeminini oluşturmaktadır. Yeni yurttaşlık dini olarak Atatürk nostaljisi piyasa süreçleri tarafından desteklenmektedir. Stadyum ve konserlerde esen Atatürkçü hava, 10. yıl marşının popüler bir müzik dinletisi haline gelmesi, Atatürk resmi veya imzası bulunan çıkartma, anahtarlık ve bardakların standart bir hediyelik eşya formu olarak yaygınlaş-

18 Rousseau, J. J., *Toplum Sözleşmesi*, 1987, s. 248-253; Bauberot, J., *The Evolution of Secularism in France: Between Two Civil Religions. Comparative Secularism in a Global Age*, 2010, s. 59-61; Abeles, M., *Devletin Antropolojisi*, 2012, s. 152-4.

19 Zurcher, E. J., *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 2002, s. 205; Toprak, Z. *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*, 2012, s. 70.

20 Bozdoğan, S., *Modernizm ve Ulusun İnşası*, 2002, s. 306; Kaynar, M. K., "Totem, Tabu, Mustafa Kemal ve Atatürkçülük", 2009, s. 1096-98.

ması genel olarak sivil Atatürkçülük, özel olarak ise zamanın yurttaşlık dini gibi işlev gören Atatürk nostaljisinin geldiği yeri özetler niteliktedir.[21]

Atatürk Cumhuriyetinin içeriğini bir dizi tarihsel ayrıntı aracılığıyla tartışmaya açmadan önce iki hususun altı ayrıca çizilebilir: Cumhuriyetçilik, devrimler çağında, yani 1789-1844 konjonktüründe tüm ileri güçler için bir şemsiye kavram olarak iş görmüştür. Fransız Devrim aydınlanmasına bağlı liberal, sosyalist ve milliyetçi ilerici güçler kendilerini cumhuriyetçi olarak tanımlamıştır.[22] Bu kullanım biçiminin Türkiye'de hâlâ çok yaygın olduğu açıktır. Bir diğer mesele modern tartışmalara ilişkindir. Cumhuriyetçi siyaset felsefesinde ciddi bir canlanma söz konusudur. Kökeni Atina cumhuriyetçiliği olan, katılımcı ve komüniteryan Neo-Atina ile Roma'yı kendisine örnek olan yasa ve özgürlük ilkelerini ön plana çıkaran Neo-Roma başlıca cumhuriyetçi geleneklere karşılık gelir.[23] Ancak bu iki popüler akımın Türkiye'deki cumhuriyetçilik tartışmalarına etkisi bir hayli sınırlıdır.

Atatürk Cumhuriyeti Üzerine: Teori, Pratik ve Tarih

Kemalist yönelim Batı'ya karşı askeri bir zaferle başlayıp aydınlanmaya dayanan laik ulus devlet çizgisiyle yoluna devam etmiş bir modernleşme hikâyesidir. Kemalizm içindeki radikalizm unsuruyla hesaplaşırken önce değişimin ritmi üzerine bir şeyler söylemek gerekir. Jön Türkler, İttihatçılar ve Kemalistler kendilerini inkılapçı olarak görmüşlerdir. Burada tercih edilen kavramın "ihtilal" değil de "inkılap" olması manidardır. Çünkü inkılap, ihtilalden farklı olarak düzen içerisinde değişim ve dönüşüme işaret etmektedir.[24] Atatürk'ün reformlarını ortaya koyarken benimsediği strateji de bu inkılapçı mantığa uygundur. Kurucu önder genelde aşamalı bir eylem planını benimsemiştir. Önce ileri bir adım, ardından durumun yoklanması ve tepkilerin ölçülmesi ve sonra yeni bir aşmaya geçiş Atatürkçü değişimin reel politiğini ortaya koymaktadır.[25]

Laiklik ve milliyetçilik Kemalist Türk modernleşmesinin ideolojik çekirdeğini oluşturur. Cumhuriyetçi Atatürkçü çizgiyi tartışırken bu iki hususun ayrıntılı bir şekilde işlenmesi yerinde olacaktır. Ama önce Osmanlı-Türkiye modernleşmesini Kemalizm'i de kapsayacak şekilde tarihsel sosyolojik bir iz-

21 Özyürek, E., *Modernlik Nostaljisi, Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, 2011, s. 7-9, 17-8, 29-30, 48-53, 71, 81-2, 127-9, 133, 137, 137, 168, 184, 218.
22 Wallerstein, I., *Liberalizmden Sonra*, 2003, s. 78-87.
23 Viroli, M., *Republicanism*, 2002, s. 58-9.
24 Parla, T., *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, 1989, s. 87-9.
25 Mardin, Ş., "Atatürk ve İnkılaplar Münasebetiyle", 2003, s. 242.

lek içerisinde ele almakta yarar var. Şöyle ki, Türk modernleşmesi Barrington Moore'un "faşist",[26] Charles Tilly'in "zor yoğun"[27] ideal tipine yakın bir yerde durmaktadır. Karşımızdaki model kapitalist, ama pek de liberal (demokratik) olmayan bir yapıdır. Devlet eliyle kapitalizm bu yönelimin en genel adı olarak tanımlanabilir. Emek gücünün denetlenmesi, sermaye kesimine kaynak aktarılması ve patronaj devletin kapitalizmle kesiştiği noktada olup biten şeylerin özetini sunar okuyucuya.[28]

Kapitalizme Prusya tipi geçişi taklit eden Kemalist modernleşme kendi ekonomi politik doğrultusuna şekil verirken korporatif devlet modeli ve solidarizmi birer araç olarak kullanmıştır. Bu bağlamda Atatürkçü model Batılı anlamda liberal bir demokrasiden çok kitleleri düzen içerisinde tutmayı amaçlayan solidarist bir kalkınma stratejisine karşılık gelir.[29] Bahsi geçen yapının burjuva sınıfıyla ilişkisi ise birkaç ayrıntı üzerinden tahlil edilebilir. Hem İTC hem de Kemalist iktidar dönemleri bürokrasi eliyle burjuvazi yaratılan süreçlere işaret eder. Orta ve uzun erimde burjuvazinin çıkarlarına hizmet eden bir devlet aygıtı vardır karşımızda. Tabii burjuvazi yaratan bürokrasi aynı zamanda yarattığı şeyin kurbanı haline gelmiştir. Ticaret ve toprak burjuvazisi güçlendikçe bürokratik modernleşmenin istikrarsızlaşması ve karşı devrim sürecinin kaçınılmaz hale gelmesi bu nedenle tesadüfi değildir. Tabii bu analiz burjuvaziye yönelik bir ölçek hatırlatmasıyla anlamlı hale gelebilir. En baştan itibaren Osmanlı hükümeti emperyalizme ve büyük burjuvaziye, Ankara hükümeti ise küçük burjuvazi, Anadolu eşrafı ve toprak sahiplerine yakındı.[30]

Geldiğimiz yer bakımından şöyle bir ara yorum yapabiliriz: Atatürk Cumhuriyetinin ideolojik karakteri maddi zeminden bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Modernleşmenin devletçi yönelimi önemli ölçüde tercih edilen tarihsel sosyolojik patika ve burjuvazinin göreli yokluğu meselesiyle yakından ilgilidir. Bu tartışma aynı zamanda Kemalizm'e yönelik eleştirilerin yapısal sınırlarını da ortaya koyuyor. Post-Kemalizm meselesini ele alırken ayrıntılı bir şekilde

26 Moore'un kapitalist, faşist ve komünist modernleşme tarzlarına yönelik analizi için bkz. Moore, B., *Demokrasinin ve Diktatörlüğün Toplumsal Kökenleri*, 2003, s. 21-3, 480-2.

27 Tilly'in zor yoğun, sermayeleşmiş zor ve sermaye yoğun modernleşme patikalarına yönelik analiz için bkz. Tilly, C., *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, 2001, s. 40-66, 241-260.

28 Öztürk, A., & Öztürk, H. K., "Türkiye Üzerine Tarihsel Sosyolojik Bir Tartışma: Yapı, Özne ve Konjonktürün Diyalektik Birlikteliği", 2019, s. 2401-2; Köker, L., "Kemalizm'i Yeniden Düşünmek: Solidarizm, Korporatizm ve Demokrasi", 1992, s. 184-194.

29 Köker, L., "Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi", 2009, s. 107.

30 Mısır, M. B., "Meşruiyetten Cumhuriyete: Kapitalizme Prusya Tipi Geçiş", 2002, s. 220-5, 238-245; Timur, T., *Türk Devrimi ve Sonrası*, 2001, s. 63-81.

göreceğimiz üzere Kemalizm'in eksik ve yanlış yönlerini Türk modernleşmesi bağlamı içerisinde diğer akımlarla karşılaştırmalı bir şekilde ele almadan çözümlemeye kalktığımızda Atatürk modernliğinin birikimine haksızlık etmek kaçınılmaz hale geliyor.

Atatürk Cumhuriyetçiliğinin ideolojik çekirdeğini tartışırken iki nokta üzerinde ayrıca durmak gerekir. Bunlar sırasıyla "milliyetçilik" ve "laikliktir". Atatürk milliyetçiliği son kertede bir yurttaş milliyetçiliğidir. Milliyetçilik teorisinden aldığımız malzemenin de yardımıyla bu hususu derinleştirmekte de fayda var. Şöyle ki, yurttaş milliyetçiliği kökenleri Anglo-Fransız modernleşmesi içerisinde olan bir liberal-cumhuriyetçi milliyetçilik yorumudur. Bu anlayışta coğrafya temelli bağlılık hissi, demokratik katılım ve hukuk devleti nosyonları ön plana çıkarılır.[31] Yurttaş milliyetçiliği hem ulus devlet ile kapitalizm arasında bağlantıyı sağlar hem de hümanist ve eşitlikçi niteliğiyle demokrasi için itici bir güçtür.[32] Cumhuriyetçi yurttaş milliyetçiliği çizgisinin tam karşıtı konumda ise etnik milliyetçilik yer alır. Etnik milliyetçilik ortak soy ve kan bağını yüceltir. Aitlik duygusu etnik köken ve dil üzerinden sağlanır. Kültür ve tarih birliği özelinde milliyetçi mayalanmaya katkı sunan bu anlayış demokratik pratiklere öncelik tanımaz. Ayrıca tektipleştirici bakış ön planda olduğundan demokrasi çoğulculuk bakımından da sınırlanır. Etnik milliyetçiliğin siyasi doğrultusu lider kültü ve devletin kutsallığını yüceltir. Hukuk da bireylerden çok devleti korur. Bu nedenle hukuk pratiğinde ödevler her zaman hakların önündedir.[33]

Tabii yurttaş milliyetçiliğiyle etnik milliyetçilik kavramları birer ideal tiptir. Gerçek dünyada bu iki form genelde iç içe geçmiştir. Ama yine de Fransız cumhuriyetçiliğine öykünen Atatürk milliyetçiliğinin bir yurttaş milliyetçiliği biçimi olduğu, ulus devlet modernleşmesi için ortaya konan çabanın aynı zamanda ulusal demokrasinin kurumsallaşmasına katkı sunduğu açıktır.[34] Bu genel çerçeveyi bir dizi ayrıntıyla zenginleştirebiliriz: Şöyle ki, Atatürk milliyetçiliğinin amacı Cumhuriyet'i korumak ve milli birliği sağlamaktır. Bu amaç doğrultusunda daraltılmış bir Türklük ideolojisi kullanılıyor; mesela turan ideali tümüyle devre dışı bırakılmış. Milliyetçiliğin ulus devlet sınırları dışına çıkan eğilimleri

31 Smith, A. D., *Milli Kimlik*, 2014, s. 191; Öztürk, A., "Sunuş, Milliyetçilik ve Modernizm", 2022b, s. 12.

32 Vincent, A., *Modern Politik İdeolojiler*, 2006, s. 385, 397-8, 423, 428.

33 Smith, A. D., "Theories of Nationalism: Alternative Models of Nation for Motion", 2000, s. 14-6; Smith, A. D., *Ulusların Etnik Kökeni*, 2002, s. 180-1.

34 Öztürk, A., "Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Atatürk Milliyetçiliği ve Yurtseverlik Kavramları Üzerine Kuramsal Bir Çerçeve Denemesi", 2018, s. 462-3; Öztürk, A., "Sunuş, Milliyetçilik ve Modernizm", 2022b, s.12.

sıkı bir şekilde denetleniyor. Ayrıca Atatürk milliyetçiliği tıpkı diğer tüm milliyetçilik formları gibi konjonktüre fazlasıyla bağımlıdır. Örneğin ana doğrultu yurttaş milliyetçiliği olmasına rağmen ırk vurgusunun ön plana çıktığı, etnik bağlılığın sıklıkla vurgulandığı dönem ve pratikler vardır. Bu bağlamda Kemalist milli kimlik anlayışının dışlayıcı ve asimile edici bir yönünün olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dahası Atatürk'ün ölümünden sonra Kemalizm'in faşist ideolojiye daha da yaklaştığını bilinen bir gerçektir.[35] Sağ milliyetçilerin aynı dönemi değerlendirirken kullandıkları ölçüt ise farklıdır. Erol Güngör'ün metinlerinde açıkça dile getirildiği üzere Atatürkçülüğün milli kültür yerine hümanizma adı altında Batı kültürüne yönelmesi yanlış olmuştur.[36]

Tabii Atatürk milliyetçiliği tartışmasını sadece geçmişe dönük bir mesele olarak okumamak gerekir. Öncelikle Aydınlar Ocağı gibi akımların da katkısıyla İslamcılık ve milliyetçiliğin birbirine daha fazla yaklaştığı ve büyük bir muhafazakâr-milliyetçi bloğun oluştuğu söylenebilir.[37] Bu dönüşüm Atatürkçülüğü de etkilemiş, 12 Eylül'ün milat olduğu siyasal dönüşüm içinde Atatürk milliyetçiliği de sağcılaşmıştır. Ayrıca sağ Kemalizm'in yükselişe geçmesinde iç düşman algısı önemli bir yer tutar. Bu bağlamda 1970'ler Türkiye'sinde sosyalizm ve sosyal demokrasiye karşı Atatürkçülük, 1990'lardan itibaren ise Kürt hareketine karşı ulusalcılık siyasi hayatın şekillenmesinde etkili olmuştur. Güncel Türk siyaseti bakımından ise Atatürk milliyetçiliğinin konumu tartışmalı bir içeriğe gebedir. Aslında yurttaş milliyetçiliğinin parçası olan ve demokrasinin kurumsallaşmasına yardımcı olan Atatürkçü yönelimin kamusal alanda çoğulculuğun tesisi noktasında mesafeli bir konumda yer alması Atatürkçülüğün Türk demokrasine katkısını sınırlamaktadır.

Atatürk Cumhuriyetini anlama noktasında milliyetçilikten sonraki bir diğer önemli ideolojik odak laikliktir. Bilindiği üzere modernleşme sürecinde pozitivist ilerlemeci anlatı ağır basmaktadır. Laiklik bahsi geçen ilericiliğin nirengi noktasını oluşturur. Bu bağlamda modernleşmenin esası laikliktir dersek çok da abartılı bir yorumda bulunmuş olmayız.[38] Türk Devriminin

35 Saklı, A. R., "Türkiye Cumhuriyeti Ulus Devleti ve Milliyetçilik Anlayışının Uygunluğu Sorunu", 2011, s. 7-10; Belge, M., "Mustafa Kemal ve Kemalizm", 2009, s. 38; Bora, T., "Şiddet ve Milliyetçilik Üstüne Bir Deneme", 2005, s. 74-7.

36 Güngör, E., *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, 1987, s. 113.

37 Özcan, F. Y., "27 Mayıs Sonrası, Milliyetçi Muhafazakâr Aydınların Örgütlenme Çabaları ve Siyasal Gelişmeler Üzerindeki Etkileri: Aydınlar Ocağı", 2014, s. 107-134.

38 Mert, N., "Cumhuriyet Türkiye'sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu", 2009, s. 198; Parla, T., *Türkiye'de Siyasi Kültürün Resmi Kaynakları, Cilt 3, Kemalist Tek Parti* İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku, 1995, s. 324.

şekillenmesinde merkezi bir rolü olan laikliğin birbirini tamamlar nitelikte üç amacının olduğu söylenebilir. Bunlar sırasıyla devletin laikleştirilmesi, toplumun sekülerleştirilmesi ve dini alanın kontrolüdür. Bu liste de açıkça gösterir ki Atatürkçü kesim laikliği sadece din-devlet işlerinin ayrılmasına dair anayasal bir prosedür olarak okumamakta, aynı zamanda toplumun kutsal pratiklerden uzaklaşmasını da önemsemektedir.[39]

Bu çerçeve, yani Türk laikliğinin siyasal ve yasal pratiği ciddi ölçüde eleştirilmiştir. Atatürk Cumhuriyetinin muhaliflerine göre laikliğin dine bakışı araçsaldır. Kemalizm laikliği bir sosyal mühendislik aracı olarak kamusal İslam'a darbe vurmak için kullanmıştır. Ayrıca arka plandaki nihai amaç bakımından dinden özgürleşmenin aklın gereği olarak sunulması seçeneği sorunludur. Kemalistlerin, dini yaşamı modernleşmenin önünde engel olarak görmesi, devletin sürekli bir şekilde bu alana müdahale etmesine, bahsi geçen durum da sivil toplum ve demokrasinin özerk gelişimine zarar vermiştir.[40] Sonuçta rahatlıkla iddia edilebilir ki, bu bakış açısı özel olarak akıl ile özgürlük, genelde ise laiklik ve demokrasinin karşı karşıya gelmesine yol açmıştır. Tam bu noktada laiklik çevresindeki tartışmaların siyasi yapıyı istikrarsızlaştırdığı da söylenebilir. Radikal Kemalizm kendi izdüşümünde karşıtını yaratmış, İslamcı-muhafazakâr kesim de rejim karşısında radikalleşmiştir.

Bu eleştirileri parantez içine alarak Türk laikliği üzerine tarihsel sosyolojik bir okuma yaptığımızda ise karşımıza başka bir manzara çıkar. Öncelikle İslamcıların Kemalist devlet rejimiyle ilgili ceberut devlet algısı gerçeği yansıtmamaktadır. Makalemizin girişinde de vurguladığımız üzere Kemalizm seyrek bir ideolojidir. Bu nedenle tüm ideolojilere eklemlenebilir ve farklı konjonktürlerde birbirine zıt yönelimlerin taşıyıcı unsuru gibi davranabilir nitelikte bir ideolojiyle karşı karşıyayız. Bahsi geçen gerçek devletin zor kullanma kapasitesinin maddi sınırlarıyla bir arada tartışıldığında Kemalist rejimin totaliter değil, otoriter olduğu gerçeği ön plana çıkar. Her ne kadar Kemalist mantık *"Türk devriminin toplumu tüm yönleriyle değiştirmeyi amaçladığı"*[41] noktasında ısrarcı olsa da, en az bu argüman kadar popüler olan bir diğer iddia *"Atatürk'ün*

39 Tanör, B., "Türk Sistemi Siyasal İslam Karşısında", 2006, s. 63; Berkes, N., *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 2011, s. 16-7.

40 Narlı, N., "Türkiye'de Laikliğin Konumu", 1994, s. 24, 29; Göle, N., "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", 1997, s. 48; İnsel, A., *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, 2014, s. 42.

41 Kili, S., *Türk Devrim Tarihi*, 2003, s. 217.

ölümünden sonra devrim sürecinin donduğu"[42] şeklindedir. Bu sonuç şaşırtıcı sayılmamalıdır. Kemalist rejimin de kapitalist devlet sistemleri ailesinin bir parçası olduğu daha önce tartışılmıştı. Laiklik politikasının gevşetilmesi ve devletin gözetiminde bir karşı-devrim sürecinin başlatılması önemli ölçüde bahsi geçen bu uluslararası sistem referansıyla ilgilidir. Çünkü soğuk savaş yıllarında anti-komünist propaganda için din etkisine açık bir milliyetçiliğe ihtiyaç duyulmuştur.[43] O halde şu sonuçta ısrar edebiliriz: Kemalizm bir ideoloji ve devlet pratiği olarak zaten belli sınırlar içerisinde otoriterdir. Ona atfedilen baskıcı nitelik son derece geçici ve fazlasıyla konjonktüre bağımlıdır. Ayrıca Kemalizm'de bir otoriterlik varsa ve dindar kesimler üzerinde devlet şiddeti uygulansa bile Jakoben laikliğin ömrü çok kısa olmuş, değişen uluslararası sisteminin talepleri doğrultusunda dini alan üzerindeki devlet kontrolü kademeli bir şekilde kaldırılmıştır.

Kemalizm'in laiklik anlayışını değerlendirirken karşılaştırmalı bir analizde ısrar etmek, Kemalist modeli alternatif patikalarla karşılaştırmak da gerekir. İslam dünyasındaki sosyolojik vasat ve İslamcılığın seküler hayata bakışından bağımsız bir şekilde laiklik politikalarının eleştirilmesi makul olmayan sonuçlara yol açmaktadır. İslamcıların önemli bir kısmı kadın-erkek eşitliği ve dini yaşam dışındaki hayat tercihlerinin meşruluğu gibi konu başlıklarında moderniteyle taban tabana zıt bir konumda yer almaktadır. Bu kesimde İslami olmayan yaşam biçimlerine karşı ötekileştirme çok yaygındır. Gelinen yer bakımından şu meselenin içtenlikle tartışılması gerekir: Şüphesiz ki Kemalizm içindeki otoriterlik potansiyelini göz ardı edilmemeli, gerçek bir laikliğin din ve vicdan özgürlüğünü içerdiği gerçeği unutulmamalıdır. Ancak halkının çoğu Müslüman bir ülkede Kemalist tipte bir laiklik olmadan seküler bir kamusal alanının nasıl inşa edileceği sorunu büyük bir tartışma alanı olarak önümüzde durmaktadır.

Kemalizm Eleştirilerinde Aşırıya Kaçmak

Yakın zamana kadar hegemonik konumda olan anti-Kemalist söylem bir tarafa otoriter cumhuriyet ve güçlü devleti, diğer tarafa ise mazlum halk ile demokratik siyaseti koymuştu. Merkez ile çevre, resmi ile yerel, yerli ile yabancı, devlet ile halk ve başkent ile Anadolu arasında yaratılan bu ikilik kısaca bize şöyle bir mesaj veriyordu: Kemalist modernleşme pozitivist, solidarist, elitist,

42 Berkes, N., *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, 2007, s. 22.
43 Yaşlı, F., *Türkçü Faşizmden "Türk İslam Ülküsüne*, 2020, s. 169.

otoriter, korporatist ve paternalistti. Halkına yabancı bu yapı radikal reformlar yoluyla Batı tipi modernliği topluma dayatmaktaydı. Toplum ise demokrasi aracılığıyla baskıya ve yasaklara direniyordu.[44]

Kemalist rejimi baskıcı, otoriter ve devletçi olarak niteleyen yorumların ağırlıklı bir kısmının "güçlü devlet tezi" üzerinden kendisine tarihsel sosyolojik bir dayanak sağladığı söylenebilir. Bu anlayışa göre Türkiye'de devletçi bir siyasi kültür vardır. Osmanlı'dan patrimonyal bir devlet yapısı devralınmıştır. Osmanlı-Cumhuriyet siyasal düzeninde özerk bir meşruluk alanı yoktur. Her türlü tikel örgütlenme kendisini devletle tamamlar. Devlet güçlü, toplum zayıftır. Osmanlı'nın siyaset ve yönetim felsefesinin en temel olgusu olan patrimonyal aşkın devlet Cumhuriyet Türkiye'sinde kameralizm ve aydın despotizmi gibi enstrümanlar aracılığıyla kendini yeniden üretmiştir. Son kertede demokrasinin kurumsallaşmasını engelleyen tepeden inme devrimci anlayış, resmî ideoloji dayatması ve vesayetçilik aslında daha büyük bir resmin, yani güçlü devlet olgusundaki sürekliliğin izdüşümü niteliğindedir.[45]

Kemalizm eleştirilerinin maddi zeminini karakterize eden güçlü devlet tezi Weberci paradigmayı yeniden üretmekteydi. Türkiye'de Batılı anlamda bir sınıf mücadelesinin olmadığı varsayımı bu perspektifin çıkış noktasını oluşturur. Sınıfsal bölünme belirleyici olmadığından mücadele daha çok devlet ile toplum arasındadır. Kemal Tahir, İdris Küçükömer, Mehmet Ali Aybar, İsmail Cem, Şerif Mardin ve Halil İnalcık güçlü devlet tezinin popülerleşmesine katkı sunmuş başlıca isimlerdir.[46]

Devlet aygıtına aşkın bir güç atfeden bu okumanın Cumhuriyet modernleşmesine yönelik eleştirilerindeki bir dizi noktanın altı özenle çizilmelidir: Öncelikle bu anlayış İdris Küçükömer'in İslamcıları ilerici, solcuları ve Atatürkçüleri ise gerici ilan ettiği *Düzenin Yabancılaşması*[47] metninden bugüne sağdan gelen akımları kendiliğinden bir şekilde sivil ve demokratik görmektedir. Çevrenin merkeze taşınmasının Türkiye'yi demokratikleştireceğine yönelik beklenti Post-Kemalizm'i ve dolayısıyla II. Cumhuriyetçiliği yoğun bir şekilde beslemiştir. Yakın zamana kadar özellikle liberal sol çevrelerce hararetle savunulan

44 İnsel, A., *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, 2014, s. 21-5, 32-42; Bağce, H. E., "Türkiye'de Siyaset ve Resmi İdeoloji: Temel Yaklaşımlar", s. 201-3.

45 Heper, M., *Türkiye'de Devlet Geleneği*, 2018, s. 39-41; Çaylak, A. ve Çelik, A., "Osmanlı Modernleştirmesinden Cumhuriyet Modernleştirmesine Geçiş: Tarihsel/Teorik Bir Okuma", 2008, s. 57-61.

46 Yaşlı, F., "Vesayete Karşı Demokrasi: Yeni Rejimin "Kurucu Ötekisi" Olarak Kemalizm", 2015, s. 442-7.

47 Bkz. Küçükömer, İ., *Düzenin Yabancılaşması*, 2021.

Türkiye'nin İslamcı-muhafazakâr bir halk iktidarı eliyle normalleşeceği savı AKP'nin pasif devrimi karşısında çökmüştür. Bu bağlamda demokrasiyle ilgili tahminleri tutmayan Kemalizm karşıtlarının Atatürkçülüğü değerlendirme noktasında ciddi bir özeleştiri süreci yürütmeleri gerekir. Ancak şu aşamada İslamcı otoriterliği sistematik bir şekilde görmezden gelen ve dolayısıyla İslamcılığı Atatürkçülük kadar eleştirmeyen Post-Kemalist ittifakın eski tezlerini gözden geçirmeye çok istekli olmadıkları gözlemlenmektedir.[48]

Aşkın devlet tezinin sosyolojik bir gerçek olarak kabul edilmesiyle Türk siyasetinin değerlendirilmesi noktasındaki bir ayrım aracı olarak kullanılması arasındaki farka da dikkat çekmek gereklidir. Çünkü Post-Kemalist yazın Kemalist devletin otoriter gücü karşısında İslamcılık başta olmak üzere bu ideolojinin alternatiflerine alan açmış bir düşünme tarzını ifade etmekteydi. Oysa devletçiliğin alternatifi bir ideolojiyi diğerine karşı kullanmak yerine, antibireyci ve antiliberal toplumsal yapının esaslı dönüşümüne dikkat çekmekten geçiyor. Burjuva sınıfının devlete bağımlılığı, özel mülkiyet konusundaki güvencesizlik ve devlet, din ile aile gibi belli başlı toplumsal kurumların entegral yapısı özgürlük önündeki engelleri karakterize etmektedir.

İslamcı-muhafazakâr otoriterlik Post-Kemalist literatürü kullanılmaz hale getirmiş olabilir. Bu bağlamda Kemalizm giderse yerine demokrasi gelir savı olgularla yanlışlanmıştır. Bu durumu Atatürkçülüğün sivil bir içerikle yeniden inşası için bir fırsat olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü Atatürkçü kesimde özellikle sağ karşısında alınan seçim yenilgilerinin değerlendirilmesi noktasında antidemokratik eğilimler devam etmektedir. Bu bağlamda halkın demokrasiye hazır olmadığı, çünkü cahil ve eğitimsiz olduğuna yönelik önyargıya değinilebilir. Dahası Kürt sorunu ve Suriyeli mültecilerin durumu gibi meselelerde Atatürkçü kanaat önderlerinin ayrımcılığı ve dışlamayı öven dili tam anlamıyla terk etmedikleri görülmektedir. Bu hususların da Atatürkçülükteki demokratik yönelimi aşağı çeken bir içeriğe sahip olduğu iddia edilebilir.[49]

Sonuç Yerine

Atatürk cumhuriyetçiliğinin Machiavelli ve Rousseau düşüncelerine çok şey borçlu olduğu açıktır. Machiavelli izleğini takip edersek, Atatürk cumhuriye-

48 Öztürk, A., "Civic Ataturkism in the Dissolving Process of Post-Kemalism", 2017, s. 95; Öztürk, A., "Kemalizm Bugüne Ne Söylüyor: Millet İttifakı Bileşenlerinin Kadim Meselelere Çözümü Net Değil", 2022a, s. 93.

49 Öztürk, A., "Kemalizm Bugüne Ne Söylüyor: Millet İttifakı Bileşenlerinin Kadim Meselelere Çözümü Net Değil", 2022a, s. 89-90.

ti kuran prenstir. Türkiye'de cumhuriyet rejimi toplumun ortak bir yasanın etrafında birleşmesiyle değil, karizmatik lider özelliği ağır basan bir kurucu liderin çabası sayesinde kurulmuştur. Özgürlüğe zorlamak seçeneği Atatürk Cumhuriyetinin bir diğer önemli cumhuriyetçi özelliğidir. Machiavelli ve Rousseau başta olmak üzere pek çok cumhuriyetçi, yurttaşların onları özgürleştirecek erdemli bir yaşama yasalar yoluyla zorlanabileceği kanaatindedir. Bu bakış açısının Fransız Devrimciliğine damgasını vuran "halka rağmen, halk için" formülü üzerinden yeniden üretildiği açıktır. Atatürk devrimcilerinin demokrasinin yokluğunda ülkeyi modernleştirme biçimi bu erdem temelli özgürleştirici siyaset tarzının örneği niteliğindedir.

Atatürk Cumhuriyetinin ideolojik yöneliminde milliyetçilik ve laiklik tercihleri ön plana çıkmaktadır. Rejimin milliyetçilikle kurduğu ilişki yurttaş milliyetçiliği kıvamındadır. Bu nokta hem Türkiye'de demokrasinin kurumsallaşmasına yardımcı olmuş hem de toplumsal birliğinin tesisi bakımından din dışı bir siyasal sosyolojik mayalanmanın zemin kazanmasını sağlamıştır. Ancak Atatürk milliyetçiliğinin demokratik karakteri bazı dönemlerde ön plana çıkan etnik milliyetçi eğilimi görmezden gelmemize yol açmamalıdır. Bu bağlamda Türk kelimesi bazen gerçekten de vatandaşı değil etnik bir bağlılığı ifade etmektedir. Cumhuriyetin nirengi noktasını oluşturan laiklik Kemalistlerin bu kavrama yükledikleri anlam bakımından devletin dini kontrol etmesi gibi bir içeriğe sahiptir. Laikliğin yumuşadığı soğuk savaş konjonktürü ve sağ iktidarlar döneminde ise laiklik devlet ve dinin birbirine eklemlendiği bir mili siyasi kimliğinin inşa süreci bakımından işlev görmüştür.

Kemalizm'in değerlendirilmesi noktasında ise eski paradigmaların çöktüğü bir sürece tanıklık etmekteyiz. Türkiye'deki demokrasi eksikliği sorununu tümüyle cumhuriyetçi ideolojinin omuzlarına yükleyen okuma geçerliliğini yitirmiştir. Ayrıca Yeni Türkiye koşullarında sivil Atatürkçü eğilimlerin giderek güç kazandığı da gözlemlenmektedir. Genel olarak Cumhuriyet kurumları, özel olarak ise Atatürk Cumhuriyetçiliğinin restorasyonu meselesi, üzerine çaba sarf edilmesi gereken bir sorunsal alanı olarak varlığını korumaktadır.

Kaynakça

Abeles, M. (2012). *Devletin Antropolojisi*, çev. N. Ökten, Ankara: Dipnot Yayınları.

Atatürk, M. K. (1987). *Nutuk*, *Cilt I-III*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Atatürk, M. K. (1989). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri Cilt I-III*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Bağce, H. E. (2004). "Türkiye'de Siyaset ve Resmi İdeoloji: Temel Yaklaşımlar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2 (1), s. 197-224.

Bauberot, J. (2010). *The Evolution of Secularism in France: Between Two Civil Religions. Comparative Secularism in a Global Age*, ed. C. Linell, E. S. Hurd., New York: Palgrave.

Belge, M. (2009). Mustafa Kemal ve Kemalizm, A. İnsel (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, *Cilt 2* içinde (s. 29-43). İstanbul: İletişim Yayınları.

Berkes, N. (2007). *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Berkes, N. (2011). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bobbio, N. and Viroli, M. (2003). *The Idea of Republic*, çev. A. Cameron, Cambridge: Polity Press.

Bora, T. (2005). Şiddet ve Milliyetçilik Üstüne Bir Deneme, *Birikim*, s. 195, s. 74-9.

Bozdoğan, S. (2002). *Modernizm ve Ulusun İnşası*, İstanbul: Metis Yayınları.

Cicero (1998). *The Republic and The Laws*, çev. Niall Rudd, Oxford: Oxford University Press.

Çaylak, A. ve Çelik, A. (2008). "Osmanlı Modernleştirmesinden Cumhuriyet Modernleştirmesine Geçiş: Tarihsel/Teorik Bir Okuma", *Muhafazakâr Düşünce* 5 (18), 55-70.

Dahl, R. (1993). *Demokrasi ve Eleştirileri*, çev. L. Köker, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği.

Göle, N. (1997). Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites, *Middle East Journal*, 51 (1), s. 46-58.

https://www.jstor.org/stable/4329022

Güner, Z. (2006). Atatürk, Cumhuriyet ve Demokrasi, *Zonguldak Karaelmas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (3), s. 41-51.

Güngör, E. (1987). *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Heper, M. (2018). *Türkiye'de Devlet Geleneği*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

İnan, A. (2000). *Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün Elyazıları*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

İnsel, A. (2014). *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, İstanbul: Birikim Yayınları.

Kaynar, M. K. (2009). Totem, Tabu, Mustafa Kemal ve Atatürkçülük, Ö. Laçiner (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler* içinde (s. 1089-1120). İstanbul: İletişim Yayınları.

Kili, S. (2003). *Türk Devrim Tarihi*, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Köker, L. (1992). Kemalizm'i Yeniden Düşünmek: Solidarizm, Korporatizm ve Demokrasi, *Demokrasi Üzerine Yazılar* içinde (s. 183-194). Ankara: İmge Yayınları.

Köker, L. (2009). Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi, T. Bora ve M. Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Kemalizm, Cilt III*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Küçükömer, İ. (2021). *Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul: Kapı Yayınları.

Machiavelli, N. (1999). *Prens*, çev. R. Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayınları.

Machiavelli, N. (2008). *Askerlik Sanatı*, çev. N. Güvenç, İstanbul: Anahtar Kitaplar.

Machiavelli, N. (2009). *Söylevler*, çev. A. Tolga, İstanbul: Say Yayınları.

Mardin, Ş. (2003). Atatürk ve İnkılaplar Münasebetiyle, M. Türköne ve T. Önder (Ed.), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mert, N. (2009). Cumhuriyet Türkiye'sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu, T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Kemalizm, Cilt III*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mısır, M. B. (2002). Meşruiyetten Cumhuriyete: Kapitalizme Prusya Tipi Geçiş, *Praksis* 5, s. 217-225.

Moore, B. (2003). *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev. Ş. Tekeli ve A. Şenel, Ankara: İmge Yayınları.

Narlı, N. (1994). Türkiye'de Laikliğin Konumu, *cogito* 1, s. 23-33.

Özcan, F. Y. (2014). 27 Mayıs Sonrası, Milliyetçi Muhafazakâr Aydınların Örgütlenme Çabaları ve Siyasal Gelişmeler Üzerindeki Etkileri: Aydınlar Ocağı, *Muhafazakâr Düşünce*, 40, s. 107-134.

Öztürk, A. (2013a). Res Publica İdeali Üzerine Tarihsel ve Kavramsal Bir Soruşturma, A. Öztürk (Ed.), *Res Publica* içinde (s. 7-39). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Öztürk, A. (2013b). Karma Anayasacı Antik Cumhuriyet Geleneği Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme, A. Öztürk (Ed.), *Res Publica*, (s. 40-91). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Öztürk, A. (2013c). Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kurucu Lider İmgesi, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 68(2), 181-204.
https://doi.org/10.1501/SBFder_0000002284

Öztürk, A. (2015). Türk Siyasetinde Kurucu-Kurtarıcı Lider İmgesi: Atatürk ve Erdoğan, *Düşünen Siyaset* 30, s. 12-24.

Öztürk, A (2016). *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, İstanbul: Doruk Yayınları.

Öztürk, A. (2017). Civic Ataturkism in the Dissolving Process of Post-Kemalism, A. Öztürk ve A. Bilgin, *The Transformation of Public Sphere* in (s. 87-102). Germany: Nomos Press.

Öztürk, A. (2018). Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Atatürk Milliyetçiliği ve Yurtseverlik Kavramları Üzerine Kuramsal Bir Çerçeve Denemesi, *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, 3 (1), s. 369-388.
https://doi.org/10.26899/inciss.154

Öztürk, A. ve Öztürk, H. K. (2019). Türkiye Üzerine Tarihsel Sosyolojik Bir Tartışma: Yapı, Özne ve Konjonktürün Diyalektik Birlikteliği, *Turkish Studies*, 14 (5), s. 2397-2409.
DOI: 10.29228/TurkishStudies.36963

Öztürk, A. (2022a). Kemalizm Bugüne Ne Söylüyor: Millet İttifakı Bileşenlerinin Kadim Meselelere Çözümü Net Değil, *Türkiye Notları* 4 (23), s. 89-93.

Öztürk, A. (2022b). Sunuş, Milliyetçilik ve Modernizm, *Milliyetçilik ve Modernizm*, çev. F. Bakırcı, Ankara: Fol Yayınları, s. 11-7.

Özyürek, Esra (2011). *Modernlik Nostaljisi, Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Parla, T. (1989). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Parla, T. (1995). *Türkiye'de Siyasi Kültürün Resmi Kaynakları, Cilt 3, Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Parla, T. (2008). *Türkiye'de Siyasi Kültürün Resmi Kaynakları, Cilt 1, Atatürk'ün Nutku*, İstanbul: Deniz Yayınları.

Rousseau, J. J. (1987). *Toplum Sözleşmesi*, çev. V. Günyol, İstanbul: Adam Yayınları.

Saklı, A. R. (2011). Türkiye Cumhuriyeti Ulus Devleti ve Milliyetçilik Anlayışının Uygunluğu Sorunu, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi*, 13 (1), s. 1-22.

Schofield, M. (2002). Cicero's Definition of Res Publica, J. G. F. Powell (Ed.), *Cicero The Philosopher: Twelve Papers*, New York: Clarendon Press.

Sezer, D. (2018). Romantik Tahayyülden Kozmopolit Tahayyüle Geçiş, *Felsefelogos* 69, s. 83-99.
Smith, A. D. (2014). *Milli Kimlik*, çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
Smith, A. D. (2000). Theories of Nationalism: Alternative Models of Nation for Motion, M. Leifer (Ed.), *Asian Nationalism*, Londra: Routledge.
Smith, A. D. (2002). *Ulusların Etnik Kökeni*, çev. S. Bayramoğlu ve H. Kendir, Ankara: Dost Yayınları.
Tanör, B. (2006). Türk Sistemi Siyasal İslam Karşısında, S. Tanilli (Ed.), *Türkiye'de Aydınlanma Hareketi* içinde (s. 63-9). İstanbul: Alkım Yayınları.
Tilly, C. (2001). *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, çev. K. Emiroğlu, Ankara: İmge Yayınları.
Timur, T. (2001). *Türk Devrimi ve Sonrası*, Ankara: İmge Yayınları.
Toprak, Z. (2012). *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*, İstanbul: Doğan Yayınları.
Tunçel, A. (2010). *Cumhuriyetçi Özgürlük*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
Viroli, M. (2002). *Republicanism*, çev. A. Shugaar, New York: Hill and Wang.
Vincent, A. (2006). *Modern Politik İdeolojiler*, çev. A. Tüfekçi, İstanbul: Paradigma Yayınları.
Wallerstein, I. (2003). *Liberalizmden Sonra*, çev. E. Öz, İstanbul: Metis Yayınları.
Wootton, D. (2010). "Cumhuriyetçiliğin Gerçek Kökenleri: Baron'un Müritleri ve Venturi", İdea, 2 (1), s. 53-83.
Yaşlı, F. (2015). "Vesayete Karşı Demokrasi: Yeni Rejimin "Kurucu Ötekisi" Olarak Kemalizm", İ. Parlak (Ed.), Ötekiinin *Var Olma Sancısı* içinde (s. 437-482). Bursa: Dora Yayınları.
Yaşlı, F. (2020). *Türkçü Faşizmden "Türk İslam Ülküsüne*, İstanbul: Yordam Yayınları.
Zurcher, E. J. (2002). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Y. Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları.

Endişe ile Umut Arasında Gelecek: Bloch ve Heidegger

GÜÇSAL PUSAR

Ayrı dünyaların insanları gibi duran düşünürleri birlikte okumanın beklenmedik faydaları olabiliyor. Bloch ve Heidegger gibi. Ayrı düştükleri sayısız noktayı kateden ortak meseleyi keşfettiğinizde özellikle.

Bu iki düşünürün sistematik felsefeye karşı beslediği şüpheye ve ikisinde de yer yer iyi niyetli okurun bile sabrını sınayan neolojizm sevdası ve tireli-uzun-ifade düşkünlüğüne rağmen, yapıtlarını şekillendiren edebî ve entelektüel hassasiyetleri gerçekten de çok başkadır: Bir tarafta, evrensel kültürün hiçbir alanına kendini kapamayan ve gevezelik diye eleştirmenin âdet olduğu bir denemeci duyarlılığı, diğer tarafta, Batı felsefesinin tarih boyunca sıradanlaşmış en temel sorusunu tekrar tekrar sormanın mağrur takıntısı. Basitçe bir mizaç ya da hayata bakış farkı diyerek açıklanamayacak bir fark vardır bu iki düşünürün başyapıtları arasında: Daha iş konuya, yönteme, tezlere gelmeden bambaşka atmosferleri olduğunu hissettirirler; yapıtlarının havasındaki basınç, nem, ışık, bunların hepsi, derhal dikkat çekecek şekilde değişiktir: Bir tarafta, daha iyi bir yaşam arzusunun aydınlattığı gündüz düşleriyle renklerin –bilhassa gök mavisinin ve şafak kızılının– felsefeye takdimi, diğerinde, gündelik hayatın özelliksiz loşluğuna yayılan sisli grilik; bir tarafta, temel enerjisini açlıktan, iştahtan, arzudan alan bir *bir şey eksik* hissi, diğerinde mütemadi bir mesele olarak, tasa olarak insan varoluşu. İş temel tavır ve yönelime geldiğinde de durum farklı değildir: Bir tarafta, azmini militan iyimserlikte, hedefini insani bir sosyalizmde bulan bir hümanizma, diğer tarafta değer yargılarını askıya alarak yola koyulan ve insanın kendi hiçliğiyle yüzleşmeden özgür olamayacağını düşündüren bir

sonlu varoluş analizi; bir tarafta, ütopik diyalektik materyalizm, diğerinde muhafazakâr devrimci radikalizm.

Hülasa: Bir tarafta, Ernst Bloch ve *Umut İlkesi*, diğer tarafta Martin Heidegger ve *Varlık ve Zaman*.

Ama bu derin ayrılıklar, çok temel bir ortak eksen boyunca gerçekleşir: *zaman*. Heidegger de Bloch da, varlığın tezahürünü, bir anlam dünyasının açıklığını zamansal bir olay olarak ele alır. İkisi için de insan, basitçe zaman içinde bulunan değil, özü itibarıyla, *baştan sona* zamansal olan bir varlıktır. Bu yüzden ikisi de kendi zaman mefhumlarını, yaygın zaman anlayışından, saatlerin ve takvimlerin ölçtüğü zamandan –çizgisel olarak hizalanmış homojen şimdi noktalarının kesintisiz silsilesi– ayırdıkları ve ona temel teşkil ettiğini düşündükleri bir zamansallık anlayışı üstünden geliştirirler. Bu asli zaman esasen birinde "elastik" iken diğerinde "ekstatik" ise de ortaklaştıkları nokta *geleceğe* atfettikleri önceliktir.[1] *Kökensel ve sahici zamansallığın asli fenomeni, gelecektir – Varlık ve Zaman*'ın belki de en can alıcı sayfasındaki bu en can alıcı önermeyi, *Umut İlkesi* boyunca farklı sözcüklerle tekrar tekrar zamanın en zamansal boyutunun, *zamanda en zamana has olanın* gelecek olduğunu vurgulayan Bloch, pekâlâ kendi spekülatif materyalizmine uyarlayabilirdi.[2]

1 Elastiklik, Bloch için, soyut fiziksel bir nicelik ya da sürem olmayan zamanın niteliksel karakterini tarif eder: Zamanın varlığı, bir şeyin olmasına, vuku bulmasına bağlıdır ve bu sebeple neliği de tarihsel olaylara ve yaşantı anlarına bağlı olarak değişkenlik gösteren bir içerik ve yoğunluk üzerinden belirlenir. (Bloch'un zaman kuramında en bariz şekilde *nabız* kavramında ifade bulur bu özellik.) Bkz. Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, (Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1970), s. 129-138. Heidegger'de kökensel zamanın ekstatikliğiyse –Aristoteles'in *Fizik*'indeki değişim analizinden ödünç aldığı *ekstatikón* sözcüğünü Yunanca anlamına uygun bir şekilde kullanır Heidegger: kendi dışına çıkma– zamanı salt bir olay olarak betimler: Evvelden içeride olanın –örneğin, zamansallıktan bağımsız teşekkül olmuş bir öznenin– bu içeriden ayrı duran bir dışarıya –mevcut şeylerden müteşekkil bir dış dünyaya– çıkması ya da açılması değil, böyle her türden yönelimin imkân sahasını açan bir kendine mesafelenme hareketi, bu kendine mesafelenme hareketi olarak meydana gelmektir burada söz konusu olan: "*Zamansallık, kökensel "kendinin-dışındalık"tır kendinde ve kendi için*". Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 2006), s. 329. (Türkçe çevirisi için bkz. *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, (Alfa: İstanbul, 2018).) Bu anlamıyla ekstatik zamansallığın bir elastikiyeti olduğu da söylenebilir: Farklı ufuksal şemalara atıfla, şimdi, geçmiş ve geleceğe farklı vurgu ve suretlerle yayılabilmesi bakımından. Benzer şekilde, Bloch'taki elastik zamanda da ekstatik bir veçhe görülebilir: Dolaysızlığı ve yakınlığı yüzünden yaşanan anda oluşan karanlık sebebiyle zamanın hiçbir uğrağının kendine bütünüyle denk olmaması, gerçekleşmemiş, hatta henüz bilincine bile varılmamış imkânlardaki bakiye yüzünden anın hep biraz da kendi dışında olması, kendi dışındaki bir noktayla irtibatlanması ve böylece zamandaki itici gücü teşkil etmesi bakımından. (İlginçtir, *elastikós* Eski Yunancada "ittirici" demektir.)

2 *Age*, s. 329; Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 1, çev. Tanıl Bora, (İletişim Yayınları: İstanbul, 2007), s. 102. (Bloch'un şu ifadesi de aynı ölçüde manidardır: "*zamanın içindeki zaman*". *Experimentum Mundi: Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, (Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1975), s. 103.)

Hazır başlamışken de *Varlık ve Zaman*'daki başka bir ünlü önermeyle devam edebilirdi: *Fiiliyattan âlâdır mümkünlük.*[3] Ne de olsa ikisinde de, varoluşsal-ontolojik açıdan, müstakbel olan mümkün olanla örtüşür ve geleceğin önceliği tezi, mümkün olanın fiilî olandan daha asli ve mühim olduğu fikrine bağlanır.[4] Heidegger için olduğu gibi, Bloch için de insanın olduğuyla olabileceği arasındaki mesafe, varlık sorusuna –varlığın anlamı ya da tahakkuku meselesine– açılan pencere olmanın yanında ontolojinin –ve onunla birlikte felsefenin– dönüşümünün ipucunu da verir. Bu bakımdan gelecek, basitçe zamanın bir evresi değil, varoluşun bir veçhesi, hatta kurucu kipidir de: İmkâna dair bir açıklık olarak sahici olan her şeyi kateder ve kuşatır, ve varoluş dramasını, tarihte henüz düşünülmemişin, anda daha yaşanmadan kalanın, dünyada hiç gerçekleşmemiş olanın, kısacası, bir henüz-değilin etrafında sahneler. Bu yüzden ikisi de, Batı felsefe tarihine dönük olarak, fiilî mevcudiyetten hareket eden ontolojilerin –Bloch'a göre Marx'a kadarki, Heidegger'e göre de, yaratıcı yorumlarının ortaya koyduğu bazı istisnalar dışında, kendisine kadarki bütün Batı felsefesinin– insanın varlığını anlamakta yetersiz kaldığını, hatta genel olarak varlığı bir bitmişlik/tamamlanmışlık perspektifine hapsettiği teşhisini yapar. Gelecek, felsefe tarihinde layıkıyla görülmemiş, unutulmuş ya da bastırılmış olandır – ve bu bakımdan yeni felsefe, geleceğin felsefesi, bir gelecek felsefesi olmalıdır: Düşüncede de eylemde de gerçek gelecek –gerçek yenilik– henüz varolmamışın tekrarındadır.

Farklılıklar, bu geleceğin eşkalini çıkarmaya giriştiğimizde belirmeye başlar. İnsan, Bloch'un dediği gibi, özü itibarıyla *gelecekten doğru belirleniyor olabilir*,

Yeri gelmişken: *Umut İlkesi*'nden alıntı yaparken Tanıl Bora'nın çevirisini temel aldım, ancak dilinin zenginliğini ve akıcılığını aşmanın mümkün görünmediği bu çeviriden aldığım pasajlarda sıklıkla, büyük çoğunluğu stilistik olarak nitelenebilecek değişiklikler yaptım sessizce, özellikle metinde daha net vurgulanması ya da daha tutarlı bir karşılık bulması gerektiğini düşündüğüm bir terim ya da ayrım söz konusu olduğunda. Bunun dışında çevirmen bilgisi bulunmayan alıntıların çevirileri bana aittir.

3 Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 38. Ayrıca bkz. GA 24, s. 438: "ontolojinin sahası dahilinde, mümkün olan, fiili olan her şeyden âlâdır".
Varlık ve Zaman dışındaki bütün Heidegger referansları, şu formatta Heidegger'in toplu eserlerinin –*Gesamtausgabe* (Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976)– cilt ve sayfa numaralarınadır. GA xx, s. yy. Heidegger'in toplu eserlerinin planına şu internet sayfasından ulaşılabilir: https://www.klostermann.de/Buecher/Seite-/-Kategorie/Editionsplan.

4 Müstakbel olanla mümkün olanın bu özdeşliği hususunda ikisinin de Kierkegaard'a bir borcu vardır, hem umudun hem endişenin düşünürü olan Kierkegaard'a: "Edebi olan, zaman dahilinde, mümkün olandır, gelecektir". Søren Kierkegaard, *Works of Love*, çev. ve ed. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, (Princeton University Press: New Jersey, 1995), s. 249. Bu önermenin, ebediyet göndermesinden arındırılarak Heidegger'e ve Bloch'a uygun hale getirilmiş tefsiri şuna benzerdi: *Zamanın içinde sahici anlamda zamansal olan, mümkün olandır, gelecektir*.

ama hangi gelecekten – *hangi* henüz-değilin geleceğidir bu? Henüz gelmemiş olan ancak insanın istese de istemese de anbean adeta koşar adım ilerlediği gelecek Heidegger'de ölümün geleceğidir. Bloch'ta ise kendi gizemini çözmeye çalışan, tamamına erme, kendine denk gelme anını bekleyen bir hayatın –ve dünyanın– ucu açık yolculuğundaki daha iyiye meylin geleceğidir, ütopya olarak gelecektir. Heidegger'de ölüme doğruluk, insan varoluşu açısından temel bir haletiruhiye olan *endişede* kendini bulur ve sonlu zamansallığın kalbindeki hiçlikle yüzleşir. Bloch'taysa en yüksek iyinin, Hiç'in karşısındaki Her Şey'in yurdu olan geleceğin açıklığının nişanı ve muhafızı olan beklenti duygusu *umuttur*. Aralıksız olarak bir sona doğruluk üstünden kendiyle ilişkilenen ve verili olanı aşan insan da, geleceğe yönelik bu iki duygu ışığında, artık ya, her şeyden evvel ve en nihayetinde, ölümlüdür, ölmeyi öğrenmesi, ölüme doğruluğunu üstlenip öleceğinin kesinliğiyle kendini içinde bulduğu dünyada ona açık imkânları keskinleştirmesi gereken varlıktır – ya da, her şeyden evvel ve en nihayetinde, umutludur, umut edebilen, umut etmeyi öğrenmesi gereken, böylelikle de daha iyi bir dünyanın imkânını dünyanın kendi içinden, maddi ve tarihsel süreci dahilinde kavraması ve hayata geçirmesi beklenen varlıktır.

Zaman birinde ölümden, diğerinde umuttan doğuyordur adeta – ya da, Levinas'ın sarih formülasyonundaki gibi, biri *zamanı ölüm üstünden* düşünürken, diğeri *ölümü zaman üstünden* düşünüyordur.[5]

•

Geleceğin önceliğinde buluşan iki düşünce ama bu geleceğin –ve özü itibarıyla hep çoktan ona doğru yönlenmiş, ondan doğru yaşayan insanın– karşıt iki sureti: Birinde endişe ve ölüm, diğerinde umut ve ütopya. Bunları aralarında seçim yapılabilecek iki değer gibi tasavvur etmek –aydınlığın karşısında karanlık, iyinin karşısında kötü– kolaycılığının bu denli bariz olmasına karşın güçlü bir ayartıdır. Karşı durulması gereken bir ayartı, şayet, Heidegger gibi, sahici geleceği iyinin ve kötünün ötesinde düşünmek gerektiğine kaniysek. Ya da, bilakis, kalkış noktamız yapmamız gereken bir ayartı, şayet, Bloch gibi, bu kolaycılıkta en insani özelliğimizin yansımasını göreceksek, yani, gündüz düşlerine düşkünlüğümüzün, geleceğin açıklığını daha iyinin ışığında hayal etmeye meylimizin yansımasını. Bloch'un yer yer kendi belagatinin hararetiyle

5 Bkz. Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, (Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2006), s. 61-65, 112-128.

dramatikleşen ifadeleri bunun aksi bir izlenim uyandırsa da, umudun ölüm karşısında yaşamın tarafında olduğu fikri sorgusuz sualsiz kabul edilecek bir fikir değildir: Varoluşçuluğun uzun tarihini katettiği söylenebilecek bir düşünce hattı, *yokluğunun yaşamı imkânsız kıldığını* düşünmenin âdetten olduğu umutta, bilakis, *yaşamayı imkânsız kılan* bir yanılsama, hatta aldatmaca görmüştür ne de olsa. Bu fikrin en çarpıcı ifadelerinden birini Schopenhauer'da buluruz:

> Hayatımızın sahneleri kaba mozaiklerdeki resimleri andırır: Yakından tesirsiz olduklarından güzel görünmeleri için uzaktan bakmak gerekir ikisine de. Arzulanan şeye ulaşıldığında bunun boş gelmesi bundandır, ömrümüz boyunca daha iyi şeyleri bekleyerek yaşayıp giderken bir taraftan da geçip gitmiş olana çoğu zaman esefli bir hasret duymamız da. Buna mukabil, şu an mevcut bulunanı salt geçici addeder ve hedefe giden yol olmaktan başka önem atfetmeyiz ona. Tam da bu yüzden çoğu insan, nihayet dönüp ardına baktığında bütün hayatını muvakkaten [*ad interim*] yaşamış olduğunu fark eder, ve dikkatsizce ve tadına varamadan geçip gitmesine göz yumduğu şeyin tam da kendi hayatı olduğunu görerek şaşırır, tam da beklentisi içinde yaşayıp gittiği hayatı. Ve böylece hayat, kural olarak, öyle bir seyir izler ki *umutlara kapılan insan raks ede ede ölümün kollarına düşer*.[6]

Schopenhauer'un bu sözlerinde Pascal'ın ondan iki yüz yıl kadar önce tuttuğu bir notun yankısını duymak zor değildir.[7]

> Şimdiki zamanda değiliz hiç. Geleceği, gelmesi çok uzun sürüyormuş da gelişini çabuklaştırabilecekmişiz gibi bekliyor, geçmişi sanki çok hızlı geçmiş de durdurabilecekmişiz gibi hatırlıyoruz. Artık bizim olmayan bir zamanda gezinecek, bize ait olan tek zamana ise aldırmayacak kadar basiretsiz; artık hiç olmamış şeyleri düşünecek, elimizde olanın geçip gitmesine hiç düşünmeden izin verecek kadar mağruruz. . . . Düşüncelerinizi inceleyin, tamamen geçmişle ya da gelecekle ilgili olduklarını göreceksiniz. Şimdiyi neredeyse hiç düşünmeyiz ve düşünecek olsak da bunu sadece gelecekteki planlarımıza ışık tutmak için

6 Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, II, (Suhrkamp Verlag: 1986), § 146 (vurgu sonradan eklendi).

7 Schopenhauer'ın son cümlesi de Pascal'ın şu aforizmasının serbest bir tercümesi gibi okunabilir: "Önce önümüze uçurumu görmemizi engelleyecek bir şey koyar, sonra hiç aldırmadan uçuruma doğru koşarız" Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, (İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2012), § 183; ayrıca bkz. § 171.

> yaparız. Şimdi, bizim için asla amaç değildir. Geçmiş ve şimdi araçlarımız, sadece gelecek amacımızdır. *Sonuçta asla yaşamayız, sadece yaşamayı ümit ederiz* ve hep mutlu olmayı planladığımız için de mutlu olmayacağımız kesindir.[8]

Geçmiş ve gelecek, zamanın esasen gerçek olmayan, bu yüzden de bize ait olamayacak evreleridir, Pascal'a da Schopenhauer'a da göre, ama bu sanki böyle değilmiş, elimizdeki avucumuzdaki her seferinde geldiği gibi giden bir şimdi değilmiş gibi yaşar gideriz. Hayat sanki, zaten çoktan ardımızda kalmamışsa, hep önümüzde, ötemizde olmak zorundadır – ve yaşamayı bekleye bekleye bize ait olan yegâne zamanı, şimdiyi, ve onunla birlikte hayatın kendisini, elimizden kaçırırız. (John Lennon'a atfedilen sözdeki gibi: Hayat, siz plan yapmakla meşgulken olup bitendir).

Gelgelelim, Pascal bunları söylerken anı yaşamayı, günü yakalamayı vaaz ediyor da değildir. Şimdiki zamana, zamanın diğer boyutlarının ötesinde bir önem ve öncelik atfeder atfetmesine ama burada söz konusu olan, ne içinde zamanın bütün boyutlarının buluştuğu ve bu sayede zihinsel hayatın birliğinin tesis edildiği Augustinusçu bir şimdi, ne de zamanın geri kalanını ve onunla birlikte de ölümü unutturduğu ölçüde bir ebediyet imasıyla gelen bir yoğun tecrübe anıdır; geçmiş ve gelecekle bağlantısı kopmuş, halihazırda yaşanan deneyimi yaşanmış ve yaşanacak bir hayata bağlama vasfını yitirmiş çıplak bir şimdidir Pascal'da ayrılıcalıklı olan. Varoluşun hakikatinin ancak geçmişin ve geleceğin seraplarından yalıtılmış süssüz ve çıkışsız bir şimdiki zaman sahnesinde açığa çıkacağını düşünür Pascal: Dünyevi hayatın boşluğu ve sefaleti kendini en net ve inkâr edilemez şekilde, varoluş bütünüyle şimdiki zamana indirgendiğinde gösterecektir.

Bunun en bilindik deneyimi can sıkıntısında yaşanır, hepimizin kaçmak için aralıksız olarak binbir türlü uğraş ve eğlenceyle dikkatimizi dağıtmaya, oyalanmaya çalıştığımız can sıkıntısının en koyu hallerinde. Pascal için bir başına kalan insanın doğal hali can sıkıntısıdır; gündelik hayatın meşgaleleri can sıkıntısının boşluğundan kaçmak içindir, ve bu kaçış derinde yatan *horror vacui*'yi ele verir. Usanç raddesine varmış can sıkıntısında, insanı sonluluğuyla yüzleşmekten alıkoyan bir koşuşturmaca ve oyalanma içinde geçip giden hayat kesintiye uğradığından, zamanın tamamı, tahammül edilmez bir durgunluk içinde ufuksuz bir ana mıhlanmıştır adeta. Can sıkıntısının peşi

8 *Age*, § 172 (çeviri bir noktada düzeltildi ve vurgu sonradan eklendi).

sıra gelen olumsuz duygu dalgasının hücumu altında buhrana dönebilen bir tecrübedir bu:

> İşsiz güçsüz, tutkusuz, eğlencesiz, çabasız, tam bir durgunluk içinde olmak kadar tahammül edilemez bir şey bulunmaz insan için. Çünkü öyle bir durumda hiçliğini, yalnızlığını, yetersizliğini, bağımlılığını, zayıflığını, boşluğunu hisseder. Hemen o an ruhunun derinliklerinden usanç, kasvet, hüzün, keder, huzursuzluk, umutsuzluk yükselir.[9]

Ama serapların dağıldığı *netlik anı* da olabilir bu, varoluşun boşluğunun bütün tazyikiyle gün yüzüne çıktığı o "bilincin saati" gibi de yaşanabilir –Camus'nün başka bir bağlamda ama umuda benzer bir şüpheyle yaklaşırken dediği gibi– çünkü artık gündelik hayatın yanılsamaları –ki bunların en başında da mutluluğun ileride bir gün şu an eksik olan bir şey edinildiğinde bizim olacağını, içimizdeki boşluğun henüz bizim olmayan sonlu bir şeyle doldurulabileceğini düşünmek gelir– un ufak olmuştur, dikkatimizi kuvvetle zuhur eden boşluktan çekip dağıtacak hiçbir şey kalmamıştır…

Demek ki Pascal'a göre her şeye rağmen hayırlı bir yan vardır can sıkıntısında: Şimdiki zamanın bu haşin yalınlığı bütünüyle çıkışsız değildir; doğru anlaşıldığında bizi kendi dışına, daha derin ve kuşatıcı bir hakikate doğru iter.[10] Daha doğru bir ifadeyle, can sıkıntısının ifşa ettiği boşluk, hakikatin sadece bir yarısıdır, çünkü bu boşluk, Tanrısız insanın sefaletidir ve muayyen nesnelerin ve durumların sağladığı geçici ve aldatıcı tatmindense ancak Tanrı'nın hakiki sonsuzluğuyla doldurulabilir.[11] Bu yüzden gelecek, Pascal için tamamen denklem dışında kalmaz: Ruhun ölümsüzlüğünün ve selametinin mevzubahis olduğu ve bu dünyada geçmiş olacak şu ya da bu uzunluktaki bir ömrün yanında cüzileşmeden edemeyeceği uhrevi bir gelecek resme girer, kalkış noktasında Tanrı'nın var olup olmadığı sorusunun bulunduğu ve temel aksamını sonsuzluk kavramıyla harmanlanmış bir olasılık hesabının oluşturduğu bir bahis düzeneği dahilinde. Aslında bu gelecek resmin en baştan beri içindedir; zaten bu meşhur bahsin bile aslında sadece Tanrı'ya inanıp inanmama konusunda seçim yapmamak mümkün olmadığı

9 *Age*, § 131.

10 Oyalanarak vakit geçirme imkânımız olmasaydı "usanç içinde kalırdık ve *bu usanç bizi sağlam bir çıkış yolu aramaya sevk ederdi*. Fakat oyalanma bizi eğlendirir ve fark ettirmeden bizi ömrümüzün sonuna erdirir". *Age*, § 171 (vurgu sonradan eklendi).

11 *Age*, § 425.

için bir bağlayıcılığı vardır: Sonlu varoluş hep çoktan bu nihai soruya verilmiş bir yanıttır – ve bu hep çoktan seçilmiş gelecek, hakikatin boşluğunun ifşa ettiği hakikattir.

•

Mutlak son olsun ya da olmasın, ölüm, varoluşun üstüne ebediyetin soru işaretini hakkeder ve hiçin geleceğine de hepin geleceğine de çıksa dehşet verici olan bir sonsuzluk arkaplanına oturtur onu: "İnsan için hiçbir şey kendi durumundan önemli değildir ve onun için hiçbir şey ebediyet kadar korkutucu değildir". Ölümlülüğün insanı karşı karşıya bıraktığı temel soru, o halde, ruhun ölümsüzlüğüne dairdir Pascal'a göre: Felsefenin elinde soyut bir meseleye dönüşmüşse de bizi öyle yakından ilgilendiren, öyle can alıcı bir sorudur ki bu, ona kayıtsız yaşamak –psikolojik anlamda olmasa da varoluşsal anlamda– mümkün değildir: "Ümit edebileceğimiz ebedî nimetlerin olup olmayışına göre bütün davranışlarımız ve düşüncelerimiz o kadar farklı bir doğrultu takip eder ki bu konu ışığında yolumuzu düzene koymadığımız sürece bizim için anlamlı bir adım atmak ve yargıda bulunmak mümkün değildir, nihai amacımız da bu olmalıdır." Başka bir deyişle, varoluşu en temelden ve bir bütün olarak kavrayan, sorgulanır kılan bir sorudur bu: "Söz konusu olan kendimizdir, her şeyimizdir."[12]

Heidegger için de ölüm söz konusu olduğunda "söz konusu olan kendimizdir, her şeyimizdir" ama bu "her şey" onda, ebediyetin hiçi ya da hepi karşısında öyle ya da böyle bahse konmuş bir hayat değil, kendi sonundan hareketle bir varolma imkânı olarak kendini üstlenmesi gereken sonlu varoluştur, deyim yerindeyse iki kere sonlu varoluştur. Heidegger'de de, Pascal'da olduğu gibi, olağan hayatının hakikatsizliğinden, bu kendinden uzakta yaşayıp gitme halinden çıkış ancak ölümle yüzleşmekle mümkündür, ve bu yüzleşme, insanın kendi varlığıyla bütünlüklü olarak ilişkilenmesini imkânlı kıldığı ölçüde, bir haysiyet meselesidir adeta.[13] Ama Heidegger'de varoluşun sahihliği, ruhun selameti meselesinden ayrılmıştır: "Kendi durumumu" benim için

12 *Age*, § 194.

13 Pascal, insanın sefaletini, hayatın olağan akışı içinde ölümü unutma ve "sanki akıllarına hiç getirmezlerse ebediyeti yok edebilirlermiş gibi" yaşayıp gitme eğilimilerinde, büyüklüğünü de kendi sefaletini idrak edebilmesinde ve faniliğiyle yüzleşebilmesinde bulmuştu. Bkz. *age*, §§ 171, 195, 347, 397. Ayrıca bkz. Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 2, çev. Tanıl Bora, (İletişim Yayınları: İstanbul, 2012), s. 489-490.

her şeyden önemli kılan, ona varoluşsal bir aciliyet katan ölüm bunu, beni bekleyen sonsuz geleceğin dehşet verici belirsizliğini yüzüme vurarak değil, geleceğimin sonluluğundan en keskin ve yoğun varolma kudretimi çıkararak yapıyordur artık.

Heidegger, insanı, her şeyden evvel, varolmanın kendisi için mesele olduğu varolan olarak tarif eder. Aynı anda hem metodolojik hem varoluşsal öneme sahip bir tariftir bu, çünkü varolmanın mesele olması, varlığın felsefi olarak sorgulanabilir olduğunu ima etmez sadece –bu bağlamda Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın girişine yerleştirdiği Platon alıntısıyla gündeme aldığı varlığın anlamı sorusu ya da Bloch'un *Umut İlkesi*'nin ilk satırlarında sıraladığı, kimiz, nereden geldik, nereye gidiyoruz tarzı doğal metafizik sorular akla getirilebilir–; varoluşsal açıdan daha mühim olan, her birimiz için her seferinde kendi varlığının, şu ya da bu olmaklığının mevzubahis olmasıdır. İnsan, dolayısıyla, varolma imkânları üstünden kendisiyle ilişkilenir, varolma tarzı –varoluşu (*Existenz*)– bu ilişkisellikle belirlenir. Başka bir deyişle, bir açıklık kateder insanın varlığını, kendisiyle arasında bir mesafe, bir aralık vardır: Olduğuyla olabileceği arasında – öyle ki varolmak onun için esasen bu "ara"da olmak, varolma imkânlarının açıklığında, dolayısıyla bir bakıma kendi dışında durmaktır (*ex-sistere*).[14] Möbius şeridi benzeri bir yapıdır burada söz konusu olan: İnsanın kendine açıklığı aynı zamanda dünyaya açıklığıdır, dünyaya açıklığı da kendine açıklığı.[15]

Bu resimde insan, ontolojik ayrıcalığı olan aşkınlığının bedelini daimi bir kısmilikle ödüyor gibidir. Varlığı salt mevcudiyete indirgenemeyeceği ölçüde kaçınılmazdır bu: Ne olduğumuz, ne olmamız icap ettiği baştan verili olmadığı gibi hiçbir noktada da şu ya da bu olmakla tamamlanmış, kemale ermiş olmayız, kimliklerimizle ne kadar özdeşleşirsek özdeşleşelim kendimizle kalansız –ya da, bakış açısına göre, eksiksiz– şekilde örtüşemeyiz.[16] Pekiyi de, varolma imkânları üstünden kendini anlayan ve varolan, bu anlamda hep biraz adeta kendi önünden giden bir varlık ne eklenirse tamamlanabilir? *Hiçbir şey*. Eksik bir parçanın eklenmesiyle bütünlenecek

14 Bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, §§ 9 ve 31.

15 *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in fiilen insana gönderme yaparken, "mevcudiyet" ve "(gündelik) varoluş" gibi manaları olan ve bileşenleri "bura(da)/ora(da)" (*da*) ve "varolmak" (*sein*) anlamlarına gelen *Dasein* sözcüğünü kullanmasının ardında da bu saik vardır: İnsanı –kendi varlığımızı– teolojik, biyolojik, antropolojik vs. belirlenimlere hiç bulaşmadan, varlığın kendisine tecelli ettiği ve varolmanın öyle ya da böyle kendisi için bir anlam ve önem kazanacağı şekilde burada-olan, var-olan varlık olarak konu etmek.

16 *Age*, s. 236.

ya da bir borcun ödenmesiyle kapanacak teşekkülde bir varlığı yoktur çünkü: Hesap mütemadiyen açık verir. Ama bir noktada hesap illaki kapanacaktır: Ölüm, olduğumla olabileceğim arasındaki mesafeyi bütünüyle ortadan kaldırdığında. Eklendiğinde varlığımı "tamamlayacak" o "hiçbir şey"i, o halde, ölüm tedarik eder, benim kendi ölümüm. Hayatımı sona erdiren hadise olarak ölüm değil ama: Bütünlüğünü sonun fiiliyatında bulan bir varoluş, esas itibarıyla alelade vukuattan farkı kalmamış doğum ve ölümün ilk ve son kalemlerini oluşturduğu, mümkünlüğün bakiyesinden azade bir vakıa toplamından ibaret kalırdı çünkü.

İnsan, ölmeden önce de kendi ölümüyle irtibatlıdır elbette: Öleceğinin, saati belirsiz olsa da bunun kaçınılmaz olduğunun farkındadır ama bu bilginin ayan beyan aklımızda olmadığı zamanlarda da ölüm, bütün arzularımızın ve projelerimizin örtük parametresi olarak usulca işbaşındadır. Heidegger'e göre, varoluşun şu ya da bu ölçüde ölüme doğrulukla belirlenmediği tek bir an bile yoktur, ölümü düşünmediğimiz, hatta ölüm fikrini uzağımızda tutarak yaşayıp gittiğimiz zamanlar da dahil olmak üzere. Ölümün hayattaki bu paradoksal mevcudiyeti, saf bir imkânın sessiz kuvveti biçimindedir: Varoluşumun sona erme imkânının, yani, imkân ufkumun kapanma imkânının, dolayısıyla, tam bu anlamda, aşılmaz, atlatılmaz bir imkân-sızlığın etkinliği biçiminde. Heidegger'e göre varoluş, sahih tamlığını –ve haysiyetini– ancak bu uç imkân üstünden kazanabilir: Ondan tarafa dönerek, onunla yüzleşerek, onu üstlenerek. Ama imkânlarımın yokluğunun imkânı olarak ölüm, bana gerçekleştirilecek, hayata geçirilecek hiçbir şey vermez: Gerçekliğini, ölümün vukuunda değil ölüme doğrulukta bulan bir imkândır bu, tam da salt mümkünlüğü içinde tekinsiz bir tesire sahip olan bir imkân: *"Ölüm, Dasein'ın* sonu olarak, bu varolanın sona *doğru* olmaklığında*dır."*[17]

İlk bakışta paradoksal dursa da şu sonuç çıkar bütün bunlardan: *Ölüm, gerçekleştirilebilecek bir imkân değildir*. (Söylemeye gerek yok ama hiç ölmeyeceğim anlamına, ölümümün vuku bulmayacağı anlamına gelmez bu.) Açıklaması daha da paradoksaldır: Ölüm, gerçekleştirilebilecek bir imkân değildir, *çünkü, bir imkân olarak, imkânsızlığın imkânı olarak, her zaman çoktan "gerçekleşmiştir"*. (İmkân kavramının geleneksel tanımının Heidegger tarafından radikal biçimde elden geçirilmesinin temel saiklerinden biri bu varoluşsal-ontolojik ölüm mefhumudur.) Ölüme doğruluk ya da, bu bağlamda daha doğru bir ifa-

17 *Age*, s. 259.

deyle, *ölüme atılmışlık* tam da bu anlama gelir: "Dasein varolduğunda zaten çoktan bu imkâna *atılmıştır.*"[18]

Varoluşsal açıdan mesele, o yüzden, bu imkânla, gerçekleşebilecek bir vaka olarak değil, *bir imkân olarak* ilişkilenebilmek, onu *bir imkân olarak* muhafaza edebilmektir. (Yine bu yüzden sahih varoluş, tevekkül içinde ölümü beklemek değildir, hatta ölümün (ve sonrasının) tefekkürü, hatta ve hatta felsefenin kendine görev addettiği türden bir ölme hazırlığı bile değildir.)[19] Toptan kapanma imkânı üstünden yaklaşıldığında, imkân ufkunun açıklığı, *sınırlı* bir açıklık olarak dramatik bir şekilde açığa vurulur böylece. Sonluluğumun derin anlamı tam da burada görülür: Bir gün ölecek olmamda, yani günlerimin sayılı, dünyadaki vaktimin –bir zamanların televizyon klişesiyle: "bize ayrılan sürenin"– sınırlı olmasında değil, bana açık imkânların sonsuz olmamasında ve, peşinen sabitlenmiş olmamakla birlikte, dünyada bulunuşumun olumsallığının –tarihsel özgüllük taşıyan bir dünyaya "atılmışlığımın"– izini taşımasında. Ölüm, imkânların bana kapanmasının en bariz ve sert örneğini sunarak, dünyadaki varlığımın –sonluluğumun– en yalın ve vurucu eşkalini çıkarır ve şimdi burada açık olan imkânları öne çıkarıp beni üzerinde tasarrufum olmadığı sonluluğum için özgür hale getirir.[20]

Sahih varoluş, tam da bu minvalde, imkânlarımın kapanma imkânında durmak, yani, bu kapanıma, ufuktaki bu asli karaltıya doğru durmaktır – ve imkânsızlığın imkânı olarak ölümün mührünü taşıyan bu gelecekten kendine doğru gelmektir, gelmekte olmaktır, tekrar tekrar. Almancada "gelecek" anlamına gelen *Zukunft* sözcüğünde bir şeye *doğru gelme* iması duyulur: En temel anlamda gelecek, "*henüz* 'gerçek' *olmamış* ama ileride bir noktada ilk kez gerçek *olacak* bir şimdi" değil, bu en uç ve en hususi imkânda kendine doğru geliştir.[21] *Kökensel ve sahici zamansallığın asli fenomeni* olan gelecek de işte bu gelecektir. Aynı anda açık ve sonlu, ekstatik ve ufki bir gelecektir bu: Gündelik korkularımızın ve umutlarımızın yönlendiği, spontane gündüz

18 *Age*, s. 251. Ayrıca bkz. s. 245. *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanmasından iki sene önce verdiği bir derste Heidegger, insanın en kesin bilgisinin ifadesi olarak Kartezyen *cogito sum*'un yerine *sum moribundus*'u ileri sürmüştü: "ölüyorum"un "varım"a anlamını vereceği şekilde, *ölmekteliğimde varım* anlamında. Bkz. GA 20, s. 437-438.

19 Bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 261.

20 *Age*, s. 262, 266.

21 *Age*, s. 325. Ayrıca bkz. GA 26, s. 266. Heidegger'de *imkân* ve *gelecek* mefhumlarıyla ilgili faydalı ve derinlikli iki inceleme olarak bkz. William McNeill, "Rethinking the Possible: On the Radicalization of Possibility in Heidegger's *Being and Time*", theory@buffalo, 13 (2009), s. 105-125, ve Françoise Dastur, *Heidegger and the Question of Time*, çev. François Raffoul ve David Pettigrew, (Humanity Books: New York, 1999), s. 37-38, 58-60.

düşlerimizin de bilinçli planlarımızın de kendilerine konu ettiği gelecekleri karşılayan, kabul eden istikbaldir, yani, genel olarak müstakbel bir şeyi, en genel hatlarıyla mümkünlüğü temin eden asli gelecek.[22]

•

İnsanı bir varolma kudretine dönüştüren, varoluşunu sonlu zaman sahnesinde dramatikleştiren ölümdür, ölüme doğruluktur o halde – ve ölüme doğruluk da esasen endişedir. Gelip geçici bir duygu değil, temel bir haletiruhiyedir endişe Heidegger'e göre, hatta *Varlık ve Zaman*'ın belli başlı parametreleri –varoluş, tasa, ölüme doğruluk, sahici gelecek, kökensel zamansallık– dahilinde en temel haletiruhiye olarak belirir. Temel haletiruhiyeler, dünyada bulunuşumu, kavramsal kavrayıştan daha kapsamlı, spontane algıdan da daha dolaysız bir hissî bütünlük halinde açığa vururlar ve böylelikle düşüncenin ve eylemin tonal arkaplanını oluştururlar. Bu bakımdan endişe, sonlu varoluşun arkaplanında hep mevcuttur, dünyada bulunuşun temel bir unsurudur, çoğu zaman hissî bir fiiliyat kazanmasa da – bir kez daha: "Ölüme doğruluk esasen endişedir".[23]

Endişenin doğrudan tecrübe edildiği halleri, *hiçlikle yüz yüze gelme* olarak tarif eder Heidegger: İnsanın, "varoluşunun imkânlı imkânsızlığının hiçliğiyle" karşı karşıya kaldığı, kendini bu hiçliğin önünde bulduğu haletiruhiyedir endişe.[24] Peki, ölümün hiçliğiyle yüz yüze geldiğimde neyle yüz yüze gelmiş olurum? Ölümün ardındaki bilinmezlik değildir burada söz konusu olan, ölüm mutlak sonsa bizi bekleyen toptan yokoluş da. (Bunlar endişeden ziyade korkunun nesnesi olmaya daha müsaittir.) Varlık imkânlarımın kapanma ihtimalinde zuhur eden hiçlik, daha ziyade, "bu tarafla" ilgilidir, ölüm metafiziğinin konusu olmaktansa bir fanilik fenomenolojisine aittir. Endişenin kaynağı, anlam atfettiğim ilişki ve projelerimin ölümle kesilecek olmasında değil, bütün bunların imkânının toplu olarak kapanma ihtimalinin ışığında dünyamın nihai zeminsizliğinin ifşa olmasındadır. İşe gitmek için bindiğim otobüsten haftada bir kullandığım tırnak makasına, gökyüzündeki konumu saati kestirmeme yarayan güneşten başım ağrıdığında

22 Bkz. Heidegger, GA 24, s. 377-378; GA 26, s. 269.
23 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 266. Ya da: "Endişe, atılmış ölüme doğruluk olarak dünyada-olmaktan sökün eder". *Age*, s. 344.
24 *Age*, s. 266.

aldığım ağrı kesiciye kadar kullanımıma açık her şeyin karşılıklı ereksel ilişkiler içinde ördüğü ilgi ve alaka ağlarının nihai referans noktası olan dünyamın kendisinin böyle bir referans noktası, aşkın bir dayanağı ya da anlamlılık teminatı yoktur – endişede kafamıza bu dank eder adeta, soyut bir bilgi halinde değil, bizi baştan aşağı sarsan bir tekinsizlik hissiyle. Anlam, dünyanın dışından gelemez, bu açıktır zaten, ama artık dünyanın içindeki hiçbir yerde de bulunmaz olmuştur. Endişe, deyim yerindeyse, dünyanın bu hiçliğinin tecrübesidir.[25]

Ama hepten boş bir hiç, bir *nihil negativum*, değildir dünyanın hiçliği: Anlamın bu amansız geri çekilişi, kendini öne çıkarak anlamlığının imkânına işaret eder, adeta onun negatif imgesini sunar.[26] Endişede dünyadan anlam bütünüyle çekilmiştir, fakat bu toptan geri çekilişin sessiz şiddetinde dünyamı bir bütün olarak deneyimlerim, kendiyle özdeş müstakil bir bütün olarak değil, sonlu ve değişken –çünkü zamansal– bir anlam ufku olarak. Bloch'un ustası olduğu türden ekspresyonist bir üslupla şöyle tarif edilebilirdi bu deneyimde açığa çıkan: Ufkun ufkunun olmadığını tecrübe ederek ufkun ufkunu görmüş gibi olurum endişede, eşyanın konturlarındaki siyah ışıktan ince bir hale halinde. Ya da, tam tersi istikamette, Heideggerci jargona iyice kapılma pahasına şu da denebilir: Endişe, sonlu zamansallığın ekstatik bütünlüğünü görünür kılar, hatta onu dünyanın "başlangıcında" bulur, bir *nihil originarium* olarak.[27]

Aynı anda hem bir daralma hem de bir özgürleşme olarak yaşanır bu hiçlik tecrübesi. Daralma, çünkü anlam ufkunun geri çekilerek üstümde kurduğu baskıda sonlu geleceğin, ölüme atılmışlığımın tazyikini hissederim. (*Angst*, Latincede "dar" anlamına gelen *angustus* ile aynı kökü paylaşır.) Özgürleşme, çünkü bu tazyik beni kendi zamansallığımı üstlenebileceğim bir karar anının eşiğine taşır, bir varolma kudreti olarak kendi üstüme temerküz etmiş halde. Böylece karar vermeye açılmış kimse, "korku nedir bilmez, ama endişenin, *tam da* onu ne ketleyen ne şaşırtan bir haletiruhiye olarak mümkün olduğunu

25 Endişede kendini duyuran tekinsizliğin (*Unheimlichkeit*) –yani, dünyanın yabancılığının, bana güvenli bir yuva, sabit bir yurt sunmayışının deneyiminin– şemasını, Tanpınar'ın meşhur dizelerini biraz değiştirerek ifade edebiliriz: *Ne içindeyim dünyanın, ne de büsbütün dışında*. (Devamıysa Heidegger'den çok Bergson'a uygundur, çünkü ne an yekparedir Heidegger'de, ne de zaman bir akış.)

26 *Varlık ve Zaman*'daki kırık çekicin, bir alet olarak dahil olduğu kullanım bağlamını ve imkânlı kullanımlarının ait olduğu anlamlılık ağlarını görünür kılması hatırlanabilir burada, elbette endişede "kırılanın", deyim yerindeyse, dünyanın kendisi olduğunu atlamadan.

27 Bkz. Heidegger, GA 26, s. 272.

anlar. Endişe, onu 'boş' imkânlar*dan* kurtarırken sahici imkânlar *için* özgürleşmesine de müsaade eder".[28]

•

"Böylece endişe, Hiç'in ta kendisini dolaysızca öne çıkarır, dünyada olmanın tekinsizliğinin, ölüme düşmüşlüğünün esas kaynağı olarak. Endişenin 'temel bulunuş hali', Heidegger'e göre tam da bu uçurumu açığa vurur, ondan hareketle de 'tüm varolanlardaki daimi fakat ekseriyetle gizli titreyişi'".[29] Heidegger'in "endişe ontolojisini" böyle özetler Bloch. Nötr bir özet gibi durabilir, ama işin doğrusu, Heidegger'in sözcükleri Bloch'un seslendirmesiyle çok başka bir tınıyla yankılanırlar, *nihilist* bir tınıyla. Bloch, nihilizmi ortodoks Marksist bir çerçeve dahilinde yorumlar: Çöküşteki burjuvazinin toplumsal durumunun bir yansıması olarak. Bunun en net tezahürünü Heidegger'in endişeyi insanın temel haletiruhiyesi yapmasında görür. Bu çözümlemede Heidegger, "metafizik acemiliği" ile "sosyolojik bilgisizliği"nin ikisini birden ele vererek, krizdeki bir toplumun unsurlarını mutlaklaştırmıştır: Sözümona "daima ve her yerde ve geri döndürülemez" biçimde hiçliğe atılmış olduğumuzu ortaya koyan endişe, krizin kronikleştiği toplumsal koşullarda iyice yaygınlaşarak belirsizleşen tehdit algısı karşısında 1920'lerin küçük burjuvazisine hâkim olan haletiruhiyeye denk düşer.[30] Benzer şekilde, Heidegger'in gündelik hayat çözümlemesinde de mekanikleşmiş kapitalist teşebbüsten doğan yabancılaşmanın izini bulur Bloch: *Varlık ve Zaman*'da "gri gündeliğin" "soluk hissizliğinde" insanlık durumu gibi sunulan, umudunu yitirmiş bir küçük burjuvazinin kederinden başka bir şey değildir.[31]

Heidegger, dolayısıyla, Spengler ve Jaspers gibi, bir "çöküş filozofu"dur Bloch için: Bunlar, "bireysel ölüm sorununu kendi toplumlarının ölümüne bağlamış, kapitalist geleceğin salt hiçliğini kaçınılmazlaştırmış, mutlaklaş-

28 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 344. "Endişe, karar vermeye açılmışlığın *geleceğinden*, korkuysa kaybedilmiş şimdiden doğar". *Age*, s. 344-345.

29 *Umut İlkesi I*, s. 144.

30 Bkz. *Umut İlkesi I*, s. 21. (Kitabının girişindeki bu pasajda, çağıyla ilgili genel bir meselenin aklında olduğu bellidir Bloch'un.)

31 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 345. Bu metafizik acemilik eleştirisinde, Heidegger'i, özellikle "değil" ve "hiçlik" sözcüklerini kullanış biçimi üstünden dilbilgisi suistimaliyle itham etme geleneğinin de yankısı duyulur. (Bu eleştirinin şamaroğlanı "Metafizik Nedir?" metni, ağababası da Carnap'tır.) (Bloch'un, bu eleştirilerini Heidegger'in sadece birkaç metnine –*Varlık ve Zaman* (1927), "Metafizik Nedir?" (1929) ve "Temelin Özüne Dair" (1929)– atıfla geliştirdiğini akılda tutmakta da fayda vardır.)

tırmışlardır". Bunu da sefaletin –açlığın ve savaşın– yol açtığı ölümün verili olanı çözme gücünde ve hiçliğin aşkınlığında "sahte arzu imgeleri" yaratarak yapmışlardır[32] – yani, hiçliğin tecellisi olsa da hâlâ geleceğin prestijini kullanarak: *Kapıları geleceksizliğe açılan gece kulübünün tabelasında Gelecek yazar.*[33] (Hiçliğin de ütopik bir kategori olabildiğini söylerken kastettiği şeylerden biri şüphesiz budur Bloch'un.) Dolayısıyla, "sosyolojik bilgisizlik" Bloch'un Heidegger'e yönelttiği eleştirilerin en hafifidir aslında; faşizan ideolojiye çok daha şuurlu ve etkin bir dahli vardır Heidegger'in ona göre: İnsanı ölümün "önünden koşturup" kendi hiçliğine "karar vermiş" havalarına sokarak Heidegger, "geç-kapitalist-faşist dünyanın, ölüm dünyasının bir arabulucusu ve propagandacısı" olup çıkmıştır.[34] Bütün bu sefil sefalet felsefesinin, bütün bu "kurum satan umutsuzluğun" siyasi kastı çok açıktır Bloch açısından: "Dünyanın değiştirilebilirliğine, sosyalist geleceğe yönelen bakış tamamen kapansın diyedir tüm bunlar."[35]

Şüphesiz dıştan gelen bir eleştiridir bu: Bloch'un, Heidegger'in felsefesini içinden anlayıp takdir etmeye, ona hakkını vermeye çalışmadığı çok bellidir. Bu açıdan da eleştirisi izlenimsel ve yüzeysel, hatta kaba saba durabilir. Gerçekten de bu türden sosyolojik (ve politik) eleştiriler, tesirlerini *dışsallıkları nispetinde* kazanırlar ya da kaybederler: Ya *olayı anlayamamış* dedirtirler insana, ya da *meselenin adını koymuş, tam canevinden vurmuş*. Gelgelelim, ilk tepki Bloch'a, ikincisi de Heidegger'e haksızlık olurdu. Heidegger'in felsefesinin doğrudan nihilizme çıktığını söylemek için *endişe*, *ölüm*, *hiçlik*, *uçurum* gibi Bloch'un küçük burjuva nihilizmiyle ilişkilendirdiği mefhumların sonlu varoluş analizinde kazandığı anlamları gözden kaçırmak ya da görmezden gelmek gerekirdi, özellikle de şunu: Ölüm, Heidegger için, nihayet yokluğa değil varlığa dair bir imkândır, imkân ufkunun kapanmasının uç bir imkâna dönüşmesine, yani, ufkun açıklığının muhafaza edilmesine ve içinde açılmış imkânların, tam da bu ölüme doğruluğun sunduğu bir sahicilik ölçütü uyarınca, keskinleşip

32 *Umut İlkesi II*, s. 554

33 *Umut İlkesi I*, s. 21.

34 Geçen on sene boyunca kendi küçük çaplı akademik yayın sanayisini doğurmuş olan *Kara Defterler*'in etkisiyle Heidegger'in eleştirmenleri arasında oluşan mutabakat da bu yöndedir, hiç değilse Heidegger'in Nazi rejimiyle ilişkileri ve muhafazakâr devrimci ideolojiye yakınlığı itibarıyla. Bu konuyla ilgili yakın tarihli kapsamlı bir çalışma için bkz. Richard Wolin, *Heidegger in Ruins: Between Philosophy and Ideology*, (Yale University Press: New Haven ve Londra, 2022).

35 *Umut İlkesi II*, s. 554. Ayrıca bkz. *Erbschaft dieser Zeit*, (Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1962), s. 306-311. Bloch'un bu yorumunun kısmi bir teyidi için bkz. Heidegger, GA 77, s. 211, 214-215.

ayrışmasına dairdir.[36] Diğer taraftan, Bloch'un Heidegger'e tek gerçek yanıtının bu sosyopolitik perspektif üstünden geliştirilebileceğini söylemekse bu perspektifin, varoluşsal bir *duygulanım kuramı* yoluyla, Bloch'un felsefesinin temel kavramlarıyla girdiği derin iletişimi ıskaladığıyla kalırdı. Bloch, temel kavramlara ulaşmanın, içlerini doldurup onları ontolojik kategorilere dönüştürmenin yolunun temel duygulardan geçtiğini düşünür: "[K]ategorik temel kavramlara (esasa dair olanlara) ancak duygu öğretisi yoluyla nüfuz edilebilir. Çünkü ... sadece duygular ontik köklere kadar uzanabilir".[37] Antropoloji, ontoloji ve eskatolojiyi eklemleyen bu duygu öğretisinin menteşeleriyse umut ve endişedir.

•

Bloch, Heidegger'den, endişenin *temel* bir haletiruhiye olması hususunda ayrılmaz sadece; endişe, ona göre, haletiruhiye değil, bir *beklenti duygusudur* (*Erwartungsaffekt*). Değer yüklü terimlerle adlandırdığı iki gruba ayırır beklenti duygularını: Kaynağı belirsiz *endişeyle* (*Angst*) başlayıp *korku* (*Furcht*) (ve ondan, sırasıyla anilikle ve şiddetlilikle farklılaşan kuzenleri *ürküntü* ve *dehşet*) üzerinden *umutsuzlukla* (*Verzweiflung*) en uç noktaya varan *olumsuz* beklenti duyguları karşısında hepi topu iki *olumlu* beklenti duygusu, *umut* (*Hoffnung*) ve *güven* (*Zuversicht*). Gelecek fikrine atıfla da beklenti duygularını bir bütün olarak, haset, tamah, perestişkârlık gibi *doyurulmuş* (*gefüllte*) diyerek nitelendirdiği duygulardan ayırır. Bütün bu duyguların gelecekle bir ilişkisi vardır elbette, her biri gelecekten bir şey bekler ama doygun duygular, yönelimsel içerikleri bakımından kendilerini nesnelerinin ya da hedeflerinin gerçekleşmesiyle sınırlarken, yani eşyanın mevcut düzenini –halihazırın, olmuş bitmiş olana yaslanan müspetliğini– verili alıp geleceği, arzulanan değişim haricinde, "sabitlenmiş bir ufuk" içinde tasavvur ederken, beklenti duyguları, en sıradan durumlarda bile tasavvur içeriklerinin ötesine geçen temel yönelimsel içerikleri itibarıyla, o ana kadar gerçekleşmemiş imkânları taşıyan ve bu bakımdan halihazırdan kökten ve esaslı şekilde farklı olabilecek bir geleceğin ufkuna açılabilirler: "doyurulmuş duygular ancak sahici olmayan, yani içinde nesnel olarak hiçbir yeniliğin gerçekleşmediği bir geleceğe sahipken, beklenti

36 Ama bir hususta Bloch'un eleştirisinin somut bir karşılığı vardır: *Varlık ve Zaman*'da *gündelik* ve *dünya* mefhumları yeterince tarihselleştirilmemiştir.

37 *Umut İlkesi I*, s. 375.

duyguları esasları itibarıyla sahici bir geleceği içerirler, yani henüz-değilin geleceğini, nesnel olarak henüz mevcut olmamış olanın geleceğini".[38]

Bu ayrımlar ışığında değerlendirildiğinde, umudun karşı kutbunda umutsuzluk değil endişe yer alır.[39] Endişe, "olumsuz anlamda belirsiz olanın beklentisi" iken –Heidegger'in "endişe ontolojisi"nde bir parça hakikat taşıyan tek teşhis bu belirsizliktir Bloch'a göre, endişenin kaynağının hiçbir-yerdeliğidir, "gece ürpertisindeki" gibi– umutsa geleceğin belirlenmemişliğini olumlu olarak, daha iyinin imkânı olarak tecrübe etme eğilimidir, ölümün keskin tezahürü karşında bile "bir ışık ve hayat kararlılığı"dır– ve başka her şey kaybolsa bile şu asgari içeriği ihtiva eder: "Kurtuluş vardır daha – ufukta."[40]

Bu iki duygu da, henüz belirlenmemişliği nispetinde sahici olarak görülebilecek bir geleceğe açılır. Farkları, ufuk çizgisinde seçilen geleceğin suretinde yatar, söz konusu duygunun ileriye dönük eğrisini kapatan nihai değerde: Karanlığın ve yokoluşun Hiç'i ya da aydınlığın ve hayatın Hep'i, Her Şey'i. Somut içerikleri bireysel ya da toplumsal durumlara göre değişkenlik gösterse de bu iki beklenti duygusunun temel yönelimi sabittir: "Her korku, gerçekleşmesinin mütemmim cüzü olarak, mutlak yokoluşu içerir, o haliyle hiç olmamış olanı, cehennemin sökün edişini; her umut da en yüksek iyiyi içerir, o haliyle hiç olmamış olan saadetin sökün edişini."[41]

Bloch'a göre umutsuzluk endişenin, güven de umudun esas eğilimini açığa çıkarır, uç raddeye ulaşmamış, sahici bir gelecek ufkuna yönlenmemiş beklenti duygularında bile güdüleyici ve şekillendirici etkisini koruyan nihai içeriği ortaya koyar. Endişede kendini muğlak olarak duyuran hiçliğe sadece, olumsuz

38 *Age*, s. 102.

39 Ya da korku. Korkuyla endişe arasında, kaynaklarının ve nesnelerinin belirginliği bakımından genel hatlarıyla Heidegger'inkini andıran bir ayrım yapsa da Bloch bunları yer yer, umutla olan karşıtlıkları açısından, birbirinin yerine geçecek şekilde kullanır. Ama işin doğrusu umudun karşıtı, kavramsal belirlenimleri açısında, belirsizliği hasebiyle endişe olmalıdır. Zaten Bloch, bir duygu olarak umutta, endişedeki gibi, haletiruhiyeyi andıran bir yan görür: "gececil olanın evsizliği gibi değil, şafağın ortama dökülürcesine sökmesindeki gibi". *Age*, s. 146. Umutla endişeyi (ya da korkuyu) karşı kutuplar olarak değerlendirmesiyle Bloch, Spinoza ve Hume'a yakın durur, umudu umutsuzluğun karşıtı alan Thomas Aquinas ve Gabriel Marcel gibi Hıristiyan düşünürlerden ayrılır.

40 *Age*, s. 144, 146. Bu ayrımda, *malum futurum* ile *bonum futurum* arasındaki geleneksel ayrımın yankısı duyulabilir. Kierkegaard, örneğin, umut etmeyi "iyinin imkânına beklenti içinde yönelmek", korkmayı da "kötünün imkânına beklenti içinde yönelmek" olarak tanımlamıştı. Kierkegaard, *Works of Love*, s. 249. Heidegger de *Varlık ve Zaman*'da korku ve umuttan söz ederken bu ayrıma atıfta bulunur ama endişede açığa çıkan kökensel ve sonlu zamansallığı, korkunun ve umudun beklentisi içinde olduğu iyi ve kötü geleceklerden ayırır. Bkz. *Sein und Zeit*, s. 341, 345.

41 Bloch, *Umut İlkesi I*, s. 142.

beklenti duyguların uç sınırında korkunun en sert biçimi olarak anlaşılabilecek umutsuzluk gerçekten temas ederken, umudun asli yönelimi itibarıyla yüzünü döndüğü ucu açık iyi fikri, beklenti ufkuna ayan beyan sadece umutsuzluğun karşı kutbunu oluşturan güven ışığında girer:

> Umutsuzluk, bütün olumsuz beklenti duygularının yaklaştığı o Hiç'e [*Nichts*] neredeyse tamamen değer; güvenin ise, sahici olmayan bir gelecekle tıkanmış en zayıf umudun bile esastan ilişkili olduğu o Her Şey [*Alles*] vardır ufkunda adeta. Umutsuzluk, onun Hiç'inin, çöküşün kesinliğinde niyetsel yönelimi ezmesiyle aşkınlaşır; güven ise, Her Şey'inin, niyetsel yönelimin, selametin kesinliğine adım atmasına müsaade etmesiyle. Demek olumsuz beklenti duyguları ve onların ütopik imgeleri nihayet kendi mutlakları olarak *cehennemî olana* yönelirken, olumlu beklenti duygularının yöneliminin nihai nesnesi aynı mutlaklıkla *cennet gibi* olandır.[42]

Bloch'un umutla ilgili olarak ortaya attığı en iddialı tezlerden birini buluruz burada: Her umut, temelde, aynı şeyi ister.[43] Farklı kavram ve imgelerle yaklaşır Bloch bu "umutta her şeyden çok umut edilmiş olana",[44] ama en tarafsız ve sarih ifadesi "en yüksek iyi"dir, *summum bonum*. Asgari birtakım ilavelerle de politik, etik ve ontolojik veçheleri görünür olur en yüksek iyinin: Sınıfsız özgürlük ülkesi, doğanın insanileşmesi ve insanın doğallaşması, özneyle nesnenin özdeşliği. Umut kavramı açısından bu, umudun en asli ve asgari içeriğinin dahi –halihazırdan daha iyi bir halin genel hatlarıyla mümkünlüğü olarak geleceğe açıklığın– en başından itibaren en yüksek iyiye yönelimli olduğu, en iyinin gerçekleştiği bir dünya arzusu olarak umudun nihai gayesiyle irtibatlı olduğu anlamına gelir – yani, umudun özü itibarıyla *ütopik* olduğu anlamına. Yeninin –iyi yeninin– taşıyıcısı olarak sahici geleceğin adeta iki evresi böylece görünür olur: Asli umut açısından gelecek, halihazırın nihai olmadığını, daha iyi istikametinde aşılabilir olduğunu ortaya koyan bir açıklıkken, nihai umutta en yüksek iyinin yurdu olarak kendini duyurur.

Umut etmeye bu azmi ve menzili veren başlangıçtaki açlıktır. *Umut İlkesi*'nin ilk bölümü şu cümleyle açılır: *Boş başlarız.* Salt varoluşun boşluğudur bu, kendini yaşanan ânın karanlığında bulan, dolaysız yaşandığı için layıkıyla

42 *Age*, s. 147. Ayrıca bkz. *Umut İlkesi II*, s. 718-720.
43 Bkz. Bloch, *Umut İlkesi I*, s. 382, 385-386.
44 *Age*, s. 385.

deneyimlenemeyen şimdide duran varoluşun. Olmaklığın –yaşıyor olmaklığın, canlılığın– kendisi duyumsanır değildir ama bizim seçmediğimiz, üzerinde tasarrufumuzun olmadığı bir itiş, bir tazyik halinde varolduğumuzdan beri ve varoldukça bizledir: "Dolaysız varolma halimiz boştur, bu nedenle de haristir, gayretkeştir, bu nedenle huzursuzdur".[45] İleri atılan, dışarı iten bir dürtü olarak deneyimlenir ilkin nabzın içinde usulca attığı boşluk, ne aradığını tam bilmese de dışarıya, dışarıdaki "bir şeye" yöneltir. Bloch, eksiklikten, mahrumiyetten doğan bu itilimi, kendinde olmayanı dışarıda arama eğilimini *açlık* olarak isimlendirir. Açlık, bu anlamda, boşluğun kendine tahammül edemeyişi, kendini *horror vacui* olarak ortaya koyuşudur. Aynı anda eksiklik ve eksiklikten kaçış olan bir yokluk söz konusudur burada: Mutlak bir yokluk, bir Hiç (*Nichts*) değil, daha ziyade, sahip olmamanın (*Nicht-Haben*), burada olmayan bir şeyin, bir namevcudun (*Nicht-Da*) Değil'i (*Nicht*), yani, esasen bir Henüz-Değil (*Noch-Nicht*).[46]

Bu Değil, en cismani düzeyde organizmanın bekası için gereken bir şeyin eksikliğini ifade ederken, daha genel ve insani bir düzlemde dünyada bir şeylerin olması gerektiği gibi olmadığı hissine karşılık gelir, Bloch'un Brecht'ten alıntılamayı sevdiği ifadeyle, *bir şey eksik* hissine.[47] Salt varoluşun yetersizliğini ifade eder bu ilk olarak, insanın halihazırdan, olmuş olandan memnuniyetsizliğini, hatta biraz da ütopik bilincin olmazsa olmazı o ifa melankolisini. (Tek başına alıntılandığında genelde atlansa da Brecht'in oyununda cümle her seferinde bir "ama" ile başlar: *Ama* bir şey eksik.)[48] Sorular, korkular ve özlemler buradan türerler, ve gündüz düşleri ve arzu imgeleri daha iyi bir hayatın mümkün geleceklerini "eksik olan Bir şeyin bütün renkleriyle" resmederler. Bir Şeyin eksikliği hissi, tamamına ermeye, gerçekleşmeye (*Erfüllung*) yönelik itilimi doğurarak beklenti duygularına ve tasarılara da vesile olur.[49] En cismani

45 *Age*, s. 69. Ayrıca bkz. s. 352.

46 Bkz. *age*, s. 374-375.

47 "Varım. Ama kendime henüz sahip değilim. Ne olduğumuzu henüz katiyen bilmeyiz, pek çok şey, eksik olan Bir Şeyle doludur". Bloch, *Experimentum Mundi*, s. 11.

48 Bloch, *Umut İlkesi II*, s. 265.

49 Bloch, *Umut İlkesi I*, s. 377. Metinde bunun şeklî bir sunumu olmasa da yönelimselliğin "hepten müphem ve belirsiz" ilk adımı, adeta mantıksal bir diziyi takip ederek bir aşamadan diğerine geçtikçe daha belirgin ve insani yönelim minvallerine ilerler: itiş (*Stoß*), dürtü (*Drang*), itki/çaba (*Streben*), özlem (*Sehnen*), güdü (*Trieb*), duygu(lanım) (*Affekt*), arzu/dilek (*Wünschen*), and istenç (*Willen*). (Aralarda bazı başka uğraklar ve sapaklar da yok değildir, iptila [*Sucht*], tutku [*Leidenschaft*] ve iştiyak [*Begehren*] gibi.) *Umut İlkesi I*, s. 69. Bkz. Bernard N. Schumacher, *A Philosophy of Hope: Josef Pieper and the Contemporary Debate on Hope*, çev. D. C. Schindler, (Fordham University Press: New York, 2003), s. 109-110. Sistematik bir sunumla taçlandırılmasa da bu alanda görülen ilerleme mantığı kitabın geneline de yayılmış gibidir. Bu akılda tutularak

anlamıyla Bloch'un antropolojisinde temel güdü olarak beliren açlık, böylece, fiziksel bekayla ve acil ihtiyaçların giderilmesiyle sınırlı kalmaz, ve benliği açık ve hareketli tutan bir iştaha, insanın "mahrumiyet hapishanesinden" çıkarak kendini ve dünyasını genişletme azmine dönüşür, "gerçekleşmiş hayata açlık"ta (*Hunger nach erfülltem Leben*) esas ifadesini bulur.[50]

Umudun, beklenti duyguları arasındaki önceliği, bu açlıkla, iştahla olan bağında yatar: "Öznenin sahip olmakla kalmayıp, doyurulmamış olması itibarıyla esasen ondan müteşekkil olduğu" bu iştaha en yakışan beklenti duygusu umuttur.[51] Endişede ve korkuda, halbuki, benlik hissine, halihazırı aşma ve kendini imkân ufkunun açıklığınca genişletme eğilimine, "bütün insanlardaki dürüst tek hal" olan o özleme uymayan bir yan vardır: Bunlarda benliğin daralması, hatta çöküşü az ya da çok duyurur kendini, onunla birlikte de benliği baskı altına alan "salt edilgin tutkunun öyle ya da böyle içine aktığı hiçlik".[52] Korkudaki bekleme, hep biraz da korkunun kendisini beklemektir; bu bakımdan da gelmesinden korkulan geleceğe şu ya da bu ölçüde iştirak etmektir, o geleceğin darlığını ya da kapalılığını, kısmen de olsa, şimdiye nakletmektir. Bloch'un "şüpheye yer olmayan olumsuz bir şeyin beklentisi" olarak tarif ettiği umutsuzlukta katileşen bir durumdur bu.[53] Olumsuz anlamda aşılmış beklentidir umutsuzluk; bilhassa akut hallerinde, ufuksal atılımını, geleceğini, kısacası kendini yitirmiş zamandır.[54] Görünüşte daha hâlâ vakit varsa bile bu kalan zaman yok hükmündedir:

okunduğunda *Umut İlkesi*'nin tematik düzeninin Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'yle benzerlikleri gözden kaçmayacaktır.

50 Bkz. Bloch, *Umut İlkesi I*, s. 95-96, 103, 352-353, 374-375; *II*, s. 382. Açlığı böyle nitelendirmekle, insanın sadece biyolojik değil ruhani ve metafizik ihtiyaçlarını da bu temel antropolojik kavramın kapsamına soksa da Bloch açlığın en temel ve düz anlamının gözden kaçmaması konusuda çok dikkatlidir. Bloch'un Freud'a karşı bilincinde-olunmayanın geleceğe dönük yüzünü vurguladığı iyi bilinir, ama *Umut İlkesi*'nde Freud'a ilk salvosunun insanın temel güdüsü olarak libido yerine açlığı öne çıkarması olduğu unutulur genellikle. Heidegger'e yönelttiği türden sosyoekonomik arkaplanlı bir eleştiri yöneltir Bloch Freud'a, psikanalizin sınıfsal yanına işaret eder: "Mide, kandili doldurulması gereken ilk lambadır. . . . Fakat açlık ne kadar yüksek sesle kükrerse kükresin, tıbben adlandırılması enderdir. Bu eksiklik, psikanalizin hep daha iyi acılar çekenleri tedavi ettiğini ve edeceğini gösterir. Nasıl yiyecek bulacağım endişesi, Freud ve ziyaretçileri açısından en temelsiz endişeydi". Bloch, *Umut İlkesi I*, s. 92. İnsan için tek bir temel güdü saptamanın güçlüğüyle ilgili olarak bkz. *age*, s. 74-5.

51 *Age*, s. 103.

52 *Age*, s. 70, 102.

53 *Age*, s. 145-46.

54 Bu noktada Pascal'ın karanlık listesini hatırlamakta fayda olabilir: *usanç*, *kasvet*, *hüzün*, *keder*, *huzursuzluk*, *umutsuzluk*. Pascal'ın bu olumsuz duygu dizisini usançla başlatıp umutsuzlukla bitirmesinin bir hikmeti olmalı. Umutsuzluğun; usancın alametifarikası olan geçmişten ve gelecekten kopuk bir şimdiye mıhlanma halinin, çıkışsızlığı nispetinde ebedileşmesi, bitimsiz bir görünüm kazanması olarak düşünülebileceğini ima eder bu sıralama – halihazırın zamana, bilhassa da geleceğe kapalılık şeklinde katılaşması, hatta kronikleşmesi olarak. Bloch, Pascal'dan

Gelecek –zamanın sonu– çoktan gelmiş gibidir çünkü, ve elden gelen, hiçliğin tecellisinin artık beklenti bile denemeyecek beklenişidir sadece, ki bu bekleyiş zaten hiçliğinin önden tecellisidir. Olumsuz beklenti duyguları arasında Hiç'e gerçek anlamda sadece umutsuzluk temas eder derken Bloch, "Hiç"i bu radikal anlamıyla kullanıyordur: Zamanın sonu olarak, yani, boşa çıkmış oluş, tescillenmiş boşunalık olarak. Yine tam da bu yüzden umutsuzluk, "hem zamansal hem olgusal anlamda, en tahammül edilmez, insani ihtiyaçlar açısından asla ve kat'a katlanılmaz olan şeydir" onun gözünde.[55]

Olumsuz beklenti duyguları karşısında bir "karşı-duygu" olarak görülebilecek umutsa *"bütün gönül hareketlerinin en insanisidir ve sadece insana açıktır, en geniş ve en parlak ufukla irtibatlıdır aynı zamanda"*.[56] *En geniş ve en parlak ufuk*: Gerçekleşmesi arzu edilen şu ya da bu olay etrafında şekli ve şemaili tasavvur edilmiş bir gelecek değildir burada söz konusu olan, zamanın ucu açıklığı olarak gelecektir, yani, *geleceklerin istikbalidir* umudun kendisini açtığı ve böylece açık tuttuğu – gündüz düşlerinin ve bilinçli planların mütemadiyen eşkalini çizdiği iri ufaklı sayısız geleceğin geleceği. Zamanın en zamansal boyutu, en kendine has yanı bu açıklıktır, zamanın zamanının dolmadığını duyuran gelecektir – ve tam da bu anlamda, *zaman, saf umuttur*, Bloch'un düşüncesini özetlemek üzere Levinas'ın söylediği gibi.[57] Zaman saf umuttur, çünkü bütün duygular arasında, geleceğin asli anlamı olan başkalığa ya da, Bloch'un terminolojik tercihleriyle daha uyumlu bir ifadeyle, *yeniliğe* en açık, en duyarlı, en sadık duygu umuttur.

> Her insan, çabalaması hasebiyle, öncelikle geleceğe dönük [*zukünftig*] yaşar, geçmiş ancak sonradan gelir, sahici bugün [*echte Gegenwart*] ise hemen hiç vâsıl olmamıştır daha. Müstakbel olan [*Das Zukünftige*], korkulanı veya umulanı içerir; insani yönelim bakımındansa, boşa çıkmadığı müddetçe, sadece umulanı içerir. Umudun işlevi ve içeriği namütenahi yaşanır.[58]

farklı olarak, umutsuzluğu can sıkıntısından türetmese de uçurumun kenarında donakalmış bir melankoliyle, derin can sıkıntısını andıran *olumsuz hayret* dediği halle ilişkilendirir onu: "daimi bir şimdide tecelli eden umutsuzluğun bakakalışı". *Age*, s. 369. Gabriel Marcel de umutsuzluğun anlamını belirtirken, psikolojik ve ontolojik tariflerin yanında, bir zaman figürasyonuna başvurur: zamanın hapishaneye dönmesi. *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, çev. Emma Craufurd, (Henry Regnery Company: Chicago, 1951), s. 53.

55 Bloch, *Umut İlkesi I*, s. 21. Krş. *age*, s. 245.

56 *Age*, s. 103.

57 Levinas, *Zaman ve Ölüm*, s. 116.

58 Bloch, *Umut İlkesi I*, s. 21.

Ama yenilik, geleceğin tek anlamı değildir Bloch'ta; daha doğrusu, yeni olan, hiçbir zaman bütünüyle yeni değildir, yani, "geçmişteki gelecekler"le irtibatsız değildir. Yeninin öznel beklenti ve nesnel koşullarca bu dolayımlanmışlığı olmaksızın umut, bir duygu olarak kalır ve en iyi ihtimalle ara ara yaşanan yoğun bir deneyim olmaktan öteye geçemezdi – ya da Bloch'un kastına daha uyan bir ifadeyle söylersek: Bu deneyimlerin, henüz varolmayanın "öngörünümü" olma vasfı anlaşılamazdı, o "yeni bir hayat" hissinde ifade bulan tamamına ermiş hayat özleminin hakkı verilemezdi. Bloch'un, yeniliği mekanik tekrarın soyut karşıtı olarak aldığı için eleştirdiği Bergson'a karşı vurguladığı gibi, yeninin asli özelliklerinden biri mümkünlükse, diğeri de ereksselliktir. Bloch'un felsefi terminolojisinin köşe taşlarıyla şöyle ifade edilebilir: Dünya sürecinin cephesindeki (*Front*) yeni (*Novum*), süreçte henüz sadece eğilimsel bir gizillik olarak kendini duyuran bir nihayetle (*Ultimum*) irtibatlıdır.[59] Tarihsel süreçte eğilim (*Tendenz*) ile gizilliğin (*Latenz*) birbirine bağlı olması gibi, umut ilkesi de yenilikle nihayeti, en başından itibaren, bir araya getirir. *En geniş ve en parlak ufuk*: Umudun ufkunu şekillendiren son, insandaki ve doğadaki çabanın bu nihai gayesi, özdeşliktir, öznenin henüz sahip olmadığı yüklemiyle arasındaki, olduğuyla olabileceği arasındaki mesafe kapanmış olarak burada oluşudur (*Da-sein*).[60] Sondaki bu aydınlık, baştaki karanlıkla irtibatlıdır o halde: Yaşanan ânın, tüm süreç boyunca en yakınımızda kalan karanlığı yüzünden "hiç kimse sahici anlamda var değildir, yaşamamıştır" – ve umuttaki ütopik arzu, insanın nihayet kendine gelme, kendine sahip olma, ve böylece kendi dünyasına adım atma, gerçek anlamda şimdi ve burada bulunma (*Gegenwart*, *Präsenz*) arzusudur.[61]

Umutta her şeyden çok umut edilmiş bu sahici mevcudiyette söz konusu olan, o halde, "kendimizdir, her şeyimizdir", ama, Pascal'dan farklı olarak, Bloch'ta selamet uhrevi bir mesele olmaktan çıkmış ama bununla da kalmayıp kolektif bir anlam kazanmıştır: Bireyin kurtuluşu dayanışmanın zaferindedir, yabancılaşmanın aşıldığı biraradalığın zaferinde: "Kendi'mizle Biz'imizin özdeşleşmesi" ya da "Biz'in kendiyle ve dünyasıyla özdeşliği"dir bu, yani, nihai teşekkülü dayanışmadan ayrı düşünülemeyecek insanlık.[62] İnsanın insanlığı, dolayısıyla, kendi ölümümde temerküz eden varolma kaygısında, muhtemel

59 Bkz. Bloch, *Umut İlkesi I*, s. 253-256.
60 *Age.* s. 385.
61 Bkz. *age*, s. 359.
62 Bloch, *Umut İlkesi II*, s. 334. Dayanışmanın zamansal boyutu için bkz. *age*, s. 571.

sonundan hareketle kendi varlığımın benim için mütemadiyen bir mesele olmasında değil, ufkunun ölümle gölgelenmediği bir geleceğin aydınlığında sadece kendi varlığımın değil dünyanın varlığının da gerçekleşmemişliğinin bana dert olmasında, bunda kendi davamı da görmemde yatar.[63] Söz konusu olan, kendimizdir, her şeyimizdir – yani, *her şeydir*: Dünyada olan biten benim meselemdir – ya da Bloch'un defaatle kullandığı Horatius alıntısıyla ifade edersek: *tua res agitur* (bu senin meselen). (İnsanın "en eski gündüz düşünü", Marx'tan hareketle, şöyle tarif eder Bloch: "insanı aşağılanmış, köleleştirilmiş, terk edilmiş, hakir bir varlık haline getiren bütün ilişkilerin alaşağı edilmesi".)[64] Bloch'un Her Şey'den kastı da bundan ayrı düşünülemez: Mevcut olan her şeyin toplamı gibi bir, deyim yerindeyse, süper-varolan değil, her şeyin her şeydeki biraradalığı, her şeyin beraberce kendine erişi (*Alles in Allem*). Bu anlamda Her Şey, "kendine gelmiş insanın, onun bakımından başarılmış dünyasıyla özdeşliğinden başka bir şey değildir".[65]

•

Heidegger de asli geleceği, insanın kendine gelişi üzerinden anlamıştı ama Heidegger için insanı bir geleceğe açan ve böylece onun kendine doğru gelmesini, kendi olabilmesini imkânlı kılan, ütopyanın değil ölümün henüz-değilidir. Yaşamımı sonlandıran hadise olarak ölümüm, yaşadığım müddetçe, henüz vuku bulmamıştır elbette. Ama ölümün henüz-değili, her an vuku bulabilecek bir hadisenin saatinin belirsizliğiyle sınırlı değildir; bu belirsizliğin, tam da geleceğin belirsizliği olarak, çoktan vuku buluşudur – ve bu çoktanlıkta, geçmişimin dinamizm kazanışı, atılmışlığımın yol almaya devam edişidir. Ama bu asli henüz-değil, bir noktada sahip olabilecekken henüz sahip olmadığım bir şeyin eksikliğine işaret etmez; bilakis, tam da benim kendime doğru gelişimi, kendimi kendimin kılışımı ilk elden imkânlı kıldığı için bana ait olamayacak,

63 Bkz. Levinas, *Zaman ve Ölüm*, s. 121, 124-125.

64 Bloch, "Umut Hayal Kırıklığına Uğrayabilir mi?", bu sayıda s. 81-87 içinde s. 86. *Umut İlkesi II*, s. 786.

65 Bloch, *Umut İlkesi I*, s. 385. Ayrıca bkz. *Umut İlkesi II*, s. 761, 811.
En insani duygudan en nihai ve kapsamlı kozmik olaya yapılan bu geçişte, Bloch'un duygu kuramının, antropoloji, ontoloji ve eskatolojinin birbirine bağlanmasında oynadığı kritik rol daha da belirginleşir. Temel duygular, kategorik düzeyde geçerli üçlü bir şemaya erişimi imkânlı kılar: Dünyanın *başlangıcında* Değil vardır (açlık), *süreci* Henüz-Değilin sahasıdır (umut ve endişe), *sonunda* ise Her Şey ya da Hiç olabilir, yani, kurtuluş ya da mahvoluş (güven ya da umutsuzluk). (Bu üç uğrağın her biri, maddi sürecin *kökenine*, *eğilimine* ve *gizilliğine* karşılık gelecek şekilde de düşünülebilir.)

kendimin kılamayacağım bir henüz-değildir bu – ki bu da kendime gelişimin, kendime sahip oluşumun hep çoktan bu henüz-değille damgalandığı anlamına gelir. En bana has olan, paradoksal şekilde, ne kendime mal edebileceğim ne de bertaraf edebileceğim bu içeriksiz henüz-değildir, onunla ilişkilenme biçimimdir.

Endişeyi temel haletiruhiye, ölüme doğruluğu kökensel yönelim, sonlu geleceği de sahici zamansallığın nirengi noktası olarak alırken Heidegger, insanın ontolojik teşekkülünün temel eksesini oluşturan kökensel hareketin, istikametsiziliğine değil ama, *ereksizliğine* işaret ediyordu. Hiçlik, bu bakımdan, varlıktaki gayrı-ereksel unsurun adıdır, hayatın her seferinde tarihsel bir anlam dünyası içinde şekillenen ereksel yapısına hareket sahasını açan *asli kapanımdır* zamansallıktaki.[66] Heidegger için, insanın, zamansallığın kalbindeki bu kapanıma borçlu olduğu *geleceğe açıklığı*, umut etmenin de, korku duymanın da ön koşuludur: Bir "daha sonra"ya yönlenmiş olmaksızın, bu ufki açıklıkta önceden hareketlenmeksizin, beklenti yönelimlerinin beklentisi içinde olacağı aydınlık ya da karanlık, renkli ya da renksiz gelecekleri de olamazdı.[67] Varoluşun asli gelecekselliği, bu anlamda, iyinin ve kötünün ötesindedir.

Varlık ve Zaman'ın sahih ölüme doğruluk olarak ele aldığı varoluş halini –insanın karar vermeye açık halde kendi önünden gidişi– Heidegger ilerleyen yıllarda, iradi unsurların içinden ayıklandığı bir tür bekleyiş olarak düşünecektir: ne Bir Şey'i ne Hiç'i bekleyen, her türlü beklentiden azade salt bir bekleme (*Warten*) olarak. Beklemek, en saf ve sahih anlamıyla, gelmesine müsaade edebilmektir – Neyin? Gelişin ta kendisinin.[68] Varlığın en derin anlamını, (halihazırda) mevcutlukta değil *mevcuda gelişte* (*Anwesen*), hatta *mevcuda gelişe mahal verişte* bulur Heidegger – ve mevcuda gelmeye mahal verilişini, varolanın belirişine alan açılmasını da kısmi ya da gizil halde bile bir öznelliklik teşekkülü olmayan temelsiz ve ereksiz bir olay olarak düşünür, varlığın –ve düşüncenin– tarihselliğinin kaynağında yatan ama bu tarih boyunca şu ya da bu ölçüde üstü örtülü kalan bir olay (*Ereignis*) olarak.[69] Mevcut olan ile mevcuda gelişi arasındaki farkın giderek gözden kaybolması ve böylece nihayet bir hiçe dönmesi, Heidegger'e göre, metafiziğin, bilhassa Platon'dan itibaren, temel tarihsel eğilimi ve modern teknolojiyle birlikte

66 *Age*, s. 329-330. Sahici tarihsellik için bkz. *age*, s. 385.
67 Heidegger, GA 26, s. 265.
68 Heidegger, GA 77, s. 217-219. Ayrıca bkz. GA 7, s. 152.
69 Bkz. Heidegger, GA 10, s. 131; GA 14, s 9, 12, 45-46; GA 15, s. 363.

barizleşip tamamlanan örtük nihilizmidir. Ama varlığın bu tarihsel unutulmuşluğunun kaynağında yatan, bir insan hatası değil, varlığın, tabiri caizse, kendini unutuşudur, yani mevcuda gelişe mahal verirken kendisinin mevcuda gelmeyişi, tam da bu anlamda geri çekilerek –*gizlenerek*– mevcudiyete mahal verişidir.[70] Tezahürün mahalli, dolayısıyla, bir varolma açıklığı olarak, "dünyanın en kadim oyunu"nun sahasıdır, mevcudiyetle namevcudiyetin, aydınlıkla karanlığın oyununun: "Her mevcuda geliş [*Anwesung*] kendi içinde bir namevcuda gidiştir [*Abwesung*] aynı zamanda. Mevcuda gelen, mevcuda gelişiyle, öyle sonradan ve tali olarak değil özü itibarıyla [*seinem Wesen nach*], namevcuda gidişe uzanır".[71]

Beklemek, tam da bu anlamıyla mevcuda gelişe müsaade etmektir, onu mevcut bir şey ya da değer üstünden anlamlandırmadan, tam kalbinde kaim olan namevcudiyeti inkâra ya da iptale kalkışmadan. Ama salt gelişe böylece vakit ve mahal vermenin çelişkili bir yapısı ve kastı var gibidir: Beklenenin gelmesi mümkün değildir –mevcuda gelişin kendisi mevcuda gelemez– ama *aynı zamanda* gelmemesi de mümkün değildir –mevcuda geliş etrafımızda durmaksızın tekrar tekrar yeniden vuku bulmaktadır, "biz ona itibar etmediğimizde bile".[72] *Aynı zamanda*: Kendiyle örtüşmeyen ve halihazıra indirgenemeyecek bir şimdiye aittir beklemenin zamanı, geçmişin ve geleceğin namevcudiyetini içine alan ve böylece zamanın bütün boyutlarının eş-zamanlılığına açılan bir mevcudiyete. Salt beklemeyle salt gelişin mütekabiliyetinde –ki bununla Heidegger metafizik tarihinin sonunda varlıkla düşüncenin birliğini yeniden düşünür– "gerçekleşen" tam da budur o halde: *Im Warten sind wir reine Gegenwart*.[73] – Beklememizdeki bu "saf" mevcudiyette kendini duyuran, bizi, yani, varlığın tezahürünün tarihselliğine vereceğimiz karşılığı bekleyendir –*Gegenwart*– ki bu da zamanın "normalde gelecek denen" boyutunu teşkil eder.[74]

70 Ama, elbette, meydana çıkmayan, kendini saklayan bir varolanın, mesela bir *deus absconditus*'un gizliliği gibi değildir varolmanın bu gizliliği. Duyularüstü bir varlık alanının reddi bakımından Heidegger Nietzsche'nin ve tarihsel nihilizmin takipçisidir ama nihilizmin, paradoksal şekilde, tam da hiçi –*nihil*'i– düşünemediği teşhisini yapar. Varolan ile varlığa geliş arasındaki *fenomenolojik* farkla duyular dünyası ile duyularüstü dünya arasındaki *metafizik* farkın ayrımını teslim edemediği ölçüde *nihil*, nihilizm için, yok hükmünde kalır. Bkz. Heidegger, GA 6 II, s. 33, 43-44; 67: 205-210. Ayrıca bkz. Reiner Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press: Bloomington, 1987, s. 190-192.

71 Heidegger, GA 77, s. 227 ("das uralte Spiel der Welt"); GA 52, s. 117. Ayrıca bkz. GA 14, s. 80-81.

72 Heidegger, GA 77, s. 227.

73 *Age*, s. 227.

74 Bkz. Heidegger, GA 12, s. 201-202; GA 14, s. 16-18, GA 79, s. 83-84. Bu bekleyişe benzer bir umut mefhumu için bkz. GA 7, s. 152.

Geç döneminde Heidegger, sahici geleceği insanın kendine doğru gelişi olarak değil, varlığın insana doğru gelişi olarak anlayacaktı. Sahici gelecek olarak salt gelişi bekleyen bekleyiş, sahih ölüme doğruluk gibi, bir sonluluk deneyimidir hâlâ, hatta fanilikle doğrudan bağlantılıdır –insan, ölebildiği için, bekler–[75] ama ölümün –bizi beklediği en şüphe götürmez şeyin– zamanın sonluluğu açısından anlamı değişmiştir. Zaman, *Varlık ve Zaman*'ın varoluşsal analizi çerçevesinde, ölümde kendini duyuran sonlu gelecek üstünden geçmişin tamamını bir karar anına dönüşen şimdiye taşıyarak kendini topluyordu. Fakat artık zaman, varlığın bir başlangıç ve son tayin edilebilen –mesela "metafizik" başlığı altında derlenebilen– tarihsel bir yazgı halinde kendini toplamasının ama, bununla birlikte, kalkış ve varış noktaları olmayan bir olay olarak vuku bulmasının da unsurudur. Başka bir deyişle, varlığın kendini aynı anda mevcudiyet ve mevcudiyetin kendinden farkı olarak verişidir zaman, geleceğin henüz-değiliyle geçmişin hep-çoktanının, mevcudiyetin kendinden farkı olarak birbirine karşılık gelmesidir. Bekleme, zamanın bu "hâlâ gizli kalan boyutuna" uzanır, onu en "saf" haliyle hayata geçirir ve ondaki "önden düşünülemez" olanın önünü açar, ama bunu yaparken, gelenin gelişi onun tasarrufunda olmadığı için, "ölümden uzun sürmesi gerekecekmiş gibi" uzun bir bekleme olmayı göze alması gerekir: Sahici gelecekte ölümün damgasını taşıyan ama esas anlamını onda bulmayan bir boyut vardır adeta, yeni ya da başka bir başlangıç gibi boyut.[76]

Bu geleceğe açıklık olarak bekleme, bütün kudretini istemenin hiçbir türüyle işi olmamasından alır. Hesap kitaplı bir yapıp etme üstünden kendini anlayamayacak, dünyevi bir başarı ölçütü olmayan, ne aktif ne pasif olarak nitelendirilebilen bir "eylem"dir beklemek. Bu en sade ve güç haliyle bekleyiş, "salt gelişin yankısı gibi"dir, onun gibi nesnesiz ve amaçsızdır, varolmanın niçinsiz boyutunu açık tutmaya, muhafaza etmeye dairdir.[77] Angelus Silesius'un meşhur dizelerindeki gibi: "Niçinsizdir gül; açar, çünkü açar, / İtibar etmez kendine, sormaz, görülüyor muyum diye".[78] Tarihsel açıdan burada söz konusu olan, müspet bilginin konusu olan nedenlerin ve insan eyleminin konusu olan amaçların, bunların sanki dünyada yeri yokmuş gibi, hepten yadsınması

75 Bkz. Heidegger, GA 77, s. 226.

76 *Age*, s. 218 ("eine noch verborgene Dimension der Zeit"), 231 ("das Unvordenkliche"), 217 ("als sollte das Warten den Tod überdauren müssen").

77 *Age*, s. 227.

78 "Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet, / Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet". Bkz. Heidegger, GA 10, s. 53-58.

değil, şeylerle tasarruf ve imalat ilişkilerinin ötesinde bir ilişkiye girilebilmesi, onların –ve nihayet bütün dünyanın, yeryüzünün– modern teknolojinin indirgeyici, tektipleştirici tertibinden ve küresel tahakkümünden kurtarılmasıdır. Şeylerin şeyliği, ne nesnelikte ne de mamullükte bulunabilir: Varolanın, en kendine has mevcudiyet (*Gegenwart*) içinde varolabileceği açık alanı, azami varolma serbestisini kazanabilmesi için insanın kendini, teknik yönelimin her türlüsünden –bilme, kullanma, üretme, yönetme– azade olarak, biricik ve aralıksız, yalın ve tükenmez bir olay olarak mevcuda gelişe açabilmesi, teslim edebilmesi gerekir.[79] Heidegger'in arzunun ve tasarının sahasından çektiği beklemenin –ve onun özünü teşkil ettiği düşünmenin– yegâne kudreti budur: Beklediğiyle/düşündüğüyle bir olarak bekleyeni/düşüneni dönüştürmek, varoluşun niçinsiz çiçek açışını beklerken –beklemenin her iki anlamıyla da: İzin verir ve mukayyet olurken– insanın da şiirdeki gül gibi olmasını sağlamak: Niçinsiz.[80] Bu yüzden beklemede, beklememize müsaade edenden gelen sağaltıcı bir unsur bulur Heidegger, "kendi boşluğu etrafında dönen" hayatı kendi yoksulluğunun hakikatiyle buluşturan.[81] Henüz düşünülmemiş olan, önden düşünülemeyecek, somut hayali bile kurulamayacak olan –Heidegger'in umut dahil hiçbir ilkeye bağlı olmayan "ütopyası"– salt mevcuda gelişe uyumlanmış hayattır.

•

Bütün bu arkaplana karşı artık şu söylenebilir: Heidegger'le Bloch arasındaki felsefi fay hattı, bekleme ile beklenti arasındaki ayrımından geçer, sahici geleceğin bu ayrımın hangi tarafında kaldığı sorusunda netleşir. Beklentiye karşı beklemeyi öne çıkarırken Heidegger, istencin dışavurumu olmayan, teknik hedeflerin tahakkümünden azade bir eyleme biçimini düşünmeye çalışıyordu. (Heidegger için bütün hedefler son tahlilde, bir şey ortaya ortaya koyma bilgi ve beceresi anlamında, *teknik* karakterdedir; istencin de nihai hakikati, nihilizmin ortaya koyduğu üzere, *kendini isteyen istemede* yatar.) Beklenti, gelecekle ilişkimizi düşün, arzunun, tasarının sahasına çekiyor, varlıkla ilişkimizi de böylece teknik çerçevede tutuyordu Heidegger'e göre. Varlığın insana doğru

79 Bkz. Heidegger GA 5, s. 10; GA 77, s. 229.
80 Bkz. Heidegger GA 10, s. 57-58.
81 Heidegger, "Poverty", çev. Thomas Kalary ve Frank Schalow, *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, ed. Frank Shallow, (Springer: New Orleans, 2011), s. 8.

gelişi olarak sahici gelecek, bu en geniş anlamıyla imalat perspektifinden anlaşılabilecek, deneyimlenecek bir şey değildi oysaki. Varlığın temsile gelmeyen gelişi karşısında beklemenin erdemleri, teşebbüsten ziyade itidalde, gururdan ziyade tevazuda, azimden ziyade kanaatte yatıyordu. "Kanaatin doğrusunu bekleyenler öğrenirler ilk önce" – ve ancak böylece "ali yoksulluğun öğretmenleri olabilirler".[82]

Varoluşun temel itkisini açlıkta bulan, daha iyi bir yaşam düşlerini ciddiye alan ve dünya sürecinde arzuya benzer bir eğilimsellik gören Bloch'a daha ters bir varoluşsal tavır ve düşünce iklimi düşünülemezdi herhalde. Bloch'ta da geleceğe açıklıkla geleceğin açıklığı arasında bir mütekabiliyet vardır ama bu mütekabiliyetin unsuru, Heidegger'deki gibi bekleme değil beklentidir, daha doğru bir ifadeyle, beklentinin müspet ve ilkeli hali olan umuttur. Bloch için umut, beklemenin Heidegger için olduğu gibi, aynı anda hem geleceğe açıklığın sahici biçimi hem de sahici geleceği açıklığının koşuludur. Bunun nedenleri, yine Heidegger'de olduğu gibi, Bloch'un ontolojisinin en temel unsurlarında yatar, her şeyden önce de şunda: Neyin mümkün olduğu peşinen verili değildir: "Mümkün, tümüyle koşullanmamışlığı itibarıyla, kesinleşmiş olmayandır". Bloch, varlığın zamansallığını, geleceğin, gerçek imkân halinde, maddeye içkinliği olarak ele alır – gerçek imkân, yani sadece mevcut koşullar uyarınca imkânlı olan değil, *mümkün olabilecek olan* halinde: "Reel imkân, şimdiye dek varolanın varlığının sonuçlanmış ontolojisinde değil, henüz-varolmayanın varlığının, geleceği tüm doğada, hatta geçmişte bile keşfettikçe mütemadiyen yeniden temellendirilmesi gereken ontolojisinde bulunur".[83] Sahici gelecekten söz etmek tam da bunu, yani oluştaki olumsallığı en temel düzeyde, *imkân ufkunun değişkenliği* düzeyinde teslim etmeyi gerektirir. (Değilin, yani, ilk itkinin, dünyanın "başlangıcının" olumsallığı, bütün süreç boyunca kendini duyurmaya devam eder.) Bu fikir şüphesiz Heidegger'e de yabancı değildir, ama ondan farklı olarak Bloch imkânlı olanın bu dönüşebilirliğini, onun "sessiz kuvvetini", bütünüyle maddeye atfeder –öz bile "en yüksek nitelikli madde"dir– ve, bununla da kalmayarak, bu spekülatif-diyalektik materyalizmi hümanistik bir doğrultuda genişletir: Bloch'a göre mümkündeki bu ucu açıklık, bizi –insanın ne olduğunu ve olabileceğini– içine almakla kalmaz, müdahalemize açıktır da. Henüz sonlanmamış bir tarihin, tamamına ermemiş bir dünyanın imkân ufku, olmuş olana raptedilmiş değildir,

82 Heidegger, GA 77, s. 226.
83 Bloch, *Umut İlkesi I*, s. 294.

oluşun karara ve emeğe en duyarlı cephesinde yeniyle irtibatlıdır: "Zamanın, Marx'a göre, tarihin uzamı olması gibi, zamanın *gelecek kipi* de tarihin *reel imkânlarının* uzamıdır ve . . . dünya sürecinin, kararların verildiği, yeni ufukların açıldığı cephesinde uzanır. Ve bu geleceğe giden süreç, kendini en ali çiçeği olan insan aracılığıyla derleyip oluşumunu nihayetlendiren maddenin sürecidir sadece."[84] İnsan, maddenin (bildiğimiz) en karmaşık formu olarak, düşleri, arzuları ve tasarılarıyla, sanatı ve emeğiyle oluş halindeki dünyanın ön cephesindedir Bloch'a göre.[85]

Bu maddi süreç, kökendeki Değil'in –eksik olana açlık ve olmuş olandan memnuniyetsizlik suretinde– kendi dışına çıkışı olarak vuku bulur ve bu Değilin nihai değillemesi olarak sonu –"ütopya gibi varlık"– kendi içinde taşır, *gizil bir imkân halinde*. Ama bu son garanti edilmiş, başlangıçla birlikte verilmiş değildir ve salt bir imkân olarak kaldığı ölçüde pekâlâ gerçekleşmeyebilir de – ve onun (kati şekilde) gerçekleşmemesi de toptan boşa çıkmasından başka bir şey değildir, çünkü nihayetinde ihtimaller sadece bu ikisidir: Her Şey ya da Hiç – *tertium non datur*.[86] (Henüz-Değil'in mutlaklaşması da Hiç'in bir biçimidir Bloch'a göre: Cehennemî olanın bir sureti umutsuzluğunun ufuksuzluğunda beliriyorsa, diğeri de çabanın bitimsizliğinde ve ebedi tekrarda, insanın manasız –absürt– bir tutkudan ibaret olduğu durumda kendini gösterirdi: Ütopya, ilelebet yolda olmak anlamına gelemez, "ütopik vicdana sınırsız seyahatli ütopya kadar aykırı bir şey yoktur".[87]) Başka bir deyişle, çabanın akamete uğraması ve umudun boşa çıkması, yani tarihin anlamlı bir süreç olarak çöküşü olarak Hiç de Her Şey gibi gizil bir imkândır sürecin içinde taşıdığı: "mümkün olan, Hiçe de dönüşebilir Varlığa da".[88]

Hiçlik, dolayısıyla, Bloch için, mevcuda gelişin iyinin ve kötünün ötesindeki niçinsizliğinin değil, dünyada gizil olarak bulunan ereklilik karşıtı unsurun adıdır, en yadsınmaz tezahürünü ölümde –bu "en radikal karşı-ütopyada. . . bütün niyetlerimizin ve hayatımızın ta kendisinin boşa gidişinin bu en asli biçiminde"– bulan unsurun.[89] Bir hiçlik metafiziği olarak nihilizmin can da-

84 Bkz. Bloch, *Umut İlkesi I*, s. 306. Ayrıca bkz. s. 243.
85 Bkz. Cat Moir, *Ernst Bloch's Speculative Materialism: Ontology, Epistemology, Politics*, (Brill: Leiden, Boston, 2020), s. 74-76.
86 Bkz. Bloch, *age*, s. 219, 382.
87 *Age*, s. 384.
88 Bloch, *Umut İlkesi I*, s. 305.
89 "Utopie als Tagtraum und Wachtraum: Ist Zukunft Jugend oder Tod? Ein Gespräch mit Ernst Bloch", *Die Zeit*, 29 Temmuz 1977, no. 32. "[H]içbir düşman daha esaslı görünmemiş, hiçbir düşman bu denli kaçınılmaz bir konumda mevzilenmemiştir, baştan aşağı kesinlikten uzak

marıdır deyim yerindeyse ardyöresiz ölüm, "kıyısız deniz, tan yeri olmayan gece yarısı".[90]

> Ölüm, bireysel bir vakıa değildir sadece . . . Hiçlik suretinde evrensel bir yazgıdır da. . . . Her türlü yaratımın boşa çıkışıdır Hiçlik, bütün insan eylemlerinin, dünyada olup biten her şeyin beyhude hale geldiği, her şeyin durduğu durumdur, astronomideki entropi gibi, gezegenlerin, Güneş'in etrafındaki dönme dolabının durması, Güneş'in yörüngesinde kalakalması ve böylece bütün evrenin çökmesi fikrindeki gibi – bu durumda bütün eylemlerimiz nesnesiz, anlamsız hale gelirdi, hiç varolmamışçasına.[91]

Umut tam da ölüm noktasında yaşama bir atıftır, karanlığa tutulan ışık gibidir. Dinî inançla paylaştığı ortak insani köken de burada yatar: Nihai boşunalık olarak "entropi"ye set çekme ihtiyacı, kadavraya razı olmamanın onuru.[92] Boşunalığın, sürecin nihai hakikati olmadığından peşinen emin olamasak da mutlak ve kesin başarısızlığı hedef alarak eyleme geçemeyiz, yol alamayız: Her şeyimizi Her Şey'in ya da Hiç'in üzerine oynadığımız bir bahis gibidir umut beslemek ya da beslememek ama soyut ve sabit bir olasılık hesabına dayanmayan, sonucun –yani, bahsin akıbetini belirleyecek durumun– bahse girenin müdahalesinden bağımsız olmadığı bir bahis.

> Umut, doğası gereği boşa çıkma ihtimalinden gelen güvencesizliği kendi içinde taşır: Umut, güven değildir. . . . Umut, her şeyden evvel –deyim yerindeyse tanımı gereği– bilir ki tehlikenin olduğu yerde kurtarıcı güç, kurtarıcı gücün olduğu yerde de tehlike filizlenir.[93] Yine bilir ki akamet hiçliğin işlevi olarak dünyada kol gezer ve boşunalık da selametle felaketi uzlaşmamış halde içinde taşıyan nesnel-reel mümkünlüğün içinde gizil halde bulunur. Dünya süreci henüz hiçbir yerde kazanılmamıştır, ama elbette henüz hiçbir yerde boşa çıkmamıştır da. Ve

olan yaşamdaki ve onun ereksel oluşumlarındaki hiçbir kesinlik ölümünkiyle kıyas kabul etmez. Hiçbir şey şey onun sonda durduğu kadar nihai durmaz, hiçbir şey tarih içinde erekler ortaya koyan öznelerin emeğini onun kadar bu ereklerden koparak paramparça etmez." Bloch, *Umut İlkesi II*, s. 492. Ayrıca bkz. *age*, s. 718 ("anti-kavram olarak Hiçlik").

90 Bloch, *Umut İlkesi I*, s. 382.

91 "Utopie als Tagtraum und Wachtraum: Ist Zukunft Jugend oder Tod?".

92 Bkz. *Umut İlkesi II*, s. 493.

93 Bloch burada, Hölderlin'in "Patmos" şiirinin meşhur dizelerine atıfta bulunuyor: "Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch". Bkz. *Umut İlkesi I*, s. 146. Heidegger de "Teknik Hakkında Soru"da bu dizeleri alıntılayacaktır.

> insanlar, bu sürecin henüz ne selametten ne felaketten yana yönü tayin edilmiş yolunun yeryüzündeki makasçılığını üstlenebilirler. En kapsayıcı anlamıyla dünya, son derece deneysel bir muhtemel selamet laboratuvarı [*Laboratorium possibilis salutis*] olarak varlığını sürdürür.[94]

Felsefi ve tarihî anlamda seçenekler iki tanedir o halde: Nihilizm ya da umut metafiziği. Sadece somut ütopik içerikli bir diyalektik materyalizm umuda bir metafizik sağlamaya kadirdir Bloch'a göre. Umudun, bu dünya dışında bir dayanağı, aşkın bir güvencesi yoktur –materyalizminden gelir bu– ama bu dünyanın içinde hiçbir dışsal zorunluluğu ya da kısıtı da sabit ve nihai almaz, alamaz – ki eskinin takdiriilahisini yine bizden bağımsız ve tamamlanmış bir kudret olan doğal zorunluluk halinde bu dünyaya aktaran mekanik materyalizmden onu ayıran diyalektik karakterini buna borçludur: "Diyalektik materyalizmin düzeni . . . dışsal zorunluluğa hâkim olmayı, dahası bu hâkimiyetle sonunda onu berhava etmeyi vurgular; doğanın insanileştirilmesi diyalektik materyalizmin praksisinin nihai ütopik hedeflerindendir".[95] Umudu maddi bir ilke olarak almak, başta affedilmez bir insanbiçimcilik gibi dursa da, neyin mümkün olduğunun peşinen belirlenmediği fikriyle doğrudan bağlantılıdır: Bloch'un spekülatif materyalizminin sorusu, bizden bağımsız olarak neyin var ve mümkün olduğu değil, artık biz varolduğumuza göre neyin mümkün olduğu, olabileceğidir.[96]

Ucu şaşırtıcı ama kaçınılmaz şekilde ölüme varan bir yaklaşımdır bu: "Toplumsal ütopya tarafından düzeltilip ayakları üzerine oturtulduğunda, teori-praksisin son sorunlarından biri, ölümün ilacını bulmak olacaktır."[97] Heidegger için ölümü bertaraf etme düşünden daha büyük bir skandal düşünülebilir mi? Heidegger'de ölüm bireysel odağını kaybettiğinde bile varlığın sonluluğuyla olan bağını yitirmeyecekti ne de olsa: Ölüm "hiçliğin sandığıdır" ve, hiçliğin sandığı olarak da, "varlığın sığınağıdır."[98] Sonluluğu içinde varlığı himaye eden, tecellisindeki gizlenmişliğe mukayyet olan bir yan vardır ölümde Heidegger

94 Bloch, "Umut Hayal Kırıklığına Uğrayabilir mi?", bu sayıda s. 81-87 içinde s. 87. Ayrıca bkz. *Experimentum Mundi*, s. 237-238; *Das Materialismusproblem, Seine Geschichte und Substanz*, (Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1972), s. 468.

95 Bkz. *Umut İlkesi II*, s. 572.

96 Bkz. Catherine Moir, "On the Dialectical Potential of Speculative Materialism", *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, ed. Peter Thompson and Slavoj Žižek (Duke University Press: Duke ve Londra, 2013), s. 137.

97 Bloch, *Umut İlkesi II*, s. 573.

98 Heidegger, GA 79, s. 18.

için: Onu büsbütün mevcut olma, her an hazır bulunma baskısından kurtarıyordur adeta. İnsanın varlığı bekleyebilmesi, ölebilmesi demektir, ölmeye kadir olabilmesi. Bu yüzden fanilik Heidegger için basitçe bir yazgı değil vazifedir de: "İnsan henüz fani değildir".[99]

Buna mukabil, özgürlük krallığını ölümün yazgısallığına uzandırmak ilk bakışta ne kadar gerçekdışı durursa dursun ölümü –Allah'ın emri, doğanın kanunu ya da varlığın sığınağı olsun– mutlak almamak umut için bir varoluş ve onur meselesidir. Varoluş meselesi, çünkü ölüm gerçekten mutlak sonsa ve ardyöresizse, ne kadar gerçek ve kuvvetli bir insani ihtiyaç olursa umudun, Pascal'ın ve Schopenhauer'un dillendirdiği gibi, bir yanılsama, ölüm kadar kaçınılmaz bir aldatmaca olmadığını kim söyleyebilir? Tutalamayacak bir söz, gerçekleşemeyecek bir vaat gibi olmaz mıydı umut o durumda, bir şey eksik hissiyle yaşayıp gitme mecburiyetinin üstünü örten? Ve bir onur meselesi de, çünkü ölümde bir skandal görmeyen umut ütopik vicdanını yitirmiş demektir: Umudun onuru, zamanı ölüm üstünden düşünmeyi reddetmesindedir.[100]

•

Bütün bunlar ışığında, Bloch'tan Heidegger'e de, Heidegger'den Bloch'a da bakınca görülenin *nihilizm* olması gerçekten şaşırtıcı mı? Saf beklemenin kendini varlık olayına teslimi, nesnesizliği ve niçinsizliği, "insandaki en iyi yanı" söndürerek onu nihilizmin sessiz işbirlikçisi yapardı Bloch'un gözünde: Bir Şey'in beklentisini içinde taşımayan bekleyiş, son tahlilde Hiç'i bekliyordur… Heidegger içinse umuttaki ütopik beklenti, varlığı imalat perspektifinden anlayacak, yani dünyayı modern teknolojinin iradeci ve planlamacı merceğinden görecek ve maddede insan emeğine malzeme bulacaktır: Ütopyanın Her Şey'i varlığın hiçliğinin, yani tecellisinin sonluluğunun unutulmasıdır, ölümdeki hakikatin inkârıdır…

Nihilizmden anladıkları farklı olsa da –birinin çıkış noktası varlığın gerçekleşmemişliği, diğerininki varlığın unutulmuşluğudur– nihilizm karşısında düşüncenin en hayati dönüm noktasını imlemek için ikisinin de Hölderlin'in

99 *Age*, s. 56. Bkz. GA 7, s. 180.

100 Ölümün pratikte aşılabilir olarak görülebileceği fikrinin yanında Bloch'un *Umut İlkesi*'nde iki argümanı daha vardır ölümün anti-ütopik engelini aşmak için ortaya attığı: "kızıl kahraman" örneğindeki gibi sınıf bilincinde yaşama (bkz. *Umut İlkesi II*, s. 568-574) ve varlığımızda ölümün temas etmediği, "henüz çiçek açmadığı için geçip gitmesi de mümkün olmayan" bir unsur olduğu fikri (bkz. *Umut İlkesi II*, s. 575-581).

aynı dizelerine başvurması tesadüf olmamalı: "Tehlikenin olduğu yerde ama, filizlenir / Kurtarıcı güç de". Umutla endişenin birbirlerine temas ettikleri, adeta sırt sırta durdukları noktadır bu, sahici geleceğin çehresinin görünür olduğu nokta. Bu gelecek, Heideger için, mevcuda gelişin, kendisi mevcuda gelmeyen, mevcut olanda tükenmeyen, ona indirgenemeyen ama bütünüyle ondan ayrı düşünülemeyen vukuundadır, henüz gelmemiş ama bu aşılmaz henüz-değiliyle salt geliş halinde aralıksız olarak gelmekte olandır, kökendeki gelecektir, "daima gelecek olarak kalan" kökendir.[101] Bloch için de gelecek, varlığın halihazırda mevcut olanda sonlanmamış, tükenmemiş boyutudur, ama sadece varlığın tarihselliğini ve bu tarihin süreçselliğini teşkil eden unsur olarak değil, "gerçek mevcudiyetin", henüz başlamaya dahi başlamamış olan gerçek varlığa gelişin imkânının mahalli olarak da.

Geleceğin önceliği fikrinde birbirlerine bir madalyonun zıt yönlere bakan ama sırt sırta duran iki yüzü kadar yakınlarsa da nihayet gerçekten de ayrı dünyaların düşünürleridir: Ölümü bekleyen ile umut edenin dünyaları farklıdır.

Kaynakça

Bloch, Ernst, *Erbschaft Dieser Zeit*, Erweiterte Ausgabe, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1962.

Bloch, Ernst, *Experimentum Mundi: Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1975.

Bloch, Ernst, "Utopie als Tagtraum und Wachtraum: Ist Zukunft Jugend oder Tod? Ein Gespräch mit Ernst Bloch", *Die Zeit*, 29 Temmuz 1977, no. 32, https://www.zeit.de/1977/32/ist-zukunft-jugend-oder-tod.

Bloch, Ernst, *Das Materialismusproblem, Seine Geschichte und Substanz*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1972.

Bloch, Ernst, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1970.

Bloch, Ernst, "Umut Hayal Kırıklığına Uğrayabilir Mi?", çev. Güçsal Pusar, *cogito*, S. 114-115, s. 81-87.

Bloch, Ernst, *Umut İlkesi*, Cilt 1, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları: İstanbul, 2007.

Bloch, Ernst, *Umut İlkesi*, Cilt 2, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları: İstanbul, 2012.

Dastur, Françoise, *Heidegger and the Question of Time*, çev. François Raffoul ve David Pettigrew, Humanity Books: New York, 1999.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.

Heidegger, Martin, "Poverty", çev. Thomas Kalary ve Frank Schalow, *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, ed. Frank Shallow, Springer: New Orleans, 2011, s. 3-10.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 2006.

Kierkegaard, Søren, *Works of Love*, çev. ve ed. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton

101 Heidegger, GA 12, s. 91.

University Press: New Jersey, 1995.
Levinas, Emmanuel, *Zaman ve Ölüm*, çev. Nami Başer, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2006.
Marcel, Gabriel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, çev. Emma Craufurd, Henry Regnery Company: Chicago, 1951.
McNeill, William, "Rethinking the Possible: On the Radicalization of Possibility in Heidegger's *Being and Time*", theory@buffalo, 13 (2009), s. 105-125.
Moir, Cat, *Ernst Bloch's Speculative Materialism: Ontology, Epistemology, Politics*, Brill: Leiden, Boston, 2020.
Moir, Catherine, "On the Dialectical Potential of Speculative Materialism", *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, ed. Peter Thompson and Slavoj Žižek, Duke University Press: Duke ve Londra, 2013, s. 121-143.
Pascal, Blaise, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2012.
Schopenhauer, Arthur, *Parerga und Paralipomena II*, Sämtliche Werke Band V, Suhrkamp Verlag, 1986.
Schumacher, Bernard N., *A Philosophy of Hope: Josef Pieper and the Contemporary Debate on Hope*, çev. D. C. Schindler, Fordham University Press: New York, 2003.
Schürmann, Reiner, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press: Bloomington, 1987.
Wolin, Richard, *Heidegger in Ruins: Between Philosophy and Ideology*, Yale University Press: New Haven ve Londra, 2022.

Umut Hayal Kırıklığına Uğrayabilir mi?

ERNST BLOCH*

Gelip kapımıza dayanmış bir soruyu tartışacağız. Kısa ve öz bir şekilde şöyle ifade edilebilir bu soru: Umut, ya da daha iyi bir ifadeyle, umudun her türü ve mertebesi, hayal kırıklığına uğrayabilir mi?

Uğramaz olur mu hiç, hem de nasıl. Bunun örneğinden geçilmez hayat, olgunlaşmamış düşlerle doludur. Hüsnükuruntudan ibaret umut için kaçınılmazdır bu. Üretim maliyetinin, malum, bir hayli düşük olduğu boş hayallere kapılmıştır çünkü. Göğe dikilmiş şatolar gibi mesnetsizdir bunlar, fazlasıyla öznel kalırlar ve ekseriyetle en iyi malzemeden de yapılmamışlardır. Umudun bu düşük ve dolayımsız kalan türünün ilk başta karşısına dışsal hiçbir şey çıkmaz. Saf hazzı sadece kendinde bulan –ve bunun bedelini ödeyen– bir düşün, dışarısıyla, ona ters düşen ya da belirsiz duran şeylerle ilgilenmesi beklenmez zaten. Haliyle bu büsbütün ya da büyük oranda hayal ürünü olan iş yürümez – ve ekseriyetle de hayıflanacak bir şey olmaz bunda. Hiç yoktan iyidir belki böyle de olsa düş kurmak ama her seferinde nihayet ağzında acı bir tatla ya da efkâr basmış halde tekrar sönümlenecektir. Hal böyleyken, kaçınılmaz olarak, baştan itibaren boş duran eller boş kalır.

Ufku dar umut için de geçerlidir bu. Hayatta benden, senden ve komşunun ineğinden başka bir şeyle ilgilenmeyen umut için. Ama bu denli kişisel kalmayıp *kamusal* eyleme girişen gündüz düşleri de ne sık kulaç atmaya başlamıştır daha suya ayakları bile değmeden. Gençlik –ama sırf gençlik mi– kaç gitsin ya da uy gitsin diyen umutların etkisiyle ne de sık körü körüne fareli köyün kavalcılarının peşinden yürümüştür. Ne çok ateşli tutku, ne çok kof yozlaşma gitmiştir bütün buna, sonucunda da boş hayal kırıklığı sadece, o da zaten

* Açılış Konuşması, Tübingen Üniversitesi, 1961.

bundan çıkıp çıkabilecek tek sonuç. Kendini kandırarak galeyana gelmek buna dahildir, bunu istismar eden üçkağıtçılar da. Nakit para karşılığında kendi bastığı notları dağıtan bir adam varmış, üzerlerinde şu yazan: Karşılığı hesap gününde Tanrı'nın krallığının para birimiyle ödenecek. Muazzam Binyılcılık kandırmacasının, büyük iman israfı tarihinin bu en korkunç bölümünün bir örneği gibi görülebilir bu. O iman ki, aynı anda hem Shakespeare oyunlarına yakışır çapta olan hem de küçük burjuva komodinleri gibi sidik kokan suçlularca lekelenmiştir. Genel olarak Adventizmin, sahte Mesih'in, yarından sonraki gün İsa'nın dünyaya ikinci kez geleceğini beklemenin en menfur karikatürüydü bu – gelen giden de olmadı zaten, kandan başka.[1] Tanrı, bu salı 11:25'te Illinois Merkez İstasyonuna teşrif edecek, karşılamak için elinizi çabuk tutun: Vaktiyle Şikago'da tam da böyle dinî bir psikoz baş göstermişti, ütopik bir psikoz tabiri caizse. Süzme budalalık da olsa bu, samimi selamet hayallerinin de, *soyut* şekilde ya da sürekli *denetime tabi* tutulmaksızın güncel gidişata taşındığında tam tersine yol açabildiğini kim göz ardı edebilir? Niyet ulvi olduğunda bilhassa geçerlidir bu, örneğin dost meclislerinde hedef olarak konan saf hümanizma için, en başından itibaren cinayet ve felaket demek olduğu için pratikte itibarsızlaştırmanın mümkün olmadığı faşizmden farklı olarak. Oysa dünyayı aydınlık, hiç değilse daha aydınlık bir yer yapma girişimleri söz konusu olduğunda, şayet gök kubbe göz alabildiğine açıkken elde bir sefer tarifemiz yoksa ve duruma uygun şüphecilikten yoksunsak, şu deyim pek de yersiz olmayacaktır: Umut ve intizar bazısını budala eder.

Hayalperestlik, dolayısıyla, daima hayal kırıklığına uğrayabilir, uğrayacaktır da. İster kişisel olsun, ister daha geniş, kamusal bir alana çıksın, böyledir bu. Peki, *sağlam temelli* umut için, umudun dolayımlanmış, yol bilen türü için durum farklı mıdır? Şöyle ki, o da hayal kırıklığına uğrayabilir ve uğrayacaktır da, hatta, onur meselesidir bu, hayal kırıklığına uğramak zorundadır; *aksi taktirde umut olmazdı çünkü*. Kuşkusuz, burada konu edilen türden hayal kırıklıklarının, salt aldatılmışlıktan kaynaklanan hayal kırıklığıyla hiçbir ortak yanı yoktur. Ona bulaşabilir elbette, deyim yerindeyse zayıflık anlarında, hayalperestliğin uçarılığında ya da tez canlı kahramanlığın aceleciliğinde. Ancak vukuflu, dolayısıyla da kendine vâkıf *docta spes*'e özgü hayal kırıklığına uymaz

1 Adventizm: 1830'larda Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkan ve İsa'nın yakın zamanda (kurucusu William Miller'ın hesaplamalarına göre 1843 ya da 1844'te) dünyaya tekrar geleceği inancına dayanan Protestan akım.

bu.[2] Bu hayal kırıklığı, yerine göre tam da umuttaki yaratıcı eksiyi teşkil eder, salt öznel güven ve nesnel soyutluğun sahte artısından farklı olarak. Ki bu güven ve soyutlukta, dolayımsızlığı nispetinde kuşkulu olan semavi bir saadet şimdiye taşınır ya da doğrudan onun sınırına kadar getirilir. Ütopik tinin eşiğinde iyi bilinen bir uyarı olarak Don Kişot'un durması tevekkeli değildir. Olayların seyrini hesaba katma mecburiyeti kadar –hatta bu kaçınılmaz ön koşuldan da çok– umudun meselesiyle/davasıyla ilgilidir bu, dünyanın mevcut halini bu mecburiyete rağmen kabullenmeye yanaşmayan umudun kendi meselesiyle/davasıyla. O halde umut mutlaka hayal kırıklığına uğrayabilmelidir. Bunun *ilk* sebebi, umudun ileriye dönük olarak, geleceğe doğru açık olmasıdır, ve zaten mevcut olanı kastetmemesidir. Bu bakımdan cidden muallak olması ve bahsini tekrardan ziyade değişebilir olana oynaması suretiyle umut, onsuz yeni hiçbir şeyin olamayacağı tesadüfü de bünyesine katar. Ne kadar belirlenmiş olursa olsun, bu tesadüf unsuru oldukça açıklık da açık kalır. Hiç değilse, hareket sahasını bu açıklıkta bulan umut, emekli hayatı yaşamaya razı olmamasının bedelini aldığı riskle ödediği ölçüde. Umudun hayal kırıklığı yaşayabilmek zorunda olmasının *ikinci* sebebiyse –ki ilkiyle yakından ilintilidir bu– umudun, somut olarak dolayımlandığında dahi, hiçbir zaman katı olgularla dolayımlanamamasıdır. Bunlar, vukuflu umudun nazarında, her durumda olayların tarihsel gidişatının öznel olarak şeyleşmiş uğrakları ya da nesnel olarak şeyleşmiş tıkanıklıklarıdır sadece. Bu gidişatın tarihsel olmasının, süreçsel olmasının nedeni tam da henüz hiçbir şeyin geri alınamaz bir vakıa olarak katileşmiş olmaması, olmuş bitmişlik raddesine gelmemesidir. Bu yüzden, sadece bir duygu olarak umut (ve onun karşı kutbu olan korku) değil, aslında ondan da fazla, bir metodoloji olarak umut (ve onun karşı kutbu olan hafıza) da Henüz-Değil'in mıntıkasında, ilk adımın ve bilhassa da nihai içeriğin hâlâ süregiden sonuca bağlanmamışlığının mıntıkasında bulunur. Hayal kırıklığına uğrama meselesiyle daha doğrudan bağlantılı bir şekilde ifade edersek: Umut, doğası gereği boşa çıkma ihtimalinden gelen güvencesizliği kendi içinde taşır: Umut, güven [*Zuversicht*] değildir. Bu yüzden henüz hiçbir yerde boşa çıkmış olmasa da benzer şekilde henüz hiçbir yerde kazanılmamış olan tarih ve dünya sürecinin sonuca bağlanmamışlığının hemen yakınında durur. Yine bu yüzden mevcudatı sadece potansiyel kurtarıcı olarak değil tehlike olarak da çevreleyen nesnel-reel

2 Düz kelime anlamıyla *öğrenilmiş*, *malumattar umut* anlamlarına gelen "docta spes"i Bloch *Umut İlkesi*'nde *kavranmış umut*, özellikle de *diyalektik-materyalist olarak kavranmış umut* olarak açımlar. Bkz. *Umut İlkesi I*, s. 24, 27.

mümkünün alanında durur büsbütün. Çünkü mümkün olan, öncelikle *kısmi* koşulluluktur, mevcut gerçekliğin (mevcut gerçeklik olabilmesi için) temelinde yatmaya yeterli tamlıkta, bu sebeple de güvenilir olan koşulluluk değil. Bu garantisizlik, mutlak güvenilmezlik, yani kısmen bile koşullanmış olmamak anlamına gelmez elbette, ki o durumda bütün beklentilerin, özellikle de bütün umutlu beklentilerin varacağı yer irrasyonellik olurdu. Bu türden bir mümkünlük alanından, Kafka'nın muazzam şekilde gösterdiği gibi, bizle bütünüyle uyumsuz bir kaos çıkardı: Kapılarının size açık olduğunu sandığınız yerden atılırsınız, hoşbeş edeceğinizi düşünürken ölüme mahkum edilirsiniz ya da, olur a, kanlı bıçaklı olmayı beklerken canciğer kuzu sarması oluverirsiniz. Böylesi bir durumda sadece umut değil beklenti de hepten nüfuz edilmez, kaotik, hatta şeytani nispetsizlikteki bir şeyin celbedilmesi anlamına gelirdi; gelgelelim, bu da nesnel-reel mümkünlük diyarındaki kısmen de olsa belirleyici olan koşullarla çelişirdi. Nispeten uyumsuz olan bir şey içinse geçerli olan şudur: Beklenen, hatta umut edilen bir şeyin hayata geçme koşulları ancak kısmen hazırdır, yani böylece koşullanmış olanın mümkünlükten gerçekliğe geçeceğinin *garanti edildiği* kesinlikten hâlen alabildiğine uzaktır. Öznel etmenin etkinleştiriciliği, nesnel olarak mevcut koşullar dizisinin sarih bilgisinin üstüne ilave kısmi tamamlayıcı olarak işin içine katıldığında dahi umut, özünde, garantisizlikte sebat etmesinden gelen öncülük özelliğini korur. Bu noktada, somut ütopya, kendisi henüz bulunmamış "hakiki varlığın" ya da dünyanın, kuşkuya yer bırakmaksızın, "sahiden" ya da "tümden" [*Überhaupt*] olabileceği şeyin özünün bulunduğu yolculuğun güçlüğünü teslim eder. Böylece süreçsel olarak ilerleyen ütopya, kendine bile mükemmeliyet taslamaz; hele ki hayal kırıklığı olasılığının sadece her türlü güvencenin ve garantinin yokluğuna bağlı olmayıp artık salt bir mümkün-olma [*Möglich-Sein*] olmayan bir mevcut-olmanın [*Da-Sein*] görünürdeki sabitlenmişliğini ve peşin ödenmişliğini de içine aldığı düşünülürse. Ne de olsa gerçekleştirme ediminin kendisi, hâlen kendi karanlığında durduğu için, karartmaz mı erişileni, ve bu yüzden de erişilen, öncesinde umut edilenin içeriği bir azalma olmaksızın gerçekliğe taşınabilse bile, ondan farklı durmaz mı? Yine de bir bakiye kalır, bu durumda içeriği bakımından henüz bulunmamış "hakiki, mükemmel varlık" hasebiyle. Ve gerçekleştirmenin bu eksisine dair hayal kırıklığı dahi nihayet sağlam temelli umudun onuruna aittir, onun özsel olduğu kadar varoluşsal da olan talebini ortaya koyar.

Bütün bunlar daha şimdiden, salt hayalperestliğin başına gelen talihsizlikten farklı durur. Fark, somut umudun aksilikler karşısında pes etmemesi,

bahsini, pek dönekçe (dolayısıyla tekrar soyut halde) o noktaya değin reddedilmiş olana oynaması ölçüsünde daha da barizleşir. Gerçek hayal kırıklığı, daha ziyade, uğradığı hasar üstünden kendisine içkin bir biçimde akıllanır. Yalın, ham olgular üstünden değil, bunlara karşı olarak, çünkü sağlam temelli umut açısından bunların şunca kıymetiharbiyesi vardır ancak: Engel çıkaran olgular beter olsunlar![3] Bunlara karşın, sağlam temelli umut, bu sözümona olguların içinde sabit durmayıp cereyan ve inkişaf ettikleri *eğilime* [*Tendenz*] sadık kalan gözlem üstünden akıllanır. Bu düzlemde umut sıklıkla feci ölçüde ama her defasında eğilim uyarınca tek tek detaylarda düzeltilir. Ancak öte yandan, meselenin/davanın bütünü söz konusu olduğunda, sağlam temelli umudun hiçbir şekilde aksilikler üstünden akıllanmadığı da doğrudur. Meselenin/davanın özünü kendi içinde taşır çünkü, hem de öyle bir biçimde ki fena şekilde sabitlenmiş bir olgu, eğilimin içindeki *gizilliği* [*Latenz*] *düzeltmek* [*berichtigen*] şöyle dursun, bilakis artık onun tarafından *yöneltilir* [*gerichtet*]. En etraflı düzenlemeye tabi tutulan da, gizilliğin hedef içeriğine bir maske gibi kendini uydurup sonra da onu haince arkadan vuran olgusallıktır. Halbuki uğradığı tahrifatı en sahih, yani kendine içkin ve odaklı şekilde düzenleyen de bu gizil hedef içeriğidir, özellikle de sağlam temelli ütopyanınki. Hâlihazırda deneyimlenememesi ve bütünüyle belirlenememesi itibarıyla en hasından bir Henüz-Varolmayandır bu, ama yine de, bu hedef içeriğine *yönlenişini* [*Richtung*] –ki gerçek hümanizmanın içeriğidir bu– değişmez ve aynı zamanda zaruri bir yönleniş olarak belirlemek pekâlâ mümkündür. Henüz gizil halde bulunduklarından bu "hakiki varlığın" içeriği hâlihazırda kesinlikle açık seçik ifade edilemese de neyin gerçek hümanizma *olmayıp* onun tam tersi olduğunu –Hitler ve geç dönem Stalin gibileri, arketipik Nerovari fenomenlerin tamamı– belirlemeye şimdiden yeter. Gelecek ve gizillik kavramları katıldığında şöyle ifade edilebilen Spinozacı önermenin bir sonucudur bu: *Verum nondum index sui, sed sufficienter iam index falsi*.[4] Şayet gerçek hümanizmanın yön verici hedef içeriği yoldan sapmış olgusallıktan zarar görürse, bu içeriğin sağlam temelli ütopyası, yönünü kendi tayin ederek ve meseleyi/davayı sadıkane ha-

3 Bloch burada, Hegel'e atfedilen ve genelde onu eleştirmek, hatta alaya almak için kullanılan bir ifadeyi sahipleniyor. Rivayete göre bir gün bir öğrencisi Hegel'e itiraz edecek olmuş: Ama hocam, kuramınız olgularla çelişiyor! Genci gözlüklerinin üstünden süzen filozof asabi bir tonla şu yanıtı vermiş: Beter olsun o olgular (um so schlimmer für die Tatsachen)!

4 "Doğru henüz kendini işaret etmez, ama yanlışı işaret etmeye çoktan kâfidir". Spinoza'nın önermesi, Albert Burgh'a 1675 tarihli (74.) mektubundandır: "doğru, hem kendini hem yanlışı işaret eder [*verum index sui et falsi*]". (Adorno da aynı önerme üstüne kendi varyasyonunu önermekten geri durmayacaktır: "Yanlış, hem kendini hem doğruyu işaret eder".)

tırında tutarak, olgusallığın saptığı bu yanlış yoldan kendini çekip çıkarır. Umuda ait olan, onun kendine has açıklığından kaynaklanan devingen hayal kırıklığı ve her eğilim-gizillik ifadesi ile onun nesnesinin başlangıçtaki kısmi belirlenmişliği değildir sadece. Bundan ziyade, tanınmaz ya da fazla tanınır hale gelen sabıkalı bir sonuca dair duyulan müteyakkız ve epeyce ortodoks hayal kırıklığı da umuda dahildir, savsaklamaya karşı uyanıklık olarak, özgürlük krallığı denen hedef içeriği uyarınca ölçüt olma vazifesi olarak. Elbette, randımansızlık baş gösterdiğinde durumu iyice anlamak için ilk etapta sosyo-ekonomik bir analizin acilen yapılması gerekir. Ama tam da bu "nereden" analizlerinde, "neye"nin ütopik bütünü de (tuzun tadı kaçmasın diye) muhakkak kendine yer bulmalıdır.[5] İnsanlığın en eski gündüz düşünün kastı da tam olarak budur: insanı aşağılanmış, köleleştirilmiş, terk edilmiş, hakir bir varlık haline getiren bütün ilişkilerin (riyakârca yeniden kurulması değil) alaşağı edilmesi. Bu ifadenin bizatihi Marx'tan gelmesi (*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, "Giriş"), onun bir umut beyanı olduğunu apaçık ortaya koyar. Sağlam temelli umudun en son değindiğimiz kudreti, uyanıklık olarak, bambaşka bir biçimde hayal kırıklığına uğrayabilmesiydi: sonuç odaklı olarak. Ama bu ölçüsüzce değil ölçülü adımlarla cereyan ettiği için bu kudret hiç de hayal kırıklığı doğurmayan bir patlayıcı güç kazanır sonuç itibarıyla. Bir sapma, dışarıdan bakan yabancı bir göz tarafından, esaslıca ele alınmak şöyle dursun, layıkıyla fark edilemez bile. Meselenin/Davanın aslı tam da burada işin içindedir, onu yoldan saptıranların ve onu tümden ıskalamışların her daim özellikle tadını kaçırarak. Numunelik bir örnek vermek gerekirse, Çar'ın Kutsal Sinodu, Haeckel'i ve onun insanın maymundan geldiği fikrindense Tolstoy'un erken Hıristiyanlığı gündeme getirmesini kendine daha büyük, daha merkezî bir tehdit olarak görmüştü. Benzer şekilde, ister Rosa Luxemburg'a, ister insani sosyalizm fikrini ayakta tutan umut ve ilkelere adanmış olsun, her sosyalist anma günü, rejimin ne kadar ileri gittiğinin en sağlam göstergesine dönüşebilir. Sağlam temellenmiş umudun, *ölçüt* olarak da ölçüt olma *yükümlülüğü* olarak da, tümüyle hayal kırıklığına uğraması hiç de kolay değildir dolayısıyla. Şayet umut bütünüyle *yok edilebilseydi*, yani *nihilizmde boğulabilseydi*, onun karşısındaki iktidar sahipleri için asla bu denli tahripkâr olmazdı. Dokuzuncu Senfoni gibi bir şey artık bizden alınamaz, ondaki umutların hakikatinin önü kapanamaz asla: Yön göstermeye ve asla itibarsızlaştırılamayacak yolları açık

5 *Kitab-ı Mukaddes*, Matta 5:13.

tutmaya devam edecektir. Dehayla, insanın dahiyane yanıyla ilgili olarak da aynı şey söz konusudur: Şayet bastırılabilseydi, demişti Jean Paul, öyle bir şey hiç olmazdı. Sonuç itibarıyla kültür tarihimiz Nero ve Molek'ten ibaret değil; İsa'nın sonu bile onun başlangıcıydı esasen.

Hiçbir şey, öteye geçmek [*überschreiten*] kadar insani değildir.[6] Çiçeklenme düşlerinin pek nadir olgunlaştığı çoktandır bilinir. Bunu en iyi bilen de sınanmış umuttur; bu bakımdan da güvenle bir değildir. Umut, her şeyden evvel –deyim yerindeyse tanımı gereği– bilir ki tehlikenin olduğu yerde kurtarıcı güç, kurtarıcı gücün olduğu yerde de tehlike filizlerine.[7] Yine bilir ki akamet hiçliğin işlevi olarak dünyada kol gezer ve boşunalık da selametle felaketi uzlaşmamış halde içinde taşıyan nesnel-reel mümkünlüğün içinde gizil halde bulunur. Dünya süreci henüz hiçbir yerde kazanılmamıştır, ama elbette henüz hiçbir yerde boşa çıkmamıştır da. Ve insanlar, bu sürecin henüz ne selametten ne felaketten yana yönü tayin edilmiş yolunun yeryüzündeki makasçılığını üstlenebilirler. En kapsayıcı anlamıyla dünya, son derece deneysel bir muhtemel selamet laboratuvarı [*Laboratorium possibilis salutis*] olarak varlığını sürdürür. Bu yüzden de şöyle denebilir: "Bir gün var ileride hâlâ, duymazdan gelmenin imkânsız olduğu bir gün, akbabaları ve Baal'ın huzurunda diz çökmüşleri dahi Prometheusvari ölümsüzlüğüyle dehşete düşüren". Heraklitus ise şöyle der: "Umulmadık olanı ummayan, onu bulamaz".[8] En temel transandantal anlamıyla insan olmanın öteye geçmek demek olduğuna dikkat çeken çağrıyla ilgili olarak bu kadarı yeter. Bu çağrı, insan haysiyetine yaraşır olmakla kalmaz, pozitivizmin kurutmaya gücünün yetmediği, spekülasyonunsa kuralsızca keşfe çıkmaması gereken nesnel-reel imkân denizine çıkan yolu açar. Geleceğin umudu, müşkülatı [*Not*], ama ondan da önce müşkülattan çıkışı aklından çıkarmayan bir araştırma talep eder. Öteye geçmenin pek çok biçimi vardır, felsefe bunların tümünü –*nil humani alienum*– derleyip toparlar ve itibara alır.[9]

Çeviren: Güçsal Pusal

6 Bkz. *Umut İlkesi I*, s. 20: "Düşünmek, sınırları aşmak demektir [*Denken heißt Überschreiten*]". (Bloch'un mezar taşında yazan cümledir bu.)

7 Bloch burada, Hölderlin'in "Patmos" şiirinin meşhur dizelerine atıfta bulunuyor: "Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch". ("Tehlikenin olduğu yerde ama, filizlenir / Kurtarıcı güç de"). Bkz. *Umut İlkesi I*, s. 146. (Heidegger de "Teknik Hakkında Soru" metninin sonlarına doğru bu dizeleri alıntılayacaktır.)

8 Heraklitus, 18. fragman.

9 Zaman içinde özdeyişe dönmüş, Marx'ın da çok sevdiği bilinen Terentius alıntısı: İnsana dair hiçbir şey [bana] yabancı değildir.

Bir Gelecek Kipi Olarak Hayal Kırıklığı: Nietzsche ve Adorno'dan Karasu'ya

TOROS GÜNEŞ ESGÜN

"Pencereden görünen renk, o gecenin son rengi olmuştu.
Bugünün ilk rengi."
Bilge Karasu, *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*

"Ütopya sonrası"[1] zamanımızda geleceği son teslim tarihlerinden, erken rezervasyonlardan, ön-ödemelerden, risk hesaplamalarından ya da burç yorumlarından, yıldız haritalarından, "totem yapmak"tan bağımsız olarak düşünebiliyor muyuz? "Makul" bedeller karşılığında bize geleceği öngörmeyi veya belirlemeyi vaat eden neoliberal rasyonalitenin ve yeni spiritüel aracıların dışında, felaket kapitalizminin kaderciliğinin ötesinde, şimdicilik (*presentism*)[2] ile uzun vade-

1 "Post-ütopya" olarak da adlandırılan tabir, kitlesel ütopyaların başarısızlığa uğramasından sonra Susan Buck-Morss'un deyişiyle, "terk edilen rüya alemleri"ni anlatır. Bu yazıda ortaya koyduğum düşüncelerin ilk tohumları da post-ütopyayı tartışmak üzere hazırladığımız ve Göçebe Düşünce Derneği'nin Ankara'daki ilk etkinliğinde, 4-5 Aralık 2021'de, Duygu Türk ve Hüseyin Deniz Özcan ile beraber gerçekleştirdiğimiz "Dünden Sonra: Post-Ütopya ve Gündelik Yaşam" derslerinde atıldı. "Sıradanlık ve Uyuşmazlık Arasında Ütopik Deneyim" başlığı altında Arendt ve Rancière'in düşüncelerinde umut ve ütopyayı ele aldığım ve gündelik yaşamın sıradanlığında deneyimlenen ütopik deneyimlerin bizi geleceğe nasıl açtığından bahsettiğim dersimde Duygu ve Deniz ile girdiğimiz hararetli tartışmalar, o zamandan bu zamana değişen ve bu yazıda başka düşünürler üzerinden farklı bir rotaya –çok daha gelecek yönelimli– meyleden düşüncelerimi kışkırtmıştı. Tartışmaları ve ilhamları için dostlarıma teşekkür ederim.

2 Şimdicilik, Zeynep Gambetti'ye göre "geleceğin bir imkan değil, bir boşluk olarak önümüze açılmış olması, günü kotararak, ölümü ıskalayarak yaşamak –ve hatta bazıları için hiç ölmeyecekmiş gibi günü gün etmek– bir şimdiye hapsolmuşluk hali olarak tanımlanabilir". "Şimdiciliğin Eleştirisi: Zaman Algısı ve Kriz", *cogito*, S. 100, "Eleştiri Zamanı", İstanbul: YKY, Kış 2020, s. 141-142.

ciliğin (*longtermism*)[3] pozitifliği karşısında bugün beklenilecek, hayal edilebilecek bir gelecek var mı? Enzo Traverso, bu soruya "hayır" yanıtını veriyordu: "Geçmiş yüzyılın ütopyaları ortadan kaybolmuş, geride belleği yüklü ama kendi geleceğini tasavvur edemeyen bir şimdiki zaman bırakmış durumda. Görünürde bir 'beklenti ufku' yok. Ütopya, geçmişin bir kategorisi –geçmiş gitmiş bir zamanda tahayyül edilmiş bir gelecek– gibi görünüyor, toplumlarımızın şimdiki zamanına ait değil artık."[4] Eğer Traverso haklıysa ve günümüzde artık "geçmiş gitmiş bir zamanda tahayyül edilmiş gelecek" düşünülmüyorsa belki de geleceği düşünmeye "şimdi düşünülmez olan"a dair duygumuzdan, hayal kırıklığından başlamak *kapanan ufuklar çağı*nda kelimenin gerçek anlamıyla "ufuk açıcı" olabilir.

"Geleceğe dair duygularımız nedir?" diye soracak olsak hayal kırıklığı son aklımıza gelen duygulardan biri olurdu muhtemelen, çünkü adında devamlılığı değil kırılmayı, bitmişliği taşır. Hayal kırıklığı ile akraba olan, umut, umutsuzluk ve kaygı duyguları ise henüz gerçekleşmemiş olana yönelir. Onlar zamanın devamlılığındaki kestirilemezliği kendilerinde muhafaza ettikleri için gelecekle yüklüdürler. Tersine, hayal kırıklığı olumlu veya olumsuz bir tahmin ile ilgili değildir, çoktan gerçekleşmiş bir yanılgıya, dağılmış bir illüzyona, kesin bir duruma dair olmakla yüzünü geçmişe dönmüş gibidir. Yine de bu realizmi onu sahiden de *sadece* geçmişe dair mi kılar?

Hayal kırıklığı, gerçekleşmesini çok önceden "imgeleyerek tasarlayıp, arzuladığımız", kendimizi hazırladığımız, gerçekleşecek olmasından gerçekleşmeden önce haz almaya başladığımız gelecek bir *sahne*ye dair beklentimizin *boş*a çıkmasının verdiği burukluktur. Umuttan farklı olarak *sahne*yi hayal ederken detayları tasvir eder, imgelerden bir resim çizeriz ve resmin canlanmasını beklemeye başlarız. *Sahne*nin gözümüzde canlandırdığımız gibi çıkmaması –buradaki canlandırma hayal kırıklığının "boş" bir temenniden farkını gösterir– bizi geçmişe götürür. Geçmişte tasvir ettiğimiz gelecek nihayet geldiğinde fakat karşı

3 Uzun vadecilik, Torres'e göre, "son 20 yıldır, eylemlerimizin çok uzun bir gelecekte binlerce, milyonlarca, milyarlarca hatta trilyonlarca sene- evreni nasıl etkileyeceğini araştıran bir yeni bir ahlaki dünya görüşüdür". Torres'in, uzun vadeciliğin şu an dünyadaki "en tehlikeli seküler inanç sistemi" olduğunu iddia eden çalışması için, bknz: Émile P Torres, "Against Longtermism", https://aeon.co/essays/why-longtermism-is-the-worlds-most-dangerous-secular-credo Son Erişim: 20.06.2024. (Lea Kuhar'a 2023 Historical Materialism Atina Konferansı'ndaki "Taking back the future: the critique of Longtermism" başlıklı sunumuyla konuya dikkat çektiği için teşekkürler).

4 Enzo Traverso, *Solun Melankolisi, Marksizm, Tarih ve Bellek*, çev. Elif Ersavcı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 29-30.

karşıya kaldığımız *sahne* tasvirimizle uyuşmadığında tasvir canlanamadan, bir *anda* kırılıverir. Şimdide görülen, geçmişteki hayal önünde değersizleşir. Hayal kırıklığının adında sakladığı ve açığa çıkardığı *kriz* –ki zamanları kopardığı gibi arzu ile tatmini de birbirinden ayırır– sırasında biz geçmişteki kendimizin geleceği arzulama biçimimizin *isabetsizliği*yle/*yersiz*liğiyle yüzleşmekten dolayı acı duyarız. Bu bakımdan hayal kırıklığı, bir kesintiye, tatmine kavuşmadan geride bırakılmış bir arzuya dair olması bakımından geçmiş ile ilgiliyse de, bir zamanlar atik bir çabayı mümkün kılan hayalimiz geleceğe yöneliktir. Hayal kırıklığının zamansallığı Benjamin'in *Jetztzeit*'ına bağlanan, tuhaf bir sentetiklik içindedir; *kırılma anı*nda geçmişle, "geçmişteki gelecek"le, şimdiyle ve gelecekteki gelecekle aynı anda ilişkileniriz ve bu zamansal duygu, melankoliye veya nostaljiye dönüşmezse arzuyu tekrar edimselleştirebilir. O halde hayal kırıklığından bir "gelecek kipi" olarak bahsedebilir miyiz? Kipin dilbilgisel anlamıyla, "zaman, yargı veya niyet" bildiren ve bir fiil kökünün sonuna gelen, arzuyu edimselleştiren bir eklenti olarak hayal kırıklığını gelecek ve umut ile nasıl ilişkilendirebiliriz?

Umutsuz Tasvir'den, *Tasvirsiz Umut*'a: Felsefi İkonoklazm

Gerçeklerin ve onlara bağlanan hakikatlerin hayal kırıklığı yarattığı anlarda *Umut İlkesi*'nin yazarı Ernst Bloch'un da işaret ettiği gibi hayal kırıklığı hissetmek geleceği yeniden kurgulamak ve umut etmek açısından bir imkândır. Her ne kadar bu anlarda "umut, yoksunluktan dolayı artık hayal kırıklığına uğramak zorunda değilmiş gibi" görünse ve "idrak de umuda karşı o denli özensiz" olsa da,[5] umuttan *feragat* gerçekleşmez ve "umut imgesi" var olmaya devam eder.[6] Bloch'un "devrimci romantizm"inde umut, "öngörüye dayalı özlemler ile geçmişin kültürlerinin taşıdığı gerçekleşmemiş vaatler"den[7], yani hayal kırıklığından ayrı düşünülemez.

Hayal, umudu kapsarken her umut bir hayale yönelik olmayabilir. Çünkü hayal, gelecekte gerçekleşmesini arzuladığımız ve umut ettiğimiz şeylerin ayrıntılı tasviridir. Dolayısıyla hayal kırıklığı umudun tükenişi değil, geleceğe dair tasvirlerin yıkılışıdır. Tasvir kırılsa da umut devam edebilir. Kimi düşünürler

5 Ernst Bloch, *Umut İlkesi Cilt I*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 234.

6 "Umut imgesi" ve "feragat üzerine": "O ana dek erişilenin ardında yeni bir doruk görünür: bu *Plus ultra* gerçekleştirmeyi zayıflatmaz, tersine onu ereğe doğru keskinleştirir. Zaten, sürekli bir sorun teşkil eden gerçekleşme ve bu sorunun nedenleri, bizzat umut imgesinin sürmesinin, feragat etmeyişinin kaynağıdır." Bloch, *age*, s. 236-237.

7 Michael Löwy ve Robert Sayre, *İsyan ve Melankoli- Moderniteye Karşı Devrimci Romantizm*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus Yayınları, 2007, s. 245.

hayal kırıklığından kaçınmak amacıyla tasviri bu yüzden yasaklar; tabiri caizse *tasvirsiz bir umudu* veya *umutsuz bir tasviri* savunurlar. Liste kabarabilir ama birincisi için aklıma gelen ilk örnek Adorno, ikincisi ise Nietzsche.

Putları kırmayı seven ve umuda eleştirel bakan düşünürlerden Nietzsche ve Adorno, derli toplu bir şekilde özel olarak hayal kırıklığı üzerine yazmamış olsalar da satır aralarından çıkarabileceğimiz kadarıyla *yanılsamaları* ve *yalan yaşamları* sahiplenenlerin uğradığı hayal kırıklığından ne şimdiye ne de geleceğe dair bir fayda geleceğini düşünüyorlardı. Nietzsche hayal kırıklığını safdil kimselerin sözde hakikatlere aldanışı, Adorno ise bütünün tahakkümü karşısındaki bir erksizlik olarak görüyordu. Çünkü her ikisine göre de umudun kendisi tartışmalı olsa da, *beklentili umut* kesin olarak yaşam karşıtı ve nafileydi.[8] İçeriği ne kadar dolu olursa o kadar "boş" olmaya mahkum olan hayallerin yıkılmasında şaşırılacak ve kişilerin veya "kitlelerin aldanışı"nda, aldananlar ve -kendini veya başkalarını- aldatanlar nezdinde yadırganacak bir durum yoktu. Aydınlanmanın yarattığı hayal kırıklığı da onun vaat ettiği seküler *rüya alemi*ne[9] adanıp onu putlaştıranların yanılgısıydı. Bununla beraber Adorno'nun Nietzsche'ye yönelik eleştirileri, Aydınlanmanın yarattığı mitlere yönelik eleştirilerinden daha serttir ve kendini *ewige Wiederkunft* ve *amor fati*'nin filozofundan daha *gerçekçi* bulduğunu düşündürür. Çünkü ona göre Nietzsche her ne kadar Hristiyanlığın *mitos*u aklileştirmesinin de Aydınlanmanın aklı *mitos*laştırmasının da üstesinden hakkıyla gelmiş görünse de Üst-İnsan'ı kutsallaştırarak kendini koruma ilkesini, salt biyolojik güçlülüğü ve bireyciliği putlaştırmıştı.[10] Daha da acımasız bir ithamla, Adorno için Nietzs-

8 *Negatif Diyalektik*'in "Mutluluk Vaadi ve Nafile Bekleyiş" bölümünde Adorno, çocukların görmedikleri yerlere dair isimlerden çağrışan imgeleri ile bu yerleri gördükten sonra yaşadıkları deneyimi karşılaştırır. Ona göre bu karşılaşma hayal kırıklığı yaratmaz, çünkü çocuk nesneyi doğrudan deneyimle kavrama yetisine sahiptir. Modern insan ise sürekli hayal kırıklığına uğrar ve nafile bir bekleyiş içindedir. Çocuk beklemeden umar: "Oraya gidildiğinde vaat edilmiş olanlar bir gökkuşağı gibi geri çekilir. Sizi yine de hayal kırıklığına uğratmaz, aksine ona çok yaklaştığınızı ve tam da bu nedenle onu göremediğinizi hissedersiniz.". Çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 338.

9 Susan Buck-Morss'un Benjamin'den ilhamla kullandığı "rüya alemi" tabiri, "modern hayatın bünyesindeki geçiciliği temsil eder. Modern hayatın sürekli değişen koşulları geleneksel kültürü olumlu bir anlamda tehlikeye düşürür, çünkü sürekli değişim geleceğin daha iyi olabileceği umuduna imkân verir." Bununla beraber mitlerin geleneği koruyuculuğundan farklı olarak modernliğin rüya alemleri "mevcut biçimleri" aşar. Dolayısıyla bu deneme bağlamında *rüya alemleri* de birer seküler ikonoklast ve ütopyacı arzunun dışavurumu olarak değerlendirilebilir. *Rüya Alemi ve Felaket, Doğuda ve Batıda Kitlesel Ütopyanın Tarihe Karışması*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2004, s. 8.

10 Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014, s. 155-157.

che, Kant ve Sade ile beraber[11] felsefenin *put kırıcı putperestler*inden biriydi: Biri akla, diğeri hazza, Nietzsche ise "birey"e tapıyordu! Üst-insanın toplum dışı güçlülüğü "yanlış yaşam" içinde tahakkümcü bir temenni ve kayıtsız bir bencillikten daha fazlası olmadığı gibi 20. yüzyılın felaketlerinde de pay sahibiydi ve "kategorik buyruktan daha az despotça değil"di.[12]

Adorno, hayal kırıklığından kaçınırken *put kırıcıların seküler putperestliğ*inin karşısına *seküler bir ikonklazm*ı koyar: Adorno'nun sıkça gönderme yaptığı *Bilderverbot*'un (tasvir yasağı veya put yasağı) sekülerleşmiş bir biçimi olarak *imgesiz materyalizm (bildlose Materialismus)*,[13] geleceği tasvirsiz düşünen, her şeyin başka türlü olacağını bilen ama başka türlü olanların neler olduğunu asla tasvir etmeyen ve formel ütopyalara yönelen, her türlü tapınmaya karşı kuşkucu bir materyalizmdir. Sürekli bir olumsuzlama olarak "yanlış yaşam"daki eylemleri dönüştüren *negatif diyalektik* imgelenen ile gerçekleşenin kavuşamamasıdır ve bu kavuşamama hayal kırıklığına uğratmaz çünkü zaten kavuşulamayacağı önceden bilinir! Kendi tanık olduğu bireysel ve toplumsal acılara dair tüm olumsuz duygulara ve deneyimlere dikkat kesilirken hayal kırıklığı duygusuna sırt çevirerek yaşananlara aslında şaşırmadan, onları hep *negatif bir tevekkül* ile karşılar. "Dünya tinine en uygun tanım kalıcı felakettir",[14] derken olup biten tüm yanlışlıkların nedenselliğinin bilinebilir ve geleceğin acılarının da öngörülebilir olduğunu düşünür. Gerçekten de günümüzde öngörüleri çoğunlukla haklı çıkan filozofların başında gelen Adorno'nun bugün yaşasaydı yine kederleneceğini ama hayal kırıklığına uğramayacağını mektuplaşmalarını okuyunca kolayca tahayyül edebiliriz. Her kriz durumunda geçmiş öngörülerinden bahseder veya geleceğe dair genellikle karamsar olan öngörülerde bulunur. Negatif diyalektik sayesinde hep "ben demiştim" demeyi garantilemiştir. Yanılgıyı baştan kabul etmek kendimizi yanılgıdan muaf kılmamıza yarar. "Esas umut jesti, öznenin tutunmak istediği, kendi kendine ebediyen süreceği teminatını verdiği şeyden hiçbir şey beklememektir."[15] derken nesneyle öznenin arasına imgesel bir aracı sokmayacak, gezgin bir dolaysızlık hedefler. Hedefe varmayı *sürekli ertelem*enin ve hedeflerden *feragat*ın barındırdığı olumsuzluk hayal kırıklığına zaten baştan izin vermez. Bunun aksine tasvirci

11 *Age*, s. 121 (Kant, Sade ve Nietzsche'nin ortaklığı üzerine).
12 *Age*, s. 156.
13 Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 189-192.
14 *Age*, s. *291*.
15 *Age*, s. *354*.

ütopyacıların *imgesel dolayımı* ise, ona göre düşünceyi nesneden uzaklaştırır, özdeşliğe hapseder ve böylelikle ideolojikleştirir.

Adorno'nun *Bilderverbot*'u hem sahiplenip hem de yine de umuttan tam olarak vazgeçemeyen ve mevcut dünyanın olumsuzlaması olarak her şeyin başka türlü olabileceğine dair düşünülebilecek *formel* ve *negatif umudu* işaret etmesinde diyalektik dışı bir çelişki yoktur. Geçmişin acılarına yönelik melankoliye ve başkalarıyla beraber acı çekmenin verdiği kedere karşın geleceği hayal kırıklığından sürekli kaçınacak bir sonsuz *erteleme* içinde düşünebilirsek umut da hep taze kalacaktır.[16] O halde belki de Adorno'nun, *tasvirsiz umut*'a yönelirken, teolojinin *Bilderverbot*'unu devralarak negatif bir teoloji[17] geliştirmesinin sebebi hayal kırıklığına uğramamak ve inancı korumaktır! Kendi çağında bu kaçış ve erteleme için geçerli sebepler vardı, oysa bugün Adorno'nun *Bilderverbot* hakkında söylediklerinin nihayet yanlışlandığı, Bloch'u daha iyi anlayabileceğimiz bir çağa vardık. Beklentisiz ve *tasvirsiz umut*, platform kapitalizminin esnek çalışma rejimine de yabancılaşan ilişkilerin tüketiciliğine de bire bir uyuyor: "Umut edin, ama bizden bir şey beklemeyin!" Ve elbette *mutluluk endüstrisi*'nin formüllerine de: "Hiçbir şey beklemezseniz hiçbir zaman hayal kırıklığına uğramazsınız!"

Nietzsche'ye yakıştırdığım *umutsuz tasvir* jesti ise Adorno'nun *tasvirsiz umut*'undan farklı olarak tasvirlerin, mitlerin ve imgelerin gücünü olumlar. Tüm bir kültür tarihi bu yaratıcı güçler sayesinde bir ilerleme içinde olmasa da kümülatif bir yoğunluk içinde yaşam kalıntılarını taşır. Ne var ki hem dinler hem de felsefe ve bilim kendilerine yaratmak istedikleri güç alanında kendi imgelerini, mitlerini ve yalanlarını yüceltir ama bunların birer yalan olduğunu sorgulatmaz. Oysa sanatın tasvirleri kendi sahteliğini gizlemez, dolayısıyla bu

16 Uzun bir süre Adorno'nun karamsar olarak adlandırılmasının yanlış bir yorum olacağını savundum ve ondaki *negatif umut*'u görünür kılmaya çalıştım. Fakat şimdi bunlara bir ekleme yapmam gerektiğini düşünüyorum: Adorno bana kalırsa hala umutlu bir filozof -hatta fazlasıyla umutlu-, çünkü hayal kırıklığına uğramamayı garantiliyor. Ne var ki daha önce geri çekilme, feragat ve ertelemenin, imgesiz materyalizm ve teorinin öncelliğinin ütopya ile ilişkisinin, politikanın reçetesizliğinin öznelliği artıracağı kanaatindeydim, oysa bugün bu yazıyla beraber "sığınaklar"ın yanı sıra "ev kurma" hayalinin önemini görüyorum. Önceki çalışmalarla karşılaştırmak için bknz: Toros Güneş Esgün, "Adorno'nun Evsizliği: Teori, Pratik, Güncellik", *cogito*, Sayı 100, "Eleştiri Zamanı", İstanbul: YKY, Kış 2020. "Adorno'da Yaşam ve "Doğru" Yaşam", *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, S. 10(1), 2017. "Yaşam Biçimi Olarak Ütopya", *Ütopya Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Günleri, Konak Belediyesi Yayınları, 2018.

17 Adorno'nun *Bilderverbot* üzerine görüşlerini *negatif teoloji* olarak yorumlayan görüşler için bkz. Christopher Craig Brittain, *Adorno ve Teoloji*, çev. Arda Bilgin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010, s. 122-130.

imgelere, mitlere ve tasvirlere tapmanın da onları kutsallaştırmanın da bir yolu yoktur. Sanatın tasvirleri bize gelecek vaadi sunmaz veya söz verip kandırmaz, *yarı yol*da bırakmaz. Dolayısıyla bize masal anlatırken bunun masal olduğunu apaçık eder ve kandırışını bile aleni gerçekleştirir. *Putların Alacakaranlığı*'nda Nietzsche, "bu dünyadan 'başka' bir dünya uydurma"nın "daha 'başka', 'daha iyi' bir yaşamın hayaliyle (*Phantasmagorie*) yaşamdan intikam almak", ona "hakaret etmek ve iftira atmak", onu "küçümsemek" olduğunu" söyler.[18] Sanatçının hayal gücü, imge ve tasvirleri ise kendilerini "gerçek" olarak sundukları ve bu yolla gerçeği ve hakikatleri sorgulattıkları halde kendilerine inanılmasını talep etmediklerinden "yaşam düşmanı" olamazlar. Oyunbaz yaratıcılık iyimser veya kötümser değildir, umuda karşı kuşkucu, umutsuzluğa karşı neşelidir, çünkü Dionysosçudur. O halde Nietzsche açısından sanatın tasvir ve imgelerinde "başka türlü bir dünya" sunulsa da bu dünya umudu barındırmaz, böylelikle sanatçının hayal kırıklığı da sanatın kitlelerde yaratacağı bir hayal kırıklığı da söz konusu olmaz. Hayal kırıklığına uğramak "büyük insanları aradım, hep sadece onların idealinin maymunlarını buldum."[19] demektir. Oysa sanat arkasından gidilecek büyük insanlar veya putlar aramaz, tam tersine o put kırıcıdır: "Hakiki dünya ile beraber görünüşler dünyasını da kaldırdık".[20] Her ne kadar Nietzsche'nin Wagner ile hayranlıktan hayal kırıklığına uzanan ilişkisi[21] bu bakımdan Nietzsche'yi tutarsız kılacaksa da, son kertede hayal kırıklığı Nietzsche için bir güçsüzlük durumudur ve ona uğramamak için Hıristiyanlık ve Aydınlanmadaki gibi *tasvirsiz umutlar*'a değil,"üzerinde konuşmadan kabul edilmiş imgeler zeminine",[22] yani *umutsuz tasvirlere* değer vermek gerekir. Megill'in dikkat çektiği gibi bu düşüncedeki sorun, eleştirel düşünme çabasını ve imgeyi gerçeklik ile ilişkili olarak değerlendirmeye dair bir girişimi barındırmamasıdır.[23] Gerçekliğe dair bir yargı verme derdi olmayan, alımlayıcısına herhangi bir vaatte bulunmayan ve yaratıcı kişinin başkalarına dair herhangi bir sorumluluğunun açığa çıkmadığı anlamdaki imge ve tasvirler,

18 Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung, Gesammelte Werke* içinde, ed. Wolfgang Deninger, Bindlach: Gondrom Verlag, 2005, *s. 1059* (Nietzsche'de hayal kırıklığı bahsi için bu metni hatırlatan Hüseyin Deniz Özcan'a teşekkürler).

19 *Age*, s. 1059.

20 *Age*, s. 1066.

21 Nietzsche'nin Wagner ile hayranlıktan kopuşa giden ilişkisi ve mitleştirme ile ilgili bkz. Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 143-144.

22 Megill, *age*, s. 103 (Nietzsche'nin, *Tragedyanın Doğuşu*'nda bilmeden uzaklaşmak için bir sığınak olarak mit nasıl önerdiğine dair).

23 Megill, *age*, s. 138.

Rancière'in deyimiyle "sanatın ütopya sonrası"nda "estetiğin huzursuzluğu"na yol açar ve "ortak varoluşun koşullarını mutlak olarak dönüştürme kapasitesine inancın sonunun gelmesi"ne paralel olarak politikadan kaçışa sebep olur.[24] Nietzsche'nin *felsefi ikonoklazmı* bana göre böyle bir kaçışı temsil ediyor.

Nietzsche'nin *umutsuz tasvirler*e sahip Üst-insanı da Adorno'nun *tasvirsiz umut*'lara sahip, fail-ergin insanı da beklentisizdir. Felaketler karşısında ne şaşırır ne hayal kırıklığına uğrarlar. Biri olumlayıcı diğeri olumsuzlayıcı olsa da ikisi de son kertede kendilerini hayal kırıklığına uğramayan büyük *tasvir kırıcılar*, yani *ikonaklastlar*dır, sadece olmayan bir dünyaya veya geleceğe dair tasvirlere bağlanmayı ve şimdiyi buna göre düzenlemeyi değil, aynı zamanda tasvirlerin yıkılışına üzülmeyi de "yaşam düşmanı" bir tutum olarak görürler. Yine her ikisi de estetik görüşlerinde müziği tüm sanatların önüne koyarlar ve görsel sanatlara mesafeli yaklaşırlar. Her ne kadar Nietzsche ve Adorno'nun *felsefi ikonaklazm*larını "hayal düşmanı" olarak adlandırmak haksızlık olsa da bugünden bakıldığında, biri birey özgürlüğünü diğeri toplumsal özgürlüğü vurgulayan her iki düşünürde de hayal kırıklığı duygusuna karşı bir kayıtsızlık uğrağı beliriyor gibi: Vaatlerden etkilenmeden şimdide kalmak için gerekli olan bir kayıtsızlık. Bu kaçınım bana iki düşünürün tümgüçlülük arzularıyla ilgili gibi geliyor. Arendt'in *başlangıç*lara ve *mucize*lere[25] ve Beauvoir'ın *müphemlik ahlakı*na[26] ve başarısız olmayı göze alan *projeler*e verdiği değerdeki gerçek güçlülüğü metne yansıtabilseydik aralarındaki tezat daha görünür olacaktı. Fakat ben burada Beauvoir ve Arendt'in düşüncelerini Adorno ve Nietzsche'ye karşı bir *korkuluk*[27] olarak çitlerin önüne dikip selam yollamakla yetineceğim! Yoksa onların geleceği ve hayal kırıklığını nasıl ele aldığını karşılaştırmak bu denemenin, söylenmek istenenlerin kalabalığından zaten yeterince zorlanmış çitlerini iyice zorlar. Yine de aşikâr ki, Adorno ve Nietzsche'nin *felsefi ikonok-*

24 Jacques Rancière, *Estetiğin Huzursuzluğu*, *Sanat Rejimi ve Politika*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 23.

25 "Eylemler sürecin oluşturduğu bir çerçevede vuku bulurlar ve sürecin otomatizmini kesintiye uğratırlar; onun için failin değil, sürecin bakış açısından bakıldığında her eylem bir 'mucize'dir, yani beklenmedik bir şeydir. Şayet eylem ile başlamanın/başlangıcın özünde aynı oldukları doğruysa, buradan şu çıkar: Mucizeler ortaya koyma yetisinin de insani yetiler dahilinde bir şey olması gerekir." Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 229.

26 Nietzscheci "tutkulu insan"a karşı Simon de Beauvoir: "İnsanın kaybedecek bir şeyi olduğu için ve kaybedebileceği içindir ki kazanması da mümkündür" der. *Müphemlik Ahlakı Üzerine*, çev. Gülçin Kaya Rochemann, İstanbul: Everest Yayınları, 2022, s. 38.

27 Hayal kelimesinin, yan anlamlarından birinin de "korkuluk"tur. *Felsefi ikonoklastları* kovan birer korkuluk olarak Beauvoir ve Arendt'in felsefelerini gözümde canlandırabiliyorum!

*lazm*larından farklı olarak, bu düşünürler –ve elbette başka birçokları– hayal kırıklıklarından doğan bir gelecek ufkunu gerçek başlangıçlar olarak düşünebilmiştir. Edebiyat ise imge ve sözlerin bir aradalığı sayesinde hayali ve hayal kırıklığını anlatmayı –hem Adorno'nun hem Nietzsche'nin de katılacağı gibi– felsefeden daha iyi başarır: Bilge Karasu'nun, *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* romanı[28] bana kalırsa tam da böyle bir *sahne*yle, hayal kırıklığından doğan bir gelecek ufkuyla kapanır. Putların değil ama ikonoklastların alacakaranlığında ışıyan bir gelecek imkânı...

Andronikos ve Ioakim'in Tuğlaları

Bazen birileri bizim yerimize bir tasvir çizer ve o tasviri kutsamamızı veya yeniden çizmemizi ister. Ya da birileri bizim yerimize vakti gelmeden önce o tasvirleri kırar ve kutsallığından arındırır. Bir şeyin kutsallığını korumanın en iyi yolu onu tasvirinden, yani kırılabilir olan, ayrı bir varolan olarak vücuda gelen bir imgeden ayırmak ve tasviri yasaklamaktır. Bir hedefi ulaşılmaz kılmanın ve dolayısıyla hep arkasından gitmenin en iyi yolu ise nasıl gerçekleşeceğini ve gerçekleştiğinde karşılaşılacak ayrıntılar üzerine düşünmemektir. Semavi dinler, tüm tasvirlere tapınımı bu yüzden yasaklar. Tarihteki en keskin tasvir karşıtlıklarından Bizans ikonoklazmında (*eikonomahia*) yasaklananlar da her ne kadar belirli kurallara sıkıştırılmış olduğu varsayılsa da, aslında resimlerin içinde çoğalan, renklenen, somutlaşan ve böylelikle denetimsiz kalma riski taşıyan insan imgelemidir, *eikon*'lardır. Tasvirler yasaklansa bile arzular, nesnesiz ve imgesiz kalamaz: "İmge sevgisi, kutsal bir sonsuzluktan ışık, renk ve çizgilerin muntazam olduğu renkler çekip çıkarma istencidir."[29]

Bilge Karasu *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* romanında Bizans ikonoklazmındaki iki keşişin duygularını anlatır: İkonaların yakılmasına karşı çıkarak bir adaya kaçan Andronikos ile bir *ikonofil* olduğu halde ikonoklastların korkusundan kendini gizleyen Ioakim. İkona yasağını kabul etmeyen fakat

28 Üzerine yazılmış çok sayıda eleştiri yazısı mevcut olan bu romana bir edebiyat eleştirisi gerçekleştirmek amacıyla değil, hayal kırıklığını düşünürken bir şeyler bulabileceğimiz umuduyla yıllar sonra yeniden uğradım, bu yüzden metin hakkındaki yorumları (en azından bu deneme için) paranteze aldım. Dilerim ilerde eser üzerine müstakil bir inceleme ile karşılaştırmalı araştırmalar yapabilirim. Bununla beraber daha önce okuduğum, Özgür Taburoğlu'nun "Bilge Karasu Anlatılarında Işıklı İmgeler" yazısında yer alan kısa bölüme, "İkon ve İmge" bölümüne (s. 243-248) yeniden dönme ihtiyacı hissetim. İkonalar-imgeler-ikonkırıcı deneyim arasındaki bağlantılar ilham verici oldu, yazara teşekkür ederim. *cogito*, S. 97, "İmajı Düşünmek", İstanbul: YKY, Bahar 2020, s. 237-255.

29 Taburoğlu, *age*, s. 244.

yasak ile beraber inancını da kaybeden Andronikos, kaçtığı adada kendi için bir barınak/tapınak kurmak ister. Adadaki tepeye zar zor ulaştıktan sonra bu hayalinden vazgeçerek ikonoklastların manastırına geri döner. Tasvir yasağına karşı geldiği için başka itaatsizler gibi o da cezalandırılır. Tüm Bizans itaatsizlerin çektiği cezalarla, çocukların çığlıkları ve yanan ikonaların dumanıyla hayalleri yok eden bir cehenneme dönüşür: Özgür Taburoğlu'nun güzel ifadesiyle "ikon karşıtlığı, duyan, duygulanan, hayal kuran, anımsayan, akıl yürüten insana karşıtlık yönünde bir dolambaç gibidir."[30] Bu yanan labirentten önce kaçan, sonra vazgeçip geri dönen Andronikos, hapsedildiği yerde aç-susuz ve uykusuz bırakılarak yavaş ve sinsi bir şekilde ölmeye bırakılır. Ölene kadar her gün kendini anlatır. Hem dinleyicisi hem konuşması yasaklanmış gardiyanı-tanığı-muhbiri ise eskiden en yakını olan ve inancına ters düşen tüm emir ve yasaklara harfiyen uyan Ioakim'dir. Andronikos öldükten çok sonra tasvir yasağı kalkar ve Roma'ya kaçan ve artık bir başrahip olan Ioakim her şeyi sorgulayarak utanç ve suçluluk içinde kendi yaşamının sonuna gelir. Geçmişteki arzusuna ve inancına sahip çıkmadığı için dünün artık olmadığı yaşlarda derin bir pişmanlık duyar: "Ona öbür yüzü düşmüştü bu cezanın, uyutulmayanın karşısında uyumak, konuşturulanın karşısında susmak."[31]

Roman boyunca tasvirler kırılırken eş anlı olarak Andronikos'un da tasvirleri kırılır. İlk hayal kırıklığı "düne değin"[32] birlikte yaşıyor varsaydığı insanların bir emir ile kutsal addettikleri her şeyi ne denli hızlıca yıkabildiklerine dairdir. Bu onun toplumdan kaçışını ve imgelere sığınışını getirdiyse, son hayal kırıklığına uğratan da Ioakim'in itaatkâr sessizliği de konuşmasını başlatır. Andronikos'un hayal kırıklıkları toplum içinde olmak ile yalnızlık, sessizlik ile konuşmak, imge ve söz arasında sürekli birbirini doğuran diyalektik bir hareket içindedir.

Andronikos'un birinci ile üçüncü arasında, yani *herkes*e dair ve *bir başkası*na dair olan hayal kırıklığının arasındaki ikinci hayal kırıklığı ise *kendi*ne dairdir: Kendine özgü bir inancı kuracak ve yaşatacak gücü kaçtığı adada yalnız başına bulamaz. Oysa kaçışı sayesinde "insanın gerçekleşmesini istediği bir işe önce kendi benliğini koşması, işe önce kendinden başlaması" ve hayali "kur-

30 Taburoğlu, *age*, s. 244.
31 Bilge Karasu, *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*, İstanbul: Metis Yayınları, 2012, s. 90.
32 *Age*, s. 9. "Düne değin; insanlar arasında yaşadığına inandığı, yaşadığına kendini inandırdığı, inandırmağa çalışarak aldattığını anladığı güne, düne değil. Dün değil, önceki gün. Sabah oluyor şimdi, dün de bir günlük geride."

mak gücü"nü bulanın da, yıkanın da kendisi olması gerektiğini kavramıştır.[33] Andronikos'u tepeye her ulaşacağı anda sırtında taşıdığı kaya ile en başa dönen Sisifos'tan ayıran da bu kavrayıştan doğan, zamana dair farklı hissiyatından sökün eden, "gelecek kipi"ndeki eylemleridir. Andronikos hayal kırıklıklarını sahiplendikten sonra eski hayalleri tekrar düşünmez, tasvirleri sorgular ve ters istikamette yeni hayaller kurar: "Her gün yeniden bir şeyler yapabilmeli, her gün yeniden kurmalı, düzeltmeli dünyasını, her gün yeni bir şey katmalı ki yaşayışına, ölüm payı artacak yerde eksilir gibi olabilsin, dağılsın, parçalansın; yaşayışını kolaylaştıran kendi alışkılarının yanında kendi getirdiğin değişiklik de olsun, bu denge içinde, yaşadığını, sürüklenmediğini anla, anlayacak hale gel...".[34] Ne var ki kendi barınağı/tapınağı için tuğla aradığı anda Andronikos, izole bir bireysel rutin kurmanın hiç de cazip olmadığını fark eder. İnşa etmeyi hayal ettiği tapınağında yalnız başına ömrünü harcaması ile diğer insanların arasına dönmesi arasındaki fark, ikincisinde geleceğe dair tahayyüllerini anlatabileceği, "kendi getirdiği değişiklikleri" paylaşabileceği birileri varken ilkinde kimsenin olmamasıdır: "Bir daha adanın tepesine çıkmak... Boş bir çaba. Kendisini orada bekleyen yok".[35] Kimsenin olmadığı yerde yaşayışına gerçek anlamda yeniyi katması mümkün değildir, bu yüzden insanların arasına geri döner. Kurtuluşu başkalarının imgelediği tasvirlerde değil başkalarına ulaştıracağı, her gün yenilenen kendi sözlerinde bulur.

Ioakim ise Sisifos'tur, ne umudu ne hayal kırıklığını sahiplenir ve duruma göre ikonoklast, duruma göre *ikonofil* olanların emrinde utancı ve sessizliği yaşar. Çünkü Ioakim hep başkalarının yaptığı veya kırdığı resimleri, her gün tekrarlanması vaaz edilen rutini takip etmiştir. Andronikos'a yönelik özleminden doğan imgeler kendine ait tek hayaldir, fakat onlar da tıpkı ikonalar gibi yasaklanmıştır. Andronikos ise ikonaların yakılmasına karşı çıkarken *ikonofil* değil *hayalperest* haline gelir. Belirlenmiş imgelere değil, hayal kurmanın, hayal üretiminin kendisine tapar. Hayal kurmak, mevcut dünyanın olumsuzlanmasıdır ve tersinden mevcut dünyanın olumsuzladıkları/yasakladıkları bizim hayalimize girer. Ioakim yasak hayalleri dışa vurmadan yaşar, böylece ömrü boyunca hayal kırıklığına uğramaz ama ölmeden önce nihayet kendini kandırmaktan vazgeçtiğinde kendi kendini hayal kırıklığına uğratabilmiştir ve yeni bir gün doğmak üzeredir.

33 Karasu, *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*, s. 46.
34 *Age*, s. 46.
35 *Age*, s. 50.

Romanda Ioakim'in hatırladığı bir masal[36] hayal ve hayal kırıklığı arasındaki diyalektiğe bir örnek teşkil etmesi bakımından düşündürücüdür: Masalda bir mimardan renkli tuğlalarla eşi benzeri görülmedik bir saray inşa etmesi istenir, fakat bir şartla: Sarayın duvarlarında aynı renkten tuğlalar asla yan yana gelmeyecek, yalnızca bir kere aynı renkte iki taşın yan yana konmasına izin verilecektir. Mimar, teklifi kabul edip sarayı inşa etmeye başlar fakat bu zor kural onu yıldırır ve yan yana gelecek, aynı renkteki tuğlaları *ne zaman* koyacağına bir türlü karar veremeden ve bu koşulu gerçekleştirmeyi sürekli *erteleyerek* sarayı yarım bırakır. Başaramayacağına dair korkusu yüzünden işçileri de yıldırıp kaçıran mimar, kendi başına çabalar fakat sonunda elinde birleştirilmeyi bekleyen parça parça duvarlardan başka bir şey kalmamışken ölür. Her ne kadar Karasu muğlak bırakmış olsa da Ioakim bu masaldaki mimarın vazgeçişinde kendini görür diyebiliriz. Böyle zorlayıcı bir oyuna girmeyi kabul etmesi bakımından ise Ioakim onu Andronikos'un hayalperestliğine benzetiyor gibi. Yine de mimar ile Andronikos arasındaki fark Andronikos'un tepedeki tuğlalarla "eşsiz" bir barınak/tapınak inşa etme işini daha en başında bırakarak başka bir hayal için manastıra geri dönmesidir. Ioakim ise başkalarının kural verdiği bir oyunda başarılı olmaya çalışan mimarın tükenmişliğine ve hem geleceği hem de gerçekleştiremeyeceğinden korktuğu hayaller için gerekli olan fiilleri sürekli erteleyişine yakındır. Ioakim'in tuğlaları başkalarının emrindedir. Andronikos ise tuğlalarla yapılabileceklerin sınırsızlığını, kaçtığı, inşa etmeye çalıştığı veya hapsedildiği "dört duvar"ların tuğlalarından öğrenir. Tuğlalar geleceğe yönelen fiillerin işaretidir ve yalnızken değil ancak başkalarıyla beraberken üst üste konulabilir.

Andronikos, bir başka "gelecek işareti" olan, leylek göçünü- "çocukların heyecanla beklediği, büyüklerin gülerek, alay ederek seyrettiği, yaşlıların bir leylek göçü daha görmüş olmanın sevinciyle acısı arasında, kışın nasıl geçeceğinin imi diye uzun uzun yorumladıkları göç"[37]- gördüğü zaman ne çocuklar gibi heyecanlanır, ne yetişkinler gibi alay eder, ne de yaşlılar gibi acı ve sevinç arasında kalır, ne de yorumlar. Andronikos geleceği "yorumlamıyor, sadece hayran kalıyor"dur![38] Çünkü o çocuklardan farklı olarak gerçeği bilir, yetişkinlerden farklı olarak oyunları ciddiye alır ve yaşlılardan farklı olarak ölüm korkusuna saplanmaz. Yaşadığı hayal kırıklıklarıyla ve yine de kurabil-

36 *Age*, s. 91-93.
37 *Age*, s. 51.
38 *Age*, s. 51.

diği kendine özgü hayalleriyle geleceğe hayrandır. Andronikos ikonalardaki imgeleri, imgelerden müteşekkil hayalleri ve onların *sahne*si olarak geleceği, mevcut olanı ve tekil olanı olumsuzladıkları için sever. İkonalar uğruna değil ama ikonoklastlar yüzünden ve düşünce ile yaşam uğruna ölür.

Tüm farklılıklarına karşın Andronikos da Ioakim de renklerden vazgeçmiş değildir. Renklerin birbiri içinde eridiği, deniz üzerindeki bir alacakaranlık manzarası, yangında tutuşan tasvirlerin karşısında Andronikos ve Ioakim'i bir zamanlar ortaklaştıran kavuşma arzusunun, senkronu tutmamış sevgilerinin imgesidir. Tam roman Andronikos'un konuşarak karşıladığı ölümünü pişmanlıkla hatırlayan Ioakim'in son günüyle trajik bir *sahne*yle bitti diye düşünürken bir anda bin yıldan fazla bir zaman mesafesinde, Andronikos'un hayran olduğu geleceğe sıçrarız. Romanın sonunda bizi 20. yüzyıla götüren, ilk öyküden her bakımdan ayrıksı görünen *Dutlar* başlıklı kısa bölümde Mussolini İtalya'sından Arjantin'e kaçan bir adam ile İstanbul'a sığınan karısının hikayesinin arka planında kuruyup yeniden meyve veren bir dut ağacı Andronikos'un hayalindeki özgür ve üretici bir insanlık idealinin "umut imgesi" haline gelir. Karasu'nun romanını, üzerinden bin yıl geçse de yine koşulsuz itaat isteyen kitap yakanların muzaffer, kaçakların ve sorgulayanların ise sürgün ve mahkûm olduğu bir gelecek ile bitirmesini karamsarlık olarak yorumlayabilecekken dut ağacı bizi durdurur, Karasu da "Bir daha bakıyorum yapraklara. İnanmak için. İnanmalı işte" der.[39]

Bilge Karasu Andronikos'u konuşmaya sevk ettikten ve "oysa bir imgenin, bir resmin yan yana gelen iki rengin, bir rengin çeşitli ayrıntılarının üzerinde durmak düşünceyi sayıklatıyor. Asıl bundan kaçması gerekmiyor mu?"[40] diye sorduktan sonra romanı dut ağacı imgesiyle bitirmesi her türlü tasvir yasağına karşı gelmeyi ve yine de umudu düşünmeyi salık verir. Böylece Nietzsche'nin *umutsuz tasvirleri* ile Adorno'nun *tasvirsiz umutları* arasında bir üçüncü yol belirir: *umutlu ama kırılabilir tasvirler*. Romanın sonunda imge ve söz artık birbirini dışlamaz. Bunu mümkün kılan, Andronikos'un hayal kuran ve hayal kırıklığına açık olan hayalperestliğidir.

Romanın sona erdiği 20. yüzyılın ortası ise yeni bir ikonoklazm çağıdır artık: Bloch'un deyişiyle, "hedefi asla insan çalışmasını kolaylaştırmak değil, yalnızca çok büyük kâr amacıyla kütlesel üretim olan", kapitalist makinenin

39 *Age*, s. 138.
40 *Age*, s. 65.

Phantasiemord (Hayal katli) çağı.[41] Kitlesel felaketlerden sonra hayal kurmanın ve hayal kırıklığının zararlarının herkes farkındadır. Hep başkalarının sözlerinin ve başkalarının tasvirlerinin dolaşımda olduğu, rasyonel ile irrasyonel olanın aslında iç içe geçerken birbirini dışlıyor göründüğü, geleceğe dair otantik imgelerin de sözün de içeriğini yitirdiği, hesap edilmiş ve yönetilmiş duygularla açığa çıkan bir *soğuk yakınlık* çağı olarak günümüzde de, kendi hayal kırıklıklarından kaçarak ve başkalarının hayal kırıklıklarına kayıtsız kalarak güç kazanmak isteyen ikonoklastlar bu kez geçmişten çok daha nazik bir görünüşle çağımızın *sahne*sine teşrif ediyor: "Sisifos'un tepesi"nde "geleceği tahayyül etmek yerine sonsuz bir şimdiye tırmanırsanız asla hayal kırıklığına uğramazsınız" diyerek mutluluk vaadi satıyorlar.

Kapitalist Realizme Karşı: Geçmişteki Geleceğin Kaybına Uğramak

Mark Fisher, Franco 'Bifo' Berardi'nin 1970'ler ve 1980'lerle tarihlediği, "geleceğin usulca yitirilişi"nin 21. yüzyılda tuhaf bir hal almaya başladığını söyler: "20. yüzyılın deneysel kültürü kendisine yeniliğin sonsuza kadar mümkün olduğu hissini veren bir yeniden birleşmeci deliliğe yakalanmış olmakla birlikte, 21. yüzyıl ezici bir sonluluk ve tükenmişlik hissi altında eziliyor. Ya da alternatif olarak, sanki 21. yüzyıl daha başlamamış gibi. 20. yüzyılda mahsur kalmış durumdayız."[42] Bu geleceksizliği günümüz kapitalizminin bilinçli olarak yarattığını düşünen Fisher, kapitalizme bir alternatif olamayacağına dair yaygın inanışı *kapitalist realizm* olarak adlandırır.[43] "Şimdi" yüceltilir görünürken, "gelecek" kaybolur ve böylece aslında "şimdi" de yok edilir ve geride sadece geçmişe yönelik nostalji kalır. Ne var ki nostalji geçmişi de "şimdi"de pazarlanacak şekilde ele aldığından onunla gerçek bir yüzleşmeyi engeller.

Hayal kırıklığına uğramamak için hayal kurmaktan vazgeçmemizi ve hesap hatası yapmamamızı salık veren *kapitalist realizm* bugünün ikonoklazmıdır. Kendi dışındaki olasılıklara dair tasvirleri kırarken kendi mutlaklığı dışında bir kutsiyet bırakmaz. Hayal kırıklığına uğramaksızın geçmişte kalmamızı ve herhangi bir geleceğe yönelmeksizin şimdide giderek daha da hızlanmamızı ister. *Umutsuz tasvirleri* ve *tasvirsiz umutları* farklı kanallardan dolaşıma sokar, satar, tüketir, böylece hayal gücümüze ama en çok da zamanımıza hükmeder:

41 Aktaran Michael Löwy ve Robert Sayre, *İsyan ve Melankoli - Moderniteye Karşı Devrimci Romantizm*, s. 248.
42 Mark Fisher, *Hayatımın Hayaletleri, Depresyon, Hauntoloji ve Kayıp Gelecekler Üzerine Yazılar*, İstanbul: Habitus Kitap, 2020, s. 15.
43 *Age*, s. 25.

yakınlıkları, odaklanmayı ve yaratıcılığı baltalayan bir vakitsizlik yaratır. Herhangi bir bencil çıkara yönelmeyen, üretici, paylaşımcı, dönüştürücü fiillere, sebat etmeye ve birbirine yakın olanların oyuncu ortak vaktine yer kalmaz. Yeni ve kendi ürettiğimiz, ortak tasvirlere yönelmememiz için vakitsizliğin sebep olduğu, itiraf edilmemiş hayal kırıklıklarımızın üzerinde durmadan, yani hayal kırıklığına hiç uğramadan hızlıca yeni tüketim alanlarına arzumuzu yatırmamızı ister.

Geleceğe yönelemeyen hayal kırıklığı bir nostaljiye dönüşürse ve geçmişteki aynı tasvire yönelik olarak sürekli kendini tekrar ederse, eş deyişle geleceği arzulayan, geçmişteki halimize dair özlem hala imkânların olduğu şimdiki zamana çapa atarsa, Nietzsche ve Adorno'nun haklı olarak uyardıkları gibi şimdiyi yaşayamayız. İllüzyonlarda uyuyakalırız, gerileme ve çöküş daha da şiddetli olur. Hayal kırıklığını geçmişe değil geleceğe dair olarak görmek bu yüzden önemlidir. Zamandaki bir kırılmayı yaratarak hayal kırıklığı artık salt geçmişe ait olmaktan çıkar. Türkçedeki ifade ediş şeklimizin uyardığı gibi, hayal kırıklığına ancak bir süre için uğranır fakat onda ikamet edilemez!

Adorno'nun mu, Nietzsche'nin mi yoksa Bloch'un mu gelecek hakkındaki görüşlerini daha iyi temsil ettiği benim için hala tartışmalı olsa da, Andronikos'un hayal kırıklığına uğramaktan imtina etmeyip her hayal kırıklığından sonra yeniden harekete geçişi nostaljisiz bir umudu temsil ediyor sanki. Çünkü inancını kaybetmiş ama arzularını kaybetmemiş bu keşiş, nostalji veya unutuş yerine hatırlamanın -ve özel olarak da "geçmişte tahayyül edilmiş gelecek" olarak hayal kırıklıklarını da hatırlamanın- dönüştürücü gücüne sahiptir. Fisher'in tespit ettiği gibi "dijital hatırlama koşullarında kaybın ta kendisi kaybolmuşken",[44] bir kayıp deneyimi olarak hayal kırıklığına uğramak, illüzyonları idrak etmek ve geçmişteki gelecek üzerinden geleceğe tutunmak için iş görebilir. Çünkü bu uğrakta gelecek, nostaljideki gibi geçmişte kaybolmaz aksine geçmişe önseldir.

Nostalji "olmuştu" derken, bir gelecek kipi olarak hayal kırıklığı ona uğrayan öznelerin ağzından şöyle seslenir: "Olabilecekti". Hayal kırıklığı olmadan gelecek, nostaljideki gibi geçmişi tekrar etmeye öykünecektir, gelecek yeniyi yaratamayacaktır. Oysa hayal kırıklığı yeni "olabilecekler"e yol açar, o etik ve politik dönüşüm fiillerine eklenen bir gelecek kipidir. "Olabilecek-ti", dediğimizde artık daha önce tasvir ettiğimizin olmadığını ve olamayacağını idrak ederiz, böylece geleceğin önüne set çeken geçmişi ayırıp, yeni olabileceklere

44 *Age*, s. 11.

yöneliriz. Bu yüzden her ne kadar hayal kırıklığı hedeflenebilen değil hedeften şaşana yönelik olsa da belki de bu *isabetsizliği* hedeflemek ve hayal kırıklığına uğramayı arzu etmek gerekir. Hayal kırıklığından kaçanın hayalleri asla gerçekleşmez, hayal kırıklığına uğrayıp yeni hayaller kuran ise en kötü ihtimalde bile kaybın gölgesinde ve yeni rotaların yol ağzında hakkıyla dinlenebilir. Eski hayalden vazgeçişin bıraktığı boşluğu, özgür imgelemiyle yepyeni şekilde doldura*bilecek olma* gücünün tatminindedir.

O halde Adorno'nun geçmişin işlenmesine (*Aufarbeitung der Vergangenheit*) gönderme yaparak, bugün "geçmişteki gelecek"e dair duygumuzun, yani "hayal kırıklığının işlenmesi" de elzemdir diyebiliriz. "Başka bir dünyanın mümkün" olduğunu sürekli tekrar eden formel -ve itiraf edelim ki epey de *kitsch*leşmiş- bir umuda değil, imkanların neler olduğunu ve gelecekte nelerin inşa edilebileceğini tasvir etmeye, aynı anda bu tasvirler hakkında birbirimizle konuşmaya, bunlara inanmaya, adanmaya, bunlar için davranmaya, bunları hep beraber birilerinden talep etmeye ve hayal kırıklığına uğrayıp yine de yol almaya ihtiyaç var. Çünkü hayal kırıklığını arzu etmek, her ne kadar umuttan bile daha irrasyonel görünüyor olsa da olumsallıkla ve başkalıkla, yani gelecekle yüzleşme bakımından bir erginleşme ve idrak anına kucak açmak, eleştiriyi somutlaştırmak demektir.

Hayal kırıklığı bir aldanışı ve *isabetsizliği/yersizliği* açığa çıkarır ama bilişsel hatalardan çok daha fazlasıdır, görmemize ve duyuşumuza hitap eder. Batı dillerinde hayal kırıklığını karşılayan fiiller bu hedeften şaşmayı, buluşmanın gerçekleşememesini (İng. *dissappointment*),[45] yanılma faaliyetini (Fr. *déception ve* Alm. "*Enttäuschung*)[46] zaten barındırır. Türkçe ise onlardan farklı bir anlam imkânı daha sunar: Hayal kırıklığını anlatan imge ve deyimlerden, hatta seslerden bile bu farkı hissedebiliriz. Yanılsamalar gibi sadece görülür değil, duyulurdur veya dokunulurdur da: Cam şangırtısı, bir tasarımın tuzla

45 Buluşma, randevulaşma ve atama, tayin gibi anlamlara sahip *appointment* sözcüğünün zıddı: "Atamanın iptal edilmesi", "bir şeyin gerçekleşmesini, yerine getirilmesini engellemek". Fransızca *désappointer*'den geçtiği düşünülmektedir: https://www.etymonline.com/word/disappoint Son erişim: 25.06.2024.

46 Her iki dilde de "yanılma", "yanılsama" ve "beklentinin boşa çıkmasından duyulan üzüntü" anlamı söz konusudur, Fransızcadaki anlamları için sözlükten çeviren ve Foucault'nun "optik yanılsamaları"nı hatırlatan M. Taha Tunç'a teşekkürler. (https://www.cnrtl.fr/definition/D%C3%A9ception), Almancaya da Fransızcadaki anlamların karşılığı olarak geçtiği düşünülmektedir. (Almanca etimoloji için: https://www.inkrit.de/e_inkritpedia/e_maincode/doku.php?id=e:enttaeuschung#:~:text=Die%20Wortbildung%20bezeichnet%20das%20Doppelte,Lehnw%C3%B6rter%20desabusiren%20und%20detrompiren%20vor. Son Erişim: 25.06.2024.)

buz olmasını, bütünlüğünü kaybetmesini hissettirir, "hayalin suya düşmesi", suda eriyen, batan ve bozulabilen bir şey olarak hayalleri imler. Hem kırılan hayallere "uğranılan" geçici bir uğrak (sığınak!), hem andaki bir duygu olarak hayal kırıklığı bizi tasvirlerin görülür, duyulur, dokunulur talepkârlıklarına doğru tekrar tekrar uğurlar. Sadece hayal gücü değil, hayal kırıklığının gücü de şansı da -belki çok daha fazla!- bu yüzden dönüştürücüdür, hiç hayal kırıklığına uğramadan sürekli başa dönen Sisifos'ların kendini kandırışı ve yanılgıyı reddeden ihtiyatı yeniyi yaratamaz.

Bilge Karasu'nun 1967 tarihli (ne umutlu bir tarih!) romanının sonunda çalınan "anılı", "utkulu şarkılar" günümüz ikonoklastlarının alacakaranlığında kaybolurken ve tüm hayallere hükmetmek isteyenler tarafından çizilen tasvirlerin, ancak hükmedenler tarafından yıkılmasına seyirci kalırken artık beklemekten imtina ettiğimiz şeyler: Ioakim gibi hayal kırıklığına uğrama hakkına sahip özneler olduğumuzu unutarak, birlikte tasvir etmekten, bu tasvirlere inanmaktan, bunları yıkacaksak kendimiz yıkmaktan ve başarısız olmaktan kaçıyor ve kendi "beklenti ufku"muzu seçemez hale geliyoruz. Hayal kırıklığından kaçınmak için geliştirdiğimiz ihtiyat, hayalsiz ve adanmasız bir çembere, neye tapacağımızı veya neyi büyüsünden arındıracağımızı sürekli belirleyip öngören, hem *şimdici* hem *uzun vadeli* bir kapitalizmin zamanı hapseden döngüselliğine kapatıyor. Neyse ki Andronikos'un dut ağacı meyve verirken, hayal kırıklığına uğramış her türlü çabanın "gelecek kipi", veda edilen hayallerin yerine yenisini koymaya devam ediyor. Gelecek, "geçmişte tahayyül edilmiş gelecek"lerin şangırtısını ve "utkulu şarkıları" uyanık ve konuşkan bir hayalperestlikle dinleyebilenlerin, *umutlu ama kırılabilir tasvirleri*yle şimdide söküyor ve her yeni gün, yeni renklerle sıyrılıp geliyor. Gele-bile-cek...

Kaynakça

Adorno, Theodor W. *Negatif Diyalektik*. Çev. Şeyda Öztürk. İstanbul: Metis Yayınları. 2016.

Adorno, Theodor W. ve Max Horkheimer. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık. 2014.

Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları. 2010.

Bloch, Ernst. *Umut İlkesi Cilt I*. Çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları. 2007.

Brittain, Christopher Craig. *Adorno ve Teoloji*. Çev. Arda Bilgin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2010.

Buck-Morss, Susan. *Rüya Alemi ve Felaket, Doğuda ve Batıda Kitlesel Ütopyanın Tarihe Karışması*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları. 2004.

De Beauvoir, Simone. *Müphemlik Ahlakı Üzerine*. Çev. Gülçin Kaya Rochemann. İstanbul: Everest Yayınları. 2022.

Esgün, Toros Güneş. "Adorno'nun Evsizliği: Teori, Pratik, Güncellik". *cogito*. Sayı 100. "Eleştiri Zamanı". İstanbul: YKY. Kış 2020.

Esgün, Toros Güneş. "Adorno'da Yaşam ve "Doğru" Yaşam". *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*. Sayı 10(1). 2017.

Esgün, Toros Güneş. "Yaşam Biçimi Olarak Ütopya". *Ütopya Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Günleri. Konak Belediyesi Yayınları. 2018.

Fisher, Mark. *Hayatımın Hayaletleri, Depresyon, Hauntoloji ve Kayıp Gelecekler Üzerine Yazılar*. İstanbul: Habitus Kitap. 2020.

Gambetti, Zeynep. "Şimdiciliğin Eleştirisi: Zaman Algısı ve Kriz". *cogito*. S. 100. "Eleştiri Zamanı". İstanbul: YKY Kış 2020.

Karasu, Bilge. *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*. İstanbul: Metis Yayınları. 2012.

Löwy, Michael ve Robert Sayre. *İsyan ve Melankoli- Moderniteye Karşı Devrimci Romantizm*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Versus Yayınları. 2007.

Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. 1998.

Nietzsche, Friedrich. *Götzen-Dämmerung, Gesammelte Werke* içinde. Ed. Wolfgang Deninger. Bindlach: Gondrom Verlag. 2005.

Rancière, Jacques. *Estetiğin Huzursuzluğu, Sanat Rejimi ve Politika*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları. 2016.

Taburoğlu, Özgür. "Bilge Karasu Anlatılarında Işıklı İmgeler". *cogito*. S. 97. "İmajı Düşünmek". İstanbul: YKY. Bahar 2020.

Torres, Émile P Torres. "Against Longtermism", https://aeon.co/essays/why-longtermism-is-the-worlds-most-dangerous-secular-credo (Son Erişim: 20.06.2024).

Traverso, Enzo. *Solun Melankolisi, Marksizm, Tarih ve Bellek*. Çev. Elif Ersavcı. İstanbul: İletişim Yayınları. 2018.

Sosyalistlerin Neden Ütopyalara İhtiyacı Var?

FREDRIC JAMESON*

Öncelikle, Ütopya konusundaki, belki de şöyle demek daha doğru, Ütopyanın politik kullanımları konusundaki tartışmalara açıklık getirmeye çalışayım. Sanırım hemen herkes, on sekizinci yüzyılın sonu ile on dokuzuncu yüzyıl başı arasındaki dönemin Ütopistlerinin, insan ırkının durumunu düzeltmeyi amaçlayan vizyonları veya düşlemleri düşünüldüğünde, esasen ilerici bir duruşa sahip olduğu konusunda hemfikirdir. Ama Ütopyaları ve onların coşkulu taraftarlarını önüne geçilemez meşum sonuçlara yol açmakla itham eden analizlerin doruğa çıktığı uğrak beni daha çok ilgilendiriyor. Sonraları bu itham, devrimci Ütopyacılığın şiddete ve diktatörlüğe yol açtığı, bütün Ütopyaların öyle veya böyle bizi Joseph Stalin'e götürdüğü iddiası biçimine bürünecekti. Hatta bizzat Stalin'in, en geniş açıdan bakılırsa, bir Ütopist olduğu ileri sürülecekti.

Hiç şüphesiz bu bakış açısı, daha Edmund Burke'ün Fransız Devrimi'ne yönelttiği ithamlarda ve geleneğin yavaş ve doğal gelişiminin yerine aklın yapay planlarını geçirmenin insanın kibrinin bir yansıması olduğu, devrimin ise özü gereği daima bir felaket olduğu düşüncesinde bile –açıkçası en ılımlı karşıdevrimci iddialardan biridir bu– örtük bir biçimde mevcuttur. Bütün bu fikirler Soğuk Savaş döneminde yeniden canlandı: Komünizm Ütopyayla, ikisi birlikte devrimle ve son olarak, üçü birlikte totalitarizmle özdeşleştirildi. (Bu denklemin içine bazen Nazizmin de katıldığı olur, ama Nazizm Ütopyayla özdeşleştirildiğinden değil. Bunun sebebi, daha ziyade, Adolf Hitler ve Stalin birbirine denk görüldüğünden, insan öldürme yarışında kimin galip geldiği üzerine yürütülüp duran skolastik tartışmalardır).

* "Why Socialists Need Utopias", *Jacobin*, 20.01.2023. Yayıncının izniyle *cogito*'nun bu sayısı için Türkçeye çevrilmiştir (https://jacobin.com/2023/01/frederic-jameson-utopia-socialism-communism-revolution)

Bana kalırsa, bilhassa II. Dünya Savaşı'ndan sonra genç kuşaklar bu çıkarımı terse çevirdi ve Ütopyacılığı hem bir şiara hem de bir slogana dönüştürdü. Ama bu ters çevirmenin ne Ütopyanın içinde saklı kalan bir distopyanın belirmekte olduğunu görmüş olmalarıyla ne de Ütopyacılığı kibir günahının bir meyvesi olarak kavramalarıyla ilgisi vardı. Aksine bu, yeni bir kanaatten, yani Ütopyanın asıl karşıtının statüko olduğuna dair bir inançtan kaynaklanıyordu. Şimdi Ütopya, savaş döneminin ihtiyaçları ve koşullarından doğmuş iktidar kurumlarının ve devletin geriletilmesi gibi yeni ve tehdit edici bir anlamı olan bir değişimle ilişkilendiriliyor ve geleneksel Ütopyacı yapılara çoğunlukla içkin olduğu kabul edilen durağan nitelikler bir kenara bırakılıp, Ütopyacılığın kırdığı camlardan içeri dolan temiz hava öne çıkarılıyordu. Ütopyanın bu yeni biçimiyle canlanmasının başka herhangi bir devrimci dönemden daha çok 60'larla ilişkilendirilmesinin anlamı burada yatar.

Bu yeni ve dinamik Ütopyaya dair kuramlaştırmalar elbette mevcuttur, bunların en dikkat çekici olanı Ernst Bloch'un ansiklopedik çalışmalarıdır. Ama özellikle Sovyet Birliği'nin yıkılmasından sonra, eski meşum tanımlamaları canlandırmaya yönelik ateşli teşebbüsler de hâlâ mevcuttur. Bana kalırsa Ütopyaya atfedilen bu taban tabana zıt politik anlamların kaynağı, felsefi kanaatlerden ziyade varoluşsal (ya da fenomenolojik) deneyime çok daha yakın bir şey, yani mümkün geleceklere dair bir sezgidir. Statüko, geleceğin esasen şimdiyle aynı olacağından emin olmak ister; haliyle statükonun sloganı da "tarihin sonu", yani Ütopyanın sonu, geleceğin ve değişimin sonu olacaktır.

Ütopyacılık kökten farklı geleceklerin mümkün olduğuna, değişimin var olduğuna dair deneysel bir kanaatten beslenmeye ihtiyaç duyar, bu ise ancak toplumsal durumların ve koşulların üretebileceği bir kanaattir. Politik felç, radikal siyasi partilerin yok oluşu ve küreselleşmenin tırmanışıyla birlikte sahici bir ulusal girişimin ortaya çıkmasının olanaklarının giderek azalması yüzünden (ulus devletlerin üye devletlere indirgendiği Avrupa Birliği devam etmekte olan bu sürecin mükemmel bir örneğidir) Ütopyacılık bugün boğulmuş durumdadır.

II.

Peki ama nedir Ütopya? Daha doğrusu, Ütopya gerçekten "yokyer" demekse, Ütopya kavramı nedir ve nasıl bir politik yararı olabilir? Bu soruyu sorduğumuz anda bir karışıklıkla, yani Ütopyanın "reel" ya da tarihsel siyasetle karıştırıldığı gerçeğiyle yüz yüze kaldığımız ortadadır. Üstelik bu anlamıyla Ütopyanın kar-

şıtı için de elimizde uygun bir terim olmadığını kabul etmek gerekir. Ütopya kavramının karşıtının distopya değil de statüko olduğunu söylemiştik; ama şu da bir gerçek ki ilerici olarak anılan siyasetlerin birçoğu da sadece statükoyu, bazen köklü bir biçimde, değiştirmek ister. Öyleyse, Ütopyacı siyaset ile radikal siyaseti birbirinden nasıl ayırt edeceğiz?

Meseleyi böyle koyduğumuzda, akla hemen sosyalizm ile komünizm arasındaki o büyük geleneksel karşıtlık gelecektir; hatta bu karşıtlığın köklerinin Menşevikler ile Bolşevikler arasındaki karşıtlığa uzandığı da iddia edilebilir. Son yıllarda entelektüeller arasında, doğru ya da yanlış Stalinizm ile ilişkilendirilen ve Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra gözden düşen, hatta unutulmaya yüz tutan komünizm sözcüğünü canlandırmaya dönük çabalar olduğunu görüyoruz. Sosyalizme gelince, soldaki insanlara göre bu sözcük de gerek teoride gerekse pratikte sosyal demokrat partiler tarafından terk edildiğinden beri kirletilmiştir; Karl Marx'ı ve Marksizm'i yazılı programlarından sistematik olarak çıkarmalarıyla teoride; özelleştirme, kemer sıkma vb. neoliberal politikaları destekleyen utanç verici tutumlarıyla da pratikte sosyalizme leke sürmüşlerdir.

Bütün bunlara rağmen, kapitalizmin genel çerçevesini dokunmadan bırakan sistem içi ilerici bir politika ile bu çerçeveyi değiştirmeyi hedefleyen ve –zora düştüğü anda Syriza'nın nasıl geri çekildiğinin de gösterdiği gibi– bugün artık hiçbir yerde görmediğimiz bir politikayı birbirinden ayırmayı yararlı buluyorum. Peki ama bu, Ütopyacı siyasetin bir yokyer siyaseti olarak kalacağı ve bu siyaseti ancak tam da gerçekleştirilemez olduğu yerde bulabileceğimiz anlamına mı geliyor? Başka bir deyişle, somut pratik politik önermeler ile açıkça "Ütopik" ya da gerçekleşmesi imkânsız istekleri birbirinden kesin bir biçimde ayırmalıyız. Bu dediğimizi, Ernest Callenbach'ın, hakikaten başarılı olan son geleneksel Ütopyalardan biri olan *Ekotopya*'sına bakarak sınayabiliriz. Callenbach bu ütopyayı bilgisayarlar gelmeden önce yazdığı için, bugün günlük yaşamımızda muazzam bir yer kaplayan enformasyon teknolojisinin entegrasyonuyla ve bu teknolojinin Ütopya görüşünü oturttuğu çerçeveyle yüzleşmek zorunda kalmamıştı. (1982 yılı dolaylarında gündelik yaşamımıza girip yaygınlaşmaya başladığında bilgisayar, elbette, aşırı derecede Ütopyacı olan birçok vizyonda ve spekülasyonda belirgin bir biçimde öne çıkmıştı; ama işte bugünkü çıkmaz tam da, tekelci platformların, tüketimciliğin veya meta mülkiyetinin damgasını vurduğu çağımızda bu tür Ütopyacı isteklerin açıkça gerçekleştirilemez olmasından kaynaklanıyor.)

Üstelik Callenbach, ırk mevzusunu resmin dışında tutarak kendi işini epey kolaylaştırmıştı (böylece ayrılıkçı siyah Ütopyaları San Francisco'ya havale edip, kendi anlatı çerçevesinin dışında bırakabilmişti). Toplumsal cinsiyete gelince, doğru, Callenbach'ın Ekotopya'sını gerçekten de kadınlar yönetmektedir, fakat bu özgün yan bize artık hiç de makul görünmüyor, ne de olsa saldırganlık eril bir özelliktir. (Üstüne üstlük bu özellik, onu erkeklerin sistemlerinin elinden kurtaracağı varsayılan savaş oyunları bağlamında ele alınmıştır!) Aynı esnada Callenbach'ın da sosyalizme yöneltilen şu iki genel itirazın önüne geçmeye çalıştığı görülecektir: Birincisi, sosyalizm girişimciliği öldürür; ikincisi, tartışma, ifade ve düşünce özgürlüğünü boğar. İkinci konuyla ilgilenen birçok hukukçu var, bu konuyla ilgili birçok dava var. Girişimcilik ve küçük işletmeler mevzusu ise, solda tekelcilik karşıtı ve benzeri konumları zorunlu kıldığı için memnuniyetle karşılanan bir konudur. Oysa Vladimir Lenin, kamulaştırmaya giden bir yol (ve ileri kapitalizm içinde kamulaştırma eğiliminin ileri taşınmasının bir işareti) olarak gördüğü için tekelciliği savunur. Aktüel politikada, küçük işletmeler ile tekel arasında bir ayrım konması gerektiği açıktır, Callenbach'ın Ütopyası yenilik meselesini sıcak karşılanacak bir biçimde ortaya koymayı başarır. Ayrılıkçılık konusuna gelirsek (tek ülkede Ütopya?), Ekotopya'nın kendisi (Oregon, Washington, Kuzey California) ayrılıkçı bir cumhuriyet değil midir? Daha doğrusu, Ütopyanın tam da kendisi zaten ayrılıkçı bir fenomen değil midir? Ütopya fikri siyasetin gerçekliği karşısında nasıl ayrılıkçıysa, fiilen gerçekleştirilmiş imgesel Ütopyalar da imgelenen gerçeklik bakımından hâlâ ayrılıkçıdır.

Demek ki Ütopya, gerçekleştirileceği ve pratik politikalara dönüştürüleceği noktaya kadar Ütopik kalır, bu noktadan sonra ise politikanın içine geri düşer ve Ütopikliğini yitirir. Ütopya konusunda ne kadar da cesaret kırıcı bir argüman, değil mi! Fakat onu diğer karşıtlığımıza tercüme edip şöyle okursak da ne kadar aşikâr bir önerme: Komünist politikalar gerçekleştirilemedikleri sürece Ütopiktir, politik pazarlıkların gerçek dünyasının içine geri düştükleri anda ise sosyal demokratlaşırlar. Aşikâr derken, çerçevenin kendisinin ya da sistemin, yani kapitalizmin damgasını taşımanın aşikârlığından bahsediyorum: Sosyal demokrat önlemler sırf sistemi ya da kapitalizmi düzeltmek, güçlendirmek ve yeniden üretmek için tasarlandıklarında sadece birer reform politikasına dönüşürler; komünist politikalar ise sistemi dönüştürmeyi ve yerine başka bir şey, radikal anlamda yeni türde bir sistemi geçirmeyi hedefler. Sözgelimi finansal kriz dönemlerinde, ilericilerin, hatta sosyalistlerin bankaları kurtar-

maya, dönüştürmeyi ve yerine bir başkasını koymayı vaat ettikleri sistemin yeniden işlemesini sağlamaya çalıştıklarına şahit olmak bu yüzden hep tuhaf gelir. François Mitterand'ın sosyalizmi bunun tipik bir örneğidir. Mitterand 1981'de seçildiğinde gerçek manada sosyalist tedbirleri yürürlüğe koymuştu, ancak bundan kısa bir süre sonra bütün dünyada kriz baş gösterince, böyle bir krizin ortasında sosyalizmi inşa etmenin çılgınlık olacağı düşüncesiyle, bütün bu tedbirleri rafa kaldırmaya, bunların yerine açıkça kapitalist, hatta neoliberal tedbirler geçirmeye ikna olmuştu. İyi de krizin olmadığı bir zaman mı var? Üstelik devrimler başka ne zaman –savaş zamanları, bunalımlar vs. dışında ne zaman– yapılır ki? Bütün bu tartışmada acaba atladığımız bir şey mi var?

III.

Bu resmin gerçekten de iki parçası eksiktir: kültür devrimi ve parti. Ütopyacılık tartışmasına bir ara verelim ve şuna bakalım: Gelenek şu iki teşekkülün, sosyalizm ile komünizmin ilişkisini genellikle kronolojik ya da gelişimsel bir süreç olarak tasavvur etmiştir. Önce sosyalizmin inşası gelir, komünizm ancak bundan sonra ufukta belirir. Ama işte daha önce yüz yüze kaldığımız pratik soru burada yeni bir biçimde tekrar karşımıza çıkıyor: Daha önce kapitalizmden sosyalizme nasıl geçileceğini bilmek istiyorduk; şimdi de sosyalizmden komünizme nasıl geçileceğini bilmek istiyoruz. Bu gibi dönemleştirme sorunlarının hepsinin arkasında pusuya yatmış bir felsefi problem vardır: Özdeşlik ve Fark diyalektiği. Marx'ın kapitalizmin "rahminden" doğan sosyalizm düşüncesinde olduğu gibi, sanki sosyalizmin ortaya çıkabilmesi için kapitalizmle sosyalizmin temelde bir Özdeşlik oluşturduğunu kabul etmek gerekmektedir. Sosyal demokrasinin konumu gerçekten de hep bu olmuştur, bu anlayışa göre sistem içi temel reformlardan –düzenlemeler, kamulaştırmalar vb.– başka bir sistem pekâlâ ortaya çıkabilir. Gelgelelim tarihte bu hiçbir zaman böyle olmamıştır, kâr temelli eski sistem bu değişiklikleri soğuracak güçte olduğunu hep göstermiş ve daha güçlenmiş olarak, en azından daha da genişlemiş olarak sahneye yeniden çıkmıştır. Demek ki sosyal demokrat program ya da stratejinin arkasında yatan asıl neden şiddet korkusudur: Reform barışçıl bir devrimdir, en azından böyle olmayı diler. Ama göründüğü kadarıyla bu devrimler bile hep başarısız olmaktadır.

Şimdi de başka bir somut tarihsel durumu ele alalım. İç savaşın sonunda Sovyetler Birliği kriz içindeydi, köylüler şehirlere tahıl göndermiyordu. 1927'de Stalin de benzer bir durumla karşılaşmıştı. Ama Lenin bu krizi zorla kolek-

tifleştirmeyle değil, ölümünün ardından uygulamadan kaldırılacak olan Yeni Ekonomi Politikası (YEP) ile çözmüştü, ki (bazı yoldaşlarının öne sürdüğü gibi) YEP, kapitalizmin kısmen yeniden devreye sokulması anlamına geliyordu. Lenin hayatının son yıllarında ve hastalığının son evresinde, bu krizi çözmenin yolları, özellikle de geleneksel olarak toprak ve özel mülkiyet talep eden köylüler ile yeni sosyalist devlet ve şehirlerin ihtiyaçları arasında bir uzlaşma sağlamanın yolları üzerine düşünmek zorunda kalmıştı. Lenin gerçekten de (ölümünden çok uzun süre sonra yayımlanan) son metninde Robert Owen ve kooperatifler üzerine kafa yorar.

Fakat Lenin'in adlandırmak için kültür devrimi terimini icat ettiği başka bir fikri daha vardı. Lenin'in bu fikrinin, aydınları, aynı zamanda şehirleri ve işçileri de köylülerin zihniyetiyle uzlaştırmak isteyen Mao Zedong'un teorisine aksi yönde ilerlediği açıkça görülebilir. Lenin, köylülerin zihniyetini işçilerin seviyesine yükseltmek ve onları ortak mülkiyetle uzlaştırmak istemiştir. Başka bir ülkede ve tarihin başka bir uğrağında Che Guevara'nın "ahlaki teşvikler" dediği şey de buydu. Fakat nasıl ki okuma-yazma kampanyası, "ahlaken" bağlanmış olanlar kadar yazın alanının tamamını da içermesi gereken kültür devrimi sürecinin sınırlı bir temsilini sunuyorsa, bu da oldukça sınırlandırıcı bir slogandır. Kültür devrimi sadece köylüler ve aydınlar için değil herkes için bir değişim anlamına gelmelidir.

Biliyoruz ki bu çabaların hiçbiri başarılı olmadı, kapitalist yeşil devrim ve endüstriyel tarımla birlikte, köylülük dünyadan silindi, köylüler ya çiftlik işçilerine ya da proleterlere dönüştü. Fakat hiç olmazsa, önceki tartışmamızda eksik olan şeyin ne olduğunu artık görebiliyoruz. Sosyalizmden komünizme geçişe bakışımızda eksik olan şey kültür devrimiydi; politika ile Ütopya arasındaki ayrımı teorileştirmemizde eksik olan parça da kültür devrimiydi. Ütopyayı pratikte bir anlamı olacak şekilde düşünmek, kültür devrimini de teoriye dahil etmeyi gerektiriyor.

IV.

Yukarıda bir eksik parçadan daha bahsetmiştim, bu ikinci eksik parça da hiç kimsenin üzerine artık konuşmak bile istemediği, fakat yüzleşmek gereken bir açmaz olduğunu herkesin gizlese de hiç unutmadığı parti meselesidir. Cemal Abdülnasır iktidarının henüz başlarında, Mısır'ı sosyalist cumhuriyet ilan etmişti. O gece herkes uykuya daldı, fakat sabah uyandıklarında ne hikmetse hiçbir şey değişmemişti. Ortada herhangi bir sosyalist parti yoktu, hakeza

işadamları halen kendi işletmelerinin sahibiydi. İsim değişiklikleri dışında, her şey her zaman olduğu gibi devam ediyordu; bu işletmeler şimdi sosyalist işletmelerdi, bürokrasi de sosyalist bürokrasiydi. Her şey eskiden nasılsa öyle devam ettiği için, bunlara artık sosyalist dendiğinin yavaş yavaş unutulup gitmesi işten bile değildi.

Elbette, tarihteki böyle bir dönem üzerine bugün düşündüğümüzde, hayalimizde hemen dükkânları basan, değişim talep eden ve kapitalist zihniyetli işadamlarını kovan silahlı parti üyeleri canlanıyor. Fakat bunu tahayyül ederken, bu görevi yerine getirecek büyüklükte bir parti oluşturacak kadar çok insan olduğunu baştan varsaymış oluyoruz. Sonra daha ileri gidip, bu partinin belki yavaş yavaş belki daha hızlı bir biçimde orduya, gizli polise, Stasi'nin emrindeki istihbarat subaylarına ve işadamlarına dönüştüğünü tasavvur ediyoruz. Ve elbette, sözgelimi Demokratik Alman Cumhuriyeti (DDR) gibi yerlerde Stasi'nin devrimin gerçek aydınlarından oluştuğunu unutuveriyoruz. Christa Wolf'un dediği gibi, bu Stasi memurları konuşabileceğiniz yegâne insanlardı.

Bu insanları bırakın Ütopyalarımıza, kültür devrimlerimize bile dahil etmeyi ister miyiz, bu son derece şüphelidir. Bu tür bir şiddet, kültür devriminin daha en başından uzak durması gereken şeylerin temel bir unsurudur. Bu bakımdan parti, hem savunma hem de saldırı işlevleri olan bir araç olarak görülmelidir; partinin savunma işlevleri karşıdevrimin şiddetine direnmek, şiddete şiddetle ya da tercihe göre, şiddete güçle karşılık vermektir.

Partinin saldırı işlevi bundan oldukça farklı, şiddet içermeyen bir işlevdir, yani kültür devriminin aracı olarak iş görmektir, dolayısıyla kendi bağlamımıza taşırsak, Ütopyayı olmasa bile Ütopya fikrini teşvik etmek ve yaymaktır. Tam bu noktada Fransız Devrimi'nin doruk anında Louis Antoine de Saint-Just'ün attığı o büyük devrimci çığlığı hatırlayabiliriz: "Avrupa'da yeni fikir doğuyor: mutluluk fikri!" Bu söz burada da geçerlidir, fakat şimdi bu fikir bizzat Ütopya fikridir. Ütopya fikrinin yaygınlaştırılması iki biçim alacaktır: birincisi Ütopyacılık karşıtlarına direniş ya da Ütopyacılık karşıtlığına karşıtlık; ikincisi, Ütopya öngörüsünün örnekler yoluyla, ifadeler yoluyla ve durumun kendisi aracılığıyla bir deneyim olarak aktarılması.

Buradaki felsefi ikilemi hatırlayalım: Ütopya, gündelik olanın, statükonun Özdeşliği/Aynılığı, karşısında radikal bir Fark konumudur. Fakat bizden radikal biçimde farklı olan, tam da deneyimleyemeyeceğimiz, tanımı gereği imgelemimizin dışına düşen bir şeydir. Bilinebilecekler ile bilinemeyeceklerin

ölçüsüne vurulursa, farklı olan gerçekte, tanımı itibariyle, bilinemeyen bilinemeyendir. Kuşkusuz Ütopyadan duyulan korku ve ona gösterilen direnç de buradan kaynaklanır: Ütopyayı bilebilmek için, belki de bildiğimiz her şeyden, şimdimizde tiksindirici ve nefret uyandırıcı olan her şey gibi, anlamlı olan her şeyden de kurtulmamız gerekiyor. Bu tam da Søren Kierkeggard'ın boşluğa atlayışına, aşina olunan her şeyin karşılığında hiçbir şey almadan kaybedilmesine benzer. Ütopyanın bile değil, Ütopya fikrinin böyle tecrübe edilmesi, kendinden bir yabancılaşmadır. Partinin böyle bir dönüşümde [*conversion*] oynaması gereken rol son derece açıktır; parti bir tutkun insanlar topluluğudur – bu insanlar, şu ya da bu şekilde bu tecrübeyi, tabiri caizse, politik olanın esrikliğini yaşamaya yaklaştığını, bu tecrübenin kendisini olmasa bile, verdiği hissi ve içerdiği vaadi aktarma otoritesine ve meşruiyetine sahip olduğunu iddia edebilecek olan insanlardır.

Dönüşüm sözcüğünü kullandım ve dinle bir analoji içerdiği açık olan bu sözcük[1*] açıklanmaya muhtaç olduğu gibi, belli bir ihtiyatlılık da gerektirir. Marksizmin bir tür din olduğu bugüne kadar çok söylenmiş bir şeydir, ama bu genellikle, din eleştirmenleri tarafından bile, düpedüz hakaret etmek için olmasa bile küçümsemek için dile getirilir. Fakat belli bir doğruluk payı içeren bu yargının çift yönlü olduğu genellikle gözden kaçırılır. Biz ise şöyle demeyi tercih ederdik: Dinler, içinden çıktıkları toplumlarda var olması imkânsız olan bir teori-pratik birliğinin biçimsel ve batıl öngörüleridir; Marksizm ise bu öngörülerin, hakikatlerinin –evrenselcilik, kurtuluş, adalet ve Ötekinin varlığı– en azından gerçekçi bir olasılık olarak kavranabileceği ilk toplum biçimi içindeki –yani kapitalizmdeki– seküler gerçekleşmeleridir. Dolayısıyla din, Ütopya (ya da Ütopya fikri) tecrübesini belli belirsiz ve henüz yetersiz bir şekilde bile olsa kavramanın ya da bizim buradaki bağlamımıza tercüme edersek, kültür devrimi misyonunu formüle etmeye başlamanın ilk yoludur.

Kültür devrimi, altyapısı parti olanın üstyapısıdır. Neden olmasın? Yeter ki bu formülasyonu oluştururken bunun gerektirdiği tüm tarihselliği, içinde bulunduğumuz ya da tarihsel durumumuzun somut doğasını, bunun kendine özgü sınırlarını, sadece gelenekten gelen değil şimdi ve burada önümüze çıkan engellerin doğasını, kökten yeni olması gereken bir politik ve tarihsel deneyde üzerlerine düşeni yapmaya çağrılan aydınların kaçınılmaz yetersizliklerini de hesaba katalım.

1 "Conversion" aynı zamanda dininden dönme, din değiştirme anlamlarına gelir – ç.n.

V.

Hazır bunlardan bahsetmişken, din üzerine de birkaç kelam edebiliriz. Alain Badiou'ya göre, Hıristiyanlığın (diğer "büyük" ya da "başlıca" dinlerden biri de diyebiliriz) tarihsel serüveni, onun evrenselciliğinde, halk kitlelerini kendi etrafında seferber ederek ve kendi üstyapılarını, kendi kültür devrimini yaratarak gösterdiği politik başarıda yatar. Bunların son derece öğretici ve etkileyici örnekler olduğuna ben de katılsam da, günümüzün seküler dünyasında eskisi kadar etkili olamadıklarını görmezden gelemeyiz.

Marksizmin –ya da sosyalizmin diyelim– kendi evrenselciliğini ortaya koyması için, Soğuk Savaş sırasında neredeyse yapıyor göründüğü gibi, böyle bir evrenselciliği taklit etmesi gerektiği fikrine de katılıyorum. Bununla birlikte Immanuel Wallerstein, Soğuk Savaşın iki sistem arasındaki bir mücadeleden ziyade, tek hâkim sistem olan kapitalizm ile yalnızca sosyalizmden ibaret olmayan, onun deyişiyle, "sistem karşıtı" güçler ya da hareketler arasındaki bir mücadele olduğunu öne sürecek kadar ileri görüşlüydü.

Bunun arkasından, anaakım bir iktisatçı olan Robert Heilbroner'in birçok dersler içeren konumunu da anmamız gerekir. Marksizme her zaman belli bir hoşgörüyle yaklaşan Heilbroner, "Çöküş"ten sonra sosyalizmin hâlâ mümkün olsa bile, gerçek inanç sahiplerine açık ama evrensel olarak imkânsız, İslami bir devlet gibi dışa kapalı bir yapıdan başka bir biçimde var olamayacağını öne sürüyordu. Böylece Ütopya kendi köklerine ve Thomas More'un ilk Ütopyasında tanımladığı bir manastırınkinden farksız koşullarına geri döner. Hatırlanacağı gibi, Roma Katolik Kilisesi'nin bir üyesi olan More, ya edebi-deneysel çabalarında Ütopik düşlemlerle alay ediyordu ya da bunların gerçek köklerini manastırın biçimsel koşullarına indirgemişti (ve muhtemelen ikisini birden yapmıştı). Fakat bugün din seküler dünyada ancak bir etik –inananlar ile inanmayanlar arasındaki karşıtlık– biçiminde var olabilir, ibadeti ise ancak tüketimcilik ya da tüketim olabilir. Bu durumda Ütopyacı imgelemin görevi, politikada etiğin yerine, yaşamın estetikleştirilmesinde ise bağımlı kılmanın (Herbert Marcuse ve Paolo Virno bu konuda son derece aydınlatıcı yazılar yazmışlardır) yerine geçecek bir şey bulmak olacaktır.

Bugün felsefe gibi diğer uzmanlaşmış disiplinlerin yanı sıra, böyle bir "estetik" anlayışının da artık geçersiz olduğu kesinlikle söylenebilir. Ancak Walter Benjamin, Avrupa'da faşizmin zafer kazandığı bir ortamda ortaya çıkan estetikleştirme tutumuna karşı çıkmıştı. Savaş sonrasında Marksistler ise, estetikleştirmeyi, hem üretimcilik karşısında ağırlık oluşturacak bir unsur hem

de Doğulu Marksist teori ve pratiğin –onlara göre– cenderesinden kurtulmanın bir yolu olarak benimsemişlerdi.

Oysa estetik, bana kalırsa, ikisini de içerebilir: Estetik de başlı başına bir üretimciliktir ve modernist estetik anlayışlarının birçoğu, sanatın öncelikli hakikati olarak görülen devinimsiz ürünün (*ergon*) karşısında, üretim sürecini (*energia*) vurgulamıştır. Diğer taraftan estetik, bir nesne-dünyasının, insan eliyle üretilmiş bir dünyanın ya da Wyndham Lewis'in vurgulamayı pek sevdiği gibi, bu dünyanın bizim üretimimizin ve praksisimizin ürünü olduğunu anlamaktan kaçınamayacağımız bir insan çağının olanağını sunar. Buradaki Ütopyacı iddia, böyle bir dünyada bağımlılık biçimi alan tüketimciliğin artık gerekli olmaktan çıkıp yönetilebilir boyutlara indirilebileceğidir. (Toplumlarımızda daha beter bir musibet olan narkotik uyuşturucular, "doğal"ın –ve hiç kuşkusuz, farmakolojideki ilerlemenin ve "etkinlik" (Hegel'in terimiyle *Tätigkeit*) ya da (Marx'ın deyimiyle) üretimdeki tatminin azaltabileceği dinî ritüelin– gene güçlendirilmesinin bir tezahürüdür. Her halükârda, gerçekten sosyalist olan eleştirel yazının derin mevzularının arasına bağımlılığı da eklemeliyiz belki).

VI.

Tüm bunların ışığında, *An American Utopia*'da yapmaya çalıştığım şey üstünde de biraz durmak isterim. Bu kitap Amerika dışında, özellikle de askeri rejimlerin kurduğu acımasız baskının, seslendiği kesimleri böyle kurumlara büyük bir yakınlık veya sempati duymaya hiç de yöneltmediği ülkelerde yayımlanması sıkıntı yaratmış olan bir metindir. Bugün "süperdevlet" olarak adlandırdığım bir devlette sol politikanın kendine özgü zorluklarının altını çizmek için, bu içsel farklılıklardan birkaçı üzerinde durabilirim. Amerika Birleşik Devletleri, adından da belli olduğu üzere, bir ulus-devlet değildir, dolayısıyla da daha eski bir ulusalcılığın duygulanımsal kaynaklarından faydalanamaz; gerçekten de farklı toplulukları seferber ettikleri ölçüde bu kaynaklar, faşist ve karşıdevrimci hareketlerin işine yaramaktadır.

Fakat beni öncelikle meşgul eden şey, federal sistemimizin münhasırlığı ve Anayasamızın varlığı. Bugüne kadar devletlerin tüm meşruluğu, ister bir olayı, ister bir lideri ister bir nesneyi olsun, daima bir fetişleştirme üzerine bina edilmiştir: Bastille baskını, Nelson Mandela'nın kişiliği, bir başkent ya da kutsal bir muharebe alanına duyulan hürmet. Dolayısıyla meşruluk eninde sonunda bir nevi totemizmdir; Kant da, son derece isabetli bir biçimde, bu temel işlevi

gören fetişin öncelikle yazılı bir anayasaya, görev ve yükümlülüklerin yanı sıra hakları da tanımlayan bir belgeye dönüştürülmesinin nasıl bir tarihsel yenilik olduğunu vurgulamıştır. Aklı başında hiçbir Amerikalı solcu, sınıf düşmanı kadar bizi de koruyan böyle bir belgenin feshedilmesini, bu belge bugüne kadar tasarlanmış en başarılı karşıdevrimci belgelerden biri olmasına, hatta Amerika Birleşik Devletleri'nde bir devrimin asla gerçekleşmemesini güvence altına almasına rağmen, istemez.

Böyle bir devrim olasılığı öncelikle devletin federal bir sistem olarak örgütlenmesiyle yok edilmek istenir; demek ki bugünün politik gerçekliğinde bir karşılığı olacaksa bir Ütopya daha en başından federalizmin mantığına ve gerekliliğine meydan okumak zorundadır. Federalizm, doğrudan demokrasinin eşitlik ve Özdeşlik talebinin aksine bir Fark talebidir, Sovyetler Birliği ve "eski" Yugoslavya tam da federalizmin sığ kayalıkları üzerine kurulu olduğu için çökmüştür.

Zira federalizm, yalnızca içerdiği nüfusların heterojenliğini değil, daha önemlisi, nihayetinde hepimizin bağımlı olduğu toprağın ve yeryüzünün eşitsizliklerini de ifade eder. Herhangi bir ulusal birliğin hâkimiyetindeki topraklar, gerek doğal kaynaklar, gerek toprağın verimliliği, gerekse enerjiye erişim vb. bakımından eşitsizdir; sadece federal bir sistem daha zengin bölgelerin daha verimsiz bölgeleri iyileştirmeye katkı sağlamasını güvence altına alabilir (kaldı ki bu, ulusal düzlemde olduğu kadar, azgelişmişlik, endüstriyel kirlilik vb. etkenler yoluyla ekolojinin de işin içine girdiği uluslararası düzlemde de geçerlidir). Buradan bakılırsa, koşullar uygun olduğunda bir birliğin zengin kesimlerinin neden geri çekilip yoksul kesimleri kendi kaderine terk ettiği ya da bağımlılık ve azgelişmişlikten kâr amacıyla faydalanmanın yollarını neden aradığı da anlaşılır hale gelir.

Amerikan Anayasası, kısmen farklı tarihsel nedenlerle (kölelik), küçük ve yoksullaştırılmış eyaletleri zengin eyaletlere karşı elinden geldiğince koruma altına almıştır. Ama bu tedbir, beklenmeyen bir olumsuz yan etki gibi, politikanın ademimerkezileşmesine de yol açmıştır. Sol hareketler tam da bu mevcut durum yüzünden kapsayıcı bir uzlaşma ya da hegemonya inşa edemiyorlar, ancak yerelde ya da eyaletin sınırları içinde etkili olabiliyor ve kaçınılmaz olarak, uzun erimli olanaklardan eksik kalıyorlar.

Bu yapısal ikileme karşılık olarak, eyalet-ötesi birkaç politik biçimden birinin, yani Anayasanın tanımladığı yapıları hiçbir şekilde çiğnemeksizin eyalet sınırlarının ötesinde işleyebilecek bir kurumun politik açıdan elverişli olup

olmayacağı üzerine düşünmenin yararlı olabileceğini öne sürmüştüm. Anayasanın tanımladığı yapılar işlemeye devam edebilir, ama bunların yanında, tamamen başka bir düzeyde yer alan ve bu yapılarla teknik olarak aykırılık oluşturmayan bir aşkınlık, yani silahlı kuvvetlerin "evrenselliği" de mümkün olabilir. Rus Devrimi'nin kilit bir uğrağını oluşturan "ikili iktidarın" tarihsel dili buradan gelir. Amerika örneğinde bu formülasyon, Gramsci'deki mevzi savaşı ya da manevra savaşı, iktidarın ele geçirilmesi ya da kurumlar vasıtasıyla sosyal demokrat bir uzun yürüyüş, Kışlık Saray ya da oy sandığı alternatiflerine eklenecek olan üçüncü bir olasılıktı.

Ayrıca ordunun tam da bir kurum olarak –hele de birçok durumda, mevcut bir ulusun içindeki birçok dilden ve kimlikten ulusal bir homojenlik yaratmak amacıyla tasarlanmış bir kurum olarak– varlığı, böyle bir Ütopyacı manifestoda gerçek bir parti biçiminin neler yapabileceğine, nasıl yeniden tasavvur edilebileceğine, ne türden yeni güçlere ve kapasitelere sahip olabileceğine dair fikir verici olabilir. Fakat her politikada olduğu gibi, bu politik öneri de olumsal bir duruma, Amerika (ya da *norteamericano*) gerçekliklerine dayanıyordu ve büründüğü biçim başka ulusal bağlamlarda illa karşılaştığımız bir biçim değildi.

VII.

Ama Ütopyacı soruşturma sonsuza kadar devam ettirilebilir –bu konunun yararı da belki burada yatıyor– dikkat çekilmesi gereken daha başka problemler, işaret edilmesi gereken daha başka ikilemler ve "muzafferane" biçimde ortaya konacak daha başka çelişkiler hep olacaktır. Bilinenden bilinmeyene geçiş, Ütopyanın tarafında hayatı yaşanabilir kılmak uğruna, şimdiye kadar icat ettiğimiz her şeyi feda etme, benliğin ve onun başkalarıyla ve doğayla ilişkilerinin sürekli ve varoluşsal dönüşümünün olanakları kadar Ütopyadan duyulan korku üzerinde de ısrarla durdum – bu saydıklarımın hepsi gerçekten de ürkütücü mevzulardır. Öyle ya varoluşunda yeterince konfora sahipsen bir şeyleri neden değiştiresin? ABD halkının önemli bir kesimi için durum tam da budur.

Yine de –ister öznel sıkıntı gibi içsel etmenler ister yoksulluk ve ekolojik felaket gibi dışsal etmenler yüzünden olsun– bu önemli eşiği atlama motivasyonuna sahip olduğumuzu varsayarsak, dedikleri gibi, "tarihin sonu"ndan sonra bizi ne bekliyor? Bu tarihin sonu dedikleri şey, kendi bağlamımıza tercüme edersek, Amerika'nın küresel hegemonyası, serbest piyasa ve onun seçim "demokrasi"sinin temsil sistemi demek ya da Marx'ın –tanımlamaktan

hep itinayla imtina ettiği– bir sosyalizm ya da komünizm biçimini kastederek söylediği gibi, "tarih öncesinin sonu" demek. İşte bütün bunlardan sonra neyle karşılaşacağız?

Bu soruların birçoğu aslında temel soruların bir tekrarıdır: Sözgelimi sendikalar sorunu, bireysel çıkarlarla sistemik çıkarlar arasındaki antagonizmanın tekrarlanışıdır – bu sistem, kapitalizmde, birikim talepleri ve kâr mekanizmalarının korunmasıdır; sosyalizmde ise, benim federalizm dediğim, çeşitli kesimlerin ve katılımcıların kaçınılmaz eşitsizliklerinin uzlaştırılmasının zorunluluğu biçimini alır. Bunların her ikisi de, bir paradoks gibi görünse de, ikili iktidar biçimleridir: Kapitalizmde sendika işçi demokrasisi alanının kendisinin elinde olduğu iddiasındadır, sosyalizmde ise idarenin yerine geçen parti, bireysel talepler karşısında farklı türde bir bütünün çıkarlarını temsil ettiğini iddia eder. Dayanışma'nın zafer kazandığı anda (biraz da Katolik Kilisesinin ittirmesiyle) gerici bir güce dönüşmesinin; Francis Spufford'un muhteşem romanı *Red Plenty*'de partinin yeni büyülü enformasyon sistemini işçilerin taleplerini yerine getirmek için kullanamamasının sebebi buydu.

Fakat bu, felsefi olarak, yani soyut olarak ve yeni tür bir yasayla temelli çözülebilecek bir çatışma değildir. Bu çatışmaların her biri olumsaldır ve ancak özgün tarihsel temellere dayanarak çözülebilirler. Ütopyada antagonizmanın ortadan kalkmayacağı, daha doğrusu sınıf mücadelesinin antagonizmalarının bizzat ontolojinin antagonizmalarına aktarılacağı söylendiğinde kastedilen budur.

Her Ütopyanın belli kültürel itirazlara karşı yazıldığını söylemiştim; görünüşteki düşmanın bıkkınlık ihtimali ve artık herhangi bir çatışmanın yaşanmadığı, her şeyin pastel tonlara büründüğü allanıp pullanmış bir dünya olduğu *An American Utopia* için de bunu söyleyebiliriz. Fakat elbette ve tanımı gereği, her zaman bir kuşak çatışması vardır – herhangi bir Ütopyacı sistemin kendi içinde barındırdığı temel tehlike budur; bunun yanı sıra, sendikalar gibi, ampirik bireysel çıkarlar ile bütünün çıkarları arasındaki gerilime işaret eden meseleler de vardır.

Bunlara bürokrasi meselesini de eklemek gerekir: Bürokrasi nasıl eleştirilir? Sosyalizm hakkındaki tüm olumsuz yargılar nihayetinde bürokrasiye yöneltilen itirazlar değil midir? (Yani terörün kendisi, tutuklamalar, mahkemeler vb. uzun vadede kesinlikle, devlet ve polisin katı bürokrasisine atfedilmeyecek midir?) Fakat "muhalifler" olarak adlandırdıklarımızın da aslında sosyalist muhalifler ve hakiki bir sosyalist kültürün organik parçaları olduklarını başka bir yerde

göstermeye çalışmıştım. Sosyalist nitelendirmesine uygun herhangi bir yazının temel konusu bürokrasi eleştirisidir; sosyalist kültürün eleştirel görevi, tam da sistemin zayıflıkları ve aksaklıklarına dikkat kesilmesidir.

Tüm bunlar, gerek Antonio Gramsci'nin gerek György Lukacs'ın dediği gibi, "*Kapital*'in sonu"yla, başka bir deyişle, bu kitabın ve sunduğu sistem eleştirisinin sonuyla aynı yere çıkıyor. Bana kalırsa, Jean-Paul Sartre da, tarihin bu noktasında (Marx'a göre, tarihöncesinin sonuyla birlikte) Marksizmin yerini artık varoluşçuluğa ve ontolojiye bırakacağını söylerken bunu kastediyordu. Bugüne kadar politik olan ikilemlerin kavgası artık ontolojik düzlemde veriliyor.

Dolayısıyla bireysel ilişkiler ve bunlar arasındaki uyuşmazlıklar kaybolmak şöyle dursun, bireysel yaşamın varoluşsal serüveninin birer parçası haline geliyor. Grup antagonizmalarına gelince, belki de Callenbach haklıdır ve (küresel devletle yeni yollardan bir biçimde bütünleştirildiği koşulda) herhangi bir federalizmin tahayyül etmesi gereken çözümlerden biri, ayrılmaktır. Çeşitli halkların kendi başlarına yaşamak istedikleri söyleniyor: Başka bir yerde göstermeye çalıştığım gibi, günümüz dünya siyasetinin temel sorunlarından biri olan toprak meselelerinden kaynaklanan çatışmalar söz konusu değilse, federalizm içi bir özerklik biçimi tatmin edici (ve uzun vadede muhtemelen kendini feshedecek) bir çözüm sunabilir gibi görünüyor.

Doğayla çatışmaya gelirsek, buradaki paradoks da herhalde şudur: Düşmanın düşman gibi olması isteniyorsa, Doğa öteden beri olduğu gibi, özerk insan ırkının yine baş düşmanı olacaksa, çoktan zehirlenmiş ve güçten düşürülmüş olan bu Doğanın evvela eski haline kavuşturulması, başka bir deyişle, modern insanların onu içine düşürdükleri durumdan kurtarılıp yalnızca bizim varlığımızı sürdürmemize elverişli bir dünya haline getirilmesi gerekiyor. Buradaki paradoks, organik bir bütünlük içindeki doğal bir tür olarak, yarı-özerkleşmemizden, işe bakın ki içinde yalnızca bizim var olabildiğimiz o sistemden bağımsız bir şekilde yaşayabilmemizden kaynaklanıyor. Bu sistemden tamamen özerkleşebilir, ondan tamamen kopabilirdik elbette, ama bu intihar etmek anlamına gelirdi. Bir tür olarak, ayrılıkçılığın bütün dramasını yine oynuyoruz, ama bu sefer bizim için sonu ölüm olacak bir ölçekte.

"Öznenin ölümü"nü (söylene söylene eskimiş o yapısalcı terane) ve Sartre'da bilincin hiçliğini belki de çok fazla vurguladığım doğru. Fakat hâlâ bir Sartrecıyım ve Ütopyaya, komünizme, politikaya –ve muhtemelen ileride, bizzat varoluşa– dair başka yanlış anlamaları düzeltmeye çalışırken hâlâ bu tarafgir-

likle hareket ediyorum. Diğer pek çok şey gibi bu da nihilizmle kolayca karıştırılabilir ya da belki de, içerdiği nihilizmden tanınabilir, demeliyim. Fakat her zaman olduğu gibi, ben yine argümandaki temel bir belirsizliği vurgulamak istiyorum: Yaşamın hiçbir anlamı olmayabilir ya da yaşamın anlamı, tür olarak temel bir işlevimizin olması, ama bu işlevi yerine getirir getirmez bize artık ihtiyaç kalmadığı için eskimiş bir ayakkabı gibi bir kenara atılmamız da olabilir. Benim tek söyleyeceğim ise: Bu anlamsız yaşama anlam veren, biziz ve bunu bizim yerimize Doğanın yapmasına ihtiyacımız yok.

İngilizceden çeviren: Münevver Çelik&Eyüp Eser

Ütopya Sorunu: Kapitalizm, Depresyon ve Temsil

BEVERLEY BEST*

Giriş: Ütopya Sorunu

Kuzeyli tüketim toplumlarında postmodern medya manzarasını popüler tahayyülün bir göstergesi olarak inceleyen herhangi biri, Fredric Jameson'un şu sözünü tekrar etmekten muhtemelen kendini alamayacaktır: Dünyanın sonunu hayal etmek, kapitalizmin sonunu hayal etmekten daha kolaydır.[1] 2008'deki küresel ekonomik kriz, kapitalizmin sonunu ve ona alternatif bir toplumsal düzeni tahayyül etmekten oluşan iki ayaklı bir projeyi sürdürmek zorunda olan radikal aktivistler ve düşünürler açısından, iki yönden bir darbe oldu. Birincisi, maddi zorluklar (işten çıkarmalar, birikimlerin ve ikramiyelerin kaybedilmesi, mülk kayıpları, felç edici miktarlarda borç ve iflaslar, evsizlik, açlık vs.) her yerde çığ gibi büyüdü. İkincisi, antikapitalist "tin"[2] günü yakalamakta, diğer bir deyişle, insanların ilgisini celp edebilecek tahayyüller ve açıklamalar sunmakta, en önemlisi de, arzuyu ateşleyecek, korkuyu yatıştıracak ve dünyada başka türlü yaşamanın mümkün olduğunu hissettirerek insanları böyle bir dünyayı inşa etmek üzere harekete geçirebilecek bir plan ortaya koymakta açıkça başarısız oldu. Peki ama şimdi değilse ne zaman olacak bu? Kapitalizm sonrası bir toplumun belli belirsiz de olsa ufukta görülebilmesi için, bu karı-

* "The Problem of Utopia: Capitalism, Depression and Representation", *Canadian Journal of Communication*, 35 (2010), s. 497-513. Yazarın izniyle *cogito*'nun bu sayısı için Türkçeye çevrilmiştir.

1 Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, New York, NY: Columbia University Press, 1994 (*Zamanın Tohumları*, çev. Onur Gayretli, Monokl Yayınları, 2020).

2 Hegel'in anlamını yenilediği şekilde, yani toplumsal bir kolektiflik anlamında "Tin" (krş. Jameson, *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit* [*Hegel Varyasyonları*]).

şıma hangi başka unsurlar eklenmeli, hangi engeller ortadan kaldırılmalı? Bu son örnekte yaşandığı gibi, bu (ve her) toplumsal krizin örtük de olsa içerdiği fırsatın kaçırılmış olması, toplumsal formasyonun "taşıyıcıları" olan bizlerin "suçu" mu? Neyin mümkün olduğunu, neyi kazanıp neyi kaybedeceğimizi yeterince resmedemediğimiz, anlatamadığımız, kavrayamadığımız için mi? Yoksa bu bizzat, her nasılsa aynı anda hem akışkanlığını yitirmeyip sürekli değişen hem de fazlasıyla dirençli, gizemlileştirici ve kemikleşmiş olan kapitalizmin "suçu" mu?

Bu sorular, öteden beri, Jameson'ın "Ütopya sorunu" olarak tanımladığı, devrim sonrası bir toplumu hayata geçirme sorununa kaynaklık etmiş olan sorulardır.[3] Ütopya sorununun tarihi, bu soruna belki de gelmiş geçmiş en önemli ve etkili müdahaleyi gerçekleştiren Marx olsa da, onun çok öncesine uzanır. Bununla birlikte, Marx'tan sonra, yirminci yüzyılın başından ortasına kadar olan dönemde, ütopya sorunu belirgin biçimde "modernist" bir yönelim de kazandı. "Batılı Marksistler"in (özellikle György Lukács ve Frankfurt Okulu eleştirel kuramcılarının) yapıtlarında bu sorun, "kitleleri derinden etkileyebilecek bir vizyon" ortaya koyabilme sorunu haline geldi.[4] Başka bir deyişle, bir algı ve bir temsil sorunu olarak yeniden tanımlandı; bu durum, ideoloji meselesinin yirminci yüzyıl boyunca gitgide ağırlık kazanmasının bir parçası olarak da pekâlâ düşünülebilir. O zamandan beri ütopya sorunu artık alternatif bir toplum ya da üretim tarzının işleyişine ilişkin tartışmalar değil, alternatif toplum tahayyüllerinin neden toptan sekteye uğradığını ya da en azından yeraltına çekildiği veya neden sadece bilimkurgu gibi, "eğlence" kılığına bürünmüş alegorik biçimler altında ortaya çıkabildiği etrafındaki tartışmalar bağlamında gündeme getiriliyor. Popüler medyadaki anlatıya göre, ekonomik krizin suçlusu birtakım açgözlü, insafsız kapitalistler ve sorumluluklarını yerine getirmeyen ya da bu açgözlü kapitalistlerin maşası olan birtakım sersem politik liderler. Oysa bu durumun daha yeterli bir okumasını yapabilmek için, daha "ideolojik" bir analize, yani hem daha yapısal hem de daha tarihsel bir açıklamaya ihtiyaç var.

Jameson, ütopya sorununun günümüzde aldığı bu son biçimine cevaben, yeni bir estetik yanıt oluşturmak, bilişsel haritalama adını verdiği, toplumsal tahayyülü harekete geçirmenin yeni bir biçimini yaratmak gerektiğini öne

3 Fredric Jameson, "Cognitive Mapping", *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, der. C. Nelson ve L. Grossberg, Urbana & Chicago, IL: University of Illinois Press, 1988, s. 355.
4 *Age*, s. 355.

sürüyor.[5] Bilişsel haritalamayı, postmodern kapitalizm dinamiklerinin bilhassa "yeni bir biçimde mekânsal ve bütünleştirici olan" yanını hedef alan, bilhassa mekânsal ve bütünleştirici bir tahayyül faaliyeti olarak tanımlıyor. Fakat bu işlemin amacı, Marksist gelenek içindeki tüm ütopyacı düşüncelerin amacıyla yine de aynıdır: toplumsal dünyayı, yalnızca kurucu çelişkilerini değil, kapitalizmi kendi ötesine itmek, onu yeni bir üretim tarzının maddesine dönüştürmek için, bu çelişkilerden nasıl bir karşı denge oluşturulabileceğini de açığa çıkaracak şekilde haritalamak. Bilişsel haritalama teması ve daha genel olarak, bu haritalamanın Marksist ütopyacı düşünceyle ortak amacı, buradaki tartışmanın dayanağını oluşturuyor. Daha doğrusu, "kitleleri derinden etkileyebilecek bir tahayyül"ün üretimi anlamında bilişsel haritalamanın bu kadar *zor* olmasının, ileri küresel kapitalizm çağında bu kadar kolayca sekteye uğramasının nedenlerinin neler olabileceği üzerinde durmak istiyorum.

Çağdaş küresel sermaye, dinamiklerinin ve sınırlarının bir haritasını çıkarmak istediğinizde önünüze belirli zorluklar çıkarır. Öyle ki, onun ötesinde neler yaşanabileceğini hayal etmek, kapitalist gelişimin önceki aşamalarına kıyasla bugün artık çok daha çetrefil bir iştir. Bana kalırsa, kapitalizmin bir birikim rejimi kadar belirli bir *temsil* rejimine de işaret ettiği, bir üretim tarzı olduğu kadar belirli bir *algılama* tarzı da olduğu iddiası, bugün geçmişte olduğundan çok daha geçerlidir. Bu elbette yeni bir iddia değil. Gerek Marx gerekse de Batılı Marksistler, kapitalizmin, belli yetileri diğerlerine göre daha fazla geliştiren belirli türde özneler ve daha da önemlisi, dünyada belli bir kolektif algı biçimiyle (örneğin, kolektif özneyi bireylerin bir toplamı gibi tahayyül ederek) var olan belirli türde bir kolektif özne ürettiğini zaten söylemişlerdi. Ben ise buradaki analizimde, bu çalışmaların tümünden beslenmekle birlikte, listeye önemli bir ekleme de yapıyorum. Kapitalist algılama biçiminin kolektif bir temsil yetisini nasıl tutsak kıldığını dile getirebilmek için, Julia Kristeva'nın ruhsal bir durum olarak depresyona dair geliştirdiği modelin bir alegorisinden faydalanıyorum. Kristeva'nın analizinde ruhsal bir durum olarak depresyon, bireysel ruhsal öznede bir temsil işlevinin sekteye uğradığını gösterir. Bu sembolik çöküş, öznenin kayıp arzu nesnesini temsil edememesine işaret eder. Kristeva'nın depresyonun temsil ekonomisine dair anlatısı, ileri kapitalist toplumlarda kolektif öznenin farklı bir algı ve temsil yetisinin nasıl sekteye uğradığının zengin bir alegorisi olarak iş görür.

5 *Age*.

Burada amacım, en başta değindiğim "başarısızlığın", antikapitalist tinin günümüzün devrimci açılımlarını yakalamadaki başarısızlığının *veçhelerini ortaya koymak* sadece. Bu başarısızlığın suçu, çağdaş kapitalist toplumların öznelerine yüklenemez; toplumsal değişimin sorumluluğunun ("biz"den) başka hiçbir yerde aranamayacak olması bunu değiştirmez. Bunun nedenini, adına kapitalizm dediğimiz o sözde nesnel, sürekli hareket halinde olan ve evrim geçiren tarihsel yapı-süreçte aramamız gerekir. Ama bunu yaparken, bu yapının, "bizim" kolektif failliğimizin bir ürünü olduğunu ya da Hegel'in deyimiyle, öznenin üretken faaliyet yoluyla dışsallaştırılmasından başka bir şey olmadığını görüp, fail ile yapı arasındaki o esrarengiz karşıtlığı yeniden diriltmekten de kaçınmamız gerekir. Hegel'in liberal ampiristlerin uzlaşmaz bölünme kavramını küçük düşürmek için önerdiği, özne ile nesne arasındaki özdeşliğin bu şekilde tanınması, Marx'ın tarihsel yabancılaşma durumuna verdiği yanıtın da esasını oluşturur. Marx'ın sonradan daha yapısal bir *fetişleştirme* süreci olarak yeniden şekillendireceği ve anlamlandıracağı yabancılaşma kavramı, öznenin kendi failliğini nesne dünyasının yaratıcı kaynağı olarak tanıyamamasına işaret eder ve bu tanıma gerçekleşmediğinde, bu dünya onu ezecektir de. Hem Hegel hem de Marx'ın bakış açısında meydana gelen bu kayma, "kendinde-kimlik/sınıf"ın "kendi-için-kimlik/sınıf"a dönüşümünün başlatıcısı olur. Bu dönüşüm, Hegel'e göre, dünyanın uygun bir şekilde bilinmesinin; Marx'a göre ise, dünyayı bir *plan* dahilinde, başka bir deyişle kasıtlı ve politik eylemle, daha doğrusu praksisle değiştirmenin bir koşuludur. Marx açısından, tarihi insanlar yapsalar da bunu kendi seçtikleri koşullar altında yapmadıklarını, yani yola "en iyi" niyetlerle çıkıldığında bile bu niyetlerin beklenmedik bir yöne girebileceğini ya da istenmeyen sonuçlara yol açabileceğini kabul etmek, örgütlenme, planlama, tasarlama biçimindeki politik eylemi ya da genel tabiriyle, praksisi boşa düşürmez. "Amaçlılık" kategorisinin kabul edilemez bir sözmerkezciliğin bir belirtisi olduğundan dolayı kenara atılması, bu alandaki teorik çalışmaların önünde bugün ne yazık ki artık bir engel haline geldi. Ben ise buradaki analizde, gözümüzün önündeki tüm o uyarı tabelalarını yok saymadan, amaçlılık kategorisini radikal toplumsal ve kültürel analize yeniden dahil etmenin zamanının çoktan gelmiş olabileceği fikrinden yola çıkıyorum.

Praksis, görünüşteki özne-nesne karşıtlığının aşılmasını, kolektif bir kendisi-için-kimliğin ve "kapitalizmin ötesinde" bir formasyona dair ütopik bir tahayyülün –toplumsal dönüşümün içermesi gereken unsurlardan biri de

budur– dile getirilmesini teşvik eden, kolektif öznedeki belirli bir algı-temsil yetisinden destek alır. Bu algı-temsil yetisinin sekteye uğratılması, Marx'ın fetişleştirme (Lukács'ın ise şeyleştirme) olarak adlandırdığı durumun veçhelerinden biridir. İlerleyen satırlarda amacım, tarihsel etkenlerin belirlediği bu "sekte"nin ve bu durumun, kapitalizmin içsel eğilimlerinden biri olarak, küresel sermaye koşullarında neden bu kadar şiddetlendiğinin bir analizini sunmak.

Kapitalizmin Temsili Ekonomisi

John Steinbeck bir keresinde Büyük Buhran'ın tarihinden bahsederken, Amerika Birleşik Devletleri'nde toplumsal devrimin hiçbir zaman gerçekleşmemiş olmasının nedeninin, yoksulların kendilerini yoksul, sömürülen ya da ezilen olarak değil de, geçici olarak dara düşmüş milyonerler olarak görmeleri olduğunu söyler. Daha geniş bir açıdan bakılırsa, bir halkın toplumsal dünyayı zihinsel olarak nasıl haritaladığı, o halkın ya tahammül gücünde ya da ister ani bir altüst oluşla isterse aşamalı bir evrimle olsun dönüşümünde büyük rol oynar. Batı'da geleneksel (modern öncesi) toplumun görece uzun vadeli istikrarı, anlatılar, açıklamalar, dünya ve kozmos tasvirleri ve bunlar arasındaki dinamik gibi, bir dizi görece istikrarlı toplumsal temsilde ifade bulmuştu. Modern toplumun ortaya çıkışı ise, araştırmacılar tarafından genellikle, dünyanın kolektif bir şekilde (hem düzanlamıyla hem de mecazen) "yeniden haritalanması" olarak, diğer bir deyişle beşeri toplumun ve ötesinin neredeyse her boyutuna dair yeni imgelerin, yeni anlatıların ve yeni açıklamaların toplumsal üretimi olarak resmedilir.

Kapitalizmi, piyasa mübadelesinin (ve bununla uyumlu olan, ücretli emek gibi biçimlerin) bir toplumun kaynaklarının üretimi ve bölüşümünün rastlantısal değil de hâkim tarzı haline geldiği tarihsel süreç olarak düşünürsek, toplumsal dünyayı görmenin, anlamanın ve açıklamanın belirli bir kolektif biçiminin teamülleştirilmesi de bu tarihsel sürecin boyutlarından biridir. Geleneksel toplumda, insanlığın hayatta kalması, toplumu oluşturan insanların tahayyülünde kolektif bir çaba olarak örgütlenir. Kolektiflik kabile, klan, aile, efendi ya da hükümdarın himayesi, Tanrı'nın Krallığı, Büyük Varlık Zinciri gibi çok çeşitli şekillerde örgütlenebilir ve dolayısıyla kavramsallaştırılabilir, ama her durumda, toplumsal anlamın, örgütlenmenin, üretimin ve hayatta kalmanın temel birimi bu kolektiflik olacaktır. Kapitalizmin ortaya çıkışı *zorunlu olarak*, (başka birçok şeyin yanı sıra) kolektif tahayyülün merkezindeki kolektiflik imgesinin yerine, kolektif tahayyülün merkezindeki yeni "modern" birey imgesinin geçirilmesini gerektirir.

Marx, *Kapital*'in 1. cildinde, piyasa mübadelesi faaliyetlerinin tarihte ilk kez, kendisini doğası itibariyle bir başkasına bağlı olarak değil de, birbirinden ve "kökensel" bir kolektiflikten bağımsız olarak algılayabilen insanları nasıl üretebildiğini anlatır. Emek gücünü bir ücret karşılığında mübadele etme faaliyetinin teamül haline gelişi, insanları bir zamanlar yeniden üretimlerinin tek aracı olan feodal (kabilesel, ailesel, komünal, yani açıkça toplumsal olan) bağlardan hem maddi hem de zihinsel olarak kurtarır. Ücret ilişkisi bir üretim tarzı olduğu gibi bir algılama tarzıdır da. Modern özerk birey kategorisinin toplumsal üretimidir: Meta sahipleri birbirlerine "bu elden çıkarılabilir şeylerin özel sahipleri ve böylece birbirlerinden bağımsız kişiler olarak" davranmayı sözsüz bir biçimde kabul ederler.[6] Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da tarif ettikleri, burjuva devriminin o müthiş ve korkunç armağanı işte budur:

> Burjuvazi, yönetimi ele geçirdiği her yerde, tüm feodal, ataerkil ve kırsal ilişkilere son vermiştir. İnsanoğlunu "doğal efendileri"ne bağlı kılan çapraşık feodal bağları acımasızca kesip atmış, insanla insan arasında katıksız çıkardan, katı «nakit ödeme»den başka bir bağ bırakmamıştır. Dinsel azgınlığın, soylu tutkuların, sığ duygusallığın en ulu coşkunluklarını bencil çıkarcılığın buzlu sularında boğmuştur. İnsanoğlunun kişisel değerini değişim değerine dönüştürmüş ve onca kazanılmış, geri alınmaz özgürlüğün yerine o tek, vicdansız özgürlüğü, Serbest Ticareti geçirmiştir.[7]

Piyasa toplumunun istikrara kavuşturulması, adı ekonomi olan, diğerlerinden ayırt edilmiş bu yeni faaliyet alanının yeni öznelerinin (meta sahipleri ve ücretli emekçiler), karşılıklı ilişkilerini, akrabalık ve ahlaki veya dinî yükümlülüklerin aksine, bir "karşılıklı yalıtılmışlık ve yabancılık"[8] ilişkisi olarak algılamayı-anlamayı teamül haline getirmelerini gerektirir. Başka şekillerde adlandırmak da mümkün olmakla birlikte, bunu "özgür işçi"nin algı kipi (ya da ideolojisi) olarak tanımlayabiliriz. Marx'ın ileri sürdüğü gibi, dünya tarihi kolektif tahayyülde gerçekleştirilen bu mühim değişiklik yoluyla cereyan eder: "Sermaye, ancak, üretim ve geçim araçları sahibinin özgür işçiyi piyasada kendi emek

6 Karl Marx, *Capital (Vol. 1)*, New York, NY: Vintage Books, 1976, s. 182 (*Kapital 1. Cilt*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Yayıncılık, 2011).

7 Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Marx-Engels Reader*, der. Robert Tucker, New York, NY: W. W. Norton & Co, 1978, s. 475 (*Komünist Manifesto*, çev. Celâl Üster ve Nur Deriş, Can Yayınları, 19. Baskı, 2019, s. 52; *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, 2013).

8 Marx, *Capital (Vol. 1)*, s. 182 (*Kapital*, s. 95).

gücünün satıcısı olarak karşısında bulduğu durumda doğar; ve bu tek tarihsel koşul, bir dünya tarihini kapsar".[9]

Bununla birlikte, özgür işçinin bu tarihsel süreci –atomlaştırılmış bireyin toplumsal üretimi– aynı zamanda evrensel bir maddi karşılıklı bağımlılığa tekabül eder:

> Bundan dolayı, meta sahiplerimiz, tam da kendilerini özel üreticiler haline getiren işbölümünün, toplumsal üretim sürecini ve onların bu süreç içindeki ilişkilerini kendilerinden bağımsızlaştırdığını ve *kişilerin birbirlerinden bağımsızlıklarının çok yönlü bir nesnel [karşılıklı] bağımlılık sistemiyle tamamlandığını keşfeder*.[10]

Özgür işçinin üretimiyle toplumsal işbölümü süreci –"çok yönlü bir nesnel karşılıklı bağımlılık sistemi"– birbirlerini var eder. Toplumsal işbölümü, her özgür işçinin kendisini coğrafi, zamansal, mekânsal vb. ölçekte katbekat aşan bir üretim sistemine dahil olmasını ve dolayısıyla bu sisteme tümüyle bağımlı hale gelmesini gerektirir:

> [F]aaliyetlerinin evrensel-tarihsel bir faaliyet haline genişlemesiyle tek tek bireylerin giderek daha çok, kendilerine yabancı bir gücün sultası altında köleleştirildikleri de elbette aynı ölçüde ampirik bir olgudur (Bireyler, bu baskıyı evrensel ruh olarak vb. adlandırılan şeyin eziyeti olarak tasavvur etmişlerdir). Giderek devleşen ve sonunda *dünya pazarı* olarak karşılarına çıkan bir güçtür bu.[11]

Marx'a göre dünya pazarı bütünleştirici bir dinamiktir: "Ürünleri için durmadan genişleyen bir pazar gereksinimi, burjuvaziyi yeryüzünün dört bir yanına salar. Burjuvazinin her yerde yuvalanması, her yere yerleşmesi, her yerle bağlantılar kurması gerekir."[12] Bir üretim tarzı olarak dünya pazarı, doğası gereği, yalıtılmış birey kategorisi temelinde örgütlenen kolektif bir tahayyülü bir temsil açmazı karşısında bırakır. Toplumsal işbölümü veya kapitalist üretimin bütünleştirici-merkezsizleştirici gücü, bugün son derece sıradanlaşmış olmakla birlikte, *haritalandırılması* bugün de on dokuzuncu yüzyılın başlarında olduğu kadar *zor* olan bir duruma yol açar. Hatta sermayenin rabıtalarının bugün daha da

9 *Age*, s. 274 (*age*, s.171).
10 *Age*, s. 202 (*age*, s.113), (vurgular bana ait).
11 Marx ve Engels, *The Marx-Engels Reader*, s. 163, (*Komünist Manifesto*, s. 44), (vurgu orijinal metindeki gibidir).
12 *Age*, s. 476 (*age*, s. 53).

karmaşık olduğu, "bireysel özneler olarak, çerçevesi burjuva özel yaşamının halen ayakta duran alanlarından tutun da küresel sermayenin akıl almaz şekilde merkezsizleşmesine kadar değişkenlik gösteren, temelden süreksiz ve çok boyutlu bir dizi gerçeklikler kümesine eklemleniyor" olduğumuz[13] düşünülürse, bunu yapmanın eskisinden bile zor olduğu söylenebilir. Jameson'a göre, toplumsal bütünlüğün sonuçta haritalandırılamıyor oluşu –o bunu "figürasyon sorunları" olarak adlandırıyor– piyasadan tekelci sermayeye –sermayenin "emperyalizm aşaması"na– geçiş gerçekleşene kadar görünür (ya da semptomatik) hale gelmez. Bu geçişle birlikte, sermaye ağları giderek küreselleşir ve "bir bireyin yaşamının fenomenolojik betimlemesi ile bu deneyimin varoluş koşullarının daha uygun yapısal bir modeli" arasındaki olası çelişki daha da abartılı hale gelir.[14] Bugün bazı insanların uluslararası alanda görece daha kolay bir şekilde seyahat edebilmesinde vücut bulan fenomenal deneyim dahi, Kuzey'deki ortalama bir tüketici kahvaltı yaptığında devreye giren, sermayenin küresel devrelerinin mekânsal ve zamansal boyutlarının maddi gerçekliğinin yanından bile geçmez. Deneyimin hakikatinin, kendi fenomenal biçimleriyle –varoluşsal yer ve zamanıyla– herhangi bir benzerliği kalmayalı çok oldu:

> [O] yapısal koordinatlar, doğrudan yaşanmış deneyimler içinde erişilebilir olmaktan çıktı, hatta insanların büyük bir bölümü için bunları kavramsallaştırmak dahi çoğunlukla imkânsızlaştı.
>
> Böylece, bireysel deneyimin sahici olduğunda doğru olamayacağı; aynı içeriğin bilimsel ya da bilişsel modelinin ise doğru olduğunda bireysel deneyimin elinden kaçacağını söyleyebileceğimiz bir durum ortaya çıkıyor. Bu yeni durumun bir sanat yapıtının [ya da toplumsal dünyanın eleştirel açıklamaları-temsilleri veya ütopik tahayyüllerin] önüne felç edici muazzam sorunlar çıkaracağı ortadadır.[15]

Ama bu durum ne ekonominin öznelerinin (yani "bizim") içsel bir algı eksikliğinden mustarip oluşuyla ne de genel olarak insan doğasıyla ilintilidir. Marx'a göre, insan doğası nihayetinde tarihseldir: "Her toplum kendi doğasını inşa eder".[16] Marx'ın *Kapital*'deki analizinde olduğu gibi, Jameson'ın bu öne sürdüğü de *yapısal* bir tarihselci tespittir ve dolayısıyla, belli bir işlevselcilikle

13 *Age*, s. 351.
14 *Age*, s. 349.
15 *Age*, s. 349.
16 Fredric Jameson, "The Politics of Utopia", *New Left Review*, S. 25, 2004, s. 37.

karıştırılması muhtemel olsa da, onun aksine, Marx'ın "eğilim" dediği şeye dayanır. Eğilim mefhumu, çelişkisiz düşünmeye meyilli olanlarda (bir şey A ise aynı zamanda B olamaz) ya da Hegel'in, "istisna, bir kuralı çürütmez, aksine onu kanıtlar" görüşünü benimsemeyenlerde rahatsızlık yaratabilir. Marx eğilimi, sermayenin genelleşmiş ve yaygın olan, ama tam da bu yönüyle, tek bir durumla (mesela tek bir kapitalist girişimle) yeterince kavranması ya da çelişki oluşturması mümkün olmayan ayırt edici bir hareketi olarak tanımlar. Marx'ın sermayede saptadığı eğilimlerden bazıları, özel girişimin genişleme, reel ücretlerin düşme, üretimde makineleşmenin artması ve sermayenin krize doğru sürüklenme eğilimleridir. Her kapitalist girişimin dinamiğini illa bu eğilimler oluşturmayabilir, fakat bu eğilimler yine de çoğu girişimin ayırıcı özelliği olacaktır, öyle ki böyle olmaktan çıktıkları anda, bizler de bilerek ya da bilmeyerek farklı bir üretim tarzını meydana getirmiş olacağız.

Belli bir kolektif algı-temsil yetisinin sekteye uğratılması da kapitalizmin bir eğilimidir. Bu eğilim, mekanik ya da işlevsel bir tepkiden ziyade, Raymond Williams'ın bahsettiği anlamda bir his yapısıdır, öyle ki bu yapıda, toplumun tarihsel olarak belirli bir şekilde örgütlenmesinin sonucunda, bizim örneğimizde kolektif tahayyül üzerine olmak üzere, sınırlar konur ve baskı uygulanır. Sözgelimi, tam istihdamın popüler bir anlatıya dönüştürülmesine hangi sınırlar engel olur? Yakın tarihte mali desteklerle kurtarılan bankaların, batan otomobil ve sigorta sektörlerinin kamulaştırılmasına dönük yaygın talep hangi baskılarla durdurulur? Kitleler sokaklarda bu sektörlerin batmasına izin verilmesini –rekabetçi-bireyci bir piyasa ideolojisiyle tamamen uyumlu bir görüş– talep ettiler, oysa bunlar üstünde toplumsal bir denetimin tesis edilmesi fikri bu kitlelerce hiç göz önünde bulundurulmadı: popüler tahayyülün toplumsal dönüşüm için gereken gerçek, maddi koşulların önemli ölçüde gerisinde kaldığı çarpıcı bir örnek. İşin doğrusu ben, Küresel Kuzey'de toplumsal değişimin önündeki en inatçı engelin, "kapitalizmin ötesinde" bir toplumun nasıl inşa edileceği konusunda bir toplumsal-teknik bilgi birikiminin eksikliği değil, en temel maddi ihtiyaçları statüko tarafından görmezden gelinen insanlarda bile, bu değişime dönük genel bir arzunun bulunmayışı olduğunu ileri sürüyorum. Dallas Smythe'ın *Dependency Road* kitabındaki gözlemi bence hâlâ geçerli: "Tahakküm altındaki bir sınıf, ancak önce devrimi destekleyecek bir kamuoyu yaratırsa bu devrimde başarılı olabilir".[17] Smythe aynı metninde şunu da

17 Dallas W. Smythe, *Dependency Road: Communications, Capitalism, Consciousness, and Canada*, Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation, 1981, s. 271.

söyler: "Popüler bilinç hangi yeni politik yönelimleri benimserse benimsesin … bu gerçekleştiği anda, kitle iletişim araçları, ardından gelişecek olan mücadelede merkezi ve hayati bir rol oynayacaktır".[18] Bu eskiden nasıl geçerliyse, günümüzün internet çağında da aynen geçerli.

Jameson ütopyacı bir temsil yetisinin sekteye uğramasını, tarihin gücünü kaybetmesi ya da genel bir tarihsel duyarlılığın zayıflamasıyla da ayırt edilen, (ileri kapitalizmin ideolojik ya da kültürel biçimi olan) daha genel postmodern durumun bir semptomu ("teşhis ve daha etkili bir tedavi" gerektiren bir semptom!) olarak görür.[19] Jameson'a göre, "kapitalizmin ötesini" hayal etme gücünden yoksunluğa, kolektif tarih duygusunun zayıflaması eşlik eder. Bu yetinin canlandırılması toplumsal değişimi garanti etmeyecek olsa bile, toplumsal değişimin bu yeti olmadan gerçekleşebileceğini hayal etmek zor:

> [P]ostmoderliğin ayırıcı özelliklerinden biri olarak, tarih duygusunun ve tarihsel fark tahayyülünün zayıflaması, bir paradoks gibi görünse de, ütopya dediğimiz, tüm tarihin ötesindeki (ya da tarihin sonundan sonraki) o yerin kaybıyla iç içe geçer. Üstelik ne kadar cılız bir şekilde olursa olsun yalnızca ütopya fikrinin diri tutabileceği sistematik bir başkalık, alternatif bir toplum kavrayışı olmadan, bugün radikal bir politik programı tahayyül etmek yeterince zordur. Bu, şüphesiz, ütopyanın kendisini yeniden canlandırmayı başarsak bile, küreselleşme çağında yeni ve etkili bir pratik politikanın ana hatlarının anında görünür hale geleceği anlamına gelmez; ütopya olmadan buna asla ulaşamayacağımıza işaret eder sadece.[20]

Jameson'ın öne sürdüğü gibi, madem ütopyacı algı yetisinin sekteye uğramasını, kolektif tarih duygusunun zayıflaması olarak düşünebiliyoruz, o zaman bunu, Althusser'deki gibi,[21] üstbelirlenmiş nedensel bir yapı ya da canlı-hareket eden bir sistemin birbirinden ayrı olan çeşitli uğraklarının temeldeki karşılıklı bağlantılılığı anlamında, "bütünlük" duygusunun zayıflaması olarak da düşünebiliriz. Bütünlük kavramı, 1980'lerin eleştirel teorisinde yaşanan yorumlama-sonrası dönemeçte bir kenara atılmasından sonra, yeniden "ayağa kalkmayı" büyük ölçüde başaramadı. Hegelci bütünlük kategorisini kendine mal eden Marx'ta, bu kategori organik bir sistem ya da yapının çeşitli unsurla-

18 Smythe, *Dependency Road: Communications, Capitalism, Consciousness, and Canada*, s. 286.
19 Jameson, "The Politics of Utopia", s. 36.
20 *Age*, s. 36.
21 Louis Althusser, *For Marx*, Middlesex, BK, & Victoria, Avustralya: Penguin Books, 1969 (*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, 2015).

rının karşılıklı ilişkisine işaret eder. Marx bu kavramı, sermayenin tarihsel ve toplumsal sürecinin hareketinin, nasıl olup da ancak ifade biçimlerinin *heterojenliği* yoluyla ilerleyebileceğini anlamak için kullanır. Gelgelelim, özellikle 1980'lerden itibaren, bütünlük, bir birleştirme ve homojenleştirme kategorisi şeklinde yanlış yorumlandı ve "evrenselleştirici bir büyük anlatı" olarak reddedildi. Fakat bu ret çok talihsiz ve zamansız oldu, zira sermayenin, bambaşka biçimleri arasındaki dolayım kanallarının görülmemiş ölçüde karmaşıklaşıp soyutlaştığı müzminleşen küresel yapılanması ışığında bakılırsa, bu kategori, kapitalizmin yeniden üretim hareketinin gizeminden arındırılması bakımından artık her zamankinden daha büyük bir önem taşıyor. *Bütünleştirici* bir haritalama yetisinin sekteye uğraması, kapitalizmde öznelerin parçalı ya da atomlaştırılmış toplumsal haritalar çizme eğiliminde ifade buluyor ve bu eğilim, sermayenin mevcut küresel yapılanışıyla birlikte daha da şiddetleniyor. O halde biz de, bunun aksine, toplumsal dünyanın temeldeki karşılıklı bağlantılılığının bütüncül duygusunu kapitalizmin kayıp nesnesi olarak tanımlayabiliriz.

Kapitalizmin Kayıp Nesnesi

Marx'ın ardından bu tema, Batılı Marksistlerin yapıtlarında çok daha açık hale geldi: Sermayenin eğilimi, "büyük resmi" örtmeye, içsel sistematikliği ve doğasının hareketli bir süreç olarak daha isabetli bir şekilde tasvir edilmesini perdelemeye yarayan, kendisinin parçalı (veya *soyutlanmış*) temsillerini üretmektir. Başka bir deyişle, toplumsal dünyanın çeşitli uğraklarının kompartmanlaştırılmış temsillerini teşvik eden belirli bir görüş açısının temayül haline getirilmesi, sermayenin ideolojik formasyonlarından, "sınır koyma ve baskı uygulama" yollarından biridir. Dolayısıyla, bu algı tarzına karşı koyacak –tabiri caizse, akıntıya karşı yüzecek– ütopyacı bir çalışma, kapitalizmin çeşitli uğrakları arasındaki, görünüşte ayrık ve atomlaştırılmış olan toplumsal üretim sahaları arasındaki karşılıklı bağlantıları açıkça haritalandıran bir çalışma olmalıdır. Bu sahalara ister ekonomi, kültür ya da politika diyelim, ister daha "uzmanlaşmış" (yani daha soyutlanmış ve "şeyleşmiş") isimler verelim –devlet, sivil toplum, medya, kamusal alan, hükümet, sağlık hizmetleri, ordu, eğitim, sanat, bilim, teknoloji, aile vs. gibi– bunların üretim tarzı içindeki karmaşık dolayımlarının haritasını çıkarmak, "kapitalizmin ötesi"ni ortaya koyma projesinin temel bir boyutudur. Marx için, kendinde-sınıf bakış açısından kendisi-için-sınıf bakış açısına doğru ilerlemek, algı tarzındaki bu kolektif değişikliği tanımlamanın bir yoludur. Lukács'a göre de, proletaryanın devrimci potansiyeli, "sınıf bilinci" adını verdiği potansiyel bir

sistematik algı tarzıyla ilişkilidir: "Pratikteki gerçek sınıf bilincinin üstün gücü, aslında ekonomik süreci bütününden ayıran semptomların ardında, bu sürecin altında yatan bütüncül toplumsal sistemin birliğini görmeye dayanır. Ancak kapitalizm çağında bu bütüncül sistemin dış olgularda doğrudan görünür hale gelmesi mümkün değildir".[22] Bireylere *bireysel olmadıklarının* –esasen kolektif olan yönelimlerinin- hissini veren temsil türlerine (ya da toplumsal dünyaya dair açıklamalara) "bütünleştirici" temsiller diyebiliriz. O "eski moda" bütünleştirici temsil stratejisi figürünü burada yine kasıtlı olarak hatırlatıyorum. Bütünleştirici temsil pratiği mefhum kavramı, son derece üretken bir çelişkinin izini taşır, zira bu pratik, nesnenin somut boyutlarının (yani dolayımlanmış, ilişkisel ya da *olumsuz* boyutlarının) açığa çıkarılmasına olanak tanıyan bir soyutlama pratiğidir. Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* eserinde ısrarla işaret ettiği gibi, bütünleştirici temsil stratejisinin bir diğer adı da *diyalektik* düşüncedir. Adorno'nun, daha sonra da Althusser'in yeniden adlandırma stratejilerine konu olan bu düşünce, bugün bizim "teori" demeyi âdet haline getirdiğimiz şeydir de.

Peki ama kapitalizm neden *zorunlu olarak* kendisinin parçalı temsillerini üretiyor? Marx'ın *Kapital* ve *Grundrisse*'deki analizlerine göre, sermayenin on dokuzuncu yüzyılda elde ettiği hegemonyanın tarihsel koşullarından biri, genel olarak, yaşamı sürdürmenin maddi araçlarının üretim ve bölüşümü üzerindeki (dini bağlar, feodal yükümlülükler veya mutlakıyet imtiyazları temelinde kurulan) zora dayalı doğrudan kontrolün yerini, biçimsel olan, dolayısıyla da zora dayanmayan bir toplumsal mekanizma olarak piyasa mübadelesine bırakmış görünmesidir. Başka bir deyişle, piyasalar, bugün *politika* adını verdiğimiz şeyin toplumsal üretim sürecinin dışına atıldığını gösterir. Marx'a göre, kapitalizmin doğası gereği sömürüye dayalı bir hareket olduğu gerçeği -sermaye, tanımı gereği, proletaryanın artı emeğinin ürettiği değere burjuvazinin özel olarak el koymasıdır- sermayenin temel dinamiği ile onun *zorunlu*, kendi kendini meşrulaştıran görünümü arasındaki kurucu bir çelişkiye işaret eder. Daha güncel bir kuramsal dille söylersek, "mübadele eşitliği, sınıf sömürüsünün üzerine işlenir".[23]

Bu demektir ki, kapitalizmin sistematik olarak yeniden üretilebilmesi için politikanın, piyasa faaliyetinin (üretmek, satın almak, satmak vs.) "özel" ala-

22 Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1971, s. 74 (*Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 1998, s. 146-147, çeviri değiştirilmiştir).
23 Madra'dan aktaran: Ken Byrne ve Stephen Healy, "Cooperative Subjects: Toward a Post-Fantasmatic Enjoyment of the Economy", *Rethinking Marxism*, 18(2), 2006, s. 256.

nından tamamen ayrı ve farklı bir faaliyet alanı gibi görünmesi gerekir. Piyasa faaliyetinin bu müstakil alanının (veya "sivil toplum"un) ortaya çıkması, aynı anda, özerk bir politik faaliyet alanı olarak devleti var eder. Marx'ın "devletin soyutlanması" dediği şey, devletin sivil toplumdan böyle özerk bir görünüm kazanması, gerek ekonominin denetleyicisi olarak gerekse ücret sözleşmesinin serbestçe etkileşime giren, birbirine kayıtsız faillerinin rastlantısal karşılıklılığının müzakere edildiği arena olarak hegemonik bir kimliğe bürünmesi sürecidir. Devletin ayrı ve özerk bir görünüm kazanması, onun özünde sermaye ilişkilerinin bir ifadesi, sermayenin destekleyici ve istikrar sağlayan bir mekanizma biçimindeki bir devamı olma niteliğiyle çelişki oluşturur. Devlet ve sivil toplum aynı tarihsel sürecin ifadeleri olsa da, kapitalizm bu ikisinin atomlaşmasının görece istikrarlı ve kolektif bir şekilde (yanlış) tanınmasını gerektirir. Piyasa mübadelesinin bütünleştirici hareketi (metalaştırma), geleneksel toplumsal üretim biçimleri ve alanlarının daha çoğunu kendi yörüngesine çektikçe, özerkleşmiş türlü faaliyet, (kolektif ve bireysel) kimlikleşme ve üretim (maddi ve sembolik) alanlarının -din, sanat, kamusal eğitim, aile vs. gibi- esasen bir toplamından ibaret olan toplumsal bir dünya görüntüsü yaratmaya devam eder. Lukács da aynı noktaya değinir:

> [Kapitalist toplumun gelişiminde] ekonominin türlü yönleri öyle genişler ve yoğunlaşır ki "bütünlük" şimdi daha sıkı ve daha sağlam örülmüştür. … Bu sistemin nesnel yapısının bir sonucu olarak … kapitalizmin dış yüzü, hepsi de bağımsızlaşma eğilimi gösteren bir dizi unsura "ayrışmış" gibi görünür. Kuşkusuz bunun, söz konusu toplumda yaşayan insanların bilincinde de bir yansıması olmalıdır. …[24]

Kapitalizmin temel çelişkilerinden biri, kendini, özünde olduğunun tam aksi biçimde temsil etmesi gereken bir toplumsal süreç olmasıdır. Marx'ın kapitalizmin özü ile zorunlu görünümleri arasında işaret ettiği ayrım, özne ile nesne arasındaki çelişkiyi askıya alarak kapitalist toplumsal ilişkilerin aşılmasını geciktirir. Dolayısıyla kapitalizmin entegre ve tarihsel bir yapı –faillerinin kendi emeğinin ve faaliyetlerinin ürünü (sürekliliği, uzantısı)– şeklindeki yaygın algısı, sermayenin özgül tarihsel bağlamı içinde bir "kayıp nesne" olarak tanımlanabilir. Bu kayıp nesnenin yaygın bir biçimde geri kazanılması ise, her devrimci projenin zorunlu unsurlarından biri olacaktır.

24 Georg Lukács, "Realism in the Balance", *Aesthetics and Politics*, çev. ve ed. Ronald Taylor, Londra, BK, & New York, NY: Verso, 1977, s. 31-32.

Julia Kristeva'da Depresyonun Temsil Ekonomisi

Entegre toplumsal bütünlüğü, küresel kapitalizmin sürekli uzayan gelişimi esnasında kolektif tahayyülün giderek daha çok yitirdiği –tıpkı Althusser'in "namevcut neden"i gibi yalnızca etkisinden tanınabilen– bir nesne olarak düşünürsek, Julia Kristeva'nın ruhsal bir durum olarak depresyonda kayıp nesnenin oynadığı role dair anlatısını da kapitalizmde kolektif temsil yetisinin sekteye uğramasına ilişkin kullanışlı bir alegori olarak değerlendirebiliriz.

Bazı psikanalitik anlatılarda ruhsal gelişim, temel olay olarak "kayıp nesne"nin etrafında yapılandırılmıştır; Kristeva'da bu olay, annenin bir arzu nesnesi olarak kaybıdır. Kristeva, *Kara Güneş: Depresyon ve Melankoli* kitabında ruhsal bir durum olarak depresyonu, öznenin belirli bir "nesne kaybına tahammülsüzlüğü" olarak nitelendirir; burada gösteren, öznenin sonraki geri çekilme halini çözmede başarısız olmuştur. Başka bir deyişle, bu depresif durumda, gösteren, kayıp nesneyi simgesel olarak geri kazandırma görevini yerine getiremez. Kristeva, normal ruhsal olgunlaşmanın, bu kaybı –bu ilk terk edilme deneyimini– *simgesel* faaliyet, dil gelişimi süreci ve temsil pratikleri yoluyla çözme ya da olumsuzlamayı içerdiğini öne sürer. Özne orijinal kayıp nesneyi geri kazanmasa da onu simgesel olarak kavrayabilir ya da anlamlandırabilir, böylece ruhsal gelişimini normal bir şekilde sürdürebilir. Kristeva'ya göre depresyon, anne nesnesinin bu en baştaki kaybını hangi nedenle olursa olsun bilhassa travmatik bir biçimde yaşayan, buna tahammül edemeyen, sonra da bunu inkâr eden, böylece yas sürecini engelleyerek, nesnenin simgesel olarak geri kazanılmasını erteleyen öznelerin bir ruhsal durumudur. Kristeva depresyonu, "simgeleri tanıyamama" [*asymbolia*] ya da temsil işlevinin, öznenin kayıp nesneyi telafi etmek için dili kullanma yetisinin çöküşü olarak tarif eder ve bu çöküş geri çekilme ve eylemsizlikle sonuçlanır.

Kristeva'nın simgeyi tanıyamama durumuna dair açıklamasını, küresel kapitalizmde kolektif öznenin durumunun bir alegorisi olarak da düşünebiliriz. Kristeva'nın depresif öznesi gibi kolektif özne de anlamlandırma işlevinin, toplumsal dünyayı bütünlüklü bir şekilde temsil ve ifade etme olanağının çöküşüyle karşı karşıya kalır. Bu temsil işlevinin sekteye uğramasına kamusal faaliyetlerden geri çekilme, örgütlü kolektif eylemliliğe engel olma, yaygın bir dilsizlik, akıl almaz, haritalanamaz ve baskıcı bir nesnellik karşısında hissedilen güçsüzlük ve felç duygusu eşlik eder. Üstelik bu nesnellik o kadar basmakalıplaşmıştır ki baskıcı olarak değil de "günlük yaşam"ın bir parçası gibi görülür. Kristeva'nın depresif ruhsal durum modelinde, öznenin anlamlan-

dırma kapasitesinin sekteye uğraması kendisini "psikomotor gerileme" ya da "dil geriliği" olarak gösterir – öznenin konuşması ya da dil faaliyeti gerçekten yavaşlar ve biter.[25] Depresif kişinin konuşması yavaşlar, tekdüzeleşir ve aynı şeyleri tekrarlayıp durur: "Cümleleri kesintiye uğrar, tükenir, sonunda tamamen kesilir. Sözcük öbekleri bile… oluşturamaz".[26]

Kapitalizmde kolektif özneyi alegorileştirirken, dil geriliği fikri iki açıdan önem kazanıyor. Birincisi, Kristeva dil geriliğinin çarpık bir zaman algısına yol açtığını savunuyor. Ona göre, "içinde yaşadığımız zaman söylemimizin zamanı olduğu" için, özne zamansal bir süreklilik duygusu, bir önce ve sonra hissi ya da "bir geçmişten [gelecekteki] bir amaca doğru" bir hareket duygusu geliştirmez.[27] Öznenin zaman algısı, daha ziyade, onu geçmişe (nostaljik, durağan bir geçmişe) saplayan ve gelecek perspektifinin oluşmasına engel olan bir dizi parça parça andan ibaret hale gelir.[28] Kristeva, kayıp nesnenin, bu nedenle, bir yer ya da şey değil, belirli bir *zaman* duygusu ve deneyimi olduğunu savunur.[29] Öznenin bölük pörçük zaman duygusuna, anlamlandırma yetisinin çökmesi eşlik eder. Bu durum, kolektif öznenin kapitalizmdeki durumunu anımsatır: Toplumsal bütünlüğü algılama, resmetme, temsil etme kapasitesinin çöküşü, aynı zamanda *tarihsel* duyarlılığın –tarihsel sürekliliği, diğer bir deyişle, geçmiş, bugün ve gelecekte olabilecek olan arasındaki mecburi bağlantıyı algılayıp temsil etme yeteneğinin– yaygın şekilde ve kolektif olarak dibe batırılışının resmidir.

Daha önce de belirttiğim gibi, Jameson'a göre postmodernizm söylemleri –yirminci yüzyılın sonu kapitalizminin semptomatik ifadeleri– tarih kategorisini gitgide dibe iter. Bunun sonucunda, tarih estetik ve kavramsal olarak bir dizi senkronik âna indirgenir, geçmiş "muazzam bir imgeler koleksiyonu, çok parçalı bir fotoğrafik simülakruma" dönüştürülür ve nihayet, Guy Debord'un "her türlü tarihsellikten yoksun bırakılmış, kendi varsayımsal geçmişi bir dizi yavan gösteriden biraz fazlası olan bir toplum" vizyonu gerçek olur.[30] Postmo-

25 Julia Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia*, New York, NY: Columbia University Press, 1989, s. 33 (*Kara Güneş: Depresyon ve Melankoli*, çev. Nesrin Demiryontan, Bağlam Yayıncılık, 2009, s. 46).
26 *Age*, s. 34 (*age*, s. 46, çeviri değiştirilmiştir).
27 *Age*, s. 60 (*age*, s. 76-77).
28 *Age*, s. 61 (*age*, s. 77).
29 *Age*, s. 61 (*age*, s. 77).
30 Fredric Jameson, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, S. 146, 1984, s. 66 (*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Cem Gönenç, Alfa Basım Yayım, 2018, s. 41).

dernizm içinde tarih *imgeci* bir hal alır; Kristeva'nın deyişiyle "bir dizi parça parça an" haline gelir. Postmodern çağda, tarihin maddi bir güç şeklindeki popüler algısının tahliye edilmesinin bir göstergesi olarak, tarihsel imgelerin çoğalışına, tarihi nesilden nesile aktarılan bir toplumsal ilişkiler kümesi, bir süreklilik olarak temsil etmeye *–kategorik olarak, kavramaya–* dönük yaygın ve kolektif yetimizin zayıflaması eşlik eder. Kristeva'nın depresyonun ruhsal hareketini tasvir etme biçimi, Jameson'ın tarih duygusu, geç kapitalizmin kültürel (yani estetik, ideolojik, felsefi vs.) biçimlerinin dibine gömüldüğünde olanları tasvir etme biçimiyle çarpıcı bir benzerlik taşır:

> [B]u büyüleyici estetik tarzın kendisi, tarihselliğimizin, tarihi etkin bir şekilde deneyimleme olasılığımızın azalmasının ayrıntılı bir belirtisi olarak ortaya çıkmıştır. O halde bunun şimdiki zamanın bu garip karartılmasını kendi formel gücüyle ürettiği değil, yalnızca ... kendi güncel deneyimimizin temsillerini biçimlendirmekten gitgide aciz hale gelir göründüğümüz bir durumun kötülüğünü gösterdiği söylenebilir.[31]

İkincisi, Kristeva'nın dil geriliğinin depresif öznede "öğrenilmiş çaresizlik"le sonuçlandığını öne sürmesi, kapitalizmde kolektif öznenin kendini faillikten yoksun olarak algılamasının bir alışkanlığa dönüşmesini anımsatır. Kristeva öğrenilmiş çaresizliği şu şekilde tarif eder: "Tüm çıkışlar kapatıldığında, hayvanlar kadar insanlar da kaçmak ya da savaşmak yerine geri çekilmeyi öğrenirler. Dolayısıyla, depresif olarak adlandırılabilecek yavaşlama ya da eylemsizlik, çıkışsız bir duruma ya da kaçınılmaz şoklara karşı öğrenilmiş bir savunma tepkisi oluşturur".[32] Kapitalist üretim tarzı da, toplumsal öznede benzer bir gerilemeye ve gelişimin durmasına sebep olur.[33] Kristeva'nın depresif öznesi ile kapitalizmdeki toplumsal özne arasında "duygu" kavramı açısından da bir analoji kurulabilir. Kristeva şöyle der: "Dile inancı olmayan depresif kişi duygusal biridir, kuşkusuz yaralı ama duygunun tutsağı. Duygu onun ilgi alanıdır".[34] Bertolt Brecht, burjuvazinin karmaşık, tarihsel düşüncenin kendisinin kapitalist toplumdaki çıkarları açısından nasıl bir tehlike

31 Jameson, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", s. 68 (2018, s. 44).
32 Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia*, s. 34 (*Kara Güneş*, s. 49).
33 Bireysel ruh düzeyinde alınan bu duygu kavramı ile Negri ve Hardt'ın İmparatorluk (2000 [2001]) kitabında, çağdaş tarihsel konjonktürde üretimin "duygulanımsal emeğin" hâkimiyetiyle ayırt edildiği yönündeki tespitleri arasında tarihsel bir bağlantı kurulabilir. Bu argümanı *Rethinking Marxism* içinde yayımlanan, "'Fredric Jameson, Notwithstanding': The Dialectic of Affect" (Best, 2011) adlı makalemde inceledim.
34 Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia*, s. 14 (*Kara Güneş*, s. 25, çeviri değiştirilmiştir).

oluşturduğunu hissedip bu tehlike duygusunu içselleştirdiğini ileri sürer. Bu potansiyel tehlike, karmaşık ve tarihsel düşüncenin kolektif bir şekilde dibe gömülerek, tehdit edici olmaktan çıkarılmasında karşılık bulur: "Burjuvazi, düşünmenin zevklerinin ekonomik çıkarları açısından dolaysız riskler getirecek gibi olduğu bir dönemde katıksız entelektüel çabalarını tasfiye etmeye mecbur kaldı. Düşüncenin tamamıyla kapatılamadığı yerde, gitgide mutfak işi haline geldi. Klasikler hâlâ kullanılıyordu, ama gitgide daha çok mutfağa özgü bir kullanımdı bu".[35] Jameson'ın Brecht üzerine yorumu da, belirli bir sosyoekonomik bağlam ile belli bir öznel ekonomi tipi arasındaki ilişkiyi haritalama çabasıdır:

> Burada peşinen bir sansür değil, gerçek düşüncenin kendini içgüdüsel olarak baskılaması vardır; insanın ona suçluluk duygusundan başka bir şey vaat etmeyen ya da yaşamını değiştirmeye çağıran tatsız gerçeklere ve eylem fikirlerine götürebilecek şeylerden bilerek uzaklaşmasıdır burada söz konusu olan. Bu, bana kalırsa, "vülger Marksist" bir analiz değildir. ... Tam tersine, Freud'un Fare Adam adını verdiği, kendi varoluşunun istenmeyen ve dolayısıyla bilinçdışı gerçeklikleriyle sırf yüzleşmemek için kendisini aptallaştırmak zorunda kalan, düşünmekten alıkoyan hastası hakkındaki görüşüyle bağlantılı gibi görünür. Günümüzün tüketim toplumu da, Amerika Birleşik Devletleri'nde ve giderek her yerde, iş gelip de sosyoekonomik sisteminin nihai sonuçları hakkında düşünmeye dayandığında, benzer bir açmaz ve engelle karşı karşıya kalır ve elbette, klasiklerini mutfakla oyalanmanın çok daha ince düşünülmüş biçimlerine kurban vermiştir.[36]

Geç Kapitalizmin Toplumsal Patolojileri

Kristeva birey ruhsal özneye odaklanmakla birlikte, analizinin toplumsal özne için de önem taşıdığını öne sürer. Toplumsal düzeydeki depresif "semptomlara" dair gözlemlerinden hareketle, toplumlarda da, Holokost, Hiroşima, Dünya Savaşları gibi büyük ve şiddetli toplumsal travmalara bir tepki olarak, düşünce, konuşma ve temsil krizlerinin ortaya çıktığını savunur. Ona göre, "Bu canavarca ve acı verici manzaraların bozduğu şey, algılama ve temsil aygıtlarımızdır. Sanki aşırı güçlü bir dalga tarafından aşılmış ya da yıkılmışlar gibi,

35 Brecht'ten aktaran: Fredric Jameson, *Brecht and Method*, Londra, BK, & New York, NY: Verso, 1998, s. 37 (*Brecht ve Yöntem*, çev. Gül Çağalı Güven, Habitus Kitap, 2013, s. 60).
36 Jameson, *Brecht and Method*, s. 37 (*Brecht ve Yöntem*, s. 60, çeviri değiştirilmiştir).

simgesel araçlarımızın içi oyulur, neredeyse hiçleşir, donakalırlar".[37] Böyle travmalar kolektif bir "mantıkdışılık ve sessizlik"le ve bir kıyamet retoriğiyle sonuçlanır; bu retorik "karşıt gibi görünmelerine rağmen aslında birbirlerini tamamlayan iki uç biçimde sürdürülür: imgelerin bollaşması ve sözün zapt edilmesiyle."[38] Çağdaş tüketimci-kapitalist toplumlar Kristeva'nın bu analizini doğrular gibidir: Anlamlandırma krizi –toplumsal dünyanın karmaşıklığını ve tarihsel boyutlarını yaygın ve kolektif bir biçimde temsil etme yetimizdeki çöküş– ile kamusal alanda imgelerin –Guy Debord'un da teşhis ettiği üzere, mükemmel ve ideal meta rolünü üstlenen imgelerin– çoğalarak baskın hale gelmesi el ele gider. İmgenin imtiyazı, postmodern kapitalizmin ayırıcı bir niteliği ve belirtisidir.

Kristeva'nın argümanı, postmodern kapitalizmin de semptomatik bir kolektif depresif psikopatolojisi olabileceğini düşündürür. Peki ama birey ile kolektiflik arasındaki alışıldık kavramsal ayrıma itibar etmezsek ne olur? Ya bireysel özne ile toplumsal özne arasında böyle kolayca konuluveren bu ayrım, hâkim burjuva algılama tarzının ürettiği şeyleştirmelerden biriyse sadece? Şayet böyleyse, "birey" dediğimiz şey, biricik bir ruh, fizyoloji, kişilik, mizaç, tarih vs. olduğu kadar daha büyük toplumsal, kültürel ve tarihsel süreçlerin de bir ifadesidir; "bireysel psikopatolojiler" ise, kişisel bir travmatik anlatının ifadesi olduğu kadar toplumsal koşulların bir tezahürüdür. Öyleyse, bireysel patoloji ile kolektiflik kipi arasındaki net ayrıma dayalı daha alışıldık ve şeyleşmiş anlayışın yerine, bunlar arasında dolayımlı bir sürekliliğin farkındalığını koymamız gerekir. David Michael Levin de "Clinical Stories: A Modern Self in the Fury of Being" adlı çalışmasında bu kavramsal yoldan ilerler. Levin, bireysel depresif patoloji ile modern kolektif öznenin "normallik" kipi arasındaki farkın, bir doğa farkından ziyade bir derece farkı olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, bireysel bir psikopatoloji, daha geniş kolektiflik içindeki daha yaygın ve genelleşmiş bir eğilimin aşırı ya da yoğunlaşmış bir biçimi olarak düşünülmelidir:

> İşin aslı, bireysel "psikopatoloji" olarak adlandırdığımız ve öyleymiş gibi muamele ettiğimiz her şey, hepimizin bireysel yapımıza ve karakterimize bağlı olarak parçası olduğu kolektif bir ıstırabın daha uç bir biçiminden ibarettir. "Normal" dediğimiz, olsa olsa üstün gelip egemen olandır sadece; ancak bu neticede kolektif bir sanrı, kolektif bir delilik olabilir. Tam da bu yüzden, yalnızca nispeten az sayıda talihsiz insanla ya

37 Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia*, s. 223 (*Kara Güneş*, s. 265).
38 *Age*, s. 222 (*age*, s. 266).

da "vaka"yla değil, aynı zamanda, tam da diyalektik bir açıdan olması gerektiği gibi, toplumsal örgütlenme biçimlerimiz ve bunların tarihsel kültürüyle de ilgileniyoruz.[39]

Levin'in analizi, *Pathologies of the Modern Self: Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia, and Depression* adlı bir antoloji içinde yer alır. Bu antolojideki incelemeler, katkıda bulunanların öne sürdüğü üzere, çağdaş toplumda bu psikopatolojilerin gitgide yaygınlaşmasını (kimileri "salgın" terimini kullanıyor) bir bağlama oturtur. Levin, bilhassa, bu patolojiler ile modernite sürecinin kendisi arasında diyalektik bir dolayım ilişkisi olduğunu varsayıyor ve Batılı toplumlarda bir tür duygu yapısı oluşturan (ve kendini kolektif bir narsisizm ve bir klinik depresyon salgını olarak gösteren) yaygın bir nihilizmin, modernliğin ilk dönemindeki hümanizmin ve bununla çakışan sekülerleşmenin diyalektik bir terse çevrimi olarak tezahür ettiğini öne sürüyor:

Bu kitapta incelenen üç patoloji biçiminin [depresyon, narsisizm ve şizofreni], tarihsel olarak, habis bir epidemiyolojik döngü içinde birbirine bağlı olduğunu iddia ediyorum. Batı kültürünün ortaçağ geçmişinden kopup sağlıklı bir kendini olumlama güneşinin tadını çıkardığı modernitenin o görkemli ilk aşamasından sonra, "aşırı" bir gurur ve kültürel bir narsisizmle, insan Tanrı katına yükseltildi. Bu yeni ruh birçok açıdan iyi olmasına iyiydi, fakat bu şişinmenin nihayetinde büründüğü tarihsel biçimler, gururumuzu yavaş yavaş yaralamaya başladı ve yaygın bir kolektif depresyonun kök saldığı toplumsal ve kültürel koşullar yarattı. Bu koşullar karşısındaki kolektif narsistik savunmalarımız, bir savunma mekanizması olarak çökmekle kalmadı; patojenik koşulları *şiddetlendirerek* modern Benliğin parçalanmışlığın ve dağılmışlığın sıkıntısını çektiği bir yaşam dünyasının oluşumuna da katkıda bulundu. Bu patolojiler sadece psikolojik olmadıkları gibi sadece bireysel de değildir. Bunların toplumsal ve kültürel olgular olarak anlaşılmaları gerekir.[40]

Modernitenin tarihsel sürecinin, failleri tarafından bir eziyet, bir nevi toplumsal travma olarak yaşandığı fikri elbette yeni değil. Bu fikrin çeşitli biçimlerde ortaya çıkışı, geleneksel toplumdan modern topluma geçiş dönemine kadar geri gider. Genel olarak sanayileşme (emek, üretim ve zamanın-mekânın yeniden örgütlenmesinde devrim), özel olarak da kapitalizmin ortaya çıkışının nasıl

39 David Michael Levin, "Clinical Stories: A Modern Self in the Fury of Being", *Pathologies of the Modern Self: Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia, and Depression*, der. D. M. Levin, Londra, BK ve New York, NY: New York University Press, 1987, s. 482.
40 *Age*, s. 485.

da duyumların yeniden düzenlenmesi, zihinsel ve fiziksel yetilerin birbirinden ayrılıp kompartmanlaşması, muazzam ve süratli bir fiziksel, duygusal ve zihinsel adaptasyon gerektirecek şekilde, insan kişiliği ve psikolojisinin yeniden senaryolaştırılması olarak tecrübe edildiği daha önce de kuramsallaştırıldı.

Levin makalesine Adorno'nun *Minima Moralia*'sından alıntı yaparak başlıyor: "Bugünün prototipik kültürünün psikanalizi diye bir şey mümkün olsaydı ... böyle bir araştırma, çağın özgül hastalığını normallik olarak tanımlamak zorunda kalırdı".[41] Ben de, her yere yayılmış olan "çağın özgül hastalığı"nı, eklemli toplumsal nesneyi temsil etmeye dönük kolektif yetimizin çöküşüyle de tanımlayabileceğimizi öne sürüyorum. Normallik, Levin'in "kolektif delilik" dediği şeye dayanır; normallik, tarihsel olarak koşullandırılmış olan "kolektif bir sanrı"dır.[42] Sözgelimi, bir yandan, toplumsal bedenin mantıken çelişkili toplumsal temsil ve anlatılar bakımından son derece zengin bir günlük beslenme biçimine bu kadar uyum sağlamış olması, öte yandan, bu tutarsız ve meşrulaştırıcı anlatıları şiddetli, doğrudan ve sistemli bir şekilde reddetmemesi –yani toplumsal bedenin etkileşimleri, deneyimleri, hatta hayatta kalma araçlarıyla ısrarla çelişen bu anlatıları defetmeye dönük kolektif bir dürtünün hiç uyanmaması– bu toplumsal öznenin "normalleştirilmiş", dolayısıyla da büyük oranda teşhis edilmemiş kolektif bir "hastalığı" değilse nedir?

Kuzey Amerika'daki kolektif televizyon izleme alışkanlıklarımız da aşağı yukarı buna işaret ediyor. *Los Angeles Times*'ın haberine göre, bir Nielsen araştırması, Eylül 2007 ile Eylül 2008 arasında, ortalama bir ABD hanesinde her gün sekiz saat on sekiz dakika televizyon izlendiğini gösteriyor.[43] Gerek kurgu gerek kurgu olmayan ticari televizyon içeriklerinin büyük bölümünün temelinde, oldukça standartlaştırılarak güvenilir hale getirilmiş belli mitler yatıyor. Benim iddiam o ki –pembe dizilerden spor müsabakalarına, suç dramalarından akşam haberlerine kadar– tüm televizyon içeriklerinin çerçevesini belirleyen en hegemonik mit, sermayenin ("endüstri"nin, iş dünyasının, ekonomi ve siyaset elitlerinin) çıkarlarının genel kolektifin ya da yurttaşların çıkarlarıyla ("halk"ın, ulusun çıkarları, "*bizim* milli çıkarlarımız", tüketicilerin, "reel sektör"ün vs. çıkarları) arasında bir süreklilik varmış gibi gösterilmesine dayanıyor. 2008

41 Adorno'dan aktaran: Levin, "Clinical Stories: A Modern Self in the Fury of Being", s. 479 (Türkçesi: Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, 1998, s. 58).

42 Levin, "Clinical Stories: A Modern Self in the Fury of Being", s. 482.

43 *Los Angeles Times*, 2008, Kasım 24, URL: latimesblogs.latimes.com/technology/2008/11/americans-now-w.html (30 Kasım 2010).

ekonomik krizinden sonra bile hâlâ, ticari televizyonlarda, toplumun zenginliğinin "damlama etkisiyle" yukarıdan aşağıya doğru akacağına ilişkin bu olgusal olarak çoktan çürütülmüş olan yoruma aykırı düşen anlatılara çok az rastlıyoruz. Tarihsel kanıtlarla sürekli çeliştiği halde, bugün bu denli doğallaştırılmış olan başka çok az mit vardır. Bu çelişki, nereden bakılırsa bakılsın, popüler imgelemden sembolik olarak bir kez silindi mi, bunun devamı olan bir dizi çelişki de artık sağduyuya aykırı düşmeyecek biçimde tasvir edilebilir. Endüstrilerin gittikçe daha büyük kârlar elde etmesinin –"verimlilik" derler buna– nasıl da toplumsal bedenin ihlal edilmesinin bir gerekçesi olarak –yoksa bunun meşrulaştırılması da mümkün olmazdı– hizmet ettiği ortaya konabilir, üstelik de bu ihlallerin sayısız biçimi vardır: kâh doğrudan yok edilerek, kâh ücret kesintileri, sosyal yardımların kaldırılması, sözleşmeli çalışma ve başka esnek çalışma stratejileri yoluyla parçalanarak, emek güçlerinin kırıp geçirilmesi; çevresel yıkım ve uzun vadeli çevresel sorunları ve sürdürülebilirliği dert edinen politik bir iradenin yokluğu; refah devleti programlarının yürürlükten kaldırılması; yoksulluğun ve evsizliğin artışı; okullarda yürütülen reklam ve promosyon kampanyaları; eğitim ve sağlık kurumlarına ayrılan kamu harcamalarının azaltılması; küresel gıda arzının insanlar için zehirli olan ancak verimliliği, raf ömrünü ve satılma oranını artıran kimyasallarla zehirlenmesi; Küresel Güney'de yıkıcı emek koşulları ve çevre standartlarının alışıldık bir hal alması; yasadışı toprak genişletmeler, işgal ve savaş.

Sonuç: Kayıp Nesneyi Temsil Etmek

Kolektif öznenin kapitalizmde büründüğü depresif biçimin çözülüşünü hayal edebilir miyiz? Kristeva'ya göre, depresif bireyin ruhunu yapılandıran duygusal travmanın etkileri o kadar da inatçı değildir. Kristeva depresif durumu aşmanın bir yolunu tanımlar ve bunu estetik ve simgesel bir işlem olarak nitelendirir. Bu işlemi *yüceltme* olarak adlandırır:

> Melankoli Şeyi ... kaybın ruh içinde çözüme kavuşturulmasına engel olur. Buna [çözüme]... nasıl yaklaşılabilir? Yüceltme bu yönde bir girişimdir: Melodiler, ritimler ve anlamsal çokdeğerlilik yoluyla, göstergeleri ayrıştırıp yeniden birleştiren bu şiirsel denen biçim, bu Şey üzerinde belirsiz ama yeterli bir nüfuzu sağlar gibi görünen tek "içeren"dir.[44]

44 Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia*, s. 14 (*Kara Güneş*, s. 23-24, çeviri değiştirilmiştir).

Kristeva, öznenin nesnenin kaybıyla yüzleşmek, özne ile nesnenin ayrılığını inkâr etmeyi bırakmak ve nesneyi simgesel olarak geri kazanmaya çalışmak için (genellikle bilinçsiz şekilde) geliştirdiği bir jest olarak edebi üretim örneğini verir. Edebi temsil, öznede şu duyguyu canlandırır: "'Hayır, kaybetmedim; benden koparılıp alanı, göstergeler marifetiyle ve kendim için, çağrıştırıyorum, imliyorum... [bu ise] öznenin göstergeler ve yaratıcılık evrenine dahil olmasını [sağlıyor].[45] Estetik jest, detaycı olmaktan çok katartik bir niteliğe sahiptir ve ruhsal öznenin "hayatta kalmasını, yeniden dirilmesini" (ya da "yeniden doğuşunu") kolaylaştırır. Jameson da, farklı bir bağlamda, bilişsel haritalama adını verdiği temsil işleminin yüceltici politik potansiyeli hakkında benzer bir şey söyler:

> Yeni bir [bütünleştirici] politik sanat (eğer böyle bir şey olanaklıysa) postmodernizmin gerçekliğine, diğer bir deyişle, onun temel nesnesine, yani çokuluslu sermayenin dünya mekânına bağlı kalmak zorundadır; aynı zamanda, bu mekânın temsilinde, sayesinde bireysel ve kolektif özneler olarak konumlanmamızı yeniden kavramaya başlayabileceğimiz ve şu anda hem mekânsal hem de toplumsal şaşkınlığımız nedeniyle etkisiz hale gelmiş olan eyleme geçme ve mücadele etme kapasitesini yeniden kazanabileceğimiz, şu âna kadar hayal bile edilemeyecek olan yeni bir tarza doğru bir atılım yapmalıdır. Postmodernizmin politik biçimi, eğer varsa, hem toplumsal hem de mekânsal ölçekte küresel bir bilişsel haritanın icadını ve yansıtmasını iş edinmek durumunda olacaktır.[46]

Jameson'ın, başka bir yerde daha açık bir şekilde ifade ettiği, iddiası aslında şudur: "[T]oplumsal bütünlüğe (ve bütün bir toplumsal sistemi dönüştürme olasılığına) dair bir kavrayışı yoksa, gerçek anlamda sosyalist bir politika mümkün değildir".[47] Fakat Marx bize, "kapitalizmin ötesi"ne geçmenin, zihinsel olarak kendi zaman ve mekânımızın dışına çıkma meselesi değil, mevcut ânın sunduğu fırsatları değerlendirme meselesi olduğunu da hatırlatır: "Komünizm, bizce, oluşturulması gereken bir *durum*, gerçekliğin kendisini uydurmak zorunda olduğu bir *ideal* değildir. Günümüzdeki durumu ortadan kaldıran *gerçek* hareketi komünizm olarak adlandırıyoruz. Bu hareketin koşulları, bugün

45 *Age*, s. 23 (*age*, s. 36, çeviri değiştirilmiştir).
46 Jameson, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", s. 92 (2018, s. 79).
47 Jameson, "Cognitive Mapping", s. 355.

mevcut olan öncüllerden doğmaktadır".[48] O halde Marx açısından, yüceltme simgesel bir eylem olabilir, fakat vurgu *eylem* üzerinde olmalıdır. Ütopya, sermayenin dışındaki bir şeyin olumlu bir tasavvuru değil, şimdiki zamanda harekete geçirilen, sermayeye içsel olumsuz bir kuvvet, deyim yerindeyse, onun radikal bir başkalığa yapısal açıklığıdır.

İngilizceden çeviren: Sinem Özer, Melis İnan

Kaynakça

Althusser, Louis. *For Marx*. Middlesex, BK, & Victoria, Avustralya: Penguin Books. 1969 (*Marx İçin*. Çev. Işık Ergüden. İthaki Yayınları. 2015).

Best, Beverley. "'Fredric Jameson Notwithstanding": The Dialectic of Affect". *Rethinking Marxism*. 23(1). 2011.

Byrne, Ken ve Healy, Stephen. "Cooperative Subjects: Toward a Post-Fantasmatic Enjoyment of the Economy". *Rethinking Marxism*. 18(2). 2006.

Hardt, Michael ve Negri, Antonio. *Empire*. Cambridge, MA & Londra, BK: Harvard University Press. 2000 (İmparatorluk. Çev. Abdullah Yılmaz. Ayrıntı Yayınları. 2001).

Jameson, Fredric. "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism". *New Left Review*, S. 146, 1984 (*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*. Çev. Cem Gönenç. Alfa Basım Yayım. 2018).

Jameson, Fredric. "Cognitive Mapping". *Marxism and the Interpretation of Culture*. Derleyen C. Nelson ve L. Grossberg. Urbana & Chicago, IL: University of Illinois Press. 1988.

Jameson, Fredric. *The Seeds of Time*. New York, NY: Columbia University Press. 1994 (*Zamanın Tohumları*. Çev. Onur Gayretli. Monokl Yayınları. 2020).

Jameson, Fredric. *Brecht and Method*. Londra, BK, & New York, NY: Verso. 1998 (*Brecht ve Yöntem*. Çev. Gül Çağalı Güven. Habitus Kitap. 2013).

Jameson, Fredric. "The Politics of Utopia". *New Left Review*. S. 25. 2004.

Jameson, Fredric. *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*. Londra, BK, & New York, NY: Verso. 2010 (*Hegel Varyasyonları: Tinin Fenomenolojisi Üzerine*. Çev. Bülent O. Doğan. İthaki Yayınları. 2016).

Kristeva, Julia. *Black Sun: Depression and Melancholia*. New York, NY: Columbia University Press. 1989 (*Kara Güneş: Depresyon ve Melankoli*. Çev. Nesrin Demiryontan. Bağlam Yayıncılık. 2009).

Levin, David Michael. "Clinical Stories: A Modern Self in the Fury of Being. *Pathologies of the Modern Self: Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia, and Depression*. Derleyen D. M. Levin. Londra, BK ve New York, NY: New York University Press. 1987.

Los Angeles Times. (2008, Kasım 24). URL: latimesblogs.latimes.com/technology/2008/11/americans-now-w.html [30 Kasım 2010].

Lukács, Georg. *History and Class Consciousness*. Cambridge, MA: The MIT Press. 1971 (*Tarih ve Sınıf Bilinci*. Çev. Yılmaz Öner. Belge Yayınları. 1998).

48 Marx ve Engels, *The Marx-Engels reader*, s. 162, (2013, s. 43).

Lukács, Georg. "Realism in the Balance". *Aesthetics and Politics.* Çev. ve Ed. Ronald Taylor. Londra, BK, & New York, NY: Verso. 1977.

Marx, Karl. *Grundrisse.* Middlesex, BK: Penguin Books. 1973 (*Grundrisse.* Çev. Sevan Nişanyan. Birikim Yayınları. 2018).

Marx, Karl. *Capital (Vol. 1).* New York, NY: Vintage Books. 1976 (*Kapital 1. Cilt.* Çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan. Yordam Yayıncılık. 2011).

Marx, Karl & Engels, Friedrich. *The Marx-Engels Reader*, der. Robert Tucker. New York, NY: W. W. Norton & Co. 1978 (*Komünist Manifesto*, çev. Celâl Üster ve Nur Deriş, Can Yayınları, 19. Baskı, 2019; *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, 2013).

Smythe, Dallas W. *Dependency Road: Communications, Capitalism, Consciousness, and Canada.* Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation. 1981.

Gelecek Resimleri, Tasvir Yasağı, Tasvir Yorgunluğu

EVRİM KAYA

"Nihayet, her şey çelişkilerle ilerler. Asıl umudumuz bu."
Parker Tyler, *The Hollywood Hallucination*

1. Tasvir Yasağı

Marx'ın komünist toplumun pratik işleyişi konusundaki suskunluğu çok kereler, müstehzilikle seyreltilse de saklanmaya gerek duyulmayan bir cemaatçilikle, Yahudi köklerine ve aslında bütün semavi dinlerde karşımıza çıkan *tasvir yasağına* atıfla anlaşılmaya çalışıldı. Oysa yıkıcı ve güncel felsefi bir polemik olduğu kadar kendinden emin bir tarih yazımı olan Marksist söze dikkatli bakınca, geleceğin hiç o kadar belirsiz olmadığını, aksine biraz tembel bir okurun kendini teslim edivereceği çatalsız bir çizgiselliğin ve sorunsuz bir teleolojinin önüne geçmek, bazen de sadece saklamak için gösterilen çabayı görürüz. Bütün metinlerin bir özeti olmasa da rasgele alınmış geniş bir kesit gibi hepsinin izini taşıyan *Komünist Manifesto*'da da fazlasıyla doğrusal bir zaman anlayışının etkisi ile birlikte, bir nevi pedagojik yüreklendirme işlevini yüklendiği hissedilen aceleci bugün tespitleri vardır. Bunlar bazen geleceğin nasıl olacağına dair doğrudan ifade edilmeyen somut fikirlerin varlığına işaret ederken, bazen de karşısındakiyle birlikte kendini ikna etmeye çalışan birinin sözlerine benzer. "Proleter mülksüzdür; karısıyla ve çocuklarıyla ilişkisinin burjuva aile ilişkisiyle hiçbir ortak yanı kalmamıştır; modern sanayi emeği, modern sermaye boyunduruğu, İngiltere'de de Fransa'da da Amerika'da

da Almanya'da da tıpatıp aynı olmak üzere, onun bütün ulusal karakterini sıyırıp çıkarmıştır"[1] diye yazan Marx, proletarya için ailenin, ulusun, dinin zincirlerinin çoktan parçalanmış olduğunu savunurken, ya da burjuvazinin zaten ve çoktan enternasyonal olduğuna kanaat getirirken ilk işaretleri görüp heyecanla ahaliye haber vermeye koşan bir habercidir. O küçük işaretlerden açık seçik resimler yansıtmasındaki bu sabırsızlık, dinsel (ve dinsel kökleri dolayısıyla edebi olan) bir tabuya riayet ettiği fikrine karşıttır. Sadece Komünist Manifesto'dan alıntıladığımız birkaç pasaj bile değillemenin ötesine geçen bir gelecek resmine işaret eder, ya da değillemelerin bir resmi biçimlendirmeye başladığını görürüz.

Öte yandan, proletaryanın sanayinin öz ürünü olarak tanımlanışı hem sanayinin hem proletaryanın bugünün (ve geleceğin) tartışmasız hâkimi olduğuna duyulan bir inancı içinde barındırır. Manifesto'nun temel karşıtlıkları yalnızca geçmiş-bugün-gelecek olarak parçalanabilir çizgisel zamanı değil, bu kısımlar arasındaki basit hiyerarşiyi de ele verir. İşçi geleceğe aittir, dolayısıyla onun sahibidir ve zamansal boyutuyla orta katmanlardan ontolojik bir fark ile ayrılır, zira varoluşunu kentsoylulukla savaşarak korumak zorunda olan orta katmanlar, yani küçük sanayici, ufak tacir, küçük zanaatkar ve çiftçi, devrimci değil tutucu, gericidir: "tarihin tekerleğini geriye çevirmeye" çalışır onlar.

Buna karşılık, burjuvazinin durumu biraz karmaşık: devrimci bir sınıf olsa da birikmiş emek olarak sermayeye olan bağı –geçmiş zamana vurgu yapan bir sıfat-fiil ile biriktirilmiş emek ("aufgehäufte Arbeit")[2] diye tanımlanır sermaye– geçmişe neredeyse tözel olarak bağlı olduğu anlamına gelir. Yani Marx'ta geçmişle gelecek arasında bir karşıtlık üzerine kurulu bir dünya okumasından söz edebileceğimiz gibi, geleceğin sadece gelecek olarak sahip olduğu, açıklamaya muhtaç olmayan bir üstünlükten de söz edebiliriz. Proletaryayı üstü çok da örtülü olmayan bir normatiflikle dünyanın asıl sahibi kılan şey pozitif, onu dünyayı aktif olarak da sahiplenmesi için tarihsel aday kılan şey ise negatif olarak kurulur. Çünkü proletarya geleceğe dair olduğu gibi, aynı zamanda geçmişsiz olandır: "Proleterlerin güvenceye alacaklan kendilerine ait bir şeyleri yoktur, onların yapacağı, şimdiye kadarki bütün özel emniyetleri ve özel teminatları ortadan kaldırmaktır."[3] Ya da o meşhur son cümlenin ifade

1 Karl Marx – Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. ve "Sunuş": Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s. 64.
2 *Age*.
3 *Age*. s. 65.

ettiği gibi geçmişsizlik, zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyin olmadığı bir özgürlük durumu anlamına gelir.

Komünistlere biçilen görece mütevazı görev de yine bu kuşku götürmez ikilik üstüne kuruludur: "Komünistler işçi sınıfının dolaysızca önünde uzanan amaçlarına ve çıkarlarına erişmesi için çalışırlar, fakat halihazır devinim içinde aynı zamanda hareketin geleceğini de temsil ederler."[4] Geçmişle bugün ve gelecek arasındaki bu mutlak ve hiyerarşik karşıtlık, Marx'ın, hakkında ancak dolaylı olarak konuştuğu söylenen geleceğin komünist toplumunda normatif bir konuma sahiptir artık: "...burjuva toplumda geçmiş bugüne hükmeder, komünist toplumdaysa bugün geçmişe hükmeder."[5]

Blanchot'nun "Marx'ın Üç Sözü"nde yaptığı ayrımı bir uyarı olarak aklımızda tutarak bakalım bu cümleye: Dolaysız ama uzun olan, gelenekten çıkmış sözden ve bilimsel olanın dolaylı sözünden farklı olarak, "artık bir anlam taşımayan", "bir çağrı, bir şiddet ve bir kopma kararı olan" ve bütün sözleri kısa devreye uğratan gizemli sözlerden oluşan ikinci gruba ait politik sözdür bu.[6] Çizgisel ve deterministik tarih anlayışını değillemez, tartışmaz, dikkatinin dağınık olduğu bir ânı bekleyip baş aşağı çevirir.

Bunu yapan iradenin sahip olduğu geleceği olumlayan normatif öz, "şimdinin geçmişe egemen olması" ihtimalini –yani aynı ihtimali– bir dehşet resmi ile "düşman kazanacak olursa *ölüler bile* payını alacak bundan"[7] diye tarif eden Benjamin'le kıyaslarsak iyice görünür olacak. Bugün, Marksistler için de, gelecek üstüne konuşurken en çok atıfta bulunulan metinlerin başında Walter Benjamin'in pedagojik bir yüreklendiricilikten ve geleceğe atfedilen her tür normatif değerden alabildiğine uzak duran, geçmiş ve gelecekle ilişkisi bir muamma olan metni *Tarih Kavramı Üstüne* geliyor. Devrimleri hayal etmeye yaklaştığımızda bile ancak bir imdat freni olarak hayal edebiliyoruz artık. Fakat iki dünya savaşından, Soğuk Savaş, 68 ve Vietnam'dan, 1989'dan sonra, ve nihayet iklim krizinin tüm gelecek tasvirlerine egemen olduğu bugünde, zamanın her saniyesinin Mesih'in açıp girebileceği dar bir kapı olduğunu söyleyerek biten bu metin yine de fazla iyimser, daha doğrusu fazla büyülü. En kötümser olduğu anda bile – zira kötümserlik elbette kayıtsızlıktan daha iyimser bir tutumdur. Benjamin de bu büyülü dar kapı resmini Yahudilikteki

4 *Age*. s. 90.
5 *Age*. s. 69.
6 Maurice Blanchot, "Marx'ın Üç Sözü", *Defter Dergisi*, S. 17, Ağustos-Aralık 1991, s. 7-8.
7 Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, Sunuş ve yay. haz. Nurdan Gürbilek. Metis Yayınları, 2012, s. 41.

"geleceği soruşturma yasağı" ile bağlantılı olarak çizer: kehanetin Yahudilere kapalı oluşu zamanı homojen ve boş bir hale getirmez, bilakis halis tek yenilik olan devrimin mümkün olmasının mutlak koşuludur bu.

Northrop Frye Tevrat'tan Hıristiyanlık ve İslam'a geçtiğini, dahası "az bir değişiklikle" Marksizm'de yaşadığını söylediği vahyin devrimci boyutunu tarif ederken resim yasağına da merkezi bir önem atfederek, Tevrat'ta göz ile ilgili metaforlara kıyasla kulakla ilgili olan metaforlara daha güçlü bir vurgu olduğunun altını çiziyor. Frye'a göre tarihin kendisi, duymanın rehberlik ettiği bir dönemdir ve hareket ancak böyle mümkün olur. "Dinlenen ve ona göre hareket edilen söz bir eylem planının başlangıç noktasıdır", buna karşılık kişiyi kendi önünde saygılı bir *duruşa* getiren görünür obje pasifleştiricidir.[8] Selamlamanın üstün bir gücün ihtişamı karşısında kişinin gözlerini eğmesi geleneğinden geliştirildiğini ekler Frye ve şöyle der:

> Çoktanrılı bir dinin, (...) bir tanrıyı diğerinden ayırt edebilmesi için heykellere ya da resimlere sahip olması gerekir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'daki devrimci gelenek çıplak bedene karşı iffetlilik taslamaya, ikonaklazma ve özellikle temsili (*representational*) olduğunda gösterişli sanatın reddine eğilim gösterdi.[9]

Dolayısıyla putperestliğe karşı bir hareket olan tasvir yasağı, bununla birlikte ve bunun ötesinde "devrimsel bir sabırsızlık" demektir. Ancak Frye'in da vurguladığı üzere bu yasak tarihin öncesine denk gelen Eden'i ve kıyametle başlayacak "tarihten sonrasını" kapsamaz. Cennette her bir ağaç göze hoş geldiği için yaratılmıştır, Yeni Ahit'in kıyametin başlangıcını anlatan ayetlerinde ise "İşte bulutlarla geliyor! Her göz Onu görecek, Onun bedenini deşmiş olanlar bile" ifadelerini okuruz.[10]

Tasvir yasağının en net ifadelerini, Kant ve post-Kantçı düşünürleri temel alan Adorno ve Horkheimer'da görüyoruz. "En materyalist olduğu anda (materyalizm) teoloji ile uyum içindedir"[11] diyerek bu yasağı açıkça savunmuş olan Adorno için esas mesele sakatlanmış yaşamın kaçınılmaz olarak sakatlanmış olan kavramlarının gelecek ütopyaları üstündeki potansiyel ipoteğinin önüne geçmek ise, söz konusu olan basit bir önlemdir aslında: Tarihin özünü oluştu-

8 Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton: Princeton University Press, 1990. s. 117.
9 *Age*.
10 Vahiy 1:7.
11 Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, 2016, s. 192.

ran çatışmaların sonunda bir uzlaşma durumu olarak sınıfsız toplumu, mevcut eşitsizliklerin kontrolü altında yapılan herhangi bir uzlaşmadan ayırmak, onun farklılığını korumak için ilk olarak bugünün güç ilişkilerine ait söylemin indirgemeciliğinden korumak gerekir. Farklı olması umulan ve üstünlüğünü farktan alan bir gelecek mevcut kavramlarla anlatılamaz. Horkheimer bunu şöyle ifade eder:

> Dünyanın insani şekilde düzenlenmesini isteyen kişi bir istinaf mahkemesinden, mevcut ya da gelecekte ortaya çıkacak iktidarlardan medet umamaz. Kitle partisinin bürokratları için anlamlı olan, "kişinin" sahip olursa iktidarı nasıl kullanacağı sorusu onlara karşı verilen mücadelede anlamını yitirir. Bu soru ortadan kalkması gereken şeyin mevcudiyetinin devamını varsayar: başkalarının emeğini kullanma gücünün. Toplum gelecekte gerçekten doğrudan ya da dolaylı güç yerine özgür bir anlaşma ile işleyecekse, böyle bir anlaşmanın sonucu teorik olarak öngörülemez.[12]

Odysseus'ta tespit ettikleri "sözdeki duraksama" anlarından ve bu anlar yoluyla anlatının uzandığı eski bir geçmişten ve böylece uygarlığın tam olarak söndüremediği özgürlüğün şimşek gibi parıldadığı anlardan söz eden Adorno ve Horkheimer'ın tasvir yasağını savunuşlarında devrimci bir hassasiyet vardır ama, Marx'ın geleceğe olan kalbî bağının izi yoktur.[13]

Bugünse negatif diyalektiğin boş bırakılması için ısrar ettiği alanların imajlarla tıka basa dolduğu gündelik hayatımızda tasvire boğulmuş durumdayız: imaj çokluğu, tasvir enflasyonu, gösterme mecburiyeti. Belki biraz özensiz bir analojiyle Wittgenstein'ın "üzerine konuşulamayan konusunda susmalı" dediği şeye bağlanabilecek olan "anlatırken biraz duraksama ihtiyacı" ile aramızdaki esas mesafe ise, kökeni herkesten çok Kant'a dayanan sınırlarını bilmek ve kontrollü bir şekilde susmak durumu ile açılan mesafe ile olduğu kadar Wittgenstein'ın *Tractatus*'un önsözünde kitabın bütün anlamı diye ifade ettiği cümlenin ilk kısmına duyulan inancın kaybolmasından da ileri geliyor: Artık "söylenebilir ne varsa açık söylenebilir" gibi görünmüyor; Wittgenstein'ın kendi yolculuğunu da, yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki felsefi hareketleri de belirleyen en önemli şeylerden biri bu inançtan kopuş olmuştu.[14]

12 Max Horkheimer, "The Authoritarian State", *The Essential Frankfurt School Reader*, ed. Andrew Arato ve Eike Gebhardt, NY: Urizen, 1978, s. 113.

13 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2014. s. 113.

14 *"Kitabın bütün anlamı, şuna benzer bir sözde toplanabilir: Söylenebilir ne varsa, açık söylenebilir;*

Wittgenstein'ınkiler matematik kesinliğine öykünerek yazılmış bir kitabın son sözleridir: üstüne tırmandıktan sonra devrilmesi gerekse de kaçınılmaz ve yeri doldurulamaz olan bir merdiven ya da kendisini anlatamayacağına inandığı şeyin bütün kontörlerini en ince detayına kadar çizecek kadar önemseyen bir sistem olan Kant felsefesi. Oysa bu arada karikatürleşecek kadar basitleştirilirse "söylenebilir hiçbir şey açıkça söylenemez" diyen post-yapısalcılıktan geçerek söylenecek şeylerin söylenmesinin hiçbir anlam ifade etmediğini sezen derin bir karamsarlığa ulaştık. Geleceğe dair tasvirler de bu yolu bizimle yürüdüler.

2. Gelecek Resimleri

Burada durup gelecek tasvirlerine biraz yakından bakmak istersek işe onları üçe ayırarak başlayabiliriz: Ütopyalar, distopyalar ve kıyamet resimleri. Yalnız teoride değil sanatta ve edebiyatta da ilk grubun örneklerine uzun zamandır rastlamadığımızı fark edeceğiz. Jameson ütopyaların "ontolojisi temsili ile örtüşen nadir olgulardan" olduğunu söylüyor,[15] şayet öyle ise ütopik düşünmenin zorlaşmasının mevcut durum hakkında ne söylediğinin üstünde durmamız gerekecek. Marx'ın kendisi ütopyayı 19. yüzyılın ilk yarısındaki sosyalist fikirlerin sınıf savaşlarının hakikatinden uzaklığına vurgu yaparak pejoratif şekilde kullanmış olsa da, ütopyacı fikirlerin gözden düşmesinde bu dönemin (ve hemen öncesinde Fransız Devriminin) olduğu kadar reel sosyalizmden sonra Marksizmin yaşadığı "imaj krizinin" kendisinin de payı var. Yakın dönemin ütopik ve distopik tasvirlerini birbirinden ayırmak mümkün değil. Nadiren de olsa bir ütopya (yapay zekanın ya da robotların bugünkünden daha konforlu bir hayat sağladığı hikayeler ya da örneğin Spielberg'ün *Azınlık Raporu*'nda olduğu gibi, belli bir sorunun çözülmüş olduğu mütevazice olumlu bir gelecek tasviri) görüyorsak, asıl hikâye hep sistemin teklediği yerde başlar. İki grup da her türlü yeni düzen arzusu ve iradesini bir tür *hybris* olarak görüyor, insan kibrinin bir ürünü gibi cezalandırıyor. Genellikle Spartaküsçü kurtuluş hikayelerini temel alan distopyalardan farklı olarak ütopya gibi başlayan anlatıların temel izleği ütopik olanın aslında distopik oluşunun açığa serilmesi. Her iki grupta da olumlu ya da olumsuz tasvir edilen uzlaşı durumu, Jameson'ın More'dan beri ütopik metne atfedildiğini söylediği "sıkıcılık ve yavanlıktan" nasibini almıştır ve bu durum onun plebleşme adını verdiği şeyle doğrudan bağlantılıdır:

üzerine konuşulamayan konusunda da susmalı", Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, MetisYayınları, Ekim 2013. s. 11.

15 Fredric Jameson, "The Politics of Utopia", *New Left Review*, S. 25, Ocak-Şubat 2004, s. 35.

"Öznelikten arınmamız, psişik ayrıcalıkların ve manevi özel mülkiyetin yitimi, hepimizin, özne olarak temelimizde bulunan ama kendimizden saklamak için bir sürü çaba sarf ettiğimiz o psişik eksikliğe ya da boşluğa indirgenmesi."[16] Dikkatini "yeni bir dünyanın" genel görünümünü aktarmaya veren metnin o dünyanın yerinden oynamasından hemen önceki ana odaklandığında bile ortalama olanı merkeze almaya çalıştığını ve bu çabayla renksiz, derinliksiz, yaşamayan figürler yarattığını görürüz.

Üçüncü grubu oluşturan kıyamet tasvirlerinin kökeni daha da eskiye dayanıyor; hiç olmazsa Yeni Ahit'in en son kısmı olan Vahiy kitabına kadar gidersek benzer kıyamet resimlerine rastlıyoruz. İki tür yaratılış miti arasında (gökyüzüne dönük bir bakışla mutlak bir başlangıcı ve yaratıcıyı varsayan yapay mitler ile yeryüzüne dönük bakışla mevsimsel döngüyü model alan cinsel mitler arasında) bir ayrım yapan Northrop Frye'a göre semavi dinlerin mutlak bir başlangıcı varsayan fikir dünyasında onun simetriğini oluşturacak bir son kaçınılmazdır. İncil'in en tuhaf imgelemleriyle son kitabın orijinal Yunanca adı olan *apokalipse* sözcüğünün zaman içinde kıyamet anlamı kazandığını, başta sadece açığa çıkma ve vahiy anlamlarına geldiğini hatırlamak, tarihin belli dönemlerinde daha çok üretilen kıyamet resimlerini anlamlandırmamıza yardım edecek. Bir sürecin ne olduğunu devam ederken anlamak kolay değildir, dünyanın sonuna dair teoriyle ya da tasvirle yapılan düşünce egzersizleri de belki her şeyden önce biraz, nihayet ne olduğumuzu anlayacağımız o güne duyulan özlemi ifade eder. Hegel'in Minerva'nın baykuşuyla sembolize ettiği bu fikre Ernst Bloch da *Umut İlkesi*'nde sonlara yalnız epistemolojik değil ontolojik bir belirleme gücü atfederek Hegel'den daha Hegelci şekilde ve hem geçmişi hem geleceği saran bir iyimserlikle yaklaşmıştı:

"Gerçek tekevvûn/yaradılış başlangıcında değildir, sonuna gelmiştir, ancak toplum ve varoluş radikalleştiğinde, yani kendi köklerini kavradıklarında, başlamaya başlayacaktır. (...) İnsan, kendini kavrayıp da kendisine ait olanı dışlaştırmadan ve yabancılaştırmadan gerçek demokrasi içinde temellendirdiğinde, herkese çocukken görünen ve henüz kimsenin gitmediği bir şey meydana gelecektir dünyada: vatan." [17]

Kıyamet imajları kendimizi ve geldiğimiz yeri nihayet tam olarak göreceğimiz bir ayna vaat eder. (Bazen kıyamet hikayelerinin bazen ütopyalar-distop-

16 *Age*, s. 40.
17 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt: Suhrkamp 1959, s. 1628 (Türkçesi: *Umut İlkesi*, Cilt 2, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2012, s. 811).

yaların bir parçası olan uzaylı ile karşılaşma hikayeleri de bir tarafıyla böyle bir tanımlama çabasının ürünüdür: Zamansal sınırlar gibi bedenin dışında bir başkasıyla karşılaşma yoluyla çizilen uzamsal sınırlar da insanı bittiği yerden anlamaya çalıştığımız anlardır.) Bunca korkunç görünen kıyametin tasvirlerine yönelik içten içe duyduğumuz büyük iştahı korkulan bir şeyle yüzleşme arzusuyla açıklamak yeterli olmaz. Bloch'un tarif ettiğine ek olarak şunu da hesaba katmak gerekir ki, insanın kendi ölümünü katlanılabilir hatta arzu edilir kılan, sonsuzluğun içinde sıkışmışlığın yaratacağı klostrofobinin önüne geçecek şekilde, ne olursa olsun bir çıkış anlamına geliyor olmasıdır. Şu düşünce egzersizinde olduğu gibi: kendimizi nasıl olduğunu anlamadığımız şekilde bir anda bir odada bulsak ve birbirinden ilginç nesnelerle dolu güzel ve ferah bir oda olsa bu, yine de her şeyden önce kapıya bakarız, ancak bir çıkış kapısı varsa odadaki zamanın tadını çıkarmamız mümkün olur. Ama aslında başlangıcını da bilmediğimiz insanlığın sonunu görme arzusunda bundan da fazlası var. Ne kadar korkunç olsa da dünyanın sonuna tanık olma arzusu, kuşaklar arasında bir kuşak değil, her şeyin sonunu gören *o kuşak* olma arzusu, bu haliyle basitçe narsistik bir dürtüdür.

Gelecek resimlerinin aslında en çok bugünü anlattığını söylemeye gerek yok: bugünün hayalleri, bugünün değer yargıları, bugünün korkuları... Jameson homojen bir bugünde yaşamadığımızın altını çizerek –tüm ütopyalar spesifik sınıfsal-tarihsel bir bakış açısına bağlı olmak zorundadır– bugünkü ütopik düşüncenin, emeğe bakıştaki (emeğin kendini gerçekleştirmedeki eşsiz rolüne inanan bir ütopya ya da tembellik hakkına inanan bir ütopya), şehir ve kent ayrımına yaklaşımdaki, feminist olan ve olmayan dünya görüşleri arasındaki farklar gibi temel karşıtlıklarca da şekillendiğinin altını çizer.

Yirminci yüzyılın gelecek resimlerine damga vuran birkaç dönemeç var: Önce 19. yüzyıl ütopik düşüncesinin istenmeyen çocuğu Ekim Devrimi mevcut bir dizilimi baş aşağı etme anlamında yeniyi vaat etti; sonra Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dekadans, dünyanın sonu fikrini gündelik hayatın bir parçası kıldı; bunu İkinci Dünya Savaşı'nı bir son, hiç değilse mutlak bir milat olarak yaşayanların, insanlığın rasyonel bir tür olarak geleceğine duyduğu inancının yıkılışı izledi; sonrasında ise kısa bir iyimserlikle yeni mücadele çağını, Vietnam'ı ve nihayet iki kutuplu dünyanın yıkılışını, kapitalizmin zaferiyle (bir kez daha) tarihin sonu yanılsamasını gördük.

Chris Marker'ın 20. yüzyıldaki gelecek ve devrim hayallerini takip eden iki bölümlük deneme filmi *Le fond de l'air est rouge* (1977) hikâyeyi kavganın

sonunun geldiğine inanılan yerden başlatmıştı: "Altmışlarda her şey değişti. Soğuk Savaş'tan çıkıyorduk ve 1917 devriminin yeri müzelerdi. En parlak zihinler, nihayet Akıl Çağı'na ulaştığımızı düşünüyordu. Geriye kalan tek soru, insanlığın evrensel bir uygarlık standardına ne zaman ve nasıl ulaşacağıydı. Sonra her şey yerle bir oldu… Küba'da, Çin'de… Ama olan biteni tek kelimeye sığdırmak istesek açık ki bu kelime Vietnam olurdu."

Coppola da Vietnam'ı yalnızca insanın ilkel dertlerinden kurtulamadığını gösteren ve kavgayı baştan başlatan tarihi bir dönemeç değil, kıyametin bir biçimi olarak yorumladı: *Kıyamet, şimdi*. (Frye'a göre Vahiy Kitabının çıldırtıcı imgeleri de zaten gelecekte kopacak bir kıyameti değil, İncil'e *kulak* verirsek *görmeye* başlayacağımız, görünenin arkasındaki o katmanda zaten olup biten şeyleri anlatır). Joseph Conrad'ın 19. yüzyılın sonunda Afrika'ya giden emperyalist bir figürü konu alan *Karanlığın Yüreği* romanını Vietnam Savaşı'nda bir Amerikan subayını merkeze alarak yeniden hayal eden Coppola'nın *Kıyamet*'inde (1979), kendisi de Conrad'dan bir alıntı ile başlayan T.S. Eliot şiiri "İçi Boş Adamlar" duyulur: *Böyle gelir dünyanın sonu / Gümbürtüyle değil iniltiyle.* Geçen yüzyılın ürettiği en karanlık imge, kıyametin bile bir şeyleri değiştirmediği kayıtsızlık imgesiydi.

Öte yandan her büyük savaş gibi gelecek için bir savaş olan Soğuk Savaş'ın zirvesinde iki taraf da gözünü uzaya dikmiş, bilimkurguya ve dolayısıyla geleceğe dair bir öğe olan uzay, günlük hayatın ve siyasetin bir parçası haline gelmişti. Uzaya çevrilen bakış Vietnam gibi tatsızlıklardan uzağa çevrilen bir bakış anlamına da geliyordu. Son yıllarda gerçekleşmemiş ihtimaller üstüne kurulan iki popüler alternatif tarih anlatısından biri olan Philip K. Dick uyarlaması *Yüksek Şatodaki Adam* (2015) "ya Mihver Devletleri kazansaydı" fikriyle gerçek bir askeri zafer ihtimalini hayal ederken, bir başka Amerikan dizisi *For All Mankind* (2019) gelecek için edilen kavganın sembolüne dönüşen "uzay yarışını Sovyetler kaybetmemiş olsaydı ne olurdu" diye sorar ve böyle bir sonucun gelecek üstünde en az bir askeri zafer kadar belirleyici olacağını iddia eder.

T. S. Eliot'ın kıyamet imgesinde Soğuk Savaş paradigması içinde bir kıyamet tasvirinin ilhamını bulan bir başka isim 1957 tarihli romanı *Kumsalda* ile dünyanın sonunu getiren bir nükleer savaşı hayal eden Nevil Shute idi. Roman başlamadan, aynı şiirin *Kıyamet* filminde duyulan dizelerine ek olarak şu dörtlüğü de alıntılar Shute, kitap da ismini buradan alır:

Bu sonuncusunda buluşma yerlerinin
El yordamıyla aranıyor
Ve kaçınıyoruz konuşmaktan
Toplanmış kıyısında bu kabarmış nehrin

Shute'un hayal ettiği kıyamet resminde, Arnavutluk, İsrail ve Mısır gibi küçük devletlerin küçük hamleleriyle başlayan Üçüncü Dünya Savaşı tam ne zaman olduğunu kestirmenin güç olduğu şekilde geri dönüşsüz bir nükleer savaşa dönüşmüş, Kuzey Yarıküre'de hayat yok olmuştur. Bu kabus, bugün iklim krizinin yarattığı korkuyla benzerlik taşır: *Aslında kıyameti tetikleyecek son hamle çoktan yapılmış olabilir ve biz kaçınılmaz olanı beklerken oyalandığımız bir ödünç zamanı yaşıyor olabiliriz*. Avusturalya'da radyasyonun onlara ulaşmasını bekleyen bir grup insanı takip eder roman. Rutinlerinin dışında bir şey yapmaz, olan biten hakkında da çok konuşmamaya gayret ederler; konuştuklarındaysa bir tür bilinç bölünmesinin etkisi altındadırlar. Romanın başkarakterlerinden biri olan Amerikan Deniz Kuvvetleri'nden Dwight Towers, ülkesinin hayatta kalan en yüksek yetkili subayı olarak genelkurmay başkanlığına kadar terfi ettiğini kabul edecek kadar her şeyin bilincindedir ve vakit dolduğunda kalan birkaç adamıyla Amerikan karasularında ölmenin hesabını yapar, ama aynı anda da kuzeyde bıraktığı karısı ve çocukları hayattaymış gibi konuşur ve böyle davranır: oğlunun gelecek sene hangi okula gideceğini dert eder, kızına Avusturalya'dan götüreceği iyi bir hediye bulmaya çalışır, yeni tanıştığı Moira ile flört etse bile karısına ihanet edemeyeceğini açıkça belirtir ona…

Hayat dolu bir kadın olan Moira ile gelenekçi bir Amerikan subayı olan Towers arasında geçen bir diyalogda Moira adama kimsenin hayatta kalmadığı "o kimsesiz şehirleri gözünde canlandırıp canlandıramadığını" sorarak onların bu halini kaydedecek bir film hayal ettiğini söylediğinde şu yanıtı alır: "Anladığım kadarıyla kameraman hayatta kalmazdı. Sanırım Tanrı'dan başka kimse kuzey yarımkürenin nasıl göründüğünü bilemeyecek. (duraksar) Galiba iyi bir şey bu. Bir insanı öldüğü haliyle hatırlamak istemezsin – yaşarkenki halini hatırlamak istersin."[18] Felaket imgesinin felaket çoktan gerçekleşmiş olduğunda bile savuşturabilir olması kitabın (ve kısa bir süre sonra çekilen uyarlamasının) önemli temalarının başında gelir. Eliot'ın *içi oyulmuş olmanın* işareti olarak gördüğü konuşmaktan kaçınma hali absürt bir hal almıştır, bir

18 Nevil Shute, *Kumsalda*, çev. Gizem Dinç, İthaki Yayınları, 2019.

yandan da şayet aklımızı kaybetmek istemiyorsak yapılacak tek şey bu gibidir. Fakat dünyanın son günlerinde şehir kulübüne gelen aristokrat meraklar sahibi müşterilerine her zamanki kibarlıkları ve uysallıkları ile bitirmeye vakit kalmayacak telaşıyla arka arkaya sipariş ettikleri pahalı şarapları servis eden emektar garsonlar imgesinin bunun ötesine geçen bir anlamı vardır; Jameson'ın ismini vermediği bir kaynağa atfederek "dünyanın sonunu hayal etmek kapitalizmin sonunu hayal etmekten daha kolaydır" diye ifade ettiği durumu tasvir eder Shute.[19] Frye'ın yorumladığı şekliyle kutsal kitaplarda veya Adorno ve Horkheimer'da olduğunun aksine tasvir yasağını, hareketi engelleyen, tutucu bir duruşla ilişkilendirerek.[20]

Tasvir yasağının farklı metinlerde ve dönemlerde farklı şekillerde ortaya çıktığını görürüz: Gelecek tabusu devrimden sonrası tabusu olarak tanrının sureti tabusuna benzer biçimde olumlu bir şekilde ortaya çıkabileceği gibi, yine dini bir motif olan ağza alınmaması gereken kötülükler teması ya da Shute'da olduğu gibi psikolojik bir temele sahip felaket tabusu olarak olumsuz bir resim olarak karşımıza çıkabilir. Geçmişi tasvir yasağı da benzer şekilde iyinin ve kötünün resmini çizmekten duyulan korkulara işaret eder. Bu korku, kaybedilen mutlu anların nostaljisine ya da travmatik bir geçmişin felç edici gücüne hapsolmaktan duyulan korkular olarak farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Felsefi düşünce, Kant'ın varlık tabusu gibi bugüne dönük tabuları da içine barındırır. Kant için felsefenin dört sorusundan ikisi (epistemoloji sorusu, etik sorusu, gelecek sorusu ve insan doğası sorusu) doğrudan tabularla ilgilidir, ancak bu iki soru farklı yardımcı fiillerle sorulmuştur: "(gücüm dahilinde) ne bilebilirim?" ve "(bir otoritenin izin verdiği ölçüde) ne umabilirim?" Tasvir yasağının kökeni "Ne umabilirim?" sorusuna gider ama bu soru, "Ne bilebilirim?" sorusunda kullanılan *können* ile değil, izin ve yasaklar söz konusu olduğunda kullanılan *dürfen* fiili ile sorulmuş, yapay ve yasa ile ilgili bir sorudur.

Tarkovski'nin Stanislav Lem'den uyarladığı *Solaris* (1972) ne ütopik ne tam olarak distopik ne de kıyametle ilgili bir filmdir: Gelecek resimlerini Bach'ın ağır baroğunun yardımıyla nostaljiden devşiren romantik tarafı ile Sovyet brütalist mimarisinin karşılığı olan bir gündelik durumu (yani Eduard Artemyev'in

19 Fredric Jameson, "Future City", *New Left Review*, S. 21, Mayıs-Haziran 2003, s. 77.

20 Shute'un romanını geçen yaz açılan sergisi Kipuka'nın ilham kaynakları arasında gösteren Erinç Seymen'in önerisiyle okuduğumu not düşmek isterim. İsmini "Hawaii dilinde kaos ve felaketin ortasında hayatta kalan ve korunan, magma akıntılarının arasında oluşan kara parçalarına verilen isimden" alan sergi kıyameti görünür ve hissedilir kılmanın yollarını arıyor.

elektronik Bach yorumunu) birleştiren eklektik bir estetik. Ortaya çıkan melankoli dizileri, yönetmenin birkaç yıl sonra çekeceği *Ayna*'nın (1975) benzer Ödipal üçgenleri de içeren bir öncülü gibidir. *Solaris*'in melankolisinin asıl kaynağı, tasvir yasağına riayet edilmemesinin tehlikeleridir. *Solaris* yalnızca geleceğin değil geçmişi resmetmenin, yalnızca tanrının değil insanların, mesela yitirilen sevgililerin suretinde suretler yaratmanın sakıncaları ile ilgilidir. (Otuz yıl kadar sonra Spielberg benzer bir suret tabusunu *Yapay Zeka*'da güçlü bir duygusal dünya kurarak işledi; ta Golem'den beri karşımıza çıkan bu tabu, yapay zeka filmlerini şekillendirmeye devam ediyor.)

Solaris'in herhangi bir zaman ve yerde benzer şekilde yapılacak fikirsel soruşturmaların önünü açan evrensel bir tarafı olduğu gibi (İnsan nedir? Hafızanın insanın varlığındaki rolü nedir? İnsanın biricikliği ne demektir?) bir yandan da gerçek dünyanın – bugünün ve yakın tarihin izleriyle doludur. Jameson'ın dikkat kesildiği birkaç karşıtlıkla bakalım: Şehri ve teknolojiyi insanı hapseden bir günah olarak görür, kıra dair romantik hülyaları vardır; feminist değildir, erkeğin bakışından kopmaya kalkışmaz, hatta kadını soyutlamalar yoluyla erkek zihnine hapseden mevcut toplumsal durumu, kelimenin gerçek anlamıyla erkeğin (kaburgasından değil) hafızasından yaratılmış kadın karakterleriyle mecazdan gerçeğe taşır. Tarkovski'nin *Solaris*'i mevcut olmayan uzayda seyahat teknolojilerini, var olmayan bir gezegeni, muhtemelen bugüne kadar hayal edilmiş uzaylılar arasında en az antropomorfik ve en yaratıcı uzaylı tasvirini içerir, ama üretildiği çağ ile bağı fazlasıyla görünürdür. Tek tek uzaylı adamcıklar değil de bir bilince sahip okyanus ile karşılaşan bu bilim adamlarının hikayesinin Sovyetler'de neyin metaforu olduğunu tartışabiliriz, filmin başında okyanusun ona gönderdiği hayaletlere katlanamadığı için kendini öldürdüğünü öğrendiğimiz Gibarian'ın aklını kaçırmasına neden olan geçmiş konusunda ise belirgin bir ipucu vardır: masasında Ani'deki kilisenin bir fotoğrafı bulunur.

2002'deki *Solaris* uyarlaması yapıldığı ülke ve dönemle ilgili birçok şeyi söylüyor: Mesela çizgi roman uyarlamalarının Hollywood'u ele geçirmesinden kısa süre önce stüdyoların nasıl riskleri alabildiğini... James Cameron'ın Soderbegh'e Tarkovski melankolisinden çok da uzak olmayan bir Lem uyarlaması için para bulabildiği bir Hollywood, uzak bir gezegen kadar uzak bugün. 2002'de Tarkovski'nin uyarlamasına kıyasla yine de ticari düşünüldüğü bellidir: film kompakttır, geçmişin izlerinden (Ermeni soykırımının ya da dünya güzeli rahmetli bir annenin ve orman içinde bir kulübede yaşayan melankolik baba-

nın izlerinden) arınmıştır, finale bilimkurgu-sever izleyiciyi memnun etmesi umulan bir *twist* eklenmiştir. Basitçe tarihçi ve toplumcu değil bireyci –en fazla iki kişilik– bir dünyada görülmüş bir gündüz düşüdür bu kez *Solaris*. Ancak Gibarian'ın açıkça "başka dünyalar değil aynalar arıyoruz" derken yaptığı meta-gönderme yalnızca içinde bulunduğu ABD uyarlamasıyla ilgili değildir, ilk filmin solipsistliği ikincisiyle yarışır.

H.G. Wells'in türün en önemli metinlerinden olan kısa romanı *Zaman Makinesi* 19. yüzyılın sonundan geleceğe bakarken edebiyatın gördüğü en ilginç dehşet objelerinden birini yaratır: canavarlaşmış işçi sınıfını. İnsanoğlunun devam eden evrimi, Marksist-Darwinist bir yol çizmiş ve insan ırkı hiçbir şey üretmediği için bütün becerileri körelmiş burjuvaların narin, çocuksu ve işe yaramaz torunları olan *Eloilar* ile yerin altında dünyanın düzenini devam ettiren makinaları işleten ve *Eloiları* yiyerek yaşayan kaba ve korkunç *Morlocklar* olmak üzere iki farklı ırka ayrılmıştır. Wells'in çizdiği resim, her şeyden önce burjuvaziye bir ikaz gibidir. Kitabın iki uyarlaması arasındaki fark yine her şeyden çok sinemanın üretim koşulları hakkında ipuçları veriyor: Kitabı takip ederek alaycı bir kaşifin yalnızca merakından çıktığı bir yolculuğu resmeden ve çağlar arasında bir gezintinin filmi olan 1960 uyarlamasının aksine 2002 uyarlamasına yakılan yeşil ışık ancak, ölen sevgilisini geri getirmeye çalışan bir aşığın saplantısı mazeretiyle bir melodram parantezine alınmış olarak ve onun içine de adlı adınca bir kötü adamın eklendiği aksiyon sahneleriyle mümkün olmuştur örneğin. Kitapta ve ilk filmde gün gibi açık olan *sınıfsal bir evrim* fikrininse üstü örtülmüştür.

Benzer şekilde, ilk kısmına şahit olamadığımız bir evrim sürecinin ikinci yarısını resmederek, geleceğe giden yolda belirleyicilik atfettiği bugüne dönük bir ikaz olma özelliğini taşıyan en önemli işlerden biri olan *Maymunlar Cehennemi* serisini başlatan filmin ünlü ve şok edici finali (filmin sonunda bir harabe olarak görünen Özgürlük Heykeli'nden anlarız ki başka bir gezegende değil dünyadayızdır ve insanlık hakimiyeti maymunlara kaptırmıştır) *Zaman Makinesi*'ne benzer bir ikaz ile birlikte her şeye rağmen geleceğe dönük bir perspektife sahip olan modern insana duyulan güveni yansıtır. Yaklaşan kıyametin görünür ancak hala durdurulabilir olduğu o ayrıcalıklı zaman dilimiyle ilgili bu filmlerde, en karamsar görünen anlarda bile kıyameti durdurabilecek olan o vizyona duyulan büyük güven göze çarpar. *Kumsalda*'nın 1959 yapımı uyarlamasının finalinde de, herkesin kendi ölümünü nasıl karşıladığını gördükten sonra Kovid sonrasında fazlasıyla tanıdık olan görüntülerle kentin

boşalmış geniş caddelerinden geçerek, birkaç sahne önce kentlilerin son defa bandolu bir merasim için toplandıkları meydanı, yalnızca arkalarında bıraktıkları çöplerin uçuştuğu bir halde görürüz. Asılı bir pankartta büyük harflerle "HÂLÂ ZAMAN VAR... KARDEŞİM" yazar. Kıyameti durduracak "seçilmiş" o kuşak olmak, kıyameti görecek kuşak olmanın vereceğinden daha büyük bir narsistik tatmin kaynağıdır.

Değişen bin yılın getirdiği ruh hali ile doksanların sonu ve 2000'lerin başında yeni bir ivme yakalayan kıyamet filmlerine damgasını vuransa, bu iyimserliğin artık absürt bir hal almış olmasıydı. Küresel ısınmanın olası kıyamet nedenleri listesinin başına yerleştiği bu dönemin gişe filmlerinden olan *Yarından Sonraki Gün*'de iklim felaketi Kuzey Amerika'nın büyük bir kısmını birkaç gün içinde geliveren bir buz çağıyla yaşanmaz kıldığında, sadece filmin başkarakterlerinden olan baba, arasının birazcık açık olduğu oğlunu bulup Meksika'ya kaçmasını sağladı diye bir mutlu son duygusu yaratılır. Bugün artık doğal sınırlarına gelmiş olan kıyamet ve gelecek resimlerinin yerine çoklu evren resimlerinin ilgi çekiyor olmasının arkasında da, Hollywood'un en utanmaz dönemlerinden biri olarak tarihe geçen bu dönemde bilimin en kötü ihtimalle on yıllara yayılacak bir süreç olarak tarif ettiği küresel bir felaketi birkaç güne sığdıran hız merakı yatıyor. Fütürist Manifesto'yu kaleme aldıktan on yıl sonra Faşist Manifesto'nun da yazarlarından olacak olan Marinetti'nin Marx'ınkini aşan bir acelecilikle gerçekleştiğini ilan etmiş olduğu bir fantezinin resimleridir bunlar: "Dünyanın muhteşemliğinin yeni bir güzellik tarafından daha da zenginleştirildiğini onaylıyoruz: hızın güzelliği. (...) Asılların son ucunda duruyoruz! . . . Yapmak istediğimiz imkânsızın gizemli kapılarını yıkmakken neden geriye bakalım? Zaman ve Uzam dün öldü. Zaten mutlaklıkta yaşıyoruz, çünkü sonsuz, her yerde hazır ve nazır hızı yarattık."[21] İvme öyle arttı ki hız kırıldı ve dağıldı; çizgisel zaman anlayışının karşısındaki en büyük rakip semavi dinlerden öncesine hâkim olan döngüsellik değil, eşzamanlılıktır artık. Çoklu evren fikri esasen içinde yaşadığımız zamana ait toplumsal-teknolojik gelişmelerle de uyum içinde bir fantezidir. Eş zamanlı alternatif gerçeklikler fantezisi hem bütün dünyanın Apollo 11'in Ay'a inişini aynı anda izlediği televizyon yayınının egemenliğinin yerini alan herkesin her görüntüye kendi dilediği zamanda ulaştığı medya platformları çağıyla, hem de faşizmin birleştirici fantezilerinin aksine, Spiderman'in ya da Deadpool'un farklı evrenlerde

21 F. T. Marinetti, "Fütürizm Manifestosu ve Temelleri", *Fütürist Manifestolar Kitabı*, çev. Tuna Yılmaz, Altıkırkbeş Yayınları, Ocak 2008. s. 10.

aynı anda sahip olduğu kimlikler-cinsiyetlerin işaret ettiği geniş çeşitlilik ve geçiş olanakları fikriyle uyum içindedir.

Ancak bugün daha çok büyük bütçeli Hollywood'un portföyünde olan bu çoklu tasvirler, görünürdeki çeşitliliğin arkasındaki değişmezler konusunda oldukça tutucudur: yine kapitalizmin sonunu, batı-merkezciliğin sonunu ve çekirdek ailenin sonunu hayal etmenin dünyanın sonunu hayal etmekten zor olduğunu görüyoruz. Önceki döneme hakim olan lineer bilimkurguda da gördüğümüz eğreti kozmopolitlik ve çok dillilik girdilerine benzer şekilde göstermeliktir bu çeşitlilik; Anglosakson bir dünyanın içinde kalmış dekoratif parçalardan ibarettir ve bilakis bu dünyaya dahil edilenleri anglosaksonlaştırmaya yarar. *Blade Runner*'ın dünyası Marx'ın gördüğü proletarya gibi enternasyonaldir ancak. Çoklu evren anlatılarını yirminci yüzyılın sonunda daha çok karşımıza çıkan alternatif tarih anlatılarıyla karıştırmamak gerekir, "öyle de olabilirdi" fikrine kıyasla "belki başka bir evrende zaten öyledir" fikri çok daha sakinleştirici, uyuşturucu bir hayaldir. Bu resimleri bu denli hayal gücünden yoksun ve teksesli kılan bir sınır da şudur: insanın sonu fikri insanmerkezciliğin sonunu getirmez.

Antroposen'i Sanayi Devrimi'nde başlayan yeni bir çağ olarak kabul ettirme önerisi yakın zamanda jeologlarca reddedildi,[22] ancak bu durum kavramın popüler bilimden güncel sanatlara geniş bir alandaki görünürlüğünü engelleyeceğe benzemiyor. Yine narsisist bir bakışın şekillendirdiği bir karamsarlığın işaretidir bu. İnsan eliyle gelen bir son fikrinde mazoşist bir kibir var. Geriye dönüp Charlton Heston'ın *Maymunlar Cehennemi*'nin finalindeki haykırışını bir büyüklenme olarak da anlayabiliriz. Bir kez daha Frye'a söz verirsek, "kıyamet ego gittikten sonra dünyanın nasıl görüneceği" ile ilgilidir,[23] böyle bir görünüme ulaşmayı hayal edeceksek oraya doğru bakacak gözü de değiştirmek gerekiyor. Oysa sözmerkezcilik ve insanmerkezcilik doğası gereği insana hitap eden tasvirlerin geride bırakmasının en zor olduğu şeyler. Yine de popüler sinemada belki Kubrick'in *2001*'i ile başlatabilecek ve özellikle daha az seyirciyle ayakta kalabilen güncel sanatlarda gitgide artan bir eğilimle, antropomorfik olmayan, hatta organik (dolayısıyla simetrik) olmayan bakış açılarının da arttığını görüyoruz. Alman romantizmi ile sanata geri dönülemez olarak yerleşen, manzarayı kendisi görünmediğinde bile bir figürün ayakları altına seren bakışın yerini alacak başka bir bakış. Hiçbir şeyin metaforu olmayacak

22 https://www.nytimes.com/2024/03/20/climate/anthropocene-vote-upheld.html.
23 Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays*, s. 138

yangınlar, ruhun içindeki boşluğu sembolize etmeyen boşluklar, başlamayan ve bitmeyen, dikey ya da yatay simetri ekseni bulunamayan *şeyleri* tasvir etme çabası…

Bu anti-narsist hamleler insan merkezci olmayan yeni bir estetik uğruna bakışı kendi sınırlarının dışına doğru fırlatan hareketlerle olabildiği gibi, korkuları açığa seren ve narsistliği hedefe koyan ironik müdahaleler ile de olabilir. Bastırılması güçleşen kıyamet korkularını simülasyon teorisi ile yatıştırma çabalarını hedef alan bu türden alaycı bir tasviri yakın zamanda Deniz Tortum ve Kathryn Hamilton'ın *Our Ark*'ında (2021) gördük.[24]

"Sanatta hiçbir şey söylememek kadar iyi bir şey söylemek güç" diyen Wittgenstein kusursuz bir estetiğin imkansız koşullarının peşindedir. Bugün ise, pragmatik bir ihtiyaç olarak, hiçbir şeyin söylenemediği bir geleceği, onu aktaran dili de dönüştürecek bir aciliyetle tasvir edecek bir estetik arayışındayız. Zira bu geleceksizlik tasvirlerinden, bir zamanlar Marx'ın geçmişsizlik resminden umduğu gibi medet umuyoruz: İşçi sınıfının geçmişsizliğinden kırılmayan dünya orta sınıfın geleceksizliğinden kırılabilir mi?

Blanchot *Kıyamet Hayal Kırıklığı Yaratır* adlı yazısında, atom bombası ile ortaya çıkan, insanlığın insanlık tarafından kökten yok edilmesi ihtimalinin tarihte geri dönülemez şekilde yeni bir dönemi başlattığını söylerken, böylesi bir dönüşüm onu aktaran dili neden değiştiremiyor diye soruyor. Ona göre

> Düşünce dönüp dolaşıp geleneksel olumlamalarına geri dönüyorsa bu, korkunç yüzü, ve mutlakmış gibi görünmesi yüzünden anlamının ne olduğuna karar veremediği muğlak bir olay karşısında kendini riske atmak istemediği içindir – devasa büyük ama devasa şekilde boş bir olay, öyle ki hakkında "engellenmesi daha iyi olurdu" gibi bir bayağılığın ötesinde bir söz edemez.[25]

Antroposentrizm ve logosentrizm, Timothy Morton'ın (Antroposeni temel alan kavramı) *hipernesneler* yardımıyla daha anlaşılır olan, farklı alan ve ölçekler arasında uzanan bu devasalığı anlamanın önündeki engellerden biridir. Blanchot bu *hipernesneyi* "intihar" analojisi ile görmenin de hatalı olduğunun da altını çizerek (bu kıyamet ihtimalinin sorumlusu olacak kendi kendini öldüren

24 Bu yazıyı yazmaya başladığım sırada Tortum'un başka şeylerin yanı sıra geleceksizlik fikriyle uğraştığı zihin açıcı bir konuşmasını dinleme şansım oldu; onun konuşması ve sonrasındaki kısa sohbetimizin yazının çerçevesi üstünde önemli bir etkisi olduğunu düşünüyorum.

25 Maurice Blanchot "The Apocalypse is Dissappointing", *Friendship*, çev. Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press, 1997, s.103.

bütünlüklü bir insanlık öznesinden söz edemeyiz; intihardan söz etmemiz için hem gerçek bir özgürlük hem de aklın birleştiriciliğinde oluşan, tam anlamıyla *komünist* bir bütünlük gerekir)[26] tarihin sınıf savaşlarının tarihi olduğu gibi basit bir detayı bir kez daha gözden kaçırdığımızı hatırlatmış olur.

3. Gelecek Yokluğu

Le fond de l'air est rouge Potemkin Zırhlısı'nı hatırlayarak açılır: Subay gemiyi hedef alan devrimcilere ateş emrini verdiğinde bıyıklı, yağız bir denizci tüm ekranı büyük harflerle kaplayacak şu sözcüğü haykırır: KARDEŞLER! Ve böylece silahlar iner, ezilenler birleşir, devrim başlar. Bu sözcük ikinci yarıda bir kez daha musallat olacaktır filme, işgalci Rus askerlerinden birinin etrafını saran Praglılar "Yoldaş, Prag'da ne işin var" diye sorduklarında pala bıyıklar ve "KARDEŞLER" sözcüğü bir an perdede görünüp kaybolur.

Marker'ın filminin ilk bölümü olan *Kırılgan Eller*, ismini 1967 yılında ortaya çıkmış olan, şifresini tam çözemediği bir mesajı "yeni ellere" iletmeye çalışan yeni bir genç kuşaktan alır, bir afişte şöyle yazmışlardır: "İşçiler öğrencilerin kırılgan ellerinden mücadele bayrağını almalıdır." İkinci bölümün adı ise *Kesilmiş Eller*'dir. Filmin sonlarına doğru Beatriz "Tati" Allende Eylül 1973'te Havana'da bir mitingde daha günler önce darbeye direnirken ölmüş olan babasına mektubunu okur, uğruna ömrünü verdiği bağımsız ve sosyalist Şili için mücadeleyi bırakmayacakları sözünü verir ona. "*Venceremos*!" diyerek kürsüden iner, Fidel Castro'yu geçerek bir köşede durur. Allende'nin nihayet yaşlar süzülene kadar gözlerini aşağıda bir yerde, belirsiz bir mesafedeki bir şeye sabitlemiş bir şekilde kalabalıkla birlikte alkış tutuşunu izlediğimiz uzun plana metalik-fütüristik bir müziğin altını çizdiği tekinsizliği veren, Marker'ın konuşmanın ortasına montajladığı siyah ekranda okunan "Beatriz Allende 13 Ekim 1977'de babasının dört yıl önce yapmış olduğu gibi intihar edecek" cümlesidir. Hemen arkasından baba Allende'nin kalabalığı selamladığı bir arşiv görüntüsünün üstüne düşen sözlerini dinleriz: "İki kişi beni başkalarında görmediğim bir şeyle etkiledi: bakışlarıyla. Çu Enlay ve Che Guevara. İkisinde de içten gelen bir güç vardı. İkisinde de kararlılık vardı. İkisinde de ironi vardı." Bunlar geleceğe dönük bir bakışın içinde barındıracağı üç şeydir: güç ve kararlılık, bir yandan da hakikat ile çelişkilerin ve savaşan her iki tarafın da gücünün sınırlarının farkında olmaktan gelen bir ironi. Genç Allende'nin

26 *Age*, s. 107.

sanki geleceğin olması gerektiği yerdeki boşluğa sabitlenen bakışında olmayan üç şey de bunlardır.

Gelecekten kuşku duyan yalnızca devrimciler değil, ama şayet seri üretimden çıkmış milyonlarca gelecek resminin kurduğu, yeninin ve hareketin mümkün olmadığı yaşarken ölü bir dünyanın geleceksizliğine de gönül indirmeyeceksek bizi ilgilendiren gelecek onların hayal ettiği gelecektir. Blanchot devrimin özelliği süre tanımamaktır, zamanı açar ve içinden geçerse hep mevcut olan bir istem olarak kendini yaşanmaya sunar diyor, Horkheimer ise devrimcinin her şeyin her zaman risk altında olduğu çaresizlerin yanında olduğunu hatırlatıyor. Gerçekten farklı bir geleceğin anahtarı bugünde gibi görünüyor. Ama nasıl bir yöntemle?

Marker 1977'te yaptığı filme 1993 yılında yeni bir final ekleyerek şu sözlerle geriye bakmıştı: "Bu filmi 1977 yılında yapan kişinin bu resimleri uzun bir aradan sonra görme fırsatının olduğunu düşünün." (1977 Paris 1 Mayıs'ının coşkusu vardır kadrajda.) "Zamanın nasıl geçtiği üzerine düşünebilir ve nelerin değiştiğine basit bir gözle bakabilir: 60'larda yaşayan insanlar için bir anlamı olmayan sözcükleri sayarak: Tekne insanları, AIDS, Thatchercılık, Ayetullah, (İsrailce) işgal edilmiş bölgeler, Perestroyka, birlikte yaşama. Ve SSCB'nin yerini almış olan, kimsenin tanıyamayacağı bu kısaltma: BDT. Komünist rüya bitti. Kapitalizm, şayet savaşı değilse en azından bu muharebeyi kazandı. Ama paradoksal bir mantıkla, Sovyet totalitarizminin en sağlam muhaliflerinden olan Yeni Sol'un bu adamları (ki bu filmin büyük bölümü onlara adanmıştır) aynı kasırgaya kapıldılar. Sol muhalefet Stalinizmle birlikte öldü. Orson Welles'in filmindeki akrep ve kurbağa gibi diyalektik olarak birbirlerine bağlıydılar. Karakterleri buydu." Sonra da "yazarımız, daima bizden daha büyük bir hayal gücüne sahip olan tarihin yaratıcılığına şaşıyor" diye ekler.

Yeni Sol'un mücadelesinin aynı düşmana karşı savaştığı eski müttefiklerinin yenilgisi sonucu tarihten silinmekle karşı karşıya kalmış olması pek çok şey demek olabilir, buraya kadar takip etmeye çalıştığımız gelecek tasvirlerinin kısa tarihi açısından ise şu anlama geliyor: Geleceği tasvir etmek onu yaratıcı bir şekilde hayal etmenin, yani inşa etmeye başlamanın bir parçası olabileceği gibi onu sabitlemenin, dondurmanın ve öldürmenin bir yolu da olabilir. İlk durumda, teorik olsun estetik olsun sadece bir zihinsel eylem ile çizilecek bir resim değildir gelecek resmi. Dahası, yalnız düşmana bakarak ve ona karşı verilen somut bir kavganın sonucunda da ortaya çıkamaz bu hayal, böyle mutlak bir karşıtlık o hayali yine saf bir zihin egzersizi gibi kusursuz ve ölü

kılacaktır. Yaşayan ve bugünün tarif edemeyeceği şekilde radikal olarak farklı bir hayali, ancak kendisininkine benzer (ama farklı) bir hayali kuran düşman kardeşlerin çeşitliliğinin (daima bir yandan birbirlerine karşı da) verdiği daha büyük bir kavga inşa edebilir - tarih kadar yaratıcı olmak böyle mümkündür, tarihin kendisi olarak ve tarihin içinde çelişkiler gibi işleyerek. Yekpare ve bozulmaz bir freski çizen ustalıklı bir senkronla değil, resimlerin yırtıldığı, baştan çizildiği, kırılgan ve becerikli ellerin yanıldığı, durduğu, düşündüğü, ancak birbirimizin ellerini kesmediğimiz yaratıcı bir kavgayla. Evet, tasvir de diyalektiğin işidir. Öte yandan, tek bir zihnin içinde yalnız kaldığımız anlarda da geleceği hayal etme dürtüsünün gücünü yadsıyamayız. Mutlak tasvir yasağı mümkün değildir; Adorno'nun bile bir gelecek resmine göz kırptığı anlar var:

> Doğru toplum belki de gelişmeden usanacak ve özgür olduğu için de, onu yabancı yıldızları istila etmeye zorlayan bulanık bir dürtüye boyun eğmek yerine, bazı imkânları kullanmayı reddedecektir. Yoksulluk ve eksikliği artık unutmuş olan bir insanlık, yoksulluktan kaçmak için bugüne kadar yapılmış olan ve sadece daha geniş ölçekte bir yoksulluk üretmek için zenginliği kullanmakla kalan bütün düzenlemelerin aldatıcı ve beyhude niteliğini de bir ucundan anlamaya başlayacaktır. Hazzın kendisi de etkilenecektir bundan - tıpkı eğlenmenin bugünkü biçiminin de operasyona, planlamaya, bencil başına buyrukluğa ve tahakküme bağlı olması gibi. *Rien faire comme une betê* [bir budala gibi hiçbir şey yapmadan durmak, bir hayvan gibi hiçbir şey yapmadan durmak], suyun üstünde sırtüstü yatmak ve gökyüzüne bakmak, "sadece var olmak, başka hiçbir şey olmadan, hiçbir ek tanım ve doyuma gerek kalmadan var olmak" - bu, sürecin, eylemin, tatminin yerini alabilir ve böylece diyalektik mantığın sonunda başladığı noktaya dönme vaadini de yerine getirebilirdi. Soyut kavramların hiçbiri, ebedi barıştan daha yakın düşmemiştir gerçekleşmiş ütopyaya.[27]

Alman İdeolojisi'ndeki Marksizm'in en ünlü gelecek tasvirini akla getirse de (sabahları balık tutmak, öğleden sonra eleştiri yapmak) şaşırtıcı şekilde daha da sakin, uzlaşmacı, şaşırtıcı şekilde tasvir edilebilir bir hayal - hem de Kant jargonuyla. Ancak bu sessizlik resminde Adorno'yu tasvire düşman eden şeyin ne olduğunun önemli bir işareti de var: antropomorfik olmayan (*comme une betê*) ve logosentrik olmayan bir resim. Böyle *oturduğumuz yerden* kurulacak

27 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak - Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, 2005, s. 162.

en güzel hayallerin başında, evet, kavganın bitmiş, bir sonraki kavganın işaretlerinin havada (henüz?) belirmemiş olduğu o yorgun ve tatlı sessizlik anının hayali geliyor: Seyircisinin yakasına yapışmayan filmlerin, film başlamadan önce ya da bittikten hemen sonra ve yazılar belirmeden perdede bıraktığı o birkaç saniyelik karanlık gibi.

Geleceği Ele Geçirmek
Öngörü Toplumları Çağında Zaman ve Politika

FRÉDÉRIC NEYRAT*

Bir kişi düşünelim, bir yabancı, meçhulden gelmiş, biçimsiz bir gelecekten veya kadim bir geçmişten, dünden veya yarından. Derin bir melankoli, yoğun bir iyimserlik içinde, diyor ki:

> Gelecek çöktü ve biz onun yıkıntıları arasında yaşıyoruz. Eğer geleceğin yok olduğunu henüz bilmiyorsak, bunun nedeni, bu yıkıntıların geleceğin yerine donmuş senaryoları koyan sanal gerçeklikleri ve gerçek sanallıkları inşa etmek için kullanılan malzemeler olmasındandır. Önceden belirlenmiş geleceklerin düz kronolojisini kırmak için, geleceğin senaryosunu yazılmış olmaktan kurtarmak, onun işgal edilmesinin önüne geçmek, zamansallığın öngörülemez doğasından korunmak için yarattığımız bağışıklık teknolojilerini devre dışı bırakmak gerekir. Ancak ve ancak o zaman, arzu edilesi gelecekleri tasavvur eden ezeli makine bizim kansız, kör toplumlarımıza yeniden nefes ve hayat üfleyebilir. O takdirde, ancak o takdirde, zamanı öldürmeden geleceği ele geçirmemiz mümkün olabilir.

Geleceğin senaryolaştırılmaması, geleceğe ilişkin her türlü senaryonun reddedilmesi çağrısının diğer senaryolar arasında sadece bir başka senaryo, donmuş beklentilerimizin aşırı yüklü kataloğuna eklenmiş bir başka imge olmadığından nasıl emin olabiliriz? Bir başka deyişle, farklı, alternatif bir geleceği, onu imgelemimizle sakatlamadan tahayyül etmek nasıl mümkün olabilir? Bu sorulara cevap bulmak için, öncelikle, ne sürekli geçmişi yeniden düzenleme arayışında

* Bu makale ilk olarak *The Present of the Future* (ed. S. Witzgall&K. Stakemeier, diaphanes, 2018) kitabında yayımlanmış, yazarın izniyle Türkçeye çevrilmiştir.

olan Michel Foucault tarzı eski disiplin toplumlarında, ne de –Gilles Deleuze sağolsun– şimdiyi gerçek zamanda denetim altına almaya çalışan toplumlar olarak tanımlanabilecek denetim toplumlarında yaşadığımızı anlamamız gerekir: Tartışmak istediğim üzere, bugünlerde, paradoksal bir şekilde gelecekten kaçmayı amaçlayan beklenti toplumlarında yaşıyoruz. Bu nedenle, bu yazının ilk bölümünde, *öngörü toplumları (clairvoyant societies)* olarak adlandırdığım bu bilgisayar tabanlı tedbir toplumlarının soykütüğünün izini süreceğim. Öngörü, duyularla algılanamayan nesnelerin muhayyel olarak algılanması ya da sıradan algıyı aşan konuları algılama yeteneğidir. Öngörü toplumları, teknolojinin bu fanteziyi gerçeğe dönüştürebileceği inancına dayanır. Arthur C. Clarke ile uyum içinde, "yeterince gelişme kaydetmiş herhangi bir teknolojinin büyüden ayırt edilemeyeceğini" doğrulamaya çalışırlar.[1] Bu sanrılı, ama performatif toplumsal çerçevede öngörü, geleceği itaatkâr bir hayvana dönüştürmek için kullanılan teknoloji destekli bir kara büyüdür – o kadar itaatkâr bir hayvandır ki bu, adeta ölü gibi görünür. Senaryo planlama tekniğinin, büyük şirketler, uluslararası kurumlar ve devletler tarafından kullanılan bu çağdaş risk yönetimi aracının geleceğin ölümü üzerinde son rötuşları nasıl yaptığını göstereceğim. Geleceğin senaryolaştırılması, nihayetinde gelecekten azat olan bir tür düz kronolojiye yol açıyor: Fazlasıyla işgale uğramış, imgelerle doyurulan gelecek, yok olmaya yüz tutuyor.

Öngörü toplumlarının paradoksal hedefi zamansallıktan kurtulmak, yani denebilir ki bir *zaman-olmayan* [*non-time*] üretmektir. Ancak zamanın zaman içinde ortadan kaldırılması –yani geleceğin dışta bırakılması [*die Verwerfung*], geçmişin silinmesi ve şimdiden kaçınılması– insanlığın görebileceği en kötü rüyadır; yaşayan bir ölümün rüyası, kişinin yaşam süresi içinde yok oluşunun rüyasıdır. Bununla birlikte, öngörü toplumlarında yürürlükte olan ve zamansallığı inkâr eden yıkıcı gücün aynı zamanda kendine özgü bir zamansallığın kaynağı olduğunu göstermek isterim. Zamanın hem başlangıcında hem de sonunda yer alan bu paradoksal güce *achronia* adını veriyorum. Metnin ikinci bölümünün amacı, *achronia*'nın, tam olarak *zamanın gecesi* diye nitelenebilecek şey hakkında anlattıklarını göstermektir: İçinden zamanın çıktığı ilksel ve kalıcı karanlıktır bu. *Achronia*, adlandırılması, temsil edilmesi, hayal edilmesi, sanatsal olarak metabolize edilmesi, politik olarak kurumsallaştırılması, yaşam biçimleri tarafından dönüştürülmesi ve sevgiyle tanınması gereken karanlık ve

1 Arhur C. Clarke, *Profiles of The Future*, gözden geçirilmiş baskı, New York: Harper & Row, 1973, s. 21.

tehlikeli bir güçtür. Bu tür uygulamalar olmaksızın *achronia*, yıkıcı bir melankoliye ya da immünolojik bir aşırı koruma durumuna dönüşür. Sanatta, aşkta ve hayatta zaman, ancak zamanın içinde bir şey kapanırsa açılır. Zamanın açılması, zaman-dışı'nın kapanmasını içerir: *Chronos* için *Achronos* gerekir. Bu anlamda, zamanın işgali, çağdaş düz kronolojinin üretiminde söz konusu olan senaryo yazımının aksine, zaman-olmayan'ın karanlık gücünü metabolize edebilmelidir. Sadece bu metabolizasyon kendimizi –yeniden– geleceğe yerleştirmemizi sağlayacaktır.

Öngörü Toplumlarının Doğuşu

Disiplinden Denetime

Deleuze'ün 1990 tarihli ünlü makalesi "Denetim Toplumları Üzerine Ek"te önerdiği dönemlendirmeyi takip edersek, sırasıyla hükümranlık toplumlarından disiplin toplumlarına, disiplin toplumlarının ardından denetim toplumlarına geçtik. 18. ve 19. yüzyıllarda oluşan ve –Deleuze'e göre– "20. yüzyılın başında" doruk noktalarına ulaşan disiplin toplumları, hapishaneyi model alan "kapatıp kuşatma ortamlarına" dayanıyordu.[2] "Disiplin toplumlarında" diye yazıyordu Deleuze, "sürekli olarak yeniden başlanacaktır (okuldan kışlaya, kışladan fabrikaya)".[3] Gerçekten de disiplin her şeyden önce geçmiş katmanlara yönelir. Deleuze'ün yazdığı gibi, disiplin toplumlarında sürekli "yeniden başlanacak" ise, bunun nedeni disiplinin insan bedenlerini, alışkanlıklarını ve davranışlarını yeniden şekillendirmeyi amaçlamasıdır. İyi gelişmemiş, yetersiz eğitim almış, kötü muamele görmüş, aile geçmişinin biçimsizleştirdiği sapkın bedenlerin okul tarafından yeniden şekillendirilmesi, hapishanede ıslah edilmesi, hastanede dezenfekte edilmesi, yani disiplin kurumları tarafından düzeltilmesi gerekiyordu. Sadece geçmişin bilgisi, bir başka deyişle biyo-grafik bilgi, bu mahkûmun, bu hastanın ya da bu okul çocuğunun, bir kez düzeltildikten sonra, farklı bir geleceğe sahip olabileceği düşüncesini mümkün kılıyordu.

Disiplin toplumları geçmişle ilintiliyken, denetim toplumları da, disiplin kurumlarının dar menzilli içselliğinden çıkarak, her an ve her yerde bugünü denetim altında tutmaya çalışır. Disiplin –Deleuze'den tekrar alıntı yapıyorum– kalıplar, birbirinden farklı kalıplar diye tanımlanabilirse, denetim daha ziyade

2 Gilles Deleuze, "Denetim Toplumları Üzerine Ek", *Negotiations, 1972-1990*, çev. Martin Joughin, New York: Columbia University Press, 1995, s. 177-178 [*Müzakereler, 1972-1990*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2006, s. 198] Makalenin devamında bu kitaba yapılan referanslarda Türkçe çeviri kaynak gösterilmiştir.

3 *Age*, s. 199.

sınırları olmayan bir "modülasyon"dur, "her an, aralıksız değişecek olan, kendi kendisinin biçimini bozan bir kalıp gibidir ya da bir gözü bir gözünü tutmayan bir elek gibidir". Denetim toplumlarının temel özelliği, Deleuze'e göre, denetim toplumlarında hiçbir şeyin "asla sonuca ulaştırılmaz" oluşudur.[4] Bu tür bir toplumda sürekli öğrenmek zorundayız, sürekli bir eğitimin içinde kapana kısılmışız, internetin hassas ekonomisine dikkat etmek durumundayız, kredi ve borcun cehennemî mantığından kaçmanın imkânsızlığından mustaribiz.[5] Eğer denetim toplumlarının geçmişi ve geleceği yoksa, bunun nedeni ebedi bir şimdiki zaman yaratmaya çalışmalarındandır. Bu, meta-sosyolog Zygmunt Bauman'ın çeşitli kitaplarında tanımladığı "akışkan yaşam"ın şimdisidir,[6] neoliberal zorunluluğa tabi bir yaşamdır ve şu şekilde özetlenebilecek bir zorunluluktur bu: a. Her şey belirsizdir; dolayısıyla b. Esnek olmalısınız, uyum sağlamalısınız, hayatınızı her gün, hatta gerekirse her saat tamamen değiştirmeye hazır olmalısınız.[7] Bu tür akışkan toplumlarda bireyler "modülasyon"lar haline gelmiştir.

1990 tarihli makalesinde Deleuze, denetim toplumlarını veri sistemleri ve bilgisayarlarla ilişkilendirmiştir. Gerçekten de bilgisayarlar ve yazılımlar bireylerin izini sürmek ve elbette onları gözetlemek için geliştirilmiş araçlardır. Ancak bu tür bir gözetimin Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu –Disiplin ve Ceza*'da tanımladığı Panoptikon ile hiçbir ilgisi yoktur.[8] 18. yüzyılda Jeremy Bentham'ın tasarladığı bu hapishane mimarisi, gardiyanı görünmeyeceği şekilde bir kulenin merkezine yerleştirir. Bu merkezî konum, gardiyanın hücrelerindeki her bir mahkûmu kendisi görünmeden görmesini sağlar. Ancak bugün, izleme artık kapalı bir alan ve bir gözetleme kulesi gerektirmiyor: Mahkûmun ayağına elektronik bir bileklik takmak yeterli. Ya da, her şeyden önce birleştirici bir makine olan bir cep telefonu edinmek – sessiz ya da en azından ketum kalmasını tercih ettiğimizde bile fikirlerimizi ve seçimlerimizi ifade eden, konuşkan bir ispiyoncu makine. Denetim toplumlarında önemli olan bağlantılardır, bağlantıların otomatik karakteridir. Denetim toplumla-

4 *Age*, s. 200.

5 Bu konuda bkz. Maurizio Lazzarato'nun *La fabrique de l'homme endetté*, (Paris: Editions Amsterdam, 2011) adlı önemli kitabı [*Borçlandırılmış İnsanın İmali – Neoliberal Durum Üzerine Deneme*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020].

6 Zygmunt Bauman, *Liquid Life*, Cambridge: Polity Press, 2005 / *Akışkan Hayat*, çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.

7 Frédéric Neyrat, "Economy of Turbulence: How to Escape from the Global State of Emergency", *Philosophy Today* özel sayısı, ed. Santiago Zabala, Güz 2015.

8 Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris: Gallimard, 1975 / *Discipline and Punish*, çev. Alan Sheridan, New York: Random House, 1985 / *Hapishanenin Doğuşu – Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 1992.

rında denetim, bir bireyin bankadan para çekmesinden internet alışverişine kadar tüm iletişim biçimleri aracılığıyla gerçekleştirdiği bağlantılardan gelen veriyi işleyebilmek anlamına gelir. Gözetimin (izlemenin) aksine denetim, a. Veriyle beslenen ve verileri besleyen bir makineye erişim; b. Bu erişimin kaydedilmesi; ve c. Bu bağlantıları birbirine bağlama ve bir bireyin yaşam eğrisini, biyo-çizgisini ya da biyo-eğrisini görselleştirme imkânıdır.

Denetim altında tutmak, yukarıdan izlemek ve gözlemek değil, bireyleri bilişsel araçlara bağlamanın ve bu amaçla sürekli değişen ekipmanlar edinmenin bir yoludur. Neoliberal zorunluluk, değerleri akışkanlaştırmayı sağlayan sosyo-ideolojik bir işlevdir, böylece hiçbir şey bağlantıları yavaşlatamaz veya engelleyemez. Denetim gerçekten de olup bitenleri gerçek zamanlı olarak düzenlemenin en iyi yoludur. Bu düzenleme, "Nesnelerin İnterneti" olarak adlandırılan ve makine-insan ya da insan-insan iletişimini geride bırakan makine-makine iletişimi tarafından giderek daha fazla yapılmaktadır. Deleuze, denetim toplumlarında "bireyler '*bölünebilir*' (*dividual*) bir hal alırken kitleler de örneklemler, veriler, piyasalar ya da 'bankalar' halini almıştır" diye yazar.[9] Bölünebilir olan, esnek özünü, akışkan kimliğini ifade etmesi beklenen dijital verilerle değiştirilebilir hale gelen bireydir. Böyle bir bilişsel düzenlemeler dünyasında geçmiş, sürekliliği olmayan bir zamanda dijital veri biçiminde eriyip gittiği için endişelenmeye değmez. Denetim toplumlarının meselesi geçmişi yeniden yapmak değil, onu bozmak ve kullanılabilir gerçek zamanlı bilgiye indirgemektir.

Böyle bir dijital veri haznesi, mühendislere, satış elemanlarına, hükümetlere ve polis şeflerine zamana uygun fikirler verir: Eğer bir öznenin gidişatını izleyebiliyorsak, onu eylem ânında gafil avlayabiliyorsak, neden bu öznenin ne yapmak üzere olduğunu öğrenmeyelim, *neden onu önceden denetim altında tutmaya çalışmayalım*?

Denetimden Öngörüye

Denetim –ve denetimin zımnen içerdiği türde bir güç– bağlantılara hâkim olmak ve böylece bireyin (*individual*) izini sürebilmek, daha doğrusu bölünebilir olanı (*dividual*), yani her bir eylemine bölünmüş bireyi izleyebilmek anlamına gelir: görmek, satın almak, hareket etmek vb. Her eylem, cep telefonundan güvenlik kamerasına, banka kartından radyo frekansıyla tanımlama (RFID çipi)

9 Deleuze, "Denetim Toplumları Üzerine Ek", s. 201.

gibi minyatür kayıt cihazlarına kadar günlük hayatımızda bolca bulunan tüm konuşkan nesneler tarafından yakalanabilen verilerle sonuçlanabilir. Bilişim dünyasında çevresel zekâ (*ambient intelligence*), bireylerin varlığına tepki ve –bazen– yanıt veren elektronik ortamımızın hassas yapısını tanımlamak için kullanılan bir ifadedir. Nesnelerin İnterneti'ni oluşturan iletişim halindeki nesneler, kullanıcılar için bir arayüz olmaktan ziyade nesnelerin kendisidir. Bu nesneler denetim altında tutulacak dijital maddeyi, biyometrinin (kimlik kartları, pasaportlar) gelişimiyle beslenen veri tabanlarının bilgisayar verilerini sağlar. Bu veri tabanları Antoinette Rouvroy ve Thomas Berns'in "istatistiksel bedenler" olarak adlandırdığı şeyi ortaya çıkarmaktadır.[10] Heterojen unsurlardan (isim, yaş, meslek, köken, fiziksel tanım, zevkler, barınma alanları, seyahat, bankacılık, internet bağlantıları vb.) oluşan bu dijital bedenler, bireylerin yeniden üretilebilir ve öngörülebilir davranışlarını temsil etmek üzere büyülü bir biçimde homojen hale getirilir.

Sahiden de, çevresel zekânın amaçlarından biri de olan bitene gerçek zamanda tepki vermektir. Birbiriyle iletişim halinde olan nesnelerin anlık ve dinamik bir şekilde analiz edilebilmesi, otonom bilişim ya da bilgisayar sistemlerinin kendi kendilerini yönlendirebilmesi, öngörülemeyen değişikliklere uyum sağlayabilmeleri ve otonom kararlar alabilmeleri sayesinde mümkün olmuştur. Burada bir dönüm noktasına, denetim toplumlarından öngörü toplumlarına geçişe geliyoruz. Çünkü "akıllı" bir elektronik ortamın nihai hedefi, bireyin eyleminden önce harekete geçmek ve karar vermek olacaktır. Bilgi toplayabilen, işleyebilen ve beklenen davranışlar hakkında korelasyonlar üretebilen özel veri madenciliği yazılımları işte bu amaçla oluşturulmuştur. Temel olarak veri madenciliği, yapay zekâ, makine öğrenimi, istatistik ve veri tabanı sistemlerinin kesiştiği yöntemleri içeren büyük veri setlerinden yeni örüntüler keşfetme sürecidir. Davranışsal analiz yazılımı, tüketicilerin gelecekteki satın alımlarını tahmin etmek amacıyla tasarlanmıştır. Bazı Fransız telefon şirketleri, kullanım alışkanlıkları ve şirketin elde edebildiği veriler ışığında bir tüketicinin sözleşmesini feshetmek üzere olup olmadığını anlamak için veri madenciliğini halihazırda kullanıyor. Sonuç olarak, satış görevlilerinin işi bu tür fesihleri önlemek ve kişiye önden başka tür bir sözleşme önermektir.

Öngörü her şeyden önce denetimin yoğunlaşmasıdır; bu yoğunlaşma bir

10 Antoinette Rouvroy ve Thomas Berns, "Détecter Et Prévenir: de La Digitalisation Des Corps Et de La Docilité Des Normes", *(Se) Gouverner, Entre Souci de Soi Et Action Publique* içinde, ed. Guy Leber, Jacques Moriau, Brüksel: P.I.E. Peter Lang, 2010, s. 157-184.

kritik eşiğin ardından denetimin doğasında da bir değişime yol açar. Deleuze, gördüğümüz gibi, bilgisayar ve enformasyon yapılarını disiplin toplumlarından denetim toplumlarına geçişi açıklayabilecek kilit unsurlar olarak değerlendirmişti. Ancak iletişim teknolojisindeki kayda değer gelişmelerin, otonom programlamanın, artan depolama kapasitesinin ve veri analizinin denetimin doğasında niteliksel bir değişime yol açtığı kesindir. "İstatistiksel bedenler" artık yörüngeleriyle ilişkilendirilen *bölünebilir* olanlar değil, eylemlerin olasılıklarını temsil eden, giderek daha fazla çok-*bölünebilir-ve sanal bulutlardır*. Öngörü toplumlarının temel hedeflerinden biri, olasılığı, ne kadar tuhaf ve kaçık olursa olsun kesinliğe indirgemektir.

Bu türden bir önleyici seçeneğin, muktedirleri ve *Azınlık Raporu*[11] tarzı herhangi bir önleyici kolluk kuvvetini derinden alâkadar ettiği açık. Zira öngörü toplumlarının amacı, sonuç itibarıyla, eylemleri izlemek ya da denetlemek değil, onları ön*ceden görmektir*. Proaktif makinelerin tespit etmeye çalıştığı şey öznelerin niyetidir. Sanki bu niyetleri, bedenin en derinlerindeki amaçları dışa vuran görünür işaretleri ve sonuçta ortaya çıkan eylemleri birbirinden ayıran bir süreksizlik yokmuş gibi. Sanki gelecekteki eylem, niyetin başlangıcında zaten önceden oluşuyormuş gibi. Bu ön oluşum, niyet ile eylem arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması, öngörülemez bir şey olarak geleceğin ölümünü ilan eder. Bu bağlamda, öngörü toplumlarının ilan edeceği son şey, ilan edilecek hiçbir şeyin artık kalmadığı, ancak her şeyin teyit edileceğidir. Öngörü toplumlarında gelecek, paradoksal bir şimdiki zamana dönüşür: Asla gerçekleşmeyecek bir eylemin şimdiki zamanı. Niyetin ele geçirilmesinden sonraki adım, olasılıklar senaryosunun –kelimenin tam anlamıyla– kaçınılmaz hale getirilmesine geçiştir.

Düz Kronoloji

Disiplin toplumları kaynağı bugünde bulunan normlar sayesinde geçmişi yeniden yapmaya çalışıyordu; denetim toplumları ise geçmişten kurtulur ve bugünün sürekli izlenmesinin, normların artık sabit değil esnek olduğu, süresiz esnek kaldığı, neoliberal buyruğun son sürümünü somutlaştıran sürekli bir izlemenin peşine düşerler. Sınırına kadar yoğunlaştırılan denetim, şimdiki zamandan onun öngörüsüne doğru genişler ve öngörüye dönüşür. Bu terimle sadece tahminde bulunmayı değil, aynı zamanda önleyici eylemi de kastediyorum. Bu

11 *Minority Report*, Philip K. Dick'in 1956 tarihli romanı, Steven Spielberg'in 2002 tarihli film uyarlaması. Geleceğin toplumunda işlenecek suçları önceden gören üç mutant emniyet teşkilatının önleyici suç bürosunda çalışırlar.

noktada psiko-politik bir işlev olarak öngörü anlamlı hale gelir. *Önüne geçilmesi gereken şey, bir dışarının devreye girmesidir*. Öngörü toplumları, her şeyden önce, dışarıya, dışarlıklı olana karşı bağışıklık kazanmaya çalışır, bunlar ister yabancılar, başka olanlar, standarda uymayan tekillikler olsun, ister bu bağışıklık biçimine itiraz edecek radikal politik olaylar olsun. Bu bağışıklık önleyicidir: Her şeyden önce geleceğe yatırım yapar. İşin doğrusu, toplumsal antikorlar ya da istikrarlı sınırlar üreten bir politik tehdide karşı bir koruma alanı yaratmak artık mümkün değildir: Küreselleşmenin çoklu dalgaları (sömürgeci, kapitalist ve teknolojik), 20. yüzyılın son çeyreğinde Jean Baudrillard tarafından doğru bir şekilde kuramsallaştırılan bir tür virütik ara bağlantı üretmiştir.[12] Eğer küresel ara bağlantılar ulusötesi sicil kaydı üretmek için kullanılabiliyorsa, virütik ara bağlantılar da bu ara bağlantıların yapısı tarafından üretilen toplumsal olguların virülansıdır. Sonuç olarak, toplumsal denetimi sağlamanın tek yolu, potansiyel durumu nesnel, ölçülebilir, elde edilebilir gerçeklere dönüştürerek geleceğin alanını kuşatmaktır. Ön alıcı denetim, yani politik öngörü, tehditkâr olasılıklara, teröristlerin "kötü niyet"lerine ya da radikal aktivistlerin muhalif müdahalelerine karşı önceden kuşatma yapmayı gerektirir.[13]

Bu kronofobinin son safhası, amacı geleceği tahmin etmek bile olmayan, ancak risk yönetimi aracı olarak kullanılabilecek makul senaryolar geliştirmeye soyunan senaryo planlama tekniklerinde görülür. Risk yönetimi nedir? IPCC'nin (Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli) 2007 tarihli bir raporunda risk yönetiminin "karar verme sürecine yönelik" olduğu söyleniyor. Melinda Cooper'ın belirttiği gibi:

> Senaryo planlama, geleceğin şu ya da bu yönünü değil, şimdiki zamandaki alternatif eylemlere katılan *geleceğin çoklu dünyalarını* öngörmeye çalışan bir tahmin tekniğidir. Küreselleştirici kapsamıyla senaryo planlama, dünya sistemleri teorisinin tanımladığı güç ilişkilerinin pratik ve metodolojik karşılığı olarak nitelendirilebilir.[14]

Senaryo planlaması, hâkim ulusal kurumların (örneğin Amerika Birleşik Devletleri'ninkiler) ve IMF (Uluslararası Para Fonu) veya IPCC gibi küresel

12 Krş. Jean Baudrillard, "Ruminations for Spongiform Encephala", *Screened Out*, New York / Londra: Verso, 2002, s. 171.
13 Frédéric Neyrat, "Rupture de défense", *Lignes N°29: De la Violence en Politique*, Mayıs 2009, s. 46-68.
14 Melinda Cooper, "Turbulent Worlds: Financial Markets and Environmental Crisis", *Theory Culture Society*, Sayı 27, 2010, s. 170.

siyasi kurumların tercih ettiği risk analizi yöntemidir. IPCC'nin 2007 tarihli *Yeni Değerlendirme Yöntemleri ve Gelecekteki Koşulların Tanımlanması* başlıklı raporunda bir senaryonun "dünyanın gelecekteki olası durumunun tutarlı, içsel olarak istikrarlı ve makul bir tanımı" olduğunu okuyoruz.[15] Senaryolar matematiksel bir olasılığa değil, içerdikleri "güven derecesine" dayanır. Bu nedenle senaryolar, bir alıntı yapalım, "tahmin ya da kestirim değil, gelecekteki gelişmelere dair olasılıkların atfedilmemiş alternatif imgelerdir".[16]

Senaryo planlamasında gelecek neye dönüşür? Her dört yılda bir senaryo temelli bir rapor yayınlayan Ulusal İstihbarat Konseyi'ne (National Intelligence Council) göre:

> Senaryolar geleceğin kendini nasıl gösterebileceği üzerine akla yatkın alternatif görüşlerdir. Geçmişin doğrusal yorumuna dayanarak gelecek hakkında kestirimde bulunma eğiliminde olmadıkları için tahminden farklıdırlar. Senaryolar geleceği öngörmeye çalışmazlar. Bunun yerine, süreksizliklerin tanımlanmasına ve bunların zaman içinde bir grup halinde nasıl potansiyel olarak gelişebileceğine odaklanırlar.[17]

Senaryo planlaması geleceği ortadan kaldırmanın en iyi yöntemidir. Stratejik amacı tahmin yapmak değil, bir tür olası dünyalar haritası ya da Melinda Cooper'ın deyimiyle "alternatif olaylara bağlı dünyaların çoklu evrenini" üretmektir.[18] Çağdaş düşünürlerin düz bir ontoloji, yani var olan her varlığın aynı temelde, aynı içkin planda düşünülmesi gerektiği fikrini formüle etmeleri gibi, senaryo planlama da zamansallığı oluşturan farklılıkları yadsıyan bir *düz kronoloji* üretir. Düz bir kronoloji, zamanın sonundan başka bir şeyi ifade etmez ya da en azından zamanı düzleştirme ve onu olası dünyaların bir dizi mekânsallaştırılmış imgesine dönüştürme girişimidir. Bu düz dünyada neredeyse her şey mümkündür, Melinda Cooper'ın yazdığı gibi "çelişmezlik ilkesi tarafından sınırlandırılmayan" birçok dünya tasavvur edilebilir,[19] bu yüzden "herhangi bir gerçek dünyada karşılıklı olarak dışlayıcı olabilecek olasılıkları barındırabilirler".[20] Esasen senaryo planlaması, planlama ve senaryo üretme

15 Timothy R Carter vd., *New Assessment Methods and the Characterisation of Future Conditions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 145.
16 Carter vd., *New Assessment Methods and the Characterisation of Future Conditions.*
17 Cooper, "Turbulent Worlds: Financial Markets and Environmental Crisis", s. 173.
18 *Age*.
19 *Age*.
20 *Age*.

olasılığıyla çelişecek olayları dikkate almaz! Örneğin, IPCC'nin 2007 tarihli *Gelecekteki Koşulların Tanımlanması* başlıklı raporunda "Atlantik Meridyen Devirme Dolaşımı'nın (AMOC) aniden durması ya da Grönland veya Batı Antarktika'daki buz kütlelerinin erimesi gibi dünya sistemindeki aşırı, bazen geri döndürülemez değişiklikler" olarak "büyük ölçekli tekillikler" olasılığından bahsedilmektedir, ancak raporun yazarları bunun ardından hemen "birkaç istisna dışında, bu tür olayların iklim değişikliğine dair sosyo-ekonomik değerlendirmelerde dikkate alınmadığını" ekler.[21] Senaryo planlamasından kaynaklanan düz kronolojinin mümkün olmasının koşulu, imkânsızın reddedilmesi, yani her türlü radikal zamansal dışsallığın reddidir.

Achronia: Zaman-olmayanın Kudreti

Schelling ve Zamanın Sınırlanması

Makalemin ikinci bölümünde, öngörü toplumlarının önüne geçmenin ve *onların önüne geçtiği şeyin önüne geçmenin*, yani radikal zamansal dışsallık olarak adlandırdığım şeye bir yer ayırmanın nasıl mümkün olabileceğini tartışmak istiyorum. Ontolojik hipotezim bir bakıma çok basit bir tez ve şu formüle indirgenebilir: *Zaman, zaman-olmayanı gerektirir*; ya da daha basitçe: *Açmak için önce nasıl kapatacağını bilmelisin*. Basit, ama aynı zamanda biraz da, dürüst olalım ki, mantığa aykırı. Eğer hipotezim doğruysa, zamanın geri çekilmesi olmadan yeni bir zamanın vuku bulmasının mümkün olmadığını söylememiz gerekir; ya da başka bir şekilde ifade edersek: Geleceğin açılması ve geleceğe açıklık, bir gelecek-olmayan üretmek için etkileşime girer. Bu da şöyle formüle edilebilecek bir fikri ima eder: Zaman *achronia*'yı gerektirir, yani zaman, zamanın özünde bulunan zaman-olmayanı gerektirir.

Schelling'in *Dünya Çağları* kitabında *achronia*'ya dair bir yoruma rastladım. Kitabın üçüncü ve son hali olan 1815 tarihli versiyonunda Schelling şöyle yazıyor: "Gerçek gücün genişlemeden çok sınırlamada yattığı ve kendini geri çekmenin kendini vermekten çok kudretle ilişkili olduğu nadiren açıkça görülür."[22] Kısıtlamadaki bu kudret neden ileri gelir? Schelling'e göre bu, "evet"in varlığının koşulu olan "hayır"ın gücüdür; onsuz genişlemenin mümkün olamayacağı bir daralmadır. Schelling, "Her şey karanlıkta başlar," diye yazı-

21 Carter vd., *New Assessment Methods and the Characterisation of Future Conditions*, s. 160.

22 riedrich Wilhelm Joseph Schelling, *The Ages of the World*, çev. Wolfe Bolman, Jr., *Philosophische Briefe* über *Dogmatismus und Krtizismus* adlı Almanca orijinalinden, SW. I ,1:313, 1795, Albany: State University of New York Press, 2000, s. 14. *Dünya Çağları*, çev. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022.

yor[23] ve bununla şunu kastediyor: "Başlangıç aslında yalnızca olumsuzlamada yatar."[24] Gerçekten de büyüme ve genleşme ne daralmanın ne de genişlemenin olduğu nötr bir durumdan değil, yalnızca karşıtlarından dolayı mümkündür – çünkü nötr bir durumdan pozitif bir duruma geçişin nasıl olabileceğini hiçbir şey açıklayamaz: Nötr bir durum bir varoluş durumu yaratamaz. Schelling'e göre, varlığın pozitifliğinden, yani bir şeyin gerçek varlığından önce var olan "başlangıçtaki olumsuzlama" asla yok olmaz, başlangıçtaki olumsuzlama "bize görünen tüm dünyanın anası ve sütanasıdır hâlâ";[25] dünyanın gecesi her zaman mevcudiyetini korur.

Schelling, Herakleitos'un ünlü formülünü –adını açıkça zikretmeden– işte bu ata yadigârı olumsuzlamadan, varlığı "kasılma" eğilimindeki bu daralmadan yola çıkarak açıklar: "Doğa gizlenmeyi sever." Filozof Pierre Hadot, *İsis'in Peçesi* kitabında şöyle bir izah önermiştir: "Şeylerin ortaya çıkmasına neden olan şey, onları yok etme eğilimindedir (yani, doğuma neden olan şey ölüme neden olma eğilimindedir)."[26] Başka bir deyişle, ne zaman bir şey ortaya çıksa, bu varlığın varlığı, bu nesnenin veya bu canlının varlığı geri çekilir. Schelling'e göre, doğanın "sırlarını gizleyen" sır nesnel bir bilgi değildir, çünkü bildiğimiz dünyanın arkasında ya da ötesinde hiçbir nesnel gerçeklik saklı değildir. Kökendeki daralmanın ürettiği şey *dünyanın nesnel olmayışıdır*, nesnelerin içinden doğup var olabildiği ve düşünülebilir bir hale geldiği bir nesnel olmayış, bilincin ne olduğunu ona bakıp belirleyebildiğimiz bilinçdışı, herhangi bir zamansallığın kendisinden ürediği bir zamansal-olmayandır.[27]

İlksel daralma hakkındaki bu ontolojik hipotez zamansallığı kavramamıza neden yardımcı olabilir? Çünkü bu hipotez sayesinde zamanın zaman-dışı olmadan düşünülemeyeceğini görebiliriz. Bunu kanıtlamaya çalışalım:

a. Geçmiş, geçmiş-olmayan olmadan düşünülemez. William Faulkner'ın ünlü sözü bu manaya gelir: "Geçmiş asla ölmüş değildir. Geçmiş, geçmiş bile değildir."[28] Geçmiş vardır, çünkü o, bir anlamda, her zaman mevcuttur, derhal mevcuttur ve dolayısıyla her zaman gelmekte olandır – saplantı, tekrar veya

23 *Age*, s. 4.
24 *Age*, s. 16.
25 *Age*, s. 30.
26 Pierre Hadot, *The Veil of Isis: Essay on the History of the Idea of Nature*, Harvard: Harvard University Press, 2006, s. 10.
27 Çözümlemem lain Grant Hamilton'ın olağanüstü kitabına dayanıyor, *Philosophies of Nature After Schelling*, Londra, New York: Continuum, 2006.
28 William Faulkner, *Requiem for a Nun*, birinci perde, üçüncü sahne, New York: Fandom House, 1951.

idealize edici bir yansıtma kılığında. Geçmiş-olmayan, geçmişin tümüyle geçmiş olmasını, yani tümüyle yaşanmış olmasını engelleyen şeydir. Psikolojik bir travma, geçmiş ve geçmiş-olmayan arasındaki bu ilişki için doğru bir örnek olur: Travma beyaz bir deliktir, beyazdır çünkü durumun bir kısmı travmatize olmuş özne tarafından deneyimlenmemiştir, olayın bir kısmı öznelleştirilmemiştir ve travmatize olmuş öznenin hafızası kısmen yazılmamış bir hikâyeyi barındırır – bu yüzden travma hafızanın dışındadır ve bu anlamda ezelidir.

b. Aynı şekilde, şimdiki zaman, onun içinde yaşayan bir şimdi-olmayan olmadan imkânsızdır. Bu, örneğin Jacques Derrida'nın "différance" kavramıyla özdeşleştirdiği şeyde görünürlük kazanır; bu da, şimdinin kendisiyle kesişmemesidir, başka bir deyişle boşluktan başka bir şey değildir. Bütünüyle farklı bir açıdan, şimdi-olmayan, Deleuze'ün *Aion* olarak adlandırdığı şeyin, yani "hissizliği ve nüfuz edilemezliği içinde" olayın, "şimdisi olmayan" "saf" olayın bir özelliğidir: "Saf olayın acı verici yönü, her zaman ve aynı anda henüz olmuş ve olmak üzere olan bir şey olmasıdır."[29]

c. Son olarak, gelecek, karşıtını, yani gelecek-olmayanı gizlemeksizin mümkün olmazdı. Gelecek-olmayanın zaten olmuş olan, yani geçmişin ta kendisi olduğunu söyleyebiliriz, ancak geçmişin bir bakıma asla ölü olmadığını, geçmişin yaşayan ölüm olduğunu biliyoruz. Gelecek-olmayanın şimdinin sadece bir uzantısı, yani filizlenmeyi bekleyen bir tohum olduğunu söyleyebiliriz, ancak şimdinin özünde boşluk yatar. Bu bağlamda, eğer olay Deleuze'ün dediği gibi "gerçekleşmek üzere olan bir şey" ise, *saf* olay her şeyden önce ebedi olay-olmayandır, yani asla gerçekleşmeyecek bir şeydir, geleceğin kökten ve ebedi olumsuzlamasıdır. *Gelecek-olmayan, gerçekleşmeyen olarak gelecektir: geleceğin birincil çekilmesi.* Ancak, bu çekilme olmadan gelecek de olmayacaktır! Gelecek sınırlanmış halde kısmen de olsa gerçekleşebilir, ama sınırlanmadığında, gelecek asla gerçekleşmez, mutlak bir gerçekleşmeme olur bu –kısmi değil, mutlak bir gerçekleşmeme. *Achronia*'nın gücü buradadır: Zamanın özündeki zaman-olmayan olarak *achronia* zamansallığı başlatır. Peki toplumlarımız *achronia*'yı bir hedef haline getirirse ne olur?

Geleceği Senaryodan Arındırmak (Karartma ve Tasavvur)

Şimdi öngörü toplumları üzerine düşünmeye dönelim: Bu toplumların zaman ve zaman-olmayan ile ilişkileri nasıldır? Öngörü toplumları *achronia* ile nasıl başa çıkar? Öngörü toplumlarının tahmine dayalı, yani geleceği odağına alan

29 Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, çev. Mark Lester ve Charles Stivale, Londra: The Athlone Press, 1990, s. 63. / *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayıncılık, 2015.

toplumlar oldukları düşünülebilir, ancak ben bu toplumlarda gelecek kestiriminin geleceği engellemeyi, daha doğrusu geleceğin yıkıcı kısmını ortadan kaldırmayı amaçladığını göstermeye çalışıyorum. Ayrıca senaryo planlamanın düz bir kronolojiye yol açtığını ve bunun da geleceğe karşı bir tür bağışıklık kazandırmaya dönüştüğünü göstermek istiyorum. Biraz daha ilerleyebilmek için, geleceğe karşı bağışıklık kazanmak gibi ölümcül bir süreci durdurmanın ve belki de tersine çevirmenin nasıl mümkün olabileceği üzerine düşünmeliyiz. Şunu söylemek yanlış bir çözüme götürebilir: Düz kronolojiden kaçmak için başka bir senaryoya, bir karşı senaryoya ihtiyacımız var... Bir karşı senaryo, senaryo planlama yöntemini meşrulaştırmaktan ve zamanı zaten olduğundan biraz daha fazla düzleştirmekten başka bir işe yaramayacaktır! O halde bu zamansal kapandan nasıl kurtulabiliriz? İlk adım, esasen senaryo sürecine karşı koymak, yani senaryolaştırmamak, geleceği senaryodan arındırmak olmalıdır.

İlk olarak, öngörü toplumlarının düz kronolojisinin hareketsiz bir zamanı, sanki soğutularak dondurulmuş bir zamanı, belirli bir türden zaman-olmayanı gerektirdiğini anlamalıyız. Öngörü toplumlarının sapkınlığı buradadır: *Zamanı açmak için zaman-olmayanı kullanmak yerine, zamanı zaman-olmayanı, senaryolaştırılmış geleceklerin zaman-olmayanını üretmek için kullanırlar. Achronia*'nın kudreti artık ilksel kısıtlamanın gücünü korumaz. *Achronia*, bağışıklık kazandırılmış bir zamansallık, zamanın senaryolar halinde bloke edildiği düz bir kronoloji halinde sabitlenmiştir. Bu engeli ortadan kaldırmak, senaryoların soğutularak dondurulmuş zamanını ısıtmak ve akışkanlaştırmak için, her şeyden önce öngörü toplumlarının içsel sapkınlığından (zaman-olmayanı canlı bir kaynak olarak kullanmak yerine donmuş bir zaman-olmayan üretmek) kurtulmak ve zaman-olmayanı esas yerine geri koymak gerekli görünüyor. Schelling'in belirttiği gibi: "Her varoluşun ön koşulu, tam da varoluş olduğu için, kıvrılmak değil midir? Herhangi bir varoluş türü var mıdır ki başlangıçta kıvrılmış bir varlık olmasın, herhangi bir özgür yaşam var mıdır ki olumsuzlanmış bir durumdan neşet etmemiş olsun?"[30]

Zaman-olmayanı esas yerine geri koymak, gelecek boyutuna doğru bir geçit açabilir. Gerçekten de *geleceğin karanlıkta, bilinmezlikte, öngörülemezlikte, gerçekleşemeyecek olanda* ya da Deleuzecü olay gibi *asla tam olarak gerçekleşemeyecek olanda* kök saldığını hatırlamak gerekir: aşılamaz, düzeltilemez bir

30 Schelling, *The Ages of the World*, s. 8.

mevcut-olmayan. Ancak Schelling bu gecenin ve bu bilinmezliğin bir daralmanın, bir sınırlamanın etkisinde bulunduğunu anlamamızı sağlar. Bu da *geleceğin daima gelecekten önce gelen bir gelecek-olmayanın olumsuzlaması olacağı* anlamına gelir. Dolayısıyla, gerçek bir gelecek odaklı etiğe ait düstur şöyle formüle edilebilir: "Geleceği seçmeden önce, bu geleceği ortaya çıkarabilecek olumsuzlamayı göz önünde bulundurun." Bazı örnekler verelim. Hayatın her alanını güvence altına almaya karar veren bir toplum, tam bir güvenlikleştirmenin özgürlüğün öldürülmesini gerektireceğini bilmelidir. Jeo-mühendisliği iklim değişikliğiyle mücadele için gerekli bir teknoloji olarak görmeye giderek daha fazla eğilimli olan bir toplum, tarihçi Alain Gras'nın sözleriyle, madenciliğe ve termo-endüstriyel uygarlığımızın "ateş seçimine" dayanmayacak bir toplum olasılığını reddetmektedir:[31] Kömür madenciliğini geliştirmeye 19. yüzyılda karar verdik, fosil yakıtları teşvik etmeye karar verdik, bu bir seçimdi ve amansız ve anonim bir "ilerlemenin" sonucu kesinlikle değildi. Bu kararlar gerçekte olduklarından farklı verilebilirdi. Senaryo planlamasının önceden tasarlanmış zamanı, eşdeğer ve çelişkili olmayan birkaç olası seçeneği ortaya çıkararak gerçeği düzleştirir. Bu nedenle geleceği senaryolaştırmamak, düz kronolojiyi kırabilecek bir *eşdeğer olmama ilkesi* getirmek anlamına gelecektir. Bu eşdeğer olmama ilkesi kendimize şunu sormamızı gerektirir: "Hangi geleceği tercih ediyoruz? Hangi geleceği tasavvur etmek istiyoruz?" İnsan toplumlarının tasarım makinesinin son elli yıldır durduğu kesindir. İlk olarak, Jean-François Lyotard'ın çözümlediği gibi büyük özgürleşme anlatılarının *ideolojik çöküşü* nedeniyle;[32] ikinci olarak da *ekolojik çöküş* nedeniyle,[33] yani günümüzde iklim değişikliği gibi ekolojik felaketlerin artık gelecek olaylar olarak değil, günlük gözlemler olarak izlenmesi nedeniyle. Bu, şu andan iti-

31 Alain Gras, *Le Choix du feu: Aux origines de la crise climatique*, Paris: Fayard, 2007. Jeo-mühendislik hakkında bkz: Frédéric Neyrat, "Critique du géo-constructivisme: Anthropocène et geo-géo-ingéniere", *Multitudes*, S. 56, 2014, s. 37-47.

32 Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris: Galilée, 1986. Lyotard "meta-anlatıların", yani "meşrulaştırıcı işlevi" olan anlatıların sonunun geldiğini ilan etmiştir. Lyotard'a göre, büyük anlatıların ve mitlerin ortak bir işlevi vardır: kurumları ve toplumsal pratikleri meşrulaştırmak. Ancak mitler meşruiyetlerini kökensel bir kurucu edimde ararken, meta-anlatılar meşruluklarını "inşa edilecek bir geleceğe", "erişilecek bir fikre" dayandırırlar. Bu fikir Özgürlük, Aydınlanma, Sosyalizm ya da hatta kapitalizmle bağlantılı "genel refah" olabilir. Ama artık bugünlerde, Lyotard'ın söylediğine göre, meta-anlatılara ve belirli bir hedefe doğru ilerleme fikrine inanmayı bıraktık. Meta-öyküler yerine, elimizde sadece sonsuz sayıda mikro-öykü ve dil oyunları var.

33 Jared Diamond, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, New York: Viking, 2005 [Çöküş – *Toplumlar Başarısızlığı ya da Başarıyı Neden Seçerler?*, çev. Barış Baysal, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019].

baren artık kendimizi geleceğe bırakamayacağımız anlamına mı geliyor? Bir gelecek tasarlayamayacağız demek mi bu? Senaryo planlaması bir bakıma bu imkânsızlığın katışıksız bir teyidir. Senaryo planlaması, çöküşünün ardından geleceği gömmek için en iyi yoldur.

Bu nedenle, düz kronolojiden kurtulup onun dekorunu ateşe vermek ve böylece geleceği engelleyen putları yok etmek, nihayetinde yanıltıcı olsa da cazip bir strateji gibi görünüyor. Yine de bu salt ikonoklastik jest başka türden bir fetişizme sebep olacaktır; senaryolarla planlanmış geleceklerin ve onların donmuş imgelerinin fetişizmi değil, senaryoların ve beklentilerin tamamen yokluğunun fetişizmi, *saf karanlığın olumsuz fetişizmi*. Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında Jacques Derrida gibi pek çok düşünür tarafından önemsenen hiçlik fetişizmi, teorik çekirdeği şu şekilde tanımlanabilecek düpedüz *olumsuz bir mesihçilikle* sonuçlandı: a. Geleceği imleyen her imge kötüdür, çünkü zamanın tahmin edilemezliğini reddeder. b. Bu nedenle, zamanı kendi karanlığına bırakmak, zamanın sürekliliğini kesintiye uğratabilecek öngörülemeyen olaylara –imgeler ve isimlendirmeler olmadan– hoş geldin demek esastır.

Ancak, *zamanın karartılmasının kendisinin zamansal tasavvur olasılığının bir koşulu olduğunu ve herhangi bir tasavvur türünün reddini içermediğini* belirtmek isterim. Karanlık, olumsuz bir işlemin sonucudur; bu olumsuzlama, arzu ettiğimiz gelecek ile bu geleceğin karşıtı arasında diyalektik bir gerilim yaratır.

O halde, toparlayalım: a. Geleceği senaryodan arındırmak istiyorsak, onu karartmalıyız. b. Geleceği karartmak, reddettiğimiz gelecekleri olumsuzlayabileceğimiz ontolojik ve politik bir işlemdir. c. Geleceğin tasavvuru, arzu ettiğimiz şeyi umut etmek için arzu etmediğimiz şeye karşı yükseltilmelidir.

Sonuç: Yarının Sert Fırtınası

Dijital kapitalizm çağında gelecek, senaryolara terk edilmiş durumda. Ancak, böylesi bir düz kronolojiyi üreten düşünceden kurtulmak olumsuz bir mesihçiliğe yol açmamalı, zira zamanın açılması bu açılmanın başlatabileceği yolun kesinlikle şekillendirilmemesini gerektirir. Zamansallığa hayatiyetini tekrar kazandırmadan, bu zamansallığa politik reformları hayal edilebilir kılacak devrimci esinlemeleri iade etmeden zamanın halihazırda maruz kaldığımız ideolojik ve ekolojik çöküşü engellemenin mümkün olmadığını iddia ediyorum: Kendisini destekleyecek bir devrimci zemini olmadan bir politik reform, ancak bir adaptasyon ya da kibar bir ifadeyle bir esneklik olarak nitelendirilmelidir. Bugünlerde radikal politika salt alternatif olmakla yetinen bir senaryodan

başka bir şey önermelidir. Esasen iki tuzaktan kaçınmak gerektiğini biliyoruz: Zamanın beklentiler ve senaryolarla aşırı bir işgale uğraması ve zamanın olumsuz mesihçilik adına başıboş bırakılması.

Bu ikisi arasında radikal politika, daha adil bir dünya umudunu, dışarıya, dışarlıklılara karşı bağışıklık geliştirmeyen bir dünya umudunu taşımak mecburiyetindedir. Bu bağlamda, kendisi geleceğe yönelik bir kestirimde bulunmadığı için, umudun bir öngörü anlamına gelmediğini hatırlayalım. Umut metaforik bir payandadır, sayesinde yarının sert fırtınasını şimdiden arzulayabileceğimiz.

İngilizceden çeviren: Merve Erol

Kaynakça

Baudrillard, Jean, "Ruminations for Spongiform Encephala", *Screened Out*, New York / Londra: Verso, 2002.

Bauman, Zygmunt, *Liquid Life*, Cambridge: Polity Press, 2005 [*Akışkan Hayat*, çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018].

Carter, Timothy vd., *New Assessment Methods and the Characterisation of Future Conditions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Clarke, Arthur Charles, *Profiles of The Future*, Gözden geçirilmiş baskı. New York: Harper & Row, 1973 / *Geleceğin Çehresi*, çev. Sebati Ataman, İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1970.

Cooper, Melinda, "Turbulent Worlds: Financial Markets and Environmental Crisis", *Theory Culture Society*, S. 27, 2010.

Deleuze, Gilles, *The Logic of Sense*, çev. Mark Lester ve Charles Stivale, Londra: The Athlone Press, 1990 / *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayıncılık, 2015.

Diamond, Jared, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, New York: Viking, 2005 / *Çöküş – Toplumlar Başarısızlığı ya da Başarıyı Neden Seçerler?* çev. Barış Baysal, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019.

Faulkner, William, *Requiem for a Nun*, Birinci perde, üçüncü sahne, New York: Fandom House. 1951.

Foucault, Michel, *Surveiller et Punir*, Paris: Gallimard, 1975 / *Discipline and Punish*, çev. Alan Sheridan, New York: Random House, 1985 / *Hapishanenin Doğuşu – Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 1992.

Gras, Alain, *Le Choix du feu: Aux origines de la crise climatique*, Paris: Fayard, 2007.

Hadot, Pierre, *The Veil of Isis: Essay on the History of the Idea of Nature*, Harvard: Harvard University Press, 2006.

Hamilton, lain Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, Londra. New York: Continuum, 2006.

Lazzarato, Maurizio, *La fabrique de l'homme endetté*, Paris: Editions Amsterdam, 2011 / *Borçlandırılmış İnsanın İmali – Neoliberal Durum Üzerine Deneme*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

Lyotard, Jean-François, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris: Galilée, 1986.

Neyrat, Frédéric, "Critique du géo-constructivisme: Anthropocène et geo-géo-ingéniere", *Multitudes*, S. 56, 2014.

Neyrat, Frédéric, "Economy of Turbulence: How to Escape from the Global State of Emergency", *Philosophy Today* özel sayısı, ed. Santiago Zabala, Güz 2015.

Neyrat, Frédéric, "Rupture de défense", *Lignes N°29: De la Violence en Politique* içinde, Mayıs 2009.

Rouvroy, Antoinette ve Thomas Berns, "Détecter Et Prévenir: de La Digitalisation Des Corps Et de La Docilité Des Normes", *(Se) Gouverner, Entre Souci de Soi Et Action Publique*, ed. Guy Leber, Jacques Moriau, Brüksel: P.I.E. Peter Lang, 2010.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *The Ages of the World*, İng. çev. Wolfe Bolman, Jr. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Krtizismus* adlı Almanca orijinalinden, SW. I. 1:313. 1795. Albany: State University of New York Press. 2000 / *Dünya Çağları*, çev. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022.

Bugünü Yarınla Disipline Sokmak Bir Şantaj Aracı Olarak Gelecek

PINAR ÜZELTÜZENCİ

Adorno, *Minima Moralia*'nın bir fragmanında "Egemenlik mekanizması, yol açtığı acıların görülmesini de engeller"[1] diye yazar; Nazi iktidarının bizzat katlettiği insanların çığlıkları duyulmasın diye toplama kamplarını Polonya'nın gözden ırak bölgelerinde inşa etmesini kastediyordur. Elbette egemenin sebep olduğu acıların görülmesinin/duyulmasının engellenmesi farklı yollarla bugün de hâlâ gerçekleşmektedir. Filhakika bu gizleme stratejilerinin günümüz Avrupa medeniyetinin kuruluşu ve sürekliliğinde başat bir rol oynadığı da kesindir. Üstelik bunlar salt fiziksel bir edim olarak gerçekleşmez, dil aracılığıyla yayılan ve endişe ile umudun kasten iç içe geçirildiği bir ifadede kendini bulan "gelecek vaadi" söylemi içine saklanmış halde ve her daim pusudadırlar.

Söylemler, emperyalizm ve sömürgeciliğin mirasını sürdüren temel araçlardandır ve sömürgecilerin dünya "periferisini" kendisine bağımlı kılması, yalnızca somut işgal biçimleriyle değil aynı zamanda bu söylemlerin kalıplaştırılması vasıtasıyla bir "resmi tarih" oluşturma, "evrensel doğruluk" adına "lokal çarpıklığı" düzeltme, "dilsizlere ses" verme iddiasıyla veya "modernlik" getirme gibi iyi görünen niyetlerle o bölgenin halkının günlük yaşamlarını ve alışkanlıklarını kontrol etme yoluyla da gerçekleşir. Bu söylemler salt ezilenlerin değil, o kadim "beyaz kurtarıcı" ideolojisinden destek alarak sömürgecinin de zihin yapısını ve davranışlarını şekillendirirler. Ülkelerin ve kurumların resmi söylemlerinde olduğu kadar kültürel normlara yapışık bir şekilde toplu-

1 Theodor W. Adorno, "Dansa Davet", *Minima Moralia*, çev. A. Doğukan ve O. Koçak, İstanbul: Metis, 2021, s. 64.

mun günlük diline de sızan bu baskı biçimlerini fark etmek tam da normlarla bu şekilde iç içe geçmiş oldukları için her zaman kolay olmayabilir.

Ötekinin yaşam alan(lar)ına el koyma süreci söylemsel düzlemde böylesi incelikli ve sinsi yollarla sürdüğü sürece sömürgeciliğin siyasi anlamda aktif bir şekilde devam etmediği görüşü tartışmalı kalacaktır. Zira Avrupa imparatorluğunun Küresel Güney'in kaynaklarını gasp etme süreci doğrudan ve militarist "el koymayı" bıraktıklarında bile sömürgeciliğin başından beri yavaş yavaş zerk edilerek doğallaştırılan söylemlerle gündelik, kültürel (dolayısıyla dilsel) ve duygusal düzlemlerde devam eder. Bu stratejik kayma aslen klasik sömürgecilikle aynı motivasyona sahiptir: "Alt sınırını ve çerçevesini beyazlığın çizdiği anlamda toplumların refahının, güvenliğinin ve ilerlemesinin garantiye alınması gerekliliği ile kurulan bir gelecek tahayyülü".[2] Zaman, bu örnekte spesifik olarak gelecek söylemi, nüfusları disipline etmek için kullanılan kontrol teknolojilerinden biri olarak yeni sömürgeciliğin en önemli aparatlarındandır.

Bir söylem olarak gelecek kavramının toplumları bugünden kontrol etmek velhasıl bugünü kontrol etmek için en çok araçsallaştırıldığı coğrafyalar yine eski sömürgeler, yani Küresel Güney'dekilerdir. Bu söylemin şimdiki zamanın/bugünün sömürgeleştirilmesinde araçsallaştırılması, baskı ve sömürü sistemlerini sürdürürken güçlülerin çıkarlarına hizmet eden eylemleri haklı çıkarmak için kullanılır ve böylelikle *seçici bir gelecek tahayyülü* yaratmış olur. Velhasıl bahsi geçen coğrafyalarda şimdiki zaman, çoktan sömürgeci bir semiyotik söylem tarafından esir alınmıştır. Toplumda verili kabul edilen her durum, sömürgeciliğin tarihsel izlerini taşır.

Kök Metaforlar

Söylemlerin ve dilin gündelik yaşamı nasıl kontrol ettiğini açıklayan farklı yaklaşımlar bulunur. Bu yazıda bir metafor olarak gelecek kavramının belirli toplumları sömürgeleştirmek ve kontrol altında tutmak için nasıl kullanıldığını Chet Bowers'ın "kök metaforlar" kavramıyla düşüneceğim. Aynı zamanda eğitim teorisyeni ve eko-felsefeci olan Chet Bowers'ın kök metaforlar kavramı, temel kültürel anlatıların dünyayı nasıl şekillendirdiği ve eylemlerimizi nasıl etkilediği üzerine kuramsal bir müdahale olarak görülebilir.

Bowers'a göre kelimelerin kendi tarihleri vardır ve "bireyler, dünyayı yorumlamak ve değer yargılarında bulunmak için ilk bilişsel şemaları sağlayan ve

2 Paola Ricaurte, "Data Epistemologies, the Coloniality of Power, and Resistance", *Television & New Media*, 20(4), 2019, s. 350–365.

aynı zamanda bireyin somutlaşmış deneyimlerini de etkileyen ortak bir dilsel ekoloji içine doğarlar."[3] Bowers kelimelerin çoğunun halihazırda metaforlardan oluştuğunu söyler; demek bir kelimenin anlamı ancak başka semboller aracılığıyla ve onlarla ilişkisi içinde belirlenebilir. Kendi başına, anlamını olduğu gibi yüzde yüz, kesin olarak yansıtan bir kelime/sembolün var olması imkansızdır.

Yani Bowers İngilizce kelime dağarcığının büyük ölçüde, anlamlarının izi eski düşünürlere kadar sürülebilen analojiler tarafından çerçevelenmiş metaforlardan oluştuğunu öne sürer. Dolayısıyla, «özel mülkiyet», «zenginlik», «ilerleme», «bireycilik», «gelenek» gibi Avrupa refahı ile özdeşleşmiş kelimeler, -önyargılar da dahil olmak üzere- önceki anlayış biçimlerini içlerinde taşırlar. Bowers, kelimelerin taşıdığı bu tarihsel yük sebebiyle öncelikle İngilizce konuşulan ülkelerde yaşayan insanların düşünce ve değerlerini çerçeveleyen kelime dağarcığının ve ikinci dil olarak İngilizce iletişim kurmayı öğrenen insanların düşüncelerinin politik krizlerin derinleşmesine katkıda bulunduğunu öne sürer ve bu duruma "bugünün geçmiş tarafından dilsel olarak sömürgeleştirilmesi" der. Bu anlayışa göre İngilizceyi ikinci dil olarak öğrenen insanlar için oldukça sinsi ilerleyen bir kültürel sömürgeleştirme süreci de söz konusudur. Geçmişin dil aracılığıyla bugünü sömürgeleştirmesi, okullarda, medyada, internette ve günlük konuşmalardaki İngilizce kullanımında açıkça görülür. Zira her anakarada en az bir ülkeyi sömürgeleştirmiş "üzerinde güneş batmayan imparatorluk" İngiltere'nin böylesi geniş bir coğrafya üzerindeki etkisi küreselleşmenin de tarihsel öncüsü olarak görülmekte ve bu topraklarda yaşayan halklar, "İngiliz olmamalarına karşın ve İngiliz olmadıkları siyasi programlarda sürekli olarak vurgulanarak, İngiliz gibi yaşamak, İngiliz gibi düşünmek, İngiliz gibi okuyup yazmak ve dahası kendi halkının çıkarına aykırı olduğu durumda bile İngiliz çıkarını korumak üzere yetiştirilmektedir."[4] Böylece bu ülkeler sadece ekonomik olarak değil kültürel olarak da sömürgeleştirildikleri için kendi kültürlerini yaşama ve geliştirme imkânı bulamazlar. Başka bir dildeki kelimelerin anlamlarının önceden kabul edilmiş kültürel bağlamları ve varsayımlarıyla çerçevelenmiş bir kültür içinde yaşamak zorunda bırakılmak

3 C. A. Bowers, "How the linguistic colonization of the present by the past influences the colonization of other cultures adopting English as second language?", *Language Value* (1), 2009, s. 39-50.

4 Ulaş Başar Gezgin, "Yeni Sömürgecilik: Eski Sömürgeciliğin Torunu", Bianet, 2017. https://bianet.org/yazi/yeni-somurgecilik-eski-somurgeciligin-torunu-185776 (Son erişim tarihi: 8 Temmuz 2024).

sömürgeleştirme sürecinin önemli bir parçasıdır ve çoğu Küresel Güney ülkesinin genel tahayyülünde İngilizcenin modernlik ve ilericilikle ilişkilendiriliyor olması da bu sürecin sonucudur.

Buna rağmen insanın fikir, bilgi ve düşünceleri diğer insanlara sadece konuşma vasıtasıyla nesnel ve herhangi bir etkiye maruz kalmadan olduğu gibi iletilebileceği varsayımı modern dünyada hüküm sürmektedir. Bu varsayım sayesinde sömürgeciliğin kültürel etkisi görmezden gelinebilir. Bowers ise dilin salt bir iletişim aracı olmadığının altını çizer, bilakis dil her daim kültürel etkilerle şekillenmiştir ve bireylerin düşünsel süreçlerini ve değerlerini aktarma halini de belirler. Yani kelimeler sözlük anlamlarıyla sınırlı kalmazlar çoğu zaman içkin metaforlarla anlaşılabilen esnek, kaygan ve tarihsel anlamlarla şekillenirler. İnsanların dünyayı dil yoluyla yorumlaması ve bu yorumlamaların deneyimlerini nasıl etkilediği "dilsel ekoloji" kavramıyla açıklanır: her dil belirli maddi şartlar ve manevi inançlar içinde filizlendiği için, o şartlar ve inançların hatta erken dönem kullanılma amaçlarının izlerini içlerinde taşırlar.

Dil her zaman kültürelse ve hem bireysel düşünsel süreçlerini hem de toplumsal kültürel değerleri şekillendiriyorsa kelimelerin geçmişini anlamak, dilin temel özelliklerinden birini fark etmemizi sağlar: Çoğu kelimenin aslında bir metafor olduğu ve anlamlarının analojik düşünme süreciyle şekillendirildiği gerçeğini. Yani, yeni bir şeyi anlamaya çalışırken, genellikle onun neye benzediğini veya neyle ilişkilendirilebileceğini düşünürüz. Bu da kelimeleri belirli kültürel ortamların içinden analojilerle ilişkilendirdiğimin işaretidir. Örneğin insan beyninin her daim teknolojik metaforlarla betimlenmesinin altında, aydınlanmacılık geleneğinin varsayımlarını görmek mümkündür. Catherine Malabou beynin bu tip metaforlarla tarif ediliyor olmasının arkasında dünyanın içinde bulunduğu sosyopolitik organizasyonun izlerini görür: dijital çağda insan beyni programlama yapan, komut veren bir bilgisayar metaforuyla ifade edilir. Bu metaforlar dolayısıyla beynimiz merkezi, yukarıdan aşağıya çalışan bir makineyle özdeşleştirilir.[5] İnsanlar yeni ile halihazırda aşina oldukları durumlar arasında analojiler kurduğunda dünyayı da bu analojiler etrafında yorumlamaya başlarlar ve böylelikle anlamlar arasında kati kesintiler ve ayrımlar oluşması zorlaşır: Tam tersine anlamların iç içe geçtiği, birbirine yardım ettiği bir dilsel ekoloji söz konusudur.

5 C. Malabou ve M. Jeannerod, *What Should We Do with Our Brain?*, New York: Fordham University Press, 2022.

Kültürün Kök Metaforları

Bu analojilerin seçimlerinde en büyük rol Bowers'ın *kültürün kök metaforları* dediği kavramlara düşer. Kök metaforlar bir toplumun inançlarının, değerlerinin ve pratiklerinin temelindeki genelleyici anlatılar veya paradigmalardır ve doğayı ve kültürü nasıl algıladığımızı, onlar içindeki yerimizi ve onlarla olan ilişkimizi tanımlarlar. Batı kültüründeki mitolojik hikayelere, derin sembolik deneyimlere ve kültürel geçmişe dayanan kök metaforlara örnek olarak ataerki, insan merkezcilik, bireycilik, ilerleme, mekanizma ve evrim gibi kavramlar verilebilir. Bowers'a göre kök metaforlar insanların ezelden beri kültürel düşünce biçimlerini ve uygulamalarını etkileyen kabul görmüş yorumlayıcı çerçeveler sağlarlar. Buna göre örneğin evreni ilahi bir organizma yerine dev bir saat olarak görmeyi öneren Kepler'in kök metaforunun günümüzdeki etkisi beyin ve bilgisayar arasında kurulan analoji gibi örneklerde etkisini sürdürmektedir. Bireycilik metaforu da zaman içinde sosyopolitik gelişmelerle paralel bir anlamsal evrim geçirerek, özne, vatandaşlık hakları ve günümüzde de kimlik kavramına kadar gelmiştir.

Bowers'a göre kelimelere dadanan bu geçmişe ait ve ilksel anlamlar yüzünden bugünün kültürü, geçmiş anlamların ağırlığını da üzerinde taşır. Bu anlayışa göre aslında gelecek kelimesinin de kültürel bir kök metafor olduğu ve taşıdığı tarih sebebiyle bugünü sömürgeleştirmek için kullandığını iddia etmek mümkün olabilir. Zira en temel kültürel kök metaforlar olarak karşımıza çıkan ilerleme, bireycilik gibi kelimeler bugünü yarına endeksleyen kapitalist dünyanın gelecek söyleminde başrol oynamayı sürdürürler.

Kültürü Batı mitolojilerine referansla açıklayan kök metaforlar İngilizcenin (veya mitolojik referanslara dayanan diğer dillerin) nötr olduğu varsayımını boşa düşürür. Bugün yaygın kullanılan bazı kavramların anlamlarını belirleyen metaforların, geçmiş düşünürlerin önyargılarını, verili kabul edilen kültürel varsayımlarını yeniden ürettiğini söylemek gayet mümkündür. Bowers, Batı düşüncesine dair kök metaforların farklı birleşimlerine dayanan örnekler arasında kültürel açıdan tarafsız bir ilerleme aracı olarak değerlendirilen "teknoloji", bireysel özgürlüğü kısıtlayan bir unsur olarak görülen "gelenek", sadece maddi varlıklarla ilişkilendirilen "zenginlik", bireyin özerkliğinin bir göstergesi olarak düşünülen "zekâ" gibi analojileri verir. Bowers "toplum" kavramının da insanlarla aynı coğrafyaları paylaşan hayvan ve bitkileri (ve belki de insan olarak görülmeyen ezilenleri) içermeyen bir perspektifle kurulduğunun altını çizer. Bu metaforlar, doğa ile ilişkimizi ve birbirimizle olan

ilişkilerimizi görme şeklimizde işbaşında olan kültürel bir lens gibidir. Tarihsel olarak, bu tür anlatılar genellikle doğayı insan lehine fethetme, sömürme veya dönüştürme olarak meşrulaştırmış ve sömürgeciliği haklı çıkarmıştır. Bu bakış açısı günümüzde de devam eder ve gelecekteki sömürgeleştirme girişimlerine nasıl yaklaşıldığını da belirler.

Bowers'ın bu perspektifini özellikle Orta Doğu ve Afrika'da halen devam eden işgal ve savaşlar bağlamında düşünmek, bugünün gelecek tarafından esir alındığı önermesini doğrulayacaktır zira Batı toplumlarında kök metaforlar Aydınlanmacı geleneğin mirasıyla paralel şekilde genellikle doğa üzerinde hakimiyet kurmayı ve muhtemel ekolojik sonuçları önemsemeden pratik edilen bir "ilerleme" anlayışını vurgularlar. Bu her şeye rağmen son hız "ilerleme" anlayışının içerdiği anlamlara aşinayızdır: farklı olanın ezilmesi pahasına yapılan bir küresel sermaye konsolidasyonu, muhtemel iklim ve kültür krizleri pahasına "üçüncü dünya" ülkelerine yapılan küresel piyasaya dolayısıyla da küresel bir kültüre uyumlanma baskıları ve programları. Hepsinin ima ettiği şey bellidir: geleceğe yani sermayeye uyumlanmış bir toplum.

Modernizmin başlarında bu yeni paradigmaya uyumlanma programının şart koştuğu şey eskiden kopup "yeni olanı" yakalamaksa, günümüz küresel neoliberal paradigmanın uyum şartı da "doğru geleceği istemektir". İyi olduğu dikte edilen şeyin her daim teknoloji ve ilerleme metaforuyla imlenmesi bu yüzdendir. Bu anlayışa göre kendini şimdiden geleceğe adamayanlar bugünü de hak etmez, bugün meşgul olunması gereken şey gelecektir, eğer geçmişte, dünde hatta bugünde takılı kaldıysanız ilkel, kabileci ve geri kafalısınızdır, maddi koşullarınızı belirleyen zorluklar önemsizdir, her şeyden önce geleceğe yönelmişlik bir zihinsel konsantrasyon meselesidir: dünyayı ona göre ölçüp biçer, yorumlarsınız. Eksiklikler, mesafeler, miktarlar buna göre belirlenir. Bu zihinsel uyum becerisi kimin neyi ne kadar hak ettiğini de belirler. Eğer geleceğe odaklanmışsanız bugününüz de meşru hale gelir, eğer geleceğe aitseniz, bu şimdiki zamanınızın meşru olduğu anlamına gelir ve eğer şimdiki zamanınız meşru ise, geçmişinizi geleceğinize yol gösteren bir harita olarak okursunuz. Eğer şimdiki zamanınız gayrimeşru ise, geçmişinizi geriye dönük olarak gayri meşrulaştırırsınız. Bu da sizi tarihsel bir muamma haline getirir.[6]

Bazı coğrafyalar kök metaforlar aracılığıyla çoktan tarihsel muammalar olarak mimlenmiştir. Filistin'in bugün varlığının meşrutiyetini savunamaya-

6 "Part 2 - Master Class on Frantz Fanon with Prof Lewis Gordon Mar 17 2018", YouTube, 2018. https://www.youtube.com/watch?v=zmVkHf5WQVk (Son erişim tarihi: 8 Temmuz 2024).

cak durumda bırakılmasının sebeplerinden biri de bir geçmişinin olmadığı bu yüzden geleceğe eklemlenemeyeceği söylemi, yani propagandasıdır. Küresel dünyaya yön verenlerin metaforları ile anlam kazanan kavramların farklı kültürlerin refahlarını da belirleyecek hedefler olarak dayatılması, Küresel Güney'de yaşayan birçok toplum için gerçekçi olmayan ve çoğu zaman hayal kırıklığı ile biten beklentiler yaratır. Üstelik kavramların lokal kültürlerle olan uyuşmazlığı Batılı gözlerin bu kültürleri "uyumsuz", "geri kalmış" olarak çerçevelemelerine sebep olur.

Aslında küresel "güçlerin" bu yaptıkları bir *sömürgen sürdürülebilirlik* stratejisi olarak şantajdır. İlerlemenin gelecekle, ataerkinin iktidarla, bireyciliğin özgürlükle analojik bir özdeşlik içinde ele alınması, bu kavramların belirli bir coğrafya ve dönemde şekillendiğini ve o coğrafyaların değerlerini içinde taşıdıkları için farklı kültür ve mekanlarda doğal bir tarihsel sürecin sonunu imleyen kavramlar olarak değil birer hizaya getirme aracı olarak işlev görürler. Sömürgelere bu kelimelerin analojik anlamları ile şimdiki dünyaları arasındaki zamansal ve kültürel boşlukları doldurma zorunluluğu dayatılır, bu boşlukların doldurulamıyor oluşu, dayatılan toplumların medeniyete doğal olarak uzak ilkel ve düzeltilmesi gereken toplumlar olduğu inancını güçlendirir.

Bu minvalde sömürgeciliğin gerekçelendirmesinin merkezinde duran insanlığın ilerlemesindeki beyaz adam "sorumluluğu" ilk günkü agresifliğiyle hissedilir. Ancak şimdi "kimin insan olduğu" sorusu "kimin özgür ve refah bir geleceği hak ettiği" sorusunun içinde gizlenmiştir. Seçici hümanizm Filistin gibi "Orta Doğu'ya ait meselelerde" 18. yüzyıldaki iki yüzlülüğü ve barbarlığıyla devam ederken, artık tüm insanları kapsadığı iddiasındaki liberal hümanizm anlayışı, soykırım, savaş gibi felaketlere "insani" bir taraf ekleme yoluyla nesnesini insandışılaştırmayı sürdürür. Bir yandan vahşice bombalanan halklara bir yandan da insani yardım adı altında "dignity kit"ler (haysiyet yardım paketleri) gönderilir. Böylece bir yandan bu "halkların" haysiyeti elinden alınırken, diğer yandan onlara sadece hak ettikleri kadar haysiyet lütfedilmiş olur. Zira geçmişe ait; geleceğe düşman insanlar, geleceğin nimetlerini hak etmezler: bu nimet insani bir yaşam olsa bile.

Gelecek bazıları için umut, bazıları için kaygı anlamına gelen, bugünü bazıları için motive bazıları için de sabote edebilen bir kavram olarak kullanışlı bir mevkiye sahiptir. Yeni sömürgeciliğin neredeyse norm olduğu kapitalizmin can yakan gerçekçiliği içinde bu kavramı belki de en iyi özetleyen metafor "şantaj" olabilir. Gelecek sadece seçkin bir insanlığı kapsayan bir hümanizmin

ellerinde liberal bir oyalama taktiği ve bazıları için hayatı bugünden yaşanmaz kılan bir işgalcidir.

Kaynakça

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, çev. A. Doğukan ve O. Koçak. İstanbul: Metis. 2021.

Bowers, C. A. "How the linguistic colonization of the present by the past influences the colonization of other cultures adopting English as second language?". *Language Value*. (1). 2009.

Gezgin, Ulaş Başar. "Yeni Sömürgecilik: Eski Sömürgeciliğin Torunu". Bianet. 2017. https://bianet.org/yazi/yeni-somurgecilik-eski-somurgeciligin-torunu-185776 (Son erişim tarihi: 8 Temmuz 2024).

Malabou C. ve M. Jeannerod. *What Should We Do with Our Brain?*. New York: Fordham University Press. 2022.

"Part 2 - Master Class on Frantz Fanon with Prof Lewis Gordon Mar 17 2018". YouTube. 2018. https://www.youtube.com/watch?v=zmVkHf5WQVk (Son erişim tarihi: 8 Temmuz 2024).

Ricaurte, Paola. "Data Epistemologies, the Coloniality of Power, and Resistance". *Television & New Media*. 20(4). 2019.

Kırılgan Zaman: Kuir Antroposen Gelecekler

BRIOHNY WALKER*

Yeni bir çağın adını koyma gayesiyle icat edilen bir terim olan Antroposen, zamana dair sorularla yakından ilişkilidir. Bu yazıda, Antroposen'in başlangıcının, öngörülen kapitalist geleceklerin nasıl çuvalladığına işaret ettiğini ve bu başarısızlığın öznel bir geleceksizliğe ve yönelim bozukluğuna yol açtığını öne sürüyorum. Bu deneyimleri etik ve politik potansiyelleri bakımından okuyabilmek için, Antroposen'e dair Marksist ve sömürgecilik karşıtı okumaları, zamansallık ve gelecek olanla ilgilenen kuir teoriyle buluşturuyorum. Bu çerçeveleri bir araya getirmek, Antroposen içinde kapitalist geleceklerin nasıl yitip gittiğinin yorumlanmasına olanak tanıyarak, bu durumu alternatif gelecek tahayyülleri geliştirmek için politik bir fırsata çeviriyor. Kuir teori, çuvallamanın ve geleceksizliğin, sunduğu zengin politik olanaklar açısından nasıl okunabileceğinin bir örneğini sunuyor. Ayrıca alternatif gelecek imgeleri tanımlamak ve bu geleceklerin peşinden giderken benimsenebilecek stratejileri açıklığa kavuşturmak üzere, çeşitli kültürel ve düşünsel arşivlerin yerlerini nasıl tespit edebileceğimize, yorumlayabileceğimize ve bu arşivlerden nasıl yararlanabileceğimize dair yöntemler öneriyor. Burada sunduğum açıklamanın yapısına gelince, gelecekler hakkında oluşturulmuş kapitalist imgelerin kökenini araştırmakla başlıyorum. Bunun için, kapitalist zamanın farklı tarihlerine ve ideolojilerine geri dönerek, bunların Antroposen'in üretimine hem nasıl katıldıklarını hem de onun tarafından nasıl altüst edildiklerini inceliyorum. Ardından, Antroposen'i kapitalist yeniden üretimin başarısızlığı olarak yeniden tasavvur etmek adına, kuir zamansallıklara başvuruyorum. Bu reddiyenin bir parçası olarak, kuir teorinin yanı sıra siyah ve Yerli fütürizmleri gibi marjinal-

* "Precarious time: queer anthropocene futures", *Parrhesia*, S. 30, 137-155, 2019. Yazarın izniyle *cogito*'nun bu sayısı için Türkçeye çevrilmiştir.

leştirilmiş diğer söylemlerin içinde, gelecek olanın farklı modellerini araştırıyorum. Son olarak, kuir yas ve kayıp teorilerinin, farklı gelecek tahayyülleri arasındaki geçiş süreçlerine rehberlik edebileceğini öne sürüyorum. Bugün belirmekte olan Antroposen imgesi, tüm zamanların sonunun geldiğine dair bir imgedir; fakat benim iddiam o ki, sonu gelen bu zamanlar kapitalizmin zamanlarıysa, bizi çoktandır bekleyen yeni gelecekler var demektir.

Giriş Niyetine: Antroposen

Antroposen tartışmalı bir mefhum; terimin kendisi, işaret ettiği zaman dilimi ve ismini verdiği olgular üzerinden henüz bir anlaşmaya varılmış değil. Antroposen Çalışma Grubu'na göre (büyük oranda Yeryüzü Sistemi bilimcilerinden oluşan bir grup), "Antroposen" ismi, en başta, yeni bir jeolojik çağa işaret etmek için önerilmişti, öyle bir yeni çağ ki "küresel çevre üzerinde bıraktığı izin ... muazzam bir boyuta ve etkinliğe ulaşması sebebiyle, insan yeryüzü sisteminin işleyişi üzerindeki etkisi bakımından en büyük doğa kuvvetleriyle yarışır hale geldi."[1] Fakat o günden bugüne bu terime gösterilen ilgi, bu jeolojik kökenlerinden gitgide koptu. Antroposen, gerek insan ve insana özgü kuvvetler ile insan olmayan varlıklar ve kuvvetler arasındaki ilişki gerekse içinde yaşadığımız çevresel kriz çağı üzerine konuşurken ve tartışırken farklı şekillerde kullanılan, disiplinlerarası bir *Zeitgeist* terimine dönüştü.[2] Terim, en bilinen anlamıyla, iklim değişikliği çağına işaret etse de, nükleer denemeler ve nükleer bombalar çağı, tek kullanımlık plastikler çağı, yaygın bir toprak, hava ve su kirliliği çağı, okyanus asitlenmesi çağı ve kitlesel yok oluş çağına işaret etmek için de kullanılıyor. Dahası, bu çağ deniz seviyesinin sürekli yükseldiği, iklim mültecilerinin oluştuğu ve kaynak savaşlarının yaşandığı bir çağ olacağa da benziyor. Jeolojik ölçekte bakıldığında, bu dönüşümler henüz yeni başladı. Ama başladı: İklim araştırmacısı Dr. Phil Williamson'ın iklim değişikliği ve 2018'de Kuzey yarımkürede yaşanan sıcak hava dalgaları hakkında yakın zamanda verdiği bir röportajda söylediği gibi, "Bu kesinlikle bir yalancı çoban hikâyesi ya da yanlış alarm değil: Kurtları artık açıkça görebiliyoruz."[3]

1 Will Steffen, Jacques Grinevald, Paul Crutzen ve John McNeill, "The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives." *Philosophical Transactions of The Royal Society Series A* 369, 2011, 842-867 içinde s. 842.

2 Jamie Lorimer, "The Anthropo-Scene: A Guide for Perplexed", *Social Studies of Science* 47:1, 2017, 117-142 içinde s. 121.

3 Jonathon Watts, "Domino-effect of climate effects could move Earth into a 'hothouse'state", *The Guardian* (7 Ağustos 2018).

Antroposen söylemi geniş ve disiplinlerarası bir alana yayılırken çok sayıda sürtünme noktasından da geçiyor.[4] Antroposen etrafında gelişen eleştirel literatür, faillik ve sorumluluk meselelerine yönelik sorgulamaları[5] ve bununla bağlantılı olarak, insanı "biyolojik aktör", "jeolojik fail" veya bir "tür" olarak tanımlayan yaklaşımlara yeni bir yön verme çabalarını da içeriyor.[6] Dolayısıyla bu terim, onu eleştirenlere göre, (a) olup bitenler insanların kontrolü altındaymış[7] ve (b) mevcut ekolojik krizden herkes eşit derecede sorumluymuş,[8] hatta bu, insan olmanın kaçınılmaz bir sonucuymuş gibi bir izlenim yarattığı için, aslında insanın fail olma hikâyesini abartabilir ve aşırı basitleştirebilir.[9] Bu anlaşmazlıklar, sözgelimi, Antroposen'in başlangıç tarihi konusundaki tartışmalarda su yüzüne çıkıyor. 2016'da Antroposen Çalışma Grubu, Antroposen'i "Büyük İvmelenme" ile ilişkilendirerek, başlangıç tarihini 20. yüzyılın ortaları olarak almayı önerdi.[10] Çok daha erken başlangıç tarihlerini tercih eden Ekomodernistler gibi politik muhafazakârlar ise, insanlığın derin geçmişine işaret ediyor ve tartışmayı, kapitalizm ve teknolojinin sürekli ilerleme gösterdiği "iyi bir Antroposen" imgesinde yoğunlaşan büyük anlatılara doğru çekiyor.[11] Bu yaklaşım, Antroposen'i kaçınılmaz bir olay haline getirip nedenini de "insan doğası"na bağlar. Böylece çevresel yıkımı, kaderde yazan, etik açıdan nötr bir süreçmiş gibi sunabilir ve günümüzün ekolojik sorunlarını, insanlığın muhteris bir tekno-kapitalist kaderin gerçekleşmesine doğru sürekli ilerleyişinin daha geniş zamanı içindeki tatsız bir uğrak olarak konumlandırabilir.[12] Antroposen'e dair bu tür bir okuma, ne politik değişimi amaçlar ne de böyle bir değişime ilham verir.

Tahmin edilebileceği gibi, buna alternatif açıklamalar da sunulmuştur. Çoğunlukla kapitalist gelişimin çeşitli uğraklarıyla ilişkilendirilen olası farklı

4 Lorimer, "The Anthropo-Scene", *age.*

5 Bruno Latour, "Agency at the Time of Anthropocene", *New Literary History* 45:1, 2014, s. 1-18 içinde s. 1.

6 Dipesh Chakrabarty. "The Climate of History: Four Thesis", *Critical Inquiry* 35:2, 2009, s. 197-222.

7 Clive Hamilton, "Getting the Anthropocene so wrong", *The Anthropocene Review* 2:2 (2015, s. 102-107).

8 Jason W. Moore, "Introduction: Antropocene or Capitalocene: Nature, History and the Crisis of Capitalism." *Anthropocene or Capitalocene. Nature, History and the Crisis of Capitalism*, yay. haz. Jason W Moore. Oakland, CA: PM Press, 2016, s. 1-13.

9 Lorimer, "The Anthropo-Scene", *age.*

10 Jan Zalasiewicz, Colin N. Waters, Colin P. Summerhayes, Alexander P. Wolfe, Anthony D. Barnosky, Alejandro Cearreta, Paul Crutzen ve diğerleri, "The Working Group on the Anthropocene: Summary of Evidence and Interim Reccomendations." *Anthropocene* 19: Eylül (2017, s. 55-60).

11 Lorimer, "The Anthropo-Scene", *age,* s. 123.

12 *Age*.

başlangıç tarihleri konusundaki tartışmalarda bu alternatifleri görebiliriz. Kuramcılar genellikle bu açıklamalarını Holosen sonrası çağ için önerdikleri Antroposen-olmayan isimler eşliğinde sunarlar. Bunların arasında en bilineni, Marksist teorisyenler Donna Haraway,[13] Jason Moore,[14] Andreas Malm[15] ve diğerleri tarafından kullanılan "Kapitalosen" ismidir. Kapitalosen teorisi, kapitalizmin çevre üzerindeki etkilerine odaklanarak, kitlesel çevre tahribatı yaratan (ve çoğunlukla da yaratmaya devam eden) belirli olay, davranış ve kurumları görünür kılar. Ayrıca Kapitalosen teorisi, Antroposen teriminin, doğası gereği, insanlığı homojenleştirmesi yüzünden üstü örtülü kalan, fayda ve zararların dağılımındaki büyük eşitsizliğin adını çok daha iyi koyar.

Bu hikâyede kapitalizmin oynadığı rolün önemi konusunda hemfikir olanlar arasında da büyük görüş ayrılıkları var. Paul Crutzen gibi bazı düşünürler, Antroposen'i Sanayi Devrimi'yle ilişkilendirerek, 17. yüzyılı başlangıç tarihi olarak önerirler. Bu tarihleme, günümüzdeki çevresel yıkım ile kapitalizmde, fosil yakıtların kullanımıyla bağlantılı olan kaynak sömürüsünün özgül tarihi arasındaki bağlantıları vurgulamaya yarar.[16] Kapitalosen kuramcılarından Jason Moore ise, (sanayi öncesi) kapitalizmin "uzun 16. yüzyıl"daki yükselişini, birlikte üreten doğa ve sermaye varlıklarının mevcut krizinin asıl kaynağı olarak görür. Moore'a göre, erken kapitalizmde insani ve ekolojik kuvvetler üzerinde uygulanan iktidar ilişkileri ve kontrol teknikleri, ilerleyen zamanlarda fosil yakıtlar ve teknolojik gelişmelerle etkileşime girip sanayi kapitalizmini yaratacak olan süreçlerin harekete geçirilmesi için zorunluydu.[17]

Moore kapitalizmi "bir bütün olarak, emek gücünün, karşılığı ödenmeyen insan emeğinin ve doğanın çalışmasının" birbiriyle bağlantılı bir şekilde sömürülmesi ve temellük edilmesinin bir sonucu olarak tanımlar. "Karşılığı ödenmeyen insan emeği", yeniden üretim emeğinin yanında köleliğe ve sömürgeci sömürüye de işaret eder.[18] Sömürgecilik, bu açıklamanın merkezinde yer alır, çünkü karşılığı ödenen ve ödenmeyen emeğin koşullarının yanı sıra kapitaliz-

13 Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene.* Durham: Duke University Press, 2016.

14 Jason W. Moore. "The Capitalocene, Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis." *The Journal of Peasant Studies* 44: 3 (2017, 595-630); Jason W. Moore, "The Capitalocene Part II: Accumulation by Appropriation and the Centrality of Unpaid Work / Energy." *The Journal of Peasant Studies* 45:2 (2018, s. 237-279).

15 Andreas Malm, *Fossil Capital.* Londra ve New York: Verso, 2016.

16 Lorimer, "The Anthropo-Scene", *age,* s. 132.

17 Moore, "The Capitalocene Part II", *age,* s. 244.

18 *Age*.

min en başından beri çekici gücü olan insan-olmayan kaynakları yaratan odur. Bu yaklaşım, Antroposen'in ortaya çıkışına tüm insanlığın eşit bir şekilde katkı sunduğu yanılsamasını yıktığı, dolayısıyla sorumluluğun eşit bir şekilde dağıtılamayacağını ortaya serdiği için büyük bir politik öneme sahiptir. Heather Davis ve Zoe Todd da, "On the importance of a date, or decolonizing the Anthropocene" [Bir tarihin önemi ya da Antroposen'i sömürgecilikten arındırmak üstüne] başlıklı makalelerinde, Kıta Amerika'sının Batı[19] tarafından sömürgeleştirilmesinin başlangıcını temel alan bir dönemleştirmede ısrar ederler.[20] Ve şu önemli soruyu sorarlar: "Antroposen gözümüzün önündeki bir gerçekse, o zaman asıl sorulması gereken, adlandırdığı koşulları temellerinden sarsmaya yarayacak bir kavramsal aygıt olarak onunla neler yapabileceğimizdir."[21] Bu çağrıya kulak vererek, bu yazıda Kapitalosen teorisinden ilham almakla birlikte, hâlihazırda devam eden daha geniş çaplı tartışmalara katılmak ve bunları etkinleştirmek için, kusurlu da olsa "Antroposen" terimine bağlı kalmayı sürdürüyorum. Kapitalizmin yeniden üretim süreçlerini, bu süreçlerin ürettiği zamansallıkları ve bu zamansallıkların, insan ve insan olmayan maddeselliklerin sömürülmesindeki kökenlerini nasıl gizlediklerini ve devam ettirdiklerini daha iyi gösterebilmek adına, bu kavramdan yararlanmaya çalışıyorum.

Kapitalist Zamanda Bir Kırılma Olarak Antroposen

Antroposen'in, kapitalist zamandan kaynaklanan, ama bu zamanı da değiştiren bir kopuşa yol açtığını öne sürüyorum. Bu dönüşümün zengin potansiyellerini derinlemesine incelemek istiyorsak, zaman ve kapitalizmle ilgili araştırmalarda öne çıkan şu iki temayı ele almamız gerektiğini düşünüyorum: soyutlama ve geleceğe doğru ilerleyen çizgisel zaman. Bu temalar, kapitalizmin temel kavramları olan sürekli büyüme ve ilerlemenin de dayanağını oluşturur. Zamanın soyutlanması, emeğin sızdırılmasında ve koordine edilmesinde hayati bir rol oynar. Dinî ve askeri kökenleri olan "zamanı düzenleme yöntemleri"nden yola

19 Stuart Hall'un izinden giderek, bu yazıda "Batılı" ve "Batı" terimlerini "jeolojik değil tarihsel bir yapıya" atıfta bulunan "çok karmaşık fikirler" için "genelleyici bir kısaltma" olarak kullanıyorum, ancak ileride ele alacağım üzere, bu yapının gerek uzamsal ve maddi etkileri gerekse dayanakları, burada sunduğum açıklamalarda çok önemli bir yere sahip; bkz. Stuart Hall. "The West and The Rest: Discourse and Power." *Formations of Modernity*, yay. haz. Stuart Hall ve Bram Gieben. Cambridge, İngiltere: Polity Press ve The Open University Press işbirliğiyle, 1992, s. 276-305.

20 Heather Davis ve Zoe Todd, "On the Importance of a Date, or Decolonizing the Anthropocene." *Acme* 16:4 (2017, 761-780), s. 761.

21 *Age*, 763.

çıkan kapitalist zaman, işçilerin hareketlerini ve işgünlerinin ritmini düzenleyerek "bedene nüfuz eder ve onunla birlikte, iktidarın kılı kırk yaran denetimleri de."[22] Kapitalizm zamanı çalışmaya bağlar ve böylece bedenin deneyimlediği öznel zamanlardan ya da insandan-öte-dünyanın döngüsel süreçlerinden koparılmış ölçülebilir zamanı yaratır.[23] İnsan öznelliği ve emeği koordine edilirken, zamanın bu şekilde nicelleştirilmesi, insan olmayan dünyanın maddeselliğiyle etkileşimi de şekillendirir. Kaldı ki dünya da, mübadele edilebilir atıl zenginliklerin bir kaynağı biçiminde yeniden kavramsallaştırılma yolunda ilerlerken, zamanın soyutlanmasıyla ilintili başka soyutlama süreçlerinden[24] geçer. Sonuç olarak, günlük yaşamın zamansal örgütlenişi ile yerel olarak somutlaşan ritim ve özgüllüklerin birbirinden koparılması, "evrensel" zamanın icadına olanak tanır. Standartlaştırılmış zamanın küreselleşmesi, Batılı olmayan çeşitli zaman ontolojilerini hükümsüz kılan ve baltalayan sömürgeciliğin öteden beri önemli bir unsurudur.[25] Bu tarihsel bağlamın içinden bakılırsa, "standartlaştırılmış zaman"ın Batı'nın sömürgeci bir dayatması ve kapitalizmde zamanın daha yaygın bir şekilde düzleştirilmesi, soyutlanması ve homojenleştirilmesinin bir parçası olduğu da görülecektir.

İşte, kapitalizmin geleceğe doğru ilerleyen çizgisel zamanı bu soyutlama süreçleri yoluyla ortaya çıkar. Zaman kavramsal olarak, maddesellikten, dolayısıyla da maddi sınırlamalardan koparılmadan, kapitalizmin temelinde yatan sürekli büyüme ve ilerleme fantezilerinin ideolojik bir çekiş gücü kazanması mümkün değildir. Bu bölünmenin kökenleri araştırıldığında, gerek değer kaynakları gerekse atık ürünlerin imhası örtbas edildiğinden (ve edilmeye de devam ettiğinden), kapitalizmin maddi yeniden üretiminin gözden kaybedildiği karmaşık tarihler de ortaya çıkacaktır. Fosil yakıtlar son derece etkili ve benzersiz bir rol oynamıştır. Andreas Malm, *Fossil Capital* [Fosil Sermaye] kitabında, kömürün bu süreci besleyen kendine özgü fiziksel özelliklerini detaylı şekilde anlatır. Malm'a göre, kömürün (görünüşte) "bütünleşik olmayan,

22 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. New York: Random House, 1995, 149-156. [*Hapishanenin Doğuşu*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, 1992, 186-188.]

23 Malm, *Fossil Capital*, *age*, s. 358-363; James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven ve Londra: Yale University Press, 1998, s. 27 [*Devlet Gibi Görmek: İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu*, çev. Nil Erdoğan, Versus Kitap, 2008, s. 53].

24 Malm, *Fossil Capital*, *age*; Moore, "The Capitalocene, Part I", *age*; Scott, *Seeing Like a State*, *age*.

25 Giordano Nanni, *The Colonisation of Time: Ritual, Routine and Resistance in the British Empire*. Manchester: Manchester University Press, 2012.

izole, bölünebilir" bir madde olarak çizdiği "uzam-zamansal profil", onu ilk dönem sanayi kapitalizmini ateşleyen "kendi kendini sürdüren bir büyüme turnuvası" için ideal bir enerji kaynağı haline getirmiştir.[26] Başka bir deyişle, kömürün maddeselliğinin çeşitli yönleri, maddi kökenlerinden ve yıkıcı yan ürünlerinden soyutlanmış sonsuz bir enerji kaynağıymış gibi iş görmesini sağlamıştır. Tıpkı ilk dönem Batılı sanayi kapitalizminin hammaddelerinin birçoğunun coğrafi olarak uzak sömürge topraklarından getirilişi gibi, bu soyutlama da yanıltıcı bir sonsuz büyüme imgesini pekiştirmiştir.

İnsanın yeniden üretim süreçleri de bu çizgisel zamansallıklar içinde kaybolup gitmiştir. Marksist feminist Silvia Federici, kapitalizmin "işçinin üretimi ve yeniden üretimini toplumsal-ekonomik bir faaliyet ... değil de bir doğal kaynak ya da kişisel bir hizmet olarak gösterip gizemlileştiren ... toplumsal bir üretim sistemi" olduğunu söyler.[27] Böylece yeniden üretim, üretimin hizmetine koşulur ve kapitalist bir gelecek zamanın içine çekilir. Yeniden üretim, çalışan erkeklerin bedenlerinin "mekanikleşmiş üretim zamanına ve kolektif ulusal kadere yeniden eklemlenmek üzere" yenilenmesini desteklemeye endekslendiğinde, yeniden üretim zamanının döngüsel olabilecek başka okumalarının üzeri de örtülmüş olur.[28] Sömürgecilikte Yerlilerin zamansallıklarının üstünün örtülüp sekteye uğratılması da, en azından kısmen, yeniden üretim düzeyinde gerçekleşir. Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve yeniden üretim, özellikle de yerleşimci sömürgeciliğin tam merkezinde yer alan, Yerli nüfusların yok edilmesinin temel zeminlerini oluşturur. Bunun için tasarlanmış olan zorla kısırlaştırma ve Yerlilerin ellerinden çocuklarının alınması gibi projeler, "yerleşimcilerin yerlileştirilmesi" yoluyla "yerleşimci sömürgeciliğin doğallaştırılması" sürecinin unsurları olarak iş görür.[29] Kapitalist geleceklerin yeniden üretimine dönük bu faaliyetler de, doğal olanın içine çekilmeleriyle, sürekli ilerlemeye ve hiçbir maddi sınırı olmayan zenginliğe dayandırılan kapitalist zamansallıkların böylece daha da teşvik edilmesiyle, gözlerden gizlenir.

26 Malm, *Fossil Capital, age*, s. 358.

27 Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation.* 2. Baskı. Brooklyn, New York: Autonomedia, 2004, s. 8. [*Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim.* çev. B. Tanrısever, E. Durmuş, M. İnan, M. Çelik ve Sinem Özer, Otonom Yayıncılık, 2020, s. 19.]

28 Elizabeth Freeman, *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham: Duke University Press, 2010, s. 5.

29 Scott Lauria Morgensen, "Theorising Gender, Sexuality and Settler Colonialism: An Introduction." *Settler Colonial Studies* 2:2 (2012, 2-22), s. 9.

Antroposen'in geçirdiği önemli maddi değişimler, kapitalizmin soyutlanmış ve çizgisel zaman anlayışını kesintiye uğratıyor. Kitlesel çevre tahribatı, biyosferin sonu gelmez bir sömürüyü destekleme kapasitesine sahip olmadığını gözler önüne seriyor. Geleceğin geçmişe benzemeyeceğinin gitgide daha açık görüldüğü düşünülürse, Antroposen zamanın kendine özgü bir çizgiselliği olduğunu söylememiz gerekir. Fakat bu çizgiselliğin deneyim dokusu, kapitalizmdeki sürekli büyümenin çizgiselliğinin dokusundan çok farklıdır. Diğer bir deyişle, Antroposen'de zaman farklı hissedilir. Bu çağın kaymakta olan zaman ölçekleri, zamansal bir vertigo yaratır.[30] Ayrıca, kronobiyolojik döngülerin ürkütücü bir şekilde kesintiye uğraması, yok oluşun kaçınılmazlığının sertliği, geçmişin bugüne musallat olması ve daha da önemlisi geleceğin okunabilir olmaktan çıkmasının korkutuculuğu son derece tedirgin edicidir.[31] Antroposen'in zamanında, sonsuz büyümenin yerine istikrarsız gelecekler geçer. Kapitalist soyutlama projeleri içinde silinip giden maddi sınırlar, Antroposen'de şiddetlenen kırılganlık biçiminde yeniden görünür hale geliyor. Artan ekonomik ve çevresel kırılganlık, gelecek olana dair egemen anlatıların kimilerinin maddi olasılıklarla örtüşmediğini açığa vuran değişimlerin ve kaymaların bir semptomudur. Lauren Berlant'ın deyimiyle "iyi yaşam tarzları"nın bazılarını hayata geçirmek giderek zorlaşıyor.[32] Gelecekteki olasılıklara dair anlatılar biçimine bürünerek, bireysel öznelliklerle iç içe geçen bazı gelecek tahayyüllerinin asla gerçekleşmeyeceği gitgide daha açık hale geliyor. Özellikle de, akla yatkın bir sonsuz büyüme fikrine dayalı kapitalist gelecek tahayyüllerinin gerçekleşmesi gitgide daha imkânsız görünüyor.

Kapitalist geleceklerin ifadesi, bireyden bireye, topluluktan topluluğa büyük bir çeşitlilik gösteriyor ve bu ifadeler ilerleme anlatıları ve iş ahlakından meritokrasiye kadar uzanabiliyor. Günümüz Avustralya'sından örneklere bakacak olursak, bu gelecekler aile, ev sahipliği, kariyer yolları, tüketim mallarının edinimi, yaşarken ve nesillere aktarılmak üzere servet biriktirmenin olanaklarına ilişkin fikirlerde ifade buluyor. Avustralya'dakiler de dahil pek çok insan için, daha önemlisi Çoğunluğun Dünyası'nda yaşayan çok sayıda insan için, bunların hiçbiri ulaşılabilecek hedefler değildir. Birçok durumda, bu hedefler

30 Timothy Clark, "Derangements of Scale", *Telemorphosis: Theory in the Era of Climate Change*, 1. Cilt, ed. Tom Cohen. Ann Arbor: University of Michigan, 2012, s. 148-166.

31 Timothy Clark, "Emergent Unreadability: Rereading a Lyric by Gary Synder", *Ecocrticism on the Edge: The Anthropocene as a Threshold Concept*, Londra ve New York: Bloomsbury Academic, 2015, s. 47-69.

32 Lauren Berlant, *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press, 2011, s. 2.

arzu edilir bile olmayabilir. Buna karşın, küresel kapitalizmde hâlâ belli bir örgütleme gücüne sahiptirler; tercihlere yön vermeleri, başarı ve başarısızlık kriterlerini içermeleri bakımından bir etik gibi iş görürler. Bu hedefler, kalkınma da dâhil olmak üzere, büyük çaplı ekonomik ve politik kararları,[33] ayrıca bunları meşrulaştırmak için kullanılan politik retoriği yapılandırıcı bir rol oynarlar. Antroposen'in gelip çatması, bu geleceklerin, tam da kapitalizmde maddi sınırlarına en sonunda gelip çarpan sürekli büyüme hayallerine dayandırılmış olduklarından dolayı, kısmen bile olsa, çuvalladığının bir göstergesi olarak okunabilir. Böylece kapitalist zamanda sendelemeler olur iyi ki de olur ama onunla birlikte hâkim gelecek tasavvurları da sendeler. Kendi kendini anlatılaştırmanın alışıldık kaynaklarında yaşanan bu kayıp, derin bir yönelim bozukluğu ve bir *geleceksizlik* hissi yaratabilir. Şimdiki zamanın içinde böyle çöküp kalmak,[34] planlama kapasitelerini ve dolayısıyla kolektif hareketleri etkiler. Kırılgan Antroposen zaman potansiyel bir açmaza neden olur: Yeni, daha sürdürülebilir, daha adil gelecekler inşa etmeye dönük bir politik eyleme duyulan ihtiyaç artarken, aynı anda bu tür eylemlerin gerektirdiği örgütlenme kapasitesi de azaltmaktadır. İşte kapitalist geleceklerin nasıl çuvalladığı ve bunun yol açtığı geleceksizlik üzerine kafa yormak için, şimdi bu sorunları zamansallığa ve gelecek olana dair kuir teorilerle ilişkilendirmek istiyorum.

Kuir Zamansallıklar: Yeniden Üretimi Sorgulamak

Kuir teori, Antroposen geleceksizlik üzerine eğilmek için değerli kaynaklar sunuyor. Büyük bir çeşitlilik gösteren bir çalışma alanı olan kuir teori, risk, kayıp ve hayatta kalma anlatıları bakımından son derece zengindir. Hâkim toplumsal başarı anlatıları boşa çıktığında nasıl olup da yeni yaşam biçimleri inşa edileceği ve bir benlik yaratılacağına dair hikâyeleri de bunların arasında sayabiliriz. Kuir teoriden çevre sorunları hakkında konuşmak için yararlanmam, buradaki araştırmamı, feminist felsefe, toplumsal cinsiyet çalışmaları ve ekofeminizmden gelen fikirleri ekoloji teorisiyle buluşturan ve şimdilerde ekoeleştirinin bir alt kümesi olarak öne çıkan disiplinlerarası bir düşünce alanı olarak "kuir ekoloji"ye oldukça yaklaştırıyor. Kuir ekoloji üzerine çok kapsamlı bir şekilde eğilmeyecek olsam da, bilhassa Greta Gaard ve Catriona

33 Chakrabarty, "The Climate of History", *age,* s. 216.

34 Mark Fisher, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Winchester, Birleşik Krallık: Zero Books, 2009, [*Kapitalist Gerçekçilik: Başka Alternatif Yok mu?* Çev. Gül Çağalı Güven, Habitus Kitap, 2020.]

Mortimer-Sandilands'ın çalışmaları, bu yazının da esin kaynakları ve referans noktalarından biridir. Greta Gaard'ın "doğal olan" ile yeniden üretici olan arasındaki ilişkiyi sorgulaması,[35] koalisyonlar[36] ve ittifaklar[37] kurmanın önemini vurgulaması kadar etkileyicidir. Mortimer-Sandilands ise, "kuir bir ekolojik duyarlılığın" mümkün olduğunu savunur; başka bir deyişle, kuir bakış açılarının ekolojik meselelere dair bir dizi "mühim ve özgün" kavrayış sunduğu kanısındadır.[38] Bu yazının devamında, Antroposen zaman meselelerinde kuir bir ekolojik duyarlılığın geliştirilmesine katkıda bulunmaya ve kapitalizmin yeniden üretim süreçleri, çevre tahribatı ve bunlara karşılık olarak gelişen geleceksizlik hisleri arasındaki bağlantılar üzerine düşünmek için, kuir teorinin çeşitli alanlarını bir araya getirmeye çalışıyorum. Özellikle de, kuir teori içindeki, sapma, hayatta kalma, şiddet ya da varoluşsal tehditler karşısında bile farklı yaşam tarzları üretebilme ve bunları sürdürebilme konuları etrafında şekillenen zaman tartışmalarına odaklanıyorum.

Böyle bir çabanın, yeniden üretim ile gelecek olanın iç içeliğini okuyabilmemiz için zeminler sunan kuir teorilere ayrı bir ilgi göstermesi kaçınılmazdır. Bilhassa, kuir teori içindeki "toplumsallık-karşıtı dönemeç"te üretilen çalışmalar, yeniden üretimde çuvallamanın ya da bunun reddinin yıkıcı potansiyelini araştırır. "İlişkisellik-karşıtı dönemeç" olarak da bilinen bu düşünce akımının kökleri Guy Hocquenghem'in 1970'lerdeki yazılarına uzansa da,[39] daha yaygın olarak bilindiği üzere, büyük oranda Leo Bersani'nin *Homos* [Homolar] kitabında geliştirilmiştir.[40] Bersani, aşırı inşacı bir kuir politikanın asimilasyoncu potansiyelini eleştirir[41] ve bunun yerine, seksin (özellikle de erkekler arasındaki seksin) "kendi kendini parçalama" ve sınırları ortadan kaldırma olanaklarına[42] ve "homo-luğun ayrılmaz bir unsuru" olarak tanımladığı "topluluk-karşıtı dürtülere" işaret eder.[43] Bu açıklama, tam da gey seks (bazılarının) "doğurgan

35 Greta Gaard, "Toward a Queer Ecofeminism", *New Perspectives on Environmental Justice* S. 12 (1997, s. 114-137), s. 116.
36 Gaard, "Toward", *age*, s. 114.
37 Greta Gaard, "Vegetarian Ecofeminism: A Review Essay." *Frontiers: A Journal of Women Studies* 23:3 (2002, s. 117-146), s. 118.
38 Catriona Mortimer-Sandilands, "Unnatural Passions?: Notes Toward a Queer Ecology", *Invisible Culture* 9 (2005, s. 1-22), s. 3.
39 Guy Hocquenghem, *Homosexual Desire*. Durham, NC: Duke Üniversitesi Yayınları, 1993. [*Homoseksüel Arzu*. Çev. Burcu Denizci, Altıkırkbeş Yayınları, 2015.]
40 Leo Bersani, *Homos*. Cambridge, Massachusetts; Londra, İngiltere: Harvard University Press, 1995.
41 *Age*, s. 4.
42 *Age*, s. 101.
43 *Age*, s. 53.

olmadığı"[44] ve bu beraberinde, "politik açıdan kabul edilemez ama olmazsa olmaz bir tercih" olarak, toplumsal normlara itaat etmemeyi ve "toplulukla ters düşerek"[45] "yasadışı bir yaşam"[46] sürmeyi getirdiği için, homoseksüel arzunun "toplumsal yeniden üretimi"[47] sekteye uğratma gücü olduğunu varsayar.

Bersani'den sonra, toplumsallık-karşıtı dönüş üzerine yazan belki de en tanınmış diğer teorisyen Lee Edelman'dır. Edelman, *No Future* [Gelecek Yok] adlı kitabında yürüttüğü polemikte, gelecek tahayyüllerinin heteroseksüel yeniden üretimle iç içe geçerek, nasıl da bir "yeniden üretim fütürizmi"[48] ya da "hetero-gelecek zaman"[49] yarattığını ortaya koyar. Yeniden üretim fütürizminin zamansallığı, "çocuk" figürü etrafında örgütlenir.[50] Bu (son derece Lacancı) anlatıda, geleceğin bir imgesi olan çocuk, benlik ile gösterenin gelişiyle oluşan özne arasındaki boşluğu kapatır. Başka bir deyişle, çocukta cisimleşen gelecek fikri, bireyin dil ve diğer semboller aracılığıyla anlama erişmesinin yarattığı yabancılaşmadan bir kaçış yolu sunar. Bu anlatıda politika, hem özü gereği geleceğe yöneliktir hem de düşlemin sürdürme ve düzenleme gücü etrafında inşa edilmiştir:

> Politika ... öznenin yabancılaşmasının, tarih olarak yaşanan sonsuz bir göstergeler zincirinin son halkasına gelindiğinde, kimliğin kusursuz tutarlılığı içinde yok olup gideceği düşlemsel bir gerçeklik düzenini hayata geçirme mücadelesine verilen isimdir.[51]

Lacan'ın izinden giden Edelman'a göre "ölüm dürtüsü", sembolik düzenin sürüp giden uyumunu tehdit eden, anlamın hem içindeki hem de dışındaki fazladır. Hetero-gelecek zaman söz konusu olduğunda, işte bu rolü kuirlik üstlenir. Edelman'ın *No Future* kitabındaki temel iddiası, kuirlerin bu yıkıcı gücü benimsemeleri gerektiğidir: "Kuirlik etik değerini, tam da bu yere yaklaştığı,

44 *Age*, s. 172; Bersani'nin açıklaması, neredeyse sadece beyaz, natrans, gey erkekler arasındaki seksi göz önünde bulundurur.
45 Robert L. Caserio, Lee Edelman, J Halberstam, José Esteban Muñoz ve Tim Dean, "The Antisocial Thesis in Queer Theory", *PMLA* 121:3 (2006, s. 819-828), s. 76.
46 Bersani, *age*, s. 76.
47 Tavia Nyong'o. "Do You Want Queer Theory (or Do You Want the Truth)? Intersections of Punk and Queer in the 1970s", *Radical History Review* Kış 2008:100 (2008, s. 103-119), s. 104.
48 Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham ve Londra: Duke University Press, 2004, s. 2.
49 Judith Halberstam, *The Queer Art of Failure*. Durham: Duke University Press, 2011, s. 73. [Çuvallamanın Queer Sanatı. Çev. İpek Tabur, Sel Yayıncılık, 2013.]
50 Edelman, *No Future*, *age*.
51 *Age*, s. 8.

bunun biçimsel statüsünü toplumsalın geçerliliğine karşı bir direniş olarak kabul ettiği ölçüde kazanır."[52] Edelman'ın yeniden üretim fütürizmine dair açıklamasının çekiciliğine kapılmış olanların birçoğu mesele buraya gelince tereddüt eder. Bunların arasında, Edelman'ın hetero-gelecek zamana dair açıklamasını gelecekle yeniden üretimi eksen almadan kurulabilecek ilişkileri anlamak,[53] değişmekte olan çocuk figürünü "ekolojik felaket"le ilişkilendirerek okumak[54] ve "heteroseksist, yeniden üretim yanlısı retoriğe dayanan çevre gündemlerini" eleştirmek için başvurabilecekleri bir kavram sözlüğü olarak gören bazı kuir ekoloji düşünürleri de vardır.[55] Bu teorisyenler Edelman'ın çalışmasından faydalanırken onu kıymetlendirmeyi başarsalar da, Edelman'ın keskin olumsuzlayıcılığına ve bizatihi geleceği reddetmesine ayak direrler.

Ben ise, Edelman'ın geleceği şiddetle reddetmesinin, antikapitalist Antroposen etik ve politikaya rehberlik edecek değerli bir kaynak sunduğunu öne sürüyorum. Hele de bu gelecekten hâkim, hetero-yeniden-üretici, *kapitalist* bir geleceği anlıyorsak. İşin doğrusu, "[k]apitalizm, düşünülebilir olanın ufuklarını sorunsuz bir biçimde işgal etmişse"[56] tüm potansiyel gelecekleri kapitalist gelecekler olarak görme yanılgısına düşmek son derece kolaydır. Fakat bu durum, Antroposen'in ilginç bir okumasına da olanak tanır. Daha önce de söylediğim gibi, şayet Antroposen, kapitalizmin kendisini yeniden üretmeyi sürdürme kapasitesinin nasıl çuvalladığının bir kanıtı ise, bu terimin işaret ettiği çevresel çöküş de artık bir bakıma kuir bir ekolojik çocuksuzluk olarak görülebilir. Edelman'da gördüğümüz olumsuzlamanın gücüyle birlikte okunduğunda, bu tür bir çocuksuzluk, insandan-öte-dünya adına, kapitalist gelecekleri yeniden üretmeye devam etmeyi reddetmek olarak görülebilir. Bu bakımdan Antroposen, kapitalizmin sembolik düzenini tehdit eden ölüm dürtüsü gibi iş görür. Bu ölüm dürtüsüne, kapitalist geleceklerin bu reddine *bağlanmamızın* bu durumda nasıl bir anlamı olacaktır? Politik olarak ekolojik çuvallamanın yanında yer alıp, kapitalist bir geleceğin gelecekle zerre kadar ilgisi olmadığını ilan etmemiz ne anlama gelecektir? Antroposen'in, kapitalizmin talihsiz bir yan etkisi değil de, onun en hayati üretim ve yeniden üretim mantığını bozan

52 *Age*, s. 3.
53 Sarah Ensor, "Spinster Ecology: Rachel Carson, Sarah Orne Jewett, and Nonreproductive Futurity", *American Literature* 84:2 (2012, 409-435).
54 Rebekah Sheldon, *The Child to Come: Life After the Human Catastrophe*, Minneapolis ve Londra: The University of Minnesota Press, 2016, s. 2.
55 Nicole Seymour, *Strange Natures: Futurity, Empathy, and the Queer Ecological Imagination*, Urbana: University of Illinois Press, 2013, s. 7.
56 Fisher, *Capitalist Realism* [*Kapitalist Gerçekçilik*, s. 14].

ve vaat ettiği geleceklerin iflasını gözler önüne seren gizli ama kaçınılmaz fazlalığın bir patlaması olduğu artık gün gibi açıktır.

Reddin Ötesinde: Kuir Gelecek Zamanlar

Kapitalist geleceklerin kaybedilmesi, tüm geleceklerin kaybedilmesi anlamına gelmek zorunda değil; bu belirli tahayyüllerin reddedilmesi, gelecek olanın toptan reddini gerektirmez. Aksine bu ret, zamanı düşünme ve yaşamanın alternatif biçimlerinin ortaya çıkmasının önünü açabilir. Edelman, *No Future* kitabında orta sınıf, beyaz Amerika'nın ötesinde bir dünyanın varlığına neredeyse hiç değinmez.[57] Bu yüzden yeniden üretimin ve gelecek olanın işleyişinin ve potansiyellerinin hayati yönlerini açıklayamaz. Sonuç olarak, beyaz, natrans, hetero-yeniden üretime dayalı orta sınıf gelecekleri, mümkün olan tüm geleceklerle bir tutma yanılgısına düşer. Edelman'ın okumasında, gelecek olanın bu hâkim imgelerinin çuvallaması, geleceğin kendisinin kaybedilmesiyle aynı anlama gelir. Oysa Jack Halberstam'ın işaret ettiği gibi, çuvallama bir bitiş noktasından öte bir şey olabilir, pekâlâ özgürleştirici potansiyeller de içerebilir. Halberstam da *Çuvallamanın Queer Sanatı*'nda, hetero-yeniden üretimin fütürizmini kapitalizmle ilişkilendirmek için Edelman'dan yararlanır, fakat geleceği bu şekilde görmeyi reddetmenin, alternatif olanaklara açılan bir kapı olduğunu düşünür.[58] Halberstam kuirliği, "toplumsal cinsiyetin [özgürleştirici] bir çuvallaması" olarak ele alır ve kuirliğin, heteronormatif kapitalist başarı ölçütlerini ("servet birikimi" ve kazanmanın her türlüsü gibi) karşılamakta çuvallamanın başka biçimleriyle birlikte, "davranışları disiplin altına alan ve insanın gelişimini yöneten cezalandırıcı normlardan kaçmamıza imkân verdiğini" öne sürer.[59] Demek ki hetero-kapitalist başarı fikirlerini geride bırakmak, yaşamanın ve var olmanın yeni ve ilginç biçimlerinin önünü açabilir. Alternatif yaşam biçimlerinin kavramsallaştırılması, harekete alan açma arayışındaki radikal tahayyüllere paha biçilmez bir yakıt sağlar. Judith Butler'ın dediği gibi: "Olanaklılık bir lüks değil, ekmek kadar hayatidir."[60] Düşlemin rolünden ise şöyle bahseder:

57 Bunun tek istisnası, şaka gibi ama, böyle yaptığı için eleştirileceğini tahmin ettiğini dile getirdiği bir dipnottur; bkz. Edelman, *No Future*, *age*, s. 157.

58 Halberstam, *The Queer Art of Failure*, *age*.

59 *Age* ,s. 3.

60 Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning*, Londra ve New York: Verso Books, 2004, s. 29 [*Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*. Çev. Başak Ertür, Metis Yayıncılık, 2004]. (Çevirmen*in notu*: Alıntının kaynağı yazının orijinalinde hatalı verilmiş; doğrusu için bkz. Judith Butler, *Undoing Gender*. Routledge, 2004. [Çöz(ül)*en Cinsiyet*. Çev. Barış Engin Aksoy, Monokl Yayınları, 2020, s. 48 - çeviri değiştirilmiştir.]

> Düşlem olanaklı olanın eklemlenişinin bir parçasıdır; bizi yalnızca edimsel ve mevcut olanın ötesine, bir olanaklar alanına, henüz edimselleşmemiş ya da edimselleştirilemez olana taşır... Ne zaman ve nerede olursa olsun, düşlemin eleştirel vaadi, neyin gerçeklik olarak sayılacağının ve sayılmayacağının olumsal sınırlarına meydan okumaktır. Düşlem, kendimizi ve başkalarını başka türlü tahayyül etmememize izin verir; gerçeği aşan olanaklı olanı o kurar; başka bir yere işaret eder ve vücut bulduğunda o başka yeri evimize kadar getirir.[61]

José Muñoz'un çalışmalarında da görülebileceği gibi, başka bir yer arayışı kuir bir ütopyacı düşüncenin bile önünü açabilir. Alternatif geleceklere canıgönülden inanan Muñoz, Edelman'a cevaben, "öncelikle gelecek olana ve umuda dair" bir potansiyeller alanı olarak tanımladığı "kuir gelecek zamanlar" üzerine çalışmasında kuir zamansallık kavramlarını ele alır[62] ve şunu der:

> Kuirlik... performatiftir, çünkü salt bir varlık değil, geleceğe yönelik bir eyleyiştir. Kuirlik, esasen, şimdi ve burada olanın reddini ve başka bir dünya potansiyelinde ya da bunun somut olanağında ısrar etmeyi içerir.[63]

Muñoz kuir estetiği "ileriye dönük, şafağı söken bir gelecek zamanın ... taslakları"nı bulup çıkarmak için okur ve sanatın "henüz-bilince-çıkmamış-olanı" görmemize yardımcı olabileceğine inanır. Kuirliği geleceğe konumlandırır, ama buna giden yolu bulmak için geçmişi okur. Muñoz, geçmişin –60'lar ve 70'lerin– kuir sanatını onun "dünya-kurucu kapasitesi"nin izlerini bulmak için araştırır.[64] Bizi geçmiş ile gelecek arasındaki ilişkiyi yeniden yazmaya çağırırken, mevcut dünyadan alternatif gelecekler çekip çıkarmanın mümkün olduğuna işaret eder. Buradan hareketle, kuir olmanın belli yeniden üretim tarzlarının önceliğini reddetmek kadar, başka yeniden üretim tarzlarını benimsemek anlamına da geldiğini söyleyebiliriz, üstelik sadece biyolojik yeniden üretim alanında değil, bilhassa alternatif arşivlerin (New York'taki ünlü "Lezbiyen Kadın-Tarih [*Herstory*] Arşivi" gibi) ve bilgi silsilelerinin oluşturulmasında olduğu gibi, kültürel yeniden üretim alanında da. Eve Sedgwick,

61 Butler, *Precarious Life*, *age*, s. 28-29 (Çevirmen*in notu:* Kaynak yine hatalı verilmiş; doğrusu için bkz. *Undoing Gender* [Türkçede s. 48-49 - yeniden çevrilmiştir].
62 José Esteban Muñoz, *Cruising Utopia:The Then and There of Queer Futurity*. New York: NYU Press, 2009, s. 11.
63 *Age*, s. 1.
64 *Age*, s. 12.

genç kuirlerin sağ kalmasına yardımcı olma arzusunun kendi çalışmaları için nasıl bir itici güç oluşturduğundan ve "ister yüksek isterse popüler kültüre ya da her ikisine birden ait olan" kültürel nesnelerin, tecrit edilmiş genç kuirlerin "sağ kalmalarının temel bir kaynağı"na dönüşme güçlerinden bahseder.[65]

Koruyucu ailelik, evlat edinme, taşıyıcı annelik, evde uygulanabilen doğurganlık yöntemleri ve gitgide tıbbileşen doğurganlık hizmetleri yoluyla kuir ebeveyn olma pratikleri de dâhil olmak üzere, çeşitli kuir akrabalık yapılarında kuir gelecek zamanın başka modelleri de keşfedilebilir.[66] Çekirdek ailenin dikey mirasa dayalı kapalı yapısını bozan diğer aile üyelerinin[67] yanı sıra öğretmenler, bakıcılar ve arkadaşların yarattığı etkilere bakıldığında da, hetero-yeniden üretim içinde ve onun yanında, birçok kuir silsilenin varlığının izleri görülebilir. Tüm bunlara, insanlar ile insandan-öte-olanlar arasındaki akrabalıkları ve bağlantıları, bunların iç içeliğini tartışırken kuir teoriden yararlanabileceğimizi de eklememiz gerekir.[68] Biyolojik sınırların ötesine uzanan radikal aşk[69] ve hiçbir şekilde teleolojik olmayan empati kavramları üstüne konuşulanlar da son derece ilham vericidir.[70] Olanaklılık hissinin farklı biçimlerini araştırırken, kuir çocukların, onları uyumlu olmaya zorlayan ağır toplumsal baskılara rağmen, heteroseksüel bir kimlik inşa eden çizgiden sapma gücünü nasıl gösterebildiklerini de göz önünde bulundurmak gerekir;[71] yeniden üretim, önceki koşulları yeniden yaratmak ve pekiştirmekten daha fazlasını kesinlikle yapabilir. Ayrıca her yeni neslin mevcut toplumsal düzen için oluşturduğu tehdit ve bu nesillerin içine doğdukları dünyaların ritimleri, ritüelleri ve yeniden üretimini çoğu zaman ağır baskılar altında devam ettirmesini sağlamak için gereken sosyalleşmelerin nerelere kadar uzandığı da önemlidir.[72] Kuir ilişkiselliğin ve yeniden üretimin zenginliğini ve çokluğunu gözler önüne seren tüm bu örnekler, hetero-yeniden üretime dayalı normların ötesine geçecek bir geleceğin imgelerinin oluşturulması için malzemeler sunar.

65 Eve Kosofsky Sedgwick, *Tendencies*, Londra: Routledge, 1994, s. 19.
66 Laura Mamo, "Queering the Fertility Clinic", *Journal of Medical Humanities* 34:2 (2013, s. 227-239).
67 Ensor, "Spinster Ecology", *age*; Sedgwick, *Tendencies*, *age*, s. 61.
68 Haraway, *Staying with the Trouble*, *age*; Sheldon, *The Child to Come*, *age*.
69 Michael Hardt, "Red Love", *The South Atlantic Quarterly* 116: 4 (2017, s. 781-796).
70 Seymour, *Strange Natures*, *age*.
71 Sara Ahmed, "Orientations: Toward a Queer Phenomenology", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 12:4 (2006, s. 543-574).
72 Bernard Stiegler, *Taking Care of Youth and the Generations*, Stanford: Stanford University Press, 2010.

Bu gelecekler illa anti-kapitalist olmasa bile,[73] kuir bireyler ve toplulukların egemen normlardan sapan yaşam tarzları yaratma güçleri, alternatif geleceklerin de nasıl yaratılabileceğine dair çok kıymetli örneklerdir.

Çoklu-epistemeli Gelecekler

Kuir gelecek zaman ve ilişkisellik örneklerinin açtığı potansiyel gelecekler akla şu soruyu da getiriyor: Farklı yaşam biçimlerinin yeniden üretimine yön verecek alternatif gelecek tasavvurlarının inşasına hizmet edebilecek başka hangi arşivler mevcuttur? Batı'da bile kapitalizm bütünleştirici ve monolitik değildir; aksine genellikle "bir oturmuşluğu yoktur" ve kooperatifler ve gönüllü çalışma[74] gibi "kapitalist olmayan faaliyetler"in yanı sıra, komünler ve özgür üniversiteler gibi, geleceği şimdiden haber verircesine, alternatif değerler ve gelecekler yaratmaya ve bunları korumaya adanmış anti-kapitalist projelerle iç içe bulunur.[75] Edelman'ın yapar göründüğü gibi, gelecek zamanın yalnızca kapitalist, Batılı ve hetero-yeniden üretime dayalı olduğunu öne sürmek, var olmanın başka biçimlerinin direnişlerini, varlıklarını sürdürme azimlerini ve gelecek zamanlarını susturmak anlamına gelir. Gelecek olanın bu şekilde aşırı basitleştirilmesi, alternatif kuir gelecekleri ve anti-kapitalist direniş projelerinin dokusunu göz ardı etmenin yanı sıra, sömürgeci yan anlamlar da barındırır.

Ghassan Hage'in işaret ettiği gibi, dünyayı yorumlamaya ya da şekillendirmeye dönük her model "daima bir fazlalık içerir."[76] Batılı kapitalist zamansallıklar ve gelecek zamanlar da, bütün dünyada egemen olsalar dahi yine de evrensel değildirler, zira (yukarıda da değindiğim gibi) bunların egemenlikleri tarihsel ve süregiden bir şiddet ve baskıya bağlıdır. Bu egemenliği bütüncülmüş gibi düşünmek, siyah, Yerli ve diğer Batılı olmayan varoluş biçimleri de dahil olmak üzere, kapitalist hedeflerle kimi zaman taban tabana zıt olan başka varoluş biçimlerinin direngenliğini görmezden gelmek anlamına gelir. Bunu hesaba katmadığı sürece, anti-kapitalist gelecek tahayyülleri inşa etmeye dönük

73 Sözgelimi, doğurganlık hizmetleri büyük bir iş alanıdır; bkz. Mamo, "Queering the Fertility Clinic", *age.*

74 J. K. Gibson-Graham, "Queer(y)Ing Capitalism in and out of the Classroom", *Journal of Geography in Higher Education* 23:1 (1999, s. 80-85), s. 81.

75 Anna Carlson ve Briohny Walker, "Free Universities and Radical Reading Groups: Learning to care in the here and now", Continuum (2018); Meyerhoff, Eli ve Fern Thompsett. "Decolonizing Study: Free Universities in More-than-Humanist Accompliceships with Indigenous Movements", *Journal of Environmental Education* 48: 4 (2017, s. 234-247).

76 Ghassan Hage, "Critical anthropological thought and the radical political imaginary today", *Critique of Anthropology*, 32: (2012, s. 285-308).

herhangi bir girişim (bu yazının ilham kaynağı olan kuir, ekolojik vizyonlar da) beyaz Batı egemenliğini yeniden tescil etme riski taşır. Bu husus, daha önce bahsettiğim gibi, kapitalizmin, dolayısıyla Antroposen'in yaratılmasında sömürgeciliğin oynadığı rolün anlaşılır kılınmasında son derece önemlidir. Bu ikisi arasındaki bağlantı, Potawatomi yerli halkından, araştırmacı ve aktivist Kyle Powys White'ın iklim değişikliğinden "yoğunlaştırılmış sömürgecilik" olarak bahsetmesine neden olacak kadar derindir.[77]

Bunun gibi, yeniden üretimin gelecek zamanı da, hem küresel kapitalizm koşullarında alternatif varoluş biçimlerinin nasıl etkin bir biçimde bastırıldığını hem de bu varoluş biçimlerini ayakta tutan direnişi düşünmeye olanak tanıyan kıymetli bir alandır. Quandamooka halkının Geonpul kabilesinin bir üyesi olan Aileen Moreton-Robinson, beyaz Batı egemenliğinin sürekli "yeniden olumlanmaya ve yeniden üretilmeye" ihtiyaç duyduğuna işaret eder.[78] Bu kesintisiz egemenlik süreçlerinin içinde ve karşısında, başka varoluş biçimleri ise varlıklarını hep sürdürür. Bu gerçekliklerle ilişkilenilmediği takdirde, yaşayan alternatif geleceklerle bağlantı kurma ve onları destekleme fırsatları da kaçırılmış olacaktır. Bu aynı zamanda, Amerika'da "çocuklara hayatta kalma becerileri edindirmek" de dahil, "aileleri için yaptıkları ücretsiz işleri" bir "direniş biçimi olarak" gören siyah kadınların tarihinde somutlaştığı gibi,[79] direnişin yeniden üretimini anlamanın önemini tamamen gözden kaçırmak anlamına da gelecektir. İşte bu tam da yüzü alternatif geleceklere dönük yeniden üretim ya da yeniden üretim emeğidir.

Yerlilerin gelecek zamanları üzerine incelemeler, geleceğin nasıl da zengin bir olanaklar alanı olduğunu gösterir. Nēhiyaw/Cree yerlilerinden, aktivist ve araştırmacı Erica Violet Lee şöyle diyor: "Yerli topluluklar olarak bizler, asla trajik kader mahkûmları değiliz, aksine her gün geleceklerimiz için çalışıyoruz... bugün Yerli gelecekleri hiç olmadığı kadar açık ve aydınlıksa bunu nesillerdir gösterilen bu çabaya borçluyuz."[80] Bununla birlikte, Violet Lee, "Yerlilerin hayatlarını bugün de boğmaya devam eden sömürgeci şiddete" dikkat çekerek, bu geleceklerin serpilip gelişmesi için birtakım değişikliklerin

77 Kyle Powys Whyte, "Indigenous Climate Change Studies: Indigenizing Futures, Decolonizing the Anthropocene", *English Language Notes* 55:1-2 (2017, s. 153-162), s 154.

78 Aileen Moreton-Robinson, *The White Possessive: Property, Power and Indigenous Sovereignity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015, s. xi.

79 Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, 2. Baskı, New York ve Londra: Routledge Classics, 2000, s. 46.

80 Erica Violet Lee, "Reconciling in the Apocalypse", *Monitor: Canadian Centre for Policy Alternatives*, Mart/Nisan (2016, s. 18-19).

kaçınılmaz olduğu konusunda da hiçbir şüpheye yer bırakmaz. Ayrıca "Yerli gelecekleri dillerimizin, bilgilerimizin, yönetişim sistemlerimizin ve geleneksel topraklarımıza geri dönüş yolculuklarımızın yeniden canlanmasından farksız görünüyor," diye de ekliyor. En önemlisi, Violet Lee bu gelecekleri açık bir şekilde çevresel sürdürülebilirlikle ilişkilendiriyor: "Bu geleceklerden herhangi birinin var olabilmesinin kilit koşulu, geleceklerimizi sürdürebileceğimiz sağlıklı bir dünyanın varlığıdır."[81] Buna mukabil, dünyanın sağlığı da alternatif gelecek vizyonlarına bağlıysa, çoklu-epistemeli bir yazın üretmenin[82] ve zengin bir "çok-evrenli" dünyayı[83] destekleyecek maddi ve politik koşulları yaratmanın, hayati önemdeki odak noktaları haline geleceği açıktır.

Alternatif Gelecek Tahayyüllerine Doğru

Bu farklı entelektüel geleneklerden yararlanıldığında, alternatif gelecek tahayyüllerinin zemininin ne kadar zengin ve karmaşık dolduğu da görülecektir. Son olarak şunu sormak istiyorum: Yeniden farklı gelecek tahayyüllerine doğru yönelmek[84] hangi süreçler yoluyla mümkün olabilir? Birçok insan açısından, özellikle de tarihsel olarak kapitalizmin büyük eşitsizliklerinden en çok çıkar sağlayanlar için, kapitalist gelecek tahayyülerinin kaybı ciddi bir yönelim bozukluğuna yol açar. Kaybettikleri, yalnızca hayatın başka türlü nasıl ilerleyebileceğine dair fikirleri değil, aynı zamanda bir kimlik duygusu, bir ontoloji ve bir etiktir; benliklerine, dünyanın nasıl bir yer olduğuna ve diğerlerinden daha üstün olan belli eylem biçimlerini nasıl seçeceklerine dair tüm bildikleri tehlike altındadır. Kimliklerinin tutarlılığını korumak için böyle bir kayba direneceklerini tahmin etmek zor değil. Gelecek tahayyüllerinden vazgeçmek zordur; kaybedilen şey, elde edilmesi imkânsız ya da büyük zararlara yol açacak bir şey olsa bile bu değişmez. Lauren Berlant, "arzuladığınız bir şeyin gelişmenizin önünde aslında bir engel olduğu" durumları tanımlamak için "zalim iyimserlik" terimini önerir.[85] "Tehlikeli olanaklılık koşullarına bir bağlılık ilişkisi"dir bu.[86] Daha önemlisi, Berlant'a göre:

81 *Age.*
82 Rauna Kuokkanen, *Reshaping the University: Responsibility, Indigenous Epistemes, and the Logic of the Gift*. Vancouver, Toronto: UBC Press, 2007.
83 Juanita Sundberg, "Decolonizing Posthumanist Geographies", *Cultural Geographies* 21:1 (2014, s. 33-47).
84 Ahmed, "Orientations", *age.*
85 Berlant, *Cruel Optimism*, *age*, s. 1.
86 *Age*, s. 24.

> [A]rzu nesnesi/sahnesinin kendisi, tam da insanları ona çeken isteklerin karşılanmasının önünde bir engel teşkil ettiğinde iyimser bağlılık zalimleşir: *Fakat yaşamı örgütleyici yönü nedeniyle, yol açtığı zarara müdahale ederek bunun karşısında bir koza da dönüşebilir* (vurgu eklenmiştir).[87]

Kapitalist gelecek tahayyülleriyle iç içe yaşayanların büyük çoğunluğu açısından bakılırsa,[88] bu gelecekler de zalim iyimserlikler olarak okunabilir. Bu gelecekler peşlerinden gidenlere yarar sağlayabilir, nitekim Antroposen'in başlangıcıyla da görüldüğü üzere, bu düşlemler hayatta kalma kapasitelerini imha etseler bile, öznelliklerin düzenlenip yapılandırılmasına yardımcı olurlar. Sürdürülemez ve son derece adaletsiz üretim ve bölüşüm tarzlarına dayandıkları için, kapitalist geleceklerin kaybı hem arzulanan hem de kaçınılmaz bir şeydir. Yeni gelecek tahayyüllerine geçişte muvaffak olunmak isteniyorsa, bu kayıpları ciddiye almak da bir o kadar önemlidir. Bu geleceklerin içine çekilmiş –bunlarla iç içe geçmiş, zaman içinde kendilerini bunlara göre yapılandırmış- olanlar için bunların ötesine geçme süreci ne kolay ne de acısız olabilir. Bir kere, böyle bir değişiklik, tehlikeli zalim iyimserlikler ile gerçek politik potansiyellerden doğan veya bu potansiyellere varlık kazandıran daha iyi bir dünya düşlemleri ve tahayyüllerini sürdürmeyi birbirinden ayırt edebilme basiretini gerektirir. Tam bu bakımdan, bir yazın-oluşturma çalışmasına ihtiyaç vardır ve böyle bir projeyi besleyebileccek kaynaklar kuir keder ve yas teorilerinde bulunabilir.

Bu değişen gelecek zamanlar duygusal acı, korku ve kederle başa çıkmayı gerektirecektir. Kayıp geleceklerin "peşini bırakmak" nasıl bir anlama gelebilir? Bu tür kayıplardan hangi dersler çıkarılabilir? Judith Butler'ın yastan bahsederken dediği gibi:

> Belki de insan daha ziyade yaşadığı kayıp nedeniyle -muhtemelen sonsuza dek- değişeceğini kabul ettiğinde yas tutar. Belki de yas, sonucu tümüyle önceden kestirilemeyecek bir dönüşüm geçirmeye razı olmakla … alakalı bir şey.[89]

Butler burada sevdiklerimizi kaybetmekten bahsediyor elbette, ama biz aynı

87 *Age*, s. 227.

88 Mega zenginler, özellikle de iklim değişikliğini tüm şiddetiyle hissedecek kadar uzun yaşamayacak olanlar bu çoğunluğun dışında tutulabilir. Bununla birlikte, Kasım 2018'de Kaliforniya'da çıkan orman yangınları Malibu'da ünlülerin malikânelerine kadar ulaşmıştı; zenginliğin sağladığı korunaklılık önemli olsa da bu asla tam bir koruma sayılmaz.

89 Butler, *Precarious Life*, *age*, s. 18. [*Kırılgan Hayat*, *age*, s. 37.]

soruları kayıp gelecekler için de sorabiliriz: Tasavvur ettiğim geleceklerin kaybının yasını nasıl tutacağım? Bu yasın ötesine geçtiğimde ben kim olacağım? Butler'a göre, yas deneyiminde "kim olduğumuza dair bir şey ortaya çıkar."[90] Butler, böylece, sevilen birinin kaybının, insan öznelliğinin, bir yönüyle, toplumsal bir dünya tarafından kurulmuş olduğu gerçeğini nasıl açığa çıkardığına dikkat çeker. Belirli gelecek vizyonlarının yasını tutarken yaşanan keder de belki bize öznellik hakkında bir şeyler öğretebilir. Bu keder de, gelecek tahayyüllerinin bir öznenin zamansal tutarlılığı açısından ne kadar önemli olduğunu öğretir. Tıpkı Antroposen'de olduğu gibi bu keder, maddi sınırlamalardan bağımsızlaşmak adına yaşandığında, bize yaşanabilir geleceklerin hayati köşe taşları olan karşılıklı bağımlılığı ve iç içeliği öğretir.

Tam bu noktada artık kesin olan bir şey var: Gelecek geçmişten gerçekten farklı olacak. Kapitalist soyutlamalardan ve bunlara karşılık gelen gelecek tahayyüllerinden çıkmak bir "geriye gidiş" değildir, olamaz da. Geçmişten gelen stratejiler ve esin kaynakları hâlâ faydalı olabilirse de, yeni koşullar yeni yanıtlar üretmeyi gerektirecektir. Nasıl ki Antroposen, sonuçlarının öngörülemez ve heterojen olacağını vaat ediyorsa, politik stratejiler de bir o kadar konumlandırılmış, çeşitli ve esnek olmalıdır. Gelecek kolay olmayacak, ama umuyoruz ki olanaklar da barındıracak. Politik fırsatlar kırılganlık ve geleceksizlik deneyiminin içinde keşfedilecektir; zira tam da bu deneyim, adaletli ve arzu edilir olmaktan öteden beri uzak olan mevcut egemen üretim, yeniden üretim ve örgütlenme sistemlerinin temelinde yatan mantığın, geleceğin mütemadiyen yeniden yaratımına katılmaya sonsuza kadar devam edemeyeceğini gitgide daha açık bir şekilde ortaya koyuyor. Kuir ekolojik duyarlılıklar, tam da bu sistemlerden taşan her şeye dikkat çekebildiklerinden, bize böyle bir keşfin yolunu açıyorlar. Gerek insan olmayan dünyayla bağlantı kurma süreçlerine gerekse marjinalleştirilmiş diğer söylem ve yaşam biçimlerine dikkat çekerek, bu tür taşmaların potansiyeline erişiyor ve alternatif tahayyüller tasarlıyorlar. Kırılgan Antroposen özneler, bu tahayyüllerle, gözden ırak kalmış geleceklere uzanabilir ve böylece daha iyi dünyalar yaratabilirler.

İngilizceden çeviren: Sinem Özer, Melis İnan

90 *Age*.

Sosyal Bilimlerin Geleceğini Umutla Düşünmek: Dağa Hoş Geldiniz

NAZLI ÖKTEN

"Bütün kusurları sana yükledik ey zaman"
Gülten Akın, *Celaliler Destanı*

Bir dağın içinde devasa boyutlarda mekanik bir saat düşünün önümüzdeki on bin yıl boyunca doğru saati gösterecek olan. Çok az bakım gerektiren, enerjisini güneş ışığından ve ziyarete gelen insanlardan alacak. 10.000 yılın her günü için Brian Eno'nun[1] tasarladığı ayrı bir gong sesiyle yani 3,5 milyon farklı tonla çalacak bir saat.

Saatin mekanizmasını tamamen görmek için şafakta başlayıp gün batımıyla tamamlanan bir tür hac yolculuğu tasarlanmış. Teksas eyaletinin batısında Sierra Diablo'da devam eden proje nükleer felaket gibi yıkım senaryolarına olduğu kadar yağmalanma olasılığına karşı da güvence altına alınmış. Çölün ortasında bir dağın içinde çalınacak hiçbir değerli malzeme kullanmadan hazırlanmış bir mekanizma. Altıncı yok oluş gerçekleşip uygarlık (uygarlığımız?) sona erdikten binlerce yıl sonra dünyada hayat tekrar başlarsa mesela zaman boyutunda bir nirengi noktası. Kapitalizmden sonrasını hayal edemeyen bir dünya için zamana bir lahit.

Teknoloji dikkat aralığımızı giderek daraltıp bizi bir tür miyopluğa hapsederken bizi "uzun erimli" düşünceye davet eden bir sembol tasarlanan. Dünya-

1 Brian Eno – January 07003 - Bell Studies For The Clock https://www.youtube.com/watch?v=VE2nfykIJo8

nın uzaydan görünümünün fotoğrafının yarattığına benzer bir etki oluşturacağı düşünülen anıt/saat, piramitler ve Stonehenge gibi zamana direnmiş anıtlarla karşılaştırılıyor. Londra Bilim Müzesi'nde bir prototipi bulunan saatin fikir babası, aynı zamanda paralel bilgisayar sistemlerinin de mucidi sayılan, çalışmaları kanser araştırmalarından Disney'in araştırma geliştirmesine dek uzanan bol ödüllü bir girişimci olan Daniel Hillis. Amerikan ruhunun tecessümü bir mucit/müteşebbis. Hillis saati 1986 yılında 2000 yılının gelecek açısından zihinsel bir bariyer oluşturduğunu, kimsenin daha ötesini hayal etmediğini fark ettiğinde düşünmeye başlamış.

Neden on bin yıl? Dedikleri gibi jeolojik anlamda göz açıp kapatıncaya kadar geçen bir zaman. Saat tasarlanırken bilinen uygarlığın süresine eşit bir geleceğe yönelik düşünülmüş. Kendisini varsayılan bir geleceğin tam ortasına yerleştiren bu zamanlamayı örtük bir iyimserlik olarak değerlendiriyor proje üzerinde çalışan Longnow Vakfı'nın yetkilileri. Asıl olarak Amazon'un patronu Jeff Bezos'un finanse ettiği projenin ön yüzünde tekno-iyimserliğin önemli isimlerinden Stewart Brand var. Brand'i geniş kitleler Steve Jobs'un ünlü 2005 Stanford konuşmasının son bölümünden tanıyor. Jobs, ben gençken Google'dan 35 yıl önce onun kağıda basılmış hali olan *Whole Earth Catalogue*[2] diye müthiş bir dergi vardı diyor: "Son sayısının arka kapağında ıssız bir yol fotoğrafının altında 'Stay hungry. Stay Foolish' yazıyordu, ben de size mezun olurken bunu diliyorum. Aç kal. Aptal kal." Boşlukları dolduruyoruz elbette. Bilgiye aç ve meraklı kal, gidilmemiş yollardan gitmeye cesaret et.

Zamanın Yolu

Tarihsel genellemeler söz konusu olduğunda bazen şöyle denir: 18. yüzyıl Fransız, 19. yüzyıl İngiliz, 20. yüzyıl Amerikan yüzyılı olmuştur. Dünya ölçeğinde uzun sürmüş bir 19. yüzyılı 2. Dünya Savaşı sonrasına dek uzatan kimi yorumcularla birlikte düşünürsek, Amerikan imparatorluğu 2. Dünya Savaşı ertesinde kazandığı küresel boyuttaki hegemonyayı kaybetmeye başladığından beri 21. yüzyılı kimin alacağı konusundaki bahisler açık duruyor. Çünkü zaman ne kadar hızlanırsa hızlansın bilimsel öngörüler ne denli ilerlerse ilerlesin tarih yaşanmadan yazılmıyor. Tarihsel olarak kapitalizmin farklı veçheleri, farklı tezahürleri, farklı dönemleri olduğunu bilmekle birlikte pırıltılı vaatlerinin düştüğü çamur herkesin malumu. Bu vaatler ancak bir avuç insan için geçerli

2 İçinde keçi yetiştirmekten fiziğe, edebi eleştiriden kullanım kılavuzlarına dek her türden yazının yer aldığı derginin bütün sayılarını internette bulmak mümkün. https://wholeearth.info/

ve onlar da kendilerine dünyanın olası sonları için koruganlar satın alıyor, nükleere dayanıklı sığınaklar yaptırıyor, Yeni Zelanda'ya taşınıyor vb. Dağa gömülen zaman kendisinden sonrasını hayal edilemez kılacak denli devasa bir tarihsel sistemin içine çöküşünü, kendi mezarını hazırlamasını simgeler görünüyor. Max Weber *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda, Amerikan aydınlanmasının kahramanlarından 17 çocuklu bir sabun üreticisinin 10. oğlu mucit ve filozof Benjamin Franklin'den, vakit nakittir dediği meşhur bölümü alıntılar: Time is Money…[3] Zamanın krediyle, kredinin itibarla, itibarın ethosla ilgisi hakkındaki bu bölüm toplumsal ilişkilerin dinamiğini belirleyen karşılıklılık ve zamanlama meselesinin de göbeğinde durur. Yerkürenin kaderi tarihte ilk kez bir türün elinde bulunurken doğa diyerek dışsallaştırabileceğimiz hiçbir yer ve varlık yok artık; toplumsalın doğallığı ve doğallığın toplumsallığını bir arada düşünmekten başka şansımız da yok. Tıpkı *Longnow* anıtı bittiğinde dağı saatten saati dağdan ayıramayacağımız gibi. Stewart Brand dağın içinde bir saat değil bir dağ/saat yapmayı hedeflediklerini söylerken konuşmasını şöyle tamamlıyor: Tevalar uzun vadeli düşünmek gerektiren meselelerle karşılaştıklarında şöyle derler: *pin peya obe* (dağa hoş geldin).

Bu yazıyı oluşturan tema için daha dar anlamda kendi bildiğim alanda çalışırken kafamda dolanıp durdu: dağa hoş geldin. Sosyal bilimlerin geleceği ve geleceğe katkıları hakkında umutlu bir yazı yazılabilir miydi?[4] İki yola çıkış noktam vardı: Sosyal bilimler insanlık için olumlu bir gelecek düşüncesine katkıda bulunmak istiyorlarsa önce sahte umutların kırılması gerektiğini düşünen Wallerstein ile ondan 50 yıl kadar önce umut ilkesinin ütopyayı yeniden canlandırarak geleceği başka türlü hayal etmeyi mümkün kılacağını

3 1848 devrimlerinin yenilgisi sonrası Amerika'ya göç etmek zorunda kalan Viyanalı yazar Ferdinand Kürnberger'in, bir ABD eleştirisi olarak kaleme aldığı *Der Amerika-Müde, amerikanisches Kulturbild*'i Weber'i etkilemekle kalmayıp Adorno'ya da *Minima Moralia*'nın açılış epigramını verir: "Das Leben lebt nicht" – "Hayat yaşamıyor". Bazı araştırmacılar Kürnberger'in Franklin'e atfettiği görüşlerin Weber tarafından kullanılmasının hatalı olduğuna dikkat çeker bkz. Sammons, J.L. (1998). *Ideology, Mimesis, Fantasy: Charles Sealsfield, Friedrich Gerstäcker, Karl May, and Other German Novelists of America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

4 Yazının umut ayağı ile umutsuzluk ayağı birbirine gelecek ve geçmiş kadar bağlı. Yola çıkış noktam Türkiye İnsan Hakları Vakfı'nın (THİV) düzenlediği *İnsan Hakları ve Dayanışma Buluşmaları*'nın dördüncüsü olan "Dayanışma: Hayat için bir umut" başlıklı toplantıda yaptığım bir konuşmadır. 29 Haziran Cumartesi 2024 tarihinde o sıcak günde salondan sonuna dek ayrılmayanlar benim için umut ve dayanışma arayışının bir simgesi gibiydiler. Toplumsal travmalara ve şiddete maruz kalan kişilerle yürütülen psikoterapi süreçlerinin süpervizyon çalışmaları içinde olan psikiyatr/psikanalist, editör Ayça Gürdal Küey'in konuşmasının salonda bulunanların yüreğini ve zihnini acıtan ama açan bir etki yarattığını söylemeden geçemeyeceğim. Toplantıya dinleyerek, soru sorarak veya sadece orada olarak katkıda bulunan herkese ve THİV'e teşekkür için bir fırsat olsun bu dipnot.

gösteren Ernst Bloch'un müthiş başyapıtı *Umut İlkesi*. Bloch için umut etmek düzensiz gündüz düşlerinden ve onun suiistimallerinden çıkarılıp alınabilir, uçup gitmeden aktif kılınabilir. "Dünyada en gelişkin kültür ülkesi gibi meskûn ve Antarktika gibi keşfedilmemiş bir yer" olarak umuda felsefe getirme diye tanımlar çabasını. Günümüzde bu çabayı yeniden düşünmenin zamanı gelmiş görünüyor.[5]

Zamanın tiktakları yerini sonsuzmuş gibi gelen bir görüntü akışına bırakıp, içinden hayatı alınmış bir hayatı yaşamak için bizi kırbaçlarken sosyal bilimlerin ürettiği bilgi, kaybettiği kurtarıcı rolüne eklenen iktidar hizmetkarı suçlamasına rağmen nasıl bir umut ışığı yakabilir? Bloch'un başyapıtı geleceğe dönük olumlu öngörünün yönelimi olarak umudu, geleceğin ufkunda karanlık gören olumsuz öngörünün yönelimi olarak kaygıya, korkuya karşı konumlandırır. Günümüzde korkunun ayrıcalıklı bir rolü var. Çağdaş kültür ve siyaset korkuyu geleceğin payandası haline getirmiş durumda; ekolojiden virolojiye, ekonomiden güvenliğe her alanda korku iktidar teknolojilerinin en güçlü duygulanım aracı halinde.[6] Ancak geleceğe yönelik bir korkuyu yönlendirmek, insanlığın bütününü bırakın dünyadaki yaşam türlerinin neredeyse hepsi için bir tehdit haline gelen sistemi, kârlılığı odağa alan ilişkilenme, yaşama, üretme ve yönetme şekillerini sorgulamak açısından hayati bir önem de taşımaktadır. "Gerçeklik kaygısı olan bir kötümserlik" doğru stratejilerin titizlikle belirlenmesi için esastır. Neyi umut edebileceğimiz ve neden korkmamız gerektiği belki de hiç bu kadar önemli olmamıştı.

Mark Griffith Batı Şeria'nın güneyindeki bir Filistin kentindeki siyasi duygulanımlarla ilgili makalesinde[7] Laurent Berlant'ın siyasi depresyonu tanımladığı umutsuzluk, çaresizlik, apati, soğukluk, sinizm şeklinde tezahür eden duygulanımsal yargıları incelerken çağdaş siyasetin baskın kaydı olan korkunun nasıl dizginlenebileceğinin bilgisinin taşıdığı hayati öneme dikkat çeker. 600 yerleşimciyi 4.000 kişilik bir ordunun koruduğu şehirde korku ve tiksinti stratejik teknolojilerdir. Bunlara direnerek korku, tehdit ve aşağılama üçgeninde umudu korumak "duygulanım özerkliği"yle mümkündür. Korku

5 Peter Thompson ve Slavoj Žižek, *The privatization of hope: Ernst Bloch and the future of Utopia*, Duke University Press, Durham ve Londra, 2013.

6 Ulrich Beck sosyolojide risk toplumu kavramıyla tehditlerin küreselleşmesine dikkat çekerken Naomi Klein felaket kapitalizmi kavramıyla bu bağlantıyı görünür hale getirenlerden biri oldu. Klein N., *Şok Doktrini: Felaket Kapitalizminin Yükselişi*, çev. Selim Özgül, Agora Kitaplığı, 2015.

7 Griffiths, M., "Hope in Hebron: The political affects of activism in a strangled city", *Antipode*, C. 49, S. 3, 2017, s. 617-635.

siyasi eylemin antitezi olmaktan çıkıp olası bir kaynağı haline gelir. Yazar bu noktada korku ile umut arasında karşıtlığa değil diyalektiğe dayalı bir ilişki kurmanın önemine dikkat çeken Duggan ve Munoz'un yaklaşımlarına yer verir: Umut mit olmaktan çıkarılmalı ve korku da hastalık gibi görülmemelidir.[8] Mark Griffith makalenin sonunda, kendisine çalışma sırasında rehberlik eden Filistinli Nidal'ın İsrail askerleri hakkındaki sözlerine yer verir: "Onlar ittikçe ben umutlanıyorum"

Umut ve Ütopya

Bloch hayatının son döneminde Adorno'yla bir radyo söyleşisi için bir araya gelir.[9] Nazi Almanya'sından kaçıp gittikleri ABD'de yolları kesişmiş, biri orada diğeri Doğu Almanya'da devam etmiş bambaşka yollardan gitmiş ikili düşüncelerinin çatışmalı veçhelerini sanki bu söyleşi için askıya almış gibidir. Söyleşinin bir bölümünde bilimsel çalışmaların sonucunda ölümün ortadan kaldırılmasının neredeyse kapitalist bir ütopya olarak sunulmasını ele alırlar.[10] Aslında dünyevi mucize vaadinin mesihin gelişini beklemekten farkı yoktur. İçinde hayat olmayan bir hayatın sonsuza kadar sürmesi her ütopya gibi kendi distopyasını yaratır. Ancak Adorno bu söyleşide Doğu bloku ülkelerinde gelişen anti-ütopik düşüncenin yeni bir tahakküm ideolojisi haline geldiğine dair endişelerini de dile getirir (ve ütopya teorisi nedeniyle Doğu Almanya'da görüşleri burjuva ideolojiyle yakınlık atfedilerek dışlanan Bloch da Batı'nın da bu noktada farklı olmadığını hatırlatır).

"Felsefe ya Yarın'ın vicdanını taşıyacak, gelecekten yana taraf tutacak, umudun bilgisine sahip olacak ya da artık hiçbir bilgiye sahip olmayacaktır"[11] diyen Bloch'la bambaşka bir hattan bambaşka bir düşünür olan Foucault arasında bir benzerlik vardır. 1966 yılında *Kelimeler ve Şeyler*'in yayımlanmasının hemen ertesinde Sartre'ın olumsuz tepkisi nedeniyle dikkat çektiği için çağrıldığı programda kendisini önce şüpheyle sonra da kaçınılmaz bir

8 Duggan L. & Munoz, J.E., "Hope and Hopelessness: A Dialogue", *Women and Performance*, C. 19, S. 2, 2009, s. 275-283.

9 Bloch E. & Adorno T.W., "Something's missing: A discussion between Ernst Bloch and Theodor Adorno on the contradictions of Utopian longing", internet erişimi: https://blogs.law.columbia.edu/utopia1313/files/2023/03/Ernst_Bloch_and_Theodor_W_Adorno_Possibi.pdf [Almanca söyleşinin ses kaydı: "Möglichkeiten der Utopie Heute, https://archive.org/details/AdornoErnstBloch-MglichkeitenDerUtopieHeuteswf1964]

10 Bu yazının neredeyse kör noktası olan ütopyaların dinsel boyutu meselesi ayrı bir yazı konusu olabilir.

11 Bloch, E., *Umut İlkesi*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2007, s. 24.

etkilenmeyle dinleyen program sunucusuna şöyle diyordu Foucault: Belki de artık düşüncenin, kendi dışındaki şeyi değil kendisini nesne alması gerekir.[12] Foucault, Thomas Kuhn'dan, yapıbozumuyla Derrida'ya oradan düşünümsellik ilkesiyle Bourdieu'ye kadar uzanan bir hatta bilimsel düşüncenin, felsefenin, tarihin kendi üretim koşullarını sorgulamaya başladığı bir kuşağın üyesiydi. Seksenlerin postmodernizm tartışmaları bilimsel bilgi üretimini kuşkuyla sorgularken elbette bu birikimden de faydalandı. Tıpkı karşı-kültürün ürettiği yeniliklerin reklamcılık ve pazarlama döngüsü içinde kullanılıp iletişim çağında büyük şirketlerin parlak yükselişini olduğu kadar yeni bir siyasetçi tipolojisini ve onun pazarlanmasını da beslemesi gibi. Yoko Ono ve John Lennon'un geleneksel aileye meydan okurcasına yatakta verdikleri pozun yıllar sonra Victoria ve David Beckham çiftinin milyon dolarlık evlilik şirketlerini kutsarcasına tekrarlanması gibi.

Postmodernizm tartışmalarını izleyen yıllarda Binghamton Üniversitesi Fernand Braudel Merkezi Başkanı olan Immanuel Wallerstein, 1996 yılında ortaya attığı Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması için Gulbenkian Komisyonu tarafından yayımlanan *Sosyal Bilimleri Açın*'ın[13] önsözünde yaklaşımlarını şöyle konumlar: "Bilginin sosyal olarak kurulmuş olması gerçeği, daha geçerli bilgiye ulaşmanın da ancak sosyal olarak mümkün olması anlamına gelir. Bilginin sosyal temelleri olduğunu kabul etmek, nesnellik kavramıyla çelişkili değildir. Tam tersine, biz, geçmişteki uygulamalara yönelik eleştirileri değerlendirerek ve hakikaten daha çoğulcu ve evrenselci yapılar kurarak yapılacak bir yeniden yapılandırmanın, sosyal bilimlerin nesnelliğini artırabileceğine inanıyoruz."

2000 yılında yine Immanuel Wallerstein'ın editörlüğünde yayımlanan İki Kültürü Aşmak[14] bilim kültürü ile edebi, felsefi veya beşeri kültürün kurumlaşmasının yanı sıra, bunların modern dünya sisteminin oluşmasından önceki düzenin bilgi yapılarıyla da epistemolojik farklar içerdiğinin altını çizer. Bu yaklaşıma göre sosyal bilimler bu ikisinin arasındaki çekişmede mahsur kalan bir üçüncü kültür oluşturmaktadır. Bilimin geleceği öngörme ve onu daha iyiye götürme vaadinin sosyal bilimler açısından hangi sınırlara

12 https://www.ina.fr/ina-eclaire-actu/video/i05059752/michel-foucault-a-propos-du-livre-les-mots-et-les-choses.

13 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: Metis, 1996. Kitabın Türkçede yayımlanması 1998'de *Toplum ve Bilim* ile *Defter* dergilerinin *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* başlıklı sempozyumu düzenlemesine de olanak sağladı.

14 Lee R. E. & Wallerstein I. (ed.), *İki Kültürü Aşmak*, çev. Aysun Babacan, İstanbul, Metis Yayınları, 2007.

gelip dayandığı ve buradan gidebileceği olası yönleri tartışan Immanuel Wallerstein, Nobel ödüllü fizikçi Prigogine'e referans verirken Bloch'la birlikte düşünüyor gibidir.

> "Ilya Prigogine son kitabında [*Kesinliklerin Sonu*] çok basit iki şey söylüyor: 'Mümkün, gerçekten daha zengindir. Doğa bize aslında yaratımın imgesini, öngörülemez olanın, yeniliğin imgesini sunar' [...] Mümkün, gerçekten daha zengindir. Bunu sosyal bilimcilerden daha iyi kim bilebilir ki? Mümkünü tartışmaktan, mümkünü analiz etmekten, mümkünü araştırmaktan niye bu kadar korkuyoruz? Ütopyaları olmasa da ütopyabilgisini (*utopistics*) sosyal bilimin merkezine yerleştirmeliyiz. Ütopyabilgisi, mümkün ütopyaların, bunların sınırlarının ve bunlara ulaşmanın önündeki engellerin analizidir. Bugündeki gerçek tarihsel alternatiflerin analitik incelenmesidir. Doğruluk arayışı ile iyilik arayışının uzlaşmasıdır"[15]

Wallerstein ütopyabilgisinin sosyal bilimcilerin sürekli bir sorumluluğunu temsil ettiğini öne sürer. İçinde bulunduğumuz tarihsel sistemin denge durumundan en uzak olduğu bir zamanda olduğumuz için bu sorumluluk acil bir görev halini aldığı konusunda bizi uyarır. Şu an içinde yaşadığımız, dalgalanmaların en fazla olduğu zamanda artık lüzumsuz meseleler olarak nitelediği belirlenim mi özgür irade mi, yapı mı fail mi, makro mu mikro mu gibi tartışmaları bir kenara bırakmanın şart olduğunu ifade eder.

O zamandan bu yana bu ikilikleri aşma konusunda alınan yolu küçümsemek hiç de doğru olmaz. Eleştirel teorinin süregiden mirası, kültürel çalışmalar, ilişkisel sosyoloji, duygulanım teorisi, kuir teori, feminist teori, maduniyet çalışmaları gibi alanlar, Avrupa-merkezli veya insan-merkezli düşüncenin ötesine geçmeye çalışarak bildiğimiz ezen ezilen ilişkiselliğini çok farklı düzlemlerde tanımladılar. Bilimlerdeki aşırı uzmanlaşmaya çare olacak disiplinlerarası veya disiplinlerötesi yaklaşımlar, yeni-materyalizm, saymakla bitmeyecek yeni arayışlar neoliberal anlatının kârlılık dışında her şeyi gereksiz ve afaki sayan ezici kuvveti altında fildişi kule mırıldanmaları gibi sunulsa da ne denli etkili anti-hegemonik boyutlar kazanabileceklerini görüyoruz. Toplumsal cinsiyet çalışmalarının tüm dünyada otoriter rejimlerin şimşeklerini nasıl üzerine çektiği bunun bir örneği.

15 Wallerstein I., *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2000, s. 238-239. Kitaba tekrar dikkatimi çeken Oğuz Gürerk'e teşekkür ederim.

"İleriye Dönük Rüya"

Bilim kurgu romanlarıyla dünya çapında ün kazanan İngiliz sosyolog, tarihçi, gazeteci H. G. Wells 1902 yılında Kraliyet Bilim Enstitüsü'nde yaptığı *Geleceğin Keşfi* başlıklı konuşmasının bir bölümünde Comte'un görüşlerini benimseyen bir İngiliz pozitivisti eleştirirken günümüzün çok çağdaş bir sosyal bilimler meselesine de ışık tutar: insanı değişmez bir doğayla tanımlayamayız. Dolayısıyla varsayımlarımızı yürüttüğümüz öznenin kendisinin tarihselliğini anlayamazsak öngörülerimizde başarısız oluruz. Peki insandan sonra ne var? Wells'in büyüleyici ve çözülemez dediği bu soru bugün düşüncenin sonsuz olasılıklarından biri veya postmodern bir karamsarlık unsuru değil, modern bilimin olduğu gibi her biriminizin yakın ve uzak geleceğinin de merkezinde yer alan soru. Ve artık makine öğrenmesi insanın evrimini sadece doğayla ilişkisiyle tanımlayamayacağımız bir evreye sokuyor bizi. Heyecanlanmak yerine korkuyorsak, bu yeni teknolojilerin daha çok insana daha fazla zaman kazandıracağı, daha iyi bir yaşam standardı sunabileceğine inancımız olmadığındandır. Oysa örneğin daha çok yakın zamana dek bir hayaldi kadınlar için eşitlik talebi.

Bugün artık "oikonamia"nın, yaşamın sürdürülebilmesini sağlayan koşulların oluşturulmasının mümkün olduğu noktada olduğumuzu söyleşen birçok iktisatçı var. Bunlardan biri olan Dünya Bankası'nın eski başkanı Joseph Stiglitz söz konusu yazıyı yazdığı dönemde 48 trilyon olan GSYİH'nın yeryüzünün altı buçuk milyar sakini arasında eşit bölüşülmesi durumunda yoksulluğun tamamen ortadan kaldırılabileceğini söylüyor.[16] Bu bölüşüm sorunu elbette basit bir denklem değil. Basit bir kooperatifte bile yapılması gereken işlerin adil bir paylaşımı ve kazanılanların adil bir bölüşümü ciddi bir çalışma ve iyi bir eşgüdüm gerektiriyor. Ama imkânsız değil. Vergi reformu önerilerinin, vatandaşlık geliri[17] gibi tartışmaların giderek merkeze gelmesi, dünyanın olası sonlarından kaçmak üzere kendilerine Yeni Zelanda'da sığınak evler yaptıran "şanslı" azınlık için bile ortada bir sorun olduğunu gösteriyor. Akılcı bir dünya imparatorluğunun adil yönetimi sayesinde tek tehdidin uzaydan gelen kötü yaratıklar olduğu çocuksu bir dünya hayali yerini "barbar" kitleleri alt etmeyi başaran bilimsel donanımlı bir avuç savaşçıya bırakırken hayalle gerçek, ola-

16 Pecchi L.& Gustavo P., *Keynes'e Dönüş: Torunlarımızın Ekonomik Olanakları*, çev. Sungur Savran, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 46. Kitaba dikkatimi çeken yayıncısı Cem Tüzün'e teşekkür ederim.

17 Şen, T. Z., "Temel gelirin kayıp temelleri", *cogito*, S. 102, İstanbul: YKY, 2021, s. 232-247.

sılık ve olgu zaten birbirine karışmış durumda. Kafka'nın 28 Şubat 1920'de Max Brod'a söylediği gibi "umut yok değil hem de fazlasıyla var ama bizim için değil".[18]

Hayatın yeniden örgütlenmesi gerektiğini, saklanacak köşe, korunacak bucak olmadığını hepimiz biliyoruz. Thomas Piketty gibi iktisatçılar vergilendirmelerde yapılacak reformların şart olduğu konusunda sürekli uyarıda bulunuyorlar. İşsizliğin kazandığı boyutun, çalışma saatlerinin azaltılmamasıyla ilişkisi gözler önüne seriliyor. Piramitlerin yapımında köle emeğinin rolünü nasıl biliyorsak dağ/saatin yapımında pandemi sırasındaki olağanüstü halden faydalanarak olmayacak koşullarda çalıştırılan Amazon işçilerinin alın teri olduğunu biliyoruz.

Efsanevi iktisatçı John Maynard Keynes 1929 Dünya Krizi'nin hemen arkasından 1930 yılında *Torunlarımızın Ekonomik Olanakları* başlıklı bir tür mektupta insanlığın 100 yıl içinde ekonomik sorunu kalmayacağını meselenin çalışmadığımız zaman nasıl yaşayacağımızı düşünmek olduğunu söylüyor.[19]

> "Günlük ekmekleri peşinde ter dökenler için, ne tatlı şeydir boş zaman, elde edilinceye kadar hasreti çekilen.
> Yaşlı bir hizmetçi kadının kendisi için yazdığı mezar kitabesi bilinir:
>
> Benim için üzülmeyin dostlar, benim için asla ağlamayın
> Zira artık hiçbir şey yapmayacağım ebediyete kadar
> …
> Gökler mezmurlar ve tatlı müzikle çınlayacak
> Ama benim şarkılarla hiç işim olmayacak
>
> Oysa hayat yalnızca şarkı söylemeyi bilenler için çekilir olacak; ve ne yazık ki çok azımız şarkı söyleyebiliyoruz."[20]
>
> Şimdilik…

18 Benjamin W. "Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of his death", *Illuminations*, New York: Schoken Books 1969.

19 Bu çok okunan ve çok ses getiren metin aynı zamanda çok da eleştirilmiştir. Günümüz bağlamında iktisatçıların yeniden eleştirel bir okuması için bkz. Pecchi L.& Gustavo P., *Keynes'e Dönüş: Torunlarımızın Ekonomik Olanakları*, *age.*

20 Keynes J.M., *Essays in Persuasion*, New York: W.W.Norton & Co., 1963, s. 358-373 (çeviri bana ait).

Gelecekte İnsan ve Makine Etkileşimini Hangi Modelle Düşüneceğiz?

EMRE ŞAN

İnsan ve akıllı makineler etkileşimi bağlamında araçsallık, karşılıklı aracılık, güçlü işbirliği ve ortak edimlerin tanımlanması, günümüzün felsefi tartışmaları arasında önemli bir yer tutmaktadır. Ortak edimleri doğru bir şekilde tanımlayabilmek için teknik nesnelerin insan zihni üzerindeki etkilerini belirlemek zorundayız. Yirmi birinci yüzyıl öncesi kuramsal yaklaşımlar, insan zihnini teknik çevreden izole ederek, düşünce ve teknik arasındaki ilişkiyi iç/dış, kullanıcı/alet modeli çerçevesinde ele alır. Ancak, eşi benzeri görülmemiş bir çağa adım atarken, bu modelin ötesinde yeni bir anlayışa ihtiyaç duymaktayız.

Günümüzde, insan dünyasının karşısına koyabileceğimiz bağımsız bir teknolojik dünyadan bahsetmek mümkün değildir. Yaşam dünyalarımız, şirketleşmiş teknoloji kültürü içerisinde akıp gitmekte ve kullanıcıların ilgileri ve alışkanlıkları demografik, ekonomik, siyasal, kültürel, ve ekolojik sınıflandırmalarla verileştirilmektedir. Bununla birlikte, yalnızca dijital profillerimizin bıraktığı ayak izleri değil, davranışlarımız üzerinden hesaplanan tahminler de (*predictions*) satılabilir hale gelmiştir. Bu yeni teknik çevrede bilgi yerine biliş, algı yerine veri işleme ifadeleri dünyayla kurduğumuz ilişkiyi açıklamak için öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, dijital teknolojiler kolektif beklentiler yaratmanın toplumsal süreçlerine nasıl dâhil olmaktadır? Zihnimizin dayanakları olarak işleyen protez cihazlar, imgelem, anımsama ve beklenti biçimlerini nasıl etkilemektedir? Yaşamın tüm alanlarının veri ve hesaplama mantığına göre şekillendiği bir dönemde, aklın karar verici boyutunun, müzakere yeteneğinin ve kendi koyduğu amaçlar doğrultusunda geleceğe yönelme biçiminin aşınmasını nasıl değerlendirmeliyiz? Dijital teknolojiler, geçmiş teknolojilerden radikal

bir biçimde farklı olarak geleceğe yönelimleri kontrol altına alan, manipüle eden bir güce sahip midir?

Teknik nesneler yaşam dünyamızın bir parçası ve fenomenolojik anlamda şeylerin kendilerine dönmek bu anlamda insan ve makine etkileşimini de anlamayı gerektirir. Bakışın eğitimi ve dünyayla kurduğumuz yönelimsel ilişkilerin üzerine kurulu bir yöntem olarak fenomenoloji ekranlarla, arayüzlerle, filtrelerle kaplı, aceleci ve takıntılı bir çağda geleceği betimlemek için teorik aracımız olacak. Öncelikle hiper-endüstriyel bir çağda yaşadığımızı ve makineleri modern çağın terminolojisiyle anlayamayacağımızı kabul ederek başlayalım. Sanayi, teknoloji ve kapitalist örgütlenmenin birleşimi makinelerle etkileşimi etkilemiştir ve yeni kavramlar türemiştir. Örneğin Microsoft AI'ın CEO'su Mustafa Süleyman yapay zekâyı dijital tür olarak tanımlar. Yine OpenAI'ın CEO'su Sam Altman'ın zekânın sadece insanın özelliği olmadığını maddeden ortaya çıkıp fiziksel dünyada varlık göstereceğini söylemesi teknoloji devlerinin yöneticilerinin insan makine analojisi hakkındaki görüşleri hakkında fikir verir. Kaldı ki her iki yönetici de yakın gelecekte yapay zekânın sadece verileri sınıflandırmayacağını, sınıflandırdığı verilerden yeni veriler üreteceğini söyler. Şu halde insanların ve makinelerin bir hedefi paylaşıp paylaşmadığına ve ardından söz konusu hedefin insanlar tarafından önceden tanımlanıp tanımlanmadığına dayanarak ilerlememiz gerekir.

Dijital teknolojilerin gerçekliği düzenleme, adlandırma, ölçme, hesaplama, kodlama işlemlerinin hızı karşısında insanın sembolik alışveriş akışı boy ölçüşemez. Enformasyonun hızlı ve dolaysız bir şekilde iletildiği ve paylaşıldığı çağımızda, zihnin kamusallığının, düşünmenin ve yargılamanın nasıl etkileneceği önemli bir sorudur. Bu bağlamda teknoloji felsefesi, psişik ve kolektif bireyselliklerin bu hızlı, derin ve yoğun dönüşüme nasıl tepki vereceği sorusunu ele alır. Otomasyon teknolojileri, büyük veri analitiği, web'in dönüşümü, akıllı telefonların kullanımı, nesnelerin interneti, sosyal medya ve dikkat ekonomisi gibi konularda felsefi ölçütlere ve tanımlayıcı kavramlara ihtiyacımız bulunmaktadır. 7/24 bizleri dinleyen makineler ve onların verileriyle ekranlarımızda gördüğümüz reklamlar, anonslar ve duyurular gündelik yaşamı kaplamış durumdadır. Bu nedenle, kullanıcı ve teknik araç şemasının yerini, algoritmaların işleyişiyle bizlerden beslenen bir dijital ortam almıştır. Artık teknik araçlar yerine teknik ortamdan söz etmemiz gerekmektedir.

Öyleyse yirmi birinci yüzyılın şimdiden mottosu haline gelmiş olan "kişisel veriler dijital kapitalizmin petrolüdür" ifadesini nasıl anlamalıyız? Tekil va-

roluş biçimlerinin hammadde olması, zihinlerimizin sömürgeleştirilmesi ne demektir? Üçüncü endüstri devrimi çağında sömürülecek hammadde sadece fosil yakıtlar ya da beden gücü değil aynı zamanda zihinler ve kültür dünyasının sembolleridir. Gelgelelim veri fiziksel dünyadaki bir kaynak gibi tüketilebilir bir şey değil aksine kopyalandıkça yeniden üretilen bir şeydir. Verilerin işlenmesi, ham verilerle onların üreticisi ya da tetikleyicisi olan eyleyen öznelerin tekillikleri arasındaki ilişki hakkında bir şey söylemez. Bunun nedeni verilerin basitçe belli bir gerçekliğin kayıt altına alınmasından çok daha fazlası olmasıdır. Veri artık bir bilim alanının ve onun kendine özgü yöntemlerinin konusudur. Uygulamalı matematik ve veri bilimi, çeviribilimden bilişsel bilime, sinirbilimden biyolojiye verilerin yorumlanması için geçmişte kullanılan çeşitli araçların yerini almaya adaydır. Şu halde matematiksel modellerin eğitimden istihdama, sağlık sektöründen reklamcılığa kadar tüm alanlarda optimize edecek işlemler yürüttüğü bir çağda felsefe geleceğin sorunlarını öngörmede başarılı olabilir mi? Hesaplanabilirlik, veri işlemenin, veriler arasında korelasyon kurmanın yani veri biliminin geçerli olduğu bir çağda teknoloji felsefesi gereksiz görünür. Kuramsal bilginin zahmetli ve vakit alan işleyişinin yerine korelasyonları yakalayan algoritmalar daha işlevseldir. Bilginin ölçülür bir nicelik haline gelmesi elbette kendi başına bir sorun değildir. Fakat bilginin tüm kriterinin nicelik üzerinden belirlenmesi teorik bilgi için sorun yaratır. Felsefe tarihinden öğrendiğimiz gibi aklın faaliyetinin, hesaplanamaz bir şey ortaya koyarak, bireyleşme süreci oluşturması beklenir. Oysa veri biliminin sosyal bilimleri dönüştürmesiyle hesaplanabilirlik tüm bilgi alanlarını kapsar çünkü verinin yorum, eleştiri ve teorik bakışa ihtiyacı yoktur, o kendi kendini açıklayabilir. Gelgelelim söz konusu yaklaşımın getirdiği tektipleştirme ve standartlaştırmayı eleştirmek ve dijital teknolojiyi müşterek aklın hizmetine geri vermenin yollarını aramak felsefenin görevidir. Veriler arası korelasyonu teorik pusula olarak alan yaklaşım, eşit olmayan her şeyi birbiriyle eşler ve değiştirilebilir hale getirir. İnsan davranışları, eylemleri bütünleştirici bir rasyonalite tarafından sınıflanır ve şeyleşir. Neoliberal öznenin, bir bedenin, gerçekleştirebileceği imkânlar, yakalayabileceği fırsatlar ya da göze alabileceği riskler teknoloji şirketlerinin öncelikleridir. İster devletler isterse de özel şirketler için *Big Data*'nın önemi burada ortaya çıkar çünkü o artık belirsizliği idare etmeye yarar. Şimdiyi yönetmek yerine geleceği, belirsizliği idare etmek bu yeni rejimin özelliğidir. *Big Data*'nın açtığı yol, fırsatlar ve risklerin keskin biçimde bireyleştiği, öznelerin dijital ikizlerine indirgenerek davranışlarının

modellendiği bir topluma sevk eder. Böylece belirsizliklerle müşterek bir biçimde yüzleşmek yerine risklerin sonuçları bireylere yüklenir.

Gelgelelim tüm bu olup bitenden sadece teknolojiyi sorumlu tutamayız. Teknoloji hakkında düşünmek klasik toplumsal sorunlar ve yeni teknolojik sorunlar arasındaki hatalı geçişleri, kaymaları tanımlamakla başlar. Dolayısıyla endüstriyel teknolojilerin egemen olduğu çağda şiddet, sömürü, manipülasyon ve yabancılaşma gibi doğrudan toplumsal sorunları teknolojinin yarattığı sorunlar olarak görmemek gerekir. Aksine, bu sorunları bilmediğimiz, çözemediğimiz ya da çözmek istemediğimiz için teknolojiyi günah keçisi haline getiririz. Dolayısıyla sömürü ve yabancılaşmanın nedeni makineler değildir. Bu yüzden doğrudan teknoloji felsefesi sorunlarına gitmek gerekir. Fakat günümüz teknolojileri gökten zembille inmedi, bu yüzden yaşam dünyalarımızı etkileyen teknolojilerin tarihsel ve politik arka planını görmek gerekir. Mevcut teknolojik modellerin kaynağı kırklı ve ellili yıllarda, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki sibernetik araştırmalarına dayananır. Soğuk Savaş ve kapitalist üretim biçimleri sibernetiğin ve enformasyon teorisinin kullanım alanlarını şekillendirmiştir. Söz konusu arka planı felsefi araştırmanın dışında bırakırsak, büyük dil modellerine dayanan teknolojilerin, davranışsal ekonomi, algoritmik yönetimsellik ve bilişsel kapitalizm temelli çağdaş tekno-ekonomik mantığını anlayamayız.

1. İnsan ve Makine Etkileşimi: Analojik Model

Aslında, sadece elektrik çağının doğuşuyla birlikte zihinsel, zeki ve iletişimsel olarak anlaşılan makinelerle birlikteyiz. Bu makinelerden verileri alımlamaları, depolamaları ve işlemeleri beklenmektedir. Ardından, zihinsel edimlerimizi delege ettiğimiz enformasyon ileten makineler gelir. Dolayısıyla, dijital kültür içerisinde önce internet, ardından web ve son olarak ChatGPT tarzı yapay zekâlar arasında ayrım yaparak ilerlemeliyiz, çünkü her birinde farklı bir etkileşim tarzına sahibiz.

Bu süreci ele alırken, kültür ve teknik, insan ve makine arasında varsayılan sorunlu karşıtlık ilişkilerini eleştirmeliyiz. Elektrik çağının getirdiği dönüşümler, insan zihni ile teknik çevre arasındaki ilişkileri yeniden tanımlamış ve zihinsel süreçlerin teknik araçlar tarafından nasıl devralındığını göstermiştir. Bu bağlamda, yapay zekâ ve dijital teknolojilerin etkilerini, bireysel ve kolektif bilişsel süreçler üzerindeki derin etkilerini anlamak için felsefi bir bakış açısına ihtiyacımız var.

Günümüzde insan-makine etkileşiminin genel çerçevesi, dijital teknolojilerin ve özellikle web'in yaygınlaşmasıyla birlikte meydana gelen kolektif bir beklenti ile yorumlanabilir. 2005 civarında, yeni medya teknolojisinin insan zekâsını ve yaratıcılığını özgür kılacağı ve artıracağı düşüncesi yaygındı. Web'in, insanları hem daha akıllı hem de daha bilgili yapacağı, etkili işbirliği sağlayarak bilimi ve kültürü dönüştüreceği umuluyordu. Bilgili, toplumsal bilinç sahibi, yeni bir kişilik tipinin yükselişiyle halk yazısı iktidara geliyordu. Web'in ve akıllı telefonların insan topluluklarına bilişsel bir fazlalık kazandıracağı tahmin ediliyordu.

Ancak dijital çağ üç yeni durum yarattı: Öncelikle bilgi miktarı sınırsız hale geldi ve herhangi bir yerden mevcut tüm bilgilere erişim mümkün oldu. Ardından, bilgi enformasyon biçimine adapte edildi. Son olarak, bilgiyi indeksleme, sınıflandırma ve iletme gücü teknoloji devlerinin (GAFAM) elinde yoğunlaştı. Bunun dolaylı sonucu olarak, dijital teknolojik dayanaklar beklenen eleştirel analiz ve yorumlama faaliyetine katkı sağlamadı. Aksine, bireylerin aynı enformasyon akışına kapıldığı bir tür hiper-senkronizasyon dayattılar. Dijital teknolojinin hızla belleği, dili ve algıyı birer işlev olarak bütünleştirmekle meşgul olması nedeniyle, yirmi yıl önceki beklentilerin sesi kısıldı. Günümüzde yapay zekâ teknolojilerinin yan etkisi olarak dezenformasyonun yayılımı, otomasyonun kontrolsüz büyümesi ve gelecekteki istihdam kayıpları gibi riskler ve tehditlerden söz etmekteyiz.

Peki insan ve makine etkileşimini düşünmek için elimizde hangi modeller mevcut? İnsan ve makine ilişkisini düşünmenin sezgisel olarak en çekici modeli analojik modeldir. Söz konusu analoji, bilgi-işlemsel modele göre işler ve insan ve makine bilişini performansları açısından karşılaştırır. Performans kıyaslaması duygusallık ve kararsızlık gibi insani durumları, bilişsel yetersizlikleri dışarıda bırakarak doğrudan formel yapılara odaklanır. İşlemselci teorik model insan zihninin bir bilgi işleme sistemi (*information processing system*) olduğunu ve biliş ile bilincin bir tür işlemleme/hesaplama (*computation*) olduğunu öne sürer. Böylece karşılaştırma için gerekli teorik pusula insan zekâsının bilgi-işlemle ilişkisinde bulunmuş olur.

İşlemleme, makinenin içsel durumuna göre sembol üreten Turing makineleri açısından betimlenir. Turing'in zeki makinelerin inşa edilme olanağıyla ilgili "Computing Machinery and Intelligence"[1] başlıklı makalesi, insani bir edim

1 Alan M. Turing, "Computing Machinery and Intelligence", *Mind*, New Series, C. 59, S. 236, 1950.

olan bilgiyi işleme ve sayma işleminin kapalı bir bilgi sisteminde otomatik hale getirilebileceğini gösterir. Bu bağlamda, bilgisayar öncelikle zihne benzeyen bir işlemsel sistem olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla aslında bilişsel bir fonksiyon olarak tanımlanan "computing", yani hesaplama, insanlar tarafından yerine getirilen bir işlemdi. Turing, hesaplayan insanın yerine makinenin geçmesinin sonuçlarını ortaya koyarak analojiyi öncelikle insandan makineye doğru giden bir hatta düşünür. İnsana özgü bir bilişsel fonksiyonun otomatikleşmesi, makineyi tanımlamanın ilk adımıydı. Ardından insanın birtakım zihinsel yetilerinin algoritmik olduğu kanıtlandı. Bir insanın algoritmik olarak yerine getirebileceği görevleri, makinenin daha hızlı yapabileceği gösterildi. Bu modele göre insan bilgisayar ve mekanik bilgisayar, aynı algoritmayı uygular. Aralarındaki fark, birinin bilinçli diğerinin bilinçsiz olmasıdır. Söz konusu farkı bir kenara bırakırsak, dili, algıyı ve hatta problem çözmeyle ilgili tüm zihinsel süreçleri bilgisayarda taklit edebiliriz. Böylece, mekanik bilgisayarları insan bilgisayarının performansıyla eşleştirip karşılaştırma yaparız. Fakat genel zekânın bir algoritması yoktur, bu yüzden analojinin insandan makineye doğru giden yönde anlaşılmasının sınırları bulunur. Analoji insandan makineye doğru giden yönde düşünüldüğünde zihin ve makine arasında bir kopma meydana gelir.

Turing makinesinin günümüzdeki hali dijital bilgisayardır. Bilgisayarın gelişimi, tıpkı fiziksel fonksiyonların artışını hedefleyen teknik araçlarda olduğu gibi, bilişsel fonksiyonların gelişimi ve kapasite artırımı üzerinden betimlenebilir. Bu durumda analoji, makineden yola çıkarak zihni anlamaya yönelik olarak ele alınır. Zihni bir program, beyni de bilgi-işlemsel bir sistemin donanımı olarak gören yaklaşım, sezgisel olarak daha çekici görünmektedir. Gelgelelim modelin işlemesi için saf formel sistemlerin insan zihnini kapsayıcı bir şekilde taklit etmesi gerekir. Formalizm analojik modelin kaynağındadır ve onun tarihsel gelişimini etkiler. İlk bakışta formalizm, bilimsel maddecilik ve mantıkçı pozitivizmi akla getirse de aslında anolojik modelin arkasında, enformasyon kavramı üzerinden mekanist bir bakışla ifade edilen bir anlayış bulunmaktadır. İnsan-makine ikiliğinde, bilişi düşünmenin temel kavramı olan enformasyon, 1950'lerde Enformasyon Teorisi'nin gelişimiyle bilimsel ve teknik alanlarda kendini göstermiştir. Claude Shannon'un[2] öncülüğünü yaptığı bu alan, daha sonra donanım (*hardware*) ve yazılım (*software*) ayrımıyla tanımlanan zengin bir miras bırakmıştır. Ancak, bilişsel makineler donanım

2 Claude E. Shannon, "A Mathematical Theory of Communication", *Bell System Technical Journal*, 1948, n27, s. 379-423.

ve yazılım ayrımı içinde düşünülürken, insan bedensiz düşünülemez. İnsanın zihni ve bedeni ayrılmaz bir bütündür ve bilişsel süreçleri fiziksel çevresiyle bağlantılıdır. Hubert Dreyfus, tam da bu yüzden Heidegger ve Merleau-Ponty'den hareketle hesaplamalı zihin anlayışını eleştirir.[3] Fenomenolojinin dünyasallık ve bedenleşme analizleri zihnin anlam verici edimlerinin beden ve çevreyle ilişkisini ortaya koyar. Algılamak atomik niteliklerin değil aktif özelliklerin verildiği bir deneyimi betimler, yani insan, dış niteliklerin edilgin alıcısı değil, vücut-bulmuş algılayan öznedir. Dolayısıyla duyusal nitelikler dünyayla ilişkimizde kurulur.[4] Bilgisayarlardan yola çıkarak zekâya yönelik tanımlamalar yapan ve zekânın fiziksel-sembol sistemlerine dayandığını iddia eden görüş ile fenomenologların savları arasında bir gerilim bulunur.

Enformasyon ve maddi dayanak, yazılım ve donanım arasındaki ikilik sosyal bilimlerin çağdaş araştırmalarında zihin ve beyin ikiliğini düşünmenin modeli olur. Oysa enformasyon teorisi ve sibernetik böyle bir karşılaştırma için kurulmamıştır. Söz konusu bilişselci paradigma zihin ve beyin arasında, yazılım ve donanım, program ve makine ilişkisini arayarak çağdaş insan-makine analojisine kaynaklık etmiştir. Bu görüşe göre program donanım için ne ise zihin de beyin için aynı şeyi ifade eder. Fakat Searle'ün Çince Odası Argümanı ile gösterdiği gibi burada birtakım felsefi zorluklar mevcuttur: "Programlar tamamen formel veya sözdizimsel olarak tanımlandığından ve zihinler de içsel bir zihinsel içeriğe sahip olduklarından, buradan doğrudan doğruya programın kendi başına zihni oluşturamayacağı sonucu çıkacaktır. Programın formel sözdizimi kendi başına zihinsel içeriğin varlığını garanti altına almaz."[5] Dolayısıyla zihin bir bilgisayar programı olarak betimlenemez. Bilişselcilik beyin işlemlerinin dijital bir bilgisayarda taklit edilebileceğini savunur. Dünyadaki herhangi bir olayın ve olgu dizilimlerinin modeli yapılabildiği gibi beynin işlemleri de dijital bir bilgisayarda taklit edilebilir. Fakat bu iddia elbette zihinsel süreçlerin bilgi-işlemsel modelle kapsayıcı bir şekilde ele alınabileceği fikrine götürür. Bu yaklaşım Searle'e göre sorunludur: "Ancak beynin dijital bir bilgisayar olduğu fikrini ciddiye almayı denersek, neredeyse her şeyden

3 Hubert L. Dreyfus, *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, New York, Harper & Row, 1972. Dreyfus'un yapay zekâ araştırmalarına yönelik eleştirileri ve rasyonalist geleneğe karşı argümanlarının yorumu için bkz. Şeyma Nur Tan, "Philo-Sophos'tan Uzman Sistemlere", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Haziran 2024, S. 49, s. 107-131.

4 Emre Şan, "Algıya Göre Düşünmek", *cogito*, S. 88, YKY, 2017, s. 64.

5 John R. Searle, "Beyin Dijital Bir Bilgisayar mıdır?", çev. C. İ. Özkan, *Zihin Descartes'tan Yapay Zekâ'ya*, ed. E. Demircioğlu, Ankara, Fol, 2023, s. 224.

beynin yaptığı şeylerin aynısını yapan bir sistem yapabileceğimiz gibi rahatsız edici bir sonuçla karşılaşırız."[6]

Şu halde yapay zekâ çalışmalarının tarihsel geçmişine ve bilgisayar bilimlerinin karşılaştıkları güncel zorluklara girmeden söz konusu yeni durumun anolojik model bakımından ne ifade ettiğine odaklanmak istiyorum. Yapay zekâ çalışmaları Evrensel Turing Makinesi fikrinden yola çıkarak yukarıda betimlediğimiz modelle ilerlemiştir. Bu ilerlemenin önemli kırılma anı dünya çapında ağın (World Wide Web) yayılmasıdır. Özellikle girişte bahsettiğim veri ekonomisi sayesinde devasa veri ambarları yapay zekâ çalışmalarının hizmetine girmiştir. Böylece bilgisayar bilimcileri ellerindeki istatistik ve örüntü modellerini devasa kaynaklarla beslemişlerdir. Büyük veri kümeleri metin sınıflandırma, imajları tanıma, filtreleme konusunda yapay zekâ çalışmalarını hızlandırmıştır. Bu durumu yapay zekâ çalışmalarında son yıllardaki ilginç dönüşümle daha iyi anlayabiliriz. Google, Amazon, Microsoft gibi devlerin öncelikli alanları olmamasına rağmen hemen hemen hepsi yapay zekâ teknolojisi yüzünden değişmeye başladılar. Tüm bunlar elbette kolektif bireyleşme, kolektif zekânın kaynağı olan bilgi aktarımı mekanızmalarını etkileyecektir. Gelinen durumda teknoloji devlerinin marketing sorumluları yapay zekânın insanın sadece belli bir zihinsel edimini değil genel zihinsel durumunu da yakaladığını, sahip oldukları bellek ve akıl yürütme kapasiteleriyle doktora sınavlarını bile geçebileceğini savunmaya başladı. Örneğin Microsoft'un teknolojiden sorumlu yöneticisi Kevin Scott bir söyleşisinde günümüzdeki yapay zekânın lise seviyesinde karmaşık problemleri çözebileceğini gelecektekilerin ise doktora sınavlarını bile başarıyla geçeceğini iddia eder.

Bu bağlamda, henüz iki yaşında olmasına rağmen yüz milyon kullanıcıya ulaşan ChatGPT ile insan zihninin karşılaştırılması analojik modele örnek olabilir. ChatGPT elindeki devasa veri kümesi üzerinden matematiksel etkin hesaplamalar yoluyla en iyi sözcük dizgesi tahminleriyle cümleler kuran bir yapay zekâdır. Tüm diğer yapay zekâlar gibi beynin işleyişinden esinlenerek geliştirilmiştir. Öyleyse fenomenal bir bilinç gibi mi çalışmaktadır yoksa sadece bir bilgi işleme makinesi midir? Her ne kadar ChatGPT-4o insan sesine (özellikle Scarlett Johansson'un sesine) çok benzer bir sesle konuşarak, insan tepkilerine benzer tepkilerle karşımıza çıksa da, işleyişini hatırlamakta fayda vardır. ChatGPT-4o diğer sürümler gibi devasa ölçekte veri ve değişkeni iş-

6 John R. Searle, "Beyin Dijital Bir Bilgisayar mıdır?", *age*, s. 231.

leyebilen özel bir makine öğrenmesi algoritmasından kaynaklanır. Yüzlerce terabaytlık veri ve kullanıcıların geri bildirimleri sayesinde sorulan soruya en olası cevabı bulmaya çalışır. Öğrenmek bir sorun çözme etkinliğidir ve makinenin nasıl öğrendiği nasıl tasarlandığı ile ilişkilidir. İnsan ise çok daha az enformasyon ile şaşırtıcı ve öngörülemeyen işler yapar. Bunu yaparken ham ya da işlenmiş veriler arası korelasyon yoluyla çalışmaz. İnsanın bilinç edimleri yönelimseldir ve anlam verici edimleri yönelimsellikle işler. Bunun yanında zihin sadece geçmişteki bilgilerin uygun korelasyonları ile değil beklenti edimleriyle de düşünür. İnsanın anımsama ve beklenti edimleri yani geçmişe ve geleceğe yönelimleri makineden farklıdır çünkü önceden hesaplanamaz ve öngörülemez sonuçlar verir. Bu yüzden yapay zekânın otomatik öğrenme sayesinde yaptığı "prediction" ya da "predictive processing", tahmin, insanın öznel deneyimlerinden beslenen "anticipation" öngörü değildir. İnsanın öngörü yeteneği makine tarafından taklit edilemez çünkü onun yönelimsel anımsama edimleri bireyseldir. Anımsamada geçmişten şimdiye taşınan her yeni içerik şimdide var olan yeni bağlamlarla ilişki içinde neredeyse bir film kurgusu gibi sunulur çünkü artık olmayana dair bilinç etkinliği olarak ikincil anımsama deyim yerindeyse sinemadaki gibi özel efektler kullanır. Bunu zamansal bir nesne olan ders örneğiyle açıklayayım. Sınıfta ders verirken konuştuklarımı duyan, kelimelerden cümlelere, cümlelerden fikir akışına giden öğrencilerin algısına her seferinde birincil anımsama[7] eşlik eder. Dersin otuzuncu dakikasında durup o zamana kadar anlattıklarımı beş dakikada özetlemelerini istediğimde, bu sefer ikincil anımsamalarına imgelem eşlik eder ve dersin seçici bir tekrarını yeniden üretirler. Burada önemli olan derste kaç öğrenci varsa o kadar farklı özetin çıkmasıdır çünkü her bir öğrencinin belleğindeki seçme ve unutma kriterleri bireyseldir çünkü bu seçimler önceki seçimlerin oluşturulma biçimlerinden ve derse hangi beklenti ile geldiklerinden etkilenir. Teknoloji felsefecisi Bernard Stiegler'e göre söz konusu bireyselleşmenin sebebi, bilinç akışını kuran mutlak bir öznelliğin olmaması ve zaman deneyiminin temelinde sonluluk bulunmasıdır. Zaman deneyimi saf izlenimler üzerine değil kökensel seçimler üzerinden kurulduğu için bellek aynı zamanda unutuştur.[8] Borges'ün ünlü hikayesi *Bellek Funes*'te[9] olduğu gibi her şeyi bizzat süresiyle

7 Birincil ve ikincil anımsama kavramları için bkz. E. Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*, çev. Mesut Keskin, İstanbul, Avesta, 2011, s. 50.

8 Bernard Stiegler, "L'appareil noétique et sa matière grise", *Lignes*, 2016/3 (n. 51), s. 148.

9 Jorge L. Borges, "Funes el memorioso", *Fictions*, 1944.

en ince detayına kadar hatırlayan bir belleğimiz olsaydı anımsamada seçim ve unutuş olamazdı ve sürekli geçmişte yaşar, zamanın akışının deneyimine sahip olamazdık.

Dolayısıyla ChatGPT tarzı yapay zekâlar insanlar gibi öğrenmez ve öngörmez, onlar büyük miktarda verinin işlenmesi ve matematiksel işlemler sayesinde, insan içeriğiyle karşılaştırılabilir (metinsel ya da resimsel) içerik üretebilen hesaplama cihazlarıdır. Elbette otomatik öğrenme insanın öğrenme biçiminden nicelik olarak üstündür ama kendi çevirilerinden beslenen çeviri programları gibi kısırlaşma ve standartlaşma riski taşır. Şu halde yapay zekâ kavramını eleştirmemiz gerekiyorsa, hesaplamalı ya da dijital otomatlarların epistemolojik arka planlarını, hangi varsayımlarla hareket ettiklerini sorgulamalıyız. Bu tür eleştirilerin amacı yapay zekâdan vazgeçmek değil, dijital teknobilimlerin sınırlarını sorgulamaktır. Örneğin ChatGPT istatistik ve olasılıklar üzerinden bilgi aktarımı yaparken, kolektif çabanın ürünü olan, yani yoruma ve eleştiriye açık bir bilgi kaynağı olan Wikipedia, Web'in ilk zamanlarının müştereklere dayalı internet modelinin ürünüdür. 2015 civarı dünyanın en çok ziyaret edilen yedinci web platformu olan Wikipedia bir tür internet arşivi olduğu için aslında doğrudan kolektif bellek ile ilgilidir. ChatGPT ise akıl yürütmez, internetten arama yapmaz, açık bir belleği yoktur. Sözcüklerin uygun şekilde yan yana dizildiği olası metinler üretir. Elbette ChatGPT analiz kapasitesiyle Wikipedia'ya göre daha kusursuz ve mükemmel olduğunu iddia edebilir ama Matisse'in ifade ettiği gibi "kesinlik doğruluk değildir".[10]

Şu halde, analojik modelden beslenen ve yapay zekâ teknolojilerinin öncülerinden Ilya Sutskever'e ait olan "dijital beyin" söylemi, tüm zihinsel işleri kapasitesi sınırlı olan insandan daha iyi yapabilecek bir makine fikrine dayanır. Beynin işleyişini, zihnimizdeki tümcelerin sözdizimsel yapısı üzerinden enformasyon işleyen bir şekilde düşündüğünüzde, yapay zekâya dijital beyin demenin yolunu açmış olursunuz. Bu söylem, beynin bilişsel süreçlerini, tıpkı bir bilgisayar gibi bilgi işleyen bir mekanizma olarak görür. Enformasyon teorisi ve bilgisayar bilimlerinin gelişimi, zihinsel süreçlerin algoritmik ve hesaplanabilir yapısını vurgulayarak bu düşünceyi destekler. Beynin, sözdizimsel yapıların ve algoritmik işlemlerin gerçekleştiği bir bilgi işlem sistemi olarak anlaşılması, yapay zekânın "dijital beyin" olarak adlandırılmasına olanak tanır. Bu perspektif, yapay zekânın insan zekâsını aşma potansiyelini barındırdığı

10 "L'exactitude n'est pas la vérité".

fikrini güçlendirir. İnsan zekâsının aşılması iddiasının en yakıcı tartışmalarından birisi sanat alanındadır. Yapay zekâ sanatına dair argümanlar bu tarz fikirlerin kolay paketlenebilmesi için kullanılır. Makine insana özgü gibi görünen sanat alanında da başarılıysa o zaman insanın bu analojideki kullanışlı yeri bellidir. Makinelerin düşündüğünü öne süren yapay zekâ tanımlamasının ve zihnin insanın biyolojik ölümünden sonra dışsal bir belleğe aktarılabileceğini öne süren transhümanist yaklaşımın arka planındaki model elbette budur.

Şu halde, düşünmenin tüm seviyelerinin biçimlendirilebileceğini varsaymak neden yanlıştır? Örneğin felsefe alanında düşünmek, belli bir konudan problematiğe, problematikten felsefi zorluklara ve söz konusu felsefi zorlukları aşmaya yarayacak yol gösterici argümanlara gitmek demektir. Felsefe alanında insan makine maçı sahte bir maçtır çünkü aklın sentetik işlevi makineden farklıdır. Akıl sadece analitik değil sentetik yargılara da sahiptir ve kendi koyduğu amaçlarından yola çıkarak tahmin edilemez olanı düşünebilir. Düşünmede belli bir sistemde önceden hesaplanamaz ve öngörülemez dönüşümü başlatacak bir özen gösterme fikri vardır. Bu yüzden düşünme sadece karşısındakinin dikkatini tutsak eden bir eylem değil aynı zamanda onu besleyen, bir iz bırakan eylemdir.

Dolayısıyla, yöntem itibariyle insan zihnini dijital bilgisayar modeliyle düşünmenin kendisi sorunludur. Oysa tüm bu teknik araçların tarihsel bir geçmişi bulunur. Belli, özel bir teknoloji nasıl olur da düşüncenin genel modeli olabilir? Kendi imkan koşullarını modelleyen bir modelin değeri nedir? Kadı ki bu yeni bir strateji değildir. Sigmund Freud bilgisayarın icadından yirmi beş yıl önce belleği o dönem piyasaya çıkan yazı tableti (*wunderblock*) ile açıklamaya çalışır. Ona göre ruhsal yapı bir yazma makinesiyle temsil edilir.[11] İşte bu yüzden makinelerin insanın çevresiyle kurduğu ilişki üzerine etkilerini ele almadan zihni bilgisayar modeliyle düşünmek yöntemsel açıdan sorunludur.

Fakat sorun aynı zamanda epistemolojiktir. Beynin dijital bir bilgisayar olduğu savunusuna bilimsel bir kalkan bulmak için analojik modeli reddetmenin doğrudan ruh ve beden arasındaki metafizik düalizme götüreceği argümanı öne sürülür. Beynin sofistike işlemler yapan bir bilgi-işlem makinesi olduğunu kabul etmezseniz geriye sadece metafizik argüman kalırmış gibi bir söylem bulunur. Oysa Anne Alombert'in ifade ettiği gibi zihin girdi (*input*) ve çıktıları (*output*) dönüştüren işlemlemeci bir sisteme benzetilmesinin arkasında,

11 Jacques Derrida, *Yazı ve Fark*. fr. çev. Burcu Yalım, İstanbul, Metis, 2016, s. 268.

zihinselliğin farklı makinelerde tezahür edecek bir şekilde tanımlanması yatar. Beyin ya da beden bunlardan sadece biridir.[12] Nöral işlemlemenin bilinci açıkladığını iddia eden paradigma zihni, beyin ya da makina gibi nesnel bir mekânda lokalize etmeye çalışır. Aslında bu yöntem felsefe tarihinde ruhu bedenden ayrı konumlandıran metafizikle benzerdir çünkü ikisi de zihni şeyleştirir. Örneğin yapay zekâ çalışmalarının öncülerinden Ray Kurzweil, 13 Haziran 2024'te Silikon Vadi'sinin yayın organlarından *Wired* dergisinde çıkan söyleşisinde, ölümsüz ruhunun ileride Cloud'dan ulaşılabileceğini söyler.[13] Oysa ileride önereceğimiz modelde olduğu gibi zihin ruhta ya da elektronik beyinde lokalize edilecek bir şey değildir çünkü o çevremizle ve başkalarıyla kurduğumuz sembolik ilişkide bulunur. Bilinç, bellekten ayrı düşünülemez, bellek ise yapay bellek dayanaklarından ayrı ele alınamaz. Bu perspektif, zihinsel süreçlerin yalnızca biyolojik beyin veya dijital sistemler tarafından değil, daha geniş bir sosyal ve kültürel bağlam içinde anlaşılması gerektiğini vurgular. Zihin, insanın çevresi ve toplumsal ilişkileri ile sürekli etkileşim halinde olan dinamik bir süreçtir.

Diğer yandan analojik modelin yöntemsel ve epistemolojik sorunlarının yanında toplumsal ve politik arka planını da incelememiz gerekir. Analojik modelle ilerleyen yapay zekâ literatürü ve özellikle transhümanist literatür toplumsal sorunların üzerine örtme eğilimi gösterir. Yapay zekâ sadece bir mühendislik ve teknolojik araştırma alanı değil aynı zamanda toplumsal ve politik yaşamı etkileyen bir endüstridir. Kamusal alanda, örneğin yüksek analiz kapasitesinin kullanılabileceği alanlarda yapay zekâyı kullanmak gelecekteki demokratik hedeflerimizden biri olmalıdır. Aslında tüm teknik araçlar insanın kapasitesini aşmak için tasarlanır, dolayısıyla performans açısından makinelerin üstün olmasında bir sorun olamaz. Gelgelelim sorun teknik araçların zihnin performansını düşürdüğünde, düşünme, anımsama ve arzu edimlerini standartlaştırdıklarında ortaya çıkar. Dijital ekosistemi büyük ölçüde domine eden dikkat ekonomisinin yayılımı anlama ve düşünce yetilerinin otomasyonuna yol açabilecek büyük bir teknolojik çatallanmaya zemin hazırlar. Bu konuda ortada büyük bir felsefi boşluk var gibi görünmektedir. David W. Bates'e göre bu yüzden yapay zekâ probleminin tartışılması gereken unsurlarından birisi toplumsal, hukuksal, finansal ya da diğer bağlamlarda karar verme yetisinin

12 Anne Alombert, "Vers une organologie de l'esprit", ed. A. Alombert, V. Chaix, M. Montévil, V. Puig, *Prendre soin de l'informatique et des générations*, Paris, FYP éditions, 2021, s. 27.
13 "Interview with Ray Kurzweil", wired.com, 13 Haziran 2014.

nasıl etkilendiği meselesidir. Kararlarımız için açık ve kesin algoritmik nedenselliği örnek almamız üstüne gittikçe büyüyen bir literatür bulunur. Bilgisayarların kriz anlarında insanlardan daha nesnel kararlar vereceği çünkü onların duygular ve diğer insanlar tarafından manipüle edilemeyeceği görüşü yaygınlaşmaktadır.[14]

Politikacıların ve reklamcıların son derece farkında olduğu bu durum felsefenin güncel problemidir. Veri simsarları yüzünden teknolojinin giderek dijital platformların tekeline girmesi, bilgi üretimi ve paylaşımı açısından radikal sonuçlar doğurur. Dolayısıyla asıl amaç insanların potansiyel davranışlarını belirlemek ve yönlendirmektir. İnsanların potansiyel davranışları üzerine öngörüler pazarlanabilir bir katma değer gibi işlenir. Dolayısıyla ekranlarda dikkatimizin çalınması, onun bir kaynak gibi sömürülmesi tek sorun değildir. Teknoloji devleri, örneğin Google, potansiyel davranışlarımızı, muhtemel tüketim tercihlerimizi hatta siyasal seçimlerimizi veri ekonomisi içinde pazarlar. Dolayısıyla ekran zamanınız, hangi sayfada ne kadar vakit geçirdiğiniz, arama ve tıklama geçmişiniz, sık kullandığınız sözcükler birer metaya dönüşmüş olur. Reklam ve pazarlama stratejileriyle kurulan tüketicilik düzeni arzu edimlerini tüketim bağımlılığı haline getirir.

Burada özellikle dijital ortamlarda dışsallaştırdığımız düşüncelerimizin, arzularımızın veriler aracılığıyla metalaşması söz konusudur. Tanınma, bilinirlik, prestij ve sosyal ilişkiler dikkat ekonomisi içinde kullanım değerlerine göre değişime sokulur. Fakat böyle bir ekonomi için her şeyin indirgenebilir ve ölçülebilir olması gerekir, bu yüzden dikkat ekonomisinin asıl kaynağı veriye dönüşmüş dijital kayıtlardır. Veriler metalaştırılarak sermayeye dönüştürülür. Tüketicinin karar ve yorum mekanizmalarını harekete geçirmeden doğrudan beyninin ne istediğini bilecek algoritmalar dikkat ekonomisinin altyapısını oluşturur.[15]

Dijital platformlar tarafından ilgi ve dikkatin kontrol edildiği, veri davranışçılığının söz konusu kolektif yönelimleri kategorize ettiği bir dönemde

14 David W. Bates, *An Artificial History of Natural Intelligence. Thinking with Machines from Descartes to the Digital Age*, University of Chicago Press, 2024, s. 4.

15 Avrupa Birliği 2024 yılının Mart ayında "Yapay Zekâ Hakkında Uyumlaştırılmış Kurallar Getiren ve Bazı Birlik Yasama Tasarruflarını Değiştiren Tüzük Önerisi" ile yapay zekâ teknolojilerinin Avrupa değerlerine, demokratik toplum yapısına ve temel haklara uygun kullanımı konusunda bir yasa çıkarmıştır. Öneri, topluma zarar verme potansiyeli yüksek olan insan davranışlarını yönlendirme, insanların zafiyetlerini kullanma veya iş yerinde ve eğitim kurumlarında duygu tanıma, sosyal puanlama, cinsel yönelim veya dini inançlar gibi hassas verileri çıkarmak için biyometrik sınıflandırma gibi işlevlere sahip yapay zekâ sistemlerinin kullanımını yasaklamıştır. Ülkemizde de bir an önce dijital teknolojilerin bireyler ve toplum üzerindeki etkilerini izleyecek kurumların oluşturulması gerekir.

yıkıcı bir vaatsizlik ile karşı karşıyayız. İnsanın özerkliği, kolektif örgütlenme, beklentilerdeki yerlerini kaybetmiş ve uzlaşmacı bir rutine indirgenmiştir. Bu yüzden geçmiş, şimdi ve gelecek arasında ağırlık merkezi şimdide sabitlenir. Söz konusu *epok*suzluk içinde, kolektif geleceğe yönelimleri boşunalık ve inkâr duygusu kaplar. Bunun başlıca sebebi teknik üretim biçimlerince sunulan ve dolaşıma sokulan endüstriyel nesnelerin hem gerçek zamanlı, hem de eşzamanlı olarak milyonlarca bilincin ilgisini ve dikkatini çekebiliyor oluşu, yani hiper-senkronizasyondur. Böyle bir toplum mimetik bir sürü etkisine sahip yapay bir kalabalıktır. Kolektif gelece yönelimler, yani geleceğe dair beklentiler otomatikleştiği ve kontrol edilebilir hale geldiği için bireyler kendi koydukları amaçlar ile hareket etme yeteneklerini kaybederler. Böylece genel bir kayıtsızlık, duyarsızlaşma ve sinizmin egemenliği belirgin hale gelir. Hayal gücünün özelliği olan öngörülemez ve hesaplanamaz olanın algoritmik yönetimsellik içinde bir risk faktörüne dönüşmesi bireylerin anlam bulma ve anlam yaratma etkinliğini kısıtlar. Algılama ve hatırlamanın standardizasyonu öngörülebilir ve hesaplanabilir beklenti kalıpları ile işler. Oysa kolektif dikkat toplumsal sorunların çözülmesinde etkili bir araçtır ve onun zarar görmesi bilişsel ve duygusal olarak geri döndürülemez sonuçlar doğurur.

2. Alternatif Model: Genel Organoloji

Anolojik model başlangıç noktası olarak ister insanı ister makineyi alsın, her iki yönde kurulan analoji de felsefi açıdan sorunludur. Bu yüzden hakim paradigmadan bir tür çatallanma ile başka bir yola girmemizi sağlayacak yeni bir modele ihtiyacımız var. Bunun için Canguilhem'in "Genel Organbilim" kavramını ve Stiegler'in insan-makine etkileşimine getirdiği tarihsel ve antropolojik yaklaşımı takip edeceğim. Hakan Yücefer, her zamanki derin felsefi sezgisiyle Canguilhem'in "genel organbilim" fikrinin kaynağının Bergson'da bulunabileceğini gösterdiği yazısında, genel organbilimi şöyle tarif eder: "Bedenin parçalarıyla teknik nesneleri, doğal organlarla yapay organları aynı çerçevede ele alacak, yani doğal mı yapay mı olduğuna bakmadan organlara odaklanarak teknolojiyle biyolojiyi (ve muhtemelen sosyolojiyi) buluşturacak kapsayıcı bir yeni disiplin."[16] Hakan Yücefer'e göre Bergson doğrudan bu yola girmemiş olsa bile organlarla aletleri, teknolojik olgularla toplumsal olguları birbirine indirgemeksizin birlikte düşünmeye çalışan yeni disiplinin haberci-

16 Hakan Yücefer, "Tekniği Çerçevelemek: Bergsoncu Bir Organbilim İçin Kavşaklar", *Çağdaş Felsefe ve Teknik*, İstanbul, Pinhan, 2023, s. 27.

sidir. Söz konusu disiplinin özelliği, teknik nesneler karşısında dinamik bir yaklaşım sergilemesidir. Bergson'un mirasını devam ettirerek insan ve makine etkileşimini sabit ayrımlarla düşünmekten kaçınabiliriz.

Gelgelelim, organikten organolojik olana geçmek, yani kavramı teknik nesneleri ve toplumsal örgütlenmeleri içine alacak şekilde genişletmek garip gelebilir. Stiegler'in felsefesinden yola çıkarak antropoloji ve medya çalışmaları üzerine eğilen Burak Atasever'in "Bir ad ve disiplin problemi olarak yapay zekâ" başlıklı makalesinde belirttiği gibi, dilimizde basın-yayın organları, yasama organı, yargı organı gibi ifadeler genel organolojinin terminolojisine benzer yapılar sunar. Yazara göre, "her türden hafıza yani dolayısıyla bilgi aktarımını mümkün kılan yapay organların, kavramın geniş anlamıyla medya organları olarak değerlendirilebileceğini de söyleyebiliriz."[17] Bedensel organlar, hafızanın kaydını tutan ve onu nesilden nesile aktaran teknik organlar ve aile, okul ve diğer kurumların bir arada ele alındığı bir model genel organolojiyi açıklayacak araçları sunar.

Stiegler, genel organolojiyi, biyolojik, teknolojik ve sosyo-politik organlara özen gösterme üzerine kurulu bir disiplin olarak zihin teknolojileri teması altında ele alır. Şu halde teknolojinin zihinsel edimler üzerindeki etkisini anlamak için onu yaşamın evriminden soyutlamadan, biyolojik, psikolojik, kültürel ve politik bağlamları ile birlikte ele almalıyız. Böylece tekniği düşüncenin nesnesi haline getiren analitik, iç/dış, kim/ne ayrımları yoluyla düşünmeden onun konuşma, okuma, yazma ve düşünme faaliyetlerimiz nasıl etkilediğine odaklanacağız.

Organolojik modelde teknik sorusu insanın belli bir amaç için kullandığı araçlar olarak değil psişik ve kolektif bellek organları olarak ele alınır. Bellek ve teknik, kültür ve teknik ilişkisini metafizik ya da bilişselci ayrımların dışında düşünmek gerekir. Bunun için öncelikle teknoloji felsefesi ve antropoloji arasındaki işbirliğine ihtiyacımız vardır. Stiegler'e göre diğer tüm canlılar, yaşamları boyunca elde ettikleri deneyimleri ölümleriyle beraber götürüp yeni nesile genetik aktarımla yalnızca biyolojik bir miras bırakırken, insanın tekniğin ürünleriyle belleğini dışsallaştırması yaşamın tarihinde bir kırılmaya yol açar. André Leroi-Gourhan'ın, *Le geste et la parole*[18] kitabında gösterdiği paleoantropolojik bulgulara göre insan ne onu içgüdülerinden kurtaracak

17 M. Burak Atasaver, "Bir ad ve disiplin problemi olarak yapay zekâ", *Reflektif Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014, C. 5, S. 1, s. 18.

18 A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, vol 1 Technique et langage*, Albin Michel, Paris, 1964.

zekâsı ne de beyninin hacmiyle tanımlanabilir. Leroi-Gourhan'a göre, teknik ve insan eşzamanlıdır ve insan teknik yoluyla zihinsel içeriklerini dışsallaştırır. Ona göre primatta dil ve tekniğin birlikte gelişimi, iskeletin değişimi, ayakta durma ve aletleri kullanacak elin serbest kalmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla beynin gelişimi, primatta yüz ve ayak koordinasyonun yerini teknik ve dil koordinasyonun almasının sonucudur. Leroi-Gourhan'a göre alet yapımı süreci beyinde dönüşüme yol açmış, konuşma için gerekli olan vokal deneyimlerin beyindeki aktarımı gerçekleşmiştir. İnsan evriminde dil resimsel ve yazılı araçlarla toplumsal bir belleğin dayanağı haline gelir. İnsan böylece belleğini teknik aletlerle kendisinin dışına koyabilme yeteneğiyle betimlenir. Bu teknik aletler insan belleğinin işlevini dönüştürür.

Stiegler'e göre insanın teknik protezlerle kurduğu birlikte kurulma ilişkisi nesiller arası "epifilogenetik bellek"[19] üzerinden ele alınır. İnsana özgü epifilogenetik bellek, zihinsel yaşamın teknik araçlarda dışsallaştırılmasıdır. Maddi uzantılarla kurulu bu ortam insanın genetik ve somatik belleği değil yazı, imaj gibi teknik dayanaklara kayıtlı nesiller arası epifilogenetik belleğini destekler. Bu bellek bizzat yaşamadığım bir geçmişi miras almamı sağlayan şeydir ve söz konusu miras, düşünme, anımsama ve öngörme yetilerimi etkiler. Bellek ve bilgi araçlarındaki her değişim, iletilen şeyi de dönüştürür. Dolayısıyla anlama yetisi teknik evrimlerle birlikte değişir. Bu demektir ki anlama yetisi sadece zihinsel bir alana indirgenerek anlaşılamaz, onun fiziksel ve organik çevreyle bağlantısının üzerine gidilmelidir.

Teknik dışsallaştırma sembolik düzlemin kurucusu olarak insanı insanlaştırır, dünyaya aidiyetini sağlar. Teknik aletler dışsallaştırma eğiliminin ilk basamağını oluşturur. Ardından üretim koşullarının dışsallaşması gelir. Son olarak ise teknik yeniliklerin yeniden üretiminin koşulları dışsallaşır. Dışsallaşma ve yeniden içselleştirme şunu gösterir: Her teknik alet bir ölçüde bellektir. Böylece teknik ve kolektif belleğin doğumu gerçekleşir. Burak Atasever bu durumu şöyle özetler: "Kayıt altına alınmış teknik hafıza, yapay olduğu gibi insana kökensel olması açısından doğaldır ve bu hafızanın biteviye dışsallaşması ve içselleşmesi bireyin oluşum koşuludur. Bilgiyi böylesi bir süreçle elde eden birey, kültürü

19 Epifilogenez, Stiegler tarafından "filogenez" ve "epigenez" terimlerinden türetilen bir neolojizmdir. Filogenez, biyolojik türün (veya organizmalar grubunun) evrimsel gelişimidir. Epigenez ise, bireysel gelişimin genetik olmayan (DNA'da "kayıtlı" olmayan) tüm faktörlerini belirtir. Epifilogenetik bellek, biyolojik evrimsel bellek ile canlının kendi tecrübeleriyle elde ettiği epigenetik bellek arasında bağlantı kurar ve teknik bilgilerin nesilden nesile aktarılmasını sağlar. Dolayısıyla insanlaşma, yaşamı yaşamdan başka yollarla sürdüren teknik bir dışsallaştırmadır.

de kolektif birey-ötesileşme süreçleriyle açığa çıkaracak ve aktarabilecektir."[20] Bellek aklın işlevlerinin etkin hâle getirilmesinde ve kolektif kültürün oluşmasında önemli bir rol oynar çünkü o organize olmuş bilgidir. Bellek sadece bilgi toplayıp verileri depolamaz bunun yanında olgulara ve olaylara dair bilinçli farkındalık sağlar. Şu halde, bilgi (*knowledge*) ve biliş (*cognition*) arasında ayrım yapma gerekliliği ortaya çıkar. Bilgi toplumsaldır ve nesilden nesile aktarılır. Dolayısıyla bilgi sadece sistemli ayrımlar ile ilerleyen mantıksal işlemler bütünü olan bir süreç olarak tanımlanamaz. Bilgi aynı zamanda belli pratikleri paylaşan bir topluluğu ve teknik dayanakları varsayar. Teknolojik koşullar öznenin bilmek ve bilgiyi yeniden canlandırmak için temellük etmek zorunda olduğu dışsallıklardır. Bilgi ancak dışsallaşarak varolur, yani iletilir ve içselleştirilir. Bilgilerin yorumlanarak farklılaşması ve tekilleşmesi ancak bu yolla mümkündür. Örneğin bir felsefe kitabını okuduğunuzda aslında sizden önce dışsallaşmış bir bilinç akışını yeniden içselleştirirsiniz. Tıpkı yeni bir ülkeyi ziyaret etmek gibi, yazarın ülkesini ziyaret eder, ondan öğrenir ve farklılaşmış olarak dönersiniz.

Bu durumda sorun analojik modelde gösterdiğimiz gibi sadece organik değil teknolojik bir "anticipation" yani öngörü meselesidir. Canlıların öngörüleri onların hatırlama biçimlerinden yani seçme ve unutma kriterlerinden etkilendiği için, öngörülerimiz bireysel organik belleklerimizi etkileyen yapay belleklerin etkisiyle çalışır. Teknik bellekler bilgimizi, anımsama ve beklenti edimlerimizi nitelik açısından iyileştirebildiği gibi onları zayıflatabilir, unutma ve seçme kriterlerimizi standartlaştırarak bireyleşmemizin önüne geçebilir.

Şu halde, çağdaş dünyayı anlamak için teknolojik dönüşümü sibernetik ve enformatik yöntemin sorunlarından arındırmak amaçlanır. Böylece teknofobi ve tekno-çözümcülüğün ötesine geçmek amaçlanmaktadır. Organolojik yaklaşımın sorusu makinelere nasıl adapte olacağımız değil teknik dayanaklar sayesinde bireysel ve kolektif varoluş durumlarını nasıl icat edeceğimizdir. Dolayısıyla teknik nesneleri kullanmayı birer seçim meselesi değil, bireysel ve kolektif bireyleşme süreçleri olarak ele alacağız. İnsan her zaman teknik bir ortamdadır ve bulunduğu teknik ortamdan çıktığını düşünse bile başka bir teknik ortam tarafından koşullanır. Analojik model belli bir teknolojiyi düşüncenin genel modeli gibi sunarken, organolojik model teknik dispozitiflerin psikosomatik organizmaları nasıl etkilediğini ve dönüştürdüğünü ele alır.

20 M. Burak Atasaver, "Bir ad ve disiplin problemi olarak yapay zekâ", *age*, s. 23.

Organizmanın psişik, bilişsel ve noetik işlevleri, yani onun arzulama, bilme ve düşünmesini sağlayan işlevler ancak böyle anlaşılır.

Kaldı ki teknolojik ortam sürekli inovasyon halinde olan Stiegler'in deyişiyle metastabil bir ortamdır. Teknik ortamda hem teknik cihazlar güncellenir hem de biz kendimizi dönüştürürüz. Teknik ortamdaki zihin durumumuzu ele almak için *epokhe*ye yani tavır değişikliğine ihtiyaç vardır. Stiegler'e göre teknoloji felsefesini, modern teknolojinin hesaplayıcı akılla, optimizasyon takıntısıyla deneyimi nasıl araçsallaştırdığı araştırmasına indirgeyemeyiz. Teknik antropolojik açıdan insanlaşmanın kurucusu ve insanın dünyayla ilişkisinin ortamı olduğu için deneyimimizin ufkudur. Teknik dünyayla kurduğum ilişkinin niteliğini etkileyen bir şey değil, aksine dünyayla kurduğum ilişkinin imkan koşulunu açıklayan bir yapıdır. Dolayısıyla tekno-kritik, insanın dışında, ondan bağımsız bir neliğin eleştirisi olacak bir hükümle başlamaz. Öyleyse insanın zihinsel dayanağı olan teknik nesneleri nasıl düşünebiliriz ?

Bunun için felsefenin farklı bilgi biçimlerini derleyen ve toparlayan sentetik yönünü kullanabiliriz. Şu halde insan makine ilişkisinin karmaşık yapısı disiplinler ötesi bir yaklaşıma gitmeyi gerektirir. Anne Alombert'in gösterdiği gibi, söz konusu etkileşimin tarihsel, evrimsel, antropolojik ve biyolojik arka planına bakmamız gerekir.[21] Teknolojik ortamımızı anlamak için insanın bilişsel ve toplumsal gelişimini ele alabiliriz. Aslında tüm bunları ele alan ve son altmış yılda farklı disiplinlerde ortaya çıkan bir literatür bulunur. Yazının başında bahsettiğimiz enformasyon ve iletişim teknolojilerinin gelişim gösterdiği yıllarda matematikçi ve biyolog Alfred Lotka, *Human Biology* (1945) dergisinde yayınladığı bir makalede bedenin dışındaki teknik organlara, "eksosomatik (*exosomatic*)"[22] organlar adını verir. Lotka'ya göre insan türü biyolojik organlarına ek olarak yapay organlar üretir. Hayvanlar biyolojik evrimin belirlediği, bedenlerine bağlı "endosomatik" (*endosomatic*) organlara sahipken, insanlar biyolojik durumları tarafından belirlenmeyen işlevsel "eksosomatik" organlarla bireyleşir. İnsan canlı ve yapay organlarını birleştirerek bilgileri kayıt etme yöntemlerini çeşitlendirir. Eksosomatik organlar bilgileri depolama ve iletme kapasitemizi arttırır. Böylece algılama, hareket ve bilme fonksiyonları canlı organlar ve yapay organların birlikteliğiyle işler. Epistemoloji alanında ise Karl Popper, insan belleğinin eksosomatik evriminden söz eder. Kağıt, kalem,

21 Anne Alombert, "Vers une organologie de l'esprit", *age*, s. 30.
22 Alfred Lotka, "The Law of Evolution as a Maximal Principe", *Human biology*, n 17, 1945, s. 167.

yazı makineleri, basılı materyal, kütüphaneler ve bilgisayar yardımıyla bilme yetisi teknik nesneler yoluyla dönüşür. Bilme yetisi mental temsillerin manipülasyonu yoluyla açıklanmaya indirgenemez.[23] Sinirbilim alanında ise bu sefer Jean-Pierre Changeux *L'Homme Neuronal*[24] adlı yapıtında "eksosomatik bellek" fikrini tartışır. Ona göre örneğin yazı beyin-dışı bellektir ve kavramlara sinir sisteminin ötesinde bir yaşam süresi verir. Böylece nesilden nesile aktarılacak kültürel bellekler ortaya çıkar. Psikanaliz alanında ise Donald Winnicott, çocuklarda algı ve hayal gücü kapasitelerinin kurulumunda geçiş nesnelerinin işlevini gösterir.[25] Geçiş nesnelerinin işlevi ne çocuğun kafasında ne de dünyadadır, onlar bireylerin ve çevrenin ilişkilerini kuran potansiyel mekanda gerçekleşir. Sosyal antropoloji alanında Jack Goody, araçların, aletlerin ve maddi dayanakların düşünce üzerindeki etkilerini inceler.[26] Goody'ye göre Lotka'nın gösterdiği kayıt cihazları sadece akıl yürütmelerin, fikirlerin, anlatıların muhafaza edilmesini sağlamaz aynı zamanda onları dönüştürür ve onlara katkı yapar. Bilişsel bilim alanında Andy Clark ve David Chalmers'ın *The Extended Mind*[27] (*Genişletilmiş Zihin*) fikri, dış çevrenin ve oradaki araçların zihinsel süreçler üzerine etkilerini gösterir. Buna göre zihin beyinde ya da bedende değil çevrede ve teknik artefaktlardadır.

Demek ki bilme ve düşünme yetileri teknik nesnelerin evrimiyle çeşitlenir ve dönüşür. Bellek, görü, anlama yetisi ve imgelem bunlardan etkilenir. Düşünce ve zekâ toplumsaldır ve teknik çevreden etkilenir. Zekânın durumsal ve bağlamsal olması yani mevcut duruma göre değişmesi ve harekete geçmesi organolojik model için pusula görevi görür. Sinirbilimci Maryanne Wolf, *Proust ve Mürekkepbalığı: Okuyan Beynin Bilimi ve Hikayesi* başlıklı önemli eserinde beynin nasıl ve hangi koşullarda öğrendiklerimiz tarafından yeniden yapılandırıldığını anlatır. Ona göre, okuma yazma ve öğrenme sinaptik bağlantıları derinden etkiler. Okuryazar beyinler halihazırda dışsallaşmış yazıyı içselleştirir.[28] Dolayısıyla beyin sadece lojik (mantıksal) süreçler ile değil tekno-lojik süreçler tarafından da şekillendirilir.

23 Karl Popper, *Objective Knowledge: an evolutionary approach*, New York, Oxford University Press,1972, s. 15.
24 Jean-Pierre Changeux, *L'Homme Neuronal*, (1983), Fayard, Paris, 2012, s. 341.
25 Donald W. Winnicott, *Oyun ve Gerçeklik*, Metis, İstanbul, 1998, s. 16.
26 Jack Goody, *La Raison Graphique*, fr. çev. Jean Bazin ve Alban Bensa, Paris, Minuit, 1979, s. 25.
27 Andy Clark ve David Chalmers, "The Extended Mind", Analysis, C. 58, S. 1, 1998, s. 7-19.
28 Maryanne Wolf, *Proust ve Mürekkepbalığı: Okuyan Beynin Bilimi ve Hikayesi*, Koç Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 15.

Sonuç olarak yazının başında söz ettiğimiz analojik model ve onunla birlikte yayılan düşünen makineler ya da konuşan makineler miti zihnin geleneksel kavrayışındaki bir değişimle birlikte ele alınabilir. Gelgelelim, zihni son teknoloji bilgisayar modeliyle açıklama girişimi aslında metafizik ikiliklere dayanır. Zihni bedenden ve sembolik çevresinden bağımsız betimleme fikri geçmişteki metafizik ayrımlardan ileri gelir. Oysa yirminci yüzyılın son çeyreği ve yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğinde bilişsel bilimler ve sinir bilimdeki akımlar psişik, bilişsel ve noetik yetilerin yapay organlar tarafından nasıl koşullandığını göstermiştir. Dolayısıyla, teknoloji felsefesinin yakıcı sorusu düşünen makineler ya da genel yapay zekâ değil, teknolojilerin düşünme ve arzulama üzerine etkileri ve eksosomatik belleklerdir. Bu bellek biçimi bizzat yaşamadığım bir geçmişi miras almamı sağlayan şeydir ve söz konusu miras, düşünme, anımsama ve öngörme yetilerimi etkiler. Bellek ve bilgi araçlarındaki her değişim, iletilen şeyi de dönüştürür. Bu yüzden bilgi bireylerin beyinlerindeki mental temsilleri manipüle ettiği bilişsel bir süreç olarak anlaşılamaz, bilgi toplumsal bir etkinlikle, teknik dayanaklarla anlaşılır. Stiegler zihni organik ya da elektronik beyinde lokalize edemeyeceğimiz için onun bilişe indirgenemeyeceğini göstermeye çalışır.[29]

Her tür bilgi, beceri bilgisi, teknik bilgi, yaşam bilgisi, pratik bilgi, varoluşsal bilgi, teorik bilgi, "birey-ötesileşme" olarak tanımlanabilir. Analojik modelin arkasındaki işlemselci görüş tüm bilme biçimlerini bilgi işleme sistemine indirgemeye çalışır. Tıpkı Foucault çalışmalarının neoliberal rasyonalite tartışmasının özneleşme biçimleri ve benlik kültürü meselesini içermesi gibi, dijital teknolojilerin eleştirisi de yeni özneleşme ve bireyleşme meselelerini içerir. Stiegler'in teknoloji felsefesinde bilginin toplumsal etkinlik içinde tezahürü Simondon'dan alınan bir kavramla kolektif bireyleşme ve birey-ötesileşme olarak anlaşılır. Kolektif bireyleşme, davranışsal modellerin hesaplama ve ölçme kriterleriyle ya da endüstriyel çağın kültür endüstrisinin araçlarıyla tanımlanamaz çünkü o kendimize ve başkalarına özen göstermeyi gerektirir. Kolektif bireyleşme kapalı devre bir sembolik alışveriş olarak değil meta-stabilizasyon olarak işler. Teknik ve sembolik dayanaklardan edinilen bilgiler yorumlanır, bilişsel olarak işlenmek yerine *eksosomatik* olarak ifade edilir ve kolektif olarak paylaşılır. Teknik bireyleşme psişik bireylerin birlikte-bireyleşmesinin (*co-individuation*) sonucudur ve kolektif bireyleşmeyi kurar.

29 Bernard Stiegler, "Pharmacologie de l'épisteme numérique", *Digital Studies : organologie des savoirs et technologies de la connaissance, Limoges*, Fyp éditions, 2014, s. 180.

Söz konusu birey-ötesileşme Stiegler'e göre tüm kolektif anlamlandırmanın ortamıdır ve bireyler için varoluşsal öneme sahiptir. Birey-ötesileşme, kolektif geçmişe yönelimlerden hareketle kolektif geleceğe yönelimlerin sağlıklı işlediği bir toplumda mümkündür. Ancak bu durumda teknik sistemlerin ön ayak olduğu gelecek ufkundan söz edebiliriz. İletişimsel ve zeki makineleri kullanmak, sonlu belleklere sahip zihinleri, yapay kanatları sayesinde labirentten kurtulan İkarus gibi özgürleştirir. Ancak, Daidalos'un uyarılarına rağmen İkarus'un balmumundan yapılan kanatlarını unutması gibi, makinelerin sınırlarını unutursak biz de yetilerimizi kaybedebiliriz.

Marx, Otomasyon ve Çalışmanın Geleceği

M. ARİF KOŞAR

Giriş

Yapay zekâ ve robotbilim alanlarındaki yeni gelişmeler, makinelerin algılama, mantıksal işlem ve eylem kapasitesini önemli ölçüde artırmıştır. Otomasyon teknolojileri, üretim sürecinde önemli değişikliklere yol açmış, işgücünün sektörel dağılımını değiştirmiş, bazı işleri ortadan kaldırmış, yeni meslek ve sektörlerin doğmasını teşvik etmiştir. Bu dönüşüm, otomasyon-istihdam ilişkisi ve çalışmanın geleceği hakkındaki tartışmaları yeniden canlandırmıştır.

Ana akım literatürde bu konuya ilişkin iki temel yaklaşım bulunur. İlki, otomasyonun ve genel olarak yeni teknolojilerin birçok işi ortadan kaldırdığı ama sayıca daha fazla yeni iş fırsatı yaratma eğiliminde olduğu yaklaşımıdır.[1] İkincisiyse yeni otomasyon dalgasının önceki dalgalardan farklı olduğu, yeterince yeni iş fırsatı yaratmadığı ve mevcut işlerin hızla ortadan kalktığı tezidir.[2]

Bu tartışmada ana akıma dahil olmayan farklı görüşler de mevcuttur. Bazıları, otomasyon nedeniyle teknolojik işsizliğin daha da artacağına, bunun yol

1 G. Graetz ve G. Michaels, "Robots at Work", CEPR Müzakere Bildirisi, 10477, Londra: Centre for Economic Policy Research, 2015; W. Dauth, S. Findeisen, J. Suedekum ve N. Woessner, "German Robots: The Impact of Industrial Robots on Workers", CEPR Müzakere Bildirisi, No. DP12306, Londra: Centre for Economic Policy Research, 2017, https://ssrn.com/abstract=3039031 adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2022]; K. De Backer, T. De Stefano, C. Menon ve J. R. Suh, "Industrial Robotics and the Global Organisation of Production", *OECD Science, Technology and Industry Working Papers*, Paris: OECD Publishing, 2018, http://dx.doi.org/10.1787/dd98ff58-en adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2022].

2 C. B. Frey ve M. A. Osborne, "The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerisation?", *Oxford Martin School Working Paper*, 2013; D. Acemoğlu ve P. Restrepo, "Robots and Jobs: Evidence from US Labour Markets", *MIT Department of Economics Working Paper*, 17-04, Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 2017; Benjamin David, "Computer Technology and Probable Job Destructions in Japan: An Evaluation", *Journal of the Japanese and International Economies*, 43, 2017, s. 77-87; F. Chiacchio, G. Petropoulos ve D. Pichler, "The Impact of Industrial Robots on EU Employment and Wages: A Local Labour Market Approach", *Working Paper 2, Bruegel*, Brüksel, 2018.

açtığı yoksulluk ve diğer toplumsal sorunların kapitalizme karşı halk muhalefetine katkıda bulunacağına inanır. Bu bağlamda Marx'a atıfta bulunanlar, üretim sürecinde istihdam edilen emek gücünün ve dolayısıyla üretilen artı değer miktarının azaldığını, bu nedenle de kapitalizmin kendi çöküşüne giden bir yol izlediğini savunur.[3]

Bir başka yaklaşım ise çalışmaya dayalı kapitalist toplumun temellerinin otomasyonla sarsıldığını ve çalışma sonrası bir toplumun ortaya çıktığını savunur.[4] [5] Bu, işçilerin olmadığı, tamamen otomatikleştirilmiş bir toplum biçimi anlamına gelir. Bu doğrultuda, otomasyonla birlikte insan emeği ekonomik faaliyetlerde giderek daha önemsizleşirken, işçi sınıfı da küçülüp marjinalleşir.

Eleştirel literatürün önemli bir kısmı Marx'ın çalışmalarına atıfta bulunur. Ancak Marx'a yapılan bu atıfların çoğu eksiktir. Marx'ın sermayenin üretim araçlarını geliştirip işgücü maliyetlerinden tasarruf etme eğilimine yaptığı vurgu, tek taraflı olarak öne çıkarılır. Aslında, Marx'ın belirttiği gibi, bu eğilim sermaye birikiminin yalnızca bir boyutudur. Bu tek taraflı vurgu, Marx'ın otomasyona ilişkin analizini tamamen yanlış bir şekilde betimler.

Bu makale, öncelikle Marx'ın sermaye birikimi bağlamında otomasyon, istihdam ve teknolojik işsizlik arasındaki ilişkilere dair görüşlerini sunmayı ve bu konudaki hatalı değerlendirmeleri eleştirel bir bakış açısıyla gözden geçirmeyi amaçlıyor. İkinci bölüm ("Marx'ın Otomasyon Analizinin Farklı Okumaları"), hepsi Marx'a atıfta bulunsa da otomasyon konusunda farklı sonuçlara varan başlıca düşünürleri özetliyor. "*Grundrisse*'de Tam Otomasyon ve Çöküş" başlıklı üçüncü bölümde Marx'ın *Grundrisse*'deki sıkça atıfta bulunulan görüşleri ve bunların farklı yorumları ele alınacak. Dördüncü bölümde ("Sermaye Birikimi, Otomasyon ve İşsizlik") otomasyon, işsizlik ve proleterleşme süreçlerinin birlikte ilerlediği savunulacak. "Komünizm ve Tam Otomasyon" başlıklı beşinci bölümde ise tam otomasyonun ve toplam çalışma süresinde ciddi bir azalmanın yalnızca kapitalist üretim ilişkilerinin ortadan kaldırıldığı

3 R. S. De Mattos, "Close Enough to a Jobless Society: Reflections on Historical Materialism and Artificial Intelligence", Programa de Pós-Graduação em Economia da UFJF, 2018.

4 Paul Mason, *Postcapitalism: A Guide to Our Future*, Londra: Penguin Allen Lane, 2015; N. Srnicek ve A. Williams, *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*, Londra: Verso Books, 2015; Aaron Bastani, *Fully Automated Luxury Communism: A Manifesto*, Londra: Verso, 2019; John Danaher, *Automation and Utopia: Human Flourishing in a World without Work*, Cambridge, MA: Harvard University, 2019; Peter Frase, *Dört Gelecek: Kapitalizmden Sonra Hayat*, İstanbul: Koç Üniversitesi, 2019.

5 Çalışma sonrası toplum kuramcıları, ana akım düşünürlerin aksine bu duruma olumlu bakar, Marx'ın *Grundrisse*'deki (1979) bazı metinlerine atıfta bulunarak piyasa sonrası ve kapitalizm sonrası topluma doğru ilerlediğimizi öne sürerler.

bir toplumda mümkün olabileceği iddiası ele alınıyor. Bu çalışma, Marx'ın analizinin işçisiz bir kapitalizmi öngörmediği, artan otomasyonun artan proleterleşmeyle birlikte ilerlediğini tespit ettiği sonucuna varıyor.

Marx'ın Otomasyon Analizinin Farklı Okumaları

Farklı düşünürler, otomasyon ile istihdam arasındaki ilişkiyi analiz ederken Marx'a atıfta bulunsalar da, farklı sonuçlara varmıştır.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra robotbilim ve yapay zekâ konusunda yapılan araştırmalar, birçok düşünürde emeğin artık belirleyici güç olmadığı, dünyanın bilgi ve hizmet sektörüne dayalı bir "bilgi toplumu"na dönüştüğü izlenimini yarattı.[6] Bu izlenim, teknolojinin yayılmasıyla birlikte işçi sınıfının küçülüp marjinal bir sınıf haline geldiği argümanını da içeriyordu. İşçi sınıfını sadece sanayi sektöründe çalışanlarla sınırlayan yanlış ve geleneksel yaklaşım[7] ile Batı'da toplam istihdam içinde sanayi işçilerinin sayısının görece azalması, bu görüşün güçlenmesinde etkili olmuştu. Fransız düşünür Andre Gorz, *Elveda Proletarya*[8] kitabında bu fikri açıkça ortaya koyup işçi sınıfının sonunun geldiğini ilan etmişti.

Otomasyon, bu dönemde Marksistler arasında sıcak bir tartışma konusuydu. Morris-Suzuki, emek değer kuramına atıfta bulunarak, kapitalist üretim tarzında tam otomasyon mümkün olmasa bile ona yaklaşılabileceğini, değer üretim sürecinin üretimden inovasyona (yazılım) kaydırılarak bunun mümkün olduğunu ileri sürdü.[9] Bazı Marksistler "sınıf tartışmaları" bağlamında farklı fikirler öne sürse de, çoğu genel olarak otomasyonun yanı sıra işçi sınıfının da büyüdüğünü ve bu eğilimin devam edeceğini savundu.[10]

1980'ler ve 1990'larda fabrikalarda robotlar yoğun olarak kullanılmaya başladığında, iş sonrası toplum kuramlarının yanı sıra "sanayi sonrası toplum"

6 Zbigniew Brzezinski, *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*, New York: Viking Press, 1970; Fritz Machlup, *The Production and Distribution of Knowledge in the United States*, New Jersey: Princeton University, 1972; Daniel Bell, *The Coming of Post Industrial Society: Adventure in Social Forecasting*, New York: Basic Books, 1973; Alvin Toffler, *Yeni Güçler Yeni Şoklar*, İstanbul: Altın, 1992; Peter Drucker, *Kapitalist Ötesi Toplum*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1993; Manuel Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum, Kültür: Cilt:1, Ağ Toplumunun Yükselişi*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2008.

7 Nicos Poulantzas, "Toplumsal Sınıflar Üzerine", *Poulantzas Kitabı: Seçme Yazılar* içerisinde, derleyen J. Martin, Ankara: Dipnot Yayınları, 2013.

8 Andre Gorz, *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism*, Londra: Pluto Press, 1982.

9 Tessa Morris-Suzuki, "Robots and Capitalism", 2017, [Blog.] https://www.versobooks.com/blogs/3372-robots-and-capitalism1984 adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2022].

10 Bkz. Ernest Mandel, *Late Capitalism*, Londra: Verso, 1999.

ve "bilgi toplumu" kuramları da yaygınlaştı.[11] Aronowitz ve DiFazio, *The Jobless Future* [*İşsiz Gelecek*] adlı kitaplarında yüksek işsizlik oranlarının çoktan kalıcı hâle geldiğini ve yeterli sayıda yeni iş yaratmanın mümkün olmadığını belirttiler. Yazarlar, iş dogmasına karşı çıkarak çalışma sonrası toplum için yeni bir politika önerdiler. Jeremy Rifkin, 1995 yılında yazdığı ünlü kitabı *The End of Work*'te [*Çalışmanın Sonu*] çalışmaya dayalı toplumun çöküşte olduğunu öne sürdü. Tarihte ilk kez insan emeğinin otomasyon yoluyla sistemli bir şekilde üretim sürecinden dışlandığını belirtti. Sanayileşmiş dünyanın tamamında işin giderek azalacağını ve muhtemelen bir yüzyıldan daha kısa bir sürede sona ereceğini söyledi. Akıllı makineler sayısız işte insanların yerini alacak, milyonlarca mavi ve beyaz yakalı çalışanı işsizliğe, ya da daha kötüsü, aşevlerine mahkum edecekti.[12] Masse Bloomfield, yine 1995 yılında yayınlanan daha az bilinen kitabı *The Automated Society*'de [*Otomatik Toplum*] insanlığın evriminde bir sonraki adımın otomatik toplum olduğunu iddia etti.[13]

Son dönemde yapılan çalışma *sonrası* kaynaklar arasında en dikkate değer olanı, Paul Mason'ın 2015'te yayınlanan *Kapitalizm Sonrası: Geleceğimiz İçin Bir Kılavuz* adlı kitabı olabilir. Mason'a[14] göre, günümüz kapitalizmi otomasyon yoluyla birçok işin yok olmasına neden olurken yeterince yeni iş yaratamamaktadır. Mason'ın otomasyon yoluyla kaybedilen işler hususunda referansları ana akım çalışmalardır. Ancak Mason, bazı işlerin tehlikede olduğu iddiasının ötesine geçer. Bir bütün olarak kapitalizmi niteleyen *çalışma* faaliyetinin hem sömürü hem de direniş açısından merkeziyetini kaybetmekte olduğunu savunur. Mason'a göre kapitalizm halihazırda çözülmekte ve kapitalizm sonrası bir toplum ortaya çıkmaktadır.

> Gördüğümüz gibi, bilgi teknolojisi emeği üretimden uzaklaştırır, fiyatlandırma mekanizmalarını yok eder ve piyasa dışı mübadele biçimlerine önayak olur. Nihayetinde, emek ile değer arasındaki bağı tamamen aşındıracaktır.[15]

11 Masse Bloomfield, *The Automated Society: What the Future Will Be and How We Will Get It That Way*, South Carolina: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2007; Jeremy Rifkin, *The End of Work: The Decline of the Global Labour Force and the Dawn of the Post-Market Era*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1995; S. Aronowitz, ve W. DiFazio, *Jobless Future Sci-Tech and the Dogma of Work*, Minneapolis - Londra: University of Minnesota Press, 1996.
12 Rifkin, *The End of Work*.
13 Bloomfield, *The Automated Society: What the Future Will Be and How We Will Get It That Way.*
14 Mason, *Postcapitalism*, s. 179.
15 Mason, *Postcapitalism*, s. 179.

Otomasyonun işleri tamamen yok ettiği konusunda Mason ile hemfikir olan Aaron Bastani'ye göre,[16] ortaya çıkmakta olan kapitalizm sonrası toplum bir tür komünizmdir: *Fully Automated Luxury Communism* [*Tam Otomatik Lüks Komünizm*]. Genel temel hizmetlerin sağlanması, merkezi planlama, spekülatif ekonominin kontrol altına alınması ve kooperatifler aracılığıyla piyasanın kamulaştırılması, bu geçiş için gerekli tedbirlerden bazılarıdır.

Silva de Mattos[17] Marx'ın tarihsel materyalist yöntemine atıfta bulunduğu çalışmasında yapay zekâ ve otomasyonla birlikte işlerin ortadan kalktığını ve neredeyse işsiz bir topluma doğru ilerlediğimizi öne sürer. İşsiz bir topluma doğru ilerlerken üretim araçlarının gelişmesiyle yeni olasılıkların ortaya çıktığını vurgulayan de Mattos'un tarif ettiği olası alternatifler, seçkinlerin gerekli geçiş tedbirlerini aldığı bir tür kapitalizm ya da devrim sonrası kurulacak sosyalist veya sosyal-demokratik bir düzendir.

John Danaher'e[18] göre, yeni teknolojiler sayesinde en nefret edilen işlerden kurtulan insanlar bu gerçeği memnuniyetle karşılamalıdır, çünkü bazı riskler olsa da otomasyon, insanların işten kurtulduğu yeni ütopyaları mümkün kılmıştır.

İvmeciliğin en önemli temsilcilerinden olan Srnicek ve Williams, *Geleceği İcat Etmek*[19] adlı kitaplarında komünizmin altyapısının kapitalizmin mevcut eğilimlerini teşvik ederek hazırlanması gerektiğini öne sürdüler. Bu doğrultuda, işleri ortadan kaldıran otomasyonu destekleyip hızlandırılmasını talep etmek, artı değer üretimine dayalı kapitalizmin parçalanması ve çökmesi anlamına gelecekti.

Otomasyonun ve belki de kapitalizmin yok olma sürecinde olduğu iddiasına karşı, Marx'ın sermaye analizinden esinlenen düşünürler daha farklı sonuçlara varmışlardır.

Örneğin Kim Moody[20], azalan verimlilik artışı nedeniyle otomasyon uygulamalarının iddia edildiği kadar yaygın ve hızlı olmadığını vurguladı. Moody'ye göre otomasyon uygulamalarında belirleyici unsur, tekno-fütüristlerin iddia ettiği gibi işlerin otomasyona yatkınlığı değil, kârlılıktır. Bu nedenle, teknik

16 Bastani, *Fully Automated Luxury Communism: A Manifesto*, s. 224-236.
17 De Mattos, "Close Enough to a Jobless Society: Reflections on Historical Materialism and Artificial Intelligence".
18 Danaher, *Automation and Utopia: Human Flourishing in a World without Work*.
19 Srnicek ve Williams, *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*.
20 Kim Moody, "High Tech, Low Growth: Robots and the Future of Work", *Historical Materialism*, 26(4), 2018, s. 3-34.

olarak mümkün olsa bile birçok iş otomatikleştirilmemektedir.

Öte yandan Martin Upchurch[21] Marx'a atıfta bulunarak bilgi, iletişim ve otomasyon teknolojilerinin tarafsız araçlar olmadığını, kapitalistler tarafından sömürücü emek pratiklerinin ve sermaye birikiminin bir unsuru olarak kullanıldığını hatırlatır.

Aaron Benanav[22] sanayi istihdamındaki görece düşüşe rağmen "hizmet sektörünün iş kayıplarını ve işgücü piyasasına yeni girenleri içerebileceğini", fakat bunu "ancak gelir eşitsizliğini artırıp bizi sanayi sonrası durgunluğa daha da fazla sürükleyerek" gerçekleştireceğini belirtti. Birçok ülkedeki işsizlik oranlarını inceleyen Benanav, uzun vadeli teknolojik işsizlik olmadığını, ekonomik kriz dönemlerinde artan işsizliğin belirli bir süre sonra kriz öncesi seviyelerine döndüğünü tespit etti.

Grundrisse'de Tam Otomasyon ve Çöküş

Marx'ın özellikle çalışma sonrası toplum kuramlarında en sık atıfta bulunulan çalışmalarından biri, *Grundrisse*'nin bir bölümü olan "Makineler Üzerine Fragman" başlıklı ünlü metnidir.

Paul Mason, *Kapitalizm Sonrası* kitabında üretim sürecinde bilgi ve otomasyonun hâkim olduğu bir toplumun çalışmaya dayalı olmaktan uzaklaştığını, bilginin fiyat ve değer mekanizmasını bozarak piyasayı çöküşe sürüklediğini savunur. Mason[23] bu argümanın "Makineler Üzerine Fragman"da bahsedilen fikirlerle örtüştüğünü belirtir.

Marx, *Grundrisse* adıyla bilinen eserinin büyük bir kısmını 1857/8 kışında Londra'da yazdı. Eseri yayın amacıyla değil, kendisine zihin açıklığı sağlamak için, Almanca yazdı. Marx, *Grundrisse*'yi yazdıktan sonra gözden geçirmedi; Engels ise hiçbir metninde *Grundrisse*'nin varlığından dahi söz etmedi.[24]

Marx, *Grundrisse*'de *Kapital*'de[25] kullandığı kavramlar dizisini tamamlamaz. Soyut-somut emek ayrımı sistemleştirilmemiş, toplumsal bakımdan gerekli emek zamanı kavramı da henüz ortaya çıkmamıştı. *Grundrisse*'de sermayenin bir kısmının kendi değerini, bir kısmının ise kendi değerinden daha fazlasını

21 Martin Upchurch, "Into the digital void?", *International Socialism*, 2016, s. 152, http://isj.org.uk/into-the-digital-void/ adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2023].
22 Aaron Benanav, *Automation and the Future of Work*, Londra - New York: Verso, 2019.
23 Paul Mason, *Kapitalizm Sonrası: Geleceğimiz İçin Bir Kılavuz*, İstanbul: Yordam, 2016.
24 Ertuğrul Ahmet Tonak, "Karl Marx: Grundrisse", *Marksist Klasikleri Okuma Kılavuzu* içerisinde, derleyen A. Ahmad ve d., İstanbul: Yordam, 2013.
25 Karl Marx, *Grundrisse*, İstanbul: Birikim, 1979.

ürüne aktardığı belirtilse de, *değişen* ve *değişmeyen sermaye* ayrımı tam olarak netleşmemişti.[26]

"Makineler Üzerine Fragman"da yer alan zihinsel egzersizler, sonraki dönemlerde yorumcular tarafından tam otomasyon ve kapitalizmin kendiliğinden çöküşü iddiasını desteklemek için referans alınmıştır. Marx ilgili bölümde şunu belirtir:

> Sermaye emek süresini -emeğin salt niceliğini- tek belirleyici öge olarak vazettiği ölçüde, dolaysız emek azalır ve üretimin -kullanım değerleri yaratımının- belirleyici ilkesi olma niteliği kaybolmaya yüz tutar; hem nicelikçe daha küçük bir orana, hem de nitelikçe, şüphesiz vazgeçilmesi imkânsız, fakat tali bir ögeye indirgenir. Dolaysız emeğin karşısında, bir yandan genel bilimsel emek, yani doğa bilimlerinin teknolojik uygulaması, bir yandan da üretimin toplumsal bir bütün şeklinde eklemlenişinden ileri gelen genel üretici güç birinci plana geçer (genel üretici güç tarihi sürecin bir ürünü olduğu halde, toplumsal emeğin doğaya vergisiymiş gibi görülür). Sermaye, böylelikle, kendi emeğiyle, kendi egemen olduğu üretim biçiminin çözülüşünü hazırlar.[27]

Bu yüksek düzeyde otomasyon, başka bir deyişle neredeyse tam otomasyon durumudur. Böyle bir durumda canlı emeğin sömürüsüne dayanan sermaye kendi temelini kaybettiği için, egemen olduğu üretim tarzının çözülüşünü hazırlar.

Marx varsayımını şöyle detaylandırır:

> Emek doğrudan biçimiyle servetin büyük kaynağı olmaktan çıkar çıkmaz, emek zamanı da onun ölçüsü ve dolayısıyla değişim değeri kullanım değerinin ölçüsü olmaktan çıkar ve çıkmaz zorundadır. Kitlenin artı-emeği, genel servetin gelişmesinin koşulu olmaktan çıkmıştır, bunun gibi, birilerinin emeği olması da insan beyninin genel güçlerinin gelişmesinin koşulu olmaktan çıkmıştır. Değişim değerine dayanan üretim bununla birlikte çöker ve doğrudan maddi üretim süreci de geçicilik ve karşıtlık biçimine girmiş olur.[28]

26 Özgür Narin, "Tarihsel ve Güncel Bir Çözümleme Denemesi: Marx ve Makine", *Grundrisse'den Kapital'e Patikalar* içerisinde, derleyenler Ö. Öztürk, M. Yaman ve Ö. Narin, İstanbul: SAV, 2017.

27 Marx, *Grundrisse*, s. 643.

28 Karl Marx, *Kapital: Üçüncü Cilt*, Ankara: Sol, 2003, s. 175.

Mason bu ifadelerden kapitalizmin zayıfladığı sonucuna varırken, post-otonomist yazarlar değer yasasının çökmekte olduğu varsayamına ulaşırlar.[29] Ancak Marx burada çelişkili bir sürecin bir yandan değer biçiminin altını oyduğunu diğer yandan değer biçimini dayatmaya devam ettiğini vurgulamaktadır. Bu bütünlüğü aynı paragrafın devamında görmek mümkündür:

> Bir yandan emek süresinin minimuma indirgenmesi için bastıran, öte yandan emek süresini zenginliğin tek ölçüsü ve kaynağı olarak vazeden sermaye süregiden çelişkinin ta kendisidir. Sermaye zorunlu emeğe harcanan süreyi azaltır, ama sadece fazlalık emeğe harcanan süreyi arttırabilmek üzere azaltır; dolayısıyla fazlalık emeği, giderek artan bir ölçüde, zorunlu emeğin koşulu -ölüm kalım meselesi- haline getirir. Dolayısıyla bir yandan bilimin ve doğanın tüm güçlerini, toplumsal iş birliğinin ve toplumsal bağlantıların tüm olanaklarını, zenginlik üretimini üretimde harcanan emek süresinden (nispeten) bağımsız hale getirmek için seferber eder. Öte yandan böylece yaratılan bu dev toplumsal güçleri emek süresi ile ölçmeye, onları eskiden üretilmiş değerlerin değerini koruma görevinin sınırları içine hapsetmeye çabalar.[30]

Bir yandan üretim sürecinde emeğin azaltılması, diğer yandan "yaratılan bu dev toplumsal güçlerin emek zamanı ile ölçülmesi" zorunluluğu, aynı sürecin çelişkili ve mücadele içindeki unsurları olarak ifade edilir. Bu kendiliğinden bir çöküş değil, daha ziyade çöküşün koşullarının ortaya çıkışıdır.

Yine de bu paragraflarda bazı belirsizlikler olduğunu, bunlardan en önemlisinin de kapitalizm koşullarında tam otomasyon varsayımı olduğunu kabul etmek gerekir. Marx'ın düşünce deneyi dikkate alındığında, tam otomasyona doğru ilerleyen üretim sürecinin sermaye birikiminden bağımsız olarak ele alındığı görülür. Ancak Marx bunun farkındaydı. Sorunu dolaylı olarak ele aldığı bir bölümde, belirli bir sektörde tam otomasyona doğru ilerlemenin ve emek gücündeki azalmanın başka bir sektördeki emekle dengelendiğini, böylece emek gücünün toplumsal yeniden üretiminin sağlandığını vurgulamıştır:

29 Antonio Negri, *Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler*, İstanbul: Otonom, 2006; Carlo Vercellone, *The Crisis of the Law of Value and the Becoming-Rent of Profit*, Sorbonne: Université Paris, 2010; Paolo Virno, *Çokluğun Grameri*, İstanbul: Otonom, 2013.

30 Marx, *Grundrisse*, s. 653.

> … doğrudan emeğin toplumsal emek haline bu yükseltilişi sermaye temsil edilmiş, yoğunlaşmış ortaklık karşısında bireysel emeğin çaresizliğe indirgenmesi olarak görünürken, öte yandan, *döner sermaye*nin özelliği olarak emeğin bir üretim dalında, başka bir dalda *birlikte var olan emek* tarafından korunması ortaya çıkar.[31]

Bu noktada Marx, toplam sermaye birikimini de analize dahil eder ve yukarıdaki alıntıya şunları ekler: "Son iki belirleme gerçekte birikime girer."[32]

Ancak Marx'a atıfta bulunmak için yorumu zorlayan iş sonrası toplum kuramcıları ve post-otonomist yazarlar, Marx'ın böyle bir analizi başka bir yerde yapmadığı ya da *Kapital*'e taşımadığı konusunda hemfikirdir:

> Marx, niçin bu fikirleri daha geniş şekilde devam ettirmemiştir? Bu yayınlanmamış sayfa hariç, bir kavram olarak genel zeka neden gözden kaybolur? Toplumsal bilginin piyasa mekanizmasını çözdüğü bu model niçin *Kapital* yazılırken kaybolur gider?[33]

Görece geç bir tarihte yayımlanan ve İngilizceye ancak 1973 yılında çevrilen *Grundrisse*, bazı analistlere göre Marx'ın en sıradışı fikirlerini ifade ettiği ve günümüze dair en iyi ipuçlarını verdiği eseridir.[34] Yine de *Grundrisse*, *Kapital* için bir hazırlık çalışmasıdır. *Grundrisse*'yi okurken Marx'ın faal olarak keşifte bulunduğu, not aldığı, kendi görüşlerini eleştirdiği, geliştirdiği ve sistemleştirdiği açıkça görülebilir. Marx'ın ekonomi politik eleştirisini ve kendi bakış açısını yansıtan oldukça zengin bir kaynak olmasına rağmen, Marx'ın geride bıraktığı bir metin olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Alt bölümlerin başlıkları ilk bakışta son derece kapsayıcı ve sistemli bir metinle karşı karşıya olduğumuz izlenimini verse de, durum böyle değildir. *Grundrisse*'nin bütünü için geçerli olan tamamlanmamışlık hâli, alt başlıklara tekabül eden metinlerin bazılarının aşırı uzatılmış, bazılarının ise kısaca, hatta neredeyse hiç değinilmeden geçilmiş olmasından kaynaklanır. Marx burada kendi formülasyonunu sadece kısmen sunabilmişti. Dolayısıyla *Grundrisse*'yi kapsamlı bir analiz için hazırlık çalışması olarak görmek daha doğru olacaktır.[35]

31 Marx, *Kapital: Üçüncü Cilt*, s. 170.
32 Marx, *Kapital: Üçüncü Cilt*, s. 171.
33 Mason, *Kapitalizm Sonrası: Geleceğimiz İçin Bir Kılavuz*, s. 196.
34 Negri, *Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler*; Virno, *Çokluğun Grameri*.
35 Tonak, "Karl Marx: Grundrisse".

Sermaye Birikimi, Otomasyon ve İşsizlik

Grundrisse'deki bazı düşünce deneyleri dışında, kapitalizmde tam otomasyon ve nüfusun büyük bir bölümünü kapsayan işsizlik Marx'ın gündeminde değildi. Bunun nedeni, Marx'ın tarihteki en önemli proleterleşme dalgalarından birinin tecrübe edildiği bir dönemde yaşamış olmasıdır. İşçi sınıfının makineleşme ve otomasyon yoluyla gerilemesi bir yana, muazzam bir hızla büyümesine tanık oldu. İş sonrası kapitalizm ya da işçilerin olmadığı kapitalizm, Marx'ın ayrıntılı olarak ele alıp eleştireceği bir konu ya da olasılık değildi. Üstelik çağdaşlarının çoğu makineleşmeyle otomasyona bağlı işsizliği geçici ve önemsiz olarak görüyordu. Meseleye dair bu anlayış karşısında Marx, teknolojik işsizliğin kapitalist üretim tarzının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu tarihsel ve teorik olarak açıklamaya çalıştı. İş sonrası toplum teorisiyle polemikle değil, sermayenin genel analizi temelinde işçi sınıfının giderek büyüyeceği sonucuna vardı.

Sermaye yoğunlaşması, otomasyon, sermayenin organik bileşimindeki artış, işçi sayısının görece azalması, teknolojik işsizlik ve proleterleşme süreçleri, sermaye birikiminin farklı dışavurumlarıdır ve birlikte var olurlar.

Teknolojik İşsizlik

Sanayi devriminin kökeni, çok sayıda işçinin aletlerle yaptığı işi az sayıda işçinin yapmasını mümkün kılan makinelerdir.[36] Marx'a göre, yeni teknolojilerin kullanımı sermaye için bir tercih meselesinden ibaret değildir. (Nispi) artı değeri artırma çabasındaki sermayenin içsel bir eğilimidir. Sermaye birikimi bağlamında ileri teknoloji kullanımının en temel sonuçlarından biri işsizliktir: "Çalışan nüfus bu nedenle hem sermaye birikimini hem de kendisini görece gereksiz hâle getiren araçları üretir; bunu da daima artan bir ölçüde yapar."[37]

İstihdamı artıracak süreçlerin önünü açan sermaye birikimi, aynı zamanda üretim sürecine doğrudan dahil olmayan görece artık nüfusu da üretir. Görece artık nüfus ya da yedek işçi ordusu, sermaye birikimi için gerekenden daha fazla insan anlamına gelir. Artan üretkenliğin sonucu olarak daha az emek gücüyle daha fazla hammadde ve makine kullanılır. Sermaye birikiminin boyutu arttıkça, birim sermaye başına daha az emek gücüne ihtiyaç duyulur ve yatırım yapılan alanlardaki verimlilik artışı nedeniyle istihdam edilen emek miktarı azalır. Sermaye birikimi bir yandan emeğe olan talebi artırırken,

36 Karl Marx, *Kapital: Birinci Cilt*, Ankara: Sol, 2000.
37 Karl Marx, *Capital: Vol. 1*, New York: Penguin Books, 1990.

diğer yandan da otomasyonun gereksiz kıldığı bir miktar emek gücünü işsiz bırakarak "artık" hâle getirir.[38]

Marx'ın vurguladığı bu eğilim, çalışma sonrası kuramcılarının argümanlarının bir şekilde teyit edilmesi olarak görülebilir. Ancak bu iddia abartılıdır. Marx'a göre işsizlik ve işsizlikteki artış, her ne kadar bir çelişki gibi görünse de, istihdamdaki artışla bir arada var olabilir.

İşletme Bazlı Otomasyon ve İstihdam

Sermayenin amacı her zaman daha fazla artı değer elde etmektir, bu da giderek daha büyük miktarda sermaye yatırımı gerektirir.[39] Sermaye birikimi, el konulan artı değerin ek ya da yeni bir yatırıma dönüştürülmesiyle sağlanabilir. Yoğun rekabet koşullarında, bir kapitalistin artı değeri ek ya da yeni yatırıma dönüştürmemesi ya da yeni yatırımın başarısız olması halinde rakip kapitalistler tarafından bertaraf edilme riski artar.

Otomasyona duyarlılık sektörden sektöre, hatta aynı sektörde işletmeden işletmeye bile farklılık gösterir. Yine de genel eğilim, sermayenin birim maliyeti düşürmek için işgücünü ikame eden daha gelişmiş üretim araçları kullanması yönündedir.[40] Dolayısıyla bir işletmede üretim araçlarına ve hammaddelere, özellikle de makinelere ayrılan *sabit sermaye*, işçilere ayrılan *değişen sermaye*ye kıyasla giderek artar. Bu, tipik olarak 100 işçinin istihdam edildiği bir işyerinde, yeni robotlar ve elli işçi kullanılarak aynı miktarda veya daha fazla ürün üretildiği anlamına gelir.

Bu örnek, eğilimin bir yönünü yansıtır, sermayenin büyüme ve birikim eğilimini göz ardı eder.

Marx'ın, *Kapital*'in ilk cildinde anlattığına benzer bir örnek şöyledir: Bir işletmede işçilerin ortalama ücretlerinin sabit olduğunu ve 300 işçiye toplam 3.000 Euro ödendiğini (değişen sermaye), makine ve hammadde yatırımının da 9.000 Euro olduğunu (sabit sermaye) varsayalım. Sermayenin organik bileşimi üçtür (9.000/3.000). Yeni makinelerin 100 işçinin yerini aldığını ve böylece sermayenin *sabit* kısmının değerinin 10.000 Euro'ya yükseldiğini varsayalım. Bu durumda sermayenin organik bileşimi beşe yükselir (10.000/2.000). Bu durumda şirket, yeni teknik altyapısıyla pazardaki hakimiyetini arttırır

38 Marx, *Kapital: Birinci Cilt*.
39 Marx, *Kapital: Üçüncü Cilt*.
40 Gelişmiş makineler mutlaka emek gücünün ikamesi anlamına gelmez. Bazı durumlarda, emek gücüne yardımcı olup verimliliğini artırır.

ve üretim hacmini iki katına çıkarır. Sabit sermayeye yaptığı yatırım 20.000 Euro'ya çıkacak, gerekli işçi sayısı da ikiye katlanacaktır (sabit sermaye de 4.000 Euro'ya çıkacaktır). Böylece, gelişmiş makine kullanımı nedeniyle işçi sayısı *görece* azalsa da, yatırım hacmindeki büyümeyle birlikte işçi sayısı 400'e yükselecek ve ilk duruma kıyasla *mutlak anlamda* artacaktır. Üretim sürecinde daha gelişmiş makinelerin kullanılması ve görece işçi sayısının azalması ile mutlak işçi sayısında artış eş zamanlı olarak gerçekleşebilir.

E-ticaret tekeli Amazon, sermayenin büyümesine ve mutlak işçi sayısındaki artışa mükemmel bir örnektir. Amazon'un dağıtım depolarında kullandığı robotların sayısı ve sabit sermayesinin boyutu son yıllarda olağanüstü bir artış göstermiştir. Bazı depolarında görevler tamamen robotlar tarafından yerine getirilir. Ancak işletmenin boyutu büyüdüğü, depo sayısı da artan robot sayısıyla eşzamanlı olarak arttığı için, işçi sayısı da olağanüstü bir hızla artmıştır. 2010 yılında 24.300 işçi varken, bu sayı 2023 yılında 1.525.000'e yükselmiştir.[41] 2015'te kullanılan robot sayısı yaklaşık 30.000 iken, 2019'da bu sayı 200.000'i aşmıştır.[42]

Bununla birlikte, tekil işletmeler göz önünde bulundurulduğunda farklı örneklerin ortaya çıkması da olasıdır. Robotların kullanımıyla mutlak işçi sayısı azaltılabilir. Karşıt yönlü eğilimlerin ekonomi üzerindeki kümülatif etkisi, kısa ve uzun vadede farklı olacaktır. Bu etkiyi anlamak için tekil sermayenin ötesine geçip toplam sermaye hareketini incelemek gerekir.

Toplam Sermaye Hareketi ve İstihdam

Sanayi devriminden beri işler makineler tarafından ortadan kaldırılmaktadır. Makineler üretim sürecine ilk defa girdiğinde, işten çıkarılan binlerce işçi makineleri kırıp bazı fabrikaları ateşe verdiler.[43]

Marx'a göre, makineleşme sonucunda bazı işçiler işten çıkarılsa da, bu durum diğer sektörlerdeki işçi sayısının artmasına yol açabilir. Ancak bu etkinin telafi kuramı adı verilen yaklaşımla hiçbir ortak yanı yoktur.[44] İşten

41 Macrotrends Amazon: Number of Employees 2010-2021, AMZN, 2024, https://www.macrotrends.net/stocks/charts/AMZN/amazon/number-of-employees adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Mayıs 2024].

42 Eugene Kim, "Amazon is now using a whole lot more of the robots from the company it bought for $775 million", *Business Insider*, 23 Ekim, https://www.businessinsider.com/amazon-doubled-the-number-of-kiva-robots-2015-10?r=UK adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2022]; Brian Heater, "Amazon says it has deployed more than 200,000 robotic drives globally", *Tech Crunch*, 2019, https://techcrunch.com/2019/06/05/amazon-says-it-has-deployed-more-than-200000-robotic-drives-globally/ adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2022].

43 Eric J. Hobsbawm, "The Machine Breakers", *Past and Present*, 1(1), 1952, s. 57-70.

44 Marx, *Kapital: Birinci Cilt*, s. 423.

çıkarılan işçiler, ancak yeni alanlara yapılacak ek sermaye yatırımlarıyla yeni iş bulabilirler.[45] Bu da üretilen artı değerin yeni yatırımlara dönüştürülmesiyle, yani sermayenin genişletilmiş yeniden üretimiyle mümkündür. Ek ya da yeni yatırımlarla mevcut işletmeler büyütülebilir, mevcut sektörlerde yeni işletmeler açılabilir ya da yeni sektörlere yatırım yapılabilir.

Ekonomik faaliyetten doğan artı değerin yeniden yatırıma dönüştürülmesi, kapitalist üretim tarzının vazgeçilmez bir unsurudur. Ne var ki, kapitalist ekonomide yeni yatırımlar yaparak az-çok istikrarlı bir büyüme sağlanabilir. Bu nedenle, neredeyse tüm hükümetler ülkelerine yatırım çekmek için çeşitli teşvikler sunar.[46] Yatırımlar sadece üretim için değil, finans için de çok önemlidir. İnsanların küçük birikimlerinin finansal sermaye kuruluşlarında toplanarak krediye veya başka finansal araçlara dönüştürülebilmesi için finansal "kapsayıcılık" ve "okuryazarlık" pratiği hızla yaygınlaşmaktadır.[47]

Birikim ve büyüme ihtiyacı, sermayeyi mevcut sektörlerdeki yatırımlarını artırmaya zorlar. Bunu, sermayenin daha gelişmiş üretim araçları kullanması ve görece işçi sayısını azaltması izler. Ancak toplam işçi sayısı artma eğilimindedir. Marx şunu belirtir:

> Emekçi nüfus veri iken, artı-değer kitlesinin, dolayısıyla mutlak kar kitlesinin, artı-değer oranının, ister işgününün uzaması ya da yoğunlaşması, ister emeğin üretkenliğindeki artma nedeniyle ücretlerin değerindeki bir düşme yoluyla büyümesi gerekir ve bunun, değişen sermayenin değişmeyen sermayeye göre nispi bir azalma göstermesine karşın böyle olması gerekir. Toplumsal emeğin üretkenliğindeki aynı gelişme, toplam sermayeye göre değişen sermayedeki nispi azalmayla ve birikimdeki hızlanmayla (...) kendisini açığa vuran yasalar, bu aynı gelişme, geçici dalgalanmalar dışında, kullanılan toplam emek gücünün gitgide artmasında ve artı-değer ve dolayısıyla karın mutlak kitlesinin artmasında kendisini gösterir.[48]

45 Marx, *Kapital: Birinci Cilt*, s. 421.

46 A. Rodriguez-Pose ve G. Arbix, "Strategies of Waste: Bidding Wars in the Brazillian Automobile Sector", *International Journal of Urban and Regional Research*, 25(1), 2001, s. 134-154; H. Christiancen, C. Oman ve A. Charlton, "Incentive-based Competition for Foreign Direct Investment: The Case of Brazil", *OECD Working Papers on International Investment*, No 1, 2003; Yaya Keho, "Do Foreign Direct Investment and Trade Lead to Lower Energy Intensity? Evidence from Selected African Countries", *International Journal of Energy Economics and Policy*, 6(1), 2016, s. 1-5.

47 D. Bryan, R. Martin ve M. Rafferty, "Financialization and Marx: Giving Labour and Capital a Financial Makeover, *Review of Radical Political Economics*, 41(4), 2009, s. 458-472.

48 Marx, *Kapital: Üçüncü Cilt*, s. 195.

Marx'ın burada işaret ettiği şey, sermaye birikiminin iki ana unsurudur. Birincisi, kâr peşindeki sermayenin artı değer kitlesini artırmak için daha gelişmiş üretim araçları kullanması, bunun sonucunda da istihdam edilen işçi sayısında ve karşılık gelen *değişen sermaye*de bir azalma meydana gelmesidir. İkincisi, sermayenin daha fazla artı değere el koyma zorunluluğu onu yatırımlarının boyutunu artırmaya zorlar, bu da mutlak işçi sayısında artışı destekler. Bugün Marx'a atıfta bulunarak çalışma sonrası toplumun ortaya çıkışını tanımlayan yaklaşımların başlıca eksikliği, sermaye birikiminde iç içe geçmiş ve birlikte ilerleyen bu karşıt eğilimlerden birini kabul ederken diğerini göz ardı etmeleridir. Marx'ın ifade ettiği gibi, işçi sayısındaki görece gerileme mutlak bir azalmadan değil, sermayenin boyutundaki büyümenin emek gücü miktarındaki artıştan çok daha fazla ve hızlı olmasından kaynaklanır.[49]

Sermayenin yeni işçi kitleleri üzerindeki tahakkümü farklı şekillerde gerçekleşebilir. Belirli bir sektördeki hızlı sermaye birikimi, onunla bağlantılı birçok sektörde üretimi artırır ve yeni işleri tetikler.

Örneğin tekstil sanayiindeki hızlı yükseliş sadece tekstil işlerini artırmakla kalmadı, aynı zamanda pamuk üretimi, çırçır ve pamuk eğirmede olduğu gibi maden üretimi ve işlerinde de önemli bir artışa yol açtı. Tekstil ürünlerinin küresel ölçeğe ulaşması ve dünya pazarının genişlemesi, deniz ve demiryolu taşımacılığı ile bu araçların üretimi için gereken işleri artırdı.[50] Bununla birlikte sermaye birikimi ve yoğunlaşması, yeni sektörlerin ve yatırım alanlarının ortaya çıkmasını ya da daha önce metalaşmamış alanların yatırımlara açılmasını koşullar.

Tarihsel gelişmeler de bu bakımdan Marx'ın görüşünü doğrulamıştır. Sermaye birikimi muazzam bir boyuta ulaştığından beri, mutlak işçi sayısı dünya çapında hızla artmıştır. Son otuz yılda robot kullanımındaki kayda değer artışa ve yapay zekâ teknolojilerindeki ilerlemelere rağmen, dünya genelinde 1990 yılında yaklaşık bir milyar olan işçi sayısı 2021 yılında 1,75 milyarı aşmıştır.[51] Kısa ve orta vadede risk, işlerin ortadan kalkması değil, yeni işlerin çoğunun güvencesiz ve düşük ücretli olmasıdır.

49 Arif Koşar, *Robotlar İşimizi Elimizden Alacak mı?*, İstanbul: Kor, 2022.
50 Marx, *Kapital: Birinci Cilt*.
51 Immanuel Ness, *Güneyin İsyanı: Küresel İşçi Sınıfının Gelişi*, İstanbul: Koç Üniversitesi, 2018; Statista, Number of Employees Worldwide from 1991 to 2022, 2023, https://www.statista.com/statistics/1258612/global-employment-figures/ adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2022].

Karşı Eğilimler, Çelişkiler ve İstikrarsızlıklar

Marx'ın bahsettiği bu eğilimler, tekdüze ve doğrusal bir rotada ilerleyen doğal süreçler değildir. Bu yatkınlıklar karşısında başka faktörler ve eğilimler vardır. Tüm süreç çelişki ve istikrarsızlık içinde ilerler. Marx'ın belirttiği otomasyon ve proleterleşme eğilimleri uzun vadede etkili olurken, karşı eğilimler kısa ve orta vadede etkili olabilir.

Otomasyon sermayeye içkin bir eğilim olsa da, onu kısıtlayan çeşitli faktörler vardır. Bunlar teknik ve ekonomik olarak ikiye ayrılabilir. Teknik açıdan bakıldığında, sektörler arasındaki otomasyon eğilimi oldukça farklıdır ve Marx'ın da belirttiği gibi bazı işler otomasyona daha yatkınken diğerleri daha az uygundur. Ekonomik açıdan bakıldığında, kapitalist otomasyon uygulamasının temelinde diğer güdülerden çok artan kârlar yatmaktadır. Otomasyon, teknik olanaklardan ziyade kârlılığa daha duyarlıdır.[52] Emek gücü makine kullanımı yoluyla görece ucuzladığında, kapitalist makine yerine işçi çalıştırmayı tercih edecektir. Bu nedenle Marx[53] İngiltere'de icat edilen bazı makinelerin İngiltere'de değil Kuzey Amerika'da kullanıldığını belirtir.

Ayrıca, Marx'a göre üretim sürecinde yeni teknolojilerin kullanılmasıyla birlikte makine ve hammaddelere ayrılan *değişmeyen sermaye*nin boyutu hem mutlak olarak hem de emek gücüne ayrılan *değişen sermaye*ye oranla artar. Marx, bu orana sermayenin organik bileşimi adını vermişti.[54] Bu nedenle ortalama kâr oranı, zaman içinde düşme eğilimindedir. Bu durum ana akım literatürde verimlilik artış hızında bir düşüş olarak ele alınır[55] ve yeni yatırımları sınırlayıp istihdam olanaklarında daralmaya yol açar.

1990'lardan itibaren ekonomik büyüme ile istihdam arasındaki ilişkinin zayıfladığı ve bazı ülkelerde GSMH artışının yeterli bir istihdam artışı olmaksızın gerçekleştiği görülmüş, bu duruma "istihdamsız ekonomik büyüme" adı verilmiştir.[56] Bu tür bir ekonomik büyüme, daha yoğun ve daha uzun çalışma

52 Moody, "High Tech, Low Growth: Robots and the Future of Work", s. 3-34.

53 Marx, *Kapital: Birinci Cilt*.

54 Marx, *Kapital: Birinci Cilt*.

55 Tyler Cowen, *The Great Stagnation: How America Ate All the Low-hanging Fruit of Modern History, Got Sick and Will (Eventually) Feel Better*, New York: Dutton, 2011; Robert J. Gordon, *Is US Economic Growth Over? Faltering Innovation Confronts the Six Headwinds*, Working Paper, National Bureau of Economic Research, 2012, http://www.nber.org/papers/w18315 adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2023]; Michael Roberts, "The productivity crisis", 2021, [Blog] https://thenextrecession.wordpress.com/2021/05/30/the-productivity-crisis/ adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2023].

56 H. Bhorat ve M. Oosthuizen, "Evolution of The Labour Market: 1995-2002", *Poverty and Policy in Post-Apartheid South Africa* içerisinde, derleyenler H. Bhorat ve R. Kanbur, Cape Town: HSRC Press, 2006.

saatlerine, üretimde verimlilik artışına neden olan teknik yenilenmeye, doğal kaynakların fiyatındaki artışa veya yüklü bir dış kaynak girişine bağlanabilir. İstihdam genişlemesi kısıtlı olabilir ya da neredeyse hiç olmayabilir.

Ekonomik durgunluk dönemlerinde kapitalistler yeni yatırım yapmamayı tercih eder, mevcut üretimlerini azaltabilir hatta ürettiklerini satıp zarar edebilirler. Böylece sermaye birikimi belli bir süre için zayıflar, ekonomi küçülür ve istihdam -özellikle ücretli istihdam- azalırken işsizlik artar.

Sermaye birikimi genellikle yeni istihdam olanaklarını teşvik etse de yoğun otomasyon nedeniyle işten çıkarılan işçilerin başka işlerde ve sektörlerde istihdam edilmesi kısa vadede, hatta uzun vadede bile mümkün olmayabilir. Uzun yıllar otomobil üretim hattında çalıştıktan sonra otomasyon sonucu işini kaybeden bir işçinin, yeni iş olanakları sunan yazılım sektöründe birkaç ay içinde iş bulabilmesi pek mümkün değildir. Bu nedenle, kapitalist üretim tarzının genel eğilimi yeni sermaye yatırımları yoluyla yeni işler yaratmak olsa da, teknolojik işsizlik kalıcı bir olgu olarak varlığını sürdürmektedir.

Kapitalizmde Tam Otomasyonun İmkansızlığı

Bugün bazı yorumcular tarafından Marx'a atfedilen "tam otomatik kapitalizm" gibi bir kavram, Marx'ın sermaye analizi ve emek değer kuramı ile tamamen uyumsuzdur. Kapitalist üretim tarzında yalnızca emek gücü kendi değerinin üzerinde bir artı değer üretir,[57] sermaye de bu artı değere el konularak biriktirilir. Üretimin büyük bir kısmının ya da tamamının yerini robotların ve yapay zekâ uygulamalarının alması olası değildir, çünkü böyle bir durumda sermaye birikiminin bel kemiği olan artı değer yaratılamayacaktır; bu da kapitalizm koşullarında mümkün değildir.

Tam otomasyon konusunda, işçisiz üretimin bir diğer yönü de üretilen ürünlerin satılamamasıdır. Bu tutarsız argümanda robotların artı değer yarattığını kabul etsek bile, kapitalistler bu artı değeri paraya dönüştüremezler, çünkü üretilen metanın satılamadığı koşullarda artı değeri paraya dönüştürmek (yani ona el koymak) mümkün değildir. Satılamayan ve biriken büyük miktardaki meta hızla değer kaybeder ve değersiz bir yığına dönüşür. Bunun daha sınırlı örnekleri, meta ve sermayenin hızla değersizleştiği aşırı üretim krizlerinde görülür.

57 Marx, *Kapital: Birinci Cilt*.

Tam otomasyon bu nedenlerle sınırlı sayıda işletmede uygulansa bile, kapitalizm koşullarında genel ve tipik bir olgu değildir. Bir sektördeki yüksek otomasyon düzeyi, emek gücü istihdam eden diğer sektörleri gerektirir. Almanya'daki otomotiv sektöründe yüksek otomasyon, ancak Bangladeş'teki tekstil sektöründe düşük otomasyon ve emek yoğun üretimin varlığıyla ayakta kalır. Bazı sektörlerde otomasyonla birlikte işçi sayısı azalırken, diğer sektörlerde yeni işler ortaya çıkar. Bu elbette genel bir denge değil, genişleme, duraklama ve çöküşü barındıran, istikrarsızlığın içkin olduğu çelişkili bir süreçtir. Bu çelişkili süreçte otomasyon ve proleterleşme, emek tasarrufu ve geniş emekçi kitlelerin istihdamı birlikte var olur.

Komünizm ve Tam Otomasyon

Genel olarak kapitalizm, makineleri ve üretim araçlarını olağanüstü bir hızla geliştirmiştir. Marx ve Engels, 1848 yılında kaleme aldıkları *Komünist Manifesto*'da "Burjuvazi henüz yüz yılı bulmayan sınıf hâkimiyeti süresince daha önceki kuşakların hepsinden daha büyük ve daha görkemli üretici güçler yarattı"[58] demiştir.

Kapitalistin elinde makineler, emeğin üretkenliğini artırır ve disiplin altına alınmasını kolaylaştırır. Mutlak ve nispi artı değeri artırmanın bir aracıdır. İnsanların günlük yaşamlarında bazı kolaylıklar sağlar, yaşam tarzlarını ve alışkanlıklarını değiştirir. Ancak kapitalist üretim tarzının yol açtığı yoksulluğa, işsizliğe, adaletsiz gelir dağılımına, cinsiyet eşitsizliğine ve daha birçok soruna otomatik bir çözüm sunmaz, böyle bir amaçla da kullanılmaz. Aksine, sermaye birikiminin ve genişletilmiş yeniden üretimin en önemli unsurlarından biri olarak bu sorunları yaratan sürecin asli ve işlevsel bir bileşenidir.

Bununla birlikte robotlar, yapay zekâ ve otomasyon teknolojileri, insanlığın maddi ve manevi tüm ihtiyaçlarını karşılama fırsatı ve yoksulluğu, sefaleti ve insan onurunu ayaklar altına alan yoksunlukları ortadan kaldıracak bir bolluk toplumu olasılığı sunar. Üretim araçlarının –ve teknolojik bilginin– kapitalist mülkiyeti ortadan kaldırılıp işçi sınıfıyla tüm emekçi halkın mülkiyeti ve kolektif üretim tesis edildiğinde, servet herkesin yararına kullanılabilir hâle gelir.

Böyle bir toplumda teknoloji ve otomasyon kullanımı tamamen farklı bir şekil alır. Teknolojiyi, özellikle de otomasyonu, işi azaltmak ve boş zamanı artırmak için kullanmak mümkün olur, çünkü kârlılık artık otomasyonun

58 K. Marx ve F. Engels, *Komünist Parti Manifesto*, İstanbul: Evrensel Basım, 2016.

uygulanmasında belirleyici değildir. Üretim ilişkileri dönüştürülerek işin kendisi yabancılaştırmayan, kendini gerçekleştiren bir faaliyete dönüştürülebilir.[59] Teknolojinin refahı önceleyecek şekilde kullanılması sayesinde insanlar, kendi seçtikleri faaliyetlerde yaratıcı tutkularının tadını çıkarmak için daha fazla boş zaman bulurlar. Daha özgür yaratıcı faaliyet arayışı, daha fazla kâr için mevcut işleri sürdürme ve güçlendirme hedefinin yerini alarak öncelik hâline gelir.

İnsanın tüm özgürleşmesinin temelinde uzun, yorucu, monoton ve yıpratıcı çalışma zorunluluğundan kurtulmak yatar. Kapitalist kâr mekanizması sona erdiğinde, çalışma saatlerini kısaltmanın önündeki temel engel ortadan kalkar ve "özgürlük alanı", "zorunluluk alanı"nın önüne geçer.[60] Günde sekiz, on, on iki, on dört saat çalışmanın yerini azalan çalışma saatleri alır. İş, günde birkaç saate indirilebilir.

Komünizmde ağır ve ilerici olmayan işlerin ortadan kaldırılması temel bir görev hâline gelir. Kâr uğruna üretim ve daha fazla kâr arayışının getirdiği sömürü ve tahakküm ilişkileri ortadan kaldırıldığında, (neredeyse) tam otomasyona dayalı bir toplum gerçek bir olasılık olarak ortaya çıkar.

Marx'ın komünizme ilişkin öngörüleri ile iş sonrası kuramcılarının kapitalist düzende iş sonrası toplumunun kendiliğinden ortaya çıkışına ilişkin argümanları oldukça farklıdır. Marx'a göre komünizme kendiliğinden geçiş söz konusu değildir, kapitalist düzende sermayenin daha büyük bir işgücüne hükmetme eğilimi ve canlı emeğe bağımlılığı devam etmektedir.

Sonuç

Marx'ın oldukça erken bir tarihte farkına vardığı gibi, sermayenin üretim sürecine hâkim olmasıyla birlikte teknolojinin üretimi ve girdi olarak kullanımı, sermaye hareketinin temel bir bileşeni haline gelmiştir. Rekabet nedeniyle üretim maliyetlerini düşürüp verimliliği artırmak zorunda olan kapitalistler, genellikle daha gelişmiş üretim araçları kullanırlar. Üretim araçlarının gelişimiyle kullanımını özendiren şey, elde ettikleri artı kâr (nispi artı değer) ya da ürün inovasyonu yoluyla kendilerine mâl ettikleri tekelci kârdır.[61]

59 Sean Sayers, "Why Work? Marx and Human Nature", *Science and Society*, 69 (4), 2005, s. 606-616.

60 Marx, *Kapital: Üçüncü Cilt*.

61 Arif Koşar, "Innovation Discourse, Or Does Innovation Create New Value?", *Beyond Capitalism and Neoliberalism* içerisinde, derleyen V. S. Pejnovi , Belgrad: Institute for Political Studies, 2021.

Otomasyonla işin sonunu ilan eden çok sayıda toplum bilimci, Marx'ın *Grundrisse*'deki bazı pasajlarına atıfta bulundular.[62] Marx'ın daha sonraki çalışmalarında yer almayan zihinsel egzersizlerinden bir tür çalışma *sonrası* Marksizmi türetmeye çalıştılar. Ancak Marx'a göre, tekil işletmelerde otomasyonla birlikte işçi sayısının azalması, sermaye birikiminin yalnızca bir yönüdür; sermaye birikimi bütünsel olarak değerlendirilmeden genel sonuçlar kavranamaz.

Sermaye işçilerin yerine gelişmiş makineler koyarak işçi sayısını azaltma eğilimindeyken, birikim ve genişleme gereksinimi sermayeyi çok daha büyük yatırımlar yapmaya ve daha fazla işçi istihdam etmeye zorlar. "Biriktirmek, toplumsal zenginlik âlemini ele geçirmek, sömürdüğü insanların kitlesini artırmak ve böylece kapitalistin dolaysız ve dolaylı egemenliğini genişletmek demektir."[63] Ancak Benanav'ın[64] da belirttiği gibi, özellikle hizmet sektöründeki yeni işler, düşük verimlilik ve yavaşlayan ekonomik büyüme nedeniyle düşük ücretli ve son derece güvencesiz olacaktır.

Sermayenin boyutu ne kadar artarsa, hakimiyetindeki işçi sayısını da o kadar artırır. Gelişmiş makinelere sahip tekil işletmelerdeki işçi sayısı görece azalmış olsa da, mutlak istihdam genellikle genişleyen yeni sermaye yatırımlarıyla birlikte artar. Bazı sektörlerde az sayıda işçi ve teknoloji yoğun üretim, diğer sektörlerde ve ülkelerde emek yoğun üretimi gerekli ve zorunlu kılar.

Sermayenin robotları, yapay zekâyı ve diğer otomasyon teknolojilerini daha yoğun bir şekilde kullanması nedeniyle iş sonrası bir topluma doğru ilerlediğimiz tezi son derece spekülatiftir ve Marx'ın yaklaşımıyla tamamen uyumsuzdur. Sermaye birikiminin temeli olan emek gücü sömürüsü olmaksızın iş sonrası kapitalizm mümkün olmadığı gibi, kapitalizmin otomasyon yoluyla kendiliğinden çökmesi de olası görünmemektedir. İş sonrası kuramlar, günümüz kapitalizminin eğilimlerini ve dayandığı sömürü ilişkilerini göz ardı ederek kapitalizmin işleyiş biçimini anlamakta başarısız olmaktadır.

İngilizceden çeviren: Uğur Gezen

62 Aronowitz ve DiFazio, *Jobless Future Sci-Tech and the Dogma of Work*; Mason, *Postcapitalism*; Bastani, *Fully Automated Luxury Communism*.
63 Marx, *Kapital: Birinci Cilt*, s. 566.
64 Benanav, *Automation and the Future of Work*.

Kaynakça

Acemoğlu, Daron ve Pascual Restrepo. "Robots and Jobs: Evidence from US Labour Markets". *MIT Department of Economics Working Paper*: 17-04. Cambridge. MA: Massachusetts Institute of Technology. 2017.

Aronowitz, Stanley ve William DiFazio. *Jobless Future Sci-Tech and the Dogma of Work*. Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press. 1996.

Bastani, Aaron. *Fully Automated Luxury Communism: A Manifesto*. Londra: Verso. 2019.

Bell, Daniel. *The Coming of Post Industrial Society: Adventure in Social Forecasting*. New York: Basic Books. 1973.

Benanav, Aaron. *Automation and the Future of Work*. Londra ve New York: Verso. 2019.

Bhorat, Haroon ve Morné Oosthuizen. "Evolution of The Labour Market: 1995-2002". *Poverty and Policy in Post-Apartheid South Africa* içerisinde. Derleyenler H. Bhorat ve R. Kanbur. Cape Town: HSRC Press. 2006.

Bloomfield, Masse. *The Automated Society: What the Future Will Be and How We Will Get It That Way*. CreateSpace Independent Publishing Platform. 2007.

Brzezinski, Zbigniew. *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*. New York: Viking Press. 1970.

Bryan, Dick, Randy Martin ve Michael Rafferty. "Financialization and Marx: Giving Labour and Capital a Financial Makeover". *Review of Radical Political Economics*. 41(4). 2009.

Castells, Manuel. *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum, Kültür: Cilt:1, Ağ Toplumunun Yükselişi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi. 2008.

Chiacchio, Francesco, Georgios Petropoulos ve David Pichler. *The Impact of Industrial Robots on EU Employment and Wages: A Local Labour Market Approach*. Working Paper 2, Bruegel. Brüksel. 2018.

Christiansen, Hans, Charles Oman ve Andrew Charlton. *Incentive-based Competition for Foreign Direct Investment: The Case of Brazil*. OECD Working Papers on International Investment. No 1. 2003.

Cowen, Tyler. *The Great Stagnation: How America Ate All the Low-hanging Fruit of Modern History, Got Sick and Will (Eventually) Feel Better*. New York: Dutton. 2011.

Danaher, John. *Automation and Utopia: Human Flourishing in a World without Work*. Cambridge, MA: Harvard University. 2019.

David, Benjamin. "Computer Technology and Probable Job Destructions in Japan: An Evaluation". *Journal of the Japanese and International Economies*. No 43. 2017.

Dauth, Wolfgang, Sebastian Findeisen, Jens Suedekum ve Nicole Woessner. *German Robots: The Impact of Industrial Robots on Workers*. CEPR Discussion Paper. No. DP12306. Londra: Centre for Economic Policy Research. 2017. https://ssrn.com/abstract=3039031 adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2022].

De Backer, Koen, Timothy De Stefano, Carlo Menon ve Jung R. Suh. "Industrial Robotics and the Global Organisation of Production". *OECD Science, Technology and Industry Working Papers*. Paris: OECD Publishing. 2018. http://dx.doi.org/10.1787/dd98ff58-en adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2022].

De Mattos, Rogério Silva. *Close Enough to a Jobless Society: Reflections on Historical Materialism and Artificial Intelligence*. Programa de Pós-Graduação em Economia da UFJF. 2018.

Drucker, Peter. *Kapitalist Ötesi Toplum*. İstanbul: İnkılap Kitabevi. 1993.

Frase, Peter. *Dört Gelecek: Kapitalizmden Sonra Hayat*. İstanbul: Koç Üniversitesi. 2019.

Frey, Carl Benedikt ve Michael A. Osborne. *The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerisation?*. Oxford Martin School Working Paper. 2013.

Gordon, Robert James. "Is US Economic Growth Over? Faltering Innovation Confronts the Six Headwinds". Working Paper, National Bureau of Economic Research. 2012. http://www.nber.org/papers/w18315 adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2023].

Gorz, André. *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism*. Londra: Pluto Press. 1982.

Graetz, Georg ve Guy Michaels. "Robots at Work". CEPR Discussion Paper, 10477. Londra: Centre for Economic Policy Research. 2015.

Heater, Brian. "Amazon says it has deployed more than 200,000 robotic drives globally". Tech Crunch. 2019. https://techcrunch.com/2019/06/05/amazon-says-it-has-deployed-more-than-200000-robotic-drives-globally/ adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2022].

Hobsbawm, Eric. "The Machine Breakers". *Past and Present*. 1(1). 1952.

Keho, Yaya. "Do Foreign Direct Investment and Trade Lead to Lower Energy Intensity? Evidence from Selected African Countries". *International Journal of Energy Economics and Policy*. 6(1). 2016.

Kim, Eugene. "Amazon is now using a whole lot more of the robots from the company it bought for $775 million". *Business Insider*, 23 Ekim. 2015. https://www.businessinsider.com/amazon-doubled-the-number-of-kiva-robots-2015-10?r=UK adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2022].

Koşar, Arif. "Innovation Discourse, Or Does Innovation Create New Value?". *Beyond Capitalism and Neoliberalism* içerisinde. Derleyen V. S. Pejnović. Belgrad: Institute for Political Studies. 2021.

Koşar, Arif. *Robotlar İşimizi Elimizden Alacak mı?*. İstanbul: Kor. 2022.

Machlup, Fritz. *The Production and Distribution of Knowledge in the United States*. New Jersey: Princeton University. 1972.

Macrotrends Amazon: Number of Employees 2010-2021. AMZN. 2024. https://www.macrotrends.net/stocks/charts/AMZN/amazon/number-of-employees adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Mayıs 2024].

Mandel, Ernest. *Late Capitalism*. Londra: Verso. 1999.

Marx, K. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. Ankara: Sol. 1976.

Marx, Karl. *Grundrisse*. İstanbul: Birikim. 1979.

Marx, Karl. *Capital: Vol. 1*. New York: Penguin Books. 1990.

Marx, Karl. *Kapital: Birinci Cilt*. Ankara: Sol. 2000.

Marx, Karl. *Kapital: Üçüncü Cilt*. Ankara: Sol. 2003.

Marx, K. ve F. Engels *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*. Ankara: Sol. 1989.

Marx, Karl. ve Friedrich Engels. *Komünist Parti Manifesto*. İstanbul: Evrensel Basım. 2016.

Mason, Paul. *Postcapitalism: A Guide to Our Future*. Londra: Penguin Allen Lane. 2015.

Mason, Paul. *Kapitalizm Sonrası: Geleceğimiz İçin Bir Kılavuz*. İstanbul: Yordam. 2016.

Moody, Kim. "High Tech, Low Growth: Robots and the Future of Work". *Historical Materialism*. 26(4). 2018.

Morris-Suzuki, Tessa. "Robots and Capitalism". 2017. [Blog.] https://www.versobooks.com/blogs/3372-robots-and-capitalism-1984#:~:text=Tessa%20Morris%2DSuzuki's%20prescient%20essay,automation%20and%20value%20advanced%20by adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2022].

Narin, Özgür. "Tarihsel ve Güncel Bir Çözümleme Denemesi: Marx ve Makine". *Grundrisse'den Kapital'e Patikalar* içerisinde. Derleyenler Ö. Öztürk, M. Yaman ve Ö. Narin. İstanbul: SAV. 2017.

Negri, Antonio. *Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler*. İstanbul: Otonom. 2006.
Ness, Immanuel. *Güneyin İsyanı: Küresel İşçi Sınıfının Gelişi*. İstanbul: Koç Üniversitesi. 2018.
Poulantzas, Nicos. "Toplumsal Sınıflar Üzerine". *Poulantzas Kitabı: Seçme Yazılar* içerisinde. Derleyen J. Martin. Ankara: Dipnot Yayınları. 2013.
Rifkin, Jeremy. *The End of Work: The Decline of the Global Labour Force and the Dawn of the Post-Market Era*. New York: G. P. Putnam's Sons. 1995.
Roberts, Michael. "The productivity crisis". 2021 [Blog] https://thenextrecession.wordpress.com/2021/05/30/the-productivity-crisis/ adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2023].
Rodriguez-Pose, Andrés ve Glauco Arbix. "Strategies of Waste: Bidding Wars in the Brazillian Automobile Sector". *International Journal of Urban and Regional Research*. 25(1). 2001.
Sayers, Sean. "Why Work? Marx and Human Nature". *Science and Society*. 69 (4). 2005.
Srnicek, Nick ve Alex Williams. *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*. Londra: Verso Books. 2015.
Statista, Number of Employees Worldwide from 1991 to 2022. 2022. https://www.statista.com/statistics/1258612/global-employment-figures/ adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2022].
Toffler, Alvin. *Yeni Güçler Yeni Şoklar*. İstanbul: Altın. 1992.
Tonak, Ertuğrul Ahmet. "Karl Marx: Grundrisse". *Marksist Klasikleri Okuma Kılavuzu* içerisinde. Derleyenler A. Ahmad ve diğerleri. İstanbul: Yordam. 2013.
Upchurch, Martin. "Into the digital void?". *International Socialism*. No 152. 2016. http://isj.org.uk/into-the-digital-void/ adresinden erişilebilir [erişim tarihi 16 Aralık 2023].
Vercellone, Carlo. *The Crisis of the Law of Value and the Becoming-Rent of Profit*. Sorbonne: Université Paris. 2010.
Virno, Paolo. *Çokluğun Grameri*. İstanbul: Otonom. 2013.

odak

Quentin Meillassoux
Sunuş

KAĞAN KAHVECİ

Quentin Meillassoux (Kuanten Mey-yasu) 1967 doğumlu Fransız bir filozof. 2006 yılında yayınladığı *Après la finitude* [Sonluluğun Sonrası] kitabının ardından büyük yankı uyandırdı; hakkında kitaplar, makaleler, master ve doktora tezleri yazıldı; düşüncesi sanat eserlerine konu oldu, hatta "spekülatif realizm" denen çağdaş bir düşünce akımı onun "korelasyonculuk" kavramını adeta amblemi olarak benimsedi, kimi felsefeleri yıkmak için koçbaşı olarak kullandı, kullanıyor. Temel eseri olmasını beklediğimiz *Inexistence Divine* [İlahi Yokluk] henüz yayımlanmadan ikincil literatürün çığ gibi büyüyor olmasında elbette sanatın ve düşüncenin bir endüstri haline gelmiş olmasının payı var, fakat piyasanın yarattığı değerin filozofun gerçek değerini parlatmasının veya matlaştırmasının panzehri elbette birincil kaynaklar: Türkçede şimdiden üç kitabı[1] ve iki söyleşisi yayımlandı,[2] burada ise Meillassoux'nun ilk söyleşisinin ve son söyleşisinin yanında henüz basılmayan *Inexistence Divine* kitabının açılış argümanını yayımlıyoruz.

Quentin Meillassoux'nun projesi, kabaca, Berkeley/Kant'tan beri süregeldiğini, felsefede örtük bazı kararlara dayandığını düşündüğü "Korelasyon Çağı"ndan spekülatif bir materyalizm adına çıkmayı denemektir. Meillassoux korelasyonculuk deyince düşünceden bağımsız bir varlığa düşünce yoluyla

1 *Sonluluğun Sonrası*, çev. Kağan Kahveci, İş Kültür Yayınları; *Spekülatif Materyalizm: Varlık, Zaman, Adalet, Din, Bilim*, çev. ve der. Kağan Kahveci, Pinhan Yayıncılık; *Bilimkurgu ve Bilimdışı Kurmaca*, çev. Osman Şişman, Yort Kitap.

2 *Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografiler* içinde "Quentin Meillassoux", çev. Esra Erdoğan, Yort Kitap; https://terrabayt.com'da aratınız: *Spekülatif Nağmeler: Quentin Meillassoux ve Florian Hecker Hiperkaos Söyleşiyor*, çev. Kağan Kahveci.

erişmenin olanaksızlığını savunan tüm felsefeleri anlar; buna göre, zatenhep bir "düşünce-edimine" bağlılaşık (*corrélé*) olmayan bir "nesne"ye asla erişimimiz yoktur. Sonuç olarak, korelasyonculuk, tüm materyalizmlere karşı, düşüncenin *kendinden çıkıp* öznelliğimizin kavrama tarzlarından henüz etkilenmemiş bir dünyaya erişemeyeceğini vazeder.[3] Meillassoux, Berkeley/Kant sonrası felsefeleri korelasyonculuklar olarak ve çeşitli korelasyon tiplerini mutlaklaştıran öznelci metafizikler olarak ikiye ayırmaktadır. Örneğin Kant'ı, Heidegger'i, Wittgenstein'ı korelasyoncu felsefeler olarak çözümlerken Berkeley'i, Hegel'i, Deleuze'ü korelasyonu mutlaklaştıran, gerçekliğin bizzat içine yerleştiren öznelci metafizikçiler (öznemsiciler) olarak çözümlemektedir. Meillassoux spekülasyon ile metafizik kavramlarını birbirinden ayırır ve metafizik-olmayan, spekülatif bir materyalizm ortaya koymaya çalışır. Spekülatif bir materyalizmden anladığı şey, düşüncenin mutlak (korelasyonel-olmayan) bir kapsamının olduğu iddiasıdır; düşünce (paradoksal görünse de) düşüncesine bağlı olmayanı, bağsız olanı (*absolutus* – mutlak) düşünebilmektedir; düşünce, "öznelliğin kavrama tarzlarından etkilenmemiş bir dünyaya" erişebilmektedir. Başka bir deyişle, düşünce, korelasyonel yapılarına göre olmayan şeyleri (örneğin, –tercihe göre– transandantal formların, dilin, bilincin, yaşamın, gücün, tarihin vb. kavrama tarzlarından etkilenmemiş) mutlak bir şeyleri düşünebilmektedir. Spekülatif materyalizm bir metafizik değildir ona göre, çünkü düşüncenin düşüncesinden bağımsız olarak düşünebildiği şey örneğin atomlar, boşluk, oluş, güç, yaşam vb. veyahut ideler, monadlar, ruhlar, tanrı(lar), tin vb. gerçek ve zorunlu entiteler değil, varolan veya varolabilecek her şeyin içinde olumsal/zorunsuz olduğu ve her şeyin bu olumsallığının zorunlu olduğu bir zamandır; yani düşünce, (Meillassoux'nun adlandırmasıyla) hiperkaotik bir zamanın bağrında düşünce dâhil her şeyin olumsal olduğunu, ve bu olumsallığın zorunlu olduğunu çeşitli öznellik biçimlerinden, düşünme koşullarından, korelasyonlardan, vb. bağımsız şekilde, bir mutlak olarak düşünebilmektedir.

Düşünce düşüncesinden bağımsız bir zamanı, düşünceyi de barındırabilecekler dâhil sonluötesi (*transfinite*) "sayıda" dünyaları/gerçeklikleri üretebilecek bir zamanı düşünebildiği için bu felsefe bir spekülasyondur, fakat bir metafizik değildir çünkü hiperkaotik dediği bu zamandan zuhur etmiş, şu an içinde yaşadığımız gerçekliği/realiteyi zorunlulaştırmaz. Meillassoux'ya göre, hiperkaotik zaman, şimdiki gerçekliğimiz dâhil bambaşka gerçeklikler, evrenler, dünyalar,

3 *Yineleme, Tekrar-Yineleme, Tekrar. Anlamdan Yoksun Göstergenin Spekülatif Analizi, Spekülatif Materyalizm*, çev. Kağan Kahveci, Pinhan Yayıncılık, 2022.

entiteler, olgular ortaya çıkarmış olabilirdi ve hâlâ çıkarabilir. Sonuç olarak, şu an içinde yaşadığımız dünyayı/evreni kuran, kurmakta olan doğa yasaları en temelde hiperkaotik zamandan (*ex nihilo*) zuhur etmiş olgulardan ibarettirler, zorunlu değil olumsaldırlar; bu bakış açısından bir vazo ile kütleçekim yasası arasında olgu olmaları bakımından bir fark yoktur. Belki de bu nedenle şimdiden felsefe tarihinde önemli bir milat olarak görülen 2007 tarihli Spekülatif Realizm konferansının ikincisine, spekülatif realist değil spekülatif materyalist olduğu gerekçesiyle, katılmamıştır. Çünkü Meillassoux'nun spekülatif materyalizmi şu an içinde yaşadığımız realiteyi/gerçekliği olanaklı gerçekliklerden sadece bir tanesi, diğer olanaklılar gibi olumsal bir tanesi olarak görmektedir; ve şimdiki gerçekliğimizin esasını, içinde yaşadığımız bu dünyanın neden böyle olduğunu gerçek ve zorunlu nedenlere dayanarak açıklamaya çalışan her felsefeyi metafizik olarak görmektedir. Metafizik olmayan bir materyalizm açısından madde zorunlu yasalarca belirlenmiş bir res/şey olarak değil, (çelişkisiz) her şeyi üretebilecek, hatta (olumsal) bir tanrıyı üretebilecek bir zaman olarak düşünülmektedir.

Meillassoux, burada yayımladığımız *Inexistence Divine* kitabının açılış argümanında işte böyle bir zaman anlayışının felsefi sonuçlarını oldukça veciz bir şekilde ortaya koyuyor. *Sonluluğun Sonrası* kitabı ve Mallarmé'nin *Un coup de dés* [Bir Zar Atımı] şiiri üzerine yazdığı *Le Nombre et la Sirène* [Sayı ve Deniz Kızı] kitabı yayımlandıktan sonra Sinziana Ravini ile yaptığı ilk söyleşisinde hem bu kitapları hakkında hem de geçmişi hakkında konuşuyor. Kağan Kahveci ve Sercan Çalcı ile yaptığı son söyleşisinde diğer materyalizmlere ve filozoflara göre konumunu ortaya koyarken estetik, ahlak ve politika gibi konulardaki sorulara cevap veriyor.

İlahi Yokluk: Açılış Argümanı*

QUENTIN MEILLASSOUX

Tanrının yokluğundan yeterince sağduyu dışı bir dünya sonucu çıkar; öyle ki bir Tanrı bile orada meydana gelebilir.

Çünkü dünyayı kapsayan aşkın bir düzen yoksa, hiçbir şey –yani hiçbir yasa, hiçbir kısıt– onun zuhur *(surgissement)* gücüne, yaratıcı çoğalmasına sınır çekemez. Ve dahası, dünyayı yönetmek için dünya yasalarının ötesinde eğer hiçbir yasa yoksa, böyle yasalar olmadığı içindir: Yasalar oluşu yönetmezler, yasası olmayan bir oluşa tabidirler; daima sürmeleri için bir nedenleri yoktur.

Doğa yasalarının daimiliğine olan inancın dinsel, batıl kökeninin altını ne kadar çizsek azdır. Başkalarının vaktiyle türlerin değişmez olduğuna inanması gibi, biz de yasaların değişmez olduğuna inanıyoruz. Aslına bakılırsa, gizemlere neden olan, yasaların çökmesinin mümkün olduğunu söylemek değil, bunların zorunlu olduğunu söylemektir. İlahi aşkınlığı kaldırın, yasaları zorunlu kılacak hiçbir destekleri kalmaz: Bizi yitip gitmelerinden veya bağırlarında yeni sabitliklerin *(constance)* zuhur etmesinden koruyacak hiçbir şey yoktur artık. Her şey gibi yasalar da zamanın ayrıcalık tanımayan geçişine boyun eğer; aslında birer olay gibidirler. Süre, kadimlik, fizik yasalarının geniş kapsamı, tüm bunlar, biliyoruz ki, yasaların zorunluluğu lehine bir argüman değildir. Ucu bucağı olmayan neden sonsuz olacakmış? Evveli olan neden ebedi olacakmış? İnsan, daha ilk akşamlarında ölen mayıs sineklerine bakıp ölümsüz olduğuna mı inanmalıdır?

* İlahi Yokluk *(Inexistence Divine)*, Quentin Meillassoux'nun 1997'de savunduğu doktora tezinin adı olduğu gibi halen yazmakta olduğunu bildiğimiz büyük eserine vereceği addır. Doktora tezine de bir açılış argümanıyla başlar. Fakat şimdi okuyacağınız, açılış argümanının 2021'de bize ilettiği düzeltilmiş versiyonudur. Bizim gözlemimiz düzeltmenin fikir değil retorik düzeyinde olduğu (K.K.).

Aydınlanma döneminin mirasçısı bir rasyonalizme göre, batıl inançlar, doğa yasalarının çökmesini mümkün gören düşüncelerde ikamet eder. Yasaların çökebileceğine inanmak, mucizelere inanmak gibi, tanrıların doğaüstü güçlerine inanmak gibi bir şeydir onlar için. Ne var ki yasaların çökmeyeceğini düşünen birisi aslında bunu tanrıların garanti ettiğini baştan kabul etmiş gibidir. Çünkü tanrıların, ve sadece onların, yasaların değişmezliğini ortadan kaldırabileceğine inanır aslında. Ve yasaları ebedi bir düzenle destekleyecek kadar katılaştırmak ancak imanla mümkündür. Yasaların ortadan kalkması için tanrısal bir müdahale gerekliliği sadece böyle bir inançtan kaynaklanabilir –*ve inanmaya devam ettiğimiz şey tam olarak budur*. Tanrıları attık, ama yasaların tanrısal kırılmazlığına iman etmeye devam ettik. Ve her şey öyle gelişiyor ki sanki şöyle bir akıl yürütme yapıyoruz: Sadece bir tanrı yasaları ortadan kaldırabileceğine ve tanrılar öldüğüne göre, hiçbir şey bu dünyanın sabitlerinin/değişmezlerinin ebediliğini tartışmaya açamaz. Bu yetim kulluk, söz konusu sabitlerin değişebileceğini anlamamızı engeller, oysa sadece şu nedenle değişebilirler: Dünyanın ötesinde, onun olduğu gibi devam etmesini garanti eden hiçbir şey yoktur. Yasaları birer olay olma koşullarına geri getiren, fenomenlerin ötesinde daimi bir düzenin olmamasıdır. Yasalar kırılırlar; bir güç onları ortadan kaldırdığı için değil, hiçbir güç onları yerinde tutmadığı için. Bundan böyle görülür ki her mucize Tanrının yokluğunun özel bir dışavurumudur. Mucize, dünyaların yüzeyine, onları zuhur ettiren kaosun çıkıvermesidir: her şeyi yöneten aptal olumsallığın/zorunsuzluğun çarpıcı ve öylesine belirişi.

Eğer yasaların zorunluluğunu vazederseniz, çözemeyeceğiniz bir gizem yaratmış olursunuz, çünkü böyle bir zorunluluk için hiçbir neden bulunamaz. Asla bulunamayan böyle bir neden, bir gizem haline gelir: nihai hakikatleri bilemeyişimizin bir semptomu. Oysa, neden yokluğunu bu yasaların fiili özelliği yaparsak, bu yoklukta yasaları değişebilir kılan olumsallıklarını görürsek, her şeyin ebedi özünü utanç verici bir kolaylıkla anlayabildiğimizi keşfederiz. Bu "nedensizlik" bir hakikatin örtüsünü açan şey haline gelir, bizi biz yapan koşulun gizli zembereğini keşfetme acizliğimizin göstergesi değildir artık. Aslına bakılırsa, böyle bir olumsallık üzerine çeşitli bilgiler elde edilebilir; çünkü kaos, kaos olması bakımından, şeylere kesin koşullar dayatır; hakkıyla yeniden tanımlanacak bir akıl, bu koşulları titizlikle araştırabilecektir. Fiziksel zorunluluğa inanmayı bırakınca, düşüncenin sınırlı olduğuna inanmayı da bırakırız. Hiçbir şeyin zorunlu olmadığı anlaşıldığında artık hiçbir şey ilkece

anlaşılmaz değildir; tek mesele onu anlamaktır. Ve bilhassa şunu anlamak gerekir: Düşüncenin gözünü korkutan güçlükler başka bir yere kaydı, peki nereye?

Platoncu kaynağına bu yönüyle sadık kalan felsefe, bizi duyusal olanın yanılsamalarından kurtarır, ama tersine çevrilmiş bir mantıkla. Spekülatif aklın öğretmesi gereken, fenomenlerin görünüşteki hareketinin ötesinde ideaların hareketsizliğinin hüküm sürmesi değildir artık; bu akıl sayesinde şunu kavrarız: Doğa yasalarının görünüşteki empirik sabitliğinin ötesinde fiili ve kaotik değişme olanakları hüküm sürmektedir. Rasyonel olan bizi duyusal olanın sabitliğinden kurtarır, ve adalet için susuzluğumuzu dünyanın gidişatıyla uzlaştırmamızı sağlayacak gelecek depremler umut ettirebilir.

Oluşun içinde tuhaf tireler *(césure)* vardır. Acılar, sevinçler, can sıkıcı gıdıklanmalar, renklerin görülmesi, gök gürültüsünün işitilmesi- tüm bunlar, canlı varlıklar varolmadan önce varmış gibi görünmez. Nostalji, nüktedanlık, devlerden korkma, yanılsamalar, teoremler, boş sorular, kurgusal güzellikler, gerçek dışı âlemlerin sarsıcı ihtişamı, belli bir iyilikseverlik- ve tüm bunlar, düşünen varlıkların belirivermesinden *(émergence)* önce yokmuş gibi görünüyor. Madde mevcuttu, bunlar olmaksızın- sonra bunlarla, ve başka birçok şeyle birlikte. Ama madde, canlıları sağır eden yıldırımları canlılar yokken de belli belirsiz işitmiyordu; çocukta gramer öğrenmenin olması gibi onda işitme yoktu. Zamanın içinde öyle yenilikler oluyor ki zuhur etmelerinden önceki geçmişte bunların azaltılmış izlerini aramak nafile bir çabadır, ayrıca bunları doğaüstü güçlerin müdahalesiyle açıklamak da yararsızdır. Oluşun şu yönünü görürüz orada: Oluş, eski yasaların potansiyelliklerinin içinde olmayan ekler/ilaveler ortaya çıkarabilir, çünkü bu yasaların sınırlarına boyun eğmek durumunda değildir. İçinde çeşitliliklerin olduğu alanın bizzat kendisini çeşitlendirmiş olabilir; maddeden itibaren yaşamı, yaşamdan itibaren düşünceyi yaratmış olabilir. Bu şekilde, zaman sadece şunun altını çizmiş olur: Gelecek geçmişte kapsanmış değildir asla. Evveli sabitliklerin hiçbir bakımdan duyurmadığı yeni sabitlikler üretir zaman. Süreklilikler kopuşlardan daha fazla varlık nedenine sahip değildir; fakat kopuşlar karşısında kapıldığımız heyecan, süreklilikler karşısındaki şaşkınlık duygumuzu yeniler.

Dünyanın anlamının olmaması, fizik yasalarının umut kırıcı daimiliğinden gözlerini alamayan yarı-dindar, yarı-ateist absürtlük anlayışıyla aynı görülmemelidir. Anlam yokluğu artık Sartrecı köküdeki gibi değildir; güçleriyle üzerimizde tahakküm kuran kütlelerin anlamsızlığıyla bulantı duymak değil-

dir absürtlüğü görünür kılan. Absürtlük kendini daha ziyade şurada gösterir: Hiçbir şekilde anlam içermeyen bir dünyanın içinde anlam talebi zuhur etti. Bu talebin taşıyıcısı olarak insan, aslında, bir ek/ilave olmanın canlı ve çarpıcı bir kanıtıdır. Maddedeki hiçbir şeyin onun özlemlerine cevap vermiyor olmasından umutsuzluğa düşebiliyor olmasının kendisi, zamanın muktedir olduğu aşırı bolluğun kanıtı olur; çünkü belli ki zaman daha önce varolanlarla hiçbir alakası olmayan bir talebi, anlam talebini üretebilmiştir. Şu halde, anlamın olmaması, anlamın eylemsiz bir yokluğu olarak değil, anlamın olmamasının bir oluşu *(devenir)* olarak anlaşılmalıdır, öyle ki bu oluştan bir anlam bile zuhur edebilir. Hiçbir şeyin önceden duyurmadığı, parıldamasından önce hiçbir şekilde varolmamış bir şey üretme gücü.

Her şeyin kökeninde bir Tanrı varolmuş olsaydı, hüzünlü şekilde makul bir dünyanın içinde bulurduk kendimizi: İlahın sınırsız doluluğu, sonlu yaratıkların bağrında kusursuzluğunun parçalara ayrılmasını öncelerdi. Fazla, azalmasını öncelerdi; sonsuz düşünce ve yaşam, sonlu yaşam ve düşünceyi öncelerdi. Ortak duyunun bayağılıkları. Ama eğer Tanrı yoksa, dünya şaşkınlık verici bir hal alırken zaman duyulmamış bir halde sunar kendini: Olana, daha önce hiçbir şekilde varolmamış şeyler ekleyen bir zamandır bu; varlık niceliğinin korunumuna karşıdır. Yenilik gücü mutlaktır, ve hiçbir düzen kapsayamaz onu. Tanrının yokluğuna şaşırmak –gök gürültüsü bastırınca olduğu gibi buna şaşıp kalmak–, sonra mevcut olanlarla analoji kurup geleceğe dönük tuhaf sonuçlar çıkartmak, tüm materyalist yürüyüşün yönü işte budur.

Tanrı varolmadığı için, düşünce ve yaşam, en başından beri mevcut olan bir doluluktan değil baş döndürücü bir ekleme kapasitesinden kaynaklanır. Zamanın tekrar eklemeler yapmaması için bir sebep yok. Bir beliriveriş tekrar meydana gelirse, madde karşısında insanın ve yaşamın belirivermesi gibi bunlarla ortak ölçüsü olmayan bir beliriveriş meydana gelirse, nasıl bir şey olurdu bu? Ortak ölçüsü olmayanlar arasındaki bu analojinin kesin bir cevabı vardır. Meydana gelecek şey, ölüler ve diriler için bir adalet olabilir sadece, ve ilah da bunun adı. Yaratıcı bir köken gibi en başından beri varolmayan, fakat virtüel olan ve sonda gelecek bir tanrı; imanın değil bilginin konusu bir tanrı. Filozofların tanrısı, şu hiç sevilmeyen dinsiz tanrı, tamamen akledilebilir olduktan sonra incelemelerimizin konusu haline gelir. Bu tanrı artık metafiziğin İlkesi değildir, dindarlığın Hepten-Başkası da değildir. Düşüncenin öngördüğü bir varlıktır bu; gelecekteki varoluşunu garanti eden hiçbir şey yoktur, ama gerçekten olanaklıdır. Bu olanaklı tanrı zuhur ettiğinde bile yok olabilir bir

şey olmaya devam edecektir. Ve yaşamlarımız üzerindeki mevcut etkileri uzun süre araştırılabilir.

Böyle bir beliriverişe dair umut hiçbir evrim yasasına sırtını yaslamaz; şu bilgisine güvenir: Her yasanın yasasız şekilde kırılması olanaklıdır. Bu umut, kehanetlerden de beslenmez; çünkü gelecek zamanların tahmin edilemezliğini en uç sınırına taşıyan bir bakışta temellenir. Sınırı olmayan bir kaosun kesin bilgisiyle tekrar ele aldığımız bu anlam umudu açık bir görev verir: Henüz varolmayan bir tanrıyla bizi birleştiren, huzursuzluğumuzu oluşturan bağı düşünmek.

Fransızcadan çeviren: Kağan Kahveci

Geleceğin Arkeolojisi

QUENTIN MEILLASSOUX - SINZIANA RAVINI*

Sinziana Ravini: Size birkaç soru soracağım, sonra bunlara dayanarak istediğimiz yöne gideriz. İlk sorum sizinle ilgili bir izlenimime dayanıyor, adeta bir tür metafizik detektifi gibi Batı felsefesinin çözülmemiş davalarını çözmeye çabalıyorsunuz. Gelecek için, gelmekte olan dünya için bir metafizik yaratmaya çalıştığınız izlenimi bırakıyorsunuz bende. Felsefi keşifleriniz hakkında bana bir şeyler anlatın.

Quentin Meillassoux: Öğrencilik yıllarımda çok yaygın ve güçlü olan belli bir mantıkla bağlarımı koparma fikriyle yola çıktım; bu mantık, dogmatik bulunan, dolayısıyla şiddet olarak algılanan sistemlerin ve metafiziklerin tüm biçimlerini reddetmeye dayanıyordu. Buna göre, tüm hakikat rejimleri temelde sabıkalı, her tür hakikat de şiddet olarak tasavvur ediliyordu. Yirminci yüzyılın büyük suçlarının, biraz abartmama izin verirseniz, şu fikirden kaynaklandığı düşünülüyordu: Bizler, metafiziğin, felsefenin, tarihin ve insanlık durumunun ortaya attığı büyük problemlere cevaplar vermeye muktediriz. Metafizik hakikatin teknolojinin ve politikanın yeryüzünü ve insanı tahakküm altına almaya gayret eden bir ölüm sistemine dönüşmesini aşılayan esas güç olarak algılandığı, bütünselleştirme karşıtı, postmodern bir düşünceydi bu.

SR: Adorno esinli bir anlayıştı bu... değil mi? Modernitenin zorunlu olarak bir ölüm sistemine götürdüğü fikri.

QM: Aslına bakılırsa, birçok düşünce okulunun öne sürdüğü çok baskın bir şeydi bu. Zamanın ruhuydu; üstü kapalı bir şeydi ama standartlaşmış tabirlerle kavranması mümkündü, ağzınızdan çıktığında kamu görevlerindeki insanlarla

* "Archeology of the Future", *Paletten*, S. 291-292, 2013, s. 86-97.

sizi iyi ilişkilere sokacak tabirler. *(Gülüşmeler)* Özellikle hazmetmekte zorlandığım bir tanesi şuydu: "Felsefe cevabı vermez, problemi ortaya koyar." Hâlâ hüküm süren bu problem, veya soru kültü benim karşı çıktığım bir şey, çünkü öncelikle cevapları problemlerden daha ilginç buluyorum, ve bunun basit bir nedeni var: problemler cevaplardan doğarlar. Çünkü bir problemle karşı karşıya olduğunuzu ancak bir soruya yanıt verdiğinizde, bir olumlamayı onayladığınızda görebilirsiniz. Hatta şu bile söylenebilir: problemler esasen cevapların neticesi olarak ortaya çıkarlar. Basit bir örnek vereceğim: Descartes'ın *cogito*'yu keşfetmesi. "Düşünüyorum, öyleyse varım," onun için mutlaken şüphesiz bir doğrudur. Hemen ardından başka problemler dayatır kendini: Nasıl oluyor da *cogito*, yine eşit şekilde doğru kabul ettiğim başka doğrulardan, mesela iki artı ikinin dört etmesinden veya dış dünyanın varolduğundan daha şüphe götürmez bir doğruluk olabiliyor? Descartes bunun üzerine sonuçta sadece cogito'nun sağlam çıkacağından emin olduğu hiperbolik bir şüphe inşa etti. Çok sağlam bir şüphe sistemi kurar; bu sistem *cogito*'nun (şüphesiz bir doğruya ilişkin probleme cevap veren *cogito*'nun) eşsizliğini görünür kılacak zemini sağlayacaktır. Sonuç olarak, şüphe sistemi şu olgudan ortaya çıkar: cevabın, neye cevap verdiğini biliyorumdur. *Cogito* temel olarak bir olumlamadır peki bu olumlama neye cevap vermektedir? Cevabın cevap verdiği şeyi anlamak için, cevabın içinden yükseleceği problematik bir hakikat-rejimi inşa etmek gerekir.
SR: Fakat Descartes, yine deTanrı'ya başvurur. Şöyle söyler: Tanrı eğer duyumlarımızı güvenilmez kılsaydı,ve sonuç olarak her şey bir yanılsama olsaydı, bu durumda o Tanrı olmazdı... kötü olurdu; ama iyi, kötüden çok daha büyüktür, dolayısıyla Tanrı varolmalıdır ve eğer varsa, duyumlarımıza güvenmeliyiz. Bu tamamen dinsel bir söylem değil mi?
QM: Dinsel bir söylemden çok metafizik bir söylem; çünkü metafizik, kanıtlanması gereken bir şey olarak Tanrı'nın varoluşu fikrine dayanır. Ve bu temelden dindışı bir şeydir çünkü mesela tüm Orta Çağ boyunca en büyük küfür, Tanrı'nın kavramsal katmana indirgenebileceğini savunmaktı. Tanrı eğer tamamen kavramsallaştırılabilseydi, imana kimin ihtiyacı olur? Gerçek çatışma burada yatar; Şüphecilerin dine meydan okumasından çok daha gerçek bir çatışmadır. Kanıtlanabilir bir Tanrı'nın, dini Tanrı ile hiçbir alakası yoktur. Benim geliştirdiğim fikir şu olgudan yola çıkıyordu: metafizik eleştirilerine rağmen din gayet iyi durumdaydı . Metafiziğin sonu, dinselin geri dönüşüyle eşzamanlı gerçekleşti. Metafiziğin rasyonaliteyle örtülmüş din olduğuna dair kadim *doksa* dikkate alındığında bu durum tuhaf görünür. Ve din ile metafizik

arasındaki ilişkinin tarihsel dışavurumlarını incelerken fark ettim ki metafizik, Tanrı'ya ilişkin şeyleri kanıtlamayı amaçladığı ölçüde dinin büyük düşmanı olarak görülüyordu. Montaigne adıyla ilişkilendirilen Şüpheciliğin on altıncı yüzyıldaki doğuşu bu bakımdan özellikle ilginçtir; çünkü Şüphecilik orada, metafiziğin dinsel alanda kanıtlar getirme ihtirasına karşı bir itiraz biçimini alır. Başka bir deyişle, metafizik rasyonalite şu iddia ile yok edildi: Akıl yürütme yoluyla mutlakı incelemek imkânsızdır. Hiç şüphe yok ki, deniyordu, mutlak olana erişilebilir; ama sadece iman ve gelenek yoluyla, herhangi bir rasyonel araçla değil, devraldığınız gelenekle ve neticede vahiyle. On altıncı yüzyıl Şüpheciliği öyleyse fideizmdir. Kutsal Yazıları herkesin kendi başına anlayabileceğini savunan Luthere karşı Katolik karşı-reformun ustalıkla kullandığı güçlü silah buydu. Hayır, diye cevap veriyordu Katolik skeptikler, bunu kendi başınıza anlamanız imkansızdır; Kutsal Kitap tamamen karanlıktır, sadece Kilise'nin konsülleri ve kanonları aracılığıyla anlamak mümkündür.

SR: Eleştirel düşünmeye karşı bir silah olarak.

QM: Evet, eleştirel düşünmeye karşı, ama ayrıca, metafizik anlamda veya Kant'ın anladığı şekliyle dogmatik düşünmeye karşı; çünkü bu tür bir düşünme içinde, rasyonel bir varlık olarak ben, Tanrı konusunda neyin ne olduğunu kendi başıma bilirim. Hayır, diye cevaplıyordu fideist, sen kendi başına hiçbir şey bilmiyorsun. Senin bilmen gereken hiçbir şey yok. Ve sana cehaletini göstermek için, antik şüpheciliğin tüm teçhizatını raftan indireceğiz; kibirli aklı geri yerine koymak için Montaigne'in yaptığı buydu. Freud, bilinci narsisistik olarak tasvir ettiğinde; dünyanın merkezi ve evrimin tacı olmayı tasladığını söylediğinde; ve bilince haddini bildirme görevini psikanalize verdiğinde, bilmez ki böyle yaparak Hıristiyan bir *topos'a'* geri dönmektedir. *(Gülüşmeler)* On altıncı yüzyıl, aklı aşağılayarak, Tanrı'yı kendi başımıza, hatta Kutsal Yazılar yoluyla bildiğimizi savunmanın imkânsızlığını kabul ettirmek istedi. Tam da karşı-reformasyon dönemi civarında Kutsal Kitap'ın nasıl da tamamen tutarsız olduğunu açıklayan birçok Katolik metin görüyor olmamızın sebebidir bu aynı zamanda *(Gülüşmeler)*. Karanlık, çelişkili! Sonra gelecek Aydınlanma dönemi bu metinleri tamamen farklı şekilde kullanır.

SR: Evet, leziz bir karmaşa...

QM: Aynen öyle. Bahsettiğim ve birbiriyle alakasız gibi görünen iki şey benim için hep önemli oldu. Onlar sayesinde şunu fark ettim; dinsizlik her zaman metafizik tarafındaydı, Şüphecilik tarafında değil. Rahibin en amansız düşmanı metafizikçidir, çünkü, var olsun ya da olmasın, Tanrı da dahil

olmak üzere, her şeyi bildiğini iddia eden kişidir. Bu yüzden Spinoza bütün gün Tanrı hakkında konuşabiliyor ve yine de rahiplerin baş düşmanı olarak kalabiliyordu.

SR: Çünkü o bir panteist.

QM: Evet, ama bence, daha derinden bakarsak, Tanrı'nın ne olduğunu bildiğinizi iddia ettiğinizde, bu artık bir din meselesi olmaktan çıkar. Bilinebilir bir Tanrı başka bir şeydir. Ona Tanrı ya da ne isterseniz diyebilirsiniz. Öte yandan, dinsel vaat şudur: "Endişelenme, bazı şeyler senin anlayışının ötesinde."

SR: Psikanaliz de aynı şeyi söylüyor.

QM: Doğru, ama psikanaliz aynı zamanda bir anti-felsefe.

SR: Haklısınız, Lacan bu noktada oldukça katı.

QM: Filozofun neden hor görülmesi gerektiğini ve bu arada benim kendime filozof dememin nedenini biliyor musunuz? Çünkü filozof, hiçbir şeyin kavramların elinden kaçamayacağı tehdidinin cisimleşmiş halidir. (*Gülüyor*) İnsanlar gizemlere düşkündür, ama hayır, ortada bir gizem yok. Gençliğimde bana boşuna şöyle nasihat ederlerdi: "Sorunların çözülebileceğine inanıyorsan yanılıyorsun, bu aynı zamanda naifliktir, tehlikelidir, suçtur" vs. Beş yüzyıldan beri şüphecilerin söylemidir bu, büyük sistemlerle alay eder dururlar...

SR: "Üzerinde konuşulamayacak şeyler hakkında susmalı."

QM: Evet, yani, bize uzun bir dini geleneğin izinden giderek metafizik ile dinin aynı kampta olduğu fikri sunuldu. Ama hayır! Sık sık tartışılan dinsel olanın geri dönüşünün nedeni metafiziğin ortadan kalkmasıydı. Ve bu noktada kendime şöyle dedim: Bu söylemi terk etsem ve kimsenin benimle çekişmeyeceği bir yere, metafiziğin belirsiz taşrasına yerleşsem nasıl olur? *(Gülüşmeler)*

SR: Ve bu seksenli yıllarda mıydı?

QM: Doğru.

SR: O dönemde düşüncelerinizin ne yöne gittiğini söylerdiniz?

QM: Dinsizlik yönüne. Bence bugün dine karşı mücadele seküler, cumhuriyetçi bir mücadele değil. Metafiziğin ölümünden sonra bugün ne tür bir dinle karşı karşıyayız? Bugünkü dindarlık dağınık şekilde her yere yayılmış gibi geliyor bana, yani herkes her şeye inanmakta özgür, kültler gibi, en aptalca şeylere. Benim izlenimim şu yöndeydi: Büyük teolojik-metafizik dinler artık norm değil, ama bunun yerine herkes hoşuna giden şeye inanmakta özgür. Çünkü aklın insanlara söylediği şey, mutlak söz konusu olduğunda aklın söyleyecek hiçbir şeyi olmadığıdır. Mutlak hâlâ oradadır, ona inanmakla yetindiğiniz, daha fazlasını istemediğiniz sürece erişime açıktır.

SR: Bu daha ziyade küresel bir vizyonun kaybedilmesi meselesi değil miydi?
QM: Belki de birleştirilmiş bir vizyonun kaybı. Herkesin inancı kendine. Rasyonel bir gerekçelendirme istenmediği sürece ve akıl adına değil inanç adına olduğu sürece, her şeye inanma hakkına sahipsiniz, ne kadar absürt ve aptalca olursa olsun. Dinsel olanın, büyük dinlerin geri dönüşü değildi bu; dinsel olarak dinsele, herhangi bir ayrıcalıklı içeriği olmaksızın dinsele doğru bir "dönüştü" bu. Ve bu unsuru eleştirmenin mümkün olduğu bakış açısını bulmaya çalışmak istedim. Peki dikkate alınması gereken neydi? Her şeyden önce, şu bir gerçek ki, büyük metafizik sistemler kabul edilemez dogmatizmler üzerine kurulmuştu. Neden mi? Çünkü her zaman yeter neden ilkesine tabi olmuşlardır. Her şeye bir açıklama getirmenin, var olanın neden var olması gerektiğine dair bir açıklama getirmenin mümkün olduğunu öne süren ilke. Doğal dünya onu düzenleyen ilkeler nedeniyle zorunludur tarih ise doğadan yola çıkarak, iktidarlar da tarihten yola çıkarak açıklanır. Bu da sonunda ideoloji biçimini alır. Tanrı doğanın, toplumun ve tarihin temelidir, her şeyi açıklar ve gerekçelendirir. İdeoloji, her zaman, varlığın olması gereken bir şey olarak olumlanmasıdır. Böylece benim hipotezim de şöyle şekillendi: ebedi bir mutlak fikrine geri dönmek mümkündür, fakat bunun için önce yeter neden ilkesinin aslında anlamdan yoksun değil yanlış olduğunu ispat etmek ve bundan çıkan sonuçları göstermek gereklidir. Başka bir deyişle, yeter neden ilkesi yanlıştır, çünkü hiçbir şeyin var olmak için bir nedeni yoktur. Örneğin, bu bardağın neden orada durduğunu açıklayabilecek nihai bir neden ararsanız, sizi sonsuz bir gerilemeye götüren belirlenmiş nedenler zincirini takip edersiniz, fakat bu nedensellik sürecinin kendisini, yani tüm bu işlemlere imkân veren fizik yasalarının, vb. neden bunlar olduğunu asla açıklayamazsınız.
SR: Ve fizik yasaları nihai olarak bu dünya üzerindeki varoluşun açıklamasını vermeye muktedir değil.
QM: Kesinlikle. Er ya da geç, söz konusu nedenlerin ve yasaların arkasında nihai bir neden bulamayacağınız gerçeğiyle karşılaşırsınız. Ve o zaman ya biri ya da diğeri geçerlidir: ya bu nihai neden için bir zemin sağlamanın imkânsız olduğunu söylersiniz, bu da size gizemlere inanma serbestliği verir; ya da, bu nihai neden yokluğunun hakikatin kendisi olduğunu söylersiniz. Nihai bir anlamda, şeyler nedensizdir. Mesele gizli bir neden meselesi değil, hiçbir nedenin olmamasıdır.
SR: Mevcut tek bir şey vardır; o da mutlak olumsallıktır.
QM: Doğru, her şey için nedenin mutlak yokluğu. Buna dayanarak, ideoloji eleştirisindeki gücü yakalamaya çalıştım, ki bu da hep yapıldığı gibi, zorun-

luluğun hüküm sürdüğü varsayılan yerde olumsallığın açığa çıkarılmasından ibarettir. Foucault bunun bir örneğini veriyor; kapatılma üzerine yazdığı kitabında, hapishane fikrinin başlangıçta bizim için göründüğü gibi kendiliğinden açık bir çözüm olmaktan ne kadar uzak olduğunu göstermek istediğini söylüyor. Foucault, *Hapishane'nin Doğuşu*'nda özellikle hapishane söyleminin oluşumunun nasıl bu fikre karşı çıkan çok sayıda sert polemikçi karşı söylemle karşılandığını göstermek ister. Ve böylece, daha önce bir zorunluluk gibi görünen şeydeki olumsallık aniden görünür olur. Bu bağlamda ilkin metafiziksel olana karşıt olarak spekülatif olan fikrini çekip çıkardım. Metafizik, mutlak olana erişilmesinin yeter neden ilkesine bağlı kılınmasıdır; spekülatif felsefe ise, benim anlayışıma göre, mutlak olana mümkün bir erişim fikridir, ama yeter neden ilkesi olmadan. Spekülatif, ideoloji karşıtı söylemin kritik unsurunu yakalamayı ve her şeyin olumsallığını çırılçıplak göstermeyi başarabiliyordu. Benim düşünceme göre imkânsız olan tek şey, zorunlu bir varlıktı. Ben de bunu ispat etmeye çalıştım. Zorunlu bir varlığı tasavvur etmenin tek yolu, düşünülemez olana inanmaktır. Bunun paradoksal bir sonucu vardır ki o da zorunluluğu gerektiren şeyin metafizik ya da spekülatif olan değil, din olduğudur. Benim görüşüme göre, var olan tek zorunluluk, olumsallığın zorunluluğudur. Yani bir dünyanın zorunluluğu, bir gerçekliğin zorunluluğu değil, olumsal bir halin, tüm şeylerin olumsallığının zorunluluğu.

SR: Hume çalışırken bunu keşfettiniz, değil mi?

QM: Evet, bunu anlamam Hume sayesinde oldu. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'da ve *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de, doğa yasalarının bugün ne ise yarın da o olacağını varsaymak için hiçbir zemin olmadığını söyleyerek akla meydan okur. Aklın normalde ve özellikle de Aydınlanma döneminde doğa bilimleriyle özdeşleştirildiği düşünüldüğünde, bu ustalık ve dikkat isteyen bir meydan okumadır. Örneğin, bu bardağın bir an sonra neden uçmayacağının bir kanıtını bulmaya çalışın. Bir şeyi çürütmenin iki yolu vardır: ya mantık yoluyla, yani bunun çelişkili olduğunu ve dolayısıyla gerçekleşmeyeceğini söyleyerek...

SR: O halde bir olasılık meselesi olarak. Hume'u izleyerek, güneşin önceki hareketleri göz önüne alındığında, güneşin yarın da doğma olasılığının çok yüksek olduğunu söyleyebiliriz.

QM: Hayır. Bu Hume'a söyletilen şey, mantıksal pozitivistlerin söylemeye çalıştığı şey. Hume ilk olarak yasaların değişmesinin mantıksal olarak çelişkili olmadığını söyler. Doğa yasalarının T anında yerçekimine uyduğu ve T + 1

anında artık uymadığı ifadesi çelişkili değildir. Bu değişim bir çelişki değildir. Bir şeyi çürütmenin diğer yolu da deneyimdir. Ancak geçmişin deneyimi geleceğin nasıl olacağı konusunda beni asla aydınlatmayacaktır. Tam da bu nedenle olasılıklar burada pek işe yaramaz. Olasılıklar geçmiş zamandaki yasalar hakkında sahip olduğum bilgiye uygulanabilir, ancak geleceğe yönelik olarak asla uygulanamazlar. Ve buna bağlı olarak, Hume problemi olasılıklar yoluyla çözülemez.

SR: Ve böylece bu bir inanç meselesi haline gelir...

QM: Başka bir deyişle fizikçiler de diğer inananlar kadar inananlardır; Hume'un vardığı sonuçtaki ironi budur. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin tamamını tetikleyen de budur . Kant, Hume'un meydan okumasına bir yanıt vermeye çalışır ama başarısız olur. Kant'ın argümanına göre fenomenler öyle herhangi bir şekilde davranamazlar. Çünkü eğer yapabilselerdi, büyük olasılıkla çoktan yapmış olurlardı ve eğer durum böyle olsaydı, biz burada oturup onların bunu yapma olasılığını tartışıyor olmazdık. Fenomenal dünya, onu bir arada tutan yasaların yokluğunda parçalara ayrılırdı. Kant bu soruya, bana göre olasılıkçı bir akıl yürütmeyle yaklaşır, ancak Kant böyle yaptığının farkında değildir. O şöyle der: Herhangi bir şey, herhangi bir zamanda, herhangi bir şekilde gerçekleşebilseydi, etrafımızda gördüğümüz istikrarın oluşması için olağanüstü bir tesadüf gerekirdi. Bu yüzden Kantçı argümana karşı bir çürütme bulmam gerekiyordu çünkü yasalar da dâhil olmak üzere her şeyin olumsallığı fikrine karşı en ciddi duruş budur. Kant doğa yasalarının olumsallığına itiraz eder ve transandantal akıl tarafından üretilecek kesin bir olumlama arayışına girer: doğa yasaları olduğu gibi kalmalıdır. Mutlak olan hakkında bilgi sahibi olamayacağımız için, olumsallığın mutlak bir biçimde yanlış olduğunu kanıtlamanın bir yolu olmadığını, ancak doğru olsaydı, doğruluğunu beyan edecek bir durumumuzun olamayacağını kanıtlamanın bir yolu olduğunu iddia eder. Bilinç var olduğu sürece, bilardo toplarının kuralsız bir şekilde hareket ettiğini asla görmeyeceğiz. Neden mi? Çünkü eğer bilinç bir bilardo topunun bu şekilde hareket ettiğini görseydi, bu her şeyin her şeyi yapabileceği ve her şeyin parçalarına ayrılabileceği anlamına gelirdi: topun, ıstakanın, masanın, odanın... Kendisini parçalardan oluşan bir bütün olarak sunan, ama içindeki en küçük parçanın bile kuralsız davranabildiği bir manzarayı asla deneyimleyemezsiniz. Şunu hayal edin: ne kadar küçük olursa olsun her bir madde zerresi herhangi bir anda kuralsız davranabiliyor, gerçekliğin her bir yönü herhangi bir şekilde dönüşebiliyor. Hume zihinsel bir manzara çıkarır bundan ve bu manzaranın

imkânsız olduğunu kanıtlamamız için bize meydan okur: topların aniden havaya kalktığı bir bilardo masası hayal eder. Evet, diye yanıtlar Kant, bu sahne imkânsızdır, çünkü toplar kuralsız davranabiliyorsa, diğer her şey de öyle davranabilir. Fenomenal dünyanın her bir atomu herhangi bir şekilde davranabilir ve davranacaktır, ve sonuç olarak siz zaten orada olamazdınız.

SR: Sizden post-Kantçı olarak bahsediliyor, kendinizi öyle görüyor musunuz?

QM: Bir post-Kantçıyım ama materyalist mezhebinden. Yani Kantçı argümana yanıt vermeye çalıştım ve bunu yapabilmek için de onun olasılıkçı akıl yürütmesini diskalifiye etmem, olasılıkları yasaların kendilerine uygulamasının gayrimeşru olduğunu göstermem gerekti. Örneğin, bir zara olasılık uygulayabilirsiniz, diyelim ki dört atmanız için altıda bir şans olduğunu söyleyebilirsiniz, fakat bu yalnızca yasaların tutarlılığı sayesinde mümkündür. Doğa yasaları bana zarın duracağını, biçim değiştirmeyeceğini vs. garanti eder. Eğer yasaların sabit olduğunu varsayarsam, bu yasalara uyan nesnelere olasılık uygulayabilirim. Fakat Kant olasılık hesabını örtük olarak yasaların kendilerine uygular. Eğer yasalar değişebilen şeyler olsaydı, her an değişmiyor olmalarının sıradışı bir durum olacağını söyler. Benim göstermeye çalıştığım ise, Kant'ın buna hakkı yokken olasılık hesabını kendi meşru alanının dışında uyguladığı.

SR: Olasılık hesabını doğanın temel yasalarına uyguluyor.

QM: İşin ironik yanı da bunun Kantçı bir eleştiri tarzı olması. Kant, spekülatif metafiziği nedenselliği deneyim alanının dışına uyguladığı için eleştirir ama aynı şeyi yasaların kendilerine, yani deneyimin dışına olasılık hesabını uygularken yapar. Ve bu işlem gayrimeşrudur. Bu şu demektir, eğer olumsal olduğunu söylediğimiz şeyler yasaların kendileriyse, o zaman olasılık hesabına başvurulamaz ve sonuç olarak şu meşru bir şekilde söylenebilir: olasılık dışı olan bile var olabilir. Şu halde, içinde her şeyin olumsal olduğu, ama hiçbir şeyin sık sık değişmediği bir dünya düşünülebilir. Bizim dünyamız işte böyle bir dünyadır. Kantçı akıl yürütmeyi bir kez diskalifiye ettikten sonra, içinde yasaların olumsal olduğu bir dünyaya erişim kazandım. Her şey meydana gelebilir. İçinde bulunduğumuz dünyanınzamanı kaotikten öte bir zamandır; hiper-kaotiktir. Kaos, düzensizlik anlamına gelir, oysa Hiper-Kaos, düzensizlik de üretebilir düzen de. Ve böylece bir mutlakı yeniden harekete geçirme özgürlüğüne ulaştım.

SR: Benim de büyüleyici bulduğum şey bu. Sanırım bir yerde felsefenin olanı (*être*) değil, ol-abilecek (*peut-être*) olanı düşünmesi gerektiğini söylüyordunuz, ya da buna benzer bir şey. Savunduğunuz spekülatif düşünce biçimi aynı

zamanda ütopik bir etik, daha iyi bir dünya arayışı içeriyor gibi görünüyor. Ölülerin bile hayata dönebileceği bir dünya ve insan sizin Hıristiyanlığı yeniden keşfetme yolunda ya da daha doğrusu felsefe ve din arasındaki boşluğu dolduracak yeni bir felsefe yaratma yolunda ilerlediğinizi düşünebilir.

QM: Söylediklerinizde tamamen doğru olan şeyler de var, oldukça şiddetli tartışmalara gebe olanlar da! *(Gülüyor)* Onları etkisiz hale getirmeye çalışayım. Biraz önce bahsettiğim dünyaya girdikten sonra, hayali olanla tamamen farklı bir ilişki içine girdiğimi fark ettim. Hayali olanda çarpıcı bulduğum şey şu ki, doğanın asla üretmeyeceği çok sayıda şeyi hayal edebilme yeteneğine sahibiz. En rasyonel varlıklar aynı zamanda bizi doğadan çok uzaklara götürebilecek en sınırsız hayal gücüne de sahip. Fakat Hume'un gözünde bu normaldir. Aklın bize söylediği her şeyin her şeyi üretebileceğidir, der Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme"*den muhteşem bir pasajda. Kusursuz mantıksal bir dünya aynı zamanda kusursuz bir kaotik dünya da olabilir, çünkü mantık sadece şu demektir: çelişmezlik. Mantık ve çelişmezlik, kaos ve olumsallık için bile bir koşuldur. Zira her şeyin nedensiz olduğunu varsayarsak, bu olumsallık kesinlikle herhangi bir biçim alamaz. Paradoks budur. Olumsallık, olumsallığın kendi başına dayattığı belirli spekülatif koşullara uymak zorundadır. Çünkü mesela bir varlığın evrensel olarak çelişik olabileceğini, dolayısıyla aynı anda hem her şey hem de onun karşıtı olma kapasitesine sahip olabileceğini varsayalım. Sonuç şu olur: bu varlık olumsal değil, zorunlu olur. Neden mi? Böyle bir varlık zorunlu olacaktır, çünkü ne olduğundan başka olabilir (olmadığı şeyi zaten olmuştur), ne de olmayı bırakabilir (artık yoksa, hâlâ vardır). Ve *Sonluluğun Sonrası*'nda kapsamlı bir şekilde geliştirdiğim bu çok tuhaf akıl yürütme sayesinde, mantıksal zorunluluğun kaynağının olumsallık olduğunu keşfettim. Varlıkların olumsallığı ebedidir, ve sonuç olarak çelişmez olmaları da ebedidir. Benim çalışmam, ki temelde çok klasik anlamda metafizik bir görev, ebedi olumsallığın ebedi özelliklerini ortaya çıkarmaktan ibaret. Dünyanın dünya olabileceği, zamanın zaman olabileceği vb. koşulları elde ediyorum ve bu koşulların hepsi, her şeyin herhangi bir şekilde, herhangi bir durumda değişebileceği gerçeğine bağlı.

SR: Peki, örneğin politik anlamda geleceği nasıl tasavvur ediyorsunuz? Düşüncelerinizi güncel politikaya nasıl uygulayabiliriz?

QM: Bu soruya felsefenin var olanlar hakkında konuşmadığını söyleyerek yanıt vermeye çalışırdım. Varolanlar olumsaldırlar ve felsefe olumsal şeyler hakkında konuşamaz. Beni ilgilendiren şey zorunluluktur, olumsallık

değil. Başka söylemler, hakikatin değil olguların peşinde olan söylemler bu şeylerden bahsedebilir. Eğer güncel durum hakkında konuşmak istiyorsanız, bunu bir politikacı, tarihçi, sosyolog gibi bu tür konuları tartışabilecek niteliklere sahip kişilerle yapmayı tercih etmez miydiniz? Bu aşağı yukarı benim bakış açım. Ben var olabilecek şeyleri ele alıyorum. Bundan ruhani ya da entelektüel birtakım sonuçlar çıkarıyorum, ve bunun yanında, var olanı ele alan söylemlere dair yeterliliklere sahip olduğumu kabul etmiyorum. Örneğin sanatçı, duyumsanabilir olanın mantığını tartışmak için filozoftan çok daha uygundur.

SR: O halde spekülatif gerçekçiliğe geri dönelim. Siz bu yeni düşünce ekolünün kurucu babası olarak kabul ediliyorsunuz. Bu felsefi *nouvelle vague*'dan anladığınız şey nedir?

QM: Spekülatif gerçekçilik 2007 yılında Goldsmith College'da gerçekleşen bir toplantıydı. Dört kişiydik: Ray Brassier, Graham Harman, Iain Hamilton Grant ve ben. Bu toplantıya gerçekten de "spekülatif gerçekçilik" adı verilmişti ve sanırım bir uzlaşma sağlamak üzere Ray'in önerdiği bir fikirdi. Ben kendi adıma metafizik lafının geçmesini istemiyordum, Graham Harman ise materyalizm lafının geçmesini istemiyordu, ve sonra Ray bu çözümle geldi. O zamanlar bizi bir araya getiren şey, benim "korelasyonculuk" adını verdiğim ortak bir hasımdı. Bu görüşe göre, kendinde gerçekliğe erişebileceğimize inanmak naifliktir; çünkü bu gerçeklik, bizim ona erişimimiz tarafından (tarihsel, psikolojik, kültürel, dilsel, vb. bir erişim olabilir bu) "zaten-hep" biçimlendirilmiştir.

SR: Daima kendi öznelliğimize hapsolmuş durumdayız.

QM: Dünyaya doğru açık bir öznellik içinde hapsolmuş; özne-dünya korelasyonunda, Heideggerci "ekstasis"de (*Ekstase*), dünya-da-olma içinde hapsolmuş. Buna idealizm yerine korelasyonculuk adını vermemin nedeni, Sartre'dan bir figür ödünç alırsak, dünyaya doğru "patlama" fikrine sahip olmalarıdır; bu düşünme türü, çağdaş biçimi altında, böyle bir dünyaya yönelikliğin, öznellik için kurucu olduğunu savunma eğilimindedir. Yönelinen dünya, metafizik bir bakış açısından algılanmaz, bizim mutlaken dışımızdadır; ama eşzamanlı olarak, sadece bizimle ilişkisinde var olur; bu nedenle benim "manastırımsı dışarısı" dediğim bir şey. İçinde hapsolduğunuz bir dış dünya. Gelgelelim, var olmak için bize ihtiyaç duymayan, adına layık bir büyük dışarı vardır. Korelasyonculuk adını verdim, çünkü fenomenolojide de baskın bir korelasyon düşüncesi olduğu inkâr edilemezdi.

SR: Siz de bir korelasyoncu değil misiniz?

OM: Ben mi? Ah hayır. Bunu istemezdim, bu korkunç olurdu. (*Gülüyor*) Bu her şeyi mahvederdi! Hayır, benim fikrim evveli (*ancestral*)[1*] kategorileri, yani bilimin insanlardan önceki bir dünya hakkında konuşabilmenin yolunu bulurken kullandığı kategorileri bulmaya çalışmaktı. Dünyanın tüm temsillerinden önce gelen bir dünyadır bu, korelasyoncunun bizim *için* bizden önce gelen bir dünya olduğunu iddia edeceği ve böylece dünyayı bizimle olan bu ilişkisi içine yeniden hapsedeceği bir dünya.

SR: Bu düşünceye sahip olan her zaman bir öznedir, bir köpek ya da bir çiçek değil...

QM: Kesinlikle. İşte bu yüzden evveli bir dünyanın varlığı, tek başına, korelasyonculara karşı bir argüman değildir. Benim göstermeye çalıştığım şey ise korelasyoncu için bile özneye bağlı olmayan bir şeyin olduğu: bizzat korelasyonun olumsallığı. Farklı şekilde ifade edersem, korelasyonculuğun güçlü bir rakibi vardır: korelasyonu mutlaklaştıran öznemsici [*subjectal*] konum (*Sonluluğun Sonrası*'nda «öznelci metafizikçi» olarak adlandırdığım konum). Bu konuma göre, daima öznenin içindeyizdir, çünkü özne mutlaktır, öznenin dışında hiçbir şey yoktur. Fakat korelasyonculuğun her şeyden önce istediği şey, mutlak olanın bilindiğini söylemekten kaçınmaktır. Materyaliste karşı bu basittir, çünkü materyalizm mutlak olana eriştiğine inanır, oysa bu sadece mutlakın bir temsilidir. Öznemsiciye (*subjectalist*) karşı ise durum çok daha karmaşık bir hal alır. Öznemsici der ki, korelasyondan çıkmak mümkün değilse eğer, bunun nedeni korelasyonun mutlak olmasıdır. Hegel dahil tüm özne metafiziklerinin yaptığı da budur. Nasıl bir çıkış yolu bulunabilir? Tek yol, hayır, korelasyon mutlak değildir demektir. Tam da bu nedenle, korelasyoncular, korelasyonun olguluğu (*facticity*) konusunda ısrarcıdır. Örneğin, içinde bulunduğunuz çağda, bu çağın dilsel kategorilerini vb. aşmak (*transcend*) mümkün değildir, fakat bu sizin çağınızın zorunlu olduğu anlamına gelmez; başkaları da olabilir. Böylece korelasyoncular, ister psikolojik, ister dilsel, kültürel, dönemsel vs. olsun, korelasyonun kendisinin olguluğunu (*facticity*) ortaya koymayı amaçlayan büyük bir öznemsicilik karşıtı girişimde bulundular: korelasyon, çaresi olmayan bir olgulukla (*facticity*) damgalanmıştır daima; bu da korelasyonu mutlak bir özneye ya da mutlak bir korelasyona dönüştürmeye yönelik her türlü girişime engel olur.

1 Bkz. "İnsan türünün ortaya çıkmasından önceki tüm gerçekliğe (veya hatta yeryüzü üzerinde yaşam denebilecek bütün formların öncesine) evveliyat (*ancestralité*) adını veriyoruz." (*Sonluluğun Sonrası*, s. 14) – ç.n.

SR: Bu oldukça karmaşık. Daha basit bir şekilde yeniden ifade edebilir misiniz?
QM: Karmaşık bir konu ama basit bir örnekle açıklamayı deneyeceğim: "Ben ölümlüyüm" dersem, bu ne anlama gelir? Yaklaşan bu olay, yani ölümüm hakkında fikirlerim olabilir, ama ölümün ne getireceğini bilmeksizin. Bir ateist için bu olay hiçliktir, hiçbir deneyimin artık olmayacağı anlamına gelir. Peki bir korelasyoncu ne cevap verirdi? İlk olarak, benim yokluğumun bu yokluğa dair düşünceme ya da temsilime bağlı olduğunu söyler. Benim ölümüm ancak benim bu ölümü temsil etmemle mümkündür. Ama artık orada değilsem, ölüm imkânsız hale gelir. Bu da ölümsüz olduğum anlamına gelir: artık onu temsil etmediğim sürece ölüm aniden kaybolur. Ölümümün mümkün olabilmesi için varoluşumdan bağımsız bir olay olması gerekiyor. Kendimi ölümlü olarak düşünmek, var olmak için bana ihtiyaç duymayan, mutlak biçimde benim dışımda var olan bir olayı, benim kendi yok oluşumu kendimle ilgili olarak düşünmektir. Burada geliştiremeyeceğim bazı değişikliklerle, aynı akıl yürütmeyi kendi olumsallığım için de yapmak mümkündür: eğer ben, var olmayı bırakabilirsem, o zaman bu yok olma olasılığı, gerçekleşmek için benim düşünceme bağımlı olamaz; ve bu şekilde düşünülen olumsallık tam da bu nedenle mutlaktır, çünkü onu düşünen düşünceden tamamen bağımsızdır. Buradan, korelasyonun olumsallığını düşündüğünü iddia eden korelasyoncunun, hakiki mutlakı düşündüğü sonucu çıkar: Biz olmayabiliriz ama yine de bunu düşünebiliriz. Var-olmamanın neye benzediğini düşünebildiğimizden değil, var-olmamamızın mümkün olduğunu düşünebildiğimizden. Eğer ölüm, ölüm düşüncesine bağlı olsaydı asla gerçekleşmezdi, çünkü bunun mümkün olabilmesi için benim orada olmam gerekir. Korelasyoncu mutlaktan kaçıyormuş gibi yapar, ama kaçamadığı örtük mutlak, korelasyonun olumsallığıdır; korelasyonu öznemsicilik tarafından içine yerleştirilen mutlaktan arındırmak için buna ihtiyaç duyar. Bu üçüncü adımdır, bizzat benim savunduğum ve tesis etmeye çalıştığım (materyalist ve öznemsici biçimlerden sonra) üçüncü mutlak biçimidir: korelasyonun olumsallığının mutlaklığı. Burada, Montaigne'e karşı Kartezyen jesti tekrar ediyorum; Montaigne şunu söyleyerek tüm büyük öznellik metafiziklerini kurmuş kişidir bir bakıma: Fikirlerimiz, fikirlerin öznel düşüncesinden başka bir şey değildir.
SR: Montaigne şöyle diyor: Yalnızca bildiklerim hakkında, dolayısıyla kendim hakkında konuşabilirim.
QM: Her şeyi kendi öznelliğine yüklüyor. Peki Descartes'ın buna cevabı? Skeptik kuşkuyu belirleyen makamı, yani özneyi, bir mutlaka dönüştürüyor.

Descartes'la birlikte skeptik, mutlak arayışındaki metafizikçinin tazısı haline gelir. Çünkü herhangi bir çağda mutlak olanı nerede bulacağını bilen biri varsa o da şüphecidir. İlk dönemdeki metafizik jest buydu: Her şeye yönelik şüphenizin ilkesinin özne olduğunu mu söylüyorsunuz? Pekala, o halde: benim mutlakım odur. İkinci dönem korelasyoncu, metafizik karşıtı cevaptı: özneyi, korelasyonu mutlak olarak mı savunuyorsunuz? Tam tersine olumsaldır, olgusaldır. Ve ben de kendimi üçüncü döneme yerleştiriyorum.

SR: Kendinizi biraz önce sözü geçen çağdaşınız filozoflara göre nasıl konumlandırırsınız?

QM: Bence bu farklı pozisyonlarla ilgili bir mesele. Örneğin Graham Harman'ın bana kalırsa çok paradoksal ama aynı zamanda son derece ilginç bir öznemsici pozisyonu var; onda korelasyonculuk eleştirisi gerçekliğin tamamının öznelleştirilmesi girişimiyle birleştiriliyor. Her şey korelasyondur, ancak her gerçeklik kendini kısmen sunarken aynı zamanda kendini geri çeker, şeyler kendi aralarında insanın şeylerle olan ilişkisiyle aynı türden bir ilişkiye sahiptir. Bana göre Harman, büyük öznemsici gelenek içerisinde yer alır, aynı zamanda parlak bir şekilde dönüştürdüğü bir gelenek içerisinde. Öznemsiciliğin önceki versiyonları Hegel veya Nietzsche tarafından sunuldu: Nietzsche, her şeyin güç istenci olduğunu söylerken bir tür öznemsicidir.

SR: Bu düşünce biçiminde animistik bir damar var mı?

QM: Bence var, ama bu animizmden çok daha karmaşık bir şey, çünkü burada öznellik biçimleri arasında bir derece farkı var. Şahsen ben maddeyi materyalist bir perspektiften düşünmeye daha yatkınım; tıpkı Epikür'ün atomu gibi, öznellikten tamamen yoksun bir şey olarak düşünmeye. Modernite, materyalist felsefenin dirimselci bir dönüşümünü beraberinde getirdi. Deleuze'de bile bu var, şeylerin inorganik yaşamı. Ben onların ölü olmasını tercih ederim, şeylerin inorganik ölümü. Neden? Marazi bir temayülden dolayı değil, maddi dünyanın bilimsel açıklaması benim için yeterli olduğu için, onu öznelleştirmeye hiçbir ihtiyaç duymuyorum.

SR: Ama yine de felsefenin insanlığı bütünüyle diriltmesi gerektiğini yazdınız?

QM: Evet, ama bu başka bir şey. Bu noktaya kadar varmak istedim, çünkü tam da burada kendimi mükemmel bir şekilde alaya alınmaya açık hale getiriyorum. Bana göre her filozof kendisinin alaya alınacağı dar boğazlardan geçmeye cüret etmelidir. (*Gülüşmeler*) Bunu, çoğu filozof gibi hasmını alaya almaktan daha ilginç buluyorum. Kendimi alay konusu yapmayı tercih ederim. Gülünç olduğunuzda tehlikelisinizdir, kuralların dışındasınızdır. Ancak maddenin öz-

nelleştirilmemesi konusunda ilginç bulduğum şey, bunun radikal bir kırılmanın izini sürmesidir. Zaman, canlıların ortaya çıkışıyla birlikte, hiçbir şekilde ölü maddenin içinde yer almayan bir şey yaratabildi. Öznemsicilikle ilgili hoşuma gitmeyen şey, her şeyin fazla makul hale gelmesi. Eğer her şey öznellikse, o zaman özne bir anlamda her zaman mevcuttu. Dinde de böyle makul bir taraf var: Tanrı zaten hep oradadır ve geri kalan her şey O'ndan sudur eder. Daha ilginç olan ve makul olmayan ise, mutlak anlamda daha önce var olmayan şeyleri üretebilen, *ex nihilo* beliriverişe, saf kopuşa muktedir olan şeydir. Ben baskını/istilayı yaratmaya tercih ediyorum, çünkü ikincisinde, zaten orada olan bir şeyi varsayıyorsunuz, oysa ilkinde mutlak bir kopuş fikri var. Maddi dünyada duyum, öznellik, algı vs. mutlak bir şekilde yoktu ve böyle bir maddi dünyadan ne o dünyaya ne de ötesine ait olan bir şey ortaya çıktı. Hiper-Kaos, ya da başka bir deyişle, kaosun kendi yasalarını kırma kapasitesi. Her mucize, Tanrı'nın var olmadığının, bu dünyanın daha önce bahsedilen makullükten kaçan öfkeli deliliğinin deneysel bir kanıtıdır. Makul konuşulduğunda ise şöyle: Bizler, canlıların bir parçasıyız; ve eğer madde hiçbir şekilde canlı olmasaydı, varlığımız için bir neden olmazdı; dolayısıyla, yeter neden ilkesine göre, madde canlı olmalıdır. Ama Tanrı yoksa dünya daha ilginçtir, çünkü yabancıdır. Burada zamanın var olandan radikal bir şekilde kopma kapasitesiyle yüzleşiyoruz. Dünya, madde, paramparça olmuş, kırılmıştır, yoksa bizi üretmeye muktedir olamazdı. Maddeyi olduğu haliyle yeterince ilginç bulmamın nedeni de budur, çünkü o ölüler diyarıdır. Matematiksel bilimler bize bu âleme dalma ve geri dönüp onun hakkında konuşma, tüm kavramların ötesindeki şeyleri tanımlama imkânı veriyor. Dünyanın nasıl oluştuğunu açıklama görevini matematiğe yüklemeyi daha uygun buluyorum, çünkü hiçbir felsefi rasyonelleştirme bilimin ilerlemelerine ayak uydurmaya yaklaşamıyor; bilimin filozofların ayak uyduramayacağı kadar üretken hale gelmesi tesadüf değildir. Ama dediğim gibi, mucize, bir tanrının var olduğunun değil, Tanrı'nın var olmadığının işaretidir: demek ki, zamanın kapasitesini sınırlayabilecek herhangi bir temel yoktur.

SR: Bu düşünce sizin için neşelendirici bir şey mi?

QM: Hem de çok. Bu harika, çünkü gelecek kopuşlar muhtemelen geçmiştekiler kadar ilginç olacak. Sadece önceki iki kopuşu düşünün: inorganik ve ölü maddeden yaşamın ortaya çıktığı kopuş. Ve bence düşünce de canlılarla benzer bir kopuştan doğar, çünkü örneğin matematikte açığa çıkan ve hayvan yaşamının taşımadığı bazı kavram türleri var. Şimdi, bizim dünyamız içinde gerçekleşecek bir kopuş hayal etmeyi deneyin, öncekilerin kendi dünyalarıyla olduğu kadar radi-

kal bir kopuş olsun bu; yani madde karşısında yaşam gibi, veya yaşam karşısında düşünce gibi. Bana göre, tüm kehanetler, tüm ütopik vizyonlar gizlice şu gerçek tarafından belirlenir ki, bizler, daha önce gerçekleşmiş olan, geçmişle eş ölçüsü olmayan kopuşlardan yola çıkarak, benzer bir kopuşun nihayet gerçekleşecek olanağını öngörme, bekleme kapasitesine sahibiz. Ne var ki dünya kaotiktir ve böyle bir şeyi asla üretmeyebilir de. Ebediyen mümkün bir kopuş, ama en ufak bir zorunluluğu olmadan. Örneğin, ölülerin yeniden-varoluşuna inanılabilir (dini çağrışımlarla çok yüklü olduğu için "diriliş" yerine bu terimi tercih ediyorum). Bu, tüm ebediyette, asla gerçekleşmeyecek bir şey olabilir. Ama aynı şekilde, tüm ebediyette, asla imkânsız hale gelmeyecek de bir şeydir ve beni ilgilendiren kısmı da bu. Bir matematikçi işini nasıl yapar? Uğraştığı her şeyi kanıtlamaya çalışarak değil, en ilginç aksiyomatik varlıkları bulmaya çalışarak. İlk materyalistler, Epikürос ve Lukretius da benzer bir yol izlediler. Verili koşullar altında üretilebilecek en ilginç varlıkları, yani onlar için atomları araştırdılar. Ve tanrıların da böyle olduğu sonucuna vardılar. Onlar tanrısız değillerdi, sadece tanrıları da atomların hareketlerinin rasgele bir sonucu olarak görüyorlardı. Materyalizmi materyalizm yapan tanrıların inkârı değil, onların maddeleştirilmesiydi. Materyalizm, ateizm değildir; a-teizm, terimin kendisinin de işaret ettiği gibi, inkâr ettiği Tanrı'nın peşini bırakmama eğilimindedir. Filozofun rolü, herhangi bir şeyin var olabileceğini beyan ettikten sonra, matematikçi ya da materyalist gibi, hangi konfigürasyonun en ilginç olacağını araştırmaktır. Beni diğer çağdaş filozoflardan ayıran şeylerden biri de gerçeğin yeniden betimlenmesi meselesidir. Bunu kınamıyorum ya da buna düşmanca yaklaşmıyorum, sadece benim için ilginç değil bunu yapmak. İlk olarak, olumsallıklarla meşgul olmayı gerektirdiği için. Ben daha çok kendimi dünyamızın potansiyellerinden koparmakla ilgileniyorum. Yani dünyamızın yasalarının sınırlandırdığı "olanaklardan." Sonuçta bu sadece potansiyellerin bir sonsuzluğu! Sonluötesi (*transfinite*), Cantor'a göre, her sonsuzluk için daha büyük bir sonsuzluk inşa edebileceğiniz fikridir. Sınırsızdır, hiç bitmez.

SR: Evet, gelecek uzun sürer…

QM: Benim fikrime göre, olanakları sıralayanlar matematikçilerdir, ki bu olanaklar dünyamızın potansiyellerinden sonsuz derecede daha büyüktür. Sonsuz (*infinite*), sonluötesi (*transfinite*) ile kıyaslandığında oldukça yoksul bir şeydir. Sonsuz kavramıyla bakınca, dünyamızı anlama probleminde bir rahatlama olur, problemin talep ettiği gerilimde bir gevşeme olur. Graham haklı olabilir, öznemsiciler dünyanın öznel bir şey olduğu konusunda haklı olabilirler. Ama yazık olurdu, çünkü maddenin ölü olduğu bir dünyaya göre

daha az zengin olurdu. Eğer madde ölüyse dünya daha yabancı bir yer olur. Mutlak olarak ispatlanabilecek şeyler vardır, ispatlanamayacak şeyler de vardır. Maddenin ölü olduğunu mutlak olarak ispatlayamam. Madde, Diderot'da olduğu gibi gerçekten de gıdıklanıyor olabilir, kimse onu duymasa da çığlık atıyor olabilir. Şeylerin canlı olması fikri bazılarının hoşuna gidiyor, çünkü böylece aşina olduğumuz, gözümüzün önündeki yaşamın ardında yatan neden bu olabilirdi. Fakat böyle bir neden yok. Bilimsel söylemin yanına insanlaştırıcı bir başka söylem eklemek gerekmiyor. Hayır, bilim insansızlaştırıcıdır. Onun rolü budur. Bilim yeterlidir, bilim bize inanılmaz heterojenlikte bir dünya temin eder. İhtiyacımız olan şey, onu metafizik bir tarzda yeniden betimlemek yerine, çatlaklarına ve uğradığı baskınlara karşı daha duyarlı hale gelmektir.

SR: Peki madde ölü bir şeyse, sanatın yeri neresidir?

QM: *Sonluluğun Sonrası*'nın alımlanmasıyla ilgili ilginç bulduğum bi. şey, bir sezgimin doğrulanmasıydı. Kitapta sanattan hiç bahsedilmiyor. Ama kendime demiştim ki, sanatçılar sanat hakkında konuşmayan filozoflarla, sanat hakkında konuşan filozoflardan daha çok ilgileniyorlar. Birincisi, çünkü konuştuklarında bazı şeyleri ters anlamaya meyilli oluyorlar ve ayrıca benim sanatçılara sunduğum şey bir ayna yerine bir direnç. Bence bir sanatçı daha çok sanatsal olmayan bir şeyle, dirençli bir şeyle, yani bir maddeyle ilgilenir. Sanatçılar beni sanki meşrulaştırıcı bir söylem bulmak için değil de bir madde/malzeme olarak kullanmak için okuyorlarmış gibi geliyor. Ben, kendi adıma, onlar hakkında konuşmuyorum ve çalışmalarıma yapılan sanatsal yorumlarda kendimi zerre kadar tanıyamıyorum. Genel olarak sanat hakkında konuşacak olsaydım, meselem, Mallarmé'yle ilişkimdeki gibi şeyleri değerlendirmek olurdu...

SR: Gizli bir anlam mı keşfetmek? Aklınızdan "Un coup de dés"yi [Bir Zar Atımı] geçiriyorsunuz...

QM: Pekâlâ, Mallarmé'de ilgimi çeken şey, "bir zar atımı asla ortadan kaldırmayacak rastlantıyı" ifadesinin nasıl bir başarısızlığı değil de bir zaferi bildirdiğini ortaya koymaya çalışmaktı. Başarısızlık, rastlantının ötesine geçmeyi asla başaramamaktır. Ama bunu zafere dönüştürürseniz, bunun nedeni rastlantının yok edilemez olmasıdır. Her şey rastlantı tarafından yok edilebilir, rastlantı hariç. Bu mutlak olanın ilanıdır. Rastlantı şairin meselesidir. Ve Mallarmé de rastlantı sonucu karşılaştığım biriydi.

SR: Tesadüfen mi rastladınız ona?

QM: O bana rastladı... Açıklayamadığım bir nedenle onun başka bir şiirindeki kelimeleri saymaya başladım, "A la nue accablante tu...", [Mahvedici Bulutun

Doğrultusunda Susmuş] rastlantı hakkında araştırma yaparken yaşadığım bir rastlantı deneyimi. Ve sonunda Mallarmé'yi yorumlamaktan, tefsir etmekten daha fazlasını üretirken buldum kendimi. Ama onu her yerde takip etmiyorum, söylediği her şeyle hemfikir değilim. İnsanlar şüpheleniyor, bir vantrilok olduğumu, Mallarmé'ye söylemesini istediğim şeyi söylettiğimi düşünüyorlar (anlıyorum, filozoflar sanatçılarla uğraştıklarında genellikle böyle oluyor çünkü, sanatçılara kendi fikirlerini söyletmeye çalışıyorlar). Ama şöyle bir sonuca vardım ki, Mallarmé şiirin kelimelerini saymış ve beni tedirgin eden bazı şeyler keşfetmiş olmalı. Onu takip ettiğimden emin değilim. Yani söylediklerine oldukça sadık kalmış olmalıyım, çünkü bazen gitmeyi istemeyeceğim yönlere götürüyor beni.

SR: Bu rastlantıyı hesapladığını mı söylüyorsunuz?

QM: Önceden planlanmıştır ya da belki planlanmamıştır. Bunu kitabın sonunda açıklamaya çalışıyorum. Kelime sayımı sallantıda bir şeydir, bileşik kelimeler söz konusu olduğunda nasıl sayacağınızdan emin olamazsınız. Zarı attı ya da atmadı... Şiiri kodladı ya da kodlamadı... Her ne olursa olsun, ortaya koymaya çalıştığım kodu üç kelimenin istikrarsızlaştırdığı açık, bu kelimelerden biri tam olarak şu: belki/ol-abilir [*peut-être*]. Bu nedenle, takımyıldızı bir belki ile sarsılıyor ve Mallarmé benim yorumumla sonsuzlaşmış bir hale geliyor. Sonsuzluğun tereddüt olduğunu düşünürken Hegel'den ilham alıyor. Ebediyen tereddüt eden Hamlet olmak. Sanatın din olabilmesi için Greklerdeki temsil anlayışının, yani Wagner'in de kendisini yerleştirdiği trajik sahnenin aşılması gerektiğini, böylece trajediyi aşan şeyin öğrenilmesi gerektiğini düşünüyordu. Ona göre: Evharistiya Âyini. Ateistti, ama nasıl işlediğini merak ediyordu, sonuç olarak Âyin'e gitti, bir sanatçı olarak gözlemledi ve çok iyi düzenlenmiş bir aygıt olduğunu düşünmeye başladı. Evharistiya Âyini'nde Greklerin icat ettiklerini aşan bir şey vardır: gerçek mevcudiyet, Ev Sahibi.

SR: Tanrı'yı yemek, bir çeşit yamyamlık.

QM: Onun dediği gibi söyleyecek olursak, teofaji. Ve bu bir oyun olmadığı için çok daha etkili; bir oyuncunun İsa'yı oynamasındaki gibi Çile'yi sahnelemiyorlar. Anonim bir papaz bu.

SR: Ve siz de dâhil oluyorsunuz.

QM: Bu bir tiyatro sahnesi değil, çünkü tiyatro, seyircinin dâhil olmadığı bir temsildir. Burada bir komünyon söz konusu; papaz çok basit jestlerle performe ediyor, bu jestlerin gerçek mevcudiyeti ortaya çıkaracağı varsayılıyor. Mallarmé'nin kendine sorduğu bir soru şudur: Neden çağdaşım birçok yazar Katolikliğe dönüyor? Ve vardığı sonuç şuydu: Hıristiyanlığın icat ettiği ha-

zineyi çalmadığımız sürece Hıristiyanlıkla işimiz bitmeyecek; sahnelemeye, temsile dayalı olmayan bir aygıttır bu; Hıristiyan'ın gözünde, İsa'nın gerçek mevcudiyeti, gerçek çilesi ve gerçek fedakârlığıdır. Bu yapılmadığı sürece sanat dini imkânsızdır. Ve Mallarmé hem bir sanat dini istiyordu hem de şiirin Kutsal Kitap'ın yerini almasını istiyordu, tıpkı ataları Hugo ve Lamartine gibi. Lamartine "Ben Mesih'im" demişti. Paul Bénichou romantik sanat üzerine kitaplarında bunu gösterir. Çılgın bir dönemdi, ilk romantizm. Hugo ve onun dönen masaları. Bir din oluşturmak istediler. Hugo tiyatro ile denedi. Başarısız oldu. Mallarmé, çok ciddi bir şekilde, Evharistiya'nın yeni bir versiyonunu getirmek, yeni bir dini savunmak istedi.

SR: Ama nasıl?

QM: Bu tamamen çıkmaz bir yol, çünkü ortada gerçek bir kurban etme yok. Benim hipotezim şu ki, şiiri kodladı, başka bir deyişle şiirin anlamını ve dolayısıyla eserinin anlamını kurban etti. İsa sadece bedenini kurban etmişti, Mallarmé ise eserini kurban etti, onu rastlantıya kurban etti. Ayrıca, kodlamasında, Vigny'nin "La Bouteille à la Mer" adlı şiirinden ilham alır; bu şiirde batan bir geminin kaptanı, keşfettiği yeni rotayı bir şişeye koyar ve sonra birileri bulup çıkarsın diye okyanusa atar. Mallarmé de aynısını yapar, ama burada okyanusa atılan bir sayıdır; "olduğundan başkası olamayacak biricik sayı," okyanusa attığı tam olarak bu sayıdır. Kodlanmış olan, bir temsil değildir, çünkü onu gerçekten atmıştır; tıpkı ana karakteri "Usta"nın okyanus karşısında, biricik bir sayı üretmek üzere bir çift zarı atmakta tereddüt etmesi gibi. Mallarmé de, aynı şekilde, biricik sayıyı atmakta tereddüt etti.

SR: Tereddüt mü ediyor?

QM: Evet, ama bunu sonuna kadar götürüyor mu, götürmüyor mu? Bunu aydınlatmaya çalıştım. Mallarmé bu yolla iki problem çözüyor. Birincisi, temsil üretiminden kaçınarak, ve bunun yerine gerçek bir mevcudiyete, gerçek bir feda eylemine yer açarak Wagner'in problemini çözüyor… Kurban etme eylemi gerçek, çünkü şiir performatif bir şiir. Gerçekten bir kod atıyor. İkincisi, serbest nazıma karşı ölçüye dayalı şiiri kurtarmak istiyor. 1880'li yıllarda uğraştığı ikinci problem bu. Serbest nazımın artık kuralları yoktu; Mallarmé şiirde ölçüyü korumak ister. Biricik bir sayı, yeni bir ölçü icat eder.

SR: Ölçüye dayalı sanat ile serbest sanatı birbirine bağlamak için.

QM: Ve biricik bir ölçü üretecek, çünkü bu biricik bir şiirdir; ve buna ek olarak, asla keşfedilmeyebileceği için kurban edilmiş bir şiirdir. Tanrısal öngörüye değil, rastlantıya kurban edilir.

SR: Ve siz o kodu keşfettiniz.

QM: Rastlantı eseri! *(Gülüşmeler)* Önemli olan da bu. Bir şeyin sonunda keşfedildiğinde artık o kadar da ilginç olmadığını söyleyebilirsiniz. Fakat Mallarmé, tüm eserleri boyunca, rastlantıya özdeş olmak için, ilahi olmak için, kişinin rastlantı kadar sonsuz olması gerektiğini göstermeye çalışır. Rastlantı, Mallarmé için Hegelci anlamda sonsuzdur. Hegel için sonsuz olan Tanrı'dır, çünkü Tanrı diyalektik anlamda hem olduğu hem de olmadığı şeydir. Sonuçta İsa hem Tanrı hem de insandır; Tanrı ve O'nun karşıtı olarak bir sonlu varlık. Mallarmé'ye göre ise aynı anda hem olduğu şey olan hem de olmadığı şey olan, rastlantıdır. *Igitur* hikayesinde geliştirir bunu; genç bir aristokrat, çift altı, on iki, yani mükemmel bir *alexandrine* elde etmek üzere zar atmakta tereddüt eder, çünkü on ikinin, ilahi ilhamın bir sonucu değil, zarın atılmasının ve dolayısıyla rastlantının sonucu olacağını bilir. Ne anlamı vardır ki zar atmanın? Rastlantının doğruluğunu bir kez daha gösterecek bir vasatlıktır sadece; tıpkı bir dizenin vasatlığının, yazılışındaki olumsallığı göstermesi gibi. Fakat rastlantıyı görünüşte yanlışlayan, kaderde varmış gibi görünen o olağanüstü olay, o tanrısal şey bile hâlâ rastlantıdır: zarları atarsınız ve bir oyunda hayatınızı kurtarırsınız... Bunun ilahi bir öngörü olduğu izlenimine kapılıyorsunuz, ama hayır, diyor Mallarmé, bu hâlâ rastlantıdır. Rastlantı sonsuzdur; rastlantıyı doğrulayan şeyde olduğu kadar (görünüşe göre) yanlışlayan şeyde de vardır. Kendinizi ilahlaştırmak istiyorsanız eğer, soru şudur: Rastlantı kadar sonsuz hale nasıl gelinir? Tereddütlü olmalısınız. Igitur tereddüt eder. Eğer tereddüt edersem, kendimi sonsuzlaştırırım, Hamlet gibi. Ama sonunda, Hamlet tereddüt etmeyi bırakır…

SR: Ve eyleme geçtiğinde, her şey yerle bir olur... Tereddüt olumsallık karşısında güvenilecek tek güçtür belki de.

QM: Tereddüt içindeyken, tüm potansiyelleri hep elinizde tutarak, rastlantıya eşit hale gelirsiniz. Sonsuzluğa, rastlantıya doğru ilerlersiniz, ki bu temelde her şeyin aynıya döndüğünü söyleyen hiçliğin gücüdür. Kendinizi ona eşitlersiniz. Olumsuzladığınız şey kadar, olumladığınız şey de aynı ölçüde sizsinizdir. Eğer İsa olmak istiyorsanız, kendinizi ilahlaştırsanız iyi edersiniz. Mallarmé Evharistiya'nın ne söylediğini sorar kendine. Sanat dininde eksik olan şey İsa'ydı. "Öyleyse, der Mallarmé, ben olacağım o. Şiirimin anlamını kurban ederek şiirin İsa'sı olacağım; bu fedanın fark edilip edilmeyeceğini asla bilemeyeceğim. Ve dahası, ilahlaştırılmam gerekecek. Fakat rastlantı eseri ilahlaşmış bir insan olmak için ne yapmalı?" Şiirde, kaptan, göksel bir zar atışına bağlanmış gibi görünüyor. Geceleyin, okyanusun üzerinde, yıldızlar hareket etmeye başlar ve bir sonuç üre-

tirler: *septentrion* [kuzey]; bu ise *sept* [yedi] demektir. Bulduğum kod şuydu: Son cümle hariç sayıldığında şiirde 707 kelime vardı; ve son cümle ise yedi kelimeden oluşuyordu. 707= Yedi, hiçlik, yedi. Şiirin ortasında, tekerrür eden *si*'ler [eğer] arasında oluşan bir kasırga gibi bir şey var – *si* müzik notasyonunda yedinci nota ayrıca. Ve sorun şu ki, "hiçbir şey meydana gelmeyecek, meydandan başka": saf hiçlik. Her şey parçalanıp çöküyor; belki, kuzeyi gösteren bir takımyıldızı hariç. Ve eğer kod 707 olsaydı, her şey infilak ederdi, çünkü artık tereddüt olmazdı. Zarı atmış kişi tereddüt etmeyi bırakır; belki, harekete geçen ve bir *septentrion* üreten bir takımyıldızı hariç. Ve kod eğer 707 ise, o zaman her şey mahvolurdu, çünkü artık tereddüt olmazdı. Zarı atmış olan tereddüt etmeyi bırakır; ve belki de tam o zaman, takımyıldızının meydana gelmesi gerekir. Meydana geldi, ve böylece şiir tarafından yalanlandı. Şiir, takımyıldızın belki meydana gelmesi gerektiğini söylüyor. Neden? Çünkü ustanın ebedi tereddütlerini yeniden üretmelidir. Bunu bir gün, bir sonuç bulamadan tekrar tekrar sayarken fark ettim; şiiri ebediyen titreten üç birleşik kelime var. Biri *au delà* [ötede]; Mallarmé'nin döneminde şimdiki gibi tire ile birleştirilmiyordu; ve aynı durum ikinci sözcük için de geçerli: *par delà* [ötesinde]. Nasıl saymalı bunları: tek kelime olarak mı yoksa iki kelime olarak mı? Bu bir karasızlıktır, bu da nihai toplam olan 707'nin ya da başka bir sonucun ebediyen tereddütlü karakterini yaratır. Bu üç kelimeden Mallarme'nin zamanında tireyle birleştirilen tek sözcük *peut-être* idi, ve en dirençli görüneni de budur. Fakat *peut-être* gerçekten de, göstermeye çalıştığım gibi, adı geçen biricik sayının tereddüdünün son noktasıdır: ol-abilir'in (may-be/peut-être) üretimini tamamlar. Oto-yaratıcıdır, oto-performatiftir. Sonuç olarak sonsuza dek şu söylenebilecektir: Mallarmé şiirini kodlamamış ol-abilir, çünkü diğer sayma yöntemleriyle 707'ye ulaşmazsınız. Saymanın üç yolu daha vardır, 707'ye götürmez. Mallarmé ebediyen kendini iki kişiye ayırdı: bilinen kişi ve aynı anda hem kodladığı hem de kodlamadığı "Un coup de dés"nin yazarı.

SR: Ama bu bir çelişki biçimi. Bu yaşayan bir çelişki değil mi? Çelişkili iki doğru birlikte var oluyor.

QM: Ve böylece benim söyleyebileceklerime de karşı çıkıyor, doğru. Mallarmé aynı anda her şeydir, ebediyen tüm olasılıklar. Kimse ne yapıldığını bilmiyor. Diyelim ki Mallarmé ne yaptığını biliyor, ama keşfedilip keşfedilmeyeceğini asla bilemeyecekti. Okuyucu Mallarmé'nin bilmediği bir şeyi bilir… Ve diğer tarafta, Mallarmé, kendi icadı konusunda okuyucunun bilmediği bir şey bilir.

SR: İkisi arasında bir boşluk var… Ne bilincin ne de bilinçdışının düzenine ait. Bu durumda, bilinç ve bilinçdışı arasında bir boşluk mu var?

QM: Ben bu olasılığın da olduğunu söylüyorum. Mallarmé'nin kesin bir niyetini bulmaya gerek yok, çünkü şiir kendi başına işliyor. Fakat tüm olasılıkları dışlayamazsınız. Bu, sadece ikisi arasında bir seçeneğe sahip olmanızdan bile daha iyi. Orada, aynı anda, hem bilinç ve bilinçdışı arasında deme seçeneğine sahipsiniz, hem de bilinç seçeneğine ve bilinçdışı seçeneğine... Her şey var! Rastlantının İsa'sı haline gelir.

SR: İsa haline geliyor, çünkü gizemli bir yön var?

QM: Çünkü bir kendini kurban ediş var, tepkisel olmayan bir kurban ediş. Her şeyi, tamamen çıkarsız şekilde, şiire verdi.

SR: Anlamı kurban etti...

QM: Kurban oluşunu kurban etti o. Çarmıhtaki İsa herkesin görmesi ve tanıklık etmesi içindir. Mallarmé kimse neyi kurban ettiğini, hatta kurban ettiğini bilmeden kurban ediyor. Bu muhteşem bir şey. Tek başına, kendi kendine "işte bu, sonunda sanat dini burada" diyen bu adamın çıkarsızlığını hayal edin. Kitabı "Modernite böylece zafer kazanmıştı ama biz bunu bilmiyormuşuz" gibi bir şey söyleyerek bitiriyorum. Bana bunun abartılı olduğu söylendi. Ama modernite devrim sonrası, Hıristiyanlık sonrası bir din fikrinden ibarettir. Bir sanat dini, bilim dini...

SR: Evet, sanatçı Tanrı'nın yerini aldı.

QM: Ama Wagnerci büyük kutlama tarzında değil. Mallarmé ile birlikte, onun şiirini sessizce okuduğunuz her seferinde sanat dinini yerine getirmiş olursunuz, ki görsel bir şiir olduğu için bence sessizce okunması amaçlanmıştı. Temelde kitabın, kodeksin, modern insanın alay konusu yapmadan kabul edebileceği tek töreni olduğunu hatırlatır bu. Yalnız bir tören, çünkü okuduğunuzda etrafınızda bir tür sessizlik alanı yaratırsınız ve basitçe söylenemeyen, sesten kaçan şeyi görürsünüz: zihinsel bir bakış. Bir kitap okuyorsunuz, "Le Coup de dés"; size kitabın bu deneyimini, İncil'de olduğu gibi temsilden başka bir şeye erişmenizi sağlayan zar atışını hatırlatıyor, bir eyleme erişmenizi sağlıyor. Bu eylem, şiirin jesti, şiirin kodu, gerçek bir eylem tarzında erişilebilir durumdadır; şiiri okuduğunuzda, Mallarmé'nin yazdığı andakinden daha da mevcuttur bu eylem, çünkü okuyor olmanız, Mallarmé'nin şiiri yazmış olmasını tamamına erdirir. Jestleri okursunuz, ama aynı zamanda kodu açığa çıkaran rastlantının cömertliğini de okursunuz, ve böylece, Mallarmé'nin okuyabileceğinden daha iyi okursunuz. Sanatın dini budur.

SR: Ama yine de sizin tarafınızdan keşfedildi, bir filozof tarafından.

QM: Ama rastlantı eseri! Bu projenin en ufak izini bulmadan Mallarmé okuya-

rak bir ömür geçirmek mümkün. Sadece bulduktan sonra anlıyorsunuz, ama bunun için de rastlantıya ihtiyacınız var. Mallarmé'yle bir on sekiz yıl kadar önce ilk karşılaştığımda onu neredeyse hiç okumamıştım.

SR: Bunca yıl bunu kendinize saklamayı nasıl başardınız?

QM: Çok basit aslında, çünkü uzun süre buna ilgi duymadım.

SR: Kitapta bir tür dedektiflik hikâyesi var.

QM: Evet, araştırma yönü kaçınılmazdı.

SR: Düşünceyi sahneliyorsunuz, tıpkı bir tiyatro eserini sahneler gibi.

QM: Ne de olsa Mallarmé'nin ustalarından biri Edgar Allen Poe. Benim de onun tüm eserlerini gözden geçirmem gerekti, önce olgulardan emin olmak için, sonra da bu tür bir fikre nasıl ulaştığını anlamak için. Sayı hakkında nasıl konuştuğunu içeriden görmek için zaman gerekliydi.

SR: Gelecek projeleriniz hakkında bir şeyler söyleyebilir misiniz? Bundan sonra ne üzerine yazacaksınız?

QM: Yapmam gereken çok şey var, çok fazla... Çok fazla şeyi askıda bıraktım. *L'Inexistence divine* var, tezim.

SR: O ne zaman yayınlanacak?

QM: Eğer başarabilirsem, birkaç cilt halinde olacak. Ona geri dönmem gerekecek... Şu anda bilim-kurgu hakkında küçük bir kitaba çalışıyorum, yaptığım bir konuşmaya dayanıyor, bu sonbaharda yayınlanacak. Ayrıca ikinci bir Mallarmé planlıyorum, Tanrı'nın ölümünü ele almayı planlıyorum, *The Number and the Siren*'de değinmediğim bir konu.

SR: Nietzsche hakkında mı?

QM: Nietzsche üzerine de bir tane var, kapsamlı olarak ders verdiğim bir konu. Bir tane Hegel üzerine, bir tane Duchamp üzerine...

SR: Duchamp da mı?

QM: Ah! Duchamp çok güçlüdür. *(Gülüşmeler)* Çağdaş sanat ortamı çok değişken bir ortam, bu projede kendime zaman vermem gerekecek, insanları isyan ettirecek şeyler söylememeye çalışacağım...

SR: Çağdaş sanat sizin de ilgilenmek istediğiniz bir konu mu?

QM: Felsefeyi bıraktığımda kendimi çok kesin bir nesneye adama eğilimindeyim, asla çok büyük bir şeye değil. Bir nesneyi alırım ve elimden geldiğince sabırla onu kendi içinde keşfetmeye çalışırım, ki bu da söz konusu nesneye uygulamaktan kaçınmak için felsefeyi unutmamı gerektirir. Aynı şey politika için de geçerli. Felsefenin politika üzerindeki sonuçlarını sordunuz; benim önerdiğim şey bir olumsallık eşitlikçiliğidir. Hepimizin eşit olduğu bir nokta

var ve bireyselliğimizi, dilimizi, zihinsel kategorilerimizi belirleyen de bu olumsallık... Hepimiz aynı anda olumsalız ve varoluşumuzun ardındaki nihai nedeni anlamaya muktedir değiliz.

SR: Oldukça psikanalitik bir soru soracağım: bizi harekete geçiren şeyi, arzularımızı anlamak mümkün mü?

QM: Arzularımızı anlamak mümkün mü? Bilmiyorum, sorulacak kişi ben değilim. Felsefe bize nihai bir neden aramamakta haklı olduğunuzu söylüyor. Neden yokluğu mutlaken zorunlu bir şeydir.

SR: Psikanalizle ilgileniyor musunuz?

QM: Elbette, ama dışarıdan birinin bakış açısıyla. Bilinçdışının temel bir şey olduğunu, fakat rastlantının ötesinde olmadığını söyleyebilirim. Bazı eylemlerin belki de basitçe rastlantı eseri ortaya çıktığı gerçeğini hatırlatmak isterim. Hepsi rastlantı sonucu değil, ama her şeyin bilinçdışı ile açıklanabileceğine inanmamak gerekir.

SR: Bilinçdışı tarafından belirlenmeyen şeyler de var.

QM: Evet, belki de en aptalca olumsallıklar tarafından belirlenen şeyler. Tüm eylemler Freudyen sürçmeler değildir. Ama olanla, arzumuzla, ruhumuzla meşgul olan psikanalistlere verecek dersim yok. Mutlak olanın bugün iğrenç olmadan var olabilmesinin tek yolu kendini emekliye ayırmasıdır.

SR: Okyanusun dalgaları gibi, gelişler ve gidişler...

QM: Ben çoğu anti-mutlakçı filozoftan daha az müdahaleciyim, kendilerini her şeyle meşgul ediyorlar.

SR: Kendi çalışmalarınızda sizden kaçan, anlamadığınız bir şey var mı?

QM: Her zaman! Şu sıralar, matematiksel göstergelerin nasıl mutlaklaştırılacağı sorusuyla meşgulüm. Matematiğin içinde ne var ki, biz yokken varolan dünya hakkında bugün konuşuyor olmamızı sağlayabiliyor, bunu göstermek istiyorum. Yıllardan beri mantıksal ispatlar yapıyorum, bunlar tutarlı bir birlikteliğe kavuşacak mı, emin değilim. Devamlı bir anlamama hali içindeyim; gündelik yaşamım için acı verici bir şey. Bu benim için sistemin kısıtlarından kaynaklanıyor. Yaygın bir inanışın aksine, sistematik olan, düşünceyi kırılgan hale getirir. Hiçbir şey bir sistemden daha kırılgan değildir, çünkü her şeyin çökmesi için bir parçasının devrilmesi yeterlidir. Spekülatif filozoflarla sık sık dalga geçilir, spekülatif iskambil kâğıtlarından evler inşa ettikleri söylenir. Ama ben de spekülatif bir iskambil kâğıdı evi inşa ediyorum. Kendimi herkesin bir kenara attığı şeye, ilke temelli, sistematik bir felsefeye teslim ettiğim andan itibaren anladım ki olanaklara dayanan bir skeptikten çok daha fazla

kırılgandım. Kendimi hala bu kırılganlığın içinde buluyorum, her şey tutarlı bir birlikteliğe kavuşacak mı, emin değilim.

SR: Yani zayıf noktanız aynı zamanda güçlü noktanız mı?

QM: *Sonluluğun Sonrası*'nı yazdığımda, projeye karşı kendi itirazlarımdan zaman zaman o kadar yoruldum ki, yapmakta olduğum şeyin kendisinde bir değer olması gerektiği sonucuna vardım, ve sonra her şey neredeyse kendiliğinden ortaya çıktı; bir nefeste yazdım.

SR: Ama çalışmalarınızda belirgin bir hafiflik var, kavramlar arasında o kadar kolay dolaşıyorsunuz ki, sanırım insanlar bunun arkasındaki muazzam emeği göz ardı etme eğilimindeler.

QM: Şöyle söyleyelim: insan izleyicisine emeğinin getirdiği acıyı dayatmamalı.

SR: Sizde ne Kant'ın ağırlığı var ne de Hume'un kuruluğu... Sizi karşılaştıracak filozof bulmakta zorlanıyorum.

QM: Kendinizi bir filozofla karşılaştırmak her zaman biraz aldatıcı ya da küstahçadır. Açık olmaya çalışıyorum, ama aynı zamanda ispatlama gereğinin getirdiği kısıtlar oluyor hep. Bazen biraz kaygısız olduğum düşünülür, bazen de anlaşılmaz... *(Gülüşmeler)* Karmaşıklıktan kaçmak bazen imkânsızdır, ama bu gerçek bir karmaşıklık olmalıdır. Bu yüzden yıldırma mantığına, özel isimler mantığına karşı çok güvensizim... Bu benim süperegom bakımından çok zor bir şeydi: Deleuze'ün dediği gibi, basit şeyleri kendi adınıza yazmak. Felsefe öğrenmekte sevdiğim şey, kendimi kaptırdığım bu muazzam düşünceler, dolaşmak için sundukları alanlardı. Ama onları kendiniz inşa etmek zorunda kaldığınızda, elinizde hiçbir şey kalmıyor. Alanınız olmuyor, her zaman sıradan olan ile tutarsız olan arasında sıkışıp kalıyorsunuz.

SR: Sizin büyük bir başarınız Tanrı ile değil, sanatçı ile konuyu sonlandırmanız. Sanatçıyı Tanrı'nın yerine koyuyorsunuz.

QM: Ama Mallarmé ile aynı fikirde olduğumdan emin değilim... Mallarmé'yi bana göründüğü gibi yorumluyorum ve onu kesinlikle muhteşem buluyorum. Ama aynı zamanda, onun bir anlamda benden kaçmasına ihtiyacım var. Ben bir vantrilok değilim. Bildiğim kadarıyla kendini buna açık bırakan çok fazla filozof yok.

SR: Nesnenin onlardan uzaklaşmasına izin vermelerini mi kastediyorsunuz?

QM: Evet.

SR: Belki de basitçe babayı öldürmeye gerek duymuyorsunuz...

QM: Belki de... Babamdan bir iki şey miras aldım. Marksistti ama Komünist Parti üyesi değildi: bireyci bir Marksistti, Marx'ı anlayan tek kişinin kendisi olduğunu düşünüyordu. *(Gülüşmeler)*

SR: Antropologdu, değil mi?
OM: Evet. Yetmişli yılların felsefesine ve Lacan'a karşı oldukça düşmanca bir tutumu vardı. Onun inancına göre, kimsenin anlaşılmaz olmaya hakkı yoktur. Müphem olmadan yaratıcı olma mücadelesini bana aktardı.
SR: Peki anneniz size ne aktardı?
QM: Gördüğünüz gibi karmaşık bir durum... Ne annem ne de babam filozoflar hakkında yüksek bir görüşe sahipti. Annem amatör bir piyanistti ve müzikle kıyaslandığında felsefenin bir hiçlik olduğunu düşünürdü. (*Gülüşmeler*). Buna bağlı olarak da bana bir aşağılık kompleksi hediye ettiler, ama ilginç yönleri olan bir kompleks. Felsefe sadece felsefedir, ama ben başka bir şey yapamazdım. Bilirsiniz, metafizik kelimesi farklı şekillerde tercüme edilebilir. Anlamı şu olabilir: "fizikten sonra öğretilen şey," ve ayrıca, tabii ki: "Fiziksel olanın ötesindeki şeylerin incelenmesi." Fakat öğrendiğime göre, "meta," hiçbir şekilde "ötesi" anlamına gelemez.
SR: Gerçekten mi?
QM: Bu 5. yüzyıl Platoncuları tarafından dayatılan bir el çabukluğuydu. Gerçekte "meta" her zaman "sonra" anlamına gelir; zamansal, mekânsal veya normatif düzende sonra gelenler için kullanılır.
SR: Kitabınızın adını bu nedenle mi *Sonluluğun Sonrası* koydunuz?
QM: Hayır, o zamanlar bunun farkında değildim. *(Gülüşmeler)* Yani sonuç olarak metafizik ya fizikten sonra okunan anlamına gelir ya da normatif anlamda fizikten sonra gelen, yani fizikten daha aşağı olan şeydir. Bu ikinci anlamda metafizikten başka bir şey yapmadığımı rahatlıkla kabul edebilirim. (*Gülüşmeler*) Bu anlamda metafizik bana uyuyor...
SR: Çok güzel ifade ettiniz, sanırım bunu burada bırakacağız. Siz geleceği yurt edinmiş gibi görünüyor.
QM: Bu ifade hoşuma gidiyor. Ve aynı zamanda felsefe, keşfe çıkmanızı sağlayan sabit bir noktadır. Pusula olmadan, daireler çizerken bulursunuz kendinizi. Size kuzeyi gösteren bir pusula varsa, kuzeye gitmeye devam edersiniz. Sabit nokta sizi ileriye, başka bir yere götüren şeydir.
SR: Ve sizin sabit noktanız olumsallık.
QM: Evet, hepsi bu kadar…

İngilizceden çeviren: Nalan Kurunç

söyleşi

"Üstün Onurumuz Ortak Budalalıktan Gelir"

SERCAN ÇALCI - KAĞAN KAHVECİ - QUENTIN MEILLASSOUX

Kağan Kahveci: Çalışmalarınızda temel olarak ilgilendiğiniz konulardan biri düşüncenin kapasiteleri; düşüncenin tam olarak ne yapabileceğini soruyorsunuz ve düşüncenin mutlaka muktedir olduğunu söylüyorsunuz. Bu tezi savunma biçiminiz materyalizmin özgün bir yeniden canlandırılmasını olanaklı kılıyor ve buna spekülatif materyalizm adını veriyorsunuz. Spekülatif materyalizme göre, şeyler, nesneler, süreçler, hatta doğa yasaları olumsaldırlar/zorunsuzdurlar ve bu olumsallığı bir mutlak olarak bilebiliriz. "Olumsallık ve yalnızca olumsallık zorunludur," size göre ebedi bir hakikattir ve Sonluluğun Sonrası'nda bu hakikati felsefi olarak ispat ediyorsunuz. Şimdi, bu perspektiften materyalizmler haritasına baktığınızda "eski" materyalizmlerin çoğu size metafizik görünüyor, "yeni" materyalizmlere baktığınızdaysa, orada natüralizmler veya (sizin tabirinizle) öznemsici (*subjectalist*) hiperfizikler görüyorsunuz. Öyleyse bir felsefenin materyalist olması için hangi şartları yerine getirmesi gerekir; ve eski ya da yeni materyalizmlerin çoğu neden size göre bu şartları sağlayamıyor?

Quentin Meillassoux: Bana göre, antik atomculuktan miras kalan materyalizm modernite boyunca kendisini yeniden inşa etmeyi gerçekten hiç başaramadı. (Geniş anlamıyla; anlama yetisini, hissetmeyi ve yaşamı içeren haliyle) düşüncenin ve varlığın korelasyonu moderniteye hızla egemen oldu ve tek bir materyalist filozof bu korelasyona karşı tatmin edici bir argüman getiremedi. Benim Korelasyon dediğim, varlık ve düşünce arasında zorunlu olduğu varsayılan bu bağın iki mümkün biçiminin almaşığını ifade eder: Ya zihni dünyaya açılışına hapseder ve sonuç olarak 'kendinde' –mutlak–, bu zihinden zorunlu olarak kaçar (korelasyonculuk dediğim budur); ya da düşünce-varlık korelasyonunu mutlakın kendisiyle özdeşleştirir, ama bu

mutlak artık çeşitli şekillerde öznelleştirilmiştir (öznemsicilik [subjectalisme] dediğim budur).

Materyalizm, işte bu felsefi almaşıktan kendisini hiç kurtaramadı. 18. yüzyıl materyalizmine bakın, Maupertuis ve Diderot'daki en ilginç biçimleri bile, hilozoizmin [canlı maddecilik] dirimselciliğiyle özdeşleşerek varlık-düşünce korelasyonunu mutlaklaştırır. Kimyasal materyalizmler ("vulger" denenler) veya diyalektik olanlar (Ludwig Büchner veya Lenin'dekiler), transandantal veya amprio-kritisist korelasyonculuğun hiçbir ikna edici çürütmesini getirmezler. (Vulger materyalizmle birçok bakımdan iletişim halinde olan) natüralizme gelince, bana çok zayıf görünüyor; çünkü benim "teoricilik" dediğim şeye kendisini indirgiyor genellikle. Dayandıkları bir bilim bile değil, belirli bir bilimin tedavüldeki en son teorisidir (darwincilik, davranışçılık, kognitivizm, vd.) ve bunlardan yola çıkarak idealizmin veya dinselliğin her biçimini güya kesin şekilde çürüten hakikatler ortaya koyarlar. Bu teoriler, yine kati oldukları varsayılan yeni teoriler lehine çökene kadar.

Yetersiz bulduğum tüm bu biçimlerin (dirimselcilik, bilimcilik, natüralizm, vb.) karşısına Korelasyon'un argümanlarını ciddiye almaya çalışan bir materyalizm koyuyorum, böylece onları kesin şekilde çürüterek insanbiçimci olmayan, düşünceden (zihinden, duyumdan, yaşamdan) tamamen yoksun bir maddeyi düşünme olanağını tesis etmeyi amaçlıyorum. Bunu, sizin de dediğiniz gibi, bir mutlak olumsallık teorisi temelinde yapıyorum; bu teori, ne hususi bir bilimsel teorinin zorunluluğuna ne de doğa yasalarının zorunluluğuna inanır. Gelgelelim, paradoksal şekilde, matematiğe dayalı deneysel bir bilimi genelliği bakımından (sırayla desteklediği teorilerden bağımsız olarak) daha sağlam şekilde tesis etme imkânını elde ediyorum. Ben (hipotetik-dedüktif ve deneysel) bilimlerin daimiliğine inanıyorum, bilimsel teorilerin daimiliğine değil. Bunlar kendi zamanlarına aittirler ve her zaman reddedilebilirler; gerçi bu reddediş de kendisi olumsal olmaya devam eden epistemik bir sürece göre yapılır: Çünkü her teorinin geçersizleşebileceğini söylemek her teorinin gelecekte fiilen geçersizleşeceğini önceden bildirmek değildir, zira bu da zorunlu bir yasanın varolduğuna inanmak olurdu.

Sercan Çalcı: "Mutlak", "olumsallık", başka türlü olabilmenin "mutlak olanağı" gibi düşüncenizin kurucu kavramlarının bir ontolojik fark vurgusu taşıyıp taşımadığı aklımızda sürekli dönen sorulardan birisi. *Sonluluğun Sonrası*'nda sizin araştırmanızın odak noktasında yer alan birçok tematikten biri olan olumsallığın hareket sahasını kurabilmek için, özdeşliğin tarihsel

ve siyasi hükümranlığını paranteze alacak bir Fark ilkesini gerekli görüyor musunuz?

Q. M.: Bu karmaşık bir soru. Ontolojik farkla ilgili olarak, kabaca söylersek, Aristoteles'ten Heidegger'e giden geleneğin içinde, varlık bakımından varlıka dair felsefi düşüncenin benim "varlık"tan anladığım şeyi gerçekten işlediğinden emin değilim. Bu terimle bir şeyin *olmasını* anlıyorum, bir şeyin *olduğu şeyi* değil. Örneğin, masamın üzerinde bir küllüğün *mevcut olmasını* (il y a); fakat, bu küllüğün ne olabileceğini değil. Bu ayrım çok klasik –bayağıca geleneksel– görünebilir, ama şaşırtıcı şekilde, hiç de böyle değildir. Çünkü Aristoteles, ve Heidegger de öyle, "varlık" deyince (var)olanların (étant) *varlık tarzı*'nı anlar. Bu iki düşünürde, varlık hep zaten çoklu varlık tarzlarına kırılmışlardır –ve bu bakımdan varlık türlü türlü söylenir. Aristoteles için, örneğin *ousia*'nın [tözün] varlık tarzı, ilişkinin veya niceliğin varlık tarzı değildir; ve Heidegger için *Dasein*'ın varlık tarzı olan varoluş (*existence*), şeyin varlık tarzı olan kalıcılık (*subsistance*) gibi değildir. Gelgelelim, tüm bunların hiç olmamasından ziyade, tözün, arazın, Dasein'ın, veya kalıcı şeyin *mevcut olması*, Heidegger bahsinde tersi bir izlenime sahip olabilsek de, bu filozofların gerçekten göğüslediği bir soru değildir. Onların varlık düşüncesi temelde bir varlık tarzı düşüncesi olarak kalır. Oysa bana göre *varlık sorusu*, *varlık tarzı sorusu değil*: çünkü varlık tarzı sorusu (var)olanın *olduğu şeye* bağlıdır; empirik özellikler veya öz gibi, (var)olanın "belirlenmişliği" (*déterminité*) adını verdiğim şeyler. Bu küllüğün masamın üzerinde olduğu şey, onun hem empirik özellikleri (dairesel, gümüş kaplama, vb.), hem özü (tanımın nesnesi: işlevi külleri toplamak olan, insan yapımı bir eser), hem de varlık tarzıdır (Aristoteles için *ousia*, Heidegger için kalıcılık (*subsistance*), başka bir filozof için belki başka bir şey).

Varlığı ele almak, bana göre, öyleyse *filan* (var)olanın mevcut olmamaktansa mevcut olmasını, ve ayrıca (var)olanın mevcut olmamaktansa (atfedilen varlık tarzı ne olursa olsun) *mevcut olmasını* ele almaktır. *Varlığı ele almak*, *varlık tarzını değil mevcutluğu (il y a) ele almaktır* ve kendine şunu sormaktır: filan (var)olan neyin gereğince mevcut, hatta şu daha genel "hiçten (*rien*) ziyade (var) olan neyin gereğince mevcut?" sorusunun hakiki mi, yoksa sahte bir problem mi olduğunu sormaktır. Orada bile, tanıdık, çok tanıdık topraklardayız gibi görünüyor –fakat tekrar edelim, durum böyle değil, ya da bütünüyle böyle değil. İlk olarak, bu sorunun varlık tarzı sorusuyla hiçbir bakımdan sürekliliğinin olmadığında hala ısrar ediyorum –bu ontolojik bir sorudur, oysa varlık tarzı sorusu hala ontik bir sorudur. Sonra, soruyu (en azından felsefe çevresinde)

kendisine atfettiğimiz Leibniz soruyu yanlış anlamıştır; çünkü Yaratılış sınırı içinde tutmuştur, bu da kendine şunu sormaktır aslında: Tanrı neden hiçbir şeydense bir şey yarattı? Fakat Tanrı hiçbir şey yaratmamış olsaydı bile, bir şey mevcut olmuş olacaktı: Tanrı. Dolayısıyla, ontolojik soruya gerçekten sadece Tanrı'nın varoluşunun *a priori* (*a posteriori* değil, çünkü böyle kanıtlar, içindeki düzeniyle güçlü ve bilge bir Yaratıcı'yı kanıtlayan bir dünyanın varoluşunu baştan varsayarlar) kanıtlarında ulaşıldı, ya da değip geçildi. Sadece burada, örtük şekilde olsa da, tüm gerçekliğin olumsal olmasının olanaklı olduğu ve Yokluk'a (*néant*) dökülebileceği tasavvur edilmiştir. Fakat burada bile, varlık sorusu eksikti; çünkü metafizik, Kant'tan beri aldatıcı olduğu görülen bir argümanın içinde zapt etti bu soruyu: ontolojik argüman: Tanrı mükemmel/tamyetkin olduğu için zorunlu olarak varolur.

Olumsallığın mutlaklığına erişerek öyleyse bu mevcutluk sorusunu yeniden canlandırmaya çalıştım –*olduğu şey* nedeniyle (sonsuzca mükemmel) bir (var)olanın varoluşunu ispatlayan ontolojik argümanı tamamen devre dışı bırakarak. Bu ontolojik argümanın içinde mevcutluğu yöneten hala varlık tarzıdır: sonsuz mükemmelliğin varlık tarzı, sonsuz mükemmellik özelliğiyle ayırt edilen Kimse'nin/bir varlıkın varoluşunun zorunluğunu ispat eder. Bunun tersine, ben tüm (var)olanların olumsal olduğunu, ve dolayısıyla belirlenmişliğine (*déterminité*) göre hiçbirinin zorunlu gibi konamayacağını savunuyorum: ne olduğunun pek önemi yok; olduğu şey/ne olduğu, olmasını garanti etmez. (Var)olanın belirlenmişliğinde her şey olumsaldır, şu veya bu varlık tarzına sahip (var)olanların (varolanlar, kalıcılar, sonsuzlar, vb.) mevcut olması dâhil. Varlık sorusunun doruğu, bana göre, ve burada tekrar edemeyeceğim bir argümantasyona göre, şunu kavramaktır: hiçten ziyade bir şey mevcut olmalıdır, çünkü olumsal (var)olanların mevcut olması zorunludur: Çünkü zorunlu-olmayan (var)olanların ve sadece onların mevcut olması mutlaken zorunludur. Başka bir deyişle, bir başkasındansa filan (var)olanın mevcut olmasının olumsallığı hiçliktense olumsal (var)olanın mevcut olmasının zorunluluğunu kavratır. Mevcut olarak varlık, varlık tarzı olarak varlıktan özgürleştirildiğinde, tüm ontolojinin temel eklemlenmesi işte böyle olur.

Varlık ve (var)olanın eklemlenmesini düşünmek için Heideggerci anlamda ontolojik Fark öyleyse uygun düzey değildir. Zira Heidegger'de varlık ve (var)olan arasındaki ontolojik Fark (Dönüş'ten önce, ama Dönüş sonrasında da bunun doğru olduğu gösterilebilir), (var)olanın ve onun varlık tarzının farkını betimler; oysa temel ontolojik soru mevcut ve belirlenmişlik arasındaki ilişkidir.

Bu temel düzeyde eğer fark veya özdeşlik üzerine bir şey düşünmek istersem, öyleyse, Heidegger'in son temsilcilerinden olduğu gelenekten kaynaklanan bulanık terimlerin içinde bunu asla yapmamalıyım: varlık tarzı lehine mevcutun üzerini çizen gelenek – dolayısıyla (var)olanın varlığını (mevcut olmasını), (var)olan lehine (olduğu şey lehine; ki bu şeyin varlık tarzı empirik özelliklere dâhildir, çünkü eşit şekilde olumsaldırlar) çizen gelenek. Şimdi, ben bu yeni ontoloji çerçevesi içinden bakarken, özdeşlik ve fark sorusuyla çarpışmaya mecbur muyum? Araziyi değiştirdiğime göre, hiçbir şey beni buna zorlamaz, ve eğer benim kendi terimlerim içinde sorulmuş varlık sorusu beni yükümlü kılarsa sadece bunu yapacağım. Sizin son sorunuz bu mefhuma tekrar geldiği için, o zaman buna tekrar geleceğim.

Politik meseleye gelince, olumsallık ontolojisinin bir sonucu olarak şu politik konumların bütünü devre dışı bırakılmış olur: haklılığı için akıl ermez, dinsel bir aşkınlık öne sürenler – çünkü, olumsallığın kendisi rasyonel anlaşılabilirliğin ilk ilkesi haline geldiyse artık ilkesel olarak hiçbir şey anlaşılamaz değildir; ve haklılığı için bir kader, bir zorunluluk gibi koyduğu (ister Hegelci ister Heideggerci anlamda) tarihselliği öne sürenler. Ve ayrıca evrensel olumsallığın içerdiği, dikkat edilmesi gereken bir şey de şudur: somut politik durumların nasıl anlaşılacağını belirlemesi gereken filozof değil militandır. Filozof, mutlak zorunluluğu (yani şeylerin olumsallığının zorunluluğunu) ele alır; olumsal şeylerin çeşitli alanlarını (sanatı, politikayı, bilimi, vb.) düşünme sorumluluğunu diğer düşünme etkinliklerine bırakır. Bu anlamda, ortaya koymak istediğim spekülatif felsefenin mutlakı "müdahaleci" olmayı, düşüncenin ve eylemin başka alanlarının ayrıcalıklarına bir sahte-bilgiyle el koymayı bırakır.

K. K.: Spekülasyon ve mutlak kavramları, sizin materyalizminiz için temel öneme sahipler. Ve felsefe tarihinde Hegel'in bu kavramlarla özdeşleştirildiğini biliyoruz. Kuşkusuz, spekülasyon ve mutlak kavramlarından sizin anladığınız şey Hegel'inkinden çok farklı; Hegel'in idealizminin metafizik bir spekülasyon olduğunu, sizin materyalizminizinse metafizik olmayan bir spekülasyon olduğunu söylüyorsunuz. Diğer taraftan, Hegel'e olan hayranlığınızı çeşitli vesilelerle ifade ediyorsunuz, hatta onu Marx'la birlikte iki ustanızdan biri olarak gösteriyorsunuz. Bana göre, Hegel ve sizin aranızdaki usta çırak ilişkisinin bir yönü felsefe yapma tarzlarınızda görülebilir; örneğin, *Sonluluğun Sonrası*'nda, Hegel'in, Kant'ın düşünceyi mutlaksızlaştırma hamlesinin hakikati üzerine düşünerek bir mutlakı ifşa ettiğini savunuyorsunuz; ve benzer bir tarzda, siz

de Kant sonrası felsefelerin, örneğin Heidegger ve Wittgenstein'ın mutlaksızlaştırma hamlelerinin hakikati üzerine düşünerek bir mutlak ifşa ediyorsunuz. Felsefe tarihindeki düşüncelerin ve argümanların hareketinin izini sürmekte ve bunlardan sonuçlar çıkarmakta ustanız kadar hünerli olduğunuzu gösteren birçok örnek verilebilir. Düşüncelerin hareketinin Hegel'deki gibi diyalektik olduğunu söylemezdiniz elbette, fakat yine de felsefe yapma tarzlarınızın benzerliği çarpıcı bence. Diğer taraftan, düşüncelerinizin içeriği bakımından siz ve Hegel arasında büyük bir fark var, özellikle mutlak hakkındaki görüşlerinize gelindiğinde. Bu farkın nedeninin olumsallığı düşünme biçiminizdeki farktan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Size göre, olumsallık ve sadece olumsallık zorunlukken, Hegel'e göre olumsallık bir zorunluluktur, ama sonsuzluğun geçmesi gereken irrasyonel bir andır sadece. Sizin olumsallığı çok farklı ve eşi görülmemiş şekilde düşünmenizi sağlayan Cantor matematiği ve onun yeni sonluötesi kavramı. Ustanız Hegel ve sizin aranızdaki farkı sonsuzluk ve rasyonalite anlayışlarınız bakımından nasıl ifade ederdiniz?

Q. M.: Bana göre, Hegel "öznemsicilik" akımının içinde bulunur, yani varlık-düşünce korelasyonunu mutlaklaştırır. Kant'a göre öznenin kendi dışına çıkıp kendinde şeyi bilmesi olanaksızdır ve Hegel bunu onaylar, fakat bu olanaksızlığın şeyin kendisine bağlı olduğunu savunarak yapar bunu. Çünkü ona göre Özne'den bağımsız olarak varolan kendinde şey yoktur ve bizzat bu bilme, bilinci (öznenin ve nesnenin ayrıldığı uğrak) bilinç olmayı bırakıp giderek tin – kendini mutlak olarak bilme – haline gelmeye götüren bir bilmedir. Kuşkusuz mutlak düşüncesinin modernite koşulları içinde gerçekleştirilmiş en güçlü biçimlerinden biridir, ne var ki Hegel tek öznemsici olmaktan uzaktır – Berkeley, Diderot, ve bir bakıma, Nietzsche ve Deleuze de böyledir. Fakat benim Hegel'le ilişkim onun eserinin sırf teorik niteliğinin ötesine gider: Tarih düşüncesi gençliğimi besledi, ve Marx ve Guy Debord gibi başka büyük diyalektikçilere olan tutkumu da. Belli bir açıdan, 1980'li yılların ve Marksizm'in sonunun ardından gelen çağla ilişkim üzerine, Hegel'in Fransız devrimiyle ilişkisine analojik olarak düşünebildim: Başlangıçlardaki coşku, Terör'e düşme, Devrim'in özgürleştirici gücüne olan umutların terki, evrensel beklentilerinin hiçbirine cevap vermeyen bir dünya karşısında bilincin ıstırabı. Ne kadar tuhaf olurlarsa olsunlar, başka yollar bulma kararlılığı verdi bana Hegel; genç Marx'ın radikal evrenselciliğini tekrar canlandırıp özgürleştirici mücadelelere yön vermiş olabilecek, zaruretlere teslim olmayan, bu mücadelelerin iç mantığından kaynaklanan şiddet ve zulüm gibi sonuçlara karşı mücadele etme

iradesi gösteren bir kararlılık. Ve bu benim için, materyalizmin, (Hegelci veya Marksist) diyalektik patikalarının dışında yeniden temellendirilmesiyle başladı.

S. Ç.: Dışarı kavramı üzerindeki vurgunuz *Sonluluğun Sonrası*'nda *özel bir yere sahip*. Korelasyonel *döngünün* Dışarı'ya giden tünellerin birçoğunu kapattığı modern felsefe geleneği karşısında Michel Foucault ve Gilles Deleuze gibi düşünürlerin Dışarı kavramlarıyla sizin Büyük Dışarı kavramınız arasında herhangi bir bağlantı olup olmadığını merak ediyoruz. Bilindiği gibi, Foucault bu Dışarı'yı hem dil içerisinden –söylemsel alandan– hem de pratik eylem sahasından –söylemsel olmayan alandan– hareketle, kim ve ne olduğumuzu belirleyen tarihsel yapıları kazarak türetti. Deleuze ise daima bir nefes temiz hava peşindeki *şizoid* bilinçdışı toplumsal arzu yatırımlarını ve göçebe güçleri takip ederek Dışarı'ya giden yolu açmayı denedi. Sonuçta her iki düşünür de Dışarı'yı *düşünürken onu bir İç-Dış diyalektiğinden kurtarmayı ve şimdi*-burada'ya indirgenemezliği *içinde düşünmeyi denedi. Büyük* Dışarı'ya giden yoldaki düşünme serüveninizin de dogmatik olmayan bir Mutlakın peşinde olduğunu görüyoruz. Korelasyonculuk eleştirinizin, bahsi geçen düşünürleri kimi zaman gündemine doğrudan almasına rağmen; *Sonluluğun Sonrası*'nın bu düşünürlerin peşinde oldukları Dışarı fikriyle örtük bir ittifak içinde olduğu söylenebilir mi?

Q. M.: Foucault'dan burada bahsetmeyeceğim, çünkü onun temel problemi bir ontoloji inşa etmek değil bilgi-iktidar çözümlemesiymiş gibi geliyor bana. Eğer böyle bir ontoloji varsa – ki bizzat kendisi problematiktir –, onu benim yolumla "eş ölçüye tutacak", her halükarda hipotetik bir yeniden inşasının yapılması gerekirdi.

Deleuze konusunda şeyler daha net. Sinema 1'de şunları yazıyor: "Bergson'la Heidegger arasındaki tek ama kayda değer benzerlik tam olarak şudur: Her ikisi de zamanın özgüllüğünü bir 'açık' kavramı üzerine kurarlar." Açık'ın karşı çıktığım iki temel versiyonudur aslında bunlar ve bu kavramın gerçekten güçlü yegâne versiyonları bunlar olduğu için, diyebiliriz ki "Büyük Dışarı" benim için Açık'tan firar etme – "Açık" hapishanesinden çıkma" - projesini adlandırmanın bir yoludur. Doğrusu, ilk olarak, Açık'ın korelasyonist bir versiyonunu buluyoruz: Heidegger'inki. Bu versiyona göre, varlık, Dasein'ın fenomenin varlığı doğrultusunda açılışının bağlılaşığıdır (corrélat).

Dasein ölümlüdür; Dasein-varlık korelasyonu, *hiçbir temeli* olmayan bir *tarihsel arkhe-olgu* düzenine sahiptir –bunların hepsi Korelasyon'un korelasyoncu biçimi altındaki özellikleridir, ve (Heideggerci olmayan bir anlamıyla)

Korelasyon'un olguluğunu uygulayarak, onu herhangi bir metafizik mutlaklaştırmadan korurlar.

Bergsoncu Açık'a gelince, o besbelli öznemsidir(subjectal): zihnin kendisini ördüğü süre aracılığıyla düşündüğümüz oluşun yaratıcı gücünden ayrılmazdır. Düşünce-oluş Korelasyon'unu bu sefer mutlaklaştırılmış bir anlamda betimler. Her zaman ve hala, Korelasyon'un "çelik halkası"nın oluşturulmasından beri, görünüşte karşıt fakat benim anlayışıma göre özünde birbirini tamamlayan iki versiyonu buluyoruz: Açık, ya korelasyonisttir ya da öznemsi.

Sonuç olarak modernite çağındaki materyalizmi şöyle karakterize ediyorum*: materyalist, kendisini Açık'ta hapsedilmiş hissedendir*. Öznelliği varlığa veya oluşa düğümleyen, görünüşte kırılamaz bu bağların birinden veya diğerinden firar etmek ister; böylece, modernitenin kör noktası olan ölü maddeye kavuşmak ve onu düşünmek, ve gerçeği bize sadece (hangi versiyonları olursa olsun) psişemizin prizmasından gösterebilen daimi insanbiçimciliği nihayet kırmak ister. Büyük Dışarı, Açık'ın görünmez hapishanesinin duvarlarının dışında duran şeydir; öylesine görünmez bir hapishanedir ki bu, kendisini tersine, en nihayetinde kendi dünyası olan bir dünyanın içine dalmış zihnin sonsuz özgürleştirici genişlemesi olarak verir (oysa içinde genişlediği bu dünya, aslında uçsuz bucaksız bir bahçe gibi tasarlanmıştır; vahşi dışarıyı taklit eder, ve böylece kendisini en çetin doğadan, sürüp gitmek için ona ihtiyacı olmayan, ona hiç borcu olmayan doğadan korur).

K. K.: *Sonluluğun Sonrası*'nda mantığın mutlak kapsamını tesis ediyorsunuz; buna göre, çelişmezlik ilkesi sadece düşünülebilir olmanın değil olanaklı olmanın da ilkesidir. Dolayısıyla sizin materyalist ontolojiniz için, çelişkili olan her şey olanaksızdır ve çelişkili olmayan her şey mutlaken olanaklıdır. Bu perspektiften bakarak, zorunlu (metafiziksel) bir tanrının çelişkili olduğunu ve olanaksız olduğunu ispat ediyorsunuz. Bununla birlikte, virtüel bir tanrının olanaklı olduğunu ve böyle bir tanrının çelişkisiz bir şekilde umulabileceğini söylüyorsunuz. Sizin ayrıca matematiğin mutlak kapsamını tesis etmeye çalıştığınızı da biliyoruz. Ve size sormak istediğim matematiğin mutlak kapsamını tesis etmenin pratik yaşamlarımız için nasıl sonuçları olabileceği. Bu soruyu kendime sorduğum zaman, sizin mevcut iklim krizine karşı politik ilkeler türetebileceğinizi düşündüm. Çünkü doğa bilimleri iklim krizinin insan eylemine bağlı olduğunu matematiksel olarak ispat edebiliyorlar. Bu yorumumun yerinde olup olmamasından bağımsız olarak, matematiğin mutlak kapsamını tesis etmenin pratik sonuçları hakkında ne söylerdiniz?

Q. M.: İlk olarak, tam olarak ifade etmek gerekirse, Tanrı'nın varolmadığını, bu çelişkili olacağı için öne sürmüyorum asla. Düşüncemin temeli mantıksal çelişmezlik ilkesi değil, ontolojik olgulu olma ilkesidir – yani her şeyin sadece olguluğunun [olgu olmasının] zorunluluğu. Ebedi ve zorunlu bir tanrının varoluşunu reddederken, dayandığım temel ilke budur – ayrıca bir antimetafiziğin bu ilkeyi azledemeyeceğini, çünkü metafiziği azletmenin ilkesinin bu olduğunu göstermeye çalışıyorum. Bu ilkeye göre olumsal [zorunlu olmayan] bir Tanrı hala olanaklıdır. Bu bakımdan, materyalizme sadık kalıyorum; çünkü Epiküros, batıl inançlarla yüklü "kalabalığın tanrıları" varolmasa da, klinamen'in rastlantısının ürettiği atomik tanrıların fiilen varolduğunu, onlara yakarmaktan ziyade onları bilgelik modeli olarak almak gerektiğini söyler. Daha önce yazdığım gibi: Materyalizm bir ateizm değildir, çünkü tanrıları reddetmeye değil maddeleştirmeye dayanır. Spekülatif materyalizm ve Antik materyalizm arasında birçok fark var, ama ilahi olan konusunda, açıkça onların dümen suyunda bulunuyorum.

Matematiğin mutlaklaştırılması varoluşumuzu ne bakımdan değiştirebilir, diye soruyorsunuz? Bu tezin yaşamlarımıza kendi başına tesir etmesi gerekmez: fakat bir felsefe muhtemel etiğini dünyayla belli bir ilişki üzerine dayandırır. Zamanın ve mekânın transandantal formlarının, örneğin, matematik veya fizik *a priori* bilgiyi açıklayanlar olarak varoluşlarımızı değiştirmeleri gerekmese bile, Kant için bunlar, sisteminin çerçevesi içinde, transandantalin pratik aklın ahlaki küresine kadar açılıp yayılmasını düşünülür kılarlar.

Aynı şekilde, matematiğin mutlaklığının, varoluşa bağlanışımıza dolaylı şekilde bağlı ama etkili sonuçları vardır. Aslına bakılırsa, en sağlam deneysel bilimler ve en irrasyonel dinsellik arasında varolan özsel uyuşmayı çözmeye çalışıyorum. Bu ittifak çağımızın karakteristik özelliğidir; dinler artık bilimdeki ilerlemelerin ardından sorgulanmıyorlar, oysa Aydınlanma'nın projesi, bilimsel ilerleme fikriyle (Hıristiyanlık dininin kod adı olan) batıl inanca karşı mücadele etmekti. Şimdiki durum, bilimin korelasyoncu bir yorumuyla mümkün hale geldi; bu yorum, sadece "bizim için" kapsamı olan "fenomenal" bir katmanı bilime nesne olarak verir; ve diğer taraftan, bizim dünyayla ilişkimizin ötesinde varolan ise, aşkın ve belki de akıl ermez – hipotetik, dolayısıyla inanca açık– varoluşunu muhafaza edebilir. Matematiğe, ve dolayısıyla doğanın matematiksel bilimlerine mutlaklaşmış bir kapsam vermek böyle bir ittifakı olanaksız kılar. Bilim, düşüncenin ve varoluşun hakiki bir içkinliğinin tekrar müttefiki haline gelir – yaşamlarımız için mutlak bir anlam arama yoluna sokar bizi tekrar; mutlak, ama bu sefer dinsel olmayan bir anlam.

S. Ç.: *Sonluluğun Sonrası*'nda "bizim için" ve "kendinde" biçimindeki bölünmenin korelasyonel döngünün belkemiğini oluşturduğunu söylüyorsunuz. Burada, *Anlamın Mantığı*'nda bu bölünmeyi anlam teorisi içerisinde aşmayı deneyen Deleuze ile ilişkinizi gündeme getiren bir bağlam açılıyor. Deleuze, bahsi geçen eserinde gayri-şahsi tekillikler ve birey-öncesi süreçlere doğru ilerleyen bir olay ontolojisi geliştirirken tam da "bizim için" olan ile "kendinde" arasında yeni bir yer-yurt arayışında görünüyor. Mesela "dördüncü tekil şahıs" ifadesini düşünelim. Yine Kant üzerine metinlerinde "hayvan *şemaları*"ndan bahseden bir Deleuze portresi buluyoruz karşımızda. Sizce Deleuze, kendinde-fark kavramının da imlediği bu yer-yurdu keşfederek korelasyonel döngüden çıkmanın bir yolunu sunmadı mı?

Q. M.: Genel olarak bakıldığında, başka felsefelerin de anti-korelasyoncu olmasına dayanarak bana yapılan itirazların bütünü, benim korelasyonculuğa olduğu kadar öznemsiciliğe de karşı çıktığımı ihmal ettiler –zira "Korelasyon çağı"nın modern ve tekrarlayan iki alternatifidir bunlar. Anti-korelasyonculuğa alternatif model olarak sadece öznemsicilikleri koyuyorlar karşıma genel olarak. Evet, Deleuze'ün düşüncesi de korelasyoncu değildir, ama tipik olarak öznemsidir. *Felsefe Nedir?*'in sonlarındaki şu güzel pasaj bunu açık olarak gösterir:

"Kayalar ya da bitkiler hiç şüphesiz sinir sistemine sahip değillerdir. Ancak, eğer sinirsel bağlantılar ve beyinsel tümlemeler, dokularda da birlikte varolan duyma yetisi olarak bir beyin-güç varsayıyorlarsa, aynı şekilde ambriyoncul dokularla birlikte varolan, ve kendini Türdeki kollektif beyin gibi sunan, veya "küçük türler" deki bitkisel dokularla birlikte varolan bir duyma yetisini varsaymak da yanlış olmaz. Ve kimyasal yakınlıklar ve fizik nedensellikler de uzun zincirlenmelerini, öğelerini edinerek ve onları tartarak saklamağa muktedir birincil güçlere, kendiliklerinden gönderimde bulunurlar: *bu öznel merci olmaksızın, en küçük nedensellik bile anlaşılmaz kalır*. Her organizma beyinle donatılmamıştır ve her yaşam da organik değildir, *ancak her yerde mikro-beyinler kuran güçler, ya da şeylerin inorganik yaşamı bulunur*."[1]

Hala içinde hapsolduğumuz Korelasyon çağı'na özgü olan şey, öznelliği varlıktan ayırmanın kararlı şekilde başarılamamasıdır. Hiçbir Özne eleştirisi (hümanist, metafizik, transandantal, vb.) bizi (Akıl, içgüdü, güç istenci, arzu, vb. olarak) öznellikten asla özgürleştirmedi. Spekülatif materyalizm tersine şu

1 *Qu'est-ce la philosophie?*, Éditions de Minuit, 1991, S. 200 (vurgular bizim – S.Ç.-K.K.).

tezi savunur: *Mutlak öznel-olmayan dü*şünülebilir ve düşünülmelidir –çünkü tüm düşüncenin dayandığı budur. Ve öyleyse, olduğu şey olarak kavranan, en uzak Galaksilere kadar yayılmış uçsuz bucaksız maddi ölü-varlıka varoluşlarımızı yöneltmeliyiz.

K. K.: Nasıl ki oksijensiz yaşayan canlılar var, kavramsız düşünenleri de var; hatta çoğunluktalar. Ama kavramların ipine tutunup, düşüncenin hiç olmadığı zamanlara dalabilen bir düşünce insana özgü. Kavramlar nihayetinde mutlakı, düşünceden bağımsız olanı görmeye yarıyorlar. Siz bu mutlakı hiper-kaotik zaman olarak koyuyorsunuz. Kavramlarınız ve ispatlarınız aracılığıyla bu hiper-kaosu görmemiz için rehberlik ediyorsunuz ve bu şekilde görmeye dianoetik *görü diyorsunuz. Tahmin ediyorum* dianoetik *görüyü farklı tanımlardınız ama bu görü anlayışının Kant'ın hissi görüsünden farklı olduğu kesin.* Dianoetik *görü sayesinde* hiper-kaotik zamanın derinliklerini, farklı gerçeklik tiplerine karşılık gelen, olası katmanlar olarak hayal edebiliyoruz. Kant'a göre, matematik yüce, devasa boyutları mekânda bir toplam olarak kavrayamamamızdan (*comprehend*) kaynaklanır. Şimdi, dianoetik *görü sayesinde* hiper-kaotik zamana erişebiliyoruz, onun içinde devasa derinlikleri hayal edebiliyoruz ve hayal edebildiğimiz heterojen katmanlar bir toplam meydana getiremez. Bu nedenle, geçmişte farklı uzay-zamanlar, farklı doğa yasaları, dolayısıyla farklı gerçeklikler olmuş olduğunu hayal edebilirim; ve bu çeşitliliği gelecek için de hayal edebilirim. Kişisel olarak bunu deneyimlemesek de, hiper-kaotik zamanın bu derinliğini hayal edebiliyor olmamız bende neşeli bir yükselme yaratıyor. Elbette bu sadece benim deneyimim. Fakat materyalist spekülasyonunuzun böyle bir estetik yönünü nasıl değerlendireceğinizi merak ediyorum.

Q. M.: Hyper-Kaos'un hissi, veya hayali bir görüsüne sahip olmak, tam anlamıyla alındığında, olanaksızdır. Örneğin, Hyper-Kaos'un doğurabileceği olanakların tüm belirlenmiş sonsuzluklardan fazla olduğunu düşünmek, bana göre, anlamlıdır ve buna sadece Kantorcu sonluötesiyle yaklaşılabilir: kardinallerin, kapatılması tasavvur edilemeyecek, sınırsızca artan bir dizisi. Zihinsel görüden bahsediyorsam, böyle bir Kaos'un gücüne boyun eğen tüm kendiliklere (entité) dokunan ebedi olumsallığa doğrudan bir erişimimizin olduğunun altını çizmek içindir. Zira, düşünülen veya algılanan, herhangi bir olgu bize kendini sadece nitelikleriyle birlikte değil – filan kış akşamı, yarımayın aydınlattığı, karla kaplı bir patika; fakat ayrıca, kenarlarını daimi bir yarık gibi çevreleyen, *hiçbir şeyin* onu temellendirmediğiyle birlikte verir. Böyle bir sahnenin tüm unsurlarını sebep bağıntılarından ve doğa yasalarından bir karmaşıkla

açıklayabilirsiniz – ama bu yasaları ve sebepleri nihai bir sebep ve bir yasayla açıklayamazsınız. Bir an, tüm şeyler varolma nedenlerinden yoksun olarak verirler kendilerini; bu nihai Neden yokluğu (néant), göreli açıklama ilkeleri olarak onu kuşatan "ikincil nedenler", sebepler ve yasalar tarafından sanki maskeleniyordur.

Zihinsel görü, öyleyse, metafizik konuşma biçiminin veya dinsel inancın her şeyin anlam yokluğunu ve zorunsuzluğunu anlamaktaki zayıflığının doğrudan yakalanmasıdır. Görü dememin nedeni budur: gerçeğin tüm parlamalarının kenarlarını çevreleyen nedensizliğin gidimli (discursive) olmayan (dianoetik değil noetik) bir yakalanışıdır. Hiper-kaosu bu anlamda bir çeşit girdap gibi görüyorum; kenarları olmayan ve kendi ürettiğini, başka gerçeklikler, hatta sıradışı şekilde başka gerçeklikler (maddenin bağrında yaşam, yaşamın bağrında düşünce) lehine çökertecek kadar bazen kendisine düşen bir girdap. Metafizik Tanrı gibi sonsuz mükemmelliğin değil benzersiz bir Boşluk'un kendi kendine çarpmasının sınırsız doğurma kuvvetidir bu; her bir kasılması, örneği olmayan bir dünyaya yol açabilir. Bu *ex nihilo* bir (kaotik) zuhurdur; *ex nihilo* bir (ilahi) Yaratım değil, onun radikal karşıtı – bu Ebedi'dir, fakat Aşkınlık değil.

S. Ç.: Verilmiş olanın tamamlanmamış doğası üzerinden nedenin mutlak yokluğunun ispatlanabileceğini öne sürüyorsunuz. *Sonluluğun Sonrası*'nın çarpıcı bir pasajında, verilmiş olanın ötesinde veya berisinde herhangi bir şey bulunmadığını iddia ettiğinizi görüyoruz. Buradan hareketle hem Köken'in hem de Erek'in *dışında bizzat maddi olanın karşılaşma imkanları üzerine bir düşünsel ivme yakalayan Louis* Althusser ile aranızdaki mümkün bir diyalog üzerine düşünelim istiyoruz. Althusser'in, olumsallığın zorunluluğu hakkındaki denklemlerini; clinamen tematiği, Epikouros ve Lucretius üzerine değinilerini göz önünde bulundurursak, aranızda tematik ve problematik birtakım yakınsamalar buluyor musunuz ve genel olarak Althusser hakkındaki sessizliğinizin sebebi nedir?

Q. M.: Bir yazar üzerine konuşmama nedenlerimiz üzerine konuşmak her zaman zordur. Bu, sizi ilgilendirmediği anlamına gelmez, fakat araştırmanızın ilerlemesi için zorunlu bir tartışma konusu oluşturmuyordur basitçe. Benim için çok önemli olan Marx veya Debord hakkında da konuşmuyorum çünkü onların ruhlarını çağırmamın zorunlu olacağı noktaya daha varmadım. Ve belki de asla varmayacağım.

Althusser'in karşılaşma teorisi konusunda, dediğiniz gibi bu teori Epikürosçu ve Lukretiusçu atomculuğun mirasına ve dolayısıyla klinamen teorisine

bağlıdır. Gelgelelim, klinamen, benim verdiğim anlamıyla, şansın/rastlantının bir biçimidir: sebepsiz olaylar üretebilir (serbest düşüşteki atomların sapması), ama değiştiremeyeceği yasalara (boşluğun sonsuzluğu, atomların bölünmezliği, atomların baştan ve kesin olarak verilmiş çeşitli biçimlerinin – pürüzsüz, çengelli, vb. – değişmezliği) boyun eğerek. Ben, bir evrenin yasalarını bile nedensiz yıkabilecek şeye olumsallık diyorum; ki bu beni materyalizmin nedensizlik düşüncesini radikalleştiren bir düşünme tarzına atıyor. Maddi süreçleri yönlendiren bir ereksellik (atomcuların istediği gibi) yoktur; bu tamam, ama ayrıca yasaların daimiliğini garanti eden hiçbir zemin de yoktur. Althusser'in son materyalizminden benimkini derinlemesine ayıran işte budur.

K. K.: Olumsallığın ve sadece olumsallığın zorunlu olduğunu söylüyorsunuz. Size göre şeylerin başka türlü değil de böyle olmalarının zorunlu bir nedeni yoktur. Bunun doğrudan sonuçlarından biri insan varlığının da olumsal olmasıdır. Siz sonluötesi sayesinde şans/rastlantı kavramıyla olumsallık kavramını ayırt ettiniz. Öyleyse insan zorunlu olmadığı gibi rastlantısal da değildir. Felsefe ve dinler tarihinde insan varlığını zorunlu veya rastlantısal olarak değerlendirmek, onun değeri ve anlamı konusunda farklı düşüncelere yol açmıştır. Peki spekülatif materyalizm insanın mutlak olarak olumsal olduğunu ortaya koyduğuna göre, bu perspektiften bakınca insanın değeri ve anlamı nasıl görünür?

Q. M.: Temel nokta, insan varlığının düşünen bir varlık olmasıdır – bilgiye kabil bir (var)olan. Bu (var)olanın değerlendirilmesinde belirleyici rol oynayan, olgusal (zorunlu olmayan) düşüncenin –bu sefer dar anlamıyla, anlama yetisinin, bilme gücünün– onda varolmasıdır. Biyolojik tür olarak insanlığın düşünceyle donanmış olmasında bir zorunluluk yoktur, düşünen tek varolan örneği olması da zorunlu değildir. Başka yaşayan türler, türlerin evriminin geleceğinde, veya Dünya'dan başka gezegenlerde düşünmüş olabilirler, düşünüyor olabilirler veya düşünecek olabilirler, ve insanlık tersine düşünce-siz bir hale evrimleşebilir. Bütün bunlar olanaklı ve hiçbiri zorunlu değil. Diğer taraftan, düşüncenin mevcut olması ve insanlık tarafından taşındığı bir olgu. Peki düşünce nedir? Düşünce, benim anlayışıma göre, olumsallığı nihai (*ultime*) olarak kavrama kabiliyetidir: her birimize sunulmuş, şeylerin ve yasaların nihai nedeninin ne olabileceğini *anlamama kabiliyeti*. Spekülatif materyalizmin iyi haberi, bu görünüşteki acizliği göz kamaştırıcı bir kabiliyete döndürmesidir: şeylerin ve yasaların olduklarını olmaları için en nihayetinde hiçbir nedene sahip olmadıklarını anlama kabiliyeti. En yüce bir nedenin yokluğunu keşfetmeden önce, her gerçekliğin nedenini *sormamızı* sağlayan kabiliyetimiz işte budur.

Hiper-kaos insanlardan daha zeki, daha güçlü, daha etkili düşünen varlıklar elbette üretebilir: ama mutlakın bizzat kendisi olan bu mutlaktan ötesini düşünmeye kabil hiçbir varolan üretmeyecek. Tüm politikanın eşitlikçi anlamı buradan gelir: Yeteneklerimizin ve koşullarımızın ötesinde bizi eşit yapan şey, nihai nedenleri anlamamaya hepimizin kabiliyetli olmasıdır. Bizim üstün onurumuz işte bu ortak "budalalık"tan ileri gelir. Ve şunu da ekleyeceğim: mutlak, her şeyin arızi olduğunu bize gösterdiği için, aynı onuru aramızda bu yetiyi kazara (şans/rastlantı eseri doğuştan gelen bir sakatlık, yaşam sırasında başa gelen bir hastalık veya yaralanma nedeniyle) kaybetmiş olanlara da vermemiz gerekir. Hepimiz, nedensizliği (irraison) bir evrensel olarak düşünme gücüne sahibiz – ve bu güç, kimilerinde etkisizleşmiş olsa bile, bizim gözümüzde onlara özsel bir önem verir, çünkü biz sağlamlar potansiyel sakatlarız sadece. Biz mutlakı düşünüyoruz, ve bu bakımdan, hepimiz nihaiyiz ve kırılganız – onurlu, ve özene layık.

S. Ç.: Nedensizlik ilkesi olarak takdim ettiğiniz koşullar kümesi, zorunlu bir varolanın olanaksızlığı ile varolanın olumsallığının zorunluluğunu bir araya getirmeyi deniyor. *Sonluluğun Sonrası*'nda açıkça izleyebildiğimiz gibi, bu ilkenin takdimi yeter neden ilkesinin sorunsallaştırılmasını beraberinde getiriyor ve hiper-Kaos içerisinden yeni olanaklar türetmeyi deniyor. Ancak aynı eleştiri ve sorunsallaştırma hamlesini özdeşlik ilkesine uygulamadığınızı görüyoruz. Nedensizlik ilkesinin takdimi özdeşlik ilkesinin sorgulanmasını gerektirmez mi? Tüm bunların kaotik mutlaktan matematiksel mutlaka geçişle bir ilgisi var mı?

Q. M.: Eğer özdeşlik ilkesini ve çelişmezlik ilkesini eleştirmiyorsam, bunun sebebi, matematiğin elde etmeye çalıştığım mutlaklaştırılması değil, olumsallığın kendisinden yola çıktığım mutlaklaştırılmasıdır – olgulu olma ilkesinin bizzat anlamı da budur. Eğer bu, esasında değil-bu ise, böylece özdeşlik ilkesini bozuyorsa; bu durumda, her şey zorunludur çünkü bunun kökensel olarak herhangi bir şey olduğu ortaya çıkar. Kendi kendine olan özdeşliğini kıran bir şey artık değişemez veya yok olamaz (périr), çünkü olmadığı şeyi (özdeşliğinin dışında olanı) zaten tüm ebediyette olmuştur: değil-varlığı varlığına özdeştir. Ontolojikleştirilmiş çelişki – Hegelci diyalektiğin gösterdiği şey – zorunlu bir varlığın garantisidir: değişmeye kabil değildir, çünkü hep-zaten kendinin başkasındadır. Özdeşlik ilkesi için de aynısı geçerli: Eğer bu olan şey, bu olma olgusuna aykırı davranıyorsa, (her şeyi olduğu şeye sınırlayan) belirlenim kırılır ve her şey zaten olmadığı şeydir. Metafizik, aslına bakılırsa,

özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin tartışmaya açılmasında doruğuna ulaşır – bu da, Hegel'in bana öğrettiği bir şeydir.

Ayrıca dikkat çekmek isterim ki özdeşlik ilkesine yapılan eleştiriler genellikle kırılgan bir dengede dururlar. Çünkü bu ilke felsefi olarak eleştirildiğinde ne eleştirilmektedir? Örneğin, arazların değişiminin ötesinde tözün özdeşliği – bu durumda, tözlerin olmadığı, her şeyin oluş olduğu savunulur; veya bir ulusun, bir halkın, bir dinin zamanda ve mekânda tinsel özdeşliği. Fakat bu eleştiriler meşru ve hatta sağlıklı olsalar da, belli bir varlık tarzına –töze, ulusa, tine, vb.– uygulanmaları kadar özdeşlik olarak özdeşliği ilgilendirmezler. Zira özdeşlik, sadece oluşlara ve olaylara inanan bir ontolojinin bağrında geçici arazları, uçucu olayları da gayet ilgilendirebilir. Eğer olayın olduğu şeyi olmuş olmasını kabul etmezsek, böylece olduğunu esasında olmadığını savunursak, –veya burada "olmak" fiilini uygulamayı reddedersek– bir ulusun, bir halkın, bir topluluğun başına gelenin gayet başına gelmiş olduğunu kabul etmezsek, bir devrimin, bir sarsıntının, bir prekaritenin gücünü, bunun başa geldiğini ve esasında asla başa gelmediğini söylemek için, yok ederiz.

Yeter neden *(raison)* ilkesini azlediyorum, çünkü bu ilke, metafizik aklın *(raison)* ilkesidir; otantik, spekülatif aklın düşmanıdır: hiçbir şeyin olmasının, ve olduğu şeyi olmasının zorunlu nedeni yoktur – ve hakiki tüm zorunluluk tam da buradan yola koyulur. Ama mantığın ilkelerini –ontolojik kapsamını eleştirel şekilde yeniden değerlendirsem de– azletmiyorum, çünkü aklın kendisini azletmiyorum. Bu beni bir taraftan tüm metafizikten ayırıyor, ve diğer taraftan, metafiziğin (sadece yeter neden ilkesine değil, özdeşlik ve çelişmezlik ilkesine de saldıran) Heideggerci azlinden de ayırıyor; ki bu Heideggerci azil, akıldan kendini muaf tuttuğunu öne sürerken esasında –hâlâ incelenen devasa bir sorudur bu– nasyonal sosyalizm denen radikal evrenselcilik karşıtlığıyla derinlemesine uyumlu oldu. Dolayısıyla bir dağın sırt çizgisindeyiz: aklı (raison) terk etmeden yeter neden *(raison)* ilkesini reddetmek. Benim terimlerim içinde spekülatifi metafizikten ayıran şeydir bu.

söyleşi

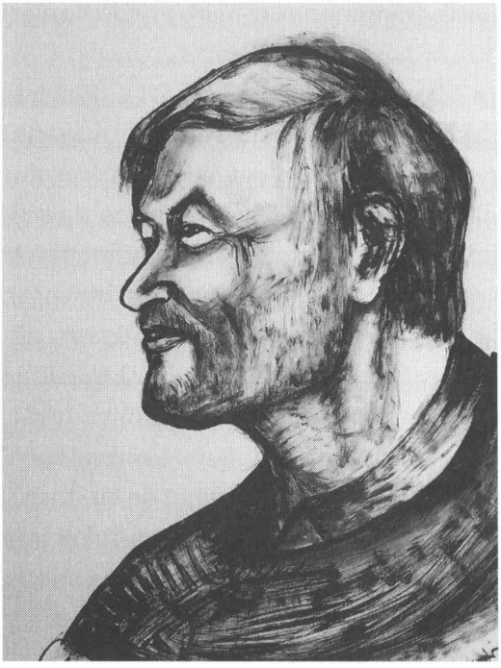
Antropoloji Bana Yaşamayı Öğretti

David Le Breton'la Söyleşi

MELİSA YILDIRIM & ULAŞ BAGER ALDEMİR*

Ulaş Bager Aldemir: Gençliğinizin Paris'i nasıl bir yerdi? Özellikle uğradığınız cafe, kitapçı, galeri, tiyatro ve gibi mekânlardan söz edebilir misiniz?
David Le Breton: Gençliğimin Paris'i… Öncelikle ben Paris'te büyümedim. Paris'e 250 km yakındaki Le Mans isminde bir şehirde büyüdüm, Mans'ın 24 Saati ismiyle bilinen otomobiliyle ünlü bir şehir. Bilindiği gibi, gençken Paris'e sık sık gidip geldim, özellikle de öğrenciyken. Bilemiyorum, Paris'e dair anılarım özellikle kafelerle ilgili. Tabii ki Quartier Latin, Saint-Michel Bulvarı, büyük Parizyen kitapçılar… Sonra, tabii ki Beaubourg. Hâlâ Paris'e sık sık gidiyorum. Ve şu doğru ki bugün Paris'te uğradığım yerler gençliğimde uğradığım yerler. Hâlâ büyük kitapçılara gidiyorum, tabii kalanlara, çünkü maalesef ki pek çoğunun yok olduğunu da gördüm. Hâlâ Beaubourg'a sık sık gidiyorum, sonra Paris'in sokakları, Paris'te yürümek benim için hâlâ büyük bir mutluluk.
U.B.A.: Jean Duvignaud'nun entelektüel anlamda sizi etkilediğini biliyoruz. Onunla nasıl bir dostluğunuz vardı? Ayrıca kurduğunuz diğer entelektüel dostluklardan da bahsedebilir misiniz?
D.L.B.: Jean Duvignaux benim tez danışmanımdı. Hem bir sosyolog, hem de yazardı. Aynı zamanda tiyatrolar için senaryo da yazardı. Kendisi mükemmel bir öğretmendi, çünkü hem öğrenci olarak bize yakındı, hem de dünyayı dolaşırdı. Büyük bir gezgindi, herkesi tanırdı, bütün büyük Parizyen entelektüelleri. O dönemde Tours'da sosyoloji öğrencisiydim ve doktora tezimi onunla ya-

* Ulaş Bager Aldemir'in direktörlüğünü yürüttüğü uluslararası bellek çalışması *Geçmiş Gelecektir* kapsamında gerçekleştirilmiştir.


© Ayla Aksoyoğlu

zıyordum, doktora seminerlerinin ne kadar heyecan verici olduğunu hatırlıyorum çünkü bize Michel Foucault ile, Julia Kristeva ile, Roland Barthes ile olan karşılaşmalarından bahsederdi. Bende başka iz bırakmış insanlar... Öncelikle Georges Ballandier'yi söylemeliyim (Ama hepsinin arasında Georges Ballandier'nin yeri başkadır), büyük bir Afrikacıydı (africaniste), PUF için önemli bir koleksiyon derlemişti. Ve ne ilginçtir ki Georges Ballandier *Les Cahiers Internationaux de Sociologie* dergisinde benim makalelerimi yayınlayan ilk kişi oldu. *Bedenin ve Modernitenin Antropolojisi* isimli bir kitap yayınladı. Georges Balandier yazılarımı yayımladığında hiç tanınmayan, kimsenin ilgilenmediği biriydim. Yani makalelerimi yollamıştım ve o bu makaleleri ilginç bulmuştu. Henüz üniversitede eğitmen bile olmadığım bir dönemde ilk kitabımı yayımladı. Georges Ballandier, aynı zamanda büyük bir kişiliktir, çok keskin zekalı ve duyarlı biridir. O dönem bende özel bir yeri olan bir başka kişi de Louis-Vincent Thomas'tı, o da büyük bir Afrikanist, ölüm antropolojisi alanında büyük bir uzmandı. Bugün de, bana en yakın hissettiğim figürlerden biri beden tarihçisi Georges Vigarello; Vigarello ile suç ortağı sayılırız. Bir de François Laplantine var, o da bir antropolog ve aynı zamanda Lyon'da eğitmenlik yapıyor. Bu iki kişi benim arkadaşlarım. İşte böyle.

U.B.A.: Sizce geçmiş ve nostaljinin devrimci ve estetik bir değeri var mıdır? Ben tıpkı Walter Benjamin gibi geçmişin henüz gerçekleştirilmemiş bir vaadi olduğuna inanıyorum. Ayrıca entelektüel praksis, gündelik hayatın jest ve mimiklerinden bağımsız düşünülebilir mi? Felsefe bir *aura* meselesi değil midir ya da bir başka deyişle bir yaşam biçimi?

D.L.B.: Geçmiş hiç şüphesiz devrimci bir değerdir çünkü geçmişe dair şeyler hiç gerçekleşememiştir ve bu şeyler bize umut ve arzu vermeye devam eder. Hâlâ her bakımdan çocukluğumuzun, ergenlik hayallerimizin mirasçılarıyız ve

hayatımız boyunca, kimi zaman da politik angajmanımız bağlamında bunları gerçekleştirmeye çalışırız.

Peki, felsefe bir *aura* sorusu mudur? Bana göre gündelik hayat, dünyada gerçekleşmesini istediğimiz tüm değişikliklerin taşıyıcısıdır çünkü nihayetinde gündelik hayat, toplumsal bağın içerisinde bulunan çok büyük bir varoluş ölçütüdür, gündelik hayat toplumsallığın varoluşunu belirleyen en önemli veçhelerinden biridir. Dolayısıyla, gündelik hayatını değiştirmek bir biçimiyle toplumsal bağı değiştirmek anlamına gelir. Ve felsefe de, bana göre, bir çağrı, belli bir yönüyle bir kutsallık biçimidir – araştırmacısını dünyanın karmaşıklığını, iki yönlülüğünü, belirsizliklerini, muğlaklığını dikkate almak zorunda bırakan bir kutsallık biçimi. Yani ben de araştırmacı olarak bir dünya yaratmak için hiçbir zaman dünyanın sonsuzca karmaşık olduğunu unutmamaya çalışıyorum. İşte antropolojinin handiyse kutsal bulduğum yönü de bu. İnanıyorum ki antropoloji bana öncelikle yaşamayı öğretti, aynı şeyi sosyoloji için de söyleyebilirim. Daha gençken, sosyoloji ve antropoloji bana özgürlüğümü fiiliyata dökmek için araçlar verdi, çünkü hayatında ve bedeninde çok kötü bir durumda olan (hem hayatım çok kötü durumdaydı hem de beden sağlığım) bir gençtim. Ve sosyoloji ve antropoloji sayesinde öğrendim ki kişisel hikayem çok fazla tesadüfe, çok fazla örtüşmeye ve beni aşan sayısız faktöre bağlıydı, örneğin, en basitinden belli bir toplumsal sınıfa veya belli bir şehre doğmak. Ve bunu anladığım anda, sonsuzca özgür olduğumu da anladım. Bu aynı zamanda Avrupa'da çok fazla otostop çektiğim döneme denk gelir. Türkiye'ye ve İstanbul'a otostopla çok kez gittim. Bu yolla Türkiye'ye ve İstanbul'a da sık sık gittim, yaşadığım coğrafyayı çevreleyen bütün ülkeleri büyüleyici buluyordum. Türkiye'yle de çok fazla ilgilendim, Türkiye de çok ilgimi çekiyordu hatta Ankara'ya kadar gittim. Bana öyle geliyor ki antropoloji bana belli bir biçimde yaşamayı öğretti ve bugün de değerlerimi, sosyolog, öğretmen, araştırmacı olarak, bir insan olarak ve elbette özel yaşamımda da bir birey olarak angajmanlarımı beslemeye devam ediyor.

Kendime size hafıza hakkında söyleyecek başka bir şeyim var mı diye soruyorum. Ben nihayetinde mekanlara dair dikkate değer bir hafızası olan biriyim. Ve seyahatlerimin çoğu, esas itibariyle dünyanın pek çok yerinde sevdiğim yerlere, sık sık gittiğim kafelere tekrar gitme amaçlı, zira ben tam bir seyyahım ve neredeyse her zaman daha önce gittiğim yerlere giderim. Bunlar çoğunlukla eski kitapçılar, müzeler, bazen küçük tepeler, örneğin bir köprü üzerindeki bir kapı vs. Mekanların bir tür ruhu (*génie*) olduğu fikrini seviyorum. Bu, bir

yönüyle çok Benjaminci bir fikir, mekanların benim tekrar bulabileceğim bir tür ruhu olması. Bu ruhla aylardır veya yıllardır karşılaşmamışım ve bir şekilde tekrar bulacağım. Böyle şehirler vardır, bir tür mıknatıs etkisi yaratan. Hafıza da elbette ki bu mıknatıs etkisinin bir biçimi. Geçmişin hafızası tabii ki asla ölmez ve bugünü besler. Geçmişin hafızası şimdinin eylemlerini besler ve hem bugünü hem geleceği aydınlatır. Bunu iyi biliyorum çünkü Buenos Aires'e, Paris'e veya Rio de Janeiro'ya her gidişimde aynı yerlere gidiyorum. Öncelikle, bu yerlere gittiğimde hareketliyim ve elbette ki yeni yerler keşfetmek için bu şehirlerin sokaklarında yürüyorum. Ama benim için Paris, öncelikle belli mahallelerin, belli yerlerin şehri, Strasbourg veya diğer şehirler de aynı şekilde. Rennes'deyken, Brest'teyken veya Toulouse'dayken de beni çağıran bir alan var; kendi yerlerini bulma arzusunun çağrısı, nihayetinde sadık kalmanın, daha sonra geleceğe uzanması için kendi kişisel tarihine sadık kalmanın çağrısı.

U.B.A.: Bu soruları size Fransa yolculuğumuzun da sebebi olan *Geçmiş Gelecektir* (*Le Passé est le Futur*) adlı kültürel bellek projemiz kapsamında sorduk. Şimdi dilerseniz eserlerinizde de değindiğiniz daha genel meseleler hakkında konuşalım istiyoruz. Artık özgürce yürümüyoruz. Zaman prekarize oldu, çok hızlıyız ve sadece bir yerden bir yere yetişmek için yürüyoruz. Öte yandan artık bir gürültü toplumunda yaşıyoruz. Müzikal olan bile bir çeşit ses kirliliğine dönüştü. Bedenlerimiz ise birer görüntüye indirgenmiş durumda. Sürekli olarak bedenlerimizi yapmakla meşgulüz fakat bir yandan da telefon ekranlarına eğilip bakmaktan kamburlaşıyoruz. Yani bedenlerimize gösterdiğimiz özen bütünüyle sanal. Peki siz *yürümenin*, *sessizliğin* ve *bedenin* geleceğine dair neler düşünüyorsunuz?

D.L.B.: Bu konu hakkında çok yazdım. Mayıs sonunda çıkacak bir sonraki kitabım, akıllı telefonlar yüzünden konuşmanın bitmesine dair olacak.

Bu çok derin bir konu. Bence ekranların sürekli kullanımı ve akıllı telefon yüzünden toplumda çok derin bir değişim oldu. Bence bu gerçekten çok derin bir antropolojik yarık ve bizi çevreleyen dünyayı çok değiştirdi. Artık konuşmanın gittikçe azaldığı bir dünyada yaşıyoruz çünkü sürekli mesaj gelmiş mi diye telefonuna bakan veya sizinle konuşurken bir anda ortadan kaybolan biriyle konuşmak çok zor. Dünyanın her yerinde, sokaklarda gezinseniz bile, etrafınız cep telefonuna yapışık yaşayan sayısız zombiyle dolu oluyor. İşte bu bana göre çağdaş dünyanın en büyük dertlerinden biri ve bu durum elbette sessizliği de etkiledi çünkü gittikçe gürültülü hâle gelen, dur durak bilmeyen, tüm kafelerde, restoranlarda, hatta asansörlerde ve uçaklarda sesi giderek

yükselen ve aslında gürültüye dönüşen, hiç durmadan çalan bir müzik eşlik ediyor bize, yaşadığımız dünyada artık müzik mutlak bir şekilde her yerde. Sürekli bir boşluğu doldurmamız gerektiği izlenimine kapılarak yaşıyoruz. Ve sessizliğin, yalnız kaldıklarında veya birini veya bir şeyi beklerken telefonlarına sarılan pek çok çağdaşımız için bir endişe kaynağı olduğunu düşünüyoruz. Bana öyle geliyor ki sessizlik günümüz toplumlarında kötü bir üne sahip. Ancak böyle demişken, bir yandan da çok güçlü direniş formları olduğunu düşünüyorum. Yürüyüş bunlardan biri. Pek çok çağdaşımız, dünyanın dört bir tarafında yürüyor. 90'larda başlamış ve o zamandan beri giderek yaygınlaşmış bir olgu bu. İspanya'daki Compostela'daki hac yoluna bakarsanız –ki bu bugün Avrupa'daki en yüksek yürüyüş yollarından biridir– 90'ların başında buraya yürüyerek giden sadece birkaç yüz kişi vardı. 90'ların sonunda bu, birkaç bine çıktı. Bugünse bu yolu yürüyen 500.000 kişi var. Dünyanın dört bir tarafından, Türkiye'den, Brezilya'dan, Çin'den, Kore'den, pek çok farklı ülkeden, her dinden, her toplumsal koşuldan, her jenerasyondan gelen 500.000 kişi. Çok genç insanlar, çok yaşlı insanlar, engelli olup da yavaş yavaş yürüyen insanlar... Ve tabii, eşekle, atla yürüyen, ailesiyle yürüyen veya yalnız yürüyen insanlar. Ve yürüyüş müthiş bir direniş çünkü bedene dönüş anlamına geliyor, bedenin başlangıcına dönüş. Yürürken yalnızca fiziksel kaynaklarla güçlerinden beslenir ve iş görürsün, artık teknik yoktur. Sırtımızda çantamız vardır ve yürürüz. Ve kimi zaman yorgunluğu, kimi zaman da geliveren can sıkıntısını aşmak gerekir. Ve bu şekilde her gün 20-30 km yürürüz, en az iki ay boyunca. Yürüyüşe dair bu heves, aynı zamanda yavaşlığa dair bir arzuyu gösterir. Oyunu yavaşlatmaya, sakinleştirmeye, yaşamak için vakit ayırmaya, yeniden yaşamanın tadını bulmaya, kafanı kaldırıp çevreye; ormanlara, hayvanlara, çiçeklere, ağaçlara bakmaya dair bir arzu. Yürüyüş aynı zamanda konuşmaya dönüştür, zira yürüyen insanlar aynı zamanda kendi aralarında sohbet eder, fikir alışverişi yapar. Neyse ki genelde cep telefonu ormanda çalışmaz ve bu sayede yanımızdakiyle –çocuklarımızla, eşlikçimizle, arkadaşlarımızla birlikte oluruz. Yürüyüş aynı zamanda medeniyete dönüştür, yollarda karşılaşanlar birbirlerine selam verir, gülümser, tavsiye ve bilgi değiş tokuşu yapar vs. Öyleyse bu, bedeni kutlamanın bir biçimidir. Yürüyüş bedeni kutlamanın bir biçimidir ama zorunlu olarak güzel olmayan, estetik olmayan bir bedendir bu, zira çok yaşlı insanlar dahi yürürler. Kesinlikle baştan çıkarma arayışında değilizdir. Yürüyüş, canlı olma hissine dönüştür, gerçek olma hissine, bir bedene sahip olduğumuz ve mutlu bir bedene, çünkü dünyanın güzelliğini tefekkür ederiz,

sessizliği veya kuşların şarkısını duyarız, ağaçlara dokunuruz, taşlara, nesnelere dokunuruz, bir derenin veya bir nehrin soğuk suyuna elimizi daldırırız. İlkbahar zamanında ormanların ne kadar güzel koktuğunu hissederiz; otlar, ağaçlar, çiçekler... Yani yürüyüş, bedenin kutlanmasıdır, ancak gündelik hayatın dikkat nesnesi olan bedenden çok farklı bir bedenin; gündelik hayatta beden bir kişilik, bir kimlik inşa etmenin biçimi hâline gelmiştir ve sayısız eylem yoluyla derin bir metalaştırılmanın himâyesi altındadır – metalaşmaya tabidir. Öyleyse, nihayetinde yürüyüşün bizi gündelik hayatın en temel öğesi olan ötekiyle karşılaşmaya taşımak gibi bir yararı vardır; sakinlik, yaşamanın tadına varmak, kendine vakit ayırmak ve zamanın bize hükmetmesine izin vermemek gibi faydalar.

U.B.A.: Yapaylık her zaman kötü müdür? Örneğin sanat eserini karakterize eden şey üretilmiş bir şey, bir yapıntı olmasıdır. Bedenlerimizi yapmak da özsel olarak neden kötü olsun ki? Doğal olanın iyi ve güzel olduğu kültürel bir yanılsama değil midir?

D.L.B.: Ben her şeyin inşa edilmiş olduğunu düşünüyorum, bedenin de. Peki ya kültür erkeklerin, kadınların, çocukların, yaşlı insanların, doğa algımızın, ağaçların inşa edilmesinden başka nedir ki? Her şey inşa edilmiştir. Yapaylık terimi bana güzel bir kelime gibi görünmese de, her şeyin nihayetinde bir kurgu olduğunu söyleyebiliriz. Bir kültür, zamanda ve uzamda gelişen koca bir kurgudur. Ve aslında bedenlerimizi kendimizi yaratmak için bir hammadde olarak almamız kendi başına kesinlikle kötü bir şey değildir. Bedende hiçbir açıdan doğal bir şey yoktur, hiçbir şey doğal değildir. Saçımızı yapma biçimimiz, kıyafetlerimiz hep kültürde şekillenmiştir. Aynı gruba, aynı topluluğa ait olduğumuzda, birbirine benzeyen bedenlere de sahip oluruz. Yani bedenin inşa edilmiş olmasını hiçbir zaman negatif bir yaklaşımla analiz etmedim. Bu çağdaş dünyanın sosyolojik bir verisi. Bireyin kendini inşa etmesi, dövme, piercing, vücut geliştirme, diyetler, kozmetik, estetik ameliyatlar ve daha sayısız pratik aslında bireyin bedenini ele alıp sorumluluğunu üstlenmesi demektir. Bu sosyolojiktir; çağdaş dünyanın erkekleri ve kadınlarının bedenlerini bir kimlik maddesi, bir tanınma maddesi olarak kullanması, toplumsal olarak koşullanmıştır ve bir statü sahibi olmak, kendi bedeninde iyi hissetmek anlamına gelir. Tam da bu yüzden, paradoksal bir biçimde, estetik ameliyatları savunmak zorunda kalırım, oysa gerçekte bu ameliyatlar hiç de umrumda değil. Söyleşilerde gazeteciler bana sık sık, "Estetik ameliyat merakı/yaptırma isteği giderek yükseliyor, neler oluyor? Kadınlar kompleksli mi?", diye sorarlar.

Hayır. Bedenimizi değiştirmek istediğimizde, bu aynı zamanda hayatımızda da bir şeyi değiştirmek istediğimiz anlamına gelir, çünkü bedenimizde kendimizi yeterince iyi hissetmiyoruzdur. Ve her hâlükârda, örneğin söz konusu vücut geliştirme olduğunda, estetik ameliyatlar, dövme veya vücut geliştirmenin bu kadınların veya erkeklerin dünyayla ilişkisine olumlu bir etkisi vardır. Bu erkeklerin veya kadınların hayatlarında, bedenlerinde daha iyi hissetmelerini sağlar, özel hayatlarında daha özgüvenli olmalarını. Böyle, bu bedenini kendilik inşasında bir hammadde olarak görme olgusudur, benim için bu yargılanacak değil, anlaşılacak bir toplumsal veridir.

Melisa Yıldırım: İnsanların başkalarının acılarına eşlik etme kapasiteleri hakkında ne düşünüyorsunuz?

D.L.B.: Başkalarının acısını anlamak çok zor bir şeydir, çünkü acı bedenin sırları içinde hapsedilmiştir. Üstelik hapsedilmiş olmasının yanı sıra, dil de ne kadar acı çektiğimizi anlatmakta yetersiz kalır. Başka pek çok kişinin de işaret ettiği gibi, canımız yandığında, "canım yanıyor" diyebiliriz, sanki bir köpek bizi ısırmış gibi, veya sanki elektrik çarpmış gibi. Ama bunlar hissettiğimiz acının yoğunluğunu, biricikliğini tercüme edemeyen sakat formülasyonlardır. Dolayısıyla daha kendimiz bile hissettiğimiz acıyı formüle etmekte, açıklamakta güçlük çekeriz. Söz konusu bir başkası olduğunda bu daha da zor hâle gelir, çünkü bir başkasının ahlaki acısıyla, kaygısıyla, korkusuyla özdeşlik kurabiliriz; bir korkuyu veya kaygıyı paylaşabiliriz, ama bir başkasının acısını paylaşamayız. Dünyada en çok birlikte olmak istediğiniz kişiyle yan yana olabilirsiniz, ama o kişi yatağında acı çekerken onun acısını paylaşamazsınız. O kişinin elini tutabilirsiniz, elinizi alnına koyabilirsiniz, onunla konuşabilirsiniz, onu teselli etmeye çalışabilirsiniz ama hiçbir zaman o kişinin acısını kendi üstünüze alamazsınız, o sevdiğiniz kişinin acısını. Acı, her bir öznede hapsolmuştur. Sonrasında, ötekinin acısının yoğunluğunu nasıl hissedeceğimiz, nasıl anlamaya çalışacağımız bizi kendi duyarlı kişiliklerimize yönlendirir. Çok duyarsız insanlar vardır, hatta hastalarının acısına duyarsız doktorlar dahi vardır. Bir de anlamaya çalışmak için daha fazla çabalayacak olanlar vardır. Duyarlılığımız bir oyundur. Eğer bir başkasını rahatlatmak istiyorsak, söz konusu olan yaratıcılığımızdır ve yaratıcılığımız da bir oyundur. Ama acı çeken bir insanı kollarımıza almak, elini tutmak, onunla konuşmak ve rahatlatmaya çalışmaktan başka ne yapabiliriz ki? Acı, bu yönüyle gerçekten korkunç bir şeydir çünkü nihayetinde insanlık durumunun belli bir parçası olan yalnızlığın kefaretidir. Acının kurbanı olduğumuzda, her ne kadar sevilsek bile aslında ne

kadar yalnız olduğumuzu fark ederiz çünkü başkaları bize acımızda katılamaz. Ancak bizi teselli edebilirler, her zaman yanımızda olduklarını hatırlatabilirler. Bakım verenlerin görevi de işte budur; her zaman orada olduklarını ve o kişiyi rahatlatmaktan hiç gocunmadıklarını göstermek. Ama bazen büyük bir acı içinde olan birine eşlik etmek çok yorucu ve bıktırıcıdır. Bu yüzden büyük bir içsel güce ve sabra sahip olmak gerekir. Ve bazen de kabul etmek gerekir ki sevilen bir kişinin yanındaki varlığı bile acı içindeki kişiye yeterli gelmez, acısını yok etmeye hatta azaltmaya bile yetmez. Ama elbette ki her şeye rağmen bunu yapmak gerekir.

M.Y.: Evrimsel bir bakış açısından, acı çekenlerden kaçınmak bir tür savunma mekanizması olarak okunabilir mi?

D.L.B.: Ötekinin acısını hissetme kapasitesi eksikliğinin evrime bağlı bir savunma mekanizması olduğunu sanmıyorum. Bence olan şey şüphesiz ki daha karmaşık, çünkü bu aynı zamanda nasıl yetiştirildiğimizle, çocukluğumuzun ve ergenliğimizin nasıl geçtiğiyle, başkalarıyla karşılaşmamızla ilişkili. Hemen empati kurabilen insanlar da vardır; ötekinin acısını çok güçlü bir şekilde hisseden ve çok iyi bir yardımcı olabilecek kişiler, daha soğuk, kayıtsız, aslında kendilerini savunan insanlar da. Görebileceğiniz üzere, söz konusu ötekinin acısıyla ilişkimiz olduğunda tek biçimli bir davranıştan söz edemeyiz. Bu acıya yaklaşacak insanlar da vardır, bu acıdan kaçacak insanlar da. Ve bu kendi başına gizemli bir şeydir, zira bizim her zaman için kontrol edemediğimiz kişisel hikâyemizle bağlantılıdır.

M.Y.: İnsanlar birbirlerine bakım vermeye ve toplumsallığa ihtiyaç duyduklarına göre, acı çekenlerin yanında olmak bir tür ihtiyaç değil midir?

D.L.B.: Sosyolog olarak, insanların mutlaka toplumsallığa ihtiyaç duyduğunu söyleyemem. Toplumsallığın insanlık durumuna ait olduğuna inanıyorum, başkalarıyla mutlaka bağ içinde olmamız gerektiğine. Ama bir yandan da, yalnızlığı tercih eden bir grup kadın veya erkek var. Yalnızlık bir tercihtir. Tecrit öyle değildir. Tecrit dışarısı tarafından dayatılan bir acı çekme biçimidir. Ama yalnızlığı seçebiliriz, biraz daha dışarıda kalmayı. Biraz kayboldum, özür dilerim, zor bir soru sordunuz. Biraz daha açar mısınız?

M.Y.: Belli bir evrimci bakış açısına göre, insanlar yoksulluk veya fiziksel nedenlerle acı çektiğinde diğerlerinin bu kişilerden kaçacakları söylenebilir çünkü onlar "başarısız"dır. Neoliberalizm de zayıflıktan sakınmamızı, bütünüyle bireyselleşmemizi öğütlemiyor mu? Ancak varoluşumuzu sürdürmek için birbirimize ihtiyacımız var. Siz bu konu hakkında ne düşünüyorsunuz?

D.L.B.: Bence ötekinin acısı meselesinde tek biçimli bir davranış yok. Öncelikle, kendi ailemizden, sevdiğimiz biri acı çektiğinde ona muazzam bir biçimde yakın oluruz. Onu teselli etmeye, onun yanında olmaya çalışırız. Prensipte ondan kaçmayız çünkü bu acı çeken kişiye uygulayacağımız aşırı bir şiddet biçimi olur. Acı çeken kişiyi tanımadığımız durumlardaysa, bence iki davranış söz konusudur: O kişiye karşı empati hissedebilir ve neden, nasıl acı çektiğini anlamaya çalışabilirsiniz, diyelim ki bileğini kestiğini fark ettiyseniz neden bu kadar acı çektiğini sorabilirsiniz, çünkü o kişiye yakın hissederiz; bir şefkat ve empati besleriz. Bir de acı çeken kişiden kaçan kişiler vardır, çünkü bir noktada ellerinden tamamen kayıp gidecek ilişkilere sürüklenmek istemezler. Bazen bu kişiler başkalarıyla hiçbir şekilde ilgilenmeyen ve onlara karşı hiçbir empati beslemeyen çok narsisist insanlar olur. Dolayısıyla tek bir tavır söz konusu değildir. Bu yüzden evrimi hatırlamak yanlış olur, eğer sahiden evrimden miras aldığımız bir davranış olsaydı, herkes aynı şekilde davranırdı ama durum kesinlikle böyle değil. Başkalarının acılarına inanılmaz derece duyarlı olan insanlar da var, bu acıdan vebadan kaçar gibi kaçanlar da—zira bu acı onları zerre kadar ilgilendirmez ve kendilerini hiçbir şekilde sorumlu hissetmezler.

M.Y.: Antropolojinin geleceği hakkında ne düşünüyorsunuz?

D.L.B.: Benim bakış açıma göre, antropoloji günümüz dünyasında öncü bir disiplin olmalıdır. Dünyanın sonsuz karmaşıklıklarını, toplumsal bağların ikircikliklerini, muğlaklıkları, belirsizlikleri anlamaya çok ihtiyacımız var. Felsefenin toplumsal bağların içini, örneğin toplumsal gruplar arasındaki ilişkiyi, bazen ülkeler arasındaki ilişkiyi—jeopolitik açıdan söylüyorum, anlamak için yeterli somut araçlar sunmadığına inanıyorum, oysa insanlık durumuyla ilgilenen antropolog, her şeyle ilgileniyordur; ölümle, bedenle, kadın-erkek ilişkisiyle, toplumsal cinsiyet boyutuyla, göçle, hayvanlarla olan ilişkiyle vs. Kendi adıma her zaman için çok geniş bir antropoloji vizyonum oldu, antropolojiyi bir yaşama, varolma, adaletsizlikleri, yanlış anlaşılmaları, anlaşmazlıkları engellemek adına dünyayı anlama biçimi olarak gördüm. Yani antropoloji somut olanın bilimi, bizi çatışmalar, gerilimler, günümüz dünyasındaki büyük toplumsal eşitsizlikler üzerine aydınlatıyor. Bu bağlamda antropolojinin tam da bir geleceği olduğuna inanıyorum, gittikçe karmaşıklaşan toplumlarda ve gittikçe acı hâle gelen ve yaşaması zorlaşan bir dünyada. Dahası, bu benim kişisel olarak yeniden tanımakta çok güçlük çektiğim bir dünya, çünkü benim büyüdüğüm cömertlik, politik angajman vs. gibi değerler gittikçe kayboluyor, özellikle de pek çok insanın araştırmaya, okumaya, sinemaya, ötekiyle karşılaş-

maya vakitleri olmadığını düşündüğü günümüz dünyasında. Dolayısıyla antropolojinin bir tür direniş biçimi olduğunu da düşünüyorum. Tabii, antropoloji antropologlar olmadan olmaz. Bu yüzden antropologların bu duyarlılığa, bu cömertliğe, yargılamaya değil de anlamaya -çünkü biz ne yargıcız ne de vicdan yöneticileriyiz- yönelik bir arzuları olmalı; işimiz dünyayı yargılamak değil, onu anlamak. İçinde yaşadığımız dünyayı daha iyi anladığımızda, öncelikle kendi hayatlarımızda, kendi bedenlerimizde daha iyi hissederiz, daha sonra insanların daha iyi anlaşmaları, birbirlerini daha iyi anlamaları, birbirlerini anlayarak sorgulamaları için dünyaya araçlar sunarız. İşte bu yüzden antropoloji günümüz dünyasında benim için temel bir disiplindir.

M.Y.: Gelecek çalışmalarınızı sorabilir miyim?

D.L.B.: Ah, gelecek çalışmalarım! Benim gibi biri için bu soruyu cevaplamak çok zor, çünkü her şey beni heyecanlandırıyor, her şey ilgimi çekiyor. Beni çevreleyen dünyaya dair kesinlikle bitmeyen bir merakım var. Zaten bu yüzden bu kadar çok kitap yayınladım. Neyse, gelecek kitaplarımdan biri akıllı telefon yüzünden çocuklarımızla, dış dünyayla, yakınlarımızla bozulan ilişkimiz ve konuşmanın sonu üzerine olacak. Bana öyle geliyor ki dünyanın lezzetinin, yaşama zevkinin önemli bir kısmı cep telefonlarının bu bitmek bilmeyen hipnoz alanı tarafından yutuluyor, o kadar ki bazen sokakta yürürken kimseyi görmediğimiz bile oluyor çünkü herkesin gözleri cep telefonuna yapışmış hâlde. Birkaç haftaya çıkacak bir sonraki kitabım bu. Ayrıca, Eylül ayında yara izlerinin antropolojisi üzerine bir kitap çıkaracağım. Yara izleri, yani biraz da sizin hafıza temanızla ilgili. Yara izleri biraz da bedenin hafızasıdır, çünkü söz gelimi küçükken bisikletten düşmüşüzdür, bir yerden yuvarlanmışızdır, bir kaza yapmışızdır vs. ve bunların izlerini bedenimizde taşırız. Bedenimiz, her birimizin bedeni 2, 3, 4, 5, 10... yara izi taşır. Ve bu yara izleri varoluş anlarımızı kristalize eder, bu anları her zaman hatırlarız çünkü bedenimize kazınmışlardır. Örneğin yara izlerini, kendilerini kesen ergen kızlar üzerinden anlamaya çalıştım. Kitabın çıkış noktalarından, esas fikirlerinden biri de buydu. Yara izlerini baktıkları zaman kaybolmak istediklerini söyleyen ergen kızlar var. Ama bir yandan, tam tersi yara izleri de vardır. Ben yara izlerimle gurur duyuyorum çünkü bana kötü bir dönemden geçtiğimi ama bundan çıkacak kadar güçlü olduklarımı hatırlatıyorlar. Ve yara izlerime baktığımda, iyi hissediyorum. Kendi kendime diyorum ki, bu zorluktan çıkmayı başardım, diğerlerinden çıkmayı da başarırım. Görüyorsunuz ya, yara izleri, çok güzel bir açığa çıkarma aracı, ve bir yönüyle hem kendi hikâyemizle, hem

de dünyayla kurduğumuz ilişkiyle ilgililer. Düşündüğümüz zaman çok kötü hissettiren yara izleri de vardır, bunlar şiddetten kalan yara izleridir ve onlara baktığımızda hikâyemizin trajik bir yönünü hatırlarız. Ama bizi güldüren yara izleri de vardır, çünkü nihayetinde o yara izleri güzeldir. Çocukluk anılarımız, arkadaşlık hatıralarımızdır vs.... Yara izleri aynı zamanda kimliğin bir öğesidir. Günümüzün büyük Amerikalı yazarlarından Paul Auster, *Kış Günlüğü* kitabında kendi hikâyesinde bir noktaya değinir. Görece yaşlı bir adam hâline geldiğinde, yara izlerini saymaya başlar. Bir on tane kadar yara izi vardır ve başlar: İşte ilk yara izim, şu yaşımdaydım, ikinci yara izim, 4 yaşımdaydım vs. Görüyorsunuz ya, her birimiz için yara izleri kendi hikâyelerimizdeki trajik bir ânı hatırlatır, ama bir yandan da bizi gülümsetirler, çünkü nihayetinde güzeldirler. Çocukluk anılarıdır, yara izleri bir tür mahremiyeti ve bir hayat hikâyesini çok güçlü bir şekilde çağrıştırır. Bunun dışında, şu anda uyku ve rüya üzerine çalışıyorum. Uyku çok güzel bir konu çünkü nihayetinde çok esrarlı. Uyuduğumuz veya bazen uykuya dalmakta güçlük çektiğimiz olgusu, insan durumunun bir tür gizeminin parçası. Her akşam 7, 8, 9 saat uyumak zorunda kalmamız... Uyuduğumuzda nereye gidiyoruz? Nasıl bir dünyaya giriyoruz? Bizi kat eden rüyalar neler? Bu aynı zamanda rüya antropolojisi ve mükemmel bir konu. Bu aralar bunun üzerine çalışıyorum. Ama beni heyecanlandıran, meşgul eden başka pek çok konu var. Beni çevreleyen dünyaya karşı sonsuz bir şaşkınlığa sahibim ve onu sinemayla, edebiyatla, yürüttüğüm araştırmalarla, karşılaşmalarla vs. sürekli anlamaya çalışıyorum.

Fransızcadan çeviren: Alârâ Kuset

söyleşi

Yürümek, Dünyayı Ekolojik Bir Biçimde Sahiplenmektir

Frédéric Gros'la Söyleşi

FATMA SILA SANDAL & ULAŞ BAGER ALDEMİR*

Fatma Sıla Sandal & Ulaş Bager Aldemir: En baştan başlayalım isterseniz. Neden yürümek üstüne bir kitap yazdınız?

Frédéric Gros: Evet, neden yürüyüş üstüne bu kitabı yazdım? En başta, biraz belirsiz bir ilham söz konusuydu. Yani demek istiyorum ki bir köşede yürüyüş vardı, yani çok basit, banal, hatta fakir diyebileceğimiz bir aktivite; belli bir öğretisi veya tekniği olmayan, hakikaten çok temel ve hatta bazen de otomatik olan bir aktivite. Hızlı varmak için yürümeyi herkes bilir. Öteki köşedeyse, sahiden de yürüyüşten çok uzak olan, çok sofistike, kavramsal ve çok çok soyut bir aktivite olan felsefe. Ve fikir bu iki dünyayı iletişime geçirmekti, John Locke, Rousseau gibi pek çok filozofun yürümeyi ne kadar sevdiğini de göz önünde bulundurarak. Bu üç farklı gelenekten gelen üç filozof da yürümenin onlar için çok temel olduğunu belirtmişlerdi; yazabilmek, düşünebilmek ve felsefi yaratım açısından yürüyüş onlar için merkezi önemdeydi. Ayrıca, yürüyüşü bir tür spiritüel gelenek kabul eden Doğu düşüncesi de vardı, onlara göre yürüyüş spiritüel bir egzersizdi. Örneğin Yunanlar yürüyüşün bir farmakon, yani sağlık için reçete olduğunu düşünürlerdi. Ve son olarak da benim için en önemli şey, yürüyüşün felsefi olarak kökten sorular sormamıza izin vermesiydi, örneğin dünyanın varlığı, zamansallık veya ruh ve beden birliği gibi. Tüm bu sebeplerden ötürü bu kitabı yazdım.

* Ulaş Bager Aldemir'in direktörlüğünü yürüttüğü uluslararası bellek çalışması *Geçmiş Gelecektir* kapsamında gerçekleştirilmiştir.



F.S.S.&U.B.A: Peki *Yürümenin Felsefesi*'ni (*Marcher, une philosophie*) nasıl tasarladınız? Masa başında mı yoksa yürüyerek mi?

F.G.: Aslında *Yürümenin Felsefesi* her biri çok farklı olabilecek pek çok bölüm barındırıyor. Yazarların tanıtımları, kimi felsefeci veya yazar olan bu kişilerin düşünme biçimleri, düşünceleri ve nasıl yürüdükleri üzerine farklı bölümler. Yani Nietzsche, Rousseau, Kierkegaard gibi filozoflar veya Rimbaud, Charles de Neval vs. gibi yazarlar üstüne bölümler var. Aynı zamanda flaneurrlük gibi veya hac yürüyüşleri gibi belli yürüme biçimleri üzerine bölümler. Bu bölümler için ofiste ve kütüphanede çok fazla çalıştığım doğru, çünkü Nietzsche'nin hangi yolu yürüdüğünü, Rousseau'nun nasıl yürüdüğünü vs. araştırmam gerekiyordu. Bir de bu kitapta çok daha kavramsal bölümler var, örneğin düzen, yavaşlık, yerçekimi gibi büyük nosyonları ele aldığım bölümler. İşte bu bölümleri daha ziyade yürüyerek yazdım, zira bu nosyonlar hem birer kavram, hem de birer deneyim. Yürürken bu kavramları deneyimleme eğilimindeydim, bunu vahşi ve kontrol edilmeyen bir fenomenoloji olarak adlandırabiliriz çünkü bu kavramların varoluşsal hakikatini yürüyüş yoluyla denemeye ve yakalamaya çalışıyordum. İki büyük rehberim vardı. İlki ruhun harekete geçmesi için bedenin harekete geçmesini söyleyen yani yalnızca yürürken iyi düşünebildiğimizi iddia eden Montaigne'di, ikincisiyse, evet, ama açık havada yürümemiz gerekir diyen Nietzsche. Açık hava demek güneşle, yağmurla, rüzgârla yüz yüze gelmek demek, yani yürüyüşün bütünüyle canlandırıcı bir yönü de mevcut. Aynı zamanda, herkesin kendine özgü bir

yürüme tekniği vardır, ama yürürken yazabilmek için yanınızda küçük defterlerin olması gerekir, çünkü tabii ki yürürken gelen düşünceler uçucudur, birer yıldırım çarpması gibidirler, gelirler ve bir anda gidiverirler, bu yüzden onları kavramanız gerekir. İşte böyle.

F.S.S.&U.B.A: *Yürümenin Felsefesi* oldukça edebi bir eser. Haliyle insanın aklına felsefi üslupla ilgili tartışmalar geliyor. Bir yanda Nietzsche, Adorno ve gibi mecazdan beslenen düşünürler bir yanda da örneğin David Hume ve Kant gibi analitik bir üslupla yazanlar... Siz bu tartışmaya dair neler söylemek istersiniz?

F.G.: Benim için üslup kavramı kesinlikle çok temel bir yerde duran, çok önemli bir kavram. Michel Foucault üzerine çok çalıştığım doğru ve bu üslup fikrini Michel Foucault'dan edindim, bu demek oluyor ki her tür felsefede genel bir mimari, ana kavramlar bulmaya çalışmaktansa, bir üslup bulmaya çalışmak gerekir. Ve örneğin yürümek üzerine yazarken, kendimi bazı yürüme tarzlarını belirlerken buldum. Şehirde flaneurlük yapmakla gündelik yürüyüş aynı şey değil veya hac için yapılan yolculuklarla büyük dağlara çıkmak için yapılan yürüyüşler aynı değil. Çok fazla farklı yürüyüş tarzı var ve yapmaya çalıştığım şey düşünme tarzlarıyla yürüme tarzlarını eşleştirmekti. Örneğin en göze çarpan ve bariz zıtlık, Kant ve Nietzsche arasındaki zıtlıktı. Neden? Çünkü Kant her gün yürürdü, bu görece kısa bir yürüyüştü ve hep aynı yolda, aynı saatte yapılan bir yürüyüştü. Hava nasıl olursa olsun, Königsberg bahçesinde hep aynı yolu takip ederdi. Kant'ın sadece iki kez bu yürüyüşü yapmadığı anlatılır: Fransız Devrimi duyurulduğunda ve Rousseau'nun *Emile*'i basıldığında, kitabı almaya gittiği için. Tabiri caizse, çok disiplinli bir şeyle karşı karşıyayız; çok güçlü bir iç disiplinle ve çok kuvvetli bir kesinlikle. Nietzsche'de ise her şeyden önce daima yükselen yürüyüşler söz konusudur, söz konusu olan yukarı çıkmaktır, bir tırmanma ve daha yüksek bir noktaya çıkma meselesi vardır. Bence bu iki farklı yürüyüş tarzı, aynı zamanda iki farklı düşünme ve yazı tarzına işaret eder. Kant'ın yazını çok kesin, disiplinli, adanmış bir yazınken, Nietzsche'ninki çok daha sezgisel ve kısa kısadır, Nietzsche aforizmalarla yazar. Dolayısıyla benim için mesele bu farklı tarzları bulmaktı. Hatta başka kitaplarımda da aynısı söz konusudur, örneğin itaatsizlik üzerine yazdığım kitapta da farklı itaat ve itaatsizlik tarzlarını aradım. Yani benim için tarz meselesi hakikaten felsefenin başka bir tarihini yaratmak için çok önemli bir yerde duruyor — farklı tarzların tarihini.

F.S.S.&U.B.A: Üslup tartışması bir yana, üstüne düşündüğünüz nesne de felsefenin "büyük ve geleneksel" meselelerinden bir hayli farklı. Bu tercihin kendisi de aslında felsefi bir tavra işaret etmiyor mu? Ya da bir başka deyişle,

gündelik hayatı da felsefi bir mesele olarak gördüğünüz söylenebilir mi?

F.G.: Felsefenin köklü ve uzun tarihinde pek çok etaptan geçtiğini düşünüyorum. İlk etap, bildiğiniz üzere, Antikite etabıydı. Bu dönemde felsefe, kesin çözümleri olmayacak pek çok büyük soru soruyordu, örneğin Tanrı problemi, hayatın anlamı problemi, sonsuzluk problemi gibi. Bu problemlere önerilen çözümler aynı zamanda bir tür yaşama biçimini temsil ediyordu, yani felsefe bir bilgi kurumu olduğu kadar, belirli bir yaşama biçimi, belirli bir bilgelik anlamına da geliyordu. Felsefenin ikinci büyük etabı, üniversiteye girişiyle gerçekleşti, özellikle 19. yüzyıldan itibaren büyük Alman üniversitelerine girişiyle. Ve şu doğru ki, felsefe, felsefe metinleri üzerine çalışmaya dönüştü, en azından felsefe öğrencilerinin deneyimi bu yöndeydi. Bu çok ilginç ve güzel, ama bir yandan da çok skolastik bir şey. Bir de son on yılda ortaya çıkmış üçüncü etap var, bu etapta da felsefe gündelik hayatın felsefesi olarak karşımıza çıktı. Sizin de işaret ettiğiniz gibi bu gündelik hayatın sosyolojisinin, etnolojisinin yapıldığı dönemle aynı zamana denk geliyor. Gündelik hayatın felsefenin bir nesnesi hâline geldiği doğru, zira bazı faaliyetlerin banallığının felsefi boyutunun keşfedilmesi söz konusu. Elbette ki yürümek üzerine bir kitabın da bu bakış açısına dahil olduğunu düşünüyorum, ancak bunun ötesine geçen bir yanı da var çünkü yayan yürümek elbette ki gündelik hayatın bir parçası olsa da, çok daha temel bir boyutu ortaya çıkarıyor ve bu boyut kesinlikle gündelik değil. Dünyayla gündelik olmayan bir ilişki kurmamızı sağlayan bir temel bu. Dolayısıyla bu kitapta kesinlikle gündelik hayatın felsefesinin söz konusu olduğunu düşünsem de – çünkü her gün yürüyoruz–, esas iddiam dünyayla olan temel ilişkimizi keşfetmek. Dünyayla olan en temel ilişkiyi.

F.S.S.&U.B.A: Artık özgürce yürümüyoruz. Zaman prekarize oldu, çok hızlıyız ve sadece bir yerden bir yere yetişmek için yürüyoruz. Sizce yürümenin bir geleceği var mı?

F.G.: Yürüyüşün çok kuvvetli bir politik geleceği olduğunu düşünüyorum. Yalnızca bir pratik olarak değil, ki yayan yürüme pratiği insanlar arasında gittikçe yayılıyor, insanlar bunu bir tür hac yolculuğu gibi deneyimliyorlar. İnsanlar yürüyüşün tadına varmayı seviyorlar. Ama ben yürümenin politik bir geleceği olduğunu düşünüyorum. Neden? Çünkü yürümek, dünyayı tamamen ekolojik bir biçimde sahiplenmeyi temsil ediyor. Yürümek Marx'ın felsefesinde çok temel bir yerde duran bir zıtlığın kökenini anlamamızı sağlıyor, bu felsefenin çekirdeği olan ve dünyayı sahiplenmenin iki biçimini ayıran bir zıtlığı. Avcı olan bir sahiplenme biçimi, çok daha saldırgan, dışlayıcı, yıkıcı,

çıkardan başka bir şeyi gözetmeyen bir sahiplenme biçimi. Marx bu sahiplenme biçiminin kapitalist olduğunu iddia ederek onu kınadı. Bir yandan, Marx dünyayla daha özgür bir sahiplenme biçimini tanımlamaya çalışır; bu dünyayla özel mülkiyete sebep vermeyecek, ancak başkalarıyla ve dünyayla ilişkimizdeki misafirperverlikten oluşacak ve bu misafirperverliğin artışına yol açacak bir ilişkidir. Ötekini ağırlarım, bu demektir bir şeye sahibimdir ama onu işgal etmem ve ona sahip olmam, bunun yerine o şeyi alır ve başkasına veririm. Bu ekolojik, düzenleyici, karşılıklı kurulan sahiplenme biçimi--yani sözgelimi bir mekânda yaşıyor olduğum orayı işgal ettiğim anlamına gelmez, sadece bir mekanda yaşıyorumdur, işte bu sahiplenme biçimi, eğer toplumsal, iklimsel ve politik felaketi önlemek istiyorsak bu sahiplenme biçimi dünyayla yeni bir ilişkilenme hâlinin devrimci tarafını tanımlamalıdır. Yürümek bu sahiplenme biçiminin sembolü olarak ortaya çıkmıştır. Bu demektir ki, bu sahiplenme biçimini anlamak için yürüyüşçünün bir manzarayı sahiplenme biçimini anlamak yeterlidir. İşte tam da bu yüzden yürümenin çok önemli bir politik geleceği var, yürümek dünyayla kaybettiğimiz, unuttuğumuz ve eğer felaketi önlemek istiyorsak tekrar fethetmemiz gereken bir ilişkiyi kavramamızı sağlar. İşte böyle.

F.S.S.&U.B.A: Entelektüel pratiğin gündelik hayatın jest ve mimiklerinden bağımsız ele alınamayacağını düşünüyoruz ve bu yüzden de entelektüellerin gündelik hayatları bizim için oldukça ilham verici. Müsaadenizle size de rutinlerinizi sormak isteriz. Gündelik hayatınızda neler yapıyorsunuz? Müdavimi olduğunuz mekanlar var mı örneğin? Öte yandan Paris sizin için nasıl bir halde şu an? Eski günleri özlediğiniz oluyor mu?

F.G.: Çok fazla soru var, o yüzden her birini tek tek cevaplamaya çalışacağım. Öncelikle ben de sizin gibi felsefi düşüncenin, eğer az da olsa otantikse, kavramların saf inşası veya saf bir spekülasyonmuş gibi gerçek olandan tamamen kopuk bir şekilde gelişemeyeceğini düşünüyorum. Felsefi düşüncenin deneyimlerden, pratiklerden, karşılaşmalardan beslendiği doğru. Dolayısıyla benim gündelik hayatım da öncelikle faaliyetlerimin düzenleniş biçiminden oluşuyor. Temel olarak gündelik hayatımda öncelikle çocuklarımla ilgilenmekle meşgulüm, çünkü çok fazla çocuğum var ve çocuklar çok vakit alıyor. Öte yandan, bu kayıp bir zaman değil çünkü çocukların varlığı, onların neşesi size de bir şey katıyor. Bu demek oluyor ki eğer çok vaktiniz varsa, bu aynı zamanda kendiniz üzerine çok fazla geriye dönüş ve düşünmeye sebep olur ve bu biraz hipokondriyak, depresif bir durumdur. Çocuklar biraz da depresyona

girmenizi engelliyor. Bu ilki. İkinci olarak, ben aynı zamanda profesörüm ve eğitim vermekle görevliyim. Dolayısıyla derslerimi hazırlamak için epey vakit harcıyorum ve benim için yazı, felsefe kitaplarının yazımı olduğu kadar, kurgu yazmak da —çünkü aynı zamanda bir roman da yazdım, felsefi bir deneme vs... Demek istiyorum ki çeşitli yazı stillerinde yazmaya ve bu stilleri çeşitlendirmeye çalışıyorum. Benim için yazı bir kaçış alanı, çünkü çok fazla zamanım yok, dolayısıyla yazmak için ayırdığım zaman çok yoğun bir şekilde geçiyor. Bir yandan çok okuyorum, ama çok hızlı ve kötü bir şekilde okuyorum; fikirleri bulmaya çalışıyorum. Ama çok hızlı gidiyorum çünkü bunu yapmak zorundayım. Yani benim yayan yürümeye biraz ters düşen bir hayatım var, çünkü yürümek yavaşlığı ve düzeni işaret eder. Ama tam olarak da yürüdüğüm zamanlarda her yönüyle bu deneyimi yaşıyorum. Diğer sorulara gelirsek... Bugünün Paris'i benim için küçük bir cehennem. Çok agresif, çok elektrik dolu, sözgelimi çocuklara hiç yer açmayan bir şehir. Paris'te pek çocuk yok, eğer çocuklarınız varsa Paris neredeyse yaşaması imkânsız bir şehir çünkü onlar için alan yok. Dolayısıyla benim için biraz misafirperverlik ve konaklama kapasitesini kaybetmiş bir yer. Çok pahalı, gürültülü bir şehir, ama tüm bunlara rağmen dünyanın en turistik şehri olmaya da devam ediyor. Bu çok güzel, ama artık yaşamaya uygun bir şehir değil. Söylediğim şeyler çok pesimist ama benim Paris deneyimim bu yönde. Eski güzel zamanları özlüyor muyum? Son sorunuz buydu. Nasıl desem... Ben pek nostaljik biri değilim, çünkü geçmişi pek düşünmem. Ama geçmişe dair bu özlemin yokluğu, zannediyorum ki bir tür süper-nostalji üzerine kuruluyor. Bu da benim çok mutlu bir çocukluk geçirmiş olmamla alakalı, özel olarak rahat bir çocukluk. Bu mutlu çocukluk benim sürekli önümü aydınlatıyor. Dolayısıyla, eski güzel zamanların her zaman için yarının zamanı olduğunu düşünüyorum.

Fransızcadan çeviren: Alârâ Kuset

geçen sayıdakiler

Kadın Felsefeciler

Ahlak ve Siyaset Felsefesi Üzerine Yazılar

Cogito / Sayı: 113

Cogito'dan / Ahlak ve Siyaset Felsefesi, Tiyatro ve Psikanaliz, Deneyim ve Karşı-Kamusallıklar • Loïc Wacquant: Irk Meselesinin Çözümü • Haldun Gülalp: Laiklik Bir İnsan Hakkı mıdır? • Arif Çamoğlu: Gönül Ferman Dinlerse: İktidarın Aşk Edebiyatı • Seniye Tilev & Tuğba Sevinç: Kadın Felsefeciler: Ahlak ve Siyaset Felsefesi Üzerine Yazılar • Sandrine Bergès: Kadınların Ev İçi Gücünü Gerilemesi: Margaret Cavendish'ten Laura Ingalls Wilder'a • Chryssi Sidiropoulou: Wittgenstein, Etik ve Değerin İndirgenemezliği • Zeynep Zafer Esenyel: Simone de Beauvoir'da Politik Şiddetin Etik İçerimi: Başkalarının Kanı • Asiye Rana Eraslan: Geleneksel Felsefenin Tefekkürü ve Saf Düşünmenin Karşısında Arendt'çi Düşünce • Karun Çekem: Empatinin ve Duyguların Feminist Hayvan Etiğindeki Tartışmalı Rolü Üzerine • Maria Grazia Turri: Psikanaliz ve Tiyatroyu Yeniden Düşünmek: İzleyicide Bilinçdışı İşlemleme Dolayımında Karakterin İşlevi • Maria Grazia Turri: Aktarım ve Katharsis, Freud'dan Aristoteles'e • Özgül Akıncı & Hazal Hamarat: Tiyatrodan Psikanalize Bilinçdışını Esnetmek: Maria G. Turri ile Söyleşi • Stewart Martin: Yaşamın Ekonomi Politiği Negt ve Kluge'nin *Tarih ve İnatçılık*'ı • Johan F. Hartle & Oskar Negt: Eleştirel Teori İçinde Ortak Çalışmalar • Taşkın Toprak İpek: Kapitalizm ve Demokrasi: Perde Arkasındaki *Oksimoron* • Geçen Sayıdakiler • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Ulaş Bager Aldemir: 1994'te, Ankara'da doğdu. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde, *Dünyanın Fenomenolojisi: Edmund Husserl'de Algılanan Dünyanın Statüsü* adlı bitirme teziyle lisans eğitimini tamamladı. *Geçmiş Gelecektir* adlı uluslararası kültürel bellek projesinin direktörü olan Ulaş Bager Aldemir çeşitli yayınevlerinde ve dergilerde bağımsız editörlük yapmkatadır

Beverley Best: Concordia Üniversitesi Sosyoloji ve Antropoloji Bölümü'nde Doçent olarak görev yapmaktadır. Eleştirel teori, ekonomi politik eleştirisi, kolektif öznellik dinamikleri ve estetik ideolojiler üzerine çalışan yazar Chris O'Kane ve Werner Bonefeld'le birlikte *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory* (2018) kitabını yayına hazırladı. **Kitaplarından bazıları:** Marx and the Dynamic of the Capital Formation: An Aesthetics of Political Economy (Palgrave Macmillan, 2010), *The Automatic Fetish: The Law of Value in Marx's Capital* (Verso, 2024).

Ernst Bloch: 1885'te Ludwigshafen'de doğdu. Münih'te felsefe doktorası yaptı. Birinci Dünya Savaşı'nda İsviçre'ye, İkinci Dünya Savaşı öncesinde ABD'ye göç etti. Savaşın bitmesinden sonra Leipzig Üniversitesi'nde çalıştı ve bir süre "devlet filozofu" muamelesi gördü. 1956'da Sovyetler Birliği'nin Macaristan'daki liberal-sosyalist rejime müdahalesini eleştirmesi ve derslerinde bu eleştirisi doğrultusunda "özgürlük ideali"ni işlemesi üzerine zorunlu emekliliğe sevk edildi. 1961'de Batı Almanya'ya geçti ve Tübingen Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. 1968 öğrenci hareketine eleştirel ama hararetli bir destek verdi. 1977'de Tübingen'de öldü
Eserlerinden bazıları: *Geist der Utopie* (1918); *Freiheit und Ordnung* (1947); *Spuren* (1930) [*İzler*, iletişim, 2010], *Erbschaft dieser Zeit* (1935); *Avicenna und die Aristotelische Linke* (1949) [İbn-i Sina ve Aristotelesçi Sol, İletişim, 2017]; Das Prinzip Hoffnung 1954-1959 [*Umut İlkesi* Cilt I ve II, İletişim, 2007]; *Atheismus im Christentum* (1968).

Sercan Çalcı: Felsefe ve müzikle ilgileniyor. Felsefede oluş teorileri, süreç kavramı ve soybilim konularına ilgi duyuyor, bu alanlarda yazmaya çabalıyor.

Toros Güneş Esgün: Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde Doç. Dr. olarak görev yapmaktadır. 2010 yılında "Carl Schmitt ve Siyasal Kuramların Antropolojik Temelleri" üzerine yazdığı tezle yüksek lisans derecesini, 2016 yılında "Otoriteden Otonomiye: Yasa ve Özgürlük" başlıklı teziyle doktora derecesini aldı. Doktora öğrenimi sırasında 2011 yılında İsviçre Hükümet Bursuyla Basel Üniversitesi'nin "İnsan Yaşamı/Otonom Yaşam" başlıklı projesinde misafir araştırmacı olarak çalışmalarını sürdürdü. Esgün'ün temel çalışma alanları çağdaş felsefe, eleştirel teori, siyaset felsefesi ve sanat felsefesidir. Esgün *ViraVerita*'nın kurucularından ve yayın kurulu üyelerindendir.

Frédéric Gros: 1965 doğumlu. Paris-Est Créteil Üniversitesi ve L'Institut d'études politiques de Paris'te (Siyaset Çalışmaları Enstitüsü) felsefe profesörü. Michel Foucault'nun Collège de France'ta verdiği son dersleri yayıma hazırladı. Psikiyatri, hukuk ve savaş üzerine eserler kaleme

almıştır. Paris'te yaşamaktadır. Türkçede yayımlanmış eserleri: *Yürümenin Felsefesi* (Kolektif Kitap, 2017), *İtaat Etmemek* (YKY, 2020), *Michel Foucault* (İletişim, 2022).

Fredric Jameson: (1934-2024) Amerikalı Marksist eleştirmen. Haverford College'da Fransız Dili ve Edebiyatı bölümünde lisans derecesini aldıktan sonra 1960'lı yılların başında Yale'de aynı alanda doktorasını tamamladı. Duke University'de Karşılaştırmalı Edebiyat Profesörü ve Duke Center for Critical Theory adlı kuruma bağlı Edebiyat Yüksek Lisans programının başkanlığını yürüttü. İlk kitabı *Sartre: Origins of a Style* 1961 yılında yayımlandı. Jameson'ın, Marksizm, yazın-kuramı, post-yapısalcılık ve postmodernizm üzerine çok sayıda çalışması bulunmaktadır. Türkçedeki kitaplarından bazıları: *Marksizm ve Biçim* (YKY, 1997), *Dil Hapishanesi* (YKY, 2002), *Biricik Modernite* (Epos, 2004), *Kültürel Dönemeç* (Dost, 2005), *Modernizm İdeolojisi* (Metis, 2008), *Ütopya Denen Arzu* (Metis, 2009); *Siyasal Bilinçdışı*, (Ayrıntı 2011); *Jameson Jameson'ı Anlatıyor* (YKY 2016), *Gerçekçiliğin Çelişkileri*, (Metis 2018), *Antikler ve Postmodernler* (YKY, 2018).

Kağan Kahveci: Felsefe araştırmaları doğrultusunda çeviriyor, yazıyor, sahne performansları yapıyor. Quentin Meillassoux'nun Sonluluğun Sonrası kitabını çevirdi ve yedi yazısından oluşan Spekülatif Materyalizm kitabını derledi.

M. Arif Koşar: Lisans eğitimini 2007 yılında Kocaeli Üniversitesi Bilgisayar Mühendisliği Bölümü'nde tamamladı. Yüksek lisans (2010) ve doktora (2016) derecelerini Marmara Üniversitesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü'nden aldı. Kitapları arasında *Robotlar İşimizi Elimizden Alacak Mı? Teknoloji, Emek, Gelecek* (2022, Kor Kitap) ve *Negri, Sınıf ve Çokluk: Postmodern Özne Arayışının Eleştirisi* (2017, Kor Kitap) bulunur. [E-posta: marifkosar@gmail.com].

David Le Breton: 1953'te Fransa'da doğdu. Strasbourg II İnsan Bilimleri Üniversitesi'nde profesördür. Araştırmalarını beden antropolojisi ve riskli tavırlar antropolojisi üstünde yoğunlaştırmış, sessizlik ya da yürüyüş gibi daha kişisel temalar üzerine de çalışmıştır. Türkçedeki kitaplarından bazıları: *Sessizlik Üzerine* (Sel, 1997), *Bedene Veda* (Sel, 1999), *Acının Antropolojisi* (Sel, 2003), *Yürümeye Övgü* (2003), *Ten ve İz* (Sel, 2011), *Yüz Üzerine Antropolojik Bir Deneme* (Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2018), *Bedene Veda* (Sel, 2019); *Hayatı Yürümek* (Sel, 2020).

Quentin Meillassoux: 1967 doğumlu Fransız filozof. Bernard Bourgeois ve Alain Badiou gibi filozofların öğrencisi olmuştur. Şu an Paris I Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermektedir. Yaptığı çalışmalarla yaşayan en etkili filozoflardan biri olarak anılmaktadır. Türkçedeki kitapları: *Sonluluğun Sonrası* (İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), *Spekülatif Materyalizm: Varlık, Zaman, Adalet, Din, Bilim* (Pinhan, 2022).

Frédéric Neyrat: University of Wisconsin-Madison'da Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümünde öğretim görevlisi. Collège International de Philosophie program direktörü olarak, Cornell'de Beşeri Bilimler Cemiyeti bünyesinde beşeri çevrebilimleri, çağdaş kuram ve imaj çalışmaları alanında çalışmalar yürütüyor. *Multitudes*, *Lignes*, ve *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* dergilerinin yayın kurulu üyesi. Kitaplarından bazıları: *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy* (Nouvelles Éditions Lignes, 2013), *Atopies: Manifeste pour la philosophie* (Éditions Nous, 2014) ve *Homo labyrinthus: humanisme, antihumanisme, posthumanisme* (Dehors, 2015), *La Part inconstructible de la Terre* (Seuil, 2016).

Cansu Öcel: 1993, İstanbul doğumlu. Lise eğitimini Şişli Terakki Vakfı'nda tamamladı. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümünü bitirdi. 2015-2016 eğitim öğretim yılında Johannes Gutenberg – Mainz'da misafir öğrenci olarak bulundu. 2020'de Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde yüksek lisansını tamamladı. Halen aynı üniversitede doktora çalışmalarına devam etmekte ve aynı zamanda bağımsız bir sanatçı olarak heykel alanında çalışmaktadır.

Nazlı Ökten: Galatasaray Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim görevlisidir ve aynı üniversitede Toplumsal Araştırmalar Merkezi'ne bağlı bir araştırmacıdır. Ayrıca AUZEF ve Neoskola gibi uzaktan eğitim platformlarında ders vermektedir. Sosyal bilimler alanına odaklanmış yazıları ve çevirilerinin yanısıra *Hayalet Gemi* dergisinin kurucuları, *Açık Radyo* ve *Medyascope*'un programcıları, *cogito* dergisinin yayın kurulu üyeleri arasında yer almış olan Ökten, çalışmalarını siyaset/toplum/sanat ekseninde, farklı mecralarda disiplinlerarası bir yaklaşımla sürdürmektedir.

Armağan Öztürk: 1980 yılında doğdu. Lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde tamamladı. Önce Kocaeli Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, ardından da Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalıştı. Aynı üniversitede 2014 yılında siyaset bilimi doktorasını tamamlayan Öztürk'ün çalışmaları daha çok siyaset felsefesi, siyaset teorisi ve siyaset sosyolojisi gibi alanlarda somutlaşmıştır. Evli ve bir çocuk babası olan Öztürk 2014 yılından beri Artvin Çoruh Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Öztürk 2017 yılından beri Siyasi Düşünceler Tarihi alanında Siyaset Bilimi Doçenti unvanına sahiptir. Yazarın akademik makaleleri *Ankara SBF*, *İstanbul SBF*, *Doğu Batı*, *Düşünen Siyaset*, *Felsefe Tartışmaları*, *Felsefelogos*, *Özne*, *Liberal Düşünce*, *Muhafazakar Düşünce*, *cogito* ve *Birikim* gibi belli başlı dergilerde yayımladı.

Güçsal Pusar: 1983 yılında İzmir'de doğdu. Boğaziçi Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji okuduktan sonra ABD'de DePaul Üniversitesi'nde Kant'ın metafizik anlayışı üzerine yazdığı teziyle doktorasını tamamladı. Donna Haraway'ın yazılarından oluşan *Başka Yer* (Metis, 2010) isimli derlemeyi hazırlayıp çevirmiştir.

Fatma Sıla Sandal: 1995'te doğdu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden *Özgürlükten Doğan Sorumluluk Bağlamında Hannah Arendt ve Jean-Paul Sartre* başlıklı bitirme tezi ile mezun oldu. Yazıları ve söyleşileri: Varlık, Hürriyet Gösteri, BirGün Pazar ve kitap-lık gibi mecralarda yayımlandı. Henri Bergson, Alman idealizmi, varoluşçuluk gibi konular üzerine çalışan Sıla Sandal, Bielefeld Üniversitesi'nin History, Economics and Philosophy of Science adlı yüksek lisans programında eğitimini sürdürüyor.

Emre Şan: Lisans eğitimini Galatasaray Üniversitesi'nde, yüksek lisans ve doktorasını Paris 1 Panthéon Sorbonne'da tamamladı. Doktorasından sonra Ecole Normale Supérieur'de post-doktora araştırmaları yapan Emre Şan'ın çağdaş fenomenoloji üzerine yazdığı kitabı Renaud Barbaras'ın önsözü ve Institut Universitaire de France ödülüyle yayınlanmıştır (Paris, Mimesis, 2012). Ulusal ve uluslararası dergilerde ve kitap dizilerinde Türkçe, Fransızca, İngilizce ve İspanyolca makaleleri çıkan yazar, fenomenoloji, teknoloji felsefesi ve imaj teorisi üzerine çalışmaktadır. UCLouvain tarafından iki yılda bir verilen Prix Mercier felsefe ödülüne layık görülen Emre Şan, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapmaktadır.

Briohny Walker: Tazmanya Üniversitesi Felsefe ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları alanındaki doktorasına halen devam etmektedir. Feminist felsefe, kuir teori, anti-kapitalist politika, Antroposen ve eğitimin dönüştürücü potansiyeli başlıca ilgi alanlarıdır. Walker, Brisbane Free University ve Queering Health Hobart'ın kurucularındandır.

Melisa Yıldırım: 1997 yılında Ankara'da doğdu. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi DTCF Halkbilim Bölümü"nde tamamlayan Melisa Yıldırım, Marmara Üniversitesi Yönetişim ve Sivil Toplum Kuruluşları yüksek lisans programında *Bakım Emeğinin Sosyal Hak ve Sivil Toplum Kapsamında Etnografik İncelemesi* başlıklı tezi üzerine çalışıyor. Öte yandan toplumsal cinsiyet, antropoloji, hak temelli çalışmalar, gündelik yaşam, siyaset felsefesi ve görsel sanatlar gibi alanlarda da faaliyetlerini sürdürmektedir.

Pınar Üzeltüzenci: Ağırlıkla kültür ve kültürel ortamda emek politikaları ve ideoloji üzerine yazılar yazan bağımsız gazeteci. Aynı zamanda sesin sosyo-politik etkileri üzerine doktora tezi üzerinde çalışıyor, Bahçeşehir Üniversitesi'nde sinemada sesin tarihsel ve ideolojik evrimini araştıran Film ve Ses dersini veriyor.

cogito

Cogito'dan • Gelecek

Yeni Perspektifler

Cansu Öcel • Tenin Ontolojisinin Zamansallığı: Merleau-Ponty ve Müzik

Armağan Öztürk • Geçmişi Gelecekle Birlikte Düşünmek: Cumhuriyetin 100. Yılında Atatürk Cumhuriyetinin Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar

Dosya

Güçsal Pusar • Endişe ile Umut Arasında Gelecek: Bloch ve Heidegger

Ernst Bloch • Umut Hayal Kırıklığına Uğrayabilir mi?

Fredric Jameson • Sosyalistlerin Neden Ütopyalara İhtiyacı Var?

Beverley Best • Ütopya Sorunu: Kapitalizm, Depresyon ve Temsil

Toros Güneş Esgün • Bir Gelecek Kipi Olarak Hayal Kırıklığı: Nietzsche ve Adorno'dan Karasu'ya

Frédéric Neyrat • Geleceği Ele Geçirmek: Öngörü Toplumları Çağında Zaman ve Politika

Nazlı Ökten • Sosyal Bilimlerin Geleceğini Umutla Düşünmek: Dağa Hoş Geldiniz

Pınar Üzeltüzenci • Bugünü Yarınla Disipline Sokmak: Bir Şantaj Aracı Olarak Gelecek

Briohny Walker • Kırılgan Zaman: Kuir Antroposen Gelecekler

Evrim Kaya • Gelecek Resimleri, Tasvir Yasağı, Tasvir Yorgunluğu

M. Arif Koşar • Marx, Otomasyon ve Çalışmanın Geleceği

Emre Şan • Gelecekte İnsan ve Makine Etkileşimini Hangi Modelle Düşüneceğiz?

Odak: Quentin Meillassoux

Kağan Kahveci • Sunuş

Quentin Meillassoux • İlahi Yokluk: Açılış Argümanı

Quentin Meillassoux • Söyleşi: Geleceğin Arkeolojisi
Sinziana Ravini

Sercan Çalcı • Söyleşi: "Üstün Onurumuz Ortak Budalalıktan Gelir"
Kağan Kahveci
Quentin Meillassoux

Söyleşi

Melisa Yıldırım • Antropoloji Bana Yaşamayı Öğretti: David Le Breton'la Söyleşi
Ulaş Bager Aldemir

Ulaş Bager Aldemir • Yürümek, Dünyayı Ekolojik Bir Biçimde Sahiplenmektir: Frédéric Gros'la Söyleşi
Fatma Sıla Sandal

ISSN 1300-2880-114-115



Kapaktaki Görsel: Raşel Meseri, *dis/ütopik*, 2024,
Kâğıt üzerine oje, 34x23 cm