Gündelik Hayatın Keşfi - I

Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları

MICHEL DE CERTEAU



DOST

Lale Arslan Özcan

Ankara 1973 doğumlu. Lisans ve yüksek lisans öğrenimini Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Fransızca Mütercim-Tercümanlık Anabilim Dalı'nda tamamladı. 1999'dan beri aynı bölümde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Halen Hacettepe Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde doktora yapmaktadır.

Çevirisini yaptığı eserler şunlardır: Roger Chartier, *Yeniden Geçmiş*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1998; Eugène Ionesco, *Toplu Oyunları, Kral Ölüyor*, Mitos/Boyut Yayınları, İstanbul 1999; Eugène Ionesco, *Toplu Oyunları 4, Bavullu Adam*, Mitos/Boyut Yayınları, İstanbul 2000. Jean Paul Roux, *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001. *Mitolojiler Sözlüğü*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2001 [Bu iki ciltlik sözlükte çeşitli maddelerin çevirisi]. Mircea Eliade, *Asya Simyası*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002. Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003; Gisèle Köseoğlu, *Mahperi Sultan*, Ekim 2004, Gita Yayınları, İstanbul.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication,
bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères,
de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut d'Etudes Françaises d'Istanbul.

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt,
Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve
İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Gündelik Hayatın Keşfi

I
Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları

Michel de Certeau
(1925-1986)

1925'te Chambery'de doğdu. Felsefe, klasik edebiyat, tarih ve ilahiyat okuduktan sonra 1950'de Cizvitlere katıldı. İlk dönemde özellikle Rönesans'tan Klasikçağ'a kadar mistik metinler üzerinde çalıştı. Çalışmalarında antropolojinin, dilbilimin ve psikanalizin yöntemlerini kullandı. Avrupa ve Amerika'da çeşitli üniversitelerde dersler verdi, ortak çalışmalar yürüttü.

Araştırma alanları çok çeşitli olsa da temelde iktidar aygıtları karşısında sıradan insanın geliştirdiği açık ya da örtük savunma strateji ve taktikleri üzerinde durdu. Uzlaşımcı yaklaşımların dışında bir bilimsel bakışı vardır. Kitapları arasında şunlar sayılabilir: *Le Mémorial de Pierre Favre* (Pierre Favre anmalığı, 1960); *La Prise de parole* (Söz alma, 1994); *L'Absent de l'histoire* (Tarihte olmayan, 1973); *La culture au pluriel* (Çoğul kültür, 1974); *L'Ecriture de l'histoire* (Tarihin yazımı, 1975); *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (Bilim ile kurgu arasında tarih ve psikanaliz, 1987); *La Faiblesse de croire* (İnanma zayıflığı, 1987); *L'Ordinaire de la communication* (İletişimin sıradanlığı, Luce Giard'la birlikte, 1983); *L'Étranger ou l'union dans la différence* (Yabancı ya da farklılıkta birleşme, 1991).

D



CULTURA

1) İMPARATORLUKTAN SONRA, Emmanuel Todd, Aralık 2004
2) ESKİ YAKINDOĞU, Derleyen: Jean Bottéro, Haziran 2005
3) HAFIZA MEKÂNLARI, Pierre Nora, Şubat 2006
4) GÜÇ İLİŞKİLERİ, Carlo Ginzburg, Temmuz 2006
5) KURBAN VE EGEMENLİK, Gilberto Sacerdoti, Ocak 2007
6) İLERLEME, Reinhart Koselleck, Nisan 2007
7) AYNADA MELANKOLİ, Jean Starobinski, Ağustos 2007
8) KOKUNUN TARİHİ, Alain Corbin, Ekim 2007
9) METATARİH, Hayden White, Mart 2008
10) DİNLER TARİHİNDE BAŞLANGIÇLAR, Philippe Borgeaud, Mayıs 2008
11) ORTAK HAYAT, Tzvetan Todorov, Aralık 2008

de Certeau, Michel
Gündelik Hayatın Keşfi; I Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları
ISBN 978-975-298-381-6 / Türkçesi; Lale Arslan Özcan / Dost Kitabevi Yayınları
Ocak 2009, Ankara, 332 sayfa.
Kültür Tarihi-Antropoloji-Felsefe-Sosyoloji-İsim Dizini

GÜNDELİK HAYATIN KEŞFİ

I

Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları

Michel de Certeau

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-381-6

L'invention du quotidien
MICHEL DE CERTEAU

© Editions Gallimard, 1990

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Aralık 2008, Ankara

Fransızcadan çeviren, Lale Arslan Özcan

Yayına hazırlayan, Mehmet Emin Özcan

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB

Kapak Tasarım, Raul Mansur

Baskı ve cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti.;
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara
Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312) 395 25 84

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4 Yenişehir 06420, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Bir Araştırmanın Hikayesi **9**

Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları

Genel Önsöz **43**

I. Kısım
Fazlasıyla Sıradan Bir Kültür

1 Ortak Bir Mekan: Günlük Dil **67**
2 Halk Kültürleri **84**
3 Olanla İdare Etmek: Kullanımlar ve Taktikler **103**

II. Kısım
Eylem, Uygulama ve
Üretim Sanatları Kuramları

4 Foucault ve Bourdieu **127**
5 Kuram Sanatları **148**
6 Öykülerin Zamanı **167**

III. Kısım
Uzam Uygulamaları

7 Kent İçinde Yürümek **185**
8 Hem Gemi Hem Hapishane **210**
9 Uzam Anlatıları **214**

IV. Kısım
Dil Kullanımları

10 Yazının Ekonomisi **237**
11 Seslerden Alıntılar **263**
12 Okumak: Bir Kaçak Avlanma İşi **275**

V. Kısım
İnanma Tarzları

13 Politik İnandırıcılık **293**
14 Adlandırılmayan: Ölmek **308**

Belirsizlikler **319**

İsim Dizini **327**

Bir Araştırmanın Hikayesi

> "Bir zamanı olanaklı kılan şeyin ne olduğu ancak o zamanın bitişinden sonra söylenebilir; sanki kitaplaşması için zamanın ölmesi gerekir." (s. 317)

Gündelik Hayatın Keşfi'nin[1] ilk basımı, "cep kitapları koleksiyonu" adı altında 1980 yılının Şubat ayında gerçekleşti. Oldukça uzun soluklu bir araştırmanın sonuçlarını kapsayan ve kimi yayınlarda çıkan birkaç bölüm dışında,[2] daha önce yayın hayatına girmemiş olan bir eserin "cep kitabı" formatında basılması sık karşılaşılan bir durum değildi. Araştırma kitapları, genelde, normal formatta basılmayı bekleşip dururlar ya da daha genel olarak araştırma merkezlerinin ya da bakanlıkların gizli saklı köşelerinde, bir giz ve sır yumağına bulanmış bir biçimde, renksiz, resmi bir "griedebiyat" donanmasında, sanki bir tür arafta, sallanıp dururlar. Redaksiyonu tamamlanır tamamlanmaz (Eylül 1979) yayın hayatına katılan

1) Bu eser iki ciltten oluşmaktadır ve üç yazarın ürünüdür: *L'invention du quotidien:* 1. Michel de Certeau, *Arts de faire;* 2. Luce Giard ve Pierre Mayol, *Habiter, cuisiner*, Paris, UGE, 10-18, 1980.

2) Bu iki ciltten pekçok bölüm *Traverses*'te, 1975-1979 arasında, *Esprit*'de, 1978-1979 arasında yayımlanmıştır. Bu araştırmanın bütünü Luce Giard ve Michel de Certeau tarafından ard arda gelen iki makalede sunulmuştur: "Manières de faire et pratiques quotidiennes" ve "Pratiques culinaires: une mémoire", *Le Progrès scientifique* (DGRST'nin dergisi), sayı: 193, Mart-Nisan 1978, s. 45-46.

bu eserin gördüğü özel muamelenin nedeni, aslında, yer aldığı koleksiyonun özel bir koleksiyon olmasının yanı sıra, baş yazarının kendine özgü kişiliği ve düşünsel projesinin iç mantığıdır.

80'li yıllarda hayata geçen 10-18 Koleksiyonu herhangi bir cep kitapları koleksiyonu değildi. Kendine özgü yanları, belirli bir ünü, programı ve hırsları vardı. Yöneticisi Christian Bourgois, mesleğinin hakkını veren bir editör olarak, son yıllarda sosyal bilimler ve insan bilimlerinde gerçekleştirilen çalışmaları, çoğu çeviri eserlerden oluşan hatırı sayılır bir miktarda edebiyat eserinin arkadaşlığı eşliğinde, oldukça büyük bir ölçekte, son derece düşük maliyetlerle ve son derece mütavazı bir sunumla yayın dünyasına kazandırmıştı. Bu sıradışı editör, yayınların sunum formatlarının önemi kadar, tür ve biçem çeşitliliğinin önemine inanıyordu ve belirli bir kalite politikasının koleksiyonlara yön vermesi gerektiğini biliyordu. Yeni fikirler, birbirini iten, sarsan uç kavramlar, rakip ekollerin lanetlemeleri ve tam bir jargon çeşitliliği içinde 10-18 Koleksiyonu, fikir ve kavram fırtınaları yarattı. Antropoloji, politik ekonomi, dilbilim, felsefe, sosyoloji vb. bilimlere ve her tür eğilime bünyesinde yer verdi. Bu koleksiyonun yarattığı ortamda, *furia francese* –çoşkulu Fransız kalabalığı– Marksizm, Yapısalcılık, Batı Etnikmerkezciliği tartışmalarına girişti. Yöneticisinin her tür çeşitliliğin kokusunu iyi alan burnu, merakı ve bu çeşitliliği tetikleyen ekonomi zemini bu düşünsel iddialaşmaya oldukça uzun bir süre ortam sağladı. 68 sonrasında, belli belirsiz bir kaygı duymakla birlikte refah içinde bulunan Fransa, ekonomisindeki modernleşme sancılarını, kentleşme süreçlerini ve üniversite mezunlarının sayısındaki hızlı artışı sindirmesine yardımcı olacakları konusunda toplum bilimlerine inanıyordu. Binlerce öğrenci ve profesör büyük bir tutkuyla Marx, Freud, Lévi-Strauss tartışıyordu. Kimi Althusser, Chomsky, Foucault, Lacan kampında yer alırken, kimi onlara karşı tavır geliştirmiş, kitaplarını satın almış, ardıllarını ya da rakiplerini okumuşlardı. Çünkü artık eskiden nasıl din ya da devrim ruhuna bürünülüp bunlara odaklanılmışsa bugün de kuram ruhuna girilmişti. Kitlelere, yazarlarına ve okurlarına ne postmodern bıkkınlık, ne de büyük ideoloji akımlarının yıkımının getirdiği yılgınlık ulaşmıştı. Kısa bir süre sonra, "görkemli yılların" huzurunu yutacak olan ama o günlerde belli belirsiz fark edilen çatlağı parmağıyla işaret eden sadece birkaç öngörülü uzman vardı; hâlâ kullanılagelen bildik reçetelerden, basit zıtlıklardan sıyrılarak toplumu farklı bir gözle yorumlamaya çalışıyorlardı.

Michel de Certeau, keskin kavrayışlı, antikonformist dehalardan biridir. Sınırları kesin hatlarla belirlenmiş belirli bir bilimdalının kurallarının uzağında kalmayı, ister Üniversite, ister Kilise, ister Devlet olsun, her tür kurumun mantığının dışında kalmayı tercih eden bu deha, sıradışı bir bilimadamıdır. Tanınmış bir tarihçi olan Certeau, gizemcilik ve 16. ve 17. yüzyıl din akımları hakkında bilim dünyasına kazandırmış olduğu eserleriyle saygı duyulan bir bilgin olmasının yanı sıra tarihçilik uğraşını altan alta yönlendiren epistemoloji alanındaki keskin ve net eleştirel tavrıyla da kendisinden çekinilen bir bilim kuramcısıdır. Certeau'ya, doğruluk kavramını göreceleştirdiği, bilgi kurumlarının nesnelliği konusunda kuşku uyandırdığı, hiyerarşiler arasındaki birbirine bağımlığın ve gizli ilişkiler ağının kesinliğinin ve katılığının altını ısrarla çizdiği ve bunun sonucunda da Fransız tarih bilim ekolünün ününü getiren tartışılmaz modelleri sorguladığı yönünde eleştiriler getirilmiştir. Dahası bu bilimadamı, tarihçinin "doğru" bir tanımını vermeye çalıştığı "gerçeğin" kavranması yerine yazımı ön plana çıkardığı, yazımın rolünü daha önemli gösterdiği gibi ağır eleştiriler almıştır. Durumların ve metinlerin göstergesel ya da psikanalitik okumasına gereğinden fazla ilgi göstermemiş midir? Daha doğrusu, uygun ve doğru kabul edilen tarih yöntemine yabancı kalan, arşivlemeyi öne çıkaran (kutsal) idealin, mümkün olan en geniş (dolayısıyla toplanılması imkansız) kaynakçanın toplanılması gerektiği gibi yüce bir idealin aleyhine işleyen her şeye gereğinden fazla yer vermemiş midir çalışmalarında? Bu sürekli tekrarlanan ama tekrarlandıkları oranda da haksızlıkları ortaya çıkan ağır eleştiriler sadece rahatsızlık yaratmakla kalmışlardır; çünkü bu bilimadamının mesleğini icrası sırasında, tartışmalı noktaların hiçbirinde bir boşluk, bir yoksunluk yakalanamamıştır. Örneğin Emmanuel Le Roy Ladurie, sıkıntısını çok açık biçimde ortaya koymuş ve meslektaşlarının, Richelieu'nün zamanındaki Loudon [cadı-büyücü avı] olaylarının bu oldukça parlak (biraz fazla parlak sanırım?) yorumu karşısındaki kızgınlığını şu sözlerle ifade etmiştir: "Tanrıbilimci ve tarihçi Michel de Certeau için, şeytan her yerde, cadı avcılarının bulduklarına inanılan yer dışında tabii." Certeau "sözlerle oynamasını çok iyi biliyor ve özel diller arasında rahatlıkla geçiş yapabiliyor. Kimi zaman tıp ve toplum tarihçisi oluyor, kimi zaman tanrıbilimci kimi zaman da Freud'un ya da Foucault'nun ardılı, nicel bilimcisi ve psikanalist olarak karşımıza çıkıyor"; "Hiçbir zaman gardını indirmiyor. Kendisini çözmek mümkün değil. Michel de Certeau iddialı kitabı *Possession de*

Loudun'la (Loudun'un Cinlenmesi) yılın en şeytani kitabını okuruna sunuyor."[3]

İlgilendiği ve hakkında derin bilgilere sahip olduğu konuların çok geniş bir yelpazede olması, uyguladığı ancak hiçbirine körü körüne bağlı kalmadığı bilimsel yöntemlerini sürekli olarak keşiştirmesi, çok fazla ve çeşitli konuda yetkin oluşu sayesinde Certeau, bize entrikalar kurar, bizi doğru sandığımız yolumuzdan döndürür, başka yollara götürür. Yerleşik zevklere ve tatlara sahip olan bir mesleğin satranç tahtasında, sürekli yer değiştirip hamle yapar ve hiçbir zaman belirli bir yerle, konumla ve hamleye özdeşleştirilmeye izin vermez. Cizvit olmasına karşın, bu konumun ona sağlayabileceği kolaylığı reddetmiş ancak İsa'nın Arkadaşları'yla olan bağlarını hiç koparmamıştır. Başyapıtlarından, "çılgınlığı" nedeniyle kuşkuları üzerine çeken, 16. yüzyılda yaşamış gizemci bir Cizvit olan Surin'in mektuplarından oluşan *Correspondance* adlı dev yapıtının da kanıtladığı gibi derin bir bilgiye sahip olduğu bu klasik bilim alanında bir üstat olarak kabul edilmekle; büyük bir tarihçi olarak da, geçmişin belirli bir bölgesinde kendisine sağlanan bu mükemmel konuma gelmiş olmakla yetinmemiştir. Psikanalizle ilgilenmiş ve kurulduğu 1964 tarihinden feshedildiği 1980 tarihine kadar Jacques Lacan'ın Freud Okulu'nun üyesi olmuş ve Lacancı okulun önde gelen "üstadlarıyla" dostluk ilişkileri geliştirmiştir.[4] Bununla birlikte dilbilim çevreleriyle de ilgilenmiş, A. J. Greimas'ın başkanlığında Paris'te düzenlenen göstergebilim seminerlerini düzenli olarak izlemiş, Pino Paioni'nin, İtalya'da Urbino'da büyük bir özenle düzenlediği toplantılarını takip etmiştir.

Certeau'nun, 1974 yılında, toplum ve kültür sorunları üzerine bir araştırma yapmak üzere bir Kamu kuruluşundan söz konusu projenin siparişini alması ise (bu siparişin koşullarına daha sonra değineceğim) onun etkinliğinin bambaşka bir yüzünü ortaya koyar. Aslında bu konudaki yetkinlik sertifikasını, 1968 yılında, çalışmalarıyla kendisini ispatlamış

3) Emmanuel le Roy Ladurie, "Le diable archiviste", *Le Monde*, 12 Kasım 1971, *Le Territoire de l'historien* adlı derlemede de bu makale yer almıştır; *Le Territoire de l'historien*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1973, s. 404-407. Bu makaleyi oldukça farklı bir çalışmayla Philippe Boutry'nin çalışmasıyla karşılaştırabiliriz, "De l'histoire des mentalités à l'histoire des croyances. *La Possession de Loudun* (1970)", *Le Débat*, sayı: 49, Mart-Nisan 1988, s. 85-96. Bir tarihçi olarak Certeau hakkında Bkz. Dominique Julia, "Une histoire en actes", Luce Giard vdy., *Le Voyage mystique, Michel de Certeau*, Paris. Cerf ve RSR, 1988, s. 103-123.

4) Freud ve Lacan'a olan ilgisi üzerine bkz., Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, Folio, 1987, 5-8 bölümler.

olduğu ve artık üstatlardan sayıldığı tarih çevrelerinden farklı bir çevreden, Cizvit toplumunun onu dahil ettiği ama düşünsel ve toplumsal dolaşımıyla sınırlanmak istemediği ağın dışından bir alandan almıştı. Bu tarihten sonra da, sol eğilimli pek çok düşünsel çevrenin davetlisi olmuş, politik karar mekanizmalarında yer alan otoriteler ona danışmış ya da başkalarını Certeau'ya danışmaları için yönlendirmiştir. Yüksek devlet görevlilerinin oluşturduğu düşünce grupları ona başvurmuşlardır. Böylece, 1968 yazında, üniversitelerini derin bir reformdan geçirmeye çalışan ve yeni öğretim yılı için düzenlemeler getiren Edgar Faure'un çevresindeki *beyin takımına* gayri resmi bir kanalla katılmış, takımın bir parçası olmuştur bile. Kısa bir süre sonra da Certeau bu üniversitelere tarih ve antropoloji dersleri vermeye çağrılmıştır: 1968 ilâ 1971 arasında Paris VIII-Vincennes'de, sonra 1971 ilâ 1978 arasında Paris VII-Jussieu'de ders vermiştir.

Bu yeni toplumsal rol, Certeau'nun, 1968 yılının Mayıs ve Eylül ayları arasında gerçekleşen "olayların" başdöndürücü gelişimiyle ilgili sıcağı sıcağına son derece şaşırtıcı analizler ortaya koyabilme kapasitesinden doğan bir roldü. Cizvitlerin aylık dergisi *Etudes*'de yayımlanan, son derece etkileyici ve hayranlık uyandırıcı makalelerinde, çağdaşlarını kıpırdayamaz ve tepki veremez hale getiren o korkudan tamamen sıyrılmış bir halde, belirsizliklerle dolu bu karmaşık dönemi, değişimleri hoşgörüyle karşılayan, son derece yaratıcı, derli toplu ve açık bir yorum ortaya koymuştu.[5] Bu makalelerinde çözümler getirmeye çalışılmadığı gibi bu dönemin sorunlarıyla ilgili olarak gelecek yılları kapsayan kesin bir tanı koyma yoluna da gitmemiş, öncelikle, gerçekleşen olayları anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Günlerin köpüğüyle, politik söylemin şaşkınlığı ve bunalımıyla, acılarla, krizlerle ya da suçlamalarla ilgilenmemiş, bu büyük söz karmaşası içinde esas olanı, gizemini hâlâ koruyanı, en derinde olanı, "olayların" derin ve saklı anlamını ortaya çıkarmaya uğraşmıştır. Bütün bu söz ve barikat, devrim, ayaklanış ve grev karmaşası içinde, bir toplumun içinde sakladığı gizli niyetleri, umutları, beklentileri nelerdi? Bu yıllarda Certeau, söylemek ve yapmak arasında bir çatlak olduğunun, yavaş yavaş farkına varmış ve bunu ortaya çıkarmaya uğraşarak, bu çatlağın,[6] bir tehdit

5) *Etudes* ve *Esprit*'de yayımlanan makaleler, 1968 Temmuz ve Ekim ayları; *Prise de parole*'da yeniden yayımlanmışlardır, Desclée De Brouwer, 1968 (basımın tamamlanması 22 Ekim).

6) *La prise de parole*, s. 10.

değil gelecek için bir olasılık olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu çatlağın, büyük toplumsal bir maceranın işaretini verdiğini fark edip, babalık duygusunu bilmeyen ya da bu duyguyu özümseyemeyen bir baba kuşağının (kendi kuşağı) karşısında, doğru ve haklı sabırsızlıklarını, ne küçük sıradan mutluluklarla ne de toplumsal düzenle doyurmaya niyetli bir oğul kuşağı olduğunu saptayabilmiştir.

68 Mayısı, Michel de Certeau'yu, karmaşık bir içdünyasıyla ve kendi deyimiyle "yaralı" ve "bozulmuş" bir ruh haliyle bırakmıştı. Bu "olayların", Certeau'nun üzerindeki etkisi kesin olmuştur. Hıristiyanlığın çağdaş durumunu tanımlamak için geliştirdiği ifadelerden biriyle, bu dönüşüm onun için "temel ve yapılandırıcı bir kopuş" olmuş,[7] ama bu kopuş, bir önceki varlığını terk etmek, unutmak ya da inkâr etmek isteğiyle değil, sadece bundan sonra, öncelikli konuma yükselen, durumları ve olayları aydınlatma çabasının getirdiği, bilgisini, aklını ve toplumsal enerjisini başka bir biçimde işletmek isteğiyle yaşanan bir kopuştu. Bundan sonra, onun için gerekli olan, kendi ifadesiyle "ortaya çıkan bu "şeye" geri dönmek ve öngörülemez olanın bize, bizim hakkımızda ne öğrettiğini yani bu dönüşümden sonra ne olduğumuzu anlamaktı".[8] İşte bu görevden kurtulmanın, bu göreve gözleri kapamanın imkanı yoktu: "Aydınlatmak benim için bir gereklilikti. Ama bu gereklilik başkaları için "aydınlatmak" değil, daha çok doğruluk kaygısıyla aydınlatmak gerekliliğiydi."[9] İşte Certeau, bu radikal keşfe, nasıl gerçeklik kazandıracağını bilemedi; duraksadı, el yordamıyla ilerledi, bir eylem alanı, analiz araçları, uygun bir sorgulama yöntemi aradı. Okul, üniversite, dil azınlıkları kısacası bir toplumun kültürünü oluşturan ne varsa üzerinde düşündü. Düşüncesi yolunu ve nesnesini bulmaya çalışıyordu; ama o çoktan asıl soruyu ortaya koymuştu bile: "Şu patavatsız soru, 'Nasıl yaratıyoruz' sorusu, bir zamanlar ısrarla bir an önce cevaplanması istenen şu sorunun, 'ne ve nasıl yaratırız' sorusunun yerini almıştı."[10] Ben bu sorunun, bakış açısındaki ani yön değişiminin ilk biçimini görmekteydim, ki bu yön değişimi de *Gündelik Hayatın Keşfi*'nin temelini oluşturmaktadır. Certeau, bu yön değişimiyle, anonim yaratımın sunduğu ürünlerin kullanımlarındaki farklılıklardan ibaret

7) "Temel ve yapılandırıcı kopuş ya da günümüz kültüründen Hıristiyanlık", (1971), Michel de Certeau, *La Faiblesse de croire*'da yeniden yayımlanmıştır, Paris, Seuil, Esprit, 1987, s. 183-226.

8) *La prise de parole*, s. 10.

9) A.g.y. s. 22.

10) A.g.y. s. 133.

olan tüketim alışkanlığının, o güne kadar pasif kabul edilen, tüketim alışkanlığının dikkatini farklı bir yöne çevirmiştir. (s. 55)

1968'den beri yayımlanan pek çok incelemesinde tanık olduğumuz özgün tavrı ve tutumu nedeniyle, Certeau'ya Uluslararası Arc-et-Senans Kolokyumu'nun (Nisan 1972) raportörü olması teklif edilmiştir. Bu kolokyumda, ortak bir Avrupa kültür politikası belirlemek amacıyla Helsinki'de düzenlenecek olan (aynı yılın Eylül ayında) Avrupa Birliği bakanlar toplantısına hazırlık çalışmaları gerçekleştirilecektir. İşte bu görev, Certeau'nun kültürel uygulamalar hakkındaki düşüncelerinin kristalleşmesinde bir dönüm noktası olmuştur. 1974'te Arc-et-Senans raporlarını ve benzer bir araştırma için yazılmış çalışmalarını oldukça çarpıcı bir başlık altında *La Culture au pluriel* (Çoğul Kültür)[11] başlığı altında yayımlar. Sadece bu başlık bile, belirli bir yönetimin, belli bir üst bilgi ya da ortak çıkar adında hüküm sürdürmeye çalıştığı tekbiçimliliğin ya da eşbiçimliliğin reddini açıkça ortaya koymaktadır. Derlenen bu metinlere baktığımızda, satır aralarında, açılımını *Gündelik Hayatın Keşfi*'nde bulacak olan bir araştırma projesinin ilk işaretlerini sezebilmemiz mümkündür. Certeau'nun daha sonra ifade edeceği gibi "kuramsal görevi" daha bu metinlerde karşımıza açık bir biçimde konulmuştur: Mal piyasasında sunulan kültür ürünleriyle değil bu ürünlerin nasıl ve ne biçimde kullanıldığıyla yani kullanım işlemleriyle ilgilenmek gereklidir; "belli bir üründe meydana gelen farklılığı, belirli bir tutumla toplumsal olarak *işaretlemenin* farklı yol ve usulleriyle ilgenilmelidir."[12] Artık önemli olan sahiplerinin keyfine bırakılmış bir hazine yani "üst kültür" değildir. Bir erkin çoktan elemiş olduklarının dökümünü yapıp, bunları bozulmamaları için allayıp pullayıp saklayan ruhban sınıfın [kültür ruhban sınıfının] dışarıdan müdahale ederek yakıştırmış oldukları adla "popüler kültür" de söz konusu değildir artık. Çünkü bu bilginler ve söz konusu erk için "ölünün güzelliği" o kadar heyecan vericidir ki, ölü, tabuta konulmak için yüceltilir ve kutlanır.[13] Bu tarihten sonra, sadece belli bir süre için var olan ve birikmeyen, toplanmayan, belli bir düzene sahip olmayan "serpiştirilen", "geçici", anomim bir yaratı "bolluğu" üzerinde düşünmek

11) Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, Paris, UGE, 10-18, 1974; 2. basım, Paris, Christian Bourgois, 1980. Arc-et-Senans metinleri 9. ve 10. bölümlerde yer almaktadır.

12) *La Culture au pluriel*, 2. basım, s. 247-248.

13) Bu ifade, 1970'de Dominique Julia ve Jacques Revel tarafından yazılan oldukça güzel bir incelemenin başlığı olarak kullanılmıştır ve *La Culture au pluriel*'de yeniden kullanılmıştır, 3. bölüm.

gereklidir.[14] Böylece her ne kadar bu konuyu işlemek için gerekli kuramsal araçlar henüz tam olarak belirlenmemiş olsa da, araştırma alanının sınırları aşağı yukarı çizilmiş oluyordu. Dolayısıyla bu araştırma alanı, "belirlenmemiş olmaktan uzak, bununla birlikte belki kuşkuları barındırmaya devam eden izleklere sahip olan" "hareket ve davranışlardan oluşan kültürel operasyonları" kapsamaktaydı. Ayrıca bu kültürel operasyonların kavranılır olabilmeleri için gerekli şartları oluşturan formaliteler de bu alanın konusudur.[15] *La Culture au pluriel* bu konuda daha öteye gitmez, daha sonra, günlük alışkanlık, tutum ve uygulamaların taktiksel kurnazlıklarının izlediği dolambaçlı yolları açığa kavuşturan incelemelere geri döner.

Certeau'nun bu yolları açığa kavuşturmak için beklediği fırsatı, Augustin Girard'la kurduğu dostluk ilişkisi ve Girard'ın ona duyduğu hayranlık sağlar. Kültürden Sorumlu Devlet Bakanlığı'nın İnceleme ve Araştırma Servisi sorumlusu olan Girard (hükümetin yürürlükteki sınıflandırması bu şekildeydi) Certeau'dan bahsedildiğini duymuş ve eserlerini okumuştu. İlk olarak, Servisindeki belirli incelemeleri yürütmesi için bir yıl süreyle Certeau'nun işbirliğinden faydalanma yoluna gitti. Bu işbirliği deneyimi Girard'ın Certeau'ya olan inancını daha da pekiştirmişti. Certeau aradığı adamdı, en uygun olandı, siyasi otoritelerin ve bunların idarelerinin, doğru ve uygun seçimler yapmak ve bütçedeki öncelikli konuları belirlemek için onca ihtiyaç duydukları kültürel araştırma ve kültürel eylem sorunsalını halledebilecek kişiydi. Becerisi ve olayların gidişatını sezmedeki kabileyeti dolayısıyla, oldukça çekişmeli ve tartışmalı bir eylem planı olan "Kültürel Gelişim" eylem planından sorumlu İdari Komite'nin (bu Komitenin başkanı Paul Delouvrier'di) merkezi olduğu DGRST'ye[16] [Bilimsel ve Teknik Araştırmalar Kurulu] son derece iyi zamanlamayla bir öneri getirdi. 1974 yılının Haziran ayıydı, VII. Plan yoldaydı ve Komite büyük bir sıkıntı içindeydi; çünkü Genel Başkana (Hubert Curien, CNRS'in eski genel müdürü ve sol hükümetin gelecekteki Bilimsel Araştırma Bakanı) hâlâ çok net ve açık fikirler sunabilmiş değildi. Oysa Komitenin elinde araştırma fonlarına aktarılabilecek hazır

14) A.g.y., s. 241-243.

15) A.g.y., s. 22.

16) Bilimsel ve Teknik Araştırmalar Kurulu doğrudan Başbakanlığa bağlıydı ve kamu alanıyla ilgili araştırmaları sözleşmeler düzenleyerek yönlendirmekle ve yönetmekle yükümlüydü.

krediler vardı; bunları en kısa sürede belirli bir araştırma fonuna yönlendirmek gerekiyordu, aksi halde genelde olduğu üzere, bütçe servisleri, harcanmayan bu bütçe fazlası kredileri her an dondurabilirdi. Girard genel kapsamlı bir proje düşünüyordu, bu projenin genel hatlarını belirledi ve bu proje için Certeau'ya başvurulması gerektiğini bildirdi. Bu düşüncesini de kanıtlarla destekledi, yetkilileri inandırdı ve sonunda projeyi alabilmeyi başardı. Daha sonrasında hiç vakit kaybemeden Certeau'ya hükümetin araştırma siparişini geçti: "belirli bir araştırma ortamının ve dayanaklarını hem bugünden hem de prospektif araştırmalardan alan somut vakaların sentezi" (Komitenin ifadesi aynen böyle olmuştu).

Sonuç olarak sipariş resmi bir sözleşme formunu şu başlık altında almıştır: "Genel Koşullar, Sentez ve Prospektif". Bu resmi araştırmaya önceleri iki yıl süre tanınmış olsa da, daha sonra bu süre bir yıl daha uzatılmıştır. Sözleşmenin süresi 1974 yılı sonundan 1977 yılı sonuna kadar olan süreyi kapsamaktadır; ancak çalışmaların redaksiyonunun tamamlanıp teslim edilmesi 1979 yılını bulacaktır çünkü bu arada Certeau 1977-1978 öğretim yılında Cenevre Üniversitesi'nde davetli profesör olarak, 1978 yılı Eylül ayından sonra da San Diego California Üniversitesi'nde kadrolu profesör olarak ders verecektir. Certeau, sözleşmenin içeriğini ve yöntemini belirlemede tamamen serbest bırakılmıştı, projenin bilimsel idarecisiydi ve işbirliği yapacağı araştırmacıları da kendisi seçecekti. Certeau'ya dayatılan tek zorunluluk ise, araştırmanın "geleceğe yönelik sezilerde ve tahminlerde" bulunulmasına imkan verecek olması ve bu nedenle de ekibinde araştırmanın özellikle bu yönü üzerinde çalışacak bir kişinin bulunmasını da sağlamasıydı; ancak bu kişi bir süre sonra araştırmayı bırakmıştır. Bu nedenle Certeau, sözleşmenin kapsamına ve gereğine uymak adına, bu sorunu, kültüre ilişkin "prospektif" çalışmalarda (DGRST'ye gönderilen bir çalışma raporunda belirtilen sözlerle)[17] ve "belirli bir bilimsel formalite sınıflaması altında ve ütopik bir edebiyat olarak kabul edilebilecek sezi ve tahminlerinde" bulanabilecek bir grup oluşturmuştur. Ancak "gelecek senaryoları" ve günümüzün belirli bir tanımını ve tasvirini yaparak, geleceği öngörme olanağı sunacağı düşünülen bir "sistemin" iddialı projeleri değerlendirilince, bu araştırma hayalkırıklığı yaratmış, kavramsal bir zenginlik getirememiş, kav-

17) Bu grup, ekonomistlerden (Bernard Guibert, Claude Ménard, Alain Weil) Certeau'dan ve benden oluşuyordu. Bu çalışma yaklaşık bir yıl sürdü ve bu süre boyunca, prospektif ve gelecekbilim konusunda uzmanlaşmış yayınlar karşısında hayranlık ve büyük şaşkınlık duyguları arasında gidip geldik.

ram kalabalığına neden olmuş ve sayılar retoriğine dönüşmüştür; sonuç olarak, bu incelemenin yazıya dökülmeme kararı alınmıştır. Bu arada, neyse ki rüzgar yön değiştirmiş ve DGRST de bu pek sevilen boş ve uçucu varsayımların önemine inanmaktan vazgeçmiştir.

Sözleşme, Certeau'nun, Girard'ın Servisi'nin deneyimlerinden ve dokümantasyonundan yararlanabileceğini de öngörmüştü. Servis, kısa bir süre önce, kültürel alışkanlık, tutum ve uygulama üzerine geniş bir soruşturma yayımlamıştı[18] ve yaş, cinsiyet, toplumsal konum, ikametgâhlara göre sınıflandırılan, kültürel tüketim biçimleriyle ve boş vakitlerin nasıl değerlendirildiğiyle ilgili, sayısal değerlere dayanan, kesin durum saptamaları sunmuştu. Certeau, projesinde, sınırları ortaya konulan araştırma yöntemlerinin doğası gereği, hatta sırf bu nedenlerden dolayı önceden belirlenmiş bu tür istatistiksel soruşturmalara mesafeli durmayı düşünüyordu. Bunun nedeni sayıları küçümsemesi değildi elbette; ancak bu tür bir yöntemde onu asıl ilgilendiren özelliklerin kaybolup gideceğini düşünüyordu: Bireysel operasyonlar ve âdetler, bunların birbiriyle eklemlenme biçimi, bu uygulamaları sergileyenlerin değişken izlekleri. *Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*'nın önsözünde bu konudaki eleştirisini açıkça ortaya koymuştur. İstatistik "bu uygulamaların malzemesini kavrayabilir *biçimlerini* değil; kullanılan ögeleri sıralar ama "zanaatsal" yaratıcılıktan, dümenler, oyunlar ve manevralardan tamamen "kabul edilmiş" ve "ortama tamamen uyum sağlamış boz renkli" tüm bu ögeleri birbirine bağlayan söylemsellikten kaynaklanan "tümceye dökülüşü" ortaya koymaz; "istatistiksel soruşturma sadece özdeş olanı "bulur". Ait olduğu sistemi yeniden üretir o kadar." (s. 53).

Aslında Certeau 'nun bu eleştirisi tarih epistemolojiyle ilgili düşüncelerinden feyz alıyordu. Kendi kuşağı içinde, yeni araştırma yöntemlerini ilgiyle karşılayan, bu yöntemlere samimiyetle yaklaşan ve bu yöntemleri uygulayarak bir anlamda "risk" almayı da göze alan ama aynı zamanda bunların sınırlarını ve hadlerini çok iyi kavramış ve çok açık olarak görebilmiş ender araştırmacılardan biriydi. Nicel araştırmaları ululayan sirenlerin sesine kapılmamış ya da modern araştırmaların bilgiişlem çağrılarına kendini kaptırmamıştı değil mi? Ancak onu bu çağdaş hayalle-

18) *Pratiques culturelles des Français*, Paris, Kültürden Sorumlu Devlet Sekreterliği, İnceleme ve Araştırma Servisi, 1974, 2. cilt. Aynı Servis, daha geniş bir bakış açısıyla, bir soruşturmanın bir devamını da yayımlamıştır: *Les Pratiques culturelles des Français, 1973-1989*, Paris, La Découverte et La Documentation française, 1990.

rin ve yanılsamaların tuzağına düşmekten koruyan belki de metinler için duyduğu aşktı (ve farklı okuma yöntemlerinin çeşitliliğine olan inancıydı). Aynı biçimde, araştırmalarda sayılara, bilgisayara ve biçimleme yöntemlerine başvurmayı sürekli olarak kötüleyen karşı kampın da çekici davetlerine kapılmamıştır. Bu dayanıklılığını, sayısal verilerin, neyse o oldukları, değerlerinin ve geçerliliklerinin, toplanma ve derlenme koşullarının doğasından ve niteliğinden ayrı değerlendirilemeyeceği konusundaki ısrarından almıştır. Elle işlenmiş olsalar da ya da bilgisayardan geçirilerek sofistike bir işlem görmüş olsalar da, veriler, üretildikleri anda neyseler odurlar; bunların bilgisel nitelikleri ve önemi, bu verilerin üretildiği kategorilerin oluştukları ve bölümlendirildikleri koşullarla orantılıdır ve biri neyse öteki de odur.[19] Certeau, bir tarihçi olarak, sayı, tablo ve oranların bilimsellikleriyle ilgili yanılsamalara karşı koyabilecek donanıma sahipti. Ve bir kültür analisti olarak da, bir alanda kabul etmediğini başka bir alanda kabul etmek gibi bir mecburiyeti de yoktu.

DGRST'yle yapmış olduğu sözleşmeye uygun olarak araştırma çerçevesini belirledikten sonra, Certeau, araştırmanın amaç ve hedefini ve genel eksenlerini belirleme çabasına girdi. 1975'te söz konusu siparişi veren kuruma gönderilen bir iş raporunda "uydurma (ya da yeniden uydurma) ekseninde ortak ve günlük kültür" kavramı ve "belirli bir uygulama geliştirme ve bunu uygulama tarzı" olarak görebileceğimiz tüketim ya da kendine sunulanı alma, algılama olgusu üzerinde durmakta ve son olarak da "bu izlekleri (ya da zaman içinde birbirine eklemlenen bir dizi operasyonu) ele alabilecek analiz modellerini geliştirmenin" gerekliliğine işaret etmekteydi. Böylece araştırmanın konuları, sorgulama ekseni ve kuramsal görevi belirlenmiş oluyordu. Bu raporda "söz konusu olan, *günlük alışkanlık, tutum ve uygulamalar kuramını* genel hatlarıyla ortaya koymaktır. *Bu kuramın* amacı, bu karmaşa ve uğultu içinde "eylem, uygulama, üretme tarzlarını" ortaya çıkarabilmektir; bu "eylem tarzları", toplum içindeki yaşamda ağırlıkta olup, sosyokültürel üretimin gelişimiyle orantılı olarak kendilerini ya durağanlık ya da "direnç" biçimlerinde gösterirler" deniliyordu. *Gündelik Hayatın Keşfi*'nde esas yeri işgal edecek olan

19) Bkz. Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, 3. basım, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984, (Gabriel Le Bras'nın dinsel sosyolojisi üzerine) 1. Bölüm, s. 33-36; (bilgisayarla sayım üzerine ve François Furet'nin nicel tarih kavramı üzerine) bkz. 2. Bölüm, s. 84-92.

genel eksen, bu biçimde, açıkça ifade edilmiş oluyordu ve *Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*'nın önsözünde de aynı vurguyu yapacak ve sadece "Bu kitabın konusunu oluşturan anti-disiplinin ortaya koyduğu ağ, bir ölçüde, tüketicilerin kurnazlıklarıyla örülmüştür" diyecektir. (s. 48).

Bu yeni "anti-disiplin" terimi, 1980 yılında, Michel Foucault'nun çalışmasına atfen dahil olur; Foucault'nun (Certeau'ya göre) başyapıtı kabul edilen *Surveiller et punir* (*Hapishanenin Doğuşu*) 1975 yılında yayımlanmıştır ve büyük bir yankı uyandırmıştır.[20] Bununla birlikte, her iki eser arasında "açık ve istemli bir bağlantı vardır"[21] demek çok da doğru bir ifade değildir aslında. *Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*'nda, Certeau bu bağlantıyı, Foucault'nun incelemesine hem bir cevap hem de bir karşıtlık olarak kurmuştur; çünkü Certeau, çalışmanın ana temalarını, *Hapishanenin Doğuşu*'yla tanışmasından çok önce kaleme aldığı metinlerinde açık bir biçimde ortaya koymuştur. Örneğin "strateji" ve "taktik" kavramlarını bu eserin yayımlanmasından önce, 1974 yılının Nisan ayında yayımlattığı bir makalesinde dile getirir ve bu kavramlar, DGRST için Haziran 1974 tarihinde imzalanan sözleşmenin hazırlanması aşamasında ifade edilmiş ya da Certeau'nun ilk araştırma grubunu oluşturan "çevre"[22] içinde yer almasını istediği kişilere (bu konuya daha sonra döneceğiz) göndermiş olduğu, iç yazışmaları yapılandıran kavramlar olmuşlardır. Bununla birlikte Foucault'ya yapılan gönderme, 1980 yılındaki eserinde çok açıktır. Nicel açıdan bakıldığında Bourdieu de, Certeau'nun eserinde, Foucault kadar gönderme yapılan hatta ondan biraz daha fazla gönderme yapılan yazarlardan biridir.[23] Certeau eserinde, her iki yazara da eşit muamele eder, her ikisi de güçlü kuramsal önermelerin kurucuları rolünü paylaşırlar ve Certeau tarafından çok yakından okunur, hayranlık ve saygıyla karşılanır, özen ve dikkatle değerlendirilirler. Bununla birlikte Certeau bu iki yazarla ayrı düştüğü noktaları da aynı özenle belirtir.

20) Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1975: basım Şubat, Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev.: M. Ali Kılıçbay, İmge, Ankara, 2000.

21) Michelle Perrot, "Mille manières de braconner", *Le Débat*'da, sayı: 49, Mart-Nisan 1988, s. 118.

22) Bkz. *Culture au pluriel*, Sonuç ve "Actions culturelles et stratégie politique", *La Revue nouvelle*'de (Brüksel), Nisan 1974, s. 351-360. Michel de Certeau, *Arts de faire*'de bu makaleye gönderme yapar (önsöz, not.17; bölüm, dn. 5).

23) Dördüncü bölüm yarı yarıya bu iki yazara adanmıştır. Bu iki yazara yapılan göndermeler için bkz. bu kitabın sonunda yer alan "Dizin". Foucault'yla olan ilişki üzerine bkz. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, I-III bölümler.

Eğer Foucault ve Bourdieu, kuramsal olarak karşıt figürler olarak sunulmuşlarsa, bu karşıtlığı ortaya koyan nedenler birbirine yakın nedenlerdir; ancak bu iki tezin tartışılması bu nedenleri ortaya koymaya yetmemiştir. Burada söz konusu olan, kuramın ötesinde, kuramın oluşmasından önce devreye giren bir farklılıktır, *seçici anti-yakınlık* olarak adlandırabileceğimiz bir mesafedir ve aradaki bu mesafe, birbirine rakip her iki tez için aynı biçimde hayranlık ya da ilgi duyulmasına engel değildir. Bu sözlerle bir düşünce sisteminin esin kaynağını tanımlamaya çalışıyorum, "biçemini", kendine ait tonunu, vurgusunu, kısacası, yazarın eleştirel bilincinden gelmeyen, hiçbir zaman açınsanmayan ama dünyada duruş tarzını ve bu dünyayı kavranılır kılma tarzını belirleyen kaynağı ve kökü tanımlamaya çalışıyorum. Bu kavramlar, bir düşünce ekonomisini yönlendiren içsel güçleri oluştururlar, bu düşünce sisteminin uzak kalmayı tercih ettiklerini ve yakın durduklarını belirlerler.[24] Michel de Certeau'da, iyimser bir hava, büyük bir akıl ve hiçbir durumun önceden verimsiz ya da hayalkırıcı olarak yargılanmasına imkan vermeyen bir nesnellikle başkalarının fikirlerine ve yargılarına olan güven duygusunu bulursunuz. Certeau'nun erkler ve kurumların oluşturduğu o baskın gerçekliğin ardında Brown tarzında bir mikro-direnç hareketi gördüğünü söyleyebiliriz; bu mikro-direnç hareketleri de kendi aralarında mikro-özgürlükler oluştururlar ve sıradan insanlarda olduğundan hiç kuşkulanmadığımız, saklı, gizli kaynakları harekete geçirirler; bu noktada da erklerin, anonim kalabalıklar üstündeki egemenliklerinin gerçek sınırları devreye girer. Certeau, örneğin İspanyol sömürgecilerin Hıristiyanlaştırma dayatmasına maruz kalan Güney Amerika yerlileri bağlamında, en zayıf olanların bu tersyüz etme ve alt üst etme eylemlerinden sık sık söz eder. Görünüşe göre, tamamen boyun eğen ve fatihlerin istek ve beklentilerine tamamen uyan bu yerliler, aslında, "bu egemen, baskın düzeni", bu düzenin kurallarını ve tasavvurlarını kendi yerli gelenekleri kapsamındaki "başka bir düzleme" çekip "bu düzlemde" işleterek "dönüşüme uğratmışlardır". (s. 107)

24) Gilles-Gaston Granger, *Essai d'une philosophie du style*, 2. basım, Paris, Odile Jacob, 1988 ve Gerald Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought, Kepler to Einstein*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1973 (*L'imagination scientifique*'te kısmen çevrilmiştir, Paris, Gallimard, 1981). Bu iki yazar da, kendi açılarından, belli bir düşünce tarzının bu tür özelliklerini tanımlamaya çalışmışlardır ve Certeau bununla ilgili olarak "Biçem, bu yürüme tarzı, metinsel olmayan bu jest, bir düşüncenin metnini oluşturandır" demektedir (s. 78).

Kuram öncesine dayalı bu farklılık, etik ve politik bir inanıştan gelmekteydi. Certeau, her şey karşısında hayranlıktan büyülenebilme kapasitesiyle ifadesini bulan estetik bir duyarlılıktan esinleniyordu. "Günlük yaşam, yazarların ya da sanatçıların yaşamları kadar, büyüleyici güzelliklerle, sihirle doludur ve onlarınki kadar parlak ve gözalıcı (...) köpüklere sahiptir. Kendilerini hiçbir özel ad altında ortaya koymaya gerek duymadan, tüm diller, bir anda parlayıp ortaya çıkıveren, sonra kayboluveren ve sonra tekrar fırlayıveren, bir görünüp bir kayboluveren bu coşku patlamalarının sahneleridir."[25] Michel de Certeau her yerde bu harikaları görüyorsa, bunun nedeni 17. yüzyılda Surin'in, kendisine tüm Kelâm ya da Kilise otoritelerinden çok daha etkili bir biçimde ve büyük bir bilgelikle Tanrı'yı anlatan, "okuma yazması olmayan gençle, bir at arabasında" karşılaşmaya hazır olması gibi, onun da bunları görmeye hazır olmasıdır.[26] Sürekli olarak yetki erklerini ve kurumları düzenlemeye çalışan dogmatik düzene olan inançsızlığı ve güvensizliği, sessizliğe gömülmüş olsalar bile, dayatılan doğruları evirip çeviren ya da tersyüz edenlerin, uydumcu [conformiste] olmayanların içsel özgürlerine olan özeni ve dikkati, her tür direnişe, en ufak çapta olanına bile karşı gösterdiği hürmet, bu direnişin yol açtığı hareket ve seferberlik biçimine duyduğu saygı kısacası tüm bu özellikleri sayesinde, Certeau, *alışkanlık, tutum ve uygulamaların "işten kaytaran" özgürlüğüne ve serbestliğine* sarsılmaz ve kesin bir biçimde inanabilmiştir. Bu aşamadan sonra, çoğu kişinin boyun eğiş ve tekbiçimlilik gördüğü yerlerde Certeau'nun mikro-farklılıklar görmesi doğaldır. Dikkatini, sessiz ve incelikli taktiklerin, egemen düzene, Fransızcadaki karşılığının [insinuer] iki anlamlılığı nedeniyle yazılarında kullanmaktan hoşlandığı bir tabirle "sızdırdığı" ya da bu düzenin "usul usul kafasına soktuğu" en küçük ölçekteki oyun alanları üstünde yoğunlaştırması da doğaldır. Ve bugün bu düzenin, kalabalıklara, belirli tüketim modelleri dayatmak isteyen ve belli bir kitle dağıtım şebekesiyle tüketim ürünlerini piyasaya süren bir düzen olmasının bir önemi yoktur. Oysa eskiden söz konusu olan bir tüketim düzeninden daha çok, inanılması gereken dogmatik doğrular ve bu doğruları kutlama ve bunlara tapınma ayinlerinin oluşturmuş olduğu bir düzendi. Aslında bunun da bu açıdan pek bir önemi yoktu. Direniş mekanizmaları aslında hep aynıdır, dönem-

25) *La Culture au pluriel*, 2. basım, s. 244-245.

26) Michel de Certeau, *La Fable mystique*, 1. cilt, 2. basım, Paris, Gallimard, Tel, 1987, s. 282 ve 7. bölüm.

den döneme, düzenden düzene değişim göstermez. Çünkü güçlerin eşitsiz bir biçimde dağılımı süregider, hep aynı biçimi gösterir. Buna karşı, zayıf ve güçsüz olan da, durumu lehine döndürmek için hep aynı yollara başvurur. Kökleri, türlerin geçmiş yaşamlarında, "canlı türünün uzak geçmişinde" yani hayvan ya da bitki türlerinin varoluş tarihlerinde (s. 55, 118) bulunan "en eski zamanlardan gelen akıl oyunlarının" esinlediği savunma vuruşları ve kurnazlıklar en zayıf olanın kurtarıcılarıdır. "Canlı türünün uzak geçmişi" kavramı, beklenmedik bir biçimde Aristoteles felsefesinin terimlerinden biridir; Aristoteles, Antik Yunan'ın doğacı mantığına karşı Platoncu felsefenin şiirsel yazımını tercih etmiştir.

Certeau, tavırını, şakayla karışık olarak "İnsanları aptal yerine koymamak gerektiğini sürekli kendimize hatırlatmalıyız" sözleriyle açıklamıştır (s. 289). En zayıf olanın zekasına ve yaratıcılığına olan bu inançta, bunun taktiksel seferberliğine gösterilen aşırı dikkatte, ne kalacak bir yeri ne de dikili bir ağacı olana, böyle donanımsız oldukları için de güçlünün stratejileri karşısında hareket serbestliği olana verilen önem yatar. Kısacası operasyonlar tiyatrosunun sahibine gösterdiği bu saygıda, erk ile bu erkin altında olanlar arasındaki eşitsiz ilişkiler anlayışını ve eyleme geçme politikasını görmek mümkündür. Bu anlayışta, Inigo Lopez de Loyola'nın eyleme geçmek konusundaki düşüncelerinin izini bulmak mümkündür. Aslında burada söz konusu ettiğim belli bir zamana, yere ve duruma göre belirlenen politik bir amaç değil Inigo Lopez de Loyola'nın, ilkelerini tanımladığı söylemlerinde dile getirdiği eylem esnekliği, çevikliğidir (örneğin *Exercices spirituels* [*Ruhsal Alıştırmalar*] ya da *Constitutions* [*Oluşumlar*] eserlerinde dile getirdiği yönergeler ve kurallar). Michel de Certeau'da eyleme geçmek kavramı, "sanat" ve "tarz" göndermelerinden ayrı düşünülemez; bu iki kavram, Rönesans Cizvit kültürünün sık sık gönderme yaptığı, kullandığı bildik kavramlarıdır. Bu iki kavram, gizemci metinleri yorumlarken olduğu gibi, Certeau'nun, *Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*'nda kültürel uygulamaları daha iyi kavramasını sağlayan araçlar olmuşlardır. "Günlük yaşamda, der Certeau, düzen, bir sanat oyununa sahne olur" yani "bu oyun dahilinde yanıltılır, oyuna getirilir"; kurumsallaşma bağlamına "toplumsal değiş tokuş tarzı, teknik buluşlar tarzı ve manevi bir direniş tarzı dahil olur". "*Bağış* tasarrufu", "*hamle* estetiği", "*dayanıklılık* etiği" nitelikleri (s. 100), bu üç nitelik, günlük kültürün seviyesinin yükseltilmesini gerçekleştiren bu üç nitelik, uygulamaların, kuram nesnesi statüsüne oturmalarını sağlarlar. Bu durumda geriye "eylem tarzlarını birbirinden ayırma" yöntemlerini bulmak, "hareket

tarzları" üzerinde düşünmek yani alışkanlık, tutum ve uygulama kuramını oluşturmak kalır (s. 104).

Bu zor görevi yerine getirmek için, sayısız bilgiye başvurmak, pek çok yöntem denemek, ele alınan farklı uygulamalara göre çeşitli işlemleri yürürlüğe koymak gereklidir. Certeau niyetleriyle ilgili her türden ikircikli durumu aydınlatmak konusunda çok hassas davranmıştır; ne "uygulamalar üzerine kuramsal bir tarih" oluşturmak (s. 149), ne de 18. yüzyılın, sonunda sanatın sistematik ve tam bir tanımına kavuşmak rüyasını gerçekleştirmeye çalışan (s. 154-156) "bir göstergebilgisinin oluşturulması" (s. 116) niyetindedir. Certeau'nun niyeti sadece "günlük uygulamaların, taktik türünden oldukları bilgisinden yola çıkarak, tüketicilerin günlük alışkanlık, tutum ve uygulamaları üzerinde geliştirilebilecek birkaç düşünce tarzını ortaya koyabilmekten ibarettir." (s. 116-117). Bu bağlamda, inceleme üç seviyede gerçekleşecektir: Hareket ve eylem koşulları, uygulama formaliteleri ve eylem tarzlarına göre farklılaşan operasyon türleri (s. 104). Her kuramsal önermenin somut bir uygulamayla sınanması gerekir; bu açıdan bu uygulama, kimi durumda kentte yürümek, bazen bir konutun tanımı kimi zamanda içinden okumadır. Bu araştırmada söz konusu olan, genel olarak tüm uygulamaları içine dökeceğimiz bir kalıp oluşturmak için genel bir model geliştirmek değil aksine "operasyon şemalarını özelleştirmek" (s. 104) ve bunlar arasında ortak kategoriler olup olmadığını bulmak ve bu kategoriler aracılığıyla genel olarak uygulamaları kavrayabilecek düşünce şemaları geliştirip geliştiremeyeceğimize bakmaktır. Bu durumda, kuramın somut nesnesiyle bağdaştırılmasında, incelemenin kuramdan somuta, sonra özele ve sonra da özgün koşullu durumlardan genele sürekli bir gel git hareketi içinde olması beklenen hatta istenilen bir durumdur. Certeau bunu, araştırmanın ağırlık merkezlerinden biri olarak gördüğü okuma uygulamaları konusunda açıkça ifade eder (s. 52-56). Bu uygulamaların incelemesi, kavrayabilmeyi umduğu o hareketli gerçekliğe bağlı olarak "bir uçtan bir uca gider gelir, kimi zaman yakayı kaptırır (...) oyunlar oynar, protesto eder, parmakların arasından kaçıp gidiverir" (s. 288).

Bu karmaşık ve iddialı araştırma programını yürütebilmek için Michel de Certeau, üç araştırma çevresi oluşturmaya çalışmıştır, bu çevreler birbirlerinden işlevleriyle ayrılmışlardır ancak ortak noktaları da olmuştur. Bu nedenle bu ortak noktalardan hareketle çevreler arasında müdavim değiş tokuşları da olabilmiştir. Kronolojik bir sıralamayla bakarsak "ilk

araştırma çevresi" 1974 yılı Haziran ayında oluşturulmuştur. Certeau bu grupta, birkaç istisna dışında, halen öğrenimlerini devam ettiren ya da mezun olmak üzere bulunan genç araştırmacıları toplamıştır. İstisnalara gelince bunlar, henüz belirli bir kurumsal kimliğe sahip olmamış ya da belirli bir bilimsel etkinlik dışında bir araştırma çalışması yürütmemiş kimselerdi. Yaş ortalamaları, en deneyimli olanları dikkate aldığımızda otuzlu yaşlardayken, çoğunluğa bakıldığında yirmi beş yaşını aşmıyordu. Bu projeye dahil olmak için ilk davet edilenler Marie-Pierre Dupuy, Marie Ferrier, Dominique Julia (Ancak çok yoğun tarih araştırmaları nedeniyle bu daveti geri çevirmek zorunda kalmıştır), Patrick Mignon, Olivier Mongin, Isabelle Orgogozo ve bendim; Temmuz ayında bu "ilk araştırma çevresine" Thomas Gunther (Amerikalı bir öğrenci), Pierre Mayol, Pierre Michelin dahil oldular; bu grup, sanırım sürenin kısıtlı olmasından dolayı daha fazla genişlemedi. Tüm üyelere gönderilen bir mektupta, Michel de Certeau, seçmiş olduğu araştırmacılardan, birlikte Paris içinden seçmiş oldukları bir mahallede, "gözleme dayalı ve belirli bir amacı olan bir uygulama, yani bir tutum" içine girmelerini istedi; ancak burada söz konusu olanın ne bir "topluluğa" dahil olmak olduğunu (bu, "topluluğa dahil olma" duygusu 60'lı yıllarda ortaya çıkmıştı ve "topluluk" rüyasının hâlâ müdavimleri vardı) ne de kapalı bir grup oluşturmak olduğunu ısrarla belirtmekten de geri durmamıştı. "Aksine, diye yazmıştı mektubunda, çevremiz, ilgilenebileceklerini düşündüğünüz herkese açıktır", "biz, yol üzerinde geçilirken uğranılan bir durak, geçici bir mola yeriyiz, nasıl herkese açıksa buranın kapısı, dışarı çıkış da öyle kolayca, rahatlıkla olmalıdır."[27] Certeau'nun istediği, genç kuşakla işbirliği içine girmek, deneyimleri ve bağlılıkları karşılıklı olarak paylaşmaktı; ancak bu maceranın bir "sığınak"ta ya da bir "mezhep"te son bulmasını istemiyordu. Karizmatik bir lider ya da etrafı yandaşlarıyla çevrili bir hoca sıfatını almayı reddedip, grubuna henüz fazla kullanılmamış olan ve gerçekten de ne suya ne de sabuna bulaşır bir sıfat olan "deneysel grup" nitelemesini yakıştırarak,

27) Bu mektup, "Acteurs en quête d'une pièce (suite)" başlığını taşımaktaydı ve 14 Temmuz 1974 tarihini taşıyordu. Bu mektubun sonunda yaz boyunca okunması gereken ve iki bölüme ayrılmış bir kaynak bulunuyordu; bunlardan biri "kültürle ilgili genel kaynakça" başlığı altında toplanırken (Pierre Bourdieu, Gérard Althabe, Pierre Legendre, Richard Hoggart, vb.), öteki "kent uzamı ve kültürü"yle ilgili eserleri topluyordu (Temmuz 1970 tarihli *Annales ESC*'nin özel sayısı, Castells, Cl. Soucy, Ch. Alexander ve S. Chermayeff, R. Williams, vb.).

bu tehlikelerden hem kendini hem de çevreyi korumuştur.[28] Her ne kadar bu "ilk araştırma çevresi" kısa süreli bir grup olsa da, bu araştırmanın etkisi, neredeyse aynı ifadelerle *Gündelik Hayatın Keşfi*'nin başlangıcında ortaya konulmuştu. Bu kitabın işbirliği içinde yazılan iki cildi de "araştırmanın çoğalmasına" imkan vermiş, "o sırada yolu bir biçimde bu araştırmadan geçen herkesin keşişmesini" sağlamış ve bu çerçevede ne özel bir mekan inşa edilmeye çalışılmış ne de bir hazine avına girişilmiştir. Aksine "bu güzergahların birbiriyle keşişmesi, birbirine geçmesi, umarım, yolumuzu tıkamak, bizi kapana kıstırmak yerine, yollarımızın kalabalığın içinde kaybolmasını, kalabalığa karışmasını sağlamıştır" (s. 42) denilmişti.

"İlk araştırma çevresi" 1974 Haziran ayından 1975 baharına kadar devam etmiştir, bu çevrenin etkinlikleri sessizlik içinde yürütülmüştür ve yine aynı sessizlik içinde dağılmıştır. Bu çevrenin katılımcıları, her biri kendi cephesinde bazı ağlara dahil olmuş, bazı çalışmalar içine girmiş, bazı davalara katılmışlardır; bunlar, ortak bir araştırma ve sentez alanı oluşturamamış ya da oluşturmayı bilememişlerdir. Büyük bir olasılıkla, içinde bulundukları uygulamalar ve çıkarları o kadar büyük bir farklılığa ve çeşitliğe sahip olmuştur ki ortak bir projede buluşamamışlardır. Belki de ortak olan tek noktaları, kuşaklarına özgü sabırsızlıkları ve Michel de Certeau'yla olan özel bağlarıydı. Ve bu ortak noktalar, özellikle de onları buluşturan kurucuları, bu birlikteliğin ne nedeni ne de birleştirici ögesi olmayı reddettiğinde, onların tek ve bir bütün olabilmeleri, kaynaşmaları için çok yetersiz kalmıştı. Belki de asıl neden, Certeau'nun isteğinin çift yönlülüğüydü ve grup, bu çift yönlülüğü keşfettikçe daha da çözüldü, daha da dağıldı (Burada kastım, Certeau'nun oluşturmuş olduğu grup içinde üstlendiği çift yönlü roldür, bu çevreyi oluşturmuştur ancak bu çevrenin çekim merkezi ve varlık nedeni olmayı da reddetmiştir). Sonuç olarak "ilk araştırma çevresi" dağıldıktan birkaç ay sonra, bir mahalleye ortak bir biçimde dahil olmanın bir rüya olduğu ve hep bir rüya olarak kalacağı da ortaya çıkmış oldu. Bu sessiz tasfiyenin bir başka nedeni de "ikinci araştırma çevresinin" belirli bir önem arz etmeye başlamış olması ve büyük bir canlılık ortaya koymasıydı. Bu "ilk araştırma çevresinden" geriye, bu çevrenin müdavimleri arasında farklı yoğunluklarda ku-

28) Daha sonra, bu seminerleri izleyen Brezilyalı bir öğrenci, Paris VII Üniversitesinin içinde dolaşan bir broşürde bu "yandaşı olmasını istemeyen hoca" portresini mükemmel bir biçimde dile getirmiştir.

rulan bağlar, süregiden bir ortaklık ve somut vakalara gönderme yapmak konusundaki ısrarları kalmıştı. Somut vakalara gönderme yapmadaki bu ısrarın nedeni de Certeau'nun da "ilk araştırma çevresine" yönelik iç yazışmalarda pek çok kere kullanmış olduğu bir ifadeyle "bu somut vakaların bir tanımını yapmak ya da bunlarla ilgili bir tarihyazımı ortaya koymak" isteğiydi. Bu açıdan bakıldığında "ilk araştırma çevresi" yararlı sonuçlar ortaya koymadı değil. Çünkü bu çevre, ayrılmaz ikili Mignon ve Mongin gibi (soyadlarının bu ilginç benzerliği de ikili arasındaki bağı daha da güçlendirmiştir sanki) birkaç istisna dışında, daha önce birbirlerini tanımayan kimseleri bir araya getirmiştir. Ayrıca, araştırmanın asıl yürütücüleri de Certeau tarafından bu "ilk araştırma çevresi" üyeleri arasından seçilmiştir. Çevrenin diğer üyelerinden bazıları, bu seçim sonucunda, kendilerini reddedilmiş hissetmiş ve yıllar sonra bana bu duygularını ifade etmişlerdir.

"İkinci araştırma çevresi", Michel de Certeau'nun 1974'den, California'ya gittiği 1978 yılına kadar, Paris VII Jussieu Üniversitesi'nde antropoloji alanında sürdürmüş olduğu, yüksek lisans seminer dersinin katılımcılarından oluşuyordu. Bu seminer dersleri aslında, gerçek bir demir atma noktası olmuş, çeşitli edinimlerin öğrenildiği, sorgulamaların yapıldığı, kuramsal şemaların kökenlerine inildiği, Fransız geleneğine uygun olarak, geniş bir sosyal bilimler yelpazesi içinde Avrupa ve Amerika'da bu alanda yakın zamanda gerçekleştirilen üretimlerin paylaşıldığı gerçek bir buluşma mekanı haline gelmişti. Burada, her tür öneri ciddiye alınır ve buna paralel olarak ortak bir eleştiri süzgecinden geçirilirdi; çünkü her tür kuramsal önerinin öncelikle savlarını açık ve net bir biçimde ortaya koyabildiği ve göndermesini somut bir sınama sürecine yaptığı oranda savunulabilir olduğu kabul edilirdi. Certeau, sık sık, Popper'in bilimsellik ölçütü olarak ortaya koyduğu kuramların çürütülebilirliği kavramına gönderme yapar ve Popper'cı olmamasına karşın bu kavramdan esinlenirdi (geçmişte Popper'ın önermelerine kuşkucu bir tavırla yaklaşmasına yetecek kadar Hegel'le ve Wittgenstein'la ilgilenmişti). Seminer dersinde, belirli bir "alanın" ilk keşfine çıkarken kullandığımız ancak henüz yeterince açıklığa kavuşturulmamış ilk kuramsal varsayımlardan, elde edilen sonuçların biçimlendirildiği son yorumlara kadar bir araştırmanın tüm aşamaları soğukkanlılıkla ve sağduyuyla tartışılırdı. Bu tartışmalara, derslere sürekli ya da geçici olarak katılan herkes, henüz hiçbir şey konusunda kesin bir bilgiye sahip olmayan acemilerden deneyimli araştırmacılara kadar herkes tam bir eşitlik ve entelektüel özgür-

lük içinde katılırdı ve tartışmalar boyunca, herkese kulak verilir, herkese söz hakkı tanınırdı. Ortodoksluk hiçbir biçimde havaya nüfuz etmez, hiçbir dogma dayatılmazdı; tek kural (örtülü ama güçlü bir dayatmayla) gerçek bir aydınlatma, açınsama isteği duymak ve somut yaşama dair bilgiler edinmek istemek, ortak çıkarı bu bilgilerde bulmaktı. Bu dersler, daha önce hiçbir bilgi kurumunda tanık olmadığım bir hafiflik ve neşe içinde beyin fırtınalarının yaratıldığı, mucize anların yaşanıldığı bir mekan olmuştu. Bu seminerler, büyük bir nehri aşarken, yolcuların umutlarını yeşerten, onlara yön veren sadece belirli bir an için açılıp karşı kıyıya geçit verdikten sonra tekrar gözden kaybolan bir geçitti. Herkesin aynı özenle, aynı dikkatle, aynı sıcaklıkla karşılandığı, konuşurken herkese, büyük bir incelik ve saygıyla, tek ve bir olduğu, yerinin doldurulamayacağının hissettirildiği eşsiz bir mekandı.[29]

Yabancıları kendine çeken, bu hareketli ve heterojen topluluğun mekanında, grup sorumlusuna karşı hem mesafeli hem de yakın bir duruş sergilenirdi; bu çevreye dahil olan herkes her an hazırdı ama çok fazla içli dışlı olmayı, taklitçiliği ya da bağımlılığı engelleyecek bir mesafe koymayı da başarmışlardı. Bu çevrenin çalışmalarına sanki oradan geçiyormuş da uğranmış havasıyla dahil olunurdu, sonra da yine aynı rahatlıkla herkes kendi yoluna devam eder ya da zor bir durumla karşılaştığında kendisini "gözlemlemesini" isteyen başka bir psikanalist arkadaşını ziyaret eden bir psikanalist edasıyla uzunca bir süre ortadan kaybolduktan sonra yine aynı rahatlıkla çıkıp gelinirdi. Sonrasında da Michel de Certeau, pek çok öğrenciye önemli yetenekler katan (seminer derslerinden sonra yazılan pek çok yüksek lisans tezinin ve DEA tezlerinin kanıtladığı gibi) bu "eylem tarzının" kendine özgünlüğüyle ilgili sırrı yanına alıp California'ya götürdü.[30] Ancak bu "tarzın" havası *Gündelik Hayatın Keşfi*'ne sindi ve ona o özel tadı kattı. Aslında, bu "ikinci çevre" bir çeşit bir deney alanı oluşturdu ve *Arts de faire*'in kuramsal önermelerinin biçimlendiği ve farklı bağlamlarda, Paris içinde ve dışında gerçekleştirilen sayısız alan araştırmasının, kesişim noktalarında sınamadan geçirildiği bir yankı odası görevi gördü. Bu seminer dersleri, daha önce de belirttiğim gibi esas bölümünü Certeau'nun 1968 ve 1974 yılları arasında oluş-

29) Bu dersleri yönetme biçimiyle ilgili olarak, bkz. Michel de Certeau, "Qu'est-ce qu'un séminaire?", *Esprit*, Kasım-Aralık 1978, s. 176-181.

30) Bkz. Paul Rabinow, "Un principe de l'exil", ve Richard Terdiman, "Une mémoire d'éveilleur", Luce Giard (der.), *Michel de Certeau*, Paris, Centre Georges Pompidou, Cahiers pour un temps, 1987, s. 39 - 43 ve 91-96.

turduğu bu önermeleri ortaya çıkarmadılar elbette, ancak, bu dersler, bu kuramların daha da inceltildiği, son biçimlerinin verildiği, son düzeltmelerinin yapıldığı bir mekan oldular.

"Üçüncü çevre" küçük ve durağan bir gruptu. DGRST'yle sözleşmeli kişiler arasından seçilmişlerdi. Bu grupta önce ben ve Pierre Mayol yer almıştı sonrasında da, son evrede, bize Marie Ferrier katıldı. Pierre Mayol, gruba dahil olur olmaz, mahalle ve özel konut mekanı arasında ilişkiler bağlamında otorite uygulamalarını kendine ana çalışma teması olarak belirledi. Mayol'un çevremize çok değerli katkıları oldu, çünkü Parisli gruba, taşrada, sıradan bir halk mahallesine dahil olmanın farklı tadını katmış ve üç kuşaktır aynı mahallede oturan bir ailenin konusunu oluşturduğu uzun soluklu bir inceleme armağan etmişti. Benim katkım, öncelikle, eylem mantığı içerisindeki (Göstergebilimciler ve Chomsky dilbilimcilerinin oluşturduğu çevrelerde bahsedildiğini duyduğu) uygulamalara uygulanabilen kuramsal bir model bulabilmeyi uman Michel de Certeau'nun istemiş olduğu bir proje oldu. Ancak bu projede çalışmaya başladıktan kısa bir süre sonra bu konuyla ilgili olumsuz bir tanıya ulaştım; mantıksal açıdan "duru" kalabilmek adına, bunu Certeau'ya kabul ettirmekte bir hayli zorlandım. Daha sonra bu çalışmanın ikinci evresinde, resmi dil ile doğal dil arasında, özellikle Wittgenstein'ın (hem "ilk dönem" hem de "ikinci dönem" Wittgenstein'ın) ve mantıkçı Hintikka'nın çekişmeli tezlerine dayanan bir eklemleme incelemesi üzerine çalıştım. Bu çalışmanın sonuçları, *Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*'nın ilk bölümünde yer almaktadır.

Bu mantıklarla ilgili soruları irdeleme amacı taşıyan ve bu mantıkların, dil sözcelerinin "sayfalarını şöyle bir karıştırma" tarzlarını ele almayı amaçlayan, ayrı, teknik bir inceleme yayımlama düşüncesi içindeydim. Ancak 1979'da bu iki cildin yayımlanması tamamlandığında, Michel de Certeau'yla, ele aldığımız mantık biçimlerinin ve dil uygulamalarının getirdiği sorunlara ayırmayı düşündüğümüz üçüncü cildin tamamlanmasını beklemeden, ilk iki cildi yayımlama kararı aldık. Bu son cilt, Certeau ve benim tarafımdan yazılacaktı. Bu proje, önce *Logiques et ruses* (Mantıklar ve kurnazlıklar) (DGRST için yazılan ara belgeler) başlığını sonra da *Dire l'autre* (Ötekini söylemek) (eserin 1980'de yayımlanmasının ardından) ve son olarak da bizim için hep öyle olan *Arts de dire* (Dile getirme sanatları) başlığını aldı. 1980'den sonra, değişik vesilelerle bu projeyi pek çok kez tartıştık, planımızı yeniden yaptık, redaksiyon zamanlamasını belirlemeye başladık ve Certeau California'daki derslerinden

bazılarını ve kimi seminerlerini bu konuya ayırdı. Ancak bir süre sonra Certeau gizemcilik tarihi çalışmalarına, ben de Rönesans'ta diller ve mantık konulu tarih çalışmama odaklanınca, zaman akıp geçti ve bu üçüncü cilt ne yazık ki hiç gün yüzüne çıkamadı.[31] Certeau gerek bu yayımlanamayan üçüncü cilt için gerek *Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*'nda Certeau'nun deyişiyle "eksik kalan" ve bellek, müzebilim, inanç (13. bölüm bu anlamda bir ön çalışmadır), işkence ve bilimsellik (birlikte üzerinde çok çalıştığımız ve kendi açımdan elde ettiğim sonuçları özellikle 1974 ilâ 1981 arası *Esprit*'de olmak üzere çeşitli makalelerde yayımladığım) konularına ayırmayı düşündüğü bölümler için her zaman hayıflanmıştır.

Bu arada bu projeden sonra "üçüncü araştırma çevresin"deki çalışmam beklenmedik bir dönemece girdi. Üçlümüz bir hafta boyunca her sabah toplanarak tartışıyor yani somut uygulamaların kuramsal analizleriyle ilgili denemeler yapıyorduk. Bir süre sonra, kesin ve net seslerin çıkarıldığı bu müzikalde garip bir biçimde kadın sesinin eksik olduğunu fark ettim. Bu durumu protesto ettim, protestomu sağlam savlara dayandırarak savundum (feminist bilincin yükselmeye başladığı zamanlardı) sanırım yeterince ikna edici oldum ki, tüm işler beklerken, bu önemli yoksunluğun giderilmesi kararı alındı. En kısa sürede, bir konu, bir araştırma alanı ve bir yöntem belirlemekle görevlendirildim; çünkü 1979 baharındaydık ve DGRST sonuçlar için bizi sıkıştırmaya başlamıştı. Uzun uzun düşündükten ve tartıştıktan sonra, en başta gelen ihtiyaçlarımızdan biri olan, tüm ayrımlara uyabilen, belirli uygulamalar sergileyenleri anlayabilmemiz açısından merkezi bir konumda olan iki kavramla, *fırsat* ve *hal ve koşullar* kavramlarıyla içsel ilişkiler kurabildiği için mutfak yani yeme alışkanlıkları konusunu seçtim. Her gün süregiden alışkanlıkları, gizli kalmış tüm ayrıntılarıyla ortaya koyabilmek için, farklı toplumsal konumlardan ve farklı yaşlardan kadınlar arasında oldukça esnek bir yapıya sahip bir şema üzerine kurulu, uzun soluklu bir anket çalışması yürütmeyi düşündük. Bu esnek yapı, basmakalıp tiplemelere düşmeden karşılaştırma yapabilmemizi sağlayacaktı. Bu anket çalışmasında, dialogda bir güven duygusunun yaratılmasını umuyorduk; böylece, ankete cevap veren hanımların anıları, kaygıları ve çekinceleri dudaklarından dökülüverecekti. Günlük alışkanlıkları sessizlik içinde içten içe yönlendiren duygu-

31) *Arts de dire* başlıklı çalışmalardan birkaçını ve 1980'den sonra günlük kültür üzerine yayımlanmış çeşitli çalışmaları ince bir ciltte toplamayı umut ediyorum.

ların, kararların ve el hareketlerinin kısacası tüm söylenemeyenlerin dile gelmesini bekliyorduk. Sıradan insanlara bu biçimde "söz hakkı vermek" bu araştırmanın en önde gelen niyetlerinden biriydi; ancak bu niyet, anket görüşmelerinde hiçbir durumda buyurgan olmadan, belirli bir dikkatle ve çok sık rastlanmayan bir duygudaşlık [empati] kurabilme kapasitesiyle ortaya konulmalıydı.

Bu çalışma, çok sık olmasa da arada sırada "ilk araştırma çevresine" dahil olan Marie Ferrier'ye önerildi; öyle ki, uzun bir süre önce yerleşmiş olduğu Yunanistan'dan geri dönmesi gerekecekti. Marie Ferrier önerimizi kabul etti, onu da oyuna dahil ettik; 1977 yılında bu çalışmaya önemli bir vaktini ayırdı ve olağanüstü bir özgürlük ve serbestlik içinde, bize hiç beklenmedik zenginlikte bilgiler veren görüşmeler gerçekleştirdi. "İkinci araştırma çevresi", Marie Ferrier'in aramıza katılmasından önce üçlümüzün yapmış olduğu gibi, gözlemleme-paylaşma ve ayrıntılı ve uzun görüşmelerin derlenmesi teknikleri konusunu uzun uzun tartışmıştı; özellikle bu teknikler, antropolojinin klasik yöntemleriyle kıyaslanmış ve dilbilimin sözlü ve yazılı dil arasında keşfetmiş olduğu ayrımla bu tekniklerin ilgisi kurulmaya çalışılmıştır. Marie Ferrier, Pierre Mayol'un, Lyon'daki Croix-Rousse mahallesinde gerçekleştirdiği incelemesinde ortaya koyduğu ön kabullü kuramsal keşiflerden oldukça faydalandı. Bu nedenle 2. ciltte, her seriden (mahalle, mutfak) bir görüşmenin geniş biçimde yayımlanmasına karar verildi; bunun, sıradan insanların sözdağarcıklarının zenginliğini ortaya koyabileceği düşünülmüştü, en azından kendilerini ifade etmeleri konusunda cesaretlendirildiklerinde[32] ve onlara biraz olsun kulak verildiğinde bu sözdağarcığının ne kadar zengin olabileceğini göstermek açısından bu görüşmeleri yayımlamayı istedik. Bu biçimde, dörtlüye dönüşen üçlü, bu araştırmanın öncül niyetlerinden birini daha gözden kaçırmamış oldu: Tutum ve davranışların kitleselleşmesi ve tüketicilerin pasifliği konusundaki ortak tezlerin çürütülmesi.

Çeşitli araştırmacıların dahil olduğu bu üç çevreyi açıklamış olmakla, bu araştırmanın, farklı ortamlarda yürütülen somut deneyimlere dayandığı konusunu yeterince aydınlatmış olmuyoruz. Bu açıklamalara, bu araştırmaya, yabancı ülkelerden pek çok araştırma ya da toplumsal eylem grubunun da katkı sağladığı bilgisini eklememiz gerekiyor. 1974-1978 yıllarında, Michel de Certeau, çok sayıda araştırma ya da toplumsal eylem programında ders vermek, bu programlara katılmak, bunların işleyişi

32) *Gündelik Hayatın Keşfi*, 2. cilt, s. 235-271 mutfak ve s. 273-295 mahalle üzerine.

konusunda danışmanlık etmek üzere dünyanın dört bir yerinden davet aldığı için sürekli yolculuk ediyordu. Bu yolculukları fırsat bilip kültürel ve toplumsal sorunsallar, yöntemler, deneyimler konusunda oldukça geniş ve etkileyici bir belge ve kaynak arşivi oluşturdu.[33] Bazı yerlerde uzun süre kalması gerekti (üç dönem boyunca) ve bu uzun dönemler Certeau'ya somut deneyimlere doğrudan katılma fırsatı sundular. Daha kısa olan yolcukları da başkalarının yorum ve açıklamalarını dinlemek ve tartışmak konusunda ona değerli fırsatlar hazırladılar. Böylece Avrupa'dan Amerika'ya, Certeau'nun eksenini oluşturduğu gayriresmi, işlevsel ve etkili, oldukça geniş bir araştırma ağı kurulmuş oldu. Ancak bu ağ, Certeau'nun çok sık yolculuğa çıkmasına ve daha başka pek çok alanda çalışıyor olmasına karşın, büyük bir düzen içinde ve kişisel bir çabayla sürekli olarak beslendi. Bu gayriresmi ağın katkısını, özellikle *Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*'nda görmek mümkündür, Brezilya'daki halk kahramanlarının gerçekleştirdiği yüce işlerin anlatıldığı bölümde (s. 84-89), Danimarka'daki sözlü kültür derlemelerinin ele alındığı başlıkta (s. 237-240), Amerikan tarzı kentin oluşturmuş olduğu uzamın (s. 185-188) ya da New-York'luların, evlerini, yaşadıkları mekanları betimleme tarzlarının (s. 218-220) işlendiği bölümlerde bu ağın katkısı elle tutulur derece belirgindir. Bununla birlikte bu ögelerin, başka yerler hakkındaki bu anıların ve tanıklıkların, esas fon üzerine yapılan bir tür kakma süs ya da egzotik bir üst katman görevi görmediklerini de belirtmeliyiz; bu ögeler, her zaman yapılan incelemenin gövdesinin bir parçası olarak kalmış, bütüne yedirilmiş ve girişimin bütünlüğünü sağlayan kuramın içinde sıyırtmamış, aksine bu bütünce bir olmuşlardır.

Toplumsal dokudaki bu son derece çeşitli ve çok sayıdaki dolaşım ağı, sadece Fransa dışındaki uzamla sınırlandırılmamış, Fransa içinde de yine oldukça çeşitli gruplar arasında bu dolaşım ağının dengi kurulmuştur: Teknokrat bir erk tarafından oluşturulan büyük kent operasyonlarına

33) Certeau, 1974-1978 yılları arasında her sene İtalya'ya gitti, 1975'te İspanya, İngiltere ve Danimarka; 1977 ve 1978'de İsviçre'de bulundu. Avrupa dışında, 1974 ve 1975 yıllarında Québec'te, 1974'de Brezilya'da, 1976'da İsrail'de, 1977'de Amerika'da (Vermont'ta) ve 1976 ve 1978'de California'da çalıştı. Bu arada, Belçika'nın bu yolculuklarda özel bir yeri vardı; Brüksel ve Namur'de, Marie Beaumont ve Georges Thill bu çalışmaların merkez noktasını oluşturdular; özellikle "işten çalmak sanatı yani işinde çıkar ve menfaat sağlama sanatı", işçi dünyasından bilimsel kurumlara açılımın sağlandığı, "sanatsal başarıların" ve "onur borcuna verilen ödünlerin" işlendiği çevrenin (s. 103) genişletilmesi konusunda bu değerli araştırmacıların, Marie'nin unutulmaz gönülyüceliğinin, onları çevreleyen yaratıcı ve etkili ortamın katkısı yadsınamaz.

karşı seferber olan mahalle militanları, hapishanelerde ya da kentin varoşlarında çalışan eğitmenler, göçmen yardım dernekleri, Paris bölgesinde yeni kentler inşa etmekten sorumlu mimarlar, kendi sağlıkları üzerinde söz hakkı olmak isteyen genç kadınlar, merkezi ve birleştirici devlete karşı bölgesel dilleri ve gelenekleri korumaya çalışan azınlıklar vb. Tüm bu deneyimler, karşılaşmalar, anlatılar ve tartışmalar ve tabii broşürlerin, günübirlik yayınların, küçük kanalların beslediği inceleme ve araştırma kaynaklarının katmanlarının oluşturduğu tüm bu yayın bereketi, bu bereketi oluşturan tüm bu küçük su kaynakları, düşünce toprağımızı sürekli suladılar ve beslediler. Araştırma merkezlerinde ve bu araştırmanın siparişini veren bakanlıkların arşiv ve kütüphanelerinde yığılmış duran bilimsel kaynaklar ve "gri resmi edebiyatın" didik didik edilmesiyle ortaya çıkarılan külliyat da başka bir kaynağımızı oluşturuyordu. Michel de Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi*'nde başardıkları adına, yaptıkları katkıların izleri bir yığın malzemenin içinde eriyip gitse de, tüm bu kaynaklara, anonim kalan tüm bu işbirlikçilere çok şey borçludur. Ancak Certeau, minnet borcunu bilmektedir ve her bilimsel çalışmanın kolektif bir boyutu olduğunu söylediği sayfalarda (s. 123-125) andığı bu kişi ve kaynaklardır, 1. bölümün açılışında yer alan ithafın asıl muhatapları da onlardır: "*Bu deneme sıradan insana adanmıştır. Herkesin ortak kahramanına. Her yere serpilmiş, her yere yayılmış kişiye. Yürüyen adama.*" (s. 65)

Yazgı (acaba gerçekten yazgı mı?) 1980 yılında gerçekleştirilen ilk basımın başında benim olmamı istedi; Certeau o sıralarda California'da tam zamanlı olarak ders veriyordu. Ve şimdi de on yıl sonra, yazarının ölümünden beş yıl sonra, ikinci basıma hazırlamak üzere *Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*'nın ayrıntılarına gömülmüş durumdayım. İkinci basımda, gerek önceki basımda meydana gelen baskı hatalarını düzeltmek (O dönemdeki üretim koşulları, bir metnin mükemmel bir biçimde basılabilmesi için gerekli donanımı sağlayamıyordu) gerek Michel de Certeau'nun sonraki basımlarda gerçekleştirilmek üzere kendi kitabının üstüne belirtmiş olduğu düzeltmeleri yapabilmek için birkaç ufak tefek değişiklik yaptım. Böylece incelemenin genişletildiği bölümler ile inceleme tamamlandıktan sonra DGRST'ye elde edilen sonuçları açıklamak için yazılan "Genel Önsöz"'deki tekrarların önüne geçebilmiş olduk. Eserin çevirmenleriyle (1984'te Amerikan İngilizcesine, 1987'de Japonca ve İspanyolcaya, 1988'de Almancaya) gerçekleştirilen yeniden okumalarda fark ettiğimiz bazı hataları ya da belirsiz kalmış tümceleri de düzelt-

tik. De Certeau'nun 1984 yılındaki Amerikan İngilizcesine yapılan çeviride karar vermiş olduğu gibi araştırmayı genel olarak açıklayan bölüm, işlevine uygun olarak "Genel Önsöz" başlığını aldı.

Bu önsözde, gelecek yıllarda hayata geçecek üç incelemeyi anmadım. Bunun nedeni ne yazık ki bu çalışmaların artık hayata geçemeyeceğinin kesinleşmiş olması. Bu incelemeler, daha önce de sözünü ettiğim gibi, çeşitli dil mantıklarını, dil pratiklerini ve prospektif araştırmaları kapsıyordu. Sayfaların arasına, ad ve soyadımın başharflerini koyarak belirttiğim notlar ekledim; bunların amacı, bazı konulara açıklık getirmek ve yabancı dildeki bazı alıntıların çevirisini yapmaktı. Bu çalışmayı gerçekleştirirken, altı alıntı olduğunu ve bunların her birinin de farklı bir dilde yazıldığını gözlemledim (Almanca, İngilizce, İspanyolca, İtalyanca, Latince, Portekizce). Bu eşleşme özellikle ayarlanmış değildi ancak bu rastlantının aydınlatıcı yönünü, daha doğrusu Avrupa'dan Amerika'ya belirli bir dolaşımı ifade eden, François Hartog'un çok güzel bir ifadeyle "yolculuk edebiyatı" olarak tanımladığı imgeye uygun olarak eski kıtadan Yeni Dünya'ya olan bu yolculuğu "ifşa edici" (Michel de Certeau Fransızcada kullanılan "trahir" eyleminin iki yönlülüğüyle oynamayı her zaman sevmiş ve bu incelemede her iki anlamında da bu eylemi sık sık kullanmıştır. Fransızcada "trahir" hem ihanet etmek hem de bir gerçeği ortaya çıkarmak anlamında kullanılmaktadır) yönünü özellikle sevdim.[34] Notlarda açıklamaları verilen göndermelerde, kaynakça bilgilerini bağdaşık hale getirdim ve tamamladım. Certeau kaynakçası söz konusu olduğunda, her defasında en yakın tarihli basımın ya da eskiden dağınık bir biçimde yayımlanmış makaleleri toparlamış derlemelerin basım bilgilerini vermeyi yeğledim.

Çapraz bilgi yolculuklarına çıkmak isteyenler için adı geçen yazarları konu alan bir dizin ekledim. Dizinler genelde öğretici bilgiler verirler, çekincesizdirler; bir metnin yaratı sırlarını temize çekerler sanki. Bizim hazırlamış olduğumuz dizine göz atıldığında (dikkatli okurlar için bu bir sürpriz değil aslında) bu ciltte en fazla adı geçen, bu dizine en fazla katkısı olan yazar hiç tartışmasız Freud'dur. Cildin başından sonuna kadar varlığını hissetmek mümkündür; bu varoluş, *Psychopathologie de la vie quotidienne*'in (1901) (Günlük yaşamın psikopatolojisi) yazarına yapılan doğal bir ithaftır aslında. Freud'dan sonra, araştırmamız üzerinde en derin etkiyi bırakan, ne Foucault ne tezleri Foucault'yla aynı bölümde ele alınan ve tartışılan Bourdieu ne de günlük uygulayıcıların kurnazlıklarını ortaya çıkarmada önemli bir rol oynayan Yunanlı "kurnazlığını" bize

anlatan Detienne ve Vernant'dır. Ne de sarsıcı "dümenler, oyunlar ve manevralar" kavramını geliştiren Lévi-Strauss'dur. Bu etkiyi kendisine sonsuz güven duyulan Wittgenstien bırakır: "Bu özellikleriyle, Wittgenstein'ın parçaları oraya buraya serpiştirilmiş ama belli bir kesinliğe sahip eseri, olağanlığın çağdaş bilimine felsefi bir çizim, ayrıntılı bir ölçek getirmiştir." (s. 84). Bu dizinin devamına baktığımızda, Certeau'nun antropoloji, tarih, dilbilim ya da toplumbilimle beslenen düşüncesinin köklerini felsefe bilgisinden aldığını görüyoruz. Geleneksel felsefe evrimindeki her halkanın bu düşünceye katkısı olmuştur: Herakleitos, Platon ve özellikle de Aristoteles'le Antikçağ; Hobbes, Descartes, Pascal, Diderot, Rousseau, Kant ve Condillac'la Modernçağ; Hegel, Marx, Nietzsche ya da Peirce'le 19. yüzyıl; Wittgenstein, Heidegger, Quine'le içinde bulunduğumuz 20. yüzyıl; İngiliz dil ve düşüncesinin analitik felsefesi ve Merleau-Ponty, Deleuze, Lyotard ya da Derrida'yla bu düşüncenin Fransız versiyonu.

Bu dizine, ne yazık ki, Yunan mitlerinden ya da Modernçağ'ın mit yaratıcısı Freud'un "olgu vakaları"ndan çıkan efsane ya da kurgusal kişileri dahil edemedim. Çünkü bu masal kahramanları yazar değildiler. Ancak bu kişiler, Dante'nin şarkılarının, eskiden kaybolmuş düşünür ve şairleri gibi, *Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*'nda kimi zaman aktörler, kimi zaman da eğretileme yoluyla anlamı taşıyan etkenler olarak bir geçit töreni yapmaktadırlar. Antigon, Uyuyan Güzel, Külkedisi, Daidalos (Dedalus) ve İkaros, Dora ve Küçük Hans, Emile, Figaro, Don Juan, Leydi Macbeth, Oidipos, Robinson ve Cuma, Scapin, Ulrich ve daha pek çok kahraman bu sayfaları süslemektedir. Toplumda ara bir konumda bulunan bu arketipler, tanınan ya da tanınmayan yazarlar yani bilinen bireyler ile "adı sanı bilinmeyen üreticiler, kendi işlerinin şairleri" (s. 110), yaratıcı ve kurnaz sıradan insanların oluşturduğu, anonim, sıradan kalabalık arasında sanki bir köprü, bir aracı, bir geçiş görevi görürler. Varlıklarıyla, bu hiçbir kategoriye girmeyen eseri, ete kemiğe büründürmekte, ona, başkalarında olmayan bir canlılık, bir derinlik, şiirsel bir ağırlık katmaktadırlar. Öyle ki "sanatçı, kurgusunun ve tarzının keskinliği ve netliği ve bu kurguyu ve eserini besleyen, canlandıran eğretilemelerin zenginliği arasında eşsiz bir denge kurma ustalığı ve yeteneğiyle kuşkusuz günümüzün en büyük figürlerinden biridir"[35] diyerek sanatçıya büyük

34) François Hartog, "L'écriture du voyage", *a.g.y.*, s. 85-90.
35) Françoise Choay, "Tours et traverses du quotidien", *a.g.y.*, s. 85-90.

bir paye veren de yine bu eser olacaktır. Ne belli bir yazın türü ne belli bir bilimdalı içinde sınıflanan, hiçbir kalıba sığmayan, "kaçak", "kurnaz" bir avcıya dönüşen bir Cizvit"in[36] bu sınıflanamaz eseri, pek çok gözlemci ve usta tarafından pasifliğin tam bir imgesi olarak düşünülen okuma eylemini, bir onama etkinliğine, bağımsız bir anlamlandırma üretimine kısacası "bir taktik paradigmasına"[37] dönüştürme becerisini göstermiştir.

Gölgenin ve gecenin övgüsü (sıradan akıl, geçici yaratı, fırsat ve hal ve koşullar), "ortak yaşam"da yapılan bu felsefe yolculuğu, politik gerçeklere kapalı olmadığı gibi (13. bölümün tamamında işlendiği üzere) zamanın ve zamansallığın her yerde ifade edilen ağırlığını gözden kaçırmaz. Bu eseri, on yıl sonra tekrar okuduğumda, satır aralarına gizlenmiş, sürekli yinelenen, ısrarcı, inatçı şu notun karşısında şaşırıp kaldım: Canlıların arasında ölümün varlığı. Söz'ünün artık geçmediği dünyada Tanrı'nın ölümü (s. 243-245, 267), toplumların ölümü (s. 97, 317), inanışların ölümü (s. 297), her birimiz için geleceğin ölümü (14. bölüm).

Michel de Certeau'ya göre, ölüm, Batı toplumlarının kaynağı ve 16. yüzyılda Yeni Dünya'ya kadar yayılan egemen zihniyetin aracı olarak gördüğü yazı eylemine gönderme yapar. Bu varsayım, Certeau'nun düşünce yapısında merkez bir konuma sahiptir; *L'Ecriture de l'histoire*'da (Tarihyazımı, 1975) ve ondan önce *L'Absent de l'histoire*'da (Tarihte Yolculuk 1973) derlenen makalelerinde ortaya koyduğu bu varsayımı, *La Fable mystique*'de (Mistik Masal 1982) yeniden işler. Bu varsayım, *Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*'nın ikinci yarısının mimarisinin temel iskeletini oluşturur ve bu tez, aslında, Certeau'da, ağırlık merkezinde bulunan ve alışkanlık, tutum ve uygulama kuramından ayrı düşünülemeyen (s. 169) "anlatı" kuramına atfedilen yere göre biçimlenir. Çünkü anlatı operasyonların dilidir. "Gerçek *eylemlere* bir meşruluk *tiyatrosu* yaratır." (s. 226) ve eyleme geçmenin aşamalarını izlememize olanak verir. Bu nedenle uzam anlatılarına, bir örnek oluşturması bakımından, özel bir önem ve dikkat atfedilir (9. bölüm).

Rönesans'tan bu yana, Tanrı dünyadan elini eteğini çekti ve yazı, onun Sözünün gizli anlamını yorumlayan mütercimlik rolünden sıyrıldı. Böylece, yazı, her tür erkin kaynağı, büyük üretici (s. 244) durumuna

36) Michelle Perrot, *a.g.y.*, s. 117.

37) Anne-Marie Chartier ve Jean Hébrard, "*L'invention du quotidien*, Une lecture, des usages", *Le Débat*, sayı: 49, Mart-Nisan 1988, s. 97, 99, 100.

geldi. Tarihin bu yeni figürünü ifade etmek için, Michel de Certeau, sürekli ve yeniden okumaktan ve yorumlamaktan hiç vazgeçmediği eserlerden biri olan *Robinson Crusoe*'daki mitlere özgü bir deyişi kullanmayı düşündü: Bundan böyle "yazının öznesi efendidir ve dilden başka bir araca sahip olan işçi de Cuma'dır." (s. 245). Bu yeni biçimde, yazının ölümle içsel, özsel bir ilişki içine girdiğini görüyoruz; her yazar, yazarken, kendi ölümüne doğru yol alır aslında. "Bu açıdan bakıldığında, yazar, ölmek üzere olan, can çekişen ama yine de konuşmaya çabalayan kişidir. "Ama yazar, adımlarının karalanmış bir sayfa üzerine yazdığı ölümde (bu sayfa artık beyaz değildir), ötekinden, başkalaştırdığı bir ilgi içinde varlığını sürdürmenin muhteşem ve geçici taşkınlığını arzulayabilir, bu arzuyu dile getirebilir ve bu arzunun ne olduğunu bilir" (s. 317).

Surin, hiç dur durak bilmeyen kurnazlıklarıyla, bu sayfalara konu olan, sıradan insanların gündelik yaşamlarında, bu, hayatın ölüme yazılışı, ölümün de hayata sızışıyla ilgili olarak "mutlu ve coşkulu çöküş" derdi.

Luce Giard

Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları

Bu önsözü yazmaktaki amacımız, istek ve niyetlerimizi dile getirmekten daha çok, bir araştırmanın genel çerçevesini gözler önüne sermek ve bu araştırmanın, söz konusu çerçeve içinde ilerlerken uğradığı belli başlı hareket noktalarını belirlemektir. İncelemeler, ister düzenli olarak ister zikzaklar halinde adım adım ilerlerken, uzun bir süredir bilinen, alışıldık bir zeminde hareket ederler. Ancak bizim açımızdan bu alışıldık zeminin sadece birkaç yönünün bize tanıdık geldiğini söylemeliyiz. Çoğu yönü, hiç kuşkusuz en belirleyici olanları, bize kapalıdır. Bunun nedeni belki de, bu araştırma ortamının pek çok yönüyle, bizim bilgimiz dışındaki bazı koyutlardan ya da edinimlerden oluşuyor olmasıdır. Bu araştırmanın genel çerçevesinin, alttan alta kendini belli eden izlenimlerin üzerine işlenmiş eski yazılardan ve anılardan oluştuğu da unutulmamalıdır. Bu sessiz tarih konusunda ne diyebiliriz ki? Bu çerçevenin, günlük alışkanlıklar, tutumlar ve uygulamalarla ilgili yönlerinin ve bu çalışmayı mümkün kılan gönül borçlarının ve tabii farklılıkların altını çizebiliriz sadece.

Bu eseri oluşturan anlatılar, sıradan insanın sıradan *alışkanlık, tutum ve uygulamalarının öyküsünü anlatma iddiasındadırlar. Bu uygulamaları, bu anlatıların kendilerine bir yol açtıkları uzamı oluşturan genel alışkanlıklar, dayanışmalar, mücadeleler ve* özel *deneyimlerle birlikte harmanlayarak incelemeyi*

belirli bir alan içine almış oluyoruz aslında. Buradan yola çıkarsak, "belli bir yolda ilerleme tarzı" da ortaya konulmuş olmaktadır ve bu tarzın, bu eserin konusunu oluşturan "eylem, uygulama, üretim tarzlarının" içinde yer aldığını da söylemeliyiz. Sıradan insanların kültürünü okumak ve yazmak için, sıradan insanların paylaştığı ortak operasyonları yeniden ezber etmek ve incelemeyi ele aldığı konunun bir değişkeni haline getirmek gerekmektedir.

Bu iki cildin ortaya çıkmasını sağlayan katkılara gelince, bu araştırmanın çoğalmasını ve pek çok yolun kesişmesini sağlamışlardır. Ayak üstü, olduğu yerde gerçekleştirilen gizli saklı fısıldaşmalardır aslında bunlar. Ama bu güzergahların birbiriyle keşişmesi, birbirine geçmesi, umarım, yolumuzu tıkamak, bizi kapana kıstırmak yerine, yollarımızın kalabalığın içinde kaybolmasını, kalabalığa karışmasını sağlamıştır.*

* Bu araştırma, DGRST Bilimsel ve Teknik Araştırmalar Kurulu tarafından finanse edilmiş ve Michel de Certeau tarafından yönetilmiştir. Bu araştırmanın genel özeti, 43-61 sayfalarından yer alan *Genel Önsöz*'de yer almaktadır. Bu araştırmanın sonuçlarından sadece bir kısmı bu eserde yayımlanmıştır. 1. cilt, Michel de Certeau tarafından kaleme alınmış, 2. cilt bazı söyleşileri derleyerek katkıda bulunan Marie Ferrier'nin işbirliğiyle, Luce Giard ve Pierre Mayol tarafından yazıya dökülmüştür. Bu iki cildi yayına Luce Giard hazırlamıştır.

Genel Önsöz

Bu iki cildin konusunu oluşturan araştırma, kullanıcıların operasyonlarını sorgulama gereğinden doğmuştur. Bu kullanıcılar genelde pasif ve disiplin altında olmakla nitelenirler. Bu kadar zapturap altına alınamaz ama bir o kadar da temel bir konuyu ele almaktan çok, ele alınabilir kılmaya çalışacağız. Ele alınabilir kılmak yani derinlemesine araştırmalar, incelemeler ve varsayımlardan yola çıkarak, gelecekte gerçekleştirilecek olan incelemelerin önünde olası, potansiyel yollar açmak. Günlük alışkanlık, tutum ve uygulamalar ya da başka bir deyişle günlük "eylem, uygulama ve üretme tarzları", toplumsal etkinliklerin karanlık, gün ışığı görmeyen zemini olarak görülmedikleri zaman ve bu gecenin karanlığından ışığa doğru yol alan kuramsal, yöntemsel, sınıflamalara ve gözlemlere ilişkin bir dizi soru, bu araştırmanın ardına eklemlenebildiğinde amacımıza ulaşmış olacağız.

Alışkanlık, tutum ve uygulamaların incelenmesi, bireylere ya da bireysel olana bir dönüş anlamı taşımamalıdır. Yaklaşık üçyüz yıldır, toplum incelemelerinde tarihsel bir koyut olarak kabul gören atom yapısına benzer toplum yapısı varsayımı, incelemelerde temel bir birim belirlenmesini gerektirir: Birey. Bireyler grupları oluştururlar, gruplar da bireye indir-

genebilirler. Bir yüzyıldan uzun bir süredir, toplumbilimsel, ekonomik, insanbilimsel ya da ruhbilimsel araştırmalardan reddedilen (ama tarih biliminde bu bir sav mıdır?) bu koyut, bu incelemenin de konusu dışıdır. Çünkü bu inceleme, iki öge arasında kurulan ilişkinin (her zaman toplumsal içeriklidir) kendi terimlerini kendisinin belirlediğini ortaya koyar, tam tersini değil hiçbir zaman. Ayrıca yine aynı inceleme, bireyselliğin alanının, bireyin ilişkiler bağlamında aldığı genelde tutarsız (ve çelişik) kararların önemli rol oynadığı çoklu bir alan olduğunu belirtir. Bununla birlikte bu incelemenin ele aldığı konu, doğrudan bu eylemleri yaratan esas kişi ya da bu eylemlerin aracı olan kişiyi değil ama bunun operasyonlarının biçim ve türlerini ya da eylem şemalarını kapsar. Bu inceleme, ortama göre renk ve şekil değiştiren balık ya da semender türünden böceklerin uyguladığı binlerce kurnazlık ve yanılsama modeline kadar pek çok model ortaya koyan bir operasyon mantığını ele alır. Bu mantık, günümüzde Batıda egemenliğini sürdüren ussal mantık tarafından hasıraltı edilmekte, gözden ırak tutulmaktadır. Bu çalışmanın amacı, (salt ve tek olmayan) bir "kültür" oluşturan *operasyonları eklemleme ve bağdaştırma usullerini* açınsamak ve edepli bir üstü kapalılıkla tüketici ve *egemenlik altında olanlar* (ama bu pasif ya da uyumlu anlamına gelmemektedir) adı altında sınıflandırılan kullanıcılara özgü eylem modellerini gün ışığına çıkarmaktır. Günlük yaşam, düzenbazlık yapmak, dolap çevirmek yani işini kendince yürütmek için herkese binlerce yol yordam sunar insana.

Bu araştırmanın kaçınılmaz olarak çok parçalı yapısına parmak bastıktan sonra, siz okurlara, toparlayıcı genel bir görüş açısı, bir kullanma kılavuzu sunmanın yararlı olacağını düşünüyoruz. Ancak bu kuş bakışı manzarada görebileceğiniz, hâlâ eksik parçaları bulunan bir yapbozun ufak bir minyatürü olabilir sadece.

1. TÜKETİCİLERİN ÜRETİMİ

"Halk kültürü" ya da marjinalliklerle[1] ilgili çalışmalardan türeyen, günlük alışkanlık, tutum ve uygulamalarla ilgili sorgulamalar, olumsuz bir biçim-

1) Bkz. Michel de Certeau, *La Prise de parole*, Paris, Desclée De Brouwer, 1968; *La Possession de Loudun*, 3. Basım, Paris, Gallimard, Archives, 1990; *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973; *La Culture au pluriel*, 2. Basım, Paris, Christian Bourgois, 1980; *Une politique de la langue* (Dominique Julia ve Jacques Revel'le birlikte), Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1975; vb.

de, kültürel *farklılığı*, "karşıt-kültür" bayrağını taşıyan gruplarla sınırlamamak gereğiyle tanımlandı. "Karşıt-kültür" tanımına sahip çıkan gruplar, çoktan tekilleşmiş, genelde belirli ayrıcalıklara sahip ve kısmen de halk seviyesine inmiş gruplardır ve bunlar sadece tanı koymamızı ya da bazı gerçekleri açığa çıkarmamızı sağlarlar. Ama olumlu yöndeki üç belirleme, bu sorgulamayı eklemlememizi sağlar.

Kullanım ya da tüketim

Toplum tasavvurlarıyla ya da toplumdaki davranış biçimleriyle ilgili olarak kaydadeğer çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalar sonucunda toplumsal unsurların artık biliniyor olmasından hareketle, bu unsurların gruplar ya da bireyler tarafından *kullanımı* konusunda ayrıntılı bir çerçevenin çizilebileceğini ve böyle bir çerçevenin çizilmesinin de gerekli olduğunu düşünüyorum. Örneğin televizyon aracılığıyla yayımlanan imgelerin (tasavvurların) analizi ve televizyon karşısında geçen sürenin analizi (davranış biçimi) kültürel tüketicinin bu saatler boyunca ve bu imgelerle ne "*imal ettiğinin*" incelenmesiyle tamamlanmalıdır. Kent uzamının, süpermarketten alınan ürünlerin ya da basın araçları yoluyla yayılan anlatı ve efsanelerin kullanımı için de aynı durum geçerlidir.

Gün ışığına çıkarılacak bu "imalat", bir üretimdir, bir yaratıcılıktır[2] – ancak gizli bir üretim, gizli bir yaratıcılıktır; çünkü bu imalat, "üretim" (televizyon aracılığıyla üretim, kentsel üretim, ticari üretim vb.) sistemleri tarafından tanımlanan ve bu sistemlerin boyunduruğu altında bulunan bölgelere çaktırmadan yayılır, dağılır. Çünkü bu sistemlerin giderek daha da kapsamlı bir biçimde yayılmaları nedeniyle, "tüketiciler" ürettikleriyle ne *yaptıklarını* gösterebilecekleri bir yer bulamaz olmuşlardır. Merkezi, gürültücü ve gözalıcı olduğu kadar ussal ve yayılmacı olan bir üretim biçimi, "tüketim" olarak nitelendirilen *başka* bir üretim biçimiyle örtüşmüştür: Bu üretim, kurnazdır, dağınıktır ancak her yere sızar, sessizdir ve neredeyse görünmezdir, çünkü bu üretim kendini, kendisine ait ürünlerle belli etmez; kendini, egemen ekonomik düzen tarafından dayatılan ürünleri *kullanma biçimleriyle* ortaya koyar.

Bu incelemelere bir örnek vermek gerekirse, İspanyol sömürgecilerin yerli kabilelere karşı elde ettikleri "başarıda" derinden, içten gelen çat-

2) Yunanca *proiein*'den: "yaratmak, icat etmek, doğurmak".

laklar oluşmasına hangi ikircil, anlaşılmaz durumun neden olduğu uzun bir süre önce incelenmiştir: Genelde egemen düzene boyun eğmiş olan hatta boyun eğmekle kalmayıp bu düzeni, kabul etmiş, benimsemiş gözüken bu yerliler, onlara dayatılan ritüelleri, tasavvurları ya da kanunları, fatihlerin bunların uygulanmasıyla elde etmeyi düşündükleri sonuçlardan çok daha farklı bir biçimde uygulamış, gerçekleştirmiş kısacası *farklı bir biçime sokarak yeniden imal etmişlerdir.* Kendilerine dayatılanları, elinden bir türlü kurtulamadıkları bu dayatıcı sisteme yabancı göndermelere dayanarak ve farklı hedeflere yönelik olarak kullanarak ve farklı uygulamalara tabi tutarak, derin bir dönüşüme uğratmışlardır. Yoksa bunları reddetme ya da değiştirme yoluna gitmemişlerdir. Onları dışarıdan "sindirmeye, öğütmeye" çalışan sömürgecilik sistemi içerisinde öteki olarak kalmayı başarmışlardır. Egemen düzeni bu biçimde kullanarak, reddetme imkânlarından ve araçlarından yoksun oldukları erkle oyun oynamışlar; bu düzenin elinden, bu düzeni terk etmeden, bu düzenden uzaklaşmadan, kaçıp kurtulabilmişlerdir. Farklılıklarının gücü, "tüketim" biçimleri ve yöntemlerinden gelmiştir. Daha az bir ölçüde, aynı türden ikircil ve anlaşılmaz bir durum, bizim Batı toplumlarımızda da görülür; "halk" sınıflarının, toplum dilini üreten "aydın sınıfların" dayattığı ve yaydığı kültür araçlarıyla ne yaptıkları ya da bunları nasıl kullandıkları sorusu da böyle bir durumdur.

Bir tasavvurun ortaya çıkışı ve yayılışı (salık verenler, eğitmenler ya da halka yayanlar tarafından sosyo-ekonomik teşvikin bir kodu olarak öğretilen, dayatılan tasavvurun) bu tasavvuru alıp, kendilerine uygulayacakların kullanım biçimleri üzerinde hiçbir biçimde belirleyici değildir. Bu tasavvurların, üretici değil uygulayıcı konumunda olan kullanıcılar tarafından hangi yönlere saptırıldıklarını incelemek gerekmektedir. Bu durumda, algılayabileceğimiz sadece, imgenin ilk üretimi ile bu üretimin kullanım süreçlerinin ardında gizlenen ikinci üretimi arasındaki ayrım ya da benzerliktir.

Bizim araştırmamız bu ayrımda konumlanır. *Alınan, algılanan* bir sözdağarcığı ve sözdizimiyle, kendine ait, özgün tümceler *oluşturma* sürecini de bu araştırmanın kuramsal göndermesi olarak kabul edebiliriz. Dilbilimde, "dil ediminin", "dil yetisi" demek olmadığı kabul edilir; konuşma edimi (ve bu kavramın getirdiği tüm sözcelem taktikleri) dil biliyor olmaya indirgenemez. Sözcelem kuramının bakış açısından değerlendirildiğinde, bu incelemede öne çıkan konuşma edimidir; bu bakımdan sözceler, bir dil sistemi içerisinde *işler* ve bir dilin kullanıcılarının *benimseme* ya da

yeniden-benimseme süreçleriyle ilgilidirler. Sözceleme, belirli bir ana ve bir yere göre bir *şimdiki zaman* durumu kurgular ve konuşma edimi, *ötekiyle* (muhatap) bir yer ve ilişki ağı içerisinde gerçekleştirilen bir *sözleşme* sonucunda gerçekleşir. Sözceleme ediminin bu dört özelliğini[3] başka eylemlerde de bulmak mümkündür (yürümek, yemek yapmak vb.). Bu düzlemde ilerlediğimizde, önümüzde bir erek belirdiğini görüyoruz, ancak bu sadece bazı durumlar için geçerli bir erektir, bunu daha sonra göreceğiz. Yerlilerin yaptığı gibi bu eylemleri gerçekleştirenler, egemen kültürün içinde ve bu kültürün araçlarıyla, daha doğrusu bu kültürün bizzat kendisiyle birlikte, bu egemen kültürün kanunlarını minik parçacıklar haline getirerek kendi çıkarlarına çevirip kendilerine özgü kurallara dönüştürüp "dümenler ve oyunlar çevirerek manevralar yaparlar". Bu yoğun ve karmaşık etkinliğin, işlem ve yöntemlerini, dayanak noktalarını, etkilerini ve olanaklarını belirlemek gereklidir.

Günlük Yaşamın Getirdiği Yaratıcılığın Prosedürleri

Bu araştırmanın ikinci çizgisini, başka bir başvuru kaynağı belirlemektedir. *Hapishanenin Doğuşu*'nda Michel Foucault, erkin uygulandığı aygıtların analizi (yani belirli konumlarda bulunan, yayılmacı, baskıcı ve meşru kurumlar) yerine kurumları "içten içe kemiren, kanını emen" ve erkin işleyişini sümen altından yeniden düzenleyen "düzeneklerin" analizini koymuştur: Ayrıntılarla ve ayrıntılar üzerinde oyunlar oynayan "önemsiz küçük" teknik işlemler, uzamı, bunu belirli alanlara dağıtarak genele yayılmış bir "gözetimin" işleticisi haline getirir.[4] Bu çok yeni bir sorunsaldır. Ancak bir kez daha, "erkin bu mikrofiziği", üretici aygıtı ("disiplinin" üretici aygıtının) öne çıkarır hatta bunu eğitim alanında da yaparak, eğitimin aslında bir "baskı" sistemi olduğu gerçeğini ortaya çıkarır ve hatta bu aygıtın, nasıl sessiz kulislerle ve teknolojilerle kurumsal işlemleri kısa devreye uğrattığını ya da belirlediğini gösterir. "Gözetim" mekanizmasının bölmelerinin her yere yayıldığı ve iyice belirginleştiği doğruysa da, nasıl oluyor da tüm toplum bu mekanizmanın boyunduruğu altına girmiyor, bu sorunsalı bir an önce araştırmak da en az diğeri kadar

3) Bkz. Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1. cilt, Paris, Gallimard, 1966, s. 251-266.

4) Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

acil bir gerekliliktir. Halkın kullandığı hangi işlem ve yöntemler (bunlar da "ufak tefek" ve günlük işlemlerdir) disiplin mekanizmasıyla oynamakta ve bu mekanizmayla, ancak bu mekanizmayı kendine uyarlamak için uyuşmaktadır. Ve tabii tüketiciler (ya da "egemenlik altında bulundurulanlar?") açısından, sosyopolitik düzenlemeyi sağlayan ve sessiz sedasız yürütülen bu işlem ve yöntemlerin karşıt modelini hangi "eylem, uygulama ve üretme tarzları" oluşturur bunları sorgulamak gereklidir.

Bu "eylem, uygulama ve üretme" tarzları, kullanıcıların, sosyokültürel üretim teknikleriyle düzenlenen uzamı kendilerine uydurmalarını sağlayan binlerce alışkanlığı, tutumu ve uygulamayı oluşturanlardır. Bunlar, Foucault'nun kitabında işlemiş olduğu sorulara benzer ve karşıt sorular ortaya koyarlar: Benzer sorular, çünkü teknokratik yapılar içinde kaynaşan ve günlük yaşamın "ayrıntılarına" eklemlenen çok sayıdaki "taktik" sayesinde, işleyişin yönünü saptıran, en önemsiz, en sıradan işlemlerin ayrımına varmaktır söz konusudur; karşıt sorular, çünkü artık önemli olan düzenin uyguladığı şiddetin nasıl bir disiplin teknolojisine dönüştüğünü belirlemek değil, "gözetimin" filesine giren bireylerin ya da grupların, , taktiklere dayalı, dümenci, hileci ve dağınık yaratıcılıklarının şu kaçamak gizli biçimlerini toprağın altından çekip çıkarmaktır. Bu kitabın konusunu oluşturan anti-disiplinin[5] ortaya koyduğu ağ, bir ölçüde, tüketicilerin kurnazlıklarıyla örülmüştür.

Uygulamalar Formalitesi

Ayrıntılarda ve çeşitli fırsatlar aracılığıyla ortaya konan, aynı zamanda kullanım kılavuzu görevini gördükleri aygıtların içine sızan ve buralarda gizlenen, bu nedenle de kendine özgü bir ideolojileri olmadığı gibi belirli bir kurumun da ürünü olmayan bu çok biçimli ve bölük pörçük operasyonların yine de belirli kurallara göre şekillendiklerini düşünebiliriz. Başka bir deyişle, bu alışkanlıkların, tutumların ve uygulamaların belli bir mantığının olması gerekir. Bu noktada eski bir soruya geri dönüyoruz: *Sanat* ya da "*belirli bir eylem, uygulama ve üretim tarzına sahip olmak*" ne demektir? Yunanlılardan Durkheim'a kadar, Kant da dahil olmak üzere, çok uzun bir bilim geleneği, söz konusu operasyonların tanımlanmasını

5) Bu bakış açısından, Henri Lefebvre'in günlük yaşamla ilgili çalışmaları temel bir kaynak oluşturmaktadır.

sağlayacak (kesinlikle basit ya da "yetersiz" olmayan) karmaşık formaliteleri belirlemeye uğraşmıştır.[6] Bu bağlamda, "halk kültürünün" ve tabii "halk edebiyatı" adı verilen bütün bir edebiyatın, kendini farklı bir biçimde gösterdiğini söyleyebiliriz: Bu kültür ve edebiyat, şu ya da bu şekilde, bir "*eylem sanatına*"[7] yani birbirine eklemli ve işlevsel tüketim biçimlerine dönüşür. Bu uygulamalar bir "halk" *zihniyetini*, belirli bir hareket ve eylem tarzıyla ortaya çıkan, bir şeyi kullanma, değerlendirme sanatından ayrı düşünülemeyecek bir birleştirme ve oluşturma sanatını, bir düşünce tarzını ortaya koyarlar.

Biz de bu alışkanlık, tutum ve uygulamaların formalitelerini kavrayabilmek için, iki farklı türde anket düzenlendik. Daha betimleyici olan ilk anketler, analizin stratejisi düşünülerek seçilmiş bazı eylem, uygulama ve üretme tarzlarında yoğunlaştılar; böylece çeşitli ve farklı değişkeler elde etmeyi planladık: Okuma alışkanlıkları ve okuma eylemi, kent uzamını değerlendirme ve kullanma uygulamaları, günlük yaşama özel ritüellerin uygulanması, günlük alışkanlık, tutum ve uygulamaları mümkün kılan (ya da bunların gerçekleşmesini sağlayan) "otoriteler" aracılığıyla belleğin yeniden kullanımı ve işleyişi vb. Bunun dışında, daha ayrıntılı bir biçimde düzenlenen iki monografi, gerek bir uzamın ailelere özel alışkanlık, tutum ve uygulamalarla yeniden oluşturulmasına (Lyon'daki Croit-Rousse mahallesi) gerek belirli bir ilişkiler ağı kuran, bu arada şiirsel "dümenler, oyunlar ve manevralar çeviren" ve pazarlama yapılarını yeniden kullanıma sokan yemek sanatına özgü taktiklere özgü operasyonları, içiçe geçtikleri, üst üste bindikleri yerlerde izlemeye çalıştı.[8]

İkinci anket türü, aslında belli bir düşünce üretmeyen bu düşüncenin mantığını ciddiye almamızı sağlayan varsayımlar üreten ya da üretmeye aday olan bilimsel bir edebiyat ortaya koymaya yöneliktiler. Bu bağlamda özellikle üç alan dikkatimizi çekti. Bir yanda, toplumbilimsel, insanbilimsel hatta tarihsel çalışmalar (E. Goffman'dan P. Bourdieu'ye, Mauss'tan M. Detienne'e ve J. Boissevain'den E. O. Laumann'a kadar) türlü adetten, dümen, oyun ve manevradan, uzama yönelik manipülasyonlardan ve bu biçimde kurulan şebekelerin işletimlerinden oluşan bir karmanın,

6) *Ansiklopedi*'den Durkheim'a kadar, bkz. 5. bölüm, s. 102-107.

7) Bu edebiyat üzerine, bkz. *Le Livre dans la vie quotidienne*'de belirtilen kitapçıklara, Paris, Milli Kütüphane, 1975; ve Geneviève Bollème, *La Bible bleue. Anthologie d'une littérature "populaire"*, Paris, Flammarion, 1975, s. 141-379.

8) Bu iki monografiden, biri, Pierre Mayol, öteki de Luce Giard tarafından kaleme alındı (Marie Ferrier'nin derlediği söyleşilerden yola çıkılarak).

alışkanlıkların, tutumların ve uygulamaların bir kuramını oluşturmaya çalıştılar.[9] Öteki yanda, J. Fishman'dan bu yana, H. Garfinkel, W. Labov, H. Sachs, E. A. Schegloff vb. etnolojik, metodolojik ve sosyolinguistik araştırmalarla, günlük dile özgü beklenti, müzakere ve doğaçlama yapılarının günlük etkileşimlerini ortaya koyan çalışmalar üretmeye çabaladılar.[10]

Sonuç olarak, "uzlaşma"nın göstergelerinden ve felsefelerinden ayrı olarak (O. Ducrot'dan D. Lewis'e),[11] formalitelerle ağırlaşmış bu mantıkları ve bunların analitik felsefeye doğru genişlemesini, eylem (G. H. Von Wright, A. C. Danto, R. J. Bernstein),[12] zaman (A. N. Prior, N. Rescher ve J. Urquhart)[13] ya da koşullanma (G. E. Hughes ve M. J. Cresswell, A. R. White)[14] bağlamında incelemek durumundayız. Bu nedenle,

9) Erving Goffman'dan bkz. özellikle, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit, 1973; *Les Rites d'interaction, a.g.y.*, 1974; *Frame Analysis*, New York, Harper and Row, 1974. Pierre Bourdieu'den, bkz. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Cenevre, Droz, 1972; "Les stratégies matrimoniales", *ESC Annales*, cilt. 27, 1972, s. 1105-1127; "Le langage autorisé", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı: 5-6, Kasım 1975, s. 184-190; "Le sens pratique", *a.g.y.*, sayı: 1, Şubat 1976, s. 43-86. Marcel Mauss'dan, bkz. özellikle "Techniques du corps", *Sociologie et anthropologie* derlemesinde, Paris, PUF, 1950. Marcel Detienne ve Jean Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974. Jeremy Boissevain, *Friends of Friends, Net-works, Manipulators and Coalitions*, Oxford, Blackwell, 1974. D'Edward O. Laumann, *Bonds of Pluralism, The Form and Substance of Urban Social Networks*, New York, John Wiley, 1973.

10) Joshua A. Fishman, *The Sociology of Language*, Rowley (Mass.), Newburry, 1972. Bkz. ayrıca David Sudnow (der.), *Studies in Social Interaction*, New York, Free Press, 1972; William Labov, *Sociolinguistique*, Paris, Minuit, 1976; vb.

11) Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, 1972; David. K. Lewis, *Convention: a Philosophical Study*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974, ve *Counterfactuals, a.g.y.*, 1973.

12) Georg H. von Wright, *Norm and Action*, Londra, Routlegde and Kegan Paul, 1963; *Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*, Amsterdam, North Holland, 1968; *Explanation and Understanding*, Ithaca (N.Y.), Cornell Universtiy Press, 1971. Ve ayrıca A. C. Danto, *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973; Richard J. Bernstein, *Praxis and Action*, Londra, Duckworth, 1972; Paul Ricoeur ve Dorian Tiffeneau (der.), *La Sémantique de l'action*, Paris, CNRS, 1977.

13) A. N. Prior, *Past, Present and Future: a Study of "Tense Logic"*, Oxford, Oxford University Press, 1967; ve *Papers on Tense and Time, a.g.y.*, 1968. N. Rescher and A. Urquhart, *Temporal Logic*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

14) Alan. R. White, *Modal Thinking*, Ithaca (N.Y), Cornell University Press, 1975; G. E. Hughes and M. J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*, Oxford, Oxford University Press, 1973; I. R. Zeeman, *Modal Logic, a.g.y.*, 1975; S. Haacker, *Deviant Logic*, Cambridge University Press, 1976; H. Parret (der.), *Discussing Language with Chomsky, Halliday, etc.*, La Haye, Mouton, 1975.

günlük sözceleri yaprak yaprak derleyen ve bunların yoğrulabilirlik özelliklerini kavramaya çalışan oldukça ağır bir aygıt kurmak gereklidir. Bu sözceler, gerçekleşme koşulları, konjonktürel koşul, durum ve aciliyetlere göre belirlenen, neredeyse bir orkestra gibi işleyen birleşimlerden meydana gelir. Chomsky'nin dilin sözlü uygulamaları için yürüttüğü çalışmaya benzer bir çalışma da, günlük alışkanlık, tutum ve uygulamalara hem mantıksal hem de kültürel bir meşruiyet kazandırmaya çalışmalıdır; en azından hâlâ çok dar bir çerçevede olsa da, bunları kavramamızı sağlayacak düzeneklere sahip olduğumuz sektörlerde, bunu başarabilmeliyiz.

Bu araştırma ayrıntılı ve çeşitlidir çünkü bu uygulamalar, mantığımızı kimi zaman yolundan çıkarmakta kimi zaman da duyarlılaştırmaktadır. Araştırmamız, şairin pişmanlıklarını dile getirmesi gibi pişmanlıklarını dile getirmekte ve onun gibi unutuluşa karşı mücadele vermektedir": "Ve unuttum, Rastlantısallığın rastlantısını, Sakinliği ya da telaşeyi, Güneşi ya da soğuğu, Bir günün başını ya da sonunu, Unuttum çileklerin tadını, Ya da terk edilişi, Yarım kalan mesajı, Günlerden birini, Unuttum telefondaki sesi, En anlamsız konuşmayı, Erkeği ya da kadını, Konuşan, gürültü çıkaran, çoğalan ve rastlaşan herkesi ve her şeyi unuttum."[15]

Çoğunluğun Çizgidışılığı

Bu üç tanımlama, kültürel alanın baştan sona elden geçirilmesini olanaklı kılmaktadır. Bu alan, belirli bir araştırma sorunsalına sahip olmakla birlikte gözden geçirilecek çalışmanın varsayımlarına göre konumlanan soruşturmalarla da belirginleşmektedir. Bu çalışma, belli bir ekonomi alanı içerisindeki tüketimi belirleyen *operasyonları* tanımlama amacındadır. Bu araştırmanın bir başka amacı da, belirli bir düzeni benimsemeye yönelik bu alışkanlık, tutum ve uygulamaların, tam da kendilerine ait bir dil oluşturma gücünden yoksun oldukları yerde giderek çoğalan yaratıcılarını ortaya çıkarmaktır.

Çizgidışılığın günümüzdeki figürü artık küçük gruplar değil ama çizgidışında kalan kitlelerdir; çizgidışılık, kültür üretmeyenlerin kültürel bir etkinliğidir. Bu etkinlik imzalı değildir, okunamaz, simgeleri yoktur

15) Jacques Sojcher, *La Démarche poétique*, Paris, UGE, 10-18, 1976, s. 145.

ve üretici bir ekonominin birer birer pazara sürdüğü gösteri-ürünlerini satın alanların gerçekleştirebileceği tek etkinliktir.

Ama tüm bunlar, bu etkinliğin türdeş olduğu anlamına gelmez. Zorunlu bir dilin ürünlerinin yeniden kullanımının biçimi, toplumsal durumlara ve güç ilişkilerine bağlıdır. Televizyon karşısındaki göçmen bir işçinin eleştiri ya da yaratıcılık uzamı orta sınıf bir Fransızın uzamından farklıdır. Aynı alanda etkinlik gösteren iki taraftan, bilgilenme araçları, finansal kaynaklar ve "güvenceler" bakımından zayıf olan taraf, daha kurnaz olmak, daha fazla rüya görmek ya da daha fazla eğlenmek durumundadır. Eşit olmayan güçler arasındaki ilişkiler açısından değerlendirdiğimizde, benzer düzenekler aynı sonuçları vermezler. Bu nedenle ürün sisteminin getirdiği tüketici sınıflaması içerisinde gerçekleştirilen "harekâtların" (askeri bir terim olarak "harekâtların") ayrımını yapmak gereği doğmuştur. "Sanatlarını" icra ettikleri konjonktürlerin, kullanıcılara bıraktıkları hareket marjlarının ayrımını yapmak gereklidir.

Güç alanları ve bu güç alanlarında gerçekleştirilen işlemler arasındaki ilişki, kültürün *bir savaş olgusu olarak toplumbilimsel ve ruhbilimsel açıdan kısacası polemolojik* açıdan incelenmesini de kapsar. Hukuk gibi (zaten hukuk da kültürün bir modelidir) kültür de, itilafları ele alır ve en güçlü olanı kimi zaman meşrulaştırır kimi zaman yerinden eder kimi zaman da denetler. Kültür de gerilimlerle, sık sık da şiddetle gelişir. Bu gerilim ve şiddet ögesine, simgesel dengeler kazandırır, kısa ya da uzun süreli uzlaşmalar ve muhasebe sözleşmeleri sağlar. Tüketim taktikleri yani zayıfın güçlüden çıkar sağlamak, güçlüyü oyuna getirmek için kurduğu bu mühendislik bilgisi, bu nedenle, günlük alışkanlık, tutum ve uygulamaların siyasallaştırılması sonucunu getirir.

2. UYGULAYICILARIN TAKTİKLERİ

Tüketicilerin üretim düzenekleriyle kurdukları ilişkilerin şeması, her defasında ikiye bölünen, iki bölüme ayrılan bir şemadır ve bizim çalışmamız sırasında üç ayrı düzlemde işlev görür: Derlenen malzemeyi birbiriyle eklemleyebilecek sorunsalların araştırılması; anlamlı kabul edilen bazı alışkanlık, tutum ve uygulamaların betimlenmesi (okumak, konuşmak, yürümek, oturmak, yemek yapmak vb.); bu günlük operasyonların incelemesinin, farklı türde bir mantıkla yürütülen bilimsel sektörlere doğru genişletilmesi. Üç farklı düzlemde ilerleyen bu yolların tanımlanmasıy-

la, inceleme konumuzun giderek çeşitlenmesi, farklılıkların altının daha net bir biçimde çizilmesi sağlanmıştır.

İzlekler, taktikler ve retorikler

Adı sanı bilinmeyen üreticiler yani tüketiciler, belli bir anlam taşıyan uygulamalarıyla, F. Deligny'nin genç otistlerinin çizdiği "anlamsız ve düzensiz gözüken oysa günlük jestlerini ve hareketlerini yansıtan, gezintilerini, gidiş gelişlerini ortaya koyan kartpostallara, çizgilere, aykırı izleklere"[16] benzer izler bırakırlar. İçindeki bulundukları bu uzamda yani belli bir uygulama tekniğiyle inşa edilmiş, yazıya dökülmüş ve çeşitli işlevler yüklenmiş bu uzamda, tüketicilerin izlekleri, kısmen anlamı çözülemeyen "yollardan" geçerek, belli belirsiz tümceler kurarlar. Edinilmiş dillerin sözdağarcıklarını kullansalar ve salık verilmiş sözdizimlerini kabul etseler de, bu izlekler, farklı çıkarlar sağlamaya yönelik, farklı arzuları gerçekleştirmeye çalışan kurnazlıklara girişirler ve oyunlar kurarlar. Bu çıkar ve arzu oyunları, içinde geliştikleri sistemler tarafından ne saptanabilirler ne de kavranabilirler.[17]

Hatta istatistik bilimi bile bunlar konusunda bilgi sahibi değildir. Çünkü istatistik, bu izlekleri oluşturan ama bunlara indirgenemeyen "söz" birimlerini sınıflamak, hesaplamak ve bunların tablolarını yapmakla yetinir. Ve bu sınıflamayı ve değerlendirmeyi de kendine özgü kategoriler ve sınıflamalar eşliğinde gerçekleştirir. Bu bilim, alışkanlık, tutum ve uygulamaların malzemesini toparlar ancak bu malzemenin *biçemi* hakkında bir fikri yoktur: Kullanılan ögeleri belirler ama dümen, oyun ve manevra çevirerek, "zanaatsal" yaratıcılıkla, hepsi de "edinilmiş" bu ögelerle rastlantısal olarak bir arada bulunanları birleştiren söylemsellikle kurulmuş "tümceleri" gözden kaçırır. İstatistiksel inceleme, "başıboş gözüken ama aslında manasız ve amaçsız olmayan serseri gezintileri", bunları tanımlayan birimlere bölerek, bu bölümlemelerin sonuçlarını bunlara ait kodlarla yeniden oluşturarak, sadece türdeş olanı "ortaya çıkarır". İstatistik, ait olduğu sistemi yeniden üretir ve günlük yaşamın

16) Bkz. Ferdinand Deligny, *Les Vagabonds efficaces*, Paris, Maspero, 1970; *Nous et l'innocent*, a.g.y., 1977; vb.

17) Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*: "Des espaces et des pratiques", s. 233-251; "Actions culturelles et stratégie politique", *La Revue nouvelle*, Nisan 1974, s. 351-360.

kırkyamalarını oluşturan çok sayıdaki operasyonları ve öyküleri alanı dışında bırakır. Hesaplarının etkinliği, bölümleme kapasitesinden kaynaklanır ama işte tam da bu "ana-litik" bölümlenme nedeniyle, araştırdığını ve temsil ettiğini sandığını, bulamaz, temsil edemez.[18]

"İzlek" [trajectoire], harekettir ama belli bir plana yapılan bir projeksiyon, karmaşık düzlemi daha iyi görebilmek için ayrıntıları gözler önüne seren bir harekettir. İzlek daha çok bir "kopyalamadır". Bu kopyalamada, yazı (gözün gerçekleştirdiği yazı) operasyonun yerini alır; tersyüz edilebilir hat (her iki yönde de okunabilir) zaman içinde ileri geri alınamayan serinin yerini alır; çizgi de eylemlerin yerine geçer. İşte bu noktada *taktikler* ile *stratejiler* arasında bir ayrım yapmamız gerekmektedir.

"Strateji"den kasıt, bir istek öznesi ile bir erk öznesinin belli bir "çevre"yle yalıtılmasıyla oluşan güç ilişkilerinin ölçülüp tartılmasıdır. Strateji uygulaması, her şeyden önce belirli bir *aidiyet* olarak çerçevesi çizilen bir alanın varlığını gerektirir. Bu alan, ilişkilere, belirgin bir biçimde dıştan bakabilecek bir idareyi mümkün kılan, bu idarenin zeminini oluşturan alandır. Politik, ekonomik ya da bilimsel akılcılık işte bu stratejik model üzerine kurulur.

"Taktik"ten kastım ise, tam aksine, ne bir aidiyet üzerinden, ne de ötekinin, görünür bir bütünlük olarak ayırt edilmesini sağlayan bir sınır üzerinden yapılan hesaplamadır. Taktik, uygulama alanı olarak sadece ötekinin alanına sahiptir.[19] Taktikler, ötekinin alanına, bu alanı bütünüyle kapsamadan, bu alana belirli bir mesafede kalmayı da başaramadan yavaş yavaş, parça parça sızar. Taktik sahip olduğu avantajları toparlayabileceği, daha fazla yayılmak için kendini ayarlayabileceği, koşullardan bağımsız bir hale gelebileceği bir merkezden, bir zeminden yoksundur. "Aidiyet", mekanın zamana karşı zaferidir. Aksine, taktik, mekansız olduğu için, zamana bağımlıdır ve kendi çıkarına kullanabileceği olasılıkları yakalamak için de sürekli tetiktedir. Taktik, kazançlarını muhafaza edemez. Sürekli olarak olaylarla oynamak ve bunları "fırsatlara" çevirmek

18) Bölümleme ilkelerinin incelemesi, bu eleştiriyi hem belirginleştirir hem de ayrıntılandırır. Bkz. *Pour une histoire de la statistique*, Paris, INSEE [Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques-Fransa Ulusal İstatistik ve Ekonomi İncelemeleri Enstitüsü], 1978, özellikle Alain Desrosières, "Elements pour l'histoire des nomenclatures socioprofessionnelles", s. 155-231.

19) Pierre Bourdieu'nün, Marcel Detienne'in, Jean-Pierre Vernant'ın çalışmaları, "taktik" unsurunu belirlememizde yardımcı olurlar ancak bu unsurun tanımına H. Garfinkel, H. Sachs, vb. sosyolinguistlerin de araştırmalarının katkısı olmuştur (bkz. 9. ve 10. dipnotlar).

durumundadır. Sonuç olarak, zayıf olan, kendisine yabancı, kendinden olmayan güçlerden çıkar sağlamak için hep çabalayandır. Zayıf olan, birbirinden ayrışık olan ögeleri bir araya getirerek, elverişli anlar yaratır ve bu güçlerden gerekli çıkarı sağlamaya çalışır (örneğin süpermarket alışverişindeki bir ev kadını, birbirinden ayrışık ve hareketli ögeleri bir araya getirmeye çalışır, dondurulmuş gıdaları, misafirlerinin damak tadı, iştahı ve zevkleriyle karşılaştırır, ucuz ürünleri ve bunların evinde bulunan malzemelerle olası kombinasyonlarını düşünür vb.). Ayrışık ögelerin bir araya getirilerek düşünsel olarak sentezlenmeleri, bir söylem biçiminde değil bir karar alış, bir eylem hatta bir "fırsat" yakalama biçiminde gerçekleşir.

Günlük yaşamımızdaki pek çok alışkanlık, tutum ve uygulama (okumak, konuşmak, dolaşmak, pazara gitmek ya da yemek yapmak vb.) taktik türündendir. Ve "eylem, uygulama ve üretim tarzlarının" büyük bir bölümü de taktiktir: "Zayıf olanın", "güçlü olana" (erk sahipleri, hastalık, şiddet ya da bir düzenin uyguladığı şiddet vb.) karşı başarıları, dolap, oyun ve dümen çevirme sanatı, "avcılara" özel hileler, tuzaklar, el çabukluğu, çokbiçimli simülasyonlar (öykünmeler), mücadeleci oldukları kadar şairane, sevinçli, neşeli bulgular, hepsi taktiktir. Bu operasyonel performanslar, çok eskilere dayanan bir bilgiyi gerektirir. Yunanlılar, bu bilgiye *mètis* adını veriyorlardı.[20] Ancak bu bilgi çok daha eskilere uzanmaktadır, tarih öncesi çağlara, karanlık çağlara, bitkilerin ya da balıkların sayısız kurnazlıklarının ve simülasyonlarının kurgulandığı zamanlara. Okyanusların diplerinden, megakentlerin sokaklarına uzanan taktikler, bir sürekliliğe ve kalıcılığa sahiptirler.

Toplumlarımızda, taktikler, yerel dengelerin ufalanması, parçalanması sonucu daha da çoğalmıştır. Çünkü artık taktikler, belirli bir topluluk içinde sabitlenmeleri mümkün olmadığından, yörüngelerinden çıkmakta, dolaşıma açılmaktadırlar. Tüketicileri, onlara ait olamayacak kadar geniş ama içinden kaçıp kurtulamayacakları kadar da sık dokunmuş engin bir sistemde göçmen konumuna getirmişlerdir. Ancak taktikler, bu sisteme, Browniyen tarzda bir hareketlilik getirirler. Taktikler bize, akılın, günlük mücadelelerden ve bu mücadelelere eklemlenen zevklerden ayrı düşünülmeyeceğini gösterirler. Oysa stratejiler, ait olunan bir mekan ya da bir kurum aracılığıyla korunan ve onları bu biçimde destekleyen erkle ilişkilerini, nesnel hesaplamalar ardına saklarlar.

20) Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence.*

Retorik, taktik türlerini ayırt edebilmek için modeller oluşturmuştur. Bunda şaşılacak bir şey yoktur, çünkü retorik bir yandan, bir dilin hem öznesi hem de nesnesi olduğu "dolapları, oyunları" tanımlarken, öte yandan bu tür manipülasyonları, ötekinin isteğini (alıcının)[21] değiştirmeye yönelik usullere (cezp etmek, ikna etmek, kullanmak) ve fırsatlara göre biçimlendirir. İşte bu iki nedenle, retorik ya da "konuşma sanatı" bilimi, her ne kadar ilkesel olarak bilimsel söylemden ayrı bir söylem olarak kabul edilse de, günlük eylem, uygulama ve üretme tarzlarının incelemesi için uygun figürler sunar. Eylemin iki mantığı (biri stratejik mantık öteki taktiksel mantık) dili kullanmanın bu iki farklı biçiminden ortaya çıkar. Dil uzamında da (tıpkı oyun uzamında olduğu gibi) toplum, öncelikle, eyleme geçmenin biçimsel kurallarını ve bu kuralları farklılaştıran işleyiş biçimlerini açınsar.

Taktikler açısından, dile getirme ya da eylem, uygulama ve üretme sanatına adanmış devasa retorik bütüncesinde, sofistlerin özel bir yeri vardır. Corax'a göre sofistler ilkesel olarak, "en güçlüye", "en zayıf" konumu verirler ve fırsatları kullanarak erki tersine döndürme sanatına sahip olduklarını ileri sürerler.[22] Kuramları, taktikleri, aklın eylem ve anla girdiği ilişkilerle ilgili olarak çok eski zamanlardan bugüne kadar geliştirilen bir düşünce geleneğine dahil eder. Çin'de Sun Tzu'nun *L'Art de la guerre*'inden[23] (Savaş sanatı) ya da *Livre des ruses*'ün (Kurnazlıklar kitabı) Arapça derlemesinden[24] bu yana, ötekinin isteği ve konjonktür bilgisine eklemlenen bu mantık geleneği, günümüz sosyolinguistik akımına kadar uzanır.

Okumak, Sohbet Etmek, Eve Yerleşmek, Yemek Yapmak...

Zamanı sermayeleştirmeden yani zamana hakim olmadan üreten bu günlük alışkanlık, tutum ve uygulamaları betimlemek için bir başlangıç noktasından hareket etmemiz gerekmektedir: *Okuma eylemi.* Çünkü okuma eylemi, çağdaş kültürün ve bu kültürün tüketiminin kabına sığmaz yuva-

21) Bkz. S. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1958; Ch. Perelman. Ve L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Brüksel, Université Libre, 1970; Jean Dubois vdy., *Rhétorique générale*, Paris, Larousse, 1970; vb.

22) Aristoteles, *Retorika*, II, 24, 1402a. Bkz. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1971, s. 178-179.

23) Sun Tzu, *L'Art de la guerre*, Paris, Flammarion, 1972.

24) R. K. Khawam (der.), *Le Livre des ruses, La stratégie politique des Arabes*, Paris, Phébus, 1976.

sı, merkezidir. Televizyondan yazılı basına, reklamdan pazarlamadaki tüm kutsallık tezahürlerine (epifani), toplumumuz, gözün görme algısını kansere dönüştürmekte, her gerçekliği kendi gösterim ya da kendini gösterme kapasitesine indirgemekte ve iletişimi, gözün dolaşım sınırları içine sokmaktadır. Bu bir göz destanıdır ve okuma itkisidir. Ekonominin kendisi de, "semiokrasiye"[25] dönüştüğü için, okumanın büyümesini, palazlanmasını teşvik eder. Üretim-tüketim ikilemesinin yerine, bugün artık yaygınlaşan başka bir ikilemeyi koyabiliriz: Yazma-okuma. Okuma (resim-imge ya da metin) "gösteri toplumunda" bir gözetleyiciye dönüşen (mağara adamı ya da gezgin) tüketiciyi tanımlayan pasifliğin doruk noktası olarak görülmektedir.[26]

Aslında, tam tersi olarak, okuma eylemi, sessiz bir üretimin tüm özelliklerini taşır: Sayfalardan türetir, gezgin ve gözetleyici göz sayesinde metni dönüştürür, birkaç sözcükten çıkarılan anlamaları doğaçlar ve çıkarsar, yazılı uzamları atlar, geçici bir ritimle sayfa üstünde dans eder. Ancak okuma eylemi, depolama etkinliğinden yoksun olduğu için (tabii eğer okur, okuduklarını bir yere yazmaz ya da "kaydetmezse") okur, nesneye (kitap ya da resim-imge) sahip olmadıkça, zamanın aşındırıcı etkisine karşı kendisini güvenceye alamaz (okurken kendisini unutur ve okumuş olduğunu unutur). Bu sahip oluş da, okurken "kaybolan" anların eşdeğerli bir kopyasından başka bir şey değildir (sadece bir çizgi ya da bir vaattir). Başkasının metnine, yeniden benimsemenin ve zevk almanın kurnazlıklarını dahil eder: Bu metinde düzenbazlık yapar, buraya taşınır, tıpkı bedenin sesleri gibi burada çoğalır. Kurnazlık, dönüştürme, eklemleme kısacası tüm bu üretim belleğin bir "icadıdır" aynı zamanda. Sözcükleri, sessiz hikâyelerin çıkışlarına dönüştürür. Okunan, belleğe alınana dönüştür: Barthes, Stendhal'in metninde Proust'u okur;[27] izleyici, güncel bir söyleşide çocukluğunun görüntülerini okur. Yazının ince zarı, kaygan katmanlara, bir oyun uzamına dönüşür. Başka bir dünya (okurun dünyası) yazarın alanına dahil olur.

Bu dönüşüm, kiralık daire misali metni oturulan bir mekana dönüştürür. Başkasına ait olan bir mekân, oradan geçmekte olan biri tarafından kiralanan, bir süre için sahiplenilen bir yere dönüşür. Kiracılar

25) Bkz. Jean Baudrillard, *Le Système des objets*, Paris, Gallimard, 1968; *La Société de consommation*, Paris, Denoel, 1970; *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.

26) Guy Debord, *La Société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1967.

27) Roland Barthes, *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, s. 58.

da, kendi jestleriyle, kendi anılarıyla döşedikleri dairede buna benzer bir dönüşüm gerçekleştirirler. Bir dilin kullanıcıları da, bu dili, vurgularıyla, kendilerine özgü "oyunlarla" vb., öyküleriyle ve kendi anadillerinden bu dile sızdırdıkları mesajları aracılığıyla dönüştürürler; yayalar, bir yığın arzu ve çıkar doğrultusunda yürüdükleri yollarda bu tür bir dönüşüm yaratırlar. Toplumsal kodların kullanıcıları da bu kodları aynı biçimde eğretilemelere dönüştürürler, kendi av partilerinin kestirmelerine çevirirler. Hakim düzen, bu sayısız üretimin zeminini oluşturur. Bu arada aidiyet sahipleri yani evsahipleri bu yaratıcılığa karşı kördürler (örneğin kendi işletmelerinde gerçekleştirilen *farklı* üretimi *göremeyen, fark edemeyen* "şu patronlar" gibi).[28] Bu düzen, bir anlamda, eskinin şairleri için ölçü ve kafiye kuralları neyse odur: Bulguları teşvik eden bir dizi çelişki, doğaçlamaların oyunlar çevirdiği düzenlemeler.

Dolayısıyla okuma, pasif olmayan bir "sanattır". Ve bu sanat, Ortaçağ şairlerinin ve romancılarının kuramını geliştirdiği bir sanata benzemektedir: Metne ve hatta geleneğin içine sızdırılan bir yeniliktir. Modernçağ'ın stratejilerinden (yaratıcılığı, kültürel ya da bilimsel özgün bir dilin keşfiyle özdeşleştirilen Modernçağ stratejilerinden) damıtılan günümüz tüketim süreçleri, ince bir "kiracılık" sanatı oluşturur gözükmektedir. Bu kiracılar, kanun koyan metne kendi farklılıklarını sızdırmak için yeterince iştahlıdırlar. Ortaçağ'da, metin olası dört ya da beş okumanın kuramı çerçevesinde değerlendirilirdi. Ve bu bir kitap olurdu. Ancak metin artık gelenekten gelmiyor. Üretici bir teknokrasi kuşağı tarafından dayatılıyor. Artık tek bir kitaba değil yazma eylemini, üretimin anonim kanunu haline getirmiş ve bir metne dönüşmüş tüm bir topluma gönderme yapılmaktadır.

Okurların bu sanatını başkalarıyla karşılaştırmak yararlı olabilir. Örneğin konuşma sanatıyla: Olağan sohbetlerin retoriği de, "söz durumlarını" ve sözel üretimleri dönüştüren uygulamalardandır; böylece konuşmacıların konumlarının iç içe geçtiği durumlarda, bireysel mülk sahiplerinin var olmadığı sözel bir doku oluşur. Bu doku, kimseye ait olmayan bir iletişimin yaratıcılığının bir sonucudur. Sohbet, "ortak mekânları" manipüle etme ve olayların bunları "üzerinde ikamet edilebilir" yerler kılmak için, kaçınılmazlıklarıyla oynama sanatında, yetkinliklerin yarattığı geçici ve toplu bir etkidir.[29]

28) Bkz. Gérard Mordillat ve Nicolas Philibert, *Ces Patrons éclairés qui craignent la lumière*, Paris, Albatros, 1979.

29) Bkz. H. Sachs, E. A. Schegloff, vb., daha önce notlarda sözü edilen kaynaklar.

Ama bu araştırma daha çok uzamla ilgili alışkanlık, tutum ve uygulamalarla, bir yerin müdavimi olma tarzlarıyla,[30] yemek sanatının karmaşık süreçleriyle, maruz kalınan durumlarda güvenilirlik oluşturmanın bin türlü haliyle ilgilidir. Yani mekanlara sayısız zevk ve çıkar oyunu dahil ederek buraları yaşanılabilir kılmakla, manipüle etme ve zevkini çıkarma sanatıyla ilgilidir.[31]

Uzantılar: Prospektifler ve Politikalar

Bu taktiklerin incelemesi iki alana yayılır. Bu iki alan daha önceden kararlaştırılmıştır ama bunlara yaklaşım yöntemi inceleme esnasında biçimlenmiştir: Bu alanlardan biri prospektif [geleceğe dönük araştırma] öteki de politikada öznedir.

Prospektif araştırmasında "bilimsellik" öne çıkar. Sonuç olarak, nesnellik, mevcut gerçekliğin anlaşılabilir olmasıysa ve kural da, tutarlılıksa, giderek artan sayıda kavramın işlenemez oluşu ve süreç ve işlemlerin uzam düşüncesine uyarlanamaması (Konumuzu oluşturan uzam, yürürlükteki politik ya da ekonomik tanımlamalar aracılığıyla betimlenememektir artık ve üstelik bir kuramı da yoktur)[32] dikkate alınması gereken unsurlardır. Kavramların eğretilemelerini kullanmak, araştırmanın gerektirdiği parçalanma ile bu araştırmanın gereği olan bütünsellik arasındaki uçurum vb. söylemin, yöntemini belirleyen bir "simülasyonla" tanımlanmasını gerektirir.

Bu nedenle prospektif incelemelerinde şunları dikkate almak gerekmektedir: 1. Akılcılığın, imgelemsel olanla (söylemde, söylemin üretim yerinin göstergesidir) girdiği ilişkiler. 2. El yordamıyla ilerleyen pragmatik arayışlar ve kurnazlıklar ile bir yandan alışkanlık, tutum ve uygulamaların soruşturmasında ardı ardına gelen taktikler, öte yandan da alıcıla-

30) Bkz. 7.-9. bölümler.

31) Bu alışkanlık, tutum ve uygulamalara, konuyla ilgili çok çeşitli ve geniş bir kaynakçanın da ekli olduğu monografilerde yer verdik. Bkz. 2. cilt: *Konut, Mutfak* Luce Giard ve Pierre Mayol.

32) Bkz. örneğin A. Lipietz, "Structuration de l'espace, problème foncier et aménagement du territoire", *Environment and Planning*, A, 1975, 7. cilt, s. 415-425 ve "Approches théoriques des transformations de l'espace français", *Espace et Sociétés*, sayı: 16, 1975, s. 3-14.

ra, bu operasyonların nihai ürünü olarak sunulan *stratejik* tasavvurlar arasındaki fark.[33]

Bilimsel incelemenin "özgün alanlarını" eğretilemeye dönüştüren bir retoriğin söylemlere gizli, kaçamak bir dönüş yaptığını görmek mümkün. Aynı biçimde inceleme bürolarında, günlük, somut uygulamalar (yemek sanatı açısından) ile laboratuarlarda gerçekleştirilen uygulamaların mırıltılarının ütopik tablolarından duyulduğu yazılı "senaryolar" arasındaki mesafe de dikkate alınmalıdır. Bir yanda bilim ve kurgu karmaları; öte yanda global strateji gösterisi ile yerel taktiklerin opak gerçekliği arasındaki ayırım. Dolayısıyla bilimsel etkinliğin "altını" karıştırmak gerekiyor. Ve kendimize sormalıyız, acaba bilimsel etkinlik, bürolarda ve laboratuarlardaki günlük işin meydana getirdiği sayısız kurnazlığın inatçı ve dirençli kararlılığını ve söylemlerde ifade edilen kuramsal hırsları birbiri ucuna ekleyen ama bunları giderek daha az birbirine eklemleyen bir kolajdan mı ibarettir. Yine de gerek idare gerek işletme açısından gözlemlediğimiz bu oynak yapı, bizi, bilim epistemolojinin yadsıdığı tüm bu taktikler üzerine yeniden düşünmeye zorluyor.

Sorun sadece üretimin somut işlemleri değildir. Sorun, *bireyin* teknik sistemlerdeki *konumunun* farklı bir biçimde sorgulanmasıdır. Çünkü öznenin yatırımı, bu sistemlerin teknokratik yayılımı arttıkça azalmaktadır. Bu sınırlamalar içinde giderek daha fazla zorlanan ve giderek daha az bu sınırlamaların kapsam alanı içine giren birey, bu sınırlamalardan, bunların dışına çıkmadan kurtulmaktadır. Bu durumda bireye kalan, bunlarla "oynamak", bunlara "oyun çevirmek", bilgisayar ağıyla donanmış ve elektroteknik donanımla sarılmış megakentte, eskinin avcılarının ve sokak gezginlerinin "sanatını" yeniden keşfetmektir. Toplumsal dokunun en ufak birimlere bölümlenmesi bugün bu konuya *politik* bir kararlılık kazandırmaktadır. Kanıtıysa, noktasal eylemlerin, yerel operasyonların ortaya koyduğu tanılar ve toplulukların çevreyle olan ilişkilerinin idaresini en önemli kaygıları arasına yerleştiren iradenin ekolojik oluşumlarıdır. Üretilen sistemi yeniden benimseme usulleri yani tüketicilerin yaratıcılıkları, *bozulmuş, yıpranmış toplumsallıkların* tedavisini hedefler ve yeniden kullanım prosedürlerine başvurur. Bu prosedürleri, günlük alışkanlık, tutum ve uygulamaların prosedürleri olarak tanımlayabiliriz.

33) *Travaux et recherches de prospective* dizisinin analizi, Paris, Documentation française, özellikle 14, 59, 65 ve 66 sayılı ciltler ve Yves Barel'in ve Jacques Durand'ın incelemeleri prospektif hakkındaki araştırmalara temel oluşturmuştur.

Bu durumda, geliştirilecek olan bu kurnazlık taktiklerinin politikasıdır. *Malaise dans la civilisation*'un [Uygarlıkta sıkıntı] görüş açısıyla bakarsak, bu politika, *manipüle etmek* ve *zevkini çıkarmak* arasında kurulan mikroskopik, çokbiçimli ve sayısız ittifağın kamudaki (demokratik) tasavvurunu ve kendi düzeniyle oynayan toplumsal bir etkinliğin kaygan ve kitlesel gerçekliğini sorgulamalıdır.

Öngörülü Witold Gombrowicz, küçük memura "eğer sevdiğine sahip olamıyorsan, sahip olduğunu seversin" tümcesiyle başlayan repliğini söylettiğinde bu "politikayı" kahramanına atfeder; bizim araştırmamızı damgalayan da bu anti-kahramandır (Musil'in "vasıfsız adamı", Freud'un *Malaise dans la civilisation*'u adadığı sıradan insanı). Küçük memur sözlerine şu biçimde devam eder: "Anlıyorsunuz değil mi! Hep kenarda köşede kalmış, neredeyse görünmez hale gelmiş, o küçük, minik zevklere başvurmak zorundayım... bu küçük ayrıntılarla nasıl gelişir, büyür ve devasalaşırsınız bilemezsiniz; nasıl büyüyorsunuz gerçekten inanılmaz."[34]

34) Witold Gombrowicz, *Cosmos*, Paris, Gallimard, Folio, 1971, s. 165-168.

I. Kısım

Fazlasıyla Sıradan Bir Kültür

Bu deneme sıradan insana adanmıştır. Herkesin ortak kahramanına. Her yere serpilmiş, her yere yayılmış kişiye. Yürüyen adama. Anlatılarımın hemen eşiğinde bu kahramanlara bir başlangıç ve bir gereklilik atfeden o yokluğu her anışımda, imkânsız bir konuyu ele almanın arzusu üzerine kendimi sorgular dururum. Eskiden tanrılar ya da esin perileri onuruna adanan yazıyı bugün sıradan insana adadığımıza göre, sesi tarihin homurtusu arasında yitip giden, bir uğultunun ardından konuşan bu kâhinden beklentimiz nedir, bizi neye inandırmasını istiyoruz ya da neyi söylememize izin veriyor?*

Bu adsız kahraman çok uzaklardan gelmektedir. Toplumların mırıltısıdır. Tüm zamanlarda, metinleri önceleyendir. Metinlerin gelişini beklememiştir bile. Metinlerle eğlenmiştir, alay etmiştir. Ama kutsal tasavvurlarla gelişmiştir. Sonra yavaş yavaş bilimsel sahnelerimizin merkezine yerleşmeye başlamıştır. Daha sonra da ışıldaklar ışıklarını, tanınan, adı olan aktörlerin ve toplumları temsil

* Daha kuramsal olan 1. ve 2. bölümler prospektif bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Farklı bir okuma yolculuğuna çıkıldığında okunmaları tavsiye edilir. Giriş niteliğinde olan daha çok 3. bölümdür: "Olanla İdare Etmek: Kullanımlar ve Taktikler". Bu bölüm, ardı sıra gelecek olan incelemeler için genel bir model oluşturmaktır.

eden arrnaların üzerinden çekip bir köşede kalmış figüran korosuna döndürdüğünde, nihayet spotlar halk kalabalığının üzerinde sabitlenmiştir. Araştırmaların toplumbilimsel ve insanbilimsel süreçleri, düzdeğişmece usulü –bütünü temsil eden parçalar halinde– ayrıntıları olanca açıklığıyla ortaya koyan zumlarla giderek adsız olana ve günlük olana öncelik vermeye başlamıştır. Eskiden, aile kurumunu, grupları ve düzenleri simgeleyen temsilciler, adların hüküm sürdüğü dönemlerde dahil oldukları sahneden yitip gitmişlerdir. Artık sayıların zamanıdır, demokrasinin, büyük kentin, idarelerin, güdümbilimin dönemidir. Ne bir söküğü ne bir yaması olan bir kumaş misali, sık ve sağlam dokunmuş bir kalabalık sahnededir artık; esnek ve kalıcı bir kalabalık. Kimseye ait olmayan hesapların ve akıl yürütmelerinin hareketli diliyle, yüzleri ve adları silinip gitmiş kahramanların ordusudur söz konusu olan. Sokaklardan aşağıya akan sayı nehirleridir.

1
Ortak Bir Mekan: Günlük Dil

Niteliksiz Adam, tekil olanın ya da olağanüstü olanın aşınma ve alaya alınma sürecini şöyle ifade eder: "Belki de, karıncalar gibi devasa ama ortak bir yapı oluşturan yeni tür bir kahramanlığın ufukta göründüğünü ilk sezen küçük burjuva olmuştur."[1] Gerçekten de toplumun bir karınca yuvası misali yapılanması, ilk kitlelerin, yeni akıl yürütme çerçeveleriyle muhatap olmasıyla başlamıştır. Daha sonra bu eğilim yükselmiştir. Sonrasında bu dalga, aygıtın sahibi kadrolara, idaresinde oldukları sistemler tarafından yutulan, eritilen kadrolara ve teknisyenlere ulaşmıştır. Son olarak da bu dalgadan korunduklarını sanan serbest meslek sahiplerine ve edebiyatın ya da sanatın o güzel ruhlarına erişmiştir. İşte yine bu dalga, denizin ortasındaki adalar gibi bağımsız ve tekil duran eserleri aynı sularda oraya buraya atmış, alt üst etmiş, dağıtmıştır; bugün bunlar denizdeki damlalara benzerler ya da başka bir deyişle belli bir yazarı olmayan ama ötekinin belli belirsiz ifadesi ya da söylemi haline dönüşmüş, serpilmiş, dağılmış bir dilin eğretilemeleri olmuşlardır.

1) Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, Fr. çev.: Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard, Folio, 1978, 1. cilt, s. 21. Türkçesi: *Niteliksiz Adam*, çev.: A. Cemal, YKY, 1999.

"Her biri" ve "Hiç kimse"

Kuşkusuz öncüller vardır ama bunlar, henüz, teknik akıl yürütmenin herkesi aynı düzeye getirme çalışmalarıyla değil, "ortak" bir delilik ve ölüm hali içinde bir topluluk tarafından düzenlenmişlerdir. Böylece XVI. yüzyılda, Modernçağ'ın eşiğinde, sıradan insan, alaya aldığı genel mutsuzluk göstergeleriyle kendini belli etmiştir. Kuzey ülkelerine özgü ve çoktan demokratikleşmiş ironik bir edebiyatta betimlendiği gibi, sıradan insan, Nuh'un gemisinin tam karşıt izdüşümü olan, çünkü bu gemi, buhrana ve yok oluşa doğru yol almaktadır, ölümlülerin ve delilerin içine tıkıştırıldığı küçük ve dar bir insan gemisine "bindirilmiştir". *Ortak* yazgının içinde sıkışıp kalmıştır. *Her biri* (belli bir adı olmadığı anlamına gelen bir ad) adındaki bu anti-kahraman aynı zamanda *Hiç kimse, Kimse*'dir. İngilizcede *Everyman*'in *Nobody* olması gibi ya da Almanca *Jedermann*'ın, *Niemand*'a dönüşmesi gibi.[2] O her zaman ötekidir, kendisine ait sorumlulukları ("benim hatam değil, onun hatası: Yazgının") ve benliğini kısıtlayan özel aidiyetleri olmayandır (ölüm tüm farklılıkları siler). Buna karşın bu insan komedyasında, o hep güler. İşte bu nedenle, *her birimizin* talep ettiği bağışıklığı *hiçliğe* indirgeyen ve hepimize dayatılan yazgının içinde, o, bilgindir ve delidir, kafası apaçık olan ve karmakarışık olandır.

Aslında, edebiyat kendi konumunu, kendisinin ürettiği bu anonim gülen adam aracılığıyla tanımlar: Çünkü edebiyat, bir görüntü, bir hayalettir sadece, ölüme adanmış itibar dünyasının doğrusudur. "Herhangi biri" ya da "herkes" ortak bir alandır, felsefenin *topos*'udur. Bu genel kişilik (herkes ve kimse) ötekinin kuralı yani ölüm aracılığıyla, yazıya dayalı, yanılsamalı ve çılgın üretimler arasındaki evrensel ilişkiyi dile getirme görevini taşır. Sahnede oynadığı oyun, edebiyatın dünya, dünyanın da edebiyat olduğudur. Sıradan insan, bu sahnede temsil edilmedikçe, bu metin içinde ve bu metin aracılığıyla, metnin bizzat kendisini oynar. Üstelik bilgeliğin çılgın söyleminin özel alanına evrensel bir nitelik kazandırır. Sıradan insan, hem hümanist ironinin kâbusu ya da felsefi rüyası hem de "herkesin", saçma, alaylı mutsuzluğunu ifade etmesini sağlayan yazıyı inanılır kılan bir referanstır (ortak tarih). Ama aydınların yazısı, "halkın" içinden gelen bu sıradan muhatabını, kendi üstdilinin travestisi olarak kullan-

2) Robert Klein, *La Forme et l'intelligible*, Paris, Gallimard, 1970, s. 436-444. Bkz. Enrico Castelli-Gattinara, "Quelques considérations sur le Niemand et ... Personne", *Folie et déraison à la Renaissance*'da, Brüksel, Université libre, 1976, s. 109-118.

dığında, ayrıcalıklarını elinden alan ve kabuğundan çıkmasını sağlayanı da ortaya çıkarmış olur: Artık Öteki, Tanrı ya da Esin Perisi değil Anonim olandır. Yazının kendi alanından, yolundan dışarı çıkarılması süreci, bu sıradan insan tarafından çizilir. Yani yazı, yuvasından, sürekli aklını kurcalayan, peşini hiç bırakmayan kuşkunun türevi ve eğretilemesi, "kendini beğenmişliğinin" hayaleti, bağışıklığını kaybedişinin ve ölümünün ardından, herkesle girdiği ilişkinin anlaşılmaz figürü tarafından çıkarılır.

Freud ve Sıradan İnsan

Günümüz dünyasının göndermeleri, bu "felsefi" kişiyi oldukça etkili bir biçimde tanımlayabilir. Freud, iki kültür biçimiyle, uygarlıkla (*Malaise dans la civilisation*) ya da dinle (*L'Avenir d'une illusion* – Bir yanılsamanın geleceği)[3] ilgili incelemelerinin hem başlangıç noktası hem de öznesi olarak *der gemeine Mann*'ı (sıradan insan) aldığında, *l'Aufklärung*'a sadık kalmayı sürdürerek, psikanalizin aydınlık taraflarının ("mikroskopik bir hesaplamaya benzer diyebileceğimiz bir soruşturma yöntemi, yansız bir araç")[4] karşıtı olarak, "çoğunluğun" bilgisizliğini ve cahilliğini koymakla ve ortak inanışları yeni bir bilgiye eklemlemekle yetinmemiştir. Tıpkı zihniyetin "yanılsamasını" ve toplumsal mutsuzluğu sıradan insanla bağlantılandıran o eski şemayı ele almakla yetinmediği gibi (*Malaise*'in teması da budur, ama Freud'da, geleneğin aksine sıradan insan artık gülmez). Freud, kendi öncü "aydınlanmasını" (*Aufklärung*) bu "çocuksu" çoğunluğa bağlamak ister.[5] Yüceltmeyle işi zevke dönüştürmeyi başarabilen "az sayıdaki" "düşünür" ve "sanatçıyı" ve metninin üzerinde yükseldiği "ender seçilmişleri" bir kenara bırakarak, "sıradan insana" temas eder ve *ortak* yazgısı, çalışmaya zorlanmak, kandırılmak, yoksun bırakılmak, dolayısıyla kandırılmaya ve ölüme mahkum olmak olan kalabalıkla söylemini birleştirir. Michelet'nin tarih söylemdinde dile getirdiği, "Halkla", ki aslında o tarihte halktan hiç söz etmez,[6] kurulmak zorunda

3) Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Londra, XIV. cilt, s. 431-432. *Malaise dans la civilisation* § 1, Freud *l'Avenir d'une illusion*'a gönderme yapar, ki burada da § 1'de, incelemesinin çıkış noktasını oluşturan "azınlık" ile "çoğunluk" (kalabalıklar) karşıtlığından söz eder.

4) *L'Avenir d'une illusion*, Fr. çev.: Marie Bonaparte, Paris, PUF, 1971, § 7, s. 53.

5) *Gesammelte Werke*, XIV. cilt, s. 431.

6) Bkz. Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, 3. basım, Paris, Gallimard, Bibliothèques des histoires, 1984, s. 7-8.

olunan sözleşmeye benzer bu sözleşmenin, kuramın evrenselleşmesini ve tarihin gerçekliğine dayanmasını sağladığı düşünülmüştür. Elbette bu sözleşme, kurama emin, güvenilir bir yer sağlamıştır.

Kuşkusuz sıradan insan, dindeki Tanrı sayesinde "bu dünyanın tüm sırlarını aydınlatma" yanılsamasına kendini kaptırmakla ve "Yüce bir Gücün yaşamını gözetlediği ve kolladığı" inancıyla teselli olmakla suçlanmıştır.[7] Ancak sıradan insan, bu sayede, bütün bilgiye ulaşabilmiş ve konumunu güvence altına almıştır (geleceğini güvence altına aldığı için tabii). Ancak Freud'un kuramı, sözünü ettiği genel deneyimden buna benzer bir çıkar sağlamaz sanırız? Soyut bir evrenselin figürü olarak sıradan insan, burada, her ne kadar ortak batıl inanışla karıştırılmış ve bayağılaşmış olsa da, hâlâ etkilerini kabul edebileceğimiz bir tanrı rolündedir: Çünkü böylece, söylemin, öz bir bilgiyi *genelleştirebilmesini* ve tüm tarih aracılığıyla geçerliliğini *güvence altına almasını* sağlar. Sıradan insandan, söylem, sınırlarını –sadece birkaç tedavi yöntemiyle sınırlanmış psikanalitik yetkinliğin ve hatta göndermesi olarak aldığı gerçeklikten yoksun olan dilin kendi sınırlarını– aşma onayını alır. Söyleme hem farklı olma fırsatı vermekte ("aydınlanmış" söylem, "ortak" söylemden ayrıdır) hem de evrensellik kazandırmaktadır (aydınlanmış söylem ortak deneyimden söz eder ve bunu açıklar). Freud'un "ayak takımı"[8] hakkındaki kişisel düşüncesi ne olursa olsun, ki bu düşüncenin tam aksini Michelet'nin Halk hakkındaki iyimser görüşlerinde buluruz, sıradan insan, söyleme, bütünleştirme ilkesi ve doğrulama ilkesi rolünü üstlenerek hizmet eder: Söyleme "evet *herkes* için doğru" ve "tarihin *gerçekliği* budur" deme imkanı verir. Bu söylemde, sıradan insan, eskinin Tanrı'sı gibidir.

Ancak yaşlı Freud bundan çok emin değildir. Kendi metniyle alay eder; "tamamen yüzeysel", boş zamanları değerlendirme eseri ("tüm günü sigara içerek ve kağıt oynayarak geçirmek mümkün değil"), "en sıradan gerçekleri yeniden keşfetmesini sağlayan" "çok bilimsel ve önemli konularla" ilgili bir "vakit geçirme aracı"dır bu metin onun için.[9] Bu çalışmasını, özel vakalardan yola çıkarak oluşturduğu ve belirli bir yöntemin kuralları ışığında hazırlanmış "önceki çalışmalarından" ayrı bir yere ko-

7) *Gesammelte Werke*, XIV. cilt, s. 431.

8) Freud, Lettre à Lou Andreas-Salomé, 28 Temmuz 1929, Lou Andreas-Salomé, *Correspondance avec Sigmund Freud*, Paris, Gallimard, 1970, s. 225.

9) *A.g.y.*

yar. Burada söz konusu olan artık küçük Hans, Dora ya da Schreber değildir. Sıradan insan, öncelikle, Freud'un ahlakçı eğiliminin tasavvurudur, etik genellemelerin profesyonel alana geri dönüşüdür, psikanalitik işlem ve yöntemlere kıyasla fazladan bir çaba ya da bunların ötesinde bir girişimdir. Freud bu sayede bilgiyi tersyüz eder. Aslında Freud, "uygar toplumların gelecekteki patolojisine" yapmış olduğu bu tür bir girişi bu biçimde alaya alıyorsa, bu, *onun da,* sözünü ettiği sıradan insan olduğu anlamına gelir: Elinde bazı acı ve "sıradan gerçekler" tutan sıradan adam. Düşüncelerini ve saptamalarını kaçamak bir kabullenişle sonlandırır: "Hiçbir teselli getirememiş olmak suçlaması karşısında boyun eğiyorum" der, "çünkü hiçbir tesellim yok".[10] Burada herkes gibi kapana kısılmıştır ve gülmeye koyulur. İnce alaylı ve bilgece bir çılgınlık bu noktada belli bir yetkinliğe sahip olma tekilliğini yitirir ve kendisini, herkes gibi ya da herhangi biri gibi ortak tarihin içinde buluverir. Felsefi bir öykü olan *Malaise dans la civilisation*'da [Uygarlıkta Sıkıntı] sıradan insan konuşmacıdır. Bu söylemde, bilgin ile sıradan (herkes gibi) olanın birleşme noktasıdır – bir zamanlar özenle ayrı tutulduğu yere ötekinin dönüşüdür (herkes ve hiç kimse). Freud, bir kez daha özel olanın, sıradan olan aracılığıyla sınırlarından taşmasının ve bilginin, kendi genel koyutuna yeniden yönlenmesinin önünü açar: "Cidden, bir şey bilmiyorum. Ben de herkes gibiyim."

"Yoksunluk", "Geriye itme", "Eros", "Thanatos" vb.: Teknik bir çalışmanın bu araçları *Malaise*'de karşımıza çıkar, mevcut *l'Aufklärung*'dan ortak mekanlara uzanan yolu çizerler ama Freud'un kültür incelemesi, öncelikle bu düzenin tersyüz oluşuyla tanımlanır. Görünürde oldukça az ama temel bir öneme sahip olan bir farklılık Freud'un vardığı sonucu, kültür uzmanlarının yaygınlaştırdığı sıradan unsurlardan ayırır: Bu sıradanlıklar artık söylemin *nesnesini* değil *yerini* tanımlamaktadır. Sıradan olan artık öteki değildir (sahneye koyucunun muafiyetini doğrulamakla görevlidir) sıradan olan artık metnin üretken deneyimidir. Kültür yaklaşımı, sıradan insanın anlatıcıya *dönüştüğü,* söylemin (ortak) alanını ve gelişiminin (anonim) uzamını tanımladığı noktada başlar.

Bu yer artık söylemin konuşmacısının yeri değildir, konuşmacının kim olduğu artık önemli değildir. Burası, bir izleğin tamamlanma noktasıdır. Bu bir durum değildir, başlangıçta oluşan bir eksiklik ya da bir lütuf da değildir ama bir *oluştur,* kalpazanlık etmeye müsait ve ayarlanmış uy-

10) *Gesammelte Werke,* XIV. cilt, s. 506.

gulamalardan farklı bir işin etkisidir, ortak olanın özel olanın alanına taşmasıdır. Sıradan insanla ilgili son öyküleriyle tamamladığı (bir sanığı idam eder gibi) "çalışmalarının" sonunda Freud'un durumu işte budur: Bilginin kurgulanmasıyla yas tutmaya geçiş.[11]

Burada önemli olan, sıradanlığın, daha önce oluşturulmuş bilimsel alanlara sızmasını sağlayan taşırma *çalışmasıdır*. Kendine nedensiz bir biçimde sıradan olan adına konuşma ayrıcalığını tanımak (sıradan olan ifade edilemez) ya da bu genel konumda olma iddiasında olmak (bu yanıltıcı bir "gizem" olacaktır) ya da daha kötüsü övgülerle örülmüş neredeyse kutsallaştırılmış bir günlük yaşamın kurgulanmasına hazırlanmak yerine söz konusu olan bunun tarihselliğine, inceleme süreçlerinin kendi sınırlarına varmasını sağlayan o ivmeyi kazandırmaktır. Bu inceleme sürecinin sınırları da, incelemenin, bize, 16. yüzyılda "kimseden" söz eden ve Freud'un bilgisini tamamladığı noktada yeniden karşımıza çıkan, ince alaylı ve çılgın sıradanlıkla değiştiği hatta bulanıklaştığı yerdir. İnceleme tekniklerinde sıradan olanı betimleyen aşınmadan söz etmek, bir bilimin sınır bölgelerinde izlerini bırakan açıklıkları ortaya çıkarmaktır. Bu noktada, "herhangi birinin", nihayet, o da sadece sıradanlıkları yeniden dile getirmek için (o da farklı bir biçimde) sözlerine ara verdiği, suskunlaştığı o *ortak alana* bizi götüren yer değişimleridir dikkatimizi çeken. Her ne kadar sıradan olanın engin uğultusuyla talep edilse de, buradaki ödevimiz, bu aşınmaya bir tasavvur atamak ya da bu aşınmayı gülünç ve saçma sözcüklerle sarmak değil bunun tekniklerimize nasıl sokulduğunu –denizin kumsallardaki çukurluklara sokulması gibi– ve söylemin oluştuğu o yeri nasıl düzenleyebildiğini görmektir.

Uzman ve Filozof

Burada katetmemiz gereken teknik yol, öncelikle, bilimsel uygulamaları ve dilleri, anavatanlarına yani *everyday life*'a, günlük yaşama götüren geri dönüş yoludur. Ancak geri dönüşün, bugün ihtiyacını giderek daha fazla hissettiren bu dönüş zorunluluğunun, çelişkili bir yanı da vardır. Çünkü sınırları ne kadar kesin çizilirse o kadar belirginlik kazanan öteki anabi-

11) Bkz. *L'Ecriture de l'histoire:* "La fiction de l'histoire. L'écriture de *Moise et le monothéisme*", s. 312-358.

lim dallarıyla kıyasladığınızda bu geri dönüş aynı zamanda bir sürgün niteliği taşır. Bilimsellik, kendi işlem ve yöntemlerini, biçimsel nesnelerini ve yalanlama koşullarını, biraz da gülünç bir biçimde kendi kendine belirleyen akılcı projelere uyum sağlayabilen, kendisine ait alanların mevcudiyetini gerektirdiğinden ve sınırları belli ve farklı pek çok araştırma alanının üstüne kurulduğundan beri, kısacası artık teolojik bir nitelik taşımadığından beri, *bütünü,* bunun *geri kalanı* gibi oluşturmaya çalışmaktadır. Bu *geri kalan* da bizim kültür adını verdiğimiz şeydir.

Bu kayma, modernliği de düzenlemiştir. Modernliği, uygulamaya dayalı bir "direnç" ve düşünceye indirgenemeyen simgesel bir zemin üzerinde bölümlemiş ve her bir parçanın da bilimsel ve egemen bir ada olmasını sağlamıştır. "Bilim", bu "geri kalanı", bilgi egemenliklerimizin kurulu olduğu uzamlardan yola çıkarak keşfetmek, ortaya çıkarmak gibi bir "hırsa" sahiptir. Ve bilgi imparatorluğunun tam olarak gerçekleşmesi için, bilgilerimizin sınır bölgeleri çoktan belirlenmiş ve aydınlıkta olanla karanlıkta olan çoktan birleştirilmiştir. Ama tüm bunlara karşın, bilimsel kurumların, düzenlenmiş bir yöntemselliğin yapay dilleri ile toplum dilleri arasında gerçekleştirdikleri ayrım, savaşların ya da uzlaşmaların kaynağı olmaktan hiç kurtulamamıştır. Aydınlıkta olanla karanlıkta olanı birleştiren söylemler ise, "insan bilimleri" adı verilen karma bilimlerin "gri" söylemleridir; bunlar, şiddetin, batıl inanışın ve başkalılığın karanlıklarının özümsenmesini –hiç değilse düşünülebilir olmasını– ve birer birer ortaya konulmasını sağlayan keşif anlatılarıdır, bunlar tarih, insanbilim ve patoloji vb.'dir. Yapay diller ile toplum dilleri arasındaki bu bölünme, ki aslında bu sabit değil değişken bir ayrımdır, tekniklerin, toplumsal uygulamalar üzerindeki erkini artırmak ya da bu erke karşı gelmek için verilen mücadelelerde stratejik bir öneme sahiptir. Bu ayrım, uzmanlaşmış, özel bir bilginin işlem ve yöntemleriyle işleyen yapay dillerle, belirli bir anlam taşıyan ortak etkinliği düzenleyen doğal dilleri birbirinden ayırır.

Bu tartışmalardan birkaçı (bilimlerin kültürle olan ilişkisiyle doğrudan ilgili olanlar) belirgin bir biçimde ortaya konulabilir ve bunların çıkış noktaları da, bu tartışmaların doğrudan muhatabı durumunda olan ve birbirine yakın oldukları kadar bir o kadar da birbirinin zıttı olan iki kişiliktir: Uzman ve düşünür. Her ikisi de bilgi ile toplum arasında arabulucu konumundadır. Uzman, sosyopolitik kararların geniş ve karmaşık alanında uzmanlığını gösterir. Düşünür ise, genel sorgulamaların kesinliğini ve sürekliliğini özel tekniklerin alanlarına (Matematik, Mantık,

Psikiyatri, Tarih vb.) yeniden dahil edendir. Uzmanın yetkinliği toplumsal bir otoriteye dönüşür; düşünür ise, sıradan soruları, teknik bir alanda, bir sorgulama ve kuşkulanma ilkesine dönüştürüverir. Düşünürün uzmanla kurduğu (kimi zaman büyülenme ve hayranlık kimi zaman da bir yadsıma ve reddediş) belirsiz ilişki, düşünürün girişimlerini alttan alta yönlendirir gözükmektedir: Örneğin kimi zaman düşünürler girişimlerinin eski Ütopyalarının uzman tarafından gerçekleştirildiğini (özel bir bilimsellik adına, ortak sorunlara geçebilmeyi) görmeyi arzularlar kimi zaman da tarih tarafından bozguna uğratılmış ama pes etmemiş isyankar bir ruh haliyle, bugünün teknokratik toplumundan kovulan, eskinin hükümdarı Özneye kendi sürgününde (Ey Anılar! Ey simgesel aşkınlıklar! Ey bilinçdışı krallıkları!) eşlik etmek için kendilerinden çekip alınmış olana yüz çevirirler.

Bugünün toplumunda, uzmanların giderek çoğaldığı doğrudur. Öyle ki uzman neredeyse genel bir figür olmaya başlamıştır. Ayrıca uzman, gün geçtikçe, giderek artan uzmanlaşma zorunluluğu ile her geçen gün daha da gerekli duruma gelen iletişim gereği arasında gerilmektedir. Eskiden evrenin uzmanı olarak kabul gören düşünürü silikleştirmekte (hatta bir biçimde onun yerine geçmektedir). Ancak başarısı o kadar da göz kamaştırıcı değildir. Bir şeyleri tahsis etmenin (etkinlik biçimi) üretken kanunu ve toplumsal dolaşım kanunu (alışveriş biçimi) uzmana karşıdır. Elbette, alanında özelleşen herkes, *aynı zamanda* bir uzman olmak yani kendi yetkinliğini başka bir alanda yorumlayan başka bir alanın diline çeviren kişi olmak durumundadır, her geçen gün bu gereklilik artmaktadır. Bu gereklilik laboratuarlarda bile kendisini göstermektedir: Hedefler, teşvikler ya da finans kaynakları sağlamak konusunda karar almak söz konusu olduğunda uzmanlar kendi özel deneyimleri "adına" –ama bu deneyimlerin dışında kalarak– konuşmak, müdahale etmek durumundadırlar. Peki uzmanlar, tekniklerinden –yetkin oldukları, düzenli bir dilden– daha yaygın başka bir dile, bir duruma nasıl geçebilmektedirler? Yetkinliği otoriteye "dönüştüren" son derece ilgi çekici bir operasyonla olsa gerek. Yetkinliklerini otoriteyle değiş tokuş yaparlar. Uzman otoritesini genişlettiği ve sağlamlaştırdığı ölçüde yetkinliğinden ödün verir. Öyle ki bu değiş tokuş uzmanın kaynağı tükenene kadar devam eder, tıpkı bir cismi hareket ettirmeye çalışan bir enerji gibi. Bu dönüşüm sırasında, uzman yetkinliğini korumaya devam eder, yetkinliğinden bir anda olmaz (çünkü bir yetkinliği olması gerekir ya da bir yetkinliği olduğuna inandırması için yetkinliğinden hemen yoksun kalamz) ancak oto-

ritesi genişlediği, yaygınlaştığı ölçüde sahip olduğundan vazgeçer, bunu terk eder. Çünkü yetkinliği toplumsal talep ve/veya politik sorumluluklar gereğince yuvasından çıkarılır. Otoriteye sahip olmanın (genel?) çelişkisi budur: Otorite, tam da uygulayacağı zaman eksikliğini fark ettiği bilgi tarafından meşrulaştırılır. Otorite, "bilgi yoksunluğu"[12] unsurundan ayrı düşünülemez – belki de burada, toplumsal bir yetkinlik ya da uygun bir ortaklık yaratması için sermaye oluşturması ya da bu sermayeyi yeniden kazanması amacıyla bireyi yetkinliğinden yoksun kılan toplumsal kuralın etkisini görmek gereklidir.

Ne bildiğini ortaya koyamayan uzman, uzmanlığının ona sağladığı *konum* aracılığıyla karar alır. Bu noktada, uzmanlığına, üretken ekonominin hiyerarşisi içinde yer almasını sağlayan *bir kural* ya da *bir uygulama* olarak bir *erginleme* değeri kazandıran *ortak* düzene dahil olur ya da dahil edilir. Bu erginleme uygulamasına başarıyla dahil olmak için bilginin değil ama sosyo-ekonomik düzenin söylemini edinir. Bu söylemi, kendi teknik uzmanlığına yabancı ancak bu uzmanlığın kendisine sağladığı erke hiç de yabancı olmayan sorular üzerine kurar. Emeğin karşılığında ücretine ulaşabilen işçi gibi bilginin karşılığında otoriteye "ulaşabilen" sıradan insan olarak konuşur. Uygulama, alışkanlık ve tutumların ortak diline dahil olur böylece. Ancak bu dilde, aşırı otorite üretimi, bunun değerinin düşmesine neden olmaktadır; çünkü burada, yetkinliğe denk ya da bunun ederinden daha az bir değer karşılığında otoriteye sahip olunmaktadır. Ancak uzman, bir bilimadamı olarak eyleme geçtiğine inandıkça ya da başkalarını buna inandırdıkça toplumsal *yer* ile teknik söylemi birbirine karıştırır. Birini öteki yerine kullanır: Bu bir yanılmacadır. Uzman, temsil ettiği düzeni tanımaz, bilmez. Artık *ne* dediğini de bilmemektedir. Bunlardan sadece birkaçı, uzman olarak bilimsel bir dil konuştuğuna çok uzun bir süre inandıktan sonra, uykusundan uyanmakta ve eskinin ünlü çizgi film karakteri Kedi Felix'in boşluğa fırladıktan neden sonra boşlukta yürüdüğünü bir anda fark etmesi gibi, birden uyanmakta ve bilimsel zeminden çok uzakta olduğunu, boşlukta yürüdüğünü fark etmektedir. Uzmanın bir bilim tarafından meşrulaştırılan söylemi, ekonomik erkler ile simgesel otoriteler arasında geliştirilen taktik oyunlarının günlük dilinden başka bir şey değildir.

12) Bkz. kolektif bir araştırma olan *Abus de savoir*'daki uzmana dair inceleme: Paris, Desclée de Brouwer, 1977.

Wittgenstein'ın Günlük Dil Modeli

Bu arada, artık günü geçmiş bir felsefenin "evrensel" söylemi de bu yeni oluşturulan söylemde kendi haklarını savunamaz olmuştur. Dille ilgili olduğu sürece, felsefe sorunsalı, bizim teknik toplumlarımızda, uzmanlaşmayı düzenleyen söylemsellikler (işlemsel sınırlamalar için toplumsal bir *neden* ortaya koyarlar) ile kitleler arası değiş tokuşun anlatımsallıkları (belli bir erk ağında *dolaşımı* kimi zaman sağlayan kimi zaman da engelleyen kurnazlıkları arttırırlar) arasındaki büyük ayrımı sorgulamaktan ibarettir. Söylemler ile anlatımları dil *uygulamaları* adıyla aynı etiket altında toplayan incelemelerden[13] ya da inanışların, inanılır olanların, eğretilemelerin kısacası "ortak" olanın bilimsel söyleme dahil oluşunu ve günlük dilin getirdiği karmaşık mantıkları –dilin yanlış bir biçimde sıralanmış bütünden kopmuş sökülmüş parçalarını yeniden eklemleme çabaları– ortaya çıkaran araştırmalardan[14] bağımsız olarak bize bir "model" sunabilecek (bir araba "modeli" gibi bir model yani) ve günlük dilin ayrıntılı ve titiz bir incelemesini gerçekleştirebilecek olan bir felsefeye başvurabilmek de mümkündür: Bu felsefe de Wittgenstein'ın felsefesidir. Benim bakış açımdan, bu felsefe, radikal bir uzman eleştirisi getirdiğini kabul edebileceğimiz bir felsefedir. Sonuç önermesi olarak: Bu felsefe aynı zamanda düşünürün bir uzman olarak eleştirisidir de.

Eğer Wittgenstein'ın "dili, felsefe içindeki kullanımından olağan günlük kullanımına götürmekten" söz ederken kastettiği *everyday use* (günlük kullanım) ise,[15] özellikle son döneminde geliştirdiği bu projeyle, kendisine ve öteki düşünürlere, bir konuşmanın *söyleyebilecekleri* dışındaki her tür metafiziksel aşkınlığı yasaklıyor demektir. Wittgenstein'ın en tutarlı programı işte budur: "Söyleyecek bir şey yoksa hiçbir şey söylememek... ve her defasında, metafiziksel bir şeyler söylemek isteyen kişiye, önermelerindeki bazı göstergelere hiçbir anlam yüklemediğini gösterebilmek."[16] Wittgenstein, ortak dildeki anlamlı etkinliği araştıran bilimadamı olma görevini edinmiştir. Başka hiçbir şey "bizim günlük dil aygıtımızla" kıyasla ya da bununla benzerlik kurularak, dil olarak tasarlanmamış-

13) Bkz. 4. bölüm: *Dil Kullanımları.*

14) Bkz. 2. cilt: *Konut, mutfak*, Luce Giard ve Pierre Mayol.

15) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1976, §116, s. 48

16) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1961, § 6.53, s. 150-151.

tır.[17] Ama bu aygıtı, incelemesini, bu incelemeyi, bu dilin yetkinliğini aşabilecek herhangi yere götürmeyecek bir biçimde ele almak gerekmektedir. Dolayısıyla bu aygıtın uzmanı ya da yorumcusu gibi davranmak hiçbir zaman söz konusu olmamalıdır. Başka bir dil alanında da (örn. metafizik ya da etik) "bu aygıtın adına" konuşulmamalıdır. İşte bu nedenler yüzünden etkinliğin otoriteye dönüşümü imkansız hale gelmektedir.

Günümüz düşün dünyasının Augias ahırlarını temizleyen bu Herkül'de bizi büyüleyen, öncelikle, "her gün kullanılan" dilin (Dilsel yaklaşımda bu *everyday*, henüz yeni doğan ama aynı sorunsalı taşıyan etiğin, *Everyman*'in yerine geçmektedir) incelemesinde kendini gösteren "mahcup" tutkusunun etkisiyle sınırlar belirleme, kısıtlama çabası değil[18] daha temel bir biçimde, eğer Wittgenstein'ın ifadesini kullanırsak, Wittgenstein'ın *bu dilin "içerisinde"*, bu dili, etik ya da gizem açısından, aşan alanların sınırlarını çizme yöntemidir. Wittgenstein, tam olarak da bu *"içeride"* sözle anlatılmaz, dile getirilemez bir "dışarı" bulandır. Dolayısıyla çalışmasında iki boyutlu bir aşınmadan söz eder: Günlük dilin içerisinde bu sınırları, bu kıyıları ortaya çıkaran aşınma ve "söylenemeyene" doğru çıkış yapan her önermenin geri dönüştürülemezliğini (anlamdan-yoksunluğunu) ortaya koyan aşınma. Wittgenstein'ın incelemesi dilin içine açılan çukurları belirler ve bunları doldurduğunu iddia eden sözceleri yıkar. Bir inceleme, gösterdiğini (zeigen), bunu dile getirmeden (sagen) ortaya koyar. Wittgenstein'ın incelemesi ise, temelleri, tutarlılığı ve bütüncü anlamıyla, kalıcı ve sürekli sorular ortaya koyan, bölgesel ve eklemeli sözdizimi oyunlarını kapsar. Wittgenstein'ın sorduğu sorular, ana sorulardır ama bu sorular, dil bir söylemin nesnesi olamayacağına göre belli bir "yerde" işlenemezler. "Sözcüklerimizin kullanımına hakim değiliz"[19] Dilin kesin gerçekliği ender olarak ciddiye alınmıştır yani dilin tarihselliğimizi tanımladığı *olgusu*, bize kuşbakışı baktığı ve bizi olağanlığın altında sarmaladığı ve hiçbir söylemin bu durumdan "çıkamadığı" ve

17) *Philosophical Investigations*, § 494, s. 138.

18) Bkz. Ficker'e *Tractatus* üzerine yazdığı mektubuna: "Kitabım etik çemberin sınırlarını bir biçimde içeriden çizer ve bu sınırları çizmenin en kesin *tek* yolunun bu olduğuna da inanmış durumdayım" (alıntı, Allan Janick ve Stephen Toulmin, *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, Paris, PUF, 1978, s. 165). "Bu nedenle, diye devam eder Wittgenstein, *Tractatus*, iki bölümden oluşur, bir bölüm, yazan bölümdür ve öteki bölüm, ki esas olan da bu bölümdür, etiğin kendisine adanmış olan, ama ne yazılan ne de yazılabilen bölümdür."

19) *Philosophical Investigations*, § 122, s. 49. Bkz. Jacques Bouveresse, *La Parole malheureuse*, Paris, Minuit, 1971: "Günlük dil ve felsefe", s. 299-348.

bu durumu gözlemlemek ve anlamlandırmak için belli bir mesafede durması gerektiği halde bunu yapamadığı göz önüne alınmaz.

Bu noktada Wittgenstein, kendini, tarihçinin "geçmişine" başvurmadan kendi tarihselliğinin şimdiki zamanında konumlandırır. Wittgenstein tarihyazımını da reddeder. Çünkü şimdiki zamandan geçmiş zamanı ayırarak tarihyazımı, dilin olgularına (ya da "belgelerine") "hakim olduğunu" ve ortak kurallara uygun tek "ürün" olan verilere dayalı bilgilerden ayrı olduğunu ileri sürer. Böylece kendisine *ait* ve üretken bir yer mevcudiyetini öne çıkarır. Wittgenstein, kendisinin, ortak dil tarihselliğinde "kapana kısılmış" olduğunu düşünür. Bu nedenle bu bağımlılığı nesne içinde "konumlandırmayı" kabul etmez. Bu nes-nenin ("geçmiş" adı verilen bu nesnenin) tarihyazımı, kurgusal olarak bu bağımlılıktan kurtulur (bu kurgu da, tarihe hakim olunduğu yolundaki bilimsel meydan okumanın uzamıdır).[20] Aslında Wittgenstein'ın konumu, nesne tarihyazımı değil kültürel incelemeye açık bir yol çizen ikili çatışmanın patlak verdiği yerdir.

Wittgenstein, bir yandan, felsefenin profesyoneleşmesi yani felsefenin belli bir uzmanlığın (pozitivist) teknik bir söylemine indirgenmesi için mücadele verir. Daha geniş bir anlamda Wittgenstein günlük kullanımı (*everyday language*) dolayısıyla temel olanı yok ederek bilimin yapay bir dil üretmesini ve bu dile hakim olmasını mümkün kılan dezenfeksiyonu reddeder. Öte yandan, Wittgenstein, metafiziksel aşırı arzuyla ya da etik sabırsızlıkla mücadele eder. Bunlar sürekli olarak belli düzelti kurallarını belli sınıflara sokmaya ve söylemlerinin ortak deneyim dili üzerinde otorite sağlamasının bedelini sözcelerinin anlamdan-yoksunluğuyla ödemeye çalışırlar. Bu nedenle, Wittgenstein, felsefeyi "sanki" günlük kullanıma bir anlam veriyormuş ve günlük yaşam üzerinde düşünmeye olanak veren kendine ait bir yer "varmış gibi" yapmaya götüren kendini beğenmişlikle çatışır.

20) Tarihin bu yönüyle ilgili olarak, bkz. Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, s. 63-122 ve "Ecriture et histoire", *Politique aujourd'hui*, Kasım-Aralık 1975, s. 75-77. Marx ve Wittgenstein'la ilgili felsefe tartışmalarını bir kenara bırakıyorum (Wittgenstein, S.S.C.B.'de çalışmak istemiştir oysa). Bkz. F. Rossi-Landi'nin ("Per un uso marxiano di Wittgenstein"), Tony Manser'in ("The End of Philosophy: Marx and Wittgenstein", University of Southampton, 1973) ya da Ted Benton'un ("Winch, Wittgenstein and Marxism", *Radical Philosophy*, sayı: 13, 1976, s. 1-6) çalışmaları. Wittgenstein'da, bu "burjuvaya" özgü olabilecek ama hiçbir tarih "bilimine" (Marxist anlamda) özgü olamayacak bir tarih materyalizmi görüşü olduğunu söyleyebiliriz.

Ne kadar tanımlamamış olsak da hepimiz günlük dille muhatabızdır. Deliler gemisindeki gibi, ne kuş uçuşu görmeye ne de bütününü kavramaya olanağımızın olmadığı bir gemiye bindirilmiş durumdayız. Bu, Merleau-Ponty'nin sözünü ettiği "dünya düzyazısı"dır. İnsan deneyimleri bunun söyleyebileceklerine indirgenemeyecek olsa da bütün söylemleri kapsayan bir düzyazıdır bu. Bilimle uğraşanlar, bu "düzyazıyı" unuturlar; oluşmak için unutmaya ihtiyaçları vardır. Ve düşünürler, bunu işleyebilmek için, bu "düzyazıya hükmedebildiklerini" sanırlar. Sonuç olarak ne bilimle uğraşanlar ne de düşünürler felsefe sorunsalını ele alamazlar. Bu sorunsal "insanı dilin sınırlarıyla karşı karşıya gelmeye iten" o "itkiyle" sürekli olarak yeniden yeniden ortaya çıkar (*an die Grenze der Sprache anzurennen*).[21] Wittgenstein, bu dili, dili biçimsel nesnesi olarak belirleyen ve bu nedenle kendisine kurgusal bir yetkinlik atfeden felsefeye ve kendilerine etkili bir yetkinlik sağlamak için bu dili dışlayan bilimlere yeniden dahil eder.

Böylece incelemenin yerini değiştirir. Bu yer artık günlük kullanıma tam bir *boyun eğiş* olarak tanımlanan *evrenselliğin* yeridir. Bu yer değişikliği söylemin konumunu da değiştirir. Günlük dile "giren" düşünürün, artık kendine ait ve uyarlanabilir bir yeri yoktur. Artık her tür yetkinlik konumundan edilmiştir. İncelemeci söylem ile incelenen "nesne" aynı konumdadırlar, ortaya koydukları iş tarafından düzenlenmektedir. Ve kendilerinin ortaya koymadığı ve kuşbakışı bir görüntüsüne de sahip olamadıkları kurallarla belirlenirler. Farklı işleyişlerle oraya buraya saçılmış durumdadırlar (Wittgenstein eserinin sadece parçalardan, bölümlerden oluşmasını istemiştir). Söylem ve nesne böylece, her birinin sırasıyla başka bir mevkiye "başvurabileceği", bunu alıntılayıp, buna atıfta bulunabileceği bir dokuya işlenmişlerdir. Farklı yerlerin sürekli değiş tokuşu söz konusudur. Felsefe ya da bilim ayrıcalığı günlük olanda, olağan olanda kaybolur gider. Bu kaybın sonucunda, doğruların değerlerini yitirmeleri gelir. Bunlar hangi ayrıcalıklı yerde anlamlandırılabilirler ki? Dolayısıyla elimizde artık *doğru* olmayan *olgular* vardır. Bu doğruların enflasyonu, olguların doğrulara dönüştürüldüğü otoritelerin eleştirisiyle engellenemese bile

21) Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations*, Paris, Gallimard, 1971, s. 154-155. Bkz. ayrıca, Norman Malcolm'un Wittgenstein'ın insanla ilgili düşüncelerine yaptığı atıfa: "İnsan, kapatılmış olduğunu sandığı bir odadan çıkabilmek için "duvar boyunca" ilerlemeye koyulur (Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris, Gallimard, 1965, s. 369)".

en azından kontrol altına alınmıştır. Doğruları, anlamdan-yoksunlar ve erkler karması içinden çekip çıkararak Wittgenstein, bunları, dilsel olgular olarak kılmaya ve bunları, bu olguların *içinde*, dilin "gizemli" dışsallığına ya da dile getirilemeyen yanına gönderme yapan her şeye indirgemeye çabalamıştır.

Wittgestein'da dil tutumlarına ve kullanımlarına atfedilen bu konuma giderek artan bir önem arz edilebilir. Dili, günlük dilin "içinde", buna *hakim* olmadan, belli bir yerden görebilme imkanına sahip olmadan işlemek, dili kendinizi içinde bulduğunuz ve bunlar aracılığıyla dünya düzyazısını işleme koyduğunuz uygulama bütünü olarak kavramak demektir. Bu inceleme "dil çalışmasının içinde bir inceleme" (*eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache*)[22] olacaktır. Dolayısıyla bu inceleme, hemen her sistemi parçalara ayıran serpmeyi meydana getirmekle yükümlüdür. Böylece bu inceleme, ifadelerin "kullanım morfolojisini belirlemeye" yani bunların "kullanım alanlarını" incelemeye ve "biçimlerini betimlemeye"[23] çalışarak, "pragmatik kurallar" tarafından, ki bunlar da "yaşam biçimlerine"[24] (*Lebensformen*) bağlıdırlar, idare edilen günlük farklı işlem biçimlerini "ortaya çıkarabilir".

Çağdaş Bir Tarihsellik

İncelemelerinin değerlendirilmesi yapılırken, bunların "etnometodolojik" ya da "sosyolinguistik" sonuçları daha sonraki bölümlerde tekrar ele alınacaktır, Wittgenstein'ın Cambridge'de karşılaştığı felsefe geleneğine çok şey borçlu olduğundan kimsenin kuşkusunun olmaması gerekir. Cook Wilson'dan G. E. Moore'a ve J. L. Austin'e uzanan bu gelenek, günlük dildeki (*ordinary ou everyday language*) "ifade tarzları" (*ways of speaking*) konusuna odaklanmıştır. Austin bu odaklanmayı, programını, "günlük dilin ufak tefek önemsiz ayrıntılarının izini sürmek" olarak belirleyecek noktaya getirmiş ve "günlük dilin evanjelisti" olarak ünlenmiştir

22) *Philosphical Investigations*, § 109: İngilizce çevirisi *"looking into the workings of our language"*, s. 47.

23) Norman Malcolm tarafından alıntılanmıştır: Ludwig Wittgenstein'dan, *Le Cahier bleu et Le Chaier brun*, s. 367-368.

24) Viyana kökenli bu sözcük "düşüncenin, karakterin ve dilin olabilecek tüm türleri" anlamına gelmektedir (bkz. A. Janick ve S. Toulmin, *a.g.y.*, s. 198) ya da daha genel olarak "varlığımızın *olgusal* (tarihsel) yapılanmaları" anlamındadır.

(*TLS*, 16 Kasım 1973). Bu odaklanma için pek çok neden verilebilir, bu nedenler bizim ilgi alanımızla da alakalıdır: 1. Günlük yaşamımızda uyguladığımız ifade tarzlarının felsefe söylemlerinde *denkleri* yoktur ve bu söylemlere çevrilemezler çünkü bu ifade tarzları bu söylemlerde ifade edilenlerden çok daha fazlasını kapsarlar; 2. Tarih boyunca edinilen deneyimlerce toparlanan ve günlük konuşmalarda biriken bir "ayrım" ve "birleşim" *deposudurlar*;[25] 3. Dil *uygulamaları* olarak bu tarzlar, kuşku duyulmayacak yüksek bir seviyeye sahip oluşumların göstereceği *mantıksal bir karmaşıklığa* sahiptirler.[26]

Ama bu profesyonel alışverişler ilk tarihsel kökenleri unutturmamaktadırlar. Burada bu kökenlerden bizim için önem arz ettiğini düşündüğüm üçünü ele alma niyetindeyim. Öncelikle Viyana'daki dekoratif soysuzlaşmaya karşı çıkarak işlevsel bir sadeliği öne çıkarmak iddiasıyla,[27] Loos'a, *Crime et ornement* (Suç ve süsleme) adlı eserini esinleyen tepkilere paralel olarak ya da Musil'in, Cacanie'deki gözlemlerinde klinik bir ironi ortaya koymasına neden olan[28] tepkilere uygun olarak Wittgenstein, "kokuşmuş bir kültürün" "günlük" parıltılarına ve "aldatıcı" büyüsüne ya da bunları andıran "gevezeliklere"[29] karşı neredeyse Cizvitçe bir "tiksinme" duyar. "Saflık"[30] ve mahcubiyet günümüz tarihinde belli bir davaya bağlılığın tarzını belirleyen niteliklerdir artık; kültürün felsefe politikasıdırlar. Wittgenstein'ın anladığı anlamda, günlük ve olağan olana bu önemli geri dönüşten beklenen, hiyerarşik erklerin ve otoriteye sahip anlamdan-yoksunlukların her türden parlak retoriklerini yıkmasıdır.

Wittgenstein, üst düzey teknisyen sonrada matematikçi olarak çarpıcı bir benzerlik içinde bulunduğu vasıfsız adam Ulrich gibi, "ikinci deneme-

25) Bkz. örneğin J. L. Austin, *Philosophical Papers*, 2. basım, Oxford, Oxford University Press, 1969, s. 181-182.

26) Bu İngiliz geleneği üzerine bkz. G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, 2. basım, Oxford, Oxford University Press, 1969, s. 19-20, 100-102 vb.; özellikle Charles E. Caton (der.), *Philosophy and Ordinary Language*, Urbana (III), 1963 ve V. C. Chapel (der.), *Ordinary Language*, Englewood, Cliffs (N. J.), Prentice Hall, 1964.

27) Bkz. Adolf Loos'un *Traverses*, sayı: 7, 1976, s. 15-20'de yayımlanan çeviri metni.

28) R. Musil, *L'Homme sans qualités*.

29) "Tiksinmek" sözcüğü Wittgenstein'ın belirli bir düşünme biçimine karşı tepkisini ortaya koyar. Örn. bkz. *Leçons et conversations*, s. 63-64; ve Jacques Bouveresse, "Les derniers jours de l'humanité", *Critique*, sayı: 339-340, *Vienne, début d'un siècle* başlığıyla, Ağustos-Eylül 1975, s. 753-805.

30) Bkz. *Remarques philosophiques*'in Önsözü, Paris, Gallimard, 1975, s. 11.

yi" ve "üçüncü" ve en önemli "denemeyi" de yapar. Wittgenstein da "yeni bir düşünme ve hissetme tarzının parçalarına" sahiptir ve "yeniliğin önceleri son derece yoğun olan görüntüsünün" "sayısız ayrıntı" içinde eridiğini görmüştür. Wittgenstein için de geriye "kendisini adayabileceği felsefeden başka yapacak bir şey kalmamıştır"[31] Ancak yine Ulrich gibi Wittgenstein da "sahip olduğu yeteneklerin (dilsel) en iyi biçimde kullanılması" konusunda, belirli bir bilimsellik duygusunun giderek inceleştirip keskinleştirdiği "berraklığı ve netliği"[32] muhafaza edebilmiştir – bu netlik, "nesnesine" bağımlılık olarak adlandırılabilecek bir bağlılıkla nitelenen teknik bir kesinlik duygusuyla birleşmiştir. Wittgenstein, uzmanın söyleminin tam tersi olarak, onun adına konuşma hakkına sahip olabilmek için değiştokuşa girdiği bilgiden çıkar sağlama yoluna gitmez; bu bilginin ona gerektirdiklerini muhafaza eder ama yetkinliği muhafaza etmez.

Sonuç olarak, bu olağanlık bilimi üç türlü yabancılıkla tanımlanır: Uzmanın (ve büyük burjuva sınıfının) ortak yaşama olan yabancılığı, bilim adamının felsefeye yabancılığı ve sonuna kadar Almancanın günlük İngiliz diline olan yabancılığı (Almanca bu dilde kendini hiçbir zaman oluşturamamıştır). Bu durum, etnoloğun ve tarihçinin durumlarına benzer ama bunları radikalleştirir de. Çünkü Wittgenstein, bu yabancı olma durumunu yani tesadüfi bir biçimde *kendinden dışarı* olma hallerini (yolcu ya da arşivci gibi), kendilerini kapsayan, çerçeveleyen *dile* bile *yabancı* analitik süreçlerin eğretilemelerine benzetir. "Felsefe yaptığımızda (yani 'felsefeye ilişkin olabilecek' tek yerde, dünyanın düzyazısında çalıştığımızda) uygar insanların kendilerini ifade etme biçimlerini anladıklarını sanarak, bu biçimlerin yanlış bir yorumunu geliştiren vb. ilkel insanlar, yabaniler oluruz."[33] Bu durum, yabaniler arasında yetiştirilmiş kabul edilen profesyonellerin durumu değil *kendi evinde* yabancı olma durumudur, ortak kültür içinde "yabani" kalma, anlaşılması gerektiği gibi anlaşılmalar ve anlaşılmaların oluşturduğu ortak karmaşık bütünde kaybolma durumudur. Ve bu dilden "çıkılamadığına", bu dili, bu dilden yola çıkarak yorumlayacak başka bir yer bulunamayacağına göre, başka doğrular ya da yanlış yorumlar değil sadece yanıltıcı yorumlar olduğuna göre, sonuç olarak başka bir çıkış olmadığına göre, geriye, *dışarısı olmadan içeride yabancı* kal-

31) *L'Homme sans qualités*, 1. cilt, s. 74-75.
32) *A.g.y.*, s. 75.
33) *Philosophical Investigatios*, § 194, s. 79.

mayı kabul etmek ve günlük dilin içinde "kendi sınırlarına karşı engeller koymak" kalır – Wittgenstein'ın bu kendine yabancılığı adlandırmak için bilinçdışı göndermesini kullanmadığını dikkat alsak da bu durum, Freudcu duruma yakın bir durumdur.

Bu özellikleriyle, Wittgenstein'ın parçaları oraya buraya serpiştirilmiş ama belli bir kesinliğe sahip eseri, olağanlığın çağdaş bilimine felsefi bir çizim, ayrıntılı bir ölçek getirmiştir. İleri sürdüğü tezlerin ayrıntısına girmeden, kuramsal bir varsayım olarak alınan modelini, "insan bilimlerinin" (sosyoloji, etnoloji, tarih vb.) ortak olağan kültürün tanınmasına yapmış oldukları katkılarla karşılaştırmak gereklidir.

2
Halk Kültürleri

Viyana'yı ya da Cambridge'i bırakmak, kuramsal metinleri bir kenara koymak, 1920 ilâ 1926 yılları arasında bir kasabada öğretmenlik yapmış olan Wittgenstein'dan ayrılmak demek değil söylemlerin içine giren, bunları sarmalayan ve en sonunda bunlara sahip olan ortak deneyimin engin denizlerine açılmak demektir. Tabii bu durum, politik bir yetkinliği bilimsel bir onamanın yerine geçirmediğiniz sürece geçerlidir. Bu noktada, suskunlukların belleğin içinde kapladığı yerler, anılar gelir aklımıza. Örneğin aklıma, Brezilya Nordeste'de, halk kültürü üzerine seminer verdiğim bir günde, Salvador'un gürültülü bir gecesi içinde, Igreja do Passo'ya doğru yapmış olduğum bir yürüyüş geliyor. Bu binanın, Misericordia'nın ince, zevkli ve narin tiyatrosuyla bir tezat oluşturan karanlık cephesi, şehrin tüm tozu ve teri içinde haşmetle dikiliyordu. Türlü gürültünün ve sesin doluştuğu eski mahaller üzerinde uzanan bu yapı, bunların gizemini, sessiz, anıtsal bir duruşla temsil ediyordu sanki. Bina, Dar Ladeira do Passo caddesine bakıyordu. O günlerde, hemen önünde bekleşen araştırmacılara sırtını dönmüş, onları kabul etmemişti, tıpkı yaklaştıkça daha da uzaktan, daha da yükseklerden geliyormuş duygusuna kapıldıkları halk dili gibi onlardan kaçmaya devam etmişti. Masmavi ve açık bir görünüm-

deki do Rosario Kilisesi'nden farklı olarak, bu kara taş, Bahia mizahının karanlık yüzüydü. Tanışık, bildik olmasına karşın ya da bildik olduğu için, her tür görkemden sıyrılmış, bu fethedilemez kaya, Brezilya *saudade* şarkılarına benzemekteydi. Bu tavafı tamamladığınızda, sokaklardaki yüzler, hareketliliklerine ve canlılıklarına karşın, yanından geçtikleri bu anıtın çözülemez ama bir o kadar da tanıdık gelen sırrını daha da yoğunlaştırır gibi geliyordu.

Bir Brezilya "Sanatı"

Gözlemlerimiz artıyor. Daha önce de yaptığımız gibi, gözlemlerimiz, alanlararası çalışan yerel ekipler sayesinde, Rio'da, Salvador'da, Recife'te (Brezilya) ve Şili'de Santiago'da, Concepcion'da, Posadas'da (Arjantin) vb. el yordamıyla ilerliyorlar. Bu gözlemlerden biri Pernambuco'daki (Crato'da, Juazeiro'da, Itapetim'de vb.) köylülerin, 1974'teki durumlarını ve o bölgenin çekici ve etkileyici kahramanı Frei Damiao'nun kahramanlıklarını anlattıkları dille ilgili söylem.[1] Söylem, bu uzamı, iki katman halinde bölümlemiş durumda. Bir yanda "güçlüler" ve "yoksullar" arasında neredeyse tarih öncesi çağlara uzanan mücadelenin getirmiş olduğu sosyo-ekonomik uzam var. Bu uzam, zenginlerin ve jandarmaların sürekli ve kalıcı zaferlerinin uzamı olduğu gibi yalanın hakim olduğu bir uzam aynı zamanda (Burada alçak sesle ve köylüler arasında söylenmedikçe hiçbir doğru dile getirilemez: "*Agora a gente sabe, mas nao pode dizer alto*" (İnsanlar şimdi biliyorlar ama bildiklerini yüksek sesle söyleyemezler. L. G.). Burada hep güçlüler kazanır ve sözcükler yanıltır –Bu deneyim, Billancourt'da sendikacı bir Mağriplinin saptamasıyla uyuşmaktadır: "Düzülen hep biz oluyoruz." Öte yanda, dil örtüsü altında gizlenen sayısız çatışmanın oluşturduğu bu ağın, taşralılarca kavranmasını sağlayan *savaşbilime* ilişkin bu uzamdan ayrı olarak, *ütopik* bir uzam daha var; burada mucizevi olarak tanımlanan olasılıklar, dinsel anlatılar biçiminde, kendilerini ifade etme yolu buluyorlar: Frei Damiao, bu uzamın neredeyse hareketsiz mer-

1) 1971'den beri sürdürülen bir soruşturma ve birinci rapor temel alınarak gerçekleştirilen seminer (*Frei Damiao: sim ou nao? E os impasses da religiao popular*, Recife, çoğaltılmış); toplanan belgelerin hepsi dağıtılmamıştır. Aynı türden bir inceleme, Senhor do Bonfim'e yapılan çok bilinen haç ziyareti üzerine yapılmıştır (Salvador, Brezilya). Bkz. Fernando Silveira Massote, *Esplosione sociale del Sertao Brasiliano*, tez, Urbino, 1978, s. 74-183, din üzerine.

kezi. Bu merkez, düşmanlarını çarptığı, gökten gelen cezaların sayısız öyküyle sürekli olarak yeniden tanımlanıyor.

Güçler arasındaki etkin ilişkiler bağlamında, açıklık ve uyanıklılık söylemi, aldatıcı sözcüklerle ve söz yasaklarıyla kurar oyunlarını. Bu söz yasaklarının nedeni her yerde hakim olan adaletsizliği ortaya koymaktır – sadece yerleşik erklerin değil aynı zamanda daha derin bir biçimde tarihin: Bu adaletsizlikte belli bir düzen vardır ve hiçbir şey bunun değişeceği yönünde bir umut vermemektedir. Bu hep böyledir, her gün aynıdır. Ama bu oldu bitti durumuna hiçbir meşruluk atfedilemez. Aksine sürekli tekrarlanan bir gerçeklik olmasına karşın, bu güç ilişkisi, kabul edilebilir bile değildir. *Olgu* bir *kanun* olarak kabul görmez, artık bir olgu olmasa bile. Bu tür bir bağımlılık içinde bulunan ve olgulara uymak zorunda kalan bu inanış, doğal bir olaymış gibi dayatılan düzenin *konumunu* kabul etmeme ereğine de karşı çıkar. Yazgısına *etik* olarak karşı çıkışa da karşıdır aslında (eğer bilim, olgular ve kanunlar arasındaki ilişki üzerine farklı olasılıklar ortaya koyabiliyorsa bu, bu bağımlılıktan kurtulmuş olduğu içindir). Ama olgularla, duyuların birbiriyle örtüşmediğini ileri sürebilmemiz için, başka bir sahne bağlamında olmak gereklidir. Bu sahne, bu "doğanın" olağanlığını ve gökten gelen işaretlerle belirlenen uygun bir protesto mekanını, olağanüstü olaylar düzlemine yeniden dahil eden dinsel bir sahnedir. Bu noktada, aşağılanmış alçakgönüllü bir "aziz" olan Damiao'nun "kişiliğinde", tarihin mağlubunun –zenginlerin ya da onların müteffiklerinin zaferlerinin sürekli muhatabının– bir gün Gökten gelen darbelerle rakiplerinin üstünde yükselebileceği umudu olduğunu *savunabiliriz.* Bu umudu savunabileceğimiz dil ise doğal olarak sosyo-ekonomik ilişkiler incelemesine yabancı bir dildir.

Mucize anlatıları, bu işi, her şeyi günlük yaşamda *görebildiklerimize* yormadan, inanmaktan başka bir yolunuzun olmadığı bir söylemle, "yandan yandan", öbür söylemin "yanı başında" gerçekleştirirler – yaşamın sadece gördüklerimize indirgenemeyeceğini savunan etik bir tepki olarak sanki. Örneğin *La Cecilia*'da (J.-L. Comolli'nin filmi) söylenen anarşist şarkıları, Brezilya'da Tito Rossi'nin kurduğu sosyalist komün geliştikçe, bu komünü parçalara ayırarak yok eden olayların kontrpuanını oluştururlar: Bu şarkılar dokunulmazdırlar ve sonunda, hizaya sokulmuş bir tarih harabesi üstünde yükselirler ve başarısızlığın o kapalı çemberinden kurtulup başka hareketlerin doğmasını sağlayacak bir ses olurlar:

Un'idea l'amante mia
A cui detti braccio e cuor...
Deh t'affretta a sorgere
O sol dell'avenir
Vivere vogliam liberi
Non vogliam piu servir

Bir fikirdir benim sevdiğim
Ona verdim kalbimi ve bileğimi...
Merhamet et ve acele et doğmak için üzerimize
Geleceğin güneşi
Özgür yaşamaktır isteğimiz
Artık köle olmak değildir dileğimiz[2]

Başka bir kültür ortamının, "ruhları" ve sesleri olan Vudu *Loas*'lar gibi,[3] mucize anlatıları da şarkıdırlar ama başkaldırıları değil sürekli olarak bastırılmayı dile getiren çok daha ciddi şarkılardır. Her şeye rağmen zaptedilemeyen bir mekanı *olası* kılarlar, çünkü bu mekan, aslında olmayan bir mekandır, bir ütopyadır. Başka bir uzam yaratırlar, yanılsaması olmayan bir deneyiminin uzamından farklı ama bununla birlikte var olan bir uzam. Bir doğruyu ifade ederler (mucizeyi) ve bu doğru, eğretilemesi olduğu ya da simgelediği özel inanışlara da indirgenemez. Olgular incelemesinin *yanı sıra* var olurlar. Bu olguların denkleri de politik bir ideolojinin bu incelemeye kattıklarıdır.

Böylece taşranın sıradan "inananları" yerleşik düzenin yazgısıyla oynarlar, bu yazgının oyununu bozarlar. Bu oyunu, yine başka bir erkten, dışarıdan gelen bir erkten (misyonerler tarafından dayatılan din) kaynaklanan göndermeleri kullanarak bozarlar. Bir sistem kullanırlar, ama kendilerinin değil tam aksine başkaları tarafından oluşturulan ve yayılan bir sistemdir yeniden kullandıkları. Bu yeniden kullanımı da "batıl-inanışlarla" işaretlerler; bunlar, sivil otoritelerin ve din otoritelerinin her zaman kuşkuyla yaklaştığı mucizenin uzantılarıdır. Bu otoritelerin bunlara kuşkuyla bakmalarının nedeni de bunları erk hiyerarşisi içinde sınıfla-

2) İlk iki mısra, *Amore ribelle* adlı anarşist şarkıdan alıntıdır, "fikir" eşitlikçi toplumu ifade etmektedir; öteki mısralar ise *Canto dei Malfatorri*'dendir. Bu iki metin Jean-Louis Comolli tarafından alıntılanmıştır, *La Cecilia*, Paris, Daniel et Cie, 1976, s. 99, 103. Film üzerine bkz. Michel de Certeau, Jacques Revel vd., *Ça cinema*, sayı: 10-11, 1976, s. 38-44.

3) Bkz. Willy Apollon, *Le Vaudou, Un espace pour les* "voix", Paris, Galilée, 1976.

yamıyor ve "mantıklarını" çözemiyor olmalarıdır. Dinin işleyişi, bunun (halk tarafından) kullanım usullerinden biri tarafından değiştirilmektedir. Edinilmiş bu dili konuşma tarzlarından biri de bu dili bir direniş şarkısına dönüştürmektedir. Ancak bu iç dönüşüm, bu dilin inanılır olmasını sağlayan samimiyete ve yerleşik düzenin altına gizlenmiş eşitliklerin ve mücadelelerin olanca açıklığıyla ortaya çıkmasını sağlayan aydınlığa da bir zarar vermemelidir.

Daha genel olarak dile getirirsek, dayatılan sistemleri *kullanma tarzı*, oldu bittiyle ilgili tarihsel kanuna ve bunun meşrulaştırılmış dogmalarına karşı bir direniştir. Başkaları tarafından kurulan düzenin uygulaması, bu düzenin uzamını bölümlere ayırmakta ya da en azından bu düzenin uzamında bir oyun kurmaktadır. Bu oyunlar, aralarında eşitliksizlik olan güçler arasındaki manevraları ve ütopyaya ilişkin göndermeleri mümkün kılmaktadırlar. Bu uzamda, "halk" kültürünün opaklığı ortaya çıkmaktadır – asimilasyona karşı duran *kara kaya* örneği. Burada "bilgelik" [*sabedoria*], stratejilerin toplamı (*trampolinagem*, ip cambazıyla [*saltimbanque*], bunun tramplenden atlama becerisini [*trampolim*] birleştiren bir sözcük oyununun ürünüdür) ve "dalaverecilik" (*trapaçaria* yani toplumsal sözleşmenin kavramlarını kullanarak ya da bu kavramlarla oyun oynayarak aldatmak ve kurnazlık yapmak) olarak tanımlanır.[4] *Başkasının oyununda oynamanın ya da bu oyunu bozmanın binbir türlü yolu* yani başkaları tarafından kurumsallaştırılan bir uzamda oyun oynamanın yolu, kimi grupların ince, inatçı ve dirençli etkinliklerinden geçmektedir. Bu gruplar, kendilerine ait bir şey olmamasından dolayı, başkaları tarafından kurulmuş güç ve temsil ağında başlarının çaresine bakmaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla "birlikte/aracılığıyla yapmak" gerekmektedir. Çarpışanların bu stratejileri, darbe sanatından, zorlayıcı bir uzamın kurallarını kendi lehine döndürmekten alınan zevkten oluşur. Bir tekniğin taktiksel becerikliliği ve el uzunluğu ve bundan alınan sonsuz sevinç ve haz. Scapin ve Figaro bunun edebiyattaki yankılarından başka bir şey değildir. Roma ya da Napoli sokaklarında direksiyon sallayan sürücünün yeteneğine benzer bir maestro yeteneği gibi, kendi uzmanları ve estetiği olan bu yetenek, erkler labirentinde ustalığını gösterir, teknokratik şeffaflık evreninde opaklık ve belirsizlik yaratarak –karanlık ve kurnaz köşeler– bu labirentin içinde kaybolur ve burada tüm idareyi kendi üstüne almak gibi bir

4) Örn. Tomé Cabral, *Dictionario de termos e expressoes populares*, Fortaleza, Universidade federal do Ceara, 1972.

yükün altına girmekten kaçınarak, kendini yeniden konumlandırır. Mutsuzluk alanı bile, bu manipüle etme ve durumdan faydalanma birleşimiyle yeniden biçimlenir.

Atasözleri Sözcelemi

Bu genelleme oldukça aceleye mi geldi diyorsunuz? Aslında bu genelleme, araştırma projelerinin varsayımlarına dayanır ancak bu varsayımlar farklı alanların incelemesi üzerine kurulmuştur[5] ve doğal olarak daha önceki araştırmaların ve yakın alan araştırmalarının oluşturduğu bir bütünde yer almaktadırlar. Bunlara bir örnek vermek gerekirse, Yunanlıların "pratik zekaları" (*mètis*) hakkındaki araştırmaları[6] ya da Kabiliyelilerin ve Bearnlıların "pratik sağduyuları" ve "stratejileri" üzerine gerçekleştirilen araştırmaları örnek verebiliriz.

Halk kültürüne bu biçimde yaklaştığınızda, sorunsalınız sözcelem sorunsalıdır. Bu etki içine girdiğinizde üç göndermeniz vardır: Austin'in performans gösterme yetkinliğiyle ilgili incelemesi, A. J. Greimas'ın manipülasyon göstergebilimi ve Prague okulu göstergebilimi.[7] İlk başlarda, konuşmacının, özel bir iletişim durumunda ya da bir "sözleşme"[8] halinde, dili kullanmasını ve kendine uydurmasını sağlayan *söz edimi*'yle ilgili kabul edilen bu sorunsal, ister dil alanında olsun ister toplum içindeki alışkanlık, tutum ve uygulamalar alanında olsun yapılan her tür müdahaleyi birbirine eklemleyen *prosedürler* ("sözceleme dayalı olanlar") arasındaki benzerlikler nedeniyle tüm kültür alanına yayılabilecek bir sorunsaldır. Bu sorunsal, efsanelerin, atasözlerinin vb.'nin sözceleriyle ilgilenen daha geleneksel incelemelerin sorunsallarından farklıdır. Ya da bunu daha geniş bir anlamda ifade edersek, bu tür bir sorunsalı temel alan bir inceleme, halk kültürüne *özgü bir araştırma alanı* oluşturmayı ve artık bitmiş, oluşmuş *sistemler* olarak değişmez işlevlerin değişken terimlerini

5) Bkz. Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, 2. baskı, Paris, Christian Bourgois, 1980: "Des espaces et des pratiques", s. 233-251; "Action culturelles et stratégies politique", *La Revue nouvelle*, Nisan 1974, s. 351-360; vb.

6) Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

7) Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Cenevre, Droz, 1972; ve özellikle "Le sens pratique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı: 1, Şubat 1976, s. 43-86.

8) Bkz. 4. bölüm: *Usages de la langue (Dil kullanımları)*.

incelemeyi amaçlayan, ayin ya da davranışları nesnel bir biçimde araştırmaya çalışan incelemelerden farklıdır. Bu iki bakış açısı, koyutlar ve yöntemler bakımından farklılık gösterirler. Biri tarihsel konjonktürlerin oluşturduğu *operasyon* türlerini belirlemeye çalışırken, öteki, her toplumun kendi kararlılığını farklı bir biçimde ortaya koyduğu *yapısal* dengeleri tanımlamaya çalışır.

Aslında farklılıklar ne göründükleri kadar kolay fark edilecek cinstendirler ne de göründükleri kadar birbirine karşıt özellikler içermektedirler. Bu nedenle Pierre Bourdieu bu iki bakış açısını tek bir kuramda birleştirmiştir. Daha sonra tekrar ele alacağımız "uygulamanın kuramı" bu tür bir birleşimden oluşur. Ancak bu alternatifin oluşturulmasının asıl nedenini, özel bir durumdan yani *atasözlerinden* yola çıkarak daha da açığa kavuşturabiliriz.

Atasözlerini incelemenin bir yöntemi de, önce atasözlerini bağlamlarından sıyırmak ve sonra bunları derlemekten oluşmaktadır. Aarne ya da Propp, masal konulu incelemelerinde bu yöntemi kullanmışlardır. Toparlanan, derlenen bu malzemeden yola çıkarak ya içeriklerini ele alırsınız, *etiketler* ya da anlambirimsel öbekler halinde bölümleyerek (eylem, tema, aktör) bunlar arasındaki ilişkileri yapısal olarak incelersiniz ve bunların gruplandırılmalarından şu ya da bu gruba[9] özgü mantık haritasını çıkarabilirsiniz ya da üretim biçimlerini incelersiniz. Örneğin "Noël au balcon, Pâques au tison /Noel'i balkonda geçiren, Paskalya'yı şömine başında geçirir", "Loin des yeux, loin du coeur/ Gözden ırak olan gönülden de ırak olur", "Qui dort dîne/Uyursan unutursun açlığını" türünden (genelde ikili mısralar kıtalar halinde) atasözlerini üretme biçiminde olduğu gibi sesler arasındaki kafiyelerle oynayarak anlamı vurgulamak yöntemi (kafiyeyle, alterasyonla vb.) incelenir.[10] Dolayısıyla her iki yöntemde de esas olan gerek anlamsal olarak gerek üretimsel olarak sistemleri ortaya çıkarmaktır. Her iki yöntem de, çerçeve içine aldıkları araştırma bütünü üzerinde ve bu bütünün oluşturduğu operasyonlar üzerinde ikili bir yetkinlik sağlayarak kendi araştırma nesnelerini tanımla-

9) Bkz. örnek olarak A. Charraud'un, F. Loux'nun, Ph. Richard ve M. De Virville'in Fransız Etnoloji Merkezi'nde (Centre d'ethnologie française) yaptıkları incelemeler: bkz. bunların raporları, *Analyse de contenu des proverbes médicaux*, Paris, MSH, 1972, ya da Françoise Loux'nun makalesi, *Ethnologie française*, sayı: 3-4, 1971, s. 121-126. Aynı yöntemler eskiden *Essai de description des contes populaires*, Paris, MSH, 1970'de de uygulanmıştır.

10) Bkz. Alberto Mario Cirese, *I Proverbi: struttura delle definizioni*, Urbino, 1972, sardalyayla ilgili atasözleri incelenmiştir.

mayı başarmakta (Atasözü nedir?) ve bunların derlemesini mantıksal bir temel üzerine oturtabilmekte ve türleri sınıflayıp araştırma "verisini", üretken bir "veriye" dönüştürebilmektedirler (örneğin eğer atasözü üretim kurallarını bir kez belirleyebilirseniz başka atasözleri hatta atasözü dizileri oluşturabilirsiniz.). Böylece bu teknikler, biyolojinin ensülini sentezlemesi gibi toplumsal görüngüleri, bunların oluşum biçimlerini açıklayarak, *oluşturma* kapasitesine sahip olurlar.

Atasözlerinin incelemesinden daha kapsamlı bir inceleme olan mitlerin incelemesinden oluşan, çünkü mitler daha fazla gelişmiş söylemlerdir, Aarne'den Lévi-Strauss'a kadar uzanan mit söylemleri bilimi, mitleri, bağlamlarından yalıtarak ve bir seçme işlemine tabi tutarak ele alır. Bu bilim, ele aldığı en küçük birimleri,[11] birbiriyle yakınlık ve benzerlik ilişkisine sokup bütünler haline getirerek, karmaşık ve çok parçalı olarak kabul edilen bir edebiyatın nasıl sınıflandırılabileceğini bize göstermiştir. Birbirinden "farklı", birbirine "yabancı" parçaların oluşturduğu bir bütünde, "ilkel düşüncenin" nasıl ortaya çıkarılabileceğini ve nasıl tüm bunların bir mantığının olabileceğini ortaya koymuştur. Son olarak da kendi söylemlerimizin yorumunu ve üretimini nasıl yenileyebileceğimiz konusunda bize fikir vermiştir.

Bu yöntemin uygunsuzluğu, ki aslında başarısının koşulu da budur, metinleri kendi *tarihsel* bağlamlarından çıkarmak ve konuşmacıların, o anki duruma özel zaman, mekan ve etkileşim koşullarında gerçekleştirdikleri *operasyonları* yok saymaktadır. Bilimsel uygulamaların kendi özel alanlarında etkinlik gösterebilmeleri için günlük dildeki uygulamaların (ve bunların taktiksel uzamının) silinmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bir atasözünü, şu ya da bu anda ve şu ya da bu muhatap karşısında "tam yerinde dile getirmenin, yerine oturtmanın" binlerce yolu olduğu dikkate alınmaz. Bu sanat bu incelemeden kapı dışarı edilir ve bu sanatın yaratıcıları, laboratuarlara atılırlar; bunun nedeni sadece her tür bilimselliğin öncelikle araştırma nesnesinin sınırlandırılmasını ve basitleştirilmesini gerektirmesi değil her incelemeden önce yapılması gerektiği gibi bilimsel bir yerin oluşumunda incelenecek nesnelerin bu yere *aktarımının* da yapılması gerektiğidir. Ancak bir yerden bir yere aktarılabilen incelenebilir çünkü. Bu durumda köklerinden çekip alamadığınız her şey alan dışı kalır. İşte bu incelemelerin *söylemlere* verdikleri önem de buradan

11) Bu birimler, kimi zaman "tür" (Aarne) kimi zaman "motif" (Thompson) kimi zaman da "işlev" (Propp) ve nihayetinde "sınama" (Meletinsky) vb. adları altında sınıflandırılmışlardır.

gelir. Çünkü söylemler, bu dünyada en kolay biçimde kavrayacağınız, kaydedebileceğiniz, emin yerlere taşıyıp işleyebileceğiniz yegâne nesnelerdir. Oysa söz *edimi* koşul ve durumdan koparılıp alınamaz, ayrılamaz. Hatta uygulamalardan elimize, sadece donanım (vitrinin altına yerleştirdiğimiz araç ve ürünler) ya da tanımlayıcı şemalar (nicele dökülebilen tutumlar, belli bir duruma özel kalıpsözler, ritüel yapılar) kalır; bir toplumda kökünden koparamadıklarımızsa kenarda kalanlardır: Bunlar da sözcükleri ya da nesneleri, çeşitli durum ve koşullara göre kullanma tarzlarıdır. Günlük *tarihsellik* içinde oyunu döndüren esas parça budur ve konjonktürel operasyonların aktörleri ve yaratıcıları olan toplum üyelerinin *varlığından* ayırt edemediğimiz bir parçadır bu. Oysa, Schreber'in "cesetlerden başka bir şeyle işi olmayan" Tanrı'sına[12] benzer bir biçimde, bilgilerimiz durağan nesnelerden başka bir toplumsal bütünü ele alamaz ve başka bir bütüne de tahammül edemez gibidirler.

Peki ya yazgıcılık? Muhteşem Shelburne Müzesi'ni (Vermont, USA) hatırlıyorum. Yeniden oluşturulmuş bir kasabanın otuz beş evi biçimde kurgulanmış bu müzede, mutfak aletlerinden ve eczane tezgâhlarından, dokuma tezgâhlarına, bakım ve temizlik nesnelerine ve çocuk oyuncaklarına kadar 19. yüzyıl günlük yaşamına özgü tüm işaret, araç ve ürünleri bulmak mümkündür. Sürekli kullanıldıkları için zamanla üstleri düzleşen, biçimleri bozulan ya da giderek güzellik kazanan aile yaşamına özgü sayısız ayrıntının üzerinde bunları işleyen ellerin izlerini görebildiğiniz gibi bu emektar ya da dayanıklı eşyaların oluşturduğu günlük ağlar da gözlerinizin önüne serilir: Her yerde izlerini görebildiğiniz o boşlukların dirençli ve kararlı varlığını hissedersiniz. Terk edilmiş ve bir yerde bulunup toparlanmış nesnelerle ağzına kadar dolan bu kasaba, en azından bir zamanlar içinden geçilmiş ya da var olduğu düşünülen yüzlerce kasabanın düzenli mırıltısına gönderme yapmakta ve zamanın içinden damıtılmış izleri de bunlarla oluşturulabilecek binlerce kombinasyonu hayal etmemize olanak vermektedir. Araçlar, atasözleri ya da başka tür söylemler, *kullanımlarının izlerini taşıdıklarına* göre, sözcelem işlemlerinin ya da sözce *edimi izlerininin* incelemesini sağlayabilirler;[13] bu inceleme sayesinde, nesneleri oldukları *operasyonları* yani sözcenin ya da uygulamanın konjonktürel *modalizasyonu* olarak görebileceğimiz durumlara ilişkin operasyonları an-

12) Daniel Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1975, s. 60.

13) "Sözcede sözcelem işleminin izini" incelemek, bildiğiniz gibi, sözcelemin tam olarak dilsel nesnesinin araştırılması demektir. Bkz. Oswald Ducrot ve Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972, s. 405.

lamlandırabiliriz.[14] Daha geniş anlamda bunların toplumsal bir *tarihselliği* işaret ettiklerini söyleyebiliriz. Bu tarihsellik içinde, temsil sistemleri ya da imalat işlemleri artık belli kurallarla biçimlenen çerçeveler olarak değil *kullanıcılar tarafından manipüle edilen araçlar* olarak görülebilir.

Oyunların, Masalların ve Dile Getirme Sanatlarının Mantığı

Dil üzerine bırakılan bu izlerden yola çıkarak, işlemcilerin "eylem, uygulama, üretme tarzlarına" çoktan bir dönüş yapmış bulunuyoruz. Ama tekil olarak gerçekleştirilen oyunları ve püf noktalarını işlemek yeterli değildir. Bu tarzlarla ilgili düşünce üretmek istiyorsak, bunların belli sayıdaki prosedürle örtüştüğünü (yaratıcılık sınırsız değildir, piyano ya da gitar "doğaçlamaları" gibi, belli bir bilginin ve belirli sayıdaki kuralların uygulanmasını gerektirir) ve *çeşitli koşullara bağlı olarak eyleme dayalı bir oyun mantığı* içerdiklerini baştan varsaymak durumundayız. *Fırsat* üzerine eklemlenmiş bu mantık öncül olarak, batı bilimselliğine karşıt olarak, eylem alanının özerk olmadığını kabul eder. Bir başucu eseri sayılan *Livre des mutations* (Dönüşümler kitabı) ya da Sun Tzu'nun *L'Art de la guerre* (Savaş sanatı)[15] başlıklı incelemesinden bu yana Çin düşüncesi ya da *Livre des ruses*'le[16] (Kurnazlıklar kitabı) Arap geleneği bize bu öncülün çok açık bir ifadesini vermiştir. Ama modelleri bu kadar uzakta aramak gerekir mi gerçekten? Her toplum, hemen hemen her zaman, kimi durumlarda, bu uygulamaların uyduğu formaliteleri ortaya koyar. Peki bunları Batı'da nerede arayabiliriz? Batı bilimselliği, "kendine ait" bir yeri olma gereğini, toplumsal kurnazlıkların karmaşık bütünlerinin yerine ve "kendi yapay" dillerini, günlük dilin yerine koyarak,[17] belli bir şeffaflık ve

14) Konuşmacının, sözcesine (*dictum* ya da *lexis*) bir konum atfetmesinin (var olma, emin olma, kesin olma vb.) koşullarıyla ilgili olarak bkz. *Langages*, sayı: 43, Eylül 1976 ve kaynakça, s. 116-124.

15) Sun Tzu, *L'Art de la guerre*, Paris, Flammarion, 1972, İ.Ö. 4. yüzyıldan öncesine ait bir eserdir.

16) R. K. Khawam (der.), *Le livre des ruses. La stratégie politique des Arabes*, Paris, Phébus, 1976.

17) Bu açıdan bakıldığında, bilimsellik, bir kurnazlığın genellemesi olmaktadır: Burada söz konusu olan günlük dilin *kullanımı* (retorik olarak binlerce "oyunuyla") değil ama kendine ait dillerin *oluşturulmasıdır* (oluşturulan terimlerin tek taraflı ve şeffaf bir biçimde kullanımını sağlayan yapay diller).

yetkinlik mantığını dayattığına göre bu formaliteleri Batı kültüründe hangi uzamda arayacağız? Edgar Allan Poe'nun "Çalınan Mektup"unda (*The Purloined letter*) ortaya konulduğu gibi, bu farklı mantıklar, o kadar açık ve görünür yerlerde yazıya dökülürler ki onları fark etmek mümkün değildir. Tekrar günlük dile dönmeden, fırsatını bulup "eyleme, uygulamaya ve üretime geçme" tarzlarının formalitelerinin, çok açık oldukları için fark edilemeyen neredeyse saklı kalan bu formalitelerin, ortaya çıkabileceği üç tür yer olduğundan söz edebiliriz.

Bunlardan ilki, her topluma özgü *oyunlar* uzamıdır: Birbirine bir biçimde bağlı ama aynı zamanda farklı operasyonlar[18] (farklılık gösteren olayların üreticisi operasyonlar), *hamlelerin durumlara* oranla belirlendiği uzamlarda gerçekleşirler. Arapların Çin'den aldığı ve sonra da Batı'ya soktuğu ve bir süre sonra konaklarda kültür yaşamının esas parçalarından biri haline gelen "savaş sanatının" aristokratik bir biçimi olan satranç oyunundan, iskambil oyununa, lotoya ya da scrabble'a kadar, oyunlar, hamle *kurallarını oluştururlar* (ya da *biçimlendirirler*). Böylece oyunlar aslında, tam fırsatında taşı gediğine oturtan eylem şemalarının *bellekleridirler* (depolama ve sınıflandırma yerleri). Oyunlar, tam olarak bu işlevi yerine getirirler çünkü "oyunu belli etmeyi" yasaklayan günlük mücadelelerden ve bunların son derece karmaşık kural, oyun ve hamlelerinden yalıtılmış durumdadırlar. Oyunu açınsamak, uygulama taahhüdüyle ters orantılıdır her zaman. Bu oyunlardaki, taktiklerin formalitesini ortaya koymak (go oyununda yapıldığı gibi)[19] ya da somut durumlara uygun bir karar almak amacıyla, kehanet tekniğini[20] oyunlarla karşılaştırarak, uzam uygulamalarına özgü zihniyetlerle ilgili bir başlangıç zemini elde edebiliriz. Bu uzamlar, ele alınacak olayların çeşitliliği nedeniyle kapalı ve "tarihselleştirilmiş" uzamlardır.

Oyunlarla, oyun *anlatıları* genelde örtüşürler. Dün gece oynamış olduğumuz iskambil oyununu ya da önceki günün oyununda elde ettiğimiz kartları anlatırız birbirimize. Bu anlatılar, bir uzamın, kuralların, verile-

18) Lévi-Strauss bu biçimde "ayırıcı" yani başlangıçta eşit durumda olan alanlar arasında farklılıklar ortaya çıkaran *oyunla*, "birleştirici" yani birleşmeyi sağlayıcı ya da birleşmeyi yeniden meydana getirici *riti* birbirine karşıt olarak tanımlar. Bkz. *La Pensée sauvage* , Paris, Plon, 1962, s. 44-47.

19) Bkz. Roger J. Girault, *Traité du jeu de go*, Paris, Flammarion, 1977, 2 cilt.

20) Bkz. Robert Jaulin, *La Géomancie. Analyse formelle*, Paris, Plon, 1966; A. Ader ve A. Zempleni, *Le Bâton de l'aveugle*, Paris, Hermann, 1972; Jean-Pierre Vernant ve vd., *Diviniation et Rationalité*, Paris, Seuil, 1974; vb.

rin vb. senkronik bir biçimde kullanılmasıyla mümkün kılınan tüm kombinasyonların ardı ardına dizilişinden oluşur. Bunlar, tüm bu olasılıklar içinden yapılan bir seçimin paradigmatik yansımalarıdır – burada seçim yapmak demek özel bir durum gerçekleştirmek demektir (ya da sözcelem üretmektir). *Le Monde* gazetesindeki briç ya da satranç köşeleri gibi, bu kombinasyonlar numaralandırılabilirler yani her olayın, biçimsel bir çerçevenin öznel uygulanması olduğu düşünülürse, görünür kılınabilirler. Ama anlatıma dökerek bu oyunların tekrar oynanmasını gerçekleştiren bu öyküler, aynı anda, hem kuralları hem de hamleleri kaydetmiş olurlar. Bellekte tutulabilecek olandan çok, bellekte tutulması gereken sıfatını taşıyan bu anlatılar taraflar arasındaki *eylem şemalarının repertuarlarını* oluştururlar. Sürpriz ve heyecan duygularının katılmasıyla daha cazip hale gelen bu andıçlar not defterleri belli bir (toplumsal) sistemdeki olası taktiklerin öğretileridir.

Masal ve efsanelerin de aynı görevi gördüğü düşünülebilir.[21] Bunlar da oyunlar gibi, günlük mücadelelerden yalıtılmış ve dışarıda kalmış bir uzamda gerçekleşirler. Masal ve efsanelerin uzamı, mucizelerin, geçmişin ve kökenlerin uzamıdır. Bu uzamda, tanrılar ya da kahramanlar kılığında her gün karşımıza çıkan İyinin ya da Kötünün oyunlarını görmek mümkündür. Burada anlatılanlar hamlelerdir gerçekler değil. Bu strateji takımlarının örneğine, Propp'da rastlayabiliriz. Propp, halk masallarıyla ilgili "biçimci" araştırmalara karşı, Kumandanın heykeli [Don Juan oyunundaki bir karakter, "Kumandanın heykeli" olmak, bir duruma karşı olmak, cezalandıran konumda olmak, ç.n.] görevini gören bir öncüdür.[22] Propp incelediği dört yüz masalda, "temel" "*işlev*" "dizilerini" belirler.[23] Bu bağlamda, "işlev" "entrikanın ilerleyişine göre anlamlanan masal kişisi-

21) Oyunlar ile masallar arasındaki karşılıklılığı Nicole Belmont'nun halk "inanışları" ve halkın uyduğu "din hükümleri" arasındaki ilişkiler üzerine gerçekleştirdiği çalışmasının ışığında inceleyebiliriz: "Les croyances populaires comme récit mythologique", *L'Homme*, cilt 10/2, 1970, s. 94-108.

22) Vladimir Propp, *Morphologie du conte* (1928), Paris, Gallimard ve Seuil, 1970; buna *le radici storiche dei raconti di fate*yi de eklemeli, Torino, Einaudi, 1949. Propp üzerine, bkz. A. Dundes, *The Morphology of North-American Indian Folktales*, Helsinki, Academia scientiarum fennica, 1964; A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966, s. 172-213; Claude Lévi-Strauss, *Antrophologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, s. 139-173; André Regnier, "La morphologie selon V. J. Propp", *La Crise du langage scientifique*, Paris, Antropos, 1974 ve "De la morphologie selon V. J. Propp à la Notion du système préinterpretatif", *L'Homme et la Société*, sayı: 12, s. 171-189.

23) Bu tanımlama Régnier'ye aittir, "De la morphologie selon V. J. Propp", s. 172.

nin, belli bir anlam çerçevesinde gerçekleştirdiği eylemdir".[24] Propp, A. Régnier'nin de notunu düştüğü gibi, bu işlevlerin standartlaştırılmasının tutarlı olabileceğinden ya da kendi açılarından Lévi-Strauss'un ve Greimas'ın gösterdiği gibi bölümlendirilmiş birimlerin durağan birimler olduğundan emin değildir. Ama Propp'un hâlâ tazeliğini koruyan özgünlüğü, masallardaki taktik incelemesidir. İncelediği masallarda Propp bunların bir dökümünü oluşturur, kombinasyonlarını ortaya çıkarır. Bu dökümü de belirli birimler oluşturarak yapar, ama bu birimler anlamsal ögeler ya da kişiler değil çatışma durumlarına ilişkin eylemlerdir. Bu tarihten sonra, başka katkılarla da, bu tür bir okuma, masallarda, halkın kullandığı stratejik söylemleri tanımamızı sağlamıştır. Masalların, numara yapma-yalandan yapma/gizlenme, duygularını saklama, sinsilik etme gibi ögelere neden bu kadar yer verdiği de bu saptamadan yola çıkarak anlaşılabilir.[25] Günlük eylem, alışkanlık ve uygulamaların formalitesi bu öykülerde kendini beli eder. Güç ilişkilerinin tersyüz edildiği bu öyküler, mucize anlatıları gibi, bahtsızların, masalsı, ütopik bir uzamda zafer kazanmasını sağlar. Bu uzamda, zayıfın silahları, yerleşik düzenin gerçeklerine karşı korunur. Ayrıca, zayıflar, bu uzamda, toplumsal sınıflardan da gizlenmiş, kurtulmuş olurlar; çünkü bu sınıflar, tarihe hükmettikleri için, "tarih yazanlardır" aynı zamanda. Tarihyazımı, nerede, geçmiş zaman kipini kullanarak, kurumsallaştırılmış erklerin stratejilerini anlatırsa, orada bu "masalsı" öyküler, kendi okur ve dinleyici kitlelerine (tabii anlayana!) gelecekte kullanılması mümkün olan taktik olasılıklarını sunar.

Son olarak bu masallarda, tarzın yarattığı etki, incelik ve "figürler", ses yinelemeleri, tersyüz edişler ve sözcük oyunları, bu taktikleri birbiriyle kıyaslamamızı da sağlar. Daha örtülü bir biçimde tüm bunlar, bir öğrenimin temel işaretleri, yaşayan müzelerdir. Bu durumda retorik ve günlük uygulamalar, bir sisteme özel manipülasyonlar olarak tanımlanabilirler – bu ister dil sistemi ister yerleşik düzenin sistemi olsun. "Oyunlar" (ya da "mecazlar") dil içinde, kurnazlıklar, yer değişimleri, eksiltiler vb. oluştururlar. Bilimsel mantık, "özel" anlamlar oluşturabilmek için,

24) *Morphologie du conte*, s. 31.

25) Örneğin Çingene masallarında, kahraman yalan söylemez ama efendinin ya da güçlünün ona verdiği emirleri, bunların kastettiklerinden *başka bir biçimde* yorumlamayı ve bunları *farklı bir biçimde dile getirmeyi* becerir. Bkz. Denise Paulme ve Claude Bremond, *Typologie des contes africains du décepteur. Principes d'un index des ruses*, Urbino, 1976; ya da kuramsal bir açıdan, Louis Marin, *Sémiotique de la Passion*, Paris, ortak basım, Aubier, vb. 1971: "Sémiotique du traître", s. 97-186.

tüm bu "oyunları" söylemlerden kaldırmıştır. Ama bilimsel mantığın ittelediği, yadsıdığı "oyunların" geri itildiği "edebi" bölgelerde (tıpkı Freud'un onları bir bir teşhis ettiği rüyalarda olduğu gibi) tüm bu kurnazlıkların uygulamasını yani bir kültürün tüm belleğini bulmak mümkündür. Bunlar o kadar canlı ve o kadar dirençlidir ki, bir masalcının ya da bir işportacının ağzından döküldüklerinde, bir köylünün ya da bir işçinin kulağı bunları hemen kavrar. Bu kulaklar, dile getirme biçiminden, bu edinilmiş dilin nasıl işlenmiş olduğunu hemen kaparlar. Bunun sanatsal ya da eğlenmeye dönük algısı da ötekinin alanındaki yaşam sanatını ortaya koyar. Bu algılama, söz konusu dil oyunlarında, belli bir zihniyeti ve eylem tarzını ayırt etmeyi bilir –ya da uygulama modellerini ayırt etmeyi bilir de diyebiliriz.[26]

Bir Kaytarma, Ayartma Uygulaması: İşten Çalmak

"Sözcelemeye" dayalı uygulamalara özel koşulların yani dayatılan uzamlarda gerçekleştirilen manipülasyonların ve özel durumlarla ilgili taktiklerin koşullarını belirlediğimiz bu alan örnekleri sayesinde yeni bir araştırma alanına giriş yapıyoruz. Önümüzde artık, oldukça geniş bir alanı, "eylem sanatları" alanını inceleme fırsatı bulunmaktadır. Bu alanın modelleri, eğitim-öğretim kurumunca otorite kılınan kültürü, en yukarısından en aşağısına kadar (ilkesel olarak) egemenliği altında bulunduran ve kendine ait bir yerin oluşturulmasını bir önkabul olarak dayatan (bilimsel bir uzam ya da yazılması gereken bakir bir sayfa da olabilir bu "kendine ait bir yer") modellerden farklıdır. Eylem sanatları, üretimi, yinelenmeyi ve doğrulanmayı sağlayan kurallardan yola çıkarak bir sistem oluşturmaya çalışan muhataplardan ve koşullardan da bağımsızdır. Ama bu inceleme, iki soruyla bunalmaktadır. Aslında bu sorular, aynı politik

26) Roman Jakobson'a göre, anlaşılmaz dillerde ve "dil vahiylerinde" –"soyut bir halk sanatı" oluşturan anlamdan yoksun söylemler– sesbirimlerin dönüşüm ilkeleri ve birbirleri arasındaki ilişkiler, oldukça kesin kurallara bağlıdırlar. Bu kurallar o kadar kesin ve katı kurallardır ki bunlardan yola çıkarak sözlü geleneğin örnek katmanlarından (sessel ve göstergesel) çok daha karmaşık "kompozisyon ilkeleri" (*compositional principles*) oluşturulabilir (*Selected Writings*, La Haye, Mouton, cilt 6, 1966, s. 642). Harf oyunları, en anlamsız biçimlerinde (örn. *Am stram gram...*) metinlerin oluşumlarıyla ilgili olası formülleri belirten cebir formüllerinin değerini taşımaktadırlar. Böylece bu "soyut" edebiyatta belli bir biçimlendirme tekniğinden söz etmek mümkündür ve bunların halkın "ifadelerini" oluşturan uygulamalara model oluşturan mantık kalıpları olduğundan bile söz edilebilir belki de.

sorunun iki farklı yüzünü yansıtmaktadırlar. Bunlardan biri, bu "sanata" nereden yola çıkarak "*farklı*" nitelemesini yakıştırıyoruz sorunsalıdır. İkincisi, bu sanatların incelemesini, *nerede* (sınırları kesin olarak belirlenmiş hangi yerde) yürütmeyi düşünüyoruz sorunsalıdır. Belki de bu eylem sanatının prosedürlerine başvurarak, bu alanının "halk sanatı" olarak tanımını ve bizim gözlemci konumumuzu yeniden gözden geçirebiliriz.

Bu kurnazlıkların uygulayıcıları (köylüler, işçiler vb.) ve biz, araştırmacılar arasında toplumsal, ekonomik, tarihsel farklılıklar bulunmaktadır kuşkusuz. Aslında bunların kültürlerinin tümünün, daha güçlü olan ile daha az güçlü olan arasındaki çatışmaya ya da rekabete dayalı ilişkiler bağlamında açıklanmasının mümkün olması ve bu iki taraf arasında tarafsız bir bölge güvencesi yaratabilecek, efsanevi ya da ritüel, hiçbir uzamın da var olmaması tesadüf değildir. Bu farklılık, bu incelemenin içinde de kendisini açığa vurmaktadır: Dayanışma zamanı (anketi gerçekleştirenin, anketi cevaplayanlara karşı takındığı yumuşak, uysal tavır ve minnettarlık ifadesi) ile kurumsal ittifakları (bilimsel, toplumsal) ve bu konukseverliğin somut bir biçimde araç işlevi gördüğü çıkar ilişkilerini (düşünsel, profesyonel ve finansal vb.) ortaya koyan redaksiyon zamanı arasındaki kopukluk bu farklılığı açığa vuran ışıldaktır. Bororos'lar, yavaş yavaş toplu ölümlerine doğru giderken, Lévi-Strauss da Akademi'ye girmektedir. Her ne kadar bu adaletsizlikten dolayı teselli bulamıyor olsa da durum değişmemektedir. Bu öykü onun olduğu kadar bizim de öykümüzdür. Sadece bu yönüyle bile (işaret ettikleri de en az onun kadar önemlidir) eskiden olduğu gibi, halktan olan aydın olanı beslemektedir.

Etnolojik ya da tarihsel bir incelemenin yürütüldüğü[27] *yer-mekan* kavramıyla ilgili sosyo-ekonomik saptamalara geri dönmeden ne de çağdaş araştırma geleneğinin en başından beri, *halk* kavramını her zaman "ezilme-bastırılma" sorunsalıyla birlikte ele amaya çalışan politikasına[28] dokunmadan başka bir acilîyetle karşı karşıya gelmek lazımdır: Eğer bir devrimin tarihin kurallarını değiştirmesi beklenmiyorsa, halk kültürüyle ilgili bilimsel incelemeyi düzenleyen ve yineleyen toplumsal hiyerarşiyi bugün bozmak nasıl mümkün olabilir? "Halk" uygulamalarının, Modern-

27) Bkz. Pierre Bourdieu'nün incelemelerine, *Le métier de sociologue*, 2. basım, La Haye, Mouton, 1973, önsöz; Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973; vb.

28) Bkz. Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*: "La beauté du mort" (Dominique Julia ve Jacques Revel işbirliğiyle), s. 49-80.

çağ'ın endüstriyel ve bilimsel bağlamına yaptıkları çıkışlar, incelememizin konusunu oluşturan nesnenin ve bu incelemeyi gerçekleştirdiğimiz yerin dönüşümünü sağlayan farklı tarzları işaret ederler.

Geçmişte, taşrada ya da ilkel insanlar arasında, halk kültürünün işlemsel modellerini bölümlemek mümkün değildir. Bu bölümlemeyi, ancak çağdaş ekonominin güçlü yerlerinde gerçekleştirebiliriz. Burası da "işten çalmak" bağlamıdır. Bu görüngü, her yerde karşımıza çıkmaktadır, otorite kadrolar bu davranışı cezalandırsalar da ya da bir şey bilmemek için "göz yumsalar da" genelleşmiş bir olaydır. Kendi çıkarı için çalıştığı fabrikanın malzemesini çalıp kullanmakla ve makineleri kendi işi için çalıştırmakla suçlansa da "işten çalan" işçi, serbesttir, yaratıcıdır ve belli bir çıkar gütmeyen bir iş için aslında fabrikanın zamanından çalandır (çünkü aslında malzemeden çalmaz, sadece arta kalanları kullanır). Kullandığı makinenin çalışması gereken tezgahlarda bile, sadece, kendine ait bilgiyi ve beceriyi, kendi öz *eseriyle* imzalamak için ve bedavadan, amaçsız şeyler icat etmek amacıyla, sadece bu yaratının zevki için türlü kurnazlık çevirir. Böylece bir *harcamayla* (zamanın harcanması) aile ya da işçi dayanışmasına da bir karşılık vermiş olur.[29] Öteki işçilerin de suç ortaklığıyla (onlar da fabrika tarafından işçiler arasına sokulmak istenen rekabete bir darbe vurmuş olurlar), işten çalan işçi, yerleşik düzenin alanında "hamlesini" gerçekleştirmiş olur. Üretimin zanaatsal ya da bireysel birimlerine bir gerileme olarak tanımlanmaktan çok uzak bir eylem olan işten çalmak eylemi endüstriyel uzama (yani mevcut düzenin alanına) eskilerin kullandıkları ya da başka alanlarda uygulanan "halk" taktiklerini yeniden dahil etmiş olur.

En yaygın modernlik formunda bile bu uygulamaların hâlâ devam ettiğini gösterecek yüze yakın örnek vermek mümkündür. Değişkeleriyle birlikte, fabrikalarda işçilerin gerçekleştirdikleri bu işten çalma eylemlerinin benzer biçimlerine, kamuda, memuriyetlerde ya da ticari yerlerde rastlamak mümkündür. Buralarda eskiden olduğu kadar yaygın olduklarına kuşku yoktur (incelenecek bir konu daha). Ve yine eskiden olduğu gibi bu eylemlerden kuşku duyulmakta, bunlar bastırılmaya çalışılmakta ya da görmezden gelinmektedirler. Sadece atölyeler ve bürolar değil mü-

29) Miklos Haraszti, *Salaires aux pièces*, Paris, Seuil, 1976, s. 136-145. Cam işçilerinin kendileri için ürettikleri, "kötü, bozuk" kalitedeki cam ürünleriyle ilgili olarak bkz. Louis Mériaux, "Retrouvailles chez les verriers", *Le Monde* 22-23 Ekim 1978. Ve M.-J. Ve J.-R. Hissard, "Henri H. perruquiste", *Autrement*, sayı: 16, Kasım 1978, s. 75-83.

zeler ve aydın dergileri de bu tür eylemleri cezalandırmakta ya da bunları görmezden gelmektedirler, bunları unutmak istemektedirler. Etnolojinin ya da halkbiliminin otorite mercileri, bunlardan dil anlamında olsun fiziksel nesne anlamında olsun çeşitli eşantiyonlar çekip almakta, bunları ilk görüldükleri ya da ortaya çıktıkları yerlere ya da temalara göre işaretlemektedir. Sonra bu eşantiyonları vitrine koyarak, okunmaları için sergilemektedir. Böylece bu eşantiyonlar, kentlilerin merakına ya da değerlendirmesine sunulan taşra "değerleri" kılığına girerek, koruyucuları tarafından ebedi ve "doğal" kabul edilen bir düzenin meşrulaştırılmasını sağlamaktadırlar. Ya da bu merciler, toplumsal işlemler *dilinden*, çeşitli araçları ve ürünleri çekip alarak, bunları teknik "icatlar" vitrinini döşemek için kullanmakta, dokunulmaz kabul edilen bir sistemin hemen kenarına, köşesine, bunları, zararsız ve etkisiz bir biçimde sıralamaktadır.

Aslında gerçek düzen, çabucak değişeceği yanılsamasına kapılmadan, "halkın", kendi özel amaçlarına uygun olarak manipüle ettiği taktiklerin düzenidir. Egemen bir erk tarafından sömürülüyor olsa da ya da sadece ideolojik bir söylem tarafından yadsınıyor olsa da bu düzen, sanat tarafından *oyuna getirilmektedir*. Böylece kullanılacak kurumlar bağlamına, toplumsal alışveriş tarzı, teknik icatlar tarzı ve manevi bir direniş tarzı sokulmuş olmaktadır. Yani artık bu alanda, *bağış* tasarrufu (karşılık olarak gerçekleştirilen âlicenaplıklar), *hamle* estetiği (sanatçıların operasyonları) ve *dayanıklılık* etiği (yerleşik düzene, yasa konumunu vermeyi, bir anlam ya da bir yazgı atfetmeyi reddetmenin binbir türlü yolu) söz konusudur. İşte "halk" kültürünün tanımı budur. Yoksa "halk" kültürü, yabancı kabul edilen bir bütün yani yaşayanları için yaratmış olduğu durumları nesneleri aracılığıyla çoğaltan bir sistemin sergilemek, ele almak ya da "alıntılamak" için parçalara ayırdığı bir bütün olarak tanımlanamaz.

Zamanın ve mekanın aşamalı olarak bir çember içine alınması, iş tarafından ve iş için uzmanlaşmanın ayrışık mantığı, artık, kitle iletişiminin birbirine bağlı ritüellerinde karşılığını yeterli bir biçimde bulamamaktadır. Dolayısıyla bu *olgu* bizim *yasamız* olamayacaktır. Bu olguyu, bağışseverlerimizin bağışlarıyla "rekabet ederek", işçileri bölümleyen ve bunları işleyen kurumun fonlarından alınan ürünleri yine onlara sunan hizmetlerle tanımlayabiliriz. Ekonomideki bu *kaytarma, ayartma* eylemi, aslında, ekonomik sisteme, sosyopolitik etiğin yeniden dahil oluşudur. Kuşkusuz, Mauss'a göre bunlar bizi *potlatch*'a götürür. Yani karşılıklılığa

dayanan ve "bir şeyler verme zorunluluğuyla" eklemlenen toplumsal bir ağ oluşturan gönüllü yükümlülük oyunlarına.[30] Ancak bu tür bir "olumlu rekabet" artık bizim toplumlarımızın ekonomisini yönlendirmiyor: Liberalizmin temelinde, soyut birey bulunmaktadır ve bu bireyler arasındaki tüm alışverişler, para olarak adlandırdığımız genel bir karşılık koduyla düzenlenmektedir. Hiç kuşkusuz bugün, bu bireyselci koyut, tüm liberal sistemi alt üst eden bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı tarihi opsiyonunun önceliği bu sistemin iç patlama noktası haline gelmiştir. Sonuç olarak, ne olursa olsun, *potlacth* başka bir ekonominin göndermesidir sanki. Bizim ekonomimizde de varlığını sürdürmektedir ancak bunun kenarında köşesinde ya da kesişme noktalarında vardır sadece. Ne kadar gayrimeşru bir biçimde olsa da, ileri Liberalizmin içinde gelişmektedir. Bu nedenle "bağış" politikası da bir biçimde *kaytarma, ayartma* taktiğine dönüşmektedir. Aynı biçimde, bağış ekonomisinde gönüllü olarak kabul edilen kayıp, çıkar ekonomisinde bir ihlale dönüşmektedir. Bu ekonomide, kayıp yani bağış, bir fazlalık (israf), karşı koyuş (çıkar sağlamanın reddi) ya da bir suç (mülkiyete tecavüz) durumundadır.

Bizim ekonomimizin bu yolu, başka bir ekonomiden türer aslında: Her ne kadar bu ekonomi, Batı ekonomisine kıyasla eşitsiz bir konumda olsa da ve (bu açıdan) marjinal bir durumda kalsa da, bunu telafi eder. Ayrıca, incelememiz içinde, biraz nostaljinin de eklenmesiyle, sadece edinilmiş bir erk ya da gözlemci bir bilgi olarak tanımlanmayacak bir konum yaratan da yine bu ekonomi olacaktır. Ancak melankoliye kapılmak yeterli değildir. İş paylaşımı ayrımını getiren ve sınıf ittifaklarını ortaya koyan yazıyla kıyasladığımızda, mucize anlatılarında olduğu gibi, bize üstatlarımızı kazandıran ve inceleme konularımızın içinde barınan bu grupların, kendilerini tarihin sayfalarına gömerek onurlandıran metinlerdeki gidiş gelişlerini kendileri belirlemek için ayağa kalkacaklarını düşünmek muhteşem olabilirdi. Ama bu umut, artık uzun süredir bizim kentlerimizde ikamet etmeyen inanışlarla birlikte yok olup gitmiştir. Yaşayanlara karşılıklılığı hatırlatan geri dönüşler yoktur artık. Ancak bilginin gücüyle (bizim bilgimizin) düzenlenen düzende, taşra düzenlerinde ya da fabrika düzenlerinde olduğu gibi, geri döndürme, yolundan döndürme daha doğrusu kaytarma uygulaması hâlâ mümkündür.

30) Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1966: "Essai sur le don", s. 145-279.

Kuralları ve hiyerarşileri, sürekli olarak yinelenen ekonomi sistemine kıyasla, bilimsel kurumlarda işten kaytarma eylemine bir göz atmayı deneyelim! Bilimsel araştırma alanında (bilginin bugünkü düzenini temsil eder), bu alanın araçları ve bu araçlardan arta kalanlar sayesinde, kurumsallaşmaktan kaynaklanan zamanı kendi lehimize döndürebiliriz; belli bir sanat ortaya koyan ve dayanışmaları anlamlandıran metinler üretebiliriz; bu bedava alışveriş oyununu oynayabiliriz. Tabi bu uygulamalar, "gözlerini yummakla" yetinmediklerinde patronlar ve bazı meslektaşlar tarafından cezalandırılabilirler. Uzlaşma taslakları ve el oyunları icat ederiz. Bağışlara hediyelerle cevap veririz. Bilimsel imalatta, işi aracın hizmetine sokan ve aynı mantıkla aşamalı olarak yaratma gerekliliğini ve "bağışlama, verme zorunluluğunu" bertaraf eden kuralı da kendi lehimize yönlendirmiş oluruz. Bilimsel kurumda, etiğin, zevkin ve yaratının yeniden dönüşü olarak niteleyebileceğimiz bu kaytarma sanatını icra eden araştırmacılar biliyorum. Hiçbir çıkar gözetmeden (çünkü çıkar, fabrika yararına gerçekleştirilen iş bağlamında söz konusudur) genelde de kayıpları göze alarak, sanatsal "başarılarını" kazımak ve kendi onur borçlarının grafitilerini işlemek için, bilgi düzeninden bir şeyler çalarlar. Günlük taktikleri bu biçimde işlediğinizde, bunun anlamı "günlük" sanat icra etmektir ve bu da, ortak bir durum meydana getirip, yazıyı, işten kaytarmanın bir usulü haline getirmek demektir.

3
Olanla İdare Etmek: Kullanımlar ve Taktikler

İşten çalmak eylemi (ya da bunun karşılıkları), bunu bastırmak ya da gizlemek yönünde alınan önlemler ne olursa olsun, sistemlerin içine işler ve oyunu kazanır. Bu eylem, iş ve boş vakit olarak bölümlenmiş sisteme ve üretim sistemine, *suç ortaklıklarına* dayalı rekabet duygusunu ve *sanatçı* hilelerini dahil eden tüm alışkanlık, tutum ve uygulamalar içinde özel bir yere sahiptir. [Çok bilinen ve köşeye sıkıştırılan bir gelinciği konu alan bir çocuk şarkısında denildiği gibi] "Bak! Gelincik koşuyor, koşuyor": "Olanla idare etmenin" binbir türlü yolu vardır.

Bu açıdan bakıldığında sistemi, iş zamanları ve boş vakitler olarak ayırmak mümkün değildir. Aslında iki farklı etkinlik alanı olan bu bölümler, bu noktada, birleşir, türdeşleşirler. Birbirlerini yineler ve birbirlerinin elini güçlendirirler. İş yerlerinde, ekonomik üretimi, sürpriz ("olay"), doğru ("bilgi") ya da iletişim ("animasyon") olarak kurgulandıran ve bu biçimde kamufle eden kültürel teknikler giderek yaygınlaşmaktadır. Bunun karşılığında da kültürel üretim, iş alanını, bölümleyerek (çözümleme) ve birimlere ayırarak (sentez) sonra da bütünleştirerek (genelleme) düzenleyen ussal operasyonların yayılımını sağlamaktadır. Bu noktaya varıldığında, başka bir ayrım daha ortaya çıkar: Davranışları *mekânlara*

göre bölümlendiren ayrım (iş yeri ya da boş vakitleri geçirme yeri) ve bunları, toplumun oluşturduğu dama tahtasına dizilme konumlarına göre nitelendiren ayrım (büro, atölye ya da sinema konumlarına göre). Farklı türde ayrımlar da mevcuttur. Bunlar da eylem *koşullarına*, uygulama *formalitelerine* göre gerçekleşirler. Bu ayrımlar, iş ve boş vakit ayrımını belirleyen sınırları aşarlar. Örneğin işten çalma eylemi, fabrika dışında (başka bir mekânda) kaçak avlanma biçimine sahip bir etkinliğin farklı bir yüzü olarak endüstriyel zincire eklenmiştir (aynı mekânda bu zincirin bir kontrpuanını oluşturur).

Koşulların sunduğu fırsatlara bağlı olsalar da, sınırları aşan bu *taktikler* mekân kuralına uymazlar. Mekâna göre tanımlanmazlar. Bu açıdan bakıldığında, taktikler, soyut modellere uygun yerler yaratmayı amaçlayan teknokratik (ve yazısal) *stratejilerden* daha iyi bir biçimde konumlandırılamazlar. Bu ikisini birbirinden ayıran, söz konusu uzamlarda kullandıkları *operasyon türleridir*. Bu uzamlar, stratejilerin üretebildikleri, birimlere ayırabildikleri ve dayatmalar gerçekleştirebildikleri uzamlardır; taktikler aynı uzamları kullanır, manipüle eder ve yolundan döndürürler.

Bu nedenle bu operasyon şemalarını özelleştirmek gereklidir. Edebiyatta nasıl yazı tarzını ya da "biçemini" ayırt edebiliyorsak "eylem, uygulama ve üretme tarzlarını" da ayırt edebiliriz: Yürümenin, okumanın, üretmenin, konuşmanın vb. tarzları. Bu eylem tarzları, bunları ilk seviyede tutan ve kontrol altında bulunduran (örneğin fabrika sistemi gibi) belli bir alan içinde yer alırlar. Ancak bu sisteme ya da alana, ilk seviyenin içine sızan ikinci bir seviye oluşturacak (işten çalmadan olduğu gibi) ve farklı kurallara uyacak biçimde nüfuz ederler. *Kullanım* olarak da nitelendirilebilecek bu "eylem, uygulama ve üretme tarzları" farklı ama içiçe geçmiş işlevleri katmanlandırarak oyunlarını kurarlar. Örneğin Paris'teki ya da Roubaix'deki bir Mağripli, doğduğu Kabiliye'ye özgü "oturma" tarzını (bir evde ya da bir dil içinde oturma), ona HLM'i [Fransa'da genelde göçmenlerin oturdukları ucuz toplu konutlar, ç.n.] ya da Fransızcayı dayatan sistemin *içine* sokar. Ona belli bir mekânı ya da bir dili zorlayan düzende, bu düzeni *kullanma tarzına* uygun bir oyun uzamı yaratır. Yaşaması gereken ve ona kanunla dayatılan yerin sınırlarından çıkmadan, bu yer içinde *çoğul* ve yaratıcı olmayı başarır. İki arada olma sanatını icra ederek, bulunduğu durumdan, daha önceden öngörülemeyecek yararlar sağlamayı bilir.

Bu kullanım operasyonları –daha doğrusu yeniden kullanım operasyonları– kültürleme görüngüleri yayıldıkça daha da çoğalır. Kültürleme-

den kasıt, mekân tanımından hareket etmek yerine, transit geçiş usulleri ya da "yöntemleri" tanımından hareket eden yer değişimidir. Bu operasyonlar, oldukla eski bir sanatla "olanla idare etmek" sanatıyla örtüşürler aslında. Ben bu operasyonlara *"kullanımlar"* adını verdim. Her ne kadar Fransızcada *"usages"* bir grup tarafından edinilen ve yeniden üretilen stereotip prosedürleri yani bu grubun gelenek ve göreneklerini tanımlasa da, bu bağlamda bu sözcüğü "kullanım" olarak adlandırmanın doğru olacağını düşünüyorum. Aslında sözcüğün anlamının belirsizliği bir sorun oluşturmaktadır. Çünkü "kullanım" kavramının içinde hiç kuşkusuz "eylem" (askeri anlamda eylem yani harekât) anlamı bulunmaktadır. Bu "eylemlerin" kendilerine özgü bir formaliteleri, kendilerine özgü yaratıcı buluşları vardır ve bunlar, tüketim olarak adlandırabileceğimiz çetrefil bir işi alttan alta yönlendirirler.

Kullanım ya da Tüketim

"Kültür mallarını", bunların üretim sistemlerini,[1] dağılım şemalarını ve tüketicilerin bu şema içindeki dağılımını[2] inceleyen araştırmalardan sonra, ki bunların çoğu kaydadeğer çalışmalardır, bu malları sadece dolaşımlarıyla ilgili istatistiksel tablolar oluşturabileceğimiz ya da dağılımlarının ekonomik işlevlerini işaretleyebileceğimiz veriler olarak değil aynı zamanda kullanıcıların, kendilerine ait operasyonlarla uyguladıkları yöntemlerin bir derlemesi olarak da görmek mümkündür. Bu tarihten sonra, bu olgular, bizim hesaplamalarımızın verileri değil kullanıcıların uygulamalarının bir sözcesi olarak tanımlanmaktadır. Böylece, televizyon yayınları ve radyo başında geçirilen saatler bir kere incelendikten sonra, tüketicilerin bu yayınlarla ne *imal ettiklerini; Information-santé* (*Sağlık siteleri*) sitelerinin beş yüz bin alıcısının, süpermarketlerde alışveriş yapanların, kent uzamı kullanıcılarının, gazete haberlerinin tüketicilerinin tüm bu saatler boyunca, algıladıkları, bedelini ödedikleri ve "yutup özümsedik-

1) Bkz. özellikle A. Huet vdy., *La Marchandise culturelle*, Paris, CNRS, 1977. Bu incelemesinde, Huet, sadece ürünleri (fotoğraf, disk, baskı kalıpları) incelemekle yetinmemiş, ticari açıdan yinelenen sistemi ve ideolojik üretimi de incelemiştir.

2) Örn. bkz. *Pratiques culturelles des Français*, Paris, Kültür Bakanlığı, İnceleme ve Araştırma Servisi, 1974, 2. cilt. Alvin Toffler'in, her ne kadar kitle sanatıyla sınırlandırılmış ve istatistiksel bilgilere ağırlık vermiş olsa da, öncü ve temel bir çalışmadır, *The Culture Consumers*, Baltimore, Penguin, 1965.

leri" tüm bu mallarla ne imal ettiklerini sormak kalıyor geriye. Tüm bunlarla ne yapıyorlar?

Sphinx-tüketici [Bir yazılım programı. İstatistik incelemelerinde kullanılan özel bir yazılım türü tüketicilerle ilgili araştırmalarda kullanılıyor, ç.n.] bulmacası. Bu tüketicinin imal ettiği, kentsel ve ticari olarak, basın-yayın üretiminin bölümleri arasına serpiştirilmiş durumdadır. Bu alanların çerçeveleri arasındaki ağ ne kadar sıkı, esnek ve bütüncül olursa, bunlar o kadar az görünür durumdadırlar. Çokbiçimli ya da neredeyse bukalemun özelliği sergileyen bu ürünler, tüketicilerinin kendi etkinliklerinin damgasını üzerine vurması için neredeyse hiç imkân tanımayan ürünlerin oluşturduğu sömürgeci örgütler içinde kaybolup gitmektedirler. Örneğin öğrenciler, okul kitaplarının kenarlarını karalamakta, üzerine bir şeyler çizmektedirler; bundan dolayı cezalandırılsa da öğrenci kendine bir uzam açmakta, bu uzama da yaratıcı olarak imzasını atmaktadır. Ancak TV izleyicisi, televizyon ekranına bir şey yazamaz. Karşı karşıya olduğu üründen dışlanmış durumdadır, bu ürünün gösteriminin dışında yer almaktadır. Dolayısıyla saf, katıksız bir alıcı yani çokbiçimli ve narsist bir aktörün aynası olan bir alıcı olmak adına tüm yaratıcılık hakları elinden alınmış durumdadır. En fazla, çoğalmak için artık kendisine ihtiyaç duymayan araçların imgesine dönüşür o kadar; bu, "hiç evlenmemiş makinenin" üretimidir.[3]

Aslında, yayılmacı, merkezci, gösterişli ve gürültücü, ussal bir üretimin karşısında tamamen farklı, başka bir üretim, "tüketim" olarak nitelendirebileceğimiz bir üretim biçimi yer almaktadır. Tüketim bir üretim biçimi olarak, kendine özgü kurnazlıklara sahiptir, fırsatlara göre parçalanıp ufalanır, kaçak avlandığı yerler vardır, gizli kapaklıdır ama sürekli mırıltılar çıkarır. Sonuç olarak bu üretim neredeyse hiç görünmez çünkü kendisini, kendine ait ürünlerle gösteremez (ya da bunları sergilemek için kendine ait bir yer bulabilir mi ki acaba?); kendisini ancak kendisine dayatılanları kullanma sanatıyla ifade edebilir.

Bazı toplumlarda, bu toplumlarda tüketimi sağlayan belli belirsiz ama bir o kadar da temel önemde olan dönüşümler uzun bir süredir incelenmektedir. Örneğin İspanyol sömürgecilerin, yerli kabileler üzerinde kazandıkları göreceli başarı, aslında, bu kabilelerin bu başarıyı kullanım

3) Öncü bir tema olan "bekâr makine" temasının sanattaki (Marcel Duchamp, vb.) ya da edebiyattaki (Jules Verne'den Raymond Roussel'e) ilk yankıları hakkında bkz. Jean Clair vdy., *Junggesellen Maschinen, Les Machines célibataires*, Venedik, Alfieri, 1975.

biçimleriyle dönüşüme uğramıştır: Boyun eğmiş hatta yazgılarına razı olmuş olsalar da bu yerliler, kendilerine güçle ya da ikna edilme yoluyla dayatılan kuralları, uygulamaları ya da tasavvurları, fatihlerinkinden çok daha farklı gayelerle kabul etmiş, uygulamışlardır. Bunlarla başka bir şey yapmışlardır. Bunları içeriden dönüştürmüşlerdir – ama bunu, bunları yadsıyarak ya da bunları değiştirip dönüştürerek değil (kimi zaman bu da olmuştur tabi) elinden kaçıp kurtulamadıkları sömürgeciliğe yabancı kurallar, gelenekler ya da inanışlar adına bunları kullanmanın binbir türlü yolunu bularak yapmışlardır.[4] Egemen düzeni dönüşüme uğratmışlardır: Bu düzeni farklı bir düzlemde işletmişlerdir. Özümsedikleri ve onları, onlara dışarıdan bakarak özümseyen sistemin içinde "öteki" olarak kalabilmişlerdir. Bu sistemden ayrılmadan bu sistemi kendi yollarına döndürmüşlerdir. Hatta bu tüketim prosedürleri asıl farklılıklarını, işgalcinin düzenlediği uzamda ortaya koymuştur.

Biraz abartılı bir örnek mi sizce? Yerli direnişinin temelinde, baskıyla damgalanmış bir bellek, bedenin üzerine kazınmış bir geçmiş olsa da bu abartılı bir örnek değildir.[5] Daha az bir ölçüde, aynı türden bir sürece, dilin üretici "aydınları" tarafından yayılan kültür ürünlerinin halk ortamlarındaki kullanımlarında rastlamaktayız. Dayatılan bilgiler ve simgeler, bunların üreticisi olmayan uygulayıcıların manipüle ettikleri nesnelere dönüşmektedirler. Belli bir toplumsal kategorinin ürettiği dil, çevresindeki geniş düzlüklere zaferini yayma gücüne sahip gibidir. Oysa bu düzlükler kadar eklemli başka bir yer daha olduğunu sanmıyoruz. Dil, fatihin elde ettiği zaferden gözleri kamaştığı için göremediği bir dizi prosedür nedeniyle, kendi özümseme uygulamalarının tuzağına düşer. Ne kadar görkemli olursa olsun bu dilin ayrıcalığı, görünür olma riski taşır, her ne kadar sadece nesnesi olduğu inatçı, kurnaz, günlük uygulamaların çerçevesi olarak kalsa bu durum böyledir. Bir kültürün "halka yayılması" ya da "indirgenmesi" olarak adlandırdığımız da, bu durumda, taktiklerin, üretimin egemen erki üzerinde kazandığı bir rövanşın, kısmi ve karikaturize bir görünümünden başka bir şey değildir. Sonuç olarak, tüketici, özümsediği basın ya da ticari ürünlerine göre tanımlanamaz ya da nitelendirilemez. Tüketici ile (bunları kullanandır) ve bu ürünler arasında (tüketi-

4) Bkz. Peru'daki ve Bolivya'daki Aymaralar hakkında: J.-E. Monast, *On les croyait chrétiens: les Aymaras*, Paris, Cerf, 1969.

5) Bkz. Michel de Certeau, "La longue marche indienne", Yves Materne'in (der.) sonsözüyle, *Le Reveil indien en Amérique latine*, Paris, Cerf, 1977, s. 121-135.

ciye dayatılan "düzenin" göndermeleridir) bu tüketicinin bu ürünleri kullanımından kaynaklanan az ya da çok derin bir uçurum bulunmaktadır.

Dolayısıyla *kullanım* olduğu gibi incelenmelidir. Bu inceleme için gerekli modeller her yerde bulunabilir. Ama özellikle dil alanındaki modeller önemlidir çünkü dil, bu uygulamalara özgü formaliteleri ortaya koymak için özel bir alandır. Gilbert Ryle, Saussure'ün "dil" (bir dizge) ve "söz" (bir edim) arasında yapmış olduğu ayrımdan yola çıktığında "dili" *sermayeye*, "sözü" de bu sermayeyle gerçekleştirebileceğimiz *operasyonlara* benzetmiştir: Bir yanda, bir depo; öte yanda işler ve kullanımlar.[6] Tüketim söz konusu olduğunda, üretimin sermayeyi oluşturduğunu ve kullanıcıların, kiracılar gibi, bu sermayeden faydalanarak, buna sahip olmadan, çeşitli operasyonlar gerçekleştirdiklerini söyleyebiliriz. Ancak bu kıyaslama, dilbilgisi ile "söz edimleri" (*speech acts*) arasındaki ilişki bağlamında geçerlidir. Sadece bu başlık altında bile karşımıza bir dizi operasyon ve kategori çıkmaktadır. Bunlar, Bar-Hillel'den sonra, dil incelemesi alanı içinde (*semiosis* ya da *semiotic*) kullanıma ya da *indexical expression* yani "göndermesi kullanım bağlamı belirlenmeden tanımlanamayan sözcükler ve tümceler" incelemesine özel bir alan (*pragmatics*) açılmasını sağlamışlardır.[7]

Günlük alışkanlık, tutum ve uygulamalar (dil kullanımı) alanını aydınlatan tüm bu araştırmalara daha sonra tekrar döneceğiz ancak bundan önce, bu araştırmaların sözcelem sorunsalını temel aldıklarını söylemek yeterli olacaktır sanırım.[8] "Kullanım bağlamları" (*contexts of use*), dil ediminin çeşitli koşullar bağlamında incelenmesinden yola çıkılarak belirlenmiştir ve dile getirme ediminin (ya da dilin uygulanmasının) özelliklerini ve etkilerini kapsayan alanı tanımlamaktadır. Sözcelem, bu

6) G. Ryle, "Use, Usage and Meaning", G.H.R. Parkinson (der.), *The Theory of Meaning*, Oxford, Oxford University Press, 1968, s. 109-116. Bu kitabın büyük bir bölümü kullanıma adanmıştır.

7) Richard Montague, "Pragmatics", Raymond Klibansky (der.), *La Philosophie contemporaine*, Floransa, La Nuova Italia, 1. cilt, 1968, s. 102-122. Bar-Hillel aslında C. S. Peirce'e özel bir terimi almıştır. Bunun Russell'de karşılığı "*egocentric particulars*", Reichenbach'da "*token-reflexive expressions*", Goodman'da "*indicator words*", Quine'de "*non eternal sentences*"dır, vb. Bütün bir gelenek bu bakış açısında konumlanır. Wittgenstein da bu kavramı ele almıştır. Wittgenstein'ın sloganı bilindiği gibi araştırılacak olan anlam değil kullanımdır. Wittgenstein burada, dil kurumu tarafından düzenlenen normal kullanımı kastetmektedir.

8) Bkz. daha önceki bölüm, s. 39.

özellikleri kullanarak kendisine bir model oluşturur ama bu özellikler, başka alışkanlık, tutum ve uygulamaların (yürümek, oturmak vb.) dildışı sistemlerle kurdukları ilişkilere göre tanımlanırlar. Sözcelem edimi şu özellikleri varsayar: 1. Bir dil sisteminin, dile getirme edimiyle *etkinleştirildiğini* varsayar; bu edim, dil sistemi içindeki olasılıklara işlerlik kazandırır (dil sadece konuşma edimiyle gerçekleşir); 2. Dilin, bu dili konuşan konuşmacı tarafından *benimsendiğini ve özümsendiğini* varsayar; 3. Bir muhatabın bir biçimde (kurgusal ya da gerçek bir muhatap olabilir) devreye sokulduğunu, sisteme işlendiğini varsayar; böylece ilişkiye dayalı bir *sözleşme* ya da bir söylev (çünkü birini muhatap alarak konuşursunuz) oluşturulur; 4. Konuşan "özne"nin edimiyle bir *sözceleme anının (şimdinin)* oluşturulduğu varsayımını ortaya koyar; buna bağlı olarak "şimdi yani sözceleme ânı" tam olarak zamanın "kaynağıdır", zamansallığı sağlayandır (şimdi, önceyi ve sonrayı oluşturur) ve bir "şimdinin, bu anın" varlığını ortaya koyandır. "Şimdi, bu ân" dünya üstündeki mevcudiyeti belirtir.[9]

Bu unsurlar (gerçekleştirmek, benimsemek, ilişkiler bağlamına oturmak, zaman içinde konumlanmak) önce sözceyi sonra kullanımı gerçekleştirir. Kullanım, koşulların oluşturduğu düğüm noktası, ayrı olduğu düşünülen soyut "bağlamdan" koparılamaz bir boğum noktasıdır. Şimdiki *ân*'dan, *özel* koşullardan ve belli bir *eylemden / edim*'den (bir dil üretmek ve bir ilişkinin dinamiğini değiştirmek) ayrı düşünemeyeceğimiz dile getirme edimi, dil'*in* kullanımı ve bunun *üzerinde* gerçekleştirilen bir operasyondur. Bu modeli, dildışı pek çok operasyon üzerine uygulamayı deneyebiliriz ve bu noktada varsayımımız da, tüm bu kullanımların aslında bir tür tüketim olduğudur.

Bununla birlikte bu operasyonların doğasını başka bir açıdan da tanımlamamız gerekmektedir. Bu operasyonları, bir sistemle ya da bir düzenle kurdukları ilişkiler bağlamında değil *güç ilişkileri* bağlamında da tanımlayabiliriz. Bu ilişkilerden kastımız, bu operasyonların dahil oldukları ve bunların yararlanabilecekleri koşulları sınırlandıran, çerçevelendiren ağlardır. Bu noktada dilsel bir göndermeden savaşbilimi göndermesine geçmek gerekmektedir. Ancak savaşbilimi derken söz konusu olan güçlü ile zayıf arasındaki mücadele ya da çeşitli oyunlar değil, zayıfın olanağı dahilinde kalan "eylemlerdir".

9) Bkz. Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2. cilt, 1974, s. 79-88.

Stratejiler Ve Taktikler

Anomim üreticiler, kendi işlerinin şairleri, işlevsel usçuluk ormanları içinde yol açan işçiler kısacası tüketiciler, Deligny'nin daha önce sözünü ettiğimiz "aykırı izleklerine" benzeyen bir şeyler üretirler.[10] Tüketiciler "belirsiz izlekler"[11] çizerler, bunlar görünüşte bir anlam ifade etmezler; çünkü yer aldıkları prefabrike, yazılı, kurulu uzamla uyumlu, tutarlı değillerdir. Bunlar, sistemin örgütleyici tekniklerinin çeki düzen verdiği bir mekânda öngörülemeyen tümcelerdir. Malzeme olarak, edinilmiş dillerin *sözdağarcıklarını* (televizyonun, gazetenin, süpermarketin ya da kent düzeneklerinin) kullansalar da, önceden yazılmış belirlenmiş *sözdizimlerinin* çerçeveleri içinde kalsalar da (saatlerin zamansal biçimleri, mekânların paradigmatik düzenlemeleri vb.) bu "geçitler", içine işledikleri sistemler içinde ayrışık kalırlar ve bu sistemler içinde kendi çıkarlarına göre yollarını çizerler ve *farklı* erekler ortaya koyarlar. Önceden girintileri ve çıkıntıları belirlenmiş bir zemin üzerinde dolaşır, gider gelir, sınırlardan taşar ve türevlerini türetirler. Yerleşik bir düzenin labirentlerine, kayaların arasına vurarak, köpüklerinin izlerini bırakan, hırçın deniz dalgalarının hareketine benzer hareketlerle vurup çekilirler.

Kurumsal çerçevelerle, ki aslında bu çerçeveleri yavaş yavaş kenarından köşesinden kemirmekte ve yerlerini değiştirmektedir, bölünen bu su kütlesi hakkında istatistik bilimi hemen hiçbir şey bilmez. Aslında söz konusu olan katı bir kütlenin kenarlarında dolaşan bir akışkan değil, karanın ögelerini kullanan, farklı bir *harekettir*. Oysa istatistik, bu ögeleri –"söz" birimlerini, reklam sloganlarını, TV yayınlarını, çeşitli ürünleri, mekanları vb.– sınıflandırmak, hesaplamak ve tablolara dökmekle yetinir sadece. Sınıflandırmayı da sanayi üretimine ya da idari üretime uygun kategoriler ve gruplandırmalar aracılığıyla gerçekleştirir. İstatistiğin, bu biçimde kavranmasını sağladığı sadece, tüketim uygulamalarında kullanılan malzemedir –büyük bir olasılıkla hemen her tür üretime dayatılan malzeme budur–. Bu uygulamalara özgü *formaliteleri* kavrayamaz. Bunların kurnazca ve gizlice gerçekleştirdikleri "hareketi" yani "olanla idare

10) Ferhand Deligny, *Les Vagabonds efficaces*, Paris, Maspero, 1970. Deligny bu "kavramla" birlikte yaşadığı genç otistlerin gün içinde gerek yaptıkları işlerde gerek gerçekleştirdikleri yürüyüşlerde izledikleri kendilerine özel yolları anlatmak istemiştir. Bunların orman içindeki gezintilerinin ortaya çıkardığı yazılar, dil uzamı içinde bir yol olarak kabul edemeyeceğimiz başıboş gözüken gezintilerdir.

11) Bkz. daha sonraki başlık: "Belirsizlikler", s. 291.

etmenin" asıl etkinliğini anlayamaz. İstatistiğin hesaplamalarının gücü bölümleme kapasitesinden kaynaklanır. Ancak bu çözümleyici (ana-litik) kapasite, taktiklerin izledikleri yol ve yöntemlerin ortaya konulması olasılığını ortadan kaldırır. Taktikler, kendilerine özgü ölçütler uyarınca, geniş üretim bütünlerinden parçalar seçerler ve bunlarla özgün hikâyeler oluştururlar.

Burada hesaba alınan *kullanılan*'dır, malzemeyi *kullanma* biçimi değil. Size sunulan bir ürünün kullanım tarzı, genele yayılmış, şeffaflık ilkelerinin geçerli olduğu, kodların hüküm sürdüğü bir evrende, çelişkili bir biçimde, görünmez durumdadır. Her yere sızan bu suların ancak bıraktıkları etki gözle görünür biçimdedir (tüketilen ürünlerin niceliği ve nerede tüketildikleri). Kullanım tarzları, göze görünmeden dolaşımlarını sürdürürler ve ancak hareket ettirdikleri ve bir süre sonra da gözden kaybettikleri nesneler aracılığıyla izleri sürülebilir. Tüketim uygulamaları, adlarını taşıyan toplumun hayaletlerinden başka bir şey değildir. Eskinin "ruhları" gibi, üretken etkinliğin çokbiçimli ve gizemli koyutunu oluştururlar.

İşte bu uygulamaları görünür kılmak için, "izlek" [trajectoire] kategorisini kullanma yolunu seçtim.[12] İzlek kavramı, uzam içinde zamansal bir hareket fikri uyandırmalıdır yani izlek, belli bir yol üstünde katedilen noktaların artsüremli olarak *birbiri ardına gelişinin* oluşturduğu bir çizgidir. Yoksa bu noktaların eşsüremli ya da akronik olduğu varsayılan bir mekânda oluşturdukları *figür* değildir. Aslında bu "tasavvur" yeterli değildir. Çünkü izlek düşüncesinde, bir çizgisellik vardır, izlek bir yol çizer; böylece zaman ya da hareket gözün hükmü altında bulunan, bir anda hemen kavranıp okunabilen bir çizgiye indirgenmiş olur: Kentte yürüyüş yapan birinin katettiği yol, bir anda bir plana yansıtılmış olur. Bu "bir düzleme yayma" işlemi, bu çok yararlı işlem, mekânların *zamansal* olarak eklemlenişini bir dizi noktanın *uzamsal* dizilişine dönüştürür. Böylece bir karakter ya da bir çizgi, bir operasyonun yerine konmuş olur. Tersyüz edilebilir bir işaret (çünkü bu izlek bir plan üzerine bir kere yansıtıldığında her iki yöne doğru okunabilir) özel ve tek anlardan ve "fırsatlardan" ayrı düşünülemeyecek, dolayısıyla hiçbir biçimde tersyüz edilemeyecek ya da her iki yönde de okunamayacak bir uygulamanın yerine geçmiş olur. Zaman içinde geliş gidiş yapmak mümkün değildir, bir kere kaçan fırsatlar bir daha yakalanamazlar. Bu nedenle ortaya konulan aslında,

12) A.g.y.

eylemler *yerine* izlerdir, performanslar yerine kalıntılarıdır: Bunların arkalarında bıraktıkları, silinip gittikten sonra bırakmış oldukları izlerdir. Bu yansıtma, biri (fırsatlara eklemlenen operasyonlar) yerine ötekini (izleğini) almanın mümkün olduğunu varsayar. Bu oyun gereği bir "yanılmacadır" (biri yerine ötekini alma, biri yerine ötekini anlama) yani tipik bir indirgeme yöntemidir. Çünkü uzamı işlevsel bir biçimde yönlendirmek istiyorsanız, etkili olabilmek için, bu indirgemeyi gerçekleştirmek durumundasınızdır. Dolayısıyla başka bir modele başvurmak gereklidir.

Stratejiler ve *taktikler* arasında yapılan ayrım, daha uygun bir başlangıç şeması sunabilir sanırız. Benim *stratejiden* kastım, güçler arasındaki ilişkilerin ancak bir istek ya da erk öznesinin (işletme, ordu, kent, bilimsel kurum) yalıtılabilir olduğu anda gerçekleştirebileceği oyun ya da hesaplaşmadır (ya da manipülasyondur). Strateji, bir *mülkiyet* olarak çerçevesi çizilebilecek bir *mekânın* varlığını önkabul olarak benimser. Bu *mekân*, hedeflerden ya da tehditlerden (müşteriler ya da rakipler, düşmanlar, kent etrafındaki taşra bölgesi, araştırmanın amaçları ve konuları vb.) oluşan *dışardakiler* kümesiyle kurmuş olduğu ilişkileri yönlendirebileceği bir üstür. İşletme kavramında olduğu gibi, "stratejik" her tür ussallık öncelikle bir "çevre", "özel bir yer" yani özel bir erk ve istek mekânı ayırt etmekle başlar işe. İsterseniz bunun Kartezyen bir tutum olduğunu söyleyebilirsiniz: Ötekinin görünmez güçleriyle etki altına aldığı bir dünyada kendine özel bir mülkiyetin sınırlarını çizmektir söz konusu olan. Bilimsel, politik ya da askeri anlamda modern bir tutum.

Uygun bir mekân ile öteki olan arasında bir durağın oluşturulmasının bazı etkileri vardır. Bu etkilerden kimilerini şimdi dile getirmek gereklidir:

1. "Mülkiyet" *mekânın zaman üstündeki zaferidir.* Aidiyet kavramı, elde edilen kazançları sermayeye dönüştürmeyi, gelecek zamanda gerçekleşecek yayılımlara hazırlık yapmayı ve koşulların çeşitliliğine karşı bağımsızlık kazanmayı sağlar. Özerk bir mekânın kurulmasıyla zaman üzerinde hâkimiyet kurulmasıdır.

2. Aynı zamanda kuşbakışı bakılabildiği için mekânlar üzerinde hâkimiyet kurulmasını sağlar. Uzamın paylaşımı, belli bir mekândan yola çıkarak *panoptik bir uygulamayı* mümkün kılar. Bu mekandan yola çıkan bakış, yabancı güçleri, gözlemleyebileceği, ölçebileceği, dolayısıyla denetleyebileceği ve kendi görüş açısına dahil edebileceği nesnelere dö-

nüştürür.[13] (Uzağı) görmek, uzamın okunmasıyla öngörmek ve zamanın önünden gitmek olacaktır.

3. Bilgi erkini, zamanın belirsizliklerini okunabilir uzamlara dönüştürme kapasitesiyle tanımlamak doğru olacaktır. Ancak bu "stratejilerin" özel bir bilgi tipi olduğunu kabul etmek daha doğru bir yaklaşımdır. Bu bilgi, erki, kendine ait bir mekân edinmesi için destekleyen ve bu seçimi belirleyen bilgidir. Örneğin askeri ya da bilimsel stratejiler "kendine ait" alanların oluşturulmasıyla başlamıştır her zaman (özerk kentler, "tarafsız" ya da "bağımsız" kurumlar, "ilişiği olmayan" araştırma laboratuarları vb.). Başka bir deyişle, *erk, bu bilginin öncülüdür* sadece bu bilginin etkisi ya da bir niteliği değildir. Bilginin oluşmasını erk sağlar ve bu bilginin özelliklerini yönlendiren de bu erktir. Bilgi bu erkte ürer.

Stratejilere kıyasla (ard arda gelen figürleriyle fazlasıyla biçimci bu şemayı kımıldatır ve ussallığın özel tarihsel bir konfigürasyonuyla kurduğu ilişkinin de tanımlanması gerekecektir) bir mülkiyetin var olmamasıyla nitelenen hesaplı eyleme *taktik* adını veriyorum. Öyle ki dışarıdakiler kümesinin hiçbir sınırlandırması bu eyleme hiçbir koşulda bir özerklik sağlayamaz. Taktik mekân olarak sadece ötekinin mekânını kullanır. Bu nedenle yabancı bir gücün yasalarıyla düzenlenmiş haliyle kendisine dayatılan alanda oyununu kurmak zorundadır. Geri çekilme, öngörme ve kendini toparlama konumunda, kendisine mesafeli *durmak* için kullanabileceği bir yöntem yoktur: Çünkü, Von Bülow'un dediği gibi, "düşmanın görüş açısı içinde"[14] ve düşman tarafından denetlenen uzam içinde gerçekleşebilen bir harekettir. Dolayısıyla taktik, ne bütüncül bir projeye sahip olabilir ne de rakibini, görünür, nesnelleştirilebilir ve ayrı bir uzamda toparlamak olanağına sahiptir. Hamle üstüne hamle yapar. "Fırsatları" değerlendirir ve bunlara bağlıdır. Kazançlarını depolayabileceği, mülklerini çoğaltabileceği ve çıkışları öngörebileceği bir üsse sahip değildir. Kazandıklarını saklayamaz. Bu "mekansızlık" ona hareketlilik de sağlar. Ancak bu hareketlilik, bir ânın ona sunduğu olasılıkları kuşbakışı kavrayabilmek için, zamanın iniş çıkışlarını uysallıkla karşılayan bir hareketliliktir. Özel konjonktürlerin, belli bir mülkiyete sahip erkin gözetiminde açtığı çatlakları, son derece hassas ve özenli bir biçimde,

13) John von Neumann ve Oskar Morgenstern'e göre "ötekinin stratejisine dahil edebildiğimizden başka strateji yoktur", *Theory of Games anda Economic Behavior*, 3. basım, New York, John Wiley, 1964.

14) "Strateji, düşmanın görüş açısı dışında gerçekleştirilen mücadelenin bilimidir; taktik ise bu görüş açısı içinde gerçekleştirilenlerin bilimidir" (von Bülow).

kullanması gerekmektedir. İşte bu çatlaklar kaçak avlandığı yerlerdir. Buralarda yaratır sürprizlerini. En beklenmedik yerde ortaya çıkıverme olanağına sahiptir. Kısacası kurnazlıktır.

Sonuç olarak taktik, zayıfın sanatıdır. Clausewitz, aynı saptamayı, *De la guerre* (Savaş hakkında) adlı incelemesinde kurnazlık için yapar. Bir güç ne kadar büyürse, sahip olduğu imkanların bir kısmını, yanıltmak, kandırmak amaçlı olarak belli bir yere sevk etme gücüne o kadar az sahip olur: Çünkü belirli görünümler yaratmak için, sahip olunan mevcutların önemli bir bölümünü kullanmak tehlikelidir; üstelik, bu tür "gösterimler" genelde boşa giden çabadır ve "hayatın bu acı gerçeği, eylemin doğrudan gerçekleştirilmesini o kadar önemli kılar ki bu bağlamda oyuna yer yoktur" Sahip olduğu güçleri dağıtır, bu güçlerin yok olup gitmesine göz yumamaz. Güç görünür olmayla ilintilidir. Buna karşın, kurnazlık zayıfın harcıdır ve genelde sadece kurnazlık "son çare" olarak ona kalandır: "Stratejik yönetime maruz kalan güçler ne kadar zayıf olurlarsa, uygulayacakları yöntem de o kadar kurnazlığa yatkın olur."[15] Bu son ifadeyi çevirirsek: o kadar taktiğe dönüşür.

Clausewitz, kurnazlığı, nüktelerle kıyaslar: "Nasıl nükte, düşüncelerle ve kavramlarla ilgili bir elçabukluğuysa, kurnazlık da eylemlere ilişkin bir elçabukluğudur"[16] Bu aslında, taktiğin, yani elçabukluğunun, bir düzene, sürpriz bir biçimde, dahil oluşu sağlayan bir tarz olduğunu varsaymaktır. "Hamle yapmak" sanatı, bir tür fırsat duyusudur. Freud'un nüktelerle ilgili olarak belirlediği işlemleri kullanarak,[17] bu sanat, bir mekânın dilinde ani ve şaşırtıcı bir biçimde bir ışık yakmak ve muhatabı şaşırtmak için cüretkar bir biçimde birbirine yakınlaştırılan ögeleri birleştirir. Bir sistemin bölümleri içindeki karakteristik çizgiler, şimşekler, çatlaklar ve buluntular, tüketicilerin eylem, uygulama ve üretme tarzları, nüktelerin uygulamadaki karşılıklarıdır.

Kendine ait bir yeri olmayan, bütüncül bir görüşe sahip olmayan, arada hiçbir mesafe olmadan göğüs göğse verilen mücadelelerde olduğu gibi etrafını tam olarak göremeyen, kör ama zeki ve çevik olan, zamanın

15) Karl von Clausewitz, *De la guerre*, Paris, Minuit, 1955, s. 212-213. Bu inceleme, Machiavelli'den bu yana, başka pek çok kuramcı tarafından da ele alınmıştır. Bkz. Y. Delahaye, "Simulation et dissimulation", *La Ruse (Cause commune*, 1977/1), Paris, UGE, 10-18, s. 55-74.

16) Clausewitz, *a.g.y.*, s. 212.

17) Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Gallimard, Idées, 1969.

rastlantılarıyla yönlendirilen taktik, *erkin yokluğuyla* tanımlanır. Oysa strateji, erkin varlığının önkabulüyle hareket eder. Bu açıdan bakıldığında, taktiğin diyalektiği, sofistlerin eski sanatıyla aydınlatılabilir. "Stratejik" büyük bir sistemin yaratıcısı olan Aristoteles, doğrunun düzenini bozduğunu düşündüğü bu düşmanın prosedürleriyle fazlasıyla ilgilenmiştir. Çokbiçimli, hızlı ve şaşırtıcı bu rakipten yola çıkarak bir formül oluşturur. Bu formüle göre, sofistliğin temel hareket noktasını iyice belirlersek, taktik şu biçimde tanımlanabilir: Corax'ın dediği gibi söz konusu olan "en zayıf konumu en güçlü kılmaktır".[18] Çelişkili formülüyle bu ifade, ilkesel olarak, hassas olduğu kadar dirençli düşünsel yaratıcılığı yani güçler ilişkisini ortaya koyar. Düşünsel yaratıcılık yorulmak bilmez bir dinamiğe sahiptir, tüm fırsatların beklentisi içinde yerleşik düzenin alanlarına parça parça yayılır. Bir mülkiyete sahip olmakla edinilen hak üzerine kurulu ussallığın dayattığı ve belirlediği kurallara yabancı kalır.

Dolayısıyla stratejiler, bir erk mekânı koyutu sayesinde (bir özelliğe malik olma) kuram alanlarını işleyebilirler (totaliterleştirici sistemler ve söylemler). Böylece güçlerin paylaşıldığı fiziksel mekânları birbiriyle ilişkilendirebilirler. Stratejiler bu üç tür mekânı bir bütün haline getirir ve birinin ötekinin üstünde yetkinlik kurmasını hedefler. Sonuç olarak stratejilerin mekân ilişkilerini öne çıkardıklarını söyleyebiliriz. En azından, her özel ögeye özgü yerin analitik bir biçimde incelenmesi ve birimlere ya da bütünlere özgü hareket kombinasyonlarının örgütlenmesi sayesinde zamansal ilişkileri bu düzleme taşıyabildiklerini söylemek mümkündür. Burada kullanılan model, "bilimsel" olmaktan önce askeri bir modeldir. Taktikler zaman kavramına ve olgusuna verdikleri kararlılık ve direnç özelliğiyle değerlenen prosedürlerdir. Taktikler, belli bir müdahale anında uygun bir fırsat haline gelen koşullara, uzamın düzenini değiştiren hareketlerdeki çabukluğa, bir "hamlenin" ardı ardına gelen anları arasındaki ilişkilerine, ayrışık ritimlerin ve sürelerin olası kesişimlerine öncelik verir. Bu açıdan bakıldığında, stratejiler ve taktikler arasındaki ayrım, eylem ve güvenlik konularıyla ilgili olarak iki tarihsel seçeneğe gönderir

18) Aristoteles, *Retorika*, II, 24, 1402a: "İki savdan en zayıf olanı en güçlü sav kılmak" (M. Dufour çev., Paris, Les Belles Lettres, Budé, 1967, 2. cilt, s. 131). Aynı "bulgu", Platon tarafından Tisias'a atfedilir, *Phaidros*, 273b-c (Platon, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, 2.cilt, 1950, s. 72-73). Bkz. W. K. C. Guthri, *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, s. 178-179. Aristoteles'in "açık tasarımların yerleriyle" ilgili olarak söz ettiği Corax'ın *tekhné*'si hakkında bkz. Ch. Perelman ve L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Brüksel, Université libre, 1970, s. 607-609.

bizi (oysa bu seçenekler, olasılıklardan daha çok çelişki ve zorluklara göre şekillenen seçeneklerdir): Stratejiler, *bir mekânın oluşumunun* zamanın yıpratıcı gücüne karşı gösterdiği dirence önem verirler; taktikler, *zamanın* ustalıkla *kullanımı* üzerine oynarlar, ortaya çıkan fırsatlar ve erkin oluşumunun temelinde yer alan oyunlar üzerine kurarlar oyunlarını. Her ne kadar günlük savaş sanatının ortaya koyduğu yöntemler hiçbir zaman bu kadar keskin ve zorlu bir nitelik sergilemese de mekân ya da zaman üzerine konulan bahislerin eylem tarzlarını belirlediği ve gruplandırdığı çok açıktır.

Uygulamalar Retoriği, Binlerce Yıllık Kurnazlıklar

Çeşitli kuramsal göndermeler, taktikleri daha iyi nitelendirmemizi ya da "zayıfın" savaşbilimini daha iyi anlamamızı sağlar. Bu özellikle *retoriğin* inceleme alanına giren "söz oyunlarının" ve "hilelerin" durumudur. Daha önce, Freud bunları, nüktelerle ve bastırılmış duygu ve düşüncelerin egemen düzenin alanına yaptığı geri dönüşlerin almış olduğu biçimlerle ilgili incelemelerinde belirlemiş ve kullanmıştı: Söze dayalı ekonomiler ve yoğunlaştırmalar, çift anlamlar ve karşıt anlamlar, değişimler ve ses yinelemesi, aynı malzemenin çoklu kullanımı vb.[19] Kurnaz uygulamalar ve retoriğin eylemleri arasındaki bu benzerlikte ve uyumda şaşılacak hiçbir yön yoktur. "Düz" anlamın ve sözdiziminin meşruluklarıyla, yani "düz" anlam ve "düz" sözdizimi olanın, "düz" anlam ya da "düz" sözdizimi olmayandan ayırt edilmesini sağlayan tanımlamalarla kıyaslarsak, retoriğin iyi ya da kötü oyunlarını, bu tür tanımlamalarla bir köşeye ayrılan alanda kurduğunu görürüz. Bunlar, dilin uygun fırsatları kollayıp gerçekleştirdiği manipülasyonlardır. Karşılıklı konuşmada, muhatap olanı ikna etmeyi, ele geçirmeyi ya da bunun dilsel konumunu ters döndürmeyi amaçlarlar.[20] Dilbilgisi, terimlerin "mülkiyetlerini" denetlerken, retorik değişimler (eğretilemeye ilişkin türevler, eliptik kümelemeler, düzdeğişmeceler vb.) dilin, konuşmacılar tarafından, ritüel ya da gerçek dil çatışmalarında girdikleri özel durumlarda kullanım biçimlerine gön-

19) Freud, *Le Mot d'esprit*, s. 19-173, nükteli söz teknikleri üzerine.

20) Bkz. S. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958; Bkz. Perelman ve L. Olbrechts-Tyteca, *a.g.y.*; Jean Dubois ve diğerleri, *Rhétorique générale*, Paris, Larousse, 1970; vb.

derme yapar. Bunlar, tüketimin ve güç oyunlarının bıraktıkları işaretlerdir. Tüm bu retorik oyunlar, sözcelem sorunsalını ortaya koyarlar. Bu nedenle, bilimsel söylemin ilkelerinden dışlanmış olsalar da (ya da dışlanmış oldukları için) bu "konuşma tarzları", "eylem, uygulama ve üretme" tarzlarının incelemesi için belirli modeller ve varsayımlar repertuarı oluştururlar. Ayrıca, bunlar, taktiklerin genel göstergebilgisi açısından değerlendirildiğinde sadece değişke rolünü üstlenirler. Elbette bu göstergebilgisini işleyebilmek için, "eylemde bulunma" ve "konuşma" sanatlarını ele almak gereklidir. Bu sanatlar, usun, mülkiyetin sınırlandırmaları üzerine kurulmasını sağlayan sanattan farklıdırlar. Çinlilerin *I-Ching*'inin[21] altmış dört heksagramından ya da Yunanların *mètis*'inden,[22] Arapların *hila*'sına[23] kadar başka "mantıklar" mümkündür.

Burada konumuz bir göstergebilgisinin oluşturulması değildir. Günlük uygulamaların, taktik türünden oldukları bilgisinden yola çıkarak, tüketicilerin günlük alışkanlık, tutum ve uygulamaları üzerinde geliştirilebilecek birkaç düşünce tarzını ortaya koyabilmekten ibarettir. Bir mekânda oturmak, dolaşmak, konuşmak, okumak, alışveriş yapmak ya da yemek yapmak, tüm bu etkinlikler, kurnazlıkların ve taktiklerden doğan sürprizlerin genel özelliklerini ortaya koyarlar: "Güçlü" tarafından kurulan düzende "zayıfın" çevirdiği dolaplar, ötekinin alanında gerçekleştirilen hamle sanatı, avcıların püf noktaları, manevraya dayalı, çokyüzlü hareketlilikler, çoşku uyandıran, mücadeleci ve savaşçı buluntular.

Belki de bu etkinlikler, zamansız, çağları aşan bir sanata gönderme yapıyorlardır. Bu sanat, birbirini izleyen sosyopolitik düzenlerin oluşturduğu kurumları aşmakla kalmıyor, belki de tarihlerimizin ötesine uzanıyor ve insanlığın sınırlarının berisindeki ilginç dayanışmaları birbirine bağlıyordur. Gerçekten bu uygulamalar oldukça ilginç benzerliklere sahiptir. Belli bir zamana ait olmayan, tarih öncesinden bugüne uzanan akıl oyunları gibi, bazı balıkların ya da bazı bitkilerin var olmak için büyük bir maharetle uyguladıkları simülasyonlar, hamleler ve oyunlarla benzerlik gösterirler. Bu sanatın prosedürleri, canlı hayatın çok ötesinde, uzaklarındadır. Tarihsel kurumların stratejik bölünmelerini

21) Bkz. *I-Ching* (*Chou-I*), *Dönüşümler Kitabı* (*Livre des mutations*) 64 heksagramdan oluşan figürüyle (bu figür, kesintisiz ya da tam 6 doğruyla oluşturulmuştur) evrenin dönüşümleri sırasında canlıların alabildikleri tüm halleri betimler.

22) Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence, La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

23) Bkz. Maxime Rodinson, *Islam et Capitalisme*, Paris, Seuil, 1972.

aşmakla kalmamış, kurum olgusunun bilinçlerimizde oluşturduğu kopukluğu da bertaraf etmişlerdir. Bu prosedürler, açık bir sürekliliğe sahiptirler ve okyanusların en dibinden bizim megakentlerimizin sokaklarına uzanan dilsiz bir belleğin devamını sağlarlar.

Dolayısıyla çağdaş tarih ölçeğinde, teknokratik usun genelleşmesi ve yayılması sonucunda, eskiden sabit yerel birimler tarafından yönlendirilen bu uygulamaların, sistemin dokusunu oluşturan ilmikler arasında, ufalana ufalana bölündüklerini, çoğaldıklarını görüyoruz. Taktiklerin yörüngelerinden giderek daha da fazla çıktıklarını söyleyebiliriz. İşleyiş biçimlerini çerçeveleyen, sınırlandıran geleneksel toplulukların içine salmış oldukları köklerini koparan taktikler giderek türdeşleşen ve hacmini büyüten bir uzamda serbest bir biçimde dolaşmaktadırlar. Bu bağlamda, tüketiciler de göçmenlere dönüşmüşlerdir. Bunların dolaştıkları sistem, fazlasıyla geniş boyutlara sahip olduğu için taktikleri ve tüketicileri tanımlamak, sabitlemek mümkün değildir; ancak bu sistem, fazlasıyla bölümlenmiş, sınıflanmış olduğu için de bunların kaçıp gitmesine, sınırları aşmalarına olanak vermemektedir. Aslında başka bir yer, sınırların ötesi diye de bir şey yoktur. Bu açıdan bakıldığında, "stratejik" model de dönüşmekte ve bir bakıma kendi başarısının içinde yitip gitmektedir: Çünkü strateji, belli bir bütünün geri kalanından ayrı "bir mülkiyet" tanımı üzerine temellenmekteydi, şimdiyse bütüne dönüşmüş durumdadır. Bu modelin bir şeyleri dönüştürme kapasitesini, görünmez ve sayısız taktiğin oluşturduğu tesadüfi Brown hareketine maruz kalan sibernetik toplumun faaliyet göstereceği bir uzam (eskinin evreni kadar totaliter bir bütündür bu da) yaratabilmek amacıyla, yavaş yavaş tüketmesi de mümkündür. Bu durumda, sosyoekonomik güvenceler ve çelişkilerin oluşturduğu dev bir bölümleme içinde geçici ve kontrol edilemez sayısız manipülasyon oluşabilecektir. Neredeyse görünmez onbinlerce hareket, herkese özgü, türdeş ve sürekli bir mekânın giderek inceleşen dokusunda oynaşıp duracaktır. Acaba büyük kentin bugünkü ya da gelecekteki durumu da bu değil midir?

Kurnazlıkların binlerce yıl öncesine uzanan arkeolojik incelemesini ve bunların bir karınca yuvası misali kaynaşacakları gelecek olasılıklarını bir köşeye bıraksak da, bugünün günlük kimi taktiklerinin incelemesinde, bu taktiklerin nereden doğup nereye gidecekleri unsurunun unutulmaması gerekmektedir. Bu uzak geçmişlerin ya da geleceklerin hesaba katılması en azından, *baskı* kurumlarını ve mekanizmalarını tanımlamaya çalışan, temel bir öneme sahip ama bir o kadar da tekelci ve takıntılı

bir tutum içinde olan incelemelerin etkilerine karşı bir direnç oluşturmayı sağlayabilir. Araştırma alanlarında baskı sorunsalının ayrıcalıklı bir yere sahip olması şaşırtıcı değildir: Bilimsel kurumlar, bu inceledikleri sistemin bir parçasıdırlar çünkü. Bu kurumlar, bu sistem incelemeleriyle oldukça bilinen aile tarihi türüne uyum sağlarlar (eleştirel bir ideoloji ne kadar eleştirel olsa da kendi işleyişi üzerinde bir değişiklik yapamaz; eleştiri, içinde bulunduğunuz bir aidiyet uzamında, bu aidiyetle aranıza koymuş olduğunuz mesafeyi gösterir ancak). Hatta bu kurumlar, uyum sağladıkları bu aile tarihine, akşamları evlerde anlatılan masallardaki şeytanların ya da masal kurtlarının o endişe verici ama bir o kadar da çekici etkisini getirirler. Dolayısıyla bir aygıtın kendisi tarafından bu biçimde açınsanmasının uygunsuz bir durumu vardır; aygıt, bu tutum içindeyken kendisinden ayrışık olan ve bastırdığı ya da bastırdığını sandığı uygulamaları *göremez*. Oysa bu uygulamalar *da* bu aygıt içinde varlıklarını sürdürme olanağına sahiptirler ve her durumda toplumsal yaşamın bir parçasıdırlar. Bunlar dirençli oldukları kadar, sürekli olarak gerçekleşen değişikliklere karşı esnek ve uyumludurlar da. Gözden kaçmaya meyilli ama geçerliliğini koruyan bu gerçeği dikkatle gözlemlediğinizde, toplumların karanlık dönemlerini gün ışığına çıkardığınız izlenimine kapılırsınız. Bu karanlık dönem, toplumların aydınlık dönemlerinden çok daha uzundur, kapkaranlıktır; bu karanlığın içinde, zaman içinde birbiri ardına oluşan kurumların karaltılarını seçersiniz; sosyoekonomik ve politik aygıtlar bu devasa okyanusun geçici adalarıdır.

Bir araştırmanın sanal olarak sunduğu manzara, kesinlik ve netlik kazanmamış dahi olsa, değersiz değildir. Çünkü bu manzara, "halk kültürü" başlığı altında toparlayabileceklerimizi tarihin ana motoru olarak görülebilecek olan sayısız ve hareketli taktiklere dönüştürmek üzere yeniden kurar. Dolayısıyla, bu araştırma, ele alınan sorunsalın sürekli olarak farklı biçimler aldığı ve bölümlendiği toplumsal bir sanal yapı sunar. Ve yine aynı araştırma, bizi, bu uygulamaları ancak teknik aygıtın sınırlarında, bunun araçlarını değiştirdikleri ya da yörüngelerinden çıkarttıkları sınırlarda kavrayabilen incelemelere karşı uyarır. Bu görüngüleri sanal bir düzlemde ortaya koyan manzara, bunların yan bir inceleme tarafından indirgenmesine karşı da düzeltici ve tedavi edici bir değere sahiptir. Bu görüngülerin varlıklarını en azından yeniden dirilenler, geri gelenler olarak güvence altına alır. Bu görüngülerin başka bir sahnede yeniden ortaya çıkışları, bu uygulamaların oluşturdukları deneyimin bir incelemenin ortaya koyduklarıyla kurduğu ilişkiyi hatırlatır. Bu geri geliş,

günlük taktikler ile stratejik açınsama arasındaki uyumsuzluğun ve tutarsızlığın, bilim dışı ve fantastik bir tanığından başka bir şey değil midir? Herkesin sustuğu bir konuda ne yazılabilir? Bu ikisi arasındaki farklılık, deneyimli ve suskun bir bedenin geri gelen hayaleti, hortlağı olarak varlığını sürdürmektedir.

II. Kısım

Eylem, Uygulama ve Üretim Sanatları Kuramları

Günlük uygulamalar çok geniş bir bütündür, bu bütünü sınırlandırmak oldukça güçtür; ancak geçici nitelemesi altında, *prosedürler*i betimlemek mümkün olabilir. Bunlar operasyon şemaları ve teknik manipülasyonlardır. Temel ve yakın zamanlı birkaç incelemeden yola çıkarsak (Foucault, Bourdieu, Vernant ve Detienne, vb.) bu prosedürlerin, bunları tanımlayamasak bile, en azından, söyleme (ya da Foucault'nun dediği gibi "ideolojilere"), edinimlere (Bourdieu'nün *habitus*'u) ve fırsat olarak nitelendirdiğimiz zaman türüne (Vernant ve Detienne'in sözünü ettikleri *kairos*) ilişkin işleyiş biçimlerini belirlemek mümkündür. Özel türde bir tekniği belirlemenin ve aynı zamanda bununla ilgili incelemeyi, günümüz araştırma coğrafyası içinde belli bir konuma oturtmanın türlü tarzı vardır.

Bu denemeyi oldukça geniş bir bütün içine yerleştirirken ve yazının çoktan yerini aldığı (beyaz bir sayfa kurgusuna rağmen biz aslında beyaz bir sayfa üzerine değil yazı üzerine yazarız) bir yere dahil ederken amacım bir tablo çizmek değildir. Çünkü ele aldığımız sorunsalı düzenleyen ya da sadece yol üstünden geçerken aydınlatıveren kuramsal ve betimleyici çalışmaların kaçınılmaz bir biçimde geçici olmaya mahkum bir tablosu-

nu çizmek hedeflerimden biri olmadığı gibi sadece zorunluluklarımı kabullenmekle de yetinmek niyetinde değilim. Burada söz konusu olan, incelemenin konumu ve bunun nesnesiyle olan ilişkisidir. Bir atölyede ya da bir laboratuarda olduğu gibi, bir araştırma sonucunda elde edilen nesneler, bu araştırmanın, gerçekleşmesinin mümkün kılındığı araştırma alanına getirdiği az ya da çok özgün katkıların bir sonucudur. Dolayısıyla bu sonuçlar bizi, "bir sorunsala" yani profesyonel ve metinsel bir *alışveriş ağına*, hâlâ işleyen bir çalışmanın "diyalektiğine" gönderirler (tabi burada "diyalektikten" anladığımız, 16. yüzyılda olduğu gibi, aynı sahneye konulan farklı girişimler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu hareketlerdir yoksa bu farklılıkları toparlamak ya da "aşmak" için, özel bir yere atfedilmiş güç değildir). Bu açıdan bakıldığında bizim araştırmalarımızın "nesneleri", bu nesneleri bölümlendiren ve bunların yerlerini değiştiren düşünsel ve toplumsal "ticaretten" ayrı düşünülemez.

Bir "yazar", içinde yer aldığı kolektif çalışmayı "unutursa", söyleminin nesnesini, bunun tarihsel olarak ortaya çıkışından yalıtırsa, gerçekte bulunduğu durumun yadsımasını oluşturmuş olur. Kendine ait bir yer kurgusu yaratır. İlişkilendirilebileceği karşıt ideolojilere karşın, özne-nesne ilişkisini ya da söylem-nesne ilişkisini bir kenara koymak, "yazar" simülasyonu yaratan bir soyutlamadır. Bu tür bir soyutlama, bir araştırmanın belli bir ağ içinde yer aldığına dair izleri siler –ki bu izler, aslında telif haklarını her zaman için tehlikeye atar. Söylemin ve nesnesinin üretim koşullarının üstünü örter. Dolayısıyla yadsınan bu soyağacı yerini, nesne kurgusuyla yazar kurgusunu birbirine eklemleyen bir tiyatroya bırakır. Dolayısıyla bir söylem, bilimsellik etiketini, üretim koşullarını ve kurallarını ve tabii ki içinden doğmuş olduğu ilişkileri açınsayarak koruyacaktır.

Bu dönüş bizi zorunluluğa götürür ama bu zorunluluk, yeni her söylemde esas önemde bir öge olarak vardır yoksa bir övgünün ya da bir onamanın şeytan çıkartır gibi çekip alabileceği bir borç olarak değil. Bu nedenle, Panurge, sadece bir kez için coşkulanarak, bu zorunlulukta evrensel bir dayanışmanın işaretini görür. "Kendine ait" her tür yer, başkalarının zaten burada bulunmalarından dolayı değişmiş, başkalaşmıştır. Yine bu nedenle, "etki" olarak adlandırılan bu yakın ya da uzak konumların "nesnel" temsili buradan dışlanmıştır. Bu etkiler, bir metinde (ya da bir araştırmanın tanımında) bu metin içinde meydana getirdikleri değişimlerin ve çabanın bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Dolayısıyla borçlar da nesnelere dönüşemez artık. İncelemenin mümkün olması için

gerekli koşulları sağlayan alışverişler, okumalar ve karşılaştırmalarla, her özel inceleme binbir yüzlü bir aynadır (öteki incelemeler her taraftan bu incelemenin uzamına doğru geri gelirler) ama bu ayna, görüntüleri eğri büğrü yansıtan, kırık bir aynadır (çünkü ötekiler bu incelemenin uzamında parçalanmakta ve başkalaşmaktadır).

4
Foucault ve Bourdieu

1. SERPİŞTİRİLMİŞ TEKNOLOJİLER: FOUCAULT

İşte bu noktada bu prosedürlerin söylemle kurdukları ilişkiyi irdelemek gerekiyor. Bu prosedürler ritlerin, gelenek ve göreneklerin ya da reflekslerin sürekli olarak kendini tekrar eden istikrarına sahip değildir –bunlar birbirine eklemlenmeyen ya da daha doğru bir deyişle bir söylem olarak eklemlenmeyen bilgilerdir. Çok hareketli oldukları için, sürekli olarak çok çeşitli "ereğe" ve "hamleye" ayak uydurmak durumundadırlar ancak tüm bu hareketlilik içinde sözsel bir açınsamaya da gerek duymazlar. Gerçekten özerk midirler? Bir söylem içindeki taktikler, daha önce gördüğümüz gibi, söylemsiz taktiklerin açık göstergesi olabilirler.[1] Böylece eylem, uygulama ve üretim tarzlarına yerleşmiş bu düşünme tarzları, ilginç bir durum oluştururlar. Çünkü bu durum, uygulamaların kuramlarla kurdukları ilişkiler açısından garip ve "kitlesel" bir durumdur.

Michel Foucault, 19. yüzyıl başında, hem eğitim-öğretim hem de tıp açısından, cezaya dayalı "gözetim" "prosedürlerinin" nasıl örgütlendiğini incelediği kitabında, eşanlamlı pek çok karşılık kullanmıştır. Özel bir

1) Halk efsaneleri ve deyişlerinin gizli bir mekânda "takımlar" oluşturduğu taktiklerle ilgili olarak bkz. 2. bölüm, s. 42.

ad altında tanımlanması ve ifade edilmesi neredeyse imkansız olan ve birbirleriyle yakın anlam ilişkileri kuran bu karşılıklar kitabın içinde sanki dans etmektedirler: "düzenek", "enstrümantasyon", "teknikler", "mekanizmalar", "makineler" vb.[2] Bu karşılıklara bakınca, dildeki belirsizlik ve oynaklık durumu şimdiden karşımıza bir gösterge olarak çıkmaktadır. Ancak Foucault'nun bize aktardığı öykünün kendisi bile, büyük bir yanılmacanın öyküsüdür ve "ideolojiler" ve "prosedürler" arasında bir ikilik olduğunu bir koyut olarak kabul eder ve bu biçimde ortaya koyar. Bu ikiliği de bunların birbirinden ayrı evrimleriyle ve kesişim noktalarıyla gösterir. Aslında Foucault'nun incelediği bu ikilik, bir ayrımın ve ayrılık sürecinin bir sonucudur: 18. yüzyılın sonunda, toplumsal uzamı düzenleyen disiplin prosedürleri, devrimci projeleri "işgal etmiş" ve "sömürmüştür". Bedenin ikamesinin, disiplin ve gözetim bağlamındaki bu öyküsü büyük bir ihtimalle Freud'un da çok hoşuna giderdi.

Foucault'da her zaman olduğu gibi, dram iki güç arasında oynanır. Bu iki gücün zamanı kullanma kurnazlığı ilişkileri tersyüz eder. Bir yanda, Aydınlanma'nın, ceza hukuku konusunda devrim yaratan ideolojisi vardır. 18. yüzyıldaki devrimci projeler, Eski Rejimin, belirli bir simgesel değer uğruna seçilmiş, suçlular üzerinde kraliyet düzeninin zaferini dramatize eden, beden bedene gerçekleştirilen, kanlı bir ritüel olan "işkecesinin" yerine, suçlarla orantılı olarak, herkese uygulanabilir cezaları koymaya çalışmışlardı. Bu cezalar toplum yaşamı için yararlı, suçlular açısından öğreticiydiler. Aslında okullarda ve ordularda yavaş yavaş oturan bu disiplin prosedürleri, Aydınlanma düşünürleri tarafından geliştirilen o çok geniş ve karmaşık adalet aygıtı üzerinde kısa sürede egemenliklerini kurmuşlardı. Bu teknikler bir ideolojiye ihtiyaç duymadan giderek gelişmiş ve yayılmışlardı. Böylece, hemen her uzam için hücre tipi mekânı yaygınlaştırarak (öğrenciler, askerler, işçiler, suçlular ya da hastalar için) söz konusu uzamın gözetlenebilmesini ve bölümlenmesini mükemmel bir biçimde sağlamış oldular. Ve bu uzamları, her türden insan grubunun gözetlenerek disipline edilmesini ve "işlenmesini" sağlayan bir araca dönüştürmüş oldular. Burada söz konusu olan, teknolojik ayrıntılar, en ufak parçalara indirgenmiş, etkin ve kararlı işlemlerdi. Bu teknikler bir kuramı hak ediyorlardı: Onlar aracılığıyla tek tip cezanın

2) Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975. Foucault'nun daha önceki eserleriyle ilgili olarak bkz. Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, Folio, 1987, 1. bölüm.

evrenselleşmesi sağlanmıştı; hapishane sisteminin, devrimci kurumları içeriden alt üst etmesine ve her yerde, ceza hukukunun yerini, "cezaevi sistemine" bırakmasına yola açmışlardı.

Foucault bu biçimde birbirinden ayrı iki sistem belirlemiştir. Politik beden teknolojisinin, öğretisel bir bütünü irdeleyerek elde ettiği avantajları ortaya koymuştur. Ancak bu iki erk biçimini birbirinden ayırmakla yetinmemiştir. Foucault, bu "ufak çaptaki araçsallaştırılmanın" son derece başarılı bir biçimde yürürlüğe konuluşunu ve giderek yaygınlaşışını izleyerek, bu opak erkin hareket düzeneklerini gün ışığına çıkarmaya çalışmıştır. Bu "opak" erkin bir aidiyeti yoktur, bir şeye sahip değildir, ayrıcalıklı bir mekânı yoktur, ne altı ne üstü vardır, temsili bir etkinliği olmadığı gibi dogmacı da değildir, etkinliğini sağlayan neredeyse sadece özerkliğidir. Bunu da ele aldığı nesneyi uzamsal olarak paylaştırmasını, sınıflandırmasını, incelemesini ve bireyselleştirmesini sağlayan teknolojik kapasitesine borçludur. (Tüm bu sırada, ideoloji ise "gevezelik etmektedir"!) İşte Foucault, bir dizi klinik betim sayesinde (bunlar da mükemmel bir biçimde "panoptiktirler") kendi açısından, "erkin mikrofiziğini"[3] oluşturan "genel kuralları", "işleyiş koşullarını", "teknikleri" ve "işlemleri", birbirinden ayrı "operasyonları", "mekanizmaları", "ilkeleri", "ögeleri" adlandırmaya ve sınıflandırmaya çalışmıştır. Bu diyagram galerisi, söylemsiz uygulamaların toplumsal katmanını bölümlendirmek ve bu uygulamalar üzerinde bir söylem geliştirmek olmak üzere iki ayrı işlevi yerine getirmiştir. Öyleyse, bu incelemenin yalıttığı bu belirgin uygulamaların seviyesi hangi seviyedir? Araştırmalarının stratejisini belirleyen ve bunların en önemli özelliği olan bir geri dönüşle Foucault, *söylem uzamını düzenleyen jesti*, işte bu seviyede ortaya çıkarır. Ancak ortaya çıkardığı bu jest, *Deliliğin Tarihi*'ndeki gibi değildir; *Deliliğin Tarihi*'nde ortaya koyduğu jest, aklın düzenini mümkün kılan bir uzam yaratabilmek için toplumdan dışarı itilmiş, yalıtılmış olanı toplumdan uzak ve ayrı bir yere kapatan epistemolojik ve toplumsal bir jesttir. Oysa burada söz konusu olan jest, bir yere egemen olanların, bu yer içinde, "gözlem" yapabilmesini ve "bilgilenmesini" sağlayacak olan, görünür bir mekan yaratmayı ve bu mekanı çerçeveler içine almayı başaran her yerde yeniden üretilebilen, minicik, ufacık bir jesttir. Bu jesti yineleyen, yoğunlaştıran ve mükem-

3) M. Foucault, *a.g.y.*, s. 28, 96-102, 106-116, 143-151, 159-161, 185, 189-194, 211-217, 238-251, 274-275, 276 vb.: Kitapta bir dizi kuramsal "tablo" bulmak mümkündür; bu tablolar, tarihsel bir nesne ortaya koymakta ve bunun için uygun bir söylem icat etmektedir.

melleştiren prosedürler, insan bilimleri haline dönüşecek olan söylemi düzenleyenlerdir. Bu noktada, *söylemsel olmayan jest* tanımlanmış bulunmaktadır. Bu *jest*, tarihsel ve toplumsal kimi nedenlerden ötürü ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuş ve çağdaş bilimsellik söylemine eklemlenmiştir. Bu eserin önümüze açtığı bu çok yeni bakış açılarına[4] –ayrıca farklı bir "tarz" kuramı geliştirilmesine ön ayak olmuştur (tarz yani ilerleme tarzı, metinsel olmayan jest, düşüncenin metnini düzenleyen tarz)– bizim incelememizle ilgili birkaç soruyu dahil etmemiz mümkündür.

1. İnsan bilimlerinin arkeolojisini ortaya çıkarmaya soyunarak (*Kelimeler ve Şeyler* adlı eserinden bu yana açınsanan konu), "erkin teknolojisi" gibi "ortak bir matris" arayışına girerek, ki bu matris, ilkesel olarak ceza hukukunun (insanın cezalandırılması), insan bilimlerinin (insanın bilgisi) matrisi olacaktır, Foucault, 18. ve 19. yüzyıl arasındaki toplumsal etkinliklerin dokusunu oluşturan prosedürler içinde bir ayıklama işlemine başvurmaya itilmiştir. Bu cerrahi operasyon, giderek çoğalan, büyüyen çağdaş bir sistemden yola çıkarak –adalet ve bilim teknolojisi– *tarih içinde geriye gitmekten*, tüm bütünü kaplayan kanserli oluşumu bu bütün içinde bulup *çıkarmaktan*, bu oluşumun güncel işleyişini, bunun iki yüzyıl önceki *doğuşuyla açıklamaktan* ibarettir. Foucault, devasa bir tarihyazımı materyali içinden (cezaya, askeriyeye, eğitim-öğretime, tıbba değin) aşamalı olarak giderek artan bir biçimde optik ve panoptik prosedürleri çekip çıkarmıştır. Daha sonra bu prosedürler içinde, belli bir aygıtın, önceleri serpilmiş, dağılmış bir biçimde bulunan, göstergelerini betimlemiştir. Bu aygıtın ögeleri, daha sonra, giderek belirginleşmiş, birbirine eklenmiş ve tüm toplumsal dokuya giderek yayılmış, gelişmişlerdir.

Tarihyazımı alanındaki bu ilgi çekici "operasyon", birbirine karıştırılmaması gereken iki soruyu da beraberinde getirmiştir: Bir yanda, bir toplumun düzenlenmesinde teknolojik prosedürlerin ve düzeneklerin etkin rolünün ne olduğu sorusu; öte yanda, bu düzeneklerin özel bir kategorisinin nasıl olağandışı bir biçimde gelişmiş olduğu sorusu. Öyleyse şu soruları sormamız gerekmektedir:

a) Panoptik düzeneklerin oluşturduğu özel bir dizinin *ayrıcalıklı bir biçimde gelişmesini* nasıl açıklayabiliriz?

b) Bu durumda öteki dizilerin konumu nedir? Çünkü bu diziler, kendi sessiz izleklerini takip ettikleri için, ne söylemsel bir oluşuma ne de tekno-

4) Bkz. özellikle Gilles Deleuze, "Ecrivain, non: un nouveau cartographe", *Critique*, sayı: 343, Aralık 1975, s. 1207-1227.

lojik bir sisteme neden olmuşlardır. Bunlar belki de *farklı gelişimlerin* izlerinin ya da atıklarının oluşturduğu *dev bir depo* olarak kabul edilebilirler.

Bununla birlikte, bir toplumun işleyişini tek ve egemen bir prosedür tipine indirgemek mümkün değildir. Başka teknolojik düzenekler ve bunların ideolojiyle oyunları, yakın zamanlı başka incelemeler tarafından çoktan ortaya konulmuş bulunmaktadır. Bu incelemeler farklı bakış açılarına sahip olsalar da aynı baskın özelliğe parmak basmaktadırlar. Örneğin Serge Moscovici'nin özellikle kent uzamının düzenlenmesiyle ilgili olan araştırmaları[5] ya da Pierre Legendre'ın Ortaçağ adalet sistemiyle ilgili araştırmaları.[6] Bu prosedürler, uzun ya da kısa bir süre için değerlenmekte, sonra öteki prosedürlerin oluşturduğu o katmanlı yığının içine düşmekte ve bu arada başka prosedürler, bunların yerini alarak, sistemi "bilgilendirme" rolünü üstlenmektedirler.

Bir toplumun, kuralcı kurumlarının örgütleyici, kendi alanlarından başka alanlara taşmış uygulamalarından *ve* her zaman için "en ufak çapta" kalan, sayısız başka uygulamalardan oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu "en ufak çaptaki" uygulamalar, bir söylem oluşturmasalar bile her zaman için buradadırlar, vardırlar ve bu toplum ya da başka toplumlar için geliştirilen farklı (kurumsal, bilimsel) varsayımların ön işaretleri ya da izleri olmaya da devam etmektedirler. Bu durumda "tüketim" uygulamaları, Foucault'nun ortaya koyduğu, erkin ikili özelliğinin yani erkin hem uzamları hem de dilleri, kimi zaman en ufak boyutlarda kimi zaman da en büyük boyutlarda düzenleme özelliğinin farkına varılarak, prosedürlerin oluşturduğu bu çoklu ve sessiz depo içinde araştırılmalıdır.

2. Foucault'nun geriye dönüşlü tarihinde çıkış noktasını oluşturan nihai oluşum (çağdaş gözlem ve disiplin teknolojisi) seçtiği ve incelediği uygulamaların çarpıcı tutarlılığını ortaya koymaktadır. Ama acaba bütün prosedürlerde aynı tutarlılığı bulmak mümkün müdür? İlk bakışta bu soruya "hayır" cevabı verebiliriz. Panoptik prosedürlerin bu olağandışı hatta kansere dönüşen evrimi, tarih içindeki rollerinden ayrı düşünülemez. Çünkü bu prosedürler, bu rolden etkilenmişlerdir ve bu rol çerçevesinde, türdeş olmayan uygulamalarla mücadele etmede ve bunları kontrol etmede bir silah işlevi görmüşlerdir. Dolayısıyla tutarlılık, özel bir başarının yarattığı etkidir yoksa bütün teknolojik uygulamaların ana özelliği değildir. *Serpiştirilmiş uygulamaların "çoktanrılılık"* niteliği, tektanrıcılık

5) Serge Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1968.
6) Pierre Legendre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974.

sisteminde, ki panoptik düzeneklerin edindiği ayrıcalığı bu sistemle karşılaştırabiliriz, varlığını sürdürebilir miydi? Elbette serpiştirilmiş uygulamalar, bu tektanrılı panoptik uygulamaların egemenlikleri altında bulunurlardı ancak bunlardan birinin kazandığı bir zaferin ardından silinip gitmezlerdi.

3. Özel bir düzeneğin, bir erk teknolojisinin ana örgütleyici ögesine dönüştüğünde geldiği konum nedir? Bu düzenek üzerinde, *kendi alanından dışarıya taşırılmış olmanın etkisi* nedir? Düzeneklerden biri, bilimsel ve cezaya değin bir sistem olarak kurumsallaştığında bununla, öteki serpiştirilmiş prosedürlerin arasında ne tür bir ilişki kurulur? Bu biçimde ayrıcalıklı bir konuma gelen düzenek etkisini yitirebilir. Foucault'nun ifadesiyle, kendi küçük ve sessiz teknik ilerlemelerinin ona sağladığı bu etkiyi yitirebilir. Bu düzenek, Foucault'nun toplumun belirleyici makinelerinin bulunduğunu söylediği o karanlık katmandan dışarı çıkarak, hâlâ sessizliklerini sürdüren başka prosedürler tarafından yavaş yavaş "sömürülen" kurumların konumuna gelebilecektir. Belki de gerçekten (en azından bu denemenin varsayımlarından biri budur) gözetim ve disiplin sistemi, 19. yüzyılda daha önceki prosedürler tarafından oluşturulmuştu ve bugün başka prosedürler tarafından "yağmalanmaktaydı".

4. Daha ileriye gidebilir miyiz? Gelişip yaygınlaşmalarının ardından, gözetim düzeneklerinin açınsanmış ve Aydınlanma dilinin bir parçası haline gelmiş olmaları olgusu bile, artık söylemsel kurumları belirleyemediklerinin bir göstergesi değil midir? Örgütleyici düzeneklerin meydana getirdikleri etkinin bir sonucu olarak, söylem, işleyebildikleri sayesinde, artık işleyemediklerini ifade edebilecektir. Bu durumda sorulması gereken soru, bu söylem, hangi farklı türdeki düzenek tarafından, bunu kendi nesnesi haline getirmeden bu düzeneğe eklemlenebilecektir? Tabii bir söylem (*Hapishanenin Doğuşu*'nun söylemi örneğin?) ortaya çıkardığı uygulamaları inceleyerek, "ideolojiler" ve "prosedürler" arasında, Foucault tarafından ortaya konulan ayrımı aşmayı başarabildiği sürece.

Şu an için sadece geçici cevaplar getirebilecek bu sorular, hiç değilse, Foucault'nun, prosedürlerin incelenmesi alanına dahil ettiği dönüşümleri ve ardından önümüze açılan yeni bakış açılarını ortaya koymaktadırlar. Bir vakadan yola çıkarak, düzenekler ile ideolojiler arasındaki ayrışıklığı ve ikircil ilişkileri gösteren Foucault, belirli bir alanı işlenebilir tarihsel bir nesne olarak oluşturmayı başarmıştır. Bu alan, teknolojik prosedürlerin, özel *erk etkilerine* sahip oldukları, kendilerine özgü *ussal işleyişlere* uyum sağladıkları ve düzen ve bilgi kurumlarında temel bir *dönüş* meyda-

na getirdikleri alandır. Geriye öteki prosedürlerin ne oldukları sorusu kalıyor. Bu prosedürler son derece ufak çaptadırlar, tarih onları "ayrıcalıklı" bir konuma getirmemiştir; bununla birlikte, kurumsallaşmış teknolojilerin ilmekleri arasında sayısız etkinlikte bulunmaktan da geri kalmamışlardır. Bu, genelde, Foucault'nun açınsadığı prosedürlerin her yerde ortaya koydukları ön kabule sahip olmayan prosedürlerin durumudur. Örneğin panoptik makinelerin üzerinde çalışabilecekleri *özel bir alana* sahip olmaları bu tür bir ön kabuldür. Bu ön kabule sahip olmayan teknikler de işlevsellerdir ancak bunlar başlangıçta, ötekilerin gücünü sağlayan olanaklardan yoksundurlar. Bu teknikler, günlük tüketim uygulamalarına açık bir gösterge oluşturduklarına inandığım "taktiklerdir".

2. "BİLGİN CEHALET": BOURDIEU

"Taktiklerimiz" ancak başka bir toplumun tarihine yapılan geri dönüşle incelenebilir hale gelirler: Foucault'da Eski Rejim'in ya da 19. yüzyılın Fransa'sı; Bourdieu'de Kabiliye ya da Béarn; Vernant ve Detienne'de Yunan Antikçağı; vb. Bu taktikler bize başka yerlerden, başka diyarlardan seslenirler. Sanki, "Batı" ussallığı tarafından çizgi dışılığına itilmiş bu taktiklerin, görünür ve açınsanmış olabilmeleri için başka bir sahneye ihtiyaçları varmış gibi. Başka diyarlar, Batı kültürünün kendi söyleminden dışladıklarını bize geri getirirler. Zaten bunlar tam olarak da bizim dışladıklarımız ya da kaybettiklerimizle tanımlanmazlar mı? *Hüzünlü Dönenceler*'de[7] olduğu gibi, yolculuklarımız artık bizde var olduğundan haberi olmadığımız bir şeyi keşfetme amacı taşır. Freud, uzun bir süre evlatlığı olmaya uğraştığı bilim ailesinin gayrimeşruluk alanına ittiği tüm kurnaz taktikleri ve retorikleri buralarda bulur. Freud da bunları yeni bir *terra incognita* [bakir toprak, el değmemiş toprak, ç.n.] keşfederek ve bu alanı işleyerek ortaya çıkarır: Bilinçdışı. Ama aslında tüm bu kurnazlıklar ve ince ayarlı retorikler, Freud'a çok daha eski ve ona çok daha yakın bir alandan seslenirler –Yahudilere özgü, uzun bir süre yadsınmış yabancılığın alanıdır bu; bu yabancılığı, rüyalar ve lapsus'ler [dil sürçme-

7) Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1958, özellikle "geri dönüşle", tersine dönmüş yolculuk üzerine, belleğin soruşturulmasına dönüşmüş meditasyonla ilgili bölümler. Türkçesi: *Hüzünlü Dönenceler*, çev.: Ö. Bozkurt, YKY, 2000.

leri, ç.n.] kılığına bürünmüş bir halde bilimsel söyleme sokar. Freudçuluk, *Aufklärung*'dan gelen meşru stratejiler ile bilinçdışı örtüsü altında çok daha uzaklardan gelen "dümen ve dolapların" oluşturduğu bir kombinasyondur.

İki yarı

Bourdieu için Kabiliye'nin, "uygulamanın kuramı" olarak bir Truva atı olması; bu incelemeye adanan üç metnin (Bourdieu'nun yazdığı en iyi incelemelerdir özellikle "Ev ya da alt üst olmuş dünya" – "la maison ou le monde renversé" başlıklı incelemesi) uzun bir epistemolojik söyleme çoğul bir biçimde öncülük etmiş olması; "Kabiliye etnolojisiyle ilgili bu üç incelemenin", bir şiiri işler gibi, bir kuramı işlemiş olması (düzyazı biçiminde bir tür yorumlama olarak) ve ona, çok parlak sayısız alıntı yapma olanağı sunan bir zemin hazırlamış olması; ve son olarak, Bourdieu bu üç "eski" metni yayımladığında, bu metinlerin hem mekansal hem de şiirsel göndermelerinin başlıktan silinmesi (yoruma sunulan *bir kuram* olmuştur) ve bu Kabiliye kökeninin, aslında onaylı söylem içine serpiştirilmiş bir halde varlığını sürdürse de, tıpkı hâlâ aydınlatmaya devam ettiği çarpıcı bir manzaranın üstünden çekilen bir güneş gibi yavaş yavaş kendiliğinden kaybolup gitmesi: Tüm bunlar, bu özellikler, kuram içinde uygulamanın aldığı konumu şimdiden tanımlamaktadırlar.[8]

8) Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Cenevre, Droz, 1972. Kitabın başlığı, daha kuramsal olan ikinci bölümün başlığından gelmektedir. Bourdieu'yle ilgili, Fransız eleştirmenler fazla bir yorum da bulunmamışlardır; oysa Foucault için bunun tam tersidir. Acaba bunun nedeni Bearn imparatorluğunun uyandırdığı kaygı ve hayranlık duygularının eşzamanlı olarak yarattığı etkiler olabilir mi? Bourdieu'nün "ideolojik" konumlarıyla ilgili olarak bkz. Raymond Boudon (*L'Inégalité des chances*, Paris, Armand Colin, 1973; *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977). Marksist bir yaklaşım için: Christian Baudelot ve Roger Establet, *L'Ecole capitaliste en France*, Paris, Maspero, 1974; Jacques Bidet, "Questions à Bourdieu", *Dialectiques*, sayı: 2; Louis Pinto, "La théorie de la pratique", *La Pensée*, Nisan 1975; vb. Epistemolojik açıdan, Louis Marin, "Champ théorique et pratique symbolique", *Critique*, sayı: 321, Şubat 1974. W. Paul Vogt, Bourdieu'nün tezlerini sunmuştur: "The Inheritance and Reproduction of Cultural Capital", *The Review of Education*, Yaz 1978, s. 219-228. Ayrıca bkz. J.-M. Geng, *L'Illustre inconnu*, Paris, UGE, 10-18, 1978, s. 53-63, bu makalede Bourdieu'nün "bütüncül toplumbiliminden" ve "toplumbilimsel bir inancın" üretilmesinden söz etmiştir; Bourdieu bu eleştiriye cevap olarak kısa bir süre sonra şu makaleyi yayımlamıştır: "Sur l'objectivation participante", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı: 23, Eylül 1978, s. 67-69.

Bu rastlantısal bir olay değildir. Bourdieu'nün 1972'den bu yana sürdürdüğü çalışmaların konusu "pratik sağduyuydu"[9] ve aynı biçimde düzenlenmişlerdi sadece "Avenir de classe et causalité du probable" "Sınıfın geleceği ve olasılığın nedenselliği"[10] başlıklı çalışması bu bütünde farklı bir yerde duruyordu. Bununla birlikte bir farklılık daha vardı: Kabiliye'deki "evlilikle ilgili stratejiler" incelemesi (tam olarak soyağacı ekonomisini işlemekteydi) Béarn göndermesinin yerini almıştı.[11] Dolayısıyla burada söz konusu olan iki farklı gönderme alanıydı. Hangisinin ötekinin eşi olduğunu söylemek mümkün müdür, Béarn mı Kabiliye'nin eşi, yoksa tam tersi mi? Bu her iyi yer de denetim altında tutulan bir "samimiyet" bağına sahipti ve biri anavatandan uzaklığıyla, öteki de yabancı bir kültürün yarattığı yabancılık duygusuyla yazarın yakasını yapışmıştı. Buna karşın, tüm kökenler gibi *in-fans* [yani konuşma yeteneğinden yoksun, çocuksu aşamada olan] Béarn, konuşulabilmek, ifade edilebilmek için bir Kabiliye sahnesinin eşi olmak durumunda kalmışa benziyor (Bourdieu'nün yapmış olduğu incelemede Kabiliye anavatana o kadar yakındır ki). Böylece "dışavurulan, dile getirilen" Béarn, Bourdieu'nün insan bilimlerine soktuğu *habitus* kavramına, gerçek (ve tabii efsanevi: eskinin Béarn'lıları neredeler şimdi?) bir zemin sağlamış oldu. *Habitus*, Bourdieu'nün kuram üzerine bıraktığı kişisel izidir. Bundan sonra, köken deneyiminin özelliği, genel söylemi yeniden düzenleme gücünün içinde eriyip gitmiştir.

Birinin ötekini getirdiği iki farklı parçaya bölünmüş olan *L'Esquisse d'une théorie de la pratique* (Bir uygulama kuramı taslağı) adlı eseri bilimdalları arası bir uygulamadır her şeyden önce. Bir türden ötekine geçiş olduğu anlamını veren bir eğretilemedir bu başlık: Etnolojiden toplumbilime gidilmiştir. Aslında durum bu kadar basit değildir. Bu eseri konumlandırmak oldukça güçtür. Sonuçta bu kitapta, Bourdieu'nün bir zamanlar vaat etmiş olduğu bilimdalları arası karşılaştırmaları bulmuyor ve basit bir biçimde "veri" alışverişi aşamasını çoktan aşarak bu karşılaştırmaların her özelliğe özgü önvarsayımları karşılıklı olarak açınsamaya

9) Pierre Bourdieu, "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction", *Annales ESC*, 27. cilt, 1972, s. 1105-1127; "Le langage autorisé", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı: 5-6, Kasım 1975, s. 183-190; "Le sens pratique", *a.g.y.*, sayı: 1, Şubat 1976, s. 43-86. Ve "zevkin" toplumsal destanı yani *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, özellikle 2. ve 3. Bölümler, s. 9-188.

10) *Revue française de sociologie*, 15. cilt, 1974, s. 3-42.

11) Bkz. "Les stratégies matrimoniales".

çalıştıklarını görmüyor muyuz?[12] Bu karşılaştırmalar, epistemolojik olarak karşılıklı bir açınsamanın arayışındadır; örtülü ve karanlıktaki zemin katlarını, bilgi hırsının ve efsanesinin yaktığı ışıkla aydınlatmak istemektediler. Ama belki de asıl istenen farklı bir şeydir? Ve belki de bizi, bir bilimdalının onu çevreleyen ve onu önceleyen *karanlığa tekrar yüzünü dönmesini* sağlayan jesti ortaya çıkaran her neyse ona gönderiyordur? Ancak bu bilimdalı *yüzünü karanlığa* bunu yok etmek için *dönmemektedir*, her ne kadar bu, yok edilemez, belirleyici olsa da. Belki de, bir bilimin, dışarıdakiler kümesiyle kendi ilişkisi üzerinde düşünmeye ve kendi üretim kurallarını düzeltmekle ya da kendi geçerlilik sınırlarını belirlemekle yetinmemeye başladığı yer kuramın oluşmaya başladığı yerdir. Bourdieu'nün söyleminin izlediği yol bu mudur? Aslında, her biçimde, uygulamaların, kuramsal bir sorunun doğabileceği opak gerçekliği oluşturdukları yer bilimdalının sınırları ötesinde bir yerdir. Bourdieu'nün "etnolojik incelemelerinin" kendine özgü bir tarzı vardır. Bu incelemeler, bu toplumbilimcinin "boş zaman eğlencesi" olarak nitelendirebileceğimiz kendi asıl etkinliğinden farklı ama onun kadar etkili bir biçimde icra edebildiği yeteneğinin kapsamına girerler. Evet "boş zaman eğlencesi" dedik ama "boş zaman eğlencesi" olarak nitelendirilen her tür etkinlik gibi bu inceleme alanı da Bourdieu için, asıl mesleğinden daha fazla ciddiye aldığı bir oyun alanıdır. Ele aldığı bu parçalar, ender bulunan bir kesinlikle işlenirler. Bourdieu hiçbir zaman bu kadar özenli, titiz, kesin, net olmamış, virtüözlüğünü hiç bu kadar ustaca göstermemiştir.

Metinlerinin belli bir estetiğinin olduğunu bile söyleyebiliriz. Bu metinlerde, *özel* ve "yalıtılmış"[13] bir biçim, bir "parça", bilimdalının *bütüncül* (ama genel değil) figürü haline gelmiş ve bunu da hem yabancı hem de kesin ve ham bir gerçeklikle işlemiştir. Toplumun ve incelemenin parçası olarak nitelendirdiğimiz önce *evdir*. Ev, bilindiği gibi, her tür eğretilemenin göndermesidir.[14] Ama burada söz konusu olan, bilinen tanıdık bir ev değil *bir evdir, herhangi bir ev*. Ev, kendi iç uzamını eklemleyen uygulamalar aracılığıyla kamu uzamının stratejilerini *alt üst etmekte* ve sessizlik içinde dili *düzenlemektedir* (sözdağarcığı, deyimler vb.)[15] Kamu

12) Bourdieu'nün istediği de bu karşılaştırmadır, Jean-Claude Passeron ve Jean-Claude Chamboredon, *Le Métier de sociologue*, 2. basım, La Haye, Mouton, 1973, s. 108-109.

13) *Esquisse d'une théorie*, s. 11.

14) Bkz. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972: "La mytologie blanche", s. 247-324.

15) Bkz. Bourdieu'nün incelemesi, *Esquisse d'une théorie*, s. 45-69.

düzeninin tersine dönmesi ve söylemin oluşumu: Bu iki özellik, Kabiliye evini, Fransız *okulunun* ters yüzü haline getirmiştir; Fransız okulu, Bourdieu'nün uzmanlığını oluşturduğu nesnedir. Ve Bourdieu bu nesneyle, toplumsal hiyerarşinin "üretimini" ve bunların ideolojilerinin yinelemesini ortaya koymuştur.[16] Toplumbilimcinin işlediği topluma kıyasla, bu konut, kendi tekilliği içinde, karşıt ve belirleyici bir mekândır. Bu nedenle, bu inceleme, kendi yazarı tarafından bile bilimdalının sosyo-ekonomik kuralcılığı açısından gayri meşru olarak nitelendirilmektedir. Çünkü bu inceleme, simgesel diziyle fazlasıyla oynamaktadır.[17] Sonuç olarak bu bir "lapsus"tür.

"Kuram", toplumbilimin bu meşruiyetleri ve etnolojinin özellikleri arasındaki mesafeyi emip yutacaktır. Bilimsel bir alanın ussallığı ve alanın dışında birden bire bitiveren uygulamalar bu biçimde yeniden eklemlenecektir. Bu nedenle *Esquisse*'de (ve sonraki makaleler) bu iki ögenin birleşimini gerçekleştirmiştir. "Etnolojik" istisnayı, toplumbilim sistemindeki bir boşluğa konumlandırmak oldukça maharet isteyen ince ve hassas bir manevradır. Bu operasyonu devam ettirmek için, eserin ortaya koyduğu çalışmayı çok yakından ele almak gereklidir: Bir yanda bu özel uygulamaların incelemesi; öte yanda, bunlara, "bir kuram" oluşumu içinde atfedilen rol vardır.

"Stratejiler"

Bourdieu'nün incelediği ve "strateji" olarak tanımlanan uygulamalar, Béarn'daki kalıtım sistemiyle ya da Kabiliye evinin iç düzeniyle ya da bir Kabiliye yılı içerisinde dönemlerin ve görevlerin paylaşımıyla vb. ilgilidir. Aslında tüm bu uygulamalar, üreme, devamlılık, öğretim, sağlık, toplumsal ya da ekonomik yatırım, evlilik vb. "stratejilerini" kapsayan bir dizi içinde yer alan birkaç strateji türünden ibarettir. Tabi bu "stratejiler" içinde, uygulamalar ile mevcut durumlar arasında bir farklılık oluştuğunda başvurulan "yeni koşullara uydurma-çevirme" stratejileri

16) Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers*, Paris, Minuit, 1964; *La Reproduction*, *a.g.y.*, 1970; vb.

17) Bkz. Bourdieu'nün bu incelemeye, yayımlandığı 1972 yılında getirdiği sert eleştirilere (*Esquisse d'une théorie*, s. 11).

de yer almaktadır.[18] İncelenen her vakadaki farklılıklar, belli "bir uygulama mantığının" "bazı özelliklerini" ayrımsamamıza olanak verir.

1. "Soyağaçları" ya da soy tabloları, yerleşim yerlerinin kadastroları ve geometrik planları, takvim döngüleri, *"küçük adacıklar"* oluşturan stratejilere kıyasla, bütünleştirici, türdeş üretimlerdir; bunlar, aradaki mesafenin ve gözetlemeci "nötrleştirme" sürecinin sonuçlarıdır. Bunlarla karşılaştırdığımız stratejiler ise, yararlı oldukları için uygulanan yakınlık ilişkilerini ya da bedenin birbirini takip eden, dönüşümlü hareketlerini ortaya koyan mekanları ya da belli ritimlere ayak uyduran ve birbirleriyle kıyaslanamayan eylem sürelerini *"küçük adacıklar"* biçiminde işlerler.[19] Bir bakışla bütünü görebilme ve bu bütün üzerinde yetkinlik kurabilme aracı olan ve her şeyin tüm ayrıntısını bir bakışta ortaya koyan temsilin, toparlanan tüm "verileri" seviyelendirdiği ve sınıflandırdığı her yerde, uygulamalar da ayrışık operasyon çekirdeklerini oluşturan süreksizlikleri, kopuklukları düzenlerler. Dolayısıyla yakınlık, uzam ve zaman herkes için *aynı* anlamı ifade etmez.

(Bu noktada bir ekleme yapmak gerekirse, bu farklılığın iki kurnazlık arasındaki sınırda yer aldığını söylemeliyim. Bourdieu, sentezleriyle oluşturduğu tabloları sayesinde, bu tabloları yapmasına olanak veren, geri çekilip uzaktan bakma ve gözlemlenen üzerinde egemenlik kurma operasyonunun üstünü örter. Oysa uygulayıcılar, anketörlerin kendilerini salık verdikleri "verileri" bunlara verirler; ancak bu verileri kullanarak (ya da kullanmadan) yürürlüğe koydukları operasyonlarla bu veriler arasında oluşan farklılıkla ilgili suskun kalırlar ve gözlemcilerinin gözünden taktiklerini kaçırmalarını sağlayan genel üretim tablolarının oluşturulmasına yardımcı olurlar. Dolayısıyla uygulama bilgisi de işte bu iki yönlü aldatmacının bir ürünü olmaktadır.)

2. "Strateji" (örneğin bir çocuğu evlendirmek) bir "iskambil oyununda gerçekleştirilen bir hamleyle" aynıdır. Bu stratejinin başarısı, "kâğıdın kalitesine" yani hem ele gelen kartların iyi olmasına (iyi bir elinin olmasına) hem de bu iyi el ile iyi bir oyun çıkarma becerisine (iyi bir iskambil oyuncusu olmaya) bağlıdır.[20] "Hamle yaparken", oyun uzamını oluşturan, koşulları sağlayan *koyutlar,* eldeki kâğıda bir değer atfeden ve oyuncuya

18) "Avenir de classe", *Revue française de sociologie,* 15. cilt, 1974, s. 22, 33-34, 42 vb.

19) *Esquisse d'une théorie,* s. 211-217; "Les stratégie matrimoniales", s. 1107-1108; "Le sens pratique", s. 51-52; vb.

20) "Les stratégies matrimoniales", s. 1109; vb.

hangi olasılıklara sahip olduğunu gösteren oyun *kuralları* ve son olarak da baştaki sermayenin ortaya konulduğu farklı konjonktürlerde oyuncunun oyun oynamada gösterdiği *maharet*, hepsi işin içine girer. Bu karmaşık bütün, niteliksel olarak birbirinden ayrı işleyişlerin oluşturduğu bir dokudur aslında.

a) "*Örtük ilkeler*" ya da koyutlar vardır (örneğin Béarn evlilik kurumunda, erkeğin kadına göre, büyük kardeşin küçük kardeşlere göre önceliği – çok az parayla dönen, paranın az bulunduğu bir ekonomide mirasın bütünlüğünün ve korunmasının sağlanması ilkeleri). Ancak bu koyutlar ya da *ilkeler* tanımlanmamış olmaları (açık olarak dile getirilmemiş olmaları) dolayısıyla, taraflardan birinin ötekine karşı kullanabileceği bazı olasılıkları mümkün kılmakta ve belli tolerans marjları yaratmaktadır.

b) "*Açık kurallar*" vardır (örneğin *adot* yani çeyiz, "küçük kardeşlere, topraktaki paylarından vazgeçmeleri karşılığında verilen bedel"). Ancak bu kurallar da, onları gerektiğinde tersyüz edebilecek belirli sınırlar içinde uygulanmaktadırlar (örneğin *tournadot*, evden çıkan değil evde kalan çeyiz, çocuksuz bir evlilik sonucunda çeyizin korunması). Bu kurallar her uygulandığında, koşulların her an tersyüz olmasıyla meydan gelebilecek bir geri dönüş tehlikesi olduğu hesaba katılır çünkü her şey yaşamın tesadüflerine bağlıdır.

c) "*Stratejiler*" yani ince ayarlı "dümenler" (çünkü "harekete geçmek dümen çevirmektir, kurnazlıktır") kurallar arasında "gezinirler", "geleneklerin sunduğu her tür olasılıkla oyun kurarlar", birini ötekinin yerine kullanırlar, şunu ya da bunu telafi ederler. İçerideki sert özü saklayan yumuşak karına vurarak, bu şebeke içinde kendilerine özgü kalıcılıklar meydana getirirler. Dahası, her bilimdalında var olan ortalamaya tabi olmadan bütün sonuçlarla oynayabilecekleri bir sınıflama içindeymiş gibi davranarak, stratejiler, bir işlevden ötekine doğru hareket ederler, bir oraya bir buraya kayarlar, toplumsal, ekonomik ve simgesel bölümleri kısa devre yaptırırlar: Çocuk sayısının azlığı (üreme sorunu) kötü bir evliliği telafi eder (mirası korumadaki bir başarısızlık); ya da bekâr küçük çocuğun "ücret ödenmeyen, maaş bağlanmamış bir hizmetçi olarak" evde tutulması (ekonomik yatırım ve üremede kısıntı) sonucunda bu çocuğa çeyiz verilmez (mirası korumada avantaj sağlama). Stratejiler ilkeleri ya da kuralları "uygulamazlar". Bu ilkeler ya da kurallar arasından, operasyonlarında kullanabileceklerini seçerek repertuarlarını oluştururlar.[21]

21) A.g.y.

3. *Transfer* edilebilen ve "*dönüşüme*" uğratılabilen, bir türden diğerine geçebilen bu uygulamaların bir "mantığı" vardır. Hiç olmadığı kadar kurnazlık göstererek, onlardan çok daha kurnaz olarak, Bourdieu, tümcelerinin labirentlerinde bunları kıskıvrak yakalayarak, bu stratejilere özgü temel birkaç prosedür belirlemeyi başarır:[22]

a) Çoktanrıcılık: Aynı şeyin, dahil olduğu kombinasyonlara göre değişen farklı kullanımları ve özellikleri vardır.

b) İkame edilebilirlik: Bir şeyin yerine her zaman başka bir şey konulabilir; tek koşul, temsil edilen bütünde, bunun ötekilerle yakınlığı, benzerliği bulunmasıdır.

c) Örtmece: Eylemlerin simge sisteminde temsil edilen ikiliklere ve karşıtlıklara uymadığı olgusunu gizlemek gereklidir. Bu "örtmece" dolayısıyla, kimi ritüel eylemler karşıtlıkları birleştirerek bir model oluşturabileceklerdir.

Son olarak *benzeşim*, simgesel düzeninin ve bu düzenin koyduğu sınırların ihlallerinden oluşan tüm bu prosedürleri oluşturan özellik olacaktır. Ancak bu ihlaller örtülüdür, kaygan zemindeki eğretilemeler gibidirler hatta bunlar bir ölçüde meşru olarak kabul edilirler çünkü dilin oluşturduğu ayrımları ve farklılıkları bozarak aslında bir anlamda bunları onamaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında kuralları kabul etmek, bunların tam aksini uygulamaktır. Ama bugünkü temel ayrılık da buradadır; çünkü biz artık kabul etmediğimiz kuralları uygulamak zorundayız. Bourdieu'nün bu uygulamaların son çıkış noktası olarak, 1968 yıllarında metinlerini derlediği bilimadamlarının (Duhem, Bachelard, Campbell, vb.) kuramsal yaratının temel hareket noktası olarak kabul ettikleri "benzeşim yönteminin kullanımını" belirlemiş olması bir tesadüf değildir kuşkusuz.[23]

4. Sonuç olarak tüm bu uygulamaların, benim *kendine özgü mekân ekonomisi* olarak adlandırdığım olgu tarafından yönlendiriliyor olduğunu söyleyebiliriz. Bu ifade, Bourdieu'nün incelemesinde, her ikisi de temel önemde olan ama birbirine eklemlenmeyen iki figür olarak yer almıştır: Bir yanda, sermayenin mümkün olan en üst seviyeye çıkartılması (simgesel ve maddi mallar) ki bunlar aslında *mirası* oluşturmaktadır; öte yanda, (üreme yoluyla) zamanın, (hareketleriyle) uzamın devamlılığını ve var oluşunu sağlayan, birey ya da topluluk anlamında, *bedenin* gelişimi. Kurnazlıkların çoğalması, bunların başarısı ya da başarısızlığı, "evin" bir-

22) Bkz. özellikle "Le sens pratique", özellikle s. 54-75.
23) *Le Métier de sociologue*, s. 257-264.

birinden ayrı ama bir o kadar da birbirini tamamlayan bu iki biçiminin üremesi, çoğalması ve meyvelenmesi için ortaya konulan ekonomiye gönderir bizi:[24] Mallar ve beden –toprak ve soy. Bu "mekân" politikası her zaman bu stratejileri alttan alta yönlendiren olgudur.

Dolayısıyla buradan, uygulamaları, Bourdieu'nün onları incelediği kapalı uzama özgü ve kendileri üzerine yöneltilen her bakışa özel kılan iki özelliğe gelebiliriz:

a) Bourdieu, uygulamaların kendine özgü bir mekâna (bir miras) ve ortak bir idare ilkesine (aile, grup) bağlı olduğunu bir koyut olarak kabul eder. Peki bu ikili bağlılık koyutunun mevcut olmadığı durumlarda ne olmaktadır? Bu ilginç bir durumdur. Çünkü bizim teknokratik toplumlarımızın oluşturduğu durum budur. Geçmiş zamanlardaki ya da mekânlardaki, mülksel ve ailevi adalar, bugün kayıp dünyalar, ütopyalar ya da en azından Robinson Crusoe'luklar olarak görülmektedir. Oysa Bourdieu'nün, bugünün "küçük burjuvalarında" ya da ev kadınlarında rastladığını belirttiği aynı türden uygulamalar, artık sadece "kısa vadeli ya da kısa görüşlü stratejiler", "yarım-bilgilerin oluşturduğu dağınık ve karmaşık bir bütüne" ya da "kültürel *karma bir dile*" (sabir) ya da bağlamlarından kopmuş unsurların oluşturduğu bir yapboza verilen "anarşist cevaplar, tepkiler" değildir.[25] Ancak burada yine aynı türde bir uygulama mantığını görmek mümkündür. Ancak bu mantık, geleneksel toplumlarda işleyişi kontrol eden mekândan bağımsızdır artık. Yani *Esquisse*'teki mekan sorunsalı, uygulamalar sorunsalının önüne geçmiştir diyebiliriz.

b) "Strateji" teriminin kullanımı yine de çok sınırlı değildir. Bu olgu, uygulamaların konjonktürlere uygun bir cevap vermeleriyle desteklenir. Ancak Bourdieu yine de burada söz konusu olanın tam olarak strateji olmadığını da yineler: Burada olası pek çok seçenek arasından yapılan bir seçim dolayısıyla "stratejik bir niyet" söz konusu değildir; daha iyi bir bilgiyle edinilmiş düzeltici bir girişim dolayısıyla "en ufak bir hesaplama" yoktur; öngörü yoktur sadece geçmişin bir yinelemesi olarak "önceden sezilen bir dünya" vardır. Sonuç olarak, "Özneler, tam olarak ne yaptıklarını bilmedikleri için, yaptıklarının, sandıklarından daha fazla

24) Bilindiği üzere geleneksel toplumlarda "ev" hem ailenin oturduğu konut (mal) hem de aile birliği (soy sop) anlamında kullanılmaktadır.

25) "Avenir de classe", s. 11-12. Bourdieu, Batı toplumlarında tüketicilerin bireysel stratejileriyle ilgili incelemeleri dikkate almamıştır zaten. Bkz. *a.g.y.*, s. 8, dn. 11: Albert O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1970.

anlamı vardır"[26] "Bilgin cehalet"[27] yani kendisinin farkında olmayan maharet.

Böylece, en gelenekçi etnoloji, mekân olgusuyla idare edilen, bilgin ama bilinçsiz bu "stratejilerle" geri dönüş yapmış olur. Bu stratejileri incelediği adalar biçimindeki yerlerde, incelediği kavmin ögelerini *tutarlı* ve *bilinçdışı* olarak kabul eder: birbirinden ayrılamayan iki ögeyi. Tutarlılığın bir bilginin koyutu olabilmesi için, bu bilginin buna atfettiği yerde olması ve göndermesi olarak gördüğü bilgi modeli olabilmesi için, bu bilgi ile hedef seçilen (incelemenin hedefi) toplum arasına bir mesafe koyulması, bu bilginin bu topluma mesafeli durması gerekir. Dolayısıyla bu bilgiyi, kendisi hakkında oluşturduğu bilgiye yabancı ve bu bilgiden üstün varsaymak gereklidir. İncelenen grubun bilinçsizliği, bunun tutarlılığı için ödenecek bedel olacaktır (ödenmesi gereken bedel). Bir toplum ancak kendinden habersizken bir sistem olabilir. Buradan da şu sonuca varıyoruz: Bir toplumun, kendisi ne olduğunu bilmeden ne olduğunu bilmek için bir etnolog olmak gerekir. Bugün etnolog bunu dile getirmeye (değil dile getirmek düşünmeye bile) cesaret edemez artık. Bourdieu'nün bir toplumbilimci olarak bu cesareti gösterebilmesi nasıl mümkün olmuştur?

"Kuram"

Aslında, toplumbilim, kendisine istatistik biliminin (bu bilim de deneysel soruşturmalara dayanmaktadır) sağladığı "düzenli ve normal verilerden" yola çıkarak "*nesnel yapıları*" tanımladığı ve bu yapılardan birine "özel bir durumu" belirlemek için her "durumu" ya da "*her nesnel konjonktürü*" dikkate aldığı ölçüde,[28] uygulamaların bu yapılara ayak uyduruşunu ya da bu yapılara kıyasla meydana gelen bazı kaymaları kavrayabilir. Uygulamalar ile yapılar arasında (yapılar genelde, konjonktürlerin oluşturduğu "özel durumlar" aracılığıyla ortaya konulurlar) genelde saptanan bu uyum nereden kaynaklanmaktadır? Bu soruya verilebilecek cevaplar kimi kez uygulamaların reflekse dayalı bir otomatizm gösterdikleri kimi kez de bu uygulamaların yaratıcılarının kendilerine özgü

26) *Esquisse d'une théorie*, s. 175-177, 182; "Avenir de classe", s. 28-29; vb.
27) *Esquisse d'une théorie*, s. 202.
28) A.g.y., s. 177-179.

öznel dahilikler ortaya koyduklarıdır. Bourdieu, haklı gerekçelerle bu iki varsayımı da reddetmektedir. Bunların yerine kendi "kuramını" koymaktadır. Bu kuram, uygulamaların yapılara gösterdiği uyumu, bu uygulamaların *doğuş* koşulları ve biçimiyle açıklamaktadır.

Bu noktada, bu sorunun belli bir çığırtkanlık niteliği taşıdığı söylenebilir. Ele alınan bu üç veriden –yapılar, durumlar ve uygulamalar– sadece ikisi yani durumlar ve uygulamalar (bunlar birbiriyle örtüşürler) *gözlemlenmiştir* oysa yapılar, istatistik biliminden yola çıkılarak *saptanmış* ve *oluşturulmuş modellerdir*. "Kuramsal" sorunun içine kapanıp kalmadan önce, öncül bir epistemolojik ikilinin, sorgulanması gereği doğmuştur; bu sorgulama: a) bu "yapıların" varsayılan "nesnellikleri" üzerinedir; toplumbilimcinin söyleminde, gerçeğin, kişi ya da birey olarak kendisini ifade ettiği inancıyla desteklenen bir nesnelliktir bu; b) gözlemlenen uygulamaların ya da durumların üzerinedir; özellikle de "yapısal" modellerin dikkate aldıklarını ileri sürdükleri bütünlere kıyasla, bu uygulamaların ya da durumların istatistiksel temsilleri üzerinedir. Ancak bu öncül sorgulama, kuramsal acelecilik nedeniyle unutulmuştur.

Sorunun kendisine dayatıldığı biçimiyle Bourdieu, uygulamaları yapılara uyduran *bir şeyler* bulmak durumundadır; üstelik bu *bir şeyler* aynı zamanda uygulamaların yapılara oranla meydana getirdikleri kaymaları da açıklayabilmelidir. Ek bir haneye ihtiyacı vardır. Bu haneyi de, eğitim toplumbilimcisi olarak uzmanlığının en güçlü olduğu yerde, bir süreçte bulur: *Edinim*. Edinim, süreci düzenleyen yapılar ile bu sürecin ürettiği "düzenekler" arasındaki aracıdır. Bu "doğuş" yapıların içselleştirilmesinden (edinim yoluyla) ve edinilenin (ya da *habitus*'un) uygulama olarak dışsallaştırılmasından ibarettir. Böylece zamansal bir boyut çalışmaya dahil edilmiş olur: (Edinileni ifade eden) uygulamalar, (yapıyı ortaya koyan) durumlara, ancak içselleştirme-dışsallaştırma süresi boyunca yapının, durağan kalması koşuluyla, sadece bu koşulla, olması gerektiği gibi uyum sağlayabilirler. Aksi halde, uygulamalar kayarlar ve sadece, yapının, *habitus* tarafından içselleştirilmesi sırasındaki haliyle uyum gösterirler.

Bu incelemeye göre, yapılar değişebilir ve toplumsal hareketliliğin ilkesi olabilirler (hatta tek ilkesi bile olabilirler). Oysa edinilen değişemez. Edinilenin kendine ait bir hareketi olamaz. Edinilen, yapıların kaydedildiği yerdir, bunların tarihlerinin kazındığı mermerdir. Edinilenin dışsallaşma sürecinin etkisi olmadan hiçbir şey gerçekleşemez. 92 İlkel ve/veya çiftçi toplumların geleneksel imgeleri gibi, hiçbir şey kımıldamaz, tarih yoktur; sadece yabancı bir düzenin burada bıraktıkları, bu-

rada gerçekleştirdiği çizikler vardır. Bu belleğin hareketsizliği, kurama, sosyo-ekonomik sistemin, uygulamalar içinde aslına uygun olarak yeniden üretileceğinin güvencesini verir. Zaten, burada en önemli rolü oynayan, ne edinim ne öğrenim (görünür görüngüler) ama edinilen yani *habitus*[29] değil midir? Böylece toplum, kendi yapılarıyla açıklanır. Ancak bunun bir bedeli vardır. Desteğinize bu türden bir durağanlık atfetmek için bunun kontrol edilemez, görünmez olması gerekmektedir.

Bourdieu'yü asıl ilgilendiren ise doğumdur, "uygulamaların üreme/ortaya çıkma durum ve biçimleridir". Foucault gibi bu uygulamaların ne ürettikleriyle değil bunları neyin ürettiğiyle ilgilenir. Bu uygulamaları, daha sonra bunlardan bir kuram yapacak olan toplumbilim çerçevesinde inceleyen "etnoloji incelemelerinden" yola çıkılarak gerçekleştirilen bir yer değişimi söz konusudur; söylem *habitus*'a doğru taşınmıştır. Böylece *habitus* terimin, eşanlamlıları (*exis, ethos, modus operandi*, "ortak bilinç", "ikinci doğa", vb.), tanımları[30] ve doğrulamaları da çoğalmıştır. Birincilerden ikinciye geçişte kahraman değişmektedir. Pasif ve karanlık bir aktör, kurnaz pek çok stratejinin yerine geçmektedir. Bu hareketsiz mermere, aktörlerine olduğu gibi, bir toplum içinde saptanan görüngüler atfedilir olmuştur.[31] Bu kavram aslında, esas kişidir, çünkü kuramın döngüsel bir biçimde hareket etmesine meydan vermektedir: Bu tarihten sonra, kuram, "yapılardan" *habitus*'a geçer (bu terim her zaman italik yazılır); *habitus*'tan da "stratejilere" geçer, bunlar da "konjonktürlere" ayak uydururlar, konjonktürler de "yapılara" gönderilirler, çünkü konjonktürler yapıların sonuçları ve özel durumlarıdır.

Aslında bu daire, *oluşturulmuş* bir modelden (yapı) *varsayılan* bir gerçekliğe (*habitus*) geçiş yapar ve buradan da *gözlemlenen* olguların yorumlamasına geçer (stratejiler ve konjonktürler). Kuram tarafından dairesel bir harekete sokulan parçaların ayrışık konumlarından çok daha fazla

29) *Exis* (*habitus*) düşüncesi ve karşılığının mucidi Marcel Mauss'tur, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1966, s. 368-369; kendi açısından Panofsky, Bourdieu tarafından da alıntılanan önemli ve bilinen metinlerinde, Ortaçağ toplumunda *habitus*'un kuramsal ve uygulamaya dayalı önemini vurgulamıştır (bkz. *Le Métier de sociologue*, s. 253-256). Bourdieu'de, bu düşünce oldukça eskilere dayanır. Bkz. *Le Métier de sociologue*, s. 16, 84, vb. toplumbilimcinin "şemaları" hakkındadır; ya da *L'Amour de l'art*, Paris, Minuit, 1969, s. 163, "zevk" üzerinedir. Bu terim bugün *skolastik* aksiyomlardan ve terimlerden oluşan etkileyici bir aygıt tarafından desteklenmektedir; bu, çağdaş teknokrasinin Ortaçağ düzenine geri dönüşünün okunabildiği önemli ve ilginç göstergelerdendir.

30) *Esquisse d'une théorie*, s. 175, 178-179; "Avenir de classe", s. 28-29; *La Distinction* , s. 189-195.

ilgi çeken, bu kuramın, toplumbilimsel bir tutarlılık içinde yer alan delikleri tıkama rolünü atfettiği etnolojik "parçalardır". *Öteki* (Kabiliyeli ya da Béarn'lı) kurama, yürüyebilmesi ve "her şeyi açıklayabilmesi" için eksikliğini duyduğu ögeyi sağlar. Bu uzak yabancı, *habitus*'u tanımlayan her tür özelliğe sahiptir: Tutarlılık, durağanlık, bilinçdışılık ve toprak-sallık (edinilen aynı zamanda mirastır). Bu yabancı, *habitus* tarafından "temsil edilir". Burası görünmez bir yerdir; burada, Kabiliye evinde olduğu gibi, yapılar, içselleşerek tersyüz olurlar ve bu yazı, yanıltıcı bir biçimde serbest doğaçlamalar görüntüsünü taşıyan uygulamalar halinde dışsallaşarak geri dönüş yapar. Kuram içinde *habitus* olarak yuvalanan işte bu evdir, bu sessiz ve belirleyici bellektir. Üstelik bu ev, varsayıma bir gönderge, bir gerçeklik görüntüsü kazandırandır. Kuramsal eğretilemesi nedeniyle, bu gönderge sadece gerçeğe yakınlık, gerçeğe benzerlik sunar bize. Ev, *habitus*'a biçimini verir ama ona bir içerik kazandırmaz. Zaten Bourdieu'nün savlaması da bu gerçekliği göstermekten daha çok varsayımının kuram açısından gerekliliğini ve avantajlarını göstermeye dayanır. Bu nedenle *habitus* dogmatik bir mekâna dönüşür; tabi dogmadan anladığımız bütüncül olabilmek için söylemin ihtiyacını duyduğu "gerçeğin" ifadesidir. Kuşkusuz, öteki dogmalar durumunda olduğu gibi, bu dogma da, araştırma olasılıklarını keşfettirici bir biçimde değiştirme ve yenileme değerine sahiptir.

Bourdieu'nün bu metinleri, incelemeleriyle bizi büyülemekte ve kuramıyla bizi hırpalamaktadır. Bu metinleri okurken, insanı bir yandan huzursuz eden bir yandan kışkırtan bir tutkuya kapıldığımı hissettim. Bu metinler karşıtlıklardan ibarettir. Bourdieu uygulamaları ve bunların mantıklarını inceden inceye incelerken –kuşkusuz Mauss'tan bu yana benzeri olmayan bir yöntemle– bizi sonunda gizemli bir gerçekliğe götürür: *Habitus*. Bunun amacı, bu uygulamaları ve bunların mantıklarını, belli bir üretim kuralı altında sınıflandırmaktır. Bourdieu'nün metinlerinde, Béarnlıların ya da Kabiliyelilerin taktiklerinin titiz ve özenli betimleri birden çarpıcı doğrulara varmaktadır. Bourdieu, burada, son derece açık ve net bir biçimde ortaya konulan karmaşık bütünün, dogmatik bir nedenin ham ve sert kontrpuanıyla tamamlanması gereğini hissetmiştir sanki. Bu metinler, tarzları açısından da zorlayıcıdır. Avını takip eder-

31) Bkz. kahraman övgüsü, "Avenir de classe", s. 23 vd. böylece buradan yola çıkarak "stratégie de l'*habitus*"u okuyabiliriz, *a.g.y.*, s. 30 (*habitus'un* stratejilerindeki *habitus'un* vurgusu yazarındır).

ken yaptığı ani geri dönüşler, çevirdiği dolaplar ve girdiği labirentlerle, ifadelerin sık sık yinelenmesiyle çetin bir üsluba sahiptirler. "Ben bunu iyi biliyorum"la (bu kurnaz ve aşkın çoğalma) "ama yine de"nin (*Burada* bütünleştirici bir anlam *olmalıdır*) ilginç kombinasyonu. Bu saldırgan cazibeden kurtulabilmek için, (kendi açımdan), bu karşıtlık içinde, taktiklerin incelemesi açısından esas önemde olan bir şeylerin rol alması *gerektiğini* düşünüyorum. Sanki bir ateşi söndürmek ister gibi Bourdieu'nün "kuramının" bu taktiklerin üstüne attığı örtü, bunların sosyo-ekonomik ussallığa boyun eğdiklerini doğrulayarak ya da sanki yaslarını tutmak ister gibi bunların bilinçdışılıklarını öne sürerek, bize bu taktiklerin kuramla kurdukları ilişki hakkında bir şeyler öğretmek durumundadır.

Bu taktikler, ölçütleriyle ve prosedürleriyle, kurumsal ve simgesel örgütlenmeyi o kadar özerk bir biçimde kullanırlar ki ciddiye alındıklarında toplumun bilimsel temsili kelimenin her anlamıyla kaybolup gider. Toplumun koyutları ve tutkuları bunlara direnemez. Normallikler, genellemeler ve bölümlemeler bu *farklı* mikroetkinliklerin aşkın ve "eğretilemeli" bir biçimde kaynaşıp çoğalmasına karşı duramaz. Matematik ve fen bilimleri insan dışı görüngülerin geçici ve mikro ölçekteki hareketlerini izlemek için mantıklarını sonu gelmez bir biçimde geliştirirler. Toplum bilimlerineyse ki bu bilimlerin nesnesi çok "ince" ve araç gereçleri çok daha kabadır, bu taktiklerin modellerini (yani yetkinlik kurma hırsını) bu tür bir çoğalıp kaynaşmayı dışarı kovarak *savunmak* kalır geriye. Bu nedenle, şeytan kovmanın kanıtlanmış yöntemlerine göre de, bu bilimler, bu çoğalıp kaynaşmayı tekil (yerel), bilinçdışı (kendi ilkesi içinde yabancı) ve yargıçlıklarını yaptıkları bilgiyi, haberleri olmadan ortaya koyan olarak kabul ederler. "Gözlemci", kendi yargı kurumuna kapandığında, yani yeterince kör olduğunda, her şey iyi gider. Ürettiği söylem kendi ayakları üstünde durur gibidir.

Bourdieu'de hiçbir şey böyle değildir. Kuşkusuz, ilk seviyede (çok açıktır), *çıkar* gibi yapar (bu taktiklere doğru gider) ancak bunu *geri gelmek* için yapar (profesyonel ussallığı doğrular). Ancak bu, sadece yanıltıcı bir çıkış olacaktır, bir metin "stratejisidir". Ama bu acele acele geri geliş, Bourdieu'nün de kimi zaman ölümcül olabilecek tehlikenin *farkında olduğunun* bir göstergesi değil midir? Bu tehlike, bu fazla akıllı uygulamaların, bilimsel bilginin karşısına çıkarttığı tehlike değil midir? Akılın ufalanıp dağılması ile dogmatik inanç arasındaki kombinasyon (çok uzaklardan Pascalcıdır). Bourdieu, bilimsel bilgi ve bu bilgiyi kuran erk konusun-

da oldukça bilgilidir, metinlerinde büyük bir virtüözlükle, kurnazlıklarıyla bir kez daha oynadığı taktikler konusunda bilgili olduğu gibi. Dolayısıyla bu kurnazlıkları, bilinçdışılık bölmesinin ardına kapatacak ve *habitus* fetişiyle, güçlünün aklında farklı bir şey olması için aklın eksikliğini duyduğunu reddedecektir. *Habitus*'la *bildiğinin aksini* ifade edecektir –geleneksel ve popüler bir taktik– ve bu koruma (aklın otoritesinin övgüsü) sayesinde, Bourdieu, bu taktikleri, özenle sınırları çizilen mekânlarda gözlemleyebilme olasılığına sahip olmuştur.

Eğer bu doğruysa (ama bunu *kim* söyleyebilir?), Bourdieu, bunu bize, "incelemeleriyle" olduğu kadar, "dogmacılığıyla" da öğretecektir. Ne bildiğini saklayan söylem (ne bilmediğini saklamak yerine) *bildiğini uygulayan* olarak "kuramsal" bir değere sahip olacaktır. Bu söylem, sadece bir açınsamanın oynandığı tiyatro değil aynı zamanda bunun indirgenemez dışarıdalığıyla kurulan *bilinçli* ilişkinin bir sonucu olacaktır. Bourdieu, böylece söylemediği, söyleyemediği hakkında çok fazla şey bildiği için, kendisi farkında olmadan bilgin olmakla suçlanan "bilgin cehalete" ulaşmış olacaktır, öyle değil mi?

5
Kuram Sanatları

Kuram, söylemini genelde olduğu üzere başka söylemler üzerine kurmak yerine, artık bir söylemin olmadığı bir bölgede ilerlemek durumunda kaldığında, özel bir sorun ortaya çıkar. Kuramın ayaklarının altındaki toprak seviyesi aniden kaymış, sözsel dilin oluşturduğu toprak kaybolup gitmiştir. Kuramsal operasyon işte bu noktada normal işleyişi sürdürdüğü toprakların kıyısında, sınırındadır artık, tıpkı bir uçurumun kıyısında yol alan araba gibi. Uçurumun ötesinde de deniz vardır.

Foucault ve Bourdieu çalışmalarını işte bu kıyıda gerçekleştirmişlerdir; söylemsel olmayan uygulamalar üzerine bir söylem oluşturmaya çalışarak. Ancak onlar ilk değillerdir. Nuh'un tufanına kadar gitmemize gerek yoktur Kant'dan bu yana, hiçbir kuramsal araştırma, dolaylı ya da doğrudan, bu söylemsiz etkinlikle kurduğu ilişki konusunda açık bilgiler vermekten yakasını kurtaramamıştır. Söylemi olmayan bu etkinlik, dil tarafından ehlileştirilmemiş, dil içinde simgeselleşmemiş, doğrudan insanlık tecrübesinden oluşan devasa bir "geride kalan" olarak da nitelendirilebilir. Ancak özel bir bilim bu yüzleşmeden kaçmayı başarmıştır. Öncelikle, ele aldıklarıyla, sadece, bunları "söze dökebileceği" özel ve sınırlı bir alanda karşılaşmasını sağlayacak koşulları oluşturarak bunu başarmıştır.

Bunlarla, "bunları konuşturabileceği" model ve varsayım sınırları içinde karşılaşır ve bu sorgulama aygıtı, avcının avına hazırladığı tuzaklara benzer yöntemlerle, bunların suskunluklarını "cevaplara" yani bir dile dönüştürebilmeyi bilir: Bu bilim, deneyselliktir.[1] Oysa kuramsal sorgulama, bu bilimsel söylemlerin birbirleriyle olan ilişkilerinin ötesinde var olanı *unutmaz*, unutamaz. Bu bilimsel söylemler, bilimsel bir söylem oluşturabilmek için alanlarından özenle dışladıklarıyla ortak bir ilişki kurarlar. Kuramsal sorgulama, konuşmayanların (ya da henüz konuşmayanların) oluşturduğu kaynaşmaya bağlıdır; bu kaynaşmaysa, ötekilere kıyasla "günlük" uygulama figürünü üzerinde taşıyandır. Dolayısıyla kuramsal sorgulama, *bu "geri kalanın" belleğidir*. Bilimsel yargılamalar karşısında kabul edemediklerimizin Antigone'sidir. Bu sorgulama, unutulmaz olanı bilimsel mekânlara ısrarlı biçimde sürekli olarak aktarır; ancak bu mekânlardaki teknik zorluklar, unutulmaz olanı, "politik" (yöntemsel ve ilke itibarıyla geçici) olarak gerekli gördükleri bir unutuluşa mahkûm ederler. Kuramsal sorgulama bu aktarımı nasıl başarır? Hangi cin fikirlerle ya da hangi kurnazlıklara başvurarak yapar? İşte soru budur.

Kesip Ayırmak ve Çevirmek: Kuramın Reçetesi

Foucault ile Bourdieu'nün çalışmalarına geri dönmek gerekir. Bu önemli iki çalışma arasında açık bir ayrım vardır. Bu ayrımı ortaya koymak, uygulamalar üzerine kuramsal bir tarih oluşturmak gibi bir iddiası olmayan bir denemenin tam eşiğinde durup bu konuya biraz eğilmek için yeterli bir nedendir. Bilimin bu iki anıtı, bir araştırma alanının neredeyse iki zıt kutbunda yer alırlar. Ancak ne kadar birbirinden uzak dursalar da bu iki eserin ortak noktası bunların imalat prosedürüdür. Kullanılan malzemenin, ortaya konulan sorgulamaların ve önümüze açtıkları bakış açılarının farklılığına karşın her iki çalışmada da aynı operasyon şemasını görmek mümkündür. Öyle ki bunların, uygulamalar üzerine bir kuram "geliştirme tarzının" iki farklı değişkeni olduklarını bile söyleyebiliriz. Herkesin bir yemek yapma tarzı olduğu gibi, kuram geliştirme tarzı da farklı koşullarda ve farklı çıkarlarla hareket edebilir; tabii ki içinde bulunduğu duruma

1) Kant bunu *Kritik der reinen Vernunft* adlı eserinde zaten açıklamıştır: "Bilimadamı "tanıkları, kendisinin hazırlamış olduğu sorulara cevap vermeye zorlayan bir sorgu yargıcıdır".

göre de çeşitli el maharetlerine, çeşitli iyi ya da kötü oyuncuya da sahip olabilir. Hamleler yapabilir. Eğer bunu, yemek tariflerinde olduğu şekliyle mastar (ya da emir kipi) halinde tanımlarsak, bu kuramsal operasyon iki eylemle özetlenebilir: önce kesip ayırıyorsunuz; sonra da çeviriyorsunuz. Önce "etnolojik" bir yalıtım sonra da mantığın ters çevrilmesi.

İlk hareket, tanımlanmamış bir doku içindeki kimi uygulamaları *kesip çıkartmaktan* ibarettir. Böylece bunları *ayrı bir topluluk* olarak işleyebilirsiniz; bu topluluk *tutarlı bir bütün* oluşturmaktadır ama kuramın üretildiği yere de *yabancıdır*. Örneğin bir sürü seçenek arasından Foucault'nun yalıttığı "panoptik" prosedürler ya da Bourdieu'nün Béarnlılarda ya da Kabiliyelilerde konumlandırdığı "stratejiler". Böylece bunlar etnolojik bir biçime sahip olurlar. Üstelik, her iki vakada da, yalıtılan tür (Foucault) ya da yer (Bourdieu) hangisi olursa, söz konusu olan düzdeğişmecedir: Bir parçanın (gözlemlenebilir çünkü belli sınırlar içine alınmıştır), (tanımlanabilir-olmayan) bütün uygulamaları temsil ettiği düşünülür. Elbette Foucault'da bu yalıtım belli bir teknolojiye özgü bir dinamiğin açınsanması üzerine kurulmuştur: Tarihyazımı söylemiyle oluşturulan bir bölümleme, parçalama söz konusudur. Bourdieu'de ise, bu yalıtım, bir mirasın korunması güdüsüyle düzenlenen belli bir uzamda gerçekleşmiş kabul edilir: Sosyo-ekonomik ve coğrafi bir veri olarak kabul görür. Ancak bu etnolojik ve düzdeğişmeceli kesip çıkarma işlemi, her iki incelemenin de ortak noktasıdır; bu parçanın tanımlanmasının koşul ve yöntemleri her iki incelemede farklılık gösterse de böyledir.

İkinci hareket, bu biçimde kesip çıkarılan parçanın *çevrilmesidir*. Bu karanlık, örtük ve uzak parça, kuramı aydınlatan ve söylemi destekleyen bir ögeye çevrilir. Foucault'da, okul, askeriye ya da hastane gözetim sisteminin ayrıntıları içinden seçilen prosedürler, söylemsel bir meşruluğa sahip olmayan mikrodüzenekler, Aydınlanmaya yabancı teknikler, hem toplum sistemimizin hem de insan bilimlerinin sistemlerinin aydınlanmasını getiren bir nedene dönüşüverirler. Bunlar *aracılığıyla* ve bunlar *arasındaki* hiçbir şey Foucault'dan kaçamaz artık. Bunlar sayesinde söyleminin hem kendi başına hem de kuramsal olarak panoptik olmasını ve *her şeyi görmesini* sağlar. Bourdieu'de, kurnaz, çokyüzlü ve söylem düzenini aşan, ihlal eden "stratejiler" tarafından düzenlenen uzak ve opak mekân, bir çevirme işlemiyle, her yerde aynı düzenin oluştuğunu gösteren ve bunu onayan kurama açıklık getirir ve bu kuramın temel eklem yeri haline gelir. Bu mekândan dışlanan *habitus*'a kadar ulaştırılan ve ne bildiklerinin bilincinde olmayan stratejiler, Bourdieu'nün her şeyi açıkla-

masına ve her şeyin bilincinde olmasına olanak verir. Her ne kadar Foucault, bu prosedürlerin bir sistem üzerindeki etkileriyle, Bourdieu de, bu stratejilerin etkileri olduğunu kabul ettiği "temel ilkeyle" ilgilenseler de, konuşma yeteneğini yitirmiş bir biçimde ve gizli olarak yalıtılan uygulamaları, kuramın temel ve ana parçası haline döndürdüklerinde ve bu karanlık topluluğu açık ve net söylemlerinin temel ögesini aydınlatan bir aynaya dönüştürdüklerinde her ikisi de aynı turu gerçekleştirmiş olurlar.

Bu tur sayesinde kuram ele aldığı prosedürlere dahil olur. Bu, bütünün sadece bir kategorisini ele almış olsalar da, bu yalıtılmış birime düzdeğişmeceli bir değer atfetmiş olsalar da, böylece başka uygulamalara giden yolu bir çıkmaz haline getirmiş olsalar da ve bunların sonucunda kendi üretimlerinin koşullarını sağlayanları unutmuş olsalar da böyledir. Söylemin bu prosedürlerle belirlenmiş olması fark etmez, Foucault bunu insan bilimleri vakası çalışmasında incelemiştir zaten. Ancak Foucault'nun ortaya koyduğu üretim yöntemiyle doğrulanan incelemesi de, işleyişlerini açığa çıkardığı operasyonlarla aynı düzeneğe sahiptir. Belli uygulamalardan oluşan *yabancı* bir bütünün sınırlarını çizmekten ve bunun karanlıkta kalmış içeriğini ışıltılı, aydınlık bir yazıya *çevirmekten* oluşan bu iki hareketin, Foucault'nun tarihlerini anlattığı panoptik prosedürlere kıyasla nasıl bir farklılık yarattığını sorgulamak kalır geriye.

Ancak öncelikle bu hareketlerin doğasını tanımlamak ve bunların incelemesini, neden sonuç gerekleri yüzünden yuvalarından çıkartılacak bu iki eserle sınırlandırmamak daha uygun olur. Aslında bunların ortaya koyduğu prosedür çok olağandışı değildir. Hatta bu çok sık kullanılan eski bir reçetedir ve üzerinde çok da durmaya gerek yoktur. Bunun için yüzyılın başından iki örneği hatırlamak yeterli olacaktır: Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuses* (Dinsel hayatın temel biçimleri) ve Freud *Totem ve Tabu*. Bu bilimadamları, uygulamalar üzerine bir kuram geliştirdiklerinde, bunları önce bizim "aydınlanmış" toplumlarımıza göre etnolojik olarak kapalı ve "ilkel" bir uzamda konumlandırmış ve sonra bu uzamda, bu karanlık mekânda, incelemelerinin kuramsal formülünü oluşturmuşlardır. Avusturalya'nın, "ilkel kabileleri" içinde ilkelliği açık olan bir kavimde, Arunta'larda adak ve kurban uygulamalarını incelerken, Durkheim çağdaş ve toplumsal bir etik ve kuram ilkesi keşfetmiştir: Bireylerin belirsiz isteklerinin, bunlara karşıt bir biçimde (kurban yoluyla) sınırlandırılması bir yandan birlikte yaşamayı ve var olmayı mümkün kılmakta öte yandan bir grubun üyeleri

arasında uzlaşma olmasını sağlamaktadır; başka bir deyişle, vazgeçme ve kendini feda etme uygulaması, çoğulluğu ve sözleşmeyi yani toplumu oluşturmaktadır: Kabul edilen sınır toplumsal sözleşmenin temelidir.[2] Freud'da, kendi açısından, ilkel kavmin uygulamalarını inceleyerek psikanalizin temel kavramlarının şifrelerini çözmüştür: Ensest, hadım edilme, babanın ölümü üzerinden geliştirilen yasa.[3] Bu o kadar çarpıcı bir geri dönüştür ki doğrudan gerçekleştirilen başka hiçbir deneyim bunu geçerli kılamaz. Ne Freud ne de Durkheim ele aldıkları uygulamaları doğrudan gözlememiştir. Marx'ın hiçbir fabrikaya gitmemiş olması[4] gibi Freud de Durkheim da bu uygulamaları yerinde görmeye gitmemişlerdir. Öyleyse neden bu uygulamalar kapalı bir bilmece olarak oluşturulmuştur, öyle ki bu bilmecede tersinden okumak, kuram oluşturmanın temel ilkesi haline gelmiştir?

Bugün, bizim aklımızın sırrını taşıyan bu uygulamalar bize o kadar uzak görünmüyorlar. Zamanla bize yakınlaşmışlardır. Artık bu etnolojik gerçekliği, Avusturalya'da ya da tarihin başlangıcında aramanın bir gereği kalmamıştır. Bu gerçeklik artık bizim sistemimizin (panoptik prosedürler) içinde ya da yanı sıra yer almaktadır; hatta bu gerçekliği, neredeyse kentlerimizin içinde (Béarnlıların ya da Kabiliyelilerin stratejileri) daha da yakında ("bilinçdışı") gözlememiz mümkündür artık. Ancak bu gerçekliğin içeriği ne kadar yakın dursa da, "etnolojik" *biçimi* hâlâ ilk halini korumaktadır. Dolayısıyla bilgiden uzak bir biçimde konumlanan buna karşın bu bilginin sırrını korumaya devam eden uygulamalara verilen bu biçim bir sorun oluşturmaktadır.

"Sanatların" Etnikleştirilmesi

Kuram zihniyeti, uygulamaları kendi mekânından çok uzak bir mesafede tutmayı tercih etmez; çünkü bunları inceleyebilmek için, bunların, alanından çıkıp bunlara ulaşabileceği ve sonra kendi alanına kolaylıkla geri dönebileceği bir mesafede olmalarını ister. Bu nedenle, bu zihniyet tarafından gerçekleştirilen kesip çıkarma operasyonu sürekli olarak yinele-

2) Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968. Bkz. ayrıca W. S. F. Pickering, *Durkheim on Religion*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1975.

3) Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1951. Türkçesi: *Totem ve Tabu*, çev.: K. S. Sel, Sosyal Yayınları, 2002.

4) Bkz. Fritz Raddatz, *Karl Marc, une biographie politique*, Paris, Fayard, 1978.

nir. Çünkü bu operasyon, bu zihniyete tarih tarafından dayatılmıştır. Söylemi olmayan prosedürler, geçmişin düzenlendiği ve aydınlanmış bilgi için yabanıl "depo" görevi görebilecekleri ve kuram açısından temel önemde oldukları bir alanda toplanır ve sabitlenirler.

Bu prosedürler, *sınırlarla* ilgili değerlerden yavaş yavaş etkilenmişlerdir öyle ki *Aufklärung*'dan kaynaklanan zihniyet bunların bilimdallarını, tutarlılıklarını, erklerini biçimlendirmiştir. Böylece bunlar, bilimsel yazılara "yabancı olan" ve "direnç gösteren" prosedürler olarak kabul edilmişlerdir. Ayrıca bu bilimsel yazılar da kesinliklerini ve işlevselliklerini 18. yüzyıldan sonra kazanmışlardır. Aynı türden bir ilerleme adına, bir yanda, eylem, uygulama, üretme *sanatları* (ya da tarzları), giderek artan bir biçimde "insanları gözlemleyenlerin"[5] meraklarını üstlerine çekerken ki bunlar halk edebiyatında giderek çoğalmıştır;[6] öte yanda yeni bir bilgi konfigürasyonunun biçimlendirdiği *bilimler* farklılaşmaya başlamıştır.

Bu ayrım artık temel olarak, evrenin kitabını çözümleyen "spekülasyon" ilkesi ile somut "uygulamalar" arasındaki ayrılıkla tanımlanan geleneksel "kuram" "uygulama" karşıtlamasıyla ifade edilmemektedir. Artık farklı iki *operasyon* tanımıyla nitelendirilmektedir, biri söylemsel (dil aracılığıyla ve dil içinde gerçekleştirilen) öbürü söylemsel olmayan iki operasyon. 16. yüzyıldan beri, *yöntem* kavramı, bilmek ile yapmak arasındaki ilişkiyi aşamalı olarak alt üst etmiştir: Farklı ve çeşitli alanlarda yavaş yavaş etkinlik gösteren söylem "eylemlerine" dolayısıyla bir ortamı dönüştürme tekniklerine dönüşen hukuk ve retorik uygulamalarından yola çıkılarak, *düşünme* tarzını *yapma-etme* tarzı olarak yani bir üretimin akılcı idaresi ve uygun alanlarda yürütülen bir operasyon olarak düzenleyen *bir söylem* şeması dayatılmaya başlanmıştır. İşte bu modern bilimselliğin tohumu *yöntemdir*. Aslında, içten içe bu yöntem, Palton'un çoktan etkinlik olarak sınıflandırdığı *sanatı* sistemleştirmiştir.[7] Ancak yöntem bir söylem aracılığıyla beceri'yi [elinden gelme] düzenler. Demek ki sınır, artık, bir biçimde hiyerarşi içine sokulmuş iki bilgi arasında bulunmamaktadır yani biri spekülatif; öteki özelliklerle ilgili; biri dünyanın düzeniyle ilgilenen, öteki öbürünün ona sağladığı çerçeve içinde

5) 1799'da Louis-François Jouffret İnsan Gözlemcileri Derneği'ni kurmuştur.

6) Bkz. *Le Livre dans la vie quotidienne* başlıklı kitaptaki sergi kataloğuna bkz., Paris, Bibliothèque nationale (Paris Milli Kütüphane), 1975.

7) Platon, *Gorgias*, 465a, Bkz. Guiseppe Cambiano, *Platone e le technicie*, Torino, Einaudi, 1971.

bulunanların ayrıntılarını düzenleyen iki bilgi arasında değildir. Artık sınır, söylem aracılığıyla eklemlenen uygulamalar ile (henüz) böyle bir eklemlemeye tabi olmamış uygulamalar arasındadır.

Söylemi olmayan, daha temel olarak yazısı olmayan (hem yazı hem de bilim olan yöntem söylemidir) beceri'nin konumu nedir? Çoğul ama yabanıl işlevselliklerden oluşmaktadır. Bu çoğalma, söylemin değil üretimin kanunlarına uyar; çünkü bunlar, önce fizyokrat sonra kapitalist ekonominin nihai değeridir. Bu çoğalma, bilimsel yazının üretimi düzenlemek gibi bir ayrıcalığı olmasına itiraz eder. Dilin tekniklerini ara ara kışkırtır ve teşvik eder. Fethe çağrı yapar ancak bunu küçümsenen uygulamalar olarak değil tam aksine "karmaşık", "işlevsel" ve "dahi" bilgiler olarak yapar. Bacon'dan Christian Wolff'a ya da Jean Beckmann'a bu devasa "sanat" ve "meslek" kaynağını sömürgeleştirmek için büyük bir çaba sarfedilmiştir. Bu devasa kaynak, henüz bir bilim içine eklemlenemediği için *Description* (Betimleme) tarafından dile dahil edilmişlerdir bile. Ancak bu nedenle *mükemmel* olmaya itilmişlerdir. Bu iki terim aracılığıyla –öykülemeyi ortaya koyan "tanımlama" ve teknik bir iyileştirmeyi hedef alan "mükemmelik"– "sanatların" konumu bilime yakın ama bunun dışında bir yerde sabitlenmiştir.[8]

Ansiklopedi bu atama çalışmasının hem sonucu hem de bayrağı olmuştur: *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Açıklamalı bilimler, sanatlar ve meslekler sözlüğü). Böylece, gelecekteki bir özümsenmenin vaadini taşıyan bir komşuluk ilişkisi içinde, "bilimleri" ve "sanatları" bir arada sunar: Sunduklarının bir kısmı, dilbilgisinin ve sözdiziminin kontrol edilebilir dolayısıyla yazıya dökülebilir bir sistem oluşturduğu işlevsel dillerden oluşmaktadır; başka bir kısmı da eksikliğini duyduğu bilginin beklentisi içindeki aydınlanmış tekniklerden. *Art* (Sanat) makalesinde, Diderot, bu ayrışık ögeler arasındaki ilişkiyi belirlemeye uğraşmıştır. "Nesne kendi kendini gerçekleştirdiğinde" bu "sanattır" der, Diderot, "nesne hayranlıkla izlendiğindeyse" bu "bilimdir". Gerçekleştirme ile spekülasyon arasında Kartezyen olmaktan çok Baconcu bir ayrım. "Sanatın" içinde de bu ayrım yinelenir: Temsil edilen ya da uygulanan kıstasında: "Her sanatın kendi spekülasyonu ve kendi uygula-

8) Jacques Guillerme ve Jan Sebestik'de, "les commencements de la technologie", *Thalés*, cilt: 12, 1966, s. 1-72; bu ara konumla ilgili bir dizi örnek vermişlerdir: Zanaatlar *Descriptions*'da işlenmişlerdir (s. 2, 4, 32, 3, 41, 46-47, vb.); ancak tamamlanmamış kabul edildikleri için *mükemmelleştirilmeleri* gerektiği belirtilmiştir (s. 8, 14, 29, 33, vb.)

ması vardır: Sanat kurallarının işlevsiz bilgisinden başka bir şey olmayan spekülasyon ile aynı kuralların, üstünde düşünülmeyen, bildik kullanımından başka bir şey olmayan uygulama". Dolayısıyla sanat aydınlanmış söylemin dışında hareket eden ve bunda eksikliği duyulan bilgidir. Üstelik bu *beceri,* karmaşıklığıyla aydınlanmış bilimi öncülleyendir. Örneğin "sanatların geometrisiyle" ilgili olarak Diderot şunları söylemektedir: "Akademinin geometri ögeleri, zanaat yerlerinin geometri ögeleri arasından seçilen en basit ögelerden başka bir şey değildir". Örneğin levyeyle, sürtünmeyle, tekstil malzemesine ilişkin bükülmeyle ve saat mekanizmalarıyla ilgili sorunların çoğunda, "hesaplama" yetersiz kalır. Çözüm, çok eskilere dayalı "işçiliğe ilişkin, deneysel matematik" bilgisinden gelir. Her ne kadar bunun "dili" "özel isimler diyetiyle" ve "eşanlamlıların bolluğu"[9] nedeniyle işlenmemiş kalsa da çözüm daha çok buradan gelecektir.

Diderot'nun işçilikten kastı, Girard'dan sonra, malzemeleri, *el* sanatlarının[10] yaptığı gibi bunlara "yeni bir varlık" kazandırmadan (birleştirme, oluşturma vb.) keserek, yontarak, birbirine ekleyerek vb. "uyarlamakla" yetinen sanatlardır. Bunlar, kendilerine özgü bir dili olan yeni bir ürün "değildir". Dümen ve oyunlarla manevralar yaparlar. Ama üretkenlik ölçütüne göre bilgilerin yeniden düzenlenmesi ve hiyerarşileştirilmeleri bu sanatlara, işlevsellikleri nedeniyle göndergesel bir değer, "deneysel ve manevracı" incelikleri nedeniyle de öncü bir değer kazandırmıştır. Bilimsel "dillere" yabancı olan bu sanatlar, kendileri dışında eylemsel bir *mutlak-lık* (söylemin bağlarından kurtulan etkinlilik, üretken idealleri de ortaya koyandır) ve "zanaat mekanlarında" ya da taşrada derlenen bilgilerin *deposu* görevini görürler (burada bir *Logos* zanaatkarlık içinde saklanmıştır ve bilimin geleceğini fısıldar bize). Bir gecikme sorunsalı, bilimin sanatlarla olan ilişkisine dahil olmuş olur. *Zamansal engel,* becerileri, *epistemolojik olarak üstün* bilimler aracılığıyla, aşamalı olarak gerçekleştirdikleri gelişim süreçlerinden ayırmaktadır.

"Gözlemciler" hâlâ bilimlere mesafeli duran hatta bunların önünde yer alan bu uygulamaların üstüne atılmışlardır. Fontenelle 1699'dan beri onları buna davet etmektedir: "Zanaatçıların dükkânları, bugüne kadar dikkatimizi hiç çekmeyen buluşlarıyla ve zihniyetleriyle pırıl pırıl parla-

9) *Encyclopédie,* Cenevre, Pellet, 3. cilt, 1773, "Art" maddesi, s. 450-455.

10) *A.g.y.*, Mak. "Catalogue" (David tarafından, Girard'ın bir elyazmasından alıntılanmıştır). Bkz. J. Guillerme ve J. Sebestik, *a.g.y.*,.s. 23.

maktadır. Çok kullanışlı ve son derece dahice bir biçimde oluşturulan bu uygulamalar ve bu araçlar seyircilerini bekliyor..."[11] Bu "seyirciler" koleksiyoncular, betimciler ve incelemecilerdir. Ancak bunun, bilimadamlarını öncülleyen bir bilgi olduğunu kabul ederek, bu bilgiyi "kendine özgü olmayan" dilinden çıkarmak, günlük know-how'larda zaten var olan "mucizelerin" yanıltıcı ifadesine "özgü" bir söyleme çevirmek durumundadırlar. İşte tüm bu Külkedilerini bilim prensese dönüştürecektir. Bu uygulamaların etnolojik operasyon ilkesi böylece çoktan belirlenmiş olacaktır: Bunların *toplumsal yalıtımı, dilsel bir çevrim* sayesinde, bunları bilimsel yazının alanına dahil eden bir tür "öğretim" çağrışımı kazanacaktır.

18. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar olan dönemin kaydadeğer olgusu da, etnologların ya da tarihçilerin, teknikleri saygıdeğer bulmalarıdır: Bu bilimadamları *bu tekniklerin gerçekleştirdiklerini* ortaya koyanlardır. Bu teknikleri yorumlamaya hiç gerek yoktur. Bunları betimlemek yeterlidir. Bu teknikler, bir grubun kendi etkinliklerini konumlandırdıkları ya da simgeledikleri aracılığıyla tarihin söylediklerinden farklı bir şey ifade eden "efsaneler" olarak kabul görürler. Uygulamaların işlenişi ile söylemlerin işlenişi arasındaki garip farklılık. Uygulamalar gerçekleştirmeye dayalı bir "doğruyu" kaydederken söylemler dile getirmenin "yalanlarını" çözmeye uğraşmaktadır. İlk türden kısa betimlemeler, mitleri ya da efsaneleri, dilin profesyonelleri tarafından ayrıcalıklı bir nesne haline getiren üretken yorumlarla çelişmektedir. Bu dil profesyonelleri, yargıçların profesörlere ve/veya etnologlara aktardıkları yorumsal işlemlerle, göndermeler içeren belgeleri, bilimsel metinler olarak yorumlamak, toparlamak ve "çevirmek" konusunda uzun bir süredir idmanlıdırlar.

Evet, oyun kurulmuştur. Uygulamaların sessiz varlığı tarihsel olarak sınırlandırılmıştır. Bundan beş yüz elli yıl sonra Durkheim, (eylem, uygulama, üretim) *sanatı* sorununu yani "kuramsız saf uygulama" sorununu ele aldığında bu "etnolojik" tanımı zar zor düzeltmiştir. İşlem görebilirliğin mutlak yönü işte burada "saflığındadır". Durkheim şunları yazar: "Bir sanat, özel hedeflere uyarlanmış ve gerek öğretim yoluyla aktarılan geleneksel bir deneyimin gerek bireyin profesyonel deneyiminin bir ürünü olan eylem, uygulama, üretme tarzlarından ibaret bir sistemdir". Kendi özelliği içinde kistleşen, söyleme özgü bir olgu olan genellemelerden sıy-

11) Fontenelle, *Histoire de l'Académie royale pour 1699*, "Önsöz", burada *Sur la description des arts* yayımlanmıştır. J. Guilleme ve J. Sebestik'de anılmıştır, *a.g.y.*, s. 33, 1. dn.

rılmış olan sanat, elbette "bir sistemdir" ve belli "hedeflerle" düzenlenmiştir –bunlar, bir bilimin ve bir etiğin, yoksunluğunu duyduğu "kendine özgü" söylemi, *kendisinin yerine* dile getirmesine yani bu uygulamaların adına, bunların alanına yazısını aktarmasına izin veren iki koyuttur.

Tabii, bu büyük öncü tarafından sanatın üretimine ya da sanat edinimine atfedilen önem de kaydadeğer bir özelliktir. Bu öncü, toplumbilimin temelini öğretim kuramına bağlamıştır: "Sanatı, ancak, üzerlerinde belli bir eylem uygulanacak olanlarla ilişkiye girerek ve bu eylemi de bizzat kendiniz gerçekleştirerek öğrenebilirsiniz." Durkheim, Diderot'nun yaptığı gibi, kuramın, zanaatçıların dükkânlarının işçiliğe dayalı bilgilerine oranla geç kalışını, operasyonun "doğrudanlığıyla" karşıtlamaz. Bu nedenle geriye bir tek öğretim ölçütü üstüne kurulmuş bir hiyerarşi oluşturmak kalır. Durkheim şöyle devam eder: "Kuşkusuz, sanatın düşünceyle aydınlanması mümkündür (işte Aydınlanmacıların anahtar sözcüğü) ancak düşünce burada esas öge değildir çünkü sanat o olmadan da var olabilir. Ama her şeyin düşünülmüş olduğu tek bir sanat bile yoktur."[12]

Peki "her şeyin düşünülmüş olduğu" bir bilim var mıdır? Her ne olursa, *Ansiklopedi*'ye yakın bir ifadeyle söylersek ("hayranlıkla seyretmekten" söz etmiştir) kuramın görevi, bu "her şey" üstüne "düşünmektir". Daha genel olarak Durkheim açısından, toplum sadece kendisi aracılığıyla okunabilen bir yazıdır. Bu bilgi çoktan uygulamaların üzerine yazılmıştır ancak henüz aydınlanmamıştır. Bilim, bu bilgiyi okunur kılan bir ayna, anında ve doğrudan gerçekleşen ve belli bir açıklığa ve kesinliğe sahip olan ancak dilden ve bilinçten yoksun olan yine de şimdiden bilginlik kıvamına ulaşmış ama hâlâ cahil olan operasyonlar üstüne "kafa yoran" bir söylem olacaktır.

Kendisinin Farkında Olmamanın Anlatıları

"Çok açık kabalığı nedeniyle bize sandığımızdan çok daha yakın olan"[13] kurban töreni gibi, *sanat* bilime kıyasla tek başına esas önemde olan ama bilim olmadan da okunamayan bir bilgidir. Bu aslında bilim açısından

12) Emile Durkheim, *Education et sociologie*, Paris, Alcan, 1922, s. 87 vd. Bkz. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Cenevre, Droz, 1972, s. 211, Bourdieu burada, "bilgin cehaletin" "mükemmel bir betimine" yer verir.

13) Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires*, s. 495.

tehlikeli bir durumdur, çünkü ona geriye sadece yoksunluğunu duyduğu bilgi hakkında bir şeyler söyleme gücü kalmaktadır. Bu nedenle, bilim ve sanat arasında, birbirinin alternatifi olma ilişkisi değil birbirini tamamlama ilişkisi vardır; hatta Wolf'un 1740'da (Swedenborg'un ardından ya da Lavoisier, Désaudray, Auguste Comte vb.'den önce) ileri sürdüğü "kendi bünyesi içinde bilimi ve sanatı birleştirecek *üçüncü insan*" modeli gibi bunların birbirini eklemlediğini bile söyleyebiliriz: "Bu üçüncü şahıs, kuramcıların zayıflıklarını iyileştirecek ve sanat aşıklarını, kuram olmadan da mükemmelleşebilecekleri önyargısından kurtaracaktır..."[14] "Kuram adamı" ve "deneyim adamı" arasındaki bu aracı *mühendis* olacaktır.[15]

"Üçüncü adam" aydınlanma söylemini (felsefe ya da bilim söylemi) her zaman tehdit etmiştir ve etmektedir,[16] ancak bu "üçüncü adam" düşüncesi sanıldığı gibi ya da tahmin edildiği haliyle varlığını sürdürememiştir. Bu üçüncü adama atfedilen konum (bugün bu konumu teknokratlarla paylaşmaktadır) emek düşüncesine bağlı bir konumdu ve 19. yüzyıl boyunca, emek kavramı, bu teknikleri sanattan yalıtmış ve bunları "geometrikleştirmiş" ve sayısallaştırmıştı. Beceri'de, bireysel *performanstan ayrılabilecek* parça bütünden kesip çıkarılmış ve bu parça, biçim, malzeme ve gücün kontrol edilebilir kombinasyonlardan oluşan *makineler* halinde "mükemmelleştirilmiştir". "Teknik organlar" el işçiliğine dayalı ustalıktan (El işçiliğini makineleşerek aşmışlardır) çekip alınmış ve mühendisin yargıçlığında kendilerine özgü bir uzama taşınmışlardır. Bu teknolojidir. Bu tarihten sonra da beceri, kendisini, *eylem, uygulama ve üretim* süreçlerine eklemleyen ne varsa ondan yavaş yavaş ayrılmıştır. Bu teknikler, beceri'den makinelere dönüştürülmek üzere çekip alındıkça, beceri öznel bir *bilgi* olarak kabuğuna çekilmeye ve kendi prosedürlerinin dilinden kopmaya başlamıştır (bu prosedürler, daha sonra teknoloji aracılığıyla makineler olarak geri dönmüş ve bu bilgiye dayatılmıştır). Böylece "yararsız" ya da "dönüşlü", konumu belirsiz neredeyse gizemli bir kapasite görünümü kazanmıştır. 19. yüzyılda, mekanik buluşlar için bahaneler oluşturan ya da bunlarla çelişen modellerin, "sanatların" ve "mesleklerin" hazinlerinden çekip kullanılması suretiyle teknik koşulların iyileştirilmesi sonu-

14) Christian Wolff, *Architecture hydraulique*'in Almanca çevirisinin "Önsözü", 1740, sayfalandırılmamıştır, J. Guillerme ve J. Sebestick, *a.g.y.*, s. 23, dn. 2.

15) H. De Villeneuve, "Sur quelques préjugés des industriels", (1832), J. Guillerme ve J. Sebestick'te geçmektedir, *a.g.y.*, s. 24.

16) Pek çok açıdan, uzmanın konumu bunun bir değişkenidir, Bkz. daha önceki bölüm, 1. bölüm, s. 72-73.

cunda, günlük uygulamalar, kendilerine özgü araçlardan ya da ürünlerden yoksun bir zemine sahip olmuşlardır. Bu uygulamaların bulunduğu zemin, artık folklorik bir alan haline gelmiş ya da eskiden olduğu gibi sözsel söylemden yoksun olmanın yanı sıra şimdi bir de işçilik dilinden de yoksun olarak suskunluğu ikiye katlanmış bir toprak parçası olmuştur.

İşte bilgi burada yer alır, teknik aygıtın yoksunluğunu duyduğu (çünkü bunları makineleştirmişlerdir) yerdedir ya da eylem, uygulama ve üretme tarzlarının üretken bir zihniyet açısından (yemek pişirmek, temizlik yapmak, dikiş dikmek vb. günlük sanatlar olarak) bir meşruluk taşımadığı yerdedir. Oysa teknolojik sömürgeleştirme hareketine maruz kalan geri kalan parçaysa, "özel" bir etkinlik değeri kazanmış, günlük yaşama ilişkin simgesel yatırımlarla yüklenmiş, bireysel ya da topluluğa ilişkin özellikler işareti altında çalışır olmuştur. Sonuç olarak bu geri kalan parça, marjda yer alan ya da bilimsel ya da kültürel kusur düzeltme hareketlerinin keşişim noktasında yer alanların hem efsanevi hem de aktif belleği olmuştur. Tekilliklerin işareti olarak, eylem, uygulama ve üretme tarzları –günlük yaşamın şiirsel ya da trajik fısıltıları– romanlara ya da kısa öykülere yoğun olarak girmiştir. Bunda öncülüğü yapan 19. yüzyıl gerçekçi romanı olmuştur. Böylece bu tarzlar kendilerine yeni bir temsil uzamı bulmuşlardır: Kurgu. Bu uzam, bilimin ne yapacağını bilemediği ve okurlar tarafından gayet iyi bir biçimde karşılanarak, tüm dünyanın mikro-tarihlerinin birer imzası olarak değer kazanan günlük virtüözlüklerle yüklüdür. *Edebiyat* teknolojik telif haklarından yoksun bu uygulamaların bir repertuarına dönüşmüştür. Psikiyatri kurumlarında ya da psikiyatrların muayehanelerinde müşterilerin anlattıkları arasında ayrıcalıklı bir yer işgal edenler de hâlâ bu uygulamalardır.

Başka bir deyişle "öyküler" günlük uygulamalara *anlatısallık* kazandırmışlardır. Elbette bunlar sadece bölük pörçük parçaları betimlemektedir. Anlatılardaki bunların sadece eğretilemeleridir. Ancak bilginin ardıl konfigürasyonları arasındaki kesintilere karşın, bu "öyküler", eylem şemalarının bir yelpazesini oluşturan halk öykülerinden[17] Klasikçağ'ın *Description des Arts*'larına kadar uzanan, eylem, uygulama ve üretim tarzlarını *anlatılar* biçiminde ortaya koyan anlatı belgelerinin sürekli bir dizisinin yeni bir türevidir. Bu edebiyat dizisi çağdaş romanı kapsamaktadır – ve tabii zanaat tekniklerinin ya da mutfak inceliklerinin vb. etnolojik betimleri görevi gören mikroromanları kapsamaktadır. Bir türden bir sürekli-

17) Bkz. daha önceki blm. "Logiques: jeux, contes et arts de dire", 2. bölüm, s. 93.

lik de günlük uygulamalarla ilgili olarak anlatısallığın *kuramsal* olarak belli bir tutarlılığının ve geçerliliğinin olmasını gerektirir.

Bu uygulamaların anlatıya "geri dönüşü" (Bunun katkısını başka pek çok örnek üzerinde de araştırmak gerekmektedir) daha geniş ve tarihsel olarak çok belirgin olmayan bir görüngüye bağlıdır. Bu görüngüyü, beceri'nin gerektirdiği bir *bilgi estetiği* olarak tanımlamak mümkündür. Prosedürlerinden sıyrılan bu bilgi, artık bir "tada", bir "dokunuşa", "dahice bir zihniyete" sahiptir. Bu bilgiye, artık, kimi zaman sanatsal kimi zaman düşüncel bir doğaçlamanın özellikleri atfedilmektedir. Bu, kendisi hakkında bir bilgisi olmayan bir bilgidir. Bu "bilişsel eylem, uygulama ve üretme" biçimi, kendisinin bilincinde değildir; aksi halde yineleme ya da iç gözlem aracılığıyla kurulan bir yetkinlik tarafından bozulacaktır. Bu bilgi, kuram ve uygulama arasında "üçüncü" bir konuma sahiptir, artık söylemsel değil ilkeldir. Önce farklılaşan sonra da aydınlanan bir "kaynak" gibi geridedir, ilk haldedir.

Bu bilgi bilinmez. Uygulamalar içinde, fablara ya da mitlere atfedilen konuma benzer bir konumu vardır; fabllar ya da mitler, kendilerini tanımayanların sözleridirler. Her açıdan, öznelerinin düşünmediği bir bilgi söz konusudur. Bu özneler, bilgiyi, evcilleştirmeden, öznelleştirmeden ortaya koyandır. Sonuç olarak kendi beceri'lerinin ev sahipleri değil kiracılarıdırlar. Bunlar hakkında öğrenmek istediğimiz bir bilgilerinin *olup olmadığı* değil (Bir bilginin olması *gerektiği* varsayılır) ama kendisini taşıyanların dışında bu bilgiyi birilerinin *bilip bilmediğidir.* Şairlerin ya da ressamların beceri'si gibi günlük uygulamalar beceri'yi de, bu bilgiyi kendi söylem aynasında aydınlatan ancak artık buna sahip olamayan yorumcu tarafından bilinebilir ancak. Bu bilgi, uygulayıcıların bilinçdışından, uygulayıcı olmayanların düşüncesine doğru kayar ve hiçbir konuyu aydınlatmaz. Bu anonim ve göndergesel bir bilgidir, teknik uygulamaların ya da bilimsel uygulamaların mümkün olmasının koşuludur.

Hem okunabilmesi için gerekli prosedürlerden (kendine özgü bir dili yoktur) hem de meşru mülkiyetten (kendine özgü bir tebası da yoktur) mahrum bu bilgiden yola çıkarak, Freudcu psikanaliz oldukça kaydadeğer bir görüş ortaya çıkarmıştır. Bu görüş, ortaya çıkardığı sonuçlar sonucunda bir gerçeklik olarak kabul edilen bir koyut üzerinden işler. *Bilgi* vardır ancak *bilinçdışıdır*; buna karşılık bu bilgiyi bilen de *bilinçdışıdır*.[18]

18) Freud'da, her ne kadar bu "bilginin" konumu kuramsal olarak belirsiz kalmış olsa da, bu tema yaygındır.

Müşterilerin anlattıkları ve Freud'un "hasta vakaları" (*Krankengeschichte*) bu görüşü sayfalar boyunca ortaya koyar. Zaten Freud'dan sonra, her psikanalist kendi kişisel tecrübesiyle bu bilgiye ulaşır: "İnsanlar "bildikleri varsayılan" her şeyi zaten "biliyorlardır", bunu ifade edebilirler ya da edebilmişlerdir. Diderot'nun "zanaatçı dükkanları" geriye bastırılanların, bastırıldıkları yerin bir eğretilemesine dönüşmüş gibidir; "deneysel ve işçiliğe dayalı" bilgiler bugün, psikanalitik kuramının ya da "akademisinin" bunlarla ilgili söylemini öncüllemiş gibidir. Hastalarıyla ilgili olarak –ya da herkesle ilgili olarak– psikanalist sık sık "bunu içlerinde bir yerde biliyorlar?" der; "bir yerde": Ama nerede? Aslında bunu bilen, bu hastaların uygulamalarıdır –jestleri, davranışları, konuşma biçimleri ya da yürüyüşleri, vb. Bir bilgi vardır, ama kimin bilgisi? Bu bilgi o kadar kesin ve o kadar açıktır ki bilimselliğin tüm değerleri, bütün cephanesini ve erzağını alarak bu bilinçdışının tarafına geçmiş gibidir, öyle ki bilince kalan, sadece, bu bilginin parçaları ya da belirsiz etkileridir, daha önceleri "sanatı" tanımlayanlara benzer kurnazlıklar ve taktiklerdir. Bu geri dönüşle, *akla* sahip olan, düşünmeyen ve konuşmayandır, *kendisinin farkında olmayan* ve *konuş-a-mayan*'dır; oysa "aydınlanmış" bilinç, bu bilginin "kendine özgü olmayan" dilinden başka bir şey değildir.

Ancak bu çevrim, bilginin ve söylemin paylaşımını değiştirmediği sürece, bilincin ayrıcalığına işleyen bir çevrimdir. Bilinçdışının "dükkanlarında" olduğu gibi "zanaatkarların dükkanlarında" da aydın söylemi öncülleyen ama kendine özgü bir kültüre sahip olmayan temel ve ilkel bir bilgi yuvalanmıştır. Bilinçdışının bilgisine –"sanat" bilgisine olduğu gibi– incelemeci, "kendi özgü, özel" adlar kullanma ve "eşanlamlılar" arasında bir ayrım yapma olasılığını sunar. Bilginin bu derin kuyusu içinde karanlıkta kımıldanan bir parçayı kuram "bilim" dilinin gün ışığına "çıkarır". Üç yüzyıldır, bilincin tarih içindeki düşüklerine ya da bilginin ardıl tanımlarına karşın, birbirinden ayrı iki terimin oluşturduğu bir kombinasyon varlığını sürdürmektedir; bir yanda göndergesel ve "işlenmemiş" bilgi, öte yanda kendi opak kaynağının ters temsilini ışığa çıkaran, üreten açınsayıcı söylem. Bu söylem "kuramdır". Fransızcada kuram anlamına gelen "théorie" sözcüğünde, "görmenin/göstermenin" ya da "hayranlıkla seyretmenin/seyretmenin" (*theôrein*) antik ve klasik anlamları saklıdır. İlkel bilgi, onu nesnelleştiren dillerden ve tekniklerden aşamalı olarak ayrıldıkça, özneye ilişkin bir anlayışa dönüşmektedir. Bu anlayış, beceri sanki bilginin kavranamaz bir ilkesine indirgenebilirmiş gibi, estetik, bilişim ya da düşünce rejimleri arasında gidip gelen belirsiz

tanım edatları dışında (koku almak [kokuyu almak değil!], tat [tadı değil] almak, zevk [zevki değil] almak, yargıya [yargısına değil] varmak, içgüdüye [içgüdüsüne değil, ç.n.] sahip olmak vb.) tanımlanamamaktadır.

Düşünme Sanatı: Kant

Kant'ın, eylem, uygulama, üretim sanatı (*Kunst*) ile bilim (*Wissenschaft*) arasındaki ya da bir teknik (*Technik*) ile kuram (*Theorie*) arasındaki ilişkiyi, belli bir konuda zevk sahibi olmaktan bu konuda belli bir yargıya varabilecek yetiye sahip olmaya uzanan bir araştırma konusu üzerine kalem aldığı ilk yazılarında işlemiş olması, oldukça karakteristik bir olgudur.[19] Kant, sanatla bu yol üzerinde karşılaşır, zevkten yargıya varan yol üzerinde. Sanat, bu açıdan, bilgiyi aşan ve estetik bir biçime sahip olan uygulamaya dayalı bir bilgidir. Kant, burada, dahice "mantıksal sezgi" (*logische Takt*) adını verdiği sezgiyi yakalar. Estetik çerçevesi içinde ele alınan, eylem, uygulama, üretim sanatı, yargı sınıflaması altında bulunur; bu, düşüncenin "mantık olmayan" koşuludur.[20] "İşlem görebilirlik" ile "düşünce" arasındaki klasik karşıtlık, *sanatı* düşüncenin kökeninde gösteren bakış açısıyla aşılır; bu bakış açısına göre, yargı, kuram ve *praxis* (yani uygulama) arasında "ara bir terimdir" (*Mittelglied*). Bu düşünme sanatı, bu ikisi arasında sentetik bir birlik oluşturur.

Kant'ın örnekleri, özellikle günlük uygulamalar arasındandır: "Yargı yetisi", anlama yeteneğini aşar. (...) bir hizmetçinin giymesi gereken giysileri yargılayabilme yetisi. Bir yapının kendisine uygun soyluluğu ta-

19) *Critique du goût* (1787) projesinden *Critique de la faculté de juger* (1790) kitabının redaksiyon aşamasına uzanan bu evrimle ilgili olarak bkz. Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969, s. 416-422. Kant'ın metni *Kritik der Urteilskraft*'ta bulunmaktadır, § 43 "Von der Kunst überhaupt" (*Werke*, Ed. W. Wieschedel, Insel-Verlag, cilt. 5, 1957, s. 401-402); ya da *Critique de la faculté de juger*, Fr. çev.: Philonenko, Paris, Vrin, 1979, s. 134-136. Bourdieu'nün Kant estetiği eleştiriyse, temel bir eleştiridir ("yadsınan bir toplumsal ilişki") ama bir toplumbilimcinin elinden çıkma bir eleştiridir; bu eleştiri, benim bakış açımdan farklı bir bakış açısındadır, oysa "serbest sanat" ve "gerekli sanat" olmak üzere Kant'ın klasik ayrımını bu eleştiride kabul etmektedir (*La Distinction*, Paris, Minuit, 1979, s. 565-583).

20) Bkz. A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968, s. 19-24; Jürgen Heinrichs, *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*, Bonn, Bouvier, 1968, s. 34-43 ("Innerer Sinn und Bewusstsein"); Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge (Mass.)), Harvard University Press, 1979, s. 120-165 ("A Universal Voice"), 331-350 ("The Metaphysics of Taste").

şıması için gerekli yargılara varabilme yetisi, hedeflenen amaçla uyum göstermeyecek süslemeleri bertaraf edebilecek yargıya varma yetisi."[21] Yargıya varabilmek, sadece toplumsal "beğeniyle" ilgili değildir (örtük bir dizi sözleşmenin oluşturduğu bir ağın esnek dengesiyle yani) ancak daha genel anlamda, pek çok başka ögenin birbiriyle kurduğu ilişkiyle ilintilidir. Bu durumda, yargılama da, bu ilişkiler ağıyla, devreye fazladan bir öge daha sokarak *uygun* bir ilişki kurulması sonucunda somut, yeni bir bütün yaratılmasıyla gerçekleşebilir ancak. Bu, bir tablonun, bütünlüğü bozulmadan fazladan kırmızı ya da sarı bir tonun eklenmesiyle değiştirilmesi gibidir. Belirli bir dengenin başka bir dengeye dönüşümü de sanatı tanımlamaktadır.

Bunu daha iyi açıklayabilmek için, Kant, söylemin genel otoritesinden söz eder; ancak bu otorite, sadece yerel ve somut bir otoriteridir: Benim orada, diye yazar (*in meinen Gegenden*: yani benim bölgemde, benim "ülkemde") "sıradan insan" (*der gemeine Mann*) hokkabazların (*Taschenpieler*) belli bir bilgiye sahip olduklarını (eğer bu işin püf noktasını bilirseniz bunu yapabilirsiniz) ancak ip cambazlarınınsa (*Seiltänzer*) bir sanat icra ettiklerini söyler (*sagt*).[22] Bir ipin üstünde yürümek, atılan her adımda, yeni müdahalelerle, yeni *bir denge* kurmaktır, bu her geçen an böyledir. Hiçbir zaman tam olarak edinilmemiş bir ilişkiyi korumak demektir; bu ilişki "korunur" gibi yapılarak her seferinde durmadan yeni bir müdahale yapılır. Eylem, uygulama, üretme sanatı Kant tarafından böylece hayranlık duyulacak bir biçimde tanımlanmıştır. Aslında, uygulayıcının kendisi de, bozmadan değişime uğrattığı dengenin bir parçasıdır. Daha önce var olan bir anlaşmadan yola çıkarak yeni bir bütün yaratmak kapasitesi ve ögelerin değişimine karşın belli bir ilişki biçimini muhafaza edebilmek çok yakından sanatsal üretimle ilgilidir. Bunun, zevkin, uygulama deneyimi içinde sürekli olarak yeniden yaratılması olduğunu da söyleyebiliriz.

Ancak bu sanat, bilimsel çalışmanın kendisinde olduğu gibi, kuralların ya da modellerin uygulamasına, ki aslında bu gereklidir, bağlı değildir ve son durumda, Freud'un da diyeceği gibi "bir sezgi işidir" (*eine Sache des* Takts).[23] Bu noktaya geldiğinde, Freud, dikkatini bunu teşhis etmeye yöneltmiştir; bu sorunsal, ona göre, uygulamaya dayalı bir müdahale ve pekçok öge arasındaki ilişkiyi ya da dengeyi sorgulayan bir yargılama

21) A. Philonenko'dan alıntı, *Théorie et praxis*, s. 22, sayı: 17.
22) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 43.
23) Freud, *Gesammelte Werke*, XIII. cilt, s. 330; XIV. cilt, s. 66, 250, vb.

sorunsalıdır. Freud için, Kant gibi, burada söz konusu olan giderek inceleşen ama öğrenilemeyen özerk bir yetidir: "Yargılama yetisinin yoksunluğu, Kant'ın dediği gibi, salaklık adı verilendir ve işte bu kusurun bir tedavisi yoktur".[24] Bu kusur bilimadamlarında başkalarına göre daha az bulunur diye de bir şey yoktur.

Bilen ve tanıyan anlama yeteneği ile isteyen, arzu duyan akıl arasındaki yargılama yetisi biçimsel bir "düzenleme", imgelemenin ve anlamanın öznel bir "dengesidir". Yargılama yetisinin *zevk* biçimine sahip olduğunu ama dışarıyla değil belli bir alıştırma serisiyle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür: Bu yeti, imgeleme ile anlama arasında uyum sağlamaya yönelik *evrensel* bir ilkenin *somut* bir biçimde deneyime aktarılmasını ortaya koyar: Bu bir *duyudur* (*Sinn*) ama "ortaktır": Ortak duyu (*Gemeinsinn*) ya da yargılama. Bilgiler arasında ideolojik bir bölümlemeye gidilmesini dolayısıyla bunların belli bir hiyerarşi içinde sıralandırılmalarını reddeden bir tezin ayrıntıları üzerinde fazla durmadan, bu sezginin, özgürlüğü (*ahlaki*), yaratıyı (*estetik*) ve edimi (*uygulamaya dayalı*) birbirlerine bağladığını, birleştirdiğini söyleyebilmek mümkündür: Bu üç öge "işten çalmak" eyleminde zaten mevcuttur, "işten çalmak" günlük taktiğe verilecek çağdaş bir örnektir.[25]

Belki de daha öncekiler, etik ve şiirsel bir edim içinde yer alan bu tür bir yargılamayı, eski zamanların din deneyiminde aramışlardır. Tabii bu din deneyimi, "uyum" sağlamayı, özel uygulamalar olarak kavrayan ve bu biçimde gerçekleştiren, *religare* (birbirine bağlamak) eylemini ya da sonsuz sayıdaki somut edimler aracılığıyla bir anlaşma oluşturma eylemini etik ve şiirsel bir jest olarak kabul eden kısacası bir "sezgi" olarak nitelendireceğimiz bir deneyimdir. Newman da burada bir "sezginin" söz konusu olduğunu söyler. Ancak, olası sınırları, din sanatından "ip cambazlığına" kadar sınırlandıran tarihsel yer değişimlerinin ardından, estetik bir uygulama yavaş yavaş bu deneyimin yerine geçmiş, bu da öteki gibi işlem görebilirlikten ve bilimsellikten aşamalı olarak yalıtılmış, öyle ki Schleiermacher'den Gadamer'e kadar "yorumbilgisel" geleneğin, nesnel bilimlerle ilgili eleştirisini desteklemek için sürekli başvurduğu marjinal bir deneyime dönüşmüştür. Konjontür tarafından desteklenen dahice bir düşünce nedeniyle (J. S. Bach'tan Devrime kadar) Kant, somut din ediminin etik ve estetik bir biçim (oysa dogmatik içerik burada kaybolur

24) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Philonenko'da yer almıştır, *Théorie et praxis*, s. 21.
25) Bkz. 2. bölüm, s. 43.

gider) oluşturduğu ve sanat yaratımının ahlaki ve teknik bir edim olarak belli bir değere sahip olduğu bir keşisim noktasında yer almaktadır. Felsefesinde "Critique du goût"dan (Beğeni eleştirisi) "Une métaphysique des mœurs" (Gelenek ve göreneklerin metafiziği) arasında salınıp duran bu geçiş kombinasyonu, günlük beceri'nin etik ve uygulamaya dayalı estetik doğasını incelemek için modern, temel bir gönderme oluşturur.

Kant, bu sezgiyi, bir gazete yazısında tanımlamaya çalışmıştır. Bu yazı, Fransız Devrimi'nin tam ortasında, *Berlinische Montsschrift*'de (Eylül 1793) "ortak bir özdeyişle" ilgili olarak yayımlanmıştır: "Bu, kuramda doğru olabilir ama uygulamada hiçbir anlamı yoktur"[26] Bu önemli kuram metninin, konusunu ve başlığını bir özdeyiş oluşturmaktır. Basın dilinde yazılmıştır (Kant'ın "popüler bir eseri" olduğundan söz edebiliriz). Bu yazı, çeşitli kereler alevlenen bir tartışmanın içinde yer almıştır. Christian Garve'nin (1792) eleştirilerine Kant'ın cevap vermesinin ardından, Fredrich Gentz'in (Aralık 1793) ve August Wilhelm Rehberg'in (Şubat 1794) makaleleri gelmiş ve bunların hepsi dergi içinde bu özdeyişle ilgili ortak yorum köşesinde yer almıştır. Bu "deyiş" bir *Sprunch*'tır yani hem bir özdeyiş (bilgelik) hem bir hüküm (yargı) hem de bir kehanettir (bilgileri onayan bir söz). Acaba bu özdeyişin (*Sprunch*), kutsal bir ayet gibi belli bir felsefi geçerlilik kazanmasında ve etrafında, Talmud'un, Kuran'ın ya da Kutsal Kitap'ın eski yayımlarında olduğu gibi kuramcıların çeşitli yorumlar yaptığı bir bilgi alışverişinin oluşmasında Devrim rüzgarı mı etkili olmuştur?[27] Bir özdeyiş etrafından kopan bu felsefe tartışması, İncil'de, din öğretmenleri arasında oturmuş, konuşan *Infans*'ın*

26) *Dag mag in der Theorie richtig sein, taugt abert nicht für die Praxis*, Metin (Kant, *Werke*, der. W. Weischedel, 6. cilt, 1964, s. 127 vd.) Dieter Heinrich tarafından, kuram/uygulama (*praxis*) ilişkisi üzerine 1793 sonundan başlayıp 1794'ün başına kadar süren tüm bu tartışmaları da içine alarak bu yazı yeniden redakte edilmiş ve basılmıştır: Kant, Gentz, Rehberg, *Über Theorie und Praxis*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1967. Bu kaydadeğer araştırma dosyasından da söz edeceğim. Bkz. ayrıca (haklı olarak) ayrı bir cilt halinde yayımlanan değerli İngilizce çeviri: Kant, *On the Old Saw: That May Be Right in Theory, But it Won't Work in Practice*, Önsöz G. Miller, İng. çev.: E. B. Ashton, Philadelphia University of Pennsylvania, 1974. Bkz. Fr çev.: Kant, *Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie...*, çev.: L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967.

27) Kant ve Devrim ile ilgili olarak bkz. L. W. Beck, "Kant and the Right of Revolution", *Journal of the History of Ideas*, 32. cilt, 1971, s. 411-422; özellikle de L. W. Beck (der.), *Kant on History*, New York, Library of Liberal Arts, 1963.

* Latince konuşanlar, küçük çocuklara 'insan' demeğe yanaşmazlarmış. Latincede çocuk, 'infans'tır. 'Infans', konuşmayan, henüz-dili-olmayan anlamına gelir ve İncil'de İsa doğduğunda ondan "infans" olarak söz edilir, bu sözcük daha sonraları "çocuk" olarak çevrilmiştir, ç.n.

öyküsünü ya da popüler *Enfant sage à trois ans* (Üç yaşındaki bilge çocuk) temasını hatırlatmaktadır.[28] Ancak artık söz konusu olan çocukluk olmadığı gibi yaşlılık da değildir (*Gemeinsprunch*'u çevirirken Kant'a dedirtilen "eski özdeyiş" *Old Saw* gibi). Burada söz konusu olan herhangi biri ya da herkestir; *söylediğinin, dile getirdiğinin* uzmanları bir kez daha *sorguladığı*, yorumların çoğalmasına neden olduğu "sıradan" "normal" (*gemein*) insandır.

Ortak "deyiş" bir ilkeye sahip değildir. Bir olguyu saptamaktadır ve Kant, bunu pratisyenin kurama atfettiği yetersiz ilginin ya da kuramın, kuramcının kendi zihininde bile, yeterince gelişmemiş olduğunun bir işareti olarak yorumlar. "Kuram, uygulama olarak hâlâ çok iyi ilerleyemiyorsa (*noch wenig*) bu, hatanın, sadece kuramdan kaynaklandığı anlamına gelmez, tam tersi deneyimden gelen, deneyimlerin bize öğrettiği kuramın *yeterli olmadığı* (*nicht genug*) anlamına gelir..."[29] Verilen örnekler ne olursa olsun (bunlar arasında geleneksel çekişmeler, anlaşmazlıklar sorusu da yer alır) Kant savlamasını üç perdelik bir oyun olarak hazırlar. Bu oyunda, sıradan insan sırasıyla üç farklı kişiliğin kılığına bürünür (iş adamı, politikacı ve dünya vatandaşı). Bunlar birbirine karşıt üç felsefeyi simgelerler (Garve, Hobbes ve Mendelssohn). Böylece sırasıyla ahlak, anayasa hukuku ve uluslararası düzenle ilgili sorular tartışılır. Bu değişkenlerden daha çok, burada önemli olan, yargılamada çeşitli yetilerin *biçimsel bir uzlaşmaya* varması ilkesidir. Bu, ne bilimsel söylemde ne özel bir teknikte ne de bir sanat etkinliğinde görülebilir. İp cambazının eylemi gibi etik, estetik ve uygulamaya ilişkin bir değere sahiptir. Dolayısıyla kuram başlığı altında uygulamaları ele alan söylemleri düzenleyenin bir sanat olmasında şaşılacak bir yön yoktur: Foucault'nun ya da Bourdieu'nün çalışmalarında olduğu gibi. Ancak bu noktada daha az Kantçı bir soru ortaya çıkıyor: Dile getirme sanatı olan bir söylem ya da sanat kuramı kadar iyi bir biçimde kuram yapabilen söylem yani hem bellek hem uygulama olan söylem, kısacası *sezginin anlatısı* olan söylem.

28) Luka İncili 2. bölüm 41-50, çocuk İsa'yla ilgili olarak "Din öğretmenleri arasında oturmuş, hem onları dinliyor, hem sorular soruyordu". Bu tema, işporta edebiyatında yeniden ele alınmıştır *L'Enfant sage à trois ans*, bu metin daha önce Charles Nisard tarafından incelenmiştir, *Histoire des livres populaires*, Paris, Amyot, 1854, 2. cilt, s. 16-19 ve Geneviève Bollème tarafından alıntılanmıştır, *La Bible bleue*, Paris, Flammarion, 1975, s. 222-227.

29) Kant vdy., *Über Theorie und Praxis*, s. 41. Bunun altını çizen Kant'tır.

6
Öykülerin Zamanı

Bu uygulamaların etrafında dolanıp durur, bir inip bir çıkarken bir şeyler sürekli olarak ellerimizin arasından kaçıp gider, ne dile getirilebilen ne de "öğretilebilen" ama "uygulanması" gereken bir şeyler. Kant'ın yargılama ya da sezgiyle ilgili düşünceleri de böyledir. Bu soruyu, uygulamaya ve kurama göre "aşkın" bir seviyeye konumlandırmış olsa da (aklın "aydınlık düşüncelerine" oranla gönderme değeri taşıyan bir geri kalan konumuna değil) bu bilimadamı, yargılamanın ya da sezginin dilinin ne olabileceği konusunda bizi aydınlatmamıştır. Bu konuda alıntı yapar: Bu ya bir özdeyiştir ya da "sıradan" insandan aktarılan bir ifadedir. Hâlâ yargısal olan, (ve çoktan etnolojik) bu prosedür, bütünün yoruma sunulan bölümünün *başka birinin ağzından dile getirilmesidir.* Böylece söylem bu sözü ciddiye alır (bunu, uygulamaların yanıltıcı örtüsü olarak kabul etmekten uzaktır artık) ancak kendisini bu sözün dışında konumlar, kabul edilebilir bir gözlemi mümkün kılabilecek bir mesafede durur. Bu dile getirme, başkasının kendi sanatı hakkında söyledikleri üzerine dile getirilen sözdür yoksa bu sanatın dile getirilmesi değildir. Eğer bu "sanatın" sadece uygulanabildiğini ve kendi uygulaması dışında, bir sözcesinin olmasının mümkün olmadığını kabul edersek, bu durumda dil de bunun bir uygulaması

olabilir ancak. Bu uygulama, dile getirme sanatı olabilir: Kant'ın bir düşünme sanatı olarak kabul ettiği eylem, uygulama ve üretme sanatının faaliyetini sürdürdüğü yer de tam olarak bu sanattır. Başka bir deyişle bu, bir anlatıdır. Eğer dile getirme sanatı, aynı zamanda hem bir düşünme sanatı hem de bir uygulama sanatıysa, bu durumda dile getirme, bu sanatın, hem uygulaması hem de kuramı olabilir.

Dile Getirme Sanatı

Daha önceki dönemlere ait soruşturmalar bu yönde yoğunlaşmışlardır ve incelemelerini kesinleştirmişlerdir. Ben bunlar arasından bir edinim ve bir varsayım çıkarıyorum:

1) *Bir olgu* öncelikle göstericidir. Eylem, uygulama ve üretme tarzları sadece, bir kuramın kendisine konu olarak belirlediği etkinlikleri tanımlamakla kalmaz aynı zamanda bunun oluşumunu da sağlar. Kuramsal yaratının dışında, eşiğinde durmak şöyle dursun, Foucault'nun "prosedürleri", Bourdieu'nün "stratejileri" ve daha genel anlamda taktikler *bir operasyon alanı* oluştururlar *öyle ki bu operasyon alanının içinde aynı zamanda kuramın üretimi de gerçekleşmektedir.* Bu noktada, hangi alanda olursak olalım, Wittgenstein'ın "günlük dile" karşı takındığı tavra yaklaşırız.[1]

2) Kuramın, prosedürlerle ilişkisini açıklamak için önümüzde bir fırsat vardır; kuram, bu prosedürlerin bir sonucudur ve bu prosedürler aracılığıyla konusunu ele alabilir: Bu fırsat, anlatı halindeki söylemdir. Uygulamaların anlatıya dökülmeleri, bir anlamda metin bağlamında gerçekleşen bir "eylem, uygulama, üretme tarzı" olarak kabul edilebilir; tabii kendine özgü taktikleri ve prosedürleriyle. Marx'tan ve Freud'dan beri (daha da gerilere gitmeye gerek yoktur) bu konuda geçerli kabul edilmiş örnekler çoğunluktadır. Foucault, sadece "anlatılar" yazdığını ifade etmiştir. Bourdieu ise anlatıları, sisteminin öncüsü ve göndermesi yapmıştır. Pek çok çalışmada, öyküleme özelliği, genel bir özellik olarak (başlık), bölümlerden biri olarak ("vaka" incelemeleri, "yaşam öyküleri" ya da "grupların yaşam öyküleri") ya da bunun kontrpuanı olarak (alıntılanan parçalar, görüşmeler ve "ifadeler", vb.) bilimsel söyleme dahil olmuştur. Bu özellik bu söylemlerde sık sık karşımıza çıkar. Öykülemeye başvurmayı, ortadan kaybedilemeyecek bir parça ya da söylemden kaldırılacak bir

1) Bkz. Birinci bölüm, s. 76.

bölüm olarak kabul etmek yerine, bunun bilimsel söylemler içinde yararlı bir işleve sahip olduğunu ve *bir anlatı kuramının, uygulamalar kuramından ayrı düşünülemeyeceğini, çünkü uygulama kuramının, anlatı kuramının hem gerçekleşme koşulu hem de üretiminin sonucu olduğunu* kabul ettiğimizde, öyküleme özelliğinin *bilimsel* bir meşruiyet taşıdığı düşünülemez mi?

Bu tür bir kabul, kuşkusuz romanın kuramsal açıdan taşıdığı değeri kabul etmek olacaktır. Roman, modern bilim var olduğundan beri, günlük alışkanlık, tutum ve uygulamaların hayvanat bahçesi görevini görür. Bu, özellikle, *her zaman*, alışkanlık, tutum ve uygulamaları *anlatmış olan* geleneksel jeste (çünkü bu, aynı zamanda bir jesttir) "bilimsel" önemini yeniden atfetmek demektir. Bu durumda, halk öyküsü, bilimsel söylem için işlenecek metinsel bir malzeme olmak dışında aynı zamanda bu söylem için bir model de olabilir. Kendisi neyi dile getirdiğini bilmeyen, ama bunu bilen inceleme tarafından söze dökülen ve bu incelemenin öncüsü olan bir belge olmak durumundan kurtulacaktır artık. Tam aksine halk öyküsü artık bir beceri'dir (savoir-faire). Kendi konusuna tamamen uyarlanmıştır ve bu nedenle artık bilginin öteki yüzü değil bilen söylemin bir türevi ve bir kuram otoritesidir. Böylece "dile getirme sanatlarını" "eylem, uygulama ve üretme sanatlarına" bağlayan değişimleri ve ortaklıkları, türdeş prosedürleri ve toplumsal geçişleri anlamak mümkün olacaktır: Aynı uygulamalar kimi kez sözsel bir alanda kimi kez de bir hareket alanında oluşacaklardır; aynı biçimde taktikçi ve ince ayarcı olarak, bir o alanda bir bu alanda oyunlarını kuracaklardır; kısacası her alanda top çevireceklerdir – çalışmaktan akşam yemeklerine, yemekten efsanelere ve dedikodulara, yaşanmış öykünün kurnazlıklarından anlatılan öykünün kurnazlıklarına oyun kurup duracaklardır.

Öyküleme, Klasikçağ'daki "Betimlemeye" götürecek midir bizi? Bu ikisi arasında temel bir ayrım vardır: Anlatıda, "gerçekliğe" mümkün olan en yakın mesafede durmak için kendini ayarlamak (teknik bir operasyon, vb.) ve ortaya koyduğu "gerçekle" metnini doğrulamak söz konusu değildir. Aksine bir öykü anlatıldığında, bir uzam kurgulanır. "Gerçekten" uzaklaşılır – ya da daha çok konjonktürden sıyrılırmış gibi yapılır: "Evvel zaman içinde..." Bu, bir "hamleyi" betimlemekten çok, bu "hamleyi" *gerçekleştirmektedir*. Kant'ın aktardığı örneklemeye geri dönersek, öykü ip cambazının *bir edimidir*; koşulların (yer, zaman) ve muhatabın kendisinin katıldığı dengeyi kurmaya yönelik bir jest; bir bütünü hareket ettirerek, dile getirileni idare etme, düzenleme ve "yerleştirme" sanatı, kısacası bir "sezgi işidir".

Elbette anlatının bir içeriği vardır ama bu da hamle yapma sanatına dahildir. Bir fırsat yaratmak ve sürpriz bir biçimde bir dengeyi değiştirmek için geçmişe ("önceki gün", "eskiden") ya da sözsel bir ifadeye ("dile getirilen", özdeyiş) yapılan geri dönüş yapılır. Söylem de, burada, gösterdiğinden daha çok *işlem görme* tarzıyla tanımlanır. Bu nedenle de söylenenden farklı bir şey anlamak gereklidir. Söylem somut nesneler değil etkiler yaratır. Anlatımdır, betim değil. Dolayısıyla bir dile getirme *sanatıdır*. Okur kitlesi bunda aldanmaz. "Püf noktasından" (bunu gerçekleştirmek için *bilinmesi yeterli olan* da budur) –ve aynı zamanda ortaya çıkarma/halk seviyesine indirme işlemlerinden (belirsiz biçimde *bilinmesi gerekli olan da* budur)– sanatı ayırt edebilir, Kant'ın (tabii bu arada kendisi kimdir?) anlattığı sıradan insanların hokkabaz ile ip cambazını ayırt etmeleri gibi. Anlatımdaki bir şeyler, bilinmesi gerekli ve yeterli olanın kurmuş olduğu düzenden kaçar ve bu nedenle de taktik *üslübuna* sahiptirler.

Bu sanatı, Foucault'da tanımlamak kolay olur: Bir gecikme (suspense), eksilti, alıntı ve düzdeğişmece sanatı; konjonktür (güncellik ve kamu) ve fırsatlar (epistemolojik, politik) sanatı; kısacası tarih kurgularıyla "hamle" yapma sanatı. Foucault'nun bu kadar etkili olmasını sağlayan öncelikle sahip olduğu derin bilgi değil (oysa bu bilgi gerçekten göz kamaştırıcıdır) hem düşünme hem de uygulama sanatı olan bu dile getirme sanatıdır. Retoriğin en ince ve en usta prosedürleriyle, mecazi (örnek "öyküler") ve analitik (kuramsal ayrımlar) tabloların usta bir biçimde kullanımıyla hedef aldığı kitle üzerinde açıklık, netlik ve meşruluk etkisi yaratmayı bilmiştir; belli aralıklarla dahil olduğu alanlar yaratmış ve yeni bir bütün "düzenleme" modeli yaratmıştır. Ama öyküleme sanatı, tarihyazımsal bir "betimleme" aracılığıyla öteki rolüne soyunmuş ve bu betimlemenin kuralını, bunun yerine başka bir kural koymadan değiştirmiştir. Kendine ait bir söylemi yoktur. Kendisi üzerine dile getirecek bir şeyi yoktur. Burada Foucault mekansızlığı (non-lieu) uygular: *Fort? Da?* işte gitti, işte geldi. Bilginliğinin ya da çok iyi idare ettiği sınıflandırmaların ardında sönük kalmış gibi yapar. Arşivci kılığında bir cambaz. Nietzsche'nin gülüşü tarihçinin metnini çınlatır sanki.

Bu anlatının taktiklerle olan ilişkisini anlamak için bilimsel bir modelini çıkarmak gereklidir. Bu modelde, uygulama kuramının, bu uygulamaları tam olarak anlatıya dökebilecek biçime sahip olması gerekecektir.

Hamleleri Anlatmak: Detienne

Tarihçi ve antropolog Marcel Detienne 'de anlatmayı seçenlerdendir. İncelemesinin konusu olarak Yunan öykülerini seçerken amacı, bunları olduklarından farklı bir biçimde değerlendirmek değildir. Detienne, bunları, gizli saklı köşelerinde sakladıkları "gizemlerinin" anlamlarını ortaya çıkaracak bilimsel soruşturmayı bekleyip duran mağaralar olarak yani bilginin nesneleri hatta bilinmesi gereken nesneler olarak sınıflandıracak her tür bölümlemeye karşı durmuştur. Bilimadamı, tüm bu öykülerin ardında, gizlerinin aşamalı bir biçimde çözülmesiyle, "yorumcu" konumunu, kendisine, gecikmeli de olsa kazandıracak olan sırların bulunduğunu kabul etmez. Bu öyküler, bu anlatılar, şiirler ve incelemeler onun için çoktan uygulamadır. Tam olarak bu metinlerin ne yaptıklarını dile getirir. Bu metinler, anlamlandırdıkları jesttirler. Bu nedenle, bunların, belli şeyleri farkında olmadan ifade ettiklerini açıklayan bir notun bu metinlere eklenmesine de gerek yoktur. Ayrıca bu metinlerin *neyin* eğretilemesi olduğunu sormaya da hiç gerek yoktur. Çünkü bu metinler, binlerce kişinin formalitelerini ve iyi hamlelerini oluşturduğu bir operasyon ağı meydana getirirler.

Figürlerinin, kurallarının ve taraflarının anlatımıyla bir edebiyat oluşturan satrançta olduğu gibi, bu metin uygulamaları uzamında, Detienne bir sanatçı olarak daha önce gerçekleştirilmiş binlerce hamleyi bilir (eski hamlelerin bellekte tutulması bir satranç oyunda esas önemdedir) ve bunlarla oyununu kurar: Bu repertuarla başka hamleler, başka oyunlar gerçekleştirir: *Kendince anlatır*. Bu taktik hareketlerini yeniden-alıntılar. Bunların söylediklerini söylemek için bunlardan başka söylem yoktur. Ne demek "istediklerini" mi soruyorsunuz? Ben bunların anlattıklarını size yeniden anlatacağım. Beethoven'ın kendisine bir sonatının anlamını soranlara, bu sonatı tekrar çaldığı söylenir. Sözlü geleneğin aktarılmasında da aynı şey geçerlidir. J. Goody'nin incelemesinde de bu ortaya konulur: Biçimsel operasyonların devamlarını ve kombinasyonlarını, bunları yeni koşullara ve hedef kitlesine göre yeniden "ayarlama" becerisi göstererek, tekrar dile getirmenin bir tarzı da budur.[2]

2) Jack Goody, "Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec/ou sans écriture: la transmission du Bagre", *L'homme*, 17. cilt, 1977, s. 29-52. Aynı yazarın, *The domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. Türkçesi: *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, çev.: K. Değirmenci, Dost Kitabevi Yayınları, 2001.

Anlatı bir uygulamayı ifade etmez. Bir hareketi dile getirmekle yetinmez. Bunu *gerçekleştirir*. Anlamak istiyorsak bu dansa katılmamız gerekir. Buna örnek Detienne'dir. Yunan öykülerini anlatarak Yunan alışkanlık, tutum ve uygulamalarını dile getirmektedir... "Evvel zaman içinde": *Les Jardins d'Adonis, La Panthère parfumée, Dionysos mis à mort, La Cuisine du sacrifice* (Adonis bahçeleri, Kokulu panter, Öldürülen Dionysios, Kurban mutfağı). Uygulayıcı bir masalcının fabları.[3] Yunanlıların anlatılarını güncel sahnede kendi tarzıyla yeniden canlandırırken Yunan dolaplarını da ortaya koyar. Bunları müzebiliminin başkalaştırma işlemine karşı, tarihyazımının, uzun bir süre temel önemde kabul ettikten sonra, yitirdiği ve antropolojinin de, başkaları için önemini *Mythologiques*'den *Ethnography of Speaking*'e[4] kadar yeniden keşfettiği bir sanatla korur: Öyküler anlatma sanatı. Tarihyazımının geçmişte uygulamış oldukları ile antropolojinin bugün yabancı bir nesne olarak yeniden oluşturdukları arasında bir yerde oyununu oynar. İşte bu ara yerde, öykü anlatmanın zevki, bilimsel bir geçerlilik kazanır. Öykü anlatıcısı, fabllarının neşeli yürüyüşüne sahip olur. Bunlarla dolaplar çevirir ve dolambaçlar yaratır; böylece düşünme sanatını icra eder. Edebiyatın devasa satranç tahtasını, satrançtaki at gibi, öykülerinin, Ariadne'nin ağları misali, "eğri çizen" hareketi sayesinde, uygulamaların oyunları sayesinde aşar. Böylece tıpkı bir piyanist gibi, fabları "yorumlar". Bu yorumu da, özellikle Yunan düşünme sanatını ortaya koyabilecek iki "figürü" öne çıkararak gerçekleştirir: Dans ve dövüş yani anlatı yazılarının ortaya koyduğu figürlerle.

Detienne, Jean-Pierre Vernant'la birlikte Yunanların "*mètis*"i üzerine bir kitap yazmıştır: *Les Ruses de l'intelligence*.[5] Bu kitap, bir dizi anlatıdan oluşur. Kitabın anakonusu, her zaman "bir uygulama içine gizlenmiş" durumda bulunan ve "önsezi, keskin zeka, öngörü, kıvrak zeka, aldatmaca, iş bilirlik, dikkat, uygun fırsatı bulma becerisi, çeşitli maharetler, uzun bir sürede edinilen tecrübeler"[6] gibi yeteneklerin birbirini tamam-

3) Marcel Detienne, *Les Jardins D'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972; *Dionysos mis à mort*, a.g.y., 1977; Detienne ve vd., *La Cuisine du sacrifice*, a.g.y., 1979.

4) Bkz. Richard Bauman ve Joel Sherzer (der.), *Exploration in the Ethnography of Speaking*, Cambridge, Cambridge Universtiy Press, 1974; David Sudnow (der.), *Studies in Social Interaction*, New York, Free Press, 1972.

5) Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

6) A.g.y., s. 9-10.

ladığı bir çeşit zekadır. Yunan düşüncesinin kendisiyle ilgili oluşturduğu imgeden (ve de kuramdan) yoksun olmasına karşın, Hellenizmi bir uçtan bir uca olağanüstü bir "istikrarla" kateden *mètis*, güncel taktiklere yakın durur. Bu yakınlığı da "el maharetleri, yetenekleri ve stratejileriyle" ve beceriden kurnazlığa kadar içinde barındırdığı tüm tutum ve davranışların çeşitliliğiyle sağlar.

Bu inceleme içinde üç unsur özellikle dikkatimi çekmektedir çünkü *mètis*'i diğer davranış biçimlerinden çok daha net bir biçimde ayırmakta ve aynı zamanda *mètis*'ten söz eden anlatıların da özellikleri içinde yer almaktadırlar. *Mètis*'in "fırsatla", değişimlerle ve çelişkili görünmezlikle kurduğu üçlü ilişkinin ögeleridirler. *Mètis*, bir yandan, "en uygun zamanı" bekler ve bunun üstüne oynar (*kairos*): Dolayısıyla *mètis*, bir zaman uygulamasıdır. Öte yandan maskeleri ve eğretilemeleri çoğaltır: Bu da kendine ait yerden kopuştur. Son olarak da sanki kendi yaptığının içinde kaybolur gibi kendi eylemi içinde kaybolur gider, kendisini temsil eden bir ayna olmadan yitip gider: Kendi imgesi yoktur. *Mètis*'in bu özellikleri aynı zamanda anlatıya da atfedilebilir. Dolayısıyla bunlar Detienne'e ve Vernant'a "ek" bir düşünce daha esinler: İncelediklerı pratik zekanın biçimi ve bu incelemeyi gerçekleştirme tarzları arasında kuramsal bir bağ olmalıdır; tabii eğer anlatılardaki öyküleme özelliği *mètis*'e benzer bir şeyse.

Belleğin Sanatı ve Fırsat

İçine dahil olduğu güç ilişkilerinde, *mètis* "mutlak bir silahtır", Zeus'un öteki tanrılar üzerinde üstünlük kurmasını sağlayandır. *Mètis*, bir ekonomi ilkesidir: En az güçle en güçlü etkiyi yaratmak. Bilindiği gibi aynı zamanda bir estetik biçimidir. Ender ve az bulunan araçlarla mümkün olan en büyük ve en fazla etkiyi yaratmak, farklı nedenlerden ötürü, hem eylem, uygulama ve üretme sanatını hem de dile getirmeden, betimlemeden ya da şarkı söylemeden oluşan şiir sanatını düzenleyen kuraldır.

Bu ekonomi ilişkisi, *mètis*'i sarmalar; oysa bu ilişki *mètis* için her zaman her derde deva değildir. Hareket noktasındaki operasyonu (*daha az* güç) nihai noktasına (*daha fazla* etki) ulaştıran "dolap çevirme" ya da çevirme operasyonu öncelikle belli bir bilgiye derin bir biçimde sahip olmayı gerektirir. Bu bilgi biçimsel olarak, bilginin edinim süresinden ve

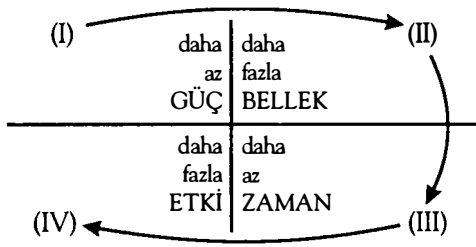
özel bilgilerinin sürekli olarak derlenmesinden oluşur. Metinlerde bu bir "yaş" sorunudur: "Gençliğin deneyimsizliği ve düşüncesizliğine" karşı "yaşlılığın deneyimi". Bu bilgi, pek çok andan ve birbirinden ayrışık pek çok şeyden ibarettir. Ne genel ve soyut bir sözcesi ne de kendine ait bir yeri vardır. Bu bilgi, *bellektir*.[7] Bu belleğin bildikleri, bu bilgilerin edinildiği zamanlardan ayrı düşünülemez ve bellek, bunları bir bir ayırır. Sahip olmadığı sadece dolaşımlarını sağladığı bir sürü olay tarafından bilgilendirilen bellek (bu olaylardan her biri *geçmiştir*, mekânları kayıptır ama zamanın ışıltısını hâlâ korurlar) önceki zamanlara ait özellikleri ya da olasılıkları tamamlayarak "geleceğin sayısız yolunu" kestirir, öngörür.[8] Böylece güç ilişkilerine, süre olgusu dahil olmuş ve bu ilişkiyi değiştirmiş olur. *Mètis*, lehine olan, üst üste yığılmış bu zaman katmanları üzerinde işlem görür ve alehine olan mekân komposizyonuna karşı çalışır. Ancak *mètis*'in belleği, ortaya çıktığı ana kadar saklıdır (bu belleği bulabileceğimiz bir yer yoktur). Bu ortaya çıkış da, "en uygun an" beklenerek gerçekleşir. Yani bu "uygun an" hâlâ zamana bağımlıdır ancak belli bir süre içine gömülmeye karşıdır. İşte belleğin bu kıvılcımı, bu "uygun ânı", *fırsattır*.

Mètis'in geçmiş deneyimleri yığma ve olasılıkları derleme kapasitesi sayesinde ansiklopedik bir özellik taşıyan fırsat, tüm bu bilgiyi oldukça ince bir ciltte muhafaza eder. *En fazla* bilgiyi *en az* zamanda toparlar. Olabilecek en küçük formata indirgenen, durumu bir edime dönüştüren bu somut ansiklopedi, felsefe taşının yerini tutar! Zaten daha çok kimliğin, çember ile nokta arasındaki duruşunu yani mantık düzlemindeki duruşunu çağrıştırır. Ancak burada uzantı yani çember süreyi gösterir; yoğunlaşılan nokta ise andır. Uzamın zaman içindeki değişimi aracılığıyla, deneyimlerin oluşturduğu belirsiz çember ile bunların nokta nokta birleştirilmeleriyle oluşan noktasal ân arasındaki uyum ve rastlantı, fırsatın kuramsal bir modeli olabilir.

Bu ilk ögelere bakarsak, "dolap çevirmeyi" şematik olarak temsil etmek mümkündür: Bunun başlangıç noktasından çıkılır (I) –daha az güç– nihai noktasına varılır (IV) –daha fazla etki. Sanırız bu şema şöyle olur:

7) "Bellek" burada bu sözcüğün en eski anlamıyla alınmıştır. Yani çoğul bir zamana sahip olan, çoğul bir zamanda var olan, dolayısıyla, geçmişle sınırlanmayandır.

8) Tırnak içindekiler Detienne ve Vernant'dan alıntılanmış deyişler ve ifadelerdir, *Les Ruses de l'intelligence*, s. 23-25.



(I)'de güçler azalmakta, (II)'de bilgi-bellek çoğalmakta; (III)'de zaman azalırken (IV)'te etkiler çoğalmaktadır. Bu artma ve azalmalar birbirlerine ters orantılıdır. Aralarındaki ilişki şu biçimdedir.

– I'den II'ye ne kadar *az* güç varsa o kadar *fazla* bilgi-bellek gerekir;
– II'den III'e ne kadar *fazla* bilgi-bellek olursa o kadar *az* zaman gerekir;
– III'den IV'e, ne kadar *az* zaman varsa, o kadar *fazla* etki yaratılır.

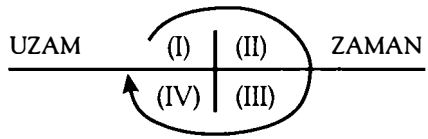
Fırsat, beğenilen "popüler" anlatılarda olduğu gibi, günlük uygulamalarda da o kadar önemli bir *düğüm* noktasıdır ki, bu ilk taslak üzerinde biraz durmak gereklidir. Ancak fırsat tüm tanımlamaları yanıltmaktan vazgeçmez, çünkü ne bir konjonktürle ne de bir operasyonla yalıtılabilir. Kendisini yaratan "dolaptan, dümenden" ayırt edilebilecek bir olgu değildir. Bir dizi ögenin içine dahil olduğunda, bunlar arasındaki ilişkileri gerer. Bu dizi içinde, artık sadece çelişkilerin ya da zorlamaların oluşturduğu karşıtlıklar olmaktan çıkıp *niteliksel olarak da birbirinden ayrı ve farklı olan boyutları* birbirine yakınlaştırarak *gerilimler* yaratır. Bu "dümenci" işlem, daha önce sözünü ettiğimiz, birbirine simetrik olarak karşıt olan ilişkileri göndermesi olarak alır: Bu ilişkiler, ayna etkisiyle (tersyüz olma, dışarıdan içeriye doğru bükülme, azalma ya da büyüme) ya da perspektif oranlarıyla (ne kadar küçükse o kadar uzak, vb.) aynı tabloda *farklı* uzamları ard arda eklemlemeyi sağlayan oranlara ve bükülmelere benzetilebilirler. Ancak fırsatın oluştuğu dizilerde, birbirinden farklı boyutların yan yana getirilmesi zaman ve uzam ya da durum ve eylem şeklinde olabilmektedir. Bu işlem, birbirine orantısal olarak ters olan bağlantılarda kendini gösterir; Pascal'ın farklı "düzenleri" eklemleyen bağlantılarına benzerler. Bunların varlıkları ne kadar çok *belirginse* o kadar az *görünürler*; sayıları ne kadar *azsa*, şans tarafından o kadar *fazla* kayrılırlar; vb.[9]

9) Bkz. Michel de Certeau, "L'étrange secret. 'Manière d'écrire' pascalienne", *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 13. cilt, 1977, s. 104-126.

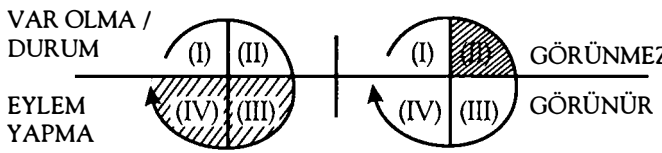
"Bükülen ve gerilen" ilişkilerle, birbiri ardına gerçekleştirilen döndürme ve çevirme işlemleriyle, niteliksel olarak *ötekine geçilir.*

Ters orantılarla düğümlenen bu niteliksel farklılıklar arasında ben en azından iki tür ilişkiyi dikkate alıyorum. Bunların aynı dizi içine sokulmalarını iki farklı türde okuyabiliriz:

1. *Uzam* ve *zaman* arasındaki farklılık şu pragmatik diziyi verir bize: Başlangıç yeri oluşumunda (I), belleğin dünyası (II) "en uygun anda" (III) müdahil olmaktadır ve uzamda değişimler yaratmaktadır (IV). Bu farklılık türüne göre, dizinin başlangıcı ve sonu uzamsal bir organizasyondur; zaman burada ikisinin arasında olandır, bir yerlerde oluşmuş bir yabancılıktır ve bir yerden başka bir yere geçişi sağlamaktadır. Kısacası bu iki "denge" arasına zaman zorla girer:



2. Varolan bir *durum* ile bir *eylem* arasındaki farklılık (bir üretim ve dönüşüm) ilk tür farklılıkla tamamlanır. Bu farklılık, görünür olan ile görünür olmayan arasındaki karşıtlık üzerinde gerçekleşir, ancak tam olarak bu karşıtlıkla uyum sağlamaz. Bu eksene göre, şu pragmatik diziyi elde ederiz: Güçlerin görünür bir biçimde yerleşimi (I) ve belleğin görünmez bir edimi (II) olduğuna göre, belleğin anlık bir eylemi (III) yerleşik düzende (IV) görünür etkiler yaratır. Dizinin ilk bölümü iki olgusal durumdan oluşur; burada görünmez bilgi görünür erkten kaçar; sonra işlemsel bölüm gelir. *Var olma (durum) / Yapma (eylem)* ve *görünür / görünmez* döngülerini birbirinden ayırmak için şöyle bir şema çizebiliriz:



Bu özet tablo şu sonucu verecektir:

	(I) YER	(II) BELLEK	(III) *kairos*	(IV) Etkiler
ZAMAN		+	+	
EYLEM/YAPMA			+	+
ORTAYA ÇIKMA	+		+	+

Bellek uzama ilişkin dönüşümlerin aracısıdır. "En uygun fırsatı" yakalama düzleminde (*kairos*), olumlu bir kopuş yaratır. Yabancı kalması, mekân kuralının ihlal edilmesini mümkün kılar. Böylece son derece hareketli ve zihnin alamadığı gizemli hallerinden sıyrılan "hamle" yerel düzeni değiştirir. Dolayısıyla bu dizinin hedefi, görünür düzenlemeyi değiştiren bir operasyondur. Ancak bu değişikliğin olabilmesi için, farklı kurallara uyan ve sürpriz bir biçimde, uzamın mülkiyetçi paylaşımının elinden bir şeyler kaçırabilen bir zaman diliminin görünmez kaynaklarını kullanması gerekir.

Bu şemaya pek çok öyküde rastlayabiliriz. Hatta bu şemanın, bu öykülerin *en ufak temel birimi* olduğunu söyleyebiliriz. Belleğin, uygun bir anda, bir durumu şu biçimde çevirivermesiyle komik bir durum bile yaratabilir: "Ama... siz benim babamsınız! – Aman Tanrım, kızım!" Kişilerin uzam içinde dağılımının yok sayıldığı bir zaman dilimine yapılan geri dönüşle meydana gelen fırdöndülük. Geçmişin, geriye gittikçe, hiyerarşik bir düzende sıralanmış verileri alt üst ettiği polisiye olaylara ilişkin bir biçimi bile vardır: "Öyleyse katil o!" Mucizelerin yapısı da işin içine katılabilir: Başka bir zamanda, başka bir anda, tekil eylemlerin sessiz ansiklopedisi belleğin özelliklerini taşıyan ve dinsel öykülerde, mekâna değil ama zamana sahip olanların "popüler" belleğini çok andıran bir görünüşe sahip olan bir "tanrı" ortaya çıkıvermiş – "Sabır!" Çeşitli değişkenlerle, yerleşik düzeni değiştirebilecek hamlenin gerçekleşebileceği yabancı bir dünyaya sık sık gönderme yapılır. Ancak simgesel ve anlatımsal projeksiyonlarla büyütülmüş tüm bu değişkenler, günlük yaşamda fırsatını bulmaktan ve belleği mekânları değiştirebilecek bir araç haline getirmekten ibaret alışkanlık, tutum ve uygulamaların gölgelerinden başka bir şey değildirler.

Bu durumda geriye esas önemde olan bir noktayı daha ele almak kalıyor: Zaman, düzenlenmiş bir uzama nasıl eklemlenmektedir? Zamanın,

fırsatlar düzlemine "geçişi" nasıl gerçekleşmektedir? Yani *belleğin*, daha önceden bir bütün oluşturmuş *bir mekâna dahil oluşu ve buraya yerleşmesi* ne demektir? Bu dengeci ve taktikçi an, sanatın anıdır. Ancak bu yerleşim bellek-bilgi tarafından ne konumlandırılmakta ne de belirlenmektedir. Fırsat "yakalanır", yaratılmaz. Konjonktür sağlar fırsatı yani iyi bir önsezinin yeni ve uygun bütünü hemen kavrayabileceği *dış* koşullar yerine gelmiş olur. Bu koşullar *bir ayrıntı daha* yaratmış olurlar. Bir dokunuş daha ve işte sana "uygun" fırsat. Uygun bir "uyumun" olabilmesi için, aslında bir hiç olan ufacık bir şeyin gerçekleşmesi, bir şeylerin ucunun tutulması, duruma göre bir artığın değerlenmesi ve belleğin görünmez hazinesinin açılması gerekir. Ama bu hazineden çıkarılacak parça, dışarıdan dayatılan bir düzenlemeyle içeri sızabilir ancak; o da, bu düzenlemeyi, ancak, ayarlı, oynak bir uyuma dönüştürebilmek için sızar. Uygulamalar açısından baktığımızda, bellek, her an bir yere yerleştirilebilecek bir örgütlenme değildir. Her an olanlarla –bir sürprizle örneğin– hareketlenen bir düzenlemedir ve her an fırsata dönüşebilir. Ancak rastlantısal bir durumda, şans eseri, başka bir yere konumlanabilir.

Yumurtalarını sadece başka türlerin yuvalarına yumurtlayan kuşlar gibi, bellek de kendine ait olmayan bir yerde üretir. Belleğe, biçimini ve yerleşim yerini sağlayan ona yabancı bir durum, bir koşuldur her ne kadar bu durumun ya da koşulun içeriği bu bellekten kaynaklansa da (daha önce yok sayılan, yoksunluğu duyulan *ayrıntı*). Belleğin hareketini, *başkalaşım* hareketinden ayrı düşünemezsiniz. Üstelik, belleğin müdahale etme gücü, bunun başkalaşabilme kapasitesinden yani yer değiştirebilir, hareketli olmasından ve kendine ait sabit bir yeri olmamasından gelir. Bu özellik kalıcı ve önemli bir özelliktir: Kendisini (ve "sermayesini") *başkasından doğarak* (bir durum ve koşuldan) ve bunu *kaybederek* (çünkü artık bir anıdan başka bir şey değildir) oluşturur. İkili başkalaşım ve kendi kendine başkalaşım. Artık ulaşılabilirdir ve içeriğinden ona kalan sadece kaybolandır. Bellek bunu yapamadığında yok olur. Kendisine bağlı olmayan olaylarla kendisini oluşturur. Bellek, şimdiki anda, yabancı bir şeyler yaratacak olan ya da yaratmak zorunda olan beklentiye bağlıdır. Geçmişin kalıntısı ya da çöplüğü olmaktan çok uzaktır, olasılıklara *inanarak* ve bunları, tetikte, son derece dikkatli bir biçimde bekleyerek yaşar.

Uzam manipülasyonlarında savaş "sanatı" ne demekse zaman içinde aynı görevi gören bellek "sanatı", sürekli olarak başka birine ait olan bir

yerde, bu yere sahip olmadan, var olabilme yetisini geliştirir ve bu başkalaşımdan, kaybolmadan, faydalanma yetisine sahip olur. Ancak bu güç, bir erk değildir (ancak bunun anlatısı bir erk olabilir). Buna daha çok *otorite* adı verilebilir: Ortak ya da bireysel bellekten "çekilip alındığı" için, düzenin ya da bir yerin alt üst olmasına, değişmesine "izin verendir" (bunu olası kılandır); farklı olana geçiştir, uygulamanın ya da söylemin bir "eğretilmesidir". İşte "otoritelerin" hemen her halk geleneğinde bu kadar ince ve özenli bir biçimde işlenmesi de buradan gelir. Bellek, başka yerlerden, uzaklardan gelendir, kendi kendisine de uzaktır, başkadır, orasıdır ve yer değiştirir. Sanatının gerçekleştirdiği taktikler belleğin ne olduğuyla ve bunun endişe verici senli benliğiyle ilgilidir. Son olarak belleğin prosedürlerinden birkaç tanesi üzerinde durmak istiyorum. Bunlar, özellikle, günlük davranış ve tutumlarda fırsatı yaratan, düzenleyen prosedürlerdir: Başkalaşma oyunu, tekilliğin düzdeğişmeceli uygulaması ve (ancak bu sonuçta sadece genel bir etki yaratır) yoldan çıkaran ve "gerip alt üst eden" hareketlilik.

1) Uygulamaya ilişkin bellek, *başkalaşmanın* sayısız oyunu tarafından düzenlenir. Bunun nedeni sadece, belleğin, dış koşullardan kaynaklanan rastlantılarla ve ötekinin damgalarının, izlerinin ve ard arda topladığı nişanların derlemesinden oluşması değil, bu görünmez yazıların gün ışığına ancak yeni durum ve koşullarla "çıkabiliyor" olmasıdır da. Bu gün ışığına çıkma durumu, yazıya geçmeyle kıyaslanabilir. Belki de bellek, sadece bu "gün ışığına çıkma" durumu ya da başkasının yaptığı bir çağrı, bir hatırlatmadır. Dolayısıyla bu durumda belleğin izlenimi de tüm zamanların zaten değişmiş, başkalaşmış ama bunun farkında olmayan bedeni üzerine, silinmiş bir yazıdan arta kalanlar misali yazılan silik bir yazıdır. Bu özgün ve gizli yazı, kimi dokunuşların ona ulaştığı yerlerde belli belirsiz "ortaya çıkacaktır". Her durumda, bellek, çeşitli durum ve koşullara göre çalınıp söylenir tıpkı piyanonun seslerini, kendisine dokunan ellerin vuruşlarıyla "vermesi" gibi. Bellek, başka birinin duyusudur. Bu nedenle, ilişkiyle gelişir –"geleneksel" toplumlarda ve aşkta olduğu gibi– ve belirli yerlerin özerkleşmesiyle de gelişimi durur. Ne kadar kaydedici olursa o kadar fazla tepki verir; bu durum, hareketliliğine bağlı kırılganlığını kaybedip de yeni başkalaşımlara ayak uyduramaz hale gelinceye kadar sürer. Böyle olunca da ilk tepkilerini tekrarlamaktan başka bir şey yapamaz olur.

İşte bu tepkimeli başkalaşım rejimi, sezgi duyusunu, an ve an düzenler. Sezgiye, belli durum ve koşullara göre oluşmuş bir bütünün içine

sızma eylemi eşlik eder. Bu durumda yakalanan fırsat, tepki veren dokunuşun dönüşümü, öngörülmeden beklenen sürprizin en beklenmedik anda yarattığı "dönüşüm, çevrim" olacaktır: Olayı yaratan, ne kadar hızlı bir biçimde elden kaçıp gitse de, söz ve jest olarak geri döner. Sezgiden sezgiye dönüşür. Şipşaklığın, hazırcevaplığın dinamizmi ve uygun fırsatı yakalaması, anlara ve çevikliğe bağlıdır. Bunlar, kendilerini koruyacak bir mekâna, bir yere ne kadar az sahiplerse o kadar çok etkilidirler.

2) Verilen tepki *tekildir*. İçinde oluştuğu bütünde *fazladan bir ayrıntıdır* –bir sözcük ya da bir harekettir–. Bu ayrıntı, ne kadar iyi uyarlanırsa durumu o kadar iyi çevirebilir. Belleğin oluşturduğu başka ne olabilir ki? Bellek, parlayıp sönüveren fikirlerden ve özel parçalardan ibarettir. Anılar, bir ya da bir sürü ayrıntıdan oluşur. Bu ayrıntıların her biri, içine gömüldüğü gölgeden çıkıp, bütünden ayrıldığında bile yoksunluğunu duyduğu bu bütüne bağlıdır. Bu bütünün dışında bu bütünü temsil eden parça olarak parlar. Bir tabloda, göze çarpan sadece bu derin mavidir, adına aşk denilen bu muhteşem yaradır. Bir gövdede, bir bedende ise bir bakışın içinde yanıp sönen o ışık ya da bir buklenin arasından ortaya çıkan beyazlıktır. Bu özelliklerin belirleyicilik kapasiteleri vardır: Uzaktan öne doğru eğilmiş gibi yürüyen *şu* adam... Nereden geldiği belli olmayan *şu* koku... Belleğe işlenmiş ayrıntılar, bu yoğun özellikler, uygun bir fırsatta hemen hareket geçtikleri gibi bellek içinde de işlevlerini sürdürürler. Aynı türden bir sezgi şurada ya da burada karşımıza çıkmaktadır. Somut bir ayrıntı ile bir yerde bir olayın izi olarak varsayılır, başka bir yerde bir uzlaşmanın ya da bir "uyumun" üretimi olarak işlem görürken karşımıza çıkan konjonktür arasında aynı türden bir ilişki sanatı olduğundan söz edilebilir.

3) En garip olan kuşkusuz bu belleğin *hareketliliğidir*. Belleğin, ayrıntıların hiçbir zaman *kendileri* gibi olmadıkları yerde gösterdiği hareketliliktir: Ayrıntılar burada ne bir nesnedir çünkü oldukları gibi kaçıp gelirler; ne parçadırlar çünkü unuttukları bütüne bağlıdırlar hâlâ; ne bütündürler çünkü kendi kendilerine yetemezler; ne durağandırlar çünkü her çağrı onları değiştirir. Bu hareketli mekânsızlık "uzamı" sibernetik bir dünyanın inceliğine sahiptir. Bu uzam, eylem, uygulama ve üretme sanatı için bir model oluşturabilir (ama bu gönderme aydınlatıcı olmaktan çok belirleyicidir, bizi, bilmediğimize gönderir). Ya da bu uzam, fırsatları yakalayarak, erklerin, zamanın o ukala dayanıklılığını ve sürekliliğini paylaştırdığı yerleri düzenlemekten hiç vazgeçmeyen *mètis*'tir.

Öyküler

Ayrıntının dahil olduğu yapıda her şey aynıdır ancak ayrıntı dahil olduğu bu yapının işleyişini ve dengesini değiştirir. Belleği kendi "toplumsal çerçeveleri" içine sokan çağdaş bilimsel incelemeler[10] ya da Ortaçağ'da belleği büyük bir ustalıkla bir mekân komposizyonu içine sokan ve zamanın modern dönüşümünü kontrol edilebilir bir uzama çeviren ruhban sınıfı teknikleri[11] bu yapıyı unutur ya da bunun gerçekleştirdiği dolambaçları yok sayarlar. Bu incelemeler ve teknikler, bilgin söylemin uzamlaştırılması sayesinde, fırsatın –bu özensiz anın, bu zehirin– kontrol edilebilmesini sağlayanın, hangi prosedürler ve hangi meşru stratejik nedenler olduğunu açıklamaya büyük önem vermiş olsalar da, bu, böyledir. Kendine ait bir yerin oluşumunu gerektiren bilimsel yazı, sürekli olarak, zamanı, bu kaçağı, gözlemlenebilir ve okunabilir bir sistemin sahip olduğu normallik sınırlarına getirmeye çalışır. Böylece çıkışta sürprizle karşılaşılmaz. Yerlerin ve mekânların kontrol altında tutulması, cezalandırılması gereken bu çevrimleri, bu dolapları yok eder.

Ama bu dolaplar, dalavereler, bilimsel etkinliklere[12] ve söylemleri olmasa da varlıklarını sürdürebilen günlük uygulamalara, kaçamak ve sessiz bir biçimde geri dönmekle kalmazlar aynı zamanda geveze, güncel ve kurnaz öykülere de geri dönerler. Bunları tanıyabilmek için bunların yinelenen yapılarını ya da biçimlerini incelemekle yetinmemek (yine de yararlı bir çalışmadır bu) gereklidir. Burada bir beceri söz konusudur; burada, belleğin sanatının tüm özelliklerini görebiliriz. Tek bir örnek verelim. Çok iyi bilinen dolayısıyla sınıflandırılabilen bir öykünün getirdiğini, "koşul ve durumlara bağlı" bir ayrıntı değiştirebilir, döndürebilir. Bunu "anlatıya dökmek", ortak mekânın o uyumlu kalıpsözünde saklanan bu *fazladan* ögeyle oynamak demektir. İçinde barındığı çerçevenin içinde fişlenen "hiçbir şey" bu mekânda farklı etkiler yaratır. Kulağı olan duyar. Keskin bir kulak, *dile getirilende*, *(bunu) dile getirme ediminin* şimdi ve burada farklı olarak belirlediğini ayırt edebilir ve içeriği büken, döndüren bu maharetlere karşı tetikte olmaktan hiç yorulmaz.

Ortak efsanelerin ya da günlük konuşmaların öykülerini fırsatlara çeviren dolapları, dümenleri belirlemek gereklidir. Bunlar bir kez daha

10) Bkz. Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, La Haye, Mouton, 1975.
11) Bkz. Frances A. Yates, *l'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1975.
12) Bkz. 4. bölüm: *Usages de la langue.*

retoriği büyük oranda belirleyenlerdir.[13] Ama başlangıç tezi olarak, anlatma sanatında, eylem, uygulama ve üretme tarzlarını kendi kendilerine işleyen tarzlar olarak alabiliriz. Örneğin Françoise Frontisi'nin çok doğru olarak dediği gibi[14] Detienne ve Vernant, bu "labirentli zekâyı" masalcının öyküleri haline getirmiştir. Öykünün söyleme dayalı uygulaması bunun hem sanatı hem de söylemidir.

Aslında tüm bunlar çok eski bir öyküdür. Yaşlı Aristoteles, her ne kadar bir ip cambazı olmasa da, en girdili çıktılı, en ince ve en maharetli söylem içinde kaybolmaktan hoşlanırdı. O sıralarda *mètis* yaşındaydı: "Yalnızlığı ve yalıtılmışlığı ne kadar seversem öyküleri de o kadar seviyorum."[15] Bu konuda tamamen haklıydı; tıpkı yaşlı Freud gibi, bu bilgin de, uyum sağlayan sezgiye ve bunun sürpriz yapma sanatına hayranlık duymaktadır: "Mit aşığı bir anlamda bilgelik aşığıdır çünkü mit sürprizlerden ve şaşkınlık yaratan anlardan oluşur".[16]

13) Bkz. daha sonraki bölüm ve daha önceki 2. bölüm "Logiques: jeux, contes et arts de dire", s. 93.

14) Françoise Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1975.

15) Aristoteles, *Fragmenta*, Ed. Rose, Leipzig, Teubner, 1886, bölüm. 668.

16) Aristoteles, *Métaphysique*, A, 2, 982 b 18.

III. Kısım

Uzam Uygulamaları

7
Kent İçinde Yürümek

Gözetleyiciler ya da yürüyenler

Dünya Ticaret Merkezi'nin 110. katından Manhattan'ı *seyretmek*. Rüzgarla harmanlanan sisin ardındaki, bu kent-ada, denizin ortasındaki bu deniz, Wall Street'in gökdelenleriyle yükselir, Greenwich'te çukurlaşır, sonra yeniden Midtown'ın zirvelerinde yükselip, Central Park'ta sakinleşir, düzleşir ve sonunda Harlem'in ötesinde kümelenir. Dik ve düz çalkantılar, dalgalanmalar kenti. Ancak bu hareketlilik, kıpırdanma, bir bakışın altındayken durulur. Bu devasa kitle, gözlerin altında hareketsizleşir. Hırsın ve yozlaşmanın en aşırı uçlarının, ırkların ve tarzların en kesin ve en net karşıtlıklarının, dün yaratılan ve bugün çoktan çöplüğe dönen binalar ile günümüzün, uzamı dikine yarıp kenti basan yapıları arasındaki çelişkilerin içinde kaynaştıkları bir metin olarak okunmak üzere gözler önüne serilir. Roma'dan farklı olarak New York, geçmiş yaşlarıyla oynayarak yaşlanma sanatını hiçbir zaman öğrenememiştir. Bu kentin şimdiki zamanı, edinilmiş olanın fırlatıp atılması ve geleceğe meydan okunması ediminde kendini bir saatten başka bir saate her defasında yeniden bulur. Anıtsallık özelliğini fazlasıyla taşıyan abartılı ve devasa yerlerin kenti. Bir izleyici, bu kentte, havaya uçuşan bir evreni okuyabilir. Burası eskiden minyatürler ve gizemli dokular olarak tasarlanmış

coincidatio oppositorum'un (zıtların karşılaşması) mimari figürlerinin yükseldiği yerdir. Soğuk bir suyun iki okyanusa (Atlantik ve Amerika) ayırdığı, beton, çelik ve camdan oluşan bu sahnede, yerkürenin en yüksek karakterleri, hem tüketimde hem üretimde devasa bir abartı retoriği oluşturmaktadır.[1]

Bu tür bir evreni okumanın verdiği o büyük doyumu hangi bilgi erotiği sağlayabilir? Bu zevkin sonuna kadar tadını çıkarırken, insanların oluşturduğu en ölçüsüz metinleri bu biçimde "bütünüyle seyredilme", bunlara kuşbakışı bakabilme ve bunları bir bakış altında toparlayabilme zevkinin kaynağının neresi olduğunu kendi kendime soruyorum.

Dünya Ticaret Merkezi'nin zirvesinde olmak, zirvesine yükselmek demek kentin egemenliğine yükselmek demektir. Bu kentin gövdesi, artık, ne kendisini anonim bir kurala göre çevreleyen ve sonra yeniden tersine çevreleyen sokaklar tarafından sarmanlanmakta ne de bu kadar farklılığın oluşturduğu uğultunun ve trafiğin neden olduğu sinir krizi tarafından sahiplenilmektedir. Bunların oyununda oyuncu ya da oynanan konumunda da değildir artık. Yukarı yükselen, tüm yazar ya da izleyici kimliklerini kendinde toparlayan, harmanlayan kitlenin de dışında çıkmış olur. Bu suların üstüne yükselen İkarus, hiçbir sonu olmayan, oynak labirentleriyle Dedalus'un önüne serdiği kurnazlıkları umursamaz artık. Yükselerek gözetleyiciye dönüşür. Kendisiyle kitle arasına bir mesafe koyar. Sizi büyüleyen dolayısıyla "size sahip olan" dünyayı gözlerinizin önüne seren bir metne dönüşür. Bu yükseliş bu dünyayı okumanızı, büyük bir Göz olmanızı, Tanrı'nın gözü olmanızı sağlar. İnceleyici ve bilinirci bir itkinin yarattığı bir abartı, bir aşırılıktır bu. Gözetleyici bir noktadan başka bir şey olmamak, işte bilginin kurgusu budur.

Peki acaba daha sonra yukarıdan bakıldığında görünür olan aşağıya indiğinizde ise yeniden görünmez olan bu kalabalıkların kımıldayıp kaynaştığı o karanlık uzama tepe üstü dalmak mı gerekiyor? İkarus'un düşüşü. 110. katta, bir sfenks gibi dikilen bir afiş bir an için gözetleyiciye dönüşen yayaya bir bilmece sunmaktadır: *It's hard to be down when you're up* (*Bir kere yukarıda olduğunda aşağıda olmak zordur*).

Kenti seyredebilmek iradesi, kentten zevk alma araçlarının öncülüdür. Ortaçağ'daki ya da Rönesans'taki resimler, kenti, aslında hiçbir zaman var olmamış bir göz tarafından seyrediliyormuş gibi belli bir perspektif-

1) Bkz. d'Alain Médam, "New York City", *Les Temps modernes*, Ağustos-Eylül 1976, s. 15-33, hayranlık duyulacak bir yazıdır; ve kitabı *New York Terminal*, Paris, Galilée, 1977.

ten resmederlerdi.[2] Bu resimlerde kentleri hem kuşbakışı hem de geniş bir manzara açısından görmek mümkündür. Bu kurgu, Ortaçağ'daki izleyiciyi çoktan göksel bir göz konumuna getirmişti bile. Tanrı'yı oynuyorlardı. Teknik prosedürler "her yerde olan ve her yeri gören erki"[3] düzenlediklerinden beri durum farklı bir seyir mi izlemiştir? Eskinin ressamları tarafından hayal edilen her şeyi, her yeri gören göz bugün bizim gerçekleştirdiklerimizde varlığını sürdürmektedir. Aynı inceleyici itki, bugün, eskiden sadece resmedilebilen bir ütopyayı maddileştirerek mimari üretimlerin kullanıcılarının yakasına yapışmış durumdadır. Manhattan'ın pruvası görevi gören 420 metrelik kuleyse, okurlar yaratan, karmaşık kenti okunur kılan ve bu kentin opak hareketliliğini şeffaf bir metne dönüştüren bir kurgu oluşturulmasını sağlar.

Gözlerimizin altındaki bu büyük metin dokusu, bir temsilden ya da optik bir artefakttan (yapay etki) başka bir şey olabilir mi? Bir uzam örgütleyicisinin, bir kent planlamacısının ya da bir haritacının, bir tür mesafeleme projeksiyonu aracılığıyla ürettikleri bir fac-simile olabilir mi? Kent panoraması, kuramsal (yani görsel) bir "görüntü", kısacası, gerçekleşebilmesi için, uygulamaların unutulmasını ya da uygulamalar konusunda tam bir bilgisizliği şart koşan bir tablodur. Bu kurgunun yarattığı ve Schreber'in Tanrısı gibi sadece cesetleri bilen, tanıyan,[4] gözetleyen Tanrı, günlük tutum ve davranışların birbirinin içine giren karanlık girdi çıktılarından kendini muaf tutmalı ve bunlara yabancı kalmalıdır.

Oysa tam tersine, kentin günlük uygulayıcılarının yaşadıkları yer, görünürlüğün ortadan kalktığı eşik yani aşağısıdır (*down*). Bu deneyimin ilk biçimleri olarak, okuyamadıkları sadece yazdıkları bir kent "metninin" ince ve kalın harflerinin ritmine uyan bedenleriyle yürüyüşçüdürler yani *Wandersämnner*. Bu uygulayıcılar, birbirini göremeyen uzamlarla oynarlar; göğüs göğse sevişenlerde olduğu gibi kör bir bilgiye sahiptirler. Bu birbirine girmişlikte kesişen yollar, gövdeleri başkaları tarafından işaretlenen birer ögeden ibaret şiirler gibi okunabilirlikten uzaktırlar. Her şey sanki yaşanılan kenti düzenleyen uygulamalar bir tür körlükle tanımlanı-

2) Bkz. Henri Lavedan, *Les Représentations des villes dans l'art du Moyen Age*, Paris, Van Oest, 1942; Rudolf Wittkower, *Architectural Principles in the Age of Humanism*, New York, Norton, 1962; Louis Marin, *Utopiques: jeux d'espace*, Paris, Minuit, 1973; vb.

3) Michel Foucault, "L'oeil du pouvoir", Jeremy Bentham, *Le Panoptique* (1791), Paris, Belfond, 1977, s. 16.

4) Daniel Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1975, s. 41, 60 vb.

yormuş gelişir.[5] Gelişen ve birbiriyle keşişen bu yazıların oluşturduğu ağlar, ne yazarı ne de izleyicisi ya da okuru olmayan çok yönlü bir öykü oluştururlar. Bu öykü, farklı izlek parçalarından ve farklılaşan uzamlardan meydana gelir: Temsillerle kıyaslarsak bu öykü günlük ve tanımsız bir biçimde farklı bir öyküdür.

Gözün toparlayıcı, bütünleştirici imgelemlerinden kurtulduğunuzda, günlük yaşamın yabancı, farklı bir yönüyle karşılaşırsınız. Günlük yaşamın bu yönü çok fazla yüzeye çıkmaz ya da ya da görünen yüzeyi belli bir yönde ilerlemiş bir sınır bölgesinden ibarettir, görünür olanın sınırında bulunan bir kıyı bölgesidir. Ben bu bütünde, görsel, panoptik ya da kuramsal oluşumların "geometrik" ya da "coğrafi" uzamına yabancı uygulamaları belirlemek isteğindeyim. Bu uzamın uygulamaları operasyonların özel bir biçimine ("eylem, uygulama, üretme tarzlarına") ve "farklı bir uzamsallığa"[6] (uzamın, "antropolojiye ilişkin", şiirsel ve mitik bir deneyimi) ve yaşanılan kentin *opak ve kör* hareketliliğine gönderme yaparlar. Böylece *insan ötesi* ya da eğretilemeli bir kent, planlanmış ve okunabilir kentin açık ve net metnine dahil olmuş olur.

1. KENT KAVRAMINDAN KENTÇİLİK UYGULAMALARINA

Dünya Ticaret Merkezi, Batı kentçiliğinin en anıtsal figürlerinden biridir. Bilginin mekânsızlığı ve ütopya özelliği, kentin bir araya getirme olgusundan doğan karşıtlıkları aşmak ve düzenlemek projesini uzun bir süredir desteklemektedir. Burada söz konusu olan insanların giderek artan bir ivmeyle bir şeyleri toparlama, bir araya getirme ya da bunları üst üste ya da ard arda yığma iradelerini belli bir yönetim altında tutmaktır. Erasmus "kent büyük bir manastırdır" demiştir. Perspektif ve prospektif görüş, opak bir geçmişin ve belirsiz bir geleceğin işlenebilir bir yüzeye yansıtılmasından ibarettir. Bu oluşumlar, kent *olgusunun* kent *kavramına* dönüşümünü (16. yüzyıldan itibaren) başlatmışlardır. Bu kavramın tarihten bir figürü çekip almasından çok önce, bu olgunun, belli bir kent

5) Descartes, *Regulae*'lerinde, körlüğü, görüşün aldatıcı yanılsamalarına ve aldatışlarına karşı, yerlerin ve nesnelerin bilgisinin güvencesi olarak görmüştür.

6) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, s. 332-333.

ussallığını ortaya koyan bir birim olarak işlenilebilir olduğu varsayılır. Bu oluşumlar, kentin kavramla ittifakıyla tanımlanamazlar ancak bu ittifak bunların aşamalı olarak ortak bir yaşamı paylaşmaları sonucunda oyununu kurar: Kenti planlamak hem gerçeğin bile *çoğul olduğunu düşünmek* hem de bu çoğulluk düşüncesine *etkinlik kazandırmaktır*; yani eklemlemeyi bilmek ve yapabilmektir.

İşlemsel Bir Kavram Mı?

Ütopik ve kentsel bir söylemin kurduğu "kent"[7] üç operasyonla tanımlanır:

1. *Kendine ait temiz* bir uzamın üretimi: Aklın düzenlemesi, bu üretimi tehlikeye sokabilecek her tür fiziksel, mantıksal ya da politik kirliliği geri püskürtmek durumundadır.

2. Geleneklerin ele avuca sığmaz ve inatçı direnişlerine karşı *zamansızlığın* ya da senkronik bir sistemin idamesini sağlamak: Tüm verilerin bütün ayrıntılarıyla sergilenmesiyle oluşturulan tek yönlü bilimsel stratejiler, önlerine çıkan "fırsatlarla" kurnazlık yapan ve tuzak-olaylarla, görünürlüğün oluşturduğu lapsus'lerle öykünün opak yönlerini her yere dahil edebilen kullanıcıların taktiklerinin yerine geçmelidir.

3. Son olarak da kenti oluşturan *evrensel* ve anonim bir *öznenin* oluşturulması: Hobbes'un devleti, bunun politik modeli gibi, bu evrensel ve anonim özneye, bugüne kadar, pek çok gerçek özneye, gruba, derneğe, bireye dağıtılan ve tahsis ettirilen tüm işlev ve nitelikleri atfetmek mümkündür. "Kent", özel bir ad gibi, belli bir sayıda, durağan, yalıtılabilir ve birbirine eklemlenebilir özellikten yola çıkarak belli bir uzam tasarlama ve oluşturma kapasitesine sahiptir.

İşte bu mekanda, "spekülatif" ve sınıflandıran operasyonlar[8] oluşturulmakta ve bunlar, bir idare, bir yok etme operasyonuna dahil olmaktadır.

7) Bkz. Françoise Choay, "Figures d'un discours inconnu", *Critique*, Nisan 1973, s. 293-317.

8) Nesneleri uzamlara göre sınıflandıran bu kent tekniklerini, "bellek sanatı" geleneğiyle ilişkilendirmek mümkündür (Bkz. Frances A. Yates, *L'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1975). Bir bilgi uzamı oluşturma gücü ("mecaz" ya da "işlev" türüne göre sınıflanmış "yerler" aracılığıyla oluşturma) bu işlemleri bu "sanattan" yola çıkarak geliştirmektedir. Bu güç, ütopyaları belirler ve Bentham'ın *Panoptique*'ine kadar kendini onamıştır. Bu, bilginin birbiri ardına gelişen konumlarıyla ilgili içeriklerin (geçmiş, gelecek, bugün) ve projelerin (korumak ya da yaratmak) çeşitliliğine karşın durağan bir biçime sahiptir.

Bir yanda, kentin, bölümleri ve işlevleri, tersyüz oluşlar, yer değişimleri, yığılmalar vb. nedeniyle farklılaşması ve yeniden farklı bir biçimde dağılması; öte yandan işlenemeyenin ve bu nedenle işlevleri yönetmeye dayalı bir idarenin "atıkları" haline gelenin (anormallik, sapmalar, hastalık, ölüm vb.) reddedilmesi söz konusudur. Tabii ilerleme sayesinde, atıkların, idarenin şebekelerine giderek artan bir sayıda dahil olması sağlanmakta ve eksiklikler (sağlıkta, güvenlikte, vb.) düzenin şebekelerini yoğunlaştırma araçlarına dönüştürülmektedir. Ama bu ilerleme, hedefindekine karşıt etkiler yaratmaktan da geri durmamaktadır: Çıkar sistemi belli bir kayıp paydası doğurmaktadır. Bu kayıp, sistemin dışındaki sefaletin ve bu sistem içindeki savrukluğun binbir biçimi altında sürekli olarak üretimi "harcamaya" dönüştürmektedir. Üstelik kentin akılcılaştırılması, stratejik söylemlerde bu kentin mitleştirilmesini getirmektedir; ancak bu söylemler, bu kentin nihai bir hedef için yok edilmesi varsayımı ya da gerekliliği üzerine kurulmaktadır.[9] Sonuç olarak işlevselliği ön plana çıkaran düzenleme, ilerlemeye öncelik vererek (yani zamana), gerçekleşme koşulunu yani uzamı yok saydırmaktadır. Bu koşul, bilimsel ve politik bir teknolojinin aklına dahi getirmediğidir. İşte kavram-Kent bu biçimde işler. Burası, dönüşümlerin ve onamaların, müdahale nesnelerinin mekânı ve yeni niteliklerle zenginleşen bir öznedir: Bu kavram-Kent Modern zamanın hem makinesi hem de kahramanıdır.

Bugün bu kavramın düşükleri ne olursa olsun, söylem içinde, kentin sosyo-ekonomik ve politik stratejiler için bütünleştirici ve neredeyse mitik mihenk taşı görevi gördüğünü ve kent yaşamının, bu projenin dışladıklarını giderek daha da artan bir oranda talep ettiğini söylemek gereklidir. Erkin dili "kentselleşmektedir". Ancak kent, panoptik erkin dışında gelişen ve birbirine eklemlenen, çelişen hareketlerle doludur. Kent politik efsanelerin baskın teması olmuştur ama artık programlı ve kontrollü operasyonların alanı değildir. Kenti ideolojileştiren söylemlerde, okunabilir bir kimliğe sahip olmayan erklerin kurnazlıkları ve kombinasyonları çoğalmaktadır. Bu erkler, ussal bir şeffaflığa sahip değildir, dolayısıyla kavranamazlar ve idare edilmeleri de imkansızdır.

9) Bkz. André Glucksmann, "Le totalitarisme en effet", *Traverses* , sayı: 9, *Ville-panique* başlığını taşır, 1977, s. 34-40.

Uygulamaların Geri Dönüşü

Kavram-kent bozulmaktadır. Bu kavram-kenti oluşturan aklın ve bu aklın profesyonellerinin yakalandığı hastalığın, kent nüfusunun yakalandığı hastalıkla aynı olduğunu söyleyebilir miyiz? Belki de kentler, kendilerini düzenleyen prosedürlerle aynı anda yıpranmakta, harap olmaktadırlar. Ama incelemelerimize biraz mesafeli durmamız gerekmektedir. Bilgi erkinin bakanları, evrenin sürekli olarak ideolojilerini ve yerlerini tehdit eden değişiklikler nedeniyle tehlike altında olduğunu düşünmüşlerdir. Kuramlarının başarısızlığını, başarısızlıklarının kuramı haline getirmişlerdir. Bozgunlarını "felakete" dönüştürmek, halkı söylemlerinin "paniğine" kapatmak isteğinde bir kez daha haklı olmaları mı gerekir?

İçeriğini tersyüz ederek ayrıcalığını koruyan bir söylemin alanında durmak yerine (sürekli olarak felaketten söz eden ve artık ilerleme lafını etmeyen bir söylemin alanında) başka bir yola gitmeyi deneyebiliriz: Bir kent sisteminin idare etmesi ya da yok etmesi gereken ve bu kent sistemi yok olduktan sonra da varlıklarını sürdüren mikroölçekli, tekil ve çoğulcu uygulamaları inceleme yoluna gidebiliriz. Panoptik idare tarafından kontrol edilmek ya da yok edilmek şöyle dursun gayrimeşruluğun kaynaşan düzleminde giderek daha da güçlenen bu prosedürlerin kaynaşmalarını, çoğalmalarını izleyebiliriz. Bu prosedürler gözetim ağlarında gelişmekte ve bu ağların içlerine sızmaktadırlar. Okunması mümkün olmayan ama durağan taktiklere göre, günlük düzenlemeler ve sürpriz yaratıcılıklar geliştirecek biçimde birbirine eklemlenen bu prosedürlerdir. Bu düzenlemeleri ve sürpriz yaratıcılıkları gözlemci örgütün bugün yolunu şaşırmış düzenekleri ve söylemleri gizlemektedir.

Bu inceleme yolunu, Michel Foucault'nun erk yapılarıyla ilgili olarak gerçekleştirdiği incelemenin bir devamı hatta aynı zamanda bu incelemeye simetrik bir inceleme olarak görebiliriz. Foucault bu incelemeyi, teknik düzenekler ve prosedürler yönüne çevirmiştir. Bu düzenek ve prosedürler, sadece "ayrıntıların" düzenlenmesiyle, insanların oluşturduğu bir kalabalığı "disiplinli" bir topluma dönüştürebilen ve öğretimle, sağlıkla, adaletle, orduyla ya da çalışma yaşamıyla ilgili tüm sapmaları idare edebilen, çeşitlendirebilen, sınıflandırabilen, sıralandırabilen ve derecelendirebilen "en küçük ölçekteki araç ve donanımlardır".[10] "Disiplinin ufak tefek kurnazlıkları", bu "küçük ölçekli ama hatasız" makinelerin etkili

10) Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

olması, bir "işlemci" haline getirmek amacıyla bölüştürdükleri uzam ile prosedürler arasındaki ilişkiye bağlıdır. Ama disiplinci uzamı oluşturan bu aygıtlara, disiplinle oynayanlar açısından, acaba hangi *uzam uygulamaları* denk düşmektedir? İdare etmenin toplu türü ile yeniden onamanın bireysel türü arasındaki bu çelişkinin oluşturduğu bugünkü konjonktürde, bu soru az önemde değildir. Özellikle uzam uygulamalarının aslında toplumsal yaşamın belirleyici koşullarını oluşturduklarını kabul edersek böyledir. Disiplinden kaçan bu prosedürlerden birkaçı –çokbiçimli, dirençli, kurnaz ve inatçı– üzerinde durmak istiyorum. Bu prosedürler, disiplinden kaçmışlardır ancak bu bilimdalının yürürlükte olduğu alanın o kadar da dışında değillerdir. Bu prosedürlerin incelenmesi bizi günlük uygulamalar, yaşanılan uzam ve kentin endişe verici senli benliliği kuramına götürmelidir.

2. KAYBOLAN ADIMLARIN KONUŞMA TARZI

"Yürüyüşünden belli olur tanrıça"
Vergilius, *Aineis*, I, 405

Öykü, aşağıda, yerde, adımlarla başlar. Çok sayıdadır adımlar ama bu sayılar birbirini takip etmez. Adımları saymak mümkün değildir çünkü her biri niteldir nicel değil: Dokunmayla edinilen kavrayış tarzı ve kinetik bir onamadan ibarettir. Bu adımlar bir araya gelip kımıldandıklarında, sayılamayacak kadar çok tekillik kaynaşır içlerinde. Adımların oyunları uzamları biçimlendirir. Adımlar, mekânlar arasında mekik dokur, dokular oluştururlar. İşte bu nedenle "varlığıyla gerçekten kenti oluşturan" ama "fiziksel bir toplanma yerinden yoksun"[11] "şu gerçek sistemlerden birini" oluşturur yayalara özgü devinimler. Bu hareketler belli bir yere konumlandırılamazlar: Uzamı oluşturan, uzamlaşan onlardır. Tek bir parmak hareketiyle, gerçekleştirdikleri jestleriyle, şu Çin yazı karakterlerinden oluşan içerik içinde de yer alamazlar artık.

Bir yerden bir yere yol almak prosedürü, kent haritalarına, bunların üstünde çizgiler (kimi yerde çok yoğun kimi yerde daha silik) ve izlekler (şuradan ya da buradan geçen) oluşturacak şekilde aktarılabilir kuşkusuz.

11) Bkz. Alexander, "La cité semi-treillis mais non arbre", *Architecture, Mouvement, Continuité*, 1967.

Ama yazı karakterindeki gibi bu kimi zaman şişkin kimi zaman cılız eğriler, bizi, sadece, sözcükler gibi, geçmiş olanın yokluğunun belirlendiği bir yere gönderirler. Bir parkurdan çıkardığımız notlar geçmişte olanı kaybetmişlerdir: Bir yerden geçmek edimi de işte budur. Bir yere gitmek, dolaşmak ya da "vitrinleri gezmek" operasyonu başka bir deyişle bir yerden geçme etkinliği, bir plan üzerinde bütüncül ve geri dönüşlü bir çizgi oluşturan noktalara dönüştürülebilir. Geriye bu planın yansıtıldığı yüzeyin zamansızlığı içine bırakılan kalıntıyı kabullenmek kalır. Görünür olan bu kalıntı, kendisini mümkün kılan operasyonu görünmez kılma etkisine sahiptir. İşte tüm bu belirlemeler, işaretlemeler, sabitlemeler unutma prosedürlerini oluşturur. Bırakılan iz, uygulamanın yerini alır. Bu iz, eylemi okunur kılma gücüne sahip coğrafi sistemin aidiyetinin bir ifadesidir. Ancak yine bu iz, bu sisteme, bu dünyada var olma tarzını unutturandır.

Yayalara Özgü Sözcelemeler

Bu operasyonun konuşma edimiyle karşılaştırılması daha ileriye gitmemize imkan verir.[12] Bu sayede okunurluğun kıyılarında gezinmek ve ulaşılmayan öteleri hedef alarak grafik temsillerin eleştirisiyle yetinmek durumunda da kalmayız. Kent sisteminde, yürüme edimi, dilde ya da dile getirilen sözcelerde, sözceleme (*speech act*) neyi ifade ediyorsa odur.[13] En temel anlamda, bu edimin aslında "sözcelemeye ilişkin" üç işlevi vardır: Yaya tarafından topografik sistemin *benimsenmesi* işlemi (bir konuşmacı dili nasıl özümsüyor ve benimsiyorsa) mekanın uzamsal olarak *gerçekleştirilmesi* (nasıl söz edimi dilin sessel olarak gerçekleştirilmesiyse) son olarak da farklı konumlar arasında *ilişki* kurulmasını gerektirmesidir; yani hareketler biçimindeki pragmatik "sözleşmeler" arasında *ilişki* kurmayı gerektirir (nasıl sözsel sözcelem, "kısa bir söylevse", "bir konuşmacıyla yüz yüze gelmeyi getiriyorsa" ve "ortak konuşmacılar arasındaki sözleş-

12) Bkz. Roland Barthes'ın saptamalarına, *Architecture d'aujourd'hui*, sayı: 153, Aralık 1970-Ocak 1971, s. 11-13: "Kentimizi konuşuruz (...) sadece burada oturarak, gezinerek ve bu kenti seyrederek"; ve Claude Soucy, *L'image du centre dans quatre romans contemporains*, Paris, CSU, 1971, s. 6-15.

13) Bkz. John Searle'den beri bu konuda yazılmış pek çok çalışma; John Searle, "What is a Speech Act?", Max Black (der.), *Philosophy in America*, Londra, Allen and Unwin, ve Ithaca, (N.Y), Cornell University Press, 1965, s. 221-239.

melerle oyununu kuruyorsa).[14] Dolayısıyla yürüme bir sözceleme uzamı olarak ilk kez bir tanıma kavuşmuş görünür.

Ayrıca bu sorunsalı, yazma ediminin, yazıyla kurduğu ilişkiler düzlemine yaymak mümkündür. Hatta bunu, resmedilen bir tablo üzerine vurulan fırça darbelerinin (fırçanın tutum ve jesti) tabloyla girdiği ilişki boyutuna aktarabiliriz (biçimler, renkler vb.). Sözsel bildirişim alanında yalıtılan sözceleme, bu edimin uygulamalarından biri olabilir ancak ve bunun dilsel koşulları ve biçimleri de, bir sistem içinde *kullanılan biçimler* ile bu sistemin *kullanım kılavuzları* arasındaki ayrımın çok daha genel bir anlamda ilk kez işaretlenmesinden oluşur. Bu ayrım aslında "iki farklı dünya" arasındadır çünkü "aynı şeyler" buralarda birbirine karşıt formalitelere göre işlenirler.

Bu açıdan ele aldığımızda, yayalara özgü sözceleme onu uzamsal sistemden ilk bakışta ayıran üç özelliğe sahiptir: Şimdiki zaman, süreksizlik, ilişkisel (phatique) işlev.

Öncelikle bir uzam düzeninin, bir dizi olasılığı (örneğin dolaşılabilecek bir yer aracılığıyla) ve yasaklamayı (örneğin ilerlemeyi engelleyen bir duvar şeklinde) düzenlediği doğruysa yürüyüşçünün bunlardan birkaçını eyleme döktüğü de doğrudur. Bu nedenle, yürüyüşçü bunları ortaya çıkarandan daha çok var edendir. Yürüyen kimse, bu olasılık ve yasaklamaların yerlerini değiştirir ve bunlardan yola çıkarak başkalarını icat eder. Çünkü kestirme yollar, yürüyüşün türevleri ya da doğaçlamaları olarak, uzamın ögelerini ayrıcalıklı kılar, dönüştürür ya da bir köşeye bırakır. Örneğin Charlie Chaplin, paytak paytak yürüyüşünün yaratabileceği olasılıkları çoğaltmıştır: Aynı şeyle başka şeyler yapmış ve ele almış olduğu nesnenin belli özelliklerinin bu nesnenin kullanımı için belirlediği sınırları ihlal etmiş, aşmıştır. Dolayısıyla yürüyen kişi de uzamın her göstergesini farklı bir şeye dönüştürür. Ve her ne kadar bir taraftan mevcut düzenin belirlediği (sadece buradan gider ama şuradan gidemez) olasılıklardan sadece bir kaçını etkin kılsa da öte taraftan olasılıkların (örneğin kestirme yollar ve öngörülmeyen dönüşler yaratarak) ve yasakların (örneğin meşru hatta zorunlu kabul edilen bazı yolları kendisine yasaklasa da) sayısını çoğaltır. Dolayısıyla yürüyen kişi seçen, seçim yapan kişidir. "Kentin kullanıcısı, sözcelerden, bunları gizlice etkin kılmak amacıyla, parçalar kesip alır"[15]

14) Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2. cilt, 1974, s. 79-88, vb.

15) Roland Barthes, *a.g.y.*, s. 10.

Böylece yaya, kimi zaman uzamın "dilinin" göstergeleri arasından kimilerini seçip çıkarak kimi zaman da bu göstergeleri mevcut kullanımlarının dışına kaydırıp kullanarak süreksizlik, kopukluk yaratır. Kimi yerleri "durağanlaştırır" ya da "hareketsizleştirirken", başkalarıyla, "ender", "rastlantısal" ya da "gayrimeşru" uzamsal "dönemeçler" yaratır. Ama bu davranış biçimi de çoktan, yürüyüş retoriği içinde yerini almış durumdadır.

Sözceleme çerçevesinde, yaya kendi konumuna göre bir uzaklık ve bir yakınlık, bir *burada* ve bir *şurada* oluşturur. *Burada* ve *şurada* zarflarının, sözsel bildirişimde, bildirişimin konuşmacı makamının açık bir biçimde belirteçleri[16] olmasından yola çıkarsak –dilsel sözceleme ile yaya sözcelemesi arasındaki paralleliği güçlendiren örtüşme de budur– bu konumlamanın (*burada-şurada)* doğal olarak yürüyüş tarafından dayatıldığını, uzamın mevcut durumda bir "ben" tarafından onanmasını gösterdiğini ve son olarak da bu "ben"e göre belirlenen bir ötekiyi konumlandırma ve yerler arasında bitiştirici ve ayrıştırıcı bir eklemleme kurma görevi gördüğünü söylemeliyiz. Ben bu özellikler içinde özellikle "ilişki işlevi (phatique)" boyutunu ele almak istiyorum. Malinowski ve Jakobson tarafından ele alınan bu işlev, ilişkiyi kurma, sürdürme ya da kesme işlevi olarak ele alınmaktadır: Örneğin "Alo!", "Tabi, tabi..." vb.[17] Yürüyüş, kimi zaman devam eden kimi zaman da izlenen bu prosedür, çevrenin hareket sağlayan uzuvlarını, işlevsel *topos*'ların devamını oluşturur. Ve eğer ilişki işlevinin yani bildirişim kurma çabasının, "çocukların edindiği ilk sözsel işlevi" ve konuşan kuşların dillerini tanımladığını düşünüyorsak; bunun, bir yankı labirentinde "alo!" ünleminin birbiri ardına yankılanması gibi, bilgilendirme amaçlı konuşma işlevinin edinilmesinden önce ya da buna paralel olarak ister ağır ağır ister kuş gibi uçarak, önce seke seke yol almasına, sonra dört ayak üstünde yürümesine, ardından dans etmesine ve dolaşmasına şaşmamız için bir neden yoktur.

Bu biçimde belli bir plana yayılan yaya sözcelemesinin koşulları incelenebilir. Bu sözcelemenin parkurlarla, bunlara bir gerçeklik değeri (gerekli, imkansız, olası ya da yakın arasındaki "aletik" nitelikler), bilgi değeri (kesin, dışlanmış olan, usayatkın ya da tartışılabilir arasındaki "epistemolojik" nitelikler) ve son olarak da ödev-göreve ilişkin bir değer (zorunlu,

16) "*Burada* ve *şurada*, "ben" söyleminin mevcut makamını, aynı yönde, çağdaş, zamansal ve uzamsal makamını sınırlayandır" (E. Benveniste, *a.g.y.*, 1.cilt, 1966, s. 253).

17) Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Seuil, 1970, s. 217.

yasak, izin verilen ya da göreceli arasındaki ödev-görev nitelikleri)[18] atfederek kurduğu ilişki türleri de incelenebilir. Yürüyüş, "konuştuğu" izlekleri ifade eder, bu izleklerden kuşku duyar, bunlarla rastlantısal olarak bir araya gelir, bunları ihlal eder, bunları onar vb. Dolayısıyla bu prosedür sırasında tüm mantık önerme nitelikleri oyuna dahil olur, adımdan adıma değişirler, farklı oranlarla ortaya çıkarlar, yürüyüş anlarına, parkuruna, yürüyen kimselere göre yoğunlukları ve süreklilikleri değişir. Bu sözceleme operasyonlarının tanımlanamayacak bir çeşitliliği vardır. Dolayısıyla bunları, grafiksel bir çizgiye indirgemek mümkün değildir.

Yola İlişkin Retorik

Gezinti yolları, sözcelerin "kuruluş biçimlerine" ya da "tarzlarına ilişkin mecazlara" benzetilebilecek bir dizi dönüş ve dönemeçten meydana gelir. Dolayısıyla yürüyüşün de bir retoriği olduğundan söz edilebilir. Tümceleri "kurma, evirip çevirme" sanatına denk bir sanattır parkur oluşturma sanatı. Günlük dilde olduğu gibi,[19] bu sanat da çeşitli tarzlar ve kullanım biçimleri uygular ve bunlar arasında kombinasyonlar oluşturur. *Tarz* "simgesel bir planda ortaya konulan dilsel bir yapıyı (...) bir insanın temel yaşam tarzını"[20] özgün kıllandır; tekil olanın yan anlamlarını ortaya koyandır. *Kullanım*, bir bildirişim sisteminin kendisini ifade ettiği toplumsal görüngüdür; belli bir norma gönderme yapar. Tarz ve kullanım, her ikisi de, "bir eylem, uygulama, üretim tarzını (konuşma, yürüme, vb. tarzı" hedefler. Ancak biri bunu simgesel olanın tekil anlamda işlenişi olarak öteki de bir kodun bir ögesi olarak ele alır. Her ikisi de bir kullanım tarzı yaratmak amacıyla, bir oluş tarzı ile bir eylem, uygulama, üretme tarzı yaratmak amacıyla bir araya gelirler.[21]

18) Önerme nitelikleri üzerine bkz. Hermann Parret, *La Pragmatique des modalités*, Urbino, 1975; A. R. White, *Modal Thinking*, Ithaca (N.Y), Cornell University Press, 1975.

19) Bkz. Paul Lemaire'in incelemelerine, *Les Signes sauvages. Une philosophie du langage ordinaire*, Ottawa, Université d'Ottawa et Université Saint-Paul, 1981, özellikle de giriş bölümü önemlidir.

20) A. J. Greimas, "Linguistique statistique et linguistique structurale", *Le Français moderne*, Ekim 1962, s. 245.

21) Retorik ve şiirsellik, komşu bir alanda, sağır dilsizlerin jestlerden oluşan dilinde birleşirler, bkz. E. S. Klima ve U. Bellugi, "Poetry and Song in a Language without Sound", working paper, San Diego (Cal.), UCSD, 1975; ve E. S. Klima, "The Linguistic Symbol with and without Sound", J. Kavanagh and J. E. Cuttings (der.), *The Role of Speech in Language*, Cambridge (Mass.), MIT, 1975.

A. Médam tarafından açılan,[22] S. Ostrowetsky[23] ve J. F. Augoyard[24] tarafından sistemleştirilen üretken yoldan, "yerleşik retorik" kavramından yola çıkarsak, retoriğin sınıflandırdığı "değişmecelerin", mekânları benimseme tarzlarının incelemesine modeller ve varsayımlar sunabileceğini söyleyebiliriz. Bu uygulamayı geçerli kılabilecek olanın iki koyutu olduğunu düşünüyorum: 1)Uzam uygulamalarının, mevcut bir düzenin temel ögeleri üzerine kurulan manipülasyonlarla örtüştükleri varsayımı; 2) Bu uygulamaların, retoriğin değişmeceleri gibi, kent sistemince tanımlanan bir tür "düz anlama" ilişkin sapmalar ve kopuşlardan oluştuğu varsayımı. Bu durumda sözsel mecazlar ile yol mecazları (bu mecazlar arasından dans figürleri, dansın mecazlarıyla stilize edilen bir grup mecaz seçilebilir bile) arasında bir benzerlik, bir örtüşme olduğu söylenebilir. Çünkü her iki mecaz türü de, yalıtılabilir birimler[25] üzerinde gerçekleştirilen "işlem türleri" ya da operasyonlardan ibarettir. Bir nedeni de bu mecazların, nesne hareket halindeyken çekilen bir fotoğrafın, fotoğrafı çekilen bu nesneyi bulanıklaştırıp, nesneyi çevreleyen çizgileri kaydırıp, yansıtarak bir sürü çizgi ortaya çıkarması gibi, anlamı, ikircil bir anlam taşıyacak biçimde evirip çeviren ve değiştiren "belirsiz düzenlemelerden" ibaret olmasıdır.[26] Bu iki tür arasında bir benzerlik olduğu kabul edilebilir. Ben buna, kent planlamacılarının ve mimarların oluşturdukları geometrik uzamın, dilbilgisi uzmanlarının ve dilbilimcilerin, normalara uygun, normal bir seviye oluşturmak için "mecaz anlamların" yarattığı türevlere gönderme olarak oluşturdukları "düz anlamla" aynı değeri paylaştığı bilgisini ekleyeceğim. Aslında, "bu düz anlam" (mecaz olmayan anlam) sözsel ya da yayaya ilişkin günlük kullanımda kolay kolay bulunmaz; bu anlam, anlamlar arasında bu tür bir ayrım yaparak özgünleşen bilimin özel dilüstü kullanımı aracılığıyla üretilen bir kurgudur.[27]

22) Alain Médam, *Conscience de la ville*, Paris, Anthropos, 1977.

23) Sylvie Ostroweksky, "Logiques du lieu", *Sémiotique de l'espace*, Paris, Denoel-Gonthier, Médiations, 1979, s. 155-173.

24) Jean-François Augoyard, *Pas à pas. Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*, Paris, Seuil, 1979.

25) Yemek yapmaya ilişkin uygulamalarla ilgili incelemesinde Pierre Bourdieu yemek tariflerinde yer alan malzemeler kısmını değil bu malzemelerin nasıl işleneceğini bildiren yemek hazırlama bölümlerinin belirleyici olduğunu belirtmiştir ("Le sens pratique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no.1, Şubat 1976, s. 77).

26) J. Sumpf, *Introduction à la stylistique du français*, Paris, Larousse, 1971, s. 87.

27) "Düz anlam kuramı" üzerine, bkz. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972: "La mythologie blanche", s. 247-324.

Yürünen yola ilişkin jest, ne kadar panoptik olsalar da, uzama ilişkin düzenlemelerle oyun oynar: Bu jest, bu düzenlemelere ne yabancıdır (başka bir yerden geçmez) ne de bunlara uygundur (kimliğini bunlardan almaz). Bu düzenlemelerde, bu jest, gölge ve ikircikliklik yaratır. Buraya çok sayıdaki göndermesini ve alıntısını dahil eder (toplumsal modeller, kültürel kullanımlar, bireysel katsayılar). Buralarda, bu jest, bu düzenlemeleri değiştirmekten, bunları ötekinin arması haline getirmekten yani bunun parkurlarını şaşırtan, aşan ya da hoş kılan bir işportacı haline dönüştürmekten vazgeçmeyen ardıl rastlantıların ve fırsatların bir sonucudur. Bu farklı yönler bir retorik oluştururlar. Hatta bu retoriği tanımlarlar.

J. F. Augoyard, uzam uygulamaları anlatılarından yola çıkarak, bu "modern günlük ifade sanatını"[28] incelerken temel olarak üsluba ilişkin iki tür mecaz ortaya çıkarır: Kapsamlayış ve bağlaçsızlık (asyndète). Sanırım bu iki mecazın baskınlığı, birbirini tamamlayan bu iki kutuptan yola çıkıldığında, bu uygulamaların formalitesini ortaya koymaktadır. *Kapsamlayış* "bir sözcüğü, anlamının bir kısmını ifade ederek kullanmaktır; bu bölüm de bu sözcüğün başka bir anlamının bir parçasını oluşturmaktadır".[29] Aslında tam olarak bütünü parçayla anlatmaktır. Örneğin "baş", "bu kadar sevgili bir başın yazgısı nasıl olur unuttum" ifadesinde "insan" yerine kullanılmıştır; duvarcılıkta kulübe ya da toprak bir tepe bir izleğin anlatımında bahçe anlamında kullanılır. *Bağlaçsızlık* ise bir tümcede ya da tümceler arasında, bağlaçların ya da zarfların, kısacası bağlantı sözcüklerinin kaldırılmasıdır. Yürüyüşte bu operasyon, katedilen uzamda belli seçimler gerçekleştirir ya da bu uzamı parçalara ayırır; buradaki bazı bağlantıları ve unuttuğu kimi bütün parçaları atlar. Bu açıdan, her yürüyüş, "tek ayak üstünde" seken bir çocuk gibi atlamaya zıplamaya ya da sekmeye devam eder. Bağlantılı yerlerde eksilti uygulaması gerçekleştirir.

Aslında bu iki yol mecazı birbirine gönderme yapar. Bir tanesi, uzamdaki bir ögeyi, buna "fazladan bir öge" (bir bütünlük) rolünü oynatmak ve bunu bütünün yerine geçirmek için damıtırken; öteki, silme, düşürme operasyonuyla, "azlık" yaratır, uzamsal süreklilikte kesintiler gerçekleştirir ve buralardan geriye sadece seçilen parçaları hatta kalıntıları elde

28) J. F. Augoyard, *a.g.y.*

29) Tzvetan Todorov, "Synecdoques", *Communications*, sayı: 16, 1970, s. 30. Bkz. ayrıca Pierre Fontanier, *Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, 1968, s. 87-97; ve Jean Dubois vdy., *Rhétorique générale*, Paris, Larousse, 1970, s. 102-112.

tutar. Bir tanesi bütünlerin yerine parçaları koyar (fazladan bir öge yerine bir öge eksiltme); öteki bağlantı ögesini ve ardıl ögeyi ortadan kaldırarak parçalar arasındaki bağlantıları çözer (birkaç tanesi yerine hiçliği koyma). Biri yoğunlaştırır: Ayrıntıları çoğaltır ve bütünü minyatürleştirir. Öteki keser: Sürekliliği bozar ve bunun aklayatkınlığını gerçeklikten çıkarır. Uygulamalarla bu biçimde işlenen ve çevrilen uzam, şişkin, kaba tekilliklerden ve birbirinden ayrı adacıklardan ibaret olur.[30] Bu kabarıklıklar, eksiltmeler ve parçalamalar kısacası bu retorik işi aracılığıyla, antolojik (birbiri ardına eklenmiş alıntılardan oluşan) ve eksiltili türde (lapsus'lerden, anıştırmalardan, boşluklardan oluşan) uzamsal bir tümce oluşumu meydana gelir. Yol mecazları, tutarlı, bütünleştirici, "bağlantılı" ve eşzamanlı bir uzamın teknolojik sistemi yerine, bir mit yapısına sahip parkurları koyar. Tabii burada mitten kastımız, somut bir varlığın mekan/mekansızlık (ya da köken) kavramı üzerine geliştirilen söylemidir. Mit, ortak ifadelerden çekilip alınmış ögelerle, bu ögeleri birbirine ekleyerek oluşturulan bir anlatı; boşlukları simgelediği toplumsal uygulamalarla içe içe geçmiş parçalı ve anıştırmalı bir öyküdür.

Uzamın bu biçimde belli bir tarzla dönüştürülmesi operasyonunda, mecazlar jestleri oluştururlar. Ya da daha çok Rilke'nin dediği gibi hareket halindeki "jest ağaçlarını" oluştururlar. Hatta bunlar, zihinsel özürlü çocukların, çatı katında, kendi "uzam öykülerini" oynadıkları, dans ettikleri mediko-pedagojik kurumun dondurulmuş ve makineleştirilmiş yerlerini bile hareket ettirirler.[31] Bu jest ağaçları her yere hareket ederler. Bunların oluşturduğu ormanlar sokaklarda yürürler. Sahneyi dönüştürürler ama tek bir imgeyle bir mekana sabitlenemezler. Eğer her şeye karşın ille de bir illüstrasyon gerekiyorsa bunlar ancak çizimler, sarıyeşil ve metalik mavi kaligrafiler, çığlık çığlığa bağırmayan ama hırlayan ve kentin yer altlarını bir zebra misali çizik çizik yapan tüm bu desenler, sayılardan ve harflerden oluşan "dokumalar-oymalar", grafiti tabancalarıyla çizilen mükemmel şiddet jestleri, yazı halindeki çivas'lar, metronun uğultusunun bir anda görünüp kaybolan kaçak şekillere eşlik ettiği dansçı yazılar, kısacası New York'un grafiti yazıları olabilir.

30) Uygulamaların "adacıklara" böldüğü bu uzamla ilgili olarak bkz. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Cenevre, Droz, 1972, s. 215, vb.: "Le sens pratique", s. 51-52.

31) Bkz. Anne Baldassari ve Michel Joubert, *Pratiques relationnelles des enfants à l'espace et institution*, Paris, Crecele-Cordes, 1976; ve aynı yazarların, "Ce qui se trame", *Parallèles*, sayı: 1, Haziran 1976.

Jest ormanlarının kendilerini ifade ettikleri doğruysa, bunların yürüyüşleri bir tabloyla hareketsizleştirilemez ve hareketlerinin anlamı bir metinle sınırlandırılamaz. Bunların retorik insanaşkınlıkları, kentçiliğin analitik ve tutarlılaştırılmış düz anlamlarını başka yerlere taşırlar: Bu "anlamsal bir başıboşluktur."[32] Bu "amaçsız, başıboş gezinti" de kenti, bazı bölgelerinde ortadan kaldıran, başka bölgelerde abartılı boyutlara taşıyan, geren, parçalayan ve hareketsiz olmasına karşın kendi düzeninden çeviren, döndüren kitleler tarafından gerçekleştirilir.

3. MİTİK OLGULAR: "YÜRÜTEN"

Bu hareketlerin oluşturduğu figürler (kapsamlayışlar, eksiltmeler, vb.) hem "bilinçdışının simgeselliğini" hem de "söylemde ortaya konulan nesnelliğin bazı tipik işlemlerini" tanımlarlar.[33] "Söylem"[34] ve rüya[35] arasındaki benzerlik, aynı "tarz işlemlerini" kullanımda tutuyor olmalarından kaynaklanır; bu benzerlik yürüyüş uygulamaları için de geçerlidir. Freud'dan Benveniste'e kadar, retoriğin emrine ilk iki ifade düzlemine uygun bir döküm sunan "eski değişmeceler kataloğu" üçüncü ifade düzlemi için de geçerlidir. Eğer bunlar arasında parallelik varsa bunun nedeni sadece sözcelemenin bu üç bölgede de egemenliğini sürdürmesi değil aynı zamanda bunun söylemsel gelişiminin ve seyrinin (sözsel olarak, hayal edilerek ya da yürünerek) bunun ortaya çıktığı *mekan* (köken) ile ürettiği *mekansızlık* ("geçip gitme" tarzı) arasındaki ilişkiye göre biçimleniyor olmasıdır.

Bu bakış açısıyla, dilsel oluşumlarla yol almaya ilişkin işlemleri yakınlaştırdıktan sonra bunları düşsel betileme işlemleri düzlemine indirebiliriz ya da en azından bunları bir uzam uygulamasında düşlenen mekândan ayrı düşünülemeyen şu öteki kıyıda çözümleyebiliriz. Yürümek, mekândan yoksun olmaktır. Yok olmanın ve kendi aidiyetinin peşinde ol-

32) J. Derrida, *a.g.y.*, s. 287, düzdeğişmece hakkında.

33) E. Benveniste, *a.g.y.*, I. cilt, 1966, s. 86-87

34) "Söylem" Benveniste'e göre, konuşan insanın özümsediği biçimiyle ve intersubjektif koşuluyla dilin kendisidir." (*a.g.y.*, s. 266).

35) Bkz. örn.Sigmund Freud, *L'Interprétations des rêves*, Paris, PUF, 1973, s. 240-300, "rüya çalışmasına" özgü "betileme işlemleri" olan yoğunlaştırma ve yer değiştirme işlemleri üzerine.

manın belirsiz operasyonudur. Kenti çoğaltan ve bir araya getiren amaçsız gezinti, kenti, mekândan yoksun olmanın büyük toplumsal deneyimine dönüştürür – evet bir deneyime dönüştürür. En aşağı seviyedeki sayısız taşıma işlemi sonucunda bölünüp ufalanan (yer değişimi ve yürüyüşler), düğümler oluşturan bu sürgünlerin, yerinden yurdundan edilmelerin kesişimleriyle ve kurdukları ilişkilerle telafi edilen, belli bir kent dokusu yaratarak, bir mekânın ne olması gerektiğinin işareti olan ve Kent adından başka bir ad taşıyamayacak olanın adı altında yer bulan deneyim. Bu mekânın sunduğu kimlik o kadar simgeseldir ki (adlandırılmış olan), kentliler arasında unvan ve çıkar açısından hüküm süren eşitsizliğe karşın, burada sadece, yoldan geçip gidenlerin çoğaldığını, konut ağlarının, belli bir dolaşım ağı tarafından geçici olarak kullanıldığını, yayaların, kendine ait sandığı yollarda yürüyüşler yaptıklarını, kiralıkların, mekânsızlık ya da düşlenen mekânlar düşüncesinden bir türlü kurtulamayan bir evren oluşturduğunu görebiliriz.

Adlar ve Simgeler

Uzam uygulamalarının, yoklukla kurduğu ilişkinin bir göstergesi de kuşkusuz bu uygulamaların "özel" adlar üstüne ve bunlarla kurdukları oyunlardır. Yürümenin anlamı ile sözcüklerin anlamı arasındaki ilişkiler, görünüşte birbirine karşıt iki tür hareket meydana getirir; bunlardan biri dışarıdalıktır (yürümek, dışarı çıkmaktır) öteki de içerisidir (göstergenin durağanlığı altındaki hareketlilik). Aslında yürümek, anlamsal yönelimlere uymaktır; yürüme, anlamları karanlık bazı adlandırmalar tarafına ya çekilir ya da buradan dışarı itilir; kent, pek çok kişi için, anlamsız hatta dehşet verici olanın artık gölge biçimine sahip olmadığı bir çöle dönüşmüştür. Oysa kent, Genet tiyatrosunda olduğu gibi, teknokratik bir erkin her yerde oluşturduğu ve her kent sakinini gözetimi altında tutan (neyin gözetimi? Kim bilir?) karanlığın var olmadığı bir kent dokusu yaratan, zapturap altına alınamayan bir ışığa dönüşür: "Kentin gözü sürekli bizim üstümüzdedir, bu bakışa, başımız dönmeden katlanmanız da mümkün değildir" der bir Rouen sakini.[36] Yabancı bir mantıkla şiddetli bir biçimde aydınlatılan uzamlarda, özel adlar hem gizli hem

36) Dr. Dard, F. Desbons ve vd., *La Ville, symbolique en souffrance*, Paris, CEP, 1975, s. 200.

senli benli gösterge rezervleri yaratırlar. "Anlam oluştururlar"; başka bir deyişle, bir güzergahı, buna o güne kadar öngörülmeyen anlamlar katarak (ya da yönler vererek) çeviren ve dönemeçlere saptıran çağrılar ve hatırlatmalar misali belli hareketler yaratırlar. Bu adlar, mekânlarda, mekansızlıklar yaratırlar; bu mekanları geçip gidilen geçiş yerlerine dönüştürürler.

Sèvres kentinde oturan bir arkadaş, Paris'te, Saints-*Pères* ve *Sèvres* sokaklarına yönelir; oysa başka bir mahallede oturan annesini görmeye gelmiştir: Bu adlar, adımlarının, o farkına varmadan, oluşturduğu bir tümcenin ögeleridir. Numaralar da (*112.* sokak ya da Saint-Charles 9 sokağı) rüyalarda kafamıza takılıp kalabildikleri gibi bazı izlekleri bir duvar tablosuna iğneler gibi iğnelerler kafamıza. Bir başka arkadaşımız, farkında olmadan belli bir ad taşıyan sokaklardan uzak durmaktadır. Çünkü bu sokaklar, bu arkadaşımız için, davetlerde ya da çeşitli sınıflandırmalarda olduğu gibi belli buyrukları ya da kimlikleri "ifade etmektedirler". Bu nedenle kendisi adı ya da işareti olmayan sokakları tercih etmektedir. Bu nedenle özellikle özel adlar, bu arkadaşımızı yürütmek isteğimizde olumsuz bir engel olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu sözcükler ne anlama gelirler? Kenti anlamsal açıdan sıralandıran ve düzenleyen takımyıldızları misali sıralanan bu adlar, tarihsel meşrulukları ve kronolojileri bir hizaya sokan bu işlemciler, bu sözcükler (*Borrégo, Borzaris, Bougainville...*) kullanımda olan bozuk paralar gibi, yavaş yavaş üstlerine kazılı değerlerini kaybederler. Ama bunların bir şeyler ifade etme kapasitesi, ilk gün olduğu gibi varlığını sürdürür. *Saints-Pères, Corentin Celton, Place Rouge...* geçip gidenlere çokanlamlılık sunarlar; tanımladıkları düşünülen yerlerden koparlar ve yolculuklarda hayali randevu yerleri görevi görürler; eğretilemelere dönüşerek, ilk değerlerine yabancı nedenlerden ama geçip gidenler tarafından bilinen/bilinmeyen nedenlerden ötürü belli bir şeyleri belirlerler. Bu garip yer adları, adlarını taşıdıkları yerlerden sıyrılarak, sanki beklemekte olan bulutlu bir "anlam" coğrafyası misali kentin üzerinde uçmakta ve buradan bazı dolaşım güzergahları belirlemektedirler: *Place de l'Etoile, Concorde, Poissonnière*...Bu takımyıldızları dolaşımları ve gezintileri de yönlendirmektedir: Güzergahları belirleyen yıldızlar gibi. "Concorde meydanı diye bir yer yok, der Malaparte, bu bir düşünce."[37] Bu, aslında bir "düşünceden"

37) Bkz. ayrıca, örn., Patrick Modiano'nun tanımlığı, *Place de l'Etoile*, Paris, Gallimard, 1968.

de fazlasıdır. Özel adların sahip olduğu büyülü güçleri daha iyi anlayabilmek için örnekleri çoğaltmak gereklidir. Çeşitli süslerle donattıkları ve bir yerden başka bir yere yönlendirdikleri gezgin ellerin üstünde taşınır gibidirler.

Jestleri ve adımları birbirine bağlayarak, yönler ve doğrultular çizerek, bu sözcükler, ilk kez "ad" olduklarında taşıdıkları apaçıklıkla ve yıpranmışlıkla iş görürler. İş gördükleri bu yerlerde, meşgul ya da serbest uzamlar oluştururlar. Çok zengin ve üretken bir belirsizlik sonucunda, anlamsal açıdan ender bulunmanın aracılığıyla, ikincil ve şiirsel bir coğrafyayı, izin verilen ya da yasaklanan bir düz anlam coğrafyasına eklemleme işlevi görürler. Dolaşımın işlevselci ve tarihsel düzenine farklı yolculuklar dahil ederler. Yürüyüş de onları izler: "Bu büyük boş uzamı güzel bir adla doldurdum."[38] İşte yürüten de bu anlam kalıntıları ve kimi zaman da anlamlardan arta kalan çöpler, büyük hırsların tersine döndürülmüş kalıntılarıdır.[39] Hiçlikler ya da neredeyse hiç-olanlar, adımları simge-lemekte ve yönlendirmektedir. Bunlar, artık tam olarak "özel" olmayan adlardır.

Bu simgeleyici çekirdeklerde, uzam uygulamaları ile anlamsal uygulamalar arasındaki ilişkiler bağlamında, üç ayrı (ama birbirine bağlı) işleyiş biçimi belirir (ya da oluşur): *İnanılır, hatırlanabilir* ve *ilkel.* Bunlar, uzamsal onamaların "izin verdikleri" (ya da mümkün ya da inanılır kıldıkları), sessiz ve içine kapanık bir belleğin yineledikleri (ya da hatırladıkları) ve çocuksu (*infans, konuşmayan*) bir kökenin işaretlemekten vazgeçmedikleri ve yapısallaştırdıklarıdır. Bu üç simge düzeneği kent söyleminin/kentle ilgili söylemin *topos*'larını (efsane, anı ve rüya) kent sisteminin gözünden kaçan bir biçimde düzenler. Bu düzenekleri, özel adlara gördürdükleri işlevlerle belirlemek mümkündür: Bu düzenekler, bir adla giydirdikleri bir mekanı yerleşilebilir ya da inanılır kılarlar (sınıflandırıcı güçlerini kullanmadan, başka bir şey "ifade etmek", başka bir şeye "izin verme" güçlerini kullanırlar); hâlâ hareketli olan, jestlerde örtülü olarak var olan, yürüyüş halindeki gövdelerde belli belirsiz seçilen hayaletleri hatırlatır ya da çağrıştırırlar (kaybolup gittikleri düşünülen ölüler); ve

38) Joachim Du Bellay, *Regrets*, 189.

39) Örneğin Sarcelles, büyük bir kent zaferinin adı olarak, tüm Fransa'da tam bir yenilgi işaretine dönüşerek kent sakinlerinin gözünde simgesel bir değer kazanmıştır. Bu aşırı uç düşüş ve çöküş örneği, kentlilere olağandışı bir kimlik kazandırarak bir anlamda bunlara "bir prestij" katmıştır.

adlandırdıkları sürece yani başka bir şeyden gelen (bir öyküden) bir buyruğu dayattıkları ve bulundukları yerden kopup ayrılarak işlevci kimliği değiştirdikleri sürece, adlandırdıkları bu yerde bu erozyonu ya da mekansızlığı yaratmaya devam ederler. Burası ötekinin yasasının kazındığı yerdir.

İnanılır ve Hatırlanabilir: Oturulabilirlik

Sadece görünüşte olan bir çelişkiyle, inandırma işlevi gören söylem, buyurmayan ya da vaat etmeyen söylemdir. Bir boşluğu ifade etmek, bir yoksunluğu ortaya koymak yerine bunu yaratandır. Boşluğa yer açandır. Bu boşluktan günler doğurur; tanımlanmış yerlerin oluşturduğu sistemde oyun oynanmasına "imkan verir". Kimliklerin oluşturduğu analitik ve sınıflandırıcı bir dama tahtasında bir oyun uzamı (*Spielraum*) yaratılmasına "izin verir". Burasını oturulabilir kılar. Bu nedenle ben bu söylemi "yerel bir otorite" olarak tanımlarım. Bu söylem, yerleri, bunlara anlamlar yükleyerek boğan ve bunları, "nefes alınmaz" duruma getirene kadar indirgeyen sistemde meydana gelen bir çatlaktır. Tanı koyucu bir eğilimle, işlevselci totalitarizm (oyunlar ve bayramlar düzenleyen de buna dahildir) bu yerel otoriteleri yok etmeye çalışır; çünkü bunlar sistemin tekyönlülüğünü tehdit etmektedirler. Bu eğilim, öfkesini, çok doğru olarak *batıl inanışlar* olarak adlandırdıklarından çıkarır: "Fazladan bir öge" ve fazlasıyla "fazladan bir öge" olarak sisteme sızan hiçbir zorunluluğu olmayan, sadece burada olan, fazla olan anlam örtülerinden.[40] Bu inanışlar, belli bir geçmişte ya da bir şiirsellik içinde, teknikçi uslar ve finansal verimlilikler vaat edenlerin kendilerine sakladıkları toprakların bir bölümünü yabancılaştıran, bozanlardır.

Aslında özel adlar da "yerel otoriteler" ya da "batıl inanışlar" olarak adlandırılabilir. Bu nedenle bunların yerine artık numaralar kullanılmaktadır: *Opéra* değil 073, *Calvados* değil 14. Kent uzamını, fazla gelen ya da aşırı gelen bir kent sakini misali tehdit eden anlatılar ve efsaneler için de böyledir. Sadece tekno-yapı türünden bir mantık yürütülerek bunlar bir cadı avının, avları haline getirilmişlerdir. Ama bu soykırım (bu efsane-

40) *Superstar*: Fazla ya da aşırı olma halinde, her şeyin üstünde duran.

lerin yaşandığı ağaçlarda, ormanlarda ve kıyı ve köşelerde olduğu gibi)[41] kenti "acı içindeki simgeler bütünü"[42] haline getirir. Burada, oturulabilir kentin safdışı edilmesi söz konusudur. Rouen'li bir hanımın dediği gibi: Burada, "özel hiçbir yer yoktur, benim evim dışında tabii, başka bir yer yok... hiçbir yer yok". "Özel" hiçbir şey: Belirgin olan hiçbir şey, bir anıyla ya da bir masalla bize açılan hiçbir şey, başkası tarafından belirlenen, gösterilen hiçbir şey. Burada inanılır olan sadece, hâlâ efsanelerin pürüzlü yüzünü taşıyan, hâlâ gölgeli boşluklara sahip olan sığınak yani evdir. Başka bir kent sakinine göre de, bunun dışında, burada sadece "hiçbir şeyin inanılır olmadığı, hiçbir şeye inanamadığınız yerler" vardır.[43]

Yerel efsaneler (*legenda*: okunması gereken ve ayrıca okunabilen) mahzenlerde üretken sessizlikler üretebildikleri ve sessiz, sözü olmayan öyküleri depolayabildikleri için ya da daha çok her yerde mahzenler ve bodrumlar yaratma kapasitesine sahip oldukları için, çıkışlar yaratırlar, dışarı çıkıp geri gelme olanağı sunarlar ve tabii ki oturulabilir uzamlar yaratırlar. Bu durumda, yollara çıkma ve yolculuk etme, bugün artık mekânlarda var olmayan bir efsane anlatısının eksiden sağlamış olduğu çıkışların, gidiş gelişlerin yerini tutmaktadır. Fiziksel olarak gerçekleştirilen dolaşım, eskinin ya da bugünün "batıl inanışlarının" gezici işlevini yerine getirmektedir. Yolculuk (yürüyüş gibi) uzamı başkasına açan efsanelerin vekili gibidir. Peki sonuç olarak yolculuğun, bir tür geri dönüşle, "belleğimin çöllerinin keşfiyle", uzaktaki dolambaçlarla ve kalıntıların ve efsanelerin "bulunuşuyla" ("Fransa taşrasının kaçıp giden görüntüleri", "müzik ya da şiir parçaları")[44] yakın bir egzotizme dönüş yaparak kısacası sanki "köklerinden koparak" (Heidegger) ortaya çıkardığı nedir? Bu sürgün yürüyüşçünün ürettiği tam olarak bize yakın mekânda bugün yokluğunu duyduğumuz efsane anlatısıdır; bu bir kurgudur, bunun rüya ya da yaya retoriği gibi, iki yönlü bir karakteri vardır; bu kurgu, yer değişimlerinin ve yoğunlaştırmaların bir sonucu, bir etkisidir.[45] Sonuç olarak belli

41) F. Lugassy, *Contribution à une psychosociologie de l'espace urbain. L'habitat et la forêt*, Paris, Recherche urbaine, 1970.

42) Dr. Dard. ve vd., *a.g.y.*

43) *A.g.y.*, s. 174, 206.

44) Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, s. 434-436.

45) Yolculuktan getirilen fotoğraflar içinde aynısı söylenebilir; bunlar, yola çıktığınız yerin efsanelerinin yerine geçerler (ve bunlara dönüşürler).

anlamlar yüklenen (efsaneler anlatmak) bu uygulamaların, uzam icat eden uygulamalar olarak önemini görebiliriz.

Bu açıdan, bu uygulamaların içeriklerinin hiç de azımsanmayacak bir açıklayıcılığa sahip olduklarını hatta oluşum ilkelerinden daha da açıklayıcı olduklarını söyleyebiliriz. Yer anlatıları, ufak tefek önemsiz ayrıntılarla, çeşitli dümen ve oyunlarla oluşturulurlar. Dünyanın artıklarından meydana gelirler. "Batıl inanışların" edebi tarzı ve eylemsel şeması yaklaşık otuz yıldır yapıları ve kombinasyonları oldukça iyi bir biçimde incelenen değişmez, sabit modellere uyuyorsa da, bunların malzemesi ("ifade etmenin-ortaya çıkmanın" tüm retorik ayrıntıları) adlandırmalardan, sınıflandırmalardan, kahramanlık eylemlerinden ya da komik eylemlerden vb. arta kalanlardır yani anlamsal olarak dağılmış yerlerin parçalarıdır. Bu ayrışık hatta birbirine karşıt ögeler anlatının türdeş üslubunu doldururlar. *Fazladan olan* ve *öteki olan* (başka yerlerden dahil olan ayrıntılar ve fazlalıklar) edinilmiş çerçeveye, dayatılan düzene sızarlar. Uzam uygulamalarının mevcut düzenle ilişkisi böyledir işte. Bu düzenin yüzeyi, eksiltilerle, anlam kaçakları ve anlam türevleriyle delik deşik edilmiş durumdadır: Süzgeç-düzen.

Alıntıyı meydana getiren sözsel kalıntılar, kayıp öykülere ve opak jestlere bağlıdırlar ve aralarındaki ilişki üzerinde çok da kafa yorulmayan bir kolajda birbirine eklenirler.[46] Bu nedenle de simgesel bir bütün oluştururlar. Bunlar yokluklar ve eksikliklerle eklemlenirler. Böylece, metin olarak yapılanan bir uzamda, anti-metinler, kılık değiştirme ve kaçma etkileri, bodrumlar ya da çalılıklar gibi bir yerden başka yerlere geçebilme olanakları yaratırlar: "Ey sıklıklar! Ey Kalabalıklar!"[47] Yolunu açtıkları gizlenme yöntemleri sayesinde, anlatılar *söylentilere* karşıttırlar çünkü söylenti, uzamın bir seviyeye getirilmesinin sonucu olarak her zaman buyurucu ve kurucudur, bir düzeni, yapma-gerçekleştirme edimine yapma-inanma edimini katarak güçlendiren ortak hareketler yaratandır. Anlatılar çeşitlendirir, söylentiler bütüncülleştirir. Anlatılar ile söylentiler arasında sürekli bir salınım varsa da, bugün aslında daha çok bir katmanlaşmadan söz edebiliriz sanırım: Anlatılar özelleşirler, mahallele-

46) Aralarındaki ilişkinin anlamı üzerinde çok da kafa yorulmayan ama bu ilişkinin gerekli görüldüğü terimler, simgesel olarak adlandırılabilirler. Simgeselliğin, bir tür düşünce "yokluğuyla" tanımlanan bilişsel bir düzenek olarak açıklandığı tanım için bkz. Dan Sperber, *Le Symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.

47) Francis Ponge, *La Promenade dans nos serres*, Paris, Gallimard, 1967.

rin, ailelerin ya da bireylerin köşe bucaklarına dalarlar; oysa kitlesel söylenti her yeri kaplar ve anonim bir yasanın baş-sözcüğü olarak *Kent* görünümü altında, tüm özel adların yerine geçer, hâlâ ona direnme suçu işleyen batıl inanışlarla mücadele eder ya da bunları siler.

Anlatıların dağılımı, hatırlanabilir olanın dağılımını gösterir bize. Aslında bellek, bir çeşit anti-müzedir: Konumlandırılamaz. Efsanelerde buralardan kıvılcımlar çıkar. Nesneler de sözcükler gibi çukurdurlar. Eski devrimlerin uykuya yattığı günlük jestler gibi (yürümek, yemek yemek, yatmak vb.) buralarda da bir geçmiş uyur. Anı, sözsüz öykülerimizdeki Uyuyan Güzeli ormandan geçerken fark edip, öperek uyandıran çekici prenstir. "*Burası eskiden* bir fırındı"; "Dupuis Ana'nın oturduğu yer *burasıydı*". Tüm bu tümcelerde bizi çarpan, bir zamanlar bir şeylerin yaşandığı yerlerin, sanki yoklukların varlığı olarak karşımıza çıkıyor olmasıdır. Gösterilen, artık olmayanı ifade etmektedir: "Görüyor musunuz, burada ...*vardı*", ama artık görülmüyor. Göstergeler, bu görünmez kimliklerin görünür olduğunu söylerler: Bu aslında yerin de tanımıdır; yer, aslında, kendisini oluşturan parçalanmış katmalar arasındaki yer değişim dizilerinden ve bunların etkilerinden oluşur ve yer, bu hareketli kalın katmanlar üstünde oyun kurandır.

"Anılar bizi buraya bağlayandır... Kişiseldir, kimseyi ilgilendirmez ama aslında bir mahallenin ruhunu oluştururlar"[48] Bir yerlerde sessizce bekleyen, kimi zaman "çağrılan" kimi zaman "çağrılmayan" sayısız hayaletin yakasına yapışmadığı hiçbir yer yoktur. Yakasını kaptırmış yerlerde otururuz, *Panopticon*'dakinin tam tersi şema. Ama Chaussée-d'Antin sokağındaki bir binanın bodrumuna gömülmüş bir halde iki yüzyıldır bekleyen Notre-Dame'ın gotik kraliyet heykelleri gibi[49], bu "hayaletler de", kırık döküktürler ve artık görmediklerinin sözünü etmez olmuşlardır. Bu susan bilgidir. Bu bilinen ama susulanlardan "aramızda" gezenler sadece yarım sözcüklerdir. Mekânlar, başkası tarafından okunabilir olmaktan kaçan geçmişlerin, açılıp saçılabilen ama daha çok bekleşen anlatılar gibi çözülemez bir halde kalan istif edilmiş zamanların ve tabii bedenin çektiği acıda ya da zevkte kistleşen simgelerin içine kapanmış, parçalı öykülerdir. "Burasını severim doğrusu":[50] Bu bir uzam uygulamasıdır; bu

48) Lyon'da Croix-Rousse sakinlerinden biri (Pierre Mayol tarafından gerçekleştirilen röportaj); bkz. 2. cilt: *Habiter, cuisiner*, Luce Giard ve Pierre Mayol.

49) *Le Monde*, 4 Mayıs 1977.

50) Bkz. dn. 48

huzur hali bu uygulamayı tutup dilin içine çeker ve bu dil içinde sadece bir an için bir kıvılcım misali yanıp söner.

Yerlerin Çocuklukları ve Eğretilemeleri

> "Eğretileme, bir şeye başka bir şeyin adının verilmesidir" Aristoteles, Poetika, 1457 b [Aristoteles, *Poetika*, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, s. 60]

Hatırlanabilir olan, mekânda düşlenebilendir. Zaten bu parşömen mekânda, öznellik, kendisini bir varlık olarak yapılandıran ve "burada olmak" *Dasein* haline getiren yoklukla eklemlenmiştir bile. Ancak daha önce de gördüğümüz gibi "burada olma", ancak bir uzam uygulaması olarak işlenebilir yani *bir yerden başka bir yere geçme tarzı* olarak hayat bulur. Bu bağlamda, çeşitli eğretilemelerle oldukça belirgin ve özgün bir deneyimin yinelendiğini gördüğümüzü ifade etmeliyiz; bu deneyim, çocuğun annesinin bedenine yabancılaşması, bu bedenden farklılaşması deneyimidir. Bu noktada bir özne uzamının olaşabileceğinden ve bunun konumlandırılabileceğinden söz edebiliriz ("bir adım daha" hepsi bu). Bu noktada Freud'un incelemesini yaptığı şu ünlü vakadan kısaca söz edersek; Freud, bir buçuk yaşındaki torununun oyununu izleyerek anneliğe ilişkin bir deneyimi inceleme fırsatı bulmuştur. Küçük çocuk elindeki makarayı uzağa hoşnutluk bildiren bir "o-o-o-o-" ünlemiyle (*fort*, Almanca'da "orada", "gitti" ya da "olamaz" anlamındadır) fırlatmakta, ardından bunun ucundaki ipi, neşeli bir *da* sesi çıkararak (*Da*, Almanca'da "burada" "geri geldi" anlamları taşır) kendine doğru çekmektedir.[51] Bu deneyimden aklımızda kalan, makarayla simgelenen anne bedeninin bu biçimde kayıtsızlıkla (tehlikeli ve hoşnutluk verici) kendinden uzaklaştırılıp sonra yeniden yaklaştırılmasıdır: Annenin bu biçimde çıkıp gitmesi (kimi zaman anne ortadan kaybolmaktadır kimi zaman da çocuk anneyi kaybetmektedir) yokluk üzerine temellenen bir zeminde hem konumlandırmayı hem de dışarıdalığı sağlamaktadır. Anneye ilişkin nesneyi "göndermeyi" ve *kendini* ortadan yok etmeyi (çünkü çocuk bu nesneyle kendini özdeşleştirir) ve öteki *olmadan* (bu sayede) ama yine bu

51) Bkz. *L'Interprétation des rêves* ve *L'Au-delà du principe du plaisir*'deki iki inceleme. Sami-Ali, *L'Espace imaginaire*, Paris, Gallimard, 1974, s. 42-64.

kaybolan ötekiyle belli bir ilişki kurarak *burada* olmayı sağlayan bu neşeli manipülasyon "özgün bir uzam yapısıdır".

Bu farklılaşmayı daha da gerilere götürmek mümkündür; anneyi, erkek olarak belirlenen fetüsten ayıran o adlandırmaya kadar gidilebilir (Ama cinsiyetin belirlendiği andan itibaren, farklı bir uzam ilişkisi içine giren kızın durumu nedir öyleyse?). Bu başlangıç oyununda, bir ayna karşısına geçip orada *birini* daha doğrusu kendini gören (bu aslında bütün olarak *kendisidir*) ancak bunu *başkası* olarak tanımlayan (şu, çocuğun kendisiyle özdeşleştirdiği bir imge[52]) çocuğun bu "neşe verici aşırı yoğunluk" halinde, önemli olan, bir yerden başka bir yere, birinden başka birine geçişi mümkün kılan bu "uzamı kıskıvrak kavrama" işlemidir. Bu işlem, bu geçişleri sanki bir var oluş ya da bir mekân kuralı olarak işletir. Uzamı uygulamaya sokmak, bu çocuğun sessiz ama neşeli, taşkın deneyimini yinelemektir; bu, bir yerde, *başkası olmak, başkasına geçmek*'tir.

Freud'un ana toprağında dolaşmayla kıyasladığı yürüme edimi burada başlar.[53] Kişinin kendisiyle kurduğu bu ilişki, mekânlardaki içsel değişimleri (bunun katmanları arasındaki oyunları) ya da bir yere istiflenmiş öykülerin yaya edimiyle açılıp saçılmasını (dolaşımları ve yolculukları) yönlendirir. Uzam uygulamalarını belirleyen çocukluk, daha sonra etkilerini yayar ve geliştirir, çoğalır, özel ve kamu uzamlarını basar, buralara yayılır ve buradaki okunur yüzeyleri çözer ve planlı kentte, "eğretilemeli" bir kent yaratır ya da bunların yerini değiştirir, Kandinsky'nin düşlediği gibi: "Mimarinin tüm kurallarına göre inşa edilmiş ama birden tüm hesaplamaları alt üst eden bir güç tarafından temelinden sarsılmış büyük bir kent"[54] yaratır.

52) Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, s. 93-100.
53) Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF, 1968.
54) V. Kandinsky, *Du spirituel dans l'art*, Paris, Denoel, 1969, s. 57.

8
Hem Gemi Hem Hapishane

Yolcunun bir yerde kapanıp kalması. Bir vagonun içinde otururken camdan hareketsiz nesnelerin akıp gittiğini görür. Ne oluyor? Trenin içinde de dışında da hiçbir şey hareket etmiyor.

Hareketsiz haldeki yolcu, akılcı ütopyanın mükemmel bir uygulaması olan vagonun dama tahtasında bir haneye indirgenmiş, numaralanmış ve kontrol altına alınmıştır. Burada gözetim ve besinler haneden haneye dolaşmaktadır: "Bilet kontrolü"... "Sandviç? Bira? Kahve?...". Sadece tuvaletler, bu kapalı mekanda bir kaçış olanağı sunmaktadır. Burası, aşıkların fantezisi, hastaların çıkış kapısı, çocukların kaçış yeridir ("çişim geldi!") –burası, eskinin *Utopie*'lerindeki aşklar ve kanalizasyonlar gibi akıldışı bir köşedir. Aşırı bir terk edilmişliğe bırakılmış bu lapsus dışında her şey kare kare çizilmiştir. Akılcılaştırılmış tek bir hücre olarak yolculuk edilir. Panoptik ve sınıflandırıcı bir erkin kabarcığı, bir düzenin oluşturulmasına imkan veren her şeyi içine alıp kapatan bir modül, kapalı ve özerk bir adacık; işte uzamın aşabileceği ve yerel köklerinden kurtulup bağımsız olabileceği bir yer.

İçeride, hareketsizliğin düzeni vardır. Burada hüküm süren dinlenme ve hayallere dalmadır. Yapacak bir şey yoktur, burada *akıl* hali vardır.

Hegel'in *Philosophie du droit*'sında olduğu gibi burada her şeyin bir yeri vardır ve her şey kendi yerindedir. Buradaki her varlık, askeri bir disiplinle düzenlenmiş bir sayfadaki bir baskı karakteri gibidir. Bir metin için dağıtım koşulları ne anlama geliyorsa, vagon için de, bu düzen, bu örgütçü sistem, aklın sahip olduğu bu derin sükunet o anlama gelmektedir.

Dışarıdaysa başka bir hareketsizlik vardır; nesnelerin, büyük dağların, yaygın yeşilliklerin, dondurulmuş kasabaların, binalardan oluşan sütun yığınlarının, akşamın kızıllığında seçilen kentlerin kara siluetlerinin hareketsizliği, gecenin ışıklarının öykülerimizin öncesinin ya da sonrasının denizine yansıması misali. Tren, Dürer'in *Melencolia*'sını genelleştirir; dünyanın spekülatif deneyimi: Burada iplerinden kurtulmuş ve mutlak olan bir biçimde kalakalmış olmak ve bir hiç durumuna düşmeden önce bizi terk eden bu şeylerin dışında kalmak; bu şeylerden yoksun kalmak, bunların geçici ama huzurlu yabancılıkları karşısında şaşırmış olmak. Terk ediliş içinde yaşanan bu hayranlıktan gözleri kamaşma durumu. Ancak bu şeyler hareket etmezler. Perspektifin ân ve ân değişimlerinin kütleleri arasında meydana getirdiği hareketten başka bir hareket bilmezler; tüm bilebildikleri bir göz yanılsamasıyla gerçekleşen dönüşümlerdir. Benim gibi onlar da yer değiştirmezler; bu sabit şeylerin kendi aralarında kurdukları ilişkileri düzenli ve sürekli olarak bir çözüp bir bağlayansa sadece bakışlardır.

İçerinin ve dışarının hareketsizliği arasına, oyun gereği bir yanılmaca sokulur; bunların durağanlıklarını tersyüz eden ince bir ustura gibi. Bu ayrılık raylar ve pencere aracılığıyla gerçekleştirir. Jules Verne'den iki tema, Victor Hugo'dan da yolculuk teması: *Nautilus*'ün lombozu, gözlemcinin dalgalı duyguları ile okyanus gerçekliğinin hareketleri arasındaki şeffaf yarıktır; uzamı dik bir çizgiyle kesen ve toprağın soğukkanlı kimliklerini, kaçıp gittikleri hızla dönüştüren demiryolu. Vagonun penceresi, *görmeye* imkan veren ve ray da *geçmeyi* sağlayandır. Bunlar, ayrılığın birbirini tamamlayan iki halidir. Biri izleyicinin mesafesini yaratır: Dokunamazsın; ne kadar çok görürsen o kadar az tutabilirsin –gözün çok daha geniş bir parkuru kat etmesi için ellerin varlıklarından vazgeçmesi. Öteki belirsiz bir biçimde geçip gitme buyruğunu verendir; bu, tek bir hatla ama sonu olmayan bir biçimde yazılan buyruktur: Git, uzaklaş, burası senin ülken değil, burası da öyle – görüşün uzama soyut hakimiyetinin bedelinin, kendine ait olan her yerin terk edilerek ve ayaklardan vazgeçilerek ödenmesini zorunlu kılan köklerden kopma eyleminin emir kipi.

Cam pencere ve demiryolu, yolcunun, olduğu gibi varsayılan anlatıcının içerikliğini bir tarafa, dışarının sessizliğinin gücünü, söylemsiz bir nesne olarak var olma gücünü de başka bir tarafa ayırır. Ama çelişki de buradadır; camın ardında duran, araya belli bir mesafe sokulan bu şeylerin sessizliğidir, uzaktan bizim belleklerimizi konuşturan ya da gizemli rüyalarımızı gölgelerinden çekip alan. Bu yalıtma mekânı, ayrılıklarla düşünceler oluşturur. Cam ve demir, spekülasyonlar ya da bilinircilikler yaratırlar. Bu şeylerin dışında ama bunlarsız da olmadan; içimizdeki öykülerin bilinmez manzaralarının ortaya çıkması ve yabancı fabllarının doğması için bu tür bir kopukluk olması gereklidir.

Paylaşım gürültü çıkaracak tek şeydir. İlerledikçe ve birbirinin tersi iki sessizlik yarattıkça, kopukluk sesler çıkarır, ıslık çalar ya da inler. Rayların tıkırtısı, pencerelerin titreşimleri vardır – uzamların, sınırların kaybolduğu yerlerde birbirine sürtünürken çıkardıkları sesler. Bu bağlantıların yeri yoktur. Bunlar kendilerini geçişlerdeki çığlıklarla, anlık seslerle belli ederler. Okunamayan sınırlar sadece uzayıp gider ve sonunda da birbirlerine karışırlar; paylaşımın temas ettiği noktaları boğan yırtık var olduğu sürece sürece.

Bununla birlikte bu sesler, yarattıkları etkiler gibi, hem yolculardan hem de doğadan alınan her eylemin sorumluluğunu üstüne alan İlkeyi ortaya koyarlar: Makine. Tiyatrodaki her makine gibi görünmez olan lokomotif, çalışmasının tüm yankılarını uzaktan düzenler. Hatta bunun orkestrası, ağzı kapalı bir biçimde, dolaylı yollardan, öykü olanı işaret eder ve bir söylenti misali, hâlâ bir öykünün olmasını da güvence altına alır. Tabi bir de rastlantısal olan vardır. Bu sistemin motorundan sarsıntılar, frenlemeler ve sürprizler kaynaklanır. Bu olayların geri kalanı, görünmez ve tek aktörü ortaya koyar; bu aktör, sadece, mırıltısının düzenliliğiyle ya da düzeni alt üst eden ani mucizelerle tanınabilir. İlk motor olan makine, her eylemin kaynağını oluşturan yalnız tanrıdır. İzleyiciler ve varlıklar arasındaki ayrılığı düzenleyen bu tanrı, bunları eklemler de aynı zamanda; çünkü bunlar arasındaki hareketli simge'dir, yorulmak bilmeyen *shifter*'dir, hareketsizler arasındaki ilişkileri değiştirendir.

Jules Verne'in gemileri ve denizaltıları gibi, hem gemi hem hapishane olan vagon rüya ile tekniği birleştirir. Spekülatif olan makineciliğin kalbine geri dönüş yapar. Bir yolculuk süresince karşıtlıklar birbiriyle örtüşür. Toplumun izleyiciler ve uzam aşkınları ürettiği o garip an; vagonlarının halelerine-peteklerine yerleşmiş huzurlu, mutlu ve aziz olanlar. Bu tembellik ve düşünce mekânında, iki toplumsal randevu (işler ve

aileler, rastlantısal olarak aynı yer ve zamanda buluşan gerilimler) arasında bulunan bu cennet kadırgaları, atopik dua ritüelleridir, kitaplarıdır, muhatabı olmayan, parantez içindeki dualardır (Bu kadar yolcunun düşünceleri kime yöneliktir o halde?). Toplanan meclisler dogmatik düzenlerin hiyerarşilerine artık uymazlar; teknokratik disiplinin bölümlemesi, liberal atomculuğun sessiz akılcılaştırılması tarafından düzenlenirler.

Her zamanki gibi girebilmek için ödemek gereklidir. Ahiret mutluluğunun öykü eşiği: Ödenecek bir bedelin olduğu yerde öykü vardır. Dinlenme ancak bu vergi aracılığıyla edinilir. Dahası trendeki mutlular, uçaktaki mutlulara göre daha mı alçakgönüllüdürler; uçaktakiler daha fazla para ödedikleri için, daha soyut (manzaranın beyazlaştırılması ve dünyanın filme çekilen görüntüleri) ve daha mükemmel (Bir hava müzesinde sabitlenen heykellerin mükemmelliği) ama neden ayrıldığını görmenin zevkinin ("melankolik") indirgenmesiyle cezalandırılan bir aşırılıktan etkilenen bir konuma sahip olurlar.

Ve her zamanki gibi, çıkmak gereklidir: Sadece kayıp cennetler vardır. Son durak bir yanılsamanın da sonu mudur? Başka bir eşik de, garların geçirimsiz bölümlerindeki anlık kayboluşlardır. Öykü yeniden başlar, coşkuyla, dalgalarıyla vagonun kapalı mekânını kaplar: Ziyaretçi tokmak seslerinde tekerleklerin çatlaklarını duyumsar, hamal kolileri kaldırır, kontrolörler tren içinde dolaşırlar. Kasketler ve üniformalar kalabalık içinde belli bir iş düzeni ağı oluştururlar, oysa yolcu-hayalci dalgası kendini, büyük umutlar taşıyan ya da tedbirli olarak doğruculuk peşinde olan yüzlerden oluşan ağa atıverir. Öfke çığlıkları. Bağırış çağırış. Sevinç çığlıkları. Garın hareketli dünyasında, artık durmakta olan makine birden anıtsal bir görüntü kazanır ve sessiz idol devinimsizliği içinde neredeyse beklenmediktir, Tanrı bütünü çözer ve ilk ham hale geri döndürür.

Herkes kendisi için belirlenmiş olan yere, büroda ya da atölyede hizmet vermek için geri dönmektedir. Yolculuğun kapanıklığı son bulmuştur. Belli bir yerde kapalı tutulmanın o soyut güzelliği yerini çalışma yerinin uzlaşmalarına, opaklıklarına ve bağımlılıklarına bırakmıştır. Artık raylardan ve pencereden men edilmiş olan izleyiciyi gerçekle göğüs göğse bir mücadele beklemektedir. Cam ve demirle çevrelendiği için neredeyse *dokunulmaz* olduğuna inanılan, güzel yolculuk ruhuyla Robinsonculuk son bulmuştur.

9
Uzam Anlatıları

"İnsanlığı yaratan, öykülemedir"

Pierre Janet *L'Evolution de la mémoire et la Notion du temps*, 1928, s. 261

Bugünün Atina'sında toplu taşıma araçları *metaphorai* adını taşır. İşe gitmek ya da eve dönmek için bir "eğretilemeye" binilir – bir otobüse ya da bir trene. Anlatılar da bu güzel adı taşıyabilirler: Çünkü anlatılar da her gün, çeşitli yerlerden geçmekte, bu yerleri düzenlemektedirler; bu yerler arasından seçim yapmakta ve bunları birbirine bağlamaktadırlar; bunlardan tümceler ve güzergahlar oluşturmaktadırlar. Bunlar uzam parkurlarıdır.

Bu açıdan, öyküleme yapıları uzamsal sözdizimlerinin değerini taşır. Bir dizi kod, düzenlenmiş davranış ve kontrol sayesinde, bu yapılar, çizgisel ya da iç içe geçmiş yerler biçiminde anlatılar tarafından gerçekleştirilen uzam değişimlerini (ya da dolaşımlarını) düzenlerler: Buradan (Paris), oraya gidilir (Montargis); bu yer (bir parça) başka birini kapsar (bir rüya ya da bir an); vb. Dahası betimlerle temsil edilen ya da aktörler tarafından (bir yabancı, bir kentli, bir hayalet) ifade edilen bu yerler birbirlerine az ya da çok sıkı bir bağla bağlıdırlar. Birbirlerine, birinden ötekine geçiş türünü belirleyen koşullara bağlı olarak az ya da çok kolay biçimde aktarılabilirler: Bu geçiş bilgiye dayalı bir biçimde "epistemolojik" bir koşulla (örneğin: "Burasının Cumhuriyet meydanı olduğu kuşku-

lu") ya da varlıkla ilişkili olarak "aletik" bir koşul içinde (örneğin: "Düşler ülkesi son durak olabilir") ya da zorunluluk kapsamında "deontik"bir koşul dayatmasıyla (örneğin: "Bu noktada, buraya geçmek zorundasınız.") gerçekleşebilir. Diğerleriyle birlikte, bu işaretlemeler, günlük ya da edebi anlatıların, bizim toplu taşıma araçlarımız, *metaphorai*'miz olduğunu oldukça hassas bir karmaşıklık içinde ortaya koyarlar.

Her anlatı bir yolculuk anlatısıdır – bir uzam uygulamasıdır. Bu anlamda, her anlatı, günlük taktiklere ilişkindir, bu taktiklerin bir parçasıdır: Adımların devamını getirdiği bir anlatıya ilk işareti veren uzam işaretlerinin abecesinden ("sağdan", "sola gidin") her günkü "haberlere" ("Bugün fırında kimle karşılaştım bil bakalım?") televizyon haberlerine ("Tahran: Humeyni giderek daha fazla yalıtılıyor...), efsanelere (Ocağının başındaki Külkedileri) ve anlatı tarihlere (yabancı ülkelerin ya da uzak ya da yakın geçmişlerin anıları ve romanları) kadar hepsi bu taktiklerin bir parçasıdır. Hem eylem coğrafyaları oluşturan hem de düzenin ortak yerlerinden türevler çıkaran, öykülere dökülen bu maceralar, yaya sözcelemelerine ya da yol retoriklerine iliştirilmiş bir "ek" olarak görülmezler sadece. Bunların yerini değiştirmekle ve bunları dilin alanına taşımakla yetinmezler. Aslında bu maceralar yürüyüşleri düzenlerler. Yolculuğu gerçekleştiren ayaklardan önce ya da bu ayaklarla birlikte yolculuğu gerçekleştirirler.

Bu biçimde kaynaşan, çoğalan eğretilemeleri –"betimledikleri" yer değişimleri aracılığıyla (bir eğri "çizer" gibi) yerleri düzenleyen sözler ve anlatılar olarak– ne tür bir incelemeyle incelemek uygun olur? Uzam oluşturan *operasyonlarla* ilgili (ama uzam sistemleriyle ilgili olmayan) incelemeleri bir köşeye ayırırsak, yöntem ve kategori oluşturan pek çok çalışma mevcuttur. En yakın zamanlı olanlar arasında, özellikle uzam anlambilimi üzerine olanları (örneğin John Lyons'un "Locative Subjects" ve "Spatial Expressions" çalışmalarını[1]), algılamanın psikolinguistiğiyle ilgili olanları (Miller ve Johnson –Laird "konumlandırma varsayımı" üzerine çalışmaları[2]), yerlerin sosyolinguistik incelemesi hakkında olanları (Örn. William Labov[3]), "alanlar" düzenleyen tutum ve davranışların

1) John Lyons, *Semantics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2. cilt, 1977: "Locative Subjects", s. 476-481; "Spatial Expresssions", s. 690-703.

2) George A. Miller ve Philip N. Johnson-Laird, *Language and Perception*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1976.

3) Bkz. bir önceki bölüm, s. 175.

fenomenolojik (görüngübilimsel) incelemelerini (Örn. Albert E. Scheflen ve Norman Aschcraft[4]), konuşmada konumlandırma endekslerinin "etnometodolojik" çalışmalarını (Örn. Emanuel A. Schegloff[5]) ya da kültürü uzamsal bir üstdil olarak kabul eden göstergebilim çalışmalarını (Örn. Tartu Okulu, özellikle Y. M. Lotman, B. A. Ouspenski[6]) sayabiliriz. Dilin gerçekleştirdikleriyle ilgili anlamsal uygulamaların, eskiden dil sistemlerinden sonra ele alınmış olması gibi, bugün de uzam oluşturan uygulamalar, uzam düzeninin kodlarını ve sınıflandırılmasını inceleyen araştırmalardan sonra bilimadamlarının dikkatlerini çekmişlerdir. Bizim araştırmamız, incelemenin bu "ikinci" zamanına aittir, yapılardan eylemlere geçen zamana yani. Ama ben bu çok geniş alanda, sadece *öyküleneli eylemlerin* üzerinde durma amacındayım. Uzamları düzenleyen uygulamalara ilişkin olarak bize, birkaç temel biçim sunabilecekleri inancındayım: "Harita" ve "parkur" biçimindeki çift kutupluluk; sınırlandırma ya da "kısıtlama" prosedürleri ve "sözcelemeye ilişkin odaklanmalar" (yani söylem içindeki bedenin endeksi).

"Uzamlar" ve "Yerler"

Başlangıç olarak uzam ve yer ya da mekân arasında, belli bir alan belirleyerek bir ayrım yapma niyetindeyim. Ögelerin ortak yaşam, ortak birliktelik ilişkilerine bağlı olarak dağılımının yapılmasını sağlayan her düzen (hangi olursa olsun) bir *yerdir*. Dolayısıyla burada, iki şeyin aynı anda aynı yerde bulunması olasılığı dışlanmış olmaktadır. "Ait olma" kuralı burada hüküm sürer: Ele alınan ögeler, ötekilerin *yanı sıra* olanlardır, her biri de tanımladığı "kendine ait" ve ayrı bir yere göre konumlanmıştır. Bu durumda bir yer, konumların anlık olarak oluşturdukları bir konfigürasyondur. Belli bir durağanlığın olmasını gerektirir.

Yön vektörleri, hız miktarları ve zaman değişkenleri dikkate alındığında söz konusu olan *uzamdır*. Uzam hareketliliklerin kesişim noktasıdır.

4) Albert E. Scheflen ve Norman Ashcraft, *Human Territoires. How we Behave in Space-Time*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1976.

5) E. A. Schegloff, "Notes on a Conversational Practice: Formulating Place", David Sudnow (der.), *Studies in Social Interaction*, New York, Free Press, 1972, s. 75-119.

6) Bkz. örn. Ecole de Tartu, *Travaux sur les systèmes de signes*, (der.) Y. M. Lotman ve B. A. Ouspenski, Brüksel, Complexe ve Paris, PUF, 1976, s. 18-39, 77-93. vb; Iouri Lotman, *La Structure du texte artistique*, Paris, Gallimard, 1973, s. 309 vd. vb.

Bir anlamda, burada açılan, yayılan hareketler tarafından canlandırılır. Kendisini yönlendiren, koşullandıran, zamansallaştıran ve birbiriyle çatışan programların ya da çelişen yakınlıkların çokyüzlü bir birimi olarak işlev görmesini sağlayan operasyonlarca üretilen her şey uzamdır. Uzam, bir sözcük dile geldiğinde neyse odur; yani bir şeyin gerçekleştirilmesi esnasında oluşan belirsizlikte kavranan, pek çok sözleşmeyi ortaya koyan bir terime dönüşen, bir mevcudiyetin (ya da bir zamanın) eylemi olarak ortaya konulan ve birbiri ardına gelişen komşulukların neden olduğu dönüşümlerle değişen sözcük neyse odur. Yerden farklı olarak, uzam belli bir "özlüğün" ne tekyönlülüğünü ne de durağanlığını taşır.

Kısacası *uzam, uygulanan bir yerdir.* Örneğin bir kentçilik anlayışıyla geometrik olarak belirlenen sokak, üstünde yürüyenler tarafından bir uzama dönüştürülür. Aynı biçimde okuma da bir gösterge sisteminin –yazının– oluşturduğu bir yer uygulamasınca üretilen bir uzamdır.

Mérleau-Ponty, daha o dönemden, "geometrik" bir uzamdan (bizim "yerimizi" andıran "türdeş ve eşyönlü bir uzamsallık") "insanbilimsel uzam" adını verdiği başka bir "uzamsallığı" ayırır. Bu ayrım, farklı bir sorunsalı ortaya koymaktadır. Bu sorunsal, "geometrik" tekyönlülüğü, uzam biçimi altında verilen bir "dışarıdalık" deneyiminden, "uzam varoluşçudur" ve "varoluş uzamsaldır" diyen bir deneyimden ayırmayı amaçlamaktadır. Bu deneyim dünyayla kurulan ilişkidir. Rüyada ve algılamada ve tabii ki bunların farklılaşmasından önce, bu deneyim "bir ortamla ilişki kurmak üzere konumlanmış bir varlık olarak bizim varlığımızla aynı esas yapıyı" ortaya koyar – bu varlık, belli "bir varoluş yönünden" kopamayan bir arzuyla konumlanmış ve belli bir manzara uzamına yerleştirilmiş bir varlıktır. Bu açıdan "Birbirinden ayrı ne kadar uzam deneyimi varsa o kadar da uzam vardır."[7] Perspektif, dünyada varolma "fenomenolojisiyle" belirlenir.

Bu deneyimi ortaya koyan günlük uygulamalarla ilgili bir incelemede, "yer" ile "uzam" arasındaki karşıtlık bizi daha çok anlatılardaki iki türlü belirlemeye götürür: Biri, sonuç olarak bir ölünün *oradaki-varlığına* indirgenebilecek nesnelerin, bir "yer" kanunu belirlemesidir; (bir çakıl taşından bir cesede, Batı'da durağan, hareketsiz bir gövde, her zaman bir yer işgal etmiş ve bu yeri bir mezar görüntüsüne dönüştürmüş gözükür);

7) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, s. 324-344.

öteki, bir taşa, bir ağaca ya da bir insana mal edilerek, öyküleri olan *öznelerin* gerçekleştirdiği eylemlerle "uzamları" özelleştiren *operasyonların* belirlemesidir (bir hareket her zaman bir uzamın üretimini koşullar gözükür ve buna bir öykü atfeder gibidir). Bu iki belirleme arasında, geçişler olur; örneğin sınırları ihlal eden ve yer kanununa zarar vermekten dolayı suç işleyip, bu kanun aracılığıyla kendi mezarlarını kendileri kazan kahramanların öldürülmesi (ya da bir manzaraya çevrilmeleri). Ya da tam tersi biçimde, durağanlıklarından sıyrılarak, kendi uzamlarının tüm yabancılığıyla uzandıkları yeri dönüştüren devinimsiz nesnelerin (bir masa, bir orman, çevreden bir kişi) uyanışı.

Dolayısıyla anlatılar, sürekli olarak, yerleri uzamlara ya da uzamları yerlere dönüştüren bir iş gerçekleştirirler. Bunların birbirleriyle girdikleri ilişkileri değiştiren oyunlar kurarlar. Bu sayısız oyun bir yelpaze oluşturur; hareketsiz neredeyse madenler kadar kımıltısız bir düzeni kurandan (sinemadaki kayan kamera misali panoramik bir güzergâha sahip olan söylem dışında hiçbir şey kımıldamaz burada) uzamların giderek çoğalan eylemlerinin gittikçe artan sürekliliklerine kadar (sanki bir polisiye romanda ya da kimi masallarda olduğu gibi, ancak bu sapkınlık metin tarafından yine de bir biçimde sınırlandırılır). Tüm bu anlatılardan yola çıkarak, uzamların nasıl gerçekleştiklerini ve yerleri tanımlama açısından bir sınıflandırma yapmak mümkün olabilir. Ancak bu ayrışık operasyonların üzerine eklemlendiği türleri belirleyebilmek için belli inceleme ölçütleri ve kategorileri gerekir –en basit yolculuk anlatılarında gerekler ve zorunluluklar vardır.

Parkurlar ve Haritalar

Yerlerin sözlü betimleri, konut öyküleri, sokak anlatıları ilk sırada gelen devasa bir bütünce oluşturur. New York'taki dairelerin sakinleri tarafından gerçekleştirilen betimlerinin oldukça açık ve ciddi bir incelemesinde, C. Linde ve W. Labov, biri "harita" (*map*) ve öteki "parkur" (*tour*) olarak adlandırdıkları iki ayrı betim türü belirlemişlerdir. Bir tanesi bir modeldir: "Mutfağın yanında, kızların odası var." İkincisi: "Sağa dönüyorsunuz ve oturma odasına giriyorsunuz". Oysa New York bütüncesinde, daire betimlerinin sadece yüzde üçü "harita" türündedir. Geri kalanın neredeyse hepsi "parkur" türündedir: "Küçük bir kapıdan giriyorsun" vb. Bu betimlemeler, çoğunlukla, *operasyon* çerçevesinde gelişir ve "oda-

lara nasıl girileceği" konusunda bilgi verir. Bu ikinci türle ilgili olarak, yazarlarımız, bir dolaşımın ya da bir "parkurun", bir *speech act* yani sözceleme edimi olduğunu belirtirler. Bu sözceleme edimi "Bir odaya girmek için kullanılabilecek bir takım yolların bilgisini" vermektedir. Ayrıca yazarlar, bir "yolun" (*path*), kimi zaman "statik" ("sağa", "önünüzde", vb.) kimi zaman da "hareketli" ("sola dönerseniz", vb.) vektörler biçimindeki bir dizi birimden meydana geldiğini" ifade ederler.[8]

Başka bir deyişle betim, birbirinin alternatifi iki eylem arasında gider gelir: "*Görmek*" (yerlerin düzeni hakkında bilgi sahibi olmak) ya da "*gitmek*" (bu biçimde belirtilenler de uzama ilişkin eylemlerdir). Başka bir açıdan bir betim ya bir "*tablo*" sunar (.... "var") ya da *hareketler* belirtir ("giriyorsun, geçiyorsun, dönüyorsun"...). Bu iki varsayım arasında, New York'lu anlatıcılar önemli ölçüde birinci varsayımdan yana kullanmışlardır tercihlerini.

Linde ve Labov'un incelemesini bir köşeye koyarsak (Bu inceleme "doğal dilin" uyduğu etkileşim ve uzlaşım kurallarını ortaya koyma amaçlıdır daha çok; bu bizim daha sonra ele alacağımız bir sorundur) ben, bu New York anlatıları aracılığıyla –ve buna benzer başkaları aracılığıyla[9]– her iki betim türünün aynı betimde yer aldığı durumları, "parkur" işaretleri ile "harita" işaretleri arasındaki ilişkiyi aydınlatmak niyetindeyim. Yapma-etmenin açık bir biçimde baskın olduğu bu günlük dilde *yapma-etme* ile *görme* arasındaki işbirliği nedir? Aslında bu soru, bu günlük öykülemeler temelinde, güzergâh (bir dizi söylemsel operasyon) ile harita (gözlemlerin bir bütün olarak sergilenmesi) arasındaki ilişkiyi ele almaya yöneliktir yani amacımız, sonuç olarak, uzamın simgesel ve insanbilimsel iki dili arasındaki ilişkiyi sorgulamaktır. Bu iki dil, deneyimin iki kutbudur. "Ortak günlük" kültürden bilimsel söyleme kadar bir kutuptan ötekine geçilir durulur.

Dairelerle ya da sokakla ilgili anlatılarda, uzama ya da "parkura" ilişkin yönlendirmeler baskın durumdadır. Betimleme yapanların kullandıkla-

8) Charlotte Linde ve William Labov, "Spatial Networks as a Site for the Study of Language and Thought", *Language*, 51. cilt, 1975, s. 924-939. *Yapma-etme* ve *uzam* arasındaki ilişki için bkz. 107 grubu (M. Hammad vdy.), *Sémiotique de l'espace*, Paris, DGRST raporu, 1973, s. 28 vd.

9) Bkz. örneğin Catherine Bidou ve Francis Ho Tham Kouie, *Le Vécu des habitants dans leur logement à travers soixante entretiens libres*, Paris, Cerebe raporu, 1974; Alain Médam ve Jean-François Augoyard, *Situations d'habitat et façons d'habiter*, Paris, Ecole spéciale d'architecture, 1976; vb.

rı bu tür, genelde, tüm öykülemenin üslubunu belirlemektedir. Öteki türün, betim içine dahil edilmesinin nedeni, ilk betim türü tarafından *koşullandırılmasından* ya da *gerektirilmesinden* kaynaklanır. Bir haritanın olmasını gerektiren parkurlara örnek verirsek: "Eğer sağa döndüğünde,... vardır" ya da buna yakın bir formül "Düz sağa gittiğinde, ... göreceksin".

Her iki formülde de yapma-etme, görmeyi mümkün kılmaktadır. Parkurun, bir yerin gösterimini oluşturduğu durumlar da vardır: "İşte şurada bir kapı var, bir sonrakine gireceksin" – bir harita ögesi, bir güzergâhın koyutudur. Güzergâh betimleyicilerinin baskın oldukları öyküleme dokusu, harita türümdeki betimleyicilerle işlenir; bunların bu dokuda, gerek parkurun ortaya çıkardığı bir *sonucu* ("görüyorsun...") gerek parkurun sınırı ("bir duvar çıkar"), olasılığı ("Kapı çıkacaktır") ya da zorunluluğu ("tek bir yön var") vb. olarak ortaya konulan bir *veriyi* gösterme işlevleri vardır. Uzamı meydana getiren operasyon zinciri, ortaya çıkardığına (yerlerin bir temsili) ya da ortaya koyduğuna (yerel bir düzen) ilişkin göndermelerle adım adım oluşturulur sanki. Böylece bir yolculuk anlatısı yapısına sahip olunur: Yürüyüşlerin ve yapılan jestlerin öyküleri, bunlar sonucunda ortaya çıkan ya da bunların oluşmasına imkan verdiği yerlerin "metinsel aktarımlarıyla" belirlenirler.

Bu durumda, "parkurlarla" "haritaların" günlük anlatılardaki bağdaşımlarını, bunların, yaklaşık beş yüzyıldır, uzamla ilgili bilimsel ya da edebi tasavvurlarda, önce iç içe geçmeleriyle sonra da yavaş yavaş birbirinden ayrılmalarıyla kıyaslayabiliriz. Örneğin "haritayı" güncel coğrafi biçimiyle ele alırsak; Modern bilimsel söylemin ortaya çıkmasıyla, bu süre içinde (15.-17. yüzyıllar), haritanın, ortaya çıkma koşulu olan güzergâh anlatısı olma durumundan yavaş yavaş sıyrıldığını görüyoruz. Ortaçağ'da ortaya çıkan ilk harita türleri, yol üstünde bulunan ve varılması planlanan etapların belirtildiği (yol üstünde bulunan, mola verilecek olan, konaklanacak, dua edilecek vb. kentler biçiminde) ve saat ya da gün olarak yani yürüme mesafesi olarak mesafe ölçümlerinin verildiği, parkurları düz ve dik çizgilerle betimleyen (özellikle haç yolculuklarını amaç edinmiş eylemsel işaretlemeler biçimde) çizimlerden oluşmaktaydı.[10] Bu haritalardan her biri, belli eylemler dayatan bir memorandumdu. Bu haritalarda baskın olan katedilecek parkurdu. Bu parkur

10) Bkz. George H. T. Kimble, *Geography in the Middle Ages*, Londra, Methuen, 1938, vb.

çeşitli harita ögelerini içeriyordu; bugün gidilmesi planlanan bir yolun, geçilecek yerleri kâğıt üzerinde belirten, alelacele yapılmış bir çizimle birlikte betimlenmesi ve bu çizimin de kent içinde adımların dansına dönüşmesi gibi: "yirmi adım düz, sonra sola dön, sonra bir kırk adım daha...". Bu çizim, uzam oluşturan uygulamaları eklemliyordu tıpkı Japonların "adres defterleri"[11] olarak kullandığı, adım anlatıları ve jest sanatları, kent güzergah planları gibi ya da Totomihuaka'ların göçünü bir "yolun" çizimi olarak değil (çünkü bir yol yoktu) ama bir "yürüyüş yolculuğu günlüğü" olarak belli bir izlek biçiminde –düzenli aralıklarla katedilen yürüme yolunun izleriyle ve yolculuk sırasında gerçekleştirilen olayların anlatımıyla (yemek, dövüş, nehirlerin ve dağların aşılması vb.) şekillenen izlek gibi yani "coğrafi bir harita" olarak değil bir "tarih kitabı" olarak[12]– betimleyen hayranlık verici Aztek haritası gibi (15. yüzyıl).

15. yüzyıldan 17. yüzyılla kadar harita özerkleşir. Ancak bu süre içinde, haritaları uzun bir süre boyunca, giderek daha da fazla donatan "öyküleme" figürleri (gemiler, hayvanlar ve her türden insanlar), belli bir coğrafi plan oluşturulmasına imkân veren –yolculuğa, savaşlara, yapılara ilişkin, politik ya da ticari– operasyonları belirtmeyi sürdürürler.[13] Metne eklenen şekilli yorumlar, sadece "resim ve çizimler" olarak görülemeyecek bu betilemeler, bir anlatı parçaları misali, harita üzerinde, oluşturdukları öykünün ya da tarihin operasyonlarını ortaya koyma görevi görürler. Örneğin bir yelkenli, deniz üstünde, kıyıların tasvirini oluşturan ve deniz seferi olarak adlandırılan betimi gerçekleştirir. Bu bağlamda, harita, "parkur" türünden bir betimleyiciye denktir. Ama harita aşamalı olarak bu figürleri aşar; uzamı egemenliği altına alır; kendisini üreten uygulamaların resme ve çizime dayalı betilemelerini yavaş yavaş ortadan kaldırır. Öklit geometrisi tarafından dönüştürülen ardından betimleyici özellik kazanan harita, soyut yerlerin biçimsel bir bütününü oluşturarak "bir tiyatro" haline gelir (bu nedenle bir adı da "atlastır"); bu tiyatroda, aynı yansıtma sistemi, birbirinden farklı ve ayrı iki ögeyi birbiri ardına

11) Roland Barthes, *L'Empire des signes*, Cenevre, Skira, 1970, s. 47-51.

12) Pierre Janet tarafından yeniden kopya edilen ve incelenen harita, *L'Evolution de la mémoire et la notion du temps*, Paris, A. Chahine, 1928, s. 284-287. Bu haritanın aslı, Cuauhtinchan'da bulunmaktadır (Puebla, Meksika).

13) Örneğin Louis Marin, *Utopiques: jeux d'espace*, Paris, Minuit, 1973: "Le portrait de la ville dans ses utopiques", s. 257-290, 17. yüzyılda üç kent betimindeki figürler ("parkur-söylemi") ve harita ("metin-sistemi" arasındaki bağlantı hakkındadır – yani "öykülemeli olan" ile "geometrik olan" arasındaki bağlantı üzerinedir.

eklemektedir: Bir geleneğin bize sağladığı veriler (Ptolemaios'un *Géographie*'si örneğin) ve denizcilerin getirdiği bilgiler (örneğin Portekizli ya da Venedikli ya da Cenevizli denizcilerin limanları betimledikleri liman defterleri ya da haritaları). Aynı düzlemde, harita, ayrışık yerleri birbiriyle karşılaştırır: Kimileri bir gelenekten *edindiklerimiz*, diğerleri de bir gözlem sonucu *oluşturulmuş* olanlardır. Ama burada önemli olan edindiklerimizi varsayarak ve oluşturduklarımızı da belli koşullara bağlayarak bunlar arasında belli geçişler gerçekleştirmemize olanak veren güzergâhların giderek kayboluyor olmasıdır. Harita, birbirinden ayrı özgün ögelerin, coğrafi bir bilgi "durumunun" tablosunu oluşturmak üzere bir araya getirildiği bütüncül bir sahne olarak, öncesini ya da sonrasını ve sahne arkasını yani sonucunda oluştuğu ya da oluşmasına imkân sağlayan operasyonları reddetmektedir. Tek başına olduğu gibidir. Parkurların betimlemeleri kaybolup gitmiştir.

Dolayısıyla günlük kültürün uzam anlatılarında gördüğümüz düzenleme, coğrafi yerler sistemini yalıtan bir çalışma sonucunda tersyüz edilmiştir. Bu iki tür betim arasındaki farklılık, elbette, bu betimlerde uygulamaların olmasından ya da olmamasından (Aslına her yerdedirler) kaynaklanmamaktadır; bu farklılık, bilginin *ürünlerinin sergilendiği* özgün yerler olarak oluşturulan haritaların, *okunabilir* sonuçlar içeren tablolar oluşturmuş olmalarından ileri gelir. Oysa bunun aksine, uzam anlatıları, karşıtlıkların olduğu zorlu ve "özgün" olmayan bir yerde, bu yerin "öğütülmesine ve işlenmesine" izin veren operasyonları sergiler. Bir daire sakininin, oturduğu dairenin odaları hakkında dediği gibi: "Bunları öğütebilir, işleyebilirsiniz."[14] Dayatılan bir düzenin çeşitli biçimlerinden, günümüzdeki göçmen konutlarından eski kozmosa kadar tüm parkurları, oluşturan yerler olarak öyküleyen ve masallardan konut öykülerine kadar uzanan bir yelpazedeki anlatıları, bir "yapma-etme" aşırılığı (ve tabii sözceleme aşırılığı) hareketlendirir.

Ev ortamını örnek olarak alırsak "hiçbir işe yaramayan" küçücük odalardan "her işe yarayan" bugün artık göremediğimiz o devasa ambarlara, tavan aralarına kadar uzanan,[15] mevcut bir coğrafya hakkındaki anlatılar, her şeye karşın yine de burada imal edilebilecek ve burada yapılıp edilebilecek olanları anlatır bize.

14) C. Bidou ve F. Ho Tham Kouie'den alıntı, *a.g.y.*, s. 55.
15) Alıntı, *a.g.y.*, s. 57, 59.

Sınır Çekme

Mekânlar ve yerler üzerine gerçekleştirilen operasyonlar olan anlatılar, sınırlandırma konusunda, söz ve yargı hakkı olan, hareketli ve güncel bir makamın rolünü görürler. Her zaman olduğu gibi, bu rol de, yargıya ilişkin bir söylem tarafından açıklandığı ya da kopyalandığı zaman ancak ikincil olarak ortaya çıkar. Tutanakların o güzel, geleneksel diline göre, bir zamanlar, yargıçlar ihtilaflı *işbu* tarafların "ihtilafa düşülen" sınırları hakkında "karara varmak" amacıyla "(olay) yerlerine intikal ederlerdi" (yargısal bir aktarım ve eğretileme). Denildiği gibi "bunların arabulmaya yönelik yargıları" aslında bir "sınır çekme operasyonuydu". Tutanak kâtipleri tarafından, sınırları gösteren çizimler halinde uzayıp giden (ya da başlayan mı?) bir yazıyla parşömenler üzerine yapılan kaligrafilerle belirtilen bu arabulucu yargılar, sonuç olarak, bir "üst-anlatıdan" başka bir şey değildiler. Bunlar, taraflardan her birinin aktardığı birbirine karşıt ya da rakip öyküleri bir araya getirme işini (değişkenleri toparlayan bir kâtip işi olarak) yerine getiriyorlardı: "Bay Mulatier büyükbabasının bu elma ağacını tarlasının sınırına diktiğini bize bildirmiştir... Jeanpierre, Bay Bouvet'in kendisi ve kardeşi André arasında şüyulu bulunan bir alana bir gübrelik yaptığını belirtmiştir..." Yerlerin soyağaçları, toprakların efsaneleri. Bir metin tashihi biçimindeki bu yargısal öyküleme, bu değişik versiyonları bir araya getirip uzlaştırmaktadır. "İlk" anlatılardan yola çıkılarak (Bay Mulatier, Jeanpierre ve ötekilerinin anlatıları) "oluşturulur". Bu ilk anlatılar, toprakları "jestler" ya da eylemlerin belirtildiği söylemler (elma ağacı dikme, bir gübrelik inşa etmek... vb.) aracılığıyla belirledikleri ve paylaştırdıkları için *uzama ilişkin yasama* işlevini yerine getirmektedirler zaten.

"Sınır çekme operasyonları", öykülemeli sözleşmeler ve anlatı derlemeleri, önceki öykülerden çekilip alınmış ve çeşitli dümen, oyun ve manevralarla bir "araya getirilmiş" parçalardan oluşurlar. Bu anlamda, mitlerin nasıl oluştukları konusunu da aydınlatırlar; zaten bu mitlerde, uzamları oluşturma ve eklemleme işlevini de görürler. Mahkeme tutanaklarının oluşturduğu kaynak içinde korunan bu anlatılar, büyük bir yolculuk edebiyatı, yani toplumsal ve kültürel alanları düzenleyen az ya da çok yaygın bir eylem edebiyatı meydana getirirler. Ancak bu edebiyat, sözlü öykülemenin ancak küçük bir parçasını temsil etmektedir (ihtilaflı noktalarda yazıya dökülen kısmını). Bu sözlü öykülemeyse, bu konulardaki sınırları doğrulamaktan, karşılaştırmaktan ve bunların yerlerini değiştirmekten hiç vazgeçmemiştir.

Pierre Janet'nin dediği gibi bu anlatı "tutumları"[16] uzamsallık incelemesine oldukça zengin bir alan sunmaktadır. Bu bağlamda karşımıza çıkan sorular arasında, boyutla (yayılabilme kapasitesi), yönlendirmeyle (vektör oluşturabilme), yakınlıkla (benzerlikler) vb. ilgili olanları ayırmak gereklidir. Ben bunlar arasında, sadece, ilk akla gelen ve kesinlikle "temel" bir önemde olan sınırlandırma sorusunun kimi yönlerini ele alacağım: Sınırlandırma, kendisini yapılandıran uzamın bölüşümü, paylaşımıdır. Aslında her şey, uzam oyunlarının oynanmasına izin veren bu farklılaşmayla ilintilidir. Bir özneyi, dışındakilerden, dışarıdakilerden ayıran ayrımdan, nesneleri konumlandıran bölünmelere kadar, konuttan (duvarlardan itibaren oluşturulan) yolculuğa kadar (coğrafi bir "başka yerin" oluşturulmasıyla ya da kozmolojik bir "öte tarafın" meydana getirilmesiyle oluşan) ve taşranın işleyişinden kent ağının işleyişine kadar sınırlandırmayan, sınırlar çekmeyen bir uzamsallık olamaz.

Bu düzenleme içinde, anlatının temel bir rolü vardır. Çünkü anlatı "betimler". Ama "her betimleme, bir saptamadan daha fazlası" olduğu için bu aynı zamanda "kültürel olarak yaratıcı bir edimdir".[17] Hatta belli koşullar bir araya geldiğinde anlatının, ayırıcı ve hareketlendirici bir gücü bile vardır (söylediğini yapar). Bu nedenle anlatı uzam kurucudur. Karşılıklı olarak, anlatıların kaybolduğu yerde (ya da müzebilimine özgü nesneler olarak bozuldukları yerde) uzamlar da yok olurlar: Öykülemelerden yoksun kalan (kimi zaman taşrada kimi zamanda kentte) grup ya da birey, biçimsiz, türdeş, karanlık bir bütünlüğün kaygılı, yazgıcı deneyimine doğru geriler. Anlatının sınırlandırmadaki rolünü kavramak istiyorsak, öncelikle bunun sınırların oluşturulmasına, yerlerinin değiştirilmesine ve hatta kaldırılmalarına *onay verme* işlevine sahip olduğunu kabul etmeliyiz. Sonuç olarak anlatı söylemin kapalı alanında işlem gördüğü için, anlatıyı bir tür "çapraz bulmaca" haline getirecek (uzamın dinamik bir biçimde bölümlenmesi) ve *sınır* ve *köprüyü* temel öyküleme figürleri olarak belirleyecek biçimde kesişen (yani belli bir sınır koyan ve bu sınır geçen) iki hareketi birbirine karşıtlar.

1. *Bir eylem tiyatrosu yaratmak.* Anlatının öncelikle onama, imkan verme, sağlama daha doğrusu *kurma* işlevi vardır. Daha açık ifade edersek, bu işlev, yargısal yani kurallarla ve yargılarla ilgili bir işlev değildir.

16) Pierre Janet, *L'Evolution de la mémoire*, özellikle "Les procédés de la narration ve "la fabrication" hakkındaki konferansları, s. 249-294. A. Médam ve J. F. Augoyard, *a.g.y.*, s. 90-95, bu birimle, soruşturmalarının malzemelerini tanımlamışlardır.

17) Y. M. Lotman, Ecole de Tartu'da, *Travaux sur les systèmes de signes*, s. 89.

Daha çok Georges Dumézil'in, Sanskrit (*dhātu*) ve Latince (*fās*) türevlerinden yola çıkarak Hint-Avrupa dilinden bir kök olan *dhē* (koymak) kökünün incelemesinde ortaya koyduğuyla ilgilidir. "*Fās*, yazar Dumézil, görünmez dünyada, gizemli temel dayanaktır, bu olmadığında tüm davranış ve tutumlar *iûs* (insan hukuku) tarafından yönlendirilir ya da onanır; dahası genel olarak tüm insan davranışları, belirsiz, tehlikeli hatta ölümcül olur. *Fās*, *iûs* gibi incelemeye ve vicdan muhasebesine uygun değildir: Adının izin verdiğinden daha fazla ayrıntılandırılamaz". *Temel dayanak* vardır ya da yoktur: *fās est* ya da *fās non est*. "Bir yer ya da bir zaman dilimi, insan eylemine bu gerekli dayanağı sağlayıp sağlamadıklarına göre *fasti* ya da *nefasti* olarak (yararlı ya da zararlı) adlandırılırlar."[18]

(Çeşitli rollerin kimi zaman aynı kişiler tarafından üstlenildiği) Eski Hindistan'da olduğundan farklı olarak, bu işlev, Hint-Avrupa dünyasının batı bölümlerinde özel bir kurumsal ayrım oluşturulmasını sağlar. "Batının yaratılması", *fās*'a uygun özgün bir ritüel olarak, Roma'da, uzman rahipler *fetiāles*'ler tarafından gerçekleştirilir. Bu ritüel, Roma'da, yabancı bir halka karşı yapılacak her eylemin eşiğinde gerçekleştirilir: Örneğin savaş ilanı, askeri harekat, başka bir ulusla ittifak vb. Bu, merkezden uzak duran üç aşamadan oluşan bir yürüyüştür: Biri içeridedir ama sınıra çok yakındır, öteki sınırdadır, üçüncü de yabancı yerdedir. Ritüele ilişkin eylem, her tür askeri ya da sivil eylemden önce gerçekleştirilir çünkü bu ritüelin amacı, politik ya da savaşa dair etkinliklere gerekli *alanı açmak*, *yaratmaktır*. Bu nedenle aynı zamanda *repetitio rerum*'dur (işin tekrarı): Hem ilk zamanlara, kökenlere ilişkin kurucu edimlerin *kavranması* ve yinelenmesi hem yeni girişimi meşrulaştırabilecek soyağaçlarının, kökenlerin alıntılanması ve *ezbere okunması* hem de dövüşlere girişmeden, fetihlere kalkışmadan ya da sözleşmelere imza atmadan önce bunların başarılı olmasının vaadi ve *kehanettir*. Bir temsilin gerçekleşmesinden önce yapılan genel yineleme gibi, ayin yani jestlerle yapılan öyküleme, tarihsel gerçekleşmenin öncülüdür. *Fetiāles*'in manevrası, oyunu ya da "yürüyüşü", bir uzam açmakta ve sınırlar ötesinde tehlikeler içinde gerçekleşecek olan askeri, diplomatik ya da ticari operasyonlara bir dayanak oluşturmaktadır. Örneğin, Veda'da, Vişnu "adımlarıyla, İndra'ya, savaşabilmesi için, bu savaşın gerçekleşmesi gereken uzam alanını açar". Bu kurmaktır. Gerçekleştirilecek eylemlere bir "uzam sunmaktadır"; bu ey-

18) Georges Dumézil, *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969, s. 61-78, "Ius fetiale" üzerine.

lemlere "temel" olacak, bunların "tiyatro sahnesi" olacak bir "alan yaratmaktadır".[19]

İşte tam olarak anlatının birinci rolü budur. Gerçek *eylemlere* bir meşruluk *tiyatrosu* yaratır. Tehlikeli ve toplumsal uygulamalara izin veren bir alan oluşturur. Roma düzeneği tarafından çok özenli bir biçimde yalıtılan işleve kıyasla üç noktada farklılık gösterir: *Fās*'ı parçalara ayrılmış (eskisi gibi tek olmayan), minyatürleştirilmiş (eskisi gibi ulusallaştırılmamış) ve çokyüzlü (eskisi gibi uzmanlaşmamış) bir biçimde gerçekleştirir. *Anlamlı parçalanmış*, bunun nedeni sadece toplumsal ortamların çeşitlenmiş olması değil aynı zamanda onay veren "göndermeler" arasında giderek artan ayrışıklıktır (ya da bu ayrışıklığın giderek daha da fazla ortaya çıkışıdır): Toprak "tanrılarının" aforuzu, anlatı zihniyetinin etkisi altındaki yerlerin artık kullanılmaması, meşruluktan yoksun tarafsız bölgelerin yayılması, sınırları oluşturan ve onay veren öykülemelerin kaçıp gidişinin ve parçalanmalarının göstergeleridirler. (Buna karşın, resmi bir tarihyazımı –tarih kitapları, Televizyon haberleri ve aktüalitesi vb.– ulusal bir uzamı tüm inanılırlığıyla dayatmaya çalışmaktadır). *Minyatürleştirilmiş* çünkü sosyo-ekonomik teknolojileşme *fās* ya da *nefas* oyununu, "aile öykülerinin ya da tarihlerinin", "yaşam öykülerinin" ya da tüm psikanalitik öykülemelerin giderek artan sayıda çoğalmalarıyla, ailesel ya da bireysel bir birime indirmiştir. (Özel öykülerden giderek uzaklaşan, kör söylentilere dönüştürülen kamu doğrulamaları, sınıf çatışmalarında ya da ırk mücadelesinde varlıklarını korumakta ya da daha yabani bir biçimde yeniden ortaya çıkmaktadırlar). Son olarak da *çokyüzlü* çünkü bu kadar çok mikro-anlatının harmanlanması, bunlara, yayıldıkları grupların isteğine uygun olarak türeyen işlevler yüklemektedir. Bununla birlikte bu çokyüzlülük öykülemenin ilişki bağlamındaki köklerini etkilememiştir: Eylem alanları yaratan Antik ritüel, varlıklarımızın karanlık eşikleri dolaylarına yerleşmiş anlatılarda birden bir "kıvılcım" misali yanıp sönerek karşımıza çıkmaktadır. Bu gömülü parçalar, uzamını oluşturdukları "özyaşamöyküsel" tarihe, kendisi farkında olmadan, eklemlenmektedir.

Çokbiçimli ve artık bir ve bütün olmayan öyküleme etkinliği yabancı olana sınır olmak ya da yabancı olanla ilişki kurmak söz konusu olduğunda gelişmeye devam etmektedir. Dağılmış ve parçalara ayrılmış bir biçimde hâlâ sınır çekme operasyonları gerçekleştirmeye devam eder.

19) *A.g.y.*

Girişimlere "izin veren" ve bunların öncülünü oluşturan *fās*'ı ortaya koymayı sürdürür. Romalı *fetiāles* gibi, anlatılar, onlara bir alan açmak için toplumsal uygulamaların önünde "yürür". Yargısal kararlar ve birleşimler de ancak sonradan gelir; her bireye tanınan eylem alanlarını uzlaştıran Roma hukukunun ifadeleri ve edimleri gibi,[20] ki bunlar da *fās*'ın bir "dayanak" oluşturduğu davranış ve tutumların bir parçasıdırlar. Kendilerine özgü kurallar gereğince, yargıçların "arabulucu yargıları", aile tarihlerinden ya da yerel tarihlerden, geleneksel ya da profesyonel "jestlerden", yolların ve manzaraların "ezbere söylenmelerinden" oluşan sözlü öykülemenin sayısız biçimi tarafından oluşturulmuş ve doğrulanmış ayrışık uzamlar bütüncesi içinde iş görürler. Bu eylem tiyatroları, bu yargıları oluşturmazlar: Bunları eklemler ve yönlendirirler. Yargıçların "karara vardıkları", karşılaştırdıkları ve sıralandırıp derecelendirdikleri öykülemeye ilişkin yetkileri varsayarlar. Sonuç olarak örgütleyici yargıdan önce kurucu anlatı vardır.

2. *Sınırlar ve köprüler.* Anlatılar, anlatıda sınır ve köprü arasındaki ilişkiyi yani uzam (meşru olan) ile dışarısı (yabancı olan) arasındaki ilişkiyi betileyen bir çelişkiyle hareketlendirilir. Bunun daha iyi kavrayabilmek için, temel birimlere geri dönmek gerekir. Morfolojiyi bir kenara bırakırsak (burada bizim konumuz değildir) ve belli bir pragmatizm perspektifi içinde yer alırsak, daha doğrusu, uzamı örgütleyici uygulama "programlarını" ya da dizilerini belirleyen bir sözdizimi kapsamından bakarsak, çıkış noktası olarak Miller ve Johnson-Laird'ın temel birim olarak gördükleri "bölge" tanımlarını alabiliriz: Bölge, eylem programlarının karşılaşmasıdır. Dolayısıyla "bölge" bir etkileşim sonucunda oluşan bir uzamdır.[21] Bir yer ne kadar "bölgelere" bölünmüşse, programlar arasında o kadar etkileşim ya da karşılaşma olduğundan söz edebiliriz. Ve bu nedenle bir uzamın belirlenmesi, operasyonel ve rekabet dayalı bir süreçtir yani "muhatap" açısından ele alınan bir sözceleme sorunsalı içinde yer alır.

Bu açıdan bakıldığında, her sınırlandırma eylemi ve bu eylemin hareketleri arasında devinimli bir çelişki meydana geldiğini söyleyebiliriz. Bir taraftan anlatı sınır koymaktan hiç vazgeçmez. Anlatı, sınırları, kişiler -nesneler, hayvanlar, insanlar– arasındaki etkileşimler bağlamında sürekli olarak çoğaltır: Bu kişiler yani eyleyenler yerleri, nitelik yüklemleriyle (iyi, kurnaz, hırslı, aptal vb.) ve hareketlerle (ilerlemek, çıkarsamak, sür-

20) *A.g.y.*, s. 31-45.
21) G. Miller ve Dr. N. Johnson-Laird, *a.g.y.*, s. 57-66, 385-390, 564, vb.

gün olmak, geri dönmek vb.) birlikte paylaşırlar. Sınırlar, aşamalı olarak ilerleyen birbirine uydurma işlemlerinin (anlatı sırasında niteliklerin edinilmesi) birbiri ardına yer değiştirmeleri sırasında (iç ya da dış hareketler) karşılaştıkları noktaların bir araya getirilmesiyle oluşur. Olası varlıkların ve işlevlerin, giderek daha da karmaşık bir biçimde farklılaşan bir ağ, bir uzam kombinasyonu oluşturma amacıyla dinamik bir paylaşıma tabi tutulmaları sonucunda meydana gelirler. Dolayısıyla karşılaşmalardan yola çıkılarak gerçekleştirilen bir ayrım çalışmasının ürünüdürler. Örneğin sınırlandırılmadıkları karanlık çağlarda, bedenler, savaş ya da aşk mücadelelerinin "dokunuşlarının" üzerlerinde bıraktığı izler aracılığıyla ayırt edilirlerdi. Sınır koyma eyleminin meydana getirdiği bir çelişkiyle, iki beden arasında, bunların birbirleriyle temas etmeleri sonucunda ortaya çıkan farklılıklar aynı zamanda bunların birleşme noktalarıdır. Birleşim ve ayrılık bu bağlamda birbirlerinden ayrı düşünülemezler. Peki birbirine temas eden iki bedenden hangisinin üzerindedir sınır? Ne birinin ne ötekinin. Ya da şöyle diyebilir miyiz: Hiçbirinin?

Sınırla ilgili hem kuramsal hem de uygulamaya dayalı bir soru da şudur: Sınır kime aittir? Nehir, duvar ya da ağaç sınır *oluşturur*. Ne nehir ne duvar ne de ağaç, haritalardaki izleklerin sınırlara atfettikleri mekânsızlık özelliğini taşımaz. Sınır olan, arabulucu rolündedir. Bu nedenle sınır olan öykülemelerde şöyle konuşur: Kurdun içinden geldiği orman "Dur" der. Timsahın barınağı nehir "Dur bakalım!" diye bağırır. Ama sınır görevi gören bu aktör, sadece sınır adına konuştuğu için, ayrılığı yarattığı kadar bildirişimi de yaratır; hatta ancak öteki taraftan gelip onu geçeni dile getirerek bir kıyı yani sınır oluşturur. Eklemler. Dolayısıyla sınır olan *aynı zamanda* bir geçiştir. Anlatıda, sınır üçüncü bir kişi gibi işlem görür. Sınır "arada olandır" – "arada kalan bir uzamdır", *Zwischenraum*'dur der Morgenstern'in ironik şiiri. Bu harika şiirin konusu, Almanca'da "uzam" (*Raum*) ve "arasından görmek" (*hindurchzuschaun*) sözcükleriyle uyak oluşturan "çittir" (*Zaun*). Bu, ahşap kazıklardan oluşmuş bir bahçe ya da tarla duvarının (dar ve uzun kerestelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir çitin (*Lattenzaun*)) öyküsüdür.

Es war einmal ein Lattenzaun
mit Zwischenraum, hindurchzuschaun

Kafes parmaklıklı bir çit varmış bir zamanlar,
Görülürmüş öte taraf parmaklıklarının arasından

Üçüncü kişi konumundaki yer, etkileşimlerle ve buluşmalarla kurulan bir oyun, bir sınır yani bir boşluktur, alışverişlerin ve karşılaşmaların öykülemedeki simgesidir. Şiire dönersek, bu çitin oralardan geçen bir mimar, "parmaklıkların arasından gözüken, bu arada kalmış uzamı" fark edip, burada büyük bir ev inşa etmek için bunu çekip alır:

Ein Architekt, der dieses sah,
stand eines Abends plötzlich da
und nahm den Zwischenraum heraus
und baute draus ein grosses Haus.

Bunu gören bir mimar,
yaklaşmış bir akşam
ve kapıvermiş tüm aralıkları
büyük bir ev inşa etmekmiş amacı.

Boşluğun doluluğa, arada olmanın belli bir yere ait olmaya dönüşümü. Bu öykü şöyle gelişir: Senato bu anıtı "sahiplenir" –Kanun ağırlığını koyar– ve mimar Afrika ya da Amerika'ya kaçar:

Drum zog ihn der Senat auch ein.
Der Architekt jedoch entfloh
nach Afri-od-Ameriko.[22]

Ancak görür Senato alıverir evi.
Bu arada kaçıverir mimar da
Taa Afrika-ya da-Amerika'ya

Çiti betonla doldurmak, "aradaki uzamı" doldurup, buraya bir yapı inşa etmek, mimarın itkisidir: Ama aynı zamanda yanılsamasıdır çünkü farkında olmadan, politik olarak değişikliklere kapanmış, askıya alınmış, dondurulmuş yerlerde çalışır ve sonuç olarak ne meydana getirdiğini fark ettiğinde, oluşan evi bütünüyle gördüğünde, uzaklara, kanunun bloklarının ötesine kaçmaktan başka bir çaresi yoktur. Oysa tam aksine anlatı, etkileşim öyküleriyle, "bir belirsizlik mantığını" öne çıkarır. Anlatı

22) Christian Morgenstern, "Der Lattenzaum", *Gesammelte Werke*, Münih, R. Piper, 1965, s. 229.

sınırı bir geçişe ve nehri de bir köprüye "çevirir". Aslında anlatının dile getirdiği tersyüz oluşlar ve değişimlerdir: Kapanan bir kapı aslında açılmış bir kapıdır; dolayısıyla nehir size geçiş sağlayan; ağaç katedilen bir yol için atılacak adımları belirleyen; çit de bakışların akıp geçtiği bir dizi aralıktır.

Her yerde *köprünün* belirsizliği hakimdir: Adacıkları kimi zaman kaynaştırır kimi zaman da ayırır. Bunları hem ayırt eder hem de tehdit eder. Kapalılığı ve özerkliği yok eder. Bu nedenle örneğin La Fosse ve Fromentine arasındaki bir köprü, 1972'deki inşaatının öncesi, sırası ve sonrasında, Noirmoutrins'in anlatılarının çift yüzlü başkişisi olur.[23] Köprü, yerlere ve mekânlara ve günlük efsanelere ilişkin sayısız belleği taşıyarak ikili bir yaşam sürdürür. Bu yerler ve efsaneler, genelde özel adlar aracılığıyla bize ulaştırılır, gizlenmiş çelişkiler, öykülere ilişkin eksiltiler, çözümlenmeyi bekleyen bulmacalar olarak: Pont-à-Mousson, Pont-Audemer, Pontcharra, Pontchâteau, Pont-Croix, Pont-de-Beauvoision, Pont-de-l'Arche, Pont-de-Roide, Pont-du-Diable, Ponthieu, vb.

Gerçekten köprü, her yerde, Jérôme Bosch'un uzamların dönüşümlerini keşfettiği resimlerinde ortaya koyduğu şeytaniliği işaret eder.[24] Sınırın ihlali, yer kanununa itaatsizlik olarak köprü, bir başlangıç, bir durum bozukluğu, fethetmeye çalışan bir erkin hastalıklı tutkusu ya da bir sürgüne kaçış kısacası düzene karşı "ihanet" olarak betilenir. Ama aynı zamanda yoldan saptıran bir öte taraf çıkarır karşımıza; içeriden kontrol edilen bir yabancılığı ya sınırların dışında bırakır ya da burada yeniden ortaya çıkmasını sağlar. Sınırlar ötesinde saklanana, nesnel-lik (yani ifade ve yeniden sunum-tasavvur) ve başkalık atfeder. Öyle ki köprüyü tekrar geçtiğinde ve merkeze geri döndüğünde, yolcu, burada, buraları bırakıp giderken peşinde olduğu sonra geri geldiğindeyse kaçtığı öteleri bulur yeniden. Yabancı olan, belleğin egzotizmi ya da Şabatı, endişe verici senli benlilik olarak çoktan sınırların içindedir. Her şey, sanki sınırlandırmanın kendisi bile, içerisini ötekine açan bir köprüymüş gibi gelişir.

23) Bkz. Nicole Brunet, *Un pont vers l'acculturation. Ile de Noirmoutiers*, DEA d'ethnologie (Etnoloji Doktora Hazırlık Tezi), Université de Paris VII, 1979.

24) Bkz. Michel de Certeau, *La Fable mystique XVI-XVII^e siècle*, 1. cilt, 2. basım, Paris, Gallimard, Tel, 1987: 2. bölüm "Le Jardin: délires et délices de Jérôme Bosch", s. 71-106.

Suçluluklar mı?

Harita nerede bölünürse anlatı orada öte tarafa geçer. Öykülemenin Yunancadaki karşılığı "diegesis"tir: Bir yürüyüş gerçekleştirir ("rehberlik eder") ve öte tarafa geçer ("aşar"). Bu anlatının olup bittiği operasyonların uzamı, hareketlerden oluşur: Anlatı, figürlerin biçimlerinin değişimleri ve bozulmalarıyla ilgili olduğu için *topolojiktir*, yoksa yerleri tanımlamaz, yani *yerbetimci* (*topik*) değildir. Sınır, bu uzama ancak çift yüzlü bir boyutta dahil olur. Sınır, burada ikili bir oyun sürdürür. Söylediğinin tersini yapar. Dışarıda tuttuğu sanılan yabancıya burada yer açar. Ya da bir durağı belirttiğinde, belirttiği bu durak sabit olmak yerine programlar arasındaki karşılaşmaların meydana getirdiği değişikliklere uyar. Sınırlamalar, hem taşınabilir sınırlar hem sınırların taşınmasıdır hem de *metaphorai*'dir.

Uzamları düzenleyen öykülemelerde, sınırlamalar Yunan sanatına özgü *xuanon*'ların [blok halinde, tahtadan oyulmuş, bacakları bitişik antik heykeller, ç.n.], yaratıcılarının dahi Dedalus olduğu söyleyen heykelciklerin rolünü oynar: Bu heykelcikler, kâşifleri gibi kurnaz oldukları için, sadece yer değiştirdiklerinde (ve böylece sınırların da yerlerini değiştirdiklerinde) sınır oluştururlar. Bu göstericiler, uzamın dışarıdan içeriye doğru bükülmesini ve hareketlerini, dik karakterler biçimindeki duruşlarıyla belirtirler. Bunların gerçekleştirdikleri paylaşım, yere çakılı oldukları için belli bir yer düzeni oluşturan ve burasını bölümleyen sabit sütunların ya da kazıkların yani direklerin oluşturduğu bölüştürmeden tamamen farklıdır.[25] Bunlar da taşınabilir sınırlardır. Öykülemelerdeki sınır çekme operasyonları, sınırlandırma adı altında, sabitleme jestiyle bile belli bir devinim yarattıklarında, bugünün betimleyici bulmacalarının yerini alırlar. Michelet bunu daha önceden belirtmiştir: Olympos'un büyük tanrılarının aristokrasisi, Antikçağ'ın sonunda çökerken, bu çöküşe, "yerli tanrıları yani sınır bölgelerindeki yaşamla yakın ilişkiler kurmuş, bunlara karışmış, köylerin, ormanların, dağların, çeşmelerin büyük bir çoğunluğunda hâlâ varlıklarını sürdüren tanrıların oluşturduğu kalabalık topluluğu" kesinlikle dahil etmemiştir. Meşelerin kalbinde, derin akarsuların içinde konumlanan bu tanrılar, buralardan dışarı kovulamaz-

25) Bkz. Françoise Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1975, s. 104 ve s. 100-101, 117 vb. *sabit*, *dik* heykellerin *hareketliliği*'nden söz ederler.

lardı... Nerelerdeydiler? Çölde, tarlalarda, ormanda nerede? Evet buralardaydılar ve özellikle de evdeydiler. Ev yaşamının alışkanlıklarının en sıcak ve en samimi olanlarını oluşturuyorlardı".[26] Bugün de bu tanrılar, evlerimizde aynı zamanda sokaklarımızda ve dairelerimizdedirler. Belki de bu tanrılar her şey bir yana, öykülemenin kilden tanıkları ve bunun *suçlu* uslübudurlar. Adlarının değişmiş olması (Her erk, yer ve mekâna ilişkindir ve yer ve mekan düzenini ad koyarak sağlar) bu çokyönlü ve çokyüzlü, tuzağa düşürücü, hareketli güçlerinden hiçbir şey eksiltmez. Bu güç, dünya tarihinin ya da dünya öyküsünün, önce vaftiz adlarını değiştirdiği sonra da yeniden bir vaftiz adı verdiği acı dönüşümlerinde varlığını sürdürür.

Eğer suçlu, sadece yerini değiştirerek var oluyorsa, marjda değil oyunlarını bozduğu ve yerlerini değiştirdiği kodların aralıklarında yaşamak gibi bir özelliğe sahipse, *parkurun, durumdan* önce geldiğini belirtiyorsa, anlatı suçludur. Toplumsal suçluluk da bu durumda, bir anlatıyı sözcüğü sözcüğüne almak demektir. Yani bir toplumun, öznelere ya da gruplara simgesel kaçışlar ve uzama ilişkin beklentiler sunamadığı noktada, bilimdalı düzeninden ve gayrimeşruluk sapağından başka bir alternatifin yani hapishanenin ve dışarıda gezinmenin şu ya da bu biçiminden başka bir biçimin olmadığı noktada, bu anlatıyı fiziksel varlığın ilkesi haline getirmek demektir. Tam tersine, anlatı, geleneksel toplumlardaki (Antikçağ, Ortaçağ vb.) varlığını hâlâ koruyan, kendisi de yer değiştirmiş olmasına karşın, katı ve kesin bir biçimde yerleşmiş ama yerlerin uygunsuz ve meydan okuyan hareketliliğinin artmasına göz yuman bir esnekliğe de sahip bir düzenle uyuşan potansiyel bir suçtur. Yerlerin bu hareketliliği kimi zaman neşeli kimi zaman tehdit edici bir biçimde günlük öykülemelerin mikro ölçekteki biçimlerinden eskinin karnaval ve şölen gösterilerine kadar uzanır.[27]

Bu durumda doğal olarak, bu suçlu öykülemenin, bir toplumda ne tür değişiklikler yarattığı sorusunu cevaplamak kalıyor geriye. Sonuç olarak uzam konusunda, bu suçluluğun, bedenin, düzenin metnine dahil olduğu noktada başladığını şimdiden söyleyebiliriz. Hareket eden, ellerini kollarını hareket ettiren, yürüyen, eğlenen bedenin opaklığı, *oraya* göre bir *burada* yaratandır yani bir "yabancılığa" kıyasla bir "senli benlilik"

26) Jules Michelet, *La Sorcière*, Paris, Camlann-Lévy, vd., s. 23-24.

27) Bkz. örneğin bu belirsizlikle ilgili olarak Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnaval de Romans*, Paris, Gallimard, 1979.

oluşturandır. Uzam anlatısı en azından *konuşulan* bir dildir, yani "sözcelemeye ilişkin bir odaklanma", yer paylaşımını, bir uygulama edimi tarafından *eklemlendikçe* gerçekleştiren bir sistemdir. Proksemik [mekan kullanımına dair] bilginin nesnesidir.[28] Dolayısıyla bu noktada, belleğin düzenlemesinde bunun işaretlerini bulmaya çalışmadan önce, bu odaklayıcı sözceleme sayesinde uzamın yeniden *uygulanan* bir yer olarak ortaya çıktığını söylemek yeterli olacaktır.

28) Bkz. Paolo Fabbri, "Considérations sur la proxémique", *Languages*, sayı: 10, Haziran 1968, s. 65-75, E. T. Hall, "Proxemics": The Study on Man'a Spatial Relations", I. Gladston (der.), *Man's image in Medecine and Anthropology*, New York, International Universities Press, 1963, bunlar proksemik bilgiyi şu biçimde tanımlarlar: "*The study of how man unconsciously structures spaces –the distance between men in the conduct of daily transactions, the organization of space in his houses and buildings, and ultimately the lay out of his towns.*"

IV. Kısım

Dil Kullanımları

10
Yazının Ekonomisi

> "Bir halka hayat veren şey sadece sözlerdir, ağızdan ağıza dolaşan, efsanelerde ve şarkılarda yaşayan sözler."
>
> N. F. S. GRUNDTVIG[1]

Tüm yolları "yaşayan söze" (*det levende ord*) yani sözlü ifadenin Kutsal Graal'ına çıkan, ünlü Danimarkalı şair ve kahin Grundtvig'e yapılan bu ithaf, eskiden Esin Perilerinin (Musa'lar) yaptığını yaparak, "yazıya dayalı" toplumlarımızda hortlamış, kayıp seslerin keşfine çıkmamız için bizi teşvik eder. Bedenin dildeki bu kırılgan etkisini yani "modernlikten" (17. ve 18. yüzyıl) bu yana, "yazı" adı altında onanan ekonominin *conquista* zaferinin ardından toplumla arasına mesafe koyulan sayısız sesin etkisini kavramak çabasındaydım. Kısacası konum "sözlü ifade" ama bunun, üç ya da dört yüzyıl boyunca Batı düşüncesi tarafından işlenmiş hali. Çünkü artık biz, Grundtvig (ya da Michelet) gibi, kentlerimizin ardında, taşranın çok da uzak olmayan ötelerinde, şarkıların, mitlerin seslerinin ve *folkelighed*'ın giderek çoğalan uğultusunun hâlâ duyulabildiği, bu seslerin söze geldiği geniş şiirsel ve "pagan" otlaklar olduğuna inanmıyoruz. (*Folkelighed*[2] dedik, çünkü bu sözcüğün başka bir dile çevril-

1) Grundtvig'in çevirisi, *Budstikke i Høinorden (1864)*, 31 X 537, alıntı yapılan Erica Simon, *Réveil national et culture populaire en Scandinavie. La genèse de la Højskole nordique, 1844-1878*, Kopenag, 1960, s. 59.

mesi olanaksızmış gibi geliyor bize; bunun Fransızca karşılığı "popularité-popülerlik ya da halkla ilgili olan" bizim bu kavramı kullanma biçimimiz nedeniyle asıl değerini yitirmiştir oysa "nationalité-ulusallık", "nation-ulus" için neyse "popularité-popülerlik" de "peuple-halk" için odur). Bu sesler artık sadece, yeniden geri döndükleri yazı sistemlerinin içinde duyurabiliyorlar kendilerini. Başka birinin alanında, gelip geçici bir dansöz gibi dolaşıyorlar.

Modern "disiplinin" yazı aygıtlarının yürürlüğe konulması, baskı makinesinin icadının mümkün kıldığı "çoğaltma" süreciyle birlikte, iki yönlü bir yalıtma sürecini de beraberinde getirdi: "Halkın" "burjuvadan" yalıtılması, "sesin" yazıdan yalıtılması. İşte, idari ve ekonomik erklerin uzağında, çok uzağında "Halkın" "konuştuğu" inancı da bu biçimde gelişti. Kimi zaman çekici kimi zaman tehlikeli, tek ve bir, kaybolup giden (kısa ama şiddetli baskınlarına karşın) Söz, kendi temsili aracılığıyla, "halkın sesi" yani nostaljinin, kontrollerin ve özellikle de sözü okul sistemi aracılığıyla yazıya eklemleyen dev kampanyanın nesnesi haline geldi. Bugün bu ses, her türlü yolla "kaydedilmiş", normalleştirilmiş, her yerde duyulabilen ama artık radyo, televizyon ya da disk çalar tarafından bir kez "kazınmış" yani "medyalaştırılmış" yani yayım teknikleri tarafından "temizlenmiştir". Kendinden damıtılıp ortaya çıktığı yerde bile, bedenin uğultusu, medya araçlarının kendisinden yeniden yeniden ürettiğinin bir taklidi olmuştur artık – kendi yapay kopyasının (artefakt) kopyası.

Dolayısıyla yakın tarihte Batı tarafından eşzamanlı olarak sömürülen ve mitleştirilen bu sesin keşfine çıkmanın bir yararı yoktur artık. Zaten artık "saf" ses de yoktur; çünkü sürekli olarak bir sistem tarafından belirlenmekte (aile, toplum vb. sistemi) ve alımla, algılamayla da kodlandırılmaktadır. Her grubun sesinin, kolaylıkla tanınabilen, sesli bir manzara ortaya koymasına –bir ses alanı– oluşturmasına yani dil içinde tıpkı bir parfüm gibi bıraktığı izden kolayca tanınabilen bir aksan, bir lehçe oluşturmasına; özel bir sesin, hitap ettiği bedeni okşamasına ya da huzursuz etmesine bağlı olarak, binlerce sesin arasından ayırt edilmesine, sanki görünmez bir el tarafından çalınan bir müzik aleti gibi kendine özgü bir ses çıkarmasına karşın, sözceleme ediminin, bir dili konuşarak, bu dile atfettiği sesler arasında da artık bir birlik oluşturulamaz. İşte bu nedenle, tüm bu sesleri, "Ses" göstergesi, kendine özgü bir "kültür" –ya da daha

2) E. Simon, *a.g.y.*, s. 54-59.

büyük bir Öteki– altında birleştiren kurguyu da reddetmek gereklidir. Daha doğrusu sözlü ifade, bu ağı oluşturan iplerden biri gibi, yazının ekonomisinin sürekli işleyen dokusunun oluşturduğu ağ içine sızmaktadır.

Sesin bizim büyük kanun kitabımıza sızdığı yerleri işaretlemeye, bu ekonominin incelenmesiyle, bunun tarihsel yerleşiminin, kurallarının ve başarısının araçlarının incelenmesiyle –geniş bir program ama bunun yerine bir çizgi film çevireceğim ama ben bunun yerine çizgi film kadar basit bir programı koyacağım!– başlamak uygun olacaktır. Daha basit olarak ifade edersek, yazılı ve sözlü ifade arasındaki ayrımın bizde yarattığı tarihsel konfigürasyonu ortaya koymak ve bunun etkilerini belirlemek, güncel uzamda bunun belli görevler yüklenmiş yer değişimlerini ortaya çıkarmak niyetindeyim.

Yazıya ya da sözlü ifadeye gönderme yapmak, hemen belirtmeliyim ki, aralarındaki karşıtlık üçüncü bir kavramla aşılabilecek ya da aralarındaki hiyerarşi biri ya da öbürü lehine ters çevrilebilecek iki kavram arasında katı ve kesin bir karşıtlık olduğunu koyut olarak kabul etmek değildir. Şu "metafiziksel karşıtlıklardan" (yazıya karşı sözlü ifade, dile karşı söz vb.) birine geri dönmek de değildir söz konusu olan. Jacques Derrida bu "metafiziksel karşıtlıklar" için "bunların nihai göndermesi (...) bunların birbirinden farklılaşmasından çok önce ortaya çıkmış olabilecek bir *anlamın* ya da bir değerin var olduğudur" demiştir.[3] Bu karşıtlıkları oluşturan düşüncede, bu ikiliklerin, tek bir kökeni olduğu (kurucu bir arkeoloji çalışması) ya da nihai bir uzlaşmaya (erekbilimsel bir kavram) varacakları koyutu kabul edilir. Dolayısıyla yine bu düşünceye göre, bir söylem, gönderme yapılan bu birlikle desteklenebilir. Tam aksine, her ne kadar burası bunu açıklamanın yeri olmasa da, bence köken çoğuldur; farklılıklar bu çoğulluğun ögeleridir; ve dil de bu farklılaşmayı yapılandırma işinin üstünü, belli bir simgesellikle sürekli olarak örtmeye adamıştır kendini.

Kültürel bir antropolojinin çerçevesinden bakarsak, şunu unutmamak gerekir ki:

1) Bu "birimler" (Örneğin yazılı ve sözlü) ardıl ve içe içe geçmiş tarihsel konfigürasyonlar içindeki karşılıklı ayrımların bir sonucudurlar. Bu nedenle bu tarihsel belirlemelerden yalıtılamazlar ve genel kategori seviyesine çıkarılamazlar.

3) Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, s. 41.

2) Bu ayrımlar, bir alanın (örneğin dil) ya da bir sistemin (örneğin yazı) kurulmasıyla, bunun kendisinin dışında olanlar ya da geri kalanlar olarak (söz ya da sözlü ifade) oluşturdukları arasındaki ilişkinin ifadesidirler ve bir ayrımı oluşturan iki öge, ne tutarlılıkları (Birinin tanımı ötekinin tanımsız olmasını getirir) ne de işlemsellikleri (Baskın ve eklemli dolayısıyla üretici olan birinin ötekini devinimsizlik, boyunduruk altında bulunma ve opak bir direniş konumuna götürmesi) açısından eşittirler ya da kıyaslanabilirler. Dolayısıyla göstergelerin tersyüz edilmesiyle benzer işleyişlere sahip olduklarını varsaymak mümkün değildir. Bu ikisi arasındaki farklılık, niteldir ve ortak bir ölçeğe sahip değildir.

Yazmak: "Modern" Bir Mitik Uygulama

Yazı uygulaması, son dört yüzyıldır, Batı medeniyetinin tarihini oluşturmak ve buradan yola çıkarak tarih oluşturmak tutkusunun uzandığı tüm alanları yavaş yavaş yeniden düzenleyerek bir mit değeri kazanmıştır. Burada mitten kastım, bir toplumun ayrışık uygulamaları üzerine eklemlenen ve bu uygulamaları simgesel olarak eklemleyen parçalı bir söylemdir. Modern, Batı medeniyetinde, bu mit rolünü oynayan, sonradan edinilmiş bir söylem değil ama bir uygulama olarak kabul ettiğimiz bir yürüyüştür, yani yazmaktır. Köken artık anlatılan değil ama bir metin oluşturmanın ve toplumu bir metin olarak oluşturmanın çokbiçimli ve fısıltılı etkinliğidir. "İlerleyiş" yazı türündedir. Bu çok çeşitli türlerden, sözlü ifade olarak (ya da sözlü olarak) tanımlanan, "meşru" –bilimsel, politik, okula ilişkin vb.– bir uygulamanın kendisini ayırt etmek zorunda olduğudur. İlerleme açısından işlevsel olmayan "sözlü"dür; buna karşılık olarak seslerin ve geleneğin büyülü dünyasından ayrılan da "yazıya ilişkindir". Batı kültürünün bir sınırı (ve bir cephesi) bu ayrımla biçimlenir. Bu nedenle modernliğin alınlıklarında şu yazıları okumak mümkündür: "Burada, çalışmak, yazmaktır", ya da "Burada sadece yazılı olan anlaşılır". Kendini "batılı" olarak tanımlayanın içsel kuralı da budur.

Peki yazmak nedir? Ben yazıyı, kendine ait bir uzamda yani sayfada, daha önce yalıtıldığı dışarısı üzerinde belli bir güç kuran bir metin oluşturan somut bir etkinlik olarak tanımlıyorum. Bu temel düzeyde, üç ögenin belirleyici olduğunu görüyoruz.

Öncelikle *beyaz sayfa*: "Kendine ait" bir uzam, özne için bir üretim yeri oluşturur ve bu yeri çerçeveler. Burası, dünyanın belirsizliklerinin

büyüsünden kurtulmuş bir yerdir. Bir öznenin, belli bir etkinlik alanına mesafeli durmasını, bu alana biraz geriden bakmasını sağlar. Kısmi ama kontrol edilebilir bir operasyona izin verendir. Öznenin, dünyanın seslerinin etkisi altında kaldığı geleneksel kozmostan ayrılmasını gerçekleştirir. Böylece özerk bir yüzey öznenin bakışları altına serilerek, öznenin kendine ait bir eylem, uygulama ve üretme alanı oluşturmasına imkan sağlar. Bu, bir yazı *yeri* oluşturulması aracılığıyla, öznenin bir *nesne* üzerinde belli bir yetkinlik (ve yalıtma kapasitesi) kurmasını sağlayan bir bölümlemenin Kartezyen jestidir. Beyaz bir sayfanın önündeki her çocuk çoktan bir sanayici, bir kent planlamacısı ya da Kartezyen bir düşünür konumundadır – bu konum, kendi iradesini uygulayabileceği, kendine özgü ve ayrı bir uzamı idare ettiği konumdur.

Sonraki öge, *bir metnin* bu yerde inşa ediliyor olmasıdır. Dilsel parçalar ya da malzemeler (neredeyse bir fabrikada işlenir gibi işlenerek) bu uzamda, malzeme işlemeye uygun yöntemler ve bir düzen üretecek biçimde işlenirler. (Jestlerle ve zihinsel olarak) eklemlenen bir dizi operasyon –aslında tam olarak yazmak budur– sayfa üstünde, sözcükler, tümceler ve en sonunda bir sistem oluşturan izlekler çizer. Başka bir deyişle, beyaz sayfa üstünde, gezgin, ilerleyen ve ayarlı bir uygulama –yani bir yürüyüş– başka bir "dünyanın", ama edinilmiş değil "inşa edilmiş" başka bir dünyanın yapay kopyasını (artefakt) oluşturur. Üretken bir aklın modeli, kağıdın oluşturduğu mekansızlığa yazılır. Pek çok biçim altında, kendine özgü bir uzamda inşa edilen bu metin Modern Batı'nın temel ve yaygın ütopyasıdır.

Üçüncü öge olarak bu oluşumun sadece bir oyun olmadığını söyleyebiliriz. Kuşkusuz tüm toplumlarda, oyun, uygulamaların formalitelerinin temsil edildiği bir tiyatro sahnesidir ama bu tiyatronun oynanabilmesi için, gerçek toplumsal uygulamalardan kopulmuş olması gerekir. Aksine yazının oyunu, bir sistemin oluşturulması ve bir biçimlendirme uzamı olarak, "anlamını" gerçekliğe yaptığı göndermeden kazanır; bu gerçeklikten *bunu değiştirmek amacıyla* ayrılmıştır. Dolayısıyla yazı oyunu, toplumsal açıdan etkin olmayı hedefler. Dışındakilerin üzerine kurar oyununu. Yazı işinin mutfağının işlevi "stratejiktir": İster gelenekten gelsin isterse dışarıdan edinilsin, bilgi burada, derlenir, sınıflandırılır, bir sistem içine yerleştirilir ve dönüştürülür; böylece bu istisna yerin kuralları ve modelleri çevresindeki ortam üzerinde etkili olup, bunu değiştirebilirler. Sayfanın oluşturduğu ada oluşumu, sanayiye ilişkin bir tersyüz oluşun gerçekleştiği bir geçiş yeridir: Buraya giren "edinilendir", bura-

dan çıkan "üründür". Bu yere giren şeyler, öznenin, geleneğe karşı "pasifliğinin" göstergeleri; bu yerden çıkanlarsa, öznenin nesneler oluşturma gücünün kanıtlarıdır. Bu nedenle yazı işi, dışarısından aldığını içeride dönüştürür ya da muhafaza eder ve içeride, dış uzamın uygun hale getirilmesini sağlayacak araçlar oluşturur. Ayıkladıklarını stoklar ve genişlemesini sağlayacak araçlar edinir. Geçmişi *istiflemek* gücü ile modellerini, evrenin başkalığına ayak uydurur bir duruma *getirme* gücünü birleştirerek, fetheder ve sermayeleşir. Bilimsel laboratuar ve sanayi (Marx, tarafından "bilimin" "kitabı" olarak tanımlanmıştır)[4] aynı şemaya sahiptir. Modernçağ'ın kenti de tabii: Burası, dışarıdaki bir nüfusu derleme-stoklama iradesi ile taşrayı kent modellerine uydurma iradesinin gerçekleştiği, sınırları çizilmiş bir uzamdır.

Devrim bile, bu "Modern" düşünce bile, geçmişe kıyasla kendisini beyaz bir sayfa olarak *oluşturma* ve kendi kendisini yazabilme (yani kendine özgü bir sistem olarak kendini üretme) ve oluşturduğu modelden yola çıkarak *tarihi yeniden oluşturma* ("ilerleme" işte bu olacaktır) tutkusuna sahip bir toplum açısından bakıldığında bir yazı projesidir. Bu projeyi gerçekleştirmek içinse sadece bu tutkunun, yazı operasyonunu, ekonomik, idari ya da politik alanlarda çoğaltması gerekecektir. Bugün, bu gelişimdeki önemli eşiklerden birinin aşıldığının göstergesi bir tersyüz oluştur; yazı sistemi kendi kendini hareket ettirebilmektedir; kendiliğinden-işler ve teknokratik olmuştur; bu alanda yetkinlikleri olan özneleri, bunları düzenleyen ve kullanan yazı makinesini işleterek dönüştürür. Bilgi toplumu budur.

Bu nedenle, yaklaşık üç yüzyıldır, yazmayı öğrenmek demek, kapitalist ve fetihçi bir topluma tam olarak dahil olmak, ergin olmak demektir. Yazmak, bu toplumun temel, erginleme *uygulamasıdır*. Modernçağ çocuğunun, yazma uygulaması aracılığıyla eğitilmesi konusunda kimi kuşkulara kapılmamız için bu kadar mükemmel bir atılımın endişe verici sonuçlarının ortaya çıkışını beklemek gerekmiştir.

Bu yazı uygulamasıyla ilgili olarak, sadece tek bir örnek üzerinde duracağım çünkü bir mit değerine sahip. Bu, Modern Batı toplumunun ortaya çıkarabildiği ender mitlerden biridir (Aslında, geleneksel toplumların mitlerinin yerine uygulamaları koymuştur): Daniel Defoe'nin *Robinson Crusoe*'su. Bu romanda, diğerlerinden ayırt ettiğim üç öge birbiri-

4) Karl Marx, "Manuscrits de 1844", Marx und Engels, *Werke*, Dietz, 1. cilt, Berlin, 1961, s. 542-544.

ne eklemlenmiştir: Kendine ait ve özel bir yerin sınırlarının belirlenmesini sağlayan ada, efendi bir özne tarafından nesneler sisteminin oluşturulması ve "doğal" dünyanın dönüştürülmesi. Bu roman, yazının romanıdır. Zaten Defoe'nin romanında, Robinson, günlük yazmaya karar verdiği anda, yazmanın kapitalist ve fethedici emeğiyle ilgili olarak aydınlanmaya başlar. Çünkü Robinson böylece, zaman ve nesneler üzerinde bir yetkinlik kurabileceği bir uzama sahip olabilecek ve beyaz bir sayfa aracılığıyla da iradesini gerçekleştirebileceği ilk adasını oluşturabilecektir. Emile'i için şu tek kitabı isteyen Rousseau'dan beri, Robinson'un, hem geleceğin sessiz teknisyenlerinin "Modern" eğitimcilerinin örnek alması istenilen model hem de babasız bir evren yaratmak isteyen çocukların rüyası olması hiç de şaşırtıcı değildir.

Bu *yazma eylemini*, Modernçağ'ın bu mit uygulamasını incelerken, hiçbir biçimde, hepimizin, özellikle de bizim yani az ya da çok bilgin, dolayısıyla hâlâ çocuk olan, yazı çıkarcılarının ve profesyonellerinin, gücünü yazıdan alan bir toplumda yazıya çok şey borçlu olduğunu yadsımak gibi bir niyetim yok. Hatta bu gücün ne kadar atılımcı olduğunu ortaya koyan iki yönü üzerinde özellikle durmak istiyorum. Aslında bunlar benim konumla da ilgililer çünkü bir yandan, yazının, kimlik oluşturan Sözün kaybıyla kurduğu ilişkiyle öte yandan konuşmacı özne tarafından dilin yeni bir biçimde işlenmesiyle ilgilidirler.

Bununla birlikte, Batının yüzyıllar boyunca, kusursuz, kutlu Yazı yani İncil dönemiyle kurduğu ilişkiyi gereğinden fazla abartmamak gerekli-dir. Eğer tarihi biraz basitleştirirsek (Bir modelin, ortaya koyduklarıyla değil ama yorumda yarattığı sonuçlarla yargılandığını bilerek bir yapay model [artefakt] oluştururs ak) "Modernçağ'dan" önce yani 16.-17. yüzyıla kadar, bu Yazı konuşur. Kutsal metin bir sestir; eğitir (*documentum*'un ilk anlamı), Tanrı'nın "*dile getirme-istencinin*" ortaya koyduğudur; bu "istenç" okurundan (aslında, sözün muhatabından), doğruya ulaşma durumuna bağlı olarak bir "anlama-istenci" bekler. Oysa daha önce incelenen nedenlerden ötürü, "Modernlik", Sözün artık anlaşılmadığının, metnin, kendisine yapılan müdahalelerle bozulduğunun ve tarihin düşükleri nedeniyle değiştiğinin, başkalaştığının yavaş yavaş keşfedilmesiyle oluşmuştur. Artık Sözü anlamak mümkün değildir. "Doğru", kimliğini oluşturan büyük mesajla özdeşleşen bir muhatabın dikkatine bağlı değildir. Artık bir çalışmanın –tarihsel, eleştirel, ekonomik– sonucudur. Bir "*yapma-etme-istenci*" ortaya koyar. Bugün bozulan ya da artık yitip gitmiş olan ses de, öncelikle bu büyük, kozmolojik Sözdür; bu Sözün artık geri

dönmeyeceği fark edilmiştir. Çağları aşamamıştır. Bir sözle kurulan yerlerin kaybolduğu, sözün oluşturduğuna inanılan kimliklerin yok olduğu görülmüştür. Artık yas zamanıdır. Bu tarihten sonra, kimlik, bu kaybın gerekli kıldığı bir üretime, sonu gelmeyen bir yürüyüşe (ya da bir kopuşa ve kesip alınmaya) bağımlıdır. Varlık, yapıp ettiğiyle ölçülür artık.

Böylece yazı aşamalı olarak alt üst olmuştur. Yavaş yavaş bilimsel, bilgin ya da politik biçimler altında başka bir yazı egemen olmaya başlamıştır: Bu yazı, artık konuşan değil imal edendir. Hâlâ yitip gidene bağımlı ve geçmiş olarak kendisinden uzaklaşan ama bir köken olarak varlığını sürdürüne borçlu olan bu yeni yazı, bir uygulama yani sadece yapıp ettiğiyle desteklenen bir kimliğin sonsuz üretimi olmak zorundadır. Hıristiyan bir kültürün kendine özgü sesi, onun nezdinde öteki olduğu ve gösterenin (bu aynı zamanda sesin de tanımıdır) içinde ona atfedilen varlığın geçmiş bir varlığa dönüştüğü ölçüde ötekinin ona verdiği avansla ilerleyen bir yürüyüştür. Yazının kapitalist fethi bu kayıp ve "Modern" toplumların, bu sesi yeniden tanımlama gayreti üzerine eklemlenir. Devrimi yaratacak ödev, bunun büyük bir sonucudur sadece. Bu ödev, bugüne kadar öteki medeniyetlere sonlarını ifade eden (bunlardan hiçbiri, tanrılarının ölümünün ardından varlığını sürdürememiştir) mesajdan ayrı düşünülemez: "Tanrılarımız artık konuşmuyorlar – Tanrı öldü".

Yazıyla birlikte, yazının dille ilişkisi de dönüşür. Aslında biri ötekinden ayrı düşünülemez; ancak bugün sözün girdiği biçimi anlayabilmek için yazının dille ilişkisi üzerinde de durmak gereklidir. Bu dönüşümü tarihten alınan başka bir basit örnek ortaya koyabilir. Modernçağ'ın dönüm noktası, 17. yüzyılda, sözcenin değerini yitirmesi ve sözcelemeye odaklanılmasıdır. Konuşmacıdan emin olunduğunda ("Tanrı dünyada konuşuyor"), dikkatler, Tanrının sözcelerinin şifresinin çözülmesi, dünyanın "sırlarının" keşfedilmesi konusunda yoğunlaşmıştı. Ama ne zaman artık bu inanç, bu inancı güvence altında bulunduran politik ve dinsel kurumlarla birlikte sarsılmaya başladı, bu tek ve bir konuşmacıya vekil olabileceklerin bulunup bulunmadığıyla ilgili sorgular ortaya çıktı: Kim konuşacak? Kiminle? İlk Konuşmacının kaybolmasıyla bildirişim sorunu baş gösterdi yani sadece *anlaşılacak* değil *yapılıp edilecek* bir dil sorunu. Giderek daha da fazla dökülüp saçılan bir dil okyanusunda, sınırları ve kökü olmayan bir dünyada (Tek ve bir özne, konuşabilmek için bunu kendine uydurduğundan giderek kuşkucu ve belirsiz bir hal almıştır) özel her söylem, geçmişte, bir kozmos düzeni gereğince bireye atfedilen yerin yokluğunu ve dilin belli bir bölgesini işleme tarzıyla öznenin ken-

dine bir yer yontma gereği hissettiğini ortaya koymaktaydı. Başka bir deyişle birey yerini kaybettiği için bir *özne* olarak yeniden doğmuştu. Eskiden, bir "Tanrı çağrısı" olarak kavranan kozmolojik bir dilin bu özneye biçtiği yer ve belli bir dünya düzenindeki yerleşim, bugün bir "hiçliğe" indirgenmiş, bir tür boşluk haline gelmiştir. Bu boşluk ve hiçlik de öznеyi, bir uzamın üstünde yetkinlik kurması, kendisini bir yazı üreticisi olarak oluşturması için iyice köşeye sıkıştırmıştır.

Öznenin bu biçimde yalıtılması nedeniyle, dil de nesnelleşmiş ve gizleri çözülecek bir alandan daha çok tarıma elverişli hale getirilecek bir tarla, ekilip biçilecek düzensiz bir doğa haline gelmiştir. Baskın ideoloji, esas programı dili *okumak* değil *oluşturmak* olan bir erekle bir tekniğe dönüşmüştür. Dilin kendisi de "imal edilmeli" "yazılmalıdır". Bir dil oluşturmak ile bir bilim oluşturmak Condillac için aynı iştir. 1790'ın insanları için bir devrim gerçekleştirmenin, bir Fransız ulusu yaratmak ve dayatmakla bir olduğu gibi.[5] Bu proje, yaşayan bedene (geleneksel ve bireysel) ve aynı zamanda halkta, toprağa, mekâna, sözlü ifadeye ya da sözsel olmayan ödevlere bağımlı kalan ne varsa ona mesafeli kalınmasını getirir. Dilin üstünde yetkinlik kurmak, yeni bir erki güvence altına almak ve yalıtmaktır; bu erk, burjuvadır, tarihi, diller oluşturarak oluşturma erkidir. Temel özellikleriyle yazısal olan bu erk, sadece "doğuştan" gelen bir ayrıcalığa yani soylulara karşı değildir: Bu erk, sosyo-ekonomik teşvikin ve ayrıcalığın kodunu oluşturur ve bu dil yetkinliğine sahip olmayanların üstünde egemenlik kurar, bunları kontrol eder ve kendi normlarına göre içlerinden kimilerini seçip ayırır. Dolayısıyla yazı, eskiden burjuvaları bugün de teknokratları ayrıcalıklı kılan bir toplumsal hiyerarşi ilkesi haline gelir. Yazı, dili (retoriğin ya da matematiğin dilini) üretim aracı haline getirebilen egemen sınıfın düzenlediği bir eğitim kanunu işlevi görür. Bu noktada durumu aydınlatan yine Robinson'dur: Bundan böyle, yazının öznesi efendidir ve dilden başka bir araca sahip olan işçi de Cuma'dır.

Kanunun Beden Üzerine Yazılması

Bu tarihsel dönüşüm, bir toplumu yazıyla yapılandıran her düzenlemenin dönüşmesi sonucunu getirmez. Bu düzenlemelerden bunları dönüş-

5) Michel de Certeau vdy., *Une politique de la langue*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1975.

türmeden başka bir kullanım tarzı çıkarır. Bu yeni bir kullanım klavuzudur. Farklı bir işleyiştir. Dolayısıyla bu yeni kullanım tarzının oluşturulmasını, (toplumsal ve/veya bireysel) bedeni bir yazı kanunun boyunduruğu altına yerleştirmeye çabalayan, kökeni neredeyse karanlık çağlara dayanan, işe bağlamak gereklidir. Bu iş, yazının, Modernçağ'da giyindiği tarihsel görünümün öncülüdür. Bu değişimle varlığını sürdürür. Bu değişimin içine girer ve ne ne ad vereceğimizi ne de hangi konumu atfedeceğimizi bilemediğimiz, bir arkeoloji olarak bu değişimi belirler. Burada söz konusu olan hukukun bedenle –kendisini yazarak oluşturan tarafından tanımlanan, çerçevesi çizilen ve eklemlenen bir bedenle– ilişkisidir.

Bedenler üzerine yazılmayan bir hukuk yoktur. Hukukun beden üstünde söz hakkı vardır. Gruptan yalıtılan birey düşüncesi bile, Ceza Hukuku açısından, cezayla işaretlenecek beden gereğinin, Evlilik Hukuku açısından da topluluklar arası ödünler için bir bedel olarak belirlenecek beden gereğinin bir ürünüdür. Doğumdan ölüme kadar, hukuk, bedenleri, bunlardan bir metin oluşturmak amacıyla, kendisine "alır". Hukuk, her tür erginlemeyle (ritüel, okulla ilgili vb.) bedenleri, kanun tabletlerine, kuralların ve gelenek ve göreneklerin yaşayan tabletlerine, toplumsal düzen tarafından sahnelenen tiyatronun aktörlerine çevirir. Dahası, Kant'a ve Hegel'e göre, ölüm cezası olmadan hukuk da olmaz; olağandışı vakalarda, bedenin, kendi yokoluşuyla, harfin ve normun mutlaklığını işaret etmediği bir hukuk olamaz. Tartışılabilir bir iddia. Ama ne olursa olsun, kanun sürekli olarak bedenler üzerine yazılmaktadır. Kendi öznelerinin derilerinden oluşan parşömenler üzerine kazınır. Bunları, yargısal bir beden olarak eklemler. Bu bedenlerden kitabını oluşturur. Bu yazılar, birbirini tamamlayan iki operasyon meydana getirirler: Bu yazılar aracılığıyla, canlı varlıklar, kuralların göstergelerine dönüştürülerek "metinleştirilirler" (Bu metin oluşturmadır) öte yandan bir toplumun aklı ya da *Logos*'u kendini "etten kemikten oluşturur" (Bu da canlandırmadır).

Her gelenek bunu anlatır: Uşağın derisi, efendisinin üzerine yazdığı bir parşömendir. Örneğin köle Dromio, *The Comedy of Errors*'da (*Yanlışlıklar Komedyası*) efendisi Efesli Antipholus'a şöyle der: *"If the skin were parchment and the blows you gave were ink..."*[6] Ten parşömen olsa ve Shakespeare böylece, yazının sahip olduğu ilk yeri ve kanunun, öznesiyle, "onu derisi haline getirme" jesti aracılığıyla kurmuş olduğu efendilik ilişkisini gözler önüne sermiş olur. Her erk, hukuk erki de, öncelikle kendi öznelerinin sırtında bırakır izlerini. Bilgi de böyledir. Örneğin batılı etnoloji bilimi, ötekinin bedeninin ona sağlamış olduğu uzamda yazar yazısını.

Dolayısıyla parşömenlerin ve kağıtların bizim derimizin yerine geçmiş olduklarını ve bu mutlu dönemlerde, bunun etrafında koruyucu saydam bir tabaka oluşturduklarını söyleyebiliriz. Kitaplar bedenlerin eğretilemelerinden başka bir şey değildir. Ama kriz dönemlerinde, kağıt, kanuna yetmez olur ve kanun yeniden bedenler üzerine yazılmaya başlar. Basılı metin, bedenimiz üzerine basılmış her şeyin göndermesidir; Adın (Otorite) ve Kanunun kızgın damgası, bedeni, Ötekinin simgesi, *dile getirilen, çağrılan, adlandırılan* haline getirmek için acı ve/veya zevk olarak başkalaştırır. Kitabın oluşturduğu sahnede, tanımlanamayanın yazısı olmanın, toplumsal olduğu kadar da aşkla ilgili, deneyimi sahnelenir: "Bedenim, üzerine yazdığın yazı olmayacaktır artık, senden başka kimsenin gizini çözemeyeceği gösterge de değildir bundan sonra. Ama sen, bedenimi göstergesine çeviren Yasa sen de kimsin böyle?" Grubun kanununca yazılmış olmanın acısı, tanınmış olmanın (ama kim tarafından belli değil), toplumsal dilde tanımlanabilir ve okunabilir bir ad olmanın, anonim bir metnin bir parçası olarak değiştirilmiş olmanın, sahipsiz ve yazarsız bir simgeselliğin içine yazılmış olmanın neşesi, sevinciyle garip bir biçimde tamamlanır, bir ikili oluşturur. Basılı her şey, ötekinin kanununca yazılan bedenin bu çift yüzlü deneyimini yineler. Duruma göre, basılı olan, kah bu deneyimin, oyununu, artık, bu biçimde ete kemiğe büründürülmüş yazı üzerine kurmayan uzak ve yıpranmış bir eğretilemesi kah da okuma ediminin, uzun süredir burada basılı bir durumda bulunan anonim metnin beden üzerinde bıraktığı izlere dokunmasıyla canlı bir anı olur.[7]

Kanunun bedenler üzerine yazılması için, bunlar arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir aygıt gereklidir. İlk kesip biçme, dövme ve erginleme araç gerçeklerinden, adalet mekanizmasının araç gereçlerine kadar bütün aletler beden üzerinde çalışırlar. Eskiden bunlar çakmaktaşından bıçak ya da bir iğneyken bugün polisin copundan kelepçelere, sanık bölmesine kadar uzanırlar. Bu aletler, kanunun gücünün öznesi üzerine kazılmasını, bu öznenin, bunun kuralının bir göstergesi olmasını sağlayacak biçimde dövmelenmesini, okunabilirliği oluşturan bir "kopyasının" üretilmesini gerçekleştiren bir dizi araçtan oluştur. Bu araçlar, arada bir yerde dururlar: Hukukun zırhı olur (onu silahlandırır) ve (bedene mührünü basmak

6) Shakespeare, *The Comedy of Errors*, III, I, 13.

7) Bkz. Lucette Finas, *La Crue*, Paris, Gallimard, 1972, Önsözde, okumanın, metinin beden üzerine işlenmesinden ibaret olduğunu ileri süren görüş dile getirilir.

için) bedeni hedef alırlar. Savunma amaçlı bir sınır olarak toplumsal uzamı biçimlendirirler: Metni ve bedeni birbirinden ayırırlar ama metin "kurgusunu" bedenin üretken ve gerçek bir modeli haline getirecek jestlere imkân vererek, bunları birbirine eklemlerler de.

Yazı yazmak için kullanılan bu alet takımı yalıtılabilir. Bunları depolarda ya da müzelerde koruyabilirsiniz. Kullanımdan önce ya da sonra koleksiyonları yapılabilir. Buralarda kullanılmayı bekler ya da artık arta kalmış bir biçimde bekleşip dururlar. Bu sert nesneler, hâlâ uzakta bulunan, bilinmeyen bedenler üzerinde kullanılabilirler ve sonra "uygulanmaları" için imkânlar sağladıklarından farklı kanunların hizmetinde yeniden kullanıma sokulabilirler. Bedenleri sıkıştırmak, düzeltmek, dik duruma getirmek, kesmek, açmak ya da kapatmak için meydana getirilmiş bu nesneler fantastik vitrinlerde sergilenirler: Parlak çelik ya da demirler, odun ya da keresteler, baskı karakterleri gibi dizilmiş somut ve soyut sayılar, askıya alınmış bir adaletin hareketlerini oluşturan ve bedenin işaretlenecek ama hâlâ kayıp olan bölümlerinin kalıplarını çıkaran, sarıp sarmalayan ya da bereleyen, eğik ya da düz araçlar. Değişen kanunlar ile gelip geçen canlılar arasındaki bu sabit aletler sergisi, uzamı işaretler, ağları ve sinir uçlarını oluşturur, bir yandan simgesel bir bütünceye öte yandan da etten kemikten canlılara gönderme yapmayı sürdürür. Ne kadar dağınık olsa da (bir iskeletin kemikleri gibi) bu alet takımı, kurallar ile hareketli bedenler arasındaki sert, somut karşılaşma noktalarını ortaya koyar. Yedek parçalardan oluşan bu takım, Kanunun yazı makinesi –toplumsal bir eklemlemenin mekanik sistemidir.

Bir Bedenden Ötekine

Bu makine, bireysel bedenleri toplumsal bir bedene dönüştürür. Bu bedenlerde bir kanunun metnini oluşturur. Bu arada başka bir makine, bu makinenin eşini meydana getirir, bu makine ilk makineyle paralel bir çizgidedir ama artık yargısal değil tıbbi ya da cerrahi bir türdedir. Bu makine toplumsal değil bireysel "bir tedavi" amaçlar. Bu makinenin ele aldığı beden, gruptan ayrılır. Uzun bir süredir, toplumsal birliğin bir "uzvundan" –kolundan, bacağından ya da başından– ya da güçlerin ya da kozmik "ruhların" kesişme noktasından başka bir şey olmayan beden, *kendine özgü* hastalıkları, dengeleri, sapkınlıkları ve anormallikleriyle, bir bütün olarak, kendisini bu birlikten yavaş yavaş koparır. Bu bireysel

bedenin, kimyada ya da mikrofizikte bir kitle nasıl "yalıtılırsa" o biçimde "yalıtılabilmesi" için uzun bir süre, 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar üç yüzyıl, geçmesi gerekir. Böylece bireyin bedeni, politik ya da göksel düzenin bir minyatürü –bir mikrokozmos[8]– olarak görüldüğü geçiş döneminin ardından toplumun temel birimi haline gelmiştir. Gönderme olarak alınan temel birim, toplumsal bedenden, aşamalı olarak bireysel bedene kaydığından beri, sosyo-kültürel koyutlar da bir değişim yaşamıştır; böylece *yargısal* bir politikanın egemenliği yerini *tıp* politikasının hükümranlığına bırakmaya başlamıştır; tıp politikasına yani bireylerin temsil, idare ve sağlık ve sıhhat politikasına.

Bireyselci ve tıbbi olarak bütünden ayrılma sürecinde, birey *kendine özgü* "bedensel" bir uzam oluşturmaya başlamıştır. Bu uzam içinde, çeşitli ögelerin kombinasyonları ve değiştokuş yasaları da incelenebilecektir artık. 17. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar –bu bilim modeli termodinamik ve kimyasal düşünce tarafından 19. yüzyılda tahtından edilmeden önce–, bu beden içinde hareket halindeki kitlelerin fiziksel özellikleri tıp bilimini fazlasıyla meşgul edecektir.[9] Bu yeni düşünce, birbirinden ayrı ama itkilerle, basınçlarla, denge değişimleriyle ve her türden manevrayla bir araya getirilen ögeler mekaniğinin rüyasıydı. Bedenin operası: Pompalardan, körüklerden, filtrelerden, levyelerden meydana gelen, içinde sıvı akışının gerçekleştiği, organlarının etki-tepki zincirine cevap verdikleri karmaşık bir makine.[10] Parçaların ve bunların oyunlarının belirlenmesi sayesinde, bozulan ya da bir kusuru olan parçaların yerine yapay ögeler koymak mümkün olacaktı; hatta otomat bedenler bile yapılabilirdi. Beden kendisini tamir etmekteydi. Kendi kendisini eğitmekteydi. Hatta kendi kendisini imal etmekteydi. Böylece ortopedik araç gereç takımı ve müdahale alet edevatı giderek çoğaldı. Öyle ki bu tarihten sonra, bedeni parçalara bölmek, bunları tamir etmek, kesmek, değiştirmek, kaldırmak, eklemek, düzeltmek ya da ayağa kaldırmak mümkün oldu. Bu aletlerin

8) Bu tarih üzerine, A. Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, Oxford, Basil Blackwell, 1978; ve C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1964.

9) Bkz. özellikle Charles Webster, *The Great Instauration. Science, Médicine and Reform, 1626-1660*. Duckworth, 1975, s. 246-323.

10) Jean-Pierre Peter, "Le corps du délit", *Nouvelle Revue de psychanalyse*, sayı: 3, 1971, s. 71-108. J-P. Peter'in birbirinden ayırt ettiği, bedenin üç ardıl figürü fiziğin üç paradigmasına bağlanabilir, bu paradigmaların da değişkenleri ve uygulamaları vardır, örneğin şok fiziği (17. yüzyıl), mesafe eylemleri fiziği (18. yüzyıl) ve termodinamik (19. yüzyıl).

oluşturduğu ağ giderek karmaşıklaşmış ve yaygınlaşmıştır. Bu alet edevat, kimyasal tıbba ve sibernetik modellere geçmiş olsak da, bugün hâlâ yerli yerinde durmaktadır. Çelikleştirilmiş ve ince ayarlı binlerce demir, bedenin mekanikleşmesinin önlerine açtığı sayısız imkândan faydalanmış, bunlara ayak uydurmuştur.

Ancak acaba bunların çoğalması, işleyişlerinde bir değişiklik yaratmış mıdır? Hizmetlerinin değişmesiyle, hukukun "uygulanmasından" cerrahi ve ortopedik tıbbın uygulanmasına geçilmesiyle, aletlerden oluşan aygıt mekanizması, bedeni kanun adına işaretlemek ya da buna uydurmak işlevini sürdürmüştür. *Metinsel bütünce* (bilimsel, ideolojik ve mitik) dönüşmüş olsa da, bedenler kozmostan özerkleşmiş ve mekanik dağlar misali ayağa dikilmiş olsalar da, ilk bütünceyi sonrakilere eklemleme ödevi, her ne kadar sayısız müdahaleyle çoğalarak yuvasından çıkmış olsa da, bakidir. Her zaman için bedenler üzerine bir metnin işlenmesiyle ve bilginin ete kemiğe büründürülmesiyle tanımlanmaktadır. Araç gerecin sabitliğidir buradan çıkarılacak sonuç. Bir toplum içinde bedenler oluşturan bir yaratının sürekli olarak hizmetinde olan, etten ve kemikten oluşan bedenleri kesen, sıkan ve biçimlendiren dolayısıyla her daim etkin olan bu araç gerecin işlevsel açıdan bu tür bir durgunluğa sahip oluşu ilginç hatta gariptir.

Bu çelik ve nikel nesneler aracılığıyla bir gereklilik (yoksa bir yazgı mı?) ortaya konulmaktadır: Kanunun demir aracılığıyla ete kemiğe büründürdüğü ve bir kültürde sadece belli bir araç tarafından yazılmış etten ve kemikten oluşan bedenleri beden olarak onayan ve tanıyan bir gereklilik ya da yazgı. 19. yüzyılda tıp ideolojisi yavaş bir süreçle alt üst olmuş olsa da, yaygın olarak, kesip çıkarma tedavisi (Kötülük yani hastalık fazlalıktır –sonradan eklenmiştir ya da aşırı gelmektedir– bedenden bu fazlalılığı, kanatarak, söktürerek vb. temizlemek gereklidir) takviye etme tedavisiyle (Kötülük yani hastalık bir eksiklik, bir yoksunluktur, bunu ilaçlarla, takviyelerle vb. telafi etmek gereklidir) yer değiştirdiğinden beri, *işe yararlık* araç gereci, eski bilginin yerine yeni toplumsal bir bilgi metnini, bedenler üzerine yazma rolünü üstlenmeye devam eder. İşkence görenin bedeni üzerine kazıdığı kuralcı kağıdı değiştirebilsek bile *Ceza Sömürgesi*'nin sabanı aynı kalmaktadır.

Kuşkusuz, Kafka'nın bu mitik makinesi, çağlar geçtikçe, daha az şiddetli biçimlere kavuşmuştur – ancak *Sömürge*'nin tanığının, Ötekinin yazısıyla berelenmiş, can çekişmekte olanların gözlerinde yakaladığı son bir sevinç ve umut kıvılcımını yaratmaya fazla muktedir değildir. En

azından sistemin incelenmesi, bedenleri, metin baskıları haline getiren makinenin değişkenlerini ve idari biçimlerini belirlememize ve üzerine yazıldığı bedenler tarafından okunması mümkün olmayan bu yazının yönelmiş olduğu gözü sorgulamamıza olanak verir.

Ete Kemiğe Büründürme Aygıtları

17. yüzyılda, aşırı ilkeci, sert Reformcuları olduğu kadar hukukçuları da *Physicians*[11] denilen tıp bilgisine daha doğrusu doktorların bilgisine götüren hareketten büyük bir tutku doğmuştur: Bir metinden yola çıkarak tarih yazma tutkusu. Bozulmuş, yozlaşmış bir toplumun ve artık çöküşe geçmiş bir Kilisenin içinde Kutsal Yazıların herkesi yeniden-biçimlendirecek (re-former) bir model sunmuş olmalarından beri bu aynı zamanda Reformun da mitidir. Bu mit, *Logos*'a can veren ve bunu yeniden ama bu kez farklı bir biçimde "ete kemiğe büründüren" bir doğuş için sadece Hıristiyan Batının değil evrenin de köklerine geri dönüş mitidir. Bu Rönesans zamanlarında bu mitin değişkenlerine her yerde rastlarız. Aklın bir dünya kurabileceğine ya da yeniden var edebileceğine ve söz konusu olanın artık bir düzenin ya da gizli bir Yaratıcının sırlarını okumak değil yabanıl ya da yozlaşmış bir toplumun bedeni üzerine *yazmak* için bir düzen *üretmek* olduğuna olan kimi zaman ütopik, kimi zaman felsefi, bilimsel, politik ya da dinsel inanç da bu mitin değişkenlerine eşlik eder. Yazının, yetiştirmek, mat etmek ya da eğitmek amaçlı olarak tarih üzerinde hakkı vardır.[12] Yazı, yazının aracı olan yazı karakterlerinin sağladığı ayrıcalığı, doğumdan gelen ayrıcalığın yerine koyan "burjuvanın" ellerinde güce dönüşür. Yazının sağladığı ayrıcalık, dünyanın akıl olduğu varsayımından hareket eder. Kuramın, doğayı, buna dahil olarak, bunun içine yerleşerek dönüştürmesi gerektiği yönündeki "aydınlanmış" ya da devrimci koyutun sağladığı güvenceyle yazı bilime ve politikaya dönüşür. Batıl inançlı toplumların ya da büyülü, gizemli bölgelerin akıldışılığı içinde kesen, biçen bir aygıt olarak da şiddete dönüşür.

Basım, metnin, beden üzerine yazı aracılığıyla eklemlenmesini temsil eder. Akıl üreten düzen –tasarlanmış metin–, beden olarak –kitap– ye-

11) Bkz. Webster, *a.g.y.*, "Conclusions", s. 484-520.

12) Yazının tarih üzerindeki bu yeni erkiyle ilgili olarak bkz. Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, 3. basım, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984.

niden oluşur. Bu beden yani kitaplar bu düzeni, evrenin tutarsızlığı üzerine kurulu, akılcılığın şebekelerine yani kaldırımlara ve yollara dönüşerek yineler. Bu süreç giderek çoğalır. Ancak henüz, yaşayanları, düzenin basılı malzemesine dönüştürecek olan daha da verimlileştirilmiş tekniklerin eğretilemesinden başka bir şey değildir. Ama kendini kitap olarak yeniden oluşturmuş bu akılda ve Aydınlanmanın tarihi yazacaklarını varsaydığı kitaplarda temel düşünce oluşmuştur bile. Hatta bu düşüncenin simgeleri, 18. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar gidere çoğalan "oluşumlardır": Bu düşünce sayesinde metin, kamusal ya da özel bedenlerin üzerine "uygulanabilir" bir konuma sahip olmuştur ve bu bedenleri tanımlayabilir ve böylece etkinleşebilir bir duruma gelmiştir.

Bu reformcu ve mitik büyük tutku, kendisini tanımlayan üç unsurla etkinliğini sürdürür: Bir yanda, bir model ya da bir "kurgu" yani *metin*; öte yanda, uygulamasının ya da yazısının araçları yani *aletler*; son olarak da bu modelin desteği ve gövdesi olan bir doğa, daha doğrusu yazının *bedene* dönüştürdüğü *et*. Aletler aracılığıyla, bedeni, toplumsal bir söylemle uyumlu hale getirmekse harekettir. Bu hareketin çıkış noktası, ekonomik alışveriş kurallarından ya da ortak efsane anlatılarının ve bilginin yaratılarının değişkenlerinden oluşan kuralcı bir düşüncedir. Başlangıçta, kanun koyan yani bedenin bir temsilini (bir tiyatro) ya da bir fablını ("dile getirilen") oluşturan "simgesel" bir sistem tarafından belirlenen bir kurgu vardır. Yani *bir sözleşmenin* göstereni (teması) olarak ortaya konulan beden vardır. Söyleme ilişkin bu imge eskiden "et" olarak niteleneni *bilinmeyen, tanınmayan* bir "gerçek" olarak tanımlamalıdır. Kurgudan, bu kurguya can verecek, bunu beden haline getirecek olan bilinmeyene geçiş, biçimlenecek (uyumlulaştırılacak) bedenin öngörülemeyen direnişlerini çoğaltan ve bunları çeşitlendiren araçlar aracılığıya gerçekleştir. Bu dile getirilenleri ve/veya beden bilgilerini, bu birleştirici modelleri etin opak gerçekliğine uydurmak ve uyarlamak için bu araç gerecin bölünmesi, parçalanması gereklidir. Etin opak gerçekliğinin karmaşık düzenlemesi, bu direnişlerin ortaya koyduğu müdahalelerle gün ışığına çıkar. Dolayısıyla aletler ile et arasında bir oyun oynanır. Bu oyun, kurguda meydana gelen bir değişiklikten (bilginin düzeltilmesi) ve bedenin farklılaşmasının önceden düşünülmeyen, eklemlenemeyen acısından ve bu acının ortaya çıkardığı çığlıktan ibarettir.

Önceleri bir zanaatçılık ürünü olan sonra da bir sanayi ürünü olarak ortaya çıkan aletler, kullandıkları imgelerle yayılırlar. Bu imgeler, toplumsal iletişimin saf göstergeleri, boş merkezleri kısacası "hiçlikler"dir. Alet-

ler, labirent biçimli bedene girmek için gerekli olan ve bu girişi gerçekleştiren dalavereci bilgileri, keskin kıvrımları, delici kurnazlıkları, kesici dönüşleri temsil ederler. Bu labirente bir kez girdikten sonra, bu yolculuklardan aktardıkları bilgilerin metalik sözdağarcıklarını oluştururlar. Bunlar, bu fetihlerin gravürlerine ve haritalarına dönüşen bedenlerin acısının deneysel bilgisinin sayılarıdırlar. Kesilen ya da fazlalaştırılan, parçaları birbirinden ayrılan ya da yeniden oluşturulan etler, tüm bu aletlerin, bu çürümez, bozulmaz kahramanların, yiğitlik öykülerini anlatırlar. Bir yaşam ya da bir dönem süresince, bu aletlerin eylemlerinin illüstrasyonlarını oluştururlar. Bu bedenler, bu aletlerin, gezgin, geçici ve insan anlatılarıdırlar.

Ancak aygıtlar, ancak bu modelin dışında bir "doğanın" olduğunun varsayılması ve bilgilendirici ve devrimci operasyonlardan belli bir "malzemenin" çekilip çıkarılması koşuluyla, araç değeri taşırlar. Bu yazının olabilmesi için bir dışarının olması gereklidir. Beden üzerine kazılacak metin ile bunu öyküleştiren beden arasında bir ayrım yapılamazsa sistem artık işlemez. Ve bu farklılığı oluşturabilecek olanlar da aletlerdir. Aletler, aradaki ayrımı, kesintiyi ortaya koyarlar; bu ayrım olmazsa, her şey kurguları ve yapay kopyaları belli belirsiz bir biçimde birleştiren, bölük pörçük bir yazı haline gelir ya da tam aksine doğal güçlerin, libidoya özgü itkilerin ve içgüdü akışlarının sürekliliğine dönüşür. Yazıyı işleyen aletler, aynı zamanda bunun koruyucularıdır. Yazının belli bir çerçeve içine alınmasını sağlar. Yazının eğitilecek bedenden ayırt edilmesini sağlayan ayrıcalığın muhafızlarıdır. Bu aletlerin oluşturdukları ağlar, uygulayıcıları oldukları metin makamına karşı, bilgisini taşıdıkları varlıksal bir göndermeyi –ya da bir "gerçeği"– muhafaza ederler. Ama yazı ile beden arasındaki bu sınır, bu ayrım, yavaş yavaş ufalanmaktadır. Giderek kullanım dışı, yerinden yurdun edilmiş hatta zaman dışı kalmış olan araçlar, çağdaş düzende ufaktan ufaktan geri adım atmaya başlamışlardır; sonunda birbirine karıştırılan, yazının ve makinelerin, genetik bir kodla işaretlenen ana programların rastlantısal koşullarına dönüştükleri çağdaş düzende.[13] Bu çağdaş düzende, eskiden yazıya boyunduruğu altında bulunan, "etten kemikten oluşan" gerçeklikten geriye, artık, sadece, –acının ya da zevkin– çığlığı, simülasyonların belli belirsiz birleşiminin uygunsuz sesi kalmıştır.

13) Bkz. Jean Baudrillard'ın incelemeleri, *L'Echange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976: "L'ordre des simulacres", s. 75-95. Ve *Traverses*, sayı: 10, *Le Simulacre* başlığını taşır, Şubat, 1978.

Aslında, metin, alet ve bedenden oluşan üçleme, düşünülebilir olanı düzenleme kapasitesini (mitik kapasitesini) yitirerek, sumen altında kalmıştır. Ancak bu üçleme, sibernetik bir bilimselliğin gözünde yasadışı olarak kalsa da varlığını sürdürmüştür. Bölünmüş ve parçalanmış bir halde başka pek çok sistem üzerine istiflenmiştir. Epistemolojik konfigürasyonlar hiçbir zaman yeni düzenlerin ortaya çıkışıyla yer değiştirmedikleri için, bunlar, bugünün tüf tabakasını oluşturmak için katmanlaşmışlardır. Araç sisteminden kalan kalıntılar ve çukurluklar her yerdedir; tıpkı, bir imparatorluk *conquista*'sının ve rejimin simgeleri olduktan sonra, Restorasyon Fransa'sında hâlâ şebekeler ve belli oluşumların çekirdeğini oluşturmaya devam eden yarım-aylıklı subaylar gibi. Aletler folklorik bir öge görünümü kazanmışlardır. Mekaniğin merhum imparatorunun emekliye ayırmış olduğu yarım-aylıklar gibidirler. Bu araçların oluşturdukları topluluklar, hâlâ hatırlanan harabeler konumu ile yoğun günlük etkinlik konumu arasında gidip gelmektedir. Çoktan emekliye ayrılmış (Müzelik olmuş) hâlâ çalışmakta olan (sayısız ikincil kullanımdaki işlevsellikleri) bu nesneler ara bir sınıf oluşturmaktadır.[14] Bu yoğun işin faaliyet gösterdiği binlerce alan vardır, tuvaletlerden en seçkin laboratuarlara, mağazalardan ameliyathanelere. Başka bir çağın çocukları olmalarına karşın, bizim çağımızda da, bedenle ilgili ilgi çekici icatlar ya da bedenimiz hakkında bilgi veren bisturiler olarak giderek çoğalmaktadırlar ve artık ortamlarımız bunlarla kaynamaktadır.

Temsil Makineleri

Bu araçların gördükleri işleri iki temel operasyon türü altında toplayabiliriz. Bu operasyonlardan biri, bedenden, hastalık belirtisi olarak ya da estetiği bozan bir fazlalık olarak, fazla olan parçayı *kesip almaktan* ya da bedene, eksikliğini duyduğu bir parçayı *eklemekten* oluşur. Dolayısıyla araçlar da işlevlerine göre ayrılırlar: Kesmek, kesip almak, çıkarıp almak, çıkarmak vb. ya da sokmak, koymak, yapıştırmak, kaplamak, bir araya

14) Parlak fotoğraf kağıdına serpilmiş bir durumda, André Velter'in ve Marie-José Lamothe'un güzel kitaplarında da bu biçimde bir gider bir gelirler, *Les Outils du Corps*, fotoğraflar Jean Marquis, Paris, Hier et demain, 1978. Ama aynı zamanda teknik kataloglarda da karşımıza çıkarlar, örneğin *Chirurgie orthopédique*, Chevalier Fréres'in kataloğu, Paris, 5-7 place de l'Odéon.

getirmek, dikmek, eklemlemek vb. Tabii bir de eksik olan ya da bozulmuş olan organların yerine takılanlar vardır: Kalp valfları ve regülatörleri, eklem protezleri, uyluk kemiğine takılan çiviler, yapay gözbebekleri, yapay kemikler vb.

İçeride ya da dışarıda, bu araçlar bir fazlalığı ya da bir eksikliği düzeltirler, ama neye göre fazlalık ya da eksiklik? Örneğin bacak kıllarını almak ya da kirpikleri boyamak, saçları kesmek ya da saç ektirmek söz konusu olduğunda, bu kesip çıkarıcı ya da ekleyici etkinlik belli bir *koda* gönderme yapar. Bu etkinlik bedenleri belli bir kural bütünü içinde tutar. Bu açıdan bakıldığında giysiler de araç gereç sınıfına dahil olabilirler çünkü giysiler aracılığıyla belli bir toplumsal kanun, bedene ve bunun uzuvlarına hakim olmaktadır ve bedenleri, tıpkı askeri harekatlar gibi modanın değişikliklerine göre düzenlemekte ve bunlar üzerinde işlem görmektedir. Örneğin oto korse gibi, bedenleri kalıplamakta ve bunları belli bir duruşa sahip olmaları için ayarlamaktadır. Bu, ortopedik ve ortopraksik bir araçtır. Aynı biçimde, gelenekler tarafından seçilen ve bir toplumun pazarlarına getirilen besinler de bedenleri, beslerken biçimlendirmektedir de; bu besinler bu bedenlere belli bir biçim vermekte ve bir kimlik kartı misali bunlara belli bir erk, bir güç, canlılık ve devingenlik kazandırmaktadır. Gözlükler, sigara ve ayyakabılar da vb. kendi tarzlarınca fiziksel "portreyi" oluşturmaktadırlar... Peki bir toplumun yaşayanlar aracılığıyla kendi kendini temsil etmesini ve sonunda bu yaşayanları kendi temsillerine dönüştürmesini sağlayan bu makinelerin sınırı nedir? Bu kadar çok kanunun araç gereciyle hamur gibi yoğrulan bu bedenlerde yer değiştiren, düzeltmeler, eklemeler yapan ya da bir şeyleri çekip çıkaran disiplin aygıtının son durağı neresidir, nerede durur bu aygıt?[15] Aslında, bedenler, bu kodlara uydukları sürece beden olurlar. Dolayısıyla toplumsal simgelerin aygıtları tarafından yazılmamış, yeniden oluşturulmamış, eğitilmemiş, tanımlanmamış bir beden nerede ve hangi zamanda vardır? Belki de hiç yorulmak bilmeyen bu yazıların en uç sınırında ya da bunları lapsus'lerle delik deşik olduğu noktada yalnızca çığlık vardır: Çığlık kaçıp kurtulur, çığlık bunların elinden kaçıp kurtulandır. İlk çığlıktan son çığlığa, bu çığlıkla birlikte başka bir şeyler de ortaya çıkar, bedende farklılığı ortaya koyan bir şeyler, çocukta, cin çarpmışlarda,

15) Michel Foucault'ya gönderme, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975. Foucault'nun incelemeleri, panoptik düzeneklerin de ötesinde, dökümü yapılacak son derece geniş bir alan sunar.

delide ya da hastada tahammül edilmez olan, kimi zaman *in-fans* kimi zaman da kötü eğitilmişliğin göstergesi olan bir şeyler –*Jeanne Dielman*'daki bebeğin ya da *India Song*'daki* konsolos yardımcısının homurtuları gibi belli bir "duruş" eksikliğini gösteren, ifade eden bir şeyler.

Dolayısıyla çekip almaktan ya da eklemekten oluşan bu ilk operasyon türü aslında daha genel başka bir operasyon türünün sonucundan başka bir şey değildir: *Bedenlere kodu söyletmek*. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu, toplumsal bir dil "gerçekleştirmekten" (tabii yazar burada kullandığı "realise" eylemini İngilizce anlamında kullanmıştır, yani "to realise" anlamında) ve buna bir etkinlik kazandırmaktan oluşan bir iştir. Bedenleri, bunlara belli bir düzeni heceletmek için, bir "makine gibi çalıştırmaktan" oluşan büyük bir iş, bir görevdir.[16] Liberal ekonomi de, kanunun bedenler aracılığıyla eklemlenmesi işini, totaliter rejimler kadar etkili bir biçimde gerçekleştirebilir. Sadece liberal ekonomi başka yöntemler kullanır. Grupları belli bir erkin demirden mührüyle damgalayarak ezmek yerine, önce bunları küçük parçalara ayırır, sonra da bireysel birimleri, sosyo-ekonomik ve kültürel sözleşmelerin kurallarına (ya da "koşullarına") uyduran alışverişlerin oluşturduğu sık örülmüş ağları çoğaltır. Sonuç olarak her iki rejim biçiminde de bu sistemin neden yürüdüğü sorusunu sorabiliriz. Bedenlerimizi, belli bir kimliği dikte ettiren bir kanunun amblemleri haline getirmemizi sağlayan hangi istek ya da nasıl bir gerekliliktir? Bu soruya cevap olabilecek varsayımlar, başka bir açıdan, aletlerin, çocuksu (*in-fans, yani konuşmayan*) "doğalarımız" ve toplumsal söylemlerimiz arasında dokuduğu bağların gücünü ortaya koymaktadır.

Bir söylemin *inanırlığı* öncelikle inananlarını yürütebilmesinden ileri gelir. Bu söylem, inandığını uygulayanları oluşturur. İnandırmak, yaptırtmaktır. Ancak oldukça ilginç bir döngüyle, yürütme kapasitesi –bedenleri yazmak ve makineleştirmek kapasitesi de– aynı zamanda inandırma kapasitesidir de. Kanun, fiziksel uygulamalar olarak "canlandırılan" bedenlerle ve bu bedenler üzerinde uygulandığından, kendisini bu yolla doğrulatabilir ve "gerçek" adına konuştuğuna inandırabilir. "Bu metin size Gerçekliğin kendisi tarafından yazdırılmıştır" diyerek kendisini "inanılır, güvenilir" kılar. Gerçek olarak kabul edilene inanılır, ama bu "ge-

* Sırasıyla Chantal Akerman'ın ve Marguerite Duras'nın çektiği filmler (L.G.)

16) Bu aslında Durkheim'a özgü bir düşüncedir. Bu düşünceye göre, toplumsal kod, bireysel doğaya, ancak bunu sakatlayarak dahil olur. Dolayısıyla bu durumda *yazı*, ilk biçim olarak bir *sakatlama* biçimine sahip olacaktır. Bkz. Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968.

rçek", söyleme, kanunun kazıdığı bir beden sunan inanış tarafından atfedilir. Kanuna, bedenin sürekli olarak bir "avans" vermesi gerekir; inandırmak ve uygulatmak için bedenin kanuna bir canlandırma sermayesi atfetmesi gerekmektedir. Kanun, buraya daha önce kaydolanlar nedeniyle kaydolur: Kanunu, ötekiler önünde inanılır kılan tanıklar, şehitler ya da örneklerdir. Böylece kanun, kanun adına, kendisini dayatır: "Eskiler bunu uyguladılar" ya da "ötekiler buna inanmış ve bunu yapmışlardır" ya da "Sen de, bedeninde çoktan benim imzamı taşıyorsun".

Başka bir deyişle, kuralcı *söylem*, sadece daha önceden bir "*anlatıya*" dönüşmüşse, kendi adına konuşan ve gerçek üzerine eklemlenen bir metin olmuşsa yani bedenler tarafından anlatılan, öyküleyen ve öyküleştirilen bir kanun olmuşsa "yürüyebilir". Bu söylemin anlatılaştırılması, söylemin hâlâ anlatı üretebilmesi ve inandırması için gerek duyulan bir edimdir. Ve alet de, tam olarak söylemin anlatıya geçişini sağlar; bedenlerin kanuna uymasını gerçekleştirerek kanunu ete kemiğe büründüren ve kanuna gerçeğin kendisi tarafından anlatıya dökülme inanırlığını kazandıran müdahaleler aracılığıyla sağlar bu geçişi. Erginlemeden işkenceye, tüm toplumsal Ortodoksluk, kendisine bir tarih biçimi vermek ve bedenler üzerine eklemlenen bir söyleme bağlı bir inanırlık kazanmak için bu araçlardan yararlanır.

Başka bir dinamik, bu ilk dinamiği tamamlar ve hatta bununla iç içe geçer: Bu da, yaşayanları, gösterge olmak, bir söylem içinde bir anlam birimine dönüşmek, böylece bir kimliğe kavuşmak için çabalamaya iten dinamiktir. Etten ve kemikten oluşmuş, bu opak ve dağınık bedenden, bu yerinden yurdundan edilmiş, bulanık yaşamdan, sonunda, bir *sözcüğün* saydamlığına geçmek, dilin bir parçası haline gelmek, ötekiler tarafından okunabilir, alıntılanabilir tek bir sözcük olmak: Bu tutku, etiyle mücadele etmesini sağlayan araçlarla donanmış çilecinin ya da Hegel'in dediği gibi "gözünü karartarak", aynı mücadeleyi dili kullanarak veren düşünürün peşini hiç bırakmaz. Aslında herhangi biri de bu tutkunun tanığıdır; bir ada sahip olmak ya da sonunda bir ad olmak için yanıp tutuşan, çağrılan biri olarak kalmak, yaşamı pahasına bir *dile getirilişe* dönüşmek için dayanılmaz bir istek duyan herkes bu tutkuyu tanır. Bedenin metinleştirilmesi, kanunun ete kemiğe büründürülmesiyle örtüşür; bunu destekler, hatta bu operasyonu gerçekleştirir, her vakada bundan yararlanır. Çünkü kanun bedenle oynar: "Ver bana bedenini, anlamlandırayım seni, seni söylemimin adı ve sözcüğü yapayım." Her iki sorunsal anlaşırlar. Belki de kanun, etin, görkemli ve zaferli bir bedene dönüşme,

ölümüne olsa da yazı olma ve tanınan bir sözcüğe dönüşme isteğine, bu karanlık arzuya sırtını dayanmasaydı, hiçbir güce sahip olamazdı. Yine burada, bir gösterge olmak tutkusuna, bedenin adlandırılanın kanunundan kaçırıp kurtarabildiği çığlık, bu sapkın ya da esrik, asi ya da kaçkın çığlık karşı durur sadece.

Belki de zevk ya da acı çığlığı olmayan bütün deneyim kurum tarafından elde edilmiştir. Bu cezbeyle değiştirilmemiş ya da bozulmamış her deneyim "sansürcünün aşkı"[17] tarafından yakalanmış, yasanın söylemi tarafından bir araya getirilip kullanılmıştır. Yönlendirilmiş ve araçlaştırılmıştır. Toplumsal sistem tarafından yazılmıştır. Bu nedenle yazısal araçsallık düzeni tarafından "yeniden oluşturulmayan" şeyi, çığlıklarda aramak gereklidir.

"Hiç Evlenmemiş Makineler"

Yeni bir yazı uygulamasının, Robinson Crusoe'nun büyük bir emekle oluşturduğu adasıyla belirlenerek 18. yüzyılın simalarında ortaya çıkışını, bu uygulamanın, fantastik makinelerin temsil ettiği biçimiyle yaygınlaşması süreciyle kıyaslayabiliriz. Bu fantastik makinelerin figürleri 1910-1914 yılları arasında pek çok eserde kendini göstermeye başlamıştır: Alfred Jarry (*Le Surmâle* [Üsterkek], 1902; *Le Docteur Faustroll*, [Doktor Faust], 1911), Raymond Roussel (*Impressions d'Afrique* [Afrika izlenimleri], 1910; *Locus Solus*, 1914), Marcel Duchamp (Le Grand Verre: *La mariée mise à nu par ses célibataires, même* [Büyük kadeh: Bizzat bekarlar tarafından soyulmuş gelin], 1911-1925), Franz Kafka (*La Colonie pénitentiaire* [Ceza sömürgesi], 1914) vb.[18] Bunlar, belirsiz bir biçimde makineleşen ve kendinden başkasıyla karşılaşmayan bir yazının operasyonları içinde kapalı kalma mitleridir. Tek çıkış yolu, kurgular, boyalı camlar, aynalı camlardır. Yazılı olanlar dışında başka hiçbir delik, hiçbir yırtık yoktur. Bunlar çıplaklaştırma ve işkence komedyaları, anlamdan yoksun bırakılmanın "otomat" anlatıları, parçalanmış yüzlerin dramatik isyanlarıdır. Bu üretimler, dilin sınırlarında ortaya koydukları gerçeğin tanımsızlığı

17) Bkz. Pierre Legendre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974.

18) Michel Carrouges, *Les Machines Célibataires*, Arcanes, 1954 (ve gözden geçirilmiş yeniden basım 1975); Jean Clair vdy., *Junggesellen Maschinen. Les Machines célibataires*, Venedik, Alfieri, 1975.

nedeniyle değil *yapay taklitler üretici düzenekler ile olmayan başka bir şey arasındaki ilişkiyi* irdelemeleri nedeniyle fantastiktirler. Bu roman ya da ikon kurguları, yazıyla ilgili olarak, ne bir girişin ne de bir çıkışın olduğunu, sadece yazının ürettiklerinin sonsuz oyununun var olduğunu anlatırlar. Olayın mekânsızlığının ya da mekanı olmayan olayın miti – tabii eğer her olay bir çıkış ya da bir girişse. Dil üreten makine, tarihle yıkanmıştır, öteki "evlenmemişle" hiçbir ilişkisi olmayan, mut-lak bir gerçeğin uygunsuz açık saçıklığına sahip tarihle.

Sözü eğer daha 1900'larda rüya üreten bir tür evlenmemiş makineden söz eden Freud'a verirsek bu bir "kuramsal kurgudur": Gündüz ileri giden, gece de geriye giden yürüyüş.[19] Bu kurgu, ölümcül bir sürgünün ya da imkânsız bir çıkışın tüm repertuarını kullanarak, yersiz ve bedensiz dilde yazar. Yalnız makine, ölüm Eros'unu çalıştırır; ancak bu yas töreni (başkası da yoktur) yok olanın (erkek ya da dişi) mezarında oynanan bir komedyadır. Grafik ve dilsel operasyonlar alanında ölüm yoktur. Bedenin ayrılışının ya da ölüşünün "işkencesi" edebiyat alanında kalır. Yaralayan, eziyet eden, öldüren bu işkence, sayfalar içinde dönüp durur. Bekârlık yazıya ilişkindir. Birlikte monte edilmiş ve "cam" üzerine boyanmış, silindirlere, çarklara, metal artıklara ve yaylara dönüştürülen kişiler sadece *painting-glass-mirror* yani Duchamp'ın Bayan Dreier'in kır evinin kütüphanesinde bulunan *La Mariée misa à nu* [Soyulmuş gelin] eserinde yer almazlar.[20] Bu biçimde dönüştürülen kişiler, "cam" üzerine resmedilirken, bunların belli bir perspektife sahip olan temsillerinin çizgileri, camın arkasına (cam bir penceredir) ve önüne (cam bir aynadır) yerleştirilen nesnelerin çizgileriyle karışır. Böylece bu eserlerle, resim öznesinin dağılıp serpiştirilmesi ancak camın saydamlığı sayesinde gerçekleştirilen bildirişimin belli belirsiz ışığı ortaya konulur. Dilin gülünç trajedisi: Burada optik bir etkiyle birbirine karıştırılan bu ögeler ne tutarlı ne de bitişiktir. Bakışların ortaya çıkardığı tesadüfler bunları birleştirmektedir ama bunları birbirlerine eklemlememektedir. Mekanik olarak düzenlenmiş bir kopuş sonucunda "*soyulmuş*", *gelin*, hiçbir zaman gerçekle ya da bir anlamla evlenemeyecektir.

19) *Die Traumdeutung*, 7. bölüm, *Aparat psychischen* üzerine. *Theoretische Fiktion* deyişi, özellikle "ilkel bir ruhsal aygıtın kurgusu" deyişine gönderiyor bizi.

20) Bkz. Katherine S. Dreier ve Matta Echaurren, "Duchamp's Glass", La Mariée mise à nu par ses célibataires, même", Analytical Reflexion, 1944, *Selected Publications*, III, *Monographs and Brochure*, New York, Arno Press, 1972.

Kuşkusuz, üretici aygıtı, sadece erotizm ve yokluğu duyulan ötekinin arzusu yürütebilir; ancak bu arzu, hiçbir zaman *burada* olmayan bir şeyleri arzulamaktadır ve ayna-camda sunulan/reddedilen nesnelerin ortasında kımıldanan kendi Eşi tarafından yakalanan röntgencinin bakışını saplantılı kılan şeyleri arzular. İzleyici, burada, kendisini, yakalanamaz/kavranamaz olanın ortasında dağılmış bir durumda görür. Marcel Duchamp'ın camı üzerine resmedilen grafik karakter, hiçbir zaman evli olamayacak röntgenciler tarafından ve bunlar için gerçekleştirilen çıplaklığın bir göz aldanışı olduğunun temsilidir. Görüş, var olmayan bildirişimi işaretlemekte ve yanıltmaktadır. Öteki hiç evlenmemiş makineler de aynı biçimde işlemektedir; cinsiyeti, kendi mekanik imgesiyle, cinselliği de optik bir yanılsamayla özdeşleştirirler. Örneğin Alfred Jarry'nin *Les Jours et les nuits*'sinde (Günler ve geceler), askeri bir dekor içinde camlarla çepeçevre sarılmış dişinin, superisinin adasını çevreleyen camdan duvarlara kuşbakışı duran bir yazıt vardır: Bu yazıtta "Eşini camın ardından tutkuyla öpenden" söz edilir. "Cam bir noktada canlanır ve cinsel organa dönüşür ve varlık ve imge duvarın ardından birbirini sever".[21] Bu "camdan kösnül adada", makineler, kucaklaşılan, öpüşülen her noktada, aslında bir taklitten başka bir şey olmayan cinsel organı yeniden imal eder. Örneğin *Les Dix mille milles*'de (On bin mil) vagon içinde bulunan kadını, trenle yarışan bisikletli erkeklerden bir cam ayırır.

Bu komedi-trajediler, mit parçaları, dilin hem vaadi hem de fantezisi olduğu bildirişimin imkânsız olduğunu kabul ederler. Şiirsellik ve edebiyat bir kez daha kuramdan önce gider. Bu tarihten sonra, düşünce bu yönde ilerler. Lacan'da, "lalangue-dil" kategorisi, konuşmayı bir araya gelmenin imkânsızlığına ("Cinsel ilişki yoktur") ve dilin, sağladığı varsayılan bildirişimi imkânsızlaştırma olanağına bağlantılar. Dilbilimci şöyle der: "Nasıl düşünürün dili, karşılıklı bilginin imkânsız mekanıysa, lalangue-dil de cinsel ilişkinin imkansızlığının mekanıdır."[22] Birbirlerini arzulayanlara, bunların bildirişimi yerine geçen dili sevmekten başka yapacak bir şey kalmamıştır. Ve bu, birbirinden ayrı ama bir araya getirilmiş parçalardan oluşan (her sözce gibi) ve mekanizmalarının oyunlarıyla, hiç evlenmemiş Narsizm mantığını geliştiren makinenin oluşturduğu dil modelidir.

"Söz konusu olan, sözcüklerin anlamlarını *yıpratmaktır*, bunlarla, bunları en gizli niteliklerine kadar hırpalamaya varan bir biçimde oynamak

21) Alfred Jarry, *Les Jours et les Nuits* (1897), Paris, Gallimard, 1981.
22) Jean-Claude Milner, *L'Amour de la langue*, Paris, Seuil, 1978, s. 89-112.

ve sonunda sözcükle, bunun alışılagelen üzere herkesçe onanan içeriğini, kesin olarak boşamaktır."[23] Bundan sonra, önemli olan artık ne *dile getirilen* (içerik) ne de *dile getirmektir* (bir edim) ama *dönüşümdür* ve dönüşümlerin olmasını sağlayan, hâlâ kendilerinden kuşku duyulmayan, düzeneklerin icadıdır.[24]

Dolayısıyla, "gerçeğin", burada imal ve ihraç edilmek için metinde gözüktüğü zamanlar sona ermiştir. Yazının, nesnelerin uyguladığı şiddetle aşk yaparmış gibi yaptığı ve bunları belli bir akıl içine yerleştirdiği zamanların sonu gelmiştir. Doğruculuk, -mış gibi yapmaktır, aklauygunluğun tiyatrosudur. Zola'dan sonra, Jarry, Roussel, Duchamp vb. gelmiştir, yani imkânsız olan ötekinin ve mekanizmalarına ya da yalnız ereksiyonlarına teslim olmuş yazının "kuramsal kurguları" gelmiştir. Metin kendi ölümünü taklit eder ve bununla dalga geçer. Bu yazıya, seçkin cesede [cadavre exquis-gerçeküstücülerin oyunu] hiç saygı duyulmaz. Gerçeğin kutsanmasının yanılsamasından, geçmişin koyutlarıyla dalga geçen gülüşlerin uzamından başka bir şey değildir. Bu uzamda, ince eleyip sık dokuyan, ironik yas gerçekleştir.

Fethedici yazıdan Defoe'ye kadar bütün baş-parçalar zarar görmüştür: Beyaz sayfa, temsilin, bu sayfanın dışarıda bıraktığına doğru çekildiği bir camdan başka bir şey değildir. Kendi içine kapanan yazılı metin, gerçekleşmesini sağlayan göndermeyi yitirir. Yayılımcı yararlılık, bekar Don Juan'ın ya da "dulun", simgelenenler dışında soyu sopu olmayan, kadınsız, doğasız, ötekisiz "bedavacı kısırlığına" dönüşür. Yazı burada "ada-yazıttır", *Locus Solus*, "ceza sömürgesi" – "konuştuğunu" sandığının imkânsızlığıyla meşgul, emektar rüyadır.

Modern yazı mitinin bu biçimde soyulması, çıplaklaştırılmasıyla, hiç evlenmemiş makine, alaycı bir biçimde, küfre girer. Batının metin üzerine gerçekliği eklemleme ve bunu yenileme tutkusuna saldırır. Dört yüzyıllık bir burjuva yazı çalışmasıyla harf ve sayı erkine dönüştürülen İncil'in kutsal sırrı olan, *-mış* gibi yapmayı (varmış gibi yapma, içerikmiş gibi yapma, anlamış gibi yapma) araklar. Bu anti-mit, bilimsel güvencelerin yıpranması, eğitim görmüşlerin kitlesel olarak duydukları "sıkıntıyla" ya da idari söylemlerin giderek daha fazla eğretilemeye başvurması sonucun-

23) Michel Sanouillet, Marcel Duchamp, *Duchamp du signe, Ecrits*, Ed. M. Sanouillet, Paris, Flammarion, 1975, s. 16.

24) Bkz. Jean-François Lyotard, *Les Transformateurs Duchamp*, Paris, Galilée, 1977, s. 33-40.

da pek çok doğrulamaya kavuşmuş olsa da, Belki de hâlâ bizim tarihimizin önünde gitmektedir. Belki de sadece dörtnala giden bir teknolojileşmenin "yanı sıra" gitmektedir, belli şeyleri gösteren bir para-doks ya da küçük beyaz bir çakıl taşı misali.

11
Seslerden Alıntılar

Vox...
Nympha fugax*

G. COSSART
Orationes et Carmina[1]
1675

Robinson Crusoe'nun kendisi, yazı imparatorluğunda nasıl bir çatlağın oluştuğunun göstergesidir. İmparatorluğunu kurma çabası, belli bir süre, adanın kıyılarında ortaya çıkan bir yoklukla kesintiye uğramış, bu yokluk tarafından tehdit edilmiştir. Bu "bir insanın plajda bırakmış olduğu çıplak ayak izidir (*the print*)". Sınırlar koymanın istikrarsızlığı da budur: Sınır bir yabancının içeri girmesini engelleyememiştir. Yazı imparatorluğunun sayfasının kenarında beliren bu görünmez hayaletin izi (*an apparition*) sermayeci ve yöntemli bir çalışmanın ortaya çıkardığı düzeni allak bullak etmiştir. Robinson'da "deli düşünceler" (*fluttering thoughts*), "gariplikler" (*whimsies*) ve "korku" (*terror*) uyandırmıştır.[2] Burjuva fatih, "kendisinin dışında" bir adam haline gelmiş, hiçbir şey ortaya koymayan bu (vahşi) işaret nedeniyle kendisi de bir vahşiye dönüşmüştür. Deli olmuş-

* "Ey ses...
Kaçıp giden peri"

1) *Vox, Ingenium, Liber, Vox, Memoria, Oblivio* şiirlerinin de bulunduğu *Ingenii familia* şiir derlemesinde yer alan "sese övgü" şiiridir, Gabriel Cossart, *Orationes et Carmina*, Paris, Cramoisy, 1675, s. 234.

2) Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, Harmondsworth, Penguin, 1975, s. 162.

tur. Rüyalar görür, aslında kabuslar demek daha doğru. Zamanın Hakimi tarafından yönlendirilen bir dünyada tüm güvencelerini kaybetmiştir. Bunun için bir sürü nedeni vardır. Onun için anlam ifade eden o üretici çilecilik ülküsü elinden alınmış bir durumda, şeytani düşünce ve kaygılarla günler ve geceler geçirir; ne olduğu bilinmeyen bu iz sahibini, kemirip bitirmek gibi yamyamca bir arzuya ya da bunun tarafından yenilmek endişesine teslim olmuştur.

Yazılı sayfada bir leke belirmiştir – mekânın otoritesi konumundaki kitabın üstüne bir çocuğun yaptığı karalamalar gibi. Dile bir lapsus sızmıştır. Benimseme, mal etme alanı, burada olmayan ve buraya ait olmayan (mit gibi[3]) bir şeylerin bıraktığı izlerle bozulmuştur. Robinson, nice sonra kendi alanında yeniden yetkinlik kurma erkine sahip olabilecektir; bu işaretin yerine elle tutulabilir gözle görülebilir bir nesneyi koyabildiğinde yani bu işaretin aslında somut bir nesneye ait olduğunu fark ettiğinde: Cuma'ya. Ve bundan sonra Robinson yeniden düzen içindedir. Çünkü düzensizlik, o sıralarda oralarda bulunan ama sonra geçip giden bir şeyin bıraktığı işaretin fark edilmesiyle, "neredeyse hiçbir şey ifade etmeyen, ortaya koymayan" bu geçişin izinin görülmesiyle başlamıştır. Yiyip bitirmek itkisi ile yenilmek dehşeti arasında gidip gelen şiddet duygusu, Hadewijch d'Anvers'den sonra, "yokluğun varlığı" olarak adlandırabileceğimiz bir kaynaktan ortaya çıkmıştır. Burada öteki yani bu işaretin sahibi, Robinson'un yazmış olduğu sistemin altına saklanmış olabileceği düşünülen bir sistem değildir. Ada, belli bir dayatma sonucu ortaya çıkan ve üstüne yazılan bir düzenin altında kalıp gizlenen bir sistemin ortaya çıkarılacağı, şifresinin çözülebileceği ve okunabileceği, altından silik bir yazının okunabildiği bir parşömen değildir. Bu geçip gidenin, iz bırakanın kendine ait bir metni yoktur. Geçip giden, ancak bu metne sahip olanın söylemi aracılığıyla dile getirilir ve ancak burada bir yer edinir. Bu ikisi arasındaki farklılık, dil açısından bakıldığında, Robinson'un türlü yorumlarla dolu sinir nöbetinden –kabuslar ve "garipliklerden"– ibarettir.

1719 tarihli bu roman, daha o zamandan, mekânsızlığı (kıyıları kemiren bir iz) ve fantastik koşulları (türlü yorumlar getiren bir delilik nöbeti) ortaya koymuştur. Daniel Defoe, bunu, bir sesin müdahalesi olarak değil de metnin bedenin bir ucuyla (çıplak ayak) sessiz bir biçimde işaret-

3) Mitin bu özelliğiyle ilgili olarak Bkz. Claude Rabant, "Le mythe à l'avenir (re)commence", *Esprit*, Nisan 1971, s. 631-643.

lenmesi olarak ele almış olsa da, aslında bu koşullar, yazının alanına bir ses gibi dahil olan bu işaretin getirmiş olduğu fantastik, mekansızlık koşullarıdır. Bu biçime ve bu koşullara çoktan bir ad verilmiştir: "Bunlardan anladığım, der Robinson, 'vahşice' (*wild*) bir şeyler". Görüldüğü gibi ne burada ne de başka bir alanda, ad, gerçekliğin "bir resmi" değil daha çok sözcelediğini düzenleyen, performansa dayalı bir edimdir. Adlandırma, sanki birine "buradan çekip gitmesi ve bir daha da geri gelmemesi" yönünde emir verir gibi yok oluşu "işaret eden, gösterendir". Söylediğini yapar ve ifade ettiği vahşiliği oluşturur. Nasıl aforoz etme adlandırılarak gerçekleştiriliyorsa, "vahşi" adlandırması, yazı ekonomisinin kendisinin dışında olarak nitelediğini tanımlarken aynı zamanda yaratır da. Zaten dışarıda olan da temel yüklemiyle nitelenir: Vahşi oradan geçip gidendir; İşaretini bırakır (lekelerle, lapsus'lerle, vb.) ama yazısını yazmaz. Bir yeri değiştirir (Bunu bulanıklaştırır) ama hiçbir biçimde bir yer yaratmaz.

Daniel Defoe tarafından icat edilen "kuramsal kurgu" da böylece yazıya ilişkin göreceli bir başkasılık *biçimi* meydana getirir. Bu biçim, daha sonra kendi kimliğini sese dayatacaktır; çünkü Cuma ortaya çıktığında, vaat edildiği üzere uzun bir öyküye sahip alternatif bir düzen tarafından boyun eğdirilecektir: Ya karşı çıkıp çığlık atacak (Pedagojik – ya da ruhbilimsel bir "muamelenin" yorumunu ve düzeltilmesini isteyen "vahşi" kopuş) ya da bedeninde, egemen dilin gerçekleşmesine izin verecektir ("Efendinin sesi" olarak, düzeni gerçekleştiren, bir aklı canlandıran ve sözcelemenin vekili konumuna sahip olan, artık bir edim değil de ötekinin "dile getirdiğini" *gerçekleştiren* olan uysal bir beden olarak). Ses de kendi açısından metne bırakılan bir iz misali içeriye sızacak, bedenin sonucu ya da eğretilemesi olacak, G. Cossart'ın "superisi" gibi gelip geçen bir alıntı görevi görecektir –*Nympha fugax*, sadece oradan geçen orada kalıcı olmayan bir kaçak, tedbirsiz hayalet, yazı ekonomisindeki "dindışı" ya da "vahşi" anımsama, başka bir geleneğin endişe verici sesi ve yorumlayıcı üretimlerin bahanesi.

Bu nedenle sözlü ifadeye, kendi topluluğundan geçici ya da kalıcı olarak dışlanmış olması nedeniyle, dayatılan tarihsel biçimlerden birkaçını belirlemek gereklidir. Aidiyet ve ekonomik etkinlik nedeniyle gerçekleştirilen bu dışlanma yüzünden, ses temel olarak *alıntı* figürleri biçiminde ortaya çıkar. Alıntı, yazının alanında, Robinson'un adası üzerine bırakılan ayak izine benzer. Yazı kültüründe, alıntı, yorumlama sonuçlarını (bir metin üretilmesini sağlar) ötekileştirme sonuçlarıyla (metni endişe-

lendirir – in-quiète) birleştirir. Her biri aşırı uçta iki figürü nitelendiren bu iki kutup arasında oyun kurar: Bir tarafta bir otorite gibi işleyen sözlü gelenek içinden seçilen kalıntılardan yola çıkılarak (yorum ya da inceleme olarak kabul edilen) bir metin oluşturmaya yarayan *anışım-alıntı* (citation-réminiscence); öte tarafta, dil içinde, yazı tarafından reddedilen ama yapılandırmada rol oynayan sözlü ilişkilerin küstah ve parçalı (sesin kırılması gibi) geri dönüşlerinin izlerini taşıyan *anı-alıntı*. Sanırız bu sınırlar olmadan ses de olmaz. Metin-öncesi-alıntı olduğunda, alıntılar söylem için bölünüp çoğalma aracı haline gelirler; ikinci durumda alıntılar söylemden kaçarlar ve bunu kesip bölümlere ayırırlar.

Sadece bu iki değişken üzerinde duracağım ve bu alıntı türlerinden birini (18. yüzyılda sık sık kendisine verilen adla) "fabl bilimini" ve de "sesin dönüşlerini ve manevralarını" inceleyeceğim (çünkü baharda dönen kırlangıçlar gibi geri dönen sesler, retoriğin manevralarına ve değişmecelerine benzer, ince ayarlı koşullanmalar ve prosedürler getirirler ve parkurda, Marguerite Duras'nın dediği gibi "sesler için filmler" yaratacak biçimde, geçici turneler yaratarak –"küçük bir tur ve hop gitti"– kimsenin oturmadığı mekanları yasadışı yollarla işgal ederek ortaya çıkarlar). Bu iki figür taslağı, sözlü uygulamaların incelemesine bir ön araştırma görevi görebilir, seslere hâlâ kimi konuşma tarzlarını atfeden kimi yönlerin belirlenmesini sağlayabilir.

Yer Değiştirmiş Sözceleme

Daha önce sözünü ettiğimiz figürleri, genel bir sorunsal alanına dahil eder ve bu yolla bunları belirler. Bu nedenle bu figürleri ele alabilmek için öncelikle bu sorunsaldan söz etmeliyiz. Bu sorunsalı, bunun dilsel boyutuyla ele alacağım. Bu açıdan bakıldığında Robinson, sözceleme sorunsalının yani "konuşma ediminin" ya da *speech act*'ın tarih içindeki yer değişimini paylaşır, buna gönderme yapar. Konuşmacı ve konuşmacının kimliği, konuşulduğu ve konuştuğu varsayılan bir dünyanın giderek ufalanıyor olması dolayısıyla sivri bir sorun haline gelmiştir: Özel bütün sözcelemelerin temelini oluşturan tanrısal bir Konuşmacı yoksa artık kim konuşmaktadır şimdi? Sözceleme, özneye güvenilir bir yer sağlayan ve yazı üretimiyle ölçülen bir sistem tarafından açıkça düzenlenmekteydi.[4]

4) Bkz. önceki 10. bölüm, s. 240.

Adacık oluşumlarına sahip ve birbiriyle rekabet içinde olan etkinliklerin, genel usla çekiştiği liberal bir ekonomide, yazı yazma emeği, hem ürünü hem de bunun yazarını gün ışığına çıkarmaktaydı. Ve bu tarihten sonra, ilke olarak, bu sanayi atölyelerinde seslere gerek duyulmaz oldu. Örneğin en önemli ödevin, doğadan bağımsız ve bunu dönüştürebilecek bilimsel ve teknik "diller" oluşturmak olduğu (bu hareket, Robinson tarafından simgelenmiştir, Robinson, kendi girişimine, günlük yazarak ya da "akıl defterini" yazarak başlamıştır) Klasikçağ'da, her "yazı" sistemi, "burjuva" üreticilerini her tür kuşkunun ötesinde konumlandırmış ve bu özerk aracın onları sağladığı koşullarla bu üreticiler, dünyanın bedeni üzerinde fetihler gerçekleştirebilmişlerdir.

Yeni bir kral gelmektedir: Birey olan özne yani yakalanamaz efendi. Aydınlanmış bir kültür adamı olmanın ayrıcalığına şimdi bir de bir *doğuş* olarak tanımlanan ve eskiden "eserinden" ayrı olan şimdi ona kavuşan Tanrı olma ayrıcalığı da eklenmiştir. Bu burjuva mirasçılar, Yahudi-Hıristiyan Tanrısının kimi nitelemelerini seçip kendilerine ayırırlar: Yeni Tanrı yazar ama konuşmaz; Yazardır ama bir konuşma içinde bedeniyle kavranamaz. Sözcelemenin kaygısı da, böylece, giderilmiş olur. Tabi bu, sözcelemenin bugün bir bildirişim sorunu olarak geri dönmesinden öncedir. "İlerleme" bayrağı altında sınıflanan nesnel düzenlemelerin giderek artan bir biçimde çoğalması sonucunda, özyaşamöyküsel anlatı kendi öncülerinden vazgeçebilir: Bunlar kendilerini gerçekleştirdikleriyle anlatırlar. Oluşturulan öykü onların öyküsüdür; bunu sağlayan da çift yönlü bir kopuştur: Bir yandan erk öznesinin ve bilgi öznesinin operasyonlarını birbirinden ayıran kopuş; öte yandan doğayı, girişimlerin aralarındaki bağları kopardıkları ve ürünlerini bağrından çekip aldıkları bitmez tükenmez bir kaynak olarak işleyen kopuş. Yeni yaratıcıların kendi yalnızlıkları içinde muafiyetleri ve bu yaratıcıların seferlerinin hedefi olan doğanın durağanlığı: Tarihsel bu iki koyut, efendiler (efendiler konuşmazlar) ile evren (artık konuşmamaktadır) arasındaki sözlü bildirişimi kopartmış ve üç yüzyıl boyunca, bunlar arasındaki ilişkilerde arabuluculuk yapan, tanrı-insanlar yaratan, evreni dönüştüren ve böylece yeni bir tarihin merkezi ve sessiz stratejisi haline gelen, sınırlarını aşmış bir işi de mümkün kılmıştır.

İlkesel olarak bu iş tarafından daha ilk başta elenen soru da böylece yeniden sorulmaya başlanmıştır: Kim konuşuyor? Kime? Ama bu soru, bir araca ve aslında bir üretime dönüşmüş yazının dışında ortaya çıkmıştır. Yazı girişiminin yayılmasıyla ulaşılan sınırları aşıp ötelerden gelerek, bu

yazının *yanı sıra* yeniden doğmuştur. *Farklı* "bir şeyler" hâlâ konuşmaktadır, bu *farklılık*, efendilere, işten yoksun olan, iş yapmayan figürler biçiminde görünmüştür –vahşi, deli, çocuk hatta kadın olarak–; daha sonra yine aynı *farklılık*, bir ses ya da Halkın çığlıkları olarak, yazıdan dışlanmış bir biçimde, kendinden öncekileri ayrıntılarıyla hatırlatmıştır. Daha sonra da bu "*farklılık*", burjuvalarda ve "aydınlarda" hâlâ "konuşmaya" devam eden ama bunların farkında olmadığı bir dil olarak, bir bilinçdışı göstergesi biçiminde, yeniden ortaya çıkmıştır. İşte bir konuşmanın yeniden ortaya çıkışı ya da bir biçimde varlığını sürdürmeye devam etmesi böyle olur; sosyokültürel bir ekonominin boyunduruğundan, bir aklın düzenlemesinden, eğitim-öğretim hakimiyetinden, seçkin bir sınıf erkinden ve son olarak da aydınlanmış bilincin kontrolünden "kaçarak".

Bu yabancı sözcelemenin her biçimi, bilimsel ve toplumsal bir seferberliğe denk düşer: Uygarlaştırma amacına sahip sömürgeleştirme, psikiyatri, pedagoji, halkın eğitilmesi, psikanaliz vb. – kısacası bağımsız bölgelerdeki yazı kurulum çalışmalarının her biri bir sözceleme biçimine sahiptir. Ama burada önemli olan yeniden gerçekleştirilen bu fetihlerin çıkış noktası (ve tabii kaçış noktası) olan olgudur: *Dile getirmenin* (konuşmak) ve *yapmaetmenin* (yazmak) merkezlerinden uzaklaşması. *Konuşulan yer, yazı girişiminin dışında yer alır.* Konuşma, sözce sistemlerinin oluştuğu yerlerin dışında gerçekleşir. Konuşmanın nereden geldiği bilinmemektedir; erki eklemleyen yazının ise nasıl konuştuğunu giderek daha da az bilebilmekteyiz.

Bu ikilemenin ilk kurbanı kuşkusuz retoriktir: Retorik, ötekinin iradesi üzerinde oyunlar kuranın, birliktelikler ve sözleşmeler gerçekleştirenin, toplumsal uygulamaları koordine eden ya da değiştirenin kısacası tarihi biçimlendirenin sözü olduğu iddiasındaydı. Ama zamanla yavaş bir süreçle bilimsel alanlardan dışarı itilmiştir. Ve retoriğin, efsanelerin kaynaştığı bölgelerde yeniden kendini bulması ve Freud'un bunu, bilinçdışı bir "konuşmanın" geri dönüş yaptığı rüyanın sürgün ve kısır bölgelerinde yeniden oluşturması rastlantı değildir. 18. yüzyılda bile, teknikler (ya da bilimler) ve opera[5] arasında giderek büyüyen karşıtlıkta ya da daha özel olarak sessiz harf (yazılı akıl) ve sesli harf (bedenin kendine özgü etkisi, nefes)[6]

5) Bkz. Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, 3. basım, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984, s. 197 vd. Bu çalışmanın "deux pratiques du langage" (Dilin iki uygulaması) ve "écriture et oralité" (Yazı ve Sözlü ifade) başlıkları.

6) Michel de Certeau, "Théorie et fiction", sonra "Le monde de la voyelle", Michel de Certeau vdy. *Une politique de la langue*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1975, s. 82-98, 110-121.

arasındaki dilsel ayrımda çok açık olarak ortaya konulmuş olan bu bölünme, bilimsel konumunu ve meşruluğunu Saussure'ün "dil" ve "söz" arasında yapmış olduğu ayrımla kazanmış gözükmektedir. Bu açıdan, *Genel Dilbilim Dersleri*'nin "öncelikli tezi" (Hjelmslev) "toplumsal olanı" "bireysel olandan" ve "temel olanı" "aksesuar ve az ya da çok rastlantısal olandan" ayırmaktadır.[7] Buna göre, "*dil, sözü* idare etmek için yaşar sadece".[8] Bu tezi özelleştiren (Bu tez de Saussure'ün "ilk ilkesine" bağlıdır yani göstergenin nedensizliği ilkesine) ve eşsüremliliği olaysılığın karşıtı olarak alan sonuçlar, Saussure'ün bilimsellik konumuna yükselterek genellediği bir geleneği işaret ederler. Bu gelenek, iki yüzyılda, sözce (yazılabilen nesne) ve sözceleme (dile getirme edimi) arasındaki kopukluğu, yazı yazma işinin koyutuna dönüştürmüştür. Bunu da, başka ideolojik bir geleneği bir köşeye bırakarak gerçekleştirmiştir. Bu ideolojik geleneğe Saussure'de de rastlarız ve bu geleneğe göre, sözün "yaratıcılığı", "dil sistemine" karşıttır.[9]

Yer değiştirmiş olsa da, bir köşeye ayrılan –ya da geride kalan– sözceleme, sözce sisteminden ayrı düşünülemez. Bu yeniden-eklemleme işinden sadece iki sosyo-tarihsel biçimi ele aldığımızda, artık olamadığı ama onsuz da kalamadığı "sesi" idare etmek için yazının gerçekleştirdiği işi ve sözcelere çizik atan ve dilin evinden, "evin delileri" olarak yabancılar gibi geçip giden sesin okunması mümkün olmayan geri dönüşlerini ayırt edebiliriz.

Fabl Bilimi

Fabl bilimini ele almak demek, öncelikle, –yabanıl, dinsel, deli, çocuksu ya da halka ilişkin– sözün bilimsel ya da elitist tüm yorumbilgilerini ele almak demektir. Üstelik bunları, iki yüzyıldır, etnoloji, "din bilimleri", psikiyatri, pedagoji ve onaylı, resmi dile "halkın sesini" dahil etmeye çalışan politik ya da tarihyazımsal prosedürler tarafından ele alındıkları biçimiyle ele almak demektir. 18. yüzyıldaki eski ya da egzotik "fabların" "açıklamalarından", Oscar Lewis'in "sözü" *Enfants Sanchez*'lere "veren"

7) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Tullio de Mauro, Paris, Payot, 1974, s. 30.

8) *A.g.y.*, T. De Mauro'nun notu, s. 420.

9) *A.g.y.*, s. 138-139. Bkz. ayrıca Claudine Haroche vdy., "La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours", *Langages*, sayı: 24, 1971, s. 93-106.

öncü eserine kadar uzanan çok geniş bir alandan söz ediyoruz. Lewis'in bu eseri pek çok "yaşam öyküsüne" de çıkış noktası olmuştur.[10] Bu farklı "ayrışıklıklar" (ya da ötekinin bilimleri) ortak nokta olarak *sesi yazma* niyetine sahiptirler. Uzaktan konuşan da metinde yer almalıdır. Böylece yabanıl sözsellik etnolojik söyleme yazılmak zorundadır: (*Ansiklopedi*'nin dediği gibi) dinsel "mitolojilerin" ve "fablların" "dehasının" bilge bilgiye yazılması; ya da Michelet'nin tarihyazımına "halkın Sesinin" yazılması gibi. Duyulabilen, ama uzaklardan duyulabilen, Batının kendi ürünlerini okuma isteğine uygun olarak üretilmiş metinlere dönüştürülecektir.

Bu ayrışık operasyon iki koşula dayanır: "Fabl" olarak tanımlanan bir nesneye; bir araca yani çeviriye. "*Fabl*" aracılığıyla ötekinin konumunu tanımlamak (yabanıl, dinsel, deli, çocuksu ya da halka ilişkin) demek, bunu "konuşanla" (*fari*) özdeşleştirmek değildir sadece aynı zamanda ne söylediğini "bilmeyen" sözle de özdeşleştirmektir. Aydınlanmış ya da bilgin inceleme, ciddi olduğunda, yabaninin mitinde, inananın dogmalarında, çocuğun eğlenceli konuşmalarında, düşüncelerde ya da halkın bilgelik dersleri veren deyiş ve özdeyişlerinde temel olanın dile geldiğini kabul etmesine karşın, bu sözlerin, aslında temel olarak ne dediklerini bilmediklerini de koyut olarak kabul eder. Dolayısıyla "fabl" dolu sözdür, ama "örtülü olarak" dile getirdiğinin "açınsanması" için bilge bir yorumu beklemek zorundadır. İşte bu kurnazlık sayesinde, araştırma avans alır hatta bir nesneye, bir gerekliliğe ve bir yere sahip olur. Yorumu, fablın dile getirdiğini taklit eden bilgisizlik içine yerleştirebileceğinden artık emindir. Bir anda, yabancı sesin kulaklarımıza ulaştığı uzaklık, mesafe, sesin saklı (bilinçdışı) gerçekliği ile bunun ifadesindeki loşluk arasında yer alan bir ayrılağa, uzaklığa dönüşür. Böylece yazının egemenliği, "fablın" bu yapısıyla, kendi tarihsel ürünü olan bu yapıyla, bir hakka kavuşmuş olur.

Bu egemenliğin haktan olguya geçiş yapması için bir araca gereksinim duyulur: Çeviriye. Kuşaklar boyunca mükemmeleştirilmiş bir makinedir çeviri. Bir dilden ötekine geçmemizi sağlar ve dışarıdalığı, bunu içeriye aktararak yok eder ve seslerden gelen anlamsız ya da uygunsuz "gürültüleri" (üretilmiş ve "anlaşılmış") "mesajlara" dönüştürür. Hjelmslev'de saptandığı gibi, (ikonik, jestlere dayalı ya da seslerden oluşan) her tür dilin "doğal günlük dile" "çevrilebileceğini" varsayar. Bu

10) Bkz D. Bertaux, *Histoires de vies ou récits de pratiques? Méthodologies de l'approche biographique en sociologie*, Paris, rapport Cordes, 1976.

koyuttan yola çıkan inceleme, tüm deyişleri özel bir alanda işlenilen ama "özel olmayan" olarak nitelenen ve "evrensel bir nitelikle" donatılan biçime bağlayabilir.[11] Bu bağlantılamanın ardından gerçekleşen operasyonlar da böylece meşruluk kazanmış olurlar: Sözlü ifadeyi yazıya döken transkripsiyon; fablı bir dil sistemi olarak alan bir modelin oluşturulması; bu modelin metin olarak değiştirilen üzerine uygulanması sonucunda ortaya çıkan bir anlamın üretimi; vb. Kendisine "fabl" olarak sunulan malzemeyi, okunabilir ve yazılabilir kültürel ürünlere dönüştüren bu fabrika işinin tüm aşamalarını ortaya koymak imkansızdır. Bu noktada çok açık ve çok sık kullanılan bir aşamanın, transkripsiyon aşamasının önemi üzerinde durabilirim ancak; çünkü öncelikle yazıyı sözlü ifadenin yerine geçirerek (ve tabii böylece popüler bir efsanenin transkripsiyonunu gerçekleştirerek) bu yazılı belge hakkındaki incelemenin yazılı ürününün aslında sözlü yazınla ilgili olduğuna inanılmasını sağlar.

Yazı operasyonlarının başarılı olması için önceden ortamı hazırlayan bu kurnazlıkların gerçekleşme olasılıkları garip bir biçimde bir olguya bağlıdır. Gelişmeleri için özerk bir alana ihtiyaç duyan kesin [fen bilimleri] bilimlerden farklı olarak "heterolojik" bilimler ürünlerini ötekinin kendi alanlarının içinden geçip gidişiyle üretirler. Ötekinin beklenmedik bir biçimde ortaya çıkışını, ilerlemeleri için gerekli olan bir geri dönüş olarak değerlendiren "cinsel" bir süreçle gelişirler. Bizim bakış açımızdan, bunun anlamı, sözlü ifadenin, sürekli olarak her zaman için dışarıda olacağı ve dışarıda olanlar olmadan da yazının işleyemeyeceğidir. Michelet'nin tarihyazımının "halkın sesiyle" kurduğu ilişki de böyledir; oysa Michelet "halkı" "hiçbir zaman konuşturamadığını" da söylemiştir – ya da Freud'un psikanalitik yazısının, sözlü olarak gerçekleştirilen tüm tedavi seansları süresince kendisinden "kaçan" Dora'nın yani hastasının sevinci ve mutluluğuyla kurduğu ilişki de böyledir.

Etnolojiden pedagojiye, yazıya atfedilen başarı bir ilk başarısızlık ve eksiklik üzerine eklemlenir. Sanki söylem, gerçekleşmesini sağlayan bir kaybın etkisiyle ve bunun üstünün örtülmesi sonucunda oluşmaktadır ya da sanki tüm yazı fetihleri, mevcut olmayan bir sesin yerine geçen ama bunu hiçbir zaman ele geçiremeyen, metnin mekânına taşıyamayan ve bir yabancı unsur olarak bunu yok edemeyen ürünleri çoğalttığı sürece anlamlanmaktadır. Başka bir deyişle Modern yazı varlığın mekânında bulunamaz. Daha öncede gördüğümüz gibi yazı uygulaması tam olarak da

11) A.g.y., T. de Mauro'nun notu, s. 420.

varlık ile sistem arasındaki bir kayma sonucunda oluşur. Antikçağ'ın konuşan Yazısında oluşan bir kırılma sonucu gelişir. Kendinin bilincinde olmama, kendi kimliğini tanımama koşulunu yerine getirir.

Dolayısıyla tüm "heterolojik" yazın da bu kırılmanın bir sonucu olarak nitelendirilebilir. Bu yazın, hem sözlü ifadeyi ne yaptığını (onu nasıl başkalaştırdığını) hem de nasıl sesten başka kalabildiğini ve bu başkalaşmayı da nasıl ses sayesinde gerçekleştirdiğini anlatır. Bu durumda metinler, dayanılmaz farklılığıyla gerekli kıldığı yazının içinde başkalaşan bir sesten söz ederler. Bu edebiyat sayesinde, eşzamanlı olarak "alıntılanan" (yargı olarak) ve başkalaştırılan sesle ilgili ilk figüre sahip oluruz. Bu figür, yazı olarak üretilmesini sağladığı nesneden (fabldan) silinmiştir. Ancak heterolojik yazının bu "cinsel" süreci, sürekli olarak yoksun durumda olan bu çalışma, bu figürü erotik kılar: Bu figürü ürettiren bunun "nesnesinin" ulaşılmaz oluşudur.

Bedenin Sesleri

Bu oluşumdan başka bir modern figürü ayırıyorum: "Bedenin sesleri". Bu farklı sahnenin bize sunduğu örnek de operadır. Yazının oluşturduğu model, tüm 18. yüzyıl boyunca, toplumsal teknikleri ve uygulamaları düzenlediği sürece, opera da aşamalı olarak kurumsallaşmıştır. Sesler için yaratılan bir uzam olan opera, en yüksek anlarında sözcelerden kopan, sözdizimlerini alt üst eden ve bozan ve kamusal alanda, bir dile sahip olmayan bedenin mekânlarına zarar veren ya da bunlardan faydalanan bir sözcelemeyi ifade eder. Örneğin Verdi'nin *Macbeth* operasında, Lady Macbeth'in çılgınlık nöbeti sırasında söylediği aryanın son bölümü bunu açıkça ortaya koyar: Önceleri orkestra tarafından taşınan ses ilerler, bir süre sonra orkestra susunca ses yalnız kalır, bir süre melodinin eğrisini izler, sonra sendeler, yavaş yavaş çığrından çıkar, bozulur ve sonunda da sessizliğe gömülür. Yolundan saptırdığı ve parantezler içine aldığı söylemi delik deşik eden ses budur işte.

Modern sahnede, sözlü izlekler de bedenler kadar tekildirler ve her zaman genellemelerden ibaret olan anlam açısından opaktırlar. İşte bu nedenle, Marguerite Duras'nın "seslerin filmini" sunarken söylediği gibi bu sesleri (eskinin "ruhlarını" ve seslerini" çağırır gibi) "çağırmak" mümkündür: "Kadın sesleri... boşluğun ve her şeyin üstünde salınan bir balkondan seslenir gibi, karanlık bir uzamdan gelirler bize. Arzuyla bağla-

nırlar birbirlerine. Parçalanırlar... bizi bilmezler. Duyulduklarını bilmezler." *Yok eder, der*: ve "Yazı durur."[12]

Felsefe bile Deleuze'ün *Anti-Oedipe*'inden, Lyotard'ın *Economie libidinale*'ine kadar, bu sesleri yeniden duymak ve böylece bunları yeniden dinleyebileceği bir uzam yaratmak konusuna kafasını takmıştır. Psikanalizi, "rüyalar bilimi" olmaktan, konuşan seslerin, dinleyen bedenlerin karanlık mağarasında yarattıkları değişimlerle ilgili bir deneyim olmaya götüren de bu tersyüz oluştur. Böylece edebi metin de, belli bir anlama indirgenemeyen seslerin kaynaşıp durduğu bir belirsizliğe dönüşür. İşte bozulmuş yazının, bu "sesler sahnesinin" dönüşümü: Uğultu ve mırıltıların dolaşıp durduğu çoğul bir beden. Bu beden, itkinin göstergeye indirgenmesini imkânsız kılar. Maurice Ohana'nın yaptığı gibi "on iki karma ses için çığlıklar" yaratmaya çalışır. Bu nedenle bunların başkalaşmış ve başkalaştıran sesler oldukları dışında hiç kimse ne olduklarını *bilmez* artık.

Aslında, toplumsal bedenin, alıntılarla, bölük pörçük tümcelerle, "sözcük" tonlamalarıyla, gürültülerle "konuşmasını" sağlayan bu sesler de sadece bu bilimsel yazıya geri dönüş yapabilirler. "Böyle konuşurdu benim anam babam" der Hélias, "böyle konuşurdu benim babam"[13]: Sözce artıklarına bağlanmış sesin büyüsü. Ses kıvılcımlarıyla serpiştirilmiş bu dil yeniden ses olan sözcükler taşır: Örneğin Marie-Jeanne "bazı sözcükleri, sadece ağzında yarattıkları ve kulaklarında yankılanan sesleri nedeniyle sever ve kullanırdı".[14] Ya da bu sesin içinde sözcük olan sesler vardır örneğin "çam kozalağı domuzunun", çam kozalağından yapılan bu oyuncağın zıplarken çıkardığı "ses" gibi.[15] Ya da kafiyeler, oyun tekerlemeleri, *jibidis* ve *jabadaos*, kayıp seslerin ve yeniden ortaya çıkan anıların sesli kılıfları vardır:

Dibedup, dibedi
Gördüm köpek buraya girdi
Dibedup, dibedi
Sırtında bir de kedi
Dibedup, dibedi
Fare de aralarında girdi.[16]

12) Marguerite Duras, *Nathalie Granger*, Paris, Gallimard, 1973: "La femme du Gange"a önsöz, s. 105; ve Benoît Jacquot'nun Duras'yla röportajı, *Art Press*, Ekim, 1973.
13) Pierre Jakez Hélias, *Le Cheval d'orgueil*, Paris, Plon, 1975, s. 27, 41.
14) *A.g.y.*, s. 54.
15) *A.g.y.*, s. 55.
16) *A.g.y.*, s. 69-75

Bu sözlü alıntılarla günlük yaşamın yakasına yapışan bu efsanelerin ve hayaletlerin bir beden geleneğinin varlığını sürdürdüğünü görüyoruz. Bu gelenek görülen değil duyulan bir gelenektir.

Aslında bunlar, günlük dile yerleşmiş bedenlerin anılarıdır. Bu anılar, göstergeler ormanındaki beyaz çakıltaşları gibi, günlük dilin orasına burasına serpilmiş durumdadırlar. Sonuç olarak söz konusu bir aşk deneyimidir. Günlük yaşamın düzyazısına çizikler atan, ne yorum ne de çeviri kabul eden bu anılar, alıntılanmış parçaların şiirsel sesleri olarak kalırlar. Dokunulan bedenlerin bu yankıları her "yerdedir", aşk "inlemeleri" ve sesleri gibi; çevrelerinde çoğaltıp büyüttükleri metne vurup yankılanan ve vurdukları yerde yıkıntılar bırakan bu çığlıklar sözcelerden oluşan sözdizimindeki lapsus'lerdir. Bunlar ereksiyonun ya da nedeni bilinmez acıların ya da gözyaşlarının dilsel benzerleridir: Dilsiz bu sesler, aşkın dile gelebileceği ya da ötekinin sesini ödünç alabileceği bir uzama sahip olmadığında opaklaşan ve hatırlayan bedenden akan sözcelemelerdir. Çığlıklar ve gözyaşları: Nereden geldiğini (bedenin hangi karanlık borcundan ya da yazısından) ve ötekinin sesi olmadan, nasıl dile geldiğini bilmeden varlığını sürdürenlerin dilsiz sözcelemeleridir.

Bağlamsız sesin bu lapsus'leri, bedenin bu "kösnül" alıntıları, bir dil beklentisindeki bu sesler, gizemli bir biçimde bilinmeyen bir düzene gönderme yapan bir "düzensizlik" içinde bir öteki olduğunu belgeler gibidirler. Ama aynı zamanda, bir zamanlar bırakmış olduğu izleri kendi bedeninde dönüştüren imkânsız bir varlığın beklentisini hiç durmadan (fısıldamaktan hiç vazgeçmeden) anlatıp dururlar. Bu ses alıntıları, bundan, sözce ya da davranış olarak, sadece belli sonuçlar çıkarabilen günlük yaşam düzyazısında kendilerini bu biçimde belli ederler.

12
Okumak: Bir Kaçak Avlanma İşi

> "Sözcüklerin anlamını, ilk ve son kez, kesin bir biçimde durdurmak, işte Terörün istediği budur"
>
> Jean-François Lyotard,
> *Rudiments païens*

Kısa bir süre önce, Alvin Toffler, sanatsal kitle tüketimi sonucunda "yeni bir insan türünün" ortaya çıktığını belirtmiştir. Medyanın otlakları arasına doymak bilmez bir biçimde dalan, oluşum halindeki bu insanüstü türün ayırıcı özelliği bunun "kendi kendine işleyebilir" olmasıdır.[1] Eskinin göçebelik günlerine geri dönecektir ancak bu kez yapay bozkırlarda ve ormanlarda avlanacaktır.

Bu arada Toffler'in bu ileri görüşlü incelemesi sadece "sanat" tüketen kalabalıklar için geçerlidir. Oysa kültürel işlerden sorumlu devlet bakanlığınca yürütülen bir anket (Aralık 1974)[2] ayrıcalıklı seçkin bir sınıfın bu üretimden nasıl faydalandığını ortaya koymuştur. 1967'den beri (INSEE'nin [Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques-Fransa Ulusal İstatistik ve Ekonomi İncelemeleri Enstitüsü] daha önce yürütmüş olduğu anketin tarihi) kültür merkezlerinin yaratılması ve geliştirilmesi için ayrılan kamu fonları Fransızlar arasındaki

1) Alvin Toffler, *The Culture Consumers*, Baltimore, Penguin, 1965, s. 33-52, Emanuel Demby'nin anketlerine göre.

2) *Pratiques culturelles des Français*, Paris, Secrétariat d'Etat à la Culture, Service des études et recherches, 2 cilt, 1974.

kültürel eşitsizliği daha da artırmıştır. Bu çalışmalar sonucunda, ifade ve simgeleme ortamları çoğalmıştır. Ama aslında, bu ortamlardan faydalananlar hep aynı sınıf olmuştur: Nasıl para parayı çekiyorsa kültür de kültürü çekmektedir. Çoğunluk, sanatın bahçelerinde dolaşmamaktadır. Ama bu çoğunluğun, medya şebekelerine, televizyonun (10 Fransızdan 9'u), basın-yayının (10 Fransızdan 8'i) ve kitap yayımının (10 Fransızdan 7'si, 1978'de gerçekleştirilen bir ankete göreyse bu 7 Fransız'dan 2'si çok okurken, 5'i daha da çok okumaktadır)[3] vb. oluşturduğu medya ağına yığılmış olduğu görülmektedir. Dolayısıyla göçebelik etmek yerine bu yeni türün belli bir "indirgenmeyi" ve bölümlemeyi tercih ettiği söylenebilir: Bu yayılmacı bölümlemeyle düzenlenen tüketim alışkanlığı, bir koyun etkinliği görüntüsü içindedir; tüketim alışkanlıkları, uzama sahip olanların, bu uzamı fethedenlerin yani medyanın, giderek artan hareketliliği nedeniyle giderek daha da hareketsizleştirilmekte ve bunlar tarafından "işlenmektedir". Tüketicilerin sabitlenmesi ve medyanın dolaşım serbestliği. Bu durumda kalabalıklara, sistemin herkese paylaştırdığı bu hayali otları dilediği gibi otlama özgürlüğü kalacaktır.

İşte benim karşı olduğum düşünce budur: Bu tür bir tüketici temsili kabul edilemez.

Kitap Tarafından "Bilgilendirilme" İdeolojisi

Genelde "kamuoyuna" ilişkin bu tür bir imge kendini gözler önüne sermez. Bununla birlikte bu imgenin, üreticilerin halkı "*bilgilendirme*" yani toplumsal uygulamalara bir "biçim verme" iddialarını belirlemediği de söylenemez tabii. Medyanın halkın seviyesine inmesi/alt seviyelere hitap etmesine karşı çıkışlar da buna benzer bir pedagojik iddiayı ortaya koyar. Halkın eğitilmesi ve ruhunun yüceltilmesi için kendi kültür modellerinin gerekli olduğuna inandırılan ve üçüncü sınıf basın-yayın organlarının ya da televizyonun "seviyesizliğinden" şikayet eden seçkin sınıf, kamuoyunun kendisine dayatılan ürünlerle biçimlendirildiğini ileri sürmektedir. İşte bu tür bir anlayış, "tüketme" edimiyle ilgili olarak yanıl-

3) Louis-Harris'in yürütmüş olduğu bir ankete göre (Eylül-Ekim 1978), son yirmi yıl içinde Fransa'daki kitap okurlarının oranı % 17 artmış bulunmaktadır: Aynı artış çok okuyanlar için geçerlidir (% 22) ancak ortalama kitap okurlarının da az okuyanların da sayısı artmıştır. Bkz. Janick Jossin, *L'Express*, 11 Kasım 1978.

gıya düşmek demektir. Bu bakış açısında, "özümsemek", "özümsediğini" "neysen ona" "benzer kılmak", bunu kendine uydurmak ya da kendine yeniden uyarlamak değil "alıp kendine mal ettiğiyle" "benzer olmak" anlamına gelmektedir. Bu eylemin olabilecek iki anlamı arasında bir seçim yapmak gereklidir; bu, öncelikle belli bir ufuk çizgisine sahip olması gereken tarih için böyledir: "Evvel zaman içinde..."

18. yüzyılda, Aydınlanma Çağı ideolojisinde, kitabın toplumu değiştirip yenileyebilmesi, okul kurumlarının standartlaştırmayı sağlaması nedeniyle gelenek ve görenekleri dönüştürebilmesi ve bütün topraklara dağıtılmaları ve yayılmaları sağlandığı takdirde seçkin sınıfın kendi ürünleriyle tüm ulusu biçimlendirme erkine sahip olması isteniyordu. Bu Eğitim-Öğretim[4] miti, kültür politikalarına bir tüketim kuramının dahil edilmesi sonucunu getirdi. Bu politika, harekete geçirdiği teknik ve ekonomik gelişim mantığıyla, eskiden "Aydınlanmayı" yaymaya çalışan ve bu konuda kaygı duyan ideolojiyi alt üst eden güncel sisteme kadar varlığını sürdürmüştür. Ancak bu tarihten sonra kitle iletişim ve yayım araçları, bu tür düşünceler üstünde hâkimiyet kurmuşlardır. Aracının yerini mesaj almıştır. Okul şebekesinin desteğini oluşturduğu "pedagojik" prosedürler giderek gelişmiş ve en sonunda yaklaşık iki yüzyıl boyunca kendilerini mükemmeleştiren eğitim-öğretim "kadrosunu" ya yararsız bularak bir kenara itmiş ya da yok etmiştir. Bu prosedürler, bugün, eski bir rüyayı, *tüm* yurttaşları bir çatı altında birleştirmek ve *her bireyi* özel olarak kucaklamak rüyasını gerçekleştirerek, yavaş yavaş hedeften şaşmış ve sonunda Aydınlanma Çağının inançlarını ve eğitim-öğretim kurumlarını ortadan kaldırmıştır. Sonuç olarak Eğitim-Öğretim kurumunda, her şey öyle gelişmiştir ki, bu kurumun teknik olarak yürürlüğe konulma *usulü* ölçüsüz bir biçimde gerçekleşmiş, boyutlarını aşmış ve bu kurumu mümkün kılan ve bu tarihten sonra toplumsal olarak yararlılığını kaybeden *içeriğinin* içini boşaltmıştır. Ancak tüm bu evrim süresince, toplumun, "yazıya dayalı" bir sistem aracılığıyla oluşturulması düşüncesi, gerekçesi olarak, kamuoyunun yazıyla biçimlendirileceği (sözsel ya da ikonlarla (resim ve grafik ve betimlerle)) ve bu süreç sonunda edindiklerine benzeyeceği ve sonunda da ona dayatılan metin aracılığıyla ve tıpkı bu metin gibi *basılı, baskılı* hale geleceği inancına az ya da çok ısrarlı biçimde sahip çıkmaya devam etmiştir.

4) Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France pendant la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Sepven, 1963: "Naissance d'un mythe: l'Education", s. 753-767.

Eskiden bu metin okulla ilgiliydi. Bugün metin toplumun kendisidir. Kent, sanayi, ticaret ya da televizyon yayını biçimlerine sahiptir. Ama eğitim-öğretim arkeolojisinden medya araçlarının teknokrasisine geçilmesini sağlayan dönüşüm, tüketimin pasiflik niteliğiyle ilgili koyutu değiştirmemiştir – bu koyut da tartışmalıdır. Hatta bu koyutu daha güçlendirmiştir: Yaygınlaştırılmış eğitimin kitlesel olarak yerleştirilmesi, geleneksel öğrenimin öznel ilişkilerini ya imkânsızlaştırmış ya da görünmez kılmıştır. "Bilgilendirme" teknisyenleri, her tür girişimin sistemleştirilmesiyle, belli bir uzmanlık içine kapanıp kalmış ve bu bilgilerin kullanıcıları hakkında her geçen gün çok daha az bilgi sahibi olan memurlara dönüşmüşlerdir. Hatta üretim mantığı bile, üreticileri yalıtarak, bunların, tüketicilerin hiçbir biçimde yaratıcı olmadıklarını düşünmelerini sağlamıştır. Bu sistemin doğurduğu bu karşılıklı körlük, hem üreticilerin hem de tüketicilerin, gerçek insiyatifin teknik laboratuarlara ait olduğuna inanmaları sonucunu getirmiştir. Belli bir disiplin uygulayarak her şeyi çerçeveler içine almaya çalışan bu sistemin düzenekleri tarafından uygulanan baskının incelemesi bile, pasif, "bilgilendirilmiş", işlenmiş, işaretlenmiş ve hiçbir tarihsel rolü olmayan bir hedef kitlesini koyut olarak kabul etmiştir.

Üretimin etkili olması, tüketimin durağan, pasif olmasını gerektirmektedir. Bu üretim, alıcı-tüketim ideolojisini üretmiştir. Yazarları, pedagogları, devrimcileri, üretken olmayanlara kıyasla "üretici" adı altında ayıran ve ayrıcalıklı kılan sistem, bir sınıf ideolojisinin ve teknik bir körlüğün sonucu olarak ortaya çıkan bu efsaneye gerek duymuştur. "Yazarlık" etkinliklerince biçimlenen ve (elbette) doğrulanan bu "tüketim" biçimine karşı çıktığımızda, yaratıcı bir etkinliği, tam da yadsındığı yerde keşfetme ve (gerçek ama özel) *bir* üretimin, tüm ülkeyi "bilgilendirerek" tarih oluşturma iddiasının, bu ölçüsüz iddianın, incelemesine göreceli bir yaklaşım getirme şansına sahip oluruz.

Bilinmeyen Bir Etkinlik: Okuma

Okuma etkinliği, tüketim etkinliğinin sadece belli bir yönünü ama temel bir yönünü ortaya koyar. Giderek daha da çok yazıya bağlanan, değiştirme ve yazı modellerinden (bilimsel, ekonomik, politik modeller) yola çıkarak toplumsal yapıları yenileme gücüne sahip erk tarafından düzenlenen, her geçen gün biraz daha, birbirine eklenmiş "metinler"

biçiminde (idari, kentsel, sanayiye ilişkin vb.) yeniden yapılandırılan ve dönüştürülen bir toplumda, üretim-tüketim ikili teriminin yerine, genelde bu ikili terimi karşılayan ve bunun anlamını açınsayan okuma-yazma ikili terimini koymak mümkündür. Önceleri kapalı bir alanda gerçekleştirilen yazı operasyonları sayesinde tarihi yeniden oluşturmak iradesine (kimi zaman devrimci, kimi zaman bilimsel, kimi zaman da yenilikçi ya da pedagojik iradeye) sahip erkin de baştan kabul ettiği gibi, okumak ile yazmak arasında büyük bir ayrım vardır.

"Modernleşme ve Modernlik yazıdır" demiştir François Furet. Yazının genelleştirilmesi, aslında, gelenek göreneğin soyut yasayla yer değiştirmesine, geleneksel otoritelerin yerine Devletin geçmesine, grubun bireyin lehine parçalanmasına neden olmuştur. Ayrıca bu dönüşüm birbirinden ayrı iki ögenin, yazının ve sözün birleşip "karma" oluşuyla gerçekleşmiştir. F. Furet'nin ve J. Ozouf'un yakın zamanlı incelemesi, Fransa'nın eğitim seviyesi düşük bölümlerinde, okuma edimi üzerine merkezlenmiş, Kilise ve aileler tarafından teşvik edilen ve sadece kızlara özgü "tek yönlü, geniş kapsamlı bir öğretimin" var olduğunu ortaya koymuştur.[5] Yalnızca okul kurumu, okuma ve yazma etkinliklerini birleştirmiştir ama o da bu iki kapasiteyi birbirine teyelleyebilmiştir sadece. Aslında bu iki etkinlik geçmişte, 19. yüzyıldan bir hayli öncesine kadar, uzunca bir süre iki ayrı etkinlik olarak kabul görmüştür. Bugün öğrenim görmüş çoğu erişkinin yaşamı da çok kısa bir süre içinde "sadece okumak" ve yazmak olarak iki bölüme ayrılmaktadır. Hatta bu noktada okumanın, yazmayla birleştiği yerlerde izlediği kendine özgü parkurlar da ayrı bir inceleme konusu olabilir.

Anlamanın ruhdilbilimsel (psycholinojuistique) açıdan incelenmesine ayrılan araştırmalar[6] da kendi açılarından okuma etkinliğini ikiye ayırmaktadırlar: "Sözcüksel edim" ve "yazısal edim". Bu araştırmalar, okuma yazma öğrenen bir çocuğun okumayı, kodların anlamını çözme ve kodlandırma öğretimine *paralel* olarak öğrendiğini, yoksa okumayı bu öğretim sayesinde söktüğü düşüncesinin doğru olmadığını göstermişlerdir: Anlamı okumak ile harfleri sökmek birbirinden farklı iki etkinlik-

5) François Furet ve Jacques Ozouf, *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Minuit, 1977, 1. cilt, s. 349-369 ve "lire seulement", s. 199-228.

6) Bkz. örn. Jacques Mehler ve G. Noizet, *Textes pour une psycholinguistique*, La Haye, Mouton, 1974; ve ayrıca Jean Hébrard, "Ecole et alphabétisation au XIXe siècle", *Lire et écrire* başlıklı kolokyumda sunulan bildiri, Paris, MSH, Haziran 1979.

tir hatta bir araya geldiklerinde bile bu böyledir. Başka bir deyişle, sözlü gelenek aracılığıyla dinleyerek edinilen kültürel bellek, anlam sorgulama stratejilerini tek başına sağlar ve bunları yavaş yavaş zenginleştirir. Bu stratejiler içinde yer alan yazının sökülmesi stratejisi de beklentileri geliştiren, netleştiren ya da düzeltendir. Okuma alışkanlığı, çocuğun okuma alışkanlığından, bilimadamınkine, sözlü bildirişimle öncelenir ve gerçekleştirilir. Sözlü bildirişim, metinlerin neredeyse hiç sözünü etmedikleri adsız "otoritedir". Her şey sanki göstergeler, okuma etkinliklerinin gerçekleşmesi için, grafik malzemenin kodlarının çözülmesi işlemiyle aşamalı olarak yontulan, kimi bölümleri çıkarılıp atılan, kontrol edilen, ayrıntılandırılan temel bir blok işlevi görüyormuş gibi gelişir. Göstergeler, sözlü bir aktarıma bağlı bir beklenti (-i beklemek) ya da bir önceleme (varsayımlar yapmak) olarak biçimlenmektedir. Harfler ise, bu önceleme içinde sadece kazıma ve yontma işini yaparlar.

Yayılmacı yazının hükmü altında bulunan okuma uygulamasının özerkliğini, unutulduğu köşelerden çekip çıkaran çalışmalara karşın, üç yüzyıldan fazla bir süredir bir oldu bitti durumu oluşmuştur. Çağdaş kültürün toplumsal ve teknik işleyişi bu iki etkinliği derecelendirmiştir. Yazmak, bir metin üretmektir; okumak ise, ötekini karşılamaktır; ötekiyle karşılaştığı yere sahip olmadan, burada bir yer edinmeden, burayı yeniden yapılandırmadan. Eskiden, ruhban sınıfın, anne ve kızlarına, bu Vesta rahibelerine, dokunulmaz kutsal metni yazmayı yasaklaması ve bunlara sadece din kitaplarını ya da Kutsal Yazıyı okumaları için izin vermesi örneğinden yol çıkarsak, bu okumanın bugünkü uzantısının "tüketicilere" sunulan biçimiyle televizyon yayınlarını "okuma etkinliği" olduğunu söyleyebiliriz. Bu tüketiciler, kendi yazılarını, Ötekinin –"kültürün"– üretiminin gözüktüğü ekrana yazabilmenin imkânsızlığı içindedirler. "Okuma ve Kilise arasındaki bağ"[7] medya okuması ve Kilisesi arasındaki bağ biçiminde yeniden kurulmuştur. Bu çerçevede, ruhban sınıfın toplumsal metni oluşturması, dili yönlendiren aktörlerin işlediği modelleri sadece yeniden üretmekle yetinmeleri beklenen müminlerin "alımıyla" örtüşür.

Ama burada irdelenmesi gereken, ne yazık ki, bu iş bölümü değil (oldukça gerçekçidir hatta fazla gerçekçidir) ama okumanın pasif bir etkinliğe indirgenmiş oluşudur. Aslında, okumak, dayatılan bir sistemde (bir kentin ya da bir süpermarketin kurmuş olduğu düzene benzer metin siste-

7) F. Furet ve J. Ozouf, *a.g.y.*, s. 213.

minde) uzak bir yolculuğa çıkmaktır. Yakın zamanlı incelemeler "her okumanın nesnesini değiştirdiğini"[8] ortaya koymuştur. Borges bunu daha önceden belirtmiştir: "Bir edebiyat, başka bir edebiyattan, ortaya koyduğu metinden daha çok okunma tarzıyla ayırt edilir."[9] Sonuç olarak sözcüksel ya da çizim ve resimlere dayalı göstergelerden oluşan bir sistem, okurundan kendisini anlamlandırmasını isteyen bir biçim deposudur. "Kitap, okurunun etkisiyle oluşuyorsa (bunun bir oluşumuysa)",[10] okurun gerçekleştirdiği operasyonu, bir tür *lectio* yani tamamen "okura" özgü bir üretim olarak kabul etmemiz gereklidir.[11] Ancak okur ne okuduğu kitabın yazarının yerine ne de herhangi bir yazarın yerine geçmemektedir. Okur, metinlerden, bunların "kastettiklerinden" farklı bir şeyler çıkarır. Metinleri kaynaklarından koparır (bu köken artık yoktur ya da sadece aksesuar görevi görmektedir). Okur, metinlerden parçalar seçer ve bunları birbirleriyle birleştirir ve farkında olmadan metinlerin, sayısız anlam ifade edebilme kapasitelerini ortaya koydukları bir uzamda yaratıcılığını gösterir. Bu "okuma" etkinliği, yazın eleştirmeninin işi midir (bunlar okumayla ilgili incelemeler yaptıkları için her zaman ayrıcalıklı olmuşlardır) yani karşımızda yeniden bir ruhban sınıfı oluşumu mu vardır yoksa bu etkinliği tüm kültürel tüketim uzamına yaymak mümkün müdür? İşte tarihin, toplumbilimin ya da okul pedagojisinin cevaplar getirmesi gereken soru budur.

8) Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, Paris, Seuil, 1977, s. 83.

9) Jorge Luis Borges, Gérard Genette'den alıntılanmıştır, *Figures*, Paris, Seuil, 1966, s. 123.

10) M. Charles, *a.g.y.*, s. 61.

11) Bilindiği gibi "okur yani okutman" Ortaçağ'da bir öğretmen unvanıydı.

12) Bkz. özellikle Alain Bentolila (der.), *Recherches actuelles sur l'enseignement de la lecture*, Paris, Retz, 1976; Jean Foucambert ve J. André, *La Manière d'être lecteur. Apprentissage et enseignement de la lecture de la maternelle au CM2*, Paris, Sermap, OCDL, 1976; Laurence Lentin, *Du parler au lire. Interaction entre l'adulte et l'enfant*, Paris, ESF, 1977; vb. Bu araştırmalara "Amerikan yapımı" başka bir üretken edebiyatı da eklemek gereklidir: Jeanne Sternlicht Chall, *Learning to Read: The Great Debate... 1910-1965*, New York, McGraw-Hill, 1967; Dolores Durkin, *Teaching Them To Read*, Boston, Allyn&Bacon, 1970; Eleanor Jack Gibson ve Harry Levin, *The Psychology of Reading*, Cambridge (Mass), MIT,1975; Milfred Robeck ve John A. R. Wilson, *Psychology of Reading: Foundations of Instruction*, New York, John Wiley, 1973; Lester and Muriel Tarnopol (der.), *Reading Disabilities. An International Perspective*, Baltimore, University Park Press, 1976; vb. Önemli üç dergiyi de ekleyelim: *Journal of ReadingJournal of Reading*, 1975'ten beri (Purdue University, Dept. of English), *The Reading Teacher* 1953'ten beri (Chicago International Reading Association) ve *Reading Research Quarterly* 1965'ten beri (International Reading Association, Newark, Del.).

Ne yazık ki okumayla ilgili pek çok eser olmasına karşın, bu üretken edebiyat, bu konuya bölük pörçük saptamalar getirebilmiş ya da okur-yazar anılarının bir derlemesi olabilmiştir sadece. Araştırmalar özellikle okumanın öğretilmesi konusundadır.[12] Bu tür araştırmalara daha örtülü bir biçimde, tarih ve etnoloji alanlarında rastlarız ancak bunlar, göndermeleri hâlâ çok iyi belirlenmemiş her türden "yazının" arasında ilerleyen bir uygulamanın izlerini bulmak kolay olmadığı için biraz yollarını yitirmiş durumdadırlar (örneğin bir manzarayı kitap okur gibi "okursunuz").[13] Toplumbilim alanında okumayla ilgili daha fazla sayıda araştırma mevcuttur; bunlar genelde istatistiksel türdedir: Okuma eyleminin kendisinden, koşullarından ve türlerinden daha çok, okunan nesneler, toplumsal aidiyetler ve sık uğranılan yerler arasındaki sebep sonuç ilişkilerini hesaplarlar.[14]

Geriye edebiyat alanı kalmaktadır, edebiyat alanı bugün özellikle çok zenginleşmiş (Barthes'tan Riffaterre ya da Jauss'a kadar) ve yazı sayesinde bir kez daha ayrıcalıklı bir konum edinmiş ancak tamamen uzmanlaşmış durumdadır: "Yazarlar", "okuma sevincini", yazma sanatına ya da yeniden okuma zevkine bağlarlar. Ancak buna karşın, Barthes'tan önce ya da sonra, "okunan eserin" beklentileriyle, mızıkçılıklarıyla ve kuralcılıklarıyla oyunlar kuran gezintiler ve icatlar anlatılır durur. Ayrıca oynanan oyunları açıklayabilecek kuramsal modeller de geliştirilir.[15] Ancak tüm bunlara karşın, insanlığın kendi metinlerinde yaptığı gezintilerin tarihi büyük oranda karanlıkta kalmaktadır.

13) Bkz. F. Furet ve J. Ozouf'un kaynakçasına, *a.g.y.*, 2. cilt, s. 358-372. Bunlara ek olarak Mitford McLeod Mathews, *Teaching to Read, Historically Considered*, Chicago, University of Chicago Press, 1966. Jack Goody'nin çalışmaları (*Literacy in a Traditional Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968; *La Raison graphique*, Paris, Minuit, 1979; vb.). Bu çalışmalar etno-tarihsel incelemeye pek çok kapı açmışlardır.

14) Bu istatistiksel incelemelere ek olarak bkz. J. Charpentreau vdy., *Le livre et la lecture en France*, Paris, Ed-ouvrières, 1968.

15) Elbette Roland Barthes: *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973; ve "Sur la lecture", *Le Français aujourd'hui*, sayı: 32, Ocak 1976, s. 11-18. Biraz da rastlantısal bir biçimde şu çalışmaları da ekleyebiliriz Tony Duvert, "La lecture introuvable", *Minuit*, sayı: 1, Kasım 1972, s. 2-21; Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire*, Paris, Seuil, 1969, s. 202-217 "le besoin d'interpréter"; Michel Mougenot, "Lecture/écriture", *Le Français aujourd'hui*, sayı: 30, Mayıs 1975; Victor N. Smirnoff, "L'œuvre lue", *Nouvelle Revue de psychanalyse*, sayı: 1, 1970, s. 49-57; Tzvetan Todorov, *Poétique de la prose*, Paris, Seuil, 1971, "Comment lire?", s. 241 vd.; Jean Verrier, "La ficelle", *Poétique*, sayı: 30, Nisan 1977; *Littérature*, sayı: 7 *Le discours de l'école sur les textes*, Ekim 1972; *Esprit, Lecture I*, Aralık 1974 ve *Lecture II*, Ocak 1976 başlığını taşıyan iki numara; vb.

"Metne Dayalı" Anlam, Seçkin Bir Sınıfın Ürünü

Okuma etkinliğini, tüm dolambaçlarıyla, sayfalardan çıkardığı türevlerle, gezgin bakışın metinde yarattığı dönüşümler ve değişimlerle, birkaç sözcükten yola çıkılarak gerçekleştirilen düşünsel ya da hayali uçuşlarla, yazının neredeyse askeri bir düzenle sıraladığı alanların, uzamların üstünden aşırmalarla, geçici ve uçucu danslarıyla irdeleyen incelemelerden çıkarabileceğimiz en azından bir sonuç vardır. Bu ilk yaklaşıma göre, okumayla, okunan metni (kitap, resim, çizim vb.) birbirinden ayıran ayrım daha fazla geçerliliğini koruyamayacaktır. İster bir gazete olsun ister Proust'un bir eseri olsun bir metin ancak okurlarıyla anlamlanır; onlarla değişir; kendi gözünden kaçan kimi algılama kodlarıyla yeniden düzenlenir. Metin, ancak okurla kurduğu dışarıdalık ilişkisiyle metin olur; bunu da birbirine eklemlenen iki tür "beklenti" arasında oynanan bir ilişkiler ve kurnazlıklar oyunuyla başarır: Bu beklentilerden biri *okunulabilir* bir uzam beklentisi (metne sıkı sıkıya bağlılık) öteki de bir eserin *gerçekleştirilmesi* için gerekli bir girişim beklentisidir (okuma).[16]

Oldukça ilginç bir biçimde, okuma etkinliğinin bu ilkesi bundan üç yüzyıl önce Descartes tarafından belirlenmiştir bile; Descartes kombinasyonlar ve "sayılar" ya da sayılı metinlerle ilgili dönemindeki çalışmaları incelerken bu ilkeyi belirlemiş olur: "Eğer biri, harflerle yazılmış bir sayıyı bulmaya çalışırken, A olan her yerde B, B olan her yerde C okursa ve böylece her harfin yerine, alfabedeki sıralamaya göre bunun ardından gelen harfi koyarsa ve sonuç olarak bu sıralamayla anlamlı olabilecek sözcükler bulduğunu düşünürse, bu biçimde bulacağı anlamın bu sayının gerçek anlamı olduğu konusunda hiç kuşkusu olamaz; oysa bu sayıyı yazan, her harfe başka bir anlam yükleyerek burada ortaya çıkandan tamamen farklı bir sayı yazmış olabilir..."[17] Bu durumda göstergeler üzerine eklemlenen bu kodlama operasyonu, bir depoyla, bir "niyetle" ya da bir yazar etkinliğiyle tanımlanamayacak bir anlam *oluşturur*.

Öyleyse "kendi" metnini oluşturan, ötekilerden kendi anlamsal özerkliğini ayırt eden ve bunu bir "eserin" gizli düzeni haline getiren Çin duvarı nereden doğmuştur? Okurun hiçbir zaman ulaşamayacağı bir ada metin oluşturan bu engeli kim dikmiştir? Bu kurgu, tüketicileri kendine bağımlı kılmaya adanmıştır çünkü tüketiciler, bu biçimde bir kenara

16) Bkz. örn. M. Charles'ın "önerilerine" *a.g.y.*
17) Descartes, *Principes*, IV, madde. 205.

ayrılan bu hazinenin suskun "zenginliği" karşısında ya cahillikle ya da sadakatsizlikle suçlanacaklardır. Eserin içine saklanan bu "hazine" kurgusu, anlamı içeren bu hazine sandığı imgesi, okurun üretkenliği üzerine değil okurun metinle ilişkisini belirleyen *toplumsal kurum* üzerine temellenir.[18] Okuma etkinliği, aracı haline geldiği (öğretmenler ve öğrenciler, üreticiler ve tüketiciler arasındaki) güç ilişkileri sonucunda bir biçimde aşınır. Ayrıcalıklı sınıfların kitabı kullanması sonucunda da okuma etkinliği bir tür gizliliğe mahkûm olur; öyle ki sadece bu ayrıcalıklı sınıflar bu kitapların "gerçek" yorumcuları olarak kabul edilirler. Bu tür bir kullanım, metin ile okurları arasına bir sınır çeker; bu resmi yorumcular, okuma etkinliklerini (*bu* da resmidir tabii) "metne sıkı sıkıya bağlılığa" dönüştürürler. Bu ortodoks yaklaşıma göre bu bağlılık, öteki okumaları (ki bunlar da resmi ve meşrudur) sapkınlığa (metnin anlamına "uygun olmayan") ya da anlamsızlığa (unutulmuşluğa terk edilmişliğe) indirger. Bu açıdan, "metne dayalı" anlam bir göstergedir ve seçkin sınıfın, toplumsal bir erkin gerçekleştirdiğidir. Kendiliğinden çoğul bir okumaya sunulan metin ise böylece kültürel bir silaha dönüşür, izin verilmiş bir av, *toplumdan* yetki almış ruhban sınıfının ve profesyonellerin yorumlarını "metne sıkı sıkıya bağlı" olarak meşru ilan eden bir yasanın ilkesi haline gelir.

Aslında her ne kadar okurun metne göre özgür olduğunun ilanı ruhban sınıf tarafından hoş görülmüşse de (Bu özgürlüğü ilan etmeye sadece Barthes cüret edebilir), bu özgürlük ilanı (öğretmenleri tarafından "edinilen" anlam evrenine zorla ya da büyük bir ustalıkla sokulan) öğrencilere ya da ("ne düşünülmesi gerektiği" konusunda son derece incelikle uyarılmış olan ve tüm müdahaleleri yadsınabilir kabul edilen ve sessizliğe mahkum edilen) kamuya yasaklanmıştır.

Dolayısıyla okuma uygulamasının gerçekliğini gizleyen ya da bunu tanınmaz hale getiren toplumsal sınıflardır. Dün, ruhban sınıf ile "müminler" arasında toplumsal bir ayrım oluşturan Kilise; bugün de okurlarından bağımsız olarak kabul edilen ama aslında yorumcularının boyunduruğu altında bulunan "Edebiyat" konumundaki Yazı: Metnin özerkliği, metinde ne okunması gerektiğini belirleyen önermeleri belirleyen kurum içindeki sosyokültürel ilişkilerin yeniden üretilmesinden ibaret olmuştur. Bu kurumun zayıflaması ve gardını düşürmesiyle, metin ile

18) Pierre Kuentz, "Le tête à texte", *Esprit*, Aralık 1974, s. 946-962; "L'envers du texte", *Littérature*, sayı: 7, Ekim 1972.

okurları arasında bu kurumun gizledikleri karşılıklı olarak ortaya çıktığı gibi, geri çekilmesiyle, arkasında okuma etkinliklerinin ürettiği sayısız çoğunluktaki "yazıyı" da görünür kılmıştır. Okurun yaratıcılığı, bunu kontrol altında tutan kurum gücünü kaybettikçe artmaktadır. Reform'dan bu yana görünür bir hal alan bu süreç, 17. yüzyıldaki önderleri daha o zamandan telaşlandırmaya başlamıştır. Öğretmen ya da üretici tarafından oluşturulan metni, okurlarından yalıtan da okulun, basının ya da televizyonun sosyopolitik düzenekleridir. Ancak bu yeni Ortodoksluğun oluşturduğu tiyatro sahnesinin ardında (eskinden olduğu gibi)[19] okurların (ya da izleyicilerin) sessiz, aşkın, alaycı ya da şiirsel etkinliği gizlenmektedir. Okurlar, kendi özellikleri içinde ve "öğretmenlerin" haberi olmadan kendilerine göre olanı muhafaza ederler.

Bu durumda okuma, *toplumsal* bir hiyerarşi (sınıf ilişkileri) ile *şiirsel* yani *edebi* operasyonların (uygulamacısı tarafından metnin oluşturulması) birleşiminde bulunmaktadır: Toplumsal hiyerarşi okuru, seçkin (ya da yarı-seçkin) bir sınıf tarafından paylaştırılan "bilgiye" uydurmaya çalışırken; okur operasyonları, toplumsal hiyerarşiye karşı kurnazca oyunlar oynayarak, bir kültür Ortodoksluğunun çatlakları içine kendi yaratıcılıklarını sızdırırlar. Bu iki tarihten biri "öğretmenlere ya da efendilere" uygun olmayanların üstünü örter ve bunları görünmez kılarken; öteki, uygunsuzlukları, özel olanın oluşturduğu şebekeler arasında dağıtır. Dolayısıyla her ikisi de okuma etkinliğini, bir yanından, teatral ve baskın bir biçimde *okumuşluk* deneyimi, öte yanından, suyun dibinden yukarı çıkan baloncuklar misali tek tük ve bölük pörçük bir halde *ortak* bir şiirselliğin işaretlerinin çıkıverdiği bir bilinmezlik haline getirmek konusunda işbirliği yaparlar.

"Heryerdelik Alıştırması", Şu "Haddini Bilmez Yokluk"

Okurun özerkliği, bunun metinlerle ilişkisini belirleyen toplumsal ilişkilerin dönüşümüyle ilintilidir. Bu özerliği sağlamak oldukça gerekli bir ödevdir. Ancak bu devrim, bir kez daha, farklı tutum ve davranış biçimlerini tek başına yarattığı ve böylece bir öncekinin yerine daha kuralcı bir

19) Ne yazık ki çok az sayıdaki belge, İncil'in Katolik okumalarının izleklerinin, yorumlarının ve inançlarının özerkliğine kapı açmıştır. Bkz. "emekçi" baba hakkında, Rétif de la Bretonne, *La Vie de mon père* (1778), Paris, Garnier, 1970, s. 29, 131-132. vb.

Eğitim-Öğretim sistemini koyduğu iddiasında bulunan seçkin bir sınıfın totalitarizminden başka bir şey olmayacaktır; tabii eğer bu seçkin sınıf, pasiflik deneyiminden farklı, çokbiçimli, kaçamak ya da bastırılmış başka bir deneyimin *zaten* var olduğu olgusundan destek almazsa. Dolayısıyla bir okuma politikası, uzun bir süredir etkin olan uygulamaları betimlerken bunlara politik bir nitelik kazandırabilecek bir incelemeye eklemlenmek durumundadır. Okuma etkinliğinin birkaç yönünü ortaya koymak, bunun bilgilendirme yasasından nasıl kaçıp kurtulduğu konusunda birkaç saptamada bulunmak anlamına gelmektedir zaten.

"Okuyorum ve düşünüyorum... Okumam benim haddini bilmez yokluğum oluyor böylece. Acaba okumak bir heryerdelik alıştırması mıdır?"[20] Bir başlangıç hatta erginleme deneyimi: Okumak, bir yerlerde olmak demek, *onların* olmadığı bir yerde, başka bir dünyada"[21]; okumak, gizli bir sahne yaratmak, istediğin zaman girdiğin istediğin zaman çıktığın bir yer oluşturmak demektir; teknokratik saydamlığın ve Genet'de, toplumsal yabancılaşmanın yarattığı cehennemi temsil eden şu ele avuca sığmaz ışığın hüküm sürdüğü bir mevcudiyette kendine gölgeli ve karanlık köşeler yaratmaktır. Marguerite Duras da aynı şeyi söyler: "Belki de her zaman karanlıklar içinde okumaktayız... Okumak, gecenin karanlığında yapılan bir şeydir. Gün ortasında, dışarıda okuyorsanız bile, okuduğunuz kitabın etrafı hep gecedir sanki".[22]

Okur, bir dünyayı minyatürleştiren ve ötekilerle karşılaştıran bahçelerin mimarıdır; keşfedilecek bir adanın Robinson'udur ama aynı zamanda bir toplumun ve bir metnin yazılı sistemine çoğulluğu ve farklılığı dahil eden karnavalın "sahibidir". Yani bir roman yazarıdır. Yarattığı ile onu başkalaştıran arasındaki bir mekânsızlık içinde gidip gelen ve kendini mekânsızlaştıran, yersiz yurtsuzlaştırandır. Aslında okur, kimi zaman ormandaki bir avcı gibi yazının peşine düşer, izini sürer, sevinir, "hamleler" yapar; kimi zaman da oyuncu olur ve yazının oyunu kazanmasına izin verir. Kimi zamanda burada, bu mekânsızlıkta gerçekliğin kurgusal güvencelerini yitirir: Kaçamakları yüzünden toplumun oluşturduğu dama tahtasında ben'e yer biçen güvencelerden uzaklara sürgün edilir.

20) Guy Rosolato, *Essais sur le symbolique*, Paris, Gallimard, 1969, s. 288.

21) Thérèse d'Avila, okumayı dua etmeye benzetirdi, arzunun eklemlendiği başka bir uzamın keşfiydi onun için okumak. Daha pek çok tinsel yazar da bu biçimde düşünmektedir ve çocuklar ise bunu çoktan bilmektedirler.

22) Marguerite Duras, *Le Camion*, Paris, Minuit, 1977; "Entretien à Michèle Porte", *Sorcières*'den alıntı, sayı: 11, Ocak 1978, s. 47.

Kim okur gerçekten? Ben mi yoksa bendeki bir şey mi? "Etten kemikten bir gerçek olarak *ben* değil belirsiz ben, benin yarattığı belirsizlikteki bendir okuyan şu kayboluş metinlerini. Ne kadar okursam bunları, o kadar anlaşılmaz oluyorlar benim için, hiçbir şey anlamaz hale geliyorum"[23]

Ne sayılara dökebileceğimiz ne de alıntılayabileceğimiz ve ne de *okunmuş* olduklarını söyleyebileceğimiz tanıklıklara inanırsak bunun ortak bir deneyim olduğunu söyleyebiliriz. Bu saptama, *Nous Deux*'nün, *La France agricole* ya da *Ami du boucher* dergilerinin erkek ve kadın okurları için de geçerlidir. Günlük yaşamın Amazonlarının ya da Odysseus'larının aştığı uzamların halk seviyesine inme dereceleri ya da teknik zorlukları ne olursa olsun bu böyledir.

Kendine ait bir yer kurmaktan, eskinin çiftçilerinin mirasçılarından olmaktan ama onlar gibi toprağı değil dili sürmekten, kuyu açmaktan ve ev inşa etmekten kısacası yazar olmaktan çok uzak olan okurlar bir yolcudur aslında. Başkalarının topraklarında gezinirler, yazamadıkları, işlemedikleri tarlalarda kaçak avlanarak göçebelik ederler, yolculuk ettikleri Mısır'ın zenginliklerini hayranlıkla seyrederek, imkânlarından faydalanırlar. Yazı, kendine bir yer oluşturarak, zamanı istifler, yığar ve ona direnir ve üretimini, yeniden üretimlerini çoğaltarak ve yayarak çoğaltır. Okuma etkinliğini, kendini zamana karşı güvence altına alamaz (unutur ve unutulur), edinimini koruyamaz ya da kötü bir biçimde korur. Geçtiği her yer kayıp cennetin bir yinelemesidir.

Aslında okumanın yeri yoktur: Barthes Proust'u Stendhal'in metninde okur[24]; bir televizyon izleyicisi, çocukluğundan bir anıyı, güncel bir röportajda okur. Hanım bir izleyici, geçen gün seyrettiği bir yayın hakkında "Çok aptalcaydı ama yine de seyrettim" der. Yayının hangi yerinde kapılmıştır, yayının yerinde olup da aslında yayının yeri olmayan hangi yer alıp gitmiştir onu? Okur da böyledir: Yeri *şurası* ya da *burası* değildir, bu ya da şudur ama ne bu ne şudur, hem içerisi hem dışarısıdır, aslında burasını ve orasını birbirine karıştırırken, hem burasını hem de orasını yitirir. Önünden kayıp giden, canlandırdığı ve misafir olduğu ama asla sahip olmadığı metinleri birbiriyle birleştirirken kendi yerini kaybeder. Bu noktada, okur, toplumsal ortamın yasasını tasarladığı gibi özel her metnin de yasasını tasarlayandır.

23) Jacques Sojcher, "Le professeur de la philosophie", *Revue de l'université de Bruxelles*, sayı: 3-4, 1976, s. 428-429.

24) R. Barthes, *Le Plaisir du texte*, s. 58.

Oyunların ve Kurnazlıkların Uzamları

Bu etkinliği tanımlayabilmek için, pek çok modele başvurmak gereklidir. Bu etkinlik, Lévi-Strauss'un *Yaban Düşünce*'de incelediği bir "dümen, oyun, manevra" biçimi olarak kabul edilebilir yani "sınırın imkânlarıyla" yapılan bir düzenleme, "bir projeyle ilgisi olmayan" ve "önceki oluşum ve yıkımların kalıntılarını"[25] yeniden düzenleyen bir üretim olarak görülebilir. Ama Lévi-Strauss'un "mitolojik evrenlerinin" aksine, bu üretim, her ne kadar olayları düzenliyor olsa da, bir bütün oluşturmaz: Bu, belli bir zaman dilimi içine dağılmış, serpilmiş bir "mitolojidir", bütünleştirilmemiş ama yinelemeler, farklı kullanımlar, anılar ve ardıl tanıklıklar olarak serpişmiş dağılmış bir zamanın tanelenmesidir.

Başka bir model de, Ortaçağ şairleri ve roman yazarları için kuramsal olarak oluşturulan ince sanattır; bunlar, metin içine ve bir geleneğe, yenilenme kavramını dahil etmişlerdir. İnce ve ustalıklı işlem ve yöntemler, bu şairlere ve yazarlara bir çerçeve sağlayan resmi ve meşru yazının içine, binlerce farklılığı sızdırmışlardır. Üstelik oynadıkları bu oyun, kendisini yasaya uymak zorunda da hissetmemiştir. Kendine özgü bir yer oluşturmayla (yazıyla) ilgisi olmayan bu edebi kurnazlıklar, yüzyıllar ötesinden günümüz okuma etkinliğine kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bunlar aynı zamanda bir "*pöf*"le zar zor işaret edilen dönüşümleri ve çevrimleri gerçekleştirmede ustadırlar.

Rezeptionsästhetik (Alımlama Estetiği) ve *Handlungstheorie* (Eylem Kuramı) oluşturmak adına Bochum'da sürdürülen incelemeler, metin taktiklerinin, dramayı (ya da romanı) daha önceden düşünülmüş, tasarlanmış bir eylem olarak kabul eden alıcının ardıl varsayımları ve "beklentileriyle" kurdukları ilişkileri anlamamız için çeşitli modeller sunarlar bize.[26] Okur anlatı içinde ilerlediği sırada, kendi beklentilerine bağlı olarak çeşitli üretimler koyar ortaya ve metin içinde kurulan bu üretim oyunu, elbette oldukça ağır, kavramsal bir aygıt koyar önümüze; ama aynı aygıt, bağlamamıza, okurlarla metinlerin dansı kavramını da sokar. Bu danslar

25) Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, s. 3-47. Okurun "dümen, oyun ve manevrasında", hepsi de resmi ve edinilmiş bütüncelerden ayıklanan ve yeniden kullanılan ögeler, okumada yeni hiçbir şey olmadığına *inandırabilirler* herkesi.

26) Bkz. özellikle Hans Ulrich Gumbrecht, "Die dramenschliessende Sprachhandlung im Aristotelischen Theater und ihre Problematisierung bei Marivaux", ve Karlheinz Stierle, "Das Liebesgeständnis in Racines *Phedre* und das Verhältnis von (Sprach)-Handlung und Tat", her ikisi de *Poetica*'da (Bochum), 1976.

ise büyük bir hayal kırıklığı yaratan bir tiyatro misali, tam da Ortodoks öğretinin, uygun ya da cahil tüketicilerle çevrelenmiş "eser" konumunu iyice yerleştirdiği yerde oynarlar oyunlarını.

Bu ve başka pek çok araştırmadan yola çıkarak, sadece "haddini aşan bir yokluğun" değil ilerlemelerin, gerilemelerin, taktiklerin ve metin oyunlarının da tanımladığı bir okuma etkinliğine varırız. Bu okuma etkinliği kimi zaman yakasını ele verse de (ama kime kaptırır yakasını, hem okurda hem de metinde uyanan ve bunları kıskıvrak yakalayan da nedir böyle?) gider gelir, oyunlar oynar, protesto eder, parmakların arasından kaçıp gidiverir.

Aynı türden hareketleri, görünüş olarak oldukça sessiz ve uysal bedende de görebiliriz; çünkü o da okumayı kendince taklit eder: Okuma "odalarındaki" inzivalar, farkında olmadan yapılan jestleri, homurdanmaları, tikleri, yayılmaları ya da dönüşleri, tuhaf gürültüleri kısacası bedenin garip ve tuhaf orkestrasını ortaya koyar.[27] Ama zaten en basit biçimiyle okuma, yaklaşık üç yüzyıldır bir göz hareketine dönüşmüş durumdadır. Eskiden olduğu gibi okumaya ne bir ses ne de geviş getirmeye benzer bir ağız hareketi eşlik etmektedir. İçinden okuma eylemi (hiç ses çıkarmadan ya da mırıldanmadan okumak) yüzyıllar önce bilinmeyen "Modern" bir deneyimdir. Eskiden, okur metni içselleştirirdi: Sesini, başka birinin bedeni haline getirirdi; kendisi de ötekini oynayan aktör rolüne girerdi. Bugün metin, öznesine kendi ritmini dayatmamaktadır ve artık kendisini okurunun sesiyle ifade etmemektedir. Bedenin bu biçimde geri çekilişi, metinle araya bir mesafe koyulması anlamını taşımaktadır. Bedenin özerkliğinin koşulu da budur. Bu geri çekiliş, okur için *habeas corpus* anlamına gelmektedir.*

Bedenin, metinden, gözün hareket alanını genişletmek ve burada sadece gözün hareketlerini[28] etkin kılmak amacıyla kendini geri çekmesi nedeniyle, metnin coğrafi konfigürasyonu, okurun hareket alanına giderek daha az uymaktadır. Okuma, kendisini belirleyen topraktan bağımsızlaşır. Buradan kopar. Gözün özerkliği, bedenin metinle giriştiği suç ortaklıklarını askıya alır; bedeni yazının alanından bağışık tutar; yazıyı

27) Georges Perec, "Lire: Esquisse sociophysiologique", *Esprit*, Ocak 1976, s. 9-20, bundan çok güzel bir biçimde söz etmiştir.

* İngiliz Hukuku'nun temel kavramı (17. yüzyıl); bu kavram, bireyin özgürlüğünü güvence altına almakta ve onu, keyfi tutuklamalara karşı korumaktadır Luce Giard).

28) Oysa ses tellerinin ve haçerenin gerici ve büzücü kaslarının okuma eylemi sırasında aktif oldukları bilinmektedir.

bir nes-ne (ob-ject) haline getirir ve öznenin dolaşım olasılıklarını artırır. Bir ipucu: Hızlı okuma teknikleri.[29] Uçağın, yer düzenlemelerinin dayattığı zorlamalara karşı giderek artan bir bağımsızlık sağlaması gibi, hızlı okuma teknikleri, gözün metin üzerinde duraklama sayısını azaltarak, geçişlerin daha hızlı olmasını, metnin belirlemelerine kıyasla daha çok özerk olunmasını, kattedilen uzamların giderek daha da artmasını sağlar. Yer ve mekân dayatmasından kurtulan, okuyan beden hareketlerinde daha özgürdür. Böylece, her öznenin metni, okuma eylemi aracılığıyla dönüştürme ve hiçbir yerde durmadan, dur durak bilmeden bu metinden "geçip gitme" potansiyelini hareketlere döker.

Okurun haddini bilmemezliğinin övgüsünü yaparak kimi yönleri yadsıdığımın çok farkındayım. Barthes üç okuma etkinliği türü ayırt etmiştir bile: Sözcüklerden zevk alan okuma türü, metnin sonunu getirmeye çalışan ve "beklemekten kurtulmaya" çabalayan okuma türü, yazma arzusunu besleyen okuma türü.[30] Biri erotik, öbürü avcı, diğeri de erginleyici okuma türleri. Başka okuma türleri de vardır, burada sözünü etmediğimiz, rüyada, dövüşte, kendi kendine okuma yazma öğrenirken vb. Ancak giderek artan özerkliği okuru koruyamaz. Medya araçlarının erki, okurun imgelemine kadar yayılmıştır, yani metnin ağlarından kendisi için yaptığı tüm çıkarımlara kadar yayılmıştır –korkularına, rüyalarına, fantezilerinin konusu olan, yoksunluğunu duyduğu yetkilere kadar. İşte, sayıları ve "olguları", özgürlüğüne kavuşturulmuş bu mahremiyeti hedefi olarak belirleyen bir retorik haline getiren erklerin oyunlarını kurdukları yer de burasıdır.

Ama bilimsel aygıtın (bizimkinin), dayanışma içinde olması gereken erklerin yanılsamasını paylaşmaya itildiği yani kalabalıkların, yayılmacı bir üretimin fetihleri ve zaferleriyle dönüştürülebileceğine inanmaya itildiği yerde, insanları aptal yerine koymamak gerektiğini sürekli kendimize hatırlatmalıyız.

29) Bkz. François Richaudeau, *La Lisibilité*, Paris, CEPL, 1969; Georges Rémond, "Apprendre la lecture silencieuse à l'école primaire", A. Bentolila (der.), *Recherches actuelles*, s. 147-161.

30) R. Barthes, "Sur la lecture", s. 15-16.

V. Kısım

İnanma Tarzları

13
Politik İnandırıcılık

> "*İnanmak* sözcüğünü severim. Çünkü insanlar genelde 'biliyorum' dediklerinde aslında 'inanıyorum' dediklerini bilmezler".
>
> Marcel Duchamp
> *Duchamp du signe*
> (Flammarion, 1975, s. 185)

Bir zamanlar Léon Poliakov, "Yahudiler, artık kiliseye gitmemek yerine, sinagoga gitmeyen Fransızlardır" derdi. *Haggadah*'ın mizah geleneğinden gelen bu ince alay, artık ibadet üzerinde belli bir söz hakkına sahip olmayan geçmiş inanışların bir ifadesidir. Politik inançlar da bugün aynı yolu izler görünmektedir. *Sadece bir zamanlar öyle olunduğu için*, gösterilere katılmadan, toplantılar düzenlemeden, hiçbir masrafta bulunmadan kısacası bedelini ödemeden sosyalist olmak mümkündür. Tanımlayıcı olmaktan çok uyarıcı bir başka olgu da, "aidiyetin" artık sözlerden arta kalanlar ve yılda bir dikkate alınan bir söz hakkıyla kısacası *oyla* kendini göstermesidir. Artık sözde kalan, öyleymiş gibi yapan bir "güven" ortamı içinde hareket eden politik partiler, büyük bir özenle, geçmişte kalmış inançların kalıntılarını toplamakta ve bu meşruluk kurgusu aracılığıyla da şu ya da bu biçimde işlerini yürütebilmektedirler. Bu partilerin ihtiyaç duydukları sadece, anketler ve istatistiklerle bu hayali tanıklıkları çoğaltmak ve artık bir dua yerine geçen bu bıktırıcı söylevi yeniden yeniden tekrarlamaktır.

Oldukça basit bir teknik, bu inanç ve güven tiyatrosunun varlığını sürdürmesini sağlar. Anketlerin, "parti üyelerini" bu partiye doğrudan

bağlayanlar üzerine değil de bunları bağlamayanlar – inançların yarattığı enerji üzerinde değil de bunların durağanlıkları üzerine gerçekleştirilmesi yeterli olmuştur: "Eğer başka bir şeye inandığınız doğru değilse, hâlâ bizimle olduğunuz doğrudur o halde". Dolayısıyla bu operasyonun sonuçları, partiye katılımın artıklarına dayanmaktadır; bunlar (üstüne) kurulmaktadır. Hatta bunlar, *yıpranmış* inançlar üstüne temellenirler çünkü bu artıklar, anketlere katılanların inançlarından geriye kalan *izleri* ve bunları çok farklı yerlere götürebilecek daha güçlü bir inanırlılığın *olmayışını* ortaya koyarlar: "Oylar" başka diyarlara sürgün edilmezler; oldukları yerde kalırlar; bulundukları yerde kımıltısız dururlar; buna karşın hep aynı yekünde kalmaya devam ederler.

Hesap bir masala dönüşür böylece. Bu kurgu, pekâlâ, Borges'in *Esse est percipi*'sine ek olabilir.[1] Bu sayıların değil inançların kale alındığı bir sızıntının öyküsüdür.

İlk yaklaşım olarak, "inançtan" kastımın inanılan nesne (bir dogma, bir program, vb.) değil insanların bir önermeye yaptıkları yatırım, bu önermeyi doğru kabul ederek, bunu sözceleme *edimi*[2] olduğunu belirtmem gerekir – başka bir deyişle, inanç, yatırım yapılan önermeyi doğru ilan etmenin "koşullarıdır" yoksa bu önermenin içeriği değil.[3] Bu arada inanma kapasitesi, politik alanda giderek gerilemektedir. Eskiden, inanma kapasitesi, "otorite" konumundakinin işleyişini desteklemekteydi. Hobbes'tan beri, politik felsefe, özellikle İngiliz geleneğinde, bu eklemlemeyi temel olarak görmekteydi.[4] Politika, dinle kurduğu farklılık ve devamlılık ilişkisini de bu bağ aracılığıyla oluşturmaktaydı. Ama kurumsallaşan "*inandırma*" iradesi, her iki durumda da, bir kimlik ve/veya aşk arayışına bir güvence oluşturmaya devam eder.[5] Bu durumda toplumu-

1) Jorge Luis Borges ve Adolfo Bioy Casares, *Chroniques de Bustos Domecq*, Paris, Denoel, 1970, "Esse est percipi" (var olmak, görülmektir), s. 139-144.

2) Bkz. W. V. Quine'in ve J. S. Ullian'ın saptamaları, *The Web of Belief*, New York, Random House, 1970, s. 4-6.

3) Bkz. bu konuda Jaakko Hintikka, *Knowledge and Belief-An Introduction to the Logic of the Two Notions*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1969; Rodney Needham, 1972; Ernest Gellner, *Legitimation of Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974; John M. Vickers, *Belief and Probabilitiy*, Dordrecht, Reidel, 1976; *Langages*, sayı: 43, *Modalités*, Eylül 1976; vb.

4) Bkz. örneğin R. S. Peters ve Peter Winch, "Authority", Anthony Quinton (der.), *Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1973, s. 83-111.

5) Pierre Legendre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974, s. 28.

muzda inanma eyleminin başkalaşımlarını ve bu değişimlerin kaynağını oluşturduğu uygulamaları incelemenin önemi ortaya çıkacaktır.

İnançların Değerlerinin Düşmesi

Uzunca bir süre, inancın yedek kaynaklarının sonsuz olduğu düşünülmüştür. Bu durumda, bir şeye körü körüne inanmanın oluşturduğu okyanusta, akıl adacıkları oluşturmak, sorgulamanın kırılgan zaferlerini bölümlemek ve bu zaferleri gerçekleştirmek gerekliydi. Bu adacıklardan geriye kalanlarınsa, tükenmez olduğu düşünülüyordu, çağlayanların akkömür yani elektrik enerjisi üretmek üzere kullanılan hammadde olarak başka yataklara aktarılmaları ve kullanılmaları gibi başka nesnelere ve başka amaçlara aktarılabilir kabul ediliyorlardı. Bu gücü bir yerden başka bir yere aktararak "ele geçirmeye" çabalıyorlardı: Bu gücü, bu gücün bulunduğu dindışı toplumlardan, Hıristiyanlığa aktararak, bu gücün Hıristiyanlığı desteklenmesi sağlanmıştı. Sonra aynı güç kiliselerden alınarak, monarşi rejimine doğru yönlendirilmişti; ardından bu gücün, gelenekselci dindarlıktan, milli eğitim ya da sosyalizm gibi Cumhuriyet kurumlarına, aktarılması gerçekleştirilmişti. Bu "çevrimler" inancın oluşturduğu enerjiyi, bunun yerini değiştirerek, bunu bir yerden başka bir yere aktararak, "ele geçirme" amacı taşıyorlardı. Bu ilerlemenin yeni oluşan bölgelerine, aktarılamayan ya da henüz aktarılmamış olan da "batıl inanç" olarak kabul ediliyordu; düzenin kullanabildiği de "inanılan, ikna olunmuş olunan" değeri taşıyordu. Bu kaynak o kadar zengindi ki, bunu işletmekle o kadar meşgul olunmuştu ki bunun incelenmesi gerektiği unutulmuştu. Örneğin askeri seferler ve haç seferleri inanma enerjisini uygun yerlere ve uygun nesnelere (inanılacak) "yerleştirme" amacı güdüyorlardı sadece.

Ancak inanç yavaş yavaş kirlenmiştir, su gibi hava gibi. İnanç, bu devingen enerjiyi, her zaman için direnen ama yine de işlenebilir durumda olan bu enerjiyi giderek yitirmiştir. Aynı zamanlarda insanlar, inancın ne olduğunu bilmediklerini fark etmişlerdir. Tuhaf bir çelişki: İdeolojik içerikler ve inanç için oluşturulan kurumsal çerçeveler üzerine geliştirilen onca polemik ve düşünce (Hume'den Wittgenstein'a, H. H. Price, Hintikka ya da Quine'e uzanan İngiliz felsefesi dışında) inanma ediminin doğası hakkında bir açınsama getirmemiştir. Bu nedenle, bugün artık inancı yönlendirmek, taşımak ve daha da geliştirmek yeterli olmamak-

tadır, artık bunun oluşumunu da incelemek gerekmektedir, çünkü inancın yapay olarak üretilmesi söz konusudur. Bugün hâlâ kısmen de olsa pazarlama ya da politika alanında bu yöntem kullanılmaktadır.[6] Dolayısıyla artık inanılacak çok şey vardır ve ama inandırıcılık eskisi kadar güçlü değildir.

Düzen tersyüz olmuştur. Eskiden erkler "yetkilerini" ustalıkla kullanabiliyorlardı ve teknik ya da idari aygıtlarının yetersizliğini bu biçimde telafi edebiliyorlardı: Müşteri sistemleri, bağlılık ve "meşruluk" sistemleri vb. Bununla birlikte bu erkler, uzamın akılcılaştırılması, kontrolü ve düzenlemesiyle bu bağlılık oyunlarından kendilerini daha da bağımsız kılmaya çabalıyorlardı. Bu çalışmanın sonucunda, gelişmiş toplumlarımızın erkleri, tüm toplumsal ağları gözetim altında tutabilmek için giderek daha ince eleyip sık dokuyan ve daha sıkı prosedürlerle donanmışlardı: Örneğin polisin, okulun, sağlığın, güvenliğin vb. idari ve "panoptik" sistemleri.[7] Ama yavaş bir süreçle de tüm inanılırlıklarını yitirmişlerdir. Sonuç olarak daha fazla güce ama daha az yetkiye sahip olmuşlardır.

Ancak genelde teknisyenler bu yetki kaybını çok ciddiye almazlar çünkü kontrol ve gözetim düzeneklerini yaygınlaştırmak ve karmaşıklaştırmakla fazlasıyla meşgüldürler. Yanıltıcı güvenceler. Çünkü disiplinin daha da gelişip, ustalaşması, insanlara giderek daha az yatırım yapılmasını telafi edemez. Ticari girişimlerde, işçiler giderek daha da serbestleşirken, bunların serbestleşmemesi için oluşturulan, bunu bahane eden ve bu serbestleşmenin sonucunda ortaya çıkan kontrol ve gözetim ağı ise bu hıza yetişememiştir. Ürünlerin har vurup harman savrulması, zamanın döndürülmesi, "işten çalma", işçilerin rotasyonu ya da taraflılığı vb., Toyota'nın fabrikalarında[8] olduğu gibi, tüm kaçışları engelleyebilmek için kanserli bir oluşuma dönüşen bir sistemi içeriden oymaya devam etmiştir. İdarelerde, bürolarda, hatta politik ya da dinsel oluşumlarda, aygıtın giderek kanserleşmesi inançların giderek kaybolmasıyla

6) Bkz. Dale Carnegie, *Public Speaking and Influencing Men in Business*, New York, Association Press, 1931; ve özellikle Martin Fishbein ve Icek Ajzen, *Belief, Attitude, Intention and Behavior*, Reading (Mass.), Addison-Wesley, 1975.

7) Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975; vb.

8) Kamata Satoshi, *Toyota, l'usine du désespoir*, Paris, Ed. ouvrières, 1976: Buradaki sistem, tüm etkinliklerin *kontrol edildiği* ancak bunların, henüz inananlar oluşturacak ölçüde belli değerler etrafında *birleştirilemediği* "paloeteknik" bir sistemdir. Bkz. Miklos Haraszti, *Salaire des pièces*, Paris, Seuil, 1976.

örtüşmüştür. Hatta bu kanser, inançların kaybolmasına neden olur. Kar ve çıkar inancın yerini alamaz.[9]

İnanç yıpranır. Ya da daha doğrusu, medyaya ve boş vakit etkinliklerine sığınır. Tatile çıkar; ama burada da reklamcılık, ticaret ve moda tarafından ele geçirilen ve işlenen bir nesne haline gelir. Giden ve kaybolan bu inanışları yakalayabilmek için, şirketler de inanılırlık taklitleri üretirler. Shell, idarenin "esin kaynağı" olan ve kadroların ve görevlilerin kabul etmesi gereken "değerler" amentüsü oluşturur. Öteki yüz şirket de, hareket kabiliyetleri daha az olsa da, sırtlarını hâlâ eski aile, ev ya da bölge "zihniyetinin" sanal sermayesine dayasalar da bu biçimde hareket ederler.

Bu aygıtların içine inancı enjekte edebilecek malzemeyi nereden bulacağız? Geleneksel iki maden yatağı bulunmaktadır, biri politik öteki dinsel: Birinde idari mevkilerin ve sınırların aşırı gelişmesi, militanlarda inançların hareketliliğini ya da geri dönüşünü telafi ederken; ötekinde, tam aksine, harap olup yıkılmak üzere olan ya da kendi içlerine kapanan kurumlar, uzun bir süredir mayaladıkları, bakımını yaptıkları ve kontrol ettikleri inanışları her yere dağıtıp serpiştirir.

Bir Arkeoloji Çalışması. İnanmanın Geçiş Yolları

Bu iki "kaynak" arasındaki ilişkiler garip ve eskidir.

1. Dinselliği işlemek daha kolay gibidir. Pazarlama ajansları, eskiden batıl inanış olarak şiddetli bir mücadeleye maruz kalan inançlardan arta kalanları büyük bir açgözlülükle yeniden kullanırlar. Reklamcılık İncil'e dayar sırtını. Toplumsal ve ekonomik düzendeki, kimi "değerlerin" kalıntılarının yığıldığı kiliselerin yavaş bir süreçle batmasından dolayı kaygı duyan idarecilerin sayısı oldukça fazladır. Bunlar bu değerleri "güncel" kılarak, kendileri için yeniden kullanmayı düşünmektedirler. Bu inançlar kendilerini taşıyan gemilerle birlikte sulara gömülmeden önce, acele tarafından şirketlere ve idarelere aktarılmışlardır. Bu kalıntıların kullanıcıları artık bunlara inanmamaktadırlar. Bununla birlikte, her türden "köktencilerle" birlikte, bu kullanıcılar, tarihin bu batıklarını yeniden onarmak ve yüzdürebilmek ve Kiliseleri inananları olmayan inanç müzelerine dönüştürmek ve bu inançları buralarda daha sonra liberal kapita-

9) Yerel idarede ve özellikle de kent alt-yapısında, Pierre Grémion meşrulaştırma mekanizmalarının "artık var olmadığını" saptamıştır: Bkz. *Le Pouvoir périphérique. Bureaucrates et notables dans le système politique français*, Paris, Seuil, 1976, s. 416 vd.

lizm tarafından yeniden kullanılmak üzere muhafaza etmek amacıyla ideolojik ve finansal vakıflar kurmaktan da geri kalmamışlardır.

Ancak bu inanışların yeniden kullanımı, büyük bir olasılıkla hatalı olduklarını düşündüğümüz taktiksel iki varsayım üzerinde işler. Biri inancın nesnelerine bağlı kaldığını ve bu nesneler korunduğunda inancın da muhafaza edildiğini koyut olarak kabul eder. Aslında (tarih de göstergebilim gibi bunu ortaya koymaktadır) inanca yapılan yatırım mitten mite, ideolojiden ideolojiye ya da bir sözceden ötekine geçer.[10] Böylece inanç, bir mitten çekilir ve bunu neredeyse dokunulmamış ama kullanılmamış bir durumda, bir belgeye dönüşmüş bir halde bırakır.[11] Bu geçişler sırasında, giderek terk ettiği topraklara hâlâ bağlı kalmaya devam eden inanç, onu başka yerlere atan hareketlerle mücadele edebilecek gücü bulamaz. Çünkü bu inancı hâlâ yerinde tutanlar ile bunu başka yerlere götürenler arasında eşitlik yoktur.

Öteki taktik, inancın hâlâ ilk nesnelerine bağlı olduğunu düşünmez tam aksine inancın bu nesnelerden yapay yollarla ayrılabileceğini savunur; bu durumda bu taktiğe göre, inancın, medyaların anlatılarına, boş vakit "cennetlerine", kişisel ya da gezgin inzivalara vb. kaçışının durdurulabileceğinin ya da yolundan döndürülebileceğinin ve inancın beşiğine, terk etmiş olduğu disiplin düzeneğine geri döndürülmesinin mümkün olabileceğini savunur. Ama inancın, çekildiği alanlara geri dönüşü çok kolay değildir. İnancı, "inançsızlaşmış" şirket ya da idarelere yönlendirmek sanıldığı kadar kolay bir iş değildir. Çalışma alanlarını "canlandırdıkları" ve "değer kazandırdıkları" iddia edilen dinsel usullerin bunun işleyişini değiştirebildiği de söylenemez. Bu nedenle bunlar yeni inananlar üretmezler. Kamu o kadar saf değildir. Bu zaferlerle ve taklitlerle oyalanır. Ama "yürümez".

2. *Politik* örgütler, yavaş yavaş, inananların ibadet yerleri olarak Kiliselerin yerini almışlardır. Ama bu nedenle de, sürekli olarak, erk ve din arasındaki çok eski (Hıristiyanlık öncesi) ve fazlasıyla "dindışı" ittifakın

10) Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, 2. basım, Paris, Christian Bourgois, 1980: "Les révolutions du croyable", s. 15-32. Mantıklı bir görüş açısından bakarsak, Quine ve Ullian (*a.g.y.*, s. 8-9) ilk incelemelerini, inancın, sözceden sözceye aktarımlarına adamışlardır.

11) Miti, kavimden kavime götüren ve bunu, efsane geleneği, roman çalışması ya da politik bir ideoloji olarak "yıpratan" yolculukların incelemesine (Bkz. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973: "Mitler nasıl ölür", s. 301-315), inancın bir mitten çekilmesine neden olan bu yavaş serbestleşme süreçlerinin incelemesini de eklemek gereklidir.

geri dönüşünün tehdidi altında bulunurlar. Din adamı, artık özerk bir erk olmadığı için ("ruhani erk" denilmekteydi), her şey, politikacı din adamı haline gelecek şekilde gelişmiştir. Hıristiyanlık, inancın görünür nesneleri (politik otoriteler) ile bunların iç içe geçtiği görünmez nesneleri (tanrılar, ruhlar vb.) birbirinden ayırmıştı. Ancak bu ayrımı, Antikçağ'ın sonunda politikanın geçici olarak yıpranması sonucu boş kalan yerde ruhani, dogmatik ve kutsal bir erk oluşturarak gerçekleştirebilmişti. 11. ve 12. yüzyıllarda, "Tanrı'nın Barışı" simgesi altında, ruhban erk kendi "düzenini" çatışma içindeki sivil erklere dayatmıştı.[12] Sonraki yüzyıllarda, bu düzenin prensler lehine yıkılmaya başladığı görülmüştü. 17. yüzyılda, Kiliseler, monarşilerden, modellerini ve kurallarını alıp uygulamaya başladılar; ancak hâlâ erki meşrulaştıran bir "dinselliğin" tanıklığını yapmaya ve bu erke inandırıcılık katmaya devam ediyorlardı. Üç yüzyıl boyunca bu ruhban erkin giderek ufalanması, yıpranması sonucunda, inanışlar politikaya doğru geri çekilmişlerdi; ancak Kiliselerin, bir kenara ayırmış olduğu, kontrol ettiği ve denetim altında tuttuğu göksel ya da tanrısal değerleri beraberlerinde getirmemişlerdi.

İşte bu karmaşık git gel hareketinin, politikacıdan Hıristiyan din adamına, buradan da yeni bir politikacı kimliğine gidip gelen bu hareketin[13] sonucunda, inançların bireyselleştiği (ortak göndermelerin oluşturduğu bütünler, toplumun ortak "düşünce ve inançları" ya da tek tek bireylerin kendi "inançları" olarak parçalanmıştı) ve bu inançların, giderek çeşitlenen nesnelerin oluşturduğu bir ağ içinde hareket etmeye başladıkları görülmüştür. Demokrasi düşüncesi de, bir zamanlar bir düzen kurmuş olan imanın yerine geçen bu farklı inançları idare edebilme iradesi olarak açıklanabilir. Ancak burada çarpıcı olan, Hıristiyanlığın, Antik sistemi yıkarak yani politikanın dinsel inandırıcılığını yok ederek, politikacıdan ayırmış olduğu din adamının güvenilirliğini zora sokmuş olması ve din adamını özerk kılmak için gerçekleştirilen tüm uydurma çalışmalarının da bunların olduklarından daha aşağı görülmelerine neden olmuş olmasıdır. Ayrıca Hıristiyanlık, böyle yaparak, inançların, eskiden meşrulaştırma için olduğu kadar göreceleştirme için de olmazsa olmaz ilke olarak kabul edilen bu ruhani otoritelerden bağımsızlaşan (ya da kurtulan?) bu politik otoritelere doğru kaymaları sonucunu getirmişti.

12) Bkz. Georges Duby, *Guerriers et Paysans*, Paris, Gallimard, 1976, s. 184 vd.

13) Bkz. Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, 3. basım, Paris, Gallimard, 1984: "La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII-XVIII siècle)", s. 152-212.

Dolayısıyla bastırılan "dindışı" ögenin geri dönüşü, "ruhaniliğin" düşüşünü getirmişti. Hıristiyanlığın uğradığı bu erozyon, Modernçağ'da silinmez bir iz bırakmıştı: Rousseau'nun 18. yüzyılda, "sivil din" olarak adlandırdığı "canlandırma" ya da tarihselleştirme hareketi.[14] Rousseau, "tanrılarını ve kurallarını kesinlikle ayırt etmeyen" dindışı Devletin karşısına, "Maddeleri belirleme hakkının hükümdara ait olduğu" bir yurttaşlık "dinini" koymuştur. "Eğer biri, herkese açık bir biçimde, bu dogmaları tanıdığını ilan ettikten sonra, bu dogmalara inanmayıp, bunları dikkate almayan hareket ve davranışlarda bulunursa, ölüm cezasıyla cezalandırılır". *Yurttaşlığın* bu sivil dininden, *La Profession de foi du vicaire savoyard'ın insanlığının*, bireysel, asosyal, evrensel ve ruhani dinini ayırt etmek gereklidir. Söylenildiğinden çok daha az tutarsızlık sergileyen bu öngörülü bakış açısı, politik ve "sivil" bir dogmacılığı, daha o zamandan, her tür dogmadan *kurtulmuş* ve erklerden uzak kalmış bireysel vicdanın radikalleşmesi sürecine eklemlemiştir. Bu tarihten sonra da toplumsal inceleme, bu öngörünün doğruluğunu ispatlamaya uğraşmıştır.[15]

Böylece inanç, Antikçağ'da sivil erkleri güvence altına alan ve Hıristiyan Batı'da bunlarla rekabete giren "ruhani güçler" yuvasından çıktığı, dağıldığı ya da minyatürleştiği ölçüde politik sistem içine yerleşmiş, buradaki yerini güçlendirmiştir.

"Ruhani" Erkten Solun Muhalefetine

Bugün arkeolojik olarak kabul edilen, dünyevi ile ruhani arasındaki ayrım, iki farklı yargı türü olarak, yapısal açıdan Fransız toplumuna dahil olmuş durumdadır ancak bugünden itibaren politik sistemin *içine* de girmiştir. Kilise ya da Kiliselerin, yerleşik erklere karşı işgal ettiği yer, yaklaşık iki yüzyıldır, sol olarak adlandırılan bir muhalefet sisteminin işleyişi içinde kabul edilir olmuştur. Politik yaşamda, ideolojilerin içeriklerinin uğradığı dönüşüm belli bir "toplumsal" biçimi dokunulmaz kılabilmiştir.[16] İnançla-

14) Jean Jacques Rousseau, *Le Contrat social*, IV, 8.

15) Bkz. Robert N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York, Harper and Row, 1970, s. 168-169, Amerika'daki "sivil din" hakkında.

16) Maurice Agulhon, Güneye özgü bir toplumsallık "biçiminin", içeriklerinin değişkenlik göstermesine karşın, kimi zaman sofu (16-17. yüzyıl) kimi zaman mason (18. yüzyıl) kimi zaman da sosyalist (19.yüzyıl) olarak, nasıl hâlâ varlığını sürdürdüğünü inceleyerek bu görüşün doğrulamasını yapmıştır: *Pénitents et Francs-maçons de l'ancienne Provence*, Paris, PUF, 1968.

rın yerlerini ancak aynı yapısal şema üzerinde değiştiren bu geçişlerin bir göstergesi de Jansenistlik'in tarihi olabilir: Öngörülü bir muhalet (17. yüzyılda Port Royal), 18. yüzyılda "aydınlanmış" ve parlamenter bir ortamın politik muhalefetine dönüşmüştür. Böylece, ruhban ya da yüksek rütbeli görevlilerin oluşturduğu aydınlar sınıfının, "ruhani" bir erkin, politik ya da "sivil" otoritelere karşı (ya da bunların dışında) desteklediği muhalefete sağladığı menzil şekillenmeye başlamıştır.

Geçmişte ne olmuş olursa olsun ve her tür militanlığın ortaya koyduğu kimi tipik psikososyolojik nitelikler arasındaki çok basite indirgenmiş (ve tabi ki a-politik) kıyaslamaları bir kenara koyarsak,[17] yerleşik düzen karşısında, *işleyiş açısından, başka bir dünyayı* savunan Kiliseler ile 19. yüzyıldan beri *farklı bir gelecek* için uğraşan ve bunun vaadini taşıyan sol partiler arasında bir ilişki olduğu ortaya çıkmaktadır. Her iki tarafta da benzer işlevsel nitelikler ayırt edilmektedir: Her iki görüş açısında da, ideolojinin ve öğretinin, erki elinde tutanların aslında bunlara atfetmediği bir öneme sahip olması; başka bir toplum projesinin, bu görüşler içinde, (Reformist, devrimci, sosyalist vb.) söylemin, yazgıcılık ya da olgusal kuralcılık karşısında öncelikli bir rol oynaması sonucunu getirmesi; etik değerler, kuramsal doğruluk ya da şehitlik öğretisi tarafından meşrulaştırmanın, her tür erke, sadece var olduğu için atfedilen meşruluğu telafi edebiliyor olması; inandırma tekniklerinin, henüz inanmamış yerlerde çok daha belirleyici bir rol oynuyor olması[18]; uzlaşmazlıklar ve öğretisel tekellerin, edinilen erkin uzlaşmalara izin verdiği hatta dayattığı yerlerde çok daha güçlü olması; son olarak da görünüşte çelişkili bir mantıkla, reformist her erkin, politik avantajlar elde etmeye, projesini desteklemek için ruhani bir yönteme dönüşmeye, böylece ilk "saflığını" kaybetmeye ya da bu saflığı sahip olduğu aygıtın bir dekoruna dönüştürmeye ve militanlarını da memur ya da fatihlere çevirmeye meyilli olması.

Bu kıyaslamanın yapısal nedenleri vardır: Bu nedenler, doğrudan, militanlık psikolojisiyle ya da ideolojilerin eleştirel toplumbilimiyle değil sonuç olarak militan seferberliklerini, "inandırma" taktiklerini ve ruhani kurumları, yerleşik düzenlere kıyasla oluşacak bir mesafe koyma,

17) Yvon Bourdet'nin incelikli incelemelerine getirilebilecek bir eleştiri de, bunların ortaya çıktığı tarihsel ortamdan yalıtılan bir figür olan militanlık etiğine ya da psikoloji üzerine fazlasıyla merkezlenmiş olmasıdır: *Qu'est-ce qui fait courir les militants?*, Paris, Stock, 1976.

18) Daniel Mothé, *Le Métier de militant*, Paris, Seuil, 1973: Militanın bugün söz konusu olduğunda karamsar, gelecek içinse iyimser olduğunu özellikle belirtir.

rekabete girme ve dönüştürme ilişkisi içinde, yeniden yeniden üreten "bir yer" mantığıyla ilgilidir.

"Sapkınlıkların" ya da mezheplerin aracılığıyla Hıristiyanlıktan sosyalizme geçiş pek çok çalışmanın konusunu oluşturmuştur.[19] Bu çalışmaların kendileri inceledikleri geçişlerin gerçekleştiricileri olmuşlardır bir yerde. Ama her ne kadar bu geçişler, dinsel inanışların kalıntılarını, yeni politik oluşumlara taşımış olsalar da, bundan çıkarılabilecek tek sonuç, terk edilmiş bu inanç kalıntılarının, bu hareketlerdeki *dinin* tanınmasını sağlayabiliyor olmalarıdır. Burada sadece, mantıksız bir biçimde, *inanılan* nesnelerin *inanmak* edimiyle özdeşleştirilmesiyle ve buradan hareketle, *bir zamanlar* dinsel niteliğe sahip ögelerin hâlâ işleyişlerini sürdürdüğü her grupta *dinin* var olduğunu varsayan bir sonuca ulaşılmasıyla çelişkiye düşersiniz.

Başka bir inceleme modelinin, tarihin ve antropolojinin verilerine daha uygun olduğunu görebiliriz: Kiliseler hatta dinler, bu bağlamda, gönderme birimleri değil, *inanmak* ile *inanılan* arasındaki olası ilişkilerin oluşturduğu toplumsal değişkenler olacaktır. Bu açıdan Kiliseler ya da dinler, *inanmak* ve bilmek edimlerinin (biçimsel) koşullarının ve niteliklerinin kullanılabilir *içerik* dizileriyle (neredeyse sözcüksel dizilerle) kurdukları ilişkilerin özel tarihsel konfigürasyonlarından (ya da manipülasyonlarından) ibaret olacaklardır. Bugün inanmak ile bilmek arasındaki ayrım, eskiden dinlerin yapmış olduğu ayrımdan farklıdır; inanmak edimi, inanılan nesneyi, aynı kurallara göre biçimlendirmemektedir artık. Bu durumun sonucunda inanılacak ya da bilinecek nesneler, bunların tanımları, konumları, rezervleri büyük oranda yenilenmiştir. Bu nedenle, bu iki "inanç" dizisinden ya da grubundan birinden, ortak *Belief* olgusunu, değişmez kabul edilen bu ögeği seçip elimizde tutarak bu dizileri ne belli bir süreklilik içinde yalıtabilir ve de ne bu sürekliliğe dahi edebiliriz.

Sol partilerin, eskinin Kiliselerinin oynadıkları rolle tarihsel olarak belirlenen bir yerde ortaya koydukları yeni politik ve militan değişken içindeki söylem ve inanç ilişkilerini incelemek için, arkeolojik bakış açısını bir köşeye koymak ve inanmak, bilmek edimleri ve bunların içeriklerini karşılıklı olarak tanımlayan koşulları ortaya çıkarmak gerekmektedir. Ayrıca inanmak ve inandırmak edimlerinin politik oluşumlar içindeki kimi işleyişlerini yakalamaya çalışmak gereklidir; bu oluşumlarda, bu sistemin içinde, belli bir konumun gereklerinin ve bir tarihin zorla-

19) Bkz. özellikle Henri Desroche'un pek çok incelemesine.

malarının dayattığı taktiklerin kendilerini ortaya koydukları görülmektedir. Bu güncellik yaklaşımı, bu değişken içinde, iki düzeneği ayırt eder, bunlar aracılığıyla belli dogmalar her zaman için kendilerini inandırıcı kılabilirler: Düzeneklerden biri, *gerçek adına konuşma* iddiasıdır; ulaşılmaz kabul edilen gerçek, hem inanılan kabul edilenin (bütüncülleştirme) ilkesi hem de inanmak ediminin ilkesidir (her zaman çıkarımlı, kontrol edilmez ve yoksun olan). Öteki düzenek, bir "gerçek" tarafından onaylanmış söylemin, kendisini, *uygulamaları örgütleyici ögeler* olarak bölümleme kapasitesidir, yani söylemin "iman maddeleri" olarak kendisini bölümleme özelliğidir. Bu iki geleneksel düzenek, bugün medya öykülemelerini –bir gerçek kurumu olarak–, tüketicilecek ürünler söylemiyle –yani gerçeğin, inanılacak ve satın alınacak "mallar" olarak paylaşımı– birleştiren sistem içinde bulunurlar. Üzerinde durulması gereken medyaların öykülenmesi olgusudur, ikinci olgu zaten yeterince bilinmektedir.

Gerçeğin Kurulumu

Şeylerin büyük sessizliği medya tarafından tam aksine dönüştürülür. Eskiden bir sır olarak saklanan gerçek, bugün artık gevezelik etmektedir. Her yerden haber, bilgi alınmakta, istatistikler ve anketler her yerde karşımıza çıkmaktadır. Tarih hiç bu kadar gevezelik yapmamış, hiç bu kadar ortaya konulmamıştır. Aslında bugün gerçeğin ifşasının ve kuralların üreticileri, güncellik *adına*, tarihi, o kadar sürekli, ayrıntılı ve buyurgan bir biçimde konuşturmuşlardır ki, eskiden tanrıların bakanları bile, tanrılarını bu biçimde *konuşturmamışlardır*. Neler olup bittiğinin anlatıları bizim doğrularımızı oluştururlar. Sayılarla sayılar üstüne yapılan tartışmalar bizim için teolojik savaşlar olmuşlardır. Bu savaşta çarpışanlarsa, artık eskisi gibi saldırı ya da savunma amaçlı düşünce silahlarıyla vermemektedirler mücadelelerini. Kendilerini olgu, veri ve olay olarak kamufle ederek ilerlemektedirler düşman cephesinde. Bir "gerçeğin" elçileri olarak tanıtırlar kendilerini. Üniformalarıysa artık ekonominin ve toplumun toprağının rengini taşır. Onlar ilerledikçe, sanki ayaklarının altındaki toprak da ilerlemektedir. Ama aslında onlar bu toprağı üretirler, toprakmış gibi yaparlar, toprağı gizlerler, bunu doğrularlar, böylece kendi yasalarının sahnesini yaratırlar.

Malville, Kalkar, "Verimli Hilal", Polisario, nükleer, Humeyni, Carter vb.: Bu tarih parçaları, öğreti makalelerinden ibaret olurlar. "Susun",

der spiker ya da politik otorite: "Kanıtlar burada. İşte veriler, koşullar vb. Dolayısıyla sizin ... gerekmektedir." Anlatılan gerçek, sürekli olarak ne yapılması ve neye inanılması gerektiğini dikte edip durur. Peki bu olgulara muhalefet edilirse ne olur? Delphoi kahini gibi,[20] bunların "gösterdiklerine" boyun eğmekten ve itaat etmekten başka bir şey yapamazsanız. Taklitlerin bu biçimde imal edilmesi, inananların ve tabii dindarların yaratılması sonucunu getirir. Gerçeğin bu şekilde kurulumu, günümüz dogmacılığının en görünür biçimidir. Ve tabii taraflar arasında en çok tartışılan biçim de bu olmuştur.

Gerçeğin artık kendine ait bir yeri, bir merkezi ya da bir yargıçlar kurulu yoktur. Anonim bir kod olarak, bilgi, toplumsal bedeni sinir ağlarıyla kaplar ve donatır. Sabahtan akşama kadar, hiç durmadan anlatılar, sokaklarda, binalarda kafamıza kakılırlar. Bizim onları nasıl algılamamız gerektiğini bize öğreterek varlıklarımıza eklemlenirler. "Olayları kaplarlar" yani bunlardan bizim efsanelerimizi oluştururlar (*legenda*'ları yani okunması ve söylenmesi gerekenleri oluştururular). Dinleyici, daha gözünü açar açmaz, radyonun sesiyle uyandığı için (ses, yasadır) bütün gün gazete haberlerinin, reklamların, televizyon yayınlarının oluşturduğu anlatı ormanlarında gezinir ve akşam olunca da bu anlatılar, nihai mesajlarını uykunun aralıklarından buna ulaştırmayı başarırlar. Eskinin tanrıbilimcileri tarafından anlatılan Tanrı'dan çok daha fazla, bu öykülerin inayet ve alınyazısını belirleme işlevi vardır: Önceden çalışmalarımızı, eğlence ve dinlencelerimizi ve hatta rüyalarımızı düzenlerler. Toplumsal yaşam da, bu öyküleme modellerinin *bastığı* jestleri ve davranışları çoğaltır; bu anlatıların "kopyalarını" hiç durmadan yeniden üretir ve istifler. Toplumumuz üç anlamda *anlatılanmış* bir topluma dönüşür: Toplumumuz hem *anlatılarla* (reklamlarımızın ve bilgilerimizin oluşturduğu fablarla), bunların *alıntılamalarıyla* ve bunların hiç durmadan sürekli olarak *ezbere okunmalarıyla* nitelenir.

Bu anlatıların, görmeyi, inanmaya çevirmek ve benzerlerinden yola çıkarak gerçeği oluşturmak gibi büyülü ve garip bir gücü vardır. İki alanda sahip oldukları bu güçler çift yönlü bir tersyüz oluşu gerçekleştirir. Bu arada, inançsızlığa karşı mücadele veren ve görülen ile gerçek arasındaki bir sözleşme üzerine temellenen gözlemci bir iradeden doğan Modernlik, görülen ile gerçek arasındaki bu ilişkiyi dönüştürür ve *inanılması* gereke-

20) Herakles bölümünde söylenildiği anlamda *göstermek*: "Delphoi'deki kahin, konuşmaz, gizlemez sadece gösterir" (Diels, bölüm: 93).

ni *görme* sonucunu getirir. Kurgu, görme alanını, konumunu ve nesnelerini tanımlar. İşte medyalar, reklamcılık ya da politik temsil bu biçimde işler.

Elbette eskiden de kurgu vardı ancak sınırları özenle çizilmiş estetik ve tiyatro mekanlarında varlığını sürdürürdü: Kurgu buralarda kendi kendini ortaya koyardı (Örneğin perspektif, yanılsama sanatı aracılığıyla); kendi oyununun kuralları ve kendi üretiminin koşullarıyla, kendi üstdilini oluştururdu.[21] Dilin adına konuşurdu. Belli bir simgeselliği öyküler, gerçeklikleri askıda bırakır hatta neredeyse bir sır olarak saklı tutardı. Bugün kurgu, gerçeği bilince çıkarttığı, olgular adına konuştuğu ve ürettiği benzeri gönderme olarak kabul ettirdiği iddiasındadır. Bu nedenle bu efsanelerin muhatapları (ve alıcıları) artık görmediklerine (geleneksel konum) değil gördüklerine (çağdaş konum) inanmak zorunda bırakılmaktadırlar.

İnançların geliştiği bu toprakların bu biçimde alt üst oluşu, bilme ediminin paradigmalarında da bir dönüşüme neden olmuştur: Gerçeğin görünmez oluşu koyutunun, bu eski koyutun yerini, gerçeğin görünür olduğu koyutu almıştır. Modernliğin sosyokültürel sahnesi de bizi bir "mite" göndermektedir. Toplumsal göndergeyi görünürlüğüyle tanımlamaktadır (görünürlüğüyle ve tabii bilimsel ya da politik temsiliyle). Bu alt üst oluş sonucunda, bu yeni koyuta (gerçeğin görünür olduğuna inanmak) bilgilerimizin, gözlemlerimizin, kanıtlarımızın ve uygulamalarımızın bize sunduğu olasılıklar eklemlenmiştir. Bu yeni sahnede, optik soruşturmaların ve soruşturmaya yönelik itkilerin olabildiğince sonsuz bir biçimde yayıldığı bir alanda, *inanmak* ile gerçek sorunun oluşturduğu o garip gizli ittifak hâlâ varlığını sürdürmektedir. Ama bu ittifak oyununu *görülen*, *gözlemlenen* ya da *gösterilende* oynar. Çağdaş "taklit"[22] (simülakr) aslında, inanmanın, görme edimi içinde nihai olarak aldığı yer, konumdur yani *inanılması* gerekenle özdeşleşen *görülen*dir. Tabii bu, görünmez okyanusun (yani Gerçeğin) sularının, görünürlüğün kıyılarını dövmesini ve bunu, varlığının aldatıcı yanılsamalarına ya da şifresi çözümlenebilir işaretlerine dönüştürmesini arzu eden varsayım bir köşeye bırakıldığında geçerlidir. Simülakr, görünüşlerin ardına gizlenmiş Varlığın (ya da

21) Bkz. Erwin Panofsky, *La Perspective comme forme symbolique*, Paris, Minuit, 1975; E. H. Gombrich, *L'Art et l'illusion*, Paris, Gallimard, 1971, s. 255-360; Robert Klein, *La Forme et l'intelligible*, *a.g.y.*, 1970.

22) Simülakr (taklit) üzerine bkz. Jean Baudrillard, *L'Echange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976; "L'ordre des simulacres", s. 75-128; ve aynı yazarın, "La précession des simulacres", *Traverses*, sayı: 10, 1978, s. 3-37.

canlıların) görünmezliği koyutu çürütüldüğünde, gerçeğin görünürlükle olan ilişkisinin sonucunda ortaya çıkandır.

Anlatıya Dökülen Toplum

İzleyici-gözlemci, artık sadece, görünür ve okunur üretimlerden, "kurgulardan" ibaret olan imgelerin anlatıları karşısında, aslında, tüm bunların, manipülasyonların sonuçlarından, "benzerlerden" ibaret olduğunu *çok iyi bilir*. "*Tüm bunların saçmalık olduğunu çok iyi biliyorum*" "*... ama yine de*"ler tüm bu benzerlere, taklitlere gerçeğin konumunu atfederler.[23] İnanç, bütün bu taklitlerin oluşumları hakkında tüm bildiklerimizin ona getirdiği yalanmalayla varlığını sürdürür. Bir televizyon izleyicisinin de dediği gibi "Eğer sahteyse, *anlaşılır*". Böylece kurgu olduğunu bildiğini güvenceleyen *başka* toplumsal yerler olduğu koyutunu kabul eder ve bu bilgi de onun "yine de" inanmasını sağlanyandır. Sanki inanç, doğrudan inanışlarla değil sadece inanmış kabul edilen başkalarının manevralarıyla dile getirilmiş gibi. İnanç, artık göstergeler ardına gizlenmiş görünmez bir başkasılık üzerine değil öteki grupların, öteki alanların ya da öteki alanların olması düşünülen üzerine dayanmaktadır. "Gerçek", her durumda ve her mekanda, başka bir inanma olgusuna gönderme yapandır. Zaten öteki bilim dallarında da aynısı geçerli değil midir? Örneğin bilgi işlem ile tarih arasındaki ilişkiler, şaşırtıcı bir herhangilik üzerinde işler: Tarihçiler bilgi-işlemden, söylemlerine, teknik ve gerçek bir ağırlık kazandırabilecek "bilimsel" bir erkin doğrulamasını ve onayını beklerler. Bilgi işlemciler de tarihten, derin düşüncenin getirmiş olduğu "somutluğun" sağlamış olduğu "gerçeğin" kendilerine onay vermesini isterler. Her biri kendi açısından, ötekinden taklitlerini güvenceyle donatmasını bekler.[24]

Politikada da aynıdır. Her parti, inandırıcılığını, inandığından ve göndermesinin (Doğuda tamamlanan devrimci "mücizeler") ya da rakibinin (karşıdaki kötülerin kusurları ve kötülükleri) inandırdıklarından kazanır. Her politik söylem, gerçeklik etkisini, varsaydığı ve söylemini

23) Bkz. Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire*, Paris, Seuil, 1969: "Je sais bien mais quand même", s. 9-33 (inanç üzerine).

24) Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, Folio, 1987, IV. bölüm "L'histoire, science et fiction".

destekleyen ekonomik incelemenin (bu inceleme de politikacıya yapmış olduğu göndermeyle doğrulanır) varsaydırdığı sayesinde yaratır. Her partinin içinde, "otoritelerin" profesyonel söylemleri, tabanı oluşturan militanlarda ya da seçmenlerde varsaydığı saflık sayesinde *ayakta durur* ve buna karşılık olarak, pek çok seçmenin "tüm bunların saçmalık olduğunu çok iyi biliyorum"larının kontrpuanını, bu seçmenlerin, politik aygıtın kadrolarında inanç ya da bilgi olarak öncedenkabul ettikleri oluşturur. İnanç böylece ötekine "yine de" atfettiğimiz gerçeğin değerine göre işlevini sürdürür, hatta, bunun, bulunduğumuz yerde ne derece "boktan bir şey olduğunu" "bilsek de", çok iyi bilsek de, bu böyledir.

Alıntı bu durumda inandırmanın mutlak silahı olacaktır. Oyununu, ötekinin inandığı kabul edilen üzerinde kurduğu için, "gerçeğin" oluşmasının aracı haline gelir. Bunların lehine ötekini alıntılamak, özel bir alanda oluşturulan taklitleri inanılır kılmaktır. Kamuoyu "anketleri" en temel ve en pasif işlem haline gelirler. Sürekli olarak kendini-alıntılama –anketlerin giderek çoğalması– bir ülkenin *ne olduğuna* inanmasını sağlayan kurgudur. Her yurttaş, ötekilerin inançlarından öğrenmiş olduklarını, kendisi bunlara inanmıyor olsa bile, varsayar. Artık inanılmayan öğretilerin yerlerini alarak, alıntı, teknokratik aygıtlara, herkesi *ötekiler adına* güvenilir kılma imkanı sağlar. Alıntı yapmak, bir erk tarafından üretilen taklide gerçeklik kazandırmaktır. Bunu, inanılır hiçbir nesne sağlamadan ötekilerin yine de inanmasını sağlayarak yapar. Ama bu yol, aynı zamanda "anarşistlerin" ya da "sapkınların" ortaya çıkmasını da sağlayan yoldur (bunları kamuoyu önünde alıntılayarak); inanmadıklarını, ötekiler inandıkları için "yine de" desteklemeye devam eden kurgusal "gerçekliği" yerle bir ettiklerini jestleriyle ifade edenleri kamuoyunun saldırganlığına teslim etmektir.

"Kamuoyunu" oluşturan bu aracın, bunu elinde tutanlar tarafından yönlendirildiği ölçüde, "inancı", "güvensizliğe", "kuşkuculuğa" hatta hafiyeciliğe dönüştürme kapasitesini sorgulama hakkına da sahip olursunuz. Yurttaşların, politik yaşamda, belli bir nesneye gönderme yapmadan, döngüsel bir biçimde güvenirlik yaratan her şeyi politik açıdan kontrol etme olasılıklarını sorgulama hakkına sahip olduğunuz gibi.

14
Adlandırılmayan: Ölmek

Hastane personeli, ölmek üzere olan kişinin etrafından çekilir. "Doktor ve hastabakıcıların kaçış sendromu".[1] Personelin ölmek üzere olan kimsenin yanından bu biçimde geri çekilmesi, belli talimatlarla gerçekleştirilir; talimatların oluşturduğu bu sözdağarcığı henüz ölmemiş hâlâ yaşıyan bu kimseyi çoktan ölü konumuna sokmuştur bile: "*Dinlenmeye* ihtiyacı var... Bırakın *uyusun.*" Ölmek üzere olanın, *sakin*, *dingin* kalması *gerekmektedir.* Hasta için gerekli öğütlerin ve sakinleştiricilerin ötesinde bu talimat, ölen kimsenin etrafındakilerin, bu iç sıkıntısının, hayal kırıklığının ya da acının neden olduğu *sözcelemeye dayanmalarının* imkânsızlığını ortaya koyar. Ölümün *dile gelmemesi* gerekir.

Ölmek üzere olanlar yasaklıdırlar çünkü hayatın korunması için hayat tarafından düzenlenen kurumun sapkınlarıdırlar. Kurumsal yadsınmanın bir görüngüsü olarak bu "*öne alınmış yas*" ölmek üzere olanları, önceden "ölüm odasına" konumlar. Bu yas, ölmek üzere olanları, sessizlikle ya da daha kötüsü canlıları, bu kapanmışlığı "öleceğim ben" çığlığıyla yırtan sese karşı koruyan yalanlarla donatır. Bu çığlık bir *embarrassingly graceless dying* yaratır ("*Rahatsız edici bir nezaketsizliğe sahip bir ölüm*" (L.G.).

1) Maurice Berger ve Françoise Hortala, *Mourir à l'hôpital*, Paris, Centurion, 1974, s. 155.

Yalan ("Yok canım! Daha iyi olacak, iyileşecek.") iletişime karşı bir güvencedir. Çünkü bu yasaklı söz, varlığını sürdürebilirse, hastaneyi seferber eden ve *tedavi etmenin iyileştirmek* demek olduğunu varsayarak başarısızlığı kabul etmeyen mücadeleye ihanet edecektir; küfre girecektir.

Akıl Dışı Bir Uygulama

Dahası ölümü tecil edilmiş kimse, *düşünülebilir* olanın dışına itilmiştir; *düşünülebilir* olan *yapılabilir* olanla özdeşleşir çünkü. Çeşitli müdahale olasılıklarının çerçevelediği alanın dışına çıktığımızda, ölmek üzere olan, bir anlamsızlık bölgesine girmiş olur. Artık yapılabilecek hiçbir şeyin olmadığı yerde hiçbir şey dile getirilemez. Başıboş gezen ile ölmek üzere olan ahlak dışıdırlar, hatta ölmek üzere olan ötekinden daha ahlak dışıdır: Biri, çalışmayan öznedir; öteki çalışması söz konusu bile olmayan nesnedir. Her ikisi de, özne kayıplarının, ödevlerin daha da artırılmasıyla üstünün örtüldüğü ve telafi edildikleri bir toplumda kesinlikle dayanılmaz, hoşgörülmez olanlardır. Ölülerle iş yapmak ve ölüleri, cesedin durağan sınırının karşıt tarafında tutan verimi işlemlerinden geçirmek için, kendi teknokratik bütüncüllüğü içinde belli bir mantığa sahip olan Nazizm gereklidir.

Eylemsiz özne ile yazarsız operasyonlar ve bireylerin içsıkıntısı ile uygulamaların idaresi arasındaki bu kombinasyon içinde, ölmek üzere olan, özne sorununu, eylemsizliğin en uç sınırına kadar götürür. Bu uç sınırda, eylemsizlik en az katlanılır olan ve ömrü en kısa süreli olandır. Bizim dünyamızda, işsizlik, anlamsızlıktır; sürekli olarak ödevleri birbiri ardına eklemleyen ve Batının "her zaman yapacak bir şeyler vardır" anlatısını oluşturan söylemin devam edebilmesi için işsizliğin yok edilmesi gereklidir. İşte ölmek üzere olan da bu söylemin lapsus'üdür. Müstehcendir, (ob-scène) müstehcenden başka bir şey olamaz. Dolayısıyla ölmek üzere olan sansürlenmiştir, dilde yoksun edilmiştir ve bir sessizlik kefenine sarmanlanmıştır: Adsızlık örtüsüne.

Ailenin de söyleyecek bir şeyi yoktur. Hasta, bireyi değil hastalığını ciddiye alan kurum tarafından aileden çekip alınır. Düzenin ya da aidiyetin savunması için uğraşan ötekiler gibi sağlığın savunmasına kendini adamış teknisyenler tarafından dönüştürülen ya da yok edilen yalıtılmış bir nesnedir hasta. Çalışma aklına zarar veren her şeyi –atıkları, suçları, zayıflığı, yaşlılığı– sokaklarından ve evlerinden temizleyen eski zamanların ütopyalarına uygun olarak, toplum dışına itilen hasta, hastalığını, günlük yaşama

ve dile yabancı bilimsel ve dilsel bir nesne haline dönüştüren özel uzmanlık bölgelerinde tedavi ettirmek durumundadır. Yaşayanları, üretim ve tüketim zincirini bozabilecek her şeye karşı güvence altında tutan teknik ve gizemli (Hastaneler, hapishaneler, çöplükler) bölgelerden birine bir köşeye çekilir. Bu inziva bölgeleri, kimsenin giremeyeceği karanlıklar içinde, ilerlemenin yüzeyine gönderilebilecek olanı onarır ve ayıklarlar. Hasta, bu bölgelerin içine alınınca, tanıdıkları için kimsenin bilmediği, tanımadığı biri haline gelir. Artık ne onların evindedir ne de sohbetlerinde. Sürgün edilen, belki günün birinde, evdekilerin dilini bilmediği ve unutulmaktan başka bir yazgısı olamayan bu yabancı ülkeden geri döner. Ama geri dönmezse, bildik tanıdık uzamda ve dilde, izini sürmenin imkansız olduğu bir başarısızlığın ve bir işin anlamsız, uzak nesnesi olarak kalacaktır.

Tıbbi mücadelenin geçici bir an duraksaması ya da bir an için uğradığı bir başarısızlık olarak bir köşeye ayrılan, ortak deneyimden çıkarılan, bilimsel erkin sınırında ve senli benli uygulamaların dışında varlığını sürdüren ölüm *ötelerde* olandır. Resmi olarak durgunluktan ya da savurganlıktan başka bir "dinlenme-duraksama" hali bilmeyen bir toplumda, ölmek üzere olan, artık güncelliği kalmamış, sadece bir zamanlar beraber harmanladıkları inançların artık kullanmadığı ayinlerde kulağımıza çalınan dinsel dillere terk edilmiştir. Eski zamanların uzamlarına konumlandırılmıştır, bu uzamlar da bilimsel üretkenlik tarafından "yer değiştirmiştir". Ancak bu eski uzamlar, anlamdan yoksun bu şeyi hiç değilse birkaç göstergeyle (bunların şifresi de çözülemez) hecelememize imkan sağlarlar. Örnek olacak ulusal bir gösteriden söz edersek: De Gaulle'ün cenaze törenini çevreleyen şatafat, uzun bir süredir, kendi ölümlerini De Gaulle'e atfeden seçkin sınıfın çoğunluğunca "batıl inanış" olarak kabul görmüştü. Adlandıramadıklarını, inanamadıkları bir dille yüklüyorlardı. Dinsel, şeytani, büyücülükle ilgili ya da fantastik repertuarlarda, marjinal söz dağarcıklarında, gizli saklı kalan ya da örtülü bir biçimde ortaya çıkan, aklın almadığı ve adlandırılmayan ölümdür.[2]

Dile Getirmek, İnanmaktır

Ölümün, bastırılmış olduğu için, egzotik bir dilde yeniden ortaya çıkması (örneğin geçmiş bir zamana ait ya da eski dinlerin ya da uzak geleneklerin

2) Bkz. Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973.

dilinde); yabancı lehçelerde anıştırma yapması; ölümü kendi dilinde dile getirmenin "kendi evinde" ölmek kadar zor olması; tüm bunlar, ancak kılık değiştirmiş bir biçimde geri gelebilen bir dışlanmışı tanımlayabilir. Tümceleri olmayan bu ölümün çelişkili bir tanısı da tüm edebiyatın, anlamsız olanla kurulan ilişkilerin odak noktasın tanımlıyor olmasıdır. Metin, aklın bu yarasının etrafında dolanıp çoğalıp durur. Metin bir kez daha ancak susulabilecek olanın arkasındadır. Ölüm, öznenin sorunudur.

Bir ipucu: İncelemeye dayalı tedaviler, deneyimin, öznenin, ölüm yerindeki konumu üzerine ne derece eklemlendiğini bize gösterebilir. Melankolik "Ölmek istemiyorum" der[3]; takıntılı olan "Ölmemem gibi bir şey mümkün değil" ("Her şeyden önce, der Freud, takıntılılar çatışmalarını çözebilmek için ölüm olasılığının var olmasına ihtiyaç duyarlar"),[4] Ancak psikanalitik görüş alışverişlerinin alanında ortaya çıkmadan önce, bu özne sorunu Ödip sorununda ortaya konulur: "Öyleyse acaba artık hiçbir şey olmadığımda mı gerçek bir insan oluyorum?" Jacques Lacan bunu yorumlar: "İşte burada gelir tarihin devamı: Zevk ilkesinin öteki tarafı", Ama öngörülen kurumun ve ortak dilin suskunluklarına bir üçüncü suskunluğun eklendiği yer de burasıdır: Öznenin kendi suskunluğu. Oysa *bir deyiş* arayan özellikle öznenin kendisidir. Boris Vian:

Gebermek istemiyorum
Hayır Bayım Hayır Bayan
O çok güçlü en güçlü olan tadı,
Başımı döndüren bu zevki
Tatmadan hele de.
Gebermek istemiyorum
Tadını tatmadan ölümün.

Çöplükte geberip gitmek, Batı'da giderek genelleşen *struggle for life*'ı ("Yaşam için mücadele" L. G.) alttan alta tehdit eden bu korku ile ölmek arasında *söz* farkı vardır. *Sözdeki* bu fark, varlığın ve temsillerinin çöküşüne, "*Var olmak* nedir?" sorusunu eklemler. Aslında "var olmak nedir?" sorusu "aylak" bir sorudur. Artık *hiçbir şey* söylemeyen, dile getirmenin biçimlendiği o kayıptan başka bir şeyi *olmayan* konuşma. Duran ya da

3) Bkz. Guy Le Gaufey, "La douleur mélancolique, la mort impossible et le réel", *Lettres de l'Ecole freudienne*, sayı: 13, Aralık 1974, s. 38-49.

4) Bkz. Serge Leclaire, *Démasquer le réel*, Paris, Seuil, 1971: "Jérome ou la mort dans la vie de l'obsédé", s. 121-146.

geberen makine ile ölmek edimi arasındaki fark, ölümü dile getirme *olasılığıdır*. *Ölmek olasılığı* ise bu ikisi arasında bir yerde durur.

Gebermek ile ölmek arasındaki farkın eşiğinde duran ölmek üzere olan, oluşmak üzere olduğu bu hiçliği dile getirme konusunda engellenmiştir ve sadece kendi sorununu üretebilecek olan edimi gerçekleştirme konusunda da yetersizdir. Sahip olduğu hiçbir şeyin bulunmadığı ne de kanıtlar sunabildiği bu anda, ölmek üzere olana, kendine sadece ötekinin dilinde yer bulabiliyor olmak bile yeterli gelecektir. Sadece –"Lazarus!"– diye *çağrılmış* olmak ve doğumunda olduğu gibi ölümünde de, hiçbir şeye sahip olmdan ve bu nedenle de hiçbir şeye hakkı olmadan kendi adıyla, başka bir arzunun dilinde dile gelmiş olmak yeterlidir. Bu çağrı da bir alışverişten daha çok bir bildirişim olacaktır. Bu bildirişim içinde, artık sahip olamayacağıyla, kaybettiğiyle kurmak durumunda olduğu ilişkiyi, bu arzuyu itiraf edebilir. İşte bu ölümü "simgelemektir", bunun için sözcükler bulmak (hiçbir içerik "taşımayan" sözcükler), bildirişimin muhatabının dilinde, can vermeyen bir diriliş için kapılar açmaktır.

Ama işte bu yer yalıtılmış olana yasaklıdır. Toplumsal erklerini ve yüzlerini kaybetmesi nedeniyle yalıtılmış olana, olasılıklar da yasaklanmıştır: Sözdağarcığıyla sadece "senin eksikliğini duyuyorum"un [seni özlüyorum] dile getirilebildiği bir ilişki kurma olasılığı da yasaklıdır.

Ancak ölmek, inanmak ve konuşmak arasında ilk ve son bir örtüşme noktası vardır yine de. Aslında "inanmak" benden önce var olmuş olan ve sürekli dönüşmekte olan *ötekiyle* kurulan bir ilişkiyse, şunu söyleyebilirim, tüm yaşamım boyunca, sonuç olarak sadece kendi ölümüme *inanabildim*. Zaten benim ölümümden, her tür başkasılığın göstergesinden daha "öteki" olan başka bir şey de yoktur. Ama öteki olma arzumu dile getirebilmekten ve ötekinin iktidarsız dilinde karşılanmış olmaktan dolayı duyduğum minnettarlığı –ne sunabilecek bir mal varlığım ne de bir güvencem olmadan– ifade edebileceğim yeri bundan daha kesin bir biçimde belirleyebilecek olan başka bir şey de yoktur. Dolayısıyla *konuşmanın* ne olduğunu, ölümümden daha kesin ve net bir biçimde açıklayacak bir şey de yoktur.

Yazmak

Yaşamın "son anı", dile getirme arzusunun sığındığı, palazlandığı ve son olarak da yitip gittiği nihai noktadan başka bir şey değildir. Ölüm bek-

lentisi içinde olan, çok daha önce toplumsal yaşama sızmıştır kuşkusuz; ancak bunun sürekli olarak kösnüllüğünü gizlemesi gerekmiştir. Ama mesajı, bozulmakta, çözülmekte olan yüzlerde okunabilmektedir. Oysa bu yüzlerin, ifade ettiklerini dile getirmek için sadece yalanlar vardır ellerinde (gözlerimin, kırışıklıklarımın ve bunca acının anlatıp durduğu yaşlılık anlatıları, susun artık). Üstelik bu yüzlerin konuşmalarından da sakınılır (Hey! Yüzler söyleyip durmayın bilmek istemediklerimizi).

Ölümün bu *ahlaksız* sırrı, psikanalizin ya da dinin kendisine sağlamış olduğu korunaklı mağaralarda yatmaktadır. Astrolojinin, ruh çağırmanın ya da büyücülüğün geniş eğretileme düzlüklerinde oturur. İlerleyen toplumlardan "ayırt edilen" karanlık bölgeler oluşturmaya devam ettikleri sürece hoş görülen dillerde ikamet eder. Dile getirmenin imkansızlığı, konuşmacının çabalarının kendisiyle birlikte yok olup gittiği zamanlardan çok daha öncesinden gelir aslında. Bu imkansızlık, ölümü kapatan ya da belli bir yeri kurtarmak için bunu kentin sınırlarının dışına, zamanın, işin ve dilin sınırlarının dışına iten tüm prosedürlerdedir.

Ancak ölmek üzere olan imgesini kurmak için ben de aynı yolu izlemekteyim. Ölümü ötelerde, hastanede ya da son anlarda konumlandıran loşluğun içine girmekteyim: Ölümü ötekinin imgesine dönüştürmekteyim; ölümü ölmek üzere olanla özdeşleştirip, ölümü, *artık (var) olmadığım yer* yapmaktayım. Bu temsil sayesinde, komşuya konumlanan, henüz benim sıramın gelmediğini koyut olarak kabul ettiğim bir ana itilen, geri gönderilen ölümü, şeytan kovar gibi kovmaktayım. Kendi yerimi korumaktayım. Sözünü ettiğim ölmek üzere olan da, tabii eğer bu ben değilsem, müstehcen (ob-scène) olarak kalmakta.

Geri dönüş, döndürme, temsillerin sadece bir sonuç ve/veya artık olduğu yazma işinde çok başvurulan bir yöntemdir. İmal ettiğim üzerine kendimi sorgularım; çünkü "anlam", buraya, jeste, yazma edimine gizlenmiştir. İmkansız bir söz adınaysa, imkansız bir söz içinse neden yazarız o halde? Yazının başlangıcında bir kayıp vardır. Dile getirilemeyecek olan –var olan ile gösterge arasında olması imkansız örtüşme– her seferinde yeniden başlayan işin koyutudur. Bu işin ilkesi, kimliğin mekânsızlığı ve bazı şeylerin feda edilecek olmasıdır. Joyce'un sevinci: *"Haydi yaz, dostum, haydi yaz!"*[5] göstergenin yoksun bırakıldığı bir varlıktan doğmuştur. Yazı, bu yoksunluğu, harflerin her biriyle, dil içinde gerçekleştirilen bir

5) James Joyce, *Giacomo Joyce*, Paris, Gallimard, 1973, s. 16. Türkçesi: *Giacomo Joyce*, çev.: E. Kuzhan, İzlek, 1997.

yürüyüşün kalıntılarının her biriyle yineler. Öncülü ve izleği olan bir yokluğu heceler yazı. Yazı, dolu yerlerin birbiri ardında boşalmasıyla işler ve dışında yer alan bir dışarıdalık üzerine eklemlenir. Yazının muhatabı, ötelerden gelir, beklenen ziyaretçidir ama bu ziyaretçiyi anlamak, belli bir arzunun neden olduğu yolculukların beyaz sayfa üzerine çizdiği yollarla hiç mümkün olmamıştır.

Sözün kaybolması sonucunda ortaya çıkan yazı, ancak kendi dışında anlam bulur, ötekinin yerinde, okurun yerinde anlamlanır. Aslında yazı, bu yeri de, kendisini, kazanamayacağı bu varlığa doğru taşıyarak, kendi gerekliliği olarak üretmiştir. Kısacası yazı, hiçbir zaman kendisine verilmeyecek olan bir söze doğru gider. Bu nedenle de bu söz, sonsuz bir döngüde, ötekinin, bağımsız ve mutlak (ab-solue) cevabına bağımlı olma hareketi içine girer. İşte bu kayıptan yazma edimi çıkar. Bu ölmek üzere olanın jestidir, bilginin alanını kattederek varlığın bozulmasıdır, basit bir "gösterme" öğrenimidir.

Bu biçimde, dile gelmeyen ölüm, kendine bir dil bulabilir ve bu dilde yazılabilir. Hatta belli bir harcama gerektiren bu maliyetli işte, sürekli olarak, ses aracılığıyla sahiplenmek gereksinimi duysa da böyledir. Ayrıca, farklı varlıkları birbirine eklemleyen, aşılmaz kabul edilen sınırı inkar etme, belli bir bilgi içindeyken, ötekilerle kurduğu ilişki sonucunda her yerde yeniden karşısına çıkan kırılganlığı unutma gereksinimi içindedir.

Tedavi Edici Erk ve Bunun Eşi

Ölümle kurulan ilişki bağlamında oluşan bu "edebi" yazıdan, bilimsel (ve tabii "yazısal") sistemi ayırt etmek gereklidir. Bu bilimsel sistem, yaşam ile ölüm arasındaki kopukluktan yola çıkar ve ölümü de başarısızlığı, düşüşü ya da tehdidi olarak karşılar. Yaklaşık üç yüzyıldır, yaşam ile ölüm arasında bu tür bir ayrım yapılması gerekmiştir. Çünkü, ötekinin yokluğundan dolayı acı çekmeden ilerlemeyi sermayeleştirebilecek ve bilimsel hırsla dolu söylemlerin gerçekleşebilmesi için bu gereklidir. Ama bu söylemlerin erk kurumlarına dönüşümü bunlara sadece var olabilme hakkı tanımıştır o kadar.

Örneğin zafer kazanan işle ölümü birbirine karşıt hale getiren kopukluk ve ekonomik ve tedavi edici bir idare tarafından, 18. yüzyılın alanlarının geniş ve boş uzamının –mutsuzluğun bölgesi, yaşayan ölülerin yeni toprağı– işgal edilmesi iradesi, bilgiyi, sefaletle kurulun bir ilişki içinde

düzenlemiştir. Tıbbi bilginin kurumsallaşması, okuldan hastaneye kadar, toplumsal uzamda, ölümle mücadele yöntemlerini kucaklayan *tedavi etme politikası* ütopyasını, bu büyük ütopyayı üretmiştir. Genel olarak her şeyin erke dönüşümü, *tedavi etmekle* ve dahası *düzeni önlemler alarak* düzenlemekle yükümlü bir idareye "tıbbi" görünümü kazandırmıştır.

Bu sağlık seferberliği düşmanın sızabileceği tüm çatlakları doldurmak zorundaydı. Bu seferberliğe göre, okul bile "tıbbi düzenin" özel bir sektörüdür. Bu seferberlik, özel yaşamın tüm bölgelerini, kötülüğe açılabilecek mahrem ve gizli tüm yolların, sağlık önlemleriyle, kapatılması için işgal etmiştir. Biyolojik bir kötülükle mücadelede ulusal bir sorun olarak hijyeni kurumsallaştırmıştır. Bu tıbbi politik model, bedenin sürekli olarak *ilerlemesi* yönündeki Batı hırsını (sporun, herkese açık bir gösteriye dönüştüğü meydana okuma ekonomisinde) ve sürekli ve alttan alta işleyen bir yozlaşma takıntısını (ülkenin sömürgeci yayılımının dayandığı biyolojik sermayeye zarar veren yozlaşma) eşzamanlı bir biçimde göndermesi olarak alır.

Bir isteğe uygun olarak bir uzam oluşturma olasılığı olarak tanımlanabilecek *yazı*, hareketli, opak ve kaçıp gitmeye meyilli bir sayfa olarak *bedene* eklemlenir. Bu eklemleme sonucunda, kitap, ekonomik, demografik ya da pedagojik bir uzamın alanında faaliyet gösteren bir laboratuar deneyimine dönüşür. Bilimsel terimlerle konuşursak kitap, yazılabilen bedenin "kurgusudur"; *bedeni, bir toplumun yazabileceği hale getirmeyi* hedefi olarak belirlemiş bir gelecek görüngüsünün oluşturduğu bir "senaryodur". Ancak artık beden *üzerine* yazılmamaktadır. Artık yazıya dönüşmek zorunda olan bedendir. Yazılan ile yaşam arasında kurulan bağın sonucunda oluşan bu beden-kitabı, demografiden biyolojiye, yavaş yavaş bilimsel bir biçime kavuşmuştur. Bu bilimsel biçimin koyutu da kimilerince bir yazgı kimilerince de kontrol edilebilir faktörler olarak görülen yaşlılıkla mücadeledir. Bu bilim, yazı operasyonunun, ilerlediği ve isteklerini gerçekleştirdiği beyaz bir sayfaya dönüştürdüğü bedendir.

Ama yazı kağıdının yıpranması gibi, bu yazı-beden de yıpranır. Yaşamı kontrol altında tutmak, idare etmek, bedene hakim olmak ya da bu bedeni yazmak olarak ortaya çıkan, sürekli olarak ölümden söz eder, işteki ölümden. Bilimin söyleminden kaçan ya da bu söyleme geri gelen, bunun şeytan çıkartır gibi içinden dışarı çıkarttığını, fırlatıp attığını iddia ettiği takıntılı rakibi yeniden ortaya çıkarır. Böylece siyasal ve tedavi edici kurumun etrafında her yerde edebiyatın çoğaldığını görebiliriz. Bu edebiyat, bu şeytanı ortaya çıkarmakta ve sürgün edilenin aslında bize ne ka-

dar yakın olduğundan duyulan kaygıyı bize aktarmaktadır. 18. yüzyıldan bu yana, "bilimsel" söylemin kurulmasıyla, bu söylemin, "kendine ait" alandan dışarı kovaladığı ve öteki olarak belirlediği, Nietzsche'den Bataille'a, Sade'dan Lacan'a uzanan bu "edebiyat", dilde, bertaraf edilmiş olanın geri dönüşünü işaret etmiştir. Edebiyat bugün de *kurgunun* bölgesidir. Bilginin suskun kaldıklarını itiraf eder. Edebiyat sadece "farklıdır". Çünkü, yazı operasyonu sonucunda üretilen nesneleri işlemeyi bir köşeye bırakarak bu operasyonun kendisini, kendine konu olarak belirlemiştir; yazının kendisinden söz eder, ölüm bağlamında sadece bir kitap işi olan yazıdan. Çünkü edebiyat, yazı mitinin kendine dönüşüdür. Bu nedenle edebiyat, kitap uzamında "kurgudur", toplumsal *metinin* yerini almak isteyen, o pervasız ötekinin yeniden ortaya çıkmasını sağlayandır. Bu edebiyat "farklıdır" çünkü kimi zaman cinselliğiyle kimi zaman da ölümle tekrar tekrar sorgulanan ve bir türlü kopulamayan dışlanmışı, tam da dışlandığı yerde ortaya koyar. Yaratmış olduğu fantastiğin ortaya koyduğu bir acı alayla ya da bir başkalaşma ve sefalet şiirselliği içinde bilime cevap veren yazı uzamı gittikçe erotikleşir. İlerlemenin miti yani –Kitap–, yeniden oluşturmanın o tehlikeli oyununu oynar. Bedenin kendisi de bu yeni oluşum içine *yazılır*, ama ötekinin yaralanmasından duyulan doyum, geçici bir zevkin neden olduğu kayıp, "aşırılığı" ölebilir olana eklemleyen bir kaçış noktasının kayganlığı olarak yer alır burada.

Geçip giden zamandan hiçbir şeyi yitirmemek, zamanı sayıp toplamak, yığmak ve edinileni, ölümsüzlüğün vekili haline gelmiş bir sermaye olarak verimlileştirmek kapasitesine bağlı yazı sorunsalında, beden, yaşamın ve ölümün eşzamanlı *ânı* olarak geri döner: Her ikisi de aynı yerde buluşur.[6]

Ölebilir Olan

İşte tüm bunlar nedeniyle ölüm adlandırılamaz. Ama ölüm, her ne kadar burada özel bir yere sahip olamasa da yaşamın söylemine yazılır. Biyoloji bunu "içeriden dayatılan ölüm" olarak açıklamıştır. François Jacob "cinsellikle üremeyle birlikte, bireylerin yok olması gerekmiştir" der.[7] Ölüm,

6) "Her *ikisi* aynı yerde" kavramının topolojik yapısıyla ilgili olarak, bu kaygan özenin yapısı hakkında, bkz. Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, 3. basım, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984, s. 337-352.

7) François Jacob, *La Logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970, s. 331-332.

evrimin koşuludur. Bireylerin işgal etmiş oldukları yerleri yitirmeleri, türlerin devamı yasasının bir gereğidir. Sermayenin aktarımı ve ilerlemesi, sürekli olarak ölümle imzalanması gereken bir vasiyetnamenin güvencesi altındadır.

Yazının *alanına,* her taraftan, cinsellikle ve ölümle kurulan ilişkiyi sokan göstergelerin ötesinde, şu soruyu sorabiliriz, bastırılmış figürlerin yerlerini değiştiren –"Freud zamanında, bu, cinsellik ve ahlaktı; bugün, sınırsız bir teknolojik şiddet ve absürd bir ölümdür"[8]– tarihsel hareket, toplumsal uygulamaları eklemleyen modelin aşamalı bir biçimde ortaya çıkışını işaret etmez mi? Ve bu model, temsile bunun etkisini azalttığı sürece geçiş yapmaz mı? Yazı erki üzerine kurulu bir uygarlığın ölüm karşısındaki bu çöküşü, bu uygarlığı düzenleyen neyse onun yazılabilmesi olasılığı olarak karşımıza çıkabilir. Bir zamanı olanaklı kılan şeyin ne olduğu ancak o zamanın bitişinden sonra söylenebilir; sanki kitaplaşması için zamanın ölmesi gerekir.

Dolayısıyla bu (kitabı) yazmak, düşman topraklarında, hatta kayboluşun bölgesinde, ölümün öte taraflara itelenmesiyle kesip ayrılan korunmuş bölgenin dışında yürümek durumunda olmak demektir. Ölebilir olanın sözdağarcığıyla tümceler oluşturmak, hatta ölümün uzamının hemen yanında, yakınında yazmak demektir. Keyfini çıkarmak ile manipüle etmek arasındaki ilişkiyi *uygulamaya sokmak* demektir. Edinilmiş malların üretiminde meydana gelen kaybın (lapsus), benimseme değil ama minettarlık getiren bir beklenti (inanış) yaratabildiği bu konumda *uygulama gerçekleştirmek* demektir. Mallarmé'den bu yana, yazı deneyimi, ilerleme edimi ile bunun güzergâhının çizildiği ölümlü toprak arasındaki ilişkiyle serpilmiş, gelişmiştir. Bu açıdan, yazar da konuşmaya çalışan ölmek üzere olandır. Ama yazar, adımlarının karalanmış bir sayfa üzerine yazdığı ölümde (bu sayfa artık beyaz değildir), ötekinden, başkalaştırdığı bir ilgi içinde varlığını sürdürmenin muhteşem ve geçici taşkınlığını arzulayabilir, bu arzuyu dile getirebilir ve bu arzunun ne olduğunu bilir.

8) Robert Jay Lifton, *Death in Life. The Survivors of Hiroshima,* New York, 1968, A. Alvarez'den alıntı, *Le Dieu sauvage. Essai sur le suicide,* Paris, Mercure de France, 1972, s. 281.

Belirsizlikler

"Günlük yaşamın alacakaranlığının anarşisi"

LUKACS

Kuram, her birinin aynı genelleme gücünü hassas bir biçimde paylaştığı farklı bakış açılarından oluşan çoğulcu bir epistemolojiyi salık verir. "Yollar ve kablolar arasında dolaşma" sanatı, ulaşım ve keşisim sanatı kısacası ilerleme, bu durumda bir "çaprazlama sanatıdır" yani "karşılıklı olarak keşişmek" sanatıdır. Dolayısıyla belli bir yapıya ilişkin olarak ilerleme "belli bir öze sahip olmayan yani ne sabit bir noktası ne de göndermesi olan bir iletişim felsefesine" götürür bizi.[1]

Ama akılcı *teknik*, dogmacılığı tasfiye ederken bu kadar neşeli değildir. Akılcı teknik, planlamalarda ya da belli bir düzleme yayma işleminde opaklık ve belirsizlik yaratan bu birbirine karışma, birbirinin içine geçme durumlarını savunur. Çünkü bu tekniğin kendine ait bir oyunu vardır, işlevlerin *okunabilirliği* ve *ayırt edilebilirliği* oyunu. Akılcı teknik, bu işlevleri, yan yana, birbiri ardında *yazdığı* sayfa üzerinde oynar oyununu. Bu işlevleri, oluşturulan bu tabloyu, toprak ya da belli bir cephe üstüne çıkartma yaparak, kentler ya da makineler oluşturacak biçimde sıralar.

1) Michel Serres, *Hermès II. L'interférence*, Paris, Minuit, 1972, s. 12-13.

Tekniğin iki işlem ilkesi, ögeler arasındaki işlevsel ilişkilerin *okunabilirliği* ve giderek büyüyen ve oya gibi işlenen modelin *yeniden üretimidir*. Kuşkusuz teknikler, gelen talebin çeşitlenmesi isteğine cevap olacak bir kaytarma, hile katma yoluna çoktan girmişlerdir. Ancak bu talep de (*computer*'de aynı durum söz konusudur)[2] belli bir sistem içinde yer alır ve bir uzam içinde analitik olarak paylaştırılır ve belli bir düzleme yayılır. Bu uzam da, temel olarak, okunabilir bir ersatz, bir kopya, hareketsiz gözün katettiği parkurları bir uçtan bir uca dolaşan bir nesnedir. Garip ayrım: Kuram belirsiz olana doğru yol alırken, teknoloji de işlevselci bir ayrıma doğru yol alır. Teknoloji bu işlevselci ayrım sayesinde her şeyi dönüştürebilir ve kendi de dönüşür. Kuram kendini son derece açık bir bilinçle, *rastlantısalın* ve eğretilemenin[3] gergin yollarına vururken, teknik, kendi mekanizmasının *işlevselci* ve yararcı kuralını "doğal" varsaymak konusunda canını dişine takmış durumdadır.

Burada bizi ilgilendiren asıl, teknolojinin üstünden aşan ve bunun oyununu bulanıklaştırandır. Bu, aslında, teknolojinin uzun bir süredir işaretlenen sınırıdır. Ancak bu sınıra artık başka bir anlam daha yüklemek gereklidir: *No man's land*'den farklı bir anlam. Çünkü burada söz konusu olan etkin ve işleyen alışkanlıklar, tutumlar ve uygulamalardır. Aslında kavram tasarlayıcılar, "direniş" adını verdikleri ve işlevselci hesaplamaları (bürokratik yapının elitist biçimi) alt üst eden bu hareketi iyi bilirler. Bunlar, bir düzenin içine, bu düzenin günlük yaşam gerçekliğiyle kurduğu ilişki aracılığıyla damla damla akıtılan kurgusal karakteri fark etmemiş gibi yapamazlar.[4] Ama bunu *itiraf* edemezler. Bu konuda bürolarda dalga geçmek ise, otoritelere karşı işlenmiş bir taaruz cürmüdür [*lèse-majesté*, eski Hukuk'ta Sultanın hakkına ve şahsına karşı işlenen, yani Sultanın kendisine ya da ardıl kuşaklarına karşı işlenen, ölümle cezalandırılan büyük bir suç, ç.n.] ve suçlu bunlar tarafından feci bir biçimde

2) Manuel Janco ve Daniel Furjot, *Informatique et capitalisme*, Paris, Maspero, 1972, s. 117-127.

3) Gerald Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought, Kepler to Einstein*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974, özellikle s. 91-161. Özellikle bilimin ve imgesel yapılar üzerine son derece net bir mantıkla eklemlenen "tamamlayıcılığın" imgesel varsayımlarına. Bkz. Ayrıca bilimsel akıl yürütmede eğretilemenin rolü hakkında Mary Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, Londra, Macmillan, 1974, ilk ve son bölüm.

4) Örneğin bir projeyi belli bir karara götüren *etkin* parkurlar üzerine bunlarınkine benzer pek çok (yaratıcı) "anlatı" gerekmektedir. Bunlar ne yazık ki özetlenmiştir ve Lucien Sfez bunları ekte vermiştir. Lucien Sfez, *Critique de la décision*, Paris, Armand Colin, 1973, s. 353-356. Ama bu itiraf edilebilir mi?

cezalandırılır. Dikkat sanat eseri! Dokunmak yasaktır! İdare ve erk söyleminin her yerinde karşımıza çıkan, varlığını sürdüren bu örtmece sanatını[5] bir köşeye bırakıp kısacası bu işlevselci akılcılığı; kendi güzel söyleminin çoğalımları içinde bırakıp, bakışlarımızı günlük alışkanlık, tutum ve uygulamaların uğultusuna döndürelim.

Ancak bu uygulamalar, ekonomi toplumunda cepler meydana getirmezler. Bunların, teknik düzenlemenin sisteme dahil ettiği sıradışılıklarla da bir ilgileri yoktur. Teknik düzenleme, bu sıradışılıkları, göstergelere ve değiş tokuş yapılacak nesnelere dönüştürmek gayesindedir. Aksine bu uygulamalar aracılığıyla, sistemin, idare ettiği iddiasında olduğu operasyonlarla kurmak istediği mutlu ilişkinin içine şifresi çözülemez bir farklılık dahil olur. Bu farklılık, yerel dolayısıyla sınıflandırılabilir bir isyan olmanın ötesinde, ortak, sessiz neredeyse mazlum bir bozgunculuktur – bizim bozgunculuğumuzdur. Bu bozgunculukla ilgili sadece iki tanıyı ortaya çıkarmak istiyorum, "her yerdelik" ve zaman içindeki başarısızlıklar, geç kalınmışlıklar. Bunun anlamı, katmanlaştırılmış toplumsal uzamların, kontrol edilebilen ve yeniden oluşturulabilen yüzeylerine indirgenemedikleridir. Ve tarih içindeki düşüklerin, koşullara göre değişen bir öngörülemeyeni, hesaplanmış, düşünülmüş zaman içine sokmuş olduklarıdır. Aynı yerde oluşan bu kalınlıkların, eylem içindeki kurnazlıkların ve tarih içindeki kazaların okunamazlığı. Bütün bu çağrışımlardan yola çıkan yazı ise, ironik ve gelip geçici bir biçimde, kendini bir grafiti olarak oluşturur. Bisikletin, bir duvar üzerine resmedildiğinde ortak bir ulaşım aracını işaret etmesi gibi yazı da kendi bağlamından belirsiz parkurlara dalmak için ayrılır.[6]

Katmanlaşmış Yerler

Yerleri tanımlayan farklılıklar, birbiri peşisıra gelme (juxta-position) biçiminde değil birbirinin içine geçmiş katmanlar biçimindedir. Aynı yüzey üzerine yayılmış ögeler giderek çoğalmaktadır; incelenmeleri gerekir ve işlenebilir bir yüzey sunarlar bize. Kent içinde gerçekleştirilen her tür

5) Benveniste "küfürü" (anahtar sözcüğü "kaçıp gitmesine göz yuman" ve söylediğinden daha fazlasını "gösteren") "örtmeceye" ("Allah kahretsin!" yerine "hay aksi!") karşıt olarak tanımlar: örtmece "dil içindeki bir küfre bunu gerçekleştirmeden çağrışım yapar" (*Problèmes de linguistique générale*, 2. cilt, Paris, Gallimard, 1974, s. 254-257). Bu iyi işlenen bir kavramdır.

6) Bkz. Ernest Berringer'in New York'taki grafitisi.

"yenilik" *tabula rasa*'yı tercih eder görünür; çünkü bunun üzerine, birbirinden farklı "ihtiyaçlar" temel alınarak laboratuarda hazırlanan kompozisyonu betonla yazabilir. Bu "ihtiyaçların" her birine işlevsel bir çözüm getirilecektir. Bu komposizyonun ilk "özü" ihtiyaçtır ve sistem, bu "ihtiyacı", farklı ihtiyaçları bölümleyerek üretir. Bu kesip ayrılan birim yani ihtiyaç bir "sayı" kadar somuttur. Dahası her ihtiyacın doğasında bulunan tatminsizlik, önceden, kendisini diğerleriyle birleştiren yapıyı hem bir gerek olarak çağıran hem de doğrulayandır. Üretimin mantığı budur: 18. yüzyıldan beri, belli yoğunlaşma noktalarından –büro, kent, fabrika– yola çıkarak, üretim, ister söylemsel ister uygulamaya ilişkin uzamını, kendisi üretir. Üretim, kendisinin yaratmadığı yerlerin sürekliliğini ve kalıcılığını reddeder.

Oysa teknolojinin imalatçı ve evrensel yazısı altında, opak ve inatçı yerler varlıklarını sürdürürler. Tarihin devrimleri, ekonomik dönüşümler, nüfusun karmalanması bu düzlemde katmanlaşır ve burada, gelenek görenekler, adetler ve uzam uygulamaları olarak kalırlar. Eskiden bütün bunları eklemleyen okunabilir söylemler bugün kaybolmuştur ya da dil içinde sadece parçaları, artıkları kalmıştır. Bütün bunların oluşturduğu bu yer, yüzeyinde bir kolajı andırır. Aslında bu oluşum, belli bir kalınlık içinde yer alan bir her yerdelik sıfatı taşır. Ayrışık katmanların üst üste yığılması. Bu katmanların her biri, kendi yerinden yurdundan edilmiş bir kitap sayfası misali, toprak bütünlüğünün, sosyo-ekonomik paylaşımn, kimliğe ilişkin politik ve simgesel çatışmaların farklı bir yüzüne gönderme yapar.

Hepsi ayna çağa ait olmayan ve aslında çökmüş, yok olmuş bütünlere hâlâ bağımlı kalmaya devam eden parçaların oluşturduğu bu bütün, ince ayarlı, telafi edici dengelerle idare edilir. Bu dengeler sessiz bir biçimde tamamlayıcılığı sağlarlar. Son derece küçük çaplı hareketler, çokyüzlü ve biçimli etkinlikler, "içinde elektronların, protonların ve fotonların kaynaştığı bu varlığın eşleri..., sürekli olarak birbiriyle etkileşim içinde olan, iyi tanımlanmamış nitelikleriyle her türden canlı". René Thom'a göre bu canlı aracılığıyla, fizik kuramı, evreni temsil eder. Tüm bu hareketler, mahalle ya da kasaba ortamında, "hareketsizlik" yanılsaması yaratırlar. Sahte durağanlık. Aslında burada söz konusu olan sadece bu işin ve bunun oyunlarının görünmez oluşudur o kadar. Bunların görünmez olduğu nokta da, bir sınıfın ötekinden "ayrıldığı" mesafe içinde gerçekleştirilen gözlemin, üretmek istediği ile ona direnen arasındaki ilişkiyi kavradığı noktadır. Bu ayrışık katmanların parçalarını hep birlikte çalıştıran sade-

ce kasaba, mahalle ya da konut değildir. Günlük dildeki en önemsiz en küçük tümce bile aynı biçimde "yürür". Bunun anlambirimciği aynı biçimde ince ayarlı ve telafi edici dengeler üzerinde kurar oyununu. Sözdizimsel ya da sözcüksel bir inceleme, bu dengeler üstüne, yüzeysel bir çerçeve oturtur; bu çerçeve, modellerini gerçeklik olarak kabul eden bir "aydın sınıfıdır", üst sınıftır. Bu noktada, varlıksal (ama uygulamayı eklemleyebildiği için de kuramsal) başka bir modele gönderme yapmak doğru olacaktır. Bu model, Freud'un, Roma'yla ilgili oluşturduğu modeldir; bu modele göre, bu kentin dönemlerinin *hepsi*, hiçbir biçimde dokunulmaz ve değiştirilmez bir biçimde *aynı* yerde varlıklarını sürdürmektedirler ve karşılıklı olarak hareket etmektedirler"[7]

Yer, yazısı silinerek üzerine başka bir yazı yazılan parşömendir. Bilgin inceleme, bu parşömendeki ancak son metni bilebilir; hatta bu metin, bu inceleme için, kendi epistemolojik karalarının, ölçütlerinin ve hedeflerinin bir etkisi, bir sonucundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu oluşum çerçevesinde tasarlanan operasyonların "kurgusal" bir nitelik taşımalarında ve başarılarını (geçici mi?), kavrayışlarındaki etkinlikten daha çok güçler ve ayrık zamanlar arasındaki bu oyunları ezebilme kapasitelerine bağlamalarında şaşılacak ne vardır.

Kazara Oluşan Zaman

Planları, belirleyemediklerine götüren başka bir ulaşım figürü de önceden kestirilemeyendir. Geçip giden, bölen ya da bağlayan (ve hiç kuşkusuz hiçbir zaman üzerinde düşünülmeyen) zaman, programlı bir zaman değildir. Zamanın prospektif programlamaların parantezleri arasına konulamayacağının söylenmesine gerek bile yoktur –bunlar pek çok varsayım getirmiş olsalar bile. Kazara oluşan zaman, üretimde "kazara" meydana gelen ve yoksunluk yaratan gece gibi ortaya çıkıverir. Sistemin lapsus'ü ve bunun şeytani rakibidir; tarihyazımının, şeytan çıkarır gibi alanından dışarı çıkartmaya uğraştığıdır. Tarihyazımı bu şeytan çıkartma ayinini, ötekinin neden olduğu uyumsuzlukların, uygunsuzlukların yerine, bilimsel bir anlaşılılırlığın düzenlenmiş şeffaflığını koyarak (çıkarımlar, "nedenler" ve sonuçlar, dizisel süreklilikler, vb.) gerçekleştirir. Prospektifin

7) Bkz. Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, 3. basım, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984, s. 312-358.

yapmadığını tarihyazımı garantiler; bunu yaparken de aynı (temel) gerekliliğe boyun eğer. Kurgusal "aklın" üretimi aracılığıyla, belirsizliğin kösnüllüğünü örtme gerekliliğine.

Söylem tarafından oluşturulan bu zamanlar, gerçeklik içinde, kırılmış ve sarsılmış bir biçimde ortaya çıkar. "Yerine getirmesi gereken hizmetlere" ve bağımlılıklara[8] boyun eğen kuram zamanı, aslında, gerçekleşme şansı az olana, olasılığı düşün olana, başarısızlıklara, dalaverelere *bağlı* bir zamandır. Dolayısıyla da bu zaman, öteki tarafından yerinden edilendir. Dilde "zamansal eğretileme" olarak dolaşanın dengidir.[9] Ve garip bir görüngüyle, kontrol edilebilir olanın başarısızlıklarla, geç kalınmışlıklarla kurduğu bu ilişki, tam olarak da simgeselliği oluşturandır ve tutarlı olmadan tutarlılığı sağlayanların ve düşünülmeden bağlantı kuranların bütünleştirilmesidir.

Aklın başarısızlığı ya da geç kalmışlığı, bu aklı, *başka* bir boyuta sokan kör bir noktadır. Aklın girdiği bu yeni boyut, *bir düşüncenin* boyutudur; bu boyut, farklı olana, vazgeçemediği bir gereklilik olarak eklemlenir. Dolayısıyla simgesel olan, başarısız olandan ayrı düşünülemez. Rastlantıyla kurulan ilişki, yani kazara oluşan zaman üzerine temellenen günlük alışkanlık, tutum ve uygulamalar, bu durumda, belli bir süre içerisine dağılmış, serpilmiş durumdadır. Bunlar, düşünce *edimlerinin* yarattığı durumlar içine serpilirler. Düşüncenin kalıcı jestleridir.

Önceden kestirilemeyeni bertaraf etmek ya da bunu akılcılığı bozan, gayrimeşru bir kaza olarak hesaplamaların dışına kovmak, kentte canlı ve "mitik" bir uygulama gerçekleştirme olasılığını yasaklamak demektir. Bu da, kent sakinlerinin eline, sadece, öteki erk tarafından yapılmış ve olaylarla başkalaştırılan bir programlamanın parçalarını, artıklarını bırakmak demektir. Kazara oluşan zaman, kent söyleminde anlatılandır: Belirsiz bir fabldır. Bu belirsiz fabl, eğretilemeli uygulamalara ve katmanlaştırılmış mekânlara, işlevselci teknokrasinin apaçıklık imparatorluğuna olduğundan daha fazla eklemlenir.

8) Jean-Claude Perrot tarafından, muhteşem incelemesinde (*Genèse d'une ville moderne. Caen au XVIII^e siècle*, Paris, Mouton, 1975, s. 54-98) "kuramların", gelişim sürecinin etkinliği çerçevesinde kent evrimiyle kurduğu ilişkiyi açıklamak için kullandığı terimlerdir.

9) Bkz. Harald Weinrich, *Le Temps*, Paris, Seuil, 1973, s. 225-258.

İsim Dizini

Aarne 90, 91.
Ader, A. 94.
Agulhon, Maurice 300.
Ajzen, Icek 296.
Akerman, Chantal 256.
Alexander, Ch. 25, 192.
Alvarez, A. 317.
André, J. 281.
Andreas-Salomé, Lou 70.
Apollon, Willy 87.
Aristoteles 23, 35, 56, 115, 182, 192, 216, 227.
Ashcraft, Norman 216.
Augoyard, Jean-François 197-198, 219, 224.
Austin, J. L. 80-81, 89.

Bach, J.-S. 164.
Bachelard 140.
Bacon 154, 167, 281.
Baldassari, Anne 199.
Barel, Yves 60.
Bar-Hillel 108.
Bataille 316.
Baudelot, Christian 134.
Baudrillard, Jean 57, 253, 305.
Bauman, Richard 172.
Beck, L. W. 165.
Beckmann, Jean 154.
Beethoven 171.
Bellah, Robert N. 300.
Bellay, Joachim du 203.
Bellugi, U. 196.
Belmont, Nicole 95.
Bentham, Jeremy 187, 189.
Bentolila, Alain 281, 290.
Benton, Ted 78.
Benveniste, Émile 47, 109, 194-195, 200, 323.
Berger, Maurice 308.

Bernstein, Richard J. 50.
Berringer, Ernest 323.
Bertaux, D. 270.
Bidet, Jacques 134.
Bidou, Catherine 219, 222.
Bioy, Carares Adolfo 294.
Black, Max 193.
Boissevain, Jeremy 49-50.
Bollème, Geneviève 49, 166.
Borges, Jorge Luis 281, 294.
Bosch, Jérome 230.
Boudon, Raymond 134.
Bourdet, Yvon 301.
Bourdieu, Pierre 20-21, 25, 34, 49-50, 54, 89, 90, 98, 123, 127, 133-138, 140-151, 157, 162, 166, 168, 197, 199.
Bouveresse, Jacques 77, 81.
Bremond, Claude 96.
Brunet, Nicole 230.
Bülow, K. Von 113.

Cabral, Tomé 88.
Cambiano, Guiseppe 153.
Campbell 140.
Carnegie, Dale 296.
Carrouges, Michel 258.
Castelli-Gattinara, Enrico 68.
Caton, Charles E. 81.
Certeau, Michel de 9, 11-37, 42, 44, 53, 69, 78, 87, 89, 98, 107, 128, 175, 230, 245, 251, 268, 298, 299, 306, 310, 316, 325.
Chall, Jeanne Sternllicht 281.
Chamboredon, Jean-Claude 136.
Chapel, V. C. 81.
Chaplin, Charlie 194.
Charles, Mcihel 281, 283.
Charpentreau, J. 282.
Charraud, A. 90.
Choay, Franoçoise 35, 189.
Chomsky 10, 29, 51.
Cirese, Alberto Mario 90.
Clair, Jean 106, 258.
Clausewitz, Karl von 114.
Comolli, Jean-Louis 86-87.
Comte, Auguste 158.
Condillac 35, 245.
Corax 56, 115.
Cossart, Gabriel 263, 265.
Cresswell, M. J. 50.
Cuttings, J. E. 196.

Danto, A. C. 50.
Dard, Ph. 201, 205.
David 155.
De Mauro, Tullio 269.
Debord, Guy 57.
Defoe, Daniel 242-243, 261, 263-265.
Delahaye, Y. 114.
Delbos, Victor 162.
Deleuze, Gilles 35, 130, 273.
Deligny, Fernand 53, 110.
Demby, Emmanuel 275.
Derrida, Jacques 35, 136, 197, 200, 239.
Désaudray 158.
Desbons, F. 201.
Descartes 35, 188, 283.
Desroche, Henri 302.
Desrosières, Alain 54.
Detienne, Marcel 35, 49-50, 54-55, 89, 117, 123, 133, 171-174, 182.
Diderot 35, 154-155, 157, 161.
Dreier, Katherine S. 259.
Dubois, Jean 56, 116, 198.
Duby, Georges 299.
Duchamp, Marcel 106, 258-261, 293.
Ducrot, Oswald 50, 92.
Duhem 140.
Dumézil, Georges 225.
Dundes, A. 95.
Durand, Jacques 60.
Duras, Marguerite 256, 266, 272-273, 286.
Durkheim, Émile 48, 49, 151-152, 156-157, 256.
Durkin, Dolores 281.
Duvert, Tony 282.

Dürer 211.

Ehrard, Jean 277.
Engels 242.
Erasmus 188.
Establet, Roger 134.
Echaurren, Matta 259.

Fabbri, Paolo 233.
Ferrier, Marie 25, 29, 31, 42, 49.
Ficker 77.
Finas, Lucette 247.
Fishbein, Martin 296.
Fishman, Joshua 50.
Fontanier, Pierre 198.
Fontenelle 155, 156.
Foucambert, Jean 281.
Foucault, Michel 10-11, 20-21, 34, 47-48, 123, 127-134, 144, 148-151, 166, 168, 170, 187, 191, 255, 296.
Freud 10,-12, 34-35, 61, 69-72, 83, 97, 114, 116, 128, 133-134, 151-152, 160-161, 163-164, 168, 182, 200, 208-209, 259, 268, 271, 311, 326.
Frontisi-Ducroux, François 182, 231.
Furet, François 19, 279-280, 282.
Furjot, Daniel 322.

Gadamer 164.
Garfinkel, H. 50, 54.
Garve, Christian 165-166.
Gellner, Ernest 294.
Genet 201, 286.
Genette, Gérard 281.
Geng, J.-M. 134.
Gentz, Firiedrich 165.
Giard, Luce 9, 12, 28, 37, 42, 49, 59, 76, 207, 289.
Gibson, Eleanor Jack 281.
Girard 16-18, 155.
Girault, Rojet J. 94.
Gladston, I. 233.
Glucksmann, André 190.
Godelier, Maurice 98.
Goffman, Erving 49-50.
Gombrich, E. H. 305.
Gombrowicz, Witold 61.
Goodman 108.
Goody, Jack 171, 282.
Greimas, A. J. 12, 89, 95-96, 196.
Grémion, Pierre 297.
Grundtvig, N. F. S. 237.
Guillerme, Jacwues 154-155, 158.
Gumbrecht, Hans Ulrich 288.
Guthrie, W. K. C. 56.
Guyer, Paul 162.

Haacker, S. 50.
Hadewijch, d'Anvers 264.
Halbwachs, Maurice 181.
Hall, E. T. 81, 216, 233.
Hammad, M. 219.
Haraszti, Miklos 99, 296.
Haroche, Claudine 269.
Hébrard, Jean 36, 279.
Hegel 27, 35, 211, 246, 257.
Heidegger 35, 205.
Heinrich, Dieter 165.
Heinrichs, Jürgen 162.
Hélias, Pierre Jakez 273.
Herakleitos 35.
Hesse, Mary 322.
Hintikka, Jaakko 29, 294, 295.
Hirschman, Albert, O. 141.
Hissard, M.-J., ve J.-R. 99.
Hjelmslev, Louis 269-270.
Ho Tham Kouie, Francis 219, 222.
Hobbes 35, 166, 189, 294.
Holton, Gerald 21, 322.
Hortala, Françoise 308.
Huet, A. 105.
Hughes, G. E. 50.
Hugo, Victor 211.
Hume 295.

Jacob, François 21, 316.

Jacquot, Benoit 273.
Jakobson, Roman 97, 195.
Janco, Manuel 322.
Janet, Pierre 214, 221, 224.
Janick, Allan 77, 80.
Jarry, Afred 258, 260-261.
Jaulin, Robert 94.
Jauss 282.
Johnson-Laird, Philip N. 215, 227.
Jossin, Janick 276.
Joubert, Michel 199.
Jouffret, Louis-François 153.
Joyce, James 313.
Julia, Dominique 12, 15, 25, 44, 98.

Kafka, Franz 250, 258.
Kandinsky, V. 209.
Kant 35, 48, 148-149, 162-170, 246.
Kavanagh, J. 196.
Khawam, R. K. 56, 93.
Kimble, George H. T. 220.
Klein, Robert 68, 305.
Klibansky, Raymond 108.
Klima, E. S. 196.
Kuentz, Pierre 284.

Labov, William 50, 215, 218-219.
Lacan, Jacques 10, 12, 209, 260, 311, 316.
Lamothe, Marie-José 254.
Laumann, Edward O. 49-50.
Lavedan 187.
Lavoisier 158.
Le Gaufey, Guy 311.
Le Roy Ladurie, Emmanuel 11-12, 232.
Leclaire 311.
Lefebvre, Henri 48.
Legendre, Pierre 25, 131, 258, 294.
Lemaire, Paul 196.
Lentin, Laurence 281.
Levin, Harry 281.
Lévi-Strauss, Claude 10, 35, 91, 94-96, 98, 133, 205, 288, 298.
Lewis, David K., 50.
Lewis, Oscar, 269.
Lifton, Robert Jay 317.
Linde, Charlotte 218-219.
Lipietz, A. 59.
Loos, Adolf 81.
Lotman, Iourie y a da Y. M. 216, 224.
Loux, Françoise 90.
Lugassy, F. 205.
Lyotard, Jean-François 35, 261, 273, 275.

Macfarlane, A. 249.
Machiavelli 114.
Macpherson, C. B. 249.
Malaparte 202.
Malcolm, Norman 79-80.
Malinowski 195.
Mallarmé 317.
Mannoni, Octave 282, 306.
Manser, Tony 78.
Marin, Louis 96, 134, 187, 221.
Marx 10, 35, 78, 152, 168, 242.
Massote, Fernando Silveira 85.
Materne, Yves 107.
Mathews, Mitford McLeod 282.
Mauss, Marcel 49, 50, 100-101, 144-145.
Mayol, Pierre 9, 25, 29, 31, 42, 49, 59, 76, 207.
Médam, Alain 186, 197, 219, 224.
Mehler, Jacques 279.
Meletinsky 91.
Mendelssohn 166.
Mériaux, Louis 99.
Merleau-Ponty, Maurice 35, 79, 188, 217.
Michelet 69, 70, 231-232, 237, 270-271.
Miller, George A. 165, 215, 227.
Milner, Jean-Claude 260.
Modiano, Patrick 202.
Monast, J.-E 107.
Montague, Richard 108.
Moore, G. E. 80.
Mordillat, Gérard 58.
Morgenstern, Christian, 228-229.
Morgenstern, Oskar, 113.

Moscovici, Serge 131.
Mothé, Daniel 301.
Mougenot, Michel 282.
Musil, Robert 61, 67, 81.

Needham, Roodney 294.
Neumann, John von 113.
Newman 164.
Nietzsche 35, 170, 316.
Nisard, Charles 166.
Noizet, G. 279.

Ohana, Maurice 273.
Olbrechts-Tyteca, L. 56, 115-116.
Ostrowetsky, Sylvie 197.
Ouspenski, B. A. 216.
Ozouf, Jacques 279-280, 282.

Panofsky, Erwin 144, 305.
Parkinson, G. H. R. 108.
Parret, Hermann 50, 196.
Pascal 35, 146, 175.
Passeron, Jean-Claude 136-137.
Paulme, Denise 96.
Peirce, C. S. 35, 108.
Perec, Georges 289.
Perelman, Ch. 56, 115-116.
Perrot, Jean-Claude 326.
Peter, Jean-Pierre 249.
Peters, R. S. 294.
Philibert, Nicolas 58.
Philonenko, A. 162-164.
Pickering, W. S. F. 152.
Pinto, Louis 134.
Platon 23, 35, 115, 153.
Poe, Edgard 94.
Poliakov, Léon 293.
Ponge, Francis 206.
Price, H. N. 295.
Prior, A. N. 50.
Propp 90-91, 95-96.
Proust 57, 283, 287.
Ptolemaios 222.

Quine, W. V. 35, 108, 294-295, 298.
Quinton, Antony 294.

Rabant, Claude 264.
Raddatz, Fritz 152.
Régnier, André 95-96.
Rehberg, Auguste Wilhelm 165.
Reichenbach 108.
Rémond, Georges 290.
Rescher, N. 50.
Rétif de la Bretonne 285.
Revel, Jacques 15, 44, 87, 98.
Richard, Ph. 90.
Richaudeau, François 290.
Ricoeur, Paul 50.
Riffaterre 282.
Rilke 199.
Robeck, Milfred 281.
Rodinson, Maxime 117.
Rosolato, Guy 286.
Rossi-Landi, F. 78.
Rousseau, Jean-Jacques 35, 243, 300.
Roussel, Raymond 106, 258, 261.
Russell 108.
Ryle, Gilbert 108.

Sachs, H. 50, 54, 58.
Sami-Ali 208.
Sanouillet, Michel 261.
Satoshi, Kamata 296.
Saussure, Ferdinand de 108, 269.
Scheflen, Albert E. 216.
Schegloff, Emmanuel A. 50, 58, 216.
Schleiermacher 164.
Schreber, Daniel Paul 71, 92, 187.
Searle, Johne 193.
Sebestik, Jan 154-156.
Serres, Michel 321.
Sfez, Lucien 322.
Shakespeare 246-247.
Sherzer, Joel 172.
Simon, Erica 237-238.
Smirnoff, Victor N. 282.

Sojcher, Jacques 51, 287.
Soucy, Claude 25, 193.
Sperber, Dan 206.
Stendhal 57, 287.
Stierle, Karlheinz 288.
Sudnow, David 50, 172, 216.
Sumpf, J. 197.
Sun Tzu 56, 93.
Swedenborg 158.

Tarnopol, Lester ve Muriel 281.
Thérèse, d'Avila 286.
Thom, René 324.
Thompson 91.
Tiffeneau, Dorian 50.
Tisias 115.
Todorov, Tzvetan 92, 198, 282.
Toffler, Alvin 105, 275.
Toulmin, Stephen 56, 77, 80, 116.

Ullian, J. S. 294, 298.
Urquhart, S. 50.

Velter, André 254.
Verdi 272.
Vergilius 192.
Vernant, Jean-Pierre 35, 50, 54-55, 89, 94, 117, 123, 133, 172-174, 182.
Verne, Jules 106, 211-212.
Verrier, Jean 282.
Vian, Boris 311.
Vickers, John M. 294.
Villeneuve, H. de 158.
Virville, M. de 90.
Vogt, W. Paul 134.

Warnock, G. J. 81.
Webster, Charles 249, 251.
Weinrich, Harald 326.
Wilson, Cook, 80.
Wilson, John A. R., 281.
Winch, Peter 78, 294.
Wittgenstein 27, 29, 35, 76-84, 108, 168, 295.
Wittkower, Rudolf 187.
Wolff, Christian 154, 158.
Wright, Georg H. von 50.

Yates, Frances A. 181, 189.

Zeeman, I. R. 50.
Zempleni, A. 94.
Zola 261.

GÜNDELİK HAYATIN KEŞFİ - I

MICHEL DE CERTEAU

Türkçesi: Lale Arslan Özcan

Rönesans'tan bu yana, Tanrı dünyadan elini eteğini çekti ve yazı, onun özünün gizli anlamını yorumlayan mütercimlik rolünden sıyrıldı. Böylece, yazı, her tür erkin kaynağı, büyük üretici durumuna geldi. Michel de Certeau tarihin bu yeni betisini ifade etmek için sürekli ve yeniden okumaktan ve yorumlamaktan hiç vazgeçmediği eserlerden biri olan **Robinson Crusoe**'daki mitlere özgü bir deyişi kullanmayı düşündü: Bundan böyle "yazının öznesi efendidir ve dilden başka bir araca sahip olan işçi de Cuma'dır".

1974 ile 1977 yılları arasında yürütülen ve 68'li toplumu anlamayı amaçlayan bir araştırma, sıradan insanın gündelik hayat içinde ürettiği ve kullandığı becerilerin şaşırtıcı bir çözümlemesine dönüşür. Certeau tüketim toplumunda sıradan insanın içinde bulunduğu bağlama direnirken kullandığı taktik ve kurnazlıkları önce bir sanat, sonra da bu sanatı irdeleyen bir söylem olarak çözümlüyor.

KİTAP 2006

9 789752 983816

kültür tarihi

antropoloji, felsefe, sosyoloji