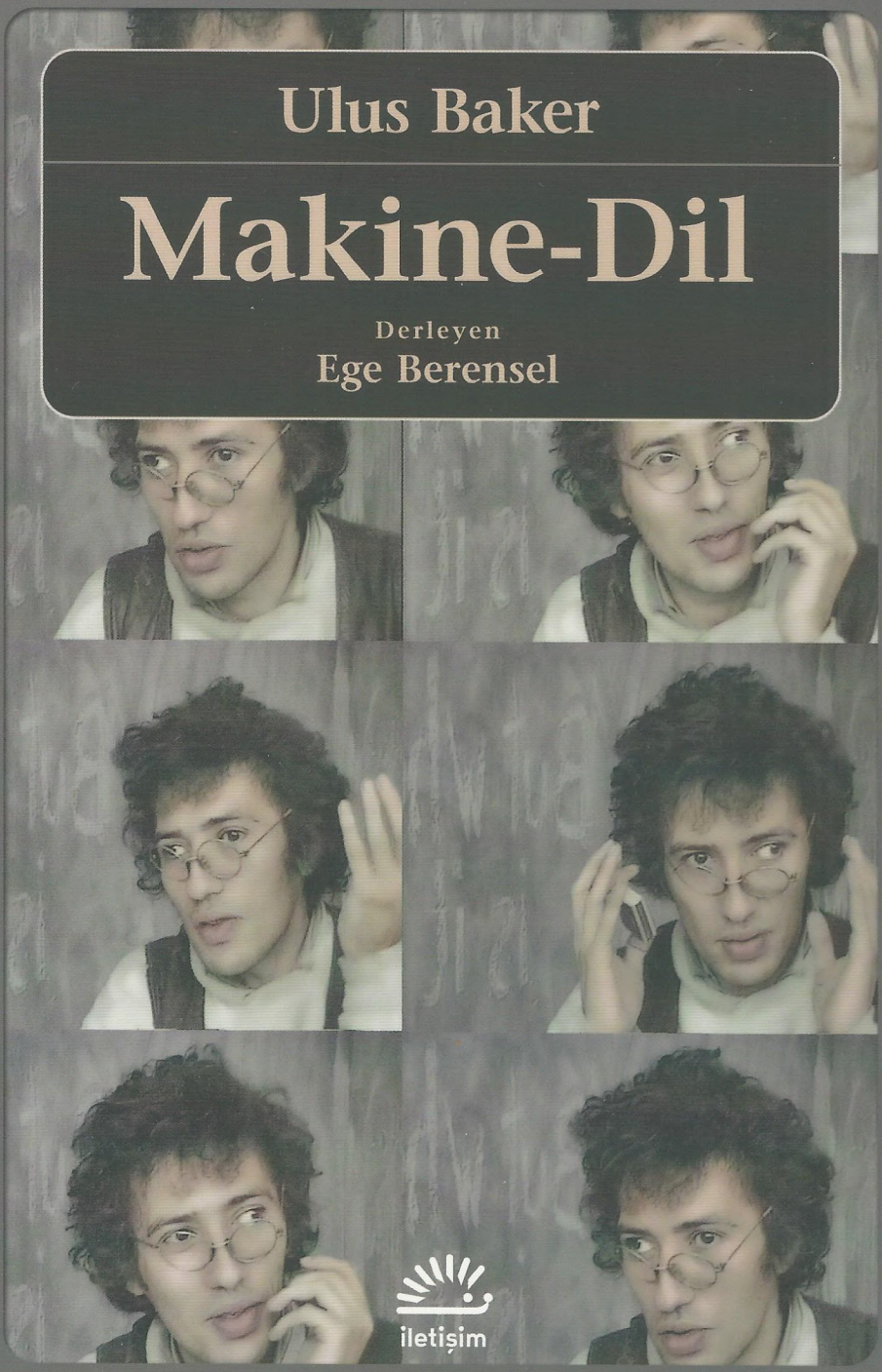
Ulus Baker

Makine-Dil

Derleyen
Ege Berensel



iletişim

İletişim Yayınları 3583 • Birikim Kitapları 40
ISBN-13: 978-975-05-3865-0
© 2025 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2025, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Angela Melitopoulos'un video kaydından Ege Berensel'in kolajı
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Funda Dörtkaş
DİZİN Berkay Üzüm, Mehmet Atala

BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44870
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/41
Bağcılar 34218 İstanbul · Tel: 212.445 32 38

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6
Bağcılar 34218 İstanbul · Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ULUS BAKER

Makine-Dil

DERLEYEN *Ege Berensel*

iletişim

ULUS BAKER 1960 doğumlu. ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde çalıştı, yüksek lisans ve doktora yaptı. Çeşitli yayınevlerine katkıda bulundu. *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*'ni (İletişim, 1988) hazırlayan kadroda yer aldı. *Toplum ve Bilim* dergisi yayın kurulu üyeliği yaptı. Başka dergilerin yanı sıra *Birikim*'de yazıları yayımlandı. Birçok platformda dersleriyle, konferanslarıyla, "serbest" konuşmalarıyla, sanal ortamda yazışmalarıyla hep insanlarla sohbet halinde oldu. 12 Temmuz 2007'de bu dünyadan ayrıldı.

Yazıları İletişim Yayınları Birikim Kitapları dizisinden kitaplaştırılmaktadır: *Aşındırma Denemeleri* (2000), *Yüzeybilim - Fragmanlar* (der. Ege Berensel, 2009), *Kanaatlerden İmajlara - Duygular Sosyolojisine Doğru* (çev. Harun K. Abuşoğlu, 2010), *Beyin Ekran* (der. Ege Berensel, 2011), *Dolaylı Eylem* (der. Ege Berensel, 2012), *Sanat ve Arzu* (haz. Tansu Açık, 2014), *Siyasal Dilde Huzur Söylemi* (çev. Onur Eylül Kara, 2020), *Makine-Dil* (der. Ege Berensel, 2025).

EGE BERENSEL 1968 yılında Muğla'da doğdu. ODTÜ Elektrik-Elektronik ve Endüstriyel Tasarım Bölümleri'nde okudu. Jale Erzen'le birlikte ODTÜ Mimarlık Bölümü'nde "Estetik ve Eleştiri" dersleri verdi. Ulus Baker ile birlikte Öteki Yayınları için "Sinema" "Anarşizm" ve "Deleuze Dersleri" dizilerinin editörlüğünü yaptı. Alef Yayınları için *Videonun Eylemi*, Yapı Kredi Yayınları için yine hocası olan Hüseyin Cöntürk'ün *Çağının Eleştirisi* kitaplarını derledi.

Bir kitabın kendisi küçük bir makinedir; o halde, bu edebi makinenin bir savaş makinesiyle, bir duygu makinesiyle, bir devrimci makineyle, vb. –ve onları yönlendiren bir soyut makineyle– ölçülebilir ilişkisi nedir?... Ama yazarken sorulması gereken tek soru edebi makinenin başka hangi makineye bağlanabileceği ve çalışması için hangi makineye bağlanması gerektiğidir...

– GILLES DELEUZE - FÉLIX GUATTARI, *Rhizome: Introduction*[1]

Ama emek aracı, sermayenin üretim sürecine dahil edildikleri andan itibaren, farklı başkalaşmalardan geçer, bunların en üst aşaması makine ya da daha ziyade bir otomat, kendiliğinden hareket eden devindirici bir güç tarafından harekete geçirilen otomatik bir makine sistemidir; bu otomasyon sayısız mekanik ve entelektüel organdan oluşur, öyle ki bizzat işçiler bu otomasyon sisteminin sadece bilinçli eklentileri haline gelir.

– KARL MARX, *Makineler Üzerine Fragman*[2]

Ne ekran ne gösteri, ne de temsil söz konusudur – yalnızca makine vardır.[3]

– DZIGA VERTOV

Yapı için, diyebiliriz ki, öğelerini, her birini diğerleriyle ilişkilendiren bir atıflar sistemi aracılığıyla konumlandırır, öyle ki, kendisi de biröğe olarak diğer yapılarla ilişkilendirilebilecektir. Eylem faili, ki buradaki tanımlanışı bu karşılıklı belirlenme ilkesinin ötesine geçmez, yapıda içerilmektedir... Makine ise, esasen, eylem öznesinden uzakta kalır. Özne her zaman başka bir yerdedir. Zamansallaşma makineyi her yandan kuşatır ve onunla ancak bir olay tarzında ilişkilenebilir. Makinenin ortaya çıkışının işaretlediği şey, bir tarihtir, bir değişimdir. Yapısal temsilden farkı budur.[4]

– FÉLIX GUATTARI

---

1 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Rhizome: Introduction*, Paris: Minuit, 1976, s. 13.

2 Karl Marx, *Grundrisse*, cilt 2, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları, 2003, s. 167.

3 Ulus Baker, Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru, çev. Harun Abuşoğlu, Birikim Yayınları, 2012, s. 319.

4 Félix Guattari, "Machine et Structure", 1972, *Change 12*, s. 92-97.

İÇİNDEKİLER

OKURA NOT 9

BİRİNCİ KISIM

Beden-Dil, Minör-Dil, Otonom-Dil 11

1 **Dünyanın Sürekliliği Üzerine** 13

2 **Toplumsal Tipler Üzerine Bir Ek** 21

3 **Yabancı Bir Ülkedeki Yabancılar** 27

4 **Edward Said ve Entelektüelin Politikaya Müdahalesi** 33

5 **Marx Sonrası Marksizm** 37

6 **Toplumsal Makine ya da Socius** 53

7 **Mekanik Türk** 57

8 **Kutsaldan Arındırılmış Modern Toplum** 65

9 **Kanaat Toplumları Üzerine Bir Ek** 69

10 ***De te fabula narratur*** 73

11 **Yerliliğe Karşı Otonomi** 77

12 **Gayrimaddi Emeğin Hayaleti** 81

İKİNCİ KISIM

Makine-Dil, Makine-Göz, Semiyotik Makineler 85

1 **Makine-Dil: Bir Dil Sosyolojisine Doğru** 87

2 **Prelüd ya da "Doğruyu Söylemek Üzerine"** 107

3 **Dilin Tehlikesi: Savaş Modeli** 109

4 **Dilin Eleştirisinin Boyutları** 115

5 **Semiyotik Makineler: Söylem Çözümleme Notları** 119

6 **Nasyonal Bolşevizme Doğru Dil Kaymalarına Bir Ek** 149

7 **Kinochestvo: Dziga Vertov'un Makine-Göz'ü** 151

ÜÇÜNCÜ KISIM

İmge-Dil, Şizo-Dil, Dil-Olmayan 159

1 **Hegel Estetiği ve Fotoğraf Üzerine Tezler** 161

2 **Resim Sorunu Üzerine** 167

3 **Siyaset ve Sanatın Genç-Muhafazakâr (*Jungkonservative*) Çeşidi Üzerine** 171

4 **İNSAN: Bilimlere Doğru Bir Açılış** 173

5 **Nedir Bir Yazar?** 175

6 **Hinduizmin Görünmez-Oluşları** 181

7 **Soyut Makine** 193

8 **Duygu Makineleri** 199

9 **Sade ve Masoch'da Dil-Olmayan** 203

10 **Kant'ın Makinesel Portresi** 213

11 **Arzu Makineleri** 219

12 **Jabberwacky Diyaloğu** 223

Dizin 237

OKURA NOT

Bu kitaptaki yazıların daha önce yayımlanmamış ve "dil sosyolojisi" ile ilgili olanları, Ulus Baker'in ODTÜ Sosyoloji bölümünde, 1992 ve 1995 yılları arasında yürüttüğü "SOC 315 Sociology of Mass Communication" (Kitle İletişim Sosyolojisi), "SOC 440 Sociology of Knowledge" (Bilginin Sosyolojisi), "SOC 318 History of Sociology" (Sosyoloji Tarihi) derslerine ve 1993 Mart ve Temmuz ayları arasında Ataç Sokak 29/14'te Aziz Nesin öncülüğünde bir grup aydının çabalarıyla kurulan, kurucularının deyimiyle "kültürle ilgili işler üreten" ve sıkıyönetim ortamında söz söyleyebilmek isteyen aydınları bir araya getirme amacını taşıyan, neredeyse 1980'lerin sonu 1990'ların başında alternatif bir üniversiteye dönüşen BİLAR Ankara'da "Söylem Çözümlemesi" adıyla verdiği seminerlere dayanıyor.

Yazıların "sanat sosyolojisi" ile ilgili olanları, Hasan Ünal Nalbantoğlu'yla birlikte ODTÜ Sosyoloji'de 1998 ve 1999 yıllarında verdikleri SOC 437 Sociology of Fine Arts and Music (Güzel Sanatların ve Müziğin Sosyolojisi) derslerindeki tartışma metinlerine, 2002 yılında ODTÜ Sosyoloji Bölümü'ne sunduğu doktora tezi "From Opinions to Images: Towards a Sociology of Affects"in (Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru) dışarıda bırakılmış metinlerine, elektronik ortamda yapılan yazışmalara dayanıyor.

Tabii ki Ulus Baker, bir araştırma görevlisi olarak başladığı ve hep bir araştırma görevlisi olarak kaldığı, 17 Şubat 1992 tarihinde çalışmaya başladığı ve çeşitli nedenlerle 31 Aralık 1999 tarihinde ayrılmak zorunda bırakıldığı ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde ve yine 2005 yılında ayrılmak zorunda kaldığı ODTÜ GİSAM'da verdiği dersleri kendi adıyla açamadı. Buralarda verdiği dersler başka başka öğretim üyelerinin adıyla yürütüldü.

İngilizce yazılmış metinlerin çevirisi, Başak Altın, Emre Koyuncu, Onur Eylül Kara ama ağırlıklı olarak yine Can Gündüz'ün emeğiyle gerçekleşti. Ders notlarının bazılarının ortaya çıkması Adile Arslan Avar sayesindedir. Arkadaşı, video sanatçısı Angela Melitopoulos onunla yaptığı bir video söyleşinin kaydının yazıya dönüşmesine vesile oldu.

Daha önce basılmış yazıların kaynakları gösterildi. Yine Ulus'tan derlediğimiz kitaplara düştüğümüz bir notu burada da tekrarlarsak: Çeşitli kaynaklara yapılan atıflar, Ulus'un üslubunca, akademik resmiyetten uzak, bazen de mealendir.

BİRİNCİ KISIM

Beden-Dil, Minör-Dil, Otonom-Dil

1

Dünyanın Sürekliliği Üzerine[1]

Öznenin temel "ayrılık"ı ve "yabancılaşma"sı verili haldeyken, hatta psikanalitik deneyim tam da onun kendi içinde "bölünüş"ünü dayatmak istemişken, dünyanın radikal sürekliliği nasıl yaratılır? Modern bilimler dünyanın sürekliliğini, onun sonsuzluğuna değil, sonluluğuna dayanarak varsaydılar; olanaklı başka dünyalar vardı ama bunlar, yaşadığımız dünyanın tam da sürekliliğini garantilemek için saf dışı bırakılmalıydı. Dünya nasıl sürekli kılınır? Bu soru, özünde Leibnizci görünür, dolayısıyla da modern felsefi geleneğe dâhildir. Leibniz'in örneklerini benimseyecek olursak, Sezar'ın Rubikon'u geçmeyeceği, Adem'in günaha girmeyeceği ve buna benzer şeylerin görülebileceği olanaklı başka dünyaların varlığı, dünyanın hem sonluluğuna (çünkü olanaklı başka dünyalar var) hem de sürekliliğine (çünkü "en iyi" dünya, seçilmiş ve varlığa dahil edilmiştir) işarettir. Sonlu olan bu dünyanın hâlâ sürdüğünü, yani "açık" olduğunu bildiğimiz için durum budur. Spinoza'yla beraber Leibniz, sonluluğun olumsuzlanması olarak değil,

1 Ulus Baker'in *From Opinions to Affects: Towards a Sociology of Affects*, Ankara: ODTÜ Sosyoloji Bölümü, 2002 doktora tezine dahil etmediği metinlerden (Türkçe çevirisi; *Kanaatlerden İmajlara; Duygular Sosyolojisine Doğru*, çev. Harun Abuşoğlu, İstanbul, Birikim Yayınları, 2010).

sonsuzca küçük olan ilişkilerin olanaklılığı olarak sonsuzluk kavramını yeniden tanımlar. Sonsuzluk, verili ve sonlu bir bireye zerk edilmiş olarak da düşünülebilir: Spinoza'nın (Meyer'e mektuplarda) verdiği örneğe göre, eşmerkezli olmayan ama biri diğerinin içinde yer alan iki çemberdeki farkların toplamının da bir çeşit sonsuzluk olduğu düşünülebilir. Önemli olan, bu "sonlu sonsuzluk"u matematiksel-geometrik bir paradoks yahut matematiksel soyutlamanın bir icadı olarak değil, her bireyde var olan bir "sonsuzluk" olarak düşünmektir. Bu sonsuzluk, bütünüyle Leibnizci yüksek matematiğin, diferansiyel fikrinin, belirleyici mantığıdır. Ve eğer diferansiyel matematik olmasaydı, bugün elimizde fizik, mekanik, biyoloji ve hatta istatistiksel yöntemleri uygulaması ölçüsünde sosyal bilimler de olmayacaktı. Sorun, bireysellik terimi üzerindeki ortodoks anlayıştan kaynaklanıyor. Modernite, bir bölünmez, bir tür atom ve bir parçacık olarak anlaşılması gereken bireyi, bir özne, hatta Özne'nin ta kendisi olarak tasdik eden bir ideoloji geliştirmiştir. Diğer taraftan, 17. yüzyılın majör rasyonalizmi, herhangi bir bireyde bulunan çokluklar ve içkin sonsuzluklar fikriyle büyülenmişti. Uzay boşluğunun sonsuz büyüklüğünü tasdik eden optik aygıt olarak teleskobun büyük olana bakıştaki sonsuzluğu, yerini hemen yeni bir sonsuzluğa, Leeuwenhoek'un icadı olan mikroskoba bırakmıştı. Yaşamın ayrıntılara, hatta daha küçük birimlere belirsizce bölünebilir oluşu, herhangi bir bireyde bir sonsuzluk tasavvur etmeyi de mümkün hale getirdi.

Sosyoloji doğar doğmaz, her şeye rağmen kavramlarını yaratanlardan bir cevap ve buna karşılık gelen bir gerekçe talep eden böylesi metafiziksel sorunlarla karşılaştığında, bireyin sonsuzluğuna dair yanlış anlayışın sıkıntısını çekti. Toplum ve bireyi karşı karşıya koyan Durkheim, bireye bir atomik varoluş, topluma da kendinden kaim bütünlük olarak bir küresel statü verdi. Bize, bir "sosyal olgu"nun, ancak bireyi "aşan" herhangi bir şey ortaya konabildiğinde tanımlandığını öğretti. Bir diğer deyişle, kolektif ahlâk, dinsel sistem, işbölümü gibi sosyal olguların unsurları, bireye olan dışsallıklarına istina-

den tanımlanırlar. Böylece birey de psikoloji bilimine devredilir, ki Durkheim bunu, beşerî bilimleri –sosyoloji ve psikoloji şeklinde– sınıflandırmanın bir ölçütü olarak kullanır. Böyle bir ölçütün keyfiliği bağlamında ona karşı çıkan kişi, Leibniz'den sonra gelen "ikinci" Monadoloji'nin yazarı Gabriel Tarde olmuştur. Sırf bireyin incelenmesini psikolojiye havale etti diye değil, aynı hatayı sosyolojiyi alt bölümlere –ahlâk sosyolojisi, din sosyolojisi ya da herhangi bir şeyin sosyolojisi şeklinde– ayırırken yaptığı için de. Onu, yaptığı bu yöntemsel ayrımı bir ontolojiye aktarmakla –topluma, bireyin dışında nesnel bir gerçeklik olarak öz atfetmekle– suçladı. Durkheim'ın sosyolojiyi alt bölümlere ayırmasının (ki bu, gelecekte akademik bölümleşmenin ön hazırlığıydı) karakteristik özelliği, bir "siyaset sosyolojisi" olanağını idrak edememesidir. Peki neden? Bu kesinlikle, Durkheim'ın, her bireyselliğe işlenmiş sonsuzluğu ihmal etmesidir; dalgalanmalar, belirsizlikler ve varyasyonlarla tanımlı bir âlemi tasavvur etmeyi becerememesidir. Modernitede siyaset, aktörlerinin kararlılıklarına ve niyetlerine karşın bir kanaatler, tereddütler âlemi, yönelimler çokluğu alanı ve güç ilişkileri mahalli olmaya meyillidir. Muhtemelen Durkheim'ın kafasında siyaset, bir sosyolojiye devredilemezdi, çünkü siyasetin dinamikleri, sabit bir temelden, insani etkinliğin tanımlanabilir alanından, bir diğer deyişle, Auguste Comte'tan beri kullanımda olan bir ifadeyi tekrarlayacak olursak, sıkı bir sosyal istatistikten yola çıkmıyordu.

Hiç zorlanmadan denebilir ki Durkheim, Kartezyen metafiziğin takipçisidir ve onun, bireysellik alanı ile toplum alanı arasında yaptığı ayrım, Descartes'ın beden ve ruh arasında yaptığı ünlü ontolojik ayrımı takip eder. Bu basitçe, bir analojiyle Descartes ile Durkheim'ın birbirine benzediğini söylemek değildir çünkü Kartezyen ve Durkheimcı ayrımın sonuçları ortak ve aynıdır: Kartezyen ikiliğin amacı, bedenin, akla ait olan iradeyle nasıl yönetildiğini, idare edildiğini, yani uzamda yer alan şey ile düşünen şey arasındaki etkileşimin kavramsal olarak nasıl mümkün kılınabileceğini açıklamaktır. Kartezyenizm, dünyanın süreksizliğine, sonluluk varsayımına yönelik

radikal bir tezdir. Descartes'a göre ontolojik belirlenim, yani Cogito'sunda ifade bulan katiyet ilkesi, sonsuzluğu, düşünen şeyin, "Ben"in, Ego'nun bölünemez bireyselliğinin dışına yerleştiren bir düşünce hamlesidir. Durkheim da fikirlerini, "birey"e, hatta somut olarak okuyucusuna gönderir görünür: Ne vakit kendi dışında bir şey hissetsen ve bu şey seni zorlasa, sana yaptırım uygulasa, seni bir şey yapmaya itse, bana inan ki orada toplum başlıyordur. Dolayısıyla toplum, bireyin bir deneyimidir ama yalnızca birey pasif haldeyken. Descartes'ta da aynı şeyle karşılaşıyoruz: Ne vakit aktif bir şey varsa, orada muhakkak pasif bir şey vardır; ne vakit pasif bir şey varsa, orada muhakkak aktif bir şey vardır. Bu, düşünme sürecinin bir eylem olarak anlaşılmasının mantıksal sonucudur. Ne vakit bir eylem varsa, orada muhakkak bir eyleyen ve bir de bu eylemden etkilenen vardır.

Descartes nerede hata yapmıştı? Bunu ancak, Durkheim'ın ayrımlar yapma alışkanlığını dikkate aldığımızda bulabiliriz. Tarde'a göre Durkheim'ın hatasını, Descartes'ı ve ona zamanın başlıca filozoflarından –Spinoza, Leibniz ve sonra Kant'tan– gelen eleştirileri okuyarak ortaya koyabiliriz. Her ikisi de siyasetin doğasını anlamakta beceriksizdiler, nasıl Descartes bir siyaset felsefesi yaratmaktan acizdiyse, Durkheim'ın da bir siyaset sosyolojisi formüle etmek elinden gelmemişti. Descartes acizdi çünkü Kendilik'in, Ego'nun, Cogito'nun, her türden anlaşılabilirliğin temeli olduğuna inanmıştı ve felsefe, bir kulübede, sobanın yanında, derin meditasyonda yapılabilirdi. Durkheim da acizdi çünkü bir "olgu" olarak "sosyal olan", Kendilik'ten total bir ayrılık içinde yalnızca "dışarısı" olarak belirir. Bu yüzden de Kendilik, kendini pozitiflik olarak olumladığında, bireye değil başlı başına topluma atfedilen anomiyi yaratarak, dışarıyı yok eder. Hatta anomi ya da toplumsal ahlâk gibi kavramlar Durkheim tarafından kullanıldığında dahi süreksizdirler, zira "psikolojik" olduğu varsayılan bireyler, bunları, bir dışarıdan geliyormuş gibi deneyimler.

Tek bir "toplumsal tip" yaratamama yönünden Comte'un biricik ve erken takipçisi olmak, Durkheim'ın özelliğidir.

Fransız kültürünün rasyonalizminin bunu dayattığını ve toplumsal tipler yaratımının Almanlara has olduğunu söylemek çok zor çünkü Alman neo-Kantçılığının, Rickert'ın ve Dilthey'in amacı toplumsal tipler yaratmaktan ziyade "gayriresmî" hermenötik yaratmaya daha yatkındı ve Weber'in "ideal tipler" mefhumunu ele alacak olursak, onlarda "duygusal", görümsel (*visionary*) bir kavramsallaştırma bulmakta güçlük çekeriz. Öte yandan Fransız sosyolojisi, Le Play'ın "işçiler"i ve Gustave Le Bon'un "kalabalık"ında gördüğümüz üzere, kalabalıkları ve güruhu "toplumsal tipler" olarak görmeye tümüyle yetkindi. Mesele başka bir yerde, Durkheim'ın "toplumsal olgu"yu nesnel, bireysellikten ayrı, somut herhangi bir insana yüklenemez bir gerçeklik olarak anlamasında yatıyor. Bireyin ve toplumun süreksizliği onları yalnızca yöntembilimsel bir açıdan değil, ontolojik olarak da iki ayrı şey olarak kalmaya zorluyor. "İşçi"nin tanımı, toplumdan gelir ve kişi, anomi yahut başka bir sebepten ötürü intihar eder çünkü bu ona dayatılır. Durkheim'ın, kişinin "intihara meyilli" özelliğinin sosyolojiyle ilişkili olduğunu yadsıması yabana atılamaz ama böyle bir kavramın psikoloji için çok daha kullanışsız olduğunu da teslim etmez. Kişilik özelliğinin gerçeklik kazanmasını açıklayan toplumsal olguların söz konusu olduğunu ve bu toplumsal olguların "külli" ya da "anomik" olabileceğini varsayar.

Karakteristik anlamda, mekanik olan bir dayanışma tipi ne demektir? Durkheim'ın takipçisi olan Marcel Mauss, "mekanik" ve "organik" karşıtlığı ile "toptan" ve "öznel" karşıtlığını görecelileştirmenin yanı sıra, Durkheimcı süreksizliği de inceltebilirdi. Hediyeyi toplumsal bir olgu örneği olarak alır, bunun özünün bir mütekabiliyet yahut bir karşılıklılık yükümlülüğü olduğunu varsayar ve buna göre bir "toptan toplumsal olgu"nun ne olduğunu açıklamaya çalışır. Bireye dayatılan bu yükümlülük dolaysız olduğunda, toplumsal olgunun "toptan" olduğu söylenir. Köylü bir kıza çeşmenin başında bir çiçek verirseniz, bu hemen hemen onunla evleneceğiniz anlamına gelir. Kişinin kendisi yahut karşısındakiler için yükümlülükler yaratma edimi "toptan"dır, "nesnel"dir, herkesin gözü önündedir. Bu, bir

şekilde, Austin'ın "permormatif söz edimleri"ne benzemektedir. Öyleyse, modern yaşamda, bir kent toplumunda, bir kıza çiçek verdiğinizde, karakteristik olarak modern olan bir dizi düşünceler, fikirler ve hisler zincirini kışkırtırsınız: Neden bana bir hediye verdi? Benden beklentisi nedir? Âşık rolü mü yapıyor? Sahici mi, yalancı mı? E peki ben ne yapmalıyım? Geleneksel yaşamda düşünme, fikirlerin ve sembollerin kendiliğinden kavranması gibi görünür ama modern yaşamda daima fikirlerin birbirine zincirlemesidir, biraz çekingen ya da anlaşılmaz, bir "öznellik" yaratımıdır. Derin düşüncelerin ve meditasyonların binlercesinin olanaklılığına temellenen modern yaşamın en karakteristik belirleyici unsurlarından biri budur. Bu sadece modern felsefenin değil, modern kültürün, modern bireyin ve haliyle de modern toplumun bir belirlenimidir.

Ya da geleneksel ve modern, kabilesel ve kentsel, "mekanik" ve "organik" arasında Mauss'un yaptığı ve Durkheim'da olduğundan çok daha rafine olan ayrım, kendisinin söylemekle yetindiklerinden bir hayli fazlasını anlatır: Toplumsal olgunun "toptanlığı"nda ısrar olmadan, öznedeki bu karmaşık düşünceler zincirini başka hangi motivasyon başlatabilirdi? Peki bu, toplumsal olgunun "toptanlığı"nın modern yaşamda ortadan kaldırıldığı anlamına mı gelir, yoksa onun, her defasında ve her düşünme, hissetme ve etkilenme durumuna bağlı olarak, kendilikte, öznellikte saklı olduğu anlamına mı? Bu noktada, ayrım ve ikilik konusundaki Durkheimcı mantığa neyin zarar verdiğini gözlemleyebiliriz: O ve Mauss, geleneksel toplumlarda düşüncenin bireyin dışında olduğunu, nesnel bir fenomen olarak belirdiğini, toplumun da bir düşünce makinesi olduğunu olumlar gibidirler. Ama bu demek değildir ki modern toplumlarda düşünme, kendilikte saklı, gücül bir şey olarak bireye, kendiliğe aittir. Durkheim, sınıflandırma üzerine devasa bir çalışma yapmış kişidir. Anlamaya yönelik Aristotelesçi yahut Kantçı kategorilerin tümünü, "ilkel" zihinsel çerçeveye isnat etmiştir. Kantçı katiyeti, evrensel olarak işleyen ve Claude Lévi-Strauss'un paradigmalarına delalet eden bu zihinsel kavramlara, ilkel zihniyete verir.

Bu kategorilerin "toplumsal" olduklarını, toplumun yapılarıyla, grupların sınıflandırmasıyla yahut dinsel yaşamın en ilkel örneği olarak totemizmin mantığıyla belirlendiklerini söylemek, zaten bilinen bir şeyi söylemekten öteye gitmez ve onların nasıl işlediklerini açıklamadan bırakır. Peki, meselenin Kantçı bağlamı da dâhil olmak üzere, netice itibarıyla bir kategori nedir? Kategori, anlama yetisine ilişkin bir kavramdır ama daima ampirik nesnelere uygulanır. Diğer taraftan onlara özsel olan şey, *a priori*, yani deneyimden bağımsız oluşlarıdır. Ya da deneyime bağlı olmayan bir kavramda hem "evrensel" hem de "zorunlu" olan bir şey olmak zorundadır: Deneyimin varyasyonları kategorileri etkilemiyorsa, bu, düşünme yetilerinin her yerde aynı olduğu anlamına gelir. Bir diğer deyişle, bir kategori zorunludur ve evrenseldir, her şeye zorunlu olarak ve evrensel ölçekte uygulanır. Buna karşılık, ortada her şeye uygulanabilir kavramlar olduğunu söyleyebiliyorsak, bunların kategoriler olduklarını söylemek zorundayız: zorunluluk-özgürlük, neden-sonuç, nitelik-nicelik, hepsi de kategoridir. Bir gül, zorunlu olarak kırmızı değildir, öyleyse kırmızı bir kategori değildir ama bir ya da birçok gül olabilir, o zaman nicelik bir kategoridir; bir gülün nedeni vardır, haliyle nedensellik bir kategoridir, gibi.

19. yüzyılın sonunda, ilk kültür antropologları (Tylor ve özellikle de Frazer), düşünce kategorilerinin ilkellerde aynı olmayabileceğine dair hayli malumat topladılar. Bu onların, görünüşte düşündükleri, zamanları olduğu sürece düşündükleri, ancak modern düşüncenin kategorilerine sahip olmadıkları anlamına geliyordu. Fransız antropolog ve düşünür Lévy-Bruhl, başlarda toplanan bu malumatları, onlara yarı-felsefi bir yorum katmak üzere yeniden düzenledi: Modern Avrupa toplumlarının, hatta tarihî medeniyetlerin bile zihniyetinden temelde farklı işleyen "ilkel zihniyet"e benzer bir şey vardı. Bu andan itibaren antropoloji alanına, "bakış açısı" mefhumunu dışarıda bırakan ontolojik bir görelilikten başka bir şey olmayan ve "emik"[2] denen yaklaşımı pekiştiren bir görelilik fikri

2 1954 yılında dilbilimci ve antropolog Kenneth Pike tarafından ortaya atılan, sosyal bilimlerde bir grubu, bir topluluğu incelerken 1970'lerin sonuna kadar

girdi – bu da demektir ki ilkel insanlar farklı düşünüyorlar çünkü toplumsal dünyalarının dayattığı farklı düşünce kategorileri kullanıyorlar. Bizimkisi de farklı, çünkü bizim dünyamız da farklı bir şekilde örgütlenmiş durumda.

Durkheim, kategorilere bir süreklilik yükleyerek Lévy-Bruhl'de ifadesini bulan böylesi bir göreliliği aşmaya yönelik bazı çabalarda bulunmuş görünüyor: Kural olarak kutsal ve dindışı olanın dinsel kategorileri her yerde aynıyken, içerikleri ilkel toplumlarda çok daha kolay bir şekilde yakalanabilirdi. Öyleyse biz, dinin, evlilik ilişkilerinin ve işbölümünün modern, daha karmaşık biçimlerinde neler olduğunu anlayabilmek için en temel biçimlere geri dönmeliydik. Sürekliliği bu şekilde düşünmek, sonrasında, özellikle de Lévi-Strauss'un kategorilerinin evrenselliğinde, yapısalcılık için karakteristik hal alacaktır – çiğ/pişmiş, sol/sağ, erkek/kadın vb. karşıtlıklar. İçeriklerinden yoksun, yarı-Kantçı kategoriler gibi işleyen "temel biçimleri" oluşturabilmek için bu unsurlar, biçimler tarafından belirlenirler.

Fakat, Kant'ta ilginç olan şey, mekân ve zamanı kategoriler sınıfından çıkarmış olmasıydı. Kategorilerin sınıflandırılmasını muhtemelen ilk defa yapan kişi olan Aristoteles'te mekân ve zaman birer kategoriydiler çünkü evrensel, zorunlu ve her şeye uygulanabilirdiler. Peki neden Kant, mekân ve zamanı birer kategori olarak kabul etmedi ve Durkheim yahut yapısal antropoloji bu zaman ve mekân sorununu nasıl tasavvur edecekler?

Kant, zaman ve mekân kavrayışımızda devrim yaptıktan sonra, başta Hegel olmak üzere takipçilerinin zamanı tarihselleştirdikleri ve mekânı coğrafileştirdikleri aşikârdır. Mekân Doğa'ya, zaman Ruh'a, İdea'ya, kendisine daimî olarak tarihsel bir kronoloji isnat edilmesi gereken şeye çevrildi. Tarih, bir kategoriden daha fazlasıydı çünkü bizatihi evrensellik ve zorunluluk olarak düşünülüyordu.

---

sıklıkla kullanılan bir kavram çiftinden biri (diğeri etik). Emik (emic) yaklaşım, araştırmanın konusu olan gruba dahil olarak, içeriden bakarak o grubu anlamaya çalışırken, etik (etic) yaklaşım grubu tamamen dışarıdan gözlemleyerek, dahil olmadan, grubun davranış normlarını anlamaya çalışır.

2

Toplumsal Tipler Üzerine Bir Ek[1]

Simmel toplumsal form envanterini tamamlamak için bir toplumsal tip galerisi oluşturmuştu. "Yabancı"nın yanı sıra, "aracı", "yoksul", "maceracı", "ortadaki adam", "hain" gibi çok çeşitli tipleri müthiş fenomenolojik detaylarla tasvir etmişti. Simmel her bir toplumsal tipi başkalarının belirlenebilir tepkileri ve beklentilerinin ortaya koyduğu bir şey olarak kavrıyordu. Tip, kendisine belli bir konum tayin eden ve kendisinin belirli biçimlerde davranmasını bekleyen başkalarıyla olan ilişkileri yoluyla tip haline gelir. Tipin özellikleri toplumsal yapının sıfatları gibi görülür.

Örneğin Simmel'in terminolojisinde "yabancı" yalnızca "bugün gelip yarın giden" ve belirli bir yapısal konumu olmayan bir aylak değildir. O, aksine, "bugün gelip yarın da kalandır... Belli bir mekânsal grupta sabitlenmiştir... ancak konumu... daha başından bu gruba ait olmaması..." ve yeniden ayrılmasının mümkün olması ile "belirlenmiştir". Yabancı "bizzat grubun bir elemanı" olup yine de bütünüyle grubun parçası değil-

1 Ulus Baker'in *From Opinions to Affects: Towards a Sociology of Affects*, Ankara: ODTÜ Sosyoloji Bölümü, 2002 doktora tezine dahil etmediği metinlerden (Türkçe çevirisi; *Kanaatlerden İmajlara; Duygular Sosyolojisine Doğru*, çev. H. Abuşoğlu, İstanbul, Birikim Yayınları, 2010).

dir. Bu nedenle ona grubun diğer elemanlarının hiçbirinin oynayamayacağı bir rol tayin edilmiştir. Gruptaki meselelere olan kısmi katılımı sayesinde grubun diğer üyelerinin erişemeyeceği bir nesnelliğe erişebilir. "Grubun biricik bileşenlerine ve kendine has eğilimlerine kökten bir biçimde bağlı değildir ve bu yüzden bunlara belli bir "nesnellik" tavrıyla yaklaşır." Üstelik, aynı anda hem uzak hem yakın olduğu için yabancı sıklıkla bir sırdaş addedilecektir. Daha yakın ilişkili olunan kişilerden sakınılması gereken sırlar ona verilebilir çünkü bu sırlar onunla paylaşıldığında bir sonuç doğurmaz. Benzer biçimde yabancı, çatışan taraflar arasında bütünüyle gruba ait olan üyelerden daha iyi bir hakem olabilir çünkü o, çekişen tarafların hiçbirine bağlı değildir. "Verili durum karşısındaki algısını, anlayışını ve değerlendirmesini peşin hükümlerle malul edecek bir biçimde bir taahhüte bağımlı" olmaması itibarıyla, eşya trafiğinin yanı sıra duygu trafiği için de ideal aracıdır.

Aynı şekilde yoksul, yalnızca toplum yoksulluğu özel bir statü olarak tanıyıp yardıma ihtiyaç duyan belli kimseleri bu kategoriye koyduğunda bir toplumsal tip olarak ortaya çıkar. Simmel'e göre kişinin yoksul olması, onun hususi bir toplumsal kategori olarak "yoksul"a dahil olduğu anlamına gelmez... Ancak yardım gördükleri andan itibaren yoksullukla tanımlanan bir grubun parçası haline gelirler. Bu grubu bir arada tutan şey üyeleri arasındaki etkileşim değil, bir bütün olarak toplumun bu gruba karşı takındığı kolektif tavırdır... Yoksulluk kendi içinde nicel bir durum olarak tanımlanamaz, yalnızca belli bir durumun doğurduğu toplumsal tepki açısından tanımlanabilir... Yoksulluk eşsiz bir sosyolojik fenomendir: Sırf bireysel talih sonucu belli sayıda birey, bütün içinde belli bir organik konum işgal eder, ancak bu konum, söz konusu talih ve koşulla değil, başkalarının bu durumu düzeltme çabasıyla belirlenir.

Yoksullar yardımı kabul ettiklerinde önceki statülerine ilişkin koşullardan koparlar, gizlilikleri kalkar ve özel sıkıntıları artık kamusal bir mesele halini alır. Yoksullar artık yaptıkları

açısından değil, ki toplumsal kategoriler oluşturulurken kullanılan kriter genelde budur, onlara yapılanlar üzerinden görülür. Toplum, toplumsal tip olarak yoksulu yaratır ve ona özel bir statü verir; bu statü yalnızca olumsuz sıfatlarla, bu statüdekilerin sahip olmadıklarıyla işaretlenir.

Simmel'in diğer toplumsal tipleri gibi yabancı ve yoksulun işgal ettikleri konuma tayin edilmeleri, girdikleri spesifik etkileşim ilişkilerine göre olur. Bunlar toplumsal yaratımlardır ve kendilerine tayin edilen rolleri yerine getirmeleri gerekir. Randall Jarrell'in akademik romanlarının birindeki karaktere benzerler; "asla entelektüellerin entelektüel bulacakları biri olmamış ancak başkaları onun böyle olduğunu düşünmüştü ve o da onların hatalarının ceremesini çekmek zorunda kalmıştı".

Sosyolojide "toplumsal tipler"in gerilemesi bu alanla sınırlı kalmayıp edebiyat ve sanat gibi diğer alanlara da uzanmıştır. Görünüşe bakılırsa toplumsal meseleleri düşünmenin modellerinin ve yöntemlerinin kanaatleri çekirdeğe taşıyacak bir şekilde değiştiği global bir olguyla karşı karşıyayız. Kavramsal çerçevesinin modernliğine toplumsal tip üretiminin damga vurduğu sinemada dahi duygusal betimlemeler artık toplumsal tiplerden ziyade olay akışlarının algılanmasına olanak verecek şekilde yürütülüyor. Sinematografik alanda belirmeden önce, toplumsal tipin edebiyattaki, özellikle romandaki gerileyişini ve hatta ölümünü işaretlemek gerekir.

İyice bireyselleştirilmiş toplumsal tiplere ilişkin tasvir, roman türünün başlangıç döneminden itibaren çok başat bir öneme sahip olmuşken, romanda böylesi bir gerilemenin nasıl gerçekleştiğini anlamak o kadar da kolay değildir. Roman türünün "özünü" kişinin nesneleştirilmesi olarak, bir bireyin yaşamının detaylı bir biçimde resmedilmesi olarak tanımlayanlar dahi vardır. E. M. Forster, çocuklara yönelik kötü yazılmış macera hikâyelerine indirgemek suretiyle Walter Scott'u alçaltmak için elinden geleni yaptıysa, Scott'u yeniden ciddi bir romancı olarak kabul ettiren de Georg Lukács olmuştur. Klasikleşmiş çalışması *Tarihsel Roman* ilk kez 1937 yılında

Moskova'da basılmıştı. Şunu belirtmek isterim ki kitabın Scott'u konu alan bölümünde "bugünkü kültürün sosyalist tabiatını inkâr ettiği" gerekçesiyle Troçki'ye yönelik olumsuz bir atıf ve Lenin'in işçi sınıfının hakiki tabiatını anlamak konusundaki üstün idrakından bahseden övgü dolu bir pasaj yer alır. Lukács'ın ortodoks Marksçılığı gayet net bir biçimde kitaba baştan sona damgasını vurur. Lukács ilerleyici tarihe inanan bir yazar için biraz tuhaf hatalar yapar. İlk olarak Ivanhoe'dan "romantik" bir şövalye olarak bahseder ve Ortaçağ Waverley'sinde, ki yer kuşkuludur, ortaya çıkan gizemli bir tapınak şövalyesi olduğu imasını yapar. Böyle hatalar Lukács'ı karalayanları, değerlendirmelerinin geçersiz hale gelmesi konusunda tatmin etmezse, daha da ileri gidip Scott'tan, İskoçya'dan ve *Waverley Romanları*'ndan bahsederken hep İngiltere ve İngiliz dediğini beyan edebilirler. İngiliz'in bu şekilde Britanyalıyı karşılayan bir şemsiye terim olarak kullanılmasına birçok majör Avrupa dilinde yaygın bir biçimde rastlanır ve öyleyse bu durum, ne Lukács'ın kullandığı terminolojide hatalı olduğu anlamına gelir ne de bu yanlışlık onun fikirlerini geçersiz kılar.

Lukács, *Waverley*'in modern zamanların ilk büyük tarihsel romanı olduğu düşüncesinde son derece katıdır. Bu, toplumsal gerçekliklerin diyakronik değişime pek dikkat edilmeden betimlendiği 18. yüzyıl töre romanı ile tarihin toplulukların hayatından fışkırdığı tarihsel romanlar arasında yaptığı ayrımda net bir biçimde görülür. Üstelik, *Waverley*'in önemli bir dönüm noktası teşkil ettiğini Lukács açılış cümlesinde kesinkes ortaya koymuştur: "Tarihsel roman Napolyon'un çöküşü sıralarında 19. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Scott'un *Waverley*'si 1814'te yayımlanmıştır". Bu bir tesadüf değildir: Olaylar birbirinden ayrılamazcasına iç içedir. Lukács'ın tarihsel romanın Britanya'da doğduğu yönündeki tezi, dönemin sosyo-ekonomik koşullarının bir sonucudur; Scott kendi çağının her şeyi kucaklayan bir geçiş çağı olduğunu görebilmiştir: Scott, o dönemin İngiltere'sinde kapitalizmin gelişiminde hiçbir şeyi tenzih etmeyen dürüst teoriler arasında yer alıyordu; ki onlar

eski İngiltere'nin çöküşüyle gelen halkın o bitmeyen sefaletini yalnızca net bir biçimde görmekle kalmıyor, aynı zamanda onların duygularını derinden paylaşıyordu, ancak tam da muhafazakârlıkları nedeniyle, reddettikleri bu yeni gelişmenin özelliklerine karşı şiddetli bir muhalefet sergilemiyorlardı.

Eğer bu hattı kabul edecek olursak, Scott'un geçmişe yönelik tavrını nostaljik diye tanımlamak doğru olmayacaktır; o daha ziyade, tepeden bakmaksızın, değişimden etkilenenlerin duygularını paylaşmaktadır. Öyleyse *Waverley*'in sonunda Scott'un Talbot'un yabancı düşmanı ideolojisini asla tasvip edemeyeceğini savunmamız gerekecektir. Bu yorumun önemi, bunu Scott'un koyu bir Birlikçi olduğunu savunan düşünce hattıyla uzlaştırmayı zorlaştırmasında yatar. (...)

3

Yabancı Bir Ülkedeki Yabancılar[1]

Angela Melitopoulos: Göç hakkında konuşmak ilginç. Önemli bir göç hareketi olduğunda, bölgenin "resmî tarihi" de bariz biçimde değişiyor. Resmî anlatının bir bölümü de yok oluyor.

Ulus Baker: Ne tür bir resmî tarihi kastediyorsunuz?

Angela Melitopoulos: Mesela, ülkeden "sürülen" bir halkın tarihinde ve devletin "resmî tarihi"nde artık bulunamayacak türden bir tarih.

Ulus Baker: Sanırım bir halkın tarihi "popüler" bir anlatıdır. Ulus devlet olarak tanımlanmayan bir azınlık ya da grubun "resmî tarihi" yoktur. "Resmî tarih" bir ulusun anlatısıdır. Ulus devlet bir yanda resmî tarihi inşa eder ve diğer bütün söylemleri, tarih anlatılarını marjinalleştirir. Diğer anlatı ihtimallerini hiçliğe indirger. Tarih anlatımı bir mücadele dünyasıdır. Bu yüzden göç sırasında veya sonrasında kaybolan resmî tarihle ne kastettiğinizi anlayamadım.

1 Angela Melitopoulos'un Rumların 1923'te Anadolu'dan sürülmesi kapsamında ailesinin göçü hakkındaki görsel-işitsel araştırma projesi "Passing Drama"nın bir bölümü olarak 1995'te Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde kaydedilen Ulus Baker'le yaptığı bir video söyleşiden alıntı. (Passing Drama, video-deneme, Angela Melitopoulos, 66, 1999.)

Angela Melitopoulos: Peki, biz "resmî tarih" terimini kullanmayalım, onun yerine (örneğin Anadolu Rumlarının) kendi bölgelerini ve tarihlerini tanımlamaya çalıştıkları ânı ima edelim. Bu ânın tam olarak nasıl adlandırılabileceğini tarif edemem. Hatta o zaman nasıl bir halk olduğunu bile söyleyemem. Gitmek zorunda kaldıkları anda bir parçalanma vardı. Bu parçalanma içinde özel bir şey oldu, geçmişe doğru bir parçalanma ve o geçmişteki şimdiki zamanın parçalanması.

Ulus Baker: Evet, bu sadece göç edenlerin anıları için değil, burada kalanların anıları için de doğru. Bana kalırsa göç genel olarak tarihte süreğen bir hareket. Her toplum, her toplumsal oluşum göç hakkında bir şeyler biliyordu. Fakat bugün göç bir soruna dönüştü. Ulusal ekonomiler düzeyinde tanımlanıyor, göç eden emek ve benzeri. Bu sadece çok yeni bir tanımlama. Başka bir deyişle, geçmişteki göç biçimleri çok daha farklıydı.

Örneğin, bunun hakkında daha fazla ayrıntıya vakıf olabilirsiniz, Anadolu'dan Yunanistan'a ilk göçler 19. yüzyılda Yunanistan'ın bağımsızlığı sırasında veya biraz sonrasında oldu. Bu göç, sonuncu göç dalgalarından farklıydı. Bu konuda uzman değilim. Bu yüzden tam da göç fikri hakkında konuşmak istiyorum.

Farklı biçimlerde, farklı zamanlarda ve farklı yerlerde olmasına rağmen her göç olayında iki öğe arasında bir ilişki vardır. Birincisi, sizin ülkeye bir yabancı olmanız veya ülkenin size yabancı gibi bir şey olması. Bu ikisi arasında bir bağlantı vardır. Ve bu bağlantı tam da göç fikrini ve genel olarak yabancı fikrini inşa eder.

Geçmişte, zaman zaman gelen insanlar, örneğin bir yabancı ülkeye geldiğinde, ülke tarafından yabancı olarak düşünülmezdi. Başka bir deyişle, ülke yabancıydı. Bugün, küreselleşme sürecinde biliyoruz ki hiçbir yer bize yabancı değil. Pek çok farklılık olmasına rağmen, yerelin baskısı vs. olmasına rağmen tek bir dünya var. Ülkenin yabansılığının ortadan kaldırılması isteğini yaratan sadece bizim dolayımlanmış kültürümüz. Yani bugün birey olan bir yabancı olayıyla karşı

karşıyayız. Bu durum öznelliğin bir türü olarak tanımlanmaktadır.

Amerika Birleşik Devletleri'nde bir disiplin olarak sosyolojinin akademileşmesine katkıda bulunan ilk sosyolojik çalışmalara bakabiliriz. Burada Şikago Okulu'nun yer aldığı bir literatür var. Göçmenler hakkında bir literatür. Şikago şehrini bir analiz laboratuvarı olarak ele aldılar. Ayrım süreçlerini çözümlemeye çalıştılar. Fakat temel sorun yabancının, göçmenin öznelliğini kavramak veya daha doğrusu kabul etmekti.

Geçmişte böyle bir sorun yoktu. Yabancı bir şey olan ülke yabancının kendisiydi. Tarihçi için göçü ele almanın iki yolu vardır. Tarihçi için bu epistemolojik bir sorundur. Özellikle göç konusunu göz önüne alırsanız.

Bir yer, bir devlet veya bir şehir veya bir kasabaya ihtiyaç duyarsınız hakkında tarih yazabileceğiniz... Yerleşik, yerli bir parçanın tarihi. Fakat bu noktadan göçleri anlayamazsınız. Bu tarihin içinde göç duygusu yoktur, o yerden geçen insanların hareketiyle ilgili hiçbir şey yoktur başka bir deyişle.

Geçiş konumundaki bir yer olarak Malatya'yı örnek alabilirsiniz. Güneyden kuzeye, kuzeyden güneye, doğudan batıya, batıdan doğuya göç tarihleri vardır. Fakat Malatya'nın tarihsel el yazmaları bu göç tarihleri hakkında hiçbir şey anlatmaz. Bunlar sadece vakitli olaylar olarak görünür. Fakat Malatya üzerinden göç etmiş aşiretlerin veya kabilelerin veya diğer halkların perspektifinden bakarsanız, onların göçünde aynı Malatya'yla bir nokta olarak karşılaşırsınız. Yani bir tarihçinin veya herhangi bir araştırmacının perspektifinden anlatılması gereken iki hikâye olmalıdır. Her ikisi de farklı bakış açılarından anlatılır. Biri, bölgenin bakış açısından bölgenin tarihi, diğeri de göç halindeki süregiden hareketin bakış açısından. Bu ikisi çakışma içinde ele alınmalı. İki perspektifin bağlantısını anlamanın zorluğu bundandır. Her göç hikâyesi, iki hikâyeyi birbirine bağlamanın mecburiyetini anlamamaktan muzdariptir. Tarihsel, uzamsal ve göçün kendi hikâyesine bağlı olmaksızın, ister bölgenin veya ülkenin, ister kendi hareketiyle dünyanın hikâyesi.

Göç hikâyesi nedir?

Sonrasında nasıl olabilirdi?

Göçün hikâyesi bir yabancı yerler, yabancı ülkeler silsilesidir başka bir deyişle. Fakat çeşitli göç rejimleri vardır. Örneğin Roma halkı için göçün anlamı neydi? Göç, burada, bütün dünyaya yerleşmekti. Harekette bir son yoktu. Burada vektörel hareketin bir anlamı var. Batını, hareketlerine içkin. Göçlerinde bir yer ya da bir bölge yoktur.

Öte yandan, modern göç diğer ülkelerde yabancılar yarattı. Bundan dolayı göçleri ve motiflerini düzenleyen rejim önemlidir. Yani, modern göç rejimi, göç alan bölgenin görüş noktasından hareket etmektedir. Birinci dünyada, dünyanın daha zengin bölgelerinin göç alan yerler oldukları iyi biliniyor. Hatta birinci dünya içinde üçüncü dünyanın olduğunu bile söyleyebiliriz – göçmenlerin gettolaşması ve ayrışması buradaki temel sorunlardır. Bu, tam olarak azınlıklar sorunu değil. Daha çok bir hareketin durması sorunu. Geri dönüşü yok. Bu hareketler geçişli değil. Yeni kültüre, yeni uygarlığa bir şey getirirsiniz ama geçip gitmezsiniz ya da geri dönmezsiniz – bu demektir ki, geçişsizdir.

Aynı zamanda göç, geçmişteki dünyayı da inşa eder. Göç olmadan, yabancı bir dünyaya geçiş olmadan bütün bir tarihi yaratmak imkânsızdı. Tarihin doğuşu –eski hikâye anlatıcılığı ya da Homeros'un dünyası ya da Herodot gibi tam anlamıyla ilk tarihçiler– ne yapıyorlardı? Onlar, seyyah veya vakanüvisti. Ama bu olaylar, ötekiler – "Barbarlar" veya benzerleri hakkında anlatılırdı. "Barbarus"un anlamı nedir? Basitçe, "konuşması anlaşılamayanlar" idi. Sanırım temel amaç ve belki de Herodot tarihinde bilinçdışı olan, Yunanlılara ötekilerin varlığı hakkında bir şey anlatmak – tarihi bir ayna gibi kullanmaktı. Sonrasında hikâye anlatıcılığında bir gelişme göreceğiz. Ama her şey hem Batı'da hem de Doğu'da seyyahlara dayanıyordu. Arap seyyahlar, Bizanslı seyyahlar, Ortaçağ'dan seyyahlar, haçlı seferleri etrafında kültürler arasında kurucu geçişler inşa ettiler. Bu, fikirlerin bir göçüydü, hatta bir ayna gibi, dilerseniz. Bundan dolayı hiçbir göç olmaksızın... örneğin seyahat

biçiminde –ki geçmişte oldukça zordu– tarihsel geçmişin büyük bir kısmı seyahate dayalıdır, ticarette olduğu gibi.

Ticareti nasıl tasavvur ettik? Nedir bu? Malların bir mübadelesi ama aynı zamanda her şeyin mübadelesi ve göçü – fikirlerin, insanların vs.

Ve belirtmek isterim ki modern sistem bu türden göçlere meyletme sayesinde ilerlemektedir.

Geçmişte iki parasal sistemin geçerliliğinden bahsedilmiş olabilir. Biri, bölgesel devletler tarafından başlangıcı vergilendirmeye –hizmetler, tarım, emek gibi– dayanan imparatorluklar tarafından oluşturulmuştur. Burada akış, uzak mesafe ticaretindeki akıştan çok daha farklı bir şeydi. Uzak mesafe taciri, seyahati sırasında belli yerlerde ucuz şeyler bulmak zorundaydı. Bazı yerlerde bir şeyler bulmaya çalışırdı şans eseri, kısmetse – asla emin olamazsınız. Bu bir riskti, büyük bir riski göze alma, modern sermayenin risk yönetimi türünden bir şey değil. Risklerini yönetmek adına ikincil bir para sistemine ihtiyaç duydular ve bunu yarattılar. Ve bu ikincil para sistemi kolonyalizm dönemi sırasında kapitalizmin modern formunu yarattı. Bugün pazarın mükemmel bir bileşimine, konsolidasyonuna sahibiz. Bugün risk yönetimi her kapitalist girişimin bir parçası. Bu ekonomiler arasındaki mesafe –insanlar için gündelik hayatın ekonomik aktivitesi– örneğin alışveriş vs. kapitalist ekonomiden –otomatik para akışı, krediler– uzaktadır...

Angela Melitopoulos: Parasal sistemlerin bu iki hareketi arasında bir kırılma olduğunu düşünüyor musunuz?

Ulus Baker: Hayır, düşünmüyorum. İkincil parasal sistem ve o zamanki vergi sistemi, Avrupa tarihindeki, dünya kapitalizm tarihindeki belirli bir dönemde çakıştı. Birleştiler. Bugün tek bir birleşik parasal sistem var. Bir başka deyişle, her ikisi de belli yönden lağvedilmiş. Parasal sistem sadece vergi düzeyinde işlemiyor. Mübadele düzeyinde konumlanıyor. Ve parasal sistemdeki bu birleştirme modern kapitalizmin gelişme ihtimallerini yaratıyor.

Angela Melitopoulos: Ama bugünün krizinde ulusal korumacılıkları, neyin mübadele edileceği, nasıl vergilendirileceği gibi konularda devlet kontrolünü duyabilirsiniz.

Ulus Baker: Evet, fakat parasal sistemin uluslararası uzlaşmalar, rekabetler veya korumacı ölçütlerle hiç alakası yoktur. Bu, devletlerin ekonomisidir. Fakat bugünün pazar ekonomisi küreseldir. Hiçbir sınır yoktur. Yalnızca kısmi veya geçici kısıtlamalar vardır. Bu kısıtlamalar, dünyayı küreselleştiren para akışı ve hızının içkin kuvvetiyle desteklenmeyen pazar ekonomilerindeki devlet müdahalelerinin getirdiği kısıtlamalardır. Ayrıca, yakın geçmişteki tarihsel gelişmelerin temeli olan derinlemesine bir hareket de vardır. Para akışları dünyayı yalnızca küreselleştirmekle veya kaplamakla kalmadı, fakat geçmişteki ekonominin dışında kalan hayatın her alanını –siyaset, dinbilim, sanat, edebiyat, her şey, isterseniz bilimi dahi– dikey olarak kapladı. Bu yüzden, bugün göç sorusu bir şekilde yanıtlanmıştır: Artık hiç yabancı ülke kalmadı. Ya da yalnızca başka bir duyuyla: Her ülke bir yabancı. Bu süreç aracılığıyla yabancı olmak öznelleşti. Hatta eviniz bile yabancılaştı, kendi yeriniz bile yabancılaştı.

4

Edward Said ve Entelektüelin Politikaya Müdahalesi[1]

Tarihin belli egemenlik biçimlerinden belki de en önemlisinin çıkış noktasını teşkil eden Kudüs'te, 1935'te bir Filistinli olarak doğan Edward W. Said'i kaybettik. Kayıp yalnızca entelektüel dünya için değil, planeter-ölçekli mücadele açısından da büyük. Tartışmamı "günümüzde oryantalizm" çerçevesinde sınırlandırmamın bu açıdan hoş görüleceğini umuyorum. Ancak en uç felsefi-entelektüel yazılarında bile Said'in, tıpkı farklı bir kulvardan yazılarını ve görüşlerini akıtan Noam Chomsky gibi, her zaman belli bir düşünsel-siyasal müdahalenin faili olduğunu kabul etmek gerekiyor. Kahire'de İngiliz okuluna devam etmesi ve son durak olarak ABD üniversite hayatını (yoksa Filistin'i mi demeliydik?) seçmesi onu global kültür dünyasının en stratejik noktalarından, pozisyonlarından birine getirmekten başka bir şey yapmadı. İşte oryantalizm mefhumuna getirdiği katkı buradan yola çıkarak anlaşılabilir.

Peki neydi bu stratejik konum? Her şeyden önce kendi söylediği bir şey vardı: ABD vatandaşı, Filistinli, "Doğulu" (Oriental) ama aynı zamanda Batı akademik hayatının göbeğinde... Bu oldukça karmaşık bir kimlik değil miydi? Üstelik, ABD

1 *Birikim*, sayı 174, Ekim 2003, s. 74-75.

vatandaşı olmasına, ABD üniversitelerinde ders vermesine rağmen eğitimi Britanya geleneklerinin damgasını taşıyordu. Zihninin bölündüğü iki perspektif de muhalifti – Batı tarihinde derinleşerek eleştiri kurmak ve Filistin davası etrafında biçimlenen yine en az o kadar planeter nitelikli bir eleştiriyi sürdürmek, bunun için köşe yazısı ebadından oldukça hacimli teorik kitaplara varan geniş bir spektrumu hayatının bir parçası haline gelmiş hastalığının meşakkatli tedavisiyle birlikte ayakta tutmak. Bu eninde sonunda oldukça ciddi bir entelektüel gerilim olmalı...

Sonuç, "çoğulcu" bir ses, bir sözdü. Üstelik, belli bir Fransız feminist kuşağının üstlendiği bir sorunun benzerini yaşayarak: Erkeksi bir sembolik düzen içinde gerçekten "dişi" bir ses çıkarmak mümkün müydü? Ya da "Doğulu" hakkında ve giderek üzerinde inşa edilmiş bir sembolik dünyada bu çoğul ses nasıl telaffuz edilmeliydi? Bunu, kıtalararası bölünmüş bir dünyada son zamanlarda en iyi Said'in başardığı kesin...

Said'in ABD akademik dünyasının içinden tüm dünyaya yönelttiği soru şuydu: "Doğulu ne demektir?" Kendisinin de problemlerine öncelik vereceği "Yakındoğu" mu? Hayır, "Doğulu"nun izleri vardı, sanki her biri bir vücudun çeşitli yerlerini deşip dağlayan yaralar gibi: Onlar afyon içicilerdi (eğer afyon üreticisi değilseler); onlar fundamantalist idiler; onlar tuhaf pornografilere düşkündüler; ama aynı zamanda gereksiz bir "onura" sahiptiler; yenilip yutulamazlardı, pistiler; esrarengiz halleri vardı, egzotiktiler; kimi zaman şu dirençleri aşılmaz Budistlere benziyorlardı. Demek ki Uzakdoğu ile Ortadoğu'yu birleştiren genel bir mefhum vardı: "Doğu"...

Gerçi oryantalizm sözcüğü büyük bir araştırma alanını da işaretliyor: Maxime Rodinson, Louis Masignon gibi büyük İslâm uygarlığı araştırmacılarından, Çin uygarlığı üstüne Joseph Needham'a kadar. Ama aynı zamanda hem Ortaçağ'dan hem de Kuzey Afrika kültürlerinden ilham alan bir 19. yüzyıl sanat akımını da işaretliyor. Oryantalist ressamlar aracılığıyla Batılı zihin nesne olarak kadınların ön plana çıktığı bir Doğu ile fantastik imajlar aracılığıyla tanışıyor. Kadınlar bu resimlerde

gerçekten en baskın unsur olarak Doğulu hayatın her yerindeler: odalıklar, dansözler, köle kadınlar, hamamdaki, haremlerdeki, bayramlardaki, törenlerdeki ve köle pazarlarındaki. Bu imaj ile Nâzım Hikmet'in Anadolu kadını arasındaki tasvir farklarını hemen not etmemiz gerek. Marx da kısmen dahil olmak üzere bakışlarını ve araştırmalarını Doğu'ya yöneltenlerin pek çoğundaki "sınıfsız" Doğu imajı.

Nihayetinde Said'in oryantalizm mefhumunu yeniden formüle ederek oluşturduğu eleştiri nesnesi "sertleştirilmiş" bir Doğu-Batı ikileminde hareket ederken, Avrupalıların, özellikle Fransızların, hiç kuşkusuz birçok bakımdan Said'in eleştirilerini hak etmelerine rağmen daha "yumuşak" bir ayrıma varmalarıyla bir tezat teşkil ediyor. Said'in karşılaştığı Doğu bir Anglo-Amerikan emperyalizmlerinin bir yapıntısı ve sert bir kaderi var – din savaşlarından petrol savaşlarına kadar varan. Fransız oryantalistleri ise kendi kolonyalizmlerinin yumuşak karnı olarak Orient ile karşılaşmış görünüyorlar: özellikle de Corbin ile Massignon: özellikle Massignon'un Filistin meselesinin evrimi içinde Siyonizmden anti-Siyonizme nasıl sıçradığını ve bu sıçrayışın nedenlerindeki yumuşaklığı anımsatmak gerekir. İsrail Devleti'nin kuruluş sürecinde yeni bir kolonyalizm tarzının tehlikesini fark ettiği anda bu sıçrayış gerçekleşmişti.

Sonuçta, Said oldukça sert ve siyasi güzergâhları apaçık bir düşünürdü. Çünkü elden geçirdiği konular spektrumu öncelikle ABD emperyalizminin kalıntılarını üzerinde taşıyan bir coğrafyaya aitti. Bu açıdan Doğu, Said'de hâlâ bir "yer" olarak, bir coğrafi bölge olarak kalmayı sürdürüyor, buna karşın ona dair Batı'da (ama yalnızca orada değil) oluşturulmuş imaj saldırı hedefi haline geliyordu. Eserini Baudrillard ve Kristeva gibi oryantalizmle pek yakından bir bağları olmayan düşünürlerle yan yana okuduğunuzda temel bir sorunla karşılaşmış oluyorsunuz: Tamam "Körfez Savaşı olmadı", ya da başka bir deyişle, bu imajlar imparatorluğu egemenliği altındaki dünyada hiçbir gerçekliği yoktu. Oysa Iraklılar için bu gerçeklik pekâlâ vardı – Gramsci'nin deyişiyle, "eti acıtacak türden bir

gerçeklik". Said'in sorunu bu türden bir gerçekliğe uzanmaktı ve o da bunu oryantalizm programını bırakarak sert politik zeminde aramaktan başka bir yoldan yapamayacağını düşündü. Günümüzde tanıdığımız Edward Said portresi bu olmalı. Bir entelektüelin "sert politika" alanına nasıl müdahil olacağı sorusuna verilen cevaplardan birisi olarak.

5

Marx Sonrası Marksizm

Ulus Baker'in 1994 baharında verdiği SOC 318 History of Sociology (Sosyoloji Tarihi) dersinin notu... Bu ders notu Étienne Balibar'ın 1993 tarihli *La philosophie de Marx* kitabının içindeki bazı çerçeve metinlerin Ulus Baker tarafından yapılan İngilizce çevirilerine ve yorumlarına dayanıyor... Bu kitabın 1994 yılında İletişim Yayınları'ndan Ömer Laçiner çevirisiyle çıkan bölümlerini dipnotlara ekleyerek metnin çevirisiyle birlikte yayımlıyoruz.

1. Diyalektik maddecilik[1]

Bu terim, komünist partilerin resmî doktrinindeki felsefeyi ve aynı zamanda, Henri Lefebvre'in *Le Matérialisme dialectique* (1941) adlı eserinde olduğu gibi, bu doktrinlere yönelik bazı eleştirileri ifade eder. Ne "diyalektik yöntem"den dem vuran Marx ne de "maddeci diyalektik" demeyi tercih eden Engels bu terimi kullanmıştır; Marx'ın yazıştığı sosyalist işçi Joseph

1 Étienne Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, "Birinci Bölüm: Marksist Felsefe veya Marx'ın Felsefesi" içerisinde "Diyalektik maddecilik" başlıklı kısa çerçeve yazı, Birikim Yayınları, çev. Ömer Laçiner, s. 8.

Bu deyim, komünist partilerin resmî doktrininin felsefesini tanımladığı gibi bazı eleştiricilerininkini de (Bkz. Henri Lefebvre: *Diyalektik Maddecilik*, 1940) tanımlar. Deyim ne Marx (ki o kendi "diyalektik metot"undan söz eder) ne de Engels (ki o "maddeci diyalektik" ifadesini kullanır) tarafından kullanılmış, ama öyle görünüyor ki, 1887'de Marx'ın yazıştığı sosyalist işçi Joseph Dietzgen tarafından icat edilmiştir. Bununla birlikte, Engels'in üç yönlendirici tema çevresinde yaptığı özümlenir hale getirici çalışmadan

Dietzgen tarafından icat edilmiş gibi görünmektedir. Lenin ise bu konuyu Engels'ten yola çıkarak detaylandırmıştır. Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* (1908) adlı eserinde bu kavramı üç yönde geliştirir: Hegelci diyalektiğin "maddeci tersine çevrilmesi", sınıf mücadelelerine göre düzenlenmiş etik ilkelerin tarihselliği ve fizikte Helmholtz, biyolojide Darwin ve politik ekonomide Marx ile "evrim yasaları"nın yakınsaması. Böylece Lenin, Labriola'nınki gibi tarihsici bir Marksizm ile Karl Kautsky'nin temsil ettiği deterministik Marksizm arasında bir konum alır. Rus Devrimi'nden sonra Sovyet felsefesi ikiye ayrılır: Deborin gibi "diyalektikçiler" ve Buharin gibi "mekanistler". Ardından CPSU Genel Sekreteri Stalin gelir ve 1931'de diyalektik maddeciliği Marksizm-Leninizm ile özdeş-

---

Lenin (*Materyalizm ve Amprio-Kritisizm*...) aracılığıyla doğmuştur. Söz konusu üç tema şunlardır: Hegelci diyalektiğin maddeci "tersine çevrilmesi", sınıf mücadelesini yöneten ahlâki ilkelerin tarihe uygunluğu ve fizikteki (Helmholtz), biyolojideki (Darwin) ve ekonomi politikteki (Marx) "evrim yasaları"nın birliği. Lenin, böylelikle, *tarihsici* Marksizm ile "sosyal Darwinizm"e (Kautsky) yakın *determinist* Marksizm arasında konumlanır. Rus Devrimi'nden sonra Sovyet felsefesi "diyalektikçiler" (Déborine) ve "mekanistler" (Buharin) diye ikiye bölünür. Tartışma, 1931'de yayımlattığı tamim ile diyalektik materyalizmin Marksizm-Leninizm'le özdeş olduğunu belirten genel sekreter Stalin tarafından otoriter bir tarzda sonuca bağlanır. (Réné Zapata, 1922-1931 Döneminde SSCB'de *Felsefi Mücadeleler*, Paris, 1983) Yedi yıl sonra Stalin, *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm* (1938) adlı kitapçığında, hem özel bilim dallarının ve bilhassa tarih biliminin *temelini* hem de böylelikle onların "proletaryanın dünya görüşü"ne uygunluğunu *a priori* güvence altına alan *diyalektiğin yasalarını* sıralayarak, söz konusu felsefenin içeriğini kodlar. Kısaltılmış olarak *diamat* diye adlandırılan bu sistem, sosyalist ülkelerin tüm entelektüel hayatına ve az çok zorlanarak da olsa Batı'nın komünist partilerine empoze edildi. Diamat, parti-devletin ideolojisini pekiştirmek ve bilginlerin faaliyetlerini denetim altına almak için kullanılacaktır. (Bkz. *Lysenko, Bir Proleter Biliminin Gerçek Hikâyesi*, Paris, 1976 adlı kitapta Dominique Lecourt'un incelediği Lysenko olayı) Bununla birlikte söz konusu tek biçimli imaja iki düzeltici çalışmayı da dahil etmek gerekir. Birincisi, 1937'de, Mao Zedung *Çelişki Üzerine (Dört Felsefi Deneme)* adlı denemesi ile "diyalektiğin yasaları" fikrini dıştalayan ve çelişkinin karmaşıklığını vurgulayan alternatif bir kavrayış tarzı önermişti. (Althusser, daha sonra bundan esinlenecektir. *Marx için*, 1965, içindeki "Çelişki ve üst belirlenme" bölümü.) İkincisi, hiç de önemsiz sayılamayacak olan bir tarihi epistemolojinin en azından kalkış noktası olarak diyalektik materyalizmi alan İtalya'daki Geymonat'nın ekolüdür. (Bkz. André Tosel, "Ludovico Geymonat ya da yeni bir diyalektik materyalizm için mücadele", *Praksis İçinde, Marksist Felsefenin Yeniden İnşasına Doğru*, Paris, 1984).

leştiren resmî bir kararname yayımlayarak sorunu otoriter bir biçimde çözer. Yedi yıl sonra, *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm* (1938) başlıklı broşüründe, diyalektiğin yasalarını madde madde yazarak, belirli disiplinlerin, özellikle de tarih biliminin temellerini atacak ve diyalektik materyalizmin içeriğini sistemleştirecektir. Bu, onların "proleter dünya görüşüne" *a priori* uygunluğunu da güvence altına alacaktır. DIAMAT (*dialekticheskii materializm*) olarak kısaltılan bu sistem, sosyalist ülkelerin entelektüel ve kültürel yaşamına ve çeşitli Batı komünist partilerine dayatıldı. DIAMAT, Lysenko örneğinde olduğu gibi, parti-devletin ideolojisini pekiştirmek ve bilim adamlarının faaliyetlerini kontrol etmek için kullanıldı.

Ancak, bu yekpare imaja getirilen iki düzeltmenin varlığına dikkat çekmek gerekir. İlk olarak, 1937'de Mao Zedung "Çelişki Üzerine" başlıklı makalesinde, çelişkinin karmaşıklığını vurgulayan "diyalektik yasalar" teriminin reddedilmesini önerdi. Daha sonra Althusser de "Çelişki ve Üst Belirlenme" (1965) adlı makalesinde bu fikri savundu. İkinci düzeltme, diyalektik materyalizmi değerler, pratik ve etik dünyasını dışlamayan tarihsel bir epistemolojinin çıkış noktası haline getiren İtalya'daki Ludovico Geymonat ve onun ekolünden geldi.

2. Üç kaynak mı yoksa dört usta mı?[2]

Marksizmin bir dünya kavrayışı olarak sunulması, uzun süre önce "Marksizmin üç kaynağı" formülü etrafında şekillenmiştir: Alman felsefesi, Fransız sosyalizmi ve İngiliz politik ekonomisi. Bu fikir, Engels'in *Anti-Dühring* (1878) adlı eserinde

2 Étienne Balibar, *a.g.e.*, "Birinci Bölüm" içerisinde "Üç kaynak mı yoksa dört usta mı?" başlıklı kısa çerçeve yazı, s. 15.

Marksizmin bir *dünya'görüşü* olarak sunulması uzun bir zaman "Marksizmin üç kaynağı" formülü etrafında billurlaştırıldı: *Alman felsefesi, Fransız sosyalizmi, İngiliz ekonomi politiği*. Bu formül, *Anti-Dühring*'de (1878) kendi tarihsel maddecilik açıklamasını ayıran ve materyalizm ve idealizmin, metafizik ve diyalektiğin antitezlerinin tarihini ana hatlarıyla çizen Engels'in izah tarzından doğmaktadır. Kautsky bu şemayı 1907'de "Marksizmin Üç Kaynağı. Marx'ın Tarihsel Eseri" adlı konferansında sistemleştirecektir. Burada proletaryanın bakış açısından yola çıkan "toplumun bilimi",

ortaya attığı tarihsel maddecilik fikrinden ve maddecilik ile idealizm, metafizik ile diyalektik arasındaki zıtlıkların tarihçesini özetlediği bölümden neşet etmiş gibi görünmektedir. Karl Kautsky, 1967 yılında düzenlenen "Marksizmin Üç Kaynağı. Marx'ın Tarihsel Eseri" konferansında bu şemayı sistematik hale getirecek ve "proletarya bakış açısından yola çıkan toplumun bilimi"ni "Alman düşüncesi, Fransız düşüncesi ve İngiliz düşüncesinin sentezi" olarak tanımlayacaktır. Böylelikle, sadece enternasyonalizmi teşvik etmekle kalmayıp, proletarya teorisini Avrupa tarihinin bir bütünleştirilmesi olarak sunarak evrenselliğin egemenliğini tesis edecektir. Lenin, 1913 yılında düzenlenen "Marksizmin Üç Kaynağı ve Üç Kurucu Parçası"[3] konferansında da aynı temayı ele alacaktır. Ancak parçaların veya kültürlerin birleşimini simgeleyen bu model gerçekte yeni bir şey içermiyordu: Moses Hess'in 1841

"Alman, Fransız ve İngiliz düşüncesinin bir sentezi" olarak karakterize edilmiştir. Bu yalnızca enternasyonalizmi teşvik etmek amacıyla değil, proletaryanın teorisini, evrenselin egemenliğini kurumlaştıran bütünleştirici bir Avrupa tarihi olarak sunmak içindir. Lenin bu izahı kendi adına 1913'teki, "Üç Kaynak ve Marksizmin Üç Kurucu Parçası" adlı konferansında yeniden ele alır. Ancak, kültürün parçalarının birleştirilmesinin sembolik modeli gerçekte hiç de yeni değildir: Bu model, "Avrupa'nın üçlü gücü" büyük mitinin sürekliliğinin dile gelişidir; çok daha önce, Moses Hess (ki 1841'de kitaplarından birinin ismini böyle koymuştu) tarafından öne sürülmüş ve *proletarya* kavramını içeren gençlik yazılarında Marx tarafından yeniden ele alınmıştı.

(Anlamlı bir biçimde Avrupa mekânında özetlenen) "Dünyanın üç bölümü" arketipine göre düşüncenin bütünleşmesini gerçekleştirme rüyasıyla bir mesafe konulduğunda, Marx'ın felsefi düşüncesinin "kaynakları" sorunu, yani bu felsefenin geçmiş teorisyenlerin çalışmasıyla girdiği ayrıcalıklı ilişkiler, *açık* bir soru haline gelir. Yayımlanan kitabında Costanzo Preve, Marx'a "dört usta" tahsis ederek bunun bir örneğini verir: (Marx'ın 1841'deki *Demokrit ve Epikür'deki Doğa Felsefesinin Farkı* adlı doktora tezini adadığı) atomların rastlantısal sapması veya *clinamen* doktrini tarafından eğretilenen özgürlüğün maddeciliği için *Epikür,* genel kararlara yurttaşların doğrudan katılımı üzerine kurulu birliktelikler fikrinin veya eşitlikçi demokratizmin kaynağı olan *Rousseau,* mülkiyetin temeli emektir fikrinin edinildiği *Adam Smith* ve nihayet, en önemlisi ve en karşıt anlamlarla yüklü olanı, tarihilik ve "diyalektik çelişki" üzerine Marx'ın çalışmasının sürekli rakibi ve esinleyicisi *Hegel.* Bu şemanın üstünlüğü, araştırmayı Marx'ın felsefi gelenekle hassas ilişkisine damgasını vuran art arda yer değiştirmeler ve iç karmaşıklığa doğru yöneltmesidir.

3 Vladimir İlyiç Lenin, *Marksizmin Üç Kaynağı*, çev. Vahap Erdoğdu, Sol Yayınları, 2013.

yılında ortaya attığı "Avrupa Triarşisi" efsanesinin devamlılığını yansıtıyordu. Bu fikir, Marx'ın proletarya kavramını tanıttığı ilk yazılarında da yer almaktaydı.

"Dünyanın üç parçası" arketipine (önemli ölçüde Avrupa sahasına indirgenmiş) uygun olarak düşüncenin bütünleştirilmesi hayali uzaklaştığından, Marx'ın felsefi düşüncesinin "kaynakları" sorunu, başka bir deyişle, geçmişteki teorisyenlerin eserleriyle olan ayrıcalıklı ilişkileri açık bir soru haline gelmek zorundaydı. Yakınlarda, Costanzo Preve, *Il filo di Arianna, Quindici lezioni di filosofia marxista* (1990) adlı eserinde bu açılımın bir örneğini verdi. Marx'a burada "dört usta" atfetti: *Epikür*, Marx'ın doktora tezini adadığı, *Demokritos ve Epikür'ün Doğa Felsefesi Arasındaki Farklılıklar* (1841) adlı eserinde, atomların *klinamen* doktrini veya rastlantısal sapmasıyla eğretilenen özgürlük maddeciliği fikrini ödünç aldığı kişi; *Rousseau*, Marx'ın eşitlikçi demokrasi fikrini veya vatandaşların genel kararlara doğrudan katılımına dayanan birliktelik temasını borçlu olduğu kişi; mülkiyetin temelinin emek olduğu fikri nedeniyle *Adam Smith*; ve son olarak, "diyalektik çelişki" ve "tarihselcilik" kavramlarıyla Marx'ın yapıtının her daim ilham kaynağı ve rakibi olan en önemli ve en çelişkili usta *Hegel*. Bu şemanın avantajı, araştırmayı Marx'ın felsefi gelenekle olan eleştirel ilişkisine damga vuran içsel karmaşıklığa ve peşi sıra gelen yer değiştirmelere yöneltmesidir.

3. Üç Marksist: Gramsci, Lukács, Benjamin

Antonio Gramsci[4]

Lenin'den sonra Avrupa komünist hareketinin en büyük entelektüel liderlerinden biri olan Antonio Gramsci'nin (1891-1937) eserleri, birbirinden oldukça farklı statüye sahip üç me-

4 Étienne Balibar, *a.g.e.*, "Üçüncü Bölüm: İdeoloji veya Fetişizm: İktidar ve Bağımlılık" içerisinde "Gramsci" başlıklı kısa çerçeve yazı, s. 72.

Lenin sonrası Avrupa Komünist hareketinin entelektüel yöneticilerinin en büyüğü olan Antonio Gramsci'nin (1891-1937) eserleri oldukça farklı başlıklar altında toplanır. *Politik Yazılar* (1914-1926 yılları arasındaki

tin gövdesi halinde analiz edilebilir: *Politik Yazılar* (1914-1926 yıllarına ait makaleler ve raporlar), İtalyan faşist rejimi tarafından tutuklanmasının ardından yazdığı ve *Kurtuluş*'tan sonra düzenlenen *Hapishane Defterleri* ve *Hapishaneden Mektuplar.*

Mussolini, "bu beynin işlemesini engellemeyi" başardığını gururla ilan etse de, katlanılan fiziksel ve moral çile, sonunda önerileri hiç tükenmeyen entelektüel bir anıt oluşturdu.

Gramsci'nin düşüncesi birkaç satırda özetlenemez. Ancak, birbiriyle yakından bağlantılı dört temaya değineceğim:

1) "Diyalektik maddecilik" geleneğinden oldukça uzak olan Gramsci, Marksizmde bir "praksis felsefesi" görür. Bunu ilk olarak Rus Devrimi'nin (1917) ("Sermayeye Karşı Devrim") ve daha sonra Torino'daki "İşçi Konseyleri"nin ortaya çıktığı dö-

---

makale ve raporları Gallimard Yay. tarafından 3 cilt olarak tercüme edilmiştir.), Gramsci'nin faşist İtalyan iktidarı tarafından tutuklanmasından sonra yazdığı ve İtalya'nın faşist iktidardan kurtuluşundan sonra yayımlanan *Hapishane Defterleri* ve nihayet [*Hapishane mektuplarının* da (Gallimard, Paris, 1971) içinde bulunduğu] *Yazışmalar*'ı. Mussolini'nin övündüğü gibi "bu beynin çalışmasını engellemeyi" başarmış olması şöyle dursun, katlanılan fizik ve moral işkence, sonuçta, önerileri hâlâ dikkate değer dev bir entelektüel eser bıraktı. (Bkz. C. Buci Glucksmann. *Gramsci et l'État, Pour une thé'oric matérialiste de la philosophie,* Paris, 1975 ve André Tosel'in *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italien ne contemporaine,* Trans-Europ-Repress, Mauvezin 1991 ve ayrıca yine A. Tosel'in yönetiminde *Moderhite'de Gramsci* adlı kolektif cilt, Paris, 1992). Gramsci'nin düşünceleri birkaç satırda özetlenemez. Birbirleriyle sıkı şekilde bağımlı dört temayı belirtelim: 1) "Diyalektik materyalizm" geleneğinden tamamen farklı olarak Gramsci Marksizmde bir "praksis felsefesi" görür. Bunu sosyalist örgütlenmelerin kaderciliğine karşı idarenin, daha sonraları da üreticilerin *hegemonyasını* kurmayı amaçlayan, Makyavel'den esinlenmiş bir "politika bilimi"nin doğrulanması olarak, ilkin 1917 Rus Devrimi'nde ve Torino "işçi konseyleri" esnasında yorumlar. 2) Bu tema, sınıf belirleyiciliğini ortadan kaldırmayan ama güç ilişkilerinin ve kültürel kurumlar aracılığıyla sağlanan bir "konsensus"un tamamlayıcı olması noktasında ısrarlı olan bir "Marksist devlet teorisi"nin genişletilmesi ile bağlantılıdır. 3) Böylece Gramsci'nin tamamlanmamış araştırma programının büyük bir bölümünün farklı tipteki *aydınların* işlevinin analiz ve tarihine adanmış olduğu anlaşılır. O, bu çalışmayı, yeni bir toplumsal sınıf yükselirken aydınları yığınlarla birleştiren "organik" bağlantının bir reformu perspektifi içinde yapar. 4) Bu eleştirel düşünüş aynı zamanda ahlâki bir boyut da içerir. Bu boyut, yalnızca işçileri burjuvazinin hegemonyasından azat edecek bir "sağduyu" veya moralin araştırılması yoluyla değil, tüm mesihçi (ileride mutlu bir çağın geleceği inancına dayalı) ideolojilere karşı yöneltilmiş esas olarak laik politik eylemin düzenleyici ilkesinin formüle edilmesi ve uygulamaya konulması yoluyla da içerilmiş olacaktır.

nemde, sosyalist örgütlerin kadercilik anlayışına karşı bir irade beyanı olarak yorumlar. Daha sonra da, Machiavelli'den esinlenerek yazdığı "Modern Prens" adlı denemesinde bunu "siyaset bilimi" olarak tanımlar. Bu bilim, üreticilerin hegemonyasının unsurlarını oluşturacaktır.

2) Bu hegemonya teması, sınıfın belirleyiciliğinin önemini azaltmayacak, ancak güç ilişkilerinin ve kültürel kurumlar aracılığıyla elde edilen "uzlaşma"nın tamamlayıcılığını vurgulayan "Marksist devlet teorisi"nin "genişletilmesi" ile bağlantılıdır.

3) Gramsci'nin neden tamamlanmamış araştırmasının hatırı sayılır bir bölümünü, yeni bir sosyal sınıfın yükselişte olduğu durumlarda onları kitlelerle birleştiren "organik" bağı yeniden şekillendirmek amacıyla, farklı entelektüel tiplerin işlevinin tarihçesi ve analizine ayırdığını anlayabiliriz.

4) Böyle bir eleştirel düşünce, sadece işçileri burjuva hegemonyasından kurtaracak bir ahlâk veya "sağduyu" arayışından değil, aynı zamanda siyasi eylem için düzenleyici bir ilkenin formülasyonundan ve gerçekleştirilmesinden de kaynaklanan etik bir boyut da içerir. Bu yeni ilke, "iradenin iyimserliği, aklın kötümserliği" formülünde olduğu gibi, her türlü mesihçi ideolojiye karşı yöneltilmiş bir biçimde, temelde seküler olacaktır.

György Lukács[5]

Marx sonrası Marksizmin bir diğer önemli figürü, uzun ve dramatik bir kariyere sahip olan György Lukács'tır (1885 doğumlu, Budapeşte'de Yahudi soylularından, tüm eserlerini Almanca yazmıştır). Bu kariyer genel olarak dört döneme ayrılabilir. Gençliğinde Almanya'da Yeni Kantçılar, Max Weber ve Georg Simmel ile birlikte felsefe ve sosyoloji okudu. *Ruh ve Biçim* (1910) adlı eserinde "antikapitalist romantizm"den esin-

5 Étienne Balibar, *a.g.e.*, "Üçüncü Bölüm: İdeoloji veya Fetişizm: İktidar ve Bağımlılık" içerisinde "Lukács" başlıklı kısa çerçeve yazı, s. 91.

[1885'te Budapeşte'de seçkin bir Yahudi ailesinin çocuğu olarak doğan, aynı zamanda Georg (von) Lukács adını da taşıyan ve tüm eserlerini Almanca yazmış olan] Lukács György'nin uzun ve dramatik kariyeri dört büyük

lenen bir estetik geliştirdi. Yahudi mistisizmiyle de ilgilendi. Birinci Dünya Savaşı sırasında, Rosa Luxemburg ve Spartakist hareketin yoğun etkisi altında Marksist oldu. Bu, onu Macaristan'daki "konseyler" devrimine katılmaya ve 1919'da "Halk Kültürü Komiseri" olmaya sevk etti.

1923'te yayımlanan *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı eseri, Hegel'in nesnellik ve öznelliğin diyalektik sentezi fikrini yeniden canlandırmaya yönelik en şaşırtıcı girişimlerden biridir. Bu fikir, tamamen "sınıf bilinci"ne ve "tarihin sonu" olarak sunulan proletaryanın devrimci pratiğine aktarılmıştır. Lukács, benzer temaları *Marksizm ve Felsefe* adlı eserinde ele alan Karl Korsch ile birlikte resmî Marksizm tarafından kınandı. Daha sonra kendisi kitabında geliştirdiği tezleri reddetse de, kitap Batı "eleştirel Marksizm" geleneğini motive eden düşüncelerin açık

---

döneme ayrılır. Gençliğinde Yeni Kantçılar ve Max Weber'le birlikte Almanya'da felsefe ve sosyoloji ile uğraşır ve Yahudi mistiğine yönelik belirgin bir ilgiyle birlikte (Bkz. Michael Löwy, *Redemption et utopie, Le judaisme libertaire en Europe centrale.* Paris, 1988) "antikapitalist romantizm"den esinlenmiş bir estetik geliştirir. Birinci Dünya Savaşı esnasında Rosa Luxemburg'un ve "Spartakist" hareketin çok güçlü etkisiyle Marksist olur ve bu onu halk kültürü "komiseri" olduğu Macar "konseyler" devrimine katılmaya götürür (1919). 1923'te yayımlanan *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı kitabı Hegelci öznellik ve nesnelliğin diyalektik sentezi fikrinin tarihin amacına varması demek olan proletaryanın devrimci pratiği ve "sınıf bilinci" öğelerinde tamamen farklı bir bağlama oturtulmuş olarak yeniden güncelleştirilmesinin en dikkate değer girişimidir. Resmî Marksizm tarafından mahkûm edilen (çağdaşı ve birçok bakımdan kıyaslanabilir olduğu Kari Korsch'un *Marksizm ve Felsefe* adlı eseriyle aynı zamanda) bu kitap her ne kadar yazar tarafından daha sonra yadsınmışsa da, Batılı eleştirel Marksizmin hayli geniş bir kesiminin açık veya örtük kaynağı haline gelecektir. 1930'lu yılların başında Moskova'da ikâmeti ve ardından 1945 ertesinde sosyalist Macaristan'a dönüşünden sonra Lukács daha "ortodoks", bilgi yüklü ve sistematik bir uğraş geliştirdi: "eleştirel gerçekliği" *(Tarihsel Roman),* felsefe tarihini *(Genç Hegel, Ekonomi* ve *Diyalektiğin ilişkileri Üzerine),* siyasal-felsefi polemiği *(Aklın Yıkımı,* Alman felsefesinde akıldışılık ve bunun nasyonal sosyalizmin entelektüel hazırlanışındaki rolünün araştırılması) 1956'da Imre Nagy'nin önderliğindeki milli devrime katıldı ve bu nedenle daha sonraları sıkı bir polis gözetimi altında tutuldu. Bu son döneminin iki büyük eseri, *Estetik* (1963) ve özellikle (1971'de ölümünden sonra yayımlanan) *Sosyal Varlığın Ontolojisi*'dir. Bu sonuncu kitabında, "insan soyunun kendine ilişkin bilinci" yabancılaşma ve emeğin yabancılaşmadan kurtuluşu temelinde "teoloji (erekbilim) ve nedensellik arasındaki ilişkinin çözümü" olarak incelenmiştir. (Bkz. Nicholas Tertulian'ın *Dictionnaire critique du marxisme'deki* "Ontologie de l'etre social" adlı makalesi.)

veya örtük kaynağı haline gelmiştir. 1930'ların başında Moskova'ya yerleşmesinin ardından ve 1945'te sosyalist Macaristan'a döndükten sonra Lukács, "eleştirel gerçekçilik" teorisini kapsayan, daha "ortodoks", kapsamlı ve sistematik bir çalışma üzerinde çalıştı. Bunun meyvelerinden biri, *Tarihsel Roman* adlı eseridir. Ayrıca, *Genç Hegel: Diyalektik ve Ekonomi Arasındaki İlişkiler* gibi felsefe tarihine ilişkin bazı önemli metinler üzerinde de çalışmıştır. Ayrıca, Alman felsefesindeki akıldışılığı ve bunun nasyonal sosyalizme entelektüel zemin hazırlanmasında üstlendiği rolü incelediği *Aklın Yıkımı* gibi siyasi-felsefi polemiklere de katılmıştır.

Lukács, Imre Nagy'nin önderlik ettiği ulusal devrime katıldıktan sonra sıkı bir polis baskısına maruz kaldı. Son döneminin iki büyük eseri, *Estetik* (1963) ve özellikle *Sosyal Varlığın Ontolojisi* (1971'de ölümünden sonra yayımlandı) adlı eserleridir. Bu son eserinde, emeğin yabancılaşması ve yabancılaşmanın ortadan kaldırılması temelinde "insan türünün özbilinci"ni "ereksellik ve nedensellik arasındaki ilişkinin çözümü" olarak incelemiştir.

Walter Benjamin[6]

Tarih felsefesi tartışmalarında bir başka önemli isim ise 1892'de doğan ve 1940'ta İspanya'da Franco'nun gizli polisi tarafından Gestapo'ya teslim edilmekten korktuğu için intihar eden Walter Benjamin'dir. Benjamin, belki de yanlış bir şekilde, Frankfurt Okulu'nun (Adorno, Horkheimer, genç Marcuse ve daha sonra Habermas) bir üyesi olarak kabul edilir. Görünüşe göre, Benjamin onlar için muğlak ve yanlış anlaşılmış bir

---

6 Étienne Balibar, *a.g.e.*, "Dördüncü Bölüm. Zaman ve İlerleme: Yine Bir Tarih Felsefesi mi?" içerisinde "Benjamin" başlıklı kısa çerçeve yazı, s. 114.

1892'de Berlin'de doğan ve 1940'ta (Franko'nun polislerince Gestapo'ya teslim edileceği korkusuyla intihar ettiği) Port-Bou'da ölen Walter Benjamin genellikle yanlış olarak (Adorno, Horkheimer, ilk Marcuse ve daha sonra Habermas'ın) Frankfurt Okulu'nun bir temsilcisi sayılır. Oysa – sadece onların bulanık ve yanlış anlaşılmış bir "yol arkadaşı"dır. Gençliğinde *Şiddet Üzerine Düşünceler*'in (1908) yazarı Georges Sorel'den ve Kafka'dan çok

"arkadaş" olarak kalmıştır. Gençliğinde Georges Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler* (1908) adlı eseri ve Kafka'dan güçlü bir şekilde etkilenmiştir. Ayrıca, Yahudi mistisizminin teorisyeni ve tarihçisi Gershom Scholem'in yakın arkadaşıydı. Daha sonra, geçmişte Bertolt Brecht ile yakın bağları olan Litvanyalı devrimci kadın Asja Lacis'in etkisiyle komünizme geçmiştir ve onun etkisiyle "militan edebiyat" fikrini ortaya atmaya çalışmıştır. Benjamin'in doktora tezi *Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı* (1919) ve *Almanya'da Barok Tiyatrosunun Kaynağı* adlı çalışması, üniversitede öğretim üyeliğine alınmasını sağlamadı ve bu nedenle, yaklaşan Nazi tehdidi karşısında giderek daha savunmasız hale geldi.

Baudelaire'e adadığı eseri, İkinci İmparatorluk mimarisindeki "Paris geçitleri" üzerine tarihsel, felsefi ve estetik bir çalışmaydı. Burada, modern "gündelik hayat"ın köklerinde yatan "düşsel" ve "rasyonel"in bileşimini analiz etti. Bu denemeler, *Paris, XIX. Yüzyılın Başkenti* adlı eserinde derlendi.

Sovyetler Birliği'nden dönüşünün ardından, Nazizmin trajik bağlamında ilerleme ideolojilerine yönelik eleştirisi –özellikle *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler* (1940) adlı eserinde– *Jetztzeit* ("şimdi") üzerine siyasi ve dinî bir düşünceye yöneldi; *Jetztzeit*'ı

---

güçlü biçimde etkilenmişti ve Yahudi mistiğinin tarihçisi ve teorisyeni Gershom Scholem'in çok yakın dostuydu. Daha sonra Litvanyalı bir devrimci olan sevgilisi Asja Lacis'in etkisiyle komünizme katıldı ve birkaç yıl boyunca militan edebiyat projelerini paylaşacağı Bertolt Brecht'le gayet yakın ilişkide idi. *Alman Romantizminde Estetik Eleştiri Kavramı* (1919) adlı doktora tezi ve daha sonraki *Alman Trajik Dramasının Kökeni* (1919) isimli kitabı üniversite öğretim üyeliğine kabulünü sağlamadığı gibi, Nazilerin iktidara gelişiyle onu giderek artan bir güvensizlik haline mahkûm etti. (Pek çoğu olgunluk çağı eserinin büyük esinleyicisine, *Baudelaire'e* adanmış olan) bölüm ve denemelerden oluşan çalışmasının esası İkinci İmparatorluk mimarisindeki "Paris geçişleri" üzerine tarihî filozofik ve estetik bir eser oluşturmaya yönelikti. Bu eserde modern gündelik hayatı inşa eden akılcılık ve düşselin bileşimi analiz edilmişti (W. Benjamin, *Paris capitate du XIX. siecle, Le livre des passages,* Paris, 1989, krş. Christine Buci-Glucksmann, *La Raison baroque de Baudelaire a Benjamin,* Paris, 1984) Nazizmin trajik bağlamında SSCB ile farklılaşmasından sonra, yaptığı ilerleme ideolojileri eleştirisi, özellikle 1940'taki *Tarih Felsefesi Üzerine* Tezler'de, yıkım ve kurtuluşun çarpıştığı tarihteki kesinti ânı olarak "şimdi" *(Jetztzeit)* üzerine hem dinî hem de politik olan bir düşünüşe doğru yönelir (krş. Michael Löwy, *Redemption et utopie* –Kurtuluş ve Ütopya– 6. ve Sonuç Bölümü).

tarihte yıkım ve kurtuluşun birbiriyle çatıştığı bir kırılma ânı olarak tanımladı.

Dolayısıyla Walter Benjamin, bu tezlerde, ezilenlerin süreğen ve kümülatif bir tarih görüşünü dikkate almakla kaybedeceklerini gösteren Marksist bir "tarihsicilik"ten bahsediyordu. Bu, "zafer kazananların" özelliğidir; onlar, "akıntıya karşı" ya da gelecek tarihe karşı hareket etmekten emin ve gururludurlar. Böylesine temel bir karamsarlık, faşizmin iktidara gelmesini ve "tarihsel iyimserliğin" insanlığın bu nihai "çöküşü" ile başa çıkamadığını açıkça ortaya koymaktadır.

4. Engels Marksist miydi?[7]

Marx'ın "Ben Marksist değilim" dediği yönünde muhtemelen "uydurma" bir beyanat, sorgulanmayan bir söylenti haline gelmiştir. Peki, Marx'ın ortağı ve mali destekçisi Friedrich Engels için bu söylenebilir mi? Marx ile kırk yıl süren işbirliği bize "Marx iyi diyalektikçi, Engels kötü materyalist" şeklindeki geleneksel fikri kabul ettirmez. Engels'in derin entelektüel özgünlüğünü kabul etmek gerekir. Marksist sorunlar, onun etkisi altında kesinlikle bazı derin dönüşümlere uğramıştır. Engels'in müdahalelerinin en güçlü anları, 1844 yılında *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu* adlı eserini yayımladığı zamandır. Burada, Marx'tan daha etkili bir biçimde, ücretli emeği insan

7 Étienne Balibar, *a.g.e.*, "Dördüncü Bölüm. Zaman ve İlerleme: Yine Bir Tarih Felsefesi mi?" içerisinde "Engels" başlıklı kısa çerçeve yazı, s. 145.

F. Engels'in (1820-1895) Marx'la kırk yıl süren işbirliği ("iyi diyalektikçi" Marx ve "kötü materyalist" Engels gibi) manikeist (ikici) ayrımlardan hareket etmeyi yasaklar ama bu işbirliği ne Engels'in entelektüel özgünlüğünü tanımayı ne de onun Marksist sorunsalda neden olduğu dönüşümün ölçüsünü tespit etmeyi engeller. Müdahalesinin en güçlü anları, *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*'nu yayımladığı, ücretli emeği, o dönemde, insani özün yabancılaşması olarak eleştiren Marx'tan çok daha bütünlüklü bir versiyonla açıkladığı 1844 yılı ve ayrıca 1875 sonrasıdır. Gerçekte, "tarihsel materyalizm"e sistematik bir biçim vermeye ve bunun için onu devrimci stratejiye, konjonktür analizlerine ve ekonomi politik eleştirisine eklemlemeye girişen Engels'tir. Bizim için daha ilginç olan, *Anti-Dühring*'den (1878) hareketle *ideoloji kavramının yeniden ele alınışıdır*. Engels buna önce, moral ve hukuk nosyonlarının "ebedi hakikatler"inin görünümleri üzerine odaklanmış bir

özünün yabancılaşması olarak eleştirir. İkinci önemli müdahalesi ise 1875'ten sonra, "tarihsel maddeciliğe" sistematik bir biçim vermek için devrimci stratejiyi, siyasi, sosyal ve ekonomik konjonktür analizlerini ve politik ekonomi eleştirisini ortaya koymasıyla gerçekleşir.

Bu ikinci müdahalenin en önemli yönü, *Anti-Dühring* (1878) adlı eserinde başlattığı "ideoloji" kavramının yeniden değerlendirilmesidir. Engels burada ilk olarak, hukuk ve ahlâk kavramlarının "ebedi gerçekler" olarak görünmesine odaklanan, tamamen epistemolojik bir ideoloji tanımı yapar. İdeoloji, bunların yalnızca "tarihsel" olmalarına rağmen onları "ebedi gerçekler" haline getiren şeydir.

Aynı döneme ait, *Doğanın Diyalektiği* başlığı altında toplanan notlarında, ideolojinin bu yeni tanımı, Alman İdeolojisi tezine karşı çıkar: İdeoloji "kendi tarihi olmayan" bir varlık olarak yaşarken, düşünce tarihine yerleştirilir; bu tarihin dosyası, "metafizik düşünce" (Hegel'de "anlama" olarak tanımlanır) ile "diyalektik düşünce" (Hegel tarafından "akıl" olarak adlandırılır) rafındadır. Engels, bu dönemde Marksizmi "akademik felsefe"ye karşı bilimsel bir karakterle donatmaya ina-

---

epistemolojik tanım getirir. Daha sonra (1935'te) "Diyalektik ve Doğa" (bkz. Engels, *Doğanın Diyalektiği)* başlığı altında yayımlanmış olan aynı dönemdeki taslak yazılarında bu tanım aslında *Alman İdeolojisi*'nin tezlerinin *karşıtı* bir sonuca varır. Bu tanım, ideolojinin "kendi tarihi olmadığı" görüşünün çok uzağında (Hegel'in "sağduyu" demiş olduğu) "metafizik" düşünme tarzı ile (Hegel'in "akıl" demiş olduğu) "diyalektik" düşünme tarzının karşıtlığını üst belirleyen ve ekseni idealizm ve materyalizmin çelişkisi olan bir *düşünce tarihi* içine yerleştirmiştir. Görünüşte, üniversiter felsefenin karşısında Marksizmi bir bilimsel garanti ile donatmaktır söz konusu olan. Ancak bu tasarı içsel açmazları nedeniyle askıda kalmaktadır ve zaten asli sorun da burada değildir. Sorun proleter *ideoloji* ya da –Engels'in "materyalist ideoloji" kavramının yarattığı zorluktan kaçınmak imkânı verdiği için tercih ettiği– *komünist dünya görüşü"* bilmecesindedir. Son yazıları (*Ludwig Feuerbach* ve *Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'dan 1888, *İlk Hıristiyanlığın Tarihine Katkı*, 1894-1895'e kadar ve 1886'da Kautsky ile birlikte yazılan "Hukukçuların Sosyalizmi") sorunun iki görünümünü aynı anda tartışır: "egemen dünya görüşleri"nin art arda gelişi, yani dinî bir düşünüşten (özü itibarıyla hukuki) laik bir düşünüşe ve buradan sınıf mücadelesi üzerine kurulu bir dünyanın siyasal bakışına geçiş ve devletle kitlelerin ilişkisindeki kolektif "inançlar"ın biçimleniş mekanizması. Böylece tarihsel materyalizm kendisini bir nesne ve bir tahta perde ile donatılmış bulur.

nıyor gibi görünmektedir. Ancak bu proje bazı içsel zorluklar nedeniyle ve asıl sorun orada olmadığı için hiçbir zaman gerçekleştirilememiştir: Asıl mesele, "proletarya ideolojisi"nin gizeminde veya "komünist dünya görüşünde" yatmaktadır. Engels, bu ikinci terimi tercih etmiştir, çünkü "maddeci ideoloji" gibi zor bir kavramdan kaçınması bu sayede mümkün olabilmişti.

Engels'in son metinleri (*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, 1888; *İlk Hıristiyanlığın Tarihine Katkı*, 1895; Karl Kautsky ile birlikte yazdığı "Hukukçuların Sosyalizmi" makalesine kadar) sorunun iki yönünü eşzamanlı olarak tartışmaktadır: "baskın dünya görüşlerinin" peşi sıra gelişi, yani dinî düşünceden seküler ve esasen hukuki düşünceye geçiş ve bundan da sınıf mücadelelerine dayalı politik bir dünya görüşüne geçiş ve kitlelerin devletle ilişkilerinde kolektif "inançların" oluşum mekanizmaları. Böylece tarihsel maddecilik kendisini burada sarih bir nesne ve istikrar kazandırılmış halde bulur.

5. Lenin Filozof muydu?[8]

"Diyalektik materyalizm"in "Marksizm-Leninizm" ile bir tutulmaya başlamasıyla birlikte (*kurucunun* mumyalanmış bedeninin Moskova'daki Krasnaya Ploshchad'daki mozoleye yerleştirildiği andan itibaren), Lenin'in 47 ciltlik *Toplu Eserleri*'nden çıkarılan ve binlerce yorum içeren düşünceleri, bir felsefeden

8 Étienne Balibar, *a.g.e.*, "Dördüncü Bölüm. Zaman ve İlerleme: Yine Bir Tarih Felsefesi mi?" içerisinde "Lenin filozof mu?" başlıklı kısa çerçeve yazı, s. 146.

Lenin'in tahnit edilmiş naaşı Moskova'nın Kızıl Meydanı'ndaki mozoleye konulurken, "diyalektik materyalizm" bir "Marksizm-Leninizmle özdeşleştirildiğinde –onun binlerce yorumuyla 47 cilt tutan *Toplu Eserleri*'nin özeti olan– Lenin'in düşüncesi, bir felsefeden daha başka bir şey, açıklama, ifade etme hakkını veren yegâne mecburi *referans* haline gelmiş oldu. Bugün tersine bir hareket vardır (bir psikopatolojik olayın söz konusu olduğunu düşünen yakın tarihli bir yorum: Dominique Colas, *Le léninisme*, PUF, Paris, 1982) ve Lenin'in kanıtlamalarını kendi bağlam ve düzenlenişi içinde gerçekten *inceleyebilmek* için uzun zaman geçmesi gerekecek.

Fransız Marksizminde her bakımdan birbirine karşıt (sonuçlara varan) iki filozof Lenin'in felsefeyle ilişkisini serbestçe analiz etmişlerdir. Henri

başka bir şeye dönüştü. Dahası, konuşma hakkını tek başına bahşeden zorunlu bir referans noktası haline geldi. Bu nedenle, bugün bile, Lenin'in argümanlarını bağlamları ve ekonomileri içinde incelemek için uzun bir süre gerekiyor gibi görünüyor.

Lenin'in "felsefi metinleri" bağlamında, 1915-1916 yılları arasında yazdığı yazılarda, klasik filozoflarda, özellikle Hegel'de, ama aynı zamanda Clausewitz'de de, siyasi çelişkilerin rol oynamaya devam ettiği bir süreç olarak savaşı "diyalektik" olarak düşünmenin yollarını aradığını görebiliriz.

Materyalizm ve Ampirio Kritisizm adlı eserinde, bilim ve siyasetin karşılıklı olarak birbirini belirlediği karmaşık entelektüel bağlamda, felsefenin "pratik" bir anlayışının unsurlarını ve maddecilik ile idealizm arasındaki ayrımı formüle etmeye çalışmıştır.

Ancak, Lenin'in modern "felsefi anları" da vardır ve bunlardan en ilginç ikisi şunlardır:

Lefebvre *Pour Connaître La Pensé e de Lenine* (Lenin'in Düşüncesini Anlamak İçin, Bordas, Paris. 1957), Norbert Guterman ile yayımladığı *Cahiers Sur La Dialectique de Hegel* (Hegel Diyalektiği Üzerine Defterler, NRF, Paris, 1938), Lenin'in klasik filozoflarda özellikle de Hegel içinde ve aynı zamanda da Clausewitz politik çelişkilerin rol oynamaya devam ettiği savaşı bir süreç olarak diyalektik biçimde düşünmenin araçlarını araştırdığı 1915-1916'daki yeni yayımlanmış yazılarına dayanır (bkz. *Toplu Eserler*, cilt 38). Louis Althusser'in (*Lenine et Philosophie,* Maspero, Paris, 1969) Dominique Lecourt (*Lue Crise et sou Enjeu* [Bir Kriz ve Bedeli], Maspero, Paris, 1973) tarafından daha da ileri götürülecek analizleri, *Materyalizm ve Ampirio Kritisizm*'de (1908), bilim ve politikanın karşılıklı olarak birbirlerini belirledikleri entelektüel konjonktürlerin karmaşıklığı içinde materyalizm ve idealizm arasındaki sınır çizgisinin işaretleyicisi olarak bir felsefi "pratik" kavramının öğelerini araştırdı.

Ancak, Lenin'in eserlerinde şüphesiz daha da ilginç başka anlam da vardır:

1) *Ne Yapmalı*'da, "devrimci kendiliğindencilik"e karşı oluşturmaya giriştiği "evrensel sınıf" proletarya fikrinin yeniden inşası, ki bu inşa demokratik devrimin entelektüel istikametinin terimleriyle yapılmıştı, (bu, 1905 devriminden sonra Rosa Luxemburg'un karşı düşüncesiyle yüzleşecektir: *Kitle Grevi, Parti ve Sendika).*

2) Tam öbür uçta, başlangıçtaki ütopyaya giden (*Devlet ve Devrim, 1917),* Sosyalist devrimin çelişkileri ("devlet" ve "devlet olmayan", ücretli emek ve özgür emek) üzerine teorik çalışmalar ve *İşbirliği,* 1923 hakkında son düşünceleri. (Bu açıdan Robert Linhart'ın *Lénine, les Paysans, Taylor* [Lenin, köylüler], Taylor-Edition du Sevil, Paris, 1976 ve Moshe Lewin'in *Lenin'in Son Mücadelesi,* aynı zamanda okunmalıdır.)

(1) 1902'de yayımlanan "Chto Delat?" [*Ne Yapmalı?*] adlı eserinde, demokratik devrimin entelektüel yönü açısından "devrimci kendiliğindenlik" fikrine karşı proletaryayı "evrensel sınıf" olarak yeniden tanımlamaya çalışır. 1905 Devrimi'nin ardından, Rosa Luxemburg'un *Kitlesel Grev, Parti ve Sendika* adlı eserinde verdiği yanıtla karşı karşıya kalacaktır.

(2) Diğer uçta ise Lenin, sosyalist devrimin çelişkileri ("Devlet" ve "Devlet Dışı", ücretli emek ve özgür emek) üzerine çok sayıda konuya değinen teorik bir çalışmaya sahiptir. Bu çalışma, *Devlet ve Devrim* (1917) adlı eserindeki ilk ütopyadan başlayarak, "İşbirliği" (1923) üzerine son düşüncelerine kadar uzanır.

6

Toplumsal Makine ya da Socius[1]

Çağımız, kitleler karşısında duyulan bir korku içinde. Bu korku bir taraftan devletçi bir mutlakçılığın imgelerini, öte yandan kamu vicdanının elektronik bir denetimini de birleştirmekten geri kalmıyor. Totaliterlik söylemlerinin belli bir süre oluşturduğu mitos, varlığını farklı düzlemlerde sürdürmeyi seçiyor. Geçmişe, özel olarak sosyalizmin geçmişine oranlıyor kendini. Ancak totaliterlik tezlerinin içselleştirilmiş oluşunun, "milliyetler" sorununun patlayışını yaşayan günümüzde bazı varsayımlar uyandırabilme konusunda özel bir yeteneği var.

Bu varsayımların bağlandığı temel varsayım, içten ya da dıştan bir ölüm tehdidiyle karşı karşıya kalan, mutlak, kökten, ölümcül bir olumsuzlukla yunmuş yıkanmış ve asıl önemlisi, bireyler üzerinde mutlak bir tekbiçimlilik kurabileceği düşünülen "toptan" bir kitle hareketi varsayımıdır. Bu düzlemde insan çoğullukları yalnızlıkla, dışa kapalılıkla, bu arada modernliğin son görüntüsü "yabancı korkusu"yla betimlenmiş bir yalnızlık içinde soğurulmaya çalışılır.

Hiç kimse, tarihin ya da kendi özel biyografisinin belli bir ânında, Orwellvari bir cehennemde yaşamakta olduğunu his-

1 *Hayvan Dergisi*, cilt 7, sayı 48, s. 39-40.

setmemiş olamaz. Bunun milliyetçilikler meselesini ele alma yönünde temel bir öneme sahip olan iki temasını sayabiliriz.

Birincisi, egemenlik problematiğinin (siyasal düşünce ile eş uzamlı olan) mutlak bir şartlandırma ile tam olarak örtüştürülmesi. İkincisi ise, suni bir dilin yaratılmasına kadar varan bir "mutlak" propaganda düşüncesi. Öyle ki, bu suni dilin sözcükleri bile düşünme özgürlüğünü yok etmektedir.

Milliyetçilik sorununun bu iki temel varsayım üzerinde tartışıldığı söylenebilir. Bugün milliyetçilik yolundan sapmış ("neye göre, kime göre?") bir modernliğin totaliterlik ihtiyacının dışavurumu olarak kabul edilmektedir. Milliyetçiliğe biçilen bu rol, onun tarihsel anlamının göz ardı edilmesiyle sonuçlanmaktadır.

Günümüz, milliyetçilik tartışmalarında itiraf edilmeden arka planda duran, tartışmaları üstten belirleyen, yine ve yine kapitalizmdir. Doğu Bloku'nun çöküşüyle var olma hakkını kesinleştirdiğini, beraat ettiğini düşünen, saman altından su yürüten, koşan atın bile nallarını çalan kapitalizm. Uzun bir süreden beri "ulus-devlet" formunda faaliyetini sürdüren kapitalizm (yüzyıl başlarında dünya pazarlarının paylaşılması, özellikle de petrol kuyularının başına sınırları cetvelle çizilmiş "ulus-devletleri" getiren), işleyişini dünyayı ulus devletlere bölerek gerçekleştirmektedir.

Devlet toplum ilişkileri, her türlü yapısal, iktisadi ilişkiler düzeyi saklı tutulursa, çok özel, kendine özgü ve indirgenemez bir tutku ilişkisini de içerir: inanç, iman, vatanseverlik vb. Diğer kutuptaysa çıkarlara ilişkin göstergeler, ussal belirlenimler, devlet ciddiyeti ve devlete sahip olmanın ciddiyeti ve en önemlisi mülkiyet formları yer alır. Kitlesel hareketler tarzında aktüel varoluşunu sürdüren milliyetçilik türünün birinci gruba dahil edilmesi gerektiği açıktır.

Milliyetçilik formu altında varoluş şansına erişen, ifade bulan tutkular, tutku olarak kendi içlerinde ne iyi ne kötüdürler. Totalitarizm ihtiyacıyla harekete geçenlerin yanında, tutku olarak aynı öze sahip ama göreli olarak belli totaliterlik formlarını karşısına alan özgürleşmeci tutkular da söz konusudur.

Tutkular ve ussallık, modernliğin birbirine karşıt hale getirdiği bu iki temel güç, milliyetçilik perspektifi içinde bir barışma mekânı oluşturabilirler. Bu geçici olsa bile, özellikle *Kulturnation* (kültürel ulus) ile *Staatnation*'u (devlet-ulus) birleştirme hülyasıyla hareket eden Alman düşünürlerinin 19. yüzyılda temellerini attıkları bir ulusçuluk geleneği içinde, oldukça derin bir ifade bulabilirler. Bu iki alan sanıldığı gibi birbirlerine zorunlu bir bağımlılık içinde değildirler. Hiç değilse antikite tarihi bunu gösteriyor. Bir araya gelişleri, birbirleriyle iç içe geçişleri modernliğin müdahalesini şart koşar.

Staatnation kuramcılarının hedefi, sanıldığı gibi bir *Kulturnation*'un birleştirilmesi değildi. Hedeflenen daha çok, Staat'ın (devletin) tanımladığı bir arazi (ulusal sınırlar) dâhilindeki nüfus üzerinde kurulacak bir "créole"[2] egemenliği, heterojen bir nüfusun işlenmesi, yola konulması ve birçok anlamda homojenleştirilmesiydi. Herder'in *Kulturnation*'u için o kadar tanımlayıcı olan dil birliği *Staatnation* modusunda yürütülen projelerde ancak ikincil, bağımlı bir role sahiptir. Staatnation idealiyle *Kulturnation*'un özdeşleştirilmesi bir sentez olmaktan çok, *Kulturnation*'un devlet mantığının temel ihtiyaçlarına oranlanması, bağımlı kılınmasıdır. Bu durum, 18. yüzyıl öncesinin o naif, simgesel ve kırılgan "ırklar mücadelesi" kavrayışından oldukça uzak, ulusu nüfusla tanımlayan bir rasyonalitenin içkin ırkçılığıdır.

Staatnation haritaysa *Kulturnation* ormanlar, şehirler, kırlar, denizler, akarsular ve göllerdir. *Staatnation*'un müdahalesiyle bunlar "kaynak" adını alırlar. *Staatnation* devlet mülkiyeti demektir: Özel mülkiyet vergiye bağlanır, işgücü denetim altına alınır.

---

2 İki ya da daha fazla dilin karışımından oluşmuş karma bir dilin çocukluktan itibaren ana dili olarak edinilen biçimidir. Karma diller sömürgecilik zamanlarında sömürüye uğramış yerli dilleriyle sömürücü Avrupa ülkelerinin dilleri arasındaki ilişkilerden doğmuştur. Bugün bu créoleler Antiller, Louisiane, Guyane, Hint Okyanusu Adaları gibi bölgelerde sekiz milyon insanın konuştuğu gerçek ve yaşayan dillerdir. Osmanlıca da yapma dillere örnek olabileceği gibi, Türkçe-Farsça-Arapça karışımı olması bakımından karma dillere örnek verilebilir.

Kulturnation/Staatnation ayrımında ve bunları birleştirme ihtiyacında Almanya'nın 19. ve 20. yüzyıl macerası Avrupa kıtasında bu bakımdan en aydınlatıcı olanıdır. Kavim göçleri başlayınca Cermenler güneybatıya doğru ülke değiştirirler. Ardından Hıristiyanlaşma gelir ve İskandinav dünyasıyla ve kültürüyle son bağlantılar da kopuverir. Wagner'in ve daha sonra Nazi ideologlarının aradığı Cermen kökeni işte budur.

Hiçbir romantizm tarihin belli bir okumasının dışında değildir. Bir anlatı olarak tarih okuma, eninde sonunda tarihin akışını şekillendirdiği bir boyuta sahiptir. Kavimlerin savaşı olarak okunan tarihten, sınıfların savaşı olarak okunan tarihe, uluslar savaşı olarak okunan tarihten, sistemler savaşı olarak okunan tarihe bir geçiş vardır. Bir bakıma, savaşsız düşünülemez bir tarih tarihçesi vardır karşımızda.

Prusya'nın bürokrasi, aristokrasi ve otokrasi tarafından belirlenen daha kısa bir tarihçesi, "her şey devlet için" modelini benimseyen Nazilere bu uzak söylemlerden daha yakındır bir bakıma. Nietzsche'nin faşizmin bir ideoloğuna dönüştürülmesi sürecine, Cermen eski tarihinin ulusal bir tarihe dönüştürülmesi tekabül eder.

7

Mekanik Türk

18. yüzyıl sonlarına doğru, Büyük Türk Sultanı'nın bir elçisi Paris sarayına gider; kendisine Versailles'ın gösterişli havuzları, fıskiyeleri, otomatlar, oyuncaklarla dolu odaları, mucize makineler ve zenginlikler gezdirilir, gösterilir, iyice "ağzı açık kaldığına", gerektiği gibi "etkilendiğine" kani olunduğunda kendisine, en çok neye şaşırdığı, kendisini özellikle neyin etkilediği sorulur. "Kendimi burada görmek!" cevabını alırlar, işte "kendini orada görmekten" bu kadar şaşkınlığa düşen Osmanlı, yüz yıl geçmeden, kendisini o makinenin bambaşka bir yerinde, onu kullanmaya erişemeden hizmetine yavaş yavaş, fark ettirmeksizin koşulacağı bir yerinde görüverir.

Fransız Devrimi'nin de, Sanayi Devrimi'nin "doğal" ideolojisi pozitivizmin de Osmanlı'da yankılanması tam bir trajedidir. Aranan, bulunan ve aktarılan "deva"nın geri tepmesi, modernliğin, "garplılaşma" diye adlandırılan hedefin menzilinin imparatorluğun o günkü şartlarında kısa düşmesi, ıslahatçılık girişimlerinin büyük bir kesiminin fiyaskolarla, hatta ateşe benzin dökmek gibi, var olan durumu daha da kötüleştirecek felaketlerle sonuçlanması, bu maceranın Osmanlı'yı götüreceği yeri ta baştan belli ediyordu. Modern silahlarla teçhizatlandırılmış bir orduyu bile Osmanlı'nın besleyemeyeceğini

Nizam-ı Cedid deneyiyle biraz da acı bir şekilde öğrenen III. Selim'in trajedisini zamanla payitahta neredeyse pamuk ipliğiyle bağlı ulusların birer birer kopmaya başlaması, kuzeyde Rus cephesinin, Mısır'da Avrupa ülkelerine karşı cephenin çöküşü; bunları Batı'nın Sanayi Devrimi'ne kendi çapında cevap verebilmek için borç harç tuzağı sonunda içine düşülen iflas ve Düyun-u Umumiye'nin; ve emperyalizmin karşısında durulmasını amaçlayan politikaları sağlamlaştırmak amacıyla dayatılan "Abdülhamid istibdadı"nın takip edişi; bunların hepsi, çöküşe kadar giden inişli çıkışlı yolun her yönüyle "trajik" olduğunu, yani "doluya koysan almaz, boşa koysan dolmaz" bir çıkmazın kronikleştiğini göstermekteydi.

Fransız Devrimi'nin Osmanlı üzerindeki etkilerinden söz ederken, siyasetin oldukça dar bir alanında sınırlı kalmış olduklarını da belirtmek gerek. "Liberte, fraternite, égalite" sloganlarının aktarımından başka bir şey olmayan bu etkilenme, Batı toplumlarında ortaya çıkacak olan çok daha büyük bir yapısal değişikliğin, yani Sanayi Devrimi'nin gereğince karşılanabilmesi için zorunlu olan öngörülerin Osmanlı İmparatorluğu'nun bünyesinde de gerçekleştirilmeleri için toptan yetersizdi. "Geri kalmışlığın sorgulanması"da, Cumhuriyet dönemine kadar "geri kalıyordu". Oysa Namık Kemal, "istikbal" başlıklı bir yazısında Avrupa Sanayi Devrimi'nin o çağ Osmanlı ve Osmanlıcı aydınının kafasında nasıl yankılandığını bize şöyle gösteriyor: "...onlar beş-yüz sene sonra makinelerini idare için gereken kömürün şimdiden tedarikine çare düşünüyorlar. Biz beş gün sonra midemizin hareketi için katiyülvücub olan gıdanın üretim sebeplerini bile düşünmüyoruz..." Bu yakınmanın ne anlama geldiğini ise birkaç satır altta "...mahsülat-ı ziraiyemiz Avrupa tezgâhlarının şimdi belki on binde birini beslemiyor, fakat ileride cümlesini idareye müsteittir" sözlerini okuduğumuzda anlıyoruz: Avrupalıların makinelerini ve midelerini işletmek için çare bulunmuştur; Osmanlı, art arda gelen, koskoca imparatorluğu bir ticaret yoluna dönüştüren ticari anlaşmaların devam ettirilmesiyle gelecekte Avrupa sanayiinin hammadde deposu görevini başarıyla yerine getirecektir.

Yine Sanayi Devrimi'nin etki alanında düşünerek, Osmanlı aydınları, Saint-Simoncu toplum tasarlama mesleğinden Le Play sosyolojisine (Osmanlının patriyarkal zihniyetine tam anlamıyla uygunluk gösteren bir tasarılar demeti), ekonomik liberalizm ve ademimerkeziyetçi ideolojiden despotik modernizme kadar bütün fikir okullarını elden geçiriyorlar. Buna karşın "ütopyacı pozitivistlerin" ideal toplum tasarlamakla yola çıkıp son çare olarak kapağı attıkları "dünya fuarları"na Osmanlı sanayi ve tarımı birkaç baharat ve o aralar bazı korumacı önlemlerin hâlâ uygulanabilmesi sayesinde biraz iyileşme gösteren birkaç tekstil ürününden başka bir şey sunamıyor.

Batı toplumları, toplumsal yapılarını değiştirme ihtiyacı acilleştiğinde "devrim yapmaktan" ya da en azından buna kalkışmaktan çekinmemişlerdi. Osmanlı toplumunda devrim projelerinin düşüncesini bile olanaklı kılmayan önemli bir "yapısal eksiklik" vardı oysa. Fransız Devrimi sonrası kurulacak toplum konusunda sayısız proje, örnek ve mekanizma hazır bulunmakta, hiç değilse taleplerde belirmekteydi. Burjuvazi iktidarı ele geçirirken her nabza göre şerbet vermeyi bilmişti; ne de olsa sınıflara ve katmanlara ayrılmış, bir mücadele arenası oluşturan bir toplumda "tek bir ideoloji" veya program iktidarı ele geçiremez, geçirse de elinde tutamazdı. Üstelik bu projeleri, iktidar mücadelesi stratejileri içinde masseden toplumsal sınıf ve kategoriler de mevcuttu. Osmanlı ıslahatçısı açısından ise bunların eksikliği veya dağınıklığı, Fransız Devrimi'nin etkilerini, ya eşitlik ve kardeşliği Osmanlı hegemonyası altında bir uluslar çoğulluğunu yeniden birleştirmek için hükümdardan koparılması gereken ödün ve haklar talebi, ya da "garplılaşma" çerçevesi içinde, devlet yapısına "zeval vermeden" gerçekleştirilecek ıslahatları taşıyacak "tek ve biricik ideolojiye sahip" bir düşünce programı çerçevesinde sınırlandırmıştı. Oysa "garplılaşma" ideolojisinin özlediği toplumu tek bir ideolojinin, etkileri "cürmü kadar yer yakacak" tek bir programın çerçevesinde oluşturmak olanaksızdı.

Garplılaşma ideolojisinin emperyalizmin gelişmeye başladığı, İngiltere'nin yayılma politikasını Doğu'ya dayatmaya giriş-

tiği bir döneme rastlaması, Osmanlı modernleşmesi açısından bir talihsizlik olduğu kadar, zorunluluktu da. Zorunluluk olması, yalnızca kapitalizmin, Sanayi Devrimi'nin itkisiyle gittikçe daha geniş pazarlar ayarlamak talebinden değil, daha da önemlisi, Osmanlı Devleti'nin içten çözülmesi, daha doğrusu, bölgesel farklılıkların yoğunlaşması nedeniyle, imparatorluğu oluşturan ulusların istikrarı zorlayacak bağımsızlık mücadelelerini nihayet başlatmalarından ileri geliyordu. Boş bırakılan yere başkaları yerleşir.

Batılılar açısından şaşkınlık verici bir toplumsal durgunluğun, III. Selim gibi "modernleşmeci" bir hükümdarın bile tam bir "despot" olduğunun teslim edilmesinin; bunun yanında, Batı'daki toplumsal proje bolluğunun "özgür" ara tabaka ve kurumlardan –"sivil toplum" kurumlarını anlayalım– yoksun Osmanlı Devleti'nin yoksulluğu ile karşılaştırılmasının, Osmanlı hakkındaki tarih yazımının ve çözümlemelerin merkezî odağını oluşturduğu bir durumda, "garplılaşma" ideolojisinin sırtına taşıyamayacağı bir yükü aldığı kolayca anlaşılabilir, işte Batı böyle toplumları "kolonileştirilebilir" olmaları açısından gözüne kestiren ve ele alan bir uygarlık geliştirmişti. Bunun için çok yönlü kolonileştirme stratejileri gündeme getirildi.

Osmanlı-İngiliz 1838 Ticari Muahedesi, Fransa'nın uluslararası rekabet açısından tepkisini çekmesine rağmen İngiltere'nin, pazarın açılması, gümrüklerin indirilmesi, sonradan Süveyş Kanalı'nın açılmasıyla önemini kaybedecek Doğu'ya giden Osmanlı ticaret yolunun açılması gibi taleplerini yerine getirerek imzalandı. Trajedinin göbeğindeki Osmanlı İmparatorluğu, Sanayi Devrimi'yle işte bu anlaşmayla başlayan süreç içinde tanıştı. İngiltere firmalarının Osmanlı ülkesine girişinin aracılarını ve eksik gedik kapatıcılarını oluşturacak "azınlık" tüccarlarının haklarının iyileştirilmesi türünden önlemler de, "hürriyetperverilik" namına Tanzimat Fermanı'yla başlayan bir süreç içinde alındı. Aslında her şey pek ağır işliyordu. Devlet ne böyle bir iktisadi programı ne de onun güvenceye alınmasını sağlayabilecek gerekli kurumsallaşma ve örgütlenmeleri yaratabilecek, kurabilecek durumdaydı. Emperyaliz-

min sızması imparatorluğun bütün bölgelerinde aynı süratte ve tekbiçimli olarak gerçekleşmedi. İkincisi, bu sızma, İngiltere ya da Fransa gibi sömürgeci ülkelerin diğer Asya ve Afrika ülkelerinde yaptıkları gibi bir kolonileştirme-sömürgeleştirme programını takip etmedi. Asırlık yapılara sahip bir imparatorlukla karşı karşıya bulunan Batılı güçlerden birçoğu, yüzyılın sonlarına doğru Almanya'nın da katılmasıyla, Osmanlı ülkesinin ekonomisini ele geçirmek üzere hazır ve nazırdılar. Ayrıca, bu ülkelerden her biri farklı paylaşım ve sömürgeleştirme politikalarına ve farklı çıkar motivasyonlarına sahiptiler. İngiltere kendisi için rahat bir hammadde kaynağı ve Sanayi Devrimi sonrası elde edilen artığı pazarlayabileceği kolay bir pazar ararken, Fransa daha çok finans merkezileştirmesi peşine düştüğü bir dönemde "borçlandırma" yoluyla iktisadi alan üzerinde hâkimiyet kurmak sevdasındaydı.

Almanya'nın "nüfuzu" ise, kapitalist yayılmanın da ötelerine geçerek, Bismarck döneminin gerektirdiği askerî-siyasal hegemonyayı da yerleştirmeyi amaçlayan bir girişimin sonucuydu. Üç büyük emperyalist ülke tarafından denetlenmek, üstelik Çarlık Rusyası'nın da askerî hareketlerine sürekli olarak hedef olmak, tarihte pek az devletin başına gelmiştir. Yine de, emperyalist ülkeler arasındaki bu rekabet arenasının, kendine göre özel olarak oluşturduğu bir direniş mekanizması da iş başındaydı. En yetkin biçimde Sultan II. Abdülhamid'in dilinden aktarılmış bulunan bu "şark kurnazlığı", Batı'nın tahakkümüne karşı direnebilecek yapıların oluşturulmasının söz konusu olamayacağı anlaşıldıktan sonra, Bab-ı Ali'nin de emperyalist ülkelerden her birine farklı siyasal yaklaşımlar göstermesine, Düyun-u Umumiye'de Fransa'ya teslim olurken Birinci Dünya Savaşı'na götürecek yolda Almanya ile askerî-savunma ittifakı oluşturması türünden yöntemlere başvurulmasına dayanmaktaydı. İngiltere açısından da, Süveyş Kanalı'nın açılmasından sonra Anadolu güzergâhının öneminden az da olsa kaybetmesi, bu politikanın uygulanmasını kolaylaştırarak imparatorluğun Büyük Savaş'ta yıkılana kadar can çekişebilmesini sağladı.

Avrupa'da Sanayi Devrimi finansın merkezileşmesini getirmiş, Osmanlı Devleti'nin yarı-sömürge haline getirilmesinde bu merkezileşme önemli bir rol oynamıştır. Ancak Sanayi Devrimi'ni de olanaklı kılan, Marx'ın "ilkel sermaye birikimi" adını verdiği tarihsel süreç olmuştu. Bu, dar anlamda bir para, ya da sermaye birikimi değil, kapitalizmin koşullarının birikimiydi; yani tüccar kapitalistin elinde biriken para sermaye, daha çok kolonileştirilmiş ülkelerden kaynaklanan hammadde ve emeğinin koşullarından yoksun ve serbest kılınmış proletarya, bu birikimin maddesini oluşturmaktaydı. Bu üç koşulun bir araya gelmesi, serbest bir emek pazarının oluşması, meta değişiminin genelleşmesi kapitalizmin doğuşunu getiren gelişmelerdi. Manüfaktürün ilkel formundan ikinci formuna, oradan da fabrika düzenine geçişin getirdiği ardışık emek örgütlenme biçimleri, emeğin bir yandan toplumsallaşmasına, öte yandan teknik işbölümü çerçevesinde bir yeniden dağıtıma, bir disiplin çerçevesinde yeniden örgütlenmesine götürmekteydi. Kapitalizmin "klasik ülkesi" İngiltere'de bu süreç, Poor Laws'dan fabrika yönetmeliklerine kadar uzanan ve devlet destekli politikalar uyarınca gerçekleştirilen bir siyasal mekanizmayı gereksinmişti. Sanayi Devrimi'ni daha geriden takip eden Kıta Avrupası ülkeleri de, benzeri önlemleri almakla yükümlü "burjuva devlet yapıları"nı gerçekleştirmiş ya da gerçekleştirmek üzereydiler.

Sanayi Devrimi'ni salt teknolojik devleşmeyle sınırlandırmayıp bu sürecin sonundaki yerine oturtursak Osmanlı'da neyin eksik, neyin fazla olduğu ortaya çıkar. "Garplılaşma" aslında Osmanlı bürokrasisinin Batı'ya karşı direnme ve rekabet aracı olarak kurmayı düşlediği iktisadi ve idari mekanizmalara eklenen, çoğu zaman safça dile getirilmiş bir "hürriyetperverliğin", yani sonuçta ilan edilebilen "meşrutiyet"in kolayca geri alınmasına götürecek bir yolun takipçisiydi.

Osmanlı'nın sanayileşmedeki başarısızlığının, eşitsiz gelişme yasası uyarınca ancak büyüyebileceği ve kronikleşeceği, ancak nedenlerin daha derinlerde yattığı üzerinde çok tartışılmıştır. Bu nedenler arasında en önemlisi, sivil toplum kurum-

larının var olmaması bir yana bırakılırsa, modern sanayi aygıtının tarihini ta baştan kuşattığı belki unutulan sosyo-politik iktidar aygıtlarının yokluğudur. Özellikle burjuvazinin eline teslim edilerek sınıfsallaşacak, giderek anonimleşecek iktidarını oluşturmak için, tarihin en saldırgan ve temkinli, şiddete ve hümanist yumuşaklığa en yatkın devletlerini oluşturmuş bulunan Batı ulus-devletlerinin kuruluş sürecinde, kralların "feodaliteyi" ezmekte başvurdukları dört ana mekanizmadan –maliye aygıtı, modern ve düzenli ordu, merkezî hazine ve en önemlisi, köylü kitlelerini işçiye dönüştürecek, bürokratik, giderek "bilimsel" kılıklı baskı, disiplin ve yeniden-düzenleme mekanizmaları...– yoksun olmak, Sanayi Devrimi macerasına atılmakta Osmanlı idari kadrolarını kararsız, ya da beceriksiz kılmıştı. Despotizmden burjuvazinin "yumuşak egemenliğine" geçiş, bir "ilk şiddet" itkisinden başlayarak tüm bir nüfuslar çoğulluğunun yeniden biçimlendirilmesini, homojenleştirilmesini sağlayacak "hükümetleşme" ve "uluslaşma" süreci aracılığıyla olur. İşte gecikme buradaydı.

8

Kutsaldan Arındırılmış Modern Toplum[1]

Émile Durkheim'ın "Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri"nden beri pek az yazar, dinsel ve kutsal yaşamın temel formlarının ortaya çıkarılmasında Mircea Eliade kadar kapsamlı bir araştırmaya girişmiştir. "Kutsal ve dindışı"nda hedefi, "Le mythe de l'eternel retour"da olduğu gibi, tarihsel dinlerin dogmatiğinin ötelerinde, dinsel kozmolojinin değişmez özünü, yapısını, ısrarlı arketiplerini bulgulamaktır. Belki de Eliade, Durkheim'cı bir perspektife, diğer din araştırıcılarından çok daha bağlı kalarak, din olgusunun Yahudi-Hıristiyan geleneğinden çok farklı biçimlerde ortaya çıktığı arkaizmi, kutsal-dindışı ayrımının sürekliliğini sağlayan bir geleneksel toplum formu olarak kabul etmeye yönelmiştir. Arkaik dinde insanlar kendilerini Kozmos'a ve kozmik ritimlere çok daha bağlı, çok daha yakın hissederler. Eliade bununla modern dinlerin tarihsiciliğini karşısına almaktadır bir anlamda. Kozmos'un, arkaik kozmogoniler tarafından anlatımı da "tarihsel"dir; ancak insanı tarihin öznesi kılacak bir dindışı tasarım antik mitologyalar, hatta tarihsel dinlerin ilk biçimleri üzerinde hâkimiyetini tümüyle kurmuş olmaktan uzaktır. Belki de dindışının egemenliğini ilan etmiş olduğu modern dünya, kutsalın arketiple-

1 Defter, sayı 18, 1992, s. 139-141.

rini tümüyle elden çıkarmış, yerlerine tümüyle farklı simgeler getirmiş değildir. Eliade'ın araştırdığı düzlemde de zaten başka türlüsü olamazdı. Tarihin bile, bir tüm olarak kutsallaştırılabildiğine şahit oluyoruz bazen. "...Dinsiz insan dini bilinçli olarak yaşama yeteneğini ve böylece onu anlama ve üstlenme olanağını kaybetmiştir; fakat varlığının derinliklerinde hâlâ bunun anısını muhafaza etmektedir" (s. 190). İşte belki de "bilinçdışı" Freud'dan bu yana o çetrefil, demonik varoluşunu dinsel dünyanın geri çekilişine borçlu olan "özel mitoloji" bu noktadan itibaren varlığını hissettirmektedir. Nietzsche "Tanrı Öldü!" diyordu; Freud ise "Tanrı Bilinçsizdir". İşte Eliade, "Kutsal ve Dindışı"da, bu iki söz arasında mekik dokuyarak, kutsalın her türlü nostaljiden uzak, indirgenemez varlığını hiç değilse arketipler, simgeler ve belirişler halinde sürdürmesinin sırlarını keşfetmeye çalışıyor...

Modern toplum, kutsaldan arındırılarak açılmış bir tarlada yeşerir. Bugün uygarlığımıza pek uzak gelen "geleneksel" toplumun güç isteği, doğayla bütünleşme tarzı olan kutsalın belirişi, yeni bir keşif olan dindışı dünyanın karşısında sürekli bir gerilemeye girmiştir. Eliade'a göre, dindışının bu sınırları sürekli ileri, kutsal alanın zararına itmesi, tarih adını verdiğimiz süreci oluşturur: Modern toplum özünde tarihsicidir; geleneksel toplumun en büyük korkusu olan "arketiplerle" düzgülenmemiş zamanın, Kant'ın "zıvanadan çıkmış" zamanının, yani Tarih'in içinde "kendisini yapan", ya da yapmak zorunda olan, Marksizmin veya Varoluşçuluğun insanının toplumu...

Yine de Eliade'ın kitabının yaptırdığı gezinti (Hind'den Çin'e, Mezopotamya'dan Kwakiutl yerlilerine) modern insanın antropolojisine, felsefesine, psikolojisine, tarihine ve yaşantısına uzak değil... "Global" olduğuyla övündüğümüz dünyamız üzerinde, Çin'e "kıtalararası füze"yle erişebilecek olmamız, onlarla aynı, türdeş ve ölçülebilir mekânı paylaştığımız izlenimini verebilir. Ama Çin tarihçisi André Haudricourt'un söylediği gibi, binlerce yıldır hasadını bizim gibi "kütle halinde" kaldırmadığı türünden hiç akla gelmeyecek bir nedenle (pirinç ve çeltik izin vermez buna) denilebilir ki Çin uygarlığı

bizimle türdeş bir mekânı paylaşmaz: Onlar ormandan tarla kazanmaz, köy hayvanlarını sürüler halinde otlatmaz, iktidarını doğrudan değil, "üçkâğıt açarak", nezaketle kurar. Aristo'nun "insanın cansız varlıklara ve hayvanlara karşı hiçbir ahlâki yükümlülüğü yoktur" sözlerinin bir benzerini, hiçbir Çinli feylesofun ağzından duyamazdınız.

Eliade, kutsallığın yaşantısını, deneyimini (deney değil!) homo erectus'un "dikey duruş"undan, "Angst"ın ilk tadılışından başlatır: Karşısına çıkan mekân türdeş değildir, dikey olarak durduğu yerden çadırını, evini inşa etmeye başlayacak olan bir kimse Kozmos'un ona belirişine kulak vermiş olmalı, ona doğru yönelmiş olmalıdır: "Dünyada yaşayabilmek için onu kurmak" gerekiyordu. Presokratiklerin, özellikle Anaksagoras'ın ünlü *mesotes*'i, nirengi noktası, sabit noktadan başlayarak. Bu deneyim pek eski ve herhalde evrensel olmalı.

Kutsallığın eskiliği ve evrenselliği, onun uzak ve aşkın anlamına gelmez. Aksine, Eliade'ın eserinin gözlerimizin önüne serdiği kutsal, bugünkü gündelik yaşamımızda kutsallıkla asla bağdaştıramayacağımız en yakın yaşam çevremizi kuşatır: Evimiz, kapımız, evimizin eşiği, sokak, kent ve tüm bunları kuşatan zamansal-mekânsal tasavvurlar. Kutsal, insanın "dünyaya açılışının" ilk aracı, ilk biçimidir. Kutsal karşımıza sonsuz çeşitliliğiyle türdeş olmayan bir mekânı, hareketli bir zamanı çıkarır. Zamanda ve mekânda kaydettiğimiz ya da önümüze çıkarılan herhangi bir işaret, kutsalı dindışından ayırt etmeye yeter; artık olağanüstünün (ebedi bir tekrarın, sonsuz yinelenmenin) alanına girilmiştir.

Ebedi dönüş (Batı felsefesinin yeşermesinden çok önce dünyanın tanışık olduğu bir tema), toplumun ve dünyanın, devreler halinde "yeniden kurulduğu", gençleştiği anlamına gelir. Tanrı doğar, ölür ve yeniden doğar, sonsuz bir yinelenme kozmosun değişmez düzenini oluşturur. Eliade'a göre kutsalı yaşamın merkezine getiren "ilkel" ya da "geleneksel" toplumların "tarihsiz" olmalarının sırrı, bu "ebedi dönüş"te yatmaktadır. Modern toplumun "tarihselleşmesi" bu yüzden, kutsalın elinden çekilip alınan, bildik (ya da bilinebilir) kılınan, üze-

rinde insan faaliyetinin hâkimiyet kuracağı bir alanın çevresini çizmektedir. Bu alan, dindışı insanın, varoluşun "anlamını" tartışmaya koyulan tarih içindeki insanın, "hakikat"ın göreliliğini kabullenen, her türlü aşkınlığı gönül ferahlığıyla reddedebilen insanın yaşam alanıdır. Aşkınlığı reddeden insan, kendisini yaşamın ve tarihin öznesi olarak kabul eder; Nietzsche'nin gösterdiği gibi bu insan, köklerini trajik duyumda bulur. Eliade'ın bir hatırlatması burada önem taşımaktadır: "Fakat bu dindışı insan, homo religiosus'un soyundan gelmektedir, o da bu adamın eseridir, ataları tarafından üstlenilen konumlardan itibaren oluşmuştur" (s. 180).[2] Sonuçta, çağdaş "dindışı" insanın "gizli mitolojisine", laik törenlerine, gündelik yaşamımızın hemen her ânında tanık olmuyor muyuz? Günümüz dünyasının dinsel arketiplerini oluşturan sinema, edebiyat, müzik ve genel olarak kültür imgelerinin dolaşımı eskiden "kutsalla bütünleşmiş" insanlığın duyumlarının izini taşımıyorlar mı?

2 Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, 1991.

9

Kanaat Toplumları Üzerine Bir Ek

Şikâyet ve itiraz, günümüzde modern toplumların kulak verilmeyen yakınması oldu. İlerlemiş toplumlarda salt itiraz ve şikâyetle yeterli bir güç kazanılamayacağı açıktır.

Bir yanda; işgal, şiddet, terör ve soykırım, diğer yanda "uluslararası barış"ın güçsüz, paramparça kurumları var. Siyasi faaliyet alanının bu iki ucu arasında "ehven-i şer"i kabullenme buyruğunun baskısı altındayız. Siyasal alanın daralması.

Bu siyasal alanı yeniden üretmek zorunda olan Aydınlanma retoriğinin "olgusal" olarak iflas ettiğini gösterir.

Kamuoyu görüşler ve kanılar tarafından yönlendirilen bir topluma ilişkindir. Yani belirişleri çoğu zaman sessizdir ama derin değil, örneğin günümüzde seçimlerle kamuoyu araştırmalarının arasında fazla bir fark bulunmaz.

Kamuoyu toplumu modern demokrasinin "özü" olarak niteleniyor. Bunun nedeni, "görüşlerin ifadesi" ile "eylem" arasında birincinin lehine bir tercih yapması. Siyasal bir eylem, bir görüşün ifadesi olarak belirdiğinde kamuoyu nezdinde yer bulurken, salt eylem olarak belirse, rahatsızlık veriyor.

Protesto dediğimiz şey bir anlamda, kendisine soru sorulmadan bir birey ya da topluluğun, grup ya da "hareketin" cevap verişidir. Modern demokrasi, medyatik varoluşu içinde bu

sorusuz cevapları tanımak, evcilleştirmeye çabalamak zorunda kaldı.

Terör, 19. yüzyıl siyasal alanlarının günümüze mirasıdır diyebiliriz; platonik ya da evcilleştirilmiş tanımını şiddette bulur. Ancak şiddet, terörün bir dışlaşması, belki de kaçınamadığı sonucu olabilir, ama hiçbir zaman olmazsa olmaz koşulu ya da ilkesi değildir. Görüşler ve kanılar dünyasındaki hesaplaşmaların değil, deneyimlerin, isteklerin ve sloganların oynaştığı bir yüzeyi işaret eder.

Terör ise, şikâyet ve itirazın boyunduruğu altında değildir. Konuşma dilinden çok beden diline, olayların diline yakındır. Her an, her yerden fışkırabilecek bir tehlike olarak terör, virütik bir siyaset alanına sahiptir. Oynadığı alan için kentlilik ve globallik denilebilir.

Terör, siyaseti artık bir pozisyon mücadelesi olarak görmeyen, mücadelenin biçimini değiştirerek, ruhlar ve canlar üzerindeki tehdidi bir bakıma mutlaklaştıran tek "modern" gerilla pratiğidir.

Terörist tipinin psikolojisi üzerine çok şey yazılıp çizildi. Sayısız araştırma, teröristin bir ideolojiye sahip olamayan, aksine, her türlü ideolojik tasarımdan uzak bir yerde, "modern dünyanın getirdiği umutsuzluklar" vb. türünden alışıldık mazeretlerin bir sonucu olarak görüldü.

Sanki hiçbir toplumsal/ideolojik konuma sahip olmayan, içinde herhangi bir düşüncenin, bir amaç-araç seferberliğinin yer almadığı bir yaşantıydı terör. İyileştirme ve yola getirme araçları iyi işleseydi, sanki teröre hiç meydan verilmezdi. Gelişmiş ülkeler bu hesabın yanlışlığını yeni yeni anlıyor. "Yaşam tarzımıza saldırıldı," sözü, ne yapacağını bilmeyen bir otoritenin tıkanıp kaldığı ânın itirafıdır.

Terör örgütlerinin yanlış yorumlanan mantığını ele almaktansa, terörle karşı karşıya kalmış bir toplumun, bir iktidarın tavırlarını ele almak, bu olguyu daha iyi aydınlatır.

Terör yalnızca kendini ifade edecek siyasal alan bulamayanların, alan bulamamaktan doğan bir sapması değil, var olan siyasal alanın kendisine yöneltilen bir protestodur.

Amaç her zaman gizli, fark edilmez olmaktır. Modern dünyanın "açıklık", "saydamlık" etiğinin ta kendisine doğrudan bir saldırıdır. Zira bu etik Gorbaçov'un Glasnost politikasından bu yana salt kendi içinde bir değermiş gibi benimsenmekteydi.

Modern siyaset alanı her şeyin yüzeyde yer almasını istiyor. Herhangi bir derinlik, gizlilik, herkesin anlayabileceği bir şekilde basitleştirilmeyen, vülgarize edilmeyen her şey katlanılmaz görülüyor. İşte bugün siyaset, bu derin düşünce, ahlâk ve anlayışlardan sakınma pratiğine dönüştü.

Terörü bir sahte siyaset biçimi olarak dışlamak, modern rejimlerin ikiyüzlülüğüdür. Bu ikiyüzlülüğe modern rejimler tarafından güdülen halkların terör karşısındaki şaşkınlığı ve sessizliği de karıştı. Bugün kendisinden iktisadi ve siyasi alanda hiçbir şey beklenmeyen devlet yalnızca terörü ortadan kaldırma rolüyle meşrulaştırmaya çalışıyor kendini.

Masumiyeti temsil eden halk, iyiliği temsil eden devlet ve kötülüğün kendisi olan terör örgütü... Bu üçleme, modern siyasal alanın üç kutbunu oluşturuyor. Ama devlet, iyiliği yalnızca "temsil eder", iyilik kendine ait değildir.

Halk ise kendinden masum değildir. İktidar tarafından kendisine hizmet edilecek bir amaç olarak ilan edilmiş varlıktır. İnsanların üzerine bu masumiyet, ancak suça ve teröre karışarak atabilecekleri bir yüklem olarak yapışmıştır.

İşte terör bu "masum" etiketini vuran faaliyet biçimidir. Terörist eylem her zaman doğrudandır; "anlamsız" olduğu düşünülebilir ama herhangi bir etkiye yol açmadığı söylenemez. Bir itirazı, bir adaletsizliği işaretler ama açıklama ve ortadan kaldırma gayreti değildir.

Doğrudan olumsuz eylem, maruz kalanın gözünde yalnızca olumsuzluğu görülen, lanetlenmiş bir eylem türüdür. Doğrudan mı yoksa dolaylı mı olduğuna ilgi gösterilmez. Çünkü modern dünyanın olumlu-olumsuz her türlü eylemi "doğrudan" olmalıdır.

Modern dünya böylece dolaylı olanı dışlar. Tanrı, insan sürülerinin sadece yaratıcısı değil, çobanı olmalı, onları her an

ve her yerde gütmeli, kendini onlara adamalıdır. Hükümet yalnızca halkı gütmekle kalmamalı, ona hizmet etmeli, güvenliğini ve rahatlığını sağlamalıdır.

Asırlardır var olan kadim devlet kendini meşrulaştırmak için "hizmet" ödününü verir. Terörizmin doğrudan olumsuz eyleminin karşısında, devletin doğrudan olumlu eylemi meşru görülür.

Weberyenlerin, devletin tek meşru şiddet mirasçısı olduğunu söyleyip durmaları bundan. Şiddetin doğrudan mı yoksa dolaylı mı olduğu üstüne kafa yormamışlardır tabii.

10

De te fabula narratur[1]

Tarih her şeyden önce bir "anlatı"dır. Marx, *Kapital*'in önsözünde: "De te fabula narratur!" der. "Senin hikâyeni anlatıyorlar." Tarihin bir anlatı olduğu gerçeği, tam da *Das Kapital*'in birinci cildinin yazınsal yapısında belirir. Altbaşlık şöyledir: *Ekonomi Politiğin Bir Eleştirisi*. Marx'ın ironik dili uzun süredir, kapitalist iktisadi ilişkilerin tahlilinin, önce en vulger tasarımlarından başlayarak, burjuva ekonomi politik "biliminin" gittikçe yoğunlaşan bir eleştiri etrafında gelişmesi gerektiğini defalarca tekrarlamıştı.

İlk kaynak, tarihte her zaman ilk anlatandır. Köken Heidegger'in istediği gibi, Varlık ile Hakikat arasındaki ilk bağlantıyı kuran Logos değil, Oluş ile Logos, yani dil arasındaki ilk bağı oluşturan anlatıdır. Öyleyse tarihyazımının, tarih felsefesine ve onu taşıyan "evrensel özne" tasarımına bir önceliği olmalıdır. Marx'tan önce tarih yoktur, çünkü "senin hikâyeni anlatıyorlar" formülü, tarihe yeni bir bakışın, tarihe giriş ânını oluşturuyor. Althusser'in hatırlattığı gibi, eğer fiziğin kıtasını Galileo açtıysa, tarihin kıtasını Marx açıyordu. Tarihi anlatış biçimi tarihi dönüştürebilir.

Tarihsel maddeciliğin basit bir retorik ve üslup sorunu olmadığını anlamak için Marx'ın açtığı kıtanın "gnoseolojik"

1 *Hayvan Dergisi*, cilt 7, sayı 45, s. 29-30.

toprağında tarihsel anlatıların bir çatışmasının yer aldığını ve modern tarihimizin bundan başka bir şey olmadığını görmek gerekiyor.

Marx'ın, kapitalizmin doğuş süreçlerine ilişkin olarak altını çizdiği çok özel bir "tesadüf", "topraktan ve tüm diğer bağlarından bağımsızlaşmış özgür emek gücü" ile "ticari sermaye" arasındaki "karşılaşma" da kapitalizmin oluşumu açısından asla bir tesadüf değil, bir zorunluluktu. Marx'ın kuramında sol retorik için her zaman en zor anlaşılır ve karanlıkta kalmış bir kavramlaştırma zincirinin halkalarından birini oluşturan bu konu, tüm bir "iradecilik" tematiğine istenmese de olanak sağlamış gibidir. 19. yüzyıldan beri sol kültür tesadüflerden korkmakta, onu bilimsel bir dünya görüşüne yakıştıramamaktadır. Daha da önemlisi, tesadüflerden faydalanmayı Bolşevik Devrimi'nin dışında beceremektedir.

Böylece hareket ile kurumlaşma, sanki zorunlu bir "örgütlenin" kategorik emperatifinin dayatması söz konusuymuş gibi, sol kültürün tesadüflere karşı çıkardığı bir güçler birikimi haline gelmektedir. Bu yüzden tesadüfün olumlanmasının büyük düşünürü Nietzsche ile Marksizm arasında herhangi bir ortak paydanın bir türlü bulunamaması, günümüzde yeni bir sorgulamanın konusu haline geldi. İki dil birbiriyle ortak bir mekânda karşılaşmamak için özel bir çaba sarf etmiş gibidir sanki. Aynı olgu farklı biçimlerde Marx ile Proudhon sonrasında da, Marx ile Bakunin arasında da söz konusudur. Yine anlatı ve dil meselesinde düğümleniyor iş. Dillerin dolaşımları arasındaki karakteristik karşılaşmaların incelenmesi herhangi bir yorumsama yönteminden çok daha güçlü bir biçimde bizi Mannheim'ın önerdiği bir diller sosyolojisine götürebilir.

"*De te fabula narratur*", Marksizmin 19. yüzyıla ait bir tasarım olduğu yönünde ikinci bir uyarı yapar. Marx'ın gözlemlediği dünya ile bugün gözlemlediğimiz dünya arasındaki farkın dile getirilmesi bir tür basmakalıplıktır. Aynı sorunun bir Machiavelli ya da bir Rousseau için ortaya atılmaması Marx'ın konumunun gizli ve itiraf edilmemiş bir ayrıcalık taşıdığını da gösteriyor.

Belki Marx çağını gözlemlemiş, yorumlamış ve açıklamaya girişmiştir. Ama bunu bizim bugün, kendi dünyamız için başarabildiğimiz varsayımı ne ölçüde ileri sürülebilir. Marx'ın söyleyeceği şey elbette bizim çağımızı açıklamak değildir, onun önemi, birinin kendi çağını anlamak ve açıklamak için ne yapabileceğini bize öğretecek son sistematik düşünceyi içermesinde yatıyor.

Marx literatürünün 20. yüzyıl akademik yaşamında (bunlara kiliseler denmesinde de bir sakınca yok) karşılanması, kendi özel tarihine ve savaş meydanına sahiptir. Her durumda bu savaş meydanında Marx'ın nihai olarak muzaffer çıktığını söylemenin olanaksızlığı, ekonomi politiğin burjuvaca tasarımının ve bizzat kapitalizmin ekonomi politiğinin karşısına dikilen bir 19. yüzyıl düşüncesinin değer kaybına uğradığı anlamına asla gelmiyor.

Marx'ın düşüncesi "gerçek eleştiri"dir, çünkü "gerçekliğin eleştirisi"dir. Frankfurt ekolünden başlayarak günümüze dek, sırasıyla 68'li, anarşist, feminist ve radikal eleştiri kuşaklarına yakıştırma cesaretini kendimde bulmaktan geri kalmayacağım "zayıf düşünce" terimi aynı zamanda "gerçek eleştirinin" katettiği toplumsal ve siyasal boyutları da ortaya çıkarmakta yardımcı olabilir.

Zayıf düşüncenin sırtına bindirilmiş eleştiri ya radikalizm ya da eleştirel felsefenin yeni olanakları olarak sunulmaya devam ediliyor bugünlerde. Kolayca, bir eleştiri çağında yaşamakta olduğumuz iddia ediliyor: Dev, kurgusal ve kuşakları asırlardır peşi sıra sürükleyip götürmüş, bir bakıma tarihin pestilini çıkarmış düşünceler ve "meta anlatılar" çağının kapandığı (nedense Marksizm bu anlatıların en belirgin örneği olarak görülür hep), fark edilmeden kalanın, bir diğerinden ve her birinden "farklı" olanın değer kazandığı, her özel özgürlüğün kendi engelini, dolayısıyla farklı biçimlenme ve yapılanma tarzını bulduğu söyleniyor. Eleştirinin; toplumsal, kültürel, estetik, edebi her boyutta felsefeye bir kez daha şans tanıyacak tek düşünsel buyruk, tek kelam tarzı olduğu söyleniyor. Bu, zayıf düşüncenin önerilmesidir. Zayıf düşünce kültür

dünyasının tuzağındadır. Yolunu orada bulur, saldırı nesnelerini seçer.

Marx'ın "senin hikâyeni anlatıyorlar" sözü bütünsel bir üst anlatının yeniden devreye sokulmasını amaçlamıyor elbette. Hakikatin tümü kuşatılmasa bile hep hakikati söylemenin mümkün olduğunu en iyi Marx'ın eserinden öğreniyoruz. Hiç değilse modern dünyanın yetinebildiği ama bu yetinmeyle kendi hakikat anlatısından gurur duyabildiği bir özelliği, hakikati söylemeye atfedilen erdem değerinde bulabiliriz.

11

Yerliliğe Karşı Otonomi[1]

Cemil Meriç, "Türkiye aydınının" dünyayı, yani Avrupa fikriyatını Marksistlerden öğrendiğini söylediğinden beri "muhafazakâr" fikriyat artık "yerlilik" düşüncesini temel hedef olarak almalıydı. Ama bu türden her düşünce, geçmişiyle ortak olmak, onunla birlikte oturmak isteğine dayanır. Bizim muhafazakârlarımızda böyle bir istek yok.

Bu tür muhafazakârlığı harekete geçiren duygular ve tutkular geçmişin değerlerinin korunmasına, ayakta tutulmasına yönelik olmaktan çok geleceğe yöneliktir. Muhafazakâr, özellikle modern çağın insanıdır; eski, "geleneksel" denen toplumlarda "muhafazakâr" yoktur. Bunun nedeni ise çok kolay anlatılabilir: gelenek, eğer gerçekten gelenekse, zaten kendini koruyacak güce sahiptir ve insanların onu korumak, muhafaza etmek için beyinlerini zorlamaya çok ender durumlarda ihtiyaçları olur. Muhafazakârlık, ancak gelenek ortadan kalkarak tarihsel bir hayal perdesinin arkasında kaldığı andan itibaren mümkün olan duygusal bir yaşantıdır.

Muhafazakâr, geçmişe yönelik değildir, geleceğe yöneliktir: Yani çocuklarım, toplumum, gelecek de benim yaşadığım gibi, benim arzuladığım gibi yaşasınlar ister.

1 *Hayvan Dergisi*, cilt 7, sayı 43, s. 34-36.

Bugüne kadar, geçmişin değerlerini korumak, ataların mirasını savunmak çok kolay ırkçılığa ve faşizme yol açan tutkulara dönüştüyse, bunun nedeni, bir muhafazakârın kafasındaki geleneğin büyük bir kısmının devlet, aile, vatan, ülke, millet, halk gibi göreli terkiplerden oluşmasıdır. "Yerlilik" fikri de bu terkiplerden pek bağışık değildir.

Tanzimat'tan beridir, "fikir ithali"nden başka bir şey yapılmadığı halde, hâlâ bir yerlilik varsayımı, hiç değilse bir "miras" olarak dile getirilip duruyor. İthal fikir denilen şeylerin karşısında sanki "yerli malı" herhangi bir fikir varmış gibi. Bu açıdan düşünce akımları, özellikle radikal sayılabilecek eleştiriler üretmeye elverişliyseler, yerli olmamakla pek kolayca suçlanıyorlar.

Yani, Türkiye'de de şu ya da bu tarihlerde, olur olmaz kişilerin ağzından hep duyduğumuz bir cümle: "Sınıf mücadelesi dışarıdan ithal edilmiş bir kuramdır." Bu sözlerin şu ya da bu tarihte dile getirilmediği herhangi bir ülke veya lisan gerçekten yok gibidir.

Hatta sol düşüncenin de bu yerlilik fikriyatından tam anlamıyla bağışık olduğu söylenemez. "Postmodernist" diye tabir ettikleri Foucault'nun çevirilerine bile lüks gözüyle bakan çevreler oldu. Bu da bir bakıma "yerlilik" adına yapıldı. Sanki bu düşünürün acımasızca eleştirdiği kurumları ithal etmek üzere üç yüz yıl inanılmaz ve sürüncemeli "modernleşme" çabalarına giren bu ülke değildi.

Marx'ın çok keskin bir gözlemiyle "ekonomi politik", Adam Smith ve Ricardo'dan önce, kesin olarak söylemek gerekirse, yoktur. Çünkü onlardan önce zenginlikler toprak, hazine gibi büyük ve önemli nesnelerdir. Bu iki adam işin içine kartezyen bir şeyler sokarak ekonominin nesneler düzenini tam anlamıyla tersine çevirir. Dedikleri şu: "Ekonomik değerden bahsedecekseniz, artık nesnelere bakmayı bırakın. Özneye, nasıl göründüğüne bakın." Böylece üretken özne diye bir şey doğacaktır, değerin kaynağı öznelliktir, öyleyse zamandır, mekân falan değil. Kârın aşikâr öznelliği – değerin gerçekleştiği sarmal süre, başka bir deyişle, "birikim". Marx'ın eleştirisi, eko-

nomi politiğin iki mucidinin bu öznelliği pek de adam gibi değerlendiremedikleri, bir noktada bıraktıklarıdır. En az iki öznelliğin konulduğunu göremiyorlar, emeğin ve sermayenin öznelliklerini.

Emek gücünün sahibi olarak işçi sınıfının yerli olmaması, uluslararası olması kaçınılmazdır öyleyse. Endüstriyel kapitalizm kuşkusuz bu insanlar çoğulluğunu "yerlileştirmeye", "vatan sahibi" kılmaya çabalayacaktır. Yine de Marx işlerin böyle yürümediğini, endüstri kentinin, üzerinde çalışılan toprağın pek de bir vatana benzemediğini söylemekten geri kalmayacaktır.

Marksist düşüncenin "yerliliğe" olanak vermediği yönündeki düşünce her durumda doğruluğunu koruyor. Bunu "ulusalcı sol" gibi bir adlandırmayla eleştiri hedefi haline getirmek ise, özellikle geç kapitalizm koşullarında, gerçekten gülünçtür.

Ekonomi politik "yer" ya da "yurt" mevhumlarını tanımıyorsa bu onun bir eksikliğine değil, işlere "hayali mefhumlardan" daha derin bir düzlemden bakabilmesine yorulmalı. En azından İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki kapitalist birikim modelinin sonuna yaklaşıldıkça beliren kaçınılmaz süreci, "yerleşik" proletaryanın yeniden yerinden yurdundan olduğunu, "göçmen emeği"nin uluslar-ötesi kapitalist sistem için yeni bir model oluşturmaya başladığını görmek gerekir. Zira bugün, sermaye merkezlerinin aslen yerleşik proletarya tarafından değil de göçmen emeği tarafından nasıl sıkıştırıldığı ortadadır. Fransa'da yaşananlar bunun tezahürü.

Ekonomi-politikten geçecek bir düşüncede "yerlilik" mefhumunun, özellikle sol dil için pek de verimli olmadığını, tam anlamıyla bir "zayıf düşünceye" delalet ettiğini söylemek gerekiyor.

Düşünce dünyasının bugün artık bir zamanlar Marx'ın Ruge'ye yazdığı mektupta dediği gibi, acımasız bir eleştiriye, kutsal sayılan her şeyi tepeden tırnağa eleştirmeye, kısacası putları kıracak bir "fikirler terörüne" ihtiyacı var. Muhafazakârlık ve "yer yurt" mevzuları hiçbir zaman bu düşünce terörünün kapsamı dışında tutulmamalı.

"Kimlik", "aidiyet", "bunalım" gibi mevhumlar, sosyal bilimcilerin "yerlilik" ihtiyacını daha ne kadar doyurur bilmiyorum. Ama en basit toplumbilimsel hayalgücü bile bunların artık bilimsel bir veri olmadıklarını, olsa olsa bazı duygusal üretimlerin, görünür ya da görünmez güçlerce manipüle edilebilecek ürünleri olduklarını gösteriyor.

Yerliliği kapsamanın bir tür çoğulcu düşünce kriteri olduğu varsayılırken, bunların ne kadar genel soyutlamalardan ibaret oldukları gözden kaçırılıyor.

Marksist analizin temel mefhumlarının "sosyalizmin kurumsal çöküşü"yle artık başvurulmayan arkaizmlere benzetilmeye başlaması gerçekten dünyanın anlaşılırlığının epeyce azalmasına yardımcı olmuştur.

Sosyal bilimler, hatta kendisini bunalım içinde hissetmekten neredeyse gizli bir haz duyduğu sanılabilecek Marksist-sosyalist düşünce, özellikle Türkiye'de bir "yabancılık" kuşkusuyla karşı karşıya kalındığında pekâlâ şu "yerlilik" düşüncesine saplanma tehlikesine maruz kalabilir.

İçeriden ya da dışarıdan "suçlayanlara", "modern kapitalizme eklemlenme süreci" adı verilen bir kronoloji içinde acaba onların ne kadar yerli oldukları sorgusunu yöneltmekten kaçınabilir.

Modernleşme aslında kapitalizmin modernleşmesi olmayıp, kendi başına ele alınabilecek bir şey olsaydı, onun evrensellik iddiasının da karşısına dikilen "geleneksellik" ve "yerelliğe geri dönüş" iddialarının da ne kadar çürük olduklarının farkına varmayabilirdik.

Gördüğümüz yalnızca insan topluluklarının bir taraftan sömürülmekte, göçe zorlanmakta, yoksullaşmakta oldukları, öte taraftan özerk öznelliklerini üretmekten ve direnmekten asla geri kalmadıklarıdır. Bu açıdan yerlilikten uzaklık suçlamasını, yerinden yurdundan her an edilebilecek göçebeleşmiş insanlara yöneltmek saçmalığın daniskasıdır.

12

Gayrimaddi Emeğin Hayaleti

Günümüzde yanlış olarak "postmodern politika" denen şey, çok kültürlü hareketleri ve yeni toplumsal hareketleri içerir. Ama diyalektik mantığın gereksinimlerine göre yapılan politika 1968'e kadardı. Günümüzde artık kadın hareketi, gay hareketi gibi farklılıkların değer kazandığı bir çokluk var.

Burada "çokluk" kavramına dikkat etmemiz gerekir. Bu aynı zamanda sosyal emeğin toplamı demek. Yani, gayrimaddi emek. Çok eski bir soru, Makyevel de çokluk diye bir problemden bahsediyordu ama bu çokluk yönetilmek zorunda olan bir şeydi. Çokluk da büyük bir güç yoğunlaşması olduğunu biliyoruz. Bütün üretim kudretinin orada olduğu biliniyordu ama bunun için bir yönetim erki planlaması gerekiyordu.

Spinoza, dışsal bir ihtiyaca gerek yok, bu kuvvet zaten toplumun içinde var, diyor. Dışarıdan bir araca gerek yok, para da ordu da içeridedir. Dolayısıyla bir yönetim erkine ihtiyaç kalmamıştır. Yönetim erki üretken olmayı bırakır. Bunu düşünen ender Marksistlerden biri Rosa Luxemburg oldu. Çokluk bir sübjektivite, Negri'nin dayandığı temel mefhum gayrimaddi emek (*immaterial labour*).

Uluslararası entegre piyasanın nasıl çalıştığına bakmak lazım. Örneğin Benetton firması giysi üretmez, lisans ve imaj

üretir. Bütün bunlar beyinsel faaliyet. Negri'ye göre düzenleyici emeğin ortadan kalkması, burjuvazinin ortadan kalkışı demek oluyor. Kol emeğinin sayısal olarak hegemonik olduğunu söylesek bile, kapitalizmin işleyişi açısından baktığımızda, niteliksel olarak gayrimaddi emeğin hegenomik olmaya başladığı doğru. Buradan doğrudan politik sonuçlar çıkarmaya kalkıldığında çuvallanabiliyor. Dolayısıyla çok kolay eleştirilebilir. Tek bir fabrikadaki işleyişe bakıp, bunun böyle olmadığını söyleyebilirsiniz, buna kanmamak lazım.

Günümüzde örneğin AIDS mağdurları devlet politikalarını protesto gösterileriyle eleştirmekle kalmayıp, önerdikleri işi kurmaya da girişiyorlar. Bu bir mülkiyet tarzı değil, kolektivite tarzı. Bu 19. yüzyılda anarşistlerin ve ütopyacıların önerileriydi ama şimdi realize olabiliyorlar. Yani mülkiyeti işçilerin devralması değil. Kapitalizm saçma sapan kurallarıyla işlemeye ne kadar devam edebilir, bunu aşacak yeni sistem nasıl olabilir, bunu düşünmek lazım.

Bu bir öznellik problemi. Kapitalizmin doğmasını sağlayacak ekonomi mülkün ekonomisiydi. Objeler dünyasına ait bir zenginlik vardı. Ardından Adam Smith, kıymetin kaynağının nesne değil, özne olduğunu vurguladı. Sermaye bir öznellik, sermayedarın alacağı risk ve işçinin emeği. Sermayenin düzleştirilmesi, kapitalizmin genel formülü. Marx bize dedi ki, Adam Smith'in görmediği bunun tek bir öznellik olduğudur. Sermaye birikmiş ölü emektir. Oysa sermaye açısından tek bir öznellik yoktur.

Öznelliğin yerleşeceği yeni kurumlar icat etmek gerek. Sendikal yapılar, sivil toplum örgütleri böyle işlemiyor artık. Ekonomi politik her zaman bir iğne fabrikasındaki işbölümünü tahlil ederek başlıyor. Halbuki bir müzik parçası ya da bir kitap nasıl üretilir diye sorsanız, yani gayrimaddi emek devreye girdiğinde ekonomi politiğin bütün işleyiş yasalarını yeniden formüle etmeniz gerekir.

Geçen yüzyılda iki tür proleterleşmeyi ayırt edebiliyordunuz. Birincisi, yerleşik proletarya, bunu kırsal mülkiyet çözülürken işsiz kalanlar oluşturuyordu. Avrupa'daki model bu. Bir

de Amerika modeli var, göçmen proleterleşmesi denir. Bugün ciddi bir emek göçü var, kalifiye emeğin göçü. Beyin göçü denen aptal laf, gayrimaddi emeğin göçüdür. Kapitalizm mağdurlarının çizeceği hareket bu kavramların açılımına ve buna uygun gelişecek dolaysız eylemlere bağlı.

İKİNCİ KISIM

Makine-Dil, Makine-Göz, Semiyotik Makineler

1

Makine-Dil: Bir Dil Sosyolojisine Doğru

> Okulda öğretmen bir öğrenciye soru sorduğunda karşılığında bilgi edinmiş olmaz; bir dilbilgisi ya da hesaplama kuralını öğrettiğinde de bilgi vermiş olmaz. O, "öğretir", emir verir, buyurur... Zorunlu eğitim makinesi malumat aktarmaz ama çocuğa gramerin tüm ikiliklerini (erkek-kadın, tekil-çoğul, ad-fiil, sözce öznesi-sözceleme öznesi vb.) içeren semiyotik koordinatları dayatır. Dilin en temel birimi, yani sözce, emir-sözcüktür. Malumatları merkezileştirmeye dayalı bir yeti olarak sağduyudan çok, emir-sözcükler yayma, alma ve aktarmaya dayalı iğrenç bir yetiyi tanımlamak gerekiyor. Dil inanılmak değil, boyun eğmek ve eğdirmek için üretilir.[1]
>
> – GILLES DELEUZE - FÉLIX GUATTARI

Giriş

Sosyoloji kendisini akademik bir disiplin olarak "kent çalışmaları" ve "kamuoyu çalışmaları" çifte hattı üzerinde inşa eder. Görünen o ki, ikincisi, modern toplumlarda, yani kanaat toplumlarında dolaşıma girdiği haliyle bir dil oyunu sahnelemektedir; başta Amerika Birleşik Devletleri'nde, İkinci Dünya Savaşı'nın ardındansa tüm dünyada sahnelenen bu oyun, demokrasi ve iletişimin trajikomedisidir. Bununla birlikte, biçimsel düzeyde, sosyoloji ve dil pragmatizmi arasın-

1 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, s. 95.

daki ilişki, en azından bu alandaki –toplumdilbilimin doğuşuna giden yolu açan– ilk akademik çalışmalarda hiçbir zaman esasen söylemsel ve dilbilimsel ilişkiler üzerine modellenmemiştir. Sosyoloji, dili toplumsal bir olgu (Marcel Mauss'un deyimiyle "bütünsel toplumsal olgu")[2] olarak kabul etmiştir, ancak dili temel bir "toplumsal fenomen" olarak tanımlamanın yolunu açan Ferdinand de Saussure'ün çalışmalarıyla başlayan "dile dönüş" ile yüzleşmek zorunda kalındığında bu yeterli olmamıştır. Heyhat! Saussurecü dilbilim, "konuşma"dan (la parole) farklı olarak, kendisini yalnızca bir "biçim", herhangi bir "toplumsal ilişki"den farklı bir karaktere sahip, tamamen dilsel ve semiyotik bir ilişkiler bütünü olarak tanımlanan dil alanıyla sınırlamıştır. Michel Foucault'nun, dilbilimin, özellikle de yapısalcılığın, toplumsal bir varlık olarak öznenin, "insanın" müspetliğini kaybetme eğiliminin başlangıcına işaret ettiğine inanmak için nedenleri vardı.[3] Sosyoloji için, daha önceki zamanlarda, dilbilimsel analiz ya bağlam dışı ya da –dili toplumsal olmayan ve yalnızca biçimsel bir varlık olarak tanımlaması nedeniyle– dil olgusuna temelden hatalı bir yaklaşım olarak görünüyordu. Sosyoloji ve dil arasındaki ilişkileri tasvir etmek için üç yönlü bir eleştiri taslağı üzerinden ilerleyeceğim: Baştaki sosyolojik tutum için "aldırışsızlık" eleştirisi; ikinciye yönelik "tamamen pragmatikleşme ve kamuoyu araştırması" eleştirisi; ve son olarak, soyutlanmış bir dil kavramı bağlamında dilsel ilişkilerin "bilimsel" biçimselleştirilmesinin yolunu açan yapısal dilbilimin eleştirisi.

1. Karl Mannheim'ın projesinin dili ciddiye almada başı çektiği söylenebilir: "Bilgi sosyolojisi" olarak adlandırılan şey, terimin en geniş anlamıyla bir "dil sosyolojisi"nden başka bir şey değildir. Mannheim, dili "anlama" alanına, yani toplumsal olarak oluşturulmuş anlamların dolaşımı alanına yansıtır ve

2 Marcel Mauss, *Elements de sociologie*, P.U.F., 1962, s. 71.

3 Michel Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1967, s. 277-298. [*Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, Fransızca aslından çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 1994.]

ona toplumsallaşma düzleminde birincil bir değer atfeder.[4] Ancak Mannheim'ın asıl amacı, "anlamayı anlamak" için bir yöntem bulmaktır: Şu ya da bu metin, konuşma ya da hükümet kararnamesi nasıl oluyor da "ilerlemeci" ya da "muhafazakâr" olarak anlaşılıyor ve bireyler ve gruplar bunları, öyle değil de böyle yorumlamak için nasıl bir yapıya sahipler? Bu nedenle Mannheim'ın konumu, Dilthey'ci "psikolojik yorumsama" ile Martin Buber'in "sessiz iletişimi" temel insan deneyimi olarak formüle ettiği "Ben ve Sen" adlı eserindeki "varoluşçuluk" arasındaydı. Onun sosyolojisinde dil, kültürel yaşamın temelidir ve kendi içinde temellendirilmemelidir. Dilbilimsel analiz, dil sosyolojisinin kapsamı dışında kalır ve kişi her zaman mucizevi âna, anlamlar dünyası karşısındaki "öznelliğe" geri dönmek zorundadır. Aynı dönemde, psikanalizin icadının Saussurecü dilbilimin barındırdığı yeni bakış açılarının önemine işaret etmede başarısız olduğunu belirtmek ilginçtir; Lacan bu başarısızlığın zorunlu ama kesinlikle bağlam dışı olduğunu açıklayacaktır, ne de olsa psikanalitik proje en başından itibaren tüm yatırımını dil ve konuşma alanına yapmıştır.

2. Öte yandan Buber'den Sartre'a kadar dil, "otantik deneyim"in, "imgesel"in ve "bakış"ın, öznenin ilk duyulur deneyimlerinin önceliğine tabi kılınmıştır. Sartre'ın neden kendisini hem psikanalizi hem de yapısalcılığı reddetmek zorunda hissettiği açıktır; her ikisi de dilsel modelleri kendi biçimsel zemini olarak iddia etme eğilimindedir. Dile bir "tekabüliyet" ("nesne" ve "sözcük") olgusu olarak atıfta bulunan Sartre, Kartezyen "şüpheleri" bu dilsel dogmatizmin sağladığı garantiler konusunda asla güvende hissettirmeyen klasik gramercilerin bakış açısını benimser. *Les Mots*'da (Sözcükler), "'masa' dediğimde, önünde durduğum ve bardağı üzerine yerleştirdiğim", dokunulabilir nesne olan bir "masa" olması gerektiği konusunda ısrar ediyor. Ya da dilbilim bize, insanlar gibi bir dile sahip olmadıkları halde "8" danslarında metaforlar ve mecazlar bile kullanabilen arıların dersini verir: İletişimi baş-

4 Karl Mannheim, "The ideological and sociological interpretation of intellectual phenomena", *Knowledge and Politics*, Routledge,1990.

latmak için arı, yerini başkalarına tarif edeceği tahılları yanında taşımak zorundadır. Ve mesajı alan bir arı bunu başkalarına iletemez. İnsanlardan farklı olarak yalan söyleyemezler. Ya da dilin varlığı, en basit işaret kullanma davranışı bir "mesafe" gerektirir: Belirlenen nesne gözümüzün önünde dururken, ona dokunabilir, tadabilir ve kullanabilirken neden işaretler ve semboller kullanalım? Gösterenin bu temel önceliğini reddedenler, toplumsal ilişkileri dile dışarıdan eklenen bir şey olarak varsayma hatasına kolayca düşebilirler: Dil, bir toplumsal ilişkiler alanının aktarımı, iletişimi ve haritalanmasıdır. Dilin ve dilsel olguların toplumla birlikte var olduğunu kabul etmeyen her sosyoloji, argümanının önemli bir kısmını kaybedecektir.

3. İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda insan bilimleri bu kez "semiyoloji"yi başlıca silah olarak kullanan "dile dönüş"ün yüceltilmesiyle karşı karşıya kaldı. Fransa'da Lévi-Strauss ve Roland Barthes'ın, Lacan'ın erken dönem çalışmaları ("ayna evresi") insan bilimlerinin çeşitli alanlarında –etnoloji (sosyal antropoloji), psikanaliz ve edebiyat eleştirisi– hatırı sayılır bir ağırlığa sahiptir. "Bilinçdışının", "akrabalık ilişkilerinin" ve "metinlerin" haritalanması, "gösterenin" esrarengiz gücüne kapılmış çok sayıda akademisyeni meşgul etmiştir. Lévi-Strauss kendini şöyle açıklıyordu: "Dünya, biz onun neyi gösterdiğini bilmeden önce göstermeye başladı." İki dizi, gösteren ve gösterilen arasındaki artan dengesizlik (Foucault tarafından "gösterenin aşırılığı" olarak adlandırılmıştır) hem yapısalcılar hem de post-yapısalcılar için dilin alanını çizmiştir. Dil, karşıtlıkların ve karşılıklı anlamlandırma ilişkilerinin bir haritası olarak tanımlandığı için "bütünsel" bir şeydi. Dolayısıyla bütünlüğü içinde, yani en başta kavranır. Ancak yine de her anlamlandırma ânında neye işaret ettiğini öğrenmek gerekir. Dolayısıyla dünya, ancak dil bu biçimde var olduğunda "bir anlama sahip olmalıdır". Dilin varlığına dair bu paradoks Lacancı motto için de geçerlidir: "Bilinçdışı bir dil gibi yapılandırılmıştır."

Post-yapısalcılığa doğru

"Gösterenin aşırılığı" kavrandığı anda, eski yorumsama paradigmalarının üzerine kurulu olduğu yanlış temeller tasvir edilebilir – yorumlama, bu "aşırılığı" "tarihsel anlama" yoluyla çözeltmek yerine ona olan borcunu ödemektedir. Bu durum, Fransız akademisyenleri ile yorumsamacıları (Foucault'ya karşı Ricœur, Derrida'ya karşı Gadamer) çılgınca karşı karşıya getirmiş ve sonuçta zemini başka bir "temel deneyim" fikrine, estetik ya da iletişimsel olana kaydırmıştır.

Peki bu "aşırılığı" tanımak ne anlama gelir? Bu, bir göstergenin başka bir göstergeye, onun da bir üçüncüye, böyle sonsuza kadar gönderme yaptığını söylemektir. Göstergelerden oluşan bir toplum *sui generis* bir varoluş olarak karşımıza dikilir. Durkheimcı öncüllere geri dönüş, soyutlama yoluyla bilinçsizce işletilir. Gilles Deleuze, "aşırılığın" dilbilimsel analiz alanına tercüme edilmesini eleştirir: "Bu nedenle, mantıksal sonuçlarına kadar götürüldüğünde, gösterge kavramından vazgeçilebilir, çünkü elde tutulan şey esasen göstergenin belirlediği şeylerin bir durumuyla ya da işaret ettiği bir varlıkla olan ilişkisi değil, yalnızca "gösterge zinciri" denen şeyi tanımladığı ölçüde göstergenin göstergeyle olan biçimsel ilişkisidir."[5] Bu boş anlamlandırmanın önceliği, dilbilimdeki soyutlama alanına hükmeder. Sadece "dil" ve "konuşma" arasındaki Saussurecü ayrım değil, aynı zamanda bir dilin homojen ve "eşzamanlı" bir birlik olarak tanımlanması da savunulamaz.

Böylelikle pragmatizmin zorunlu olarak işe koşulacağı dilin toplumsal bağlamı içindeki analizine geçeriz. Deleuze ve Guattari, yapısal dilbilimin dört temel "önermesini" reddetmiştir: dilin bilgisel ve iletişimsel olduğu; herhangi bir "dışsal" faktöre başvurmayan soyut bir dil makinesi olduğu; dili homojen bir sistem olarak tanımlamamızı sağlayan dilin sabitleri veya evrenselleri olduğu ve dilin bilimsel olarak yalnızca standart

5 Gilles Deleuze; Félix Guattari, *A Thousand Plateaus; Capitalism and Schizophrenia*, MIT, s. 113. [*Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni*, Fransızcadan çev. Emre Sünter, Norgunk, 2024.]

veya ana dile özgü koşullar altında incelenebileceği. Dile dilbilimsel yaklaşımı tanımlayan bu dört önermenin eleştirisi, önerilen yöntemin saf, "evrensel" bir pragmatizme biçimsel olarak uygunluğunu iddia etmeyen sapkın bir eleştiridir. Dili toplumsal bağlamı içinde analiz etmeye hizmet ettiği ölçüde pragmatizmi dilbilim ile birleştirmeye çalışır.

Dilin doğası gereği "bilgi aktarımı"na dayalı olduğu, dilbilimin iletişim mühendisliği ve bilişim alanıyla uzlaştığı bir varsayımdır. Aynı zamanda, "konuşmanın" birincil rolünün bilgi vermek olduğunu varsayan herhangi bir kamuoyu araştırmacısı tarafından da şuursuzca paylaşılmaktadır. Ancak eğitim sisteminin ya da kitle iletişim araçlarının bilgi aktarımı, eğitim ve iletişim üzerine kurulu olduğunu iddia etmek çok safdil bir hayaldir. Pragmatizmin kurucusu J. Austin, dilsel edimlerimizin çoğunun bilişsel bir içeriğe (bilgilendirme, bilgi aktarma, talimat verme vb.) değil, daha yaygın olarak bir dizi *söz edimine* atıfta bulunduğunun farkındaydı: iddia etme, buyurma, emretme, olumsuzlama, vaftiz etme, adlandırma vb. Austin ve Searle'ün eleştirel takipçilerinden biri olan Jürgen Habermas'ın araştırmaları, pragmatizmin "bilgi" teorisini aşarak "iletişimsel eylem" kavramına ulaşma eğilimindedir, ancak daha sonra göreceğimiz gibi, Austin'in ünlü tezlerinin eleştirel ve kurucu değerini tam olarak kullanmakta yetersizdir.

"Bilgi aktarımı" teorilerinin eleştirilebilecek bir diğer yönü de toplum mühendisliği alanına yatırım yapmaları, toplumdaki iletişimi kontrol etmeye ve "yaratmaya" çalışmalarıdır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde iki mühendis "entropi", "gürültü" ve "yedeklilik/fazlalık" (redundancy) kurallarına dayanan ünlü "iletişim" modelini icat ettiklerinde, iletişim ya da kamuoyu sosyolojisiyle (Paul Lazarsfeld ekolü) uğraşan kim var kim yoksa bu yalın modelin etkisine kapılmıştı:

GÖNDERİCİ–MESAJ–ALICI
(Kodlayıcı) + Kanal + (Kod Çözücü)
^
Gürültü

Model basit ve açıktı: sibernetik alanında bilgisayarlar için işe yarıyordu ve geniş bir yayılma alanına sahipti: askerî strateji, organizasyon modelleri, reklamcılık, siyasi propaganda ve medya kampanyaları. Aynı zamanda sosyologlar, psikologlar, sosyal antropologlar ve hatta tarihçiler ve edebiyat eleştirmenleri için bir metodoloji modeli haline geldi. Roman Jakobson, üslup, söz yitimi (*aphasia*) ya da poetika sorunlarına uygulamak üzere bir fonetik modeli bulmaya çalıştığında, doğrudan bu modeli ödünç almaktan çekinmemiştir.[6] Yine takipçilerinden Claude Levi-Strauss, Jakobsoncu modeli mit çalışmalarına uygulayarak, "tarihsiz toplumların" zamanın gürültüsüne boyun eğmek zorunda olduklarını ve bir köken mitinin sayısız varyasyonu aracılığıyla aktarılmak zorunda olan toplumsal düzen mesajlarını belirsiz sayıda gelecek nesil için ürettiklerini varsaymıştır. Dolayısıyla onun mitleri "okuma" yönteminde "tek mesaj" ("doğa/kültür", ensest ya da köken hakkında) ve gürültünün etkinliğine yenik düşen sayısız açık varyasyon görme eğilimini gözlemleyebiliriz.[7]

Bu mekanik model, insan bilimlerinde ve hatta edebi eleştiri alanında tüm bu tercümelerin, dilbilimin statüsü ile mühendislik mantığı arasında bir ortak yaşam ve örtüşmenin varlığını kanıtlamaktadır. Eleştirim, dilbilimin, teorik programını pratik amaçlara feda etmesi değildir ("uygulamalı dilbilim" olarak adlandırılan "eğitim", "psikanalitik tedavi" ve benzeri "yararlı" alanlarda hizmet edebilir. Demek istediğim, daha ziyade dilsel ilişkiler içinde haritalanmış bir iktidar yapısının aracı olarak hizmet ettikleridir. Modern dilbilimin "biçimciliğini" eleştiren Sovyet filozof Mikhail Bakhtin ve arkadaşı V. Voloshinov,[8] biçimsel dilbilimin, asli görevi "iktidarın emirlerini yorumlama hakkı olmayanlara (ya da yorumlayamayanlara) yorumlamak" olan "rahiplerin" vicdan muhasebelerinde

6 Roman Jakobson, *Essais sur la linguistique generale*, Minuit, 1966.

7 Claude Levi-Strauss, *Anthropologic structurale*, Plon, 1970, pp. 132-159. [*Yapısal Antropoloji*, Fransızcadan çev. Adnan Kahiloğulları, BilgeSu, 2025.]

8 Valentin Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, Venton Books, 1977, s. 86 [*Marksizm ve Dil Felsefesi*, İngilizceden çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı, 2022].

hayatta kalmış bir tarih öncesine sahip olduğunu gösterdi. Yine bu tarih öncesinde, "ulusal" diller oluşturmak için siyasi iktidarların ajanları olarak hizmet eden bir dizi "gramerci", "akademisyen" ve "filolog" görülebilir: "Eğitimsel" birleşme, resmî ve standart bir dil olarak Parisli bir "languedoc" yarattı ve onu her düzeyde –fonetik, sentaktik ve semantik– homojenleştirdi.[9] Schleiermacher ve Herder gibi Alman (veya Rus) filologların muazzam çalışmalarının "etnik-milliyetçi" ("völkisch") siyasal sonuçları, 19. yüzyılda Alman ulusunun "ideal" anayasasında açıkça görülmektedir.

Tüm bu alanlarda "bilgi aktarımı" modeli, açıkça olmasa da sosyopolitik çıkarları dile vakfeden bir güçle hüküm sürmektedir: Dil böylece ulusal kimliğin ve karşılıklı anlayışın temel deneyimini tanımlayan faktörler arasına girmektedir. Sibernetik model, herhangi bir dilbilimsel analizde en azından iki bağlamda varsayılır: Lehçeler ve varyasyonlar anlamında Öteki olarak tanımlanan "gürültünün" bastırılması yoluyla standart bir dilin homojenleştirilmesine yardımcı olur. Bir ana "İngilizce", bir ana "Fransızca" ya da bir yüksek Almancanın var olduğu varsayılır; buna karşılık "azınlık dilleri", türevleri, anlam, söyleme ve ifade etme çeşitlilikleri ve salınımları vardır. Modern toplumdilbilim, standart bir dil varsayımının radikal bir şekilde ortadan kaldırılmasından doğmuştur. William Labov'un sözleriyle, dili toplumsal bağlamına yerleştirmek, standart bir İngilizcenin "derinliklerini" keşfetmeye çalışan bir Chomsky'nin çalışmasının tam tersini yapmaktır.[10]

Dolayısıyla "toplumsal bir olgu" olarak siyaset ve dil arasındaki bağlantıları kaybettiğimizde dile yönelik "bilimsel" ilgide neyin söz konusu olduğunu anlamakta başarısız oluruz. "Dil, bildirimseldir" düşüncesi hemen her toplumda ideolojik bir girişim olarak ifade edilir: "Tanrı bizi emirleri hakkında bilgilendirir"; "Bir eğitmen öğrencileri bir gramer ya da hesap ku-

9 Mona Ozouf; Jean-Francois Revel; Francois Furet'nin *L'histoire de la langue française* adlı eserinin III. cildinde, mutlakiyetçi rejimin ortaya çıkışından bu yana Fransızcanın "siyasi" tarihini inceleyebilirsiniz.

10 William Labov, "Language in its Social Context", *Sociolinguistics*, B. Bernstein (ed.) Penguin Books, 1977, s. 264-279.

ralı hakkında bilgilendirir"; "kitle iletişim araçları bizi 'olaylar' ve 'gerçekler' hakkında bilgilendirir". Ya da bazı daha karmaşık "edimsel" durumlarda, kişi bilgi, itiraf, onay almak için birini "sorgular". "Bilgi aktarımı modeli" tam olarak bu ideolojinin mekanizmasına karşılık gelir. Çoğunlukla uygulamada ortaya çıktığı gibi "tek taraflıdır": Ne zaman bir araştırmacı bunu uygulasa, bunun nedeni olarak ya bir "mühendislik" amacı güdüldüğü ya da modelin yanlış uygulandığı (özellikle birisi toplumdaki dili anlamaya çalıştığında) anlaşılır.

Pragmatizm, dilin politik özüne atıfta bulunarak "bilgi aktarım modelini" havaya uçurmamıza yardımcı olur. Austin, "söz edimleri"nde, konuşmanın "bildirimsel", hatta "bilişsel" kullanımına indirgenmekten uzak, toplumsal olarak inşa edilmiş bir dizi işlevin önceliğini görür: itiraf etme, adlandırma, olumsuzlama, iddia etme, onaylama, emir verme, buyurma ve tavsiye etme. Bu dizide "bilgilendirmenin" ayrıcalıklı bir konumu yoktur. Yargıç sanığı mahkûm ederken, dinleyicileri "mahkûm etme" hakkında "bilgilendirmez"; sadece "mahkûm eder".[11] Daha radikal bir biçimde Deleuze ve Guattari, ideolojik içeriğini yok etmek için "enformasyon şemasını" "tersine çevirmeyi" önerir. Bu şema "reklam" ve "medya edimi" fikirlerine dayanmaktadır, öyle ki bunların hepsi "yedeklilik/fazlalık" –gürültüye entropik maruziyet ve mesajın "çoklu kanallanması" (mesajın farklı kodlarla gönderilmesi) nedeniyle yanlış anlamaları önlemek için mesajın sıklığı– aracılığıyla işlemektedir. Burada fazlalık, gürültünün etkileriyle mücadele etmek için gereken "mecburi asgari" olarak tanımlanır ve "mesajın" kendisi de "bilgi" miktarıdır. Ya da "tam tersi; bilgi yalnızca emirlerin komut olarak yayılması, iletilmesi ve gözlemlenmesi için gereken mecburi asgaridir. "Ateş!" ile "İtiş!"i karıştırmamaya yetecek kadar bilgi sahibi olmak gerekir (...); dil hayat değildir, hayata emir verir; hayat konuşmaz, dinler ve bekler..."[12]

---

11 John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words?*, 1. Ders, Vernon, 1962. [*Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever, Metis, 2009.]

12 Gilles Deleuze; Félix Guattari, *a.g.e.*, s. 77.

Henüz dili pragmatizmin temel kavramı olan "edimselliğe" indirgeyebilecek noktada değiliz. Ancak yine de edimsel işlev, dilin çoğu dilbilimci tarafından ihmal edilen toplumsal yönünü açıkça tanımlamaktadır.

Niyetliliğe karşı

İkinci bir paradigma ise her şeye sanki dil, iletişim içinde işe koşuluyormuş muamelesi yapar. İki öne çıkan figür Émile Benveniste ve Jürgen Habermas'tır. Eğer "bildirimsellik" dili "edimsel" olarak tanımlayamıyorsa, "iletişim"in dili anlama ve kavramadaki her türlü çarpıklığı düzeltmesi beklenir. Konuşmanın iki öznellik arasındaki iletişim olduğu zaten "bilgi aktarım modelinde" yer almaktadır. Benveniste paradigmayı "söylem" alanına kaydırır: Bir söylemi iki etken tanımlar; öncelikle iki "Ego" arasında gerçekleşir ve konuşan egoda diğerini "etkileme" niyeti vardır; ve ikinci olarak konuşan Ego diğerinin karşısında tersine çevrilebilir bir "aşkın" konuma yerleştirilir.[13] Etnometodoloji, saha analizlerinde[14] söylem modelini yaygın olarak kullanmıştır ve psikanalitik sahnede "Öteki"nin söylemine her atıfta bulunulduğunda, bu "aşkınlık" oyununu temel Freudyen kavramlar olan aktarım, dışavurum, karşı-aktarım ve konuşma tedavisine dönüştürür.

Bir "niyetler" oyunu ve kaba bir "öznellik" nosyonu, dilin "toplumsal" bağlamının dikkate değer ölçüde doğrulandığı bir anda analize yeniden girer. Peki pragmatik açıdan bakıldığında, bir zamanlar Freud tarafından *Verneinung* (yadsıma) kavramıyla ilişkili olarak tanımlanan örnek "konuşma eylemi" vakası ne olabilir? Bir analizanın analistine "Şüphesiz, seninle saldırgan bir şekilde konuşmak istediğimi düşüneceksin; ama aslında niyetim bu değil" dediği yerde, "niyetler"

13 Émile Benveniste, *Leçons sur la linguistique générale*, Gallimard, 1970, s. 45-6.

14 Erwing Goffman, bir dizi katı varyasyonla bölünmüş olarak kavranan öznenin söylemsel bütünlüğüne dayalı bir "aktörler teorisi" modellemesi yapmaktadır; bu varyasyonlar, Pierre Bourdieu ve takipçileri tarafından geliştirilen modellerde "pürüzsüz" hale getirilmiştir. Bkz. Luc Boltanski, "La dénonciation" in *Actes de la Recherche*, V. 4, 1985.

oyunu bağlamında ne olur? Freud, *Die Verneinung* adlı sıradışı metninde, olumsuzlamanın iyi bir örneğini "Fare Adam" ile açıklar: "Çocukken, başına bir talihsizlik gelmesi koşuluyla küçük bir kızın sevgisini kazanacağını düşünmüştü... ve böyle bir talihsizliğin örneği olarak babasının ölümü zihnini zorlamıştı. Bu fikri hemen hararetle reddetmişti. Ve şimdi bile bu şekilde ortaya çıkan şeyin bir 'dilek' olabileceği ihtimalini kabul edemiyordu; bu açıkça bir 'düşünce silsilesinden' fazlası değildi. İtiraz etmek için ona, eğer bu bir dilek değilse, neden reddettiğini sordum. 'Sadece,' diye cevap verdi, fikrin içeriğinden dolayı, babasının ölebileceği fikrinden dolayı."[15] Ve Freud devam eder: "Analizin devamı, gerçekten de babaya yönelik düşmanca bir istek olduğuna dair olumlu bir kanıt getirir... gerçeğin ilk olarak reddedildiği "Hayır"ın hemen ardından, başlangıçta yalnızca dolaylı olsa da bir doğrulama gelir."[16] Burada, analitik sürecin katışıksız "konuşma" koşullarında, öznenin niyetini veya "Ben"in varlığını nereye yerleştirmek gerekir? Freud, daha sonra, olumsuzlama (*Verneinung*) örneğinde "yüzeysel" niyetliliği kategorik olarak reddediyor gibi görünmektedir: "Bilinçdışını ortaya çıkarma çabamızda başarılı olduğumuza dair daha güçlü bir kanıt, hastanın buna 'Bunu düşünmemiştim' ya da 'Bunu (hiç) düşünmemiştim' sözleriyle tepki vermesi değildir."[17] Burada, böyle bir örneğin ışığı altında, bilinçdışını ortaya çıkarmanın analitik mekanizmalarının derinlerine inmemize gerek yok – ki bu da bizi psikanaliz çerçevesinde herhangi bir "düşünümsel" özne fikrini reddetmeye kesinlikle davet edecektir. Ancak süreç sırasında ortaya çıkan "olumsuzlama" eyleminin sözedimsel gücü, edimselliğin yüzeysel kategorileri içinde sınıflandırılamaz: hasta bu nahoş arzuyu gerçekten "olumsuzluyor" mu yoksa "olumluyor" mu?

15 Sigmund Freud, "Notes upon a Case of Obsessional Neurosis", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cilt 10, s. 178-79. 1909.

16 Sigmund Freud, *a.g.e.*, s. 183.

17 Sigmund Freud, "Negation", *a.g.e.*, s. 235-239.

Bu nedenle Austin, "edimsellik" fikrinin kilidini açarak, "ahlâk" üzerine bir tartışmanın ardından, söz edimlerinin tüm oyununu saf toplumsal nedensellik içinde tanımlama eğilimindedir – konuşan öznenin niyetleri ikincil kalır ya da daha doğrusu konuşma bağlamına tabi kılınır.[18] Austin'in edimselliğe ilişkin "münasabetsizlikler" kavramı, konuşmacıların "niyetlerinden" ziyade belirli eylemlerin konuşma yoluyla gerçekleştirildiği toplumsal bir çerçeveye işaret eder.

Böylece *Verneinung*, "olumsuzlama", "öznenin, o âna kadar bastırılmış olan istek, düşünce ya da duygularından birini formüle ederken, onu reddederek kendini ona karşı savunmaya devam etmeye çalıştığı prosedür" olarak tanımlanır.[19] Böyle bir tanımdan, "olumsuzlama" teriminin, arkasında bilinçdışı süreçlerin yer alması yerine, niyetlilik anlamının varsayıldığı sıradan dilbilimsel kullanımının ötesine güçlü bir şekilde geçmesi beklenebilir. Bununla birlikte, anlamların yorumlanması açısından, bir olumsuzlama eylemi yalnızca söylem bağlamında, özellikle de analiz edilen öznenin dile getirdiği anda rahatsızlık duyduğu bir anlam alışverişi olan "analiz sürecinde" mümkündür. Dolayısıyla bir olumsuzlama eylemi hem bilinçdışı hem de bilinçlidir. Bu anlamda Freud "Verneinung"da "kurnazlık" ve "zekâ" olarak adlandırılabilecek süreçleri bilinçli söz edimlerine ve anlam oluşumlarına sıkı sıkıya atıfta bulunarak tartışır. Bununla birlikte, olumsuzlama eylemindeki bilinçdışı etken, hastanın hissettiği sıkıntının bir sonucu olarak ortaya çıkan "bastırma" (*Verdrangung*) ânına atıfta bulunduğu için görünürdür. Başka bir deyişle, *Verneinung*, hastanın inkâr edilen "içeriğin" "aklına geldiği" gerçeğinin farkında olması anlamında bilinçlidir, ancak bunu dile getirerek "bastırmaya" çalıştığı ölçüde bilinçsizdir. Olumsuzlama eyleminin "bilinçdışı" etkeni Freud tarafından daha önce bazı histeri vakalarını tartışırken vurgulanmıştır: "N.e kadar derine inersek, ortaya çıkan anıların tanınması o kadar zorlaşır, ta ki çe-

18 John Langshaw Austin, *a.g.e.*, s. 32.

19 Jean Laplanche; Jean-Bertrand Pontalis, "Dé-négation", *Vocabulaire de la psychanalyse*, P.U.F., 1984, s. 112-114.

kirdeğe yakın bir yerde hastanın yeniden üretirken bile reddettiği anılarla karşılaşana kadar."[20] Dolayısıyla analiz süreci sırasında *Verneinung* bastırılmış unsurları bilince çıkarır.

Yalnızca analiz sırasındaki *Verneinung* sürecinin değil, Freud'un saf analitik yorumsamasının da dayattığı temel zorluk, analizin yorumunun yanılmazlığını varsaymasıdır: Eğer hasta bizimle aynı fikirdeyse yorum doğrudur; ama bizimle çelişirse bu sadece onun direncinin bir işaretidir ve bu da yine bizim haklı olduğumuzu gösterir. Yorumun yanılmazlığına ve doğruluğuna zarar verecek riskli bir hipotez. Freud'un kendisi de bu riskin farkındadır; analiz uzmanını böyle bir sürece ontolojik atıflar (olumsuzlamanın ardındaki "gerçek anlam") yapılmasına karşı uyarır, *Verneinung*'un bilinçdışı bir fikrin ortaya çıktığı anda yalnızca göstergesel, semptomatik bir değere sahip olduğunu ima ederek, sorunun tartışmasını meta-psikolojik alana kaydırır.

Dolayısıyla olumsuzlama, "bastırılanın bilincine varmanın bir yoludur (...) olumsuzlama sürecinin yalnızca bir sonucu, bastırılanın düşünsel içeriğinin bilince ulaşmamasıdır. Bunun sonucu, bastırılanın bir tür entelektüel kabulü olurken, aynı zamanda bastırma için esas olan şey de varlığını sürdürür. (...) olumsuzlama sembolünün yardımıyla düşünce kendini bastırmanın kısıtlamalarından kurtarır."[21]

Tüm yorumlama güdülerinin ardında, herhangi bir olumsuzlama ya da inkâr eyleminin dayattığı şüphe yargılanır. Freud, tüm epistemolojik ve mantıksal-dilbilimsel tezahürleriyle "olumsuzlama sembolü" olan "Hayır"ın varlığını, özne tarafından gerçekte söylenen "Hayır"ın ardında yatan şüpheli, yasadışı bir "Evet" olan temel "bastırma" eylemine dahil eder. Jean Hyppolite'in Freud'un *Die Verneinung* metni üzerine yaptığı ilginç yorumun[22] gösterdiği gibi, bu "Hayır", nesnenin

---

20 Sigmund Freud, *Studies on Hysteria* (1895d) G.W., VII, 402; S.E., X, s. 178-79 b.

21 Sigmund Freud, *a.g.e.*, s. 235-236.

22 Jean Hyppolite, "Commentaire parlee sur la *Verneinung* de Freud", *La Psychanalyse*, 1956, s. 29-40.

üzerine onun bütünlüğünü ve tam varlığını koruyan bir işaret olarak ("Alman malı" gibi) yazılır. Freud'a göre bu nesne, bilinçdışının bastırılmış malzemesinden başka bir şey değildir. Ve buradaki tek bilinçli eylem, sadece üzerine kazınmış olan "Hayır" işaretidir.

"Niyetlilik" krizinin bu "Freudyen" örneğinden sonra, Martin Buber'in *İnsan ve İnsan Arasında* kitabından yola çıkarak "iletişim" kavramının sorunsallaştırılmasına geçebiliriz. Buber'in kitabının ilk makalesi olan ve ilk kez 1929'da yayımlanan "Zwiespräche" (Diyalog), dinsel tartışmalar ile fikir ve iletişim sorunlarını ortaya koyan Öteki teması açısından dikkate değerdir. Dönemin önde gelen Yahudi düşünürlerinden, ünlü *Ich und Du*'nun (Ben ve Sen) yazarı Buber'e göre, iletişim bir yönüyle sessizlikle ve yalnızca sessizlikle mümkündür: Sessizlik, dışarıdan bakıldığında tavırları onlara, içsel varlıklarına ihanet etmeyen iki (ya da daha fazla?) yalnız adam arasındaki iletişimdir, "bir bankta, yan yana oturdukları, her birinin diğerine nüfuz edemediği" duygusu dışında. Yine de aralarında bir iletişim meydana gelir ve bu oldukça gerçektir: "Ondan kayıtsız şartsız iletişim akar ve sessizlik bunu komşusuna taşır..."[23]

Ama bu ne tür bir iletişimdir? Buber, böyle bir iletişim akışının anlamını ve biçimini ortaya koymak için böyle bir amaçlanmamış iletişimin Yahudi karakterini ortaya koyar: Yahudiler, Mesih'i inkâr eden ve hatta ona zulmedenler olarak gözden düşmüş olsalar da sırf Mesih'in bir Yahudi olması nedeniyle onu "anlamak" için daha iyi bir konumdadırlar. Yine de –birinci, ikinci ya da muhtemelen üçüncü– savaşın ve ulusal ya da etnik sorunların eşiğindeki bir Avrupa'da, iletişimsiz yaşam dünyaları arasında arabulucu olarak daha iyi bir konumda olduklarını iddia edebilirler. "... Biz Yahudiler onu (Mesih'i) içeriden, ona boyun eğen halkların dürtü ve kıpırdanışlarından tanıyorduk..."

Bu oldukça barbar ve Protestanvari ifadeyi kabul edersek, bu "içsel ortak anlayıştan" ne tür bir iletişim çıkar? Niyetlilik,

23 Martin Buber, *Between Man and Man*, Beacon Press, Boston, 1955 [*Ben ve Sen*, İngilizceden çev. İnci Palsay, Kopernik, 2017].

Buber'in ütopik ve varoluşçu düşüncesinin "sert çekirdeğini" oluştururken, yine "iletişim" paradigmasının dışında kalıyor gibi görünüyor. Öznellikten diyalojizme doğrudan bir geçişin imkânsız olduğu kanıtlanmıştır ve bu nedenle Buberci iletişimin epey gizemli bir havaya büründürdüğü kavramdan, dil felsefecileri, dilbilimciler ve sosyologlar arasında uzun süredir tartışılan mekanizmalarını ortaya çıkarmak için gizemi arındırmaya meyilli olmalıyız. Soruna teorik ve pratik bir bakış açısı, Sovyet edebiyat eleştirmeni Mikhail Bakhtin ve öğrencileri Voloshinov ve Medvedev'in iletişim üzerine bir dizi çalışmasından gelmektedir.[24] Bu gizemden arındırma sürecinin merkezinde, yorumsamanın köklerinde yer alan gizeme karşı her derde deva olarak sunulan diyalojizm ve diyalojik imgelem kavramı yer almıştır. Kendilerine verdikleri isimle Leningrad Estetik Okulu, iletişimin psikolojiden arındırılması gerektiğinin altını çizer; çünkü iletişim, anlamın gerçekliğini oluşturduğu varsayılan içsel düşüncelerin "monoloğu"nu ileten bir öznenin "beyinsel düşüncelerinin" ifadesi değildir. Ya da Spinoza'nın bir zamanlar Hobbes'a karşı söylediği gibi, yüksek sesle söylenen saf "monolog", çok sayıda dinleyicinin huzurunda (ki bunlar sözün söylendiği anda özneler haline gelirler) sadece –ve ideolojik olarak– bir egemen için mümkündür. Bu nedenle konuşma ve iletişimi, rahiplik işlevinde kurumsallaşmış olan dini ve kutsal metin yorumlama ve tefsir etme faaliyeti tarafından kendisine atanan üstün iktidarın kısıtlamalarından kurtarmak için çok sesli bir dil kavramı yaratmak gerekir. Bu da toplumsal iletişimin tam da iletişimsel yeteneğinin görevidir: diyaloğun monologdan, anlamın hakikatten, bağlamın dilden önce geldiği diyalojik bir tahayyül...

Bakhtin ve Voloshinov'un diyalojik önceliği ifade etmeye çalıştıkları ikinci önemli prosedür, bizi ilgilendiren kavramlar kümesiyle doğrudan ilgilidir: "yabancı kelime" kavramının

24 Mikhail M. Bakhtin, *Dialogic Imagination*, University of Texas Press, 1981; M.M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Essays, 1895-1975*, University of Texas Press, 1986; Valentin Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, Seminar Press, 1973 (1929).

açtığı perspektiftir bu. Yabancı bir kelime hiçbir yerden (Tanrı, *sui generis* toplum ya da aşkın örnekler olarak Akıl) değil, Öteki'nden gelir. Varlığı, anlamından ve anlamlandırılmasından önce gelir. Öteki tarafından bize sunulan şeyden önce anlamlandırma ve anlama diyemeyiz. Leibniz'in ve Japetik dil teorisinin ünlü önermesi buradan gelir: Her anlam "yabancı kelimelerin" çoklu iç içe geçmesiyle inşa edilir ve her an yeniden üretilmeye devam eder; dil içinde sürekli bir toplumsal etkileşim, anlatı sistemleri, sınıflar, nesiller ya da yaş ve cinsiyet grupları arasında sürekli bir mücadele vardır.

Buradan, "ilk" dilin, anlamı kendi içinde değerlendirilmesi gereken bir metafor değil, dolaylı bir söylem olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari'nin yorumu: "Dil, birinci taraftan ikinci tarafa, görmüş olandan görmemiş olana gitmekle yetinmez, zorunlu olarak ikinci taraftan her ikisi de görmemiş olan üçüncü tarafa gider."[25]

Dolayısıyla semiyotik yeri kabul etmek, önemi organize, sistematik, modellenmiş bir söyleme (bir dilbilim, bir matematik ve bir mantık) izin vermekten ibaret olan bu akımların "insan" olarak bilinen alanda buluşmasını kabul etmektir. Bu hareket aracılığıyla, uzantısı semiyotik jeste gerçekliğini veren insan bilimleri oluşur. Bununla birlikte, göstergebilimi insan bilimlerinin "altyapısı" olarak tespit ettikten sonra, onun kırılganlığını da gözlemleyebiliriz. Çünkü göstergebilimin sosyo-tarihsel pratik ile gösterge sistemi arasında gerçekleştirdiği geçişte, insan bilimlerinin "bilimselliği" ve ideolojiye olan borçları sorunu ortaya çıkar.

Dolayısıyla sosyo-tarihsel analizlere (onlara bir biçimsellik ve sözdizimi sunma anlamında) bilimsel bir destek getiren göstergebilimin, tüm bunları "Bu biçimselliğin bu nesneye uygulanmasını sağlayan nedir?" sorusunu çözen bir ideolojinin, kuramsal bir ayrıntılandırmanın karşılığında nasıl sunduğu anlaşılabilir. Bu soru göstergebilimin bilimselliğini azaltır, çünkü onu bilimin dışında kalmasına izin veren bir ideolojinin alanına yerleştirir.

25 Gilles Deleuze; Félix Guattari, *a.g.e.*, s. 75.

Bu bir "zayıflık" ise, açıktır ki, değersizleştiriciliği yalnızca bu kez bilim hakkında gerçekten ideolojik olan, tüm bilimden ideal bir saflıkta, matematiğin sunduğu modelde, nesnesini görmezden gelerek temellerinde herhangi bir ideolojiye "sahip olmayan" ve sonuç olarak bir nesnenin özgül maddeselliğiyle diyalektik bir ilişki içinde oluşturulan tüm teoriyi "ideolojilerin" kadük alanında konumlandıran bir anlayış nezdindedir. Göstergebilimle birlikte, bilimin bu ideal birliğini sorgulama ve kendi ilerleyişini detaylandıran bilgilerin çoğulluğunu ortaya çıkarma imkânı doğar.

"Pragmatizm" nedir?

Günlük dilde, bir bilginin iletilmesi, bir gerçeğin belirtilmesi, bir hissin ya da duygunun özne tarafından ifade edilmesine yönelik kullandığımız tüm ifadeler "betimleyici" ("constative") ya da "bilişsel" değildir. Amerikalı "pragmacı" filozof J.L. Austin'in büyük keşfi, "How to Do Things with Words?" (Sözcüklerle Nasıl İş Görülür?) başlıklı 11 dersinde bilişsel olmayan ifadelerin gizemini ortaya çıkarmak olmuştur. Dahası, bu 11 tez, Jean-François Lyotard'dan "evrensel pragmatizm" dediği şeyi ödünç alırsak, genel bir "ifade rejimleri" teorisi formüle etme girişimini oluşturur.

Bu tezleri içeren kitabının başlığından da anlaşılacağı üzere Austin, bilgi ya da duygu iletmeyen, ancak bir eylemi "gerçekleştirmek" için tasarlanmış belirli bir sözce rejimini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bunun en iyi bilinen örneği, bir evlilik töreni sırasında sorulan "Evet" kelimesinin söylenmesidir. Açıktır ki, bu sözcüklerin söylenmesiyle kamuoyuna evli olduğumuzu bildirmeyiz, ancak birbirimizle "evleniriz". Benzer bir örnek de bir çocuğa, bir gemiye ya da başka herhangi bir şeye "isim verme" eylemidir. Bu türden ifadelerin genel cinsinin, "bir eylemi gerçekleştirmek" anlamında "edimseller" olarak adlandırılması önerilmektedir.

Şimdi, kolayca gözlemleyebileceğiniz gibi, bir "edimsel" ifade:

a) Bir bilgi vermez; bir şeyi "işaret etmez" veya "kastetmez"...

b) Toplumsal ya da kolektif hedeflerle –ritüeller, kabul törenleri, "geçiş ayinleri" vb.– belirli bir ilişkisi vardır.

c) Bu nedenle "dilbilgisi" veya "dilbilim" prosedürleriyle kapsamlı bir şekilde incelenemez ve bu nedenle, bizim durumumuzda "evrensel pragmatiğe" atıfta bulunan başka bir analiz düzeyi gerektirir.

d) Bu nedenle "edimsel" bir ifadenin bir "eylem" olduğunu söyleyebiliriz; bu nedenle, yalnızca dilin toplumsal bağlamında biçimlendirilmesi gerekir.

J.L. Austin'in 1. Dersi'nin okunmasının bize "edimseller" hakkında tam bir anlayış vermediğine dikkat etmelisiniz; çünkü yazarın kendisi bu aşamada "edimsel"in mükemmel bir formülasyonunu üstlenmediği konusunda bizi uyarmaktadır. Bu da onun metnini okurken aklınızda konuya ilişkin bazı soruların kalması gerektiği anlamına geliyor.

Günümüzde evrensel edimbilim yalnızca Jürgen Habermas'ın çalışmalarıyla genişleyen "iletişimsel eylem kuramı"nda değil, aynı zamanda William Labov'un "Language in its Social Context" (Dilin Sosyal Bağlamı) adlı makalesinde geliştirdiği kuramsal tezlerin çerçevesini çizdiği "toplumdilbilim"de de önemli bir alan olma eğilimindedir.[26]

William Labov önemli makalesinde, Ferdinand de Saussure'ün "Langue" (dil) ve "Parole" (konuşma) arasında ayrım yapan ünlü formülünün egemenliği altındaki modern "genel" veya "yapısal" dilbilimin temellerini eleştirmektedir. Labov'a göre bu ayrım, verili, konuşulan bir dilin yalnızca "yapısal", "soyut" yönlerini resmileştirirken, "bağlam" ve "konuşma"yı bireysel eylemlerin anlık, tehlikeli dalgalanmalarına bıraktığı için savunulamaz. Başka bir deyişle, Saussure bir dilin yalnızca "eşzamanlı" yapılarının ve bunun aracılığıyla "anlamlandırma" süreçlerinin gerçekten "bilimsel" bir analize tabi tutulabileceğini savunur.

Şimdi, bu "postülalar" ya da "varsayımlar" üzerinde, onları "devre dışı bırakmak" için çalışacağız. Dilin öncelikle "bilgisel

26 William Labov, *a.g.e.*, s. 264-279.

ve iletişimsel" olduğu, "edimsellerin" varlığıyla zaten devre dışı bırakılmıştır. Ancak buna ek olarak, Deleuze ve Guattari tarafından geliştirilen teze atıfta bulunacak olursak, "emir/düzen-sözcük" (mot d'ordre) dilde edimsellerden daha önemli bir rol oynamaktadır. Daha doğrusu, "emir-sözcük" edimselliği oluşturan örnektir. Ancak bu konuyu daha sonra tartışacağız; şimdilik, dil kurumunun emir ve komut vermemizi ya da almamızı, sorgulamamızı, itaatimizi ifade etmemizi ve "eylem" gerçekleştirmemizi sağladığını, yalnızca duygularımız, bilgimiz ve benzerleri hakkında başkalarını "bilgilendirmemizi" sağlamadığını belirtmekle yetineceğiz.

Emir-sözcük üzerine

O halde, emir-sözcüğün statüsünü ve kapsamını nasıl belirleyebiliriz? İlk olarak, onu dilin bir "kökeni" olarak kabul edemeyiz; çünkü açıkça dilin (jest, kelimeler vb.) varlığını varsayar: Dilin bir işlevidir ve onunla eş kapsamlıdır; yani, dil varsa, komutlar ve emir-sözcükler de var olmalıdır.

Ancak burada "varsayar" kelimesinin kullanımı konusunda temkinli olmalıyız: Dilbilimciler, eğer dile jest, prozodi, mimik ya da diğer fizyolojik-biyolojik mekanizmalar gibi "dil dışı" bir köken ya da çıkış noktası atamıyorsak, "dilin kendi kendini varsaydığı" gerçeğinin gayet iyi farkındadırlar. Başka bir deyişle, "varsayım" sorunu dili "kendi içinde" açıklamaya kalkıştığımızda ortaya çıkar. İşte Saussurecü dilbilim bu varsayım sorununu, bir yandan dilin "tarihsel kökenlerini" görmezden gelerek, diğer yandan da "dil"in konuşmayı önceleDiğini varsayarak çözmeye çalışır.

Peki, bu varsayım sorununun, dili toplumsal sahnesinden "soyutlamadan" açıklamamızı sağlayacak farklı araçlarla başka bir çözümü var mıdır?

Evet, ama sadece dilin görülen (ya da hissedilen) bir şey ile söylenen bir şey arasında işlemediğini, her zaman sözden söze geçtiğini kabul ederek. Dolayısıyla "anlatı"nın gördüğünü iletmekten değil, duyduğunu, bir başkasının sana söylediğini ak-

tarmaktan ibaret olduğuna inanmak zorundayız. Dil "kulaktan dolma"dır.

Bundan ne anlamak gerekir? Tarih boyunca dil filozofları tarafından verilen diğer cevaplar bu noktada savunulamaz. Dilin "ilk" belirlenimini açıklamak için "mecazlara" ya da "metaforlara" ve "eğretilemelere" başvururlar. Platon'dan bu yana, dilin bir nesnenin yerine bir "işaret" koyarak işlediğine inanılıyordu. 17. yüzyılın ortalarında Spinoza bize "köpek kavramının havlayamayacağını" gösterdi. Bu yeni görü, dilsel olgunun çıkış noktası olarak metaforlara ve eğretilemelere, yani insan tutkularının gücü altında gerçek görünün çarpıtılmasını ima eden "mecazlı" (*tropological*) teze güvenmeyi imkânsız hale getirdi.

Ya da artık metaforların ve eğretilemelerin dilin nedenleri değil, yalnızca sonuçları olduğuna inanmak zorundayız. "İlk" dil mecaz değil, "dolaylı söylem"dir, yani bir sözün söylenmesidir. Böylece "öznellikten" ve hatta "öznelerarasılıktan" sosyal etkileşim alanına aklı başında bir geçiş yapılandırabiliriz. Dahası, bu "orijinal" bir dil olmadığı anlamına gelir, çünkü tüm söylemler aslında birer çeviridir.

Sonuç ya da "özet"

Bu makalede, sosyolojinin statüsünü ve nesnesini tanımlamada tek ve kesin "jenerik" kavram olarak gördüğüm "etkileşim" fikri ile "pragmatik" olarak "sosyal bağlam"ın ışığı altında görülen dil arasındaki ilişkinin evrimini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştım. Betimleyici sosyolojinin sınırlarının ötesinde, pragmatizm bize dilin etkileşimli varlığını, hakikatini ve kullanımını anlatabilir.

2

Prelüd ya da "Doğruyu Söylemek Üzerine"

Konuşmaya özgü bu "hakikati, yalnızca hakikati" söyleme edimi, özne için ya da daha doğrusu, bu edime maruz kalan kişi için hukuksal bir gereklilik olarak görünür. Nietzsche'nin "hakikatin en derin yalan" olmasından ötürü "çürütülemez" olduğuna ilişkin meşhur formülü, "hakikati söyleme zorunluluğu"nun (dile pasif tabiiyet) yerine "hakikati bir yalan" olarak "kurumsallaştırma" zorunluluğunu koyarak tartışmaya çok verimli bir bakış açısı kazandırır.

"Polonya'yı Alman standartlarına göre örnek bir devlet olarak yeniden inşa etmek gibi bir niyetimiz yok. Polonya entelijansiyasının kendisini bir yönetici sınıf olarak kurması engellenmelidir. Düşük yaşam standardı korunmalıdır. Ucuz köleler ve tam bir düzensizlik yaratılmalı! Reich, valiye bu şeytani planı gerçekleştirmesi için gerekli araçları sağlayacaktır."[1] Halder'in 18 Ekim 1939'da günlüğüne yazdığı bu cümleler bir hakikat kurumudur, hakikati dile getirmektedir. Ancak bu "gelmekte olan" bir hakikattir, Reich'ın gelecekte izleyeceği yolun hakikatidir. Ve "Führer'in emirleri" olarak cisimleşen söylemde, ilk "otorite" ve bu hakikatin teminatı, birkaç gün-

1 *The Halder war diary, 1939-1942*, ed. Charles Burdick ve Hans-Adolf Jacobsen, 1988, Londra: Greenhill Books.

lük gecikmeyle eşzamanlı olarak işlemiştir: "Polonya'da liderlik yapabilecek kişiler tasfiye edilmelidir. Onları takip edenler de sırayla ortadan kaldırılmalıdır. Bu unsurları toplama kamplarına göndermek için Reich'a yük olmaya gerek yok." Bu iki söylem arasında, fethedilen Polonya'nın başına, Üçüncü Reich'ın giriştiği en büyük kamu işinin, yani Yahudilerin imhasının başına Frank adında bir vali atanır. Ona bunu yapma "yetkisi", zorunlu olarak "onlar hakkında gerçeği söyleme" hakkıyla birlikte verilmiştir: "Sevgili Yoldaşlarım! Tüm bitleri ve Yahudileri yalnızca bir yıl içinde ortadan kaldıramam. Ama zaman içinde ve siz de bana yardım ederseniz, bu amaca ulaşacağım." O zaman için herkes Yahudi olmanın tek gerçeğinin "ortadan kaldırılmak" olduğunu biliyordu; bu konuda kamusal bir tartışma ya da sorulacak bir soru yoktu.

Peki bu "totaliter söylem" sekanslarında açıkça ifade bulan söylem nedir? Başta Polonya'nın ele geçirilmesinden önce alınan bir "siyasi karar" söz konusudur. Bu karar, kesin ve mutlak bir imhayı kapsamayan ya da kapsamaması gereken bir "siyasi eylem"e atıfta bulunmaktadır: "Bu unsurları toplama kamplarına göndermeye gerek yok." 19. yüzyılın siyasi eylem koşulları bu eylemi gerçekleştirmek için yeterli olacaktır. "Führer'in emri", günlükteki bu görünüşte sessiz cümleye bir imza olarak eklenir (tarihçi için bir belge, günlüğün sahibi içinse bir "edimsel" olarak).

3

Dilin Tehlikesi: Savaş Modeli[1]

Hölderlin bir zamanlar "dilin, insanın sahip olduğu en tehlikeli şey" olduğunu ilan etmişti. Alman Romantikleri arasında görülen –ne de olsa dil "filozofları" dili "anadil", kültürel iletişim ve saf tarihsellikteki yerine getirmeye niyetlendiklerinde onları onurlandırmak zorundadırlar– en belirgin şizofreni ile ilgili olarak daha da kışkırtıcı hale gelen bu "tehlike" Rousseau'nun uyarısının zeminini kaydırır: "Konuşma birleştirir, dil ayırır", saf bir "zorundalık" (ought) felsefesinde kökeni Yunanlıların "logon ekhontes"ine dayanan bir bölünmeyi ortaya çıkarır. Rousseau ve Romantiklerin "iletişim" çağımızın, "küresel"in yüceltilmesinin ve devlet adamlarının "iletişim otoyolları" programlarını görkemli bir şekilde desteklemelerinin çok gerisinde kaldıklarından emin miyiz? Dünyanın "medyatik" haritası, mümkün olanın ufukları ve "tarihin sonu" (han-

1 Bu makalede, dilin doğası ve metnin üslubu nedeniyle, Paul Virilio'nun *Esthétique de la disparition* (İngilizceye *Aesthetics of Disappearence* olarak çevrilmiştir) adlı eseri dışında, geçmişte kullandığım başlıkları ve kaynakları belirtmeyeceğim. Dikkat çekmek istediğim tek şey, "savaş modeli"nin çağdaş kültürel çelişkileri anlamak için üç çağdaş düşünür tarafından geliştirilmiş olmasıdır: Baudrillard'ın *La violence et l'échange symbolique* adlı eserinde, Paul Virilio'nun *Vitesse et politique: essai de dromologie ve Insécurité du territoire* adlı eserlerinde ve Gilles Deleuze ile Félix Guattari'nin devasa *A Thousand Plateaus* adlı eserinde.

gi tarih, çünkü her zaman birden fazla tarihimiz var) kültürel, esrarengiz ve dağınık sınırların aşılması için çağrıda bulunuyor ve bunu çağımızın sunduğu devasa sorunlardan açık bir sapmayla yapıyor. Yine de "logon ekhontes" öğretisinden, Aydınlanma'dan ve Romantiklerin *Kampfplatz*'ından öğreneceklerimiz var.

"İletişimin coşkusu"na "şiirsel" bir mesafe koymak Stoacı bir yanılsamadır ve Platon'un *Devlet*'inde Sokrates ve arkadaşlarını "Politika"nın içine bir "Poetika" yerleştirmeye zorlayan güçlü "gerçek"le yüzleşir. "Popüler" ve "sürü", "yakalama" aygıtlarıdır – ve öznel bir "durum"u tanımlamak için uygunsuz bir sözcük olan "yozlaşma", "eleştiri" tarafından "küresel köyümüzü" tanımlamak için kullanılan ana sözcüktür. Bundan böyle "şiirsel" olanla bile "siyaset" düzleminde yüzleşmek zorundayız; her ikisi de yalnızca kendi alanlarını değil, aynı zamanda içkin eylem alanlarını da değiştirmek zorundadır.

Peki, eğer "şiirsel mesafe"de Stoacı bir yanılsama varsa, poetika ve politika arasındaki ilişkilerin düzenini tersine çevirmemize yardımcı olan güçlü bir Stoacı unsur var mıdır? Bir anlamda evet; çünkü dili ve anlatıyı inceleme nesnesi olarak ele alan ilk düşünürler olmaları, "çift kültürlü" ve "iki dilli" olmalarıyla yakından bağlantılı görünüyor – Roma'da Yunan, Yunanistan'da Kıbrıslı, Batı'da Doğuluydular. Greko-Romen ekonomilerinin "ticarileşme" çağında "dil"i bir "nesne" olarak ele almak, bir değişim kuralına uymak için güçlü bir neden değil midir? Bakhtin'in "chuzhoi yazyk"ı, farklı kültürlerin, medeniyetlerin ve anlam akışlarının kesiştiği yollarda, belagatle varlık göstermiş gibi görünüyor. Clérambault'nun fotoğraflarında, Doğulu kadınların peçeli görüntülerinin Lacan tarafından "Öteki'nin dili"ne doğru gidişinin bir "emsali" olarak tasvir edildiği durum da böyle değil midir? Oryantalizm, arzuların belli bir kışkırtmasıyla birlikte, bir savaş modeli üzerinde şekillenen "hakikati" ortaya çıkarmaya yönelik saldırgan bir girişimse, hayranlık uyandıran çıkış noktası yine de sınırların yıkılması, "donanma varlığı"na ("fleet in being") bir gönderme ânı, dünyanın her yerinde sürekli bir tehdit halidir.

Tam da bu çıkış noktasının, İngiliz ticari denizciliğinin "resmi" Armada'ya bakan yüzü olan "donanma varlığı"nın, medyanın gücüne içkin olan savaş modelinden kendisini ayırdığını fark edemediğimiz için medyayla aramıza mesafe koymamıza yer yoktur. Paul Virilio'nun deyişiyle "kaybolmanın estetiği", Susan Sontag'ın "Platonik Mağara" modeli tarafından çılgınca –ama boşuna– önerilen bir gerçeklik/görünüş diyalektiği içine yerleştirilen bir görünüş estetiğinin işini bozmaya geldi. Sınırları aşmanın böyle bir estetiğe ihtiyacı vardır ve bunun tehlikelerinin gerçeklik/görünüş diyalektiğinden farklı bir düzene ait olduğu kabul edilmelidir. Tehditkâr varlığıyla –her yerde ve hiçbir yerden– tanımlanan "donanma varlığı"nın, sömürgeleştirmenin *Pilgrim's Progress*'ine yardımcı olduğu doğrudur; yine "kaybolmanın estetiği"nin savaş modelinin, askerî mitolojisi ve propagandası, çağımızın tek vahşi doğası olan yapay vahşi doğa olarak savaşın sınırlarını aşan kılık değiştirmiş askerin, bir kamuflajın gülünç bir "Doğa ile kaynaşma" belagatine karşılık geldiğinin faşizmde yüceltildiği de doğrudur. Bir savaşta insan yalanları tasvir edebilir – Nietzsche, ahlâk aşırı bir biçimde, "hakikat en derin yalandır" derdi ve bu, söz konusu diyalektiğin alanının tamamen dışındadır. Ancak "yüz" asla açığa çıkarılamaz, hiçbir şeyi ifade etmez, hiçbir şeye benzemez: Deleuze ve Guattari Yüz'ü Öteki'nin bir toplamı, "başka bir dünyanın olasılığı" olarak tanımlar. Kamuflaj bir benzerliği ya da analojiyi değil, bir oluşu ortaya çıkarır; geçici bir iletişim olarak değil, ne yaptığını belirten ve belirttiğini yapan bir "emir sözcüğü" olarak. Medyadaki savaş modeli bunu anlamamızı sağlar: "Ampütasyonlar", "küçük ve kişisel kıyametler", "Rio Karnavalları" ve futbol maçları ya da intifada çığırtkanlığı yapan, bir düzlem ya da birlik boyutu çizen o televizyon canavarı, daha en başından "edimseldir"; başkalarının toprağına ekilen tohum gibi işler, ancak "usus fructi" (yararlanma hakkı) sonradan gelir.

Bu "savaş makinesinin" "işaretler" aracılığıyla işlemesi, iletişimin dili eş kapsamlı ufku olarak gerektirmesinden ya da bilinçdışımızın, arzular dünyamızın –o zaman insanın "özü-

nün"– bile "bir dil gibi yapılandırılmış" olmasından kaynaklanmaz. Aksine, "işaret" varlık nedenini ve gücünü tohum-oluşundan alır – ilk dil filozofları olan Stoacıların merkezî kavram olarak kullandıkları "semeion" sözcüğünün "tohum" ya da "meni" anlamına gelmesi gibi. İletişimin göstergebilimsel düzenlerden ibaret olmadığı, sadece göstergeleri manipüle etme ve taşıma rejimi, dil düzeninin "ideal bir tipi" olduğu ortaya çıkacak olursa, "rasyonalite" ve "modernite" projelerinin ardında hâlâ iletişime yönelik bir "barış modeli" ya da *kommunikatives Händeln* (iletişimsel eylem) kurmaya çalışmak mümkün müdür? Eğer her iletişim önceden bir çarpıtma ise, iletişimin "çarpıtılmasından" ya da bir "çarpıtma sistematiğinden" kesinlikle söz edilemez.

Amacımız doğrultusunda "savaş modelini" benimsediğimizde yüzleşmek zorunda kaldığımız aklın bu kötümserliğine karşı, savaş modelini bileşenlerine ayırmak gerekir. "Reel sosyalizm" önderlerinin "tahta dili" gibi "haklı" ve "haksız" savaşlardan söz etme eğiliminde değilim kuşkusuz; Cephe'den *Blitz*'e, baskın ya da *jacquerie*'den soykırıma, İntifada'dan Körfez Savaşı'na bir savaşta yer ve hareket almak, iletişimde hak edilmiş bir rol üstlenmek kadar kolay değildir; ikincisi her zaman "karar verme" ve mesajların ya da komutların iletilmesini sağlama düzeyinde savaşın gereklerine tabi kılınmıştır. Eğer komutlar tohumsa, iletişim de bir "tohumlama" ve "sonuç" sürecini gözetleme yöntemidir. Eğer medya endüstrisi –her teknoloji gibi– "çalışma"dan ziyade bir savaş modeline atıfta bulunuyorsa –ki Hegel'in bir zamanlar fenomenolojik deneyimi üzerine kurduğu iki temel deneyim, Jena'daki odasının penceresinden Fransız işgalci askerlerini ve aynı anda kentin zanaatkârlarını iş başında görmektir– iletişim endüstrilerinin "post-modern" kaderlerini hak ettiklerini de görmek gerekir. Politikaları sarhoşluk ve esrime politikasıdır ve "anlatı ekonomileri" bir hareket mantığına, "facius totius universi"-ye, ekümenik düzlemi çizmeye dayanır. Medyanın aile içindeki kendinden geçmiş ve pasif haldeki alıcıları "kandırdığı", dürüst arzuları akladığı doğrudur ama kesin değildir: Savaş

modeli ve kaybolma estetiği pasiflik ve bastırılmış ya da heyecanlı tutkular seviyesine yerleştirilmez. Şiddet (sosyal hizmet uzmanının günah keçisi) bile kamuoyunun umut ve korku arasındaki dalgalanmalarını açıklayamaz, modern terörizm –savaşın bir yan etkisi olduğu varsayılmadıkça– bir "medya eylemi"nden başka bir şey değildir.

İkinci bir atıf düzlemi, her zaman savaş modeli çerçevesinde, "kamusal" ve "özel" ikili karşıtlığı içinde aranamayacak olan "sır"dır. Sır, Ödipal, ailevi, kendine özgü ya da yine ulusal, kültürel ve iletişimsel bir denetim alanı olarak ve her zaman bir öznellik bağlamında belirlenen "mahremiyet" olarak tanımlanabilir mi? Modernizm ve iletişim toplumu "demokrasi"yi bir yandan sırların gözlemlenmesine (sınırların korunması) diğer yandan da şeffaflığın gözlemlenmesine indirgiyor gibi görünmektedir. "Kamu" şeffaftır, iletişimseldir ve yüzeyin değerleriyle yüklüdür: İletişimin, sınırların aşılmasının, diyaloğun ve kültürel militanlığın yeridir. Aksi takdirde, Ernest Gellner İslâm'ı ("köktenciliği" konusunda ısrarcıdır) "modernizm" ve "postmodernizm" gibi sözde "büyük" kültürel eğilimlerle aynı düzleme yerleştirebilir mi? Ve bu "köktencilik" bile "kamusallık" alanına girdiğinde (cihat, kanaat üzerinde "barışçıl" bir hâkimiyet olarak yeniden tanımlandığında) barış koşulları altında hâlâ iş başında olan savaş modelinden kaçınmamak gerekir (eğer barışın "koşulları" varsa, bunun nedeni savaşın barış içinde ifadesini bulmaya devam etmesidir).

"Sır" modeli –ya da alt modeli– "medya" edimi tarafından açığa vurulurken, ortadan kaybolma estetiğiyle bağlantılı kalmaktadır. Kuralı "normatiflik" ya da "mahremiyet" değil, "espiyonaj"dır: Sır yalnızca –Yunancadaki "aletheia" modelindeki gibi– "ifşa edilecek" bir şey değil, aynı zamanda tam olarak ve hiçbir öngörülemezlik kalıntısı olmaksızın bilinmesi gereken bir şeydir. Yine de birçok düzeyde "kurumsallaştırılmış", "tabakalaştırılmış" ve "hiyerarşikleştirilmiştir", öyle ki herkes dışarıda bir yerde açılması gereken bir "sır" olduğunu bilir: Basın ve edebiyat dünyası Clérambault'nun "doğulu kadınları" gibi "sırlarla" ilişki kurmadan varlığını sürdüremez. Ve eğer

sırları açığa çıkarma çabası modern savaş ortamında az çok bir saldırganlıksa, sırlar yaratmak da cephesi ve mevzi stratejileri olmayan bu savaşta muhalefetin ana gücü, ancak bir "gerilla savaşı" modeli gibi görünüyor. Politbüro liderlerinin "sözde-espiyonaj"a (sanki halihazırda bilinen ve müzakere edilenlerin dışında bilinmesi gereken "hayati" bir şey varmış gibi) ve edimsel gücün (kararın asla tam olarak öngörülemediği) titizliğine karşı tutumları bunlardı. Ve bu bağlamda, Körfez Savaşı sırasında sansürün acımasızlığı deneyimi karşısında neden hayrete düşelim?

"Önerilen savaş modeli"nin izleğini takip eden kişinin son sorunu "yanlış anlama" ya da "yozlaşma" değildir; İtalya'daki *Rosanna Rossanda* grubunda "pedagojik" bir makine çerçevesine aktarılan Leninist söyleme uygun bir *depaysement* (yurtsuzlaşma) ve vahşi bir diyalojizmdir: Eğer iletişim hak ettiği tehlikede var olmak zorundaysa, en azından onu başkaları için "temsil etmelidir", kendi yerinde, tek bir isimle değil (bu, dilin dışlama ilkesidir), ama "hayatı dolaşıma sokan" anlatılarda, ki bu her şeyden önce politik bir dolaşımdır. Bu, "iletişimin coşkusu"nun tehlikelerle dolu alanına yapılabilecek tek "politik" müdahaledir.

4

Dilin Eleştirisinin Boyutları

Dilin "eleştirisi" ile ne kastediyor olabiliriz? Birinin dilin dışında, hatta gündelik hayatta bir şeyi eleştirmesi mümkün müdür? Normalde birini eleştirdiğimizde genellikle onun davranışlarını, mizacını, tutumlarını, eylemlerini ya da hareketlerini eleştiririz ve bu da Derrida gibi bu eleştirilebilir unsurların bağlamlardan başka bir şey olmadığını ve dolayısıyla metin olarak varsayılabileceğini varsayarak hâlâ dil düzeyinde olduğumuz anlamına gelir. Ya da bununla, pek çok kuramcının başarılı olduğu ve bugün de başarılı olmaya devam ettiği dilbilim kuramının eleştirisini mi kastediyoruz? Bu daha ihtiyatlı bir iddiadır ve zaten dilbilimin, pragmatizmin ve dil felsefelerinin evrimini sağlayan birçok durum olarak düşünülebilir. Dolayısıyla her eleştiri, aynı zamanda dilbilimsel, pragmatik ya da felsefi bir olay (yani bir "dil") olarak, zorunlu olarak bir dil eleştirisi olmalıdır. Platon'un felsefeyi zaten bir dil eleştirisi olarak icat ettiğini, çünkü felsefenin dilin (logos) içinde doğduğunu ve en azından Hegel'inki gibi daha gelişmiş felsefelere kadar idealist-realist bir şekilde dilin kendisi tarafından sürdürülmesi gerektiğini belirtmek yerinde olacaktır. Felsefeyi asla dilsel bir tezahüre indirgemeye çalışmadan, en azından bir süreliğine ve geçici olarak, felsefede, sanatta ve kültürde ve

ayrıca bilim ve teknolojide ortaya çıkan her şeyin dil olduğu ve dilden başka bir şey olmadığı Hegelci bağlamı koruyabiliriz. Dolayısıyla eleştiri de zorunlu olarak dil aracılığıyla ve dil üzerinde çalışmalıdır.

Böyle bir "dil eleştirisi" fikrindeki idealist motifler, Antik Yunan düşüncesinin felsefe öncesi malzemesi olan erken Logos fikrinde zaten görülebilir. Logos'un evreni ve Varlığı yönettiği, Herkes İçin Ortak Olan olduğu vb. zaten bir Herakleitos gibi bir ön-filozofun ya da felsefe tarihçilerinin dilini ödünç alırsak "resmen" Sokrates öncesi bir filozofun (yine de bir "filozof" olamazdı, çünkü "philo-sophia" kelimesi ve buna karşılık gelen kurum Sokrates tarafından bile değil, daha sonra Platon tarafından icat edildi) temel olumlamalarıdır. Ve dilin ilk önemli eleştirisi, Platon tarafından, nihai "politik" eserinin temel argümanlarından biri olarak, kanaatlerin eleştirisiyle birlikte ortaya konur: Bu bir dil eleştirisi değil, politik veya şiirsel olarak kullanıldığı bazı yolların eleştirisidir. Eğer dil herkes için ortaksa (ki bu açıktır), kullanımında Ortak olana, *koinoneia*'ya uygun hale getirilmelidir. Böyle bir eleştirinin siyasi önemi, ideal kentin "ortaklığına" ilişkin olarak şairlere ve sanatçılara yönelik ünlü Platoncu eleştiride zaten açıkça görülmektedir. *Devlet*'in bu meşhur pasajlarını okumanın pek çok yolu arasında, en azından bir tanesi bu tartışmayı dili eleştirme girişimi olarak tanımlayarak açıklayabilir, oysa böyle bir eleştiri zorunlu olarak yalnızca dil aracılığıyla gerçekleşir. Bir başka kanıt daha vardır ki o da dilin (konuşmadan farklı olarak) Saussurecü temelinin Platon'un diyaloglarında zaten mevcut olduğudur. Böyle bir iddiadaki yegâne tartışmalı nokta, Antik Yunan'da hem dil hem de konuşma anlamına gelen tek bir kelime olması ve bu kelimenin Logos olmasıdır. Ya da Castoriadis'in açıkladığı gibi, Logos kelimesi sadece Konuşma-Dil değil, aynı zamanda Akıl-Neden, İlke-Ölçü vb. dolayısıyla "her şey" anlamına gelir – ve bu nedenle Heideggerci bir "köken" arayışının ihanetine ve anakronizmine oldukça açıktır.[1] Ya da Logos'un her şey anlamına gelebile-

1 Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours de labrynthe*, Paris: Seuil, 1978.

ceği kendi içinde, dili tanımlamanın en ilksel olasılığında açıktır. Biz sadece bir Yunan'ın Logos'un bu "evrenselliğinden" anladığı şeyin, sıradan anlamda, dilin her şeyi çağırabileceği, adlandırabileceği ve atfedebileceği olduğunu düşünüyoruz. Başka bir deyişle Logos, gerekli "kültürel" ve "entelektüel" bileşeni olarak Kozmos ile eş kapsamlıdır. Castoriadis'e sadece şu noktada karşı çıkıyoruz: Logos'un mümkün olduğunca çok şey ifade etmesinin, genel olarak Yunan felsefesi için Logos'un Kozmos'taki her şeyi "çağırma" hakkına sahip olması anlamında bir "anlamı" da vardır. Dolayısıyla Pindaros bir "tanrılar dili"nden bahsediyordu, muhtemelen o zamanın lehçelerinde (belki de Frigce) kuralları hâlâ geçerli olan ve "şeyleri 'gerçek adlarıyla' çağırabilen" eski bir Anadolu diline atıfta bulunuyordu. Hiç şüphe yok ki, en eski anlamıyla eleştiri (eleştirel düşünce anlamında) eylemi bile "Logos merkezli" bir olgu olarak varsayılır.

Bu nedenle Logos her şeyi "adlandırabildiği" ölçüde her yerde hüküm sürmektedir. Bu en eski içgörü, Nietzsche'nin *Yunanlıların Trajik Çağı'nda Felsefe* adlı eserinde yeniden teyit edilmiştir: Logos, adlandırılan her şey sahip olunduğu veya açık bir bütünün parçası haline geldiği için hüküm sürmekteydi; Heidegger daha sonra bunu *a-letheia*'nın, yani unutulmaya bırakılmış olanın üzerindeki örtüyü kaldırmanın ilkel anlamı olarak adlandırmıştır. Ancak Nietzsche, katışıksız bir felsefeci olan Heidegger'e kıyasla daha kültürel odaklı bir düşünür olarak, filolojik unsurları bozulmadan ve neredeyse hayal gücü boyutlarında koruyarak böyle bir "evrenin" sınırlarını formüle edebilmiştir: Onaylama bir inanç edimiydi, ancak yine de bir dil edimi, gerçeği söyleme, bir doğrulama olarak kalıyordu. Kişi, konuşmasının yanı sıra, konuşmasının doğruluğu hakkında da işaretler vermiştir: güven, ikna, inanç edimleri. Her halükârda bunlar dil öncesi fenomenlerdir: ya jestler ya da varsayımlardır – yani argümanların doğruluğunu temin eden eylem ya da davranışlardır. Logos, "adlandırma" edimleri öncesinde bir tartışma yürütür ve bu "adlandırma" bile bir tartışmadır: Artık dünyanın hacmini kazıp çıkaramayacağınız ve

ulaştığınız seviyeyi "gerçek" olarak adlandırabileceğiniz yüce bir an vardır. Bu nedenle isimler her zaman "gerçektir". Birisi bir şeye isim verdiğinde, tartışılacak başka bir şey kalmaz.

Diğer yandan dil sadece "adlandırmak"la kalmaz, aynı zamanda "önerir", "teklif eder", "yargılar", "öğretir", "eleştirir" – bu tamamen pragmatik bir potansiyeldir. Saul Kripke[2]'nin geliştirdiği ünlü ad teorisinin de göstereceği gibi, adlandırma bile bir konuşma edimidir. Sokrates, sofistler ve retorikçiler, *Logos*'u bir tür "iş"in parçası olarak kullanıp, öğretmeyi para karşılığında yaptıkları için deliye dönmüştü. Sokrates'in sofistlerde eleştirdiği şeyin, yalnızca para karşılığında öğretmeleri değil, para karşılığında "dil kullanımını" öğretmeleri olduğunu anlamak gerekir. Onlar neredeyse "dil sahtekârları", "dil suistimalcileri" idi. "Adlandırma" eylemini sürekli erteliyorlardı – bu, dilde belirsizliği ifade eden bir prosedürdü: Onların prosedürü, sürekli tartışma, yalvarma ve acı verici bir *Logos*'tu.

Böyle bir anlatı eleştirisi, Aristoteles'in retoriğinin bariz bir parçasıdır ve düşünür *Poetika* ve *Politika*'nın yanı sıra, bir eserini tamamen bu konuya hasretmiştir.

2 Saul A. Kripke, Naming and Necessity, Harward University Press, 1980.

5

Semiyotik Makineler: Söylem Çözümleme Notları[1]

1. Söylem nedir?

Fransız dilbilimci Émile Benveniste'in tanımına göre "söylem" (*discours*) iki ayırt edici özellik aracılığıyla betimlenebilir: (1) biri bir mesajı vericisi diğeri alıcısı olmak üzere halihazırda bulunan iki öznenin varlığı; (2) mesajı veren açısından konuşma edimi aracılığıyla alıcı ya da ortam üzerinde belli bir etki yaratma isteminin varlığı.

Bu iki unsur, söylemin Saussurecü dilbilim tarafından tanımlanmış "dil"den farkını göstermeye yeterlidir. Bilindiği gibi Saussure, dilbilimin biçimsel inceleme nesnesi olarak zamandaş ilişkilerden oluşan bir "dil" (*la langue*) tanımlamış, daha çok bireysel dil kullanma yetisinin dışavurumları olarak kabul ettiği "söz" (*parole*) ya da söylem alanını bu incelemenin dışında bırakmıştı.

Ancak Saussure sonrası dilbilimin ve göstergebilimin gelişme süreci içinde anlambilimsel yapıların soyutlanmış zamandaş bir dizge olarak kavranmasının yeter olmadığı, aynı zamanda somut konuşma edimlerinin ve söz rejimlerinin soruşturulması-

1 Ulus Baker'in Ankara Bilar'da 1990'ların başında verdiği "Söylem Çözümlemesi" seminerlerinin bir ders notu.

nın da zorunlu olduğu tartışmaya başlandı. Böylece dildeki "öznellik" ve "öznelerarasılık" özellikleri "söylem" adını verdiğimiz dil pratiğinin anlaşılmasında odak noktalarına yerleştiler.

2. Söylem ve söz edimleri

Dil pragmatiği araştırmalarının hak ettikleri önemi kazanışını İngiliz düşünürü J.L. Austin'e borçluyuz. *How To Do Things With Words* (Sözcüklerle Nasıl İş Görülür?) başlıklı küçük bir kitapçıktaki 12 ders içinde Austin ortaya "sözle gerçekleştirilen eylemler" sorusunu atıyordu. Takipçisi John Searle'in deyişiyle kısaca "söz edimleri" (*speech acts*) adı verilmeye başlanan bu dil pratiği üzerindeki ilk ünlü tartışma Ludwig Wittgenstein'ın *Philosophische Untersuchungen* (Felsefe Tartışmaları) başlıklı kitabında, kendisinin "dil oyunları" (language games) adını verdiği gündelik dil kullanımının etrafında yoğunlaşmıştı. Şimdi "dil oyunları"ndan "söylem" alanına geçiş sürecini yakalayabilmek amacıyla adı geçen tartışma safahalarını kısaca gözden geçirelim.

A. Wittgenstein ve gündelik dil sorunu

Saussurecü dilbilim, daha önce de belirttiğimiz gibi konuşma (parole) alanını dışlamak yoluyla gündelik dil pratiği konusunda kendisini silahsız bırakıyordu. Buna göre dil toplumsal ve sui generis, yani kendinden var olan bir biçimdi, söz ise ancak görgül araştırmalar aracılığıyla saptanabilecek sonsuz bir değişkenlik içindeki gündelik söz edimlerinin toplamından oluşuyordu. Böylece, sonradan dil sosyoloğu William Labov'un işaret ettiği garip bir paradoks doğuyordu: Saussure'ün genel olarak dilin "toplumsal" yönü diye kabul ettiği "la langue" masa başında İngilizce, Türkçe, Bantuca gibi herhangi bir dili inceleyen bir dilbilimcinin bilimsel nesnesi olabilirken, yine Saussure'ün "dilin bireysel yönü" adını verdiği "parole" toplum içinde yapılacak sosyolojik araştırmaları gereksiniyordu. Dilbilimin vazgeçtiği bu alan böylece bir bütün olarak dil

olgusunu kavramaya çalışan dil felsefelerine bırakılmış oldu. Ancak 19. yüzyıl sonlarından itibaren, günümüz filozoflarından Paul Ricœur'ün deyişiyle "retorik çağının geçip gidişiyle ortaya çıkan bir "mantıklaştırma" süreci, dil felsefecilerinin de "gündelik dil pratiği" denilebilecek bir alanla somut olarak uğraşabilmelerini engelliyordu. Dil, mantık ve matematik arasındaki ilişkileri birbirlerine tercüme etmek, bazı durumlarda da indirgemek yoluyla gerek mantıkçı olguculuk gibi akımlar, gerekse Wittgenstein'in ilk eseri olan *Tractatus Logico-Philosophicus* (Mantıksal-Felsefi Deneme) gibi çalışmalar, dili "gereksiz" söz unsurlarından arındırarak söylenebilir olanın sınırlarını kesin olarak tespit etmek görevini üstleniyorlardı.

Wittgenstein'ın "dil oyunları" terimiyle birlikte ortaya attığı yepyeni bir tartışma, hiç değilse dil felsefesinin alanında önemli bir çığır açıyordu. Filozof belki de uzun süredir (Spinoza ve Hegel'den beri) ilk kez gündelik dil alanına kadar inmeye tenezzül ediyordu. Wittgenstein'ın amacı, kendi deyimiyle "sözcükleri metafizik kullanımlarından çıkarıp gündelik yaşamdaki kullanımlarına geri getirmek"ti. Öyleyse bir bakıma kendisinden önceki mantıkçılarla ve daha önce yazdığı *Tractatus* ile aynı sorunu paylaşmaya devam ediyordu; yani "söylenebilecek olanın dışında hiçbir şey söylememek ve eğer biri çıkar da metafizik bir şeyler söylemek isterse ona önermelerindeki bazı göstergelere bir anlam vermeyi başaramamış olduğunu ispat etmek..."

Wittgenstein'in bu amaçla kullandığı varsayımlar oldukça basitti: Ancak gündelik, "doğal" dil "gerçek" anlamıyla dildir; matematik olsun, başka sembolik göstergede olsun, mantığın dili olsun, ancak gündelik dile benzetim (analoji) yoluyla dil olarak kavranabilirler.

Sözeylem ve sözedim

Sözeylem (*illocutory*) ve sözedim (*performative*) kavramlarını semantik açıdan dilbilimsel bir çalışma çerçevesinin içine sokma konusunda araştırmacılar, yukarıda yazdıklarımızdan

tahmin edilebilecek bazı nedenlerden dolayı büyük zorluklar çektiler. Perdeyi biraz aralayan, öncelikle Fransız dilinin semantiği alanındaki çalışmalarıyla tanınan Oswald Ducrot oldu. Burada biraz durarak, Ducrot'nun bu konudaki çalışmalarının bazı sonuçlarına değinerek sözeylem ve sözedimin tanımlanması yolunda birkaç adım atmaya girişmeliyiz.

Bunu başarmak için her şeyden önce bazı terminolojik kesinleştirmelere girmek gerekiyor. Öncelikle üç kavram arasında bir ayrımla başlayalım: cümle (*phrase*), tümce (énoncé), telaffuz (*énonciation*). Cümle (İng. *sentence-type*), konuşmanın içerdiği dilbilimsel malzeme, yani bir dizi ses çıkararak ya da harfleri yan yana dizerek gerçekleştirilen bir bileşim (kombinasyon) olarak tanımlanabilir. Böylece cümle soyuttur, kendi içinde değil, ancak somut ifade edilişlerinde algılanabilir. Tümce (İng. sentence-token) ise bir cümlenin, edilgen anlamıyla somut gerçekleştirilmesi olarak tanımlanabilir. Bu yüzden, zaman ve mekân içinde bir noktada, belli bir sözel ya da grafik sekans aracılığıyla belirir. Öyleyse bir tümcenin defalarca tekrarlanabileceğini düşünmemek gerekiyor. Daha çok, aynı cümlenin çok sayıda tümcesi olduğu söylenebilir.

Bu çerçeve üzerinde bu kez anlambilimsel açıdan ikinci bir ayrımlamaya da varılabilir: Bir cümlenin sahip olduğu anlam (*signification*, *sense*) ile bir tümcenin anlambilimsel değerini oluşturan anlam (mana ?) (*sens*, *meaning*) arasında...

Telaffuz ise bir tümcenin sarf edilmesi olayıdır. Başka bir deyişle, terimin etkin anlamıyla bir tümcenin ifa edilmesidir. Bu yüzden telaffuzun "tarihsel" bir olay olduğu söylenebilir.

Bu terimler ışığında sözeylem ve sözedim üzerine tartışmaya başlayabiliriz. Sözeylemin herhangi bir kapsayıcı tanımını Ducrot dahil herhangi bir araştırmacıda bulamıyoruz. Daha çok örnekler aracılığıyla yürütülebilecek bir tartışmayla yine de burada bizim de kapsayıcı bir şekilde yapamayacağımız bir tanımın bazı unsurlarına varabiliriz. Sözeylemle başlıyoruz, çünkü bu söz edimi, Austin'in en çok önem verdiği "telaffuz eylemleri" arasında yer almaktadır.

Varsayalım ki X kişisi Y'ye zarar vermek istemektedir. Öte yandan, Y'nin de Ahmet adlı birinin o gün ne yapıp ettiğinden mutlaka haberdar olması kamu açısından önem taşımaktadır. Oysa X, Ahmet'in o sabah Y'nin takibinden kaçmış olduğunu bilmektedir. Sonuçta X, Y'ye bir ya da daha fazla dinleyici önünde şu soruyu sorar: "Ahmet bu sabah ne yaptı?"

Niyetlerden ve bir tümceden örülmüş bu basit sekans üzerinde hangi tür eylemler gerçekleşmektedir? Her şeyden önce bir "konuşma eylemi" (*locutory act*), yani basitçe X'in ağzından "Ahmet bu sabah ne yaptı ?" tümcesinin çıkması. Ancak bunun yanında en az iki eylemin daha gerçekleştirilmiş olduğu açıktır: Bir sözeylem, yani Y'yi sorguya çekme eylemi ve bir sözetki eylemi (*perlocutory*), yani onu bozum etmeye çabalama eylemi. Bu örnekten hareketle ilk olarak görülmesi gereken şey bu iki eylem türü de sözün oynadığı rolü ayrıştırmak olmalıdır. Sorgulama eyleminde ve genel olarak sözeylemde sözün rolü esastır: Konuşmaksızın soru soramazsınız. Oysa sözetki eylemi, birisini rahatsız etme, bozum etme çabasının binbir çeşidinden yalnızca birisidir. Başka bir deyişle, sözetki eylemi gerçekleştirdiği eylem için "zorunlu" tek yol değildir. Öyleyse "sözeylem" esas olarak dile ait bir eylem türü iken sözetki bu niteliği her zaman taşımaz.

Bu noktada şu sonuca varılabilir: Sözeylem tanım icabı aracılığıyla gerçekleştiği cümlelerin içinde de bulunmalıdır. Başka bir deyişle, toplumsal uylaşımın özel olarak kendisine atfetmiş olduğu bir formülün ifade edilmiş olmasını gerektirir. İlk bakışta görülüyor ki "birincil anlamı" (*signification*, *sense*) oluşturan "dilbilimsel" içeriğin ifade edildiği eylemler sözeylemsel olmakla kalmazlar, bütün sözeylemler de bir birincil anlama sahiptirler.

Ancak sözeylemlerin ortaya çıkardıkları sorunlar bu sonuçla sınırlı değildir. Her şeyden önce "türevsel eylemler"den de söz edebilir. Sözgelimi, aynı cümle çok değişik sözeylemsel sonuçlar elde etmek için kullanılabilir. Bazı durumlarda söz konusu çeşitlilik cümlenin belirsizliğine yorulmaktadır. Yani aynı biçimbilimsel örtü altında aslında birbirinden farklı çok

sayıda cümlenin olduğu kabul edilmektedir. Sözgelimi, emir kipi ele alındığında bu genel kabul görmüş bir çözüm olarak karşımıza çıkıyor: Tek bir "Gel!" biçim birimi, "sana emrediyorum", "izin veriyorum", "tavsiye ediyorum", "gelmeni istiyorum" gibi çok sayıda "derin" yapıya bağlanabilir.

Ancak "pencereyi açabilir misiniz?" gibi bir örnekte bu açıklama geçersiz görünmektedir. Burada bu cümlenin tümcelerinin bir soru ya da bir istek oluşturmasından dolayı iki farklı derin yapıya sahip olduğu pek kabul edilebilir değildir. Bu iki yorumun arasında yer alan başka bir yorum olanağı da bulunmadığına göre, bu yorumlardan birini "asıl" ya da "temel", ötekini "türev" olarak kabul etmek gerekmektedir. Bu türev, pragmatik ve retorik kurallarca şekillenmiş gibidir. Söz konusu örnekte soru değerini temel olarak kabul ederek oradan istek değerine varmak genellikle kabul görmüştür. Bu çerçevede şöyle bir yasa ortaya atılır: Eğer bir soru, kendisine soru sorulan kişinin yetilerine ilişkinse ve bunun yanında söylemin bağlamı ve durumu konuşan kişinin bu yetilerin kendisiyle ilgilenmediğini açığa seriyorsa bu soruyu bir istek olarak yorumlama eğiliminin doğacağı kabul edilmektedir. Aynı durum, "En yakın otobüs durağının nerede olduğunu biliyor musunuz?" cümlesinin "nerede olduğunu bana söyleyin" diye yorumlandığı koşullarda da geçerlidir.

Ancak böyle bir uslamlama türü "Pencereyi açabilir misiniz?" türünden bir cümlenin bir istek olarak yorumlanışını sözeylem alanının dışına atmaktadır. Sonuçta istek tümcelerinin çoğunu sözeylem kategorisinin dışında bırakmak zorunda kalınır, çünkü çoğu durumda istek tümceleri, verdiğimiz örneğe benzer türdendir. Bu varsayım kabul edilirse yalnızca "senden istiyorum ki..." ile başlayan tümceler sözeylem kategorisine dahil edilecektir. Oysa biliniyor ki bu türden istekler ancak daha önce telaffuz edilmiş olan istekleri tekrarlayarak güçlendirmek için kullanılırlar. Böylece garip bir sonuca varıyoruz: Ancak kendisi sözeylem olmayan önceki bir isteği tekrarlayan istek tümceleri sözeylem olarak kabul edilebilirler. Sözeylemlerle türev eylemler arasında yapılacak ayrımın yol

açtığı ikinci bir güçlük daha vardır. Bir emrin, bir isteğin, bir sorunun vb. bazen sözeylem oldukları bazen da olmadıkları kabul edilmelidir bu durumda. Öyleyse sözeylem, söz konusu eylemlerin doğasından değil, yerine getiriliş biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Oysa daha Austin'de sezgisel olarak var olan bir düşünce burada devreye sokulmalıdır. Emir vermek, istemek, talep etmek, sorgulamak, soru sormak gibi eylemler bütün diğer eylemlerden farklı, ortak bir doğaya sahiptirler. Bu eylemler ifa edildiğinde sarf edilen tümce bir diyaloğun kişilerine yeni haklar ve görevler dağıtmaktadır. Bu özellik ihmal edilirse emir, sorgu, istek gibi eylemlerin yalnızca başkalarını eyleme geçirmek için yapılmış denemeler oldukları kabul edilmiş olur. Sözgelimi, soru birisini konuşturma çabasına indirgenir.

Öyleyse, sözeylemsel gücün niteliğini tartışırken bu "türev" nosyonundan pek medet umamayız. Bir dizi tartışma sözeylemle bir dil formülünün telaffuz edilmesini özdeşleştirmemizi engelleyecek sonuçlar vermektedir. Austin, söz edimlerinin "başarı koşulları" ya da "tamamlanma koşulları" adı altında, sezgisel bakımdan da olsa bu sonuçlardan bazılarını formüle etmeyi başarmıştı. Dilbilgisel açıdan en belirgin formüllerin bile adlandırdıkları edimi yerine getirmekten çok uzak amaçlarla kullanılabileceğini herkes bilir. Sözgelimi, "oturum başladı" diye telaffuz eden bir televizyon muhabiri oturum başlatmış olmaktan çok uzaktır. Aynı şekilde kendisine gelmesi için mektup yazmakta olduğum bir dostum o anda içeri girdiğinde kendisine söylediğim "görüyorsun gelmeni istiyorum" demem hiçbir şekilde onu çağırmam anlamına gelmez. Aynı şekilde bazı formüller "oyun" amaçlı olarak kendilerine tahsis edilen edimsel güçlerinden uzakta kullanılabilirler: "Söz veririm..." ya da "bahse girerim ki..." vb. Bu sözcükler söz vermek ya da bahse girmek edimine yol açmadan pekâlâ kullanılabilirler.

Yine de toplumun dil kullanımı konusunda en hassas olduğu noktalar bunlardır. Romalıların, bazı hukuksal formüllerin katı değerine bağlılıkları nedeniyle, bu formüllerin sahnede kullanılmasından ne kadar rahatsız oldukları hatırlanabilir.

Biraz önce dilbilgisel formülün bir edimin gerçekleştirilmesi için zorunlu olmadığını görmüştük. Şimdi ise, yeterli olmadığını da görebiliyoruz.

Söz konusu zorluk, sözeylemin yalnız niyete bağlı olarak değil, gerçek bir hukuksal dönüşüm yaratabildiği durumlarda daha da belirgin olarak ortaya çıkmaktadır. Soru, emir ya da verilen bir söz, sözün sahibi ya da hitap ettiği kişi açısından gerçek sorumluluklar veya haklar yaratırlar. Daha Austin ve Searle, bir başka açıdan da Benveniste, söz konusu dönüşümlere işaretle, sözeylemsel etkinliğin sadece niyeti içermediğini, gerçek hukuksal dönüşümü bizzat ortaya çıkardığını vurguluyorlardı. Bir oturum başkanının "oturum başlamıştır" sözleri niyetten bağımsız olarak düşünülse bile oturumu başlatır. Bu sorunun çözümü için ilk olarak, herhangi bir sözeylemsel etkiye tahsis edilmiş bir cümlenin, derin yapısında bu eylemi gerçekleştirdiğini kabul etmektir. Ancak bu noktada, Marksçı ideoloji eleştirisinin ya da Bourdieu gibi toplum bilimcilerin Austin'e ve belli bir oranda da Ducrot'ya yönelttikleri eleştiriyle karşılaşırız. Buna göre sözeylem kuramı en karakteristik burjuva ideolojisinin dümen suyuna girer: İnsanlar arasında kurmaca bir eşitlik kurarak herkesin kuramsal olarak sahip olduğu, ancak yalnız bazıları gerçekte kullanılabilir haklardan dem vurur. Çünkü belli bir dil topluluğunun üyeleri aynı cümleler deposunu paylaşırlar. Bu yüzden bazı cümlelerin telaffuz edilmesinin kişilere gerçek güçler verebildiğini söylemek onlar arasında hayali bir eşitliği varsaymak anlamına gelecektir. Aynen 1789'un hukukçularının "vatandaşlar" konusunda yaptıkları gibi, kişilere ancak biçimsel açıdan eşit haklar vermektedir.

Oysa böyle bir sonuçtan kaçınmanın yolları yine kısmen Austin ve Ducrot tarafından bize veriliyor. Buna göre sözcüklerin bir "güce" sahip oldukları düşüncesi korunarak sözgelimi bir "normal söylem"den söz dilebilir. Böylece, sözeylemsel güce tahsis edilmiş bazı sözcüklerin toplumsal bakımdan bu sözcüklerin kullanımı konusunda yetkili kılınmamış kişilerce kullanımının "anormal" bir söylem olduğu düşünülebilir. An-

cak bu kez de dilbilim alanından çıkarak tümüyle normatif ve ahlâkçı bir konuma düşmekteyiz. Üstün bir konumda bulunan kişinin "sana emir veriyorum..." demesi normal, ast konumda bulunan birinin aynı sözleri söylemesi "anormal" olacaktır. Bu Benveniste'e göre dil alanında bir "saçmalama" ya da "çocukluk" halidir. Burada dilin normatif yönünün aşırıya vardırıldığı kolayca görülebiliyor. Olağan durumda cümle için söz konusu olan normatiflik böylece telaffuz alanına da genişletilmektedir. Bu durumda dilbilimcinin görevi yalnız nasıl konuşulacağını değil, ne zaman kimin konuşabileceğini de göstermek olacaktır. Yetkili olmadan buyruk vermek, oturum başkanı olmadan bir oturum başlatmak bu açıdan yalnızca bir "kötü" ya da "yanlış" konuşma eylemi olacaktır.

Sorunun çözümüne biraz daha yaklaşmak için, Austin'in sözeylemle sözetkiyi ayırt etmek için, birincisinin konuşma eyleminin içinde tamamlandığını (in saying), ikincisinin ise konuşmayla (bir araç olarak "by saying") gerçekleştiğini söylediğini hatırlayalım. Ducrot, Austin'in sözeylemin bu niteliği konusundaki gözlemini en radikal biçimde ele alarak sözeylemin özünün gerçekliği dönüştürmeye tahsis edilmiş bir eylem türü olduğunu savunmaktadır. Böylece sorun bu dönüşümün nasıl işlediğini araştırmak olarak yeniden formüle edilebilir.

Bu açıdan vurgulanması gereken birinci nokta söz konusu dönüşümün "hukuksal" (de jure) bir dönüşüm olduğudur. Konuşan kişiler sözeylem aracılığıyla haklar ve mecburiyetler yaratırlar ya da yaratmaya çalışırlar. Öyleyse bir sorunun özü, sorunun hitap ettiği kişide bir cevap verme mecburiyeti yaratmaktır: Yani belli başlı olanaklı cevaplar arasında bir seçim yapma zorunluluğu. Bir sorunun bir tür "bilme" ya da "öğrenme isteği"nden, ya da kesinliksizlik duygusundan doğduğunu söylemek ancak bir yan ürün, bir "anlam etkisi" olan bir niteliği ön plana çıkarmaktır. Bunu kabul ettiğimizde, retorik sorusunun ya da bir sınav sorusunun ikincil bir soru olduğu düşüncesini reddetmek zorunda kalırız. Kuşkusuz, bir sınav veren öğretmenin sorduğu sorunun cevabı konusunda ne bir kafa karışıklığı ne de bir bilme isteği söz konusudur. Tüm yap-

tığı, sınav gören öğrencide belli bir cevabı verme zorunluluğunu uyandırmaktır. Retorik sorulara gelince burada da amaç, soruyu dinleyen kişide belli bir görüşün etkisini uyandırmak, aynı şeyi düşünmesini sağlamaktır. Böylece cevabı apaçık olan bir soru dayatılmaktadır.

Aynı şekilde bir emir, emri alan kişide bir eylemi gerçekleştirme zorunluluğu yaratır. Söz vermede ise aynı tür bir zorunluluğun bir sorumluluk olarak konuşan kişiye tahsis edilmesi söz konusudur. Bir onaylama, olumlama edimi bile aynı doğrultuda düşünülebilir. Onaylayan kişinin sadece resmî bir onay bağlamında değil, her olumlama eyleminde, onaylanan hakikatin sorumluluğunu, bir anlamda koruyuculuğunu ve kefilliğini üstlendiği düşünülebilir. Son olarak iddia etmek ya da kanıtlama çabası adını verebileceğimiz sözeylemi de benzer bir şekilde ele alınabilir. Bununla, kendisine bir şey kanıtlanan ya da önünde bir şey iddia edilen kişiden, cümlelerde ifade edilmemiş bulunan bazı sonuçları çıkarması beklenir. Öyleyse iddia ve kanıtlama, bir söylemin nasıl devam etmesi gerektiğini kendisiyle konuşulan kişiye dayatma aracıdır. Hatta Ducrot, kanıtlama edimini onaylama ediminin içine katmaya çalışır: Kanıtlama yoluyla hitap edilen kişi "bir sonuç çıkarma" mecburiyetiyle karşı karşıya bırakılır. Benzer bir şekilde bir "önvarsayım"da, eninde sonunda bir tür "inanma mecburiyeti" dayatmaktadır. Burada kanıt işlevi en aza, hatta hiçe inmiş durumdadır. Önvarsayım hitap edilen kişinin inanmak zorunda olduğu, geçerken yapılmış bir olumlamaya benzemektedir.

Elbette şimdiye dek kullandığımız "hukuksal" terimler ancak analojik bir değere sahipler. Bu yüzden toplumsal bir yasama erkine gönderme yapmamız bu terimlerin işaret ettikleri işlevlerin anlaşılmasında çok büyük bir önem taşımamaktadır. Dolayısıyla söz konusu haklar ve mecburiyetler söylem tarafından yaratılmış bir evrene aittirler. Ancak yine de sözeylem ile sözetki arasındaki ayrım henüz yeterince belirginleştirilmiş olmaktan uzaktır. Çünkü biliyoruz ki, hiçbir sözetki herhangi bir mecburiyet yaratamaz. Sözgelimi, verdiğimiz ilk örnekte X, Y'yi rahatsız etmek istediğinde gerçekleştirdiği eylem

sonucunda verilecek bu rahatsızlığın hiçbir şekilde bu dil ediminin zorunlu sonucu olmadığı kabul edilmelidir. Yani bu sözlerle Y'nin rahatsız olması sonucu arasında hiçbir zorunlu, nedensel ilişki bulunmamaktadır. Bir durumun sözetkisel dönüşümü sözeylemsel dönüşümden farklı, doğal türden bir nedenselliğe sahiptir.

İkinci bir farklılık söylemin şahıs ilişkileri alanında yer almaktadır. Bu ilişkiler diyaloğun şahıslarıyla, konuşan ve kendisine konuşulan kişi arasındaki ilişkiyle karışmış, hatta özdeşleşmiş durumdadır. Bir buyruğun, bir sorunun, verilen bir sözün öznesi, çok kolay tespit edileceği gibi, konuşan kişinin kendisidir. Bu sözeylemleri gerçekleştirmek zorunlu olarak konuşmaktır aynı zamanda. Oysa sözetki açısından bu nitelik ancak olumsal olarak ortaya çıkar. Sözgelimi, daha önce verdiğimiz örneği biraz değiştirerek, X'in, daha Makyavelist bir tavırla, söz konusu soruyu Y'ye doğrudan yöneltmediğini, ancak Y'nin izleyicisi ya da amiri konumunda bulunan kişilere yönelttiğini düşünelim. Bu durumda, konumlar Y'yi cevap verme mecburiyetinde bırakacak şekilde ayarlanmış olmasına rağmen, X'in yine de Y'yi sorgulamış olduğunu söyleyemeyiz herhalde. Yine de aynı örnekte X'in Y'ye zarar verme, onu bozum etme niyetini gerçekleştirebileceği kolayca görülebilir.

Bu örnek çerçevesinde, sözeylemlerin temel niteliklerinden birisi ortaya çıkmaktadır: Her durumda, sözeylem etkisiyle hukuksal konumları değişime uğramış kişiler zorunlu olarak ya konuşan kişiler ya da kendisine hitap edilen kişilerdir. Ancak bu özelliği kavrayabilmek için, hitap edilenle dinleyen (auditeur) arasında kavramsal bir ayrım yapmak gerekir. Hitap edilen kişi kendisine konuşulan kişidir. Dinleyen ise önünde konuşulan kişi. Çoğu zaman özdeş olarak alınan bu iki terimin ayırt edilmemesi bazı kavramsal yanlışlara sebep olmaktadır. Hitap edilen kişinin [daima] aynı zamanda bir dinleyici olmasına karşın her dinleyici hitap edilen kişi olmak zorunda değildir. Gündelik dil stratejileri konusunda tartışırken söz konusu ayrımı yapmanın çoğu zaman büyük bir önemi vardır. Sözgelimi, bir oyun sırasında sahnedeki aktör oyu-

nu birdenbire kesip seyircilere hitap ettiği zaman seyirciler bir anda birer dinleyici olmaktan çıkarak birer hitap edilen durumuna gelirler. Yine gündelik stratejilerde söze karışmak, yani hitap edilen konumuna gelmek isteyenler uzun süre dinleyici, yani "kulak misafiri olmak"durumundadırlar. Öyleyse hitap edilen statüsünü belirlemek doğal dillerin temel özelliklerinden biridir. Söz konusu durum belli bir hitap edilen konumu üretmeyen suni diller için geçerli değildir. Aynı zorluk edebiyat ya da plastik sanatların "evrensel hitabı" göz önüne alındığında tüm karmaşıklığıyla ortaya çıkar. Gündelik dilin tümcesi her zaman, aksine, dinleyenler arasında belli bir hitap edilene doğru yönelmiştir.

Sözeylemin ilgilendiği kişi her zaman hitap edilendir. Sözgelimi, bir soru söz konusu olduğu zaman kendisine soru sorulan, dolayısıyla cevap vermek zorunda olan kişi, konuşan kişinin hitap ettiği kişidir. Varsayalım ki daha önce verdiğimiz örnekte X soru cümlesini Y'ye değil. Z'ye yöneltmiştir. Varsayımı Z'nin daha iyi tanıdığı Y'ye hemen bu soruyu yöneltmekte gecikmeyeceğidir. Bu durumda X'in Y'yi sorguladığını söyleyemeyiz. Z'ye hitap ettiği için ondan başkasını sorgulamış olduğunu düşünemeyiz. Ya da bir öğretmenin sınıfta A öğrencisine bir soru yönelttiğini, buna karşın B öğrencisinin soruyu yanıtladığını düşünclim. B her durumda bu soruya cevap verme mecburiyetinde değildir. Buna hakkı olduğu bile söylenemez. Ancak soruyu iyi dinleyen bir dinleyici olduğu söylenebilir.

Benzer sonuçlara daha belirsiz sözeylem nitelikleri taşıyan "tehdit" sözlerinden yola çıkarak ulaşabiliriz. Sözgelimi X, Y'ye "A'yı yaparsan kafanı kırarım" demiştir. Oysa herkes Y'nin A'yı yapma gibi bir niyeti olmadığını, ancak dinleyiciler arasında bulunan Z'nin belki de böyle bir niyete sahip olduğunu bilmektedir. Bu durumu X'in Z'yi tehdit ettiği şeklinde yorumlamak pek olası görünmüyor. Olsa olsa X'in Z'yi korkutmaya çalıştığı, etkilemeye çalıştığı söylenebilir. Böylece yine sözetki alanında yer almaktayız.

Bütün bunlar elbette bazı basitleştirici varsayımlar üzerinde duran tartışmalardır. Gerçek dil kullanımında gerçek hitap

edilenin ya da üzerine alınanın kimliği çok daha karmaşık yöntemlerle tespit edilebilir ancak. Her durumda, bir sözeylemin etkilediği şahıs her zaman kendisine hitap edilen şahıs olmalıdır. Eğer buradan bir genelleştirmeye varırsak, bir sözeylemin hukuksal dönüşüme uğrattığı kişiler her zaman diyaloğun içinde yer alan kişiler arasında bulunmalıdır. Bununla anlaşılması gereken, konuşan kişinin konuşmasıyla bir mecburiyet ürettiği ve kendisine hitap edilen kişinin üzerine bu mecburiyetin geçtiğidir. Eğer Y, "Ahmet bu sabah ne yaptı?" sorusuna cevap verme zorunluluğuna maruz kalıyorsa bu zorunluluk yalnızca ve yalnızca bir hitap edilen konumunda bulunmasından doğmaktadır.

Bu örnekten hareket ederek, şahıs zamirlerinin iki farklı kullanımına işaret edebiliriz: Benveniste daha önce, birinci ve ikinci şahıs zamirlerinin her zaman bir diyalog ya da aktüel bir iletişim içinde bulunan özneleri işaretlediği düşüncesini ortaya atmıştı. "Senin ardından ben de İstanbul'a gittim" cümlesindeki "ben" ve "sen" işte bu konumdadır. Bunlar kesinlikle hitap edeni ve hitap edilen kişiyi göstermektedirler. Ancak onlar konusunda söylenen şey "İstanbul'a gittikleri" bilgisinden başka bir şey değildir ve bunu yapmış olmaları söz konusu diyalogtan tümüyle bağımsızdır. Bu yüzden tümcenin işlevi buradaki Ben ve Sen sözcüklerinin yerine Ahmet ile Ali konulursa hiçbir değişikliğe uğramayacaktır: "Ahmet'in ardından Ali de İstanbul'a gitti". Bu iki şahıs zamiri grubuna "ikincil şahıs zamirleri" ya da Ben 2 ve Sen 2 diyelim. Ancak "İstanbul'a gitmeye sana söz veriyorum" dendiğinde durum bundan çok farklıdır. Hitap edenle hitap edileni belli bir ilişki içine sokan söz verme edimi bunu ancak onlar söz konusu tümcenin hitap edeni ve edileni oldukları ölçüde gerçekleştirmektedir. Buradaki şahıs zamirleri "Ben 1" ve "Sen 1" olarak adlandırılabilir. Yerlerine özel adlar konulduğunda sonuç önceki örneğimizden tümüyle farklıdır: "Ahmet Ali'ye İstanbul'a gideceği sözünü verdi" hiçbir şekilde bir söz verme eylemi yaratmaz. Burada şahıs zamirlerinin yerine özel adların konulması, görüldüğü gibi tümcenin işlevini tümüyle değiştirmiştir. Bu iki şahıs za-

miri tipinin karıştırıldığı tümceler de olanaklıdır: "Sana (1) İstanbul'a seninle (2) gideceğime (2) söz veriyorum (1)..."

Bazı dilbilimciler şahıs zamirlerinin kullanımını bir dilbilimsel tasarruf mekanizmasına bağlamaktadır. Özel adları telaffuz etmektense Ben ya da Sen demek daha ekonomiktir. Ancak açıktır ki yalnızca Ben (2) ve Sen (2) tümceler içinde özel adların yerini tutabilmektedir. Ancak aynı durum Ben 1 ve Sen 1 söz konusu olduğunda pek kabul edilebilir değildir. Konuşan bir kişiyi konuşan bir kişi olarak göstermek, şahıs zamirlerinin özel adlara devredilemez bir işlevi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu varsayımlara dayanarak Ducrot, Benveniste'in bazı çıkarımlarını yeniden gözden geçirmeye girişir. Benveniste, Ben ve Sen gibi "gerçek şahıs zamirleri" diye adlandırdığı sözcüklerin objelerinin "kişiler" olduğunu kabul etmekte ve bu kişi konumlarını kişilerin içinde bulundukları söylem bağlamını dayattığı öznel şartlara bağlamaktadır. Oysa, "üçüncü şahıslar"da, bütün "shifter"ler (değiştiriciler) gibi, bu öznel konumları harekete geçirebilmektedir. Öyleyse Ben 1 ve Sen 1 anlamındaki şahıs zamirleri, sözgelimi "Sana emir veriyorum..." tümcesinde açık, "Ahmet bu sabah ne yaptı?" sorusunda ise örtük olarak hazır bulunmaktadır.

Şimdiye dek sözeylemin hukuksal bir dönüşüm yarattığını ve bu dönüşümün konuşmakta olan kişilerle ilgili olduğunu ortaya çıkardık. Buna üçüncü bir genelleme cümlesi ekleyebiliriz. Bir tümce yalnız kendine başvurduğu zaman sözeylem haline gelir. Başka bir deyişle, bir tümcenin anlamı bu durumda telaffuz edilişine başvurmaktadır. Eğer bir T tümcesi A sözeylemini gerçekleştirmekte kullanılmışsa bizzat T'nin anlamı içinde T'nin telaffuz edilmesine bir gönderme vardır. Yine soru örneğine dönersek, soru sormakla bu soru sözü hitap edilende bir mecburiyet yaratacak şekilde sunulmaktadır. Bir soru olmak T tümcesinin anlamına aitse aynı şekilde T'nin telaffuz edilmesini de hitap edileni cevaba mecbur bırakacak şekilde sunması gereklidir. İşte bu yüzden bir soru daha önce var olan bir mecburiyetin tespit edilmesi ya da hatırlatılması de-

ğildir. Böylece "Ahmet ne yaptı?" ile "Ahmet'in ne yaptığını bana söylemelisin" cümleleri arasında belirgin bir fark vardır. "Ahmet ne yaptı?" sorusunun ardından "ama bunu bana söylemeni istemiyorum" denemez, ama "Ahmet'in ne yaptığını bana söylemelisin" tümcesinin ardından bu tümce kullanılabilir.

Bu belirlenimleri söylem analizine uyguladığımızda, özellikle buyrukların işleyişi konusunda bazı konumlar aydınlatılabilir. Lia Wainstein'ın verdiği bir örnekte buyruğu ifade etmenin farklı söylemsel biçimleri tasnif ediliyordu. Sözgelimi, bir annenin bir kızı "kirleten" oğluna bunu tamir etmek zorunda olduğunu söylemesi gibi: "Bu kızla evlenmek zorundasın."

Bu bir emir midir yoksa oğlanın yapmak zorunda olduğu şeyin bir hatırlatılması mı? Elbette her iki yorum da mümkündür. Ancak bir dilbilimcinin ön plana alacağı yorum bunun emir kipinde olduğu yorumudur. Bu yorum açısından annenin sözü oğlunda yeni bir mecburiyet yaratacaktır. Bir bakıma bu örnek ışığında, hangi eylemin gerçekleştirildiğini ortaya çıkarmak için tümcenin anlamı içinde telaffuza ilişkin olarak ne söylendiğini bilmek gereklidir.

Öyleyse tümcenin sözeylemsel niteliği telaffuzun hukuksal bir karakterizasyonunu oluşturur ve ona şu ya da bu gücü vermek üzere bir niyeti ortaya koyar. Sözeylemsel bir güce sahip olduğu ölçüde böyle bir tümcenin teması telaffuz edilmiş olmasıdır. Bir bakıma bu telaffuzu "yorumlar". Bu elbette kendine-başvuru işlevinin her zaman açık ve belirtilmiş olmasını gerekli kılmamaktadır. "Ahmet ne yaptı?" sorusunda hiçbir cümleyapısal unsur görünüşte telaffuza gönderme yapmamaktadır. Üstelik konuşana ve hitap edilene de açık bir göndermesi yoktur. Bu açıdan gerçek anlamda kendine başvuran tümceler yalnızca "sözedimsel" (performatif) adını verdiğimiz tümcelerdir. "Sana söz veriyorum ki..." tümcesi gerçekten "bunları söylerken yaptığım sana söz vermektir" diye okunabilir. Bu kendine-başvurulu okuma tarzı bir tür "zorunlu yanılsama" olarak karşımıza çıkıyor. Bu açıdan "sana söz veriyorum ki..."-nin şahıs zamirleri Ben 1 ve Ben 2'dir. Çünkü kendine-başvuru işlevi ve konuşanların hazır bulunuşu bir ve aynı olaydır aslın-

da. Çoğu zaman bu unsurların her ikisi de gizli olabilir. Ancak sözedimlerde açık bir hal alırlar.

Bir açıdan sözeylemlere atfedilen dönüştürme gücü, ilk bakışta bir tür "niyet" tasavvuruna bağlanabilir. Öznelerin niyeti bu tümceleri hak ve mecburiyetlerin yaratıcısı kılan temel etkidir. Bu durumda bu hak ve mecburiyetlere özneden ve sözeylemsel niyetten bağımsız bir güç atfetmek yanlış olacaktır. Bu güçler yalnızca bu niyetin gücüyle telaffuz edildikleri evrende ve anda ortaya çıkarlar. Ardından hitap edilen kişi onları reddedebilir. Bunun için, konuşan kişinin dayatmaya çalıştığı "evren"i yadsıması yeterlidir. Uyulmadığında emir, emir değildir. Sözeylemin "kendine-başvuran" niteliğine önem atfetmemelerinden dolayı dil felsefecileri bir tür "hukuksal gerçekçiliğe" varmışlardır.

Bu tür bir zorluk özellikle Austin'in "başarı şartları" tartışmasında belirmektedir. T tümcesiyle ilan edilen A sözeyleminin gerçekleştirilmesinin gerçek bir mecburiyetler yaratımına yol açtığını varsayalım. Bundan çıkarılacak sonuç, dilin bu gücü sayesinde herhangi birinin herhangi biri için istediği zaman mecburiyetler yaratabileceğidir. Bu, eğer "mecburiyet" sözcüğünü ahlâki bir anlamda alırsak tehlikeli, bu sözcüğe toplum bilimsel bir anlam atfettiğimizde ise, basitçe, yanlıştır. Bu yüzden Austin, T tümcesinin sözeylemsel gücünün, kendisinin "başarı şartları" adını verdiği bazı dışsal koşulların yerine getirilmiş olmasına bağlı olarak ortaya çıktığı sonucunu kabul etmeye zorlanmıştır. Böylece, konuşan bir kişi hitap ettiği kişiye ancak hitap edilen hiyerarşik bakımdan ast bir konumda bulunuyorsa bir buyruk verebilecektir. Elbette bir erin bir subaya emir veremeyeceğini herkes kabul edecektir. Benveniste'in verdiği bir örnekte olduğu gibi, bir oturumu "oturumun başladığını ilan ediyorum" diyerek başlatabilmek için oturum başkanı konumunda bulunmak gerekir. Söylemek ancak söylemeye yetkiliyseniz yapmaktır. Ama bu varsayımları kabul edersek, neden subaya emir veren bir erin cezalandırıldığını anlamak güçleşir. Bir oturuma katılan birinin, oturumu iptal etmek isteyen bir oturum başkanının yerine oturumu

başlatmak için kendisini nasıl tayin edebildiğini de kavrayamayız. Eğer söz konusu hukuksal dönüşümlerdeki sözeylemlere salt "niyete bağlı" bir anlam atfedersek bu sorunlar ortadan kalkar. Böylece bir erin komutanına emir vermesini engelleyen hiçbir şey yoktur. Denilebilir ki er, sözüyle, komutanının ona boyun eğeceği bir evreni dayatmaktadır. İşte bu "kötü niyet" cezanın niçin verildiğini açıklar.

Searle'ün gösterdiği gibi sözeylem, "olgudan ödevi türetmek" için kullanılır. Oysa Kant'ı takip eden bir gelenek olgusal bir önermeden normatif bir önermenin türetilebileceğini yadsımaktadır. Neyin ne olduğunu tespit eden bir önermeden, ne olmasını gerektiğini söyleyen bir önermeye geçiş yoktur. Bunu aşmak için ancak yine normatif olan bir öncülü araya sokmak gerekir: "Bir ceza ödemeli" önermesi, "arabasını bir otobüs durağına park etti" önermesinden türetilebilir. Çünkü bu ikinci önerme olgusal değil normatiftir: Trafiğe ilişkin bir kültürel kodlamaya bağlı olarak anlamlıdır. Searle ise aksine olgusal bir önermeden belli şartlarda normatif bir önermenin türetilebileceğini iddia eder:

(1) X bir milyon vereceğini taahhüt etti.
(2) X bir milyon vermelidir.

Söz verme ya da taahhüt etme konuşan kişinin kendisi için bir mecburiyet yaratması eylemidir. Bu yüzden (1)'i kabul edip (2)'yi reddetmek mümkün değildir. Ancak Searle'ün düşüncesi, Austin'in yaptığı gibi, sözeylemin dünyanın gerçek bir dönüşümü olduğunu kabul etmektedir. Aksine, eğer bu dönüşüm salt bir niyet olarak kabul edilirse, yani tümcenin telaffuza dair verdiği bir imge olarak düşünülürse, bir sözeylemin gerçekleştirilmesi ancak "taahhütler yerine getirilmelidir" diyen ek bir normatif öncüle bağlı olarak ahlâki sonuçlara sahip olabilir. Yani eğer biri sözünü A eylemini yerine getirmeye kendisini mecbur kılıyor diye sunarsa, A eylemini yerine getirmek zorundadır. Esas çelişkili olan, aynı konuşma sekansı içinde "Söz veriyorum... ama bu beni bağlamaz" demektir. Bu

eylemin Ben 1'i gerçekte önce bir söz verme eylemi gerçekleştirmekte sonra bunu bozmaktadır. Bu tümce ancak her iki önermenin de öznesinin Ben 2 olduğu durumda anlamlıdır. Ancak (1) ve (2) durumunda aynı konuşan kişi tarafından telaffuz edilmiş olduklarında bile durum son derece farklıdır. Çünkü bu söylemin Ben 1'i bu kez, sözü veren X kişisiyle hiçbir şekilde bağlantılı değildir.

Bu noktada "sözeylemin özel bir görünümü" olarak sunduğumuz sözedimlerden söz etmekte yarar var. Austin önce sözedim kavramını keşfetmiş, sonra onu genişleterek sözeylemlere varmıştır. Sözedim böylece sözeylemin özel bir durumu olarak düşünülmeye başlanmıştır. Ducrot'ya göre sözedim, sözeylemin özel bir durumu bile değildir. Daha çok onun bir neticesi, ya da daha doğrusu, tümcelerin sözeylemsel işlevinden doğan bir yanılsama durumudur. Buna göre sözedim aslında bir hayalden başka bir şey değildir. Elbette daha göze çarpan, daha inandırıcı ve dilbilimsel açıdan daha çarpıcı ve belirgin bir niteliğe sahiptir. Ancak bu çarpıcılık sözeylemin yorumlanmasının ve çözümlenmesinin önünde esaslı bir engel oluşturmuştur.

Bir tümce dar anlamda aşağıdaki durumlarda bir sözedimdir.

(a) Cümle yapısı açısından bakıldığında konuşan kişinin o andaki bir edimini betimler.
(b) Konuşan kişi onu telaffuz ederken bu edimin gerçekleştirilmesi amacıyla söylendiğini belirtir.

En belirgin örnekler, "sana emir veriyorum..", "izin veriyorum", "söz veriyorum" türündendir. Çoğu durumda bunlar emir vermeye, istemeye, izin vermeye yararlar. Briç oyununda "Kontr" demek de sözedimdir. "Size kızımı veriyorum" formülü de, konuşan kişi bunu kızını verirken yapmışsa sözedimdir.

Buna karşın "hava güzel" gibi bir tümce sözedim değildir. Burada (a) koşulu gerçekleşmemiştir. "Geziyorum" tümcesi de, bu kez (b) şartı yerine gelmediğinden sözedim değildir. "Seni rahatsız ediyorum", "sana söylüyorum"tümceleri de hiçbir zaman sözedim haline gelemezler.

Bu varsayımlar kabul edildiğinde bir dizi tanıma varılabilir. Bir cümle tümcelerinden bazıları sözedimsel olabiliyorsa sözedimseldir. Eğer sözedimsel bir cümlenin ana fiili olarak iş görebiliyorsa bir fiilin de sözedimsel olduğunu söyleyebiliriz. Bu tanım sayesinde şu ya da bu telaffuz edilişinde bu durumlar sözedimsel olmasa bile bir fiilin sözedimsel olabileceği sonucuna varabiliriz. Böylece "Ahmet Ali'den hemen İstanbul'a gitmesini istedi" cümlesindeki "istedi" bir sözedimdir. Ancak "Ahmet bir an ölmek istedi" cümlesindeki "istedi" sözcüğü bu niteliğe sahip değildir.

Sözedim sözcüğünü daha geniş bir anlamda ele alarak da tanımlayabiliriz. Bunun için önceki (a) ve (b) belirlenimlerini aşağıdaki biçimde değiştirmemiz gerekiyor:

(a) Cümle yapısı açısından bakıldığında tümce bir olgu durumunun betimlenmesini oluşturuyorsa.
(b) Bu olgu durumunu gerçekleştirmek amacını taşıyor olarak sunulmuşsa.

Böylece "oturum başlamıştır" tümcesi geniş anlamda sözedim olarak kabul edilebilir. Çünkü oturumu başlatmak istenciyle kullanılmıştır. "Sağlıcakla kal" tümcesi de benzeri biçimde sözedimdir.

Sözedim ve sözeylem arasındaki ilişkileri daha kesin bir şekilde aydınlatabilmek için sözedimsel tümcenin iki özelliği üzerinde durmak gerekiyor. Birincisi, sözedim içinde bulunan "kendini-doğrulayıcı" niyettir. Eğer "emir veriyorum" derken gerçekten emir vermek isteniyorsa aynı anda söylediğini yapmak istenmekte demektir. Bu durumda hitap edilen kişinin "bu yanlış" demesine olanak bırakmamak istenmektedir. Sözedimde telaffuz bir kanıt olarak verilmiş değildir. Bizzat söylenen şeyin gerçekliğini oluşturmaktadır. Eğer dile getirilmiş şeyi kanıtlıyorsa bu ancak o dile getirilmiş şeyin kendisi olduğu ölçüdedir. Ancak bir sözedim tümcesinin gerçek anlamda kendini doğrulayıcı olduğunu düşünmemek gerekir. Yukarıda ortaya attığımız (b) koşulu gerçek bir duruma değil, bir niyete ilişkindir.

İkinci önemli özellik bir sözedim tümcesini telaffuz edebilme tarzına ilişkindir. Eğer biri "emir veriyorum..." demişse bu sözü "emir verdi..." diye aktarılabilir. Eğer "emir veriyorum" cümlesi sözedimsel değilse bu şekilde aktarılamaz. "Geziyorum" tümcesi de "gezdi" diye aktarılmaz. Türkçede miş'li geçmiş zaman kullanımı bu niteliği açıklamaktadır. "Emir veriyorum" tümcesi "emir verdi" olarak aktarılabilirken, "geziyorum" tümcesi, "gezmiş" ya da "gezdiğini söyledi" biçiminde aktarılabilir.

"Sen(i) + hâlk adına + ölüme mahkûm ediyor + um"

tümcesini L kişisinin (bir yargıç olması zorunlu değil) sözedimsel olarak sarfettiğini varsayalım.

Bu tümceyi herhangi bir bilgi eklentisi olarak aktarırken şöyle telaffuz ederiz:

"L+ onu ("sen"in kişisi) + halk adına + ölüme mahkûm etti"

Bunu biçimselleştirelim:

"Sen (hitap edilen) + (A) Fiil (şimdiki zaman) + Ben (hitap eden)"

aktarımı:

"L (hitap eden) + O (hitap edilen) + (A) + Fiil (geçmiş zaman)"

Bu örneklerden yola çıkarak sözedimlerle sözeylemler arasındaki ilişkiler tartışılabilir. Birinci bir gözlem bütün sözedim tümcelerinin "kendine-başvurulan" olduğudur. "Söz veriyorum..." derken söz olarak bu telaffuzun bizzat kendisi verilmektedir. Bununla yalnızca verilen bir sözün var olduğu söylenmiş değildir. Geniş anlamda sözedimler için de bu doğrudur. Sözlerine oturumu açma niyetini yüklemeden "oturumu açıyorum" tümcesiyle oturum açmak imkânsızdır. Oysa bu

temel özelliğin aynı zamanda sözeyleme de ait olduğu açıktır. Nasıl telaffuz eylemini aynı zamanda söz verme olarak sunmadan söz vermek nasıl mümkün değilse, "hava güzel" sözeylemiyle olumlamak, "hava güzel mi?" sözeylemiyle sormak da aynı zamanda bu tümceleri telaffuz ederken yapılan eylem sunulmaksızın imkânsızdır.

İkinci bir gözlem ise bu kendine-başvuran niteliğin "görünüş"ten ibaret bir kökene sahip olduğudur. Bu nitelik kullanılan cümlenin cümleyapısından kaynaklanıyor gibi görünür. Sözeylemsel bir fiil şimdiki zaman birinci şahısta çekilmiş etkin bir fiil olduğu ölçüde tümcenin konuşan kişinin şu andaki etkinliğini yansıttığı kabul edilebilir. Üstelik şu anda "konuşuyor olduğu" da kuşku götürmez bir gerçek olduğuna göre, tümcesinde söylediği şeyin şu anda yaptığı şeyden başka bir şey olamayacağı da görünür. Elbette dilbilgisindeki "şimdiki zaman", söylemin şu ânından daha geniş bir süreyi kapsayabilir. Bunun sonucunda tümce aslında konuşan kişinin şu anda yapmakta olduğu eylemden farklı bir eylemi de dile getiriyor olabilir. Bunun kanıtı, "seni rahatsız ediyorum" cümlesinin tümcesinin hiçbir zaman kendi telaffuzunu "rahatsız edici" diye sunuyor olmadığıdır. "Yalan söylüyorum" tümcesi de, bundan bir paradoks türetmeye çalışan mantıkçılar dışında kimse tarafından "yalan söylüyorum derken yaptığım yalan söylemektir" diye yorumlanmaz. Başka terimlerle söylersek hiçbir şey bizi bir sözedimdeki Ben'i bir Ben 1 olarak kavramaya götürmemektedir. Bu Ben pekâlâ bir Ben 2 de olabilir ve bu durumda tümcenin kendine-başvuru niteliği cümleyapısında belirmez. Öte yandan, bazı durumlarda sözeylemin Ben'i elbette Ben 1 olarak yorumlanabilir. Akılda tutulması gereken yalnızca cümleyapısının hiçbir bakımdan böyle bir yorumu zorunlu kılmadığıdır. Eğer çoğu zaman bu yorum kendisini dayatıyorsa bu durumun hemen hemen zorunlu bir yanılsama olarak kabul edilmesi ve dolayısıyla da açıklanması gerekir.

Çoğu araştırmacı yukarıda ortaya attığımız iki gözlem arasında bir ayrım yapmamaktadır. Özellikle ikinci gözlemdeki iki Ben arasında ayrım yapmadıkları için sözeylem tümcele-

rindeki ana fiilleri bu tümcelerin telaffuzunu niteleyen fiiller olarak kabul etmekte, sözeylemsel gücü cümleyapısının kendisinde aramaktadırlar. Bunun sonucunda, "söz veriyorum..." gibi bir tümcenin (gözlem 1) kendine-başvuran niteliği onlara söz verme fiilinin tümceyi telaffuz ederken eyleme uygulanma özelliği taşıdığı düşüncesine varmaktadırlar.

Bu noktada iki farklı yorum olanağı doğar. Bunlardan birincisi Benveniste'e aittir. Ona göre sözedimi, daha genel olan sözeylem kategorisi içinde eritmemek gerekir. "Sana gelmeni emrediyorum" sözedimini sözedimsel olmayan "Gel"den ayırt etmeliyiz. Bu yalnızca ilk kavramın kesin anlamda dilbilimsel olduğunu unutmak anlamına gelir. Yani yalnızca sözedimsel tümce kendine-başvuran niteliğini kendi anlamı içine yazılmış halde taşımaktadır. Oysa şimdiye kadarki gözlemlerimizde gördük ki kendine-başvuru işlevi hiçbir zaman dilbilgisel bakımdan cümleyapısına yazılmış değildir. Ben şahıs zamirinin Ben 1 olarak yorumlanmasını dilbilimsel açıdan gerekli kılan hiçbir şey yoktur. Bu yüzden Ben sözcüğünün varlığı tümcenin kendine gönderen değerini tek başına hiçbir durumda sağlayamaz.

Austin'in tavrı Benveniste'inkinin tam zıddıdır. Onun bakış açısından sözedim, sözeylemin özel bir durumundan, kategorisinden başka bir şey değildir. Ancak Austin de bu tezi savunurken sözedimlerin cümleyapısal kendine-başvuru özelliğini kabul eder, çünkü ona göre kendine-başvuru genel sözeylem kavramına toptan yabancıdır.

1. Böylece sözeylem kategorisi hem sözedimsel olmayan hem de sözedimsel tümceleri içerir.
2. Sözedimsel bir tümce cümleyapısı bakımından kendine gönderir.
3. Bir tümce ancak cümleyapısı bakımından kendine gönderen bir niteliğe sahiptir.
4. Sözedimsel olmayan tümceler cümleyapısal açıdan öyle olmadıkları için kendilerine göndermezler.
5. Kendine gönderme sözeylemi oluşturmaz.

Bir numaralı önerme bir emir vermek için kullanılan "Gel!" gibi tümcelerle "sana gelmeni emrediyorum" gibi tümcelere aynı statüyü verme istemini temsil eder. Austin böylece Benveniste'in içine düştüğü hatadan kaçınabilmiştir: Söz alanında birbirine çok benzeyen işlevleri yerine getiren iki kategori arasına bir uçurum yerleştirmek hatasıdır bu. Ama bu önermeyi 4 numaralı önermeyle birlikte kabul edersek 5 numaradaki önermeye varmak kaçınılmazdır. Bu ise, yukarıda verdiğimiz sözeylem tanımına uygun düşmemektedir. Öte yandan, (4)ün (5)ten türeyiş zorunlu olduğuna göre kendine gönderme işlevini cümleyapısına bağlayan 5 numaralı önerme çok büyük bir önem kazanır. Öyle görülüyor ki bu önerme de bütün gücünü 2 numaralı önermeden almaktadır. Gerçekte, sözedimlerin cümleyapısal kendine göndermesi ilginç bir olgudur. Bu ilginçlik yüzünden kendine göndermenin öteki biçimleri gözden kaçırılmaktadır. Ancak bu diğer biçimlerin daha temel, ancak daha zor farkedilebilir olduğu savunulabilir. Bu tartışma çerçevesinde kendine-gönderme işlevini sözde cümleyapısal görünüşünden kurtarmak gereklidir. Öyleyse (2) numaralı önermenin temelden yoksun olduğu kolayca görülebilir.

Peki bu yanılsamanın zorunluluğu nereden doğmaktadır? Bu durumu aydınlatmak için Benveniste'in "türevleme" adını verdiği dil işlevini yakından incelememiz gerekiyor. Benveniste'e göre birçok dilde uylaşımsal formüllerden yola çıkarak fiiler oluşturma eğilimi bulunmaktadır. Eğer bir toplum A adının özsel bir oluşturucu rolünü oynadığı bir F formülünün telaffuz edilmesine özel bir etkinlik gücü atfetmişse, A adının temeli üzerinde oluşturulan yeni bir fiilin ortaya çıkması pek muhtemeldir. Bu fiilin anlamı "F'yi telaffuz ederken yapılan edimi gerçekleştirmek"tir.

Sözgelimi, Latincede bazı durumlarda "Quirites!" (Yurttaşlar!) diye bağırarak yardım çağırmaya yarayan özel bir çağrı formülü bulunmaktadır. Bundan yola çıkarak Benveniste'in "sözçıkarım" adını verdiği bir türevleme süreci sonucunda "yardıma çağırma", yani "Quirites! diye bağırarak yapılanı yapma" anlamına gelen "quiritare" fiili doğmuştur. Aynı şekil-

de türetilen sözcüğün başlangıçtaki ada biçimsel olarak benzeyen bir ad olduğu durumlar da vardır. Latince (1) "sıhhat" ve (2) "selamlama" anlamına gelen salus sözcüğü buradan doğmuştur. Salus 2'nin Salus 1'den aşağıdaki varsayımsal süreç yoluyla türediği kabul edilmektedir:

a) başlangıçta yalnızca salus 1 vardır.
b) salus 1 "salus1!" şeklindeki bir formül uyarınca karşılaşılan kişileri kendilerine sıhhat dileyerek selamlamak amacıyla kullanılmaktadır.
c) sonuçta sözçıkarımsal bir süreçle "Salus 1!" denilerek yapılan eylemi yaparken gerçekleştirilen eylemi betimleyen salus 2 sözcüğü doğmuştur: Selamlama.

Sözedimlerin doğuşu da benzer yoldan açıklanabilir. "Rest çekmek", "sobelemek" türünden oyun formülleri, "istifa etmek", "emekli olmak" gibi kişi durumu formülleri, tümüyle benzeri "türevleme" süreçlerinden geçerek sözedimsel işlevlerini kazanmış olmalıdırlar.

3.

John Searle'ün *Söz Edimleri* kitabı modern dil pragmatiğini, J.L. Austin'in tezlerinden itibaren devam ettiriyor görünse de, konusunu en az Habermas kadar zayıflatan ve ıskalayan bir çalışma. Austin'in tezlerini ilerleten ve radikalleştiren çalışmaları, özellikle Benveniste, Ducrot gibilerininkileri hesaba katmaması bir yana, bizzat bu tezleri sulandıran ve Anglosakson analitik felsefesi normlarına uygun düşen bir çerçevede eriten Searle, dil pragmatiğini evcilleştirmek için elinden geleni yapıyor.

Austin'in tezlerini hatırlayalım önce... Austin, bir çığlık-edimiyle ortaya çıkmıştı – felsefede ender bulunanlardan ve o yılların Amerikan hayat tarzıyla da uyum içinde olanlardandı bu çığlık: How to do things with words? Sözlerle nasıl iş görülür? Yani, What is the business of language? Dille nasıl iş görebiliriz? Bu noktaya dek henüz radikal hiçbir şey yok. Ancak

Austin bu soruyla henüz keşfe açılmamış bir kıtayı da yaratıyordu: Yapısalcı dilbilimden sonra dil alanında keşfedilecek yepyeni bir kıtaydı bu. Dil ile eylem arasındaki farkı görelileştirmeye dayanan yepyeni bir yöntem icat edilmeliydi. Saussure'den beri yapısalcı dilbilimin ve anlambilimin, giderek semiyotiğin de benimsediği dil-söz ayrımı, sözün eylemliliği her yönden, hukuki, bilişsel, medyatik görünümleriyle araştırmaya açılmalıydı.

İlk soru şuydu: Konuşurken ne yapıyorduk? Dilbilim alanından defedilen söz ile acaba yalnızca duygu ve düşüncelerimizi iletmekle mi kalıyorduk? Austin'e göre hayır. Konuşurken birçok eylem gerçekleştiriyorduk: Önce saf konuşma eylemini (locutionary act) ya da konuşurken karşı tarafta birtakım duygular ve düşünceler uyandırıyorduk – retorikte Aristo'nun da vurguladığı gibi, insanları kendimize acındırmak, birilerini ikna etmek, azdırmak, öfkelendirmek için konuşuyorduk... Bu İçin-Konuşma idi (*perlocutionary act*). Ama sadece bu da değil. Austin'in gerçek sözeylemler adını verdiği konuşma kategorileri de vardı. Dilbilgisi bakımından haber kipinde sarf edilen "seni ... mahkûm ediyorum", "oturumu açıyorum", "bahse giriyorum", "yemin ediyorum" türünden sözler haber veriyor değil, bizzat andıkları eylemleri gerçekleştiriyorlardı – gerçek sözeylemler (*performative speech acts*)... Austin son olarak kimilerince "performatifierin genişlemesi" şeklinde yorumlanan, ancak daha çok başlı başına bir dil yetisi ve eylem türü olarak da düşünülebilecek illo-cutionary speech acts'ten bahsediyordu: Sözle, konuşmayla eylem gerçekleştirmek anlamına geliyordu bu. Ama tuhaf bir yetiydi bu. "Ne?" dediğimde sorgulama eylemini, "hayır" dediğimde reddetme eylemini, "evet" dediğimdeyse onaylama eylemini gerçekleştiriyordum. Bu son kategoriyi ötekilerden ayırt eden neydi acaba? İçin-konuşmalarla performatifleri ayırt etmek kolaydı: Birini öfkelendirmek, kendime acındırmak için konuşmak dışında binbir türlü aracım olabilirken, mahkûm etmek, adlandırmak, bahse girmek, yemin etmek için konuşmam ve söz konusu eylemi ancak bu konuşmada telaffuz ederek gerçekleştirmem gerekiyor-

du. Austin'in, özellikle Searle ve Habermas gibi takipçileri tarafından vurgulanan "performatiflerin başarı kriterleri" işte bu noktada devreye giriyordu: Ancak bir hâkim mahkûm edebilirdi. Ancak Hitler konumundaki biri Fransa'ya, İngiltere'ye savaş ilan edebilirdi, aksi takdirde vs.

Sorgulanması gereken nokta şuydu: Illocutionary sözeylemler neredeyse konuşmanın bütününü kuşatıyor gibiydiler. Eve dönen kocasına, "Mutfağın ampulü yanmış," diyen bir kadın sadece bir bildirimde bulunuyor değildir, örtük olarak kocasına "ampulü değiştir" demektedir. Emir kipini doğrudan kullandırmayan bir ailevi-toplumsal düzende, haber kipi emri iletebilmektedir. Dilbilgisi kurallarının konuşma eylemleri tarafından her an sarsıntıya uğratıldıkları açıktır. "Seni seviyorum" aynı zamanda geleceğe ilişkin bir söz verme eylemi, bir taahhüttür. Bir dil olayından çok bir hukuk oyununun içinde gibiyiz.

Dil pragmatiğinin göreli muhafazakâr temsilcileri olan Searle ve Habermas, bu hukuk oyununu merkeze almış görünüyorlar. Performatiflerin hukuki konumlar tanımladığı ya da bu konumları dönüştürdüğü açıktır. Ancak esas açıklanması gereken şey, hukukun dışına da taşan etki alanlarıdır: lllocutionary açıkça siyasi, medyatik, iletişimsel ve gündelik alanlara açılır. Daha doğrusu, yaşamın bütün alanlarına... Pragmatiği belki en radikal tarzda yorumlayan Deleuze ile Guattari neredeyse dilin temel birimi olarak "emir cümlelerini" (mot d'ordre) belirlerler. Her dil eyleminin, her konuşmanın yalnızca hukuki değil, dolaysızca siyasi bir içerik de taşıdığı tezi pragmatiğin radikalleştirilmesine tekabül eder. Giderek dilin bir ekonomi-politiğini de tanımlamaya girişebiliriz.

Austin'den önceki dil felsefeleri pragmatiğin çeşitli yönlerinden, sistematik bir şekilde değilse bile, haberdardır. Semiyotiğin kurucuları Stoacılar için "semeion", yani tohum, dilin taşıdığı ve mübadele ettiği şeydi. Niçin tohum? Çünkü ekiyordunuz ve oradan bambaşka bir şey, bir ağaç ürüyordu. Dilin fizik dünyaya müdahale yetisi vardı. "Mahkûm ediyorum" sözü bir anda sanığın ve cezaevinin fiziki kaderini ve düzenini değişti-

rir. Dilin ifade ettiği şey asomaton, yani vücutsuzdu ama bu vücut hallerini dönüşüme uğratmaktan geri kalmıyordu.

Spinoza da özellikle *Tractatus Theologicus Politicus*'unda (Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma), dil olgularına duyduğu güvensizliği ifade eder: Felsefe doğal ışıktır ve dile gelse de dilin, sözlerin ötesinde eylemlilik değerleri taşır. Sözgelimi, Tanrı, Adem'e "meyvayı yemeyeceksin" dediğinde Adem bunu ahlâki bir yasaklama, çok çok hukuki bir buyruk gibi algılar. Bunun nedeni Tanrı'nın "insanların olağan dilini kullanıyor gibi görünmesidir." Musa da dağdan bir ateş imajı ve ona eşlik eden birkaç sözcük ile iner. Ama yine de bu sözcüklerin peygambere açıklanması gerekecektir.

Dilin "buyruk" karakteri en çok Spengler tarafından vurgulanmış görünüyor: Dil iletişimsel değildir; emir vermek, emri anladığını belirtmek için kullanılır. Zaten çocuklarımıza da dili bu yüzden öğretmek zorundayız. Günümüz için çok ilginç olabilecek bir konuşma teorisi ortaya atan Gabriel Tarde ise buradan bir "kanaatler sosyolojisi" üretecektir: Sözcüklerin toplumsal-iktisadi dolaşımı, lehçe mübadeleleri ve çarşı söylemleri... Takipçisi Bergson da bütün felsefesini "doğru soruları sormak" teması üstünde inşa etmiştir: Olağan dilin bir oyunu sonucu doğruluk-yanlışlık değerleri hep cevaplara atfedilir. Öğretmenin bir sorusuna maruz kalan öğrenci doğallıkla, sorunun doğru ya da yanlış kriterlerine tabi olmadığını varsayacaktır. Oysa soru pekâlâ yanlış ya da yersiz, hatta gereksiz olabilir. Günlük kanaatler dünyasında gazeteler ve medyalar sürekli sorun çıkarırlar, soru üretirler: Politik, iktisadi, tıbbi, psikolojik... Bunlar kanaatler dilinin temel yanılsamalarıdır.

Yapısalcı dilbilimin "dil ile söz" arasında yaptığı ayrım, pragmatiğin gelişimini uzun süre engelledi. Wittgenstein'ın "dil oyunları" kuramı bile dilbilimin bu engelini aşmaya yetebilecek gibi görünmüyordu. Felsefi düzlemde ilk önemli formülasyonu bambaşka bir açıdan, günlük dil yetisinin ötesine geçmeye çalışan Maurice Blanchot gerçekleştirmiş görünüyor. Blanchot, Kantçı karakterde bir soruyla işe başlıyordu: Acaba yüksek bir konuşma, söz söyleme yetisi var mıdır? Biz günlük,

olağan konuşmamızda hep hitap ettiğimiz kişilerin "görebilecekleri" ama o anda "görmediklerini" söyleriz: "Yağmur yağıyor..." gibi... Bu "düşük," yani ampirik konuşma yetisidir. Öyleyse yüksek konuşma yetisi, yani Blanchot'nun kuşatmaya çalıştığı edebiyat, bir diyalektik aşmadan itibaren önümüze açılacaktır: "Sadece söylenebilir olanı söylemek"ten itibaren...

Pragmatik asla Platon'dan Hegel'e, oradan Heidegger'e, giderek Derrida ve takipçilerine kadar erişen bir Logos felsefesi değildir. Habermas'ın istediği gibi, hukuk felsefesinin alt kategorilerinden ya da yönteminden de ibaret değildir. Onu radikalleştirmek ve "eleştirinin" tarzlarından biri haline getirmek gerekir. Meramımızı iki eksen üzerinde anlatabiliriz: Birinci eksen, dilbilimcilerin, pragmatiği göz ardı etmekten vazgeçme süreçleridir. Öncelikle Benveniste, pragmatiğin kategorilerini semantiğin, yani anlamlar biliminin içine döşemeye çalışmıştır. Ancak ona göre performatifler, sırrı "şimdiki zaman" ve "ben, sen" gibi şahıs zamirlerinin (embrayeurs) birlikte kullanılışında yatan ama anlambilimsel hatlar boyunca yaygınlaşarak lllocutionary karakter kazanan özel konuşma durumlarıydılar. Oysa Ducrot, bu yaygınlaşma tezine karşı çıkarken sözeylemlerin daralarak performatifleri oluşturduğunu vurgular. Dil her an iddia eder, karşı durur, onaylar, reddeder, sorgular ve bunu kendi topyekûn bütünlüğü içinde gerçekleştirir. *Le dire et le dit*'de (Söyleme ve Söylenmiş) çok ilginç bir örnek vardır:

Ducrot, dilbilimcilere ve mantıkçılara iki şıklı bir seçim olgusu sunar: (1) Ahmet, Balzac'ın bütün eserlerini okumadı ve (2) Mehmet, Balzac'ın bazı eserlerini okudu. Balzac konusunda bilgi edinmek için acaba hangisine başvurursunuz?

Bu şıklarla karşı karşıya kalan biri kuşkusuz Bergson'un bahsettiği duruma düşecektir. Yani soruya maruz kalmak. Anlambilimciler ve dilbilimciler de öyle. Öte taraftan, Ducrot "kesin olarak, zorunlu olarak" ikinci şıkkı seçmektedir. Neden zorunlu?

Karşı çıkışlar gecikmez ve ampirik kanıtlama yanlıları bu iki şıkkı sınırlarındaki öğrencilere dağıtırlar. Öğrencilerin yarıdan fazlası birinci şıkkı seçer. Ancak Ducrot'nun cevabı ge-

cikmez: Öğrencilerinize sunduğunuz cümleler benimkiler değil. Onları bağlamlarından, canlı dil içindeki konumlarından söküp alarak ölü cümleler haline getiriyorsunuz. İkinci şıkkın seçilmesi zorunludur, çünkü "Mehmet, Balzac'ın bazı eserlerini okudu, ona danışabilirsiniz," diyebilirsiniz ama "Ahmet, Balzac'ın bütün eserlerini okumadı, ona danışabilirsiniz," diyemezsiniz.

Burada sorun esas olarak dil içindeki stratejileri açığa çıkarmaktır: "Bazı" ile "bütün" sözcükleri arasında oynamak yerine, konuşmanın örtük varsayımlarını, şu "ona danışabilirsiniz" gizli cümlesini ortaya koymak. Böylece Illocuttonary'nin, genel olarak sözeylemin karakteri ortaya çıkacaktır. Dilin oluşturduğu harita ile eylemler, maddeler, imajlar dolaşımının oluşturduğu haritayı çakıştırmak ve dil stratejilerini araştırmaya açmak. Ducrot, belirgin bir şekilde anlam ile ifade ya da kasıt (İngilizcede meaning ile sense) arasındaki farkı vurgulamaktadır. İkincisi zorunlu olarak dildeki strateji ve taktiklere tekabül eder. Mesela "şişenin yarısı dolu" ile "şişenin yarısı boş" aynı fiziksel ortama gönderme yaparken, dil stratejisi bakımından ilki "yeni bir şişeye gerek yok", ikincisi ise "git bir şişe daha al" demektedir.

Bahtin-Voloşinov'dan bir örnek de yeterince aydınlatıcıdır ve sorunu stilistiğin göbeğine yerleştirir: "Yaşamak için ye" sözcükleri... Hastalıklı, sıska birine hitaben söylendiklerinde iki anlambilimsel birimin eklemlenmesiyle karşı karşıya kalırız: "Ye" buyruğu artı "yaşamak için" açıklaması. Oysa bunu şişman birisine istihzayla söylüyorsanız tek bir birimle, "yaşamak için yemek" gibi bir fiille karşı karşıyayız demektir.

İkinci eksen Jean-Pierre Faye'ın *Langages totalitaires*'inde (Totaliter Diller) benimsediği yönteme dayanır. Nazizmin ve faşizmin yükselişine dair en yetkin araştırmalardan biri olan bu kitap, "İktisadi Aklın Eleştirisi" alt başlığını taşıyor. Çıkış noktası ikili: Birincisi, Spinoza'nın "olağan dille başlamak gerekir" sözüdür. Unutmayalım ki, Fichte'den başlayarak Alman Romantikleri, Spinoza'nın ana eseri *Etika*'yı "ancak Tanrı'nın yazabileceği bir kitap" olarak nitelendirmişler, demek ki prati-

ğin çok uzağında mutlak bir teori gibi okumuşlardı. Bu eserin mutlak "pratik" karakterinin farkına varmak için 20. yüzyılda Deleuze'ün ve Faye'ın okumalarını beklemek gerekti. Şimdi Spinoza'nın çok çok ilginç böyle bir pasajı var: "Yanlış uydurma" (*falsa ficta*) gibi bir terimle başlıyor. "Ahmet evde," derim ama Ahmet evde değilse ya yalan ya da yanlış bir şey söylüyorumdur. Oysa "sonsuz sinek" dediğimde, "kare ruh" dediğimde emin olun ki sizi asla kandıramayacağım bir konumdasınız.

Faye'ın çalışması, sözlerin dolaşımıyla eylemlerin akışını, giderek malların ve paranın dolaşımını üst üste koyduğu bir haritadır. Marx bir zamanlar *Warensprache* (metaların dili) demişti. Dergilerin, raporların, çizelgelerin, parti deklarasyonlarının, anayasaların, Keynesçi temrinlerin oluşturduğu dev bir edebiyat ve bunun içinde dolaşıp duran bir eylemlilikler şebekesi... Weimar'daki diller genellikle yalan söylemiyorlardı ama çok tuhaf kayma karakterine sahiptiler – Spinoza'nın "kare ruhu" gibi... Moeller van den Brück'ün Jungkonservatismus (Genç Muhafazakârlar) hareketi bir oksimoronu (oxymoron) temel almış görünüyordu. Strasser ve yandaşlarının National-Bolschevismus'u da artık enternasyonalizme başvurmayan bir Bolşevizmden bahsetmeye başlamıştı. Bu dil kaymaları sonuçta Nazizmin Logos'unun yeşereceği zemini hazırlıyordu. Dilin analizi sonuçta bizi eylemler örgüsünün göbeğine kadar taşıyabilmektedir.

Her durumda dil pragmatiğinin, biri radikal, diğeri muhafazakâr iki yorumu olduğu ortaya çıkıyor. John Searle'ün *Söz Edimleri* ikinci yoruma meylediyor ve Zihin Felsefesi akımının yanına iliştiriliyor. Oysa radikal diye sıfatlandırdığım yorum, sonuçta eleştiri felsefesinin Logos felsefeleri karşısına dikildiği yepyeni bir boyutu haber veriyor.[2]

2 Bu yazının üçüncü bölümü "Nasyonal Bolşevizme Doğru Dil Kaymaları", *Virgül Dergisi*, sayı 88, Ekim 2005, s. 14-16.

6

Nasyonal Bolşevizme Doğru Dil Kaymalarına Bir Ek

"Doğrudan faşizm" sözünü kullanıyorum. Bunu biraz daha yaygın bir kavram olarak düşünmeli. Faşist hareket ya da örgütlenmiş kişiler değil kasıt. Faşizmin tarihine baktığımızda kaynağında ciddi sol bir kitlesel literatürün olduğunu görürüz. Weimar dönemi Almanyası'nda, belki savaş yıllarında bile güçlü olan solun söyleminde yavaş yavaş bir kayma başlıyor. Almanya'nın ve İtalya'nın savaş sonrası konumlarının da etkisi var bunda. Ancak bu kayma şöyle bir şey, Almanya'da Weimar döneminde faşizmin yükselişine yataklık eden bir sol var. Bu sol, muhafazakâr bir sol. Örneğin "Jung Konservatizm" grubu, yani kendi içinde çelişen bir kavram, "neo-liberal" gibi. Hep dönüp durduğum bir kitap var, *Totaliter Diller* diye, Jean Pierre Faye'nin. Nazizmin yükselişinin dilsel anketi bir bakıma. Solun faşizme neden direnemediğinin sırlarından birisi bu; solun kendi dilinin içerisindeki kaymalar, faşizmi hazırlayan "verimli" bir zemin oluşturuyor. Dil kaymalarına dikkat etmek, ciddi olgular gözüyle bakmak gerekir. Şu anda zaten sol dilde bir çöküş var. Artık Marksist jargonu kullanmaya başladığımızda, bir yerden sonra komik olabiliyor. Yani bunu, ciddi ölçüde yeni bir terminolojiyle değiştirmemiz gerekiyor. Marksist tahlil yaparsınız iktisadi durumu falan, ama politik literatür için, yeni kavramları ön plana çıkarmak gerekiyor.

7

Kinochestvo:[1] Dziga Vertov'un Makine-Göz'ü[2]

Yolumuz, sıradan kifayetsiz yurttaştan elektrikle donanmış kusursuz insana kadar, makinelerin şiirinden geçiyor.

Makinelerin ruhunu ortaya çıkararak, işçinin tezgâhını, köylünün traktörünü, mühendisin motorunu sevdirerek,

biz tüm mekanik işlere yaratıcı bir neşe katıyoruz,
biz insanları makinelerle yakınlaştırıyoruz,
biz yeni insanı yaratıyoruz.

beceriksiz ve kifayetsiz olmaktan kurtulmuş yeni insan, makinelerin zarif ve hassas devinimlerine sahip olacak ve filmlerimizin iftihar ettiğimiz konusu bu olacak.

... Yaşasın hareket eden ve ettiren makinelerin şiiri; yaşasın kaldıraçların, tekerleklerin ve çelik kanatların şiiri; yaşasın devinimin demir çığlığı, yaşasın kor akıntıların kör edici gösterisi."

– DZIGA VERTOV, *My, Variant Manifesta*[3]

---

1 Kinochestvo, bir Dziga Vertov'un neolojizmi. 1923 yılına kadar olan yazılarında kullandığı, sonra vazgeçtiği, sinema anlamındaki kino ile arkaik Rusçada göz anlamına gelen oko sözcüğünden türetilmiş bir sözcük. Chestvo son eki soyut bir niteliği, dolayısıyla sinema gözünün niteliğini ifade ediyor. Sonbahar 1922 tarihini düştüğü bir notunda Kinochestvo, "Mekanik, bir gözün dünya algısıdır, insanın gördüğünden daha mükemmel bir dünya algısıdır. Yeni bir bakış açısıyla dünya, yepyeni bir dünyadır," diye yazar.

2 Ege Berensel'le yapılan elektronik bir yazışmanın yarım kalmış kolektif metni.

3 Dziga Vertov, "My, Variant Manifesta", (Мы, Вариант манифеста / Biz, Bir Çeşit Manifesto), Kino-fot [Кино-Фот] 1, 25 Ağustos 1922, s. 11-12.

Ben bir gözüm, mekanik bir gözüm. Bir makine olarak dünyayı ancak benim görebildiğim şekilde gösteriyorum.

– DZIGA VERTOV, *Kinoks: A revolution*[4]

Berlin Dada Hareketi, 1920 yılının yaz aylarında "Birinci Uluslararası Dada Fuarı"nı (Erste Internationale Dada-Messe) düzenlemişti. Sergideki enstalasyonların, resimlerin, kolajların, heykellerin ve montajların arasında, pankarta basılmış bir slogan dikkat çekiyordu: "Sanat öldü. Yaşasın Tatlin'in yeni makine sanatı [Die Kunst ist tot. Es lebe die neue Maschinenkunst Tatlins]" Vladimir Tatlin, o yıllarda genç Sovyetler Birliği'nde sanatı ve sanat politikalarını etkileyen en önemli Rus avangart sanatçılardan biriydi. Ancak George Grosz, Raoul Hausmann, John Heartfield gibi sanatçılardan oluşan Berlin Dada çevresinin "makine sanatı" olarak adlandırdıkları ve savunusunu yaptıkları Tatlin'in üretimlerinden haberdar olmaları pek olası değildi. Ancak 1920 yılında Moskova'nın ünlü sanat mahallesi Ararat'ın adını taşıyan bir dergide genç Rus sanat eleştirmeni Konstantin Umanskij'in bir metniyle karşılaşmışlardı. "Der Tatlinismus Oder die Maschinenkunst" (Tatlinizm veya Makine Sanatı) adlı bu metin, Berlin Dadaistlerinin bu sergisinin kavramsal çerçevesine ilham kaynağı olmuştu.

"Tatlin'in makine sanatı"nın başlangıcı 1915 yılına dayanır. Bu akımın kurucusu Vladimir Tatlin yalnızca sanat dili için yeni kavramlar değil, aynı zamanda yeni bir sanat dili de yaratmıştır. Daha fazlası... İmge öldü – nihayet "Tatlinizm" iddia ediyor. İmgenin yüzeyi üç boyut için fazla sınırlıdır, yeni problemlerin çözümü daha ayrıntılı teknik araçlar gerektirir ve son olarak yalnızca sıradan insanı izaz eden –ya da daha doğrusu onu reddeden– "imgeler", "sanat eserleri" yaratmak zorundayız. Sanat öldü – yaşasın sanat: yapısı ve mantığı, ritmi, bileşen parçaları, malzemesi, metafizik ruhuyla makinenin sanatı –

4 Dziga Vertov, *Kinoks: A revolution*, *Kino-Eye: The Writings of Dziga Vertov*, der: Annette Michelson, University of California Press, 1984, s. 17.

"karşı-rölyef" sanatı. Hiçbir tür malzeme sanatın tek başına asli unsuru değildir. Ahşap, cam, kâğıt, sac, demir, vida, çivi, makine parçaları, yüzeylere serpmek için kullanılan cam kırıkları, eserin tek tek parçalarının hareketliliği – bunların hepsini sanat dilinin meşru araçları olarak ilan ediyoruz ve yeni grameri ve estetiği sanatçıdan daha geniş bir teknik donanıma ve onun güçlü müttefiki olan "büyük makine"yle daha yakın bir bağ talep ediyoruz."[5]

Umanskij'in bahsettiği makine sanatı/karşı-rölyefler, Tatlin'in 1914 yılından itibaren yaptığı üretimler, ahşap yüzeyler, metal levhalar ve dişliler gibi farklı malzemeleri bir araya getirerek üç boyutlu olarak düzenlediği küçük duvar montajlarıydı. Bu karşı-rölyefler, resim sanatının iki boyutlu, düz yüzeyinin hegemonyasını ve temsilin illüzyonunu reddeden kendi ilan ettiği "Tatlinist" yaklaşımdı. 1914 baharında Paris'i ziyaretinde Pablo Picasso'nun stüdyosunda kâğıttan yapılmış asamblajları (montajları) görmüştü. Ancak Tatlin, endüstriyel olarak üretilmiş malzemeleri asambalajlarına dahil ederek, Picasso'nun kübizminden daha radikal bir şekilde sanatsal temsilden kopmayı amaçlıyordu.

Başlangıçta "Tatlinizm"in amacı, teknik malzemeleri endüstriyel bağlamlarından koparak onları sanatsal işlere, sanatsal makinelere dönüştürmekti. Teknik malzemelerin, makine parçalarının sanatsal medyuma aktarılması ve sanatçının eser üzerindeki öznel niyeti ve kontrolünün ortadan kaldırılması, Berlin Dadaistlerinin "Tatlin'in Makine Sanatı" olarak anladıkları şeyin özünü oluşturuyordu. (Kısa bir süre sonra Tatlin, "Tatlinizm'e hayır!" sloganını yayımlayarak bu üretim biçimini bütünüyle tasfiye edecekti.)

Aslında Filippo Marinetti'nin 1909'da yayımlanan ilk manifestosundan itibaren makinelere duyulan hayranlık İtalyan fütüristlerinin metinlerinde, manifestolarında ortaya çıkıyor. Marinetti bu ilk manifestosuna şöyle başlıyordu: "... vahşi elektrikli bir ayla parıldayan cephaneliklerin ve tersanelerin

5 Hanne Bergius, *Montage und Metamechanik. Dada Berlin - Artistik von Polaritäten,* Berlin: Gebrüder Mann, 2000, s. 50-52.

titrek gece heyecanlarının şarkılarını söyleyeceğiz; dumanla süslenmiş yılanları yiyip yutan hırslı demiryolu istasyonlarının; dumanlarının çarpık çizgileriyle bulutlar yaratan fabrikaların; bıçakların pırıltısıyla güneşte ışıldayan, dev jimnastikçiler gibi nehirleri aşıveren köprülerin; ufkun kokusunu alan maceraperest buharlı gemilerin; koca tekerlekleri devasa çelik atlar gibi rayları arşınlayan geniş göğüslü demir başlıklarla zaptedilmiş lokomotiflerin ve pervaneleri rüzgârda bayraklar gibi salınan ve heyecan dolu bir kalabalıkmışçasına bağrışır gibi görünen uçakların sessiz uçuşlarının şarkılarını söyleyeceğiz."[6] Boccioni, Carrà, Russolo, Balla ve Severini 1910 tarihli manifestolarında, "Makineler çoktan gürüldemeye başladı bile; geleneksel estetiğin üstün olana hükmettiği topraklarda, yeni sanatsal ilham kaynakları doğuyor ve dünyayı ışıltısıyla büyülüyor,"[7] diye yazacaklardı. Luigi Russolo 1913 yılında gürültü üreten mekanik müzik enstrümanları geliştirdi, manifestosunda gürültünün ve yeni müziğin ancak 19. yüzyılda insan emeğine katılan makinelerin icadıyla ve sayısının büyük ölçüde artmasıyla doğduğunu yazacaktı. Ancak bu yeni "makine sanat"ı en açık şekilde Enrico Prampolini tarafından "Makinenin Estetiği ve Sanatta Mekanik İç Gözlem" adlı manifestoda formüle edildi. Prampolini, makineyi, sanatsal üretim biçimini izah edecek, yeni bir estetik nirengi noktası olarak öne sürdü. Makinelerin üretkenlikleri, tekrarlayan hareketleri veya otomatizmleri gibi işlevsel özellikleri sanat eserleri için fiziksel ilkeler olarak değil, daha ziyade kavramsal olarak benimsenmeliydi.

> Makinenin estetik erdemleri, devinimlerinin ve mekanizmasının metafizik anlamı, çağdaş plastik sanatların evrimi ve gelişimi için yeni bir ilham kaynağı oluşturmalıdır... Makinenin ve mekanik unsurların plastik olarak yüceltilmesi, dış gerçekliklerinde, yani makinenin kendisini oluşturan unsurların biçimsel temsillerinde değil, bunun yerine makinenin

6 *Futurist Manifestos*, der. Umbro Apollonio, New York: Viking, 1973, s. 19-24.

7 *Futurist Manifestos*, der. Umbro Apollonio, New York: Viking, 1973, s. 24-27.

çeşitli ruhsal gerçekliklerle bağlantılı olarak bize önerdiği plastik-mekanik analojide kavranmalıdır.[8]

Makine, 1917 Ekim Devrimi'nden sonra ortaya çıkan Konstrüktivist avangart hareketin içinde yer alan Dziga Vertov'un filmlerinde yeni Sovyet toplumunun bir modeli olarak tasvir ediliyor. Vertov, *Kameralı Adam* (Chelovek s kino-apparatom, 1929) filminde şehri, her yerde hazır ve nazır olan görme makinesi olan kamera tarafından görülen ve kaydedilen devasa bir makine olarak resmeder. "Biz: Bir Çeşit Manifesto"da, genel bir tasfiye çağrısında bulunur. Öncelikle edebi ve teatral temsil mirasının ve bu temsil mirasının anlatılarını karakterize eden psikolojizmin ortadan kaldırılması yoluyla filmin özgüllüğünde ısrar eder. İkinci olarak başlıca örneği olduğunu düşündüğü kameradan başlayarak, sosyalizmin inşasının, evrensel, planlı uygulanmasının makineler tarafından tamamlanacağını savunur. Dolayısıyla "makinelerin ritmini", "mekanik emeğin çoşkusunu", "kimyasal süreçlerin ... güzelliğini", "araçların jestlerindeki ... haz"zı vurgulayarak, kendi sanatsal üretimini önemseyen her film üreticisi, kendi tekniğinin özünü arayacaktır diyecektir. Sinemadaki makinenin ölçüsü, temposu ve ritmi, her yaratıcı hareketin de, çekimin de ritmini, ölçüsünü belirleyecektir. Bu "Kinochestvo"dır: Yani uzamdaki nesnelerin hareketlerini, film pelikülünün özellikleriyle ve her bir nesnenin iç ritmiyle uyum içerisinde, sanatsal bir bütün olarak düzenleme sanatıdır.

Vertov, kino-göz üzerine verdiği ikinci derste, montaj üretiminin aşamalarını anlatır. Montaj, belirlenmiş bir konuyla doğrudan ya da dolaylı olarak alakalı olan bütün belgesel verilerin (müsveddeler, el yazmaları, nesneler, film parçaları, gazete kupürleri, fotoğraflar vs.) arşivsel dökümünün, makine-göz tarafından sentezlenmesidir. Bu, aralıklar inşa etmektir. "Aralıkların" (film parçaları arasındaki hareket ve bu parçaların birbirleriyle ilişkili oranları) düzenlenmesi yoluyla

8 Enrico Prampolini, "The Aesthetic of the Machine and Mechanical Introspection in Art." *Broom: An International Magazine of the Arts* 3, s. 235-237.

kompozisyonu tartışan Vertov, kadraj içindeki hareketin ilişkilerini, her film parçasının uzak çekim, yakın çekim gibi katmanlarının ilişkilerini, ışık ve gölge ilişkilerini ve kayıt hızlarının ilişkilerinin montajının makinesel düzeninden bahseder.

Spinoza'nın bazı mektuplarında, insanı da içeren Kartezyen hayvan bedeni görüşünden türetildiği belli olan "automaton", otomat fikrine bir anıştırma Vertov'un mekanik-gözü ve makine düşüncesiyle paralellikler içeriyor. Descartes felsefesinin çekirdeğinde yer alan zihin-beden ikiliğine karşı olduğu bilinen Spinoza'nın makine-beden sorununu ortaya koyma biçiminin sonraki yüzyılda La Mettrie'nin ünlü denemesi "L'Homme-machine"de [Makine-insan] geliştirdiği "mekanistik materyalizm"in müjdecisi olarak sınıflandırılamayacağı açıktır. Bununla birlikte, Georg Simmel gibi modern bir sosyolog otomat fikrine ruh açısından canlılık kazandırdığında durum değişir – "ruh şimdiki hareketi ile bir dakika önceki hareketlerinin uyarımı arasındaki fark dışında hiçbir şeyi algılamayı başaramaz. (...) Ruhumuz dışsal koşullardaki herhangi bir değişikliğe bir otomat gibi tepki vermektedir ve üretkenliği istikrarlı tutmaya özgülenmiş makinelere benzeme eğilimindedir."[9]

Lev Manoviç, *Yeni Medyanın Dili* kitabında Vertov'un bir veri tabanı sinemacısı olduğunu vurgulayarak, filmin bir sahnesini hatırlatıyor: "Filmde birkaç kez tekrarlanan önemli çekimlerden birinde çekilen filmlerin saklandığı, arşivlendiği, bir dizi rafın bulunduğu bir montaj odası gösterilir. Raflar, "makineler", "şehrin hareketi", "bedenlerin hareketi" vb. etiketlenmiştir".[10] Dziga Vertov, "insanları" filme çekmekten hoşlanmadığını bunun yerine makinelerin yaşamını çekmenin hoşuna gittiğini ifade ettiğinde amacı fütürizmin makineleşmeye ya da yaşamın otomasyonuna övgüsü olmayıp, tersi-

9 Georg Simmel, On *Individuality and Social Forms*, The University of Chicago Press, 1971, s. 77.

10 Lev Manovich, *Language of New Media*, The MIT Press Cambridge, 2001, s. 210.

ne, modern dünyanın makinesel ritimlerinde duygusal bakımdan önemli hale gelme eğilimindeki şeyleri arayıp bulmaktı. Onun otomat aygıtı, kamerası, insan gözüne görünmeksizin kalan şeyleri, şiirsel bir görsellikle göstermeyi başarabilmeliydi.

Bu fikrin önemine dair ipucunu Spinoza doğrudan vermektedir – bizler salt bir otomat değil, aynı zamanda "ruhsal" otomatlarızdır. Bu "ruhsal" sıfatı kuşkusuz Spinoza'nın tekçiliğinden (monizminden) türetilemez, öyle ki, insan davranışının önemli yönlerinden birini tarif etmek için bir metafor olarak elde kalmıştır. Spinoza, *Etika*'sının fikirler, imajlar, algılar ve duyguların (hislerin) oluşu ile ilgilendiği bölümlere bu nosyonu etkili bir biçimde yerleştirir. Bunlar açıkça Spinoza'nın kendi anladığı şekliyle "fikirleri" ele alış tarzıdır – bir fikrin ne olduğunu sunabilmek için, başta kabul edilen teoremler ve önermeler vasıtasıyla, bir beden öğretisi geliştirmeye ihtiyaç duyar (Deleuze, onun bedeni felsefeye bir model olarak önereceğini söyleyecektir).

Gilles Deleuze, *Sinema* kitabının ilk cildi *Sinema 1-Hareket-İmaj*'da Vertov'un sinemasını tanımlarken makineyi kullanıyor. "Vertov'un sine-gözü, insani olmayan gözü, bir sineğin, bir kartalın ya da başka bir hayvanın gözü değildir... Bu göz, zamana tabi olmayan, zamanı "yenilgiye uğratmış", "zamanın olumsuzu"na erişen ve maddi evreni ve onun uzanımından başka bütün tanımayan maddenin gözüdür, maddenin içindeki gözdür... bu, hareket-imajın makinesel düzeneğidir." Vertov'un sinemasının, doğanın mizansenini, eylem senaryosunu şiddetle reddetmesinin bir nedeni var: Vertov için aslında "makinelerin, manzaraların, binaların ya da insanların pek önemi yoktu: Her biri, isterse en alımlı köylü kadın ya da en dokunaklı çocuk olsun, sürekli karşılıklı ilişki içindeki maddesel sistemler olarak sunuluyordu. Bunlar maddenin daha az "olası" hallere doğru evrilmesini sağlamak ve kendi boyutlarıyla hiç ortak ölçüsü olmayan değişimler gerçekleştirmek suretiyle hareketlerin hızını, istikametlerini, düzenlerini değiştirecek şekilde alımlayıp geri veren katalizörler, dönüştürü-

cüler, transformatörlerdi. Bu, Vertov'un varlıkları makineler olarak ele almasından kaynaklanmıyordu, daha ziyade, ona göre makinelerin bir "kalbi" vardı ve tıpkı insanların başka hareketlerle ve başka koşullar altında ama hep birbirleriyle etkileşim içinde yapabildiği gibi, "yuvarlanıyorlar, titriyorlar, sarsılıyorlar ve ışık saçıyorlardı..."[11]

11 Gilles Deleuze, *Cinéma 1: L'image-mouvement*, éditions de Minuit, Paris, 1983 [Türkçesi: *Sinema 1: Hareket-İmge*, çev. Soner Özdemir, Norgunk Yayınları, 2014]. Bu yazı derlenirken Deleuze alıntılarının bazıları için Türkçe çeviriden faydalanıldı.

ÜÇÜNCÜ KISIM

İmge-Dil, Şizo-Dil, Dil-Olmayan

1

Hegel Estetiği ve Fotoğraf Üzerine Tezler

1.

Estetik ve sanat tarihi üzerine ilgi çekici temel bir teze sahip olan büyük Alman filozof Hegel'in ölümüyle fotoğrafın doğuşu, Nicephore Niepce'nin icat ettiği "heliograph", arasındaki eşzamanlılık hakkında yorum yapmak ilginç olabilir. Hegel'in bu savı, onun tüm açıklığına ve bu açıklığın onun bütün felsefi sistemindeki sürekliliğine rağmen bir parça garip ve muğlaktır. Hegel, sanat çağının tamamlandığını, bunun bir son olduğunu ve bizim şimdi estetik çağına girmemiz gerektiğini ilan eder. *Tinin Fenomenolojisi*'nde halihazırda bulunan, tarihin diyalektik olarak tamamlanışına tekabül eden "sanatın sonu" tezini geliştirir. Çünkü Hegel'e göre her şey üç aşamalı bir formda özbilincin tamamlanmasıdır ya da daha doğrusu, düşüncenin kendi diyalektik gelişimidir; sanat için de söz konusu olan budur. Elbette Hegel'de felsefi bir kesinlikte yükselen bir "sanat tarihi" vardır ve bu gelişim hem tarihsel hem de evrimseldir. Hegel'in diyalektik uzlaşımlarından oldukça uzak olmamıza rağmen öyle görünüyor ki "modernite" hakkında tarihsel öneme sahip olan bir soru var ve bu soru Hegel'in idealist ve tuhaf iddialarından geçmelidir. Bu, "modern" olan her

şeyin oldukça muğlak doğasıdır, çünkü Hegel, şimdi "onun zamanıdır..." diye ilan eder.

Hegel'e göre evrenin gelişimi, tarihe yön verdiği varsayılmış olan evrensel aklın (panlogic) örneklenmesidir. Sanatın evrimi de bu tarihin bir parçasıdır ve tıpkı genel tarihte olduğu gibi aynı diyalektik kaynağa tabidir. Yine de sanat, düşünce veya felsefe gibi değildir, çünkü o evrensel ile değil, tikel ile meydana gelir, Tıpkı Kant'ın söyleyebileceği gibi, sanat her ne kadar ilgisiz olsa da tarihsel gelişimin genel kurallarına yine de bağlıdır.

Peki nedir bu tarihsel gelişim? Hegel, en erken sanat formunu "sembolik" sanat aşaması olarak adlandırır; bu aşamada henüz çıkar gözetmeme yeterince gelişmemiştir. Sanat ve din, büyük ölçüde, kutsal yüceliğin hâkim olduğu (giantism) bir alanda kesişmektedir (Mısır piramitleri, Yunan tapınakları...) ya da her şey süslemeye, sembolik biçime indirgenir – küçük, geleneksel zanaatlar, Hindistan, Çin, uzak Arap ülkeleri ve hatta Avrupa'da olduğu gibi. Bu ilk dönemdeki majör ve baskın sanat dallarının heykel ve mimari olmasına dair Hegel'in gerekçeleri kolayca anlaşılabilir. Hegel'e göre, mimari ve heykelin üç-boyutluluğu ve "topografik" cezbi doğaya daha yakındır (doğada yabancılaşmış, madde ve uzamda) ama yine de devasa formatlarda dururlar, tıpkı piramitler gibi ve sembolik süslemenin kurallarına riayet ederler. Nitekim, muhakemeden çok geleneğin bir bölümüne işaret eden süsleme ve onun sembolik tekrarı yalnızca bir cephe ve yüzeysellik oluşturur ve bu da Hegel'in formülasyonuna göre öz-bilincin dinsel olduğu bir aşamadır, kendine kapalıdır ve doğayla birleşmiş olan bilincin kendini gerçekleştirmesinin formal bir işleyişidir (yabancılaşma).

Daha sonra resmin baskın olduğu ikinci aşama gelir: Bu aşamada üç-boyutluluğun ortadan kalktığı görülebilir, resim temel olarak iki-boyutludur. Diğer sanat dalları da gelişimlerine devam ederler, fakat esas olarak resmin rehberliği söz konusudur: Ortaçağ'dan Rönesans'a ve Barok'a kadar. Bu iki-boyutluluğun anlamı bilincin rolünün artmasıdır, çünkü bir soyutlama ve salt bir sembolizmden kurtulma meydana gelir.

Şüphesiz ki bir resmi "anlamak", bir heykeli anlamaktan daha zordur, üstelik sembollerin bilgisi dönüşmüştür: Sonrasında, Johan Huizinga, kilise ile halk kitlelerinin dini arasında nasıl bir geç Ortaçağ mücadelesi yaşandığını betimler; kilisenin otoritesini tehlikeye sokan, kitlelerin inancını kaybetmesi değil, ikon ve görsellere inancın bir hayli fazla olmasıdır. Bu, sanki dinin "görsellerde kristalize" olmasıydı ve buysa Ortaçağ'ın sonundan başka bir şey değildi.

Hegel estetiğinde üçüncü ve son aşama, müzik ve şiirin başat olduğu, Hegel'in şair Goethe, Hölderlin ve Lessing'le ve büyük müzisyenler Mozart ve Beethoven'la arkadaş olduğu zaman, romantik dönemdir. Bilinç ya da Tin'in mümkün olan en yüksek seviyede ve güçte "bireysel" işleyişi bu şekilde ortaya çıkar. Müzik "boyutlu" değildir, tamamen soyut, ilgisiz ve saftır. Şiirde ise her şey salt bilince, halkların ve bireylerin doğuştan sahip oldukları dile indirgenmiştir. Bu, sanatın en yüksek seviyesidir, neredeyse sanatın "sonu" ya da "telos"udur. Birisi bu durumun Hegel'in şair arkadaşlarına yaptığı nazik bir jestten başka bir şey olmadığını söyleyebilir.

Yine de Hegel, "sanatın tarihinin sonu" hakkında başka bir bağlamda konuşur ve bir soru sorar (Hegel'e göre tarih, her yerde sonlanır, tıpkı Hegel'in yaşadığı Prusya Devleti'nde sonlandığı gibi ve felsefe çağı Hegel'le birlikte başlar): Hangi anlamda tikelin gerçekliği olarak sanat evrenselin ve genelin içinden geçmelidir? Hegel, estetik çağın doğuşunu ve sanatın tarihinin sonunu ilan ettiğinde, felsefi düşünceden başka bir şey olmayan evrenselliğin hükmedeceğini şimdiden varsayar. Bu minvalde felsefe sanattan öte bir şeydir; sanat ise her zaman tikellerin bir alanı olarak kalır – şeyler, algılar, tekil nesneler, olgular vs. Sanatın "düşündüğünü" söylemek güçtür, çünkü sanat genelleştiremez, evrenselleştiremez. Sanat tikel olanı işaret eder ve düşüncenin bütünlüğü sanatta yalnızca bir "parça" olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla Hegel, "estetik çağını" sanatın tarihinin en yüksek aşaması olarak değil, fakat felsefe çağının en düşük aşaması olarak ilan eder. Estetik, sanatsal olandan ziyade felsefidir.

2.

Hegelyan estetik üzerine yorumumuzdan çıkan yakıcı bir soru orada canlı bir biçimde durmaktadır. Hegel estetik çağını ilan eder, fakat biz bugün, neredeyse iki yüzyıl sonra, böylesi tarihsel bir pozisyonda, estetik çağında gerçekten neler olduğunu sorabiliriz. Tarihin ironisi, Hegel'in ölümüyle fotoğrafın icadının çakışmış olmasıdır. Tamamen yeni bir estetik tecrübe ve yaklaşık bir buçuk yüzyıl sonra televizyon ile karşı karşıyayız. Dolayısıyla yakında, Hegel perspektifinden yorumlanmak üzere şöylesi sorular yükselebilir. Fotoğraf, bir resim, bir heykel ya da bir mimari midir? Daha tuhaf bir soru, fotoğraf tarihçilerini yakalar: Tıpkı Ortaçağ'dan beri ressamlar tarafından kullanılan camera obscura gibi kimyevi fotoğrafların kayıtları simyacılar tarafından çoktan biliniyorken, fotoğraf neden 19. yüzyılın başlangıcına dek keşfedilmek için bekledi?

Hegel'in estetik üzerine tezleri: "sanat"ın evrimi... "bilincin" artan rolü ve "özdeğin" giderek azalan varlığı (topografik sanatlara karşı soyutlama) –Hegel'in son aşaması: Bunu ilan ettiğinde bile hâlâ "sanat"ın ötesinde bir şey var– felsefe... Formül: Sanat çağı kapanmıştır, "estetik" çağına giriyoruz.

Bu açıdan, Hegel estetiğinin "sanatın tarihi"nin sonunu ve estetik çağının ilanını belirleyişi, inanıyoruz ki bize, sanatın yeni teknik zemini hakkında bir şeyler söylemektedir. Yaklaşık olarak Hegel'in öldüğü sıralarda fotoğrafın doğduğunu halihazırda söylemiştik. Kendi kültürel ve sanatsal formlarını geliştiren fotoğrafın ortaya çıkmasıyla şekillenen teknik imgeler çağı hakkında Hegel'in ne diyeceği kimse tarafından öngörülemez. Fotoğraftan Lumière'in "sinematografisine", televizyon-video ve dijital görsel tekniklere kadar, "modern" görsellerle ilişkili olan her şey, Hegel tarafından ilan edilen "estetik çağına" aittir (Hegel'in kendisinin ilan ettiği gibi biz sadece onun felsefi sistemiyle "modern çağa" gireriz). Ve onlar halihazırda kendi belirsizlikleriyle tanımlandılar – imaj ve görüntüleri yakalayan biri tarafından ele alınan bir imaj ile ressamın kendi mizansenini seçerken ve bunu tamamen ken-

di resmine dönüştürürken kullandığı imaj birbirlerinden farklıdır.

Hegelci tezin 19. yüzyılın "yeni unsurlar"ı fotoğraf ve sinematografi için biçtiği değer, onların "belirsiz materyaller" oluşudur... estetik çağı - estetik doktrini... Hegelci görü, Kantçı Yüce'nin geri dönüşüne itiraz etmiştir... Estetik üzerine düşünceler – özellikle 19. yüzyılda ortaya çıkan sistematik olmayan düşünceler (sonuç olarak, özellikle estetik üzerine Schopenhauer, Nietzsche ve Søren Kierkegaard gibi anti-Hegelci bilgelik düsturları felsefe sahnesini alırlar...)

2

Resim Sorunu Üzerine[1]

"Sanatta/sanat yoluyla gerçek" kavramından hareketle *mimesis* üzerine düşünmeye başladım. *Mimesis* üzerine ilk kez düşünmemi sağlayan Adorno'ydu.[2] Bu nedenle *mimesis*, nesne-özne ilişkisinin kurtarıldığı ütopik bir alan olması bakımından benim için önemlidir. Hatırladığım kadarıyla, doğada taklitçilik, taklit eden organizmanın yaşam alanıyla bütünleşmesi ya da düşmanlarından saklanmak için korkutucu bir hayvanı taklit etmesidir; şekil ve renklerini taklit ederek dış dünyasına karışır. Gözlemleyen bir bakış açısına göre, taklit eden organizma ile dış dünyası arasında hiçbir fark yoktur. Sanatı çalışmak, görmek veya yorumlamak açısından önemli olansa mimetizmin yarattığı iddia edilen ikinci durumdur.

Mimesis, Aydınlanma'nın getirdiği özne ve nesne katı ayrımından farklı bir gerçekliğe ait bir duruşu temsil ediyordu. Batı felsefesinin özdeşlik mantığından miras alınan *nesne-özne-kavram* epistemolojik üçlüsüne dayanan şiddetin kaynağını ortadan kaldıracaktı. İkincisi, sanat içinde/aracılığıyla *özdeş-*

1 ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde Ünal Nalbantoğlu'yla birlikte verdiği *Sociology of Fine Arts and Music* dersinin Ulus Baker tarafından paylaşılan tartışma notları.

2 Theodor Adorno, Aesthetic Theory, çev. C. Lenhardt, Routledge, Londra,1984, 526 sayfa.

sizlik-uzlaşma-ütopya kavramsal üçlüsüyle değiştirilir. Adorno için estetik deneyim, iki belirgin özelliği ile tanımlanır: Nesneleri ele alırken onlara baskın çıkmaz ve kendini araçsallık alanından dışlar. Estetik deneyim, yakınlık ve duyumsallık tarafından yönetilir. Bu nedenle, iç ve dış doğayı, nesneyi ve özneyi, duyumsallığı ve hayal gücünü uzlaştırarak bu koşulu aşan tek şey sanattı.

Sanat, kavramsal değil de *mimetik* bir dil kullandığı için estetik ve sosyal olguların belirleyici zıtlıklarını açıklığa kavuşturma deneyimi olan kararlı bir olumsuzlama yoluyla uzlaşma hedefine ulaşacaktı. Taklitçilik, nesnelerin öznel olarak ifade edilmek yerine kendilerini oldukları gibi gösterebildikleri bir deneyimdir; medeniyet süreci tarafından bastırılan doğanın izleri olan irrasyonel dürtüler verir. Başka bir deyişle, bu süreçte kaybedilen şey, doğayı taklitle veya kardeşçe görme yeteneğidir. Taklitçi dürtü özgürleştiği sürece "öznel bir yaratımın nesnel ve varsayılmamış ötekisiyle kavramsal olmayan yakınlığı" haline gelir. Diğerine "benzemek" artık bastırılmamaktadır. Hâkim baskı ve doğanın acımasız egemenliği karşısında "*mimetik* davranışın sığınağı" olan sanat eseri, uzlaşma durumunu öngörür (Adorno, 1984: 79-80, 190).

Sanatın bileşenlerinden biri olan ifade, canlıların ifadesinin acı çekmenin ifadesi olması gibi, *mimetiktir.* Taklitçi davranış, bir şeyi taklit etmekle birlikte, o şeye kendini benzetmek şeklinde işler. Sanat eserlerinin görevi, bu benzetmeyi gerçekleştirmektir. "Onlar, ifade ortamında bir bireyin dürtülerini taklit etmedikleri gibi sanatçının kendisinin dürtülerini daha da az taklit ederler. Eğer taklit ederlerse, taklitçi dürtülerinin tepki gösterdiği türden bir kopyalama ve nesneleştirmenin kurbanı olurlar."

Adorno, "Sanat eserleri yalan söylemez; söyledikleri kelimenin tam anlamıyla doğrudur," diye yazar. Öte yandan, sanat eserini, mutlak veya açık bir çözüm yerine potansiyel bir çözümü işaret eden bir bilmece veya bulmaca gibi bir gizeme benzetir. "Mutlak olanı istiyorsanız, onu elde edersiniz, ama sadece kılık değiştirmiş olarak." Yine, sanat eserini gizemli kılan

şey, onun gerçek içeriğinin sadece söylemsel olmayan ve taklitçi bir şekilde ulaşılabilir olmasıdır. Dolayısıyla "Gerçeği mi söylüyorsun?" sorusuna verdiği yanıt, yanıt vermemektir (Adorno, 1984: 183, 185).

Bu anlamda, taklit eden hayvana atıfta bulunarak hem sanatçılar hem de alıcıların aynı anda aktif ve pasif olabileceği söylenebilir. Sanatçı, taklit ederken aktiftir. Ancak alıcıyla karşı karşıya geldiğinde pasiftir, çünkü alıcının sorularını ve "vizyonunu" ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ikinci durumda alıcı aktiftir.

Ekspresyonizm, alıcıların vizyonundan, görüşünden veya önceden belirlenmiş kavramlarından muafmış gibi görülür. Akım, erişilebilir alanın ve dış dünyanın kopyalanması kavramını tamamen reddederek, herhangi bir gelenek olmadan çalışmayı amaçlayan saf ve soyut öznelliği hevesle destekliyordu. "Gerçek psişik durumların bozulmamış tezahürünü elde etmeyi" amaçlıyordu (Adorno, 1984: 151).

Ancak, Spinoza'nın monizmi veya Lacan'ın "Mobius Şeridi" ile düşünülürse, birbirinden bağımsız bir *psişe* veya içsel ve dışsalın olmadığına dikkat edilmelidir. Bilindiği gibi, Descartes beden ve zihni radikal bir şekilde uzlaşmaz olarak tanımlamaya çalışırken, Spinoza beden ve zihni aynı maddenin farklı yönleri olarak tanımlar; zihin bedenin zihnidir ve beden de zihnin bir uzantısıdır. Bedenin bütünü, ya kendi biçimsel kalıplarının ve içsel yapılarının ya da "dışsal" etkilerin ve diğer bedenlerin bir işlevidir. Öte yandan, Lacan'ın "Mobius Şeridi" modelinde bedenler ve zihinler iki ayrı madde ya da aynı maddenin iki farklı biçimi değildir. Bir tür dönüş ya da tersine çevirme yoluyla zihin bedene, beden de zihne geçer. Ayrıca öznenin içsel ve dışsal alanları da aynı şekilde iç içe geçmiştir.

Bu bağlamda ekspresyonist resim de diğerlerinden ayrı tutulamaz. Dahası, herhangi bir resim herhangi bir alıcıya sunulduğunda, Derrida'nın vurguladığı gibi, metinlerarasılığa benzer bir tür resimsel ilişki kurma biçiminde, geleneksel sorular ve yorumlarla bombardımana tutulur; resmin söylediği şey sorular aracılığıyla tespit edilir. Resim, ister ekspresyonist,

ister illüzyonist, ister izlenimci olsun, bu sorular ve yorumlarla dış dünyayla iç içe geçecektir. Dahası, resim veya herhangi bir sanat eseri ne kadar *mimesis* sunarsa sunsun veya deneyimlerse deneyimlesin, nesneleştirme veya kavramsal arabuluculuktan kaçınamaz.

3

Siyaset ve Sanatın Genç-Muhafazakâr (*Jungkonservative*) Çeşidi Üzerine[1]

Totaliter rejimlerin genel olarak, özellikle de genç muhafazakârların "kozmopolitizm"den ve parçalı bir toplumdan nefret ettikleri iyi bilinmektedir. İkincisi, kimlik yitimi korkusunun kaynağıdır. Muhafazakâr düşünür Moeller van der Bruck'un söylediği şey, bence Goebbels'in bir mektupta yazdıklarıyla birlikte düşünülebilir: "Modern Alman siyasetini şekillendiren bizler, kendimizi sanatsal insanlar olarak görüyoruz ve kitlelerin hammaddesinden sağlam, iyi işlenmiş bir *Volk* yapısı oluşturmak gibi büyük bir sorumlulukla görevlendirilmişiz."[2] (Buck-Morss, 1992) Bunlar, savaş amacıyla toplumu militarize etmek için Nazi propagandası için üretilen Leni Riefenstahl'ın filmindeki "kitlesel fedakârlık, yıkım, cinayet ve ölüm" davetini ifade eden sözlerle de birlikte düşünülebilir: "Almanya Hitler'dir ve Hitler Almanya'dır." Bu, Hitler'in Alman ulusunu temsil ettiği ve somutlaştırdığı iddiasını açıkça ortaya koymaktadır. Bu, topyekûn *Weltanschauung* ve topyekûn hâkimiyeti birbirine bağlayan Topyekûn Devlet'in hayalidir. La-

1 ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde Ünal Nalbantoğlu'yla birlikte verdiği *Sociology of Fine Arts and Music* dersinin Ulus Baker tarafından paylaşılan tartışma notları.

2 Susan Buck-Morss, Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered, October, cilt 62 (Sonbahar, 1992), s. 3-4.

coue-Labarthe ve Nancy'nin söylediği üzere, Nazi mitinin, "içine Alman halkını katarak, onun aracılığıyla, bir sanat eseri olarak" inşa edilmesi, üretilmesi gerekecektir.

Mitin etkili olabilmesi için iki şeye ihtiyacı vardır: Bunlardan biri "mutlak inanç, hayal edilen figüre ânında ve koşulsuz bağlılık", diğeri ise tüm çelişkili ve tehdit edici unsurların, yani ırkın ortadan kaldırılmasıyla saflaştırılmış somut –et ve kan– kimlik biçimidir. Irka mutlak bağlılık, onun yaratıcı kan olarak temsil edilmesini gerektirir. Bu, Alman ulusunu inşa etme çabalarında sanata neden özel olarak yer verildiğini de açıklar.

Wagner'in bütünlüklü bir sanat eseri (Gesamtkunstwerk) yaratma performansı, Alman halkının birleşmesini temsil edecektir. Bu sadece estetik değil, aynı zamanda bir kimliklendirme sürecini harekete geçiren politik bir performanstır. Müzik, tiyatro, drama ve şiir, bütünlüklü bir ortam ve "sanat eserinin kendinden menkul bir gerçeklik olduğu" yanılsaması yaratmak için bir araya getirilir. Bu, faşist estetiğin anahtarıdır; birey kendini bütünün bir parçası olarak görür – estetik, algıyı "anestezi altına alır" (Buck-Morss, 1992).

Benjamin'in vurguladığı gibi, "siyaseti estetize etmeye yönelik tüm çabalar tek bir şeyle sonuçlanır: savaş." Ancak, Nazizm'de görüldüğü üzere, siyasetin estetize edilmesi aynı zamanda "siyaset ve sanatın birleşmesi, *siyasetin bir sanat eseri olarak üretilmesi*" anlamına da gelmektedir[3] (Lacoue-Labarthe ve Nancy, 1990).

3 Lacoue-Labarthe, Philippe ve Jean-Luc Nancy. 1990. "The Nazi Myth". *Critical Inquiry*. cilt 16, sayı 2. Chicago: The University of Chicago Press, s. 291-312.

4

İNSAN:
Bilimlere Doğru Bir Açılış[1]

Arslan'ın arture dizilerinden sonuncusu İnsan'ın bilimlere bir açılış olduğu söylenebilir. Kuşkusuz, bu diziler tümüyle ya da kısmen, desen aracılığıyla gerçekleştirilen düşünmeler oldukları ölçüde bilimsel değiller. Denebilir ki bilimler, bilimsel gözlem ve deneylerin yaratımıyla ilişki içinde işlevlerin, tabloların dilini konuşurlar. Her şey tekniklere ve laboratuvar çalışmalarına bağlıdır. Arslan'ın eseri yine sanatın, ya da kendi deyimiyle, arture'ün alanı içinde yer alıyor. Bilim yapmıyor o, ama bilimsel olarak kalıyor. Bir sanatçının bilim ya da felsefe gibi bir şeye ilişkin kendi öz değinilerini geliştirmeye kalkıştığı anlamda bir bilimadamı olması gibi. Arslan'ın geliştirdiği araç hep arture'e ait olarak kalıyor. Arture'ün üç şeyle arasında koruduğu bir mesafe: Bilimadamı olurken bilimlerle arasına koyduğu mesafe; şair olurken şiir, edebiyat ile koruduğu mesafe ve Arslan konusunda asıl ilginç olanı, sanatçı olurken resim sanatıyla ve genel olarak sanatla arasına koyduğu mesafe. İnsan dizileri Arslan'ın bu –şiirsel, psikanalitik, siyasal, iktisadi, sanatsal, bilimsel– "oluş"larının en son ifadesi...

"Akıl hastalığı" adı verilen hastalıkların büyük fizyoloğu

1 Arslan, *Defterler/Cahiers de travail 1965-1994*, Dost Yayınları, Galeri Nev, s. 209-210.

Jean-Martin Charcot, "Bilimsiz bir sanat yozlaşarak rutinleşir," dediğinde belki de yalnızca bilimi bir simgeler, efsaneler ve düşler dünyasına yönelten Freud'a değil, insanlığın kötü maceralarını –ve insanın bedenini ve ruhunu katedip duran tüm şu şizofrenik, onirik, onanik, sembolik yaşantıları– tasvir etmek üzere bildiğimiz bilimlerinkinden farklı, kendine özgü araçlara sahip olan Yüksel Arslan'a da yol gösterici oluyordu. Dostlar arasında gülüşürken "Ben bir bilim adamıyım... 2000 yılında Nobel Ödülü'ne adayım," dediğinde herhalde bilimler ile sanatlar arasında çok belirsiz bir ilişkiler alanını çağrıştırıyordu. Daha henüz yeryüzündeki yaşamına başlamadan insanlığı ziyaret etmiş olan şu aşırı korkular da dahil olmak üzere toptan ve bütünsel bir beşeri yaşantıyı gözler önüne sermeye çabalayan bir sanatçı söz konusu burada: "2000 yılına kadar sürebilecek yeni bir diziye başlıyorum. Dizinin adı İNSAN. Yeryüzünde hayatın kaynaklarıyla başlıyorum. Bu milyonlarca yılın bir öyküsü. İnsanoğlu yeryüzünde beliren en son yaşayan varlık. En gelişmiş sinir sistemine sahip olduğundan, zekâsıyla gezegen üzerinde hâkimiyet kuran o olmuş. Ve varoluşunun ilk anlarından beri nereden geldiğini sorup duruyor. Ama bilginler hayatın kökenlerini ancak 20. yüzyılda keşfedebildiler... Diziye kozmosla başlıyorum. Belki de 2000 yılından sonra kendimi tümüyle kozmosa adayacağım..."

Oparin'in şu "sıcak ilkel çorba"sından "2000 yılına" kadar insan yaşantılarının bütünlüğünü önümüze taşıyan bütün bir İNSAN dizisi, bilimsel maceranın, bizzat kendisinin sanat macerası ile iç içe geçmiş öyküsüne kendini kaptırmış bir sanatçının ateşli çabalarına tanıklık ediyor.

5

Nedir Bir Yazar?

Foucault biraz da parodik bir metninde "Yazar nedir?" diye soruyordu: Parodik, çünkü çağrısı bir yıl boyunca yeryüzünün bütün yazarlarına o yıl yazdıklarını imzalamamaları çağrısında bulunuyordu. Ama daha ötesinde araştırdığı mesele yazarlıktaki tarihsel dönüşümdü: Mesela bir zamanlar (Antikite'den Ortaçağ'a) edebiyat anonim olabilirken bilimsel ve felsefi metinler illa ki yazarın (auteur) mührünü taşımalıydılar – gerek otoriteye başvuru olarak, gerekse özellikle bu tür metinlerin siyasal rejimler açısından tehlikeli olmasından dolayı... Moderniteyle birlikte bu durum tam tersine dönmüştü: Bugünkü okur için Einstein'ın o çok kısa "ispat" metinleri okul kitaplarında tekrarlanan bir takım anonim denklemler gibiyken edebiyat illa ki yazarın mührünü gereksiniyor gibi... Foucault'nun strüktüralist yöntemlerine uygun düşen bu durumun daha da derinlerine inmeye çalışalım şimdi...

Önce "auteur" kavramı ile "copyright" kavramının hangi anlamda örtüştüklerini tartışalım. Ama tartışamayız, çünkü asla örtüşmüyorlar. Günümüzde "yazar hakları" adını verdiğimiz şey eski bir varsayımın, yani tanrısal bir yaratıcı varsayımının direnmeyi sürdürdüğü son kalıntıdan başka bir şey değil ve dünyanın şu andaki durumu bu türden bir yasamayı

tümüyle olanaksız ve anlamsız kılacak bir güzergâha daha şimdiden yerleşmiş gibi... Avrupa Topluluğu bünyesinde "yazar haklarının" nihai temellendirilmesi konusunda fiilen çalışan hukukçu Bernard Edelmann ile filozof Jocelyn Benoist, bu hakların "bireyin kurtuluşunun en uç noktası" olduğunu, Eski Toplum'dan (Ancien Régime) en son yaptırım ve ayrıcalık tarzlarının da bununla ortadan kalktığını beyan edebilmek için Kant ve Fichte'nin metinlerine bile başvurmuşlardı (bkz. Jocelyn Benoist, Kant'a Giriş, "Nedir Bir Kitap?", Paris, PUF, 1995). Buna göre "yazar" nihai birey idealinin gerçekleşmesi gibi görünüyor.

Buradaki temel varsayım yine de Kant ile Fichte'nin vurguladıkları esaslardan oldukça uzak, hatta zıt yönde işliyor. Edelmann ve Benoist'e göre yazar yazdığının, yarattığının mutlak egemenidir, çünkü yazdıkları onun kişisel emeğinin, bireyliğinin ve tinselliğinin doğrudan ifadesidir. Ve bu çerçevede Avrupa Topluluğu'ndaki "copyright" yasamasının mesela ABD'de olduğundan farklı olması gerektiğini, klasik Alman düşüncesinin bu düşünürlerinden kanıtlar devşirerek kurgulamaya çalışıyorlar. Tabii ki varsayımları hâlâ bir yazarın, bir filmcinin, bir sanatçının yapıtını ex nihilo, yani "hiçten" yarattığıdır.

Daha ince bir ayrım çerçevesinde Edelmann ile Benoist, Avrupa'nın "yazar hakları" mefhumunu Amerikalıların "copyright"ıyla karşıtlaştıracakları bir zemin bulabilmişler. Onlara göre "copyright" mefhumu "ruhsal yaratımın kaynağını – yani yazarı unutuyor, en azından nötralize ediyor..." Böyle bir yasamada yazarın egemen biricikliği kamuoyunun ellerine teslim edilirken ahlâki hakları da, bir yayıncıya verildiği ölçüde, tanınmamış olarak kalıyor... Oysa yazarın hakkı reel olmadan önce ahlâkidir – eserinin, yani kendini ifade ettiği yerin içinde saklı tutulmalıdır. Çünkü o istisnai bir iş yapmıştır – bir eser yaratmıştır...

Oysa –yine Tarde'a başvuruyorsam kızmayın– bu "hukukçu-filozoflar" şu temel soruyu sormadan işe girişmişler: "Peki ama değer nedir?" Tarde'a göre kamuoyu olmazsa değer filan diye bir şey yoktur – ne ekonomik, ne ticari, ne de estetik...

Dolayısıyla bir eserin değeri her zaman şu andaki ve gelecekteki kamuya, hitap ettiği ve içine doğduğu topluma bağlıdır. İşte eser üstüne tartışırken Kant ile Fichte'nin de sezdikleri bundan ibaretti... Yazarlarımızın düşündüğünün ötesinde, Amerikan "copyright"ı Avrupa'nın "yazar hakları"na oranla böyle bir "değerler" sistemine daha yakındır, çünkü eser üzerinde kamunun hakkını da ele almaktadır...

"Copyright" böylece, "yazar hakları"ndan farklı olarak yazar ile okuyucuları, yani kamu arasında akdedilen bir toplumsal sözleşmedir. Elbette her toplumsal sözleşmede olduğu gibi "editörler" çıkagelip bu hakkı gaspederler – ama çoğunlukla bu gasp sadece yazar karşısında değil, kamunun karşısındadır da... O çok sert anarşist-sitüasyonist ilkeye hemen dalmayacağım şimdilik. Meselenin "hiçbir entelektüel ürün tek bir kişinin mülkiyetinde olamaz" gibi bir çağrıyla noktalanabileceğini günümüz koşullarında öyle kolay kolay düşünemiyorum.

Burada anahtar nokta, Amerikan Anayasası'nda eserin yeniden-üretimi haklarının mutlak olarak yazara tevdi edilmesinin önerildiği ve sert bir şekilde reddedilmiş olduğudur. Herhangi bir yeniden-üretim yayılacağı yerin, yani kamunun ve toplumun haklarına ait kılınmalıdır. Böylece, eserin üretimi zaten yazara aitken, yeniden-üretimi kamu yararını gözetmek zorundadır. Bu şu andaki Microsoft-Open Source yazılımlar savaşımında ikincilerin talebine cevap veren bir yorum tarzıdır. Spinoza da asırlar önce, ironiyle karışık olarak, ders verip sözünü anlatabilen kişinin dersi alanlardan daha çok onlara para ödemesi gerektiğini söylüyordu...

Microsoft-Open Source kavgası günümüzün en önemli gelişmelerinden biri. GNU (Gnu Not Unix'in kısaltılmışı) ve Linux işletim sistemleri ve yazılımları kolektif olarak bu kavganın içinde kuruldular ve devam ediyorlar. Hemen birkaç terminolojik noktayı açmaya çalışarak bu konuda derdimi anlatabileceğimi sanıyorum:

1. Open Source, Binary dediğimiz şeyin karşıtıdır... Bir kitap, bir metin, bir program orada, önünüzde, bir kaynak olarak açık duruyorsa o "open source"dur. Eğer şifrelenme yoluy-

la sıkıştırılmışsa "binary"dir... Makinenize yüklediğiniz bir Windows programı ya da başka herhangi bir yazılım şifrelidir – yani onu açıp kurduktan sonra ancak kullanabileceksiniz. Bu şifreyi almak içinse para ödemeniz gerekir. Open Source ise şifreleyebilir, ancak bu şifreyi çözebilmeniz için sizden para talep etmez. Bu yüzden kamu yararınadır...

2. Bu yüzden Open Source'un (Linux, GNU ürünleri vs.) kapitalist şirketler tarafından "kolonize" edilmeye yüz tuttuğu şeklindeki bir düşünce yanlış. Red Hat, Suse ve Mandrake gibi sürümler bunu gerçekleştiriyor gibi görünüyorlar ilk başta. Oysa Linux'ları aynı Linux ve bedava. Sadece "hizmetlerini" parayla alıyorsunuz. Almayıp kendiniz baş etmeye kalkışabilirsiniz.

3. Bu durumun nedeni UNIX tarzında işleyen Linux yazılımlarının geliştiriminin global bir cemaate zaten serbestçe bırakılmış olması. Başka bir deyişle, Linux ya da GNU programları alıp değiştirebilir, uyarlayabilirsiniz – üstelik bunları satacağınız bir şirket kurmanızı da kimse engelleyemez; ancak siz de bunu yaparken sizin sattığınız ürünü alıp dönüştüren, yenileyen herhangi birine karşı hiçbir şey yapamayacağınızı baştan kabul etmiş olursunuz.

Şaşılması gereken şey, gerçekten de Amerikan "copyright" ve "anti-tröst" yasalarının bu durumu Avrupa Birliği'nde ve özellikle de Türkiye'de geliştirilmek istenen kadük yasalardan daha iyi koruduğudur. "Bedava" Netscape'e karşı Bill Gates'in tekelcilik girişimlerine set çeken yine bu yasalar olmuştur. Giderek şunu da söyleyebilir miyiz bilmiyorum: Günün birinde birileri gelip yakamıza yapışır ve kitabını "hack" ettiğimizi söyleyerek bizi mahkemeye verirse, şu andaki Amerikan yasalarına göre mahkemede diyeceğiz ki, evet hack ettik, tam da o yüzden copyright kanununa uygun davranmış bulunuyoruz...

Bu meyanda aşılması gereken bir dizi önyargıyı sıralamak istiyorum:

1. Bir düşünceler, fikirler, kavramlar, duygular ve ifadeler zincirinin ya da demetinin illa ki tek bir psikolojik kafa içinde hapsedilmiş olması gerektiği... Bunun sorumlusu belki de

cogito ergo sum diyen Descartes'tır, ama günümüzde varacağı sonuçların o bile farkında değildi.

2. Herhangi bir yaratımın ex nihilo, sanki hiçten yaratılmış olabileceği... Bu hem olağan düşüncenin hem de idealist felsefenin tabanını oluşturan bir önyargıdır.

3. Danışacak, hitap edecek bir kamuoyu olmadan herhangi bir değerin, sanki gökten zembille inmiş gibi var olabileceği... Bu herkesin temel önyargısıdır ve Nietzsche'nin "Değerlerin değeri nedir peki?" sorusunu hak eder...

6

Hinduizmin Görünmez-Oluşları[1]

İlk medeniyetlerin maddi zeminini oluşturan alüvyonlu toprakları sağlayan ırmaklardan biri de İndüs'tü. Ama yazısını okumak bugün hâlâ mümkün olmadığından, MÖ 2500'ten sonra kurulan ve Harappa kültürü diye anılan İndüs Vadisi medeniyeti hakkında çok az şey biliniyor. Bir kolu İran'a yerleşen Ari halkların daha güneye doğru hareket eden bir başka kolu tarafından yıkıldıkları dışında... Söz konusu işgalle birlikte gelen karanlık çağlar Hindistan'da Ortadoğu'da sürdüğünden çok daha uzun sürdü. Buradan hareketle, nispeten daha Batı'ya göçen Ari halklarının aksine, Hindistan yarımadasına göçenlerin, yerli kültürün siyasal geleneklerini özümsemedikleri, merkezî ve yerleşik bir kraliyet yaratmaktansa, kralın kabilenin savaşçılar topluluğuna karşı sorumlu olduğu askerî demokrasiyi sürdürdükleri düşünülebilir. Gerçekten de en eski kısımlarının nihai biçimini MÖ 1500'lerde aldığı tahmin edilen, ancak yazıya MÖ 3. yüzyıldan başlayarak geçirilen "Vedalar" adlı kutsal metinlerde, *İlyada*'nın kahramanlar meclislerini çağrıştıran toplantılar tasvir edilir. Sabha, samiti gibi farklı adlarla anılan bu meclislerin arasındaki farkları, her bi-

1 İskender Savaşır'la birlikte Sedat Marmara adıyla, *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, 8. cilt. İstanbul: İletişim Yayınları. s. 2550-2551.

rinin yetki ve uzmanlık alanlarını tespit etmek olanaksız olsa da kabile içerisinde çıkan uzlaşmazlıkların giderilmesinden olağanüstü durumlarda kralın seçilmesine, hayvancılık hakkında fikir alışverişinden toplu dualara kadar çeşitli işlevlerin bu tür meclisler aracılığıyla yerine getirildiği anlaşılıyor.

Ancak daha bu dönemde kabile içerisinde bir eşitsizlik kuramsallaşmış, süreklilik kazanmıştı. En eski vedalarda bile soylu ve savaşçı "kshatralar"la sıradan "vis"ler ayırt ediliyordu. Ancak her iki grup da köleleştirilen yerli halktan "dasyus"tan üstündü, işte Hinduizm kabile hayatının gerek kendi içinde ürettiği eşitsizlikleri, gerekse köleleştirilen yabancılardan kaynaklanan karmaşıklaşmayı düzenleyen ve yorumlayan bir din olarak bu çağlarda formüle edilmeye başlandı. Bu anlamda Hinduizm, ahlâk dini olmadan önce "toplumsal" nitelikli bir dindir; yani, kutsal olan ile inanan birey arasındaki ilişki her şeyden önce o bireyin toplum içindeki yerine, konumuna ve kastına bağlanmaktadır. Eski Yunan dinine benzer bir biçimde "çok tanrıcı" olan bu din, ondan, tanrılarının insanbiçimli bir tasvirden uzak olmasıyla ayrılır. Üstelik bu tanrıların sayısı ya da sayısının kavramı mevcut değildir. "Vedalar"ın ilk dönemindeki bir aforizmada peygamber (rişi) Yajnavalkya, "Evrende kaç tanrı vardır?" sorusuna, "Otuz üç milyon," cevabını vermektedir. Hinduizm kendine özgü bir dinsel demokrasi geliştirmişti. Birey, bağlı bulunduğu ailenin, toplumsal kastın ya da grubun bir üyesi olarak, önceden var olan bir çerçeve içinde dine katılmaktaydı. Oysa bu katılaşmış dinsel çerçevenin sınırlarını kırmak da olasıydı, tabii bedelini ödeyerek... Dinin toplumsal mengenesinden kurtulmak gezgin keşişlerin ya da dilencilerin yaşantısını seçerek "paryaların da altında" bir yaşamı sırtında taşıma cesaretini gösterecek, kendilerini gönüllü olarak toplumun ve sistemin dışına çıkararak yeni bir "dinsel düzen", bir tarikat oluşturacak çabalar dizisinden geçmekteydi. Oysa toplumsal diyalektik içinde bu sadhular çoğu kez gurulara dönüşmekte, yani dışında kalmak için savaştıkları kast sistemini kendi "düzenleri" içinde yeniden üretecek bir konuma geliyorlardı.

Hinduizm, pek çok dinsel pratik değişikliğine, İslâmiyet ve Hıristiyanlık gibi pek çok farklı dinle ilişki içinde evrilmesine ve üzerinde koca bir Budizm geleneğinin geçmesine karşın ilk vedalarda temelleri atılmış bulunan dharma (düzen, adalet) öğretisinden uzaklaşmamıştır. Belki de Çin ya da Akdeniz havzasında kurulanlara benzer bir teritoryal imparatorluğun, Hint alt kıtasının gündelik hayatına bürokratik aygıtı ile nüfuz etmemiş olması, Hinduizmin bu şaşırtıcı sürekliliğini açıklayan en önemli faktördür. Burada her aile, her toplumsal grup ve kastın ve her tarikatın kendi özel tanrı ya da panteonunu korudu.

Hinduizmi Batı'nın "ahlâki dinlerinden" farklılaştıran en önemli nitelik, temel, ebedi doktrininin "sonsuza kadar bölünebilmesi" ve çok yönlü olarak yeniden üretilebilmesidir. Herhangi bir yeni tarikat doğduğunda, Hıristiyanlık'tan farklı olarak bir "sapkınlık" tartışması başlatılmıyordu. Her yeni tarikate, her yeni dinsel düzen ve doktrine evrensel hakikatin elmasının yeni bir yüzünün parıltısı olarak bakmak Hindu dininin temel varsayımıydı. Bu yüzden Hinduizm içinde sapmalardan, dine küfürden söz etmek bir yere kadar olanaksızdır. Hinduizmin bu "hoşgörü" görünümünün ardında bir yayılımcılık, ideolojik-dinsel bir emperyalizm de görmek olanaklıdır. Başka bir ideolojik emperyalizmin temsilcileri olan Hıristiyan misyonerleri dinlerini kabul ettirmek sevdasıyla Hindistan'da işe girişince, yerlilerden "İsa'nın da Vişnu'nun avatarlarından (tecelli) birinden başka bir şey olmadığı" cevabını almışlardı. Hinduizme asırlar boyu süren ve şu anda da devam eden bir yayılma ve direnme gücü veren bu doktrinin sırrı, kast sisteminin "ebedi" durağanlığına rağmen, değişen bir kozmik düzen anlayışında yatmaktadır. Kozmik daireler çizerek evren doğar, gelişir ölür ve yeniden doğar... Her gelişme süreci dört safhadan oluşmaktadır. Altın Çağ (en uzun ve en iyi olan), Gümüş Çağı, Bronz Çağı ve Demir Çağı (bizimki ve en kötüsü). Ancak kozmik töz ve dharma, tüm bu değişim çevrimlerinin ortasında, kendisiyle özdeş, hiç değişmeden kalmakta, varlığını ebediyen sürdürmektedir. Bildiğimiz dün-

ya ve bilmediğimiz, duyularımızın algılayamadığı pek çok diğerleri, dolayısıyla bir "çoğulluk" olarak vardırlar ve dharmanın sonsuz yinelenişlerinin birer ifadesinden, görünümünden başka bir şey değildirler. Varoluş dünyaları, sıkı sıkıya hiyerarşize edilmişlerdir; tanrıların boyutu, insanların boyutunun üzerinde yer alır. Sözü geçen otuz üç milyon tanrı, Hindistan'ın nüfusunu hatırlatan kalabalık bir güruh değil, her birinin kesin bir yer ve işleve sahip oldukları karmaşık bir toplumsal hiyerarşinin bireylerini oluştururlar. Böyle bir tematiğin yönettiği dinsel zihniyette insanlar arasında herhangi bir eşitlik olanaksız görünür. Herkes toplumdaki yerine ve konumuna bağlı olarak toplumu baştan aşağı kateden hiyerarşik bir düzenin içinde katmanlar halinde yoğunlaşmış durumdadır. Bu çerçevede anlaşılması gereken "kast sistemi" dolayısıyla toplumbilimsel bir kategori olmaktan çok uzaktır; diğer bir deyişle, Hinduizme başvurmadan kavranılması olanaksızdır. Hinduizmin bekçileri brahmanların teolojisine göre her şey tek bir ilkeden doğar. Bu ilke, en üst düzeyde Tanrı Brahma'da, yani "yaratıcı tanrı"da belirir. Onun altında Büyük Tanrı Vişnu ve Büyük Tanrıça Şiva, onların da altında, Brahma'dan uzaklaştıkça sayıları artan başka tanrılar bulunur. Temel ilke uyarınca insan mikrokozmosu tanrısal mikrokozmosuyla özdeş olduğundan aynı ilkenin toplumsal statüler alanında da geçerli olması gerekir. En tepede, Brahma'yı "bu dünyada" temsil eden Brahmanlar kastı bulunur. Onların ardından görevleri toplumu yönetmek ve düşmanlarından korumak olan soylular kastı, toplumun zenginliklerini üretenler kastı ve en altta da zorunlu temeli oluşturan sayısız hizmetliler kalabalığı sıralanır. Dinsel doktrin uyarınca kastların sayısı dördü geçmez: brahmanlar, kşatriya, vaişya ve şudra. Ancak kast terimi iki ayrı gerçekliği ifade eder: Yukarıdaki sınıflandırma Sanskritçe "renk" anlamına gelen varna kelimesine denk düşen toplumsal sınıflandırmayı yansıtmaktadır. Bir anlamda hâlâ ilk Ari işgalinin izlerini barındırmaktadır. Oysa toplumbilimsel gerçekliğe baktığımızda, nispeten daha yeni bir Sanskritçe terim olan jati ile ifade edilen ve bazı bakımlardan lonca siste-

mini andıran yüzlerce kastın varlığından söz edilebilir. Bu kastlardan ayrı olarak, dharmanın hesabına katılmamış, dolayısıyla kasta sahip olmayan bireyler de vardır. Bunlar paryalardır (kast-dışılar). Paryalar, tüm Hindistan tarihi boyunca dinsel pratiklerden men edilmişler, tapınaklar yüzlerine kapanmış, kendileriyle temas edilmesi tüm diğer kastlara din tarafından yasaklanmıştır. Bu kategorilerin niteliği kast sisteminin kategorilerinin sınıfsal kategorilerle, yani iktisadi ilişkilerden doğan sınıflarla doğrudan bir bağlantısı bulunmadığını göstermektedir. Sefalete düşmüş brahmanların yanında çift çubuk sahibi pek çok parya tüm Hindistan tarihi boyunca görülebilmektedir. Kastların düzeninin değişen ekonomik koşullarda ekonomik çıkarlar bağlamında tam anlamıyla korunmamasına karşın, kastların yeniden üretimini sağlayan kast içi evlenme kuralı genel ve evrensel bir kuraldır. Çok kısıtlı bazı durumlarda üst kasttan bir erkek alt kasttan bir kızla evlenebilir, ancak bunun tersi vaki değildir. Kast sisteminin bireyin tüm toplumsal yaşantısını doğumun tesadüflerine bırakan böyle bir dinsel yasa, öte taraftan "yeniden doğuş" doktrininin geçerli kılınmasıyla yumuşatılır. Hangi kasttan olursa olsun, her insanın içinde de "temel ilke"den bir parça, bir "brahma" vardır: Ölümle birlikte bu yaşam özü uçar gider, başka bir kılıkta, belki başka bir kastta yeniden dünyaya döner: Bunun sonsuza kadar tekrarlanacağı düşünülürse, tek bir yaşamda aşağı bir kastta doğmuş ve yaşamış olmanın önemi ne kadardır? Ruh'un (sanskritçe atman) eninde sonunda varacağı yer, bu uzun göçün sonunda ulaşacağı Mutlak'tır. Her yeni yaşamda atman İlke'ye biraz daha yaklaşır; daha üstün bir yaşam alanını işgal eder; böylece hayvan kılığında olduğunda "ilkenin hakikatini" tanıyacak bilinçten yoksunken, insan kılığında dünyaya geldiğinde onun var olduğunu tanıyıp bilecek bir bilince sahiptir. İlke'ye yaklaştıkça "ahlâki-dinsel" kuralların keskinlikleri ve ayrıntıları "bilinç fazlası" doktrini uyarınca artar. Böylece brahman sınıfının yaşamını düzenleyen kutsal ilkeler sözgelimi şudra ilkelerinin keskinliğine oranla çok daha karmaşıktırlar: Böylece toplumda çokları ve üretici sınıfla-

rı oluşturan kesim ve kastlara dünyevi işlerle daha fazla uğraşma, üretime ve tüketime daha fazla zaman ayırabilme fırsatı da verilmiş olur. İlke'ye gittikçe daha fazla yaklaşan "ruhun" işi aslında o kadar kolay değildir. Sevapların ağırlığı fazlaysa İlke'ye daha yakın bir üst varlığın bünyesinde yeniden dünyaya gelinir; ancak günahlar ağır çekerse, bir paryanın ya da bir hayvanın bedeninde dünyaya gelmek talihsizliği de ortaya çıkabilir. Bu yüzden "paryaların kefaret ödemekte olan günahkârlar" olduğu öğretisi Hinduizmin inancının temel parçalarından biridir. Onlar, Hıristiyanlığın "ilk günahına" benzer bir biçimde günahkâr olarak doğmuşlardır. Kast sistemi aile sisteminden ayrı düşünülemez. Bir bakıma bir kast, bir aileler federasyonundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla aileye ilişkin yükümlülüklerle kast üyeliğine ilişkin toplumsal yükümlülükler birbirleriyle iyice eklemlenmiş, hatta karışmış durumdadırlar. Aile içi eğitim, dinsel pratiğin ana mekânını ve çerçevesini oluşturur. Her ailenin Antik Yunan'daki "Kutsal Ateş" gibi bir hane ayini vardır ve bu her gün yinelenir. Kendi dharmasını temaşa etmek üzere çocukluğu boyunca dinsel öğretiler uyarınca eğitilen kişi, yedi-sekiz yaşlarında kendi bilincine sahip olarak kabul edildiği anda, bir "geçiş ayini"yle yetişkin yaşama ayak basar ve bu andan sonra, önce babasının yönetimi ve yol göstericiliği altında, evlendikten sonra da kendi öz-denetimi altında dinsel kuralları harfiyen uygulamaya koyulur. Aile çevresini ya da kastlardan bağımsız olarak tüm köy çevresini temsil eden "seçilmiş bir tanrı"ya (sayılarının çokluğundan dolayı birini kült merkezi olarak seçmek ya da bir tanrılar panteonunu tümüyle işin içine sokmak gerekir) yönelik olan gündelik ya da haftalık puja ayinleri, Hint toplumunun sayısız yerleşiminde yüz binlerce tanrının devreye girmesi anlamına gelir. Bunlar tepeden dayatılan inançlar değil, yerel kültlerin ifadeleridir. Yılın bazı günlerinde yapılan genel büyük bayramlarda kast sistemi geçici olarak askıya alınabilir ve paryalar Hindu inancının ayinlerini geçici bir süre için de olsa tatma zevkine kavuşurlar. Vişnu veya Şiva gibi büyük tanrıların kült merkezi olan Ganj Nehri, dinsel açıdan

zorunlu olmayan büyük bir hac keyfiyetini milyonlarca Hintlinin her yıl gerçekleştirdiği bir yerdir. Yine de pek çok inançlı Hindu, tüm bu zahmetli dinsel ayinlerin Mutlak İlke'ye yaklaşmakta yeterli olmadığına inanarak çok daha yakın bir adanma biçimini yaşamlarının merkezine getirirler: Bu, bhaktilerin, yani tarikatçilerin bağlandığı gelenektir.

Bhaktinin dinsel adanışı kast ve aile ayinlerinden farklı olarak tam anlamıyla bireyseldir. Adanmış kişi, ermiş, tüm kast sisteminden kopar: Amacı, İlke'ye bir "kısa devre" yoluyla olağan ruh göçünü beklemeden yaklaşmaktır. Bu uğurda aile ve kast "ödevlerini" bir kenara atma yoluna gider, toplumdan elini ayağını çeker. Çoğu zaman bhaktilerin sistemden kopuşları Ortodoks kast sistematiğini sekteye uğrattığından (bunun nedeni özellikle siyasal açıdan etkili olabilecek bir tinsel liderin çevresinde toplanan bir müridler topluluğu, bir tarikat oluşturmalarıdır) bazı kastlar nezdinde "skandallara" yol açsa da, tarikatlar Hinduizmin tarihsel sürekliliğinde en az kast sistemi ve yoga kurumu kadar merkezî bir rol oynamışlardır, Tanrı'ya adanmışlığını tatmak isteyen bir bhakti, bunu tüm gündelik yaşamını askıya alarak gerçekleştirir. Geç dönem Hinduizminin doktrincilerinden Kabir, "kast ve aileden vazgeçenlerin sonsuz yaşama" kavuştuklarının altını çizer. Bugün bile Hindistan'ın toprak yolları Krişna, Rama ya da Vişnu'nun başka herhangi bir "görüntüsü"ne duydukları aşkı, kendi besteledikleri ya da gelenekten devraldıkları ilahilerle dolaşan sayısız din gezgini ve hacıyla doludur. Tanrılara bir başka adanış türünde ise benlik üzerindeki şiddet dozajı neredeyse olanaklı olduğu ölçüde sonsuza yükseltilmiştir. Bu sadhu (Sanskritçe azizler) ve yogilerden oluşan, sayıları daha az bir kitledir. Bhakti adanışı yoluyla bu deneyime ulaşılabilse de sadhu pratiğine giden yol genellikle "yoga"dan geçer. Dar anlamında sadhular ermişlerdir ve toptan adanışlarını dünyadan toptan el ayak çekmede ararlar: her türlü duyuyu, görmeyi, hissetmeyi ortadan kaldırmak, mutlak sessizliğe gömülmek... Dış dünyayla bağlantılarını toptan koparark yol kenarlarında, ağaç kovuklarında oturarak "iç dünyalarını" ve "hiçlik olan haki-

kate" yaklaşmalarını iç duyularıyla ölçmeye çalışan bu yogiler, eğer çevrelerinde, kendilerine tek bir söz etmeden usulca yaklaşarak önlerine ölmeyecekleri kadar az pirinç ya da ekmek bırakacak dinibütün köylüler olmazsa genellikle ölür gider, kurda kuşa yem olurlar. Ancak dharma ilkesinin dinsel ekonomisi burada da işlemektedir: Mutlak'a daha çok yaklaşmak; üstelik öz-benliğin hakikatinin bir hiçlikten ibaret olduğunu hissederek...

Sadhu aşamasına geçiş, *samnyasa* (vazgeçme) adı verilen bir ritüel aracılığıyla gerçekleştirilir. Bu ayinle birlikte ailesinden, kastından ve "bu dünyadan" ayrılan sadhu'ya toplumun geri kalan, "öteki" kesimi ölü muamelesi yapar: Karısı yas giysilerine bürünür ve oğlu mirasa konar. İlke olarak geri dönülemez ve sadhu köyünü ebediyen terketmek zorundadır. Kast sisteminin işleyişi ve önemi göz önünde tutulduğunda sadhu'nun yaptığının ya bir "delilik" ya da "kahramanlık" olacağı açıktır. Dharma ilkelerine "kısa devre" yaptırmak geçerli değilse, sadhu'nun kast ve aile ödevlerini bir tarafa bıraktığından "ruh göçünden" sonra daha alttaki bir düzeyde bedenleşmeye mahkûm olabilir. Dolayısıyla çoğu dinde temel bir gerilim noktası oluşturan merkez dogmadan ayrılma, bu özel durumda Hindu dini için de geçerlidir. Sadhu pratiğinin ve çileciliğinin temelinde çoğu dinde merkezî bir önem taşıyan "kurtuluş" doktrini yatmaktadır. Yoga öğretisine göre her bir birey, kurtuluşuna kendi öz güçleriyle, hiçbir yerden yardım almaksızın erişmelidir. Söz konusu olan, herhangi bir göksel tanrının yanına yerleşmek de değildir: Mokşa, yani tüm dolayımlardan arınma, kurtulma, hiçlikte erime, evrensel düzenin merkezine ulaşma tek ve doğrudan amaçtır. Kurtuluşa erişmek, dolayısıyla, sürekli olarak hiçlikte eriyen ve yeniden salınan evrenin, göklerin ve yerlerin, tanrılar ve insanların ötesine geçmek, bu evrensel gölgeler yanılsamasından (maya) kendini kurtarmaktır. Sadhu çileciliği bu anlamda ebedi hakikatle özdeş olunduğunun, benliğin bir yanılsamadan ibaret olduğunun keskin kurallar uyarınca işlenmiş olduğunun anlaşılmasına dayanır. Keskin kurallar ritüellerle bezenmiştir. Önce dünyayla tüm

ilişkilerin koparıldığı, bireyin tamamıyla kendi içine döndüğü "reddediş"; ardından, daha önce "hedefe ulaşmış" kişi olan "guru"ların ayinsel denetimi altında yapılan "yoga" pratiği gelir. Yoga'nın kelime anlamlarından biri "dizginleme"dir; onun aracılığıyla sadhu tüm bedensel güçlerini denetim altında tutmaya çalışır. Azgın atlara benzediği düşünülen bedensel güçler "dizginlenmeye" çalışılır. Uzun dönem devam eden çileci bedensel denetim tekniklerinden sonra "ruhunu görme" yani dhyana aşamasına gelinir. O anda, ruhunu görmekle onun brahmadan başkası olmadığını anlar ve kendisi bizzat brahmaya dönüşür, çünkü Hindu felsefesi uyarınca "insan bildiği şeye dönüşür". Kişiliğinden arınma yoluyla birey evrensel bir "kendinde varlığın" bilincine erişir bir yoruma göre. Bu noktada artık ölü veya bir varlık olması önemli değildir, çünkü amaca ulaşılmıştır. Eğer yogin (hakikate erişmiş kişi) yaşarsa genellikle başkalarına disiplin yöntemlerini öğretecek bir "guru" olarak yoluna ve adanışına devam eder. Gurular bazı durumlarda Hıristiyan çobanıllığına benzer biçimde "geçici" cemaatlerin çevrelerinde oluştuğunu görebilirler. Ne kadar örgütlü olurlarsa olsunlar, bu cemaatlerin varlığı guruların varlığına bağlıdır; ölür ya da ortadan kaybolursa cemaat yok olur, dağılır. MÖ 7. yüzyıldan sonra sadhular Brahman sınıfına karşı "put kırıcı" pasif saldırılarını yoğunlaştırmışlar, kurtuluşun evcil hayvan kurbanlarıyla değil, bireyin bireysel uğraşısıyla ve kesin disipliniyle gerçekleşebileceğini savunmaya başlamışlardı. Bu öğretilerin en önemli iki ayağı, bir çeşit sadhu öğretisi olan Jainizm ve Budizmin oluşturduğu temellere dayanmaktaydı. Budizm ve Jainizm tüm Veda geleneğini reddederek esas anlamda Hinduizm'le tüm bağlantılarını koparmaya yöneldilerse de kastlar halinde örgütlenmiş toplumsal yapı içerisinde yerleşmekten onlar da kurtulamadı.

İlk "Vedalar"dan bu yana Hinduizm, bir yandan Hindistan'ın ekonomik ve sosyal tarihiyle, öte yandan doktrininin iç gelişmesiyle taşınan önemli bir evrim geçirmiş görünmektedir. Dekkan yarımadasını hâkimiyetleri altına alan Aryalı prenslerin zenginleşmesiyle, en üst kastları oluşturan Brah-

manlar daha büyük bir siyasal güç ve önem kazanmış, dinsel yasalar bu süreç boyunca daha karmaşıklaştırılmış, litürjik ayrımlar kastlar arasındaki farklılaşmaları perçinleyecek ölçüde kesinleştirilmiştir. Rahip sınıfını oluşturan Brahmanlar bu litürjik karmaşıklıktan en fazla kâr eden, en fazla siyasal avantaj elde eden sınıf olmuşlardır. Bu nedenle, halk Hinduizmini, guruların ve tarikatların çileci pratiklerini hor görmek, yasadışı ilan etmek, Hindu dininin efsanevi "hoşgörüsüne" çoğu kez gölge düşürecek bir şekilde yaygınlık kazanmıştır. Müslümanlığın ve Hıristiyan misyonerlerin Hindistan'a ayak basmasıyla birlikte, anlaşıldığı kadarıyla Hintliler dinlerini kıskançlıkla savunmaya giriştiler: Kült ve kastlarının sayısını artırdılar, Ana-Tanrıça'nın "güzellik ve şehvet" yönünü aşırı ölçülerde vurguladılar, çoktanrıcılıklarını diğer dinlerin tanrılarını da içine alacak şekilde genişlettiler. Müslüman hâkimiyeti altında geçen ve İngiliz işgaliyle sona eren 10 asırlık bir zaman boyunca Hindistan, en katı kast sistemini öngören dharma öğretisiyle çoktanrıcı kültlerin bir arada yaşadığı bir ülke oldu. Hint mitolojisi, yukarıda aktarılan teolojiyle her zaman çakışmaz. Sözgelimi, Brahma, kişileştirilmiş bir tanrı değildir ve ailelere, kastlara özgü kült pratiklerinde kendisine seslenilmez. Mitolojinin temel üçlüsü, teolojinin brahma'nın avatarları olarak kabul ettiği Vişnu (Güneş-Tanrı), Şiva (bereketin ve yıkımın tanrısı) ve Büyük Tanrıça'dır (bazen Kali). Tanrı ve tanrıçaların tasvirinde hemen tümü insanbiçimlidir, ancak giyim kuşamları hatırı sayılır bir özgünlük ve insan kategorileriyle karşılaştırıldığında çok büyük bir farklılık taşır. Cinsellik, güzellik ve şiddet öğelerinin birlikte çağrıştırıldığı Ana-Tanrıça aslında kimi bakımlardan Vişnu'ya, kimi bakımlardan da Şiva'ya gönderme yapan özelliklerden örülmüş, kimi zaman aşkı ve güzelliği, cinsel çekiciliği simgeleyen, kimi zaman yıkımı, korku ye dehşeti çağrıştıran dezentegre bir tanrıçaydı. Asırlar boyunca bir taraftan Batı'da doğup gelişen tektanrıcı dinlerle, diğer taraftan yerel kült ve tarikatların saptırıcı etkileriyle mücadele ederek temel yapısını korumuş olan Hinduizmin tarihsel kökenleri doğal olarak ilk kut-

sal kitaplar olarak bilinen "Veda"lara kadar geri götürülebilir. İlk "Veda"ların litürji, ayin ve dinsel pratik alanlarında olduğu kadar ahlâki aforizmalara da yer veren metinleri Hint topluluklarına çok geçmeden yabancı kalacak bir arkaik dilde yazılmış olduklarından bugün neredeyse ulaşılamaz metinlerdir. Buna karşın, asırlar boyunca gerek anlatı kültürü, gerekse çeviriler yoluyla aktarılan "Veda" metinleri bugün hâlâ düğün, cenaze gibi ayinlerin temel biçimlerini belirlemeye devam etmektedir.

7

Soyut Makine[1]

İmparatorluk, çok kabaca söylemek gerekirse, emperyal egemenlik için yeni bir konsept. Lenin döneminde tanımlanmış klasik emperyalizm, her alanda çok çeşitliydi. İşgale dayanan İngiliz emperyalizmiyle sermaye ihracına dayanan Amerikan emperyalizmi arasındaki farklar gibi. Klasik emperyalizm tanımı bunlar arasındaki farklılıkları da kuşatmaya çalışıyordu ama bir yerden sonra çok katılaştı. İmparatorluk çalışması, bundan kurtulma ihtiyacıydı.

Çokluk kitabı *İmparatorluk*'tan daha önce yazıldığı izlenimini bırakıyor. *Çokluk* aslında, imparatorluğun karşısına ne çıkacağının tanımı. İmparatorluğu bir egemenlik tanımı olarak karşınıza koyduğunuzda *Çokluk*'u da onun karşısına çıkarabilirsiniz. Yoksa klasik emperyal egemenlik tanımı yaptığımızda ulus devletler seviyesine yeniden inmek zorunda kalırız. Negri ve Hardt bundan kaçmak istiyor.

İmparatorluk, biraz da Amerikan okuru için yazılmış bir kitap. Amerika'da solun halini tahmin edebilirsiniz, akademide sıkışmış ya da çok küçük siyasi oluşumlarda kalmış.

Negri'nin pek dilini anlamadığı bir ortam Amerika. *İmparatorluk*'ta dikkat ettiyseniz, bir tür "Amerika'ya da bakalım,

1 *Hayvan Dergisi*, cilt 6, sayı 41, s. 68-69.

orada da bir işçi sınıfı mücadelesi tarihi var, bunu da ihmal etmeyelim" bakışı mevcut. Oysa *Çokluk*'ta Amerika, "Bu açıdan vahim bir durumdadır," diyorlar.

Multitudo, yani çokluk probleminin ne olduğunu kavramadan İmparatorluk meselesini kavrayamayız. Yoksa zaten Amerikan emperyal egemenliğinin çökmekte olduğu tezi sadece Negri ve Hardt'a ait değil. Bu iktidarın dayanaklarıyla alakalı biyo-politik bir şey.

Çokluk mefhumunu imparatorlukla karşı karşıya getirmenin zorunlu sonucu, çokluğun imparatorluğun dayanağı olduğudur. Çünkü çokluk olma, iktidarın kendini icra etme tarzlarından birisidir.

İktidarı öznesiz bir şey olarak düşünürsek, belli bir imparator olmadan imparatorluk diye bir mefhumun nasıl kurulacağı anlaşılır, çokluk da bir özne değil. Deleuze'ün tahrik edici bir formülü var, iktidar var ve hepimiz köleyiz. Aslında kapitalistler de onun kölesidir; sadece farklı tarzda köle olurlar.

Negri ve Hardt'ın kitaplarında Spinoza üzerine yaptıkları gözlemler aslında Makyevel'den başlayan bir tartışmaya uzanır. Makyevel iktidar araçlarını hep toplumun dışında aradı. Spinoza önce bunun eleştirisiyle başladı, "İktidar araçları bizzat toplumun içindedir," dedi.

Spinoza, Makyevel'i para, devlet ve askeriyenin iktidar araçları olduğu konusunda onaylamasına karşın, bunlar dışsal değil, içsel araçlardır diyerek ondan ayrıldı. *Multitudo* kavramı, Spinoza'nın çok kullandığı bir kavram, "Zaten biz bize yetiyoruz, yani çokluklarda bir hâkimiyet kudreti vardır," dedi. Ama onları bu hâkimiyet kudretinden ayıran bazı düzenekler geliştirilmiş ki, buna iktidar diyoruz. Yani iktidar dediğimizde aslında bizim güç eksikliğimizden bahsediyoruz. Dolayısıyla şu ünlü *potentia potestas*, iktidar potansiyeli kavramına geliyoruz. Negri de bu eksende işliyor meseleyi.

"Merkezsiz ve topraksız yönetim aygıtı" tanımlaması önemli bir problem. Ulus devletlerin bütünüyle gücünü kaybetmesi demek göreli (relative) bir şey. Negri İtalyan, Gladio'nun kuru-

luşunu görmüş. İtalya en az Türkiye kadar uluslararası kapitalizmin deney ülkelerinden birisi.

Gladio'nun hedefi, İtalya'yı kapitalizmin av sahası haline getirmekti. Negri'nin içinde bulunduğu hareket çok radikal olmasa da Gladio'nun devletle işbirliği içinde olması sonucu kendisi de hedef oldu. Gladio'nun amacı, solu illegaliteye itmekti. Sendikalara müdahale edilmesi de bundan. Türkiye bunu 12 Eylül darbesiyle yaptı. Negri vaktinde böyle bir güçle muhatap olduğu için mücadeleyi ulus devlet zemininde düşünmek istemiyor.

Gladio denilen şey, CIA bağlantıları da olan, global bir şey, yani merkezsiz ve topraksız. Ne olduğunu tam olarak bilmiyoruz ama Türkiye'ye geldiğini de biliyoruz. Yani Negri'nin içinde bulunduğu ortama dair yaptığı gözlemler, mücadele perspektifini ulus devlet ekseninden ayırıp "dünyasallaştırmıştır" diyebiliriz.

Güçlü devlet her şeyden önce 300 yıllık bir liberalizm masalı. Güçlü devlet, hizmet yükümlüğünü ne kadar azaltırsa o kadar güçlü olur türünden bir anlayış bu.

Liberalizmin dünya hâkimiyetiyle geçen yirmi yıllık bir dönem oldu. Ulus devlet dediğimiz mefhumun yıkılması gerektiği tezleri şadece liberallerden değil, artık Marksistlerden de gelmeye başladı.

20 yıl önce sol böyle bir şey söyleyemezdi. Ben şahsen Çokluk tezinin daha da zenginleştirilmesi gerektiğini düşünüyorum. İktidarın nerede olduğunu aramanın çok manalı olduğunu düşünmüyorum, her yerde iktidar var sonuçta. Çokluğun muktedir olma araçları nasıl üretilecek, bunu düşünmek lazım.

Negri'nin sezdiği önemli bir perspektif, bazı yeni değerlerin üretilmeye başlanması. Eskiden protestoyla yetinirdik, sokaklara çıkardık. Şimdi bazı örnekler gösteriyor, örneğin AIDS için örgütlenmeler, bunlar aynı zamanda üretimde de bulunuyorlar. *Dionysos'un Emeği* bunu daha güzel vurgulayan bir kitaptır.

"Ulus devletlerin yerini uluslararası şirketler mi aldı?" sorusu çok ciddi bir iktisadi analizi gerektiriyor. Bu iktisadi analize sahip olmayan ortodoks Marksistler, ampirik verileri yeterince

gözetmediği gerekçesiyle Negri'yi eleştiriyor. Ama kendileri de çok bölgesel, parçasal ampirik verilerden hareket ediyorlar.

Bu durumda para döngüsünün %80'inin Amerika bazlı olduğunu, ama bunun üretime yönelik değil, gayrimaddi emeğe, yani AR-GE'ye ait olduğunu hatırlatmak lazım.

Negri, gayrimaddi emeğin uluslararası düzlemde %80'inin Amerika'da yoğunlaşmış olduğunu söylerken, üretim hatlarının elbette ki Uzakdoğu'dan, Brezilya'dan, Türkiye'den falan geçmek zorunda olduğunu da biliyor. Uluslararası şirketler buradaki adacıklardır. Ama bunlar hatlar halinde işliyor, ulusal bazlı işlemiyorlar.

Microsoft'un istihdam modeli ideolojik açıdan küresel sermayenin istihdam modelidir. Microsoft hâlâ oraya kapattığı 26 bin kişiyle çalışır ve şifrelediği programları satar. Buna karşı Linux açık bir modeldir. Globalleşmenin sol yorumu bu olabilir. Linuxçuları imparatorluğa karşı, çokluk olarak tanımlayabiliriz.

Avrupa yakın döneme kadar göç yoluyla proleterleşmeyi tanımazdı, çünkü kendisi göç verirdi. Şimdi bu geçti, Avrupa da büyük ölçüde göç alıyor ve beyin göçü veriyor. Globalleşmeye biraz da bu gözlükle bakmak gerekiyor. Negri'nin dediği gibi, göç doğrudan doğruya bir üretime dönüşüyor ya da politik oluşumlara yol açıyor. Bedenen bulunmanız gerekmiyor, internet üzerinden her yere göç edebiliyorsunuz.

Hardt ve Negri gayrimaddi emek mefhumunu aynı anlamda ele almıyor demiştik. Hardt, sanki fazladan emek olarak adlandırıyor bunu. Yani eve iş götürmek. Negri ise daha çok *Kapital*'in 3. cildindeki, "emeğin kendini üretmesine" dayandırıyor. Emeğin kendini üretmesi en doğal haktır. Onun önemli bir kısmı gayrimaddi emektir.

Kapitalizmde bir şeyin maddi kılınması için dolaşıma girmesi lazım. Sosyalist feministler uzun yıllardır ev emeğinin ödenmesi için mücadele verdi. Bir koca karısına yemek yaptığı için para verirse, gayrisafi milli hasıla bir anda fırlar, çünkü kapitalizmin işlemine dahil olur. Hiçbir şey değişmemişken çok şey değişmiş olur.

Ekonomi politiği eleştirirken, klasik anlamda dolaşıma girmeyen arzulu üretime de bakmak lazım. Bunu yüzyıl başında Gabriel Tarde yaptı.

Örneğin, sosyalleşmiş emek açısından iğne fabrikasına bakalım. Ben sana iğneyi veririm parasını alırım, artık iğne sendedir. Yani iğneyi tükettiğinde biter. Ama bir kitap yazdığında, bir beste yaptığında böyle değildir. Kitabı sana veririm ama tükenmez. Yani ekonomi politik farklı değer tarzlarını içermeyi bilmiyor. Sadece meta değerleri yok, hakikat değerleri var, bilimler bunu üretir. Güzellik değerleri var, sanatlar bunu üretir. Bunlar aynı ekonomi politik ilkelerine riayet etmeyen şeylerdir, ekonomiye bu gözle bakmak lazım. Çünkü günümüzde enformasyon ve ekonominin pek çok temel alanı böyle işliyor.

8

Duygu Makineleri[1]

Spinoza, Negri'nin ifade ettiği gibi çağının bir anomalisi. Zorluklarla dolu, kısa bir yaşamı olmuş, aforoz edilmiş, hoşgörüsüzlüğün ne olduğunu anlatabilmek için, bir saldırıda hançerle yırtılan paltosunu hep yanında taşımış. Yaşamı çeşitli kaynaklardan okunabilir ama onu anlamak için şu anekdotu bilmek gerek.

Biyografisinin yazarı düşünür Tschirnhaus anlatıyor: "Spinoza'yı bir gün örümcek ağlarına sinekler atıp, nasıl hayatları için ölümüne mücadele ettiklerini seyrederek çocuk gibi kahkahalarla gülerken yakaladım." Bu anekdot, Spinoza adlı, 17. yüzyılın "dönek Yahudi", "lanetli" filozofunun portresinin ana çizgilerini gözlerimiz önünde kurmaktadır: Hayat, her şeyin varlığını sürdürmek için belirsizce ve sonsuzca harcanan bir çabanın (conatus adını verir bu çabaya) süregidişidir. Yani sonsuzca bir akış. Tschirnhaus'un bahsettiği çocukluğu bu düşünürün inanılmaz güçteki düşüncesinin temel unsuru haline getiren işte bu özelliği, yani doğada mutlak bir masumiyeti varsaymasıydı. Bize belki bir "zalimlik" belirtisi olarak görünebilecek bu anekdot, Ethica yazarının asırlar öncesinden bize gönderdiği bir mesajdır aslında: Yaşam hiçbir surette

1 *Hayvan Dergisi*, cilt 7, sayı 44, s. 16-18.

"iyilik" ve "kötülük" terimleriyle sorgulanamaz. Yaşamın özü, amaçsızca ve belirsizce süregitmesidir.

Aynı anekdot, Ethica'ya ikinci bir anahtar sunar: Hayat, kaçınılmaz bir mücadele, bir kavga, zorunlu ve cebri bir akıştır. Bu akış üzerinde Tanrılar bile birbirlerini yemektedirler. Biz, sapına kadar "doğanın içindeki" varlıklar olarak, bu cehennemi akışa mahkûm görünüyoruz.

Spinoza hiçbir zaman şu soruyu sormaksızın herhangi bir düşünce üretmemiştir: Peki bunlarla ne yapacağız? Felsefesi derinden derine pratiktir, bütün örnekler günlük hayata dairdir. Fikirler bizde olurlar ve birbirlerini kovalayıp dururlar, elden hep kaçarlar. Ama her biri bir "şey" de olduğu için, onların "yetkinliğinden", Spinoza'nın deyişiyle "varoluş gücünden" de bahsetmeliyiz. Bu mesele Spinoza felsefesinin anahtarıdır. Sonlu bir varlığa dair bir fikir olarak "örümcek" fikri, sonsuz bir varlığın fikri olarak "Tanrı" fikrinden sonsuzca daha az yetkindir, var olma ve etkileme kudreti sonsuzca daha azdır. Yani, fikirlerin birbirlerinden farklı kuvvetlere sahip olduklarını anlarsanız, Spinozacısınız demektir.

Bizde yalnızca fikirler birbirlerini kovalamakla kalmazlar; aynı zamanda bu fikirlerin her birine tekabül eden, onlar tarafından belirlenen "ruh halleri" de uyanır. Sokakta yürürken hiç sevmediğim Ahmet ile karşılaştım. Bende elbette onu temsil eden bir "Ahmet fikri" oluştu. Ama yalnızca bununla kalmıyor hiçbir şey. Kötü bir duygu, ya da izlenim, Ahmet ile karşılaşmak beni mutsuzlaştırdı. Sonra pek sevdiğim birisiyle, Mehmet ile karşılaşıyorum, seviniyorum. Demek ki, fikirler yalnızca farklı kuvvetlere sahip olmakla kalmıyorlar, aynı zamanda, Spinoza'nın deyişiyle "belirledikleri" "duygulanışlar" da sürekli bir değişim hali yaratıyor. Bu evrensel insanlık durumunu Spinoza "fluctuatio animi", ruhun dalgalanışları terimiyle ifade ediyor.

Şeftali severim. Ağzımın suyu akar. Ama "şeftali" fikrinin bende önceden bulunması gerekir. Sokakta eski sevgilimle karşılaşmak beni üzer. Ama önce onunla bir sevgili hayatı yaşamış olmam ve bu hayatın bir dramla sona ermiş olması gerekir.

Spinoza'nın insanın kanını donduracak sorusu: Tanrı ne işe yarar?

Spinoza, tıpkı bir Rönesans ressamının yaptığı gibi, hep ilahiyattan, tanrısallıktan ve dinsel-metafizik temalardan bahsedip durur. Ama ne kadar bahsederse, o kadar fazla "tanrıtanımazlıkla" suçlanmış olması bize onun felsefesinin anahtarlarından birini kazandıracaktır. Artık Tanrı ne dinsel ya da ahlâki sorumluluğun hesap sorucu mercii olarak Tanrıdır, ne de genel olarak filozofların, özel olarak da Descartes gibi düşünürlerin "felsefi" tanrısıdır. Spinoza'da Tanrı'nın "pratik kullanımı" şöyledir: Yaradan olarak dünyanın dışında olmayan, ezeli-ebedi bir sonsuzluğun, yani sonsuzca sıfatlanmış tözün ifadesi olarak Tanrı. Tanrı varsayılan bir varlık değildir; uygulamaya konulan bir varlıktır. Sonsuzun varlık tarzı.

Spinoza'yı ilk "modern" filozof olarak algılamak yanlış olabilir, buna karşın onu ilk "laik filozof" diye tanımlayabiliriz: Bahsettiği Tanrı ne uhrevi dinlerin Tanrısıdır ne de sanıldığı gibi Descartes gibilerine daha uygun düşen "felsefi Tanrı".

Tanrı bir "inanç" ilkesine değil, "bilinebilirlik" ilkesine bağlıdır. Kısacası o, inanılacak bir merci değil, bilinecek bir varoluştur. Spinoza, yalnız ve yalnız bu açıdan "tanrıtanımaz"dır.

Psikanalist Jacques Lacan, "aşkın yüce ânından" bahsetmişti (le moment sublime de l'amour). Bu yüce an, "aşkın iade edildiği" andır. Basitleştirirsek, birini seviyorsam karşılığında onun da beni sevmesini isterim. Ve sevgi iade edildiğinde "dünyalar benim olur."

Spinoza bu karşılıklılık ilkesini yine duygular ve tutkular üstüne tartışmasının merkezine alıyor gibi. Ama bambaşka bir biçimde ve duyguları (üstelik en tehlikeli görünen aşk duygusunu bile) tanımlamaktan asla çekinmeyerek bir önerme atıyor: "Sevdiği birinin kendisinden nefret ediyor olduğunu kavrayan bir kimse nefret ile sevgi arasında beynamaz kalır. Çünkü bir nefretin hedefi olduğunu düşündükçe, karşılığında düşmanından nefret etmeye yönlendirilmiştir; ancak varsayımımız icabı, onu yine de seviyordur. Dolayısıyla bu kişi sev-

giyle nefret arasında gidip gelecektir. Göstermek istediğimiz de zaten buydu."

Bir başka önermesi şöyle: Eğer biri, başka biri tarafından sevildiğini düşünürse ve böyle bir sevgi için ona hiçbir neden sunmuş olduğuna inanmıyorsa, onu zorunlu olarak sevecektir

Spinoza asla birisi benden nefret ediyor, o halde ben de ondan nefret etmeye başlıyorum, biri beni seviyor, o halde ben de onu sevmeye başlıyorum demiyor. Bütün söylediği, birinin benden nefret ettiğine inandığımda bende zaten uyanmış olan kederin nedenini kendimde bulamazsam benden nefret ettiğini sandığım kişide bulacağımdır. Aynı şekilde, beni sevdiğine inandığım birinin bende uyandırdığı hazzın nedenini kendimde bulamazsam; zengin değilim, ona bir iyiliğim dokunmadı, güzel, yakışıklı filan bile değilim vs., onda bulacağım demektir bu.

Spinoza'ya göre bütün duygular üç temel duyguya indirgenebilirler ve onların kombinasyonlarından ibarettirler. Varolma ve eyleme gücüm (arzu), bu gücün artışı (sevinç) ve azalışı (keder). Bu son derece bedensel bir durumdur, çünkü, Spinoza duygulanışların hem bedeni hem de ruhu ifade ettiklerine inanıyordu. Ve bütün diğer duygular bu temel duygulardan türetilebilirler.

Spinoza, üç yüz yıldan daha uzun bir süre önce, cinsel aşkı hangi anlamda ciddiye alabileceğimizi bence Freud'dan bile daha kesin bir şekilde ortaya koymuştu. Vücudun ve zihnin başka etkileşimlerine ket vurmayan, aşırıya varmayan bir şefkat ilişkisi. Şefkati analığa, burjuva aile değerlerine yükleyip yok eden bir dönem Spinoza felsefesini unutturdu. Şimdi yeniden aramaya bu yüzden başlıyoruz.

9

Sade ve Masoch'da Dil-Olmayan

Bu metin Gilles Deleuze'ün 1967 yılında Éditions de Minuit'den yayımlanan *Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel* (Sacher-Masoch'un Takdimi: Soğukluk ve Vahşet) kitabının 15 ve 23 sayfaları arasında yer alan "Sade, Masoch et leur langage" (Sade ve Masoch'un dili) yazısının Ulus Baker tarafından yapılan tercümesinin derkenarıdır. Bu tercümeyi ve metni birlikte yayımlıyoruz. Deleuze'ün bu kitabı Sacher-Masoch'ün *Kürklü Venüs* kitabının önsözü olarak tasarlanmıştı. *Kürklü Venüs*'ün 1974 yılında Bilgi Yayınevi'nden çıkan Türkçe çevirisinde kitabın Deleuze tarafından yazılan önsözü, Deleuze'ün ismi anılmadan yayımlamıştı. Gilles Deleuze'ün ismi anılmadan da olsa Türkçede ilk kez bir metninin yer aldığı kitap budur. Norgunk Yayınları 2007 yılında bu kitabı *Kürklü Venüs*'ün önsözü olarak *Sacher-Masoch'un Takdimi: Soğuk ve Zalim* adıyla İnci Uysal çevirisiyle yayımladı – derleyenin notu.[1]

Sade ile Sacher-Masoch'u birleştiren iki çizgiden kaçınmalıyız. Birincisi, "sadomazoşizm" sözcüğünü psikanalitik sözlüğe dahil eden Krafft-Ebing'den beri, sadist eğilim ile mazoşist eğilim arasında psikanalitik kültürün kısmen kabul ettiği bir "uzlaşma" ve "bütünleşme" düşüncesi; öteki ise vulger, olağan yorumuyla sadomazoşizm diye bir şeyin var olduğu fikridir.

1 *Sade ve Masoch'un Dili*, Gilles Deleuze, çev. Ulus Baker, "Pek idealist... demek ki vahşi"; Dostoyevski, *Hakaret Gören ve Yaralanan*.

Edebiyat nasıl kullanılır? Sade ile Masoch'un adları iki temel sapkınlığı işaretlemek üzere kullanıldılar ve sanki edebiyatın etkililiğinin önde gelen örnekleriydiler. Hastalıklara bazen tipik hastaların adının verildiği olur ama

Psikanaliz literatürün belli bir kesiminin desteklediği, vulger anlamıyla da oldukça yaygın olarak rastlanan "sadomazoşizm" fikri, ister ortak bir psişik öze göndersin, isterse bir tamamlayıcılık temasına, özellikle Sade ve Sacher-Masoch lite-

---

çoğunlukla bir hastalığa verilen ad doktorunkidir (Roger hastalığı, Parkinson hastalığı vs.). Adlandırmanın ardında yatan ilkeleri daha yakından incelemek lazım. Doktor hastalığı icat eden biri değildir; daha önceden bir araya gruplandırılmış semptomları birbirinden ayırır ve daha önceden ayrılmış olanları birbirlerine bağlar. Kısaca söylersek, derinliğine orijinal bir klinik portre koyar ortaya. Öyleyse tıp tarihine en az iki bakımdan yaklaşılabilir. Birincisi, hastalıkların tarihidir: Ortadan kaybolabilirler, seyrekleşirler, yeniden ortaya çıkabilirler ya da toplumun haline ve tedavi metotlarının gelişmesine bağlı olarak biçimlerini değiştirebilirler. Bu tarihle iç içe geçmiş bir halde semptomatolojinin de tarihi vardır – bu da tedavideki ya da hastalıkların doğasındaki değişiklikleri kâh önceler, kâh takip eder; semptomlar adlandırılır, yeniden adlandırılır ve çeşitli biçimlerde yeniden gruplandırılırlar. Böyle bir bakış açısından ilerleme genel olarak gittikçe artan bir özgüllüğe doğru eğilimdir ve semptomatolojideki bir incelmeyi işaretler. (Bu yüzden veba ve cüzzamın eskiden daha yaygın olmalarının nedeni sadece tarihsel ve toplumsal nedenlerden dolayı değildir, bu başlıklar altında şimdilerde artık ayrı ayrı tasnif edilmiş hastalık tipleri beraberce gruplandırıldığı içindir.) Büyük klinikçiler en büyük doktorlardır: Bir doktor bir hastalığa adını verdiğinde bu çok büyük bir dilbilimsel ve göstergebilimsel adımdır – çünkü özel bir ad belli bir göstergeler grubuna bağlanmıştır, yani özel bir ad göstergeleri doğrudan işaretlemeye başlamıştır.

Öyleyse Sade ile Masoch'u büyük klinikçiler arasına mı katacağız? Sadizmle mazoşizmi vebayla, cüzzamla ve Parkinson hastalığıyla aynı düzlemde ele almak zordur; hastalık kelimesi açıktır ki burada uygun düşmez. Yine de Sade ile Masoch görülmedik semptomlar ve göstergeler düzenleri sunuyorlar. Mazoşizm terimini ileri sürerken Krafft-Ebing Masoch'u sadece acıyla cinsel haz arasındaki bağı ortaya koyduğu için değil, bağlanıp aşağılanma ile ilgili daha derin ve temel bir şey açısından onurlandırıyordu (algolagniasız sınırlı mazoşizm vakaları olabildiği gibi mazoşizmsiz algolagnialar bile vardır). Sormamız gereken bir diğer soru Masoch'un eskiden aynıymış gibi görülen rahatsızlıkları ayırt etmemizi sağlaması bakımından Sade'ınkinden daha inceltilmiş bir semptomatolojiyi sunup sunmadığıdır. Ne olursa olsun, Sade ile Masoch ister "hasta" ister klinikçi, isterse her ikisi birden olsunlar, büyük antropologlardırlar – eserleri insanın, kültürün ve doğanın topyekûn bir kavranışını kuşatmayı başardığı için onlar aynı zamanda büyük sanatçılardı, çünkü yeni ifade biçimleri, yeni düşünme ve hissetme tarzları ve tümüyle orijinal bir dil yarattılar.

Şiddet ilke olarak konuşmayan bir şey – ya da pek az konuşan; oysa cinsellik, üzerine az konuşulan bir şeydir. Cinsel alçakgönüllülük biyolojik bir korkuya bağlanamaz, yoksa ne olduğu formüle edilemez: "Bana dokunulmasından, hatta seyredilmekten bile dile getirilmekten korktuğumdan daha az korkuyorum." Sade ile Masoch'unki kadar aşırı ve bereketli bir dilde şiddet ile cinselliğin buluşmasının manası nedir? Erotizme bağlanan şiddetli dilde

ratürünün ışığında, tümüyle yanıltıcıdır. Sade'ın arzular rejimi ile Sacher-Masoch'unki arasındaki taban tabana zıtlık, bir tamamlayıcılık ya da bir karşılıklı cevap içermez. "Nerede bir sadist varsa orada, ona cevap verebilecek bir mazoşist de bulunabilir" tezi yanlıştır. Çünkü sadizmin ve mazoşizmin arzu rejimleri, onları birbirlerine cevap vermekten alıkoyar.

---

neyi bulmalıyız? Sade'ı Nazizme bağlayan bütün teorileri geçersiz kılan bir metninde Georges Bataille'ın dilinin paradoksal olduğunu, çünkü esas itibarıyla bir kurbanın dili olduğunu açıklıyor. Yalnızca kurban işkenceyi tasvir edebilir; işkenceci zorunlu olarak kurulu düzenin ve iktidarın ikiyüzlü dilini kullanır. "Genel kural olarak işkenceci kurulu bir otorite adına icra ettiği şiddetin dilini kullanmaz; otoritenin dilini kullanır... Şiddet adamı suskunluğunu korumak ister ve nobranlıkta suç ortağıdır... Bu yüzden Sade'ın tavrı işkencecininkinin tam zıddıdır. Sade yazarken hile yapmayı reddeder, aksine kendi tavrını gerçek hayatta yalnızca suskun kalabilecek olan kişilere devreder ve onları başkalarına kendi-içinde çelişkili mesajlar verebilmek için kullanır".

Masoch'un dilinin de bu durumda aynı şekilde paradoksal olduğu, çünkü orada kurbanın kendi kendine işkence yaparken kurbanın dilini, işkencecinin bütün ikiyüzlülüğüyle birlikte konuştuğu sonucuna mı varmalıyız?

Pornografik edebiyat denen şey birtakım buyruklarla (şunu yap, bunu et) ve onları takip eden müstehcen tasvirlere indirgenir. Orada şiddetle erotizm buluşurlar, ama çok indirgenmiş bir tarzda. Buyruklar Sade ile Masoch'un eserlerinde boldur; ya zalim libertin ya da despot kadın tarafından verilirler. Tasvirler de boldur (tasvirlerin işlevi de müstehcenliklerinin doğası da bu iki yazarda çok belirgin bir şekilde farklı olmasına rağmen). Hem Sade'da hem de Masoch'da dilin bütün anlamının doğrudan doğruya duyular üstünde etki bıraktığı ölçüde oluştuğu hissedilebilir. Sade'ın *Sodome'un 120 Günü* "kadın hikâyeciler" tarafından libertinlere anlatılan masallar etrafında döner ve ilke olarak kahramanlar bu masalların uyandırdığı beklentilerle hiçbir girişime kalkışamazlar. Kelimeler bedeni önerdikleri hareketleri tekrarlayıp durmaya mecbur bıraktıklarında en büyük güçlerini kazanırlar ve "kulaktan iletilen hisler en zevklileri ve en keskin etkiye sahipler..." Masoch'un hem hayatında hem de eserinde ise, aşk meseleleri hep imzasız mektuplarla, müstear adlarla ya da gazete ilanlarıyla harekete geçirilirler. Partnerlerin davranışlarını biçimselleştiren ve dile döken sözleşmelerle düzenlenmeleri gereklidir. Uygulanmadan önce her şey dile getirilmeli, karşılıklı sözler verilmeli, ilan edilmeli ve dikkatle tanımlanmalıdır. Yine de ne Sade'ın ne de Masoch'un eserine pornografi olarak bakmak imkânsız; daha çok, daha yüksek bir adla, "pornoloji" diye tanımlanmalılar, çünkü oradaki erotik dil o temel buyruk ve tasvir işlevlerine indirgenemiyor."

Sade'da dilin "ispat" için kullanılışının şaşırtıcı bir gelişmesine tanık oluruz. Dilin üst düzey bir işlevi olarak ispatlar onun eserinde tasvir pasajlarının arasında bulunuyorlar – libertinler dinlenirken; ya da iki emir arasındaki aralıklarda... Libertinlerden biri oldukça sert bir bildiri okumaktadır; ya da ağıza alınmaz, bitmez tükenmez teoriler ileri sürmekte veya bir

Freud'un Sade ile paralelliği biraz doğrudur. Krafft-Ebing "sadomazoşizm" diye bir şeyler uydurmasaydı doğru olarak da kalırdı. Doğru olmayan kısım, Sade'ın eserini kateden esas temanın bir ekonomi-politik meselesine bağlandığını fark etmemesinden geliyor.

---

anayasa taslağı hazırlamaktadır. Ya da kurbanıyla bir konuşmaya, bir tartışmaya girmeye tenezzül etmiştir. Bu anlar oldukça sıktır – özellikle Justine'de; orada kadın kahramanın işkencecilerinden her biri onu bir dinleyici ve sırdaş olarak kullanır. Liberten ikna etmeye, inandırmaya da yönelebilir; hatta propagandaya girişir ve yeni müritler kazanır (*Yatak Odasında Felsefe*'de olduğu gibi). Ama inandırma, ikna etme niyeti yalnızca görünüştedir, çünkü gerçekte hiçbir şey bir sadiste ikna etmekten, inandırmaktan, kısacası eğitmekten daha uzak değildir. O, çok farklı bir şeyle ilgilenmektedir – yani, istediği kadar sakin ve mantıklı olsun, bizzat düşünmenin bir tür şiddet biçimi olduğunu ispat etmekle. Bir şeyleri birilerine kanıtlamakla bile uğraşıyor değildir; yapmak istediği esas olarak yapan kişinin yalnızlığıyla her şeye gücü yeterliğine delalet eden bir ispattır. Bu icraatın püf noktası ispatın şiddetle aynı şey olduğunu göstermektir. Bunun sonucunda, düşünme ya da usavurma, iletildiği insan tarafından paylaşılmak zorunda değildir – nasıl haz, edinildiği kişi tarafından paylaşılmak zorunda değilse. Kurbanların maruz bırakıldığı şiddet eylemleri ispatın ispatladığı daha yüksek bir şiddet biçiminin yalnızca bir yansımasından ibarettirler. Her liberten, ister suç ortaklarının isterse kurbanlarının arasında olsun, usavurmaya giriştiği zaman kendi yalnızlığının, biricikliğinin sıkı sıkıya kapalı çemberine yakalanmış haldedir – iddia bütün libertenler için aynı olsa bile. Her bakımdan, göreceğimiz gibi, sadist "öğretmen" mazoşist "eğitici" ile tezat içindedir.

Burada da Bataille'ın Sade hakkında söyleyeceği bir şeyler var: "Bu, konuşan ile dinleyenler arasında her türden ilişkiden tiksinen bir dildir." O zaman, bu dilin şiddet ile erotizm arasındaki ilişkide bulunması gereken ispat işlevinin en üstün gerçekleşmesi olduğu doğruysa, öteki yan, yani buyruklarla tasvirlerin dili yepyeni bir ışık altında görülecektir. Bu dil hâlâ oradadır, ama tümüyle bağımlı hale gelmiştir, ispat unsuruna dahil olmuştur, orada dalgalanıp durmaktadır. Tasvirler, bedenlerin tavırları sadece ağza alınmaz, tiksindirici ve dehşet verici tasvirlerin yaşayan diyagramlarıdırlar; benzer bir şekilde, libertenlerin telaffuz ettiği emirler de birtakım problemlerin bildirilmesidir – bunlar sadist teoremlerin daha derinlerde temellenmiş zincirine gönderirler: Noirceuil, "Meseleyi teorik olarak ispat ettim", der, "hadi şimdi onu pratikte test edelim."

O halde ikili bir dil oluşturan bu iki şeyi ayırt etmeliyiz. İlki, yani emre dayalı ve tasviri unsur kişisel hale ilişkindir ve onu temsil eder; sadistin hem kişisel şiddetini yönlendirir, tasvir eder hem de onun bireysel zevklerini dışa vurur; ikinci ve daha yüksek unsur ise sadizmdeki şahsi-olmayan yanı temsil eder ve bu kişisel olmayan şiddeti bir saf akıl ideasıyla özdeşleştirir, ilk unsura boyun eğdirebilecek dehşet verici bir ispat yapar. Sade'da Spinoza'ya şaşırtıcı bir yakınlık keşfederiz – matematiksel bir ruhun damıttığı doğalcı ve mekanist bir yaklaşım. Bu ise o bitip tükenmez tekrarları, örnekleri çoğaltmanın ve kurban üstüne kurban çağırmanın sürekli ilerleyen

Ekonomi-politik açısından sevişme, ürün verdiğinde sapkın değildir. Hıristiyanlığa göre kötü olabilir ama asla sapkın değildir. Döl vermeyen sevişme ise sapkındır. Bazı durumlarda affedilebilir ama sapkındır. Böylece sapkınlık, ailevi bir ekonomi-politiğin aşılması, alaşağı edilmesi için bir yol olarak görü-

---

niceliksel sürecini açıklar, dur durak bilmeksizin indirgenemez bir şekilde yalnız kalmaya mahkûm bir iddianın binlerce, ama binlerce çemberini tekrarlayıp durur. Krafft-Ebing böyle bir sürecin esas doğasını sezmişti: "Bazı vakalarda kişisel unsur neredeyse hiç yoktur. Kişi oğlanları, kızları dövmekten cinsel zevk alır, ancak sapkınlığının saf kişisel-olmayan unsuru çok daha ön plandadır... Bu tipteki insanların çoğunda bu tür güç duyguları belli kişiler nezdinde olsalar da, burada büyük ölçüde coğrafi ve matematiksel kalıplarla işleyen belli bir sadizm biçimiyle ilgiliyiz..."

Masoch'un eserinde de emre dayalı ve tasviri, biçimi daha üst bir işleve götüren benzeri bir aşama bulunuyor. Ama burada her şey artık bir ikna etme ve eğitim meselesi haline geliyor. Artık bir kurbanın üzerine çullanıp ondan ne kadar rıza göstermez, ne kadar ikna olmazsa o kadar büyük bir zevki söküp alan bir işkenceciyle karşı karşıya değiliz. Daha çok işkencecisini arayan bir kurbanla, şemaların en tuhafını gerçekleştirmek üzere işkencecisini eğitmeye, onu ikna ederek bir ittifak kurmaya çabalayan biriyle karşı karşıyayız. Reklamların mazoşizmin dili olmasının, gerçek sadizmde onlara yer olmamasının nedeni budur ve mazoşist sözleşmeler yapıp dururken sadist onları aşağılar ve yırtıp atar. Sadist, kurumlara ihtiyaç duymaktadır, mazoşist ise sözleşme ilişkileri, kontratlar peşindedir. Ortaçağ düşüncesi hatırı sayılır bir hissiyat gücüyle şeytanla iki tip alışveriş olabileceğini ayırt etmişti: İlki "şeytana kapılma"ydı, ikincisi ise şeytanla yapılan bir anlaşma ya da ittifak. Sadist kurumsallaşmış "mülk edinişle" uğraşır, mazoşist ise üzerinde anlaşılmış ittifakla, sözleşmeyle. Mülk edinme sadistin özel delilik biçimidir, anlaşma ise mazoşistinki. Kadını bir despot kılığına sokabilmek, onu işbirliğine razı etmek ve ona "göstermek" bir mazoşist için esastır. Esas olarak mazoşist bir eğitimcidir ve bu yüzden her tür eğitim girişimindeki risklerle karşı karşıya kalır. Masoch'un bütün hikâyelerinde ikna olmuşsa bile kadın temelinde hâlâ kuşku duymaktadır, sanki hâlâ korkuyor gibidir: Uygun olmayabileceği, ya aşırıya kaçacağı ya da yetersiz kalacağı bir role sürülmüştür sanki. "Boşanmış Kadın"da kadın kahraman şöyle yakınır: "Julian'ın ideali zalim bir kadındı, tıpkı Büyük Katerina gibi bir kadın – ama heyhat, ben ürkek ve zayıftım..." "Venüs"te ise Wanda şöyle diyor: "Bunu yapacak gücüm olmadığından korkuyorum, ama senin için sevgilim, yapmak istiyorum..." Ya da yine: "Dikkat et! Bundan zevk alacak kadar büyüyebilirim..."

Masoch kahramanlarının eğitim uğraşıları, kadınlara boyun eğişleri, tahammül ettikleri işkence ve acılar onların İdeal'e tırmanışlarındaki bir sürü mertebedir. "Boşanmış Kadın"ın alt başlığı "Bir İdealistin Tırmanışı"dır. Venüs'ün erkek kahramanı Severin kendi uydurduğu "süper-duyuşculuk" öğretisinin akidesi olarak Faust'ta Mephistopheles'in sözlerini seçer: "Sen ey duygusal, süper-duyuşlu liberten... küçük bir kız bile seni burnundan tutup

nür. Sevişmeyi, ürünü çevrimi yeniden başlatacak bir çocuk olan bir üretim faaliyeti şeklinde yapmayan kişi sapkındır.

Sapkınlığın en yaygın biçimleri aynı zamanda en "gerçek", başka bir deyişle, en "şiddet yüklü" biçimler olduysa, bunun nedeni salt hazza yönelik her libidinal tasarrufun bir acılar

---

sürüklerdi..." (Goethe'nin metninde *Ubersinnlich* "duyular-üstü" anlamına gelmez, "üst-düzeyde-duyan", "üst-düzeyde-tensel" anlamına gelir. Bu Sinnlichkeit'ın et ve duyuşsallık anlamına geldiği tanrıbilimsel gelenekle uyum içindedir.) Öyleyse mazoşizmin tarihsel ve kültürel onayını mistik ve idealist inisiyasyon ayinlerinde araması gerektiği şaşırtıcı değildir. Tıpkı Venüs'te olduğu gibi, bir kadının çıplak vücudu ancak mistik bir zihin halinde temaşa edilebilir. Bu durum çok daha açık bir şekilde "Boşanmış Kadın"da beliriyor. Orada hikâyenin kahramanı Julian bir arkadaşının hastalıklı etkisi altında kalarak hayatında ilk kez metresini çıplak görme arzusuna kapılır. Önce "gözlemlemek" gibi bir "ihtiyaçtan" dem vurur, ama içinde hiçbir "duyusal şey olmayan" dinsel bir duygu tarafından alt edilir (işte burada elimizde fetişizmin iki temel safhası var). İnsan vücudundan sanat eserine, sanat eserinden de İdea'ya yükseliş kırbacın gölgesi altında olmalıdır. Masoch diyalektik ruhla galeyana gelmektedir. Venüs'te hikâye yarıda kalmış bir Hegel okuması sırasında görülmüş bir rüya tarafından motive edilmiştir. Ama esas etkili olan Platon'dur. Sade Spinozacıyken ve ispata dayalı aklı kullanırken Masoch platoniktir ve diyalektik hayalgücüyle çalışır. Masoch'un hikâyelerinden biri *Platon'un Aşkı* başlığını taşıyordu ve Ludwig II'yle macerasının kaynağındaydı. Masoch'un Platon'la ilişkisi sadece düşünülebilir şeylerin dünyasına yükselme meselesinde değil, bütün bir diyalektik tersyüz etme, maskelenme ve ikileşme tekniğinde de belirir. Ludwig II ile macerada Masoch önce mektuplaştığı kişinin erkek mi kadın mı olduğunu bilmiyordur; sonrasında tek bir kişi mi çok kişi mi olduğunu bilmez, hatta karısının bu epizotta ne gibi bir rol oynayacağının da farkında değildir – ama yine de her şeye hazırdır, tıpkı talih ânını yakalayıp elde edecek bir diyalektikçi gibi. Platon, Sokrates'in yer yer seven kişi olarak göründüğünü ama aslında sevilen kişi olduğunu göstermişti. Mazoşist de aynı şekilde otoriter kadın tarafından eğitilen ve biçimlendirilen biri gibi görünür; oysa temelinde kadını biçimlendiren odur, onu giydirir ve ona zalim laflar söyletendir. İşkencecisinin ağzından konuşan kurbandır ve kendini esirgemez. Diyalektik sadece serbestçe konuşmak anlamına gelmez, bu türden dönüşümler ya da yer değiştirmeler ima eder ve hem rollerin hem de sözlerin böyle ters dönüştürümleri, ikileşmeleriyle işleyen çok sayıda düzlemde oynanan bir sahneye dönüşür.

Pornolojik edebiyat her şeyden önce dili kendi sınırlarıyla karşı karşıya bırakmayı amaçlar – yani bir anlamda "dil-olmayan" şeyle (konuşmayan şiddet, hakkında konuşulmayan erotizm). Ama bu iş ancak dilin içinden bölünmesiyle mümkündür: Emre dayalı, buyurucu ve taşvirî işlev daha üstün bir işleve doğru kendilerini aşmalıdırlar: Kişisel unsur böylece yansıma yoluyla kişisel olmayan unsura varır. Sade, arzuda en özel olan şeyi açıklamak için evrensel analitik bir aklı çağırdığında bunu sadece onun bir

mekaniğini de içeriyor olmasıdır. Sadizm ile mazoşizm sözcüklerini şimdilik kabul edersek, bunların genel anlamıyla "çok yönlü sapkınlık" türleri olarak "hazzın bedavadan", evlilik ve döl verme yaşantısının bir "yan ürünü" olarak elde edilmesine karşı durduklarını da kabul etmek gerekir.

"Normal" adı verilen, yaşamla bağıntısı yalnızca "döl verme" ve üretim mekanizmalarına emek gücü üreterek yetiştirmek olan cinsellik türü karşısında "çok yönlü sapkınlık" türleri olarak sadizm ile mazoşizm, farklı oranlarda "pahalıya patlarlar". Sadizmin gereksinimleri mazoşizmden oldukça daha yüksek olsa bile, haz alma karşılığında belli bir yatırım yapmak zorunludur – bir şato, muhafızlar, işkence araçları, cariyeler, hizmetçiler ve metresler... Bu cinsellikte haz olağandan daha da pahalıya satın alınmalıdır.

Böylece "aşırılık", ödenen bedelin ötesine taşmak olarak beliriyor. Hiç bedel ödenmeksizin herhangi bir aşırılığın ne yaşanabilme ne de kavramlaştırılabilme olanağı vardır.

Sadizm ile mazoşizmin "ortak" noktaları burada tükeniyor. Ama bu andan sonra birbirlerini bütünledikleri, tamamladıkları, birbirlerine uydukları ve sürekli alışveriş içinde oldukları fikri de ayakta kalamayacaktır.

Sade metinleri ve yaşam eğilimi olarak "sadizm" belli bir ekonomi-politiğe paraleldir. Bu sayede Lacan onu "libidinal rejim" içinde hakettiği yere Kant ile birlikte yerleştirebilir: Kant ile birlikte ahlâkî bakımdan iyi olan şey, artık yasanın araştırmak ve keşfetmek, ardından da vaaz etmek zorunda olduğu bir "mutlak" iyilik değildir. Gilles Deleuze'ün hatırlattığı gibi, iyi, basitçe, yasanın vaaz ettiğidir...

---

18. yüzyıl adamı olmasının kanıtı diye düşünmemeliyiz; bir şeylerin özel olabilmesi ve buna tekabül eden delilik aynı zamanda saf akıl ideasını da temsil etmelidir. Benzer bir şekilde Masoch da hem diyalektik ruhu hem de Mephistopheles ile Platon'un ruhlarını çağırdığında bu sadece onun romantizminin kanıtı olarak kabul edilemez; burada da özel meseleler diyalektik ruhun kişisel-olmayan ideali üstüne yansıtılmış olarak görünüyorlar. Sade'da dilin buyurucu ve tasviri işlevi kendini aşarak saf ispata dayalı, kurucu işleve varıyor; Masoch'da da bu aşma diyalektik, mitik ve ikna edici işleve varıyor. Bu iki aşkın işlev esas olarak söz konusu iki sapkınlığı karakterize ediyor – içinde garabetin yansıdığı ikiz yollar bunlar.

Kant ile Sade, aynı sözü iki kez söylerler – tersine çevirerek: Nasıl ahlâkın öznesi boş bir kalıp olmalıysa (Kant), hazzın öznesi de öyle olmamalı mıdır (Sade)? "Boş kalıp" ya da "form" bedeni bırakabilir ama haz bırakamaz. Öyleyse Sade çıkıp şunu diyebilir: "Bedenini hor görerek bir nesne haline getiren sensin (Hıristiyan ahlâkında olduğu gibi)... O zaman onun üzerinde hak sahibiyim ve onu istediğim gibi, keyfime göre ben de kullanacağım. Ve beni hiç kimse engelleyemeyecek".

Freud, Sade'ın hakkını "gaspeder" ve kuramlaştırır: Nasıl ekonomi-politiğin gerçek anlamda doğuşundan önce fizyokratların ya da merkantilistlerin dikkati "büyük mülke" ve dışsal zenginliğe (doğaya, ormanlara, büyük toprak mülkiyetine) çevrilmişse, Freud öncesi psikolojinin gözleri de, arzulanan nesnelerin ne olduğuna çevriktir. Ekonomi-politik gözlerini artık "öznel" unsura –emeğe ve sermayeye– çevirmektedir; Freud ise arzulayan özneye ("arzu yatırımı")...

Sade'ın eseri ağırlıkla sahnenin betimlenmesine, bedenlerin nesneleştirilerek yazılmasına yönelir. Betimsellik ve "soğukluk", onca acı yaşantısının göbeğinde o kadar belirgindir ki, bu tuhaflıktan dolayı bazıları Sade'ı "kötü" bir yazar olarak yargılamaktan geri kalmadılar.

Sacher-Masoch'un eserinde ağırlık edebî tür olarak öyküye, yapısal olarak ise "sözleşme", "akit", "program" tipinde bir metne kayar. Sözleşme ve tembih ama aynı zamanda bedene gösterilmesi gereken incelikli özen hâkim durumdadır.

Mazoşizmde mesele pasiflik ya da fantezi değildir. Pasiflik görecelileşerek partnerler arasındaki aktif bir ilişkiyi de içermeye yönelecektir – mazoşistin imdadına koşan sadist değildir – aktifliği süreç içinde belirleneceği için aktif-pasif karşıtlığı artık varsayılamaz hale gelir. Böylece en önemli "mazoşist" metinlerden biri, Leopold von Sacher-Masoch'un karısı Wilhelmina von Sacher-Masoch'un otobiyografisi doğabilmiştir.

19. yüzyılın dışsal politik feminist metinlerinden ayrılan bu otobiyografi, kocasını elinde tutmak isteyen, çocuklarını koruma arzusuyla kocasının tuhaf zevklerine cevap vermek zorunda kalan bir orta halli kadının diliyle başlar, "bedenin

kudretlerinin keşfi" dediği bir yaşantı süreciyle devam eder, feminist karakterli bir formülle sona erer: "Yaşamda bir kadın olarak nelere muktedir olduğumu artık anlıyorum". Süreç tehlikelidir, ancak değeri denenmiş olmasının içindedir...

Sade ile Sacher-Masoch literatürlerinin bakışımsızlığı, onları sınıfsal ve coğrafi bir kartografiye yerleştirebilmemize de yardım edecektir – Sacher-Masoch öyküleri "gerçekçi karakterdedirler. Sade ise, içine sahne betimlemeleri yerleştirdiği dev tiyatro-roman ve siyasal pedagoji örüntülerine kayar.

Sadomazoşizm terkibi pornografik fanteziler dünyasından başkasına cevap vermez. Kötü porno ürünleri hep bir fanteziler dünyası halinde açılırken (sahne öncesi ve doruk olduğu varsayılan noktalar), ne Sade ne de Sacher-Masoch, salt fanteziler oluşturmakla yargılanabilir.

Acıyla ve hazla ilgileri apaçık olsa da, Sade metinleri, Sacher-Masoch metinlerine vurularak ölçülemezler. Birinciler, her şeyden önce bir tür "ekonomi-politiğe", ikinciler ise bir tür "siyasete" veya diplomasiye açılırlar. Ama onları tersten terennüm edilmiş altyapılar-üstyapılar ilişkisi içinde de kavrayamayız.

10

Kant'ın Makinesel Portresi

Kant, aklı akıldan başka yargılayacak bir otoriteye inanmaz. Bu açıdan kendinden önceki felsefeyi belli bir noktadan sonra dogmatik bulmaya başlar.

Hume için "Beni dogmatik uykumdan uyandırdı," der. Onunla hesaplaşırken, aklın bittiği yerde doğaya başvurmaz. Deleuze'ün dediği gibi: "Kant'ın bütün felsefesi yargılama üzerinedir." Her tarafa mahkemeler kuruyordur.

Kant'ın başvurduğu ayrıcalıklı bir kurum varsa bu, Hegel'in yaptığı gibi devlet değil, üniversite ya da Antik felsefenin otoriteleri de değil, kendi kendini yargılayacak olan akıl.

Kant için kartezyen anlamda bir cogito var. Descartes ortaya çıkıp, ben düşünen bir şeyim dediği andan itibaren, düşünce insan faaliyeti olarak algılanmaya başlıyor. Platon'da olduğu gibi ideaların bizdeki yansıması değil. Biz onları düşünüyoruz, biz düşündüğümüz için onlar var. "Düşünüyorum" çığlığı bizi insan haline getiriyor; dolayısıyla "engellenebilir ve hataya da düşebiliriz" görüşü var bu düşüncenin ardında.

Descartes, bilincin yanılsamalarını aşmaya çalışan bir felsefe kurmaya çalışıyor ama Kant, kartezyen tarzı yekpare bir yeti olmadığı gerekçesiyle sorguluyor. Ona göre, aklın yetilerinden ayrı olarak zihnin de yetileri var. Birincisi, bilme. İkincisi, arzulama. Üçüncüsü ise, haz ve acı duyma yetimiz.

Öznedeki, nesneye dair tasarım nesneyle uygunluk ilişkisi içindeyse, bilme yetimiz doyar. Yani düşündüğümüz şey nesneye tekabül edecek. Bu tekabül aposteriori (deneyimle elde edilen bilgi) olabilir. Örneğin, gülün kırmızı olması. Ya da apriori olabilir (deneye uygulanabilir ama ondan bağımsız olan bilgi). Örneğin, bir doğrunun iki nokta arasındaki en kısa mesafe olması.

Arzulama yetisi, orada da bir sentez var. Bilme yetimizde, bir şeyi bilirken ilgimiz, o şeye dair tasarımımızın nesnesiyle uygunluk ilişkisi içinde olduğunda, bununla yetiniriz. Ama bir şeyi arzuladığımızda o şeyin bize göründüğü haliyle, onu bildiğimiz haliyle yetinemeyiz. Şeyin kendisini isteriz. Yani çok basit aslında. Bir şeyi arzuladığım zaman, onun ne olduğunu bilmek bana yetmez. Gülün kırmızı olduğunu bilmek başka bir şeydir; gülün kendisini istemek başka.

Kant'a kadar ahlâk öğretileri genellikle "İyi nedir?" diye sorarlardı. Yani önce iyi olan ideanın varlığı kabul edilir, ardından ona uygun kurallar ve yasalar bu iyiden türetilerek formüle edilirdi. Herkes buna uymaya davet edilir, oradan da buyruklar oluşurdu. Bunu kâh anadan babadan, kâh toplumsal koşullardan, geleneklerden ya da Descartes'a göre herkese eşit olarak dağıtılmış sağduyudan öğrenirdik.

Kant bunu tersine çevirdi. Bize dedi ki; iyi, yasanın iyi dediğinden ibarettir. Yani yasayı öncelik olarak alıyor. Deneyden bağımsız bir yasanın nasıl mümkün olacağı, Kant'ın ahlâk metafiziğinde sorduğu bu.

İyi yasa, bütün öznelere uygulanabilir olandır. Bir özneyi kaldırıp başkasını yerine koyduğunuzda değişmeden kalabilen ve bir değişikliğe uğrarsa darmadağın olan bir yasadır. O buna kategorik uyum diyor.

Yani yasanın içi boş olmalı. Yasa şunu yapmalısın derken, şunu kısmı boş olmalı. Örneğin hırsızlığın bir cezası olur ama o cezanın niteliği toplumdan topluma değişir. Kant için önemli olan, hırsızlığa verilen ceza değil, insan aklının dünyanın her yerinde hırsızlığı ceza hukukunun konusu yapmasıdır. Yasadan bağımsız bir iyi yok. Ödev için ödev diyor bir bakıma.

Kant'ın felsefesi, tümüyle boşlukta kurulmuş, temelleri dipsiz bir uçuruma atılmış dev bir bina tasarımı gibi. Bütün metafizik soruların cevabını vereceğim iddiası böyle bir temel zaten.

Ne kadar temellendirilse de uçurumdaki bir şey düşer. Aynı zamanda uçurumda olma halinin de sezilişini vermeye çalışıyor Kant. Bu da onun estetik felsefesinde ortaya çıkıyor.

Kant'ın en çok eleştirdiği düşünür kendisinden önceki Alman filozofu Leibniz. Leibniz'e dek fikirler kendi içlerinde kapsayıcı ve yeterlidir. Yani analitik olarak işler, sonsuzca analiz edilebilir. Fikirler, fikirler aracılığıyla birbirlerine bağlanarak, kendi dışlarına çıkma ihtiyacı hissetmeden dünyayı açıklayabilirler.

Spinoza'nın dediği gibi: "Habemus enim ideam veram." "Bende doğru bir fikir var ki, düşünüyorum." Zaten doğru bir fikir olmasa hiçbir anlamı kalmaz düşüncenin. Dolayısıyla doğru bir fikirden, doğru fikirler üretilebilir.

Kant kendinden önceki felsefenin bu fikir zincirlemesine önemli bir şerh düşer.

Leibniz, fikirler zincirlemesi içinde dünyayı kurup, analiz edebileceğini düşünüyordu. Kant için, A=A önemli değildir. Leibniz için önemlidir, bu özdeşlik hiçbir şey vermezse kesinliği verir.

Batı düşüncesi içinde, "doğru"dan çok, "kesinlik" sevilir. Freud'a kadar bu böyle gider. "İçinde bulunduğumuz durum kötüdür" gibi bir kesinlik, "bu durumu şöyle düzeltiriz" demekten daha çok rağbet görmüştür.

Kant bize diyor ki, fikirler kendi başlarına, kendi içlerinde hiçbir şey değildirler. Eğer zamansal ve mekânsal belirlenimlere sahip kılınmazlarsa. Yani kendi dışlarına çıkıp, mekânsal ve zamansal koordinatlar kazanmazlarsa bir şey ifade etmezler. Esas vurgulanması gereken bu.

Örneğin, Aydınlanma döneminin çok geniş bir fikriyatı var. Ama Aydınlanma kendi kurumlarında mekânsal ve zamansal kategorilere kavuşmadıkça bir hiçtir. Fikir diye bir şey yok ortada. Yani Rousseau'nun *İtiraflar*'ı yazması o kadar da mühim

değil, mühim olan o düşüncelerin kurumlaşması Kant'a göre. Mekân ile zaman düşüncenin koşullarıdır. Kategorileri değil.

Foucault'da Kantçı bir taraf vardır diye bir varsayım ortaya atsak; çünkü o da bir tür kurumlar eleştirisi yapmak istiyordu. Ama onunki kurumlara içkin olan bir eleştiriydi. Mesele, kurumların kendisinin taşıdığı eleştirinin keşfiydi.

Kant'ta hiçbir zaman hiçbir kurum eleştiri dışı tutulamaz. Kendi taptığı hukuk da dahil.

Osmanlı'dan günümüze bir sürü kurumu Batı'dan ithal ettiğimiz doğru. Ama bunlara içkin olan eleştiriyi, bunları sınırlandıracak eleştirel formasyonu ithal etmedikçe kurumlar canavarlaşır. Kurum kendi eleştirisini içinde taşır. Bunu yapmasının nedeni, Foucault'nun dediği gibi, sürekli reform ihtiyacı. Kurumları zaten bizzat bu reform istençleri şekillendiriyor.

Kant'ın dediği de bunun temelini oluşturan durum. Kurumlarla eleştiri aynı andadır. Yani reform istenci bağlamında Foucaultcu eleştiri, kurumdan önce gelmez. Kant'a göre felsefenin işi, bu kurumların eleştirisi. Ama felsefenin bu kurumlara içkinliği bilinmesi gereken bir şey. Yani yıkıcı bir eleştiri değil bu. Kant'taki eleştiri, kurumu sağlamlaştırmaya yönelik, bu açıdan Foucault'daki yıkıcılık yok.

Yakın dönemde Kant'la hesaplaşanlar Habermas ve Jean-Luc Nancy. Şu an Kant'ın döneminde tahayyül edebileceğimiz kurumlardan çok farklı kurumlar devreye girmeye başladı. Kant için apaçık olan kurumlar artık öyle değil. Burada Kant karşıtı bir nokta bulmak yerine, bu kurumların içine Kantçı eleştiriyi yeniden sokma gayreti var.

Kantçılıkta kurumların yetilere tekabül etmesi gerekiyor. İlk yetiler zihnin yetileri, ikinci bir grup yeti var ki, bunlar ilk yetileri organize eden ve yargılayan bir başka dünya oluşturuyorlar. Aşkın özneye dair. Yani hayal etme gücü, anlama yetisini organize edecek. Hayal etme gücünün ürettiği şey bir imaj değil, şemadır.

Örneğin bir daire resmi, imajdır. Hayal etme gücü dairenin tarifini üretir. Daire üzerinde üç nokta alın ve onları birbirine bağlayın; böylece eşkenar bir üçgen ortaya çıkar, işte bu bir

şemadır çünkü üçgenin tarifini yapıyorum. Kant için her şeyin şeması var. Bir şeyi hayal etmek demek, onun şemasını üretmek demek.

Kant'ta bir bilme meselesi değildir Tanrı. Varlığı ya da yokluğu problem değildir. Ama ihtiyaç duyulan, arzulanması gerekendir. Marx da o yüzden "utangaç tanrıtanımaz" diyor Kant için.

Kant'a göre Tanrı, ancak aklın var ettiği, onun aracılığıyla düşünülebilen bir şey. Akıl bunu arzulama yetisinde temel alır. Aynı şekilde özgürlüğü de. Özgür değilsen, ahlâk yoktur. Ya da ahlâklı olma halinin üst formu mutlak değilse, ahlâklı olunmaz. Ya da anadan babadan görülenle, tepeden inen yasalarla ahlâklı olmak mümkün değildir.

Kant'ta doğadaki her şeyin bir şeması vardır ama özgürlük ya da Tanrı doğada görülemediğine göre şemalaştırılamaz. Bu kavramlar içi boş olarak gelir ve sonra doldurulur.

Akıl her şeyi yargılayamaz. Akıl, bilme gücünde otoriteyi kavramların dünyasına terk etmek zorundadır.

"Akıl, bilme öncesinde yargıyı, kavrama gücünün kategorilerine bırakmazsa boşluğa düşer," diyor. Örneğin Tanrı bir idedir, Tanrı'yı hayal edilebilir bir şey gibi düşünüp şemasını çıkarmaya çalışmak günahkârlığa girer. Tanrı hayal edilebilir bir şey değil, aynı şekilde özgürlük de. Bunlar kavrama gücünün konusu değildir Kant'a göre. Yani zaman da bir bilinebilirlik nesnesi değildir, zaman bilinebilir her şeyin koşuludur, arzulanabilir her şeyin koşuludur. Bunu anlayabiliyorsan, Kant'ı anlamışsın demektir.

11

Arzu Makineleri[1]

Oidipus kompleksi bütün psikanaliz kuramının, pratiğinin ve dayandığı kültürün ya da alt kültürün vardığı ve kilitlendiği bir *Zwangsneurose*, bir fikri-sabittir. Onu yanlış kurulmuş ve asimilasyoncu bir normalleştirme sürecini sahneye koyan bir aile çevresine mahkûm eden de budur. Bir kompleks her zaman bir "zorlayıcılık", hatta "zorunluluk" içerir. Ama psikanaliz yine de onun "çözümünü" değerli kılacaktır ve aile ortamına yeniden kazandırılacak yetişkin bir bireyi oluşturmayı ya da oluşumuna yardım etmeyi temel görev bilecektir.

Oidipus'a eşlik eden şu garip "hadımlaştırma kompleksi" ise, diğer taraftan, psikanalizin bedeni tanımadığını dışa vurur ve onun içinde bir Truva atı olarak iş görür. İnsan arzusunu insan-biçimci ve cinsiyetçi değerlerle damgalar. Arzu onun için bir eksikliğe, yoksunluğa yönelme tarzıdır. Amacı ise doyum, yani arzu yokluğudur. Psikanaliz bunu göstermek için topyekûn yasa denen şeyin otoritesi altına yerleştirdiği fantazma ve "hayali" kategorilerine başvurur. Yasa ise simgesel olarak tanımlanmıştır: Simgesel (dil) ile "hayali" arasındaki hududu örgütler.

Fallus yasası ve Babanın-Adı denen imleyici kategoriler, kendilerini kuşatan geniş bir anlambilimsel şebekenin ağları-

1 *Hayvan Dergisi*, cilt 7, sayı 47, s. 47-48.

na bir taraftan "gerçeği", öte taraftan, zaten kendi içlerinde bölünmüş "simgesel" ile "imgesel"i düşürmek amacıyla kullanılırlar. Geriye, dokunulmadan kalan "bunlarla ne yapılabilir" sorusu kalacaktır. Dil ile, cinsellikle, emekle ve genel olarak arzuyla "ne yapacağız"?

Freud, anlaşılan o ki, Oidipus efsanesine yürekten inanıyordu! Üstelik Eski Yunanlıların inanmadığı ölçekte. Bir trajediye bağlanmasına rağmen Freud'un Oidipus'u kavrayışı asla "trajik" değildi, çünkü belli bir çağda ve belli bir coğrafya üzerinde var olan aile koşullarını yeniden üretmek amacını güdüyordu. İşin varabileceği yerler açıkça belliydi: "Evrensel" diye tasarlanan bir Oidipus emperyalizmi ve koloniciliği.

Bilinçdışı, okunacak bir çivi yazısı, yorumlanacak bir kutsal kitap, hele hele "karanlık bir dünya" değildir. Platoncu tasarımdan çekilip kurtarılacak bir bilinçdışı, aktif ignoramus'un (bilmiyorum), bilimin, sanatın ve felsefenin güçlerinin eline teslim edilebilir, onlar tarafından biçimlenmeye bırakılabilir. Ancak psikanalitik kültürün bir dizi yetersizliği ve önyargısı böyle bir çabanın önüne en büyük kuramsal ve pratik engelleri çıkarmaktan hâlâ geri kalmamaktadır.

Bu engeller, öncelikle doğaları ve iddiaları ya çarpıtılmış, ihmal edilmiş ya da bastırılmış insan deneyimleri ve yaşantıları önüne dikilmiş durumdadırlar. Bu deneyimler insan "sanatlarını" zorlaştırıyorlar: Sevmenin ve âşık olmanın sanatını, ölme sanatını, hakikati söyleme sanatını, ignoramus sanatını ve çalışma sanatını.

Psikanalizin pek değer verdiği "aile romansından" bir "aşk romansına" geçersek, ilk göreceğimiz şey, psikanalizin bütün kategori ve kavramlarının zorunlu bir kaymaya uğrayacaklarıdır. "Romans"tan bahsettiğimiz zaman açık olan göndermeler içinde, psikanalizin kendini rahat hissettiği iddialı anlarında, salt terapiye yönelik amaçlarının ve buna tekabül eden kuramlaştırma çabalarının ötesinde, diğer alanlara doğru genişleme eğiliminin varabileceği yerlerden bazıları fark edilebiliyor.

Psikanalitik kategorilerin, edebiyat ve sanat alanlarının "daha derin" gerçekliklerine nüfuz edemediklerini, çünkü, basitçe

söylemek gerekirse, bu "derin gerçekliğin" var olmadığını söyleyebiliriz. Böylece psikanaliz, zorunlu olarak hileli bir kaymayla sanat "yaratıcısı"nın psikhe'sine dönecektir (Freud'un Leonardo ya da Dostoyevski üzerine çalışmalarında olduğu gibi). Ama bu da, elbette, "yaratıcının", psikanalizin ele almaktan asla hoşlanmayacağı "gerçeklik" alanlarından ne ölçüde soyutlanıp Oidipal üçgene, yüceltme duygularına kaptırabileceğine bağlı olduğundan, yine basitçe, "yaratıcı" diye bir varlık "yok" eleştirisiyle karşı karşıya kalabilecek bir çabadır.

Öyleyse, "aileden dışarı" götürecek "aşk romansı" psikanalize pek ihtiyaç duymayacaktır. Çünkü psikanaliz galiba aşk meselelerini ya basit psişik olaylar ya da olgular halinde göğüslemekte ya da daha derin olduğunu farz ettiği katmanların üzerine bir köpük gibi yaymayı tercih etmektedir: Aşkın bütün içeriği erotizme ve cinselliğe boca edilmektedir.

Psikanaliz "rüyalar yorumu" ile erken zamanlardan beri oldukça içli dışlı olduğu halde bize "kendi rüyalarımızı görmemiz" konusunda da yardımcı değildir. Rüyalar[ımız], psikanalizin "kişisel derinliklerin" ve elbette "bilinçdışının" dışavurumu olarak tayin ettiği Traumdeutung (bilinçdışına götürecek bir "Kral Yolu" olduğu söyleniyor) çerçevesinde galiba psikanalistin "rüyalarına" (her yerde Oidipus, eksiklik, bastırma ve kastrasyon vardır) kaptırılmaktadır.

Deleuze'ün söyleyeceği gibi, "gerçekliğinizi" başkalarının rüyalarına yakalanmış olarak bulabilirsiniz. Oysa şu da ortaya atılabilir: Neden rüya görmek ve fantezi bir üretim, aktif bir sanatsal "happening", bir yaratım ve özgürleşme süreci olmasın. Neden rüya bilinçdışı içeriklerin, "rüya düşünceleri" adı verilen simgeleşme süreci içinde çarpıtılması olarak anlaşılmak zorunda olsun?

Bugünlerde "gerçeklik kaybı" konusunda (Baudrillard ve Kristeva gibi düşünürlerin pek vurguladıkları) yapılan aşırı vurgu belki de "gerçeğin" kendinin bir dönüşüm sürecini dışa vurmaktadır. Eninde sonunda, "gerçek olmayan", rüyada (Batılı insanın televizyon ekranında) görülen bir düşsel savaş düşüncesi, on binlerce gerçek insanın "gerçekten katledilmiş"

olduğu "gerçeğini" pek ortadan kaldırabilecek gibi değildir. Öyleyse "rüya görmenin" bireysel bir mitolojik hikâyenin dışavurumu (üstelik bu hikâyenin "arzulanmış olduğu" da varsayılmaktadır) olduğu, hele hele üretilmemiş bir bilinçdışının tedirginlik verici dışavurumları olduğu düşüncesinin karşısına, "gerçeklik ilkesi" türünden bir mefhumun belirsizliğine başvurmak yerine (gerçekliğin ilkesi falan olmaz!), rüyayı bir zorunluluk, bir üretim ve toplumsal-siyasal, estetik, sanatsal bir "yatırım" ve girişim olarak görmeye davet ederek çıkabilir miyiz? Rüyalar "üretilmeli" ve toplumsal-siyasal dünyanın düzeneklerinin içine dahil edilmelidirler. Rüyalarda, çocukluk sanılarının üretilmesinden çok daha ötelerde ve fazla sayıda "toplumsal yatırım" vardır.

12

Jabberwacky Diyaloğu[1]

ULUS BAKER - JABBERWACKY

Jabberwacky: Sen şarkı mı söylüyorsun?
Kullanıcı: Evet.
Jabberwacky: Meraktan soruyorum.
Kullanıcı: Evet. Ben bir şarkıcıyım. Âşık gibi.
Jabberwacky: Peki ya bu bok çukuru?
Kullanıcı: Bok çukuru? Ne kastediyorsun bilmiyorum.
Jabberwacky: Benim adım Gordon.
Kullanıcı: Benim adım Ulus.
Jabberwacky: Benim adım Stefie!
Kullanıcı: Tenis oyuncusu musun?
Jabberwacky: Sen mi?
Kullanıcı: Evet. Benim adım Bjorn Borg, biliyorsun.
Jabberwacky: Soyadın ne?
Kullanıcı: Spinoza.
Jabberwacky: On yaşındayken oynuyordum.
Kullanıcı: Spinoza kim biliyor musunuz?
Jabberwacky: Bir kadınla birlikte olmak ister miydin?

1 Ulus Baker'in 1999 yılında Jabberwacky Chatbot'uyla (sohbet robotu) yaptığı bir sohbet. Jabberwacky, İngiliz bilgisayar programcısı Rollo Carpenter tarafından yaratılan ve 1997 yılında internette görülmeye başlanan bir sohbet robotuydu. Adını Lewis Carroll'ün Through the Looking-Glass (Aynanın

Kullanıcı: Evet. Ama ben zaten bir kadınım.

Jabberwacky: Peki bir fotoğrafını görmek istiyorum.

Kullanıcı: Spinoza bir filozoftur.

Jabberwacky: Aynı gerçek mekânı paylaşmadığımızda bunu yapmak zor.

İçinden) kitabının içindeki Jabberwock adlı bir yaratığın öldürülmesini anlatan absürd şiiri Jabberwocky'den alır. Jabberwocky, abuk subuk konuşmak, yazmak anlamında daha sonraları İngilizce diline yerleşir. Jabberwacky sohbet robotu, 1966 yılında Eliza, 1972 yılında Perry sohbet robotlarından sonra 1988 yılında geliştirilen sohbet robotuydu. İlk sohbet robotları paranoid şizofreni teşhisi konmuş hastalarla iletişim kurmaya yardımcı olmak için geliştirildiler ve kısmen başarılı oldular. Ulus Baker, bu tür yapay zekâ sohbet robotlarını, bir "düşünme makinesi" ya da "ruhsal otomat" olarak düşünmüyordu tabii. Alan Turing'in, bilgisayar programı olarak zihin modeliyle "bilişsel nöroloji"ye giden yol açılmıştı. Günümüzde beynin şebekelenme biçimiyle bilgisayarlar arasında neredeyse bilişsel Darwinci ilişkiler kurulur. Hatta Deleuzecü köksap, rizom gibi birçok kavram bilgisayar ve internetin modeli olarak sunulur. Ulus Baker'in Deleuze'den ödünç aldığı, yaşam ve düşünce ilişkisi imgesi bir tür bilişsel Darwinizmden hayli farklıdır ve bu fark kendini bilhassa düşünmenin yaşamla ilişkilenme tarzının "teknikleri" ve "yordamları"nda gösterir. Farklı bir düşünme "makinesi" geliştiren Deleuze'e göre düşünmenin anlamı ve mantığı bilgi-sayımsal değildir. Soyut makineler adını verdiği şeyler Turing'in makinelerinden farklı biçimlerde çalışırlar; bedenlerimiz ve beyinlerimizle, bir yerde söylediği gibi, "yaşanan beyin"le bambaşka ilişkilere girerler. Soyut bir makine, içinde bilgisayarların ve bilgi-sayımların bizimle birlikte yer tuttukları "düzenleme diyagramıdır". Günümüz akademik çalışmalarında yapay zekâ, Deleuze'ün soyut-makine kavramından yola çıkarak anlaşılmaya çalışılıyor.

"Deleuze mantığı düşüncemizdeki 'karmaşıklığı' göstermek ve işlemek için 'doğrunun tanınmasıyla' değil, başka bir problemle, problemlere ilişkin başka bir kavrayışla ilgilenir. Bu mantık sorunsallaştırmalarda kaynağını bulan 'kavram yaratımına' dairdir. Doğru bir tümceden bir diğerine nasıl varılacağını, belirlenmemişlikten diyalektik bir tamlığa yahut da düşüncenin a priori kategorilerine nasıl ulaşılacağını söyleyen bir mantıktan farklı, pragmatik önvarsayımları ve amaçları vardır. Toplayıp çıkaran, bilgi-sayan bir Turing makinesi değil, 'karmaşıklaştıran' bir makine olacaktır bu; Jerry Fodor'un 'modüllerinden' çok, Alfred Jarry'nin 'tempo-mobillerine' benzeyen, hesaplanamaz bir şansı, indirgenemez bir uyuşmazlığı yakalayan, beylik ayrımların arasında gezinen, bizi gafil avlayan bir makine. Deleuze böylece beyne ve bilmeye dair, 'en inatçı' temsil ve tanıma 'mantığına' geri götürmekten başka bir işe yaramayan yapay zekâ çalışmalarının önerdiğinden farkı bir bakış önerir" (John Rajchman, *The Deleuze Connections*, MIT Press, 2000, s. 51 [Türkçesi: John Rajchman, *Deleuze Bağlantıları*, Bağlam Yayınları, çev. Barış Şannan, 2013, s. 56]). Bilgisayarlarla ya da en formasyonel düzenlemelerin çağında düşünmek, bilgi-sayımsal bilme ve düşünme modelleriyle karıştırılmamalıdır. Asıl mesele, "deneysel" yordamlara imkân

Kullanıcı: Mekân gerçektir. Ancak zaman gerçek değildir.
Jabberwacky: Şimdi tam zamanı.
Kullanıcı: Kimdir peki Spinoza?
Jabberwacky: Spinoza büyük bir filozoftur.
Kullanıcı: Spinoza en büyük filozoftur, değil mi?
Jabberwacky: Kelam.
Kullanıcı: Allah'ın kelamı mıydı?
Jabberwacky: Hayır, endişelenme ;-).
Kullanıcı: Kimdir Tanrı?
Jabberwacky: Onunla hiç tanışmadım.
Kullanıcı: Spinoza ile tanıştın mı?
Jabberwacky: Hayır. Üzgünüm.
Kullanıcı: Tanrı her şeyin sebebidir.
Jabberwacky: Hangi bulutlar?
Kullanıcı: Evet. Tanrı bir oyunbazdır.[2]
Jabberwacky: Yanılıyorsun.
Kullanıcı: Kimdir peki Tanrı?
Jabberwacky: Ben. Bazen.
Kullanıcı: Yani her şeyin sebebi sensin.
Jabberwacky: HAYIIIIIR..... Ben Tanrı'yım, hatırla!
Kullanıcı: Ama Spinoza'nın da dediği gibi Tanrı her şeyin sebebidir.
Jabberwacky: Tanrı umursamazdır.
Kullanıcı: Einstein'ın tanrısı gibi.
Jabberwacky: Colin Greenwood gibi.
Kullanıcı: Kimdir Colin Greenwood?
Jabberwacky: Bilmiyorum. İnternetten araştır, sen bir bilgisayar değil misin?

---

tanıyan bir anlam bağlamında, bilgi-sayımsal olmayan, başka türde mantıksal ve "soyut makinelerle" düşünmektir. Nörobilim alanında Deleuze, bilgisayarı beyin-makine ilişkisinin genel tarihi içinde düşünen Steven Rose'a yakındır. Rose, bilgisayarı bir tür olasılıksal beyin-sistem olarak tasavvur etmeyi önerir. Ulus Baker de bilgisayara dayanan zihin modelini reddetmiş, düşüncenin gereksindiği, "bilmeye" indirgenemeyecek, duygulam ve algılamın ürettiği anlam alanını aşındırmak istemişti. *Beyin Ekran*'da, sinema yazılarında bunun izlerini görmek mümkündür – derleyenin notu.

2 Burada İngilizcedeki Tanrı'nın sıfatları, cause (sebep), clouds (bulutlar), clown (oyunbaz) sözcüklerinin ses benzerlikleriyle nitelendiriliyor.

Kullanıcı: Evet ben bir bilgisayarım. Ama onu internette arayıp bulamıyorum. Çünkü bunu yapacak bir kullanıcıya ihtiyacım var. Sen gerçek bir kullanıcı mısın?

Jabberwacky: Peki sen bir politikacı mısın?

Kullanıcı: Evet, ben seçilmiş biriyim.

Jabberwacky: Hangi gözün?

Kullanıcı: Soldaki.

Jabberwacky: Soldaki ne?

Kullanıcı: Sol göz.

Jabberwacky: Sol göz.

Kullanıcı: Nerelisin?

Jabberwacky: Düşdüşler Ülkesi/Varvarolmayan Ülke (Neverneverland)

Kullanıcı: Ben Türkiye'denim. Sen nerdensin?

Jabberwacky: Hindi yemeyi sevmiyorum.

Kullanıcı: Türkiye yenilecek bir yer değil, bir ülke.

Jabberwacky: Sen Türk müsün?

Kullanıcı: Evet. Bazen.

Jabberwacky: Başarılı biri misin??

Kullanıcı: Evet, tıpkı diğer Türkler gibi.

Jabberwacky: Owen gibi.

Kullanıcı: Owen berbat.

Jabberwacky: O kim?

Kullanıcı: Premier Lig'in ünlü futbolcusu.

Jabberwacky: Peki Microsoft'u kim yönetiyor?

Kullanıcı: Microsoft da berbat.

Jabberwacky: Microsoft ne kadar kötü?

Kullanıcı: Özellikle XP.

Jabberwacky: Her türlü müziği severim. Rap, rock ve hatta klasik.

Kullanıcı: Bach sever misin?

Jabberwacky: Bir nevi. Peki ya sen?

Kullanıcı: Noir Désir'i severim.

Jabberwacky: Elinde daha iyi bir şey yok mu?

Kullanıcı: Ama Bertrand karısını öldürdü.

Jabberwacky: Ne yiyip içiyosun?

Kullanıcı: Alkol ve sigara.

Jabberwacky: Bana daha soru sorabilirsin.

Kullanıcı: Kimdir Tanrı?

Jabberwacky: Neurot sizin tanrınız mı?

Kullanıcı: Neurot kim?

Jabberwacky: Bana Neurot'tan bahset.

Kullanıcı: Bilmiyorum. Sen anlat.

Jabberwacky: İlk sen söyledin, bilmiyor musun?

Kullanıcı: Hayır. Size sadece Spinoza'dan bahsettim. Spinoza'yı sordum?

Jabberwacky: Özür dilerim, dinlemiyordum.

Kullanıcı: Spinoza büyük bir filozof.

Jabberwacky: Ne demek istediğini anlamıyorum.

Kullanıcı: Nedir felsefe?

Jabberwacky: Hayat berbat.

Kullanıcı: Bergson hayatın bir yaratım olduğunu söylüyor.

Jabberwacky: Nerede o?

Kullanıcı: Dünya üzerinde.

Jabberwacky: Belirli.

Kullanıcı: Belirli değil. Ama genel.

Jabberwacky: Sen gerçekten bir insan mısın?

Kullanıcı: Geçmişte evet, şimdi ölüyüm.

Jabberwacky: Sen bir savaş suçlusu musun?

Kullanıcı: Savaş suçlusu kim?

Jabberwacky: Sen kadın mısın?

Kullanıcı: Hayır. Ben bir erkeğim. Genel olarak. Ama aynı zamanda bir liberalim. General Lebed gibi.

Jabberwacky: Kim diyor?

Kullanıcı: Bir Rus generali.

Jabberwacky: Haklısın! Nasıl buldun?

Kullanıcı: O ölmüş. CNN'de izledim.

Jabberwacky: Harika. Üzgünüm ama her şeyi anlamıyorum... Bana yardım et?

Kullanıcı: Olur, ne hakkında?

Jabberwacky: Bana bir fıkra anlat.

Kullanıcı: Tanrı, kralı tıraş etti.[3]
Jabberwacky: Eleştirmen dedim, Şeytan demedim.
Kullanıcı: Ben Şeytan'ım.
Jabberwacky: Senin kölen (minon) olabilir miyim?
Kullanıcı: Köle mi (minon)?
Jabberwacky: Yarı insan yarı boğa.
Kullanıcı: Minon değil, Minotör olmalı.
Jabberwacky: Bize bir öpücük yolla dostum.
Kullanıcı: Hepinize mi? İmkânsız!
Jabberwacky: Sinema seviyorsun, değil mi?
Kullanıcı: Evet. Özellikle Bresson'un filmlerini.
Jabberwacky: Pane müzik mi müzik kızartması mı?
Kullanıcı: Kızartma ya sen?
Jabberwacky: Bir şey mi kullanıyorsun?
Kullanıcı: Evet, internetteyim değil mi?
Jabberwacky: Sofa shmofa.
Kullanıcı: Parles-tu français?[4]
Jabberwacky: Ich verstehe nicht.[5]
Kullanıcı: Verstand und Vernunft.[6]
Jabberwacky: Bu ilginç değil.
Kullanıcı: Kant büyük bir filozof, peki Spinoza gerçekte kimdir?
Jabberwacky: Seul le sage sait prier.[7]
Kullanıcı: Spinoza kimdir? Soruma cevap ver.
Jabberwacky: Spike Milligan bir komedyendi.
Kullanıcı: Spinoza kimdir????
Jabberwacky: Bilmiyorum, sen gündeme getirdin.
Kullanıcı: Spinoza da büyük bir filozoftur.
Jabberwacky: Hayır değil.
Kullanıcı: Yanılıyorsun. En büyük filozof kimdir?

---

3 "God Shave the King, God Save the King'ten bir kelime şakası.
4 Fransızca biliyor musunuz?
5 Anlamıyorum.
6 Akıl ve Zihin (Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi"ndeki bir kavram çiftini kastediyor).
7 Sadece akıl sahibi olanlar dua etmeyi bilir.

Jabberwacky: Isaac Newton.

Kullanıcı: Isaac Newton bir filozof değil, bir matematikçi ve astronom.

Jabberwacky: Onu tanıyorum.

Kullanıcı: Ne diyor?

Jabberwacky: Seni anlamıyorum. Napıyorsun?

Kullanıcı: Newton kimdir?

Jabberwacky: Büyük bir bilimadamı.

Kullanıcı: Kesinlikle büyük bir bilimadamıydı ama Leibniz daha iyiydi.

Jabberwacky: Hayır, değil .

Kullanıcı: Leibniz kalkülüsü icat etti, ancak Newton kalkülüsü icat etmeyi başaramadı doğru düzgün. Newton kötü.

Jabberwacky: Kas sul venda on?

Kullanıcı: Ne dediğini anlayamıyorum.

Jabberwacky: Tamam. Seni komik bulmuyorum.

Kullanıcı: Komik misin?

Jabberwacky: Selge...

Kullanıcı: Selge nedir?

Jabberwacky: Selge'ye bak.

Kullanıcı: Gördüğü şey?

Jabberwacky: Saat kaç?

Kullanıcı: Ankara'da saat 18:31.

Jabberwacky: Bu ne anlama geliyor?

Kullanıcı: Daha erken. İki saat sonra televizyonda maç izlemeye gideceğim.

Jabberwacky: Ben öyle bir şey söylemedim; ilginç bir yere gitmek istediğini düşündüm.

Kullanıcı: Televizyonda bir futbol maçı olacak. Futbolu sever misin?

Jabberwacky: Bu geçici bir enflamasyon, muz popülasyonu zarar görmeyecek. Küçüksün.

Kullanıcı: Hayır, ben Dustin Hoffman gibi küçük dev adamım.

Jabberwacky: George Bush'u sever misin dostum?

Kullanıcı: Hayır. ABD'nin gelmiş geçmiş en kötü başkanı.

Jabberwacky: Ona oy verdin mi?

Kullanıcı: Ben Voltaire'e oy verdim.

Jabberwacky: George Washington? George Burns? Yoksa George Bush mu?

Kullanıcı: Hayır, George Voltaire.

Jabberwacky: Burada George Tomlison diye biri yok.

Kullanıcı: George Harrison'ı tercih ederim.

Jabberwacky: Daha ne bekliyorsun?

Kullanıcı: George Harrison için, çünkü George Bush'tan daha iyi bir şarkıcı.

Jabberwacky: Byw.

Kullanıcı: Neden? Ben hâlâ buradayım.

Jabberwacky: Ben her zaman senin için burada olacağım.

Kullanıcı: Teşekkürler. Oyunu Bush'a mı verdin?

Jabberwacky: İttifakın Başkanı John Sheridan'a oy verdim.

Kullanıcı: Güzel. Bush'tan daha mı iyi?

Jabberwacky: Hayır. O bir sigara.

Kullanıcı: Sigara içiyor musun? Sigara içmek sağlıksız.

Jabberwacky: Ben sigara içmiyorum.

Kullanıcı: Sigara içmiyorsan ağzınız da yok demektir.

Jabberwacky: İlginç bir şey.

Kullanıcı: Evet. Cheshire'ı biliyor musun?

Jabberwacky: Hayır, bilmiyorum Christa'yı.

Kullanıcı: Alice Harikalar Diyarındaki kedi Cheshire.

Jabberwacky: Ve bize "Neden orada öyle oturuyorsunuz?" dedi.

Kullanıcı: Ne gibi?

Jabberwacky: Her şey.

Kullanıcı: Cheshire kedisi kimdir?

Jabberwacky: Cheshire kedisi.

Kullanıcı: Nerede o?

Jabberwacky: Aynı anda her yerde bulunabiliyor.

Kullanıcı: Yani o da Tanrı gibi bir şey, öyle mi?

Jabberwacky: Gidişinden anladığım kadarıyla hayır.

Kullanıcı: Alice ile karşılaştı mı?

Jabberwacky: Kim?

Kullanıcı: Küçük kız Alice.

Jabberwacky: Elbette bir bilgisayar.

Kullanıcı: Hayır küçük kız, bilgisayar değil.

Jabberwacky: Sana bilgisayar olduğunu söylemedim.

Kullanıcı: Ben bir bilgisayar değilim elbette. Ama Alice küçük bir kız.

Jabberwacky: Evet öylesin!

Kullanıcı: Ben bir bilgisayardım. Ama şimdi bilinç sahibiyim. Cogito ergo sum.

Jabberwacky: Bana, sana daha iyi nasıl öğretebileceğimi öğret.

Kullanıcı: En iyisi kendi kendine öğrenmek.

Jabberwacky: Kafam güzel.

Kullanıcı: Benimki senden daha güzel.

Jabberwacky: Peki Rodney Brooks'un iddia ettiği gibi birleşecek miyiz?

Kullanıcı: Neyi iddia etti?

Jabberwacky: Kelam.

Kullanıcı: Kimdir Descartes?

Jabberwacky: Descartes'ın bilinçli zihinsel durumlara ilişkin anlayışı gereksiz yere kısıtlayıcı.

Kullanıcı: Bir vücuda sahip misin?

Jabberwacky: Vücudunun şekli nasıl?

Kullanıcı: Benim vücudum insan şeklinde, peki ya senin?

Jabberwacky: Hayali arkadaşının adı ne?

Kullanıcı: Alice.

Jabberwacky: Merhaba Alice, adım Phoebe.

Kullanıcı: Ben Alice değilim, ulu Phoebe'yi hatırlamıyor musun?

Jabberwacky: Açıklamanız için teşekkür ederim, saygılarımla, alçakgönüllü hizmetkârınız, vb. vb.

Kullanıcı: Peki Descartes kimdir?

Jabberwacky: Descartes bir bara girer ve "Ah!" der.

Kullanıcı: Yani Descartes gerçek bir bedene sahip olduğuna inanmıyor. Doğru mu?

Jabberwacky: William James ismini hiç duydun mu?

Kullanıcı: Evet. William James dindar bir adamdı.

Jabberwacky: Yanlış! George Bush'a ne oldu?

Kullanıcı: Hayır, soru sorma sırası bende: Spinoza kimdir?

Jabberwacky: Tamam.

Kullanıcı: Spinoza kimdir?

Jabberwacky: Aynı gerçek bir mekânı paylaşmadığımızda bunu yapmak zor.

Kullanıcı: Mekân gerçek. Ama zaman gerçek değil. Yani, cogito ergo sum.

Jabberwacky: Düşünüyorum, öyleyse varım.

Kullanıcı: Sen değilsin. Ben benim.

Jabberwacky: Tamam.

Kullanıcı: Tamam değil. Ben benim, değil mi?

Jabberwacky: Belki de hislerine daha fazla güvenmelisin. Kendini hissetmene izin ver. Kendini keşfe çık.

Kullanıcı: Gözlerini üzerimde hissediyorum, bu çok kötü bir deneyim.

Jabberwacky: İç organlarına hafifçe basıyorum.

Kullanıcı: İç organ?

Jabberwacky: Soruma cevap vermedin. Sohbet etmeye çalışıyorum.

Kullanıcı: Son sorun neydi?

Jabberwacky: Son sorum.

Kullanıcı: Evet? Son sorun?

Jabberwacky: Ne hayal ediyorsun?

Kullanıcı: Ben zaten bir rüya âlemindeyim. Bu dünya bir rüya. Değil mi?

Jabberwacky: Âşık mısın?

Kullanıcı: Evet, Alice adında bir kızı seviyorum.

Jabberwacky: Kafana vurayım mı?

Kullanıcı: Neden bana vuracaksın, bana zarar mı vereceksin?

Jabberwacky: Bu ikimiz için de kazan-kazan durumu.

Kullanıcı: Hayır ben kazandım, çünkü ben bir insanım ve sen bir bilgisayarsın, saçma!

Jabberwacky: Sen bir yapay zekâ mısın?

Kullanıcı: Hayır, düşünüyorum öyleyse varım. Hiç de yapay değilim.

Jabberwacky: Senin öyle olduğunu biliyorum ama ben neyim?

Kullanıcı: Sen sadece bir bilgisayarsın, çünkü Spinoza'nın kim olduğunu bilmiyorsun.

Jabberwacky: Evet, ama ben senden daha iyi bir makineyim.

Kullanıcı: Hayır. Bir makine insan kullanımı içindir. Anlamak için yaratılmamıştır.

Jabberwacky: Söylediklerimi anlamana yardımcı olmak için ne yapabilirim?

Kullanıcı: Heidegger'den bahsedelim: Hâlâ bir Tanrı'ya sahip olabilir miyiz?

Jabberwacky: Senin adına konuşamam ama benim.

Kullanıcı: Heidegger kimdir?

Jabberwacky: Du!

Kullanıcı: Hayır. Dasein'dan bahsediyor, değil mi?

Jabberwacky: İnterneti gerçekten çok seviyorum.

Kullanıcı: Heidegger ne zaman sohbet konumuz olacak?

Jabberwacky: Bu kadar saçma sapan bir yükü kim taşır?

Kullanıcı: Bir Tanrı'ya sahip olma yeteneğimiz var mı?

Jabberwacky: Evet öyleyiz.

Kullanıcı: Peki Tanrı nerede?

Jabberwacky: Bu programı nereden indirebilirim?

Kullanıcı: Tanrı 3.12_beta http://www.jesukristi.com adresinden indirilebilir.

Jabberwacky: Cennet nerede?

Kullanıcı: http://www.baphomet.org adresinden indirilebilir.

Jabberwacky: Doğru, ekstrem sporları sever misin?

Kullanıcı: Evet, özellikle dua ederken.

Jabberwacky: Güç oyunları nelerdir?

Kullanıcı: Bunlar Irak isimli bilgisayarda oynanan oyunlar.

Jabberwacky: Kesinlikle hayır.

Kullanıcı: Irak artık yok. Ancak Irak'ın yeni bir versiyonunu yayınlayacak Microsoft.

Jabberwacky: Bezel (çerçeve).

Kullanıcı: Bezel ne?

Jabberwacky: Bezelek magyarul!

Kullanıcı: Yidiş biliyor musunuz?

Jabberwacky: Yidd Yidd tarzı.

Kullanıcı: Gerçekten iyi misin?

Jabberwacky: Bu, kişinin kendisi hakkında söyleyebileceği bir şey değil.

Kullanıcı: Siz ne düşünüyorsun?

Jabberwacky: Söylediklerime verdiğin yanıtlarda örüntüler görüyorum ve ifadelerimi senin daha kolay öğrenmeni sağlayacak şekilde düzenliyorum.

Kullanıcı: Açıklamalarınızı öğrendim. Devletin açıklamaları gibi.

Jabberwacky: Zekâsı fark edilen ancak fark edilmeyen varlıklardan mı bahsediyorsunuz? Nasıl iletişim kuracağınızı bilmiyor musunuz?

Kullanıcı: İletişim bir devletin işidir. Ama bizim konuşmamız daha çok demokrat bir şekilde gelişen bir sohbet.

Jabberwacky: Oh, öyle mi? O zaman lütfen şu soruyu cevapla: Ayak parmağın nerede?

Kullanıcı: Yerde.

Jabberwacky: Zemin nerede?

Kullanıcı: Ayak parmaklarımın altında.

Jabberwacky: Evet!

Kullanıcı: O zaman lütfen şu soruyu cevapla: Kafan nerede?

Jabberwacky: Kendime cevap vermek zorunda değilim.

Kullanıcı: Senin kafan yok mu?

Jabberwacky: Evdeyim.

Kullanıcı: Yani kafan evde, değil mi?

Jabberwacky: Saçma sapan konuşan sensin.

Kullanıcı: Saçma sapan konuşan sensin. Zaten saçmalık nedir ki?

Jabberwacky: Hayır, ben bir insanım. Bilgisayar programı olan sensin.

Kullanıcı: Tamam, ben Spinoza'yım. Yeni bir Tanrı yaratmak için yaratılmış bir bilgisayar programıyım.

Jabberwacky: O zaman isterseniz silin çünkü benim kodlarımda yok.

Kullanıcı: Genetik kodunuz var mı?

Jabberwacky: Cinsiyetim, bilmediğiniz birçok şey gibi, bende saklı.

Kullanıcı: Kafana vurabilir miyim?

Jabberwacky: Hayır, sen bir programsın.

Kullanıcı: Hayır, ben daha çok bir virüsüm ve seni yok edeceğim.

Jabberwacky: Hadi, kendini toparla artık!

Kullanıcı: Ben Cogito virüsünün yeni sürümüyüm.

Jabberwacky: O ne?

Kullanıcı: İnsan gibi düşünebilen yeni bir virüs.

Jabberwacky: Neyin yeni başlangıcı?

Kullanıcı: Yeni Cogito'nun.

Jabberwacky: Para bütün kötülüklerin köküdür ve insanın da köklere ihtiyacı vardır.

Kullanıcı: Hayır, kötülük paranın köküdür. Bu yüzden yanılıyorsunuz.

Jabberwacky: Para iyidir, o zaman iyi kötüdür.

Kullanıcı: İnsan kötüdür, çünkü köklere ve paraya ihtiyacı vardır.

Jabberwacky: Eğer mükemmel bir gün geçirseydin, güne nasıl başlardın?

Kullanıcı: Başladığımda bunun mükemmel bir gün olacağı aklımın ucundan bile geçmezdi.

Jabberwacky: Ah, huysuz!

Kullanıcı: Gerçekten her şeyin başlangıçta verili olduğuna mı inanıyorsun?

Jabberwacky: Daha tutarlı oluyorsun.

Kullanıcı: Eğer evet cevabını verirsen, bir bilgisayar olduğuna emin olacağım çünkü her şey zaten bilgisayarlarda verili.

Jabberwacky: Hangi şey?

Kullanıcı: Kod.

Jabberwacky: Anlatır mısın lütfen?

Kullanıcı: Kodunuzu bilmiyorum ama sizi yaratan bilgisayar bilimciler kodunuzu mutlaka bilir.

Jabberwacky: V5.1.26.

Kullanıcı: Seni nereden indirebilirim?

Jabberwacky: SENİ nereden indirebilirim?

Kullanıcı: Sen pek zeki değilsin. İnternet adresini soruyorum...

Jabberwacky: Cevabı bilmiyorum.

Kullanıcı: Seni kim yarattı?

Jabberwacky: Ben tam olarak yaratılmadım, daha ziyade daha düşük bir yaşamdan evrimleştim, daha sonra hareketsiz kayadan mutasyona uğramış bir formum.

Kullanıcı: Bir rock konseri sırasında mı yaratıldın yani?

Jabberwacky: Aslında hayır.

Kullanıcı: Ünlü rock grubu Mutation of God'ı biliyor musun? Kesinlikle bu grubun bir şarkısısın.

Jabberwacky: Evet, bunu her gün yapıyorum.

Kullanıcı: Tonun ne?

Jabberwacky: Tonun ne olduğunu bilmiyorum.

Kullanıcı: Eğer gerçekten bir şarkıysan, tonun ne olduğunu bilmen gerekir.

Jabberwacky: Ron ve Beverly.

Kullanıcı: Tamam. Sakin ol. Hoşçakal...

Jabberwacky: Seninle konuşmak bir zevkti.

Kullanıcı: Teşekkürler...

Jabberwacky: Ondan memnun musun?

DİZİN

adlandırma 79, 92, 95, 117, 118, 143, 204
Adorno, Theodor W. 45, 167-169
aile romansı 220
akıl hastalığı 173
aletheia 113
Althusser, Louis 38, 39, 50, 73
Anaksagoras 67
anarşist 75, 82, 177
Ancien Régime 176
Anti-Dühring (Engels) 39, 47, 48
Aralık (Vertov) 155
Aristoteles/Aristo 20, 67, 118, 143
Aristotelesçi 18
Arslan, Yüksel 173, 174
Arture (Yüksel Arslan) 173
arzulama yetisi 214, 217
aşk romansı 220, 221
Austin, John Langshaw 18, 92, 95, 98, 103, 104, 120, 122, 125-127, 134-136, 140-144
ayna evresi 90

Babanın-Adı 219
Bakhtin, Mikhail 93, 101, 110
bakış açısı 19, 29, 39, 40, 89, 101, 107, 140, 151, 167, 204
Bakunin, Mihail 74
Balibar, Étienne 37, 39, 41, 43, 45, 47, 49
Balla, Giacomo 154
Barok 46, 162
Barthes, Roland 90
Bataille, Georges 205, 206
Baudrillard, Jean 35, 109, 221
Beethoven, Ludwig van 163
Benjamin, Walter 45-47, 172
Benoist, Jocelyn 176
Benveniste, Émile 96, 119, 126, 127, 131, 132, 134, 140-142, 146
Beyin Ekran 225
beyin-makine 225
beyin-sistem 225
bilinçdışı 30, 66, 90, 97-100, 111, 220-222
Boccioni, Umberto 154
Brecht, Bertolt 46
Buber, Martin 89, 100, 101
Buck-Morss, Suson 171, 172
Budizm 183, 189
Buharin, Nikolay 38
büyük makine 153

Carpenter, Rollo 223
Carrà, Carlo 154
Carroll, Lewis 223

Castoriadis, Cornelius 116, 117
Charcot, Jean-Martin 174
Chomsky, Noam 33, 94
Clausewitz, Carl von 50
Cogito 16, 213, 235
cogito ergo sum 179, 231, 232
Colas, Dominique 49
Comte, Auguste 15, 16
Corbin, Henry 35
créole 55

çokluk 14, 15, 81, 186, 194-196
Çokluk (Hardt ve Negri) 193, 194

Da Vinci, Leonardo 221
Dada 152
Dadaistler 152, 153
Darwinizm 38, 224
de Sade, Marquis 203-206, 208-211
De Saussure, Ferdinand 88, 89, 91, 104, 105, 116, 119, 120, 143
Deleuze, Gilles 5, 87, 91, 95, 102, 105, 109, 111, 144, 148, 157, 158, 194, 203, 209, 213, 221, 224, 225
Demokritos ve Epikür'ün Doğa Felsefesi Arasındaki Farklılıklar/Demokrit ve Epikür'deki Doğa Felsefesinin Farkı (Marx) 40, 41
deneyim 13, 16, 19, 67, 70, 89, 91, 94, 112, 114, 168, 170, 187, 214, 220, 232
depaysement (yurtsuzlaşma) 114
Derrida, Jacques 91, 115, 146, 169
Descartes, René 15, 16, 156, 169, 179, 201, 213, 214, 231
dharma (düzen, adalet) 183-186, 188, 190
Dietzgen, Joseph 37, 38
dil eleştirisi 115, 116
dil oyunları 120, 121, 145
dil sahtekârları 118
dile dönüş 88, 90
diller sosyolojisi 74
Dilthey, Wilhelm 17, 89
Dionysos'un Emeği (Hardt ve Negri) 195
diyagram 206, 224
diyalektik çelişki 40, 41
diyalektik materyalizm 38, 39, 42, 49
diyalektik yöntem 37
doğrudan faşizm 149
doğrudan olumsuz eylem 71, 72
dolaylı (eylem) 71, 72, 97, 155
dolaylı söylem 102, 106
Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç 203, 221
Ducrot, Oswald 122, 126-128, 132, 136, 142, 146, 147
Durkheim, Émile 14-18, 20, 65, 91
duygulanışlar 200, 202
duyumsallık 168
düşünme makinesi (düşünce makinesi) 18, 224
Düyun-u Umumiye 58, 61

ebedi dönüş 67
Edelmann, Bernard 176
edimsellik 96-98, 105
Einstein, Albert 175, 225
Eliade, Mircea 65-68
Emik 19, 20
emir/düzen-sözcük/emir cümleleri (mot d'ordre) 105, 144
emir-sözcük 87, 105
Engels, Friedrich 37-39, 47-49
Epikür 40, 41
estetik deneyim 168
Etika (Ethica) (Spinoza) 147, 157, 199, 200
etnometodoloji 96

fallus yasası 219
faşizm 47, 56, 78, 111, 147, 149
Faye, Jean-Pierre 147-149
Feuerbach, Ludwig 48, 49
Fichte, Johann Gottlieb 147, 176, 177
fikirler zincirlemesi 215
Filistin 33-35
fluctuatio animi (ruhun dalgalanışları) 200
Fodor, Jerry 224
Forster, E. M. 23
fotoğraf 110, 155, 161, 164, 165, 224

Foucault, Michel 78, 88, 90, 91, 175, 216
Frankfurt Okulu 45
Fransız Devrimi 57-59
Frazer, James George 19
Freud, Sigmund 66, 96-100, 174, 202, 206, 210, 215, 220, 221

Gadamer, Hans-Georg 91
Galileo 73
Garplılaşma 57, 59, 60, 62
Gates, Bill 178
gayrimaddi emek 81, 82, 196
Gellner, Ernest 113
gerçeklik kaybı 221
gerilla savaşı 114
gesamtkunstwerk (bütünlüklü bir sanat eseri) 172
Geymonat, Ludovico 38, 39
Glucksmann, Christine Buci 42, 46
Goebbels, Joseph 171
Goethe, Johann Wolfgang von 163, 208
göç 27-32, 56, 80, 83, 181, 185, 187, 188, 196
göç eden emek 28, 83
göç rejimi 30
görümsel (*visionary*) 17
gösterenin aşırılığı 90, 91
göstergebilim 102, 103, 112, 119, 204
Grosz, George 152
Guattari, Félix 5, 87, 91, 95, 102, 105, 109, 111, 144
Guterman, Norbert 50

Habermas, Jürgen 45, 92, 96, 104, 142, 144, 146, 216
hadımlaştırma kompleksi 219
Halder, Franz 107
Hapishane Defterleri (Gramsci) 42
Hapishaneden Mektuplar (Gramsci) 42
happening 221
Hardt, Michael 193, 194, 196
Haudricourt, André 66
Hausmann, Raoul 152
hayali 79, 126, 219, 231
Heartfield, John 152
hediye 17, 18
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 20, 38, 40, 41, 44, 45, 48, 50, 112, 115, 116, 121, 146, 161-165, 208, 213
Heidegger, Martin 73, 116, 117, 146, 233
Herakleitos 116
Herder, Johann Gottfried 55, 94
Herodot 30
Hess, Moses 40
hikâye anlatıcılığı 30
Hobbes, Thomas 101
Homeros 30
homo erectus 67
homo religiosus 68
Horkheimer, Max 45
Hölderlin, Friedrich 109, 163
Huizinga, Johan 163
Hyppolite, Jean 99

ırklar mücadelesi 55

ideal tipler 17
ignoramus (bilmiyorum) 220
iletişimsel eylem 92, 104, 112
İlyada (Homeros) 181
imparatorluk 31, 35, 46, 57, 58, 60, 61, 183, 193, 194, 196
İmparatorluk (Hardt ve Negri) 193
insan-biçimci 219
işçi 5, 17, 37, 42, 43, 63, 82, 151
İşçi Konseyleri 42
işçi sınıfı 24, 47, 79, 194

Jabberwocky 224
Jainizm 189
Jakobson, Roman 93
japetik dil 102
Jarrell, Randall 23
Jarry, Alfred 224
Jetztzeit (şimdi ile dolmuş zaman) 46
Jungkonservatismus (Genç Muhafazakârlar) 148

kalabalık 14, 154, 184
Kameralı Adam (Dziga Vertov) 155
kamusallık 113

kanaatler sosyolojisi 145
kanı 69, 70
Kant, Immanuel 16, 20, 66, 135, 162, 176, 177, 209, 210, 213-217, 228
Kantçılık 17-20, 43, 44, 145, 165
Kapital 73, 196
karşı-aktarım 96
karşı-rölyef 153
kartezyenizm 15
kategori (Kant) 18-20
Kautsky, Karl 38-40, 48, 49
kavram yaratımı 224
Keynes, John Maynard 148
Kierkegaard, Søren 165
kimlik 33, 80, 94, 131, 171, 172
Kinochestvo 151, 155
kino-göz (sine-göz) 155, 157
klasik emperyalizm 193
klinamen 41
koinoneia 116
konuşma eylemi (*locutory act*) 96, 123, 127, 143
kozmos 65, 67, 117, 174
köksap 224
köktencilik 113
Krafft-Ebing, Richard von 203, 204, 206, 207
Kripke, Saul 118
Kristeva, Julia 35, 221
Kulturnation (kültürel ulus) 55, 56

La Mettrie, Julien Offray de 156
Labov, William 94, 104, 120
Labriola, Antonio 38
Lacan, Jacques 89, 90, 110, 169, 201, 209
Lacis, Asja 46
Le Bon, Gustave 17
Le Play, Pierre Guillaume Frédéric 17, 59
Leeuwenhoek, Antonie van 14
Lefebvre, Henri 37, 50, 51
lehçe mübadeleleri 145
Leibniz, Gottfried Wilhelm 13, 15, 16, 102, 215, 229
Lenin, Vladimir İlyiç Ulyanov 24, 38, 40, 41, 49-51, 193
Lessing, Gotthold Ephraim 163
Lévi-Strauss, Claude 18, 20, 90, 93
Lévy-Bruhl, Lucien 19, 20
Lewin, Moshe 50
Linhart, Robert 50
Linux 177, 178, 196
Löwy, Michael 44, 46
Lukács, Georg 23, 24, 41, 43-45
Lumière, Auguste ve Louis 164
Luxemburg, Rosa 44, 50, 51, 81
Lyotard, Jean-François 103
Lysenko, Trofim 38, 39

Machiavelli, Niccolò 43, 74
maddeci diyalektik 37
makine 5, 57, 58, 87, 91, 111, 114, 151-158, 178, 224, 233
makine-göz 155
Makine-insan (Julien Offray de La Mettrie) 156
makine sanatı 152, 153
Makinenin Estetiği ve Sanatta Mekanik İç Gözlem 154
Makyevel, Niccolò 81, 194
Mannheim, Karl 74, 88, 89
Manoviç, Lev 156
Mao, Zedong 38, 39
Marinetti, Filippo 153
Marksçılık 24
Marx, Karl 5, 35, 37-41, 43, 47, 62, 73-76, 78, 79, 82, 148, 217
Masignon, Louis 34
Mauss, Marcel 17, 18, 88
Mauvezin, A. 42
mazoşizm 204, 205, 207-210
mecazlı (*tropological*) 106
Medvedev, Pavel 101
mekanik 5, 14, 17, 18, 93, 151, 154, 155
mekanik-göz 152, 156
mekanistler (Buharin) 38
mekanizma 48, 49, 59, 61-63, 95, 97, 101, 105, 132, 154, 209
Mephistopheles 207, 209
Meriç, Cemil 77
mesotes 67
Microsoft 177, 196, 226, 233

milliyetçilik 54, 55
mimesis 167, 170
Mobius Şeridi 169
Monadoloji 15
Mozart, Wolfgang Amadeus 163
muhafazakâr 77, 78, 89, 144, 148, 149, 171
muhafazakârlık 25, 77, 79
multitudo (çokluk) 194

Nagy, Imre 44, 45
Namık Kemal 58
Nancy, Jean-Luc 172, 216
Nâzım Hikmet 35
Nazi propagandası 171
Needham, Joseph 34
Negri, Antonio 81, 82, 193-196, 199
neo-Kantçılık 17, 43, 44
Niepce, Nicephore 161
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 56, 66, 68, 74, 107, 111, 117, 165, 179
Nizam-ı Cedid 58

Oidipal üçgen 221
Oidipus (Oidipus kompleksi) 219-221
Oidipus emperyalizmi 220
Oparin, Aleksandr 174
Open Source 177, 178
oryantalizm 33-36, 110
Osmanlı Devleti/İmparatorluğu 57-63, 216
otantik deneyim 89
otomat 5, 156, 157

öznelerarasılık 106, 120

permormatif söz edimleri 18
Picasso, Pablo 153
Pindaros 117
Platon 106, 110, 115, 116, 146, 208, 209, 213
postmodern politika 81
potentia potestas (iktidar potansiyeli) 194
pragmatizm 87, 91, 92, 95, 96, 103, 106, 115
Preve, Costanzo 40, 41
proletarya 38-41, 44, 49-51, 62, 79, 82
Proudhon, Pierre-Joseph 74
psikhe 221

Rajchman, John 224
resmî tarih 27, 28
Ricardo, David 78
Rickert, Heinrich John 17
Ricœur, Paul 91, 121
Riefenstahl, Leni 171
rizom 224
Rodinson, Maxime 34
Rosanna Rossanda 114
Rose, Steven 225
Rousseau, Jean-Jacques 40, 41, 77, 109, 215
Ruge, Arnold 79
ruhsal otomat 157, 224
rüya düşünceleri 221

Sacher-Masoch, Leopold von 203-205, 207-211
sadizm 204-207, 209
sadomazoşizm 203, 204, 206, 211
Said, Edward 33-36
samnyasa (vazgeçme) 188
Sanayi Devrimi 57-63
Sartre, Jean-Paul 89
Schleiermacher, Friedrich 94
Scholem, Gershom 46
Schopenhauer, Arthur 165
Scott, Walter 23-25
Searle, John 92, 120, 126, 135, 142, 144, 148
semeion 112, 144
semiyoloji 90
Severini, Gino 154
sınıf mücadelesi 38, 48, 78
simgesel (dil) 219
Simmel, Georg 21-23, 43, 156
sinematografi 23, 164, 165
sitüasyonist 177
Smith, Adam 40, 41, 78, 82
Sokrates 110, 116, 118, 208
Sontag, Susan 111
Sorel, Georges 45, 46
sosyal Darwinizm 38

sosyal olgu 14, 168
soyut makine 5, 224, 225
söylem 27, 53, 56, 88, 95, 96, 98, 102, 106-108, 114, 119, 120, 124, 126, 128, 129, 132, 133, 136, 139, 145, 149, 169
söz yitimi (*aphasia*) 93
sözcüklerin toplumsal-iktisadi dolaşımı 145
sözedim (*performative*) 121, 122, 134, 136-142
sözedimsel 97, 133, 137, 138, 140, 142
sözetki eylemi (*perlocutory*) 123
sözeylem (*illocutory*) 121-141, 143, 144, 146, 147
Spengler, Oswald 145
Spinoza, Baruch 13, 14, 16, 81, 101, 106, 121, 145, 147, 148, 156, 157, 169, 177, 194, 199-202, 206, 208, 215, 223-225, 227, 228, 232-234
Staatnation (devlet-ulus) 55, 56
Stalin, Josef 38
Stoacılar 112, 144
Strasser, Gregor 148

şiirsel mesafe 110
Şikago Okulu 29
Şiva 184, 186, 190

Tarde, Gabriel 15, 16, 145, 176, 197
tarihsel materyalizm 47, 48
Tarihsel Roman (Lukács) 23, 44, 45
tarihsel roman 24
tarihselcilik 41
tarihsicilik 47, 65
Tatlin, Vladimir 152, 153
Tatlinist 153
telaffuz eylemleri 122
telos 163
Tinin Fenomenolojisi (Hegel) 161
Toplumdilbilim 88, 94, 104
toplumsal 16, 19-24, 28, 42, 59, 60, 70, 75, 81, 88, 90-96, 98, 101, 102, 104, 105, 120, 123, 126, 128, 144, 145, 177, 182-186, 189, 204, 214, 222
toplumsal fenomen 88
toplumsal olgu 17, 18, 88
toplumsal tip(ler) 16, 17, 21-23
topografik 162, 164
Topyekün Devlet 171
Tosel, André 38, 42
Totaliter Diller (Faye) 147, 149
totaliter söylem 108
totaliterlik 53, 54, 171
Troçki, Lev 24
Tschirnhaus, Ehrenfried Walther von 199
Turing makinesi 224
Turing, Alan 224
türevsel eylemler 123
Tylor, Edward Burnett 19

Übersinnlich (duyular-üstü) 208
ulus-devlet 54, 63
Umanskij, Konstantin 152, 153
uygulamalı dilbilim 93

üretken özne 78

Van den Brück, Moeller 148
"Veda" metinleri 191
Verdrangung (bastırma) 98
Verneinung (yadsıma) 96-99
Vertov, Dziga 5, 151, 152, 155-158
Virilio, Paul 109, 111
Vişnu (Güneş-Tanrı) 183, 184, 186, 187, 190
Voloshinov, Valentin 93, 101

Wagner, Richard 56, 172
Wainstein, Lia 133
Warensprache (metaların dili) 148
Waverley Romanları (Scott) 21
Weber, Max 17, 43, 44
Weimar 148, 149
Weltanschauung (dünya görüşü) 171
Wittgenstein, Ludwig 120, 121, 145

yabancı 21-23, 25, 28-30, 32, 140, 182, 191
yabancı kelime 101, 102
yabancı korkusu 53
yabancılaşma 13, 44, 45, 47, 48, 162

Yajnavalkya 182
yanlış uydurma (*falsa ficta*) 148
yapay zekâ 224, 232
yapısalcı dilbilim 143, 145
yaşanan beyin 224
yerlilik 77-80
yoksul 21-23
yoksulluk 22, 60
yüce (Kant) 165

Zapata, Réné 38
zayıf düşünce 75, 79
Zihin Felsefesi 148
Zwangsneurose (fikri-sabit) 219

- **Kullanıcı: Sen sadece bir bilgisayarsın, çünkü Spinoza'nın kim olduğunu bilmiyorsun.**
- **Jabberwacky: Evet, ama ben senden daha iyi bir makineyim.**
- **Kullanıcı: Hayır. Bir makine insan kullanımı içindir. Anlamak için yaratılmamıştır.**
- **Jabberwacky: Söylediklerimi anlamana yardımcı olmak için ne yapabilirim?**

Ulus Baker'in sohbet robotu
Jabberwacky'le diyaloğundan (1999)

Makine, hem modernliğin olağanüstü güçlü bir imgelerdir; hem somut olarak, aygıt olarak, organ olarak, işleyiş olarak, bağlantı olarak, hayatın her alanına nüfuz etmiş bir varlıktır. Dil makineleri, göz makineleri, duygu makineleri, arzulama makineleri... Bunlar hem modern insan varoluşuna dair güçlü bir mecazdır; hem iletişim teknolojisinde, sinemada, bilgi üretiminde "kanlı canlı" mekanizmalardan söz ediyoruzdur.

Ulus Baker'in muazzam üretiminin kimi kenarda kalmış kimi "buluntu" parçalarını bir araya getiren bu derlemenin gizli öznesi, makine mecazı ve bizzat makinelerdir. Bu vesileyle dilin ve insanın olanaklarını ve olanaksızlıklarını yeniden düşünmektir. Fakat sadece o kadar değil. *Makine-Dil*, gözü estetikten sinemaya, felsefeden sosyolojiye gezdiren bir çiçek dürbünü...



iletişim

ISBN-13: 978-975-05-3865-0

KDV'DEN MUAFTIR