Ulus Baker

Dolaylı Eylem

Derleyen
Ege Berensel



Birikim Kitapları

ULUS BAKER • **Dolaylı Eylem**

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 Birikim Yayınları'nca kitaplaştırılmaktadır: *Aşındırma Denemeleri* (2000), *Yüzeybilim - Fragmanlar* (derleyen Ege Berensel, 2009), *Kanaatlerden İmajlara - Duygular Sosyolojisine Doğru* (çeviren Harun K. Abuşoğlu, 2010), *Beyin Ekran* (derleyen Ege Berensel, 2011).

Birikim Yayınları 49
ISBN-13: 978-975-516-047-4
© 2012 Birikim Yayıncılık Ltd. Şti.
1. BASKI 2012, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Hakan Topal (xurban), stencil: Ece Eldek
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
DİZİN Güneş Akkor
BASKI ve CİLT Sena Ofset SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

Birikim Yayınları SERTİFİKA NO. 11248
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: birikim@iletisim.com.tr

ULUS BAKER

Dolaylı Eylem

DERLEYEN *Ege Berensel*

Birikim Yayınları

"Uzakdoğu uygarlığında "şiddet" fikri çok farklıdır; "doğrudan eylem" dışlanır "dolaylı eylem" övülür. En iyi tahsildar Çin'de en iyi vergi toplayan değil, vergi toplarken en az can yakandır; en iyi komutan en iyi savaşan değil, döneminde pek mesele çıkmayacak kadar talihli olandır... Bu Batı'nın erdem sorunsalıyla karşıt bir durum: Aristo'da erdem kendi alanında başarıyla ölçülürdü ama başarı tanımlanmış bulunan işini iyi yapmaktı... Doğrudan eylem; Batı uygarlıklarında kuru tarım, topyekûn hasat; dolaylı eylem, Çin tarımı, entansif; musonları bekler, tek tek bütün pirinç saplarıyla ve taneleriyle uğraşır... Batı tıbbı; kesme, dikme ve delme; Çin tıbbı, uzaktan, yakma ve akupunktur... Batı'da kürek, Uzakdoğu'da yelken... Batı'da sürü-kitle çobanlığı, Uzakdoğu'da çobanlık yok –daha doğrusu manda çobanı çocuklar– genellikle sürünün kaplan tarafından kapılmalarını engeller..."[1]

"Hayvanların evcilleştirilmesi, hayvancılık yapan halkların, bir insanın etrafındakilere yönelik eylemlerini –özellikle de kralın tebaasına uyguladığı iktidarı– çobanın sürüsündeki hayvanlarla arasındaki ilişki modelinde tasavvur etmesine yol açmıştır; yani doğrudan ve güce dayalı müdahaleler şeklinde. Buna karşın bahçıvan halklar kendilerine insan ilişkilerinde "dolaylı ve negatif eylem"i model almışlardır. Onlara göre en iyi otorite –yani doğanın düzenine en yakın olanı– her şeye içkin olduğu için asla bir şeye müdahale etmeye ihtiyaç duymayan otoritedir."[2]

1 Ulus Baker, *Beyin Ekran*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 108.

2 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne* – Ulus Baker'in *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme* metnini yazarken kullandığı metne girmeyen elektronik notlardan (Çeviren: Çiçek Öztek) – der. n.

İÇİNDEKİLER

Eylem Felsefesi
[Akışlar]

Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme *13*
1. Giriş *13* • 2. Protesto ve Terör *19* • 3. Dolaylı Eylem *24* • 4. Temsil ve İfade *28* • 5. Konjonktürün Gölgeleri ve *Clinamen 31* • 6. Kavramların Tersyüz Edilmesi *35* • 7. Demokrasi ve Açıklık Kavramı *39* • 8. Toplumsal Sözleşme Kavramı *49* • 9. Dostluk ve Ortaklık Kavramları *53* • 10. Siyasal Varlığın Ontolojisi *56* • 11. Sonuç Yerine: Politik Eylemin Dinamik Paradigması *62* • 12. On Yıl Sonrası İçin Sonsöz *71*

Yunan Siyasal Aygıtının Özgüllüğü *79*

Yunan Dünyasının Mitolojik İnşası *89*
Mitologya'nın "Tragedya" Formu *89* • Çoktanrıcılığın Büyüsü *90* • Orpheus ve Mysteria *94* • Epos *96*

"Yunanlılar Efsanelerine İnanıyorlar mıydı?" *101*

"Başlangıçta Söz Vardı..." *107*

Kapatılma Olarak Aile *119*
Ortaçağ Aşkı ve Şövalyelik *120* • Nişanlılık ve Evlilik *122* • Protestanlık, Aile ve Burjuvazi *123*

Anti-Ödip *131*

Arıza Felsefesi
[Kazalar]

Kullanım ve Değişim Değerinin Ötesinde *143*

"Sosyalizmin Önlenemez Çözülüşü" Üzerine *155*

"Daha Fazla Sosyalizm" *157* • Demokrasinin Yeniden Yapılanması *162*

Sovyet İktidarının Soykütüğü *165*

Bir İktidar Tipinin Gelişimi *170* • Kruşçev Döneminde Yaşanan Değişim *176* • Brejnev Dönemi SSCB'sinin Gücü ve Güçsüzlüğü *177* • Sovyetler Birliği ve Refah Toplumu *181* • Gorbaçov Döneminin Getirdikleri, Götürdükleri *183* • Sonuç Yerine *186*

Yok Sayılan Tarih *189*

Tanım Sorunu *195*

Bir Uzak Mekânlar Topolojisi: Çin, İran, Türkiye *205*

Olay Felsefesi
[Olaylar]

"Olay Felsefesi" İçin Bir Prolegomena *215*

Medyaya Nasıl Direnilir? *217*

Medyanın Sefaleti *221* • Demokrasi ve İletişim *223*

Faşizm ve Totaliter Diller *227*

Totaliter Diller *234* • Politika ve Dil *240* • Kabul Edilebilir Bir Dünya *244*

Irkçılık ve "Sıradan Faşizm" *247*

Giriş *247* • 1. Biyoloji ve Irkçılık *249*

Yüzeydeki Çatlak *261*

I. Hayalet Şehir *261* • II. Arastanın Çöküşü *266* • III. Sözde-Kıbnslı Türk Milliyetçiliği *268* • IV. Bir Bürokrasi Karikatürü: KTFD'den KKTC'ye *269* • Sonuç - Eğer Gerçekten İsteniyorsa... *271*

Weimar'dan Türkiye'ye Bir Dil Kargaşasının Öyküsü *273*

Bir Weimar Öyküsü *276*

68 ve Devrimci Bir Özne Arayışı *281*
F-Tipi, Mernis ve İnternet: Hapisanenin İçi ve Dışı *289*
Ölüm Orucu - Notlar *301*
ÖDP Yazısının Samimisi - Tanıl'a Mektup Gibi *305*
Sorunsal Terimi Üzerine *319*
Sürat ve Siyaset *323*
"Nedensellik ve Hiçlik" *327*
Nedenselin Boşluğu *327* • Varlık ve *Logos* *329* • Teknik ve *Logos* *336* • Otoriter Toplum ve Sanayi Toplumu *339*
11 Eylül: "Ölüm" ve "Yorum" - Felsefi Suskunluk *345*
Alt"ı, 'Üst'ü - Kimliği Yıkıp Parçalamak *357*
Homo Homunculus: Kendini Yaratamayan İnsan *363*
Muhafazakâr Kisve *379*
Yerinden Oynatılmazlık *382* • Aile Değerleri: Toplumsal Tip Olarak Muhafazakâr *384*
Cumhuriyet'in Siyasal İdeolojileri *387*
"Anlatılan Şeylerin Çoğu, Kötülüktür, ... *397*
Krizdir, Yarılmadır..." *397*
Gündelik Hayat *407*
Ruzname *477*

Kavram Dizini *479*
Ad Dizini *484*

Eylem Felsefesi
[Akışlar]

Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme[1]

1. Giriş

Savaş, şiddet, terör ve soykırım bir tarafta, "uluslararası barış"ın güçsüz, paramparça ve kırık dökük kurumları öte tarafta. Belki siyasi faaliyet alanının bu iki ucu arasında "ehven-i şer"i kabullenmek zorunlu buyruğunun baskısı altında görebiliriz günümüzü. Belki de son yirmi yıl, yalnızca dev siyasal güçlere ve onların "güvenilir" otoritelerine vurulan darbelerin dönemi olarak değil, siyasal alanın sonsuzca daraldığı bir dönem olarak anılacaktır. Yirmi yıl kadar önce "yeni toplumsal hareketler" adıyla vaftiz edilen ekolojizm, feminizm ve "halk inisiyatifleri" türünden hareketler çok geçmeden içinde at oynatabilecekleri alanların sınırlanıverdiğini görmüşlerse, bunun nedenlerini yalnızca bu hareketleri ayakta tutan düşüncelerin "zayıflığında" değil, 1975'lerden sonra sahneye çıkan bazı global olu-

1 *Toplum ve Bilim*, 63, Bahar 1994, 58-101 ve *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, Paragraf Yayınevi, Ankara, 2005. (İlk kez *Toplum ve Bilim*'de yayınlanan bu makale, Paragraf Yayınevi tarafından Ulus Baker'in yaptığı küçük değişikliklerle ve sonradan eklenen "On Yıl Sonrası için Sonsöz" başlığındaki 12. bölümüyle 2005 yılında yeniden yayınlanmıştı. Bu derleme yapılırken Paragraf Yayınevi baskısı ve bu baskı üzerinde Ulus Baker'in yaptığı değişiklikler dikkate alındı) – der. n.

şumların zorunlu sonucunda aramalıyız. Eğer bunalım yeniyse, eski klişelerin kullanımının devam edişi ("İslami köktencilik", "eski milliyetçi hınçların uyanışı" türünden) siyasal alanı bir tartışma alanı olarak biçimlendiren ve yeniden üretmek zorunda olan eski Aydınlanma retoriğinin "olgusal" olarak iflas ettiği yeni bir durumdan da söz etmek gerekir. Hareketler ve fikirler üzerindeki "aydın" tasarrufunun yavaş yavaş gölgelenmesini belki "olumlu" bir adım olarak düşünmeye devam edecekler bulunacaktır. Ancak bir bunalımın bireyler, toplumlar ve dünyalar tarafından nasıl algılandığını (bir "bunalım tasarımı olarak dünya") ortaya koyan bazı olgulara baktığımızda siyasal alanı yeni tasarruf biçimlerinin (medya, enformasyon ve teknolojik-toplumsal karmaşa) nasıl kurulduğunu incelemek günümüz aydınının en büyük sorumluluğu olarak kendisini ortaya koyuyor.

Yitmeye başladığını söyleyebileceğimiz siyasal alan nasıl mümkün olmuştu? Bu soruya şimdiye kadar en farklı toplumsal oluşumlar çerçevesinde verilmiş, verilen, verilmeye çalışılan, verilmekte olan ve verilecek olan cevapların bütününe "siyaset felsefesi" adını verebiliriz. Öyleyse, siyaset felsefesinin alanını yalnızca kendilerini açıkça "siyaset" alanında ortaya koyan ve tanımlayan düşünceler çerçevesinde değil, "siyasetin olanağı nedir" sorusuna verilen aktüel cevapları sunabilecek her yere genişletmek gerekiyor. Ancak hemen akla gelebilecek soru, tartışmaya nereden başlanacağıdır. Siyaset alanının sonsuzca daraldığı gözlemlenen günümüzden bakmak, "siyasetin imkânsızlığı"nı ortaya koymak için esash bir yoldur ama zaten kaybedilmiş olan bir savaşın galibini yeniden taçlandırmanın binbir yolundan biri olarak kalacaktır yalnızca. Siyaset adamı için siyasal alan dolaysızca tanıdığı, içinde kendi varlığını tanımlayabildiği, başarı ve başarısızlık koşullarının verili olarak bulunduğu bir evdir. Başka bir deyişle, günümüz siyaset alanı "biçimsel" ve "rasyonel"dir. Siyaset kurumlarının, yani siyasetçinin evinin Kafkaesk bir "bürokratik makine"ye dönüştüğü modern toplum, siyaseti düşünmeye başlamanın tek ve özerk başlangıç noktasına sahip değildir bu yüzden. Çünkü

siyaset eylemi, kurumsal çatısından (Devlet aygıtı, ideolojik aygıtlar, vb.) farklı olarak ne rasyonel, ne de kurallıdır. Devletsiz, parlamenter aygıtsız, temsiliyetsiz bir siyasetin ele alınamaması –modern siyasal düşüncelerin bu "kör nokta"sı– siyaset alanını tanımlamakta farklı başlangıç noktalarını ziyaret etmeye zorluyor bizi. Elinizdeki metin bu olanaklı başlangıç noktalarından bazılarının altını çizmeye adanmıştır.

Siyasal alandaki yalnızca göreli olmayan "daralma"nın nedenlerinden başlayabiliriz. Bu daralma ne sivil toplumun alanının genişlemesinin modern Batılı toplumlarda yarattığı yarı tekinsiz bir vazgeçme ve inisiyatifsizlikle, ne de siyasal toplum olarak tanımlamaya kendimizi çoktandır alıştırdığımız ulus-devletlerin sunduğu siyasal mekânın çok daha güç akımlarınca işgal edilmiş olmasıdır (uluslarüstü oluşumlar, çokuluslu şirketler, ökümenik iktisadi yapılaşmalar vb.). Bu türden oluşumların tarihin her anında gezegenimizin yüzeyini nasıl işgal etmiş olduklarını (farklı toplumsal formasyonlarda farklı biçimler altında olmasına rağmen) fark etmek için Antikçağ'dan kapitalizmin doğuşuna ve globalleşmesine dek dünya tarihini kapsayan ciddi birkaç çalışmaya göz atmak yeter.[2] Tarih alanı, belki de bu yüzden, siyaset felsefecileri için pek verimli olmayan, hatta neredeyse sakıncalı bir konu oluşturmuştur.[3] Althusser öncesi siyaset felsefesi, isterseniz Antik Yunan'a kadar uzanın, isterseniz tarihsel olaylara doğrudan göndermelerle dolu Machiavelli'ye başvurun, siyaseti tarihsel bir çerçeve içinde ele almaktan pek uzaktır. Bunu elbette bir eksiksiz olarak kabul etmek kolaycılık olurdu. Daha çok, siyasetin siyaset üzerine söylemle içsel bağıyla karşı karşıya olduğumuz düşüncesi Antik Yunan'da siyaset felsefesinin, daha doğrusu Kent ve

2 Bu tür çalışmalar arasında Fernand Braudel'in *Capitalisme et civilisation matérielle* (Kapitalizm ve Maddi Uygarlık) adlı eserinin üç cildi belki de en başta anılmayı hak ediyor.

3 Althusser, Marx öncesi siyaset felsefecilerinin ya da ekonomi politikçilerin bir "tarih kıtasına" sahip olmadıklarını yazarken aklında herhalde bu düşünce de olmalıdır. Marx ve 19. yüzyıl düşüncesi kendisini yalnızca tarih alanına açmakla, siyaseti tarihsel çerçevesine yerleştirmekle Marx öncesi siyaset felsefesi alanında gerçek bir devrim gerçekleştirmiştir.

vatandaşlarla ilgili düşünmenin neden "tarih" alanına açılamayacağını ya da açılmaması gerektiğini gösterir.[4]

Ancak siyasal alan konusunda herhangi bir araştırma artık tarihsellik çerçevesini bir yana bırakamaz. Her şeyden önce, tarihsel bakış, siyasal alanın belirli toplumsal formasyonlar içindeki evrimini, yükseliş ve düşüşünü, yapılaşmasını, varoluş tarzlarını ve siyasal eylemcilere sunduğu olanakları tespit etmek zorundadır. Yüzeysel bir bakışla günümüz dünyasının siyasal alanı, genel çizgileriyle bir "kamuoyu" toplumunu koymaktadır önümüze. Bu durum asla toplumu kamuoyunun yönetmesi anlamına gelmediği gibi, kamuoyunun siyasal alan içindeki yeri "katılım" sorunu çerçevesinde çözümlenebilecek bir araştırmayı yapabilmemize elverişli değildir: Kamuoyu "görüşler" ve "kanılar" tarafından yönlendirilen bir topluma ilişkindir yalnızca. Siyasal militanlığa olduğu gibi, Fransız Devrimi'nin o radikal "vatandaşlık" ülkülerine de sonsuzca yabancıdır. Belirişleri çoğu zaman "sessiz" (kamuoyu araştırmaları sanki toplumun "sesini" araştırmakta, bölük pörçük "söz" parçalarına dönüştürerek ortaya salmaktadırlar), ama asla "derin" değildir. Çarpıcı olan, "kamuoyu" toplumunun varsayımlarının bizzat modern demokrasinin "özü" dediğimiz tarihsel düzeni oluşturmasıdır. Kamuoyu araştırmalarıyla "seçimler" arasında dişe dokunur herhangi bir fark bulunmaması, hatta bazı durumlarda bu araştırmaların "sessiz yığınları" her an sanki bir "referandum"a çağırması demokrasiyle kamuoyunun işleyişinin belli bir özdeşliğini ortaya koyar.

Böylece kamuoyu toplumu "görüş"lerin ifadesiyle "eylem"

4 Sir Moses Finley Yunan "tarihçiliği"nin (Herodotos, Thukydides) Kent'in siyasal ekranında kırılan "aktarmacılık" geleneğine bağlı olduğunu söylerken, mitolojik dünyanın bundan bizzat sorumlu olduğunun altını çizer. Yunanlı vatandaşın "tarihsel bilinci" söylenin alanında yer alır. Her Yunanlı, çok değil, üç ya da dört kuşak öncesini ya tanrılara ya da yarı tanrı kahramanlara bağlayacaktır (Finley, 1988). "Tarihsel bilinci" temsil eden Jean-Paul Sartre'la "mitolojiyi" temsil eden yapısalcı düşünür Claude Lévi-Strauss'u yoğun bir polemikte karşı karşıya getiren de, özellikle "modern" toplumlarda "tarih bilinci" adını verdiğimiz düşünce çizgisinin ilkel ya da geleneksel toplumlarda mitosun oynadığı rolle benzerliğinin altının çizilmesiydi (Lévi-Strauss, 1992: 376-411; Sartre, 1976; Rosen, 1977).

arasında birincinin lehinde yapılmış bir seçimdir. Siyasal ya da toplumsal "eylem" bir görüşün ifadesi olarak belirdiğinde kamuoyu nezdinde yer bulurken, salt "eylem" olarak olsa olsa rahatsızlık vericidir. Protestodan teröre kadar uzanan bir merdiven üzerinde toplumsal-siyasal eylemler gittikçe kamuoyu toplumunun öncüllerinden uzaklaşıyor gibi görünürler.[5]

Ancak her zaman, bireysel olsun kitlesel olsun ancak anekdotlarla yürüyen protesto eylemlerinin dille ve dil eylemleriyle özel bir bağı bulunur. Protesto ve şikâyet yayınlanır; aşırı durumlarda, protesto isteminin çılgın bir güce erişebildiği noktalarda neredeyse Kadim Devletlerden bu yana karşılaştığımız en belirgin simgesel tasavvurların dilinden konuşmaya başlar: Devlet'i, Adalet'i, Tanrı'yı ve Otorite'yi taklit eder. Kohlhaas'ın öyküsü bu "çılgın protesto"nun en güzel dışavurumudur:

> Kendisine karşı sürülen iki askeri birliği dağıttıktan beş gün sonra Kohlhaas Leipzig önündeydi ve kenti her yerinden ateşe veriyordu. Bu vesileyle yayınladığı kararnamede kendisini Başmelek Mikail'in veziri ve subayı olarak sunuyor, bu çatışmada "junker"in tarafını tutan herkesi, bütün dünyanın içine gömüldüğü kötülüğü demir ve ateşle cezalandırmaya geldiğini bildiriyordu. Üstelik ele geçirdiği ve karargâhını kurduğu Lützen Şatosu'ndan daha iyi bir düzen kurmak uğruna kendi etrafında toplanmaları için halka çağrıda bulunuyordu. Ve bu yeni kararnamenin altında bir delilik belirtisi de vardı; çünkü imza şöyleydi: "Lützen'de, geçici dünya hükümetimizin karargâhında, Başmeleğin Şatosunda yazılmıştır..." (Heinrich von Kleist, 1965).

16. yüzyılın isyancısının ve Kleist'in siyasal kurama katkısı oldukça büyük görünüyor. Toplumsal-politik ütopyayı en son, en çılgınca noktasına taşıyan, kendi halinde bir tüccar iken İm-

5 Protesto ve itiraz başlı başına eylemdirler. Özellikle protestoda bulunan birey ya da grup protesto mesajının içinde adlandırılmış olarak bulunuyorlarsa bu protesto bir görüş olarak algılanmaya yatkınken, eğer mesajda vurgu protesto edilen kişi ya da topluluk üzerinde ise, protestoya maruz kalan üstü kapalı bir toplumsal denetimin, giderek normalleştirici bir işlevin hedefi haline gelmektedir (H.Garfinkel, 1967: 116-186).

paratorlukların ve "kamu düzeni" adı verilen şeyin başbelası haline gelen Kohlhaas, siyasal alana deliliğin kollarında taşınmaktadır. Ancak delilik kişiyi "siyasal alan"ın sınırlarını zorlamaya, kendine düşmeyen dev işleri tek başına yürürlüğe koymaya sevk edebiliyorsa, sorunu biraz da "kamu düzeni"nin kendisinde aramak gerekmiyor mu?[6]

Protesto ve şikâyetin –en çılgın ve yaygınlaşmış biçimlerinin bile– "bireysel" eylemler oldukları açıktır. Modern "terör" modelinin de "bireysellik" güdülerini taşıdığının genel kabul görmüş olması da herhalde terörün kaynağında, somut ve tek tek olaylara yönelik bireysel protesto ve şikâyetlerin "aşırılaşması"nın bulunduğu varsayımının sonucudur. Ancak hangi bireysellik sözkonusudur? Siyaset bilimi ve toplumsal bilimler "toplumsal" olanı "bireysel" olandan ayırdetmeyi ve kendi öz alanları olarak tanımlamayı amaç edindikçe "bireysel"in alanı gitgide daha belirgin bir şekilde "psikoloji"nin alanına atılır. Bireysel eylem ile kolektif eylem arasındaki karşıtlık bu "epistemolojik" ve "yöntembilimsel" ayrımlaştırmanın en temel aracı olarak hizmet görmektedir. Durkheim "toplumsal olgu"yu tanımlarken toplumbilimi psikolojiden nesnesi bakımından ayırdetmeyi amaçladığından yöntembilimsel bir girişimde bulunuyordu. Buna göre "toplumsal olgu" bireyin karşısında bulduğu nesnel dünyadır; nerede bireyin üzerinde "cezbedici", "baskı oluşturucu", "zorlayıcı" olgu varsa ona "toplumsal olgu" adını vermek gerekir. Böylece Durkheim'ın "yöntembilimsel" bir ayrımı –Tarde'ın deyişiyle "haksız olarak"– ontolojik bir ayrıma vardırdığını görürüz: Önce toplumbilimle psikolojinin "nesne"leri yöntembilimsel olarak ayırdedilir; ardından her türlü "bireysel" ve "kişisel" eylem psikolojinin alanına bırakılarak, bireysel ile kolektifin iç içe geçebildiği ara alanlar yok edilir. İleride göreceğimiz gibi bu tasarımda yok edilen özellikle "siyasal" adını verebileceğimiz eylem türüdür.

6 Freud'un ve takipçilerinin sonsuz tartışma ve yorumlarına hedef olan Yargıç Schreber protesto ile çılgınlığın, yargıgücü ile inancın, ütopya ile dinin hiç de barış içinde bir arada yaşamadıkları o garip bileşimi bir kez daha gözlerimiz önüne sermektedir (Deleuze ve Guattari, 1972: 22-3).

Toplumbilim disiplinleri, Durkheim'ın etkisiyle ancak "toplumsal bir hareket"e bağlanan eylemleri meşru araştırma nesnesi olarak görmekte, aktörleri tek başlarına hareket eden "isyan", "protesto" ve "şikâyet" eylemlerini gözardı etmekte ya da başka alanlara (sosyal psikoloji ve psikiyatri) devretmektedir. Daralmış siyasal alana yeni bir tanımlama ve üslup getirilmesi, ancak tartışmaların "bireysel" ve "kolektif" eylemlerin faaliyet alanına genişletilmesiyle mümkündür.

2. Protesto ve Terör

Siyasal alanda "kamuoyu" araştırmaları "protesto" ve "terör" ile karşı karşıya kalır. Bir anlamda "protesto" kendisine soru sorulmadan bir birey ya da topluluğun, bir grup ya da "hareket"in "cevap" verişidir. En derin sosyal ve iktisadi sorunların birer "soru" kılığında karşımıza çıkarıldıkları modern demokrasiler medyadik varoluşları içinde sorusu olmayan bu cevapları tanımak, evcilleştirmeye çabalamak zorunda kalmışlardır. Protesto ve terör 19. yüzyıl siyasal alanlarının günümüze mirasıdır.

Varsayımları elbette yine "görüş" ve "kanı" toplumudur. Görüş ve kanı toplumları varsayılmadığında her protesto bir "terör" kılığında çıkar karşımıza. Kleist'ın Kohlhaas'ının "adaletsizliğe karşı" protestosu, köylü ve serseri yığınlarını hareketе geçiren, yazılı basının öncülüğünü yapan, "görüşler" dünyasından çok duygular, kinler ve nefretler dünyasını hareketе geçiren, korkuyla umut, ütopyayla ideoloji arasında bulabildiği o dar alanda cereyan eden terör edimlerinden oluşur. Terör platonik ve evcilleştirilmiş tanımını "şiddet"te bulur. Ancak şiddet terörün yalnızca ikincil bir dışlaşması, kaçınamadığı sonucu olabilir, ama hiçbir zaman olmazsa olmaz koşulu ya da ilkesi değildir. Eski Yunan'dan beri bir biçimde, ancak çoğu zaman Devlet ve toplumun "modern" tarzlarına boyun eğerek varlığını sürdürebilmiş bir "vatandaş militanlığı", bir partinin hareketinde, siyasal aktörlerin gönüllü protestolarının güçlerini bir araya getirerek mayalandırdıkları "kurumsuz" partilerde

kendini duyurur. Oluşan Habermas'ın kullandığı anlamda bir "kamu alanı" değil, siyasal alanın olanaklarından biridir. Kamu alanıyla özdeşleştirilemez ya da ona indirgenemez bir "siyasal alan"ın varlığı, iletişim ya da öznelerarasılığın değil, görüşler ve kanılar dünyasındaki hesaplaşmaların değil, yaşam parçalarının, deneyimlerinin, isteklerin ve sloganların oynaştığı bir yüzeyin varlığını işaretler. Kolhaas kıyamının her etabında "yazılı hitabı", "bildiri ve kararnameler dili"ni kullanmaktan geri kalmaz. Meşrulaştırılmayı bekleyen bir boyutu vardır elbette. "Şansölyeye", İmparatora bir haksızlık, "feodal kan emicilerin" kıyamı, bir "şikâyet" olarak duyurulacaktır. Ama Kohlhaas'ın protestosunun ve terörünün özü "şikâyet" değildir. Adaleti bizzat kendi yerine getirme tehdidini, serseriler ordusunun desteğiyle şikâyet merciine, İmparatora dahi yöneltmektedir. Toplum, varoluşunun tek ifadesi "şikâyet" olabilecek bir tarzla oldukça "modern" dönemlerde karşılaşmıştır.

Şikâyet ve itiraz daha çok modern toplumların kulak verilmeyen yakınması olarak çıkar karşımıza. *Ancien Régime* ise şikâyetin kurumlaştığı, etiketlendiği, hak arama pratiklerinin kentli ve köylü topluluklar için neredeyse bir kural haline getirilmiş oldukları bir düzendir.[7] Şikâyet ve itiraz, köylü toplumların, çoğu zaman aşırıya vardırıldıkça kanla bastırılan, ancak kadim toplumların yönetim ilkesinin önemli bir parçasını oluşturan kurumlardı. Günümüz tarihçileri Fransız Devrimi'nin yaklaşmasını haber veren *cahiers de doléances*'ın öneminin ayırdındadırlar. Günümüz toplumları şikâyet ve itirazların etkili gücünden pek uzaktalar: Her şeyden önce, "ilerlemiş toplumlar" adını verdiğimiz toplumlarda, salt itiraz ve şikâyetle yeterli bir güç kazanılamayacağı açıktır. Bunlara ek olarak, kimine göre güçlü inisiyatiflere girişmek, başkalarına göreyse ancak şiddet ve terörü de yeri geldiğinde içeren direniş biçimlerinin benimsenmesi gerekir. Tolerans öncelikli şikâyet ve itiraz

7 *Ancien Régime* ya da kadim devlet, Doğu, İslâm ve Osmanlı devletleri de dahil olmak üzere çok çeşitli tarzlarda bu kurumlaşmış, ancak asla "hak" terimiyle dile getirilmeyen "şikâyet hakkını" ortaya koyarlar. Patrimoniyal hukukun işlevselliği de öncelikle şikâyete kulak vermeye dayalı bir toplumsal adalet mefhumu üzerinde durmaktadır (Bkz. Max Weber, 1972).

ahlakını vurmakta, bütün önemi "hizmet sunabilmek"ten ibaret olan bir iktidar biçiminin varoluş koşullarından en önemlisini oluşturmaktadır. Artık şikâyet her yerdedir: Halkın her kesiminin görüşleri ve istekleri sorulur, hatta kışkırtılır. İsteklerinin ve taleplerinin nedenlerinin pek farkında olmayan halk da cevap verme zorunluluğunda hisseder kendini: Salt görüşüne başvurulduğu, değerlerin kaynağının kendisine olduğuna inandırıldığı için.

Terör ise, şikâyet ve itirazın boyunduruğu altında değildir artık: Sessizleştirilen adalet taleplerinin söz söylenebilecek, yani yöneltilen bir soru olmaksızın gerçek anlamda ifade edilebilecek tek itirazı terennüm eder. Konuşma dilinden çok beden diline, olayların diline daha yakındır. Her an, her yerden fışkırabilecek bir tehlike olarak terör, virütik bir siyaset alanına sahiptir: Kentlilik ve globallik... Oynadığı alan işte bunlardır. Siyaseti artık bir "pozisyon mücadelesi" olarak görmeyen, mücadelenin biçimini değiştirerek ruhlar ve canlar üzerindeki tehdidi bir bakıma mutlaklaştıran tek "modern" gerilla pratiğidir terör.

Terörist tipinin psikolojisi üzerine çok şey yazılıp söylendi. Sayısız araştırmalar yapılarak, teröristin "bir ideolojiye sahip olmayan", aksine her türlü ideolojik tasarımdan uzak bir yerde, gençliğin "yetişme şartları", "modern dünyanın getirdiği umutsuzluklar" vb. türünden alışılageldik durumların bir sonucu olarak "kayma"sı biçiminde kabul edilmek istendi. Sanki hiçbir toplumsal/ideolojik konuma sahip olmayan, içinde herhangi bir düşüncenin, bir kurgunun, bir amaç-araç seferberliğinin yer almadığı bir yaşantıydı terör. İyileştirme ve yola getirme araçları iyi işleseydi sanki teröre hiç meydan verilmezdi. Hükümetler, özellikle gelişmiş "demokratik" ülkelerde, bu hesabın yanlışlığının farkına yavaş yavaş –belki de çok geç– varıyorlar. Terörist örgütlerin küçümsenmesi yalnızca belli bir meşrulaştırıcı ve men edici erkin kayıtsızlığının, ne yapacağını bilmeyen bir otoritenin tıkanıp kaldığı bir anın itirafıdır yalnızca.

Terör örgütlerinin böylece yanlış yorumlanan mantığını ele almaktansa, terörle karşı karşıya kalmış bir toplumun, bir ik-

tidarın düşünce ve tavırlarını ele almak çağdaş terör olgusunu daha iyi aydınlatacaktır bu yüzden. Terör yalnızca kendini ifade etmek isteyenlerin buna uygun siyasal bir alan, bir ortam bulamamaktan doğan bir sapması değildir; varolan siyasal alanın ta kendisine yöneltilen bir protestodur. Amaç her zaman gizli, saklı ve fark edilmez olmaktadır. Vuracağı yer ve zaman belli değildir. Modern dünyanın "açıklık" ve "saydamlık" etiğinin (bu etik Glasnost'tan bu yana salt kendi içinde bir değermiş gibi benimsenmektedir) ta kendisine doğrudan bir saldırıdır. Modern siyaset alanı her şeyin yüzeyde yer almasını ister; herhangi bir derinlik, saklılık, gizlilik; gözler önüne çıkmayan, karmaşık ise herkesin anlayabileceği düzeyde basitleştirilmeyen, vülgarize edilmeyen her şey –her düşünce, her ahlak, her davranış– katlanılamazdır. Siyaset alanında kendini görülmez kılandan nefret edilir: Shakespeare'in Caesar'ı "şişman ve görünür" piknik tipleri görmek ister çevresinde; "sıska ve düşünceleri okunamayan belalı hatip Cassius" gibilerinden nefret eder; siyaset işte bu gibilerinden sakınma pratiğine dönüşmüştür neredeyse.

Terörü bir sahte siyaset biçimi olarak dışlamak modern rejimlerin ikiyüzlülüğüdür. Buna modern rejimler tarafından güdülen halkların terör karşısındaki şaşkınlığı ve sessizliği karışır. Hükümetlerden terörle baş etmeleri istenir diğer şeylerin yanında. İtalya'da, İngiltere'de hatta Almanya'da artık kendisinden iktisadi ve siyasal alanda hiçbir olumlu şey beklenmeyen (gölge etme başka ihsan istemem) modern Devlet yalnızca terörü ortadan kaldırma ve genel güvenliği, huzuru sağlama rolüyle meşrulaştırabilir kendi varlığını. Masumiyeti temsil eden halk, iyiliği temsil eden Devlet ve kötülüğün ta kendisi olan terör örgütü... Bu üçleme modern siyasal alanın üç kutbunu oluşturmaktadır. Ama devlet iyiliği yalnızca "temsil eder": İyilik kendine ait değildir artık; siyasal düşünürler modern toplumda "iyi bir düzen nasıl kurulur"un peşinde değildirler. Halk ise (ister sivil toplum olarak anlayın, ister yönlendirilmeye açık kamuoyu olarak) kendinden masum değildir; iktidar tarafından kendisine hizmet edilecek, adanılacak bir amaç olarak ilan edilen varlıktır; insanların üzerine bu masumiyet bir etiket ola-

rak, üzerlerinden ancak suç ve terör aracılığıyla atabilecekleri bir yüklem olarak yapışmıştır. İşte terör bu etiketi, "masum" etiketini vuran faaliyet biçimidir. Bir dönemin anarşistlerinin "siyaset kurdu" etiketine sahip devlet büyüklerini vuran eylemlerinin yerini, her an her yerde herhangi bir "masumlar" yelpazesini yok eden terörist eylemleri almıştır.

Terörist eylem her zaman doğrudandır; "anlamsız" olduğu düşünülebilir ama herhangi bir etkiye yol açmadığı söylenemez. Doğrudan olumsuz eylem adını verebileceğimiz bir davranış etiğine dayalıdır. Bir itirazı, bir adaletsizliği, süregiden hiç sorgulanmamış bir köleliği yalnızca işaretler: Açıklamaz ve ortadan kaldırmaz.

Modern anti-terör faaliyetinin kendini meşrulaştırmak amacıyla dayandığı "terörizmin aslında bir ideolojisi yoktur" retoriğinin temelsizliği, ideolojiyi geniş anlamıyla ele aldığımızda ortaya çıkar; bir pratik kuralı ve kodu olarak ele alındığında terör ideolojisi, doğrudan olumsuz eylem olarak belirir: Herakleitos hekimler konusunda şöyle diyordu: "Hekimler kesip biçtikleri, yakıp dağladıkları zaman hastalıkların yaptığından farklı hiçbir şey yapmadıkları halde bir de gelip para istiyorlar." Doğrudan olumsuz eylem, maruz kalanın ideolojisi açısından yalnızca "olumsuzluğu" görülen, talihsiz ve lanetlenmiş bir eylem türüdür. Eylem (yani insanın özü), istem (insanın özünü kuran güç) olduğuna pek bakılmaz bile; özellikle de "doğrudan" mı yoksa "dolaylı" mı olduğuna ilgi gösterilmez. Çünkü modern dünyanın olumlu olumsuz her türlü eylemi "doğrudan" olmalıdır. 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, yaşamını kolaylaştırmalı, güvenlik ve rahatlığını sağlamalıdır. Asırlardır var olan Kadim Devlet kendini meşrulaştırmak için bu ödünü vermelidir. Öyleyse terörizmin doğrudan olumsuz eyleminin karşısında meşruiyet Devlet'in doğrudan olumlu eylemindedir. Weberyenler Devlet'in tek meşru şiddet mirasçısı olduğunu söyleyip dururlar. Şiddetin "doğrudan" mı, yoksa "dolaylı" mı olduğu üzerine düşünmemiş olması bizzat

Weber'in sözgelimi bir Çin uygarlığının işleyişini kavrayamaması sonucunu vermiştir. Aşağıda Çin'in, Henry Miller'in deyişiyle uygarlığın bu "kötü ot"unun nasıl farklı bir eylem türüne sahip olduğunu ele almaya çalışacağız.

3. Dolaylı Eylem

Dolaysız (ya da doğrudan) eylem, *action directe*, 70'li yılların siyasal yeraltı pratiğinin yalnızca adını değil, genel tanımını ifade ediyordu. Kendini "şikâyet" kutusuna, *Le Monde* gazetesinin "mektup" sayfalarına sıkıştırmadan hareket alanlarını açmak, *Doğrudan Eylem*'in şiarını oluşturuyordu. Maoizme ilişkin göndermelerin bolluğu tartışılmazdı. Jean-Paul Sartre gibi bir "ağır filozof"u bile saflarına çekebilecek, belki de umutsuz, ama "protesto"nun gücünü ayakta tutacak bir eylem tasarımı...

Oysa Çin, tüm tarihi boyunca –ve bu tarihten Maoizmin bazı yönlerini dışta bırakmıyoruz– doğrudan eylemin değil, dolaylı eylemin ülkesi olmuştur. André Haudricourt, *action indirecte*'in beliriş biçimlerini etnolojik, mitolojik, ekolojik ve iklimsel özelliklerine kadar ilerletmektedir:

> "*Igname*'nin (*Dioscorea alata L.*) ekimi, Yeni-Kaledonya Melanezyalılarınca uygulandığı biçimiyle, olumsuz dolaylı eylem (*action indirecte négative*) adını verdiğim şeyin güzel bir örneğini sunuyor. Kesin olarak söylemek gerekirse burada mekânda hiçbir sert temas, evcilleştirilmiş varlıkla zaman içinde hiçbir aynı andalık yer almaz. Bir bitkisel toprak alanı itinayla inşa edilir; ardından *igname* kökleri toprağa yerleştirilir. Eğer dev bir kök elde edilmek istenirse ona uygun bir boşluğun toprakta bırakılması gerekir. Kökün büyümesini rahatsız etmeyecek şekilde büyük palmiye yaprakları belli bir uzaklığa dikilir, ardından palmiyelerin üzerine, kökten fışkıracak dev yaprakların sarılacağı bir çubuk yerleştirilir. Hasat kökü topraktan nezaketle çekip çıkardıktan sonra yapraklara sararak yapılır. Dev kökler sözkonusu olduğunda toprağı çevreden kazmak, kökü saman bir yastığın üzerine itinayla yatırmak, hindistan cevizi yaprak-

larıyla üzerini örtmek ve taşımak üzere bir çubuğa bağlamak gerekir... Bütün bunlar bitkinin kırılganlığıyla ilgilidir.

Kolonizasyon döneminde evcil hayvanların Yeni-Kaledonya'ya gelişiyle yerli tarımı büyük bir darbe yemiştir. Çünkü toprağının üzerinde hayvanlar dolaşan bitki ölmekle kalmaz, çürüyerek aynı tarlanın diğer bütün bitkilerine de hastalık bulaştırır... Son olarak vahşi durumda *igname*lerin dikenli çalılıklarca ve içine sarındıkları sarmaşıksı yığınlarca korunduğunu ve evcilleştirilmelerinin orman kıyılarında yaşayan tropikal nüfusların tarımının kaynağı olduğunu eklemek gerek... Akdeniz bölgesinde uygulandığı haliyle küçükbaş hayvancılık, bana öyle geliyor ki, tam tersi doğrudan olumlu eylem modeline tekabül ediyor. Evcilleştirilmiş hayvanla sürekli bir teması gerekli kılıyor. Çoban sürüsünü gece ve gündüz takip ediyor – asası ve köpekleriyle; çayırları seçmek, su içme yerlerini öngörmek, zor geçitlerde yeni doğmuş kuzuları taşımak ve özellikle sürülerini kurtlardan korumak zorunda. Çobanın eylemi doğrudandır: El ile ya da sopayla dürtme, asayla sökülüp atılan toprak kesekleri, yönlendirmek üzere koyunu dürten köpek. Çobanın eylemi aynı zamanda olumludur da: Her an sürünün önüne çıkan güzergâhı kendisi çizmek zorundadır..." (Haudricourt, 1962).

Koyun gütme ile bahçecilik arasındaki karşıtlık, yapısal olarak, doğrudan ve dolaylı eylem arasındaki karşıtlık ile açıklanabilir. Çin için "olumsuz" bir eylem yoktur. Olumsuzluğun yerini her türden "doğrudan" eylem almıştır; bizim ister "olumlu", isterse "olumsuz" dediğimiz. Mencius'un bir öyküsü "doğrudan eylem"in neredeyse bir aptallık, doğayı ve hayatı mahveden bir girişim olduğunu anlatır: Bir Çinli köylü tarlaya ektiği bitkinin bir türlü büyümediğini görünce sapından tutarak dışarı doğru çeker, boyunu uzatır; eve dönünce oğullarına "bugün tarladaki bitkiyi büyüttüm biraz" diye anlatır. Oğulları hemen tarlaya koşarak babalarının bu inanılmaz marifetini görmek isterler. Oysa bitkinin sapı sararmaya başlamıştır bile...

Doğrudan temas olmaksızın yönetim Çin Devleti'nin ideal mantığını oluşturur. Çin tarihinde gerçek anlamıyla her zaman

fiilen işlediğini düşünmediğimiz bu mantık, "gelişmeye bırakmak; büyümeye ve refaha engel olmamak" olarak tanımlanabilir. Valilerin saray bürokratlarını ödüllendirme çizelgelerinde en iyi komutan, döneminde asker sayısının düştüğü komutandır; ardından ordulara komuta ettiği süre içinde herhangi bir savaş, bastırılacak herhangi bir karışıklık çıkmayan, son sırada ise, sınırlarda bütün gücüyle savaşan ve sınırları koruyan komutan gelmektedir. Aynı durum vergi memuru için de sözkonusudur: Refahın gelişmesini engellememiş olmak ilk sıradadır, ardından işinin ehli olmak ve vergileri etkin ve adil bir şekilde toplamış olmak gelir. Bu çizelge bir tüm olarak Antik Yunan'ın *arete* (tuttuğunu koparan kişinin erdemi) mefhumunun karşısına konabilir: İyi savaşçı iyi savaşandır; bugün de iyi polis "gözlerini kapayan, vazifesini yapan" kişidir; iyi kadın iyi bir evlilik yapar; Çin'de de böyledir belki ama idealler dünyasında bir kadının varoluşu yalnızca evlilikle ve aile yaşamını iyi düzenlemekle tanımlanmaz; bunun yanında başka "erdemler" de sözkonusudur.

Çin düşüncesinde temellenen "dolaylı olumsuz eylem"in ekolojik bir koruma düşüncesine dayandığı iddia edilmiştir. Oysa bu eylem varolan bir doğayı koruyabilir ancak, mahvedilmiş bir doğayı ise aynen olduğu gibi korumaya hasreder kendini; böylece Batı ekolojizmiyle Doğu ekolojizmi arasında belirgin bir karşıtlık vardır.

Dolaylı olumsuz eylem belli bir siyasal alan oluşturabilir mi öyleyse? Ya da başka bir deyişle, bu model üzerine inşa edilmiş bir eylemin günümüz siyasal alanlarında yürütebileceği faaliyetler neler olabilir? Görüldüğü kadarıyla bu eylem modelinde vurgu "dolaylılık" üzerindedir: Çünkü her eylem zaten genel bir olumsuzluğun parçasıdır; içkin bir güçle her şeyin kendiliğinden yeşerdiği, gelişip serpildiği bir dünyada eylem ancak olumsuz olabilir: Gelişimin önündeki engelleri kaldırmak, pirinç tarlasındaki, bahçedeki kötü otları temizlemek; yağmur miktarını tahmin etmek vb. Doğa her şeyden önce kullanılacak bir varlık değil, kendini ifade etmesi sağlanacak bir varlıktır: Kürek yerine yelken, çobanlık yerine bahçecilik, savaş yeri-

ne diplomasi, saldırı yerine saklanma Çin siyasal ve iktisadi düşüncesinin temellerini örmüşlerdir asırlar boyunca.

Elbette Karl Wittfogel'in "oryantalizm"le suçlanan Doğu despotizmi tezleri belli bir doğruluk oranı barındırmaktadır. Hidrolik toplumlar, su yolu toplumları; Uzak Asya uygarlığı gerçekten de köle çalıştıran, hatta ticari sermaye birikimine bile olanak veren bir düzen hiçbir zaman sunmamıştır. Çin tüccarı bile ancak bir devlet memurudur.[8] Doğu despotizmini sözgelimi Avrupa'nın bir aydınlanmış despotizmi"yle karşı karşıya getirmek yerine; ya da en azından bir Antik Yunan demokrasisiyle karşılaştırmak yerine despotizmin iki farklı düzeneğinden söz etmek gerekir: Doğrudan olumlu eyleme dayalı çobanlık düzeneği (Tek tanrıcı dinler, Ortadoğu İmparatorlukları ve Kadim Devlet (Urstaat) vb.) ve Uzakdoğu İmparatorluklarının dolaylı olumsuz eyleme dayalı bahçecilik düzeneği.[9] Batılı bir zihniyet yapısının Çin İmparatorunu ve her zaman varolmuş muazzam bürokratik devlet aygıtını kolayca gereksiz ve aşırı görebilir. Gerçekten de Doğu despotizminin açtığı alan feodal ve siyasallık karşıtıdır. Çin Devrimi de aslında 1949'da Kuomintang'la değil, Kültür Devrimi'yle başlamaktadır. Dolaylı olumsuz eylem... Belki Tienanmen olayının ortaya çıkışını ve Batılı zihniyet tarafından asla nedenleri kavranamayacak başarısızlığını da bu tür bir eylemin mantığında aramalıyız.

Son olarak, dolaylı olumsuz eylemin liberalizmin Devlete biçtiği rolden özünde son derece farklı olduğunu eklemek gerekiyor. Liberalizm, gerek Michel Foucault'nun, gerekse Paul Veyne'in gösterdikleri gibi, "asgari müdahale" veya "en az yönetim" ilkesini ön plana koymaktadır (Foucault, 1969: 46-7; Veyne, 1966: III, 256-9). Devlet müdahalesinin azaltılmasından çok belli bir tasarruf ilkesine, "en az müdahaleyle en fazla

8 Çinli tüccarın Batılı "uzun mesafe" ticaretinden çok farklı konumu için bkz. Étienne Balazs, 1975: 265-298.

9 Haudricourt bu ikisine özellikle mozaik halinde çok farklı toplulukların bir arada yaşatılmasını sağlayan ve kast sistemini bir "bekçilik" eylemi ile dengede tutan Hindistan'ın "hayvanat bahçesi" modelini eklemektedir. Ancak bu sonuncusu açıktır ki siyasal eylem biçimini dolaysız olumlu eylemde bulmaktadır (Haudricourt, 1963).

etki" diye formüle edilebilecek ekonomik bir ilkeye dayanmakta, hayatın çeşitli alanlarındaki Devlet varlığını bu ilkeye boyun eğmeye davet etmektedir. Başka bir deyişle, bir Devlet kuramıdır liberalizm. Çin Devlet mantığının bağlandığı dolaylı olumsuz eylem son derecede hantal yapılarla bir arada bulunabilir; ancak en aza indirilen eylemin miktarı değil, yönetildiği varsayılanlarla doğrudan temasın miktarıdır.

4. Temsil ve İfade

Temsil ile ifade, çağdaş siyasal alanın iki kutbu olarak görünüyor. Hareketin sonsuz karmaşasının temsil edildiği (durdurulduğu, bağlandığı) parlamenter ve idari aygıtlar, yönetimin artık bir "hizmet" yükümlülüğüne ya da yeteneğine cevap verecek tarzda örgütlendiği modern toplumun devletsi çatısı bir tarafta, bireyliklerin evrensel ifadesinin hareket alanları öte tarafta.

Peki, nedir ifade? Leibniz'in "Monadoloji"sinden bu yana ifadenin bütün "biçim"lerin temel bir özelliği, dışavurumu olduğunu söyleyebiliyoruz. Önemli olan dışavurumun "tözsel biçimlere" mi, yoksa ifade edilemez alt tabakalara kadar uzanıp uzanamayacağını sorgulamaktır. Dışavurum ve ifade, Leibniz'e göre monadlar dünyasının, mutlak bireyler dünyasının ortak belirlenimini oluşturur. Varlıkların sonsuz-sürekli skalasında her biri kendi düzeninin tasarımıdır ve kendilerini birbirlerine ifade ederler (Serres, 1979: 657). Her "biçim" kendi öz bedenini temsil eder: Açık seçikten müpheme uzanan bir yelpaze üzerinde. *Scala entium*, varlıklar skalası üzerinde sanki her varlık indirgenemez yerine, noktasına sahiptir. Bu her birinin her şeyi, her şeyin de her birini temsil ettiği bir düzlemdir.

Böylece "ifadeler" dünyası her bireyin "kendi için" olduğu, Stirner'in deyişiyle "biricik" olduğu, etrafından dolaşılamaz bir "anarşizm" dünyasıdır aynı zamanda. Leibniz'in çizdiği "içkinlik düzlemi" yalnızca "tarihsel eylem"in tavırlarını değil, öznelerin her türlü eylem dünyalarını, tüm yaşamın her birey için oluşturduğu "mutlak"ın ufkunu belirler. Aşkınlığa ve

"global" temsiliyete olanak sağlamayan bu bakış olumlu anlamda çocukça ve mızmız olduysa (anarşizmin tarihi bunu kanıtlar) bunun nedeni modern dünyanın siyasal yapılarının kurallarını görmemesi, tanımamasıdır. Bakunin: "Doğaya karşı isyan insan için komik bir girişimdir... Doğa onu sarar, içine nüfuz eder, varlığının bütününü oluşturur. Nasıl çıkılabilir doğadan? Oradan çıkma fikrini bile hiçbir zaman kavrayamamış olduğuna şaşılabilir; nereden geliyor öyleyse bu garip hayal? Nereden?" Kaçınılmaz "içkinlik", varoluşun artık pek tanıdık olmayan doğallığı çocuksu düşüncenin gücü, herhangi bir ahlaki varlığın nihai olanaksızlığının, dolayısıyla sanallığının ispatı, tüm platonik sapkınlığın reddedilmesinin ön koşuludur. Ancak yalnızca "ön koşul" olduğunun altını çizmek gerek. Anarşizmin Marksizm için kaçınılmaz, yaramaz bir yandaş olması (Marx-Bakunin, Lenin-Kropotkin, Althusser-Foucault), Marksizmin de her dönemde sıkı bir "nominalizme" ihtiyaç duymasındandır. Ampirizm açısından ne aygıtlarının dışında bir Devlet, ne bireylerin dışında özne, ne yığınların dışında kültür, ne iktidar ilişkilerinin dışında siyaset vardır.[10]

Nominalist bir ampirizmin bize öğretecekleri, öyleyse "siyasal alana ilişkin olmaktan çok, siyaset içindeki ilişkilerin örüntüsü, siyaset içindeki insanın "tarih" düşüncesinden, hatta tarihsel amaçlardan çoğu zaman pek uzak olabilen mikrokozmosudur. Siyasal alanın mümkün olup olmadığı siyaset içindeki birey açısından zaten bir sorun oluşturmaz: Siyasetin ilkelerini değil, olayların akışına bağlı fırsatları değerlendirmeye, kurgulamaya dayanan pratik amaçlarını düşünür.[11] Siyasetin ak-

10 Gilles Deleuze ampirizmin dünyasının "kavramlar"dan yoksun olmadığını, aksine kavram icadının delice aşırıya vardırılmasına tekabül ettiğini pek güzel gösterir. Ampirizmin sözlediği "ilişkilerin terimlerin dışında olduğu"dur: "İlişkiler şeylerin ortasındadırlar: Nasıl ve neden varoldukları işte bundandır. İlişkilerin bu dışsallığı bir ilke değil, hayatın ilkelerin karşısına çıkardığı bir protestodur... Ampirisiler kuramcı değil, deneycidirler; hiçbir zaman yorumlamazlar, ilkeleri yoktur" (Deleuze/Parnet, 1977: 68-9).

11 "Hareket bir ideoloji yaratır; yani toplumsal ilişkilerin bir tasarımını; aynı zamanda bir ütopya da yaratır; onun aracılığıyla mücadelenin oyununa bağlar kendisini; yani tarihselliğin ta kendisine; ancak bu ideolojiyi ütopyasıyla bağdaştıramaz, bütünleştiremez; bir aktörün gözüyle görülemez. Yalnız toplumbi-

törü her zaman bulanık sudadır. Kaostan parçalar yakalamaya, umutların izlerini kovalamaya yeltenir, çoğu zaman başarısızlığa mahkûm olur.

Böylece "temsil" ve "ifade" dünyasında siyaset aktörünün eylem tarzı özel bir öneme sahiptir: Doğrudan ya da dolaylı eylem; bunların her ikisi de tarihsel-siyasal faaliyet boyutunda kendine özgü rollerini oynarlar. Siyaset adamı her iki eylemi güçlü bir şekilde birleştirebilecek ortamı bulduğunda sivrilecektir. Bu sivrilmenin en önemli kuramcılarından biri Machiavelli'dir: Onun Hükümdar'ı temsil ya da ifade peşinde değil, doğrudan eylemle dolaylı eylemi bir arada sürdürmenin yolunu arayan kişidir. Machiavelli'nin amacı belli bir nüfusu ve belli bir toprağı miras ya da fetih yoluyla devralmış bir kişinin hangi güçleri seferber ederek, ne türden eylemler aracılığıyla bu toprağı elde tutmayı başarabileceğini sorgulamaktır. İktidar böylece belki de en modern tanımına kavuşmaktadır: Bir arazi ya da halk üzerinde eylemde bulunmak. Oysa salt doğrudan eylem zorunlu olarak başarısızlığa götürecektir: İnandırma, kandırma, diplomasi... Siyasetin bu araçları elbette Machiavelli'nin buluşu değildirler ama onun eserinde en yüksek ve güçlü ifadelerine kavuşmaktadırlar.

Ancak Machiavelli bir "dolaylı olumsuz eylem" kuramcısı olarak kabul edilemez. Aksine bu tür bir eylem türünün vazgeçilmezliğini vurgulayarak siyasal faaliyetin özellikle hükümdar açısından ne türden zorluklar taşıdığını göstermeye çalışmaktadır. Hükümdarın toprağı ve nüfusu üzerindeki iktidarı neredeyse her an pamuk ipliğine bağlıdır; herhangi bir beceriksizlik, hatalı bir karar ya da tavır bir daha kurulamaz şekilde ortadan kalkmasına yol açabilir. Böylece "dolaylı olumsuz eylem"in Batı siyasetinde egemen olmamakla birlikte ne tür zorunluluklarca harekete geçirildiğini en iyi Machiavelli'nin eserinde bulabiliriz. Siyasal eylem ile eylemin koşulları arasındaki bağı (konjonktür) ve stratejinin şekillenmesini araştırarak bizzat siyasal alanın görünümlerine denk düşen bir tartışmayı ön plana çıkarmalıyız.

---

limci buna erişebilir; yine de bu yalnızca çözümlemeyle sınırlı kalır. Eğer bunu eylem kurallarına tercüme etmek isterse eylemin kendini zayıflatmaktan başka bir şey geçmez eline" (Touraine, 1978: 129).

5. Konjonktürün Gölgeleri ve *Clinamen*

Émile Durkheim, yüzyılımızın başlarında "toplumbilim"i inceleme nesnesi ve konusu bakımından öteki insan bilimlerden (özellikle psikoloji, ekonomi ve tarih) ayırt etmeye çalışırken öte yandan kendi bilimini "içeriden" de düzenlemeye çalışıyordu. Bu ikinci çabayı en geniş biçimde "sosyolojinin alt dalları"nı tanımlamaya ve tasnife yönelik yazılarında görüyoruz: Ahlak sosyolojisi, din sosyolojisi, iktisat sosyolojisi vs. "Akademik" Durkheim'ın ve yandaşlarının (özellikle Labrousse ve Seignobos) garip rakibi "suçbilimci" Gabriel Tarde, Durkheim ile süregiden tartışması sırasında *Années sociologiques*'in toplumbilimler tasnifinde ilginç bir eksikliğe, belki de bir "kör nokta"ya değinir. Durkheim sosyolojinin alt dalları arasında "siyaset sosyolojisi"ni saymaz. Bu basit bir "unutma" olayı değildir. Böyle bir disiplinin o dönemin siyasal konjonktürlerini kavrayacak düzeyde gelişmemiş olmasının verdiği bir güvensizlik de sözkonusu değildir. Tarde'a göre bu Durkheim'ın düşüncesinin bir kör noktasıdır. Olgulardan değil "kazalardan", "olaylardan", "akışlardan", "etkileşimlerden", kamuoyunun dalgalanmalarından, devrimlerden ve kavgalardan oluşan bir alan bir Durkheim toplumbiliminin nesnesi haline zaten gelemezdi. Suçbilimci, yargıç kâtibi, taşralı "ütopyacı" düşünür Tarde elbette toplumbiliminin nesnesini "kazalar"ın dünyasından seçecektir. Dalgalanma ve tesadüf, yani tarihsel akışın Hegel'den bu yana fark edilmesi pek mümkün olmayan biçimleri, insanların "sonsuz küçüklükler"e varan istek karmaşaları, psikolojik "iç dünya" ile "sosyal olgular"ın "dış dünya"sının birbirlerini itmedikleri, dışlamadıkları alacakaranlık alanlar.

Alacakaranlığı en iyi sezenler elbette siyasetin aktörleridir. Bilirler ki, siyasetin "normlarına uygun" davranmak çoğu zaman (belki her zaman) başarısızlıkların en büyük nedenidir. Strateji kuraldan, taktik ise stratejiden önce gelmelidir. Siyasetin alanı "burada ve şimdi"nin hâkimiyetinde görünür. Büyük siyasal tasarımlar, ütopyalar, derin toplumsal ve siyasal hareketler "ısrar" ve "tekrar"ı sürdürmelerine rağmen, sanki değiştirilemez

bir "kader"in oyununa gelmiş gibi olayların akışına bırakmak zorunda kalırlar kendilerini. Günümüz siyaset alanının kurumsal temelleri diye addettiğimiz parlamenter sistemin, demokratik ya da otoriter yönetim biçimlerinin bir zamanlar (en azından henüz 19. yüzyıl başlarında) birer "hareket"ten, hatta birer "ütopya"dan ibaret olduklarını hatırlamak gerekir. Çağımızda her şey, özellikle "siyasi eylem"in aldığı biçimler, bizi kurumların değil hareketlerin, kimliklerin değil sapmaların, makro olguların değil mikro olguların önem kazandığı bir düşünce çerçevesi oluşturmaya zorlamaktadır. İşte Durkheim'm belki de zorunlu olarak göz ardı ettiği olgu budur: Siyasetin siyasi bir "olay" temasına bağımlı olduğu; sonsuz küçüklere kadar erişen bir "olaysallığın" temellendirdiği bir alan üzerinde cereyan ettiği. Novalis'in "olay" üzerine derin sezgisi her olayın biri ideal öteki rastlantısal iki boyut üzerinde tekrarlandığım hatırlatıyordu: İdeal Devrim ve devrimci eylemlerin iç içe geçtiği karmaşık bir siyasi faaliyetler, savaşlar, istek ve arzular, beceriksizlikler, cinayetler ve terörün oluşturduğu bir yumak olarak Devrim. İdeal Protestanlık ve Protestanlar, ideal Luthercilik, ideal sosyalizm, Asr-ı Saadet olarak ideal İslam... Gerçekliği öyleyse iki düzlemde kavramak gerekiyor. İdealin dünyasının gerçek dünyadan kökten ayrılması mümkün değildir. İdeal ve kaza gerçekliğin iki boyutunu oluştururlar ve gerçeklik her iki boyutu da zorunlu olarak kapsamak zorundadır. Bu düşünce temasını daha da ilerleterek Hegelcilikten arınmış bir kavramlar diyalektiğine başvurulabilir: Eğer her olay özünde "ideal"in dünyasma aitse, gerçekliği ideal olanın karşıtı olarak kavramak dünyanın salt kazalardan oluştuğu anlamına gelecektir. Buna göre reel sosyalizmin dışında bir sosyalizm, reel İslamın dışında bir İslam mümkün değildir. Oysa böyle bir bakış felsefe adını almaktan çok "görüş" ya da "kanı" toplumunun modasına layık sahte bir yüzeyselliğe varır.[12]

Gerçekliğin –özellikle de "tarihsel" gerçekliktcn söz ediyorsak– bu iki boyutu bizi ardışık zaman silsilesi olarak kavranan

12 Adorno, Nietzsche'nin bir temasına yaslanarak "kaybedenin haksız olduğu" düşüncesinin sahte bir varsayım, düzleştirici bir önyargı olduğunun altını çizer (Adorno, 1987: 45-6).

düz, çizgisel ve homojen bir tarih anlayışından kurtarabilir. İdeal olanın boyutu bir "idealler" ya da "ütopyalar", hele hele "sistemler" dünyasıyla karıştırılmamalı. Her zaman ideal olan "olay" Péguy'nin gösterdiği gibi, "nasıl sıcaklığın kritik noktaları varsa" (erime, donma, kaynama vs.) gelecekteki bir başka olayla "ancak doyurulabilecek" bir iç gerilime sahiptir (Péguy, 1936: 269). Siyaseti bir "olay" olarak yaşayan siyasi eylemcinin (siyaset adamıyla karıştırılmasın) eylem koşulunun ancak bu gerilim anında tasarlanabilir olduğunu kabul etmek gerek. Siyasetin "gerilimi", kuşkusuz, yalnızca Devrim anlarının eseri olmakla kalmaz, daha belirgin bir şekilde, çoğu sonuçsuz kalmaya mahkûm siyasi edimlerin alanını da kuşatır. İdeal olan ile kazai olan arasındaki ayrımın mutlaklaştırılabilmesine olanak sağlamayan da işte siyasal eylem programlarının (strateji?) bu niteliğidir. Burada ve şimdi karşılaştığımız herhangi bir bütünlük, her biri bizimle çağdaş olmayan çok sayıda değişkenin ve unsurun oluşturduğu bir alandır. Siyasal alanın (başka her alan gibi) böylece kabul edilmesi ancak siyasetçinin sezgisinin başedebileceği, kötümserliği ilke olarak tanımayan bir çerçeve çiziyor önümüzde. Marksist gelenek içinde belki de yalnızca Rosa Luxemburg, anlaşılmaması çoğu sosyalisti karamsarlığa itmekten geri kalmayan bir olguyu vurgulamıştı: Sınıftan en az iki anlamda söz edilebilir; sosyal sınıf olarak, ideal-toplumsal konumların iktisadi alan içinde çerçevelendiği sınıf: Burjuvazi ve proletarya, aristokrasi ve köylülük. Ya da kavramlar silsilesini devam ettirirken, bir toplumsal formasyon olarak kapitalizm, sosyalizm, giderek faşizm. Öte yandan, elbette karşımızda her biri birer birey olan, şu ya da bu yönde hareket eden, toplumsal sözleşmeyi bozan, istek duyan, çıkarlarının peşinde koşan kadın ve erkekler. Sınıfsal sınırların silikleştiği, giderek yok olmaya yüz tutabileceği bir akış, bir kazalar silsilesi. Siyasal anlamda herhangi bir sınıf çözümlemesinin her iki tanım boyutundan da geçmesinin zorunlu olduğu açıktır.[13]

13 Marksizm-Sonrası edebiyatı, özellikle Ernesto Laclau, "hegemonya" projesinin yenilenmesi isteğiyle Marksizmin tek boyutlu sınıf ve toplum anlayışının bunalımını gözler önüne serer. Ancak eninde sonunda bu bunalımı kendisi de

Teoria'mn alanını "hareketsiz" ve kendine özgü neden-sonuç zincirlemelerine bağlı bir güzergâh üzerinde yeniden çizen Stoacıların öğretisine paralel bir başka öğreti, bu kez "hareketi" yeniden kurgulayacaktır: Epikuros ve Lucretius'un atomculuğu, özellikle *clinamen*, yani "atomların savruluşu" ilkesi uyarınca teoria'nın belki en temel, en "Platonik" öğretisini sorgular. Kuralların, yasaların ve düzenli ilkelerin temel olarak alındığı "hareketsiz" kuramsal mekânın ötesinde, artık sapmaların, savrulmaların kural haline gelebildiği bir dünya da mümkündür. Belki de Marx'ın ilk eserinde, "Epikuros ve Demokritos Öğretilerinin Karşılaştırılması" başlıklı doktora tezine tüm bir Hegelci sistemden daha büyük bir önem atfedebiliriz bir an. Böyle bir varsayım, diyalektikten önce materyalizmi temellendirmekle kalmaz, nasıl bir diyalektiğin içinden geçerek Marksizmi yeniden kurgulayabileceğimiz sorusuna hiç değilse belli bir yönden ışık tutar.

Epikurosçu metafizikten türetebileceğimiz siyasal sonuçlar bizi Durkheim'a karşı Tarde'a, Leninizme karşı Rosa Luxemburg'a, Hegelciliğe karşı Spinozizme yaklaştıracaktır. Durkheim için bir siyaset sosyolojisi mümkün değildi; çünkü kuralların öncelikli olduğu bir alanın tanımlanması zorunluluğu bir postüla olarak kabul ediliyordu. Bütünselliğin planında yer almayan bir siyaset alanı ya kurumların işlerlikten yoksunluğu ya da tanımlanamaz bir olaylar akıntısı olarak yorumlanabilir ancak. Açıktır ki burada Durkheimcı bir sosyolojiye, "modern" bir siyaset bilimine yer yoktur.

Durağanlık öğretilerinin bazı siyasal sonuçları –istemesek de– bizi "totaliter" düzenlerin mantığına götürür; bütünüyle SA'lerin "hareket" retoriğine (sokakları ele geçiren kenti ele geçirir; kenti ele geçiren ülkeyi ele geçirir) karşı Hitler tarafından

---

paylaşmaktadır: "Toplumun imkânsızlığı" ya da hareketin "açık uçluluğu" olarak kavranan şey, Marksizmin olanak verdiği "ideal" ve "kaza"nın karşılıklılığı düşüncesini nedense dışlıyor görünmektedir. Yaşanan bunalım Marksizmin bunalımıdır, buna evet. Ama olanakları ancak tek boyut üstünde, "toplumsal formasyonların ideal çözümlemesi" düzleminde değerlendirilmiş bir Marksizmin. Bu yüzden "ideal" formasyonun, en azından bir "program" boyutuna taşınarak ele alınmasını korumak gerekiyor (Laclau ve Mouffe, 1992).

çıkarılan "mutlak özdeşlik" kuramıdır bu: Rejim tarihsel değildir asla; ezeli ve ebedi olduğuna inanılır; üstelik ebediyet, gerek Hitler, gerekse Mussolini tarafından "zaman" içinde anlaşılmaktadır; Reich bir kez kurulduğunda "bin yıl" yaşayacaktır; Mussolini için İtalya "ebediyen" faşist kalacaktır.

Totaliter rejimlerin mutlak özdeşlik düşüncesini "a priori" olarak 17. yüzyılda Spinoza, "a posteriori" bir eleştiri olarak da 20. yüzyılın düşünürü Bergson alteder. Spinoza'da "sonu olmayan", bir Dasein olarak kavranan varlık, zaman ve süre konusunu ele almamızın yasaklanması sonucuna varırken, "Süre"nin ve "Hayat atılımı"nın öğreticisi *Les deux sources de la morale et de la religion*'da (1936) totaliterliğin kendine biçtiği muazzam sürelere evrimin her an yeni ve öngörülemez durumlar yaratacağı teziyle cevap verir. Cournot'nun gösterdiği gibi, gerçekleşebilecek sanal dünyaların ve olasılıkların sayısı inanılabileceğinden çok daha fazladır. Bu sayı toplumlarımızın karmaşıklığı arttıkça büyür.

Böylece kuralın "sapma"dan oluşturulabileceği bir epistemoloji, siyasal alanın incelenmesi konusunda önemli katkılar sağlayabilir. Devletsi zihniyet yapılarının rasyonel, ölçülüp biçilebilir siyaset anlayışına karşı *clinamen*'in güçlü etkinliği...

6. Kavramların Tersyüz Edilmesi

> "Koparılmış kulakların vahşi sergisi şok etmişti beni. Ancak bir motif olarak kaçınılmazdı. Başlangıçta uyandırdığı zafer sarhoşluğu sona ermiş teknik bir ilerlemenin zorunlu sonucu değil miydi bu? Dünya tarihinin herhangi bir döneminde bizimkinde olduğu kadar parçalanmış vücutlar, kopmuş kol ve bacaklar oldu mu? İnsanlık dünyanın başlangıcından beri savaşır durur, ama bütün Ilyada'da bir kolun ya da bir bacağın kaybedilişinin anlatıldığı tek bir örnek hatırlamıyorum. Mitoloji kopan kol ve bacakları insan-altı yaratıklara, Tantalos veya Procrustes gibi hilkat garibelerine yakıştırır. (...) Bizde farklı kuralların işlediğini görmek için bir tren istasyonunun önünde toplanmış dilencileri seyretmeniz yeter. Napoléon Sa-

vaşlarımn cerrahı Larrey'den bu yana ilerleme kaydettik. Üstelik yalnızca cerrahi alanında değil. Bu sakatlıkları kazalara yormak bir göz aldanmasıdır. Gerçekte kazalar ta başlangıçta dünya henüz rüşeym halindeyken başa gelen sakatlıkların sonucudur. Kol-bacak kesmedeki artış da aslında parçalayıp bölen bir zihniyetin zafer kazandığının işaretidir. Kayıp gözler önüne serilerek farkına varılmasından çok önceleri gerçekleşmiştir. Ok yaydan çok eskiden çıkmıştı; sonradan bilimsel ilerleme kılığında belirdiğinde ise kraterin açılması artık kaçınılmazdı. (...) İnsanın ilerlemesiyle teknik ilerleme birbirlerine uygun hale getirilemezler. Biri için çaba gösterirsek diğerini feda etmek zorundayız; her durumda bir yol ayrımı çıkıyor karşımıza. Bunu anlayan şu ya da bu yönde daha temiz iş görecektir. (...) Teknik yetkinleştirme hesaplanabilir şeyleri ister; insanın yetkinleşmesiyse hesaplanamazı. Böylece etrafında tekinsiz ama büyüleyici bir parlaklık halesi oluşan yetkin mekanizmalar hem korku, hem de bilinçle değil, yalnız felaketle yatıştırılacak Titansı bir gurur uyandırırlar. (...) Yetkin mekanizmalara baktığımızda yaşadığımız korku ve coşku yetkin bir sanat eseri gördüğümüzde hissettiğimiz mutlulukla tam bir tezat halindedir. Tamlığımıza, bütünlüğümüze bir saldırı olduğunu hissederiz. Kolların bacakların kaybedilmesi ya da sakatlanması henüz en büyük tehlike değildir" (Jünger, 1960: XVI).

Yukarıdaki alıntının merkezinde hep paylaştığımız bir "göz aldanması"nı düzeltme yolunda atılması zorunlu bir adımı görüyoruz. Tüm "nedensellik" uylaşımlarımızı, hatta algılarımızı altüst eden bir hatırlatma, kendimize kotardığımız ya da öyle zannettiğimiz özgürlük alanlarının çoğu zaman bir hiçten ibaret olabildiklerini –bunu kaç kez şiddetle ve dehşet duygusuyla fark etmek zorunda kaldık, kalacağız– bize gösteren tarihimizin anlaşılmasının gerçek bir önkoşulu olarak beliriyor. Belki bir kural, genelleştirme hakkı saklı tutularak, bahsedilen göz aldanmasını kuşkucu bir ruha layık güçle ve ısrarla uygulama şartıyla, tarih ve siyasete ilişkin kuramlarımıza uygulanmalı: Rastladığınız tüm nedensellik zincirlerini tersine çe-

virin. Sonuç olarak bildiğinizi neden, neden olarak bildiğinizi sonuç yerine koyup öyle düşünün. Sakatlıkların nedeni kazalar değil, aksine kazaların nedeni sakatlık olsun. Bu ters çevirmeyi en iyi örnekleyen belki de depremler üzerine 18. yüzyılda moda olan tartışmalara ilginç katkısında Rousseau idi: Depremler yüzbinlerce insanın ölümüne neden olduysa bu ne doğanın ya da tanrının bir cezası, ne de ancak ilerlemeyle –özellikle teknik ve bilimsel ilerlemeyle– baş edilebilecek bir beladır. "Vahşiler gibi yapıp yüksek evlerde oturmasalardı bunlar başlarına gelmezdi."

Tartışmamızın sacayağını oluşturacak ikinci bir gözlem Nietzsche'den türetilebilir.

> Bilimin idealleri bile dekadans tarafından bilinçsizce, ama derinden ve tamamen etkilenmiş olabilir: Sosyolojimizin bütünü bunun kanıtıdır. Onun deneyimlerinin yalnızca çürümekte olan bir topluma ait olduklarını, bildiklerinin yalnız dekadan toplumlar olduğunu, dolayısıyla kaçınılmaz olarak kendi çözülme içgüdülerini sosyolojik değerlendirme normları olarak almaları bu açıdan yöneltilebilecek en önemli eleştiridir. (Nietzsche, 1942: III, 234).

Elbette yalnızca sosyolojimiz, özellikle de günümüz toplum bilimleri için geçerli olmayan bu gözlem, siyasal söylemimizin karakterini derinden belirlemesi zorunlu olan, bilinmedik tartışma güzergâhlarına açıyor bizi. Hiç değilse şunu gözlemlemeliyiz: Çökmekte olan bir dünyanın "eleştirisi"ni ön plana çıkaran bir "eleştirel düşünce" aynı çöküşün izlerini taşımalı, düşüncesinin "güç miktarını" o topluma ayarlamalıdır. Yaptığımız elbette bir temenni değil, bir durum tesbitinden ibarettir. Çözülmekte olan bir Marksizmin yaşantısını yarım asırdan fazla bir süreden beri sürdüren "Eleştirel Kuram"lar salt "eleştirel" etiketini taşımalarından dolayı güçlü diye kabul edilemezler.[14]

Sistematik ve "yaratıcı" addettiğimiz düşüncelerin de, hiç de-

14 "Terk ediş" başlıklı kısa bir yazısında Adorno, bir yüzyıl önce Marx'ın aksine, düşüncenin tüm güçlülüğüne inanmadığını, belki de bunun düşünceyi daha "etkili kılmanın" bir yolu olabileceğini iddia eder (Adorno: 1978).

ğilse siyasal sonuçları açısından yukarıda andığımız kaderden, dekadanlıktan kurtulabileceklerini sanmak da Hegelci bir safdilliktir. Sistematiklik kendi içinde bile bir ek güç üretmez. Daha çok, araştırmanın önüne yöntemi koyan, tartışmanın öncesine konsensüsü dayatan bir tutumun en belirgin göstergesidir. Büyük "sistem" düşünürlerinin, Spinoza'nın, Kant'ın, Hegel'in güçleri –ileride bazı vesilelerle tartışacağımız gibi– yöntembilimsel öncelikten çok belki de kurgularının sistem-dışı niteliğine daha çok borçludur. "Kaypak zeminler" felsefenin yeşereceği uygun iklimi sağlamaya daha elverişlidirler.

Belli bir "siyasal hareketin" izdüşümü olan felsefeler ise –Marx'ın bir felsefesi var mıydı?– genellikle yanlış anlaşılmaya mahkûm oldular: Siyasal hareketin ihtiyaçlarına cevap veren "angaje" edebiyat, felsefe ya da "siyaset bilimi" türleri bir sorun olarak 19. yüzyıldan miras kalmıştır. Bu yüzden kendilerini zorunlu olarak geçen yüzyılın ufkuna bağlayıp dururlar: Sartre'a göre "varoluşçuluk" Marksizme yamanmış "asalak bir sistem"di.

"Eleştirel" gelenek sonunda dönüp dolaşıp ya Lukàcs ile bir dönemin Genç Hegelciliğine ya da Habermas'ta olduğu gibi Aydınlanma'nın yarı-klasikleşmiş ufkuna bağlanıyor. Mitoloji ile ütopyanın oluşturduğu kutup arasındaki siyasal felsefenin oldukça verimli ürünü –Georges Sorel ve Ernst Bloch– ise "ilerleme"nin evrensel olmayabileceği hatırlatması bir yana bırakılırsa, tartışmalarına içkin bir "ters çevrilme" ile mitosun "kötü" ve "kapkara" biçimlerince saçılıp savruldu: Faşizm ve Nazizmin yedeğine alınabilecek uzlaşmacı alt-sistemler yaratma yeteneğinin hatırı sayılır bir ölçüye varabileceği ortaya çıktı.

Böylece özellikle "siyasal felsefe" açısından belki bir tanım değeri bile taşıyabilecek bir formüle yer verebiliriz: Felsefe kamplarının yerlerini kolayca toplama ya da çalışma kamplarına bırakabilecekleri siyasal konjonktürleri defalarca yaşamış bir yüzyılın sonlarına yaklaştığımız sıralarda yapılabilecek tek gözlem siyasal düşüncenin, kanıların ve eylem felsefelerinin katı sınırlarla birbirlerinden ayırdedilmelerinin zorluğudur.

İşte bu zorluğun "içkin nedeni"ni bizzat siyasal alanın, siyasi eylem türünün, iktidar mekanizmalarının çerçevesinde tanımlamaya çalışmak gerekiyor. Böylelikle, "demokrasi", "temsiliyet", "açıklık", "toplumsal sözleşme" gibi genelgeçer, kuramcılardan sokaktaki insana, siyasetçiden hukukçuya varıncaya dek (bunların tüm "ussal" jargonuna karşın) anlaşılabilir ve bu yüzden sorgulanamaz kılman bazı kavramları tersyüz edebilme olanağına kavuşabiliriz.

7. Demokrasi ve Açıklık Kavramı

Temsiliyet ve demokrasinin "açıklık" üzerinde durdukları anlatılır. Bu açıklık ise çoğu zaman "saydamlık" (Glasnost modeli), hatta "yüzeysellik" ile eş tutulur. İçi dışı bir olmak, söyledikleriyle yaptıkları arasındaki saydamlık her zaman iyi bir düzenin, sağlam ve erdemli bir iktidarın nitelikleri olarak kabul edilmektedir. Demokratik siyaset "yüzeybilim" adını verebileceğimiz bir bilgi türüne ihtiyaç duyar: Herkesin her konudan haberdar olabileceği bir "enformasyon toplumu" ideali, demokratik düşüncenin varabileceği en son ve en üst düzeydir. Aynı zamanda, demokrasinin liberal yorumunun en uçta yer alan mantıksal sonucudur. Ancak Habermasçı bir uzlaşım, kendini açık kılma ve "doğruluk iddiaları" (kamu alanına atılan bir sözün doğruluk yükümünün ve sorumluluğunun sözün öznesince üstleniliyor olduğu bir iletişim modeli) retoriği garip bir şekilde en kabul edilemez toplumsal düzenlerin temel unsurlarından birisi haline gelebilir:

> Telgraf 71: "Eğer savaş kaybedildiyse ulus yok olsun." (Hitler)
>
> "İleri endüstri toplumunun, atom tehlikesini ayakta tutarak daha zengin, daha geniş ve daha hoş olduğunu kabul etmek zorundayız. Askeri amaçlara uyarlanan ekonomi hayatı sayısı gittikçe artan insanlar için daha kolay kılmakta ve insanın doğa üzerindeki hâkimiyetini yaygınlaştırmaktadır" (Marcuse, 1964).

Amerikan Yardım Projeleri (1947) üzerine Henry Wallace: "... bunlar Yunan ya da Türk çocuklarının besin ihtiyaçlarından çok Amerikan deniz kuvvetlerinin ihtiyacına bağlılar..."

Nixon: "Biz emperyalist değiliz, sadece bir yaşam tarzı getirmek istiyoruz."

Wilson 1917'de: "Dünyaya barış ilan edeceğiz"... Nasıl? "Uluslararası planda Amerikan ev hayatını tercüme ederek..."

Yukarıdaki bölük pörçük alıntılar en modern, en ideal "iletişim" ortamlarını varsayıyor ve kullanıyor değil midirler? Açık basın ve enformasyon toplumu... Ancak bu tür "haklılık iddiaları"na maruz kalan kamuoyu toplumlarının seçebileceği herhalde iki yol vardır: Ya kabul etmek ya da kayıtsız kalmak. Bu iki tutumun aslında "istatistikî" tavırlar çerçevesinde gerçeklik kazandıklarının iddia edilmesi durumu değiştirmez. Jean-Pierre Faye, *Langages Totalitaire*'inde "yapacağını söylemek" ile "söylediğini yapmak" arasındaki tek farklılığın Alman Nazizmi'yle İtalyan Faşizmi arasındaki türdeşsizliğin altını çizdiğini belirtmektedir (Faye, 1972; Baker, 1994). Dolaşıma sokulan "haklılık iddiaları" ve "söz edimleri" ile örülen bir kamuoyu alanının bir tüm olarak, "ideal iletişim" ortamında hareket etme olasılığı her zaman vardır: Bunu "makro-siyaset" alanından "mikro-siyaset" alanına hareket ettiğimizde çok daha rahat görebiliriz. *Clinamen* bu geçişte belki oldukça açıklayıcı bir rol oynayabilir:

19. yüzyıl siyaset değişkenleri (toplumsal hareket, sosyal sınıf, demokrasi, burjuva ferahlığı vb.) çok küçük sapmalarla bir "birey" olan sosyalisti rahatlıkla "faşist"e dönüştürebilir: En ideal örnek olarak Mussolini'nin kişiliğini ele almak da zorunlu değildir; Faye'ın araştırması dolaşımdaki siyasal sözlükçe içinde cereyan eden "çok ufak sapma"ların yepyeni bir toplumsal formasyonu yaratacak "makro-siyasal" oluşumları nasıl oluşturabileceğini söylemlerin genel planı üzerinde işaretlemekte büyük bir başarı göstermektedir: Gilles Deleuze'ün deyimiyle "molar" siyasal oluşumlar (KPD, SPD, DDP) yavaş ya-

vaş ikinci bir üçlemeye transfer edilirken (Zentrum, Deutsche Volkspartei ve Deutschnationale Volkspartei); transfer açıktır ki, ileride "ırksal" göndermelerle gittikçe zenginleşecek bir birikimin taşıyıcısı olarak völkish sözcüğünün siyasal retoriğe nihayet katılması (hatta siyasal parti adlarını belirlemesi) aracılığıyla gerçekleşecektir. Ara alanlar tümüyle "çelişkili" terimlerin dolaşımına sahne olmaktadır: *Jungkonservativ* (genç tutucular), *nationalrevolutionär* (ulusal devrimciler), *nationalbolschewik* (ulusal bolşevikler). Partilerin ve hareketlerin şeceresini takip etmek yoluyla asla anlayamayacağımız bu "dönüşümler"i ve *Kombination*'ları (Hitlerciler için sihirli bir sözcük) *clinamen* aracılığıyla, atomların savrulmalarıyla açıklayabiliriz ancak.[15] Sözcüklere verilen "yeni anlamlar"ın yanında (19. yüzyılda Alman folklorcularının "halkçıl" anlamında kullandıkları "yarı edebi" *völkisch* terimi "ırkçı" anlamını hangi güzergâhlardan geçerek aldıysa) dolaşıma sokulma ve iletişim tarzlarının ele alınması küçük savrulma ve "sapma"ların nasıl "molar" hareketlerin içine nüfuz ettiklerini anlamak yolunda tek yoldur. Ne büyük hermeneutik aygıtlar (siyaseti Hukuk ya da Tanrıbilim olarak algılamamıza yol açmaktan başka bir işe yaramadıkları gibi bir Heidegger'in Nazizmi "yanlış anlama"sına yol açabilmişlerdir) ne de Weimar'ın bugün yeniden yeşertilen siyaset düşünceleri (Carl Schmitt, Ernst Jünger) bugün bile faşizmle ve Nazizmle ilgili mefhumlarımızı yeterince zenginleştiremiyorlar.

Bütün bu görünümler altında karşımıza çıkan III. Reich dünyası iletişimsizlikten ya da "çarpıtılmış iletişim"den çok "ideal" bir iletişim ortamı sunuyor gibidir. "Bir Alman'ın bir Yahudi'yle cinsel ilişkide bulunması tüm ulusu bir bütün olarak sarsacak-

15 Son zamanlarda Türkiye'de İslamcı hareketlerin ve aydınların "sol" bir retoriği kullandıkları özel bir tartışma konusu olarak sivriliyor. Oysa bir söylemin içine her yeni sözlükçenin katılması zorunlu bir dönüşümü de içermektedir; "yapacaklarını söylemek" ya da "söylediğini yapmak" ikilemi açısından bakıldığında bu transferin aracılığıyla oluşan modern siyasal İslam sözlükçesinin aslında asla "sol" bir içerik taşımadığı, ancak "küçük sapma"ların eseri olarak ele alındığı zaman ortaya konabilir. Kaldı ki Türk solunun sözlükçesi de zorunlu olarak böyle oluşmuş olmalıdır.

tır". Alman bir bedenin saç teline gelen bir zararın peşine bir tüm olarak koşması; örümceğin ağının her yanına koşan "duyarlı bir merkez"i oluşturması gibi. Topyekûn iletişimin alfabesini başlatan belki de Nazilerdi: Joseph Goebbels bir zamanlar *Stahlhelm*'in kurucusu, günümüzün büyük "barış filozofu" Ernst Jünger'in 19. yüzyıldan "geleceğe demir alış" olarak nitelendirdiği süreci "dillerin savaşı" olarak yankılıyordu: "Burada artık başka bir dil konuşulur" – Marksistlerin bu savaşı kaybetmeleri kaçınılmazdı Goebbels'e göre; çünkü onlar "düşüncelere hitap eden" yazılı propagandayı kullanırken duyguların ve coşkuların patladığı yeni bir dilde, görsel-işitsel bir dille karşı karşıyaydılar...

Dil ve iletişim hâlihazırdaki siyasal mekânın belki sınırlarını çizmekte, belki açıklanmasının en rahat ortamını ve araçlarını oluşturmaktalar. Dil ve iletişim mühendislerinin, reklamcılarının ve teknokratlarının siyasal alanı belirlemekte büyük bir güç kazanmaları ise bu nosyonlara karşı bir tür güvensizliğin ve kuşkunun devreye sokulması gerektiğini göstermektedir. Thyssen'in 1941 yılında Londra'da "I paid Hitler" demesi başlıbaşına topyekûn rejimin nasıl işlediğinin portresini sunmaktadır: Naziler büyük sanayicilerden aldıkları "para"nın karşılığını yalnızca "söz" ile ödemişlerdi (Thyssen, 1941).

Alıntılarımıza devam edelim:

> "Teknokrasinin canice karakterinin şu kesin ölçütü: İlerleme ve akıl adına, düşünülemez olanın düşünülebilir hale, hoşgörülemez olanın hoşgörülebilir hale gelebileceğini olumlaması..." (T.Roszak)

> "Total Barış" – Pax Romana ve 1914...
> Foust: "Savaş, ticaret ve korsanlık, hepsi bir arada, ayrılmaz bir şekilde..."

Birinci Dünya Savaşı üzerine Roth: "Topyekûn dünya savaşı... gerçekte sınırsız ve amaçsız bilinmeyen bir maddi sürecin tetiğinin çekilmesi..." "1918'de Devlet adamları 1913'teki iktisadi rejimi umutsuzca yeniden kurmayı umut ediyorlardı... bu-

gün kimse 1939'un uluslararası düzeninin yeniden gelmesini artık istemiyor, çünkü aslında bu tarihte bir sistemin yıkıntılarından başka bir şey yoktu ortada... artık ileriye bakmak zorundayız..."

> 6 Ocak 1941'de Roosevelt: "Freedom of Speech", "Freedom for Adoming God", "Freedom for Want", "Freedom from Fear"...
>
> Luckhardt kardeşler: "Kent kaybolmak zorunda olan bir taş çölüdür, ama kentlerin yokoluşu birikimi ortadan kaldıracak mı?"
>
> Nietzsche: "Bu adamlar; derinliklerin adamları; yer altı çalışanları, kazarlar, ararlar, hep daha derine girerler... isteyerek havadan yoksun bırakırlar kendilerini, geceyi sevmeye başlarlar..." ... "Doğa kaybolur ve onunla birlikte nesnel insanın, sonuçta yabancı bir dünyanın yansısı, yankısı olan nesnel insanın kalıntıları da yok olur..."
>
> *Berliner Zeitung*, 1942: "İnsanların görünmez olma rüyası, dünyanın yaşı kadar eski olan bu rüya kuşkusuz henüz gerçekleşme durumunda değil; ama bakıştan kaçıp kurtulma alanında büyük ilerlemeler katedilmiş durumda; o kadar çok uygulanıyor ki, önemi basit bir saklambaç oyununu fersah fersah aşıyor... Yapraklı kaskını başına geçiren ya da rengi çevreye uyan bir örtüyü üzerine alan asker çok yüksek anlamı olan bir iş yapar: Mim yaparken doğanın en esrarlı alanlarından birine nüfuz eder..."

Siyasal alanın "açık" bir alan olması gerektiği düşüncesi belki de bizi Antik Yunanlılara yaklaştırmaktadır hâlâ. Kapalı kapılar ardında dönen dolaplar, yine de, siyaset alanının ve kamuoyunun merakını ve çoğu zaman coşkusunu çeker, basının vazgeçemediği siyasal hammaddeyi sunarlar: Skandallar siyasetin neredeyse tuzu biberi, ortaya çıkarılmaları rejimin iyi işlediğinin ve meşruiyetinin güvencesi ve işaretidir. O kadar ki, paparazzilerin magazin sayfalarıyla "ağır siyaset"in sayfaları çoğu zaman birbirlerine karışır, ortak bir söylemi devreye sokarlar.

Açıklık modern çağın en büyük mitosudur ve "demokrasi"nin tanımına dıştan katılmış olmasına rağmen çoğu zaman kavramın tümünü tüketebilecek bir istem gücünü taşır içinde bir uyaran olarak. Kamu alanıyla özel alanlar arasındaki ayrım oldukça eskidir; ancak Antik Yunan'da pek de kavramsallaştırılmış olduğu söylenemez. Olsa olsa Karl Meier'in gösterdiği gibi Yunanlıların belki de tarihte ilk kez, "polis" dediğimiz toplumun bağrında olup bitenlerin, siyasal yaşama ilişkin olarak tanımlanacak bir "neden-sonuç" ilişkisine sahip olduklarını sezmiş oldukları söylenebilir (Meier, 1954: 51-2). Solon "zamanının kentinde bazı olayların toplumsal bakımdan içkin bir neden sonuç bağlamında cereyan ettiklerini keşfetmişti": "Bulutlardan kar ve fırtınanın gücü gelir; gök gürültüsü de parlak şimşekten doğar; bir polis de büyük adamlarınca yıkıma uğratılır; halk da yarım akıllılığı yüzünden tiranlığın hizmetkârı durumuna düşer."[16] Siyasal bir nedensellik mefhumuna nasıl ulaşabiliriz. Herhalde bu nedensellik Eski Yunanlılar için apaçık değildi; insan eylemlerinin bir neticesi ve nedenselliği olarak kavranması imkânsızdı. "Halkın yarım akıllılığı" sözcüğünün altını çizmek gerek. Bir bakıma "tiranlığın nedeni" olarak betimlendiği anlaşılan bu yarım akıllılık, süregiden toplum düzeninin hiçbir şekilde "açık" olmadığını işaretliyor olmalıdır. Öyleyse "açıklık" siyasal bir faaliyet aracılığıyla kurulmalı; "tiranlık" dolaylı bir eylem türüyle engellenmeliydi. Siyasal nedensellik her zaman farklı biçimlerde tartışma konusu olmuştur Antik Yunan'da; ancak toplumsal dünyayı bir "vatandaşlar cemaati" olarak yeniden oluşturmak vazgeçilmez bir ideal olarak belirmektedir. İşte bu yüzden Paul Veyne, Platon'un "Yasalar"ının bir "ütopya" metni, hatta dar anlamda bir "ideal toplum" betimlemesi olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır.[17]

16 Solon, *Elegia kai Iambos* I, 9-10. Aktaran K. Voegelin, 1967, 2: 195.

17 "Hayır, Platon'un Yasalar'ı ne bir ütopya, ne de bir yarı-ütopyadır; Platon da ne bir Thomas Morus, ne de bir Fourier'dir. Platon kendi anayasa projesini verebileceği bir kent kurucusu bulmayı umuyordu ve bu umudunda olasılık dışı hiçbir şey yoktu; Platon bu umudu yıkacak hiçbir şey yapmamıştır; aşırı bir program geliştirmiştir belki ama bu program tümüyle kabul edilebilir, uygulanabilir bir programdır. Onun sanıldığı gibi totaliter bir düşünür olduğu id-

Ancak siyasal nedensellik üzerinde gerçekleştirilen bir dizi operasyon sözkonusudur ki, yalnızca Antik Kent'in tarihini değil, siyasal kuramın ve temel siyasi kavramların (*isonomia ve demokratia* kavramları bunlar arasında önemli bir yer tutar) doğuşunu baştan başa koşullandırmıştır. Bu operasyonlar öncelikle Solon ve Kleisthenes tarafından gerçekleştirildiler. Jean-Pierre Vernant özellikle Kleisthenes reformuyla bir taraftan "demokrasi"nin doğuşunu, öte yandan Anaksimandros'un doğa felsefesini birbirine bağlamaktadır. Herodotos'un aktardığı tiran Polykrates'in öyküsü de Yunan siyasal alanının oluşumunun bir ilk modelini, mitolojik bir tasarımını vermektedir: *Homoioi*'ları (benzerleri) arasında hüküm süren Samos Tiranı Polykrates ölür ve iktidarı takipçisi Maiandros'un üstlenmesi gerekir. *Demokratia* davasına kazanılmış olan yeni tiran iktidarı elinde tutmayı reddeder. Meclisi toplar. Böylece *agora*nın ayrıcalıklı mekânında kentin bütün vatandaşlarını bir araya getirerek Polykrates'in hepsi kendi "benzeri" olan vatandaşlar üzerinde hükmetmesini hiçbir zaman tasvip etmediğini bildirir. Bu koşullar altında *kratos*'u, yani iktidarı, *en meso*, yani en ortalık yere bırakmaya karar vermiştir. Yani tek bir bireyin el koyduğu şeyi bütün vatandaşlar cemaatine geri verecektir. Bu *isonomia*'nın ilanıdır (Vernant, 1981: 125-6). *Isonomia*, eş-yasalılık, öncelikle "aynı uzaklıkta olma"yla ilgili bir mefhumdur.[18]

Anaksimandros, hatta daha sonra Platon "orta"nın büyük kuramcıları olarak ortaya çıkarlar: Anaksimandros için "eğer yeryüzü hareketsiz duruyorsa bu onun kozmosun içinde iş-

dia edilmesin; yoksa bütün Yunan-Roma siyasal dünyasının hatırı sayılır ölçekte totaliter olduğunu kabullenmekten başka bir çare kalmaz. Çünkü Platon'un bütün yaptığı bu siyasal dünyayı sistemleştirmekten ibaretti. Yasalar bu bakımdan (Augustinus'un) Tanrı Kenti'yle karşılaştırılabilir; bir toplumu ya da bir uygarlığı çarpıcı bir bakışla verebilmektedir; bir toplumu ya da bir uygarlığı çarpıcı bir bakışla verebilmektedir; çünkü gerçek olandan daha gerçektir. Yanlışlığı, derinliği ve güzelliği buradan gelir: Hakikat; hakikat görülmüştür ama düzeltilerek; sanat eserlerinin gerçek-dışı birliğinin gücüne eriştirilmiştir..." (Veyne, 1982: 657-8).

18 "... Es meson in arkhin tetheis isonomien humin proagoreouo", (Herodotos, Historia, III. 142). Görüldüğü kadarıyla anahtar sözcükler "merkez" (*meson*), "benzerlik" ya da "eşitlik" (*omoiotis, isotes*) ve "boyunduruk altında olmayan" (*ou kratoumenos, autokrates*) terimleridir.

gal etmekte olduğu yere bağlıdır." O kozmosun merkezindedir ve dünyanın uçlarını oluşturan her şeyden eşit uzaklıktadır: Bu yüzden şu ya da bu yöne kımıldaması için hiçbir neden bulunmamaktadır. Böylece dünyanın olduğu yerde durması "eş uzaklığın", "isonomia"nın eseridir. Artık Hesiodos'ta olduğu gibi "köklere" ve "kaynaklara", Thales'in "su"yu ya da Anaksimenes'in "hava"sı türünden dayanak ve ilkelere (arkhai) ihtiyaç yoktur. Duran her şey, uzamın geometrik özellikleri sayesinde, daha doğrusu "eş uzaklık" sayesinde dengesini korumaktadır (Vernant, 1981: 218). Böylece Anaksagoras'ın "ilkesi" olan "apeiron" (sınırsız, kuşatıcı, ucu bucağı olmayan) en belirgin ve önemli yüklemini *meson*'da, orta noktada bulmaktadır. Bir tanrı (*to Theion*) olan *apeiron* bir monark gibi, bir kral ya da bir tiran gibi yönetmez dünyayı. Hesiodos'un Zeus'undan İyonya filozoflarının Tanrı'sına kadar oldukça uzun bir mesafe kat edilmiş olmalıdır. *Apeiron*, evrenin her unsuruna aynı ilkeyi (*dike*=adalet) dayatan ortak bir yasadır.

Anaksimandros'un *to meson* ilkesinin siyasal alana tercümesini Kleisthenes anayasasında buluruz. 6. yüzyıl sonlarında Yunan kentinin bir bunalım dönemi geçirdiği, dinsel, siyasal ve iktisadi bir yeniden yapılanma süreci içine girdiği biliniyor. Bu süreci en iyi özetleyen kurumsal dönüşümleri Kleisthenes'in reformlarında buluyoruz. Paul Lévéque ve Vidal-Naquet, Kleisthenes reformlarının sunduğu kurumsal dönüşümler sürecini yalnızca bir dönüşüm olarak değil, Yunanlıların toplumsal yaşamına "siyaset" adını verebileceğimiz bir düzlemi katmış olan derin bir dönüşüm olarak görmeyi öneriyorlar (Lévéque ve Vidal-Naquet, 1964: 168). Solon reformlarının karakteri her şeyden önce "ekonomik" iken (borçların affedilişi, toprak reformu ve vergilendirme sistemleri) yaklaşık bir yüzyıl sonra gerçekleşen Kleisthenes reformlarının "sivil" bir karakter taşıdıklarını söyleyebiliriz. Toplumsal sorun artık yepyeni bir biçimde ifade edilmektedir: "Toplumsal, ailevi, bölgesel, dinsel statülerce henüz birbirlerinden çok farklı olmayı sürdüren insan topluluklarını bir araya getirecek kurumsal sistemi nasıl yaratmalı; bireyleri eski dayanışma bağlarından, geleneksel bağımlı-

hklarından söküp çıkararak onları nasıl homojen bir kent halinde örgütlemeli; öyle ki tüm vatandaşlar benzer ve eşit olsunlar, kamu işlerinin yönetimine katılımda aynı haklara sahip olsunlar..." (Lévéque ve Vidal-Naquet, 1964: 56). Bu yepyeni bir sorunun formüle edilmesidir. Sorunun çözümü de eski kurumlarca artık verilemeyecektir: Solon döneminde herhangi bir kargaşalık ve de bunalım baş gösterdiğinde henüz "olağanüstü" yeteneklere sahip kişilere işleri düzeltmeleri için çağrı çıkarıldı (Yedi Bilgeler Çağı): Hakem, çoğu zaman bakıcılara danışarak tayin edilen yabancı yasakoyucular ya da bir tiran... *Isonomia* idealine başvurulan Kleisthenes döneminde ise kent bunalım ve sorunlarını kurumlarının normal işleyişi sayesinde çözmelidir; yani kendi öz "nomos"una uygun olarak...

Kleisthenes "demokratia"nın inşasının gerekliliğini Atinalılara nasıl kanıtlamıştır? Elbette zarif bir hitabetle. Ancak bu hitabetin elde bulunan kalıntıları gösteriyor ki Yunanlıların çoğu zaman demokrasiye düşman olan Platon ve Aristoteles gibi büyük filozoflarının her zaman kuşkuyla ve sakınmayla yaklaştıkları şu sınırsız "inandırma ve kandırma gücü"ne sahip retorikten oldukça farklı bir girişimle karşı karşıyayız. Kleisthenes öncelikle Antik Yunan toplumunun toplumsal faaliyetlerini ve yaşamlarını yürüttüğü siyasal çerçeveyi ayrıntılarıyla çizerek başlamaktadır hitabına. İnsanın esas olarak bir "vatandaş" olduğunu; en iyi yaşantısının kamu hayatı içinde gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Kamu yaşamının çizdiği bu siyasal çerçeve ve faaliyet alanı insan davranışlarına, değerlerine ve ruh haline kendine özgü bir biçim kazandırmıştır.

Çerçevesini çizdiği reformlar öncelikle "geometrik" tasarım izlerini taşımaktadır.[19] Doğuluların "aritmetiğine" karşı "geometri", Yunan kozmolojisini, bilimini, felsefesini, siyasetini ve

19 Geometrici Platon bu "kozmik" ilkeyi kendi yöntemlerince uygulamaktadır: "Evrenin merkezinde denge halinde katı bir nesnenin bulunduğunu varsayalım. Böyle bir nesne dünyanın herhangi bir ucuna doğru gitmeyecektir; çünkü hepsi her yerde benzerdir (homoioi). Dahası eğer herhangi bir şey bu katı nesnenin etrafında dairevi bir yol boyunca dönüyor olsa, sık sık durup uç kutup noktalarına (antipodes) geldikçe dünyanın aynı noktasını bazen "aşağı", bazen "yukarı" diye adlandırılabilir" (Platon, *Timaios*, 63 a).

mekân kullanım tarzlarını belirlemektedir. Geometri sayesinde vatandaşların işgal ettikleri her konum "tersinir" olabilmektedir: Başka bir deyişle bir dönem bir vatandaşın işgal ettiği konumu başka bir vatandaş gelip işgal etmekte, konumlar arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Mekân, zaman ve sayı; ister Yunan biliminde, ister örneğimizdeki kurumsal örgütlenme ilkelerinde merkezi bir önem taşımaktadırlar. Siyasal alan böylece mekânın, zamanın ve sayının örgütlenişinde bir "ussallaşma" sürecinin eseridir. Artık mekân eskilerin "dinsel mekânı" değil; zaman "Uranos ve Gaia"dan günümüze Hesiodos'un çizdiği mitik "süre" değil; sayı da *Pythagorasçı* tarikatların kutsal tasarımları değildir.

Kleisthenes reformu ilk olarak polis'in örgütlenişindeki *gens* ilkesinin üzerine mekânsal bir örtü giydirmekteydi. Artık kenti mekânsal bir düzenleme çerçevesinde görmeliydik. Kabileler, *trytte*'ler, *deme*'ler sanki toprak üzerine çizilen çizgilerin içinde yaşayan ve örgütlenen oluşumlardı. Böylece örgütlenen bu uzamın bir merkezi vardı: Şehir, yani *Attika*'nın kalbi olan *Athena*. Her kabile bu merkezde temsil edilecekti. Şehrin de merkezinde yeniden örgütlenen ve yepyeni bir model kazandırılan *agora*, toplanma ve meclis yeri yer alıyordu. İşte bu noktada, yani *agora*'da kamu alanının ta kendisini buluyoruz. *Agora*'nın merkezinde *Bouleuterion*, yani beşyüzler meclisi inşa ediliyordu. Her kabilenin temsil edildiği ve dönüşümlü olarak oturum başkanlıklarını üstlendikleri bir meclis. Merkezin üzerinde ağır bir simgesel yük de vardı: *Hestia koine*, yani ortak ocak; eski dinin ev ve ocak tanrıçası çevredeki hanelerden koparılıp getirilerek dinselliği tam da merkezde, ortak alanda odaklaştırmaya hizmet eden bir sembol konumuna geliyordu.[20] İsterseniz buna "siyasal" düzlemin içindeki bir "laikleşme" gözüyle bakabilirsiniz. Ancak "ussallaşma" boyutunu daha da vurgulamak istemiyorum. Lévéque ve Vidal-Naquet, bu sözcüğü kullanırlarken "6. yüzyılda laik sözcüğünden ne anlaşılması gerekirse" diye eklemektedirler (Lévéque, Vidal-Naquet, 1964: 274). An-

20 Devrimler hiçbir zaman tanrısal sembollerden uzak olmadılar. Fransız Devrimi'nin "akıl tanrıçası" bunun en güzel örneğini oluşturmaktadır.

cak bu süreç içinde, mekânın, özellikle *oikos*'un, hanenin kalbi olan *Hestia*'nın geometrikleşmesi yüzünden soyut ve ussal bir varoluşa kavuştuğu da açıktır. Bir başka deyişle dünya kutsallığından arınmaktadır.[21]

Agora'nın dini nasıl bir dindi öyleyse? Her şeyden önce "siyasal" nitelikli bir dinden söz edilebilir. Kleisthenes sonrasında ruhbanlık kurumlarından pek çoğunun "yönetsel" kurumlar haline dönüşmeye başladıklarına şahit oluyoruz. Bu sivil ruhban kurumları eski *gens*'e ait rahip statüsünden çok farklı bir siyasal görevi üstlenmekteydiler.[22]

Bu muazzam dönüşümler çerçevesinde salt bir yönetim biçimi tanımıyla sınırlandırılan bir demokrasi nosyonu gerçekten pek yüzeysel kalmaktadır. Agora laikleşmenin olduğu kadar yeni bir kutsallaştırmanın, yeni bir örgütün de mekânıydı. Bir siyasal alan tapıncından söz edilebilirse, zamanla bu tapınçtaki esas "olumluluğun" açıklık, saydamlık ve iletişim olarak anlaşılan "demokrasi" kavramına aktarılması kaçınılmazdır.

Siyaset alanını ilk kez dünya tarihine sokan ve ussallaştıran Yunan dünyasıysa "siyasal aklı" ilk kez terennüm eden de özellikle "toplumsal sözleşme" ve "sivil toplum" alanlarını siyaset düzlemine getiren klasik çağ Avrupa'sı olmuştur.

8. Toplumsal Sözleşme Kavramı

Hobbes'un, bir bakıma meşrulaştırılması konusunda epeyce gayret sarf ettiği "kralcılar" tarafından bile kiniklikle suçlanmasına yol açan skandal yaratmış bir cümlesi, "insanların ne istediklerine inanmaları için egemenle aynı hareket içinde" dudak-

21 Yakın Doğu'da hükümet ve siyaset dinsel örgütlenmenin bir işleviyken Yunan ve Roma dini siyasal örgütlenmenin bir işleviydi" (Finley, 1964: 246).

22 Dinsel örgütlenme biçimlerinin "birey" açısından yalan bir karşılaştırmalı tasnifinde Louis Dumont üç tipten söz etmektedir: Birincisi, bireyin dinsel yaşamına her türlü toplumsal bağlardan koparak, aile ve cemaat ilişkilerini terk edip tek başına, çileci bir hayatı yürüterek kavuştuğu Hint modeli (özellikle Budizm); ikincisi Antik Yunanlı bireyin toplumun bir parçası haline gelmesini sağlayan, yakarma ve kurban ritüellerinin bir toplumsal denetim ve entegrasyon biçimine sahip oldukları "politik din", üçüncüsü ise, bu ikisinin kombinasyonundan oluşan "modern" tek tanrıcı din pratikleridir (Dumont, 1974).

larını "kıpırdatmaları"nın yeterli olduğudur.[23] Yarattığı skandal anlaşılabilir, ama arka plandaki tehlikeli varsayımın yanında herhangi bir ahlakçı çıkışın kesinlikle itiraf edemeyeceği bir tasarım yatmaktadır. Monarkın sözünün mutlak temellendirilmesi, "herkesin ortasında yüksek sesle kendi kendine konuşabilme yeteneğinin yalnızca bir krala ait olabileceği" düşüncesinin apaçıklaştırılmasına dayanır. Buna göre egemenin bir söylemi –kesintiye uğratılabilir ve üzerinde *komanter* verilebilir bir söz anlamında– yoktur. Monarkın sözü, Dünyayı yaratan Tanrı Kelamı ("başlangıçta söz vardı...") yaratılmışlar için ne ise, Toplum Sözleşmesi, yani toplumun düşünülebilir "kendi"si için odur. Tebaanın "sessiz konuşması" bir bakıma bu sözün kendisinin (anlattığının değil ya da anlatılanın doğruluğunun değil) tescili, Kralın meşru "mührünün" kazanılmasıdır. Tanrı Kelamıyla monarkın sözünün bu paralelliği Ortaçağlar için bir yansıma, bir benzetme dünyasında yer alıyordu. Tanrı'nın dünyayı yaratırken, ruhun bedeni yönetirken yaptıklarını kral da Devlet'i yönetirken yapacaktır. Thomas Aquinas'ın kaynağını Aristotelesçi *imitatio* mefhumundan alan bu öğretisi belki de günümüz için "siyasetin olanaksızlığı" tasarımının modern söyleme giriş noktasını oluşturmaktadır.[24]

İsteklerin meşrulaştırılması olarak düşünülebilecek siyaset neden olanaksızdır? Çünkü siyaset alanının sınırlarını çizen söz, yalnızca sonsuz bir yinelemeye konu olabilir: Egemenin sözüyle tebaanın dudak kıpırtısı arasında, hiçbir farklılık tartışmasına olanak vermeyen garip bir "uyum", özdeşliğe varan bir uzlaşma konulmuştur.

---

23 Hobbes, Leviathan, XXXII-XLIII. *De Cive*, XVIII, 12-13. Bu tasarımın gördüğü tepkiler konusunda bkz. A. Matheron, "Politique et religion chez Hobbes et Spinoza", CERM, Philosophie et religion, Paris, Editions Sociales, 1974 ve E. Balibar, "Spinoza, l'Anti-Orwell", Les Temps Modernes, 1985, No. 470.

24 M. Foucault Thomas Aquinas'ın siyaseti kavrayışının "siyasal" olmadığını söylerken (Kralın görevi tebaaları "dünyevi" alandaki araçları kullanarak "amaçlarına", yani "öteki dünyaya" hazırlamaktır) Aristo'nun "imitatio"su ile Hıristiyan dünyasınınki arasına asli bir ayrım koymaktadır. "Ruhların çobanı" temasının Antik Yunan dünyasında eksik olduğu tezi, belki de çok kısa bir dönem için, üstelik "siyasal" adını hak eden metinlerle sınırlı olarak geçerlidir (Foucault, 1986).

Bu sonsuz uyum nasıl tasarlanabilir? Her şeyden önce "fiziksel" alanın, "doğa durumu"nun dışlanmasıyla. Bir savaş durumuyla özdeşleştirilen doğa durumu "barış"ı, yani toplumun imkânını mutlak olarak dışarıda bırakır. Uyumu bir özdeşlik kavrayışı içinde temsil eden proto-Barok düşüncenin bir "kaos" olarak doğa tasarısı en yoğun anlatımını Hobbes'ta bulmaktadır. Hobbes'un Yunan düşüncesinden ısrarla uzak durmaya çalışmasının nedenlerinden biri de budur: Doğanın Kent'e ait toplum düzenini garantilediği Aristocu ve Tanrı'nın Krallığının temsil edildiği dünyevi Devlet anlayışları, siyasal gücün merkezine yerleştirilecek olan monark için birer mahkeme ortamı yaratabilirler. Yönetimin "doğaya" ya da "doğal âdetlere" uygun olup olmadığı tartışması Eski Yunan'da, Tanrısal dogmaya ve buyruğa uyup uymadığıysa Ortaçağ Hıristiyanlığında sürekli bir tartışma kaynağıdır. Gerçekten, Klasik Çağ başlarının ve Rönesans sonrası dönemin düşünürleri arasında Hobbes (tarihi düzleştirmeyi yeğleyen Machiavelli'den farklı olarak) Antik Yunan toplumunu bir arada tutan esasları "acayip" ve "tekinsiz" buluyor olmalıdır: İç düzeni sağlayabilmek için Kentler anasında "sürekli bir savaş halini" destekleyen siyaset adamları: *Senatus* ile İmparator arasında Roma emperyal düzenini, Machiavelli'nin, çok sonraları da Rousseau'nun gösterdiği gibi uzun süre ayakta tutan sürekli bir çekişme ve savaş durumunun varlığı... Bütün bunlar, Eskiler ile Yeniler arasındaki savaşa ilişkin Rönesans sonrası tartışmanın içinde Hobbes'un tuttuğu yerin ne olduğunu göstermektedir.

Hobbes'un konumu "siyaset kurumları"nın Rönesans sonrası bunalımından ayrı tutulamaz. Meşrulaştırma sorunu bu bunalımların (din savaşları, nüfus baskısı, iktisadi yapılardaki hatırı sayılır dönüşüm süreçlerinin ufukta belirmesi) zorunlu kıldığı yepyeni bir sorundu: Antik Yunanlı için Doğanın gizli düzeni, Hıristiyan Ortaçağ Avrupası için Tanrı ve onun iradesini yansıtan gelenekler tümüyle "aşkın" bir düzlemi varsayıyorlar, ayrıca meşrulaştırılmalarına gerek kalmayan "temsili" siyasal yapıları ayakta tutabiliyorlardı. Toplum yaşamı doğa ya da Tanrı tarafından garantilenmişti. Rönesans sonrası Bodin'den

Machiavelli'ye, Bossuet'den Hobbes'a tüm bir "meşrulaştırma" sorununun ortaya çıktığını izleyebiliyoruz. Varoluşun ardındaki Tanrı geri çekilmektedir; insanlık artık kendi başlarına bırakılmışlardır. Savaşlarla, yoksulluk ve hastalıklar yüzünden kitleler halinde yok olmakta, isyan ve protesto çığlıkları her yanı kaplayabilmekte, ufukta hiç de alışık olunmayan devrimler görünmektedir. Birbirini durmaksızın yiyen bu kitleler, Hobbes'un, bu kâtip filozofun baktığı yerden "kurt kanunu"ndan başka bir yasanın hüküm sürmediği insafsız bir çengel tablosu sunmaktadırlar. Hobbes'un siyaseti düşünmeye başlamasının ilk dürtüsünü herhalde bu genel ufkun üzerinde işaretlemeliyiz.

Hobbes siyaseti siyaset olarak değil "hukuksal" terimlerle düşünmeyi de yeniden kurgulamayı önermektedir. Hukuk ve meşruiyet birbirlerinden ayrılamazlar. Doğanın ya da Tanrı'nın garantisinin toplumsal-siyasal yaşamın ardından çekildiğinin hissedilmesiyle "klasik" siyasal düşüncede kentin bağrındaki ilişkiler "neden-sonuç" ilişkileri bağlamında yer almazlar: Akit ve sözleşmelerle insanlar egemenliği kendileri istemişlerdir. Üstelik kimseyi dışarıda bırakmadan. "Toplumsal Sözleşme" kuramına en gelişkin formülasyonunu kazandıran Rousseau bu "dışarıda bırakmama"yı kuramlaştıran ilk düşünürdür: Meşrulaştırmada sonsuz bir geriye gidişle karşı karşıya kalmak istenmiyorsa "toplumsal sözleşme"nin hukuktan da önce gelen ideal bir "ilk anı"ndan, Durkheim'ın "toptan toplumsal olgu" adını verdiği düzlemde yer alan bir ilk "etabı"ndan söz etmek gerekir: Henüz hangi hakların halka yükleneceğinin öngörülemeyeceği bu an toplumu toplum yapan andır: Oybirliğiyle gerçekleşen, toplumsal varlık olarak insanı insan haline getiren ve kimsenin herhalde dışta bırakılmamış olduğu bir "ilk sözleşmedir" bu.

Görülüyor ki, toplumsal sözleşme yekpare olmaktan çok uzaktır. Hiç değilse iki "an"ı vardır. Birincisini sessiz ilk an oluşturur: Herhangi bir kararın oluşturulması, bir tercihin norm olarak kabul edilmesi değildir sorun; "topyekûn toplumsal olgu" adını verebileceğimiz bir sözleşme edimi, daha da il-

ginci, her türlü "öznel" karşılaşmayı dıştalayan, giderek tarihsel bakımdan kendinden menkul bir güçle karşımıza dikilen bir iktidar edimidir. Toplum varolduğuna göre, insanların toplumlar halinde yaşadıkları aşikâr olduğuna göre, toplumsal sözleşmenin bu ilk anı daha şimdiden, herhangi bir ussal kanıtlamaya başvurmayı gerektirmeksizin varsayılmak zorundadır.

Pek çok nedenden dolayı, toplumsal sözleşmenin bu ilk anı kolektif bir dil düzeneğini varsayar. Başka bir deyişle, bireysel kararlardan ve sözleşmenin ikinci anını oluşturan bilinçli uylaşımlardan çok farklı toplumsal bir bilinçdışını şart koşar. Böylece o pek eski *ananke*, zorunluluk temasıyla yeniden karşılaşıyoruz. Tüm toplumsal sözleşme kuramları bu zorunluluğu örtük varsayımları olarak saklarlar. Artık toplumun temeli rastlantısal karşılaşmalar, dostluk bağları, evrensel kardeşlik duyguları değil, sözleşmenin ikinci adımında "özgür" olarak kabul edilen bireylerin ilk adımda karşılaştıkları zorunluluktur. Toplumsal sözleşme ve ona bağlı olarak 17. yüzyıldan bu yana formüle edilen sivil hukuk kuramları model olarak sanki "doğal" bir kaderin dayattığı toplumsal-tarihsel düzenekleri temel alırlar: Aile, ulus, kabile, kavim, sivil toplum. Bir devlette, bir kentte, bir mahallede kişi nasıl komşusunu seçemezse, toplumsal sözleşmenin ilk anı bireylere hiçbir seçim hakkı tanımaz. Bu yüzden toplumsal sözleşmenin modelinin dostluk modelinin karşısında yeraldığı söylenebilir. Dostluk nasıl ailenin, sivil toplum kurumlarının, devlet erkinin mutlak olarak dışında barınan bir ilişki türüyse, 17. yüzyıldan bugüne dek modern Avrupa'nın siyasal alanı, kısmen toplumsal sözleşme, kısmen de Hegelvari devlet kuramlarınca biçimlendirilmiş bir *ananke*'nin egemenliği altındadır.

9. Dostluk ve Ortaklık Kavramları

"Her şey, dostlar arasında ortaktır; bilgeler Tanrıların dostlarıdır; her şey Tanrılara aittir; öyleyse her şey bilgelere aittir." Bu eski formülün Thales'e ait olduğu biliniyor. Belki de, Bilgelik İdeali, Platon'un bile sezdirdiği gibi hiçbir zaman erişilemeye-

cek bir amaçtır; ama Bilge açısından, belki de tek "yönlendirici düşünce" bu olabilir.[25]

Boyun eğiş değil, ortak duyu değil, yalnız başına mal ve mülk ortaklığı değil... hatta modern felsefenin son olarak sarıldığı "iletişim" bile değil. A. M. Deborin'in formülü: "Eğer ben ve sen birbirlerinin içinde erirlerse, benim ile senin de ortadan kalkar. Hukuksal kuralları ya da kurumsal kısıtlamaları bulunmayan bir Komünizm: Devlet kendi yararsızlığının koşullarını yarattıktan sonra erir biter" (Deborin, 1966: 115-6).

Spinoza'nın gerçekten bu iki formülün en özgün bileşimini sunduğu görülür. "Kral"ın bir bilgeler toplumunda "fazladan" eklenen sanal bir güç, bir "potestas" olduğu düşüncesi – Monarşi, yönetsellik, insan toplumları salt "bilge" ve "dost"lardan oluşsaydı tümüyle gereksiz olacaklardı. Ama Spinoza, gerçeklik planını Bilgelik İdeali'nin mutlak planından ayırmasını gerektiren bir çağda yaşıyordu. Bir kez daha Novalis'in hatırlatmasına dönersek, tarihte her olayın biri gerçek, biri ideal iki düzlemde hareket ettiği düşüncesine önemli bir ekleme daha yapılabilir: Devrimlerin "gerçek" tarihte erişemedikleri her şey iki "ideal" düzlemde gerçekleşmiştir: Gerçeklikte doğmayan ya da yaşama döndürülemeyen kolektivizm bir taraftan ütopyalar ya da "kuramlar" içerisinde donup kuşaklar boyu sürecek sessiz seyahatine başlar. Artık Yunan demokrasisine geri dönülemez demenin pek bir anlamı yoktur; bu açıdan baktığımızda zaten Yunan demokrasisinin Antik Yunan gerçekliğinin neresinde bulunduğu sorusuna bile cevap bulamayız. "İdeal" düzlemler birbirleriyle karşılaştırılabilirler. "Gerçeklikler" ise pek az ortak noktalara, açıklayıcı belirlenimlere sahiptirler: Bugüne kadar ancak "üretim tarzları", "iktidar biçimleri" gibi, "ideal"ler dünyasında da hatırı sayılır bir oluşturucu parçaya sahip kavramlar sınanabilmiştir. "Görüş" toplumunun cenderesinden dışarı çıkabilmek öncelikle "gerçeklik" düzleminin tarihsel koşullarından bağımsız "ideal" çizgilerin taranabilmesine, tek bir düzlem üzerinde birleştirilebilmesine bağlıdır.

25 "Bilgelik İdeali" ve amaçlanan "mutlak kendine yeterlik" koşulunun hiçbir zaman tamamlanamayacağı düşüncesi için bkz. Alexandre Kojève, 1971: 32-6.

"Dostluk" ve "ortaklık", aynen Devrim gibi, tarih ve gerçeklik-aşırı ideal düzlemlere gönderirler. Siyasal eylemde de büyük olan, gerçeklik düzlemindeki hedefleri küçültmek, idealler düzlemindeki hedefleri sonsuzca büyütmektir.

Siyasal tarihte "dostlukların" özel bir yeri vardır. Hatta Plutarkhos'un "Paralel Hayatlar"da gösterdiği "uzaktan yakınlıklar" bile mümkündür: İskender ile Caesar arasında, hatta kurumlar arasında: Roma senatosu ile Rousseau'nun "ideal Cenevre"si: Yunan Polis'i ile Hanse Ligi'nin "burjuva" kentleri. Siyasal ve özellikle "hukuksal" yaptırım bağlarına karşı çıkmak "dostluk" çevrenleri açısından ancak ikincil bir önem taşır. Yunan polisinin siyasal-bürokratik bir aygıta sahip olmaması onu Devlet ve millet türünden birleştirici, hizaya getirici aygıtlardan tümüyle yoksun "burjuva" kentleriyle, öncelikle Hanse kentleriyle ideal düzlem üzerinde bir araya getirir. Ama "kölelik", "ırkçılık" çizgisi, yine aynı Polis'i belki Nazizme, totalitarizme bağlayacaktır. Aynı şekilde her "toplumsal tip"in (Ozan, Doğulu Bilge, Filozof, Siyaset Adamı) görüş ve kanılarını, giderek yargılarını "birer militan vatandaş olarak" ortaya atmaya kışkırtılmaları Yunan toplumunu neredeyse günümüzün "görüş" ve "kamuoyu" toplumuna bağlar. Böylece "siyasal alan" idealler düzlemi üzerinde sonsuz çizgilerle birbirine bağlanan, gerçeklik üzerinde eylemde bulunmaya sayısız olanaklar sağlayan bir diyagramdır. Modernliğin büyük düşünürü Georg Simmel, sanki Yunan "agorası"nda her gün gördüğümüz bu "ideal tipler" sözkonusuymuş gibi "toplumsal tipler" aracılığıyla çalışır: Yabancı, Yahudi, Burjuva, *blasé* (serseri ruhlu)... Genelde siyaset alanı diye kabul edilen alandan çok, siyaset alanını kullanma yetileri dumura uğratılmış, *a priori* sakatlığın acısını farkına varmaksızın çeken, kitleler sözkonusudur daha çok. 19. yüzyıl terminolojisinin mirası toplumsal ya da siyasal "hareket" kavramının uygulanamayacağı, ama tam da gerçek anlamıyla bir hareket oldukları ilk bakışta anlaşılacak tiplerdir bunlar. Temsille değil yaşam şanslarıyla, konumlarla değil güçlerle ilgilidirler daha çok.

Dostluk militanlığın, siyaset diye bildiğimiz alanın dışında, gizli ve seçkin çevrelerin ideolojisidir. En az iki kişiyi gerek-

tiren en basit ilişki (hayvanlar düzleminde dostluğun rolünün araştırılması da herhalde önemlidir) olması onu aile gibi daha karmaşık (Ödipal) yapılardan, hatta cinsel ilişkinin oluşturduğu bağdan bile daha temel, daha yakın ve dolaysız bir düzleme yerleştirir. Toplumsal ve siyasal hareketler günümüzde çoğu zaman "siyaset alanları"nı yanlış yerlerde, hiç değilse ikincil olan alanlarda açmaktadırlar:

Feministler "ailenin eleştirisi", "kadın-erkek ayrımı"nın sökülmesi adına siyaset ve mücadele ortamı olarak aileyi seçerler: Gündelik yaşamın zorunlu akışına karşı bir "örgütlenme", sahipsiz olanı sahiplenerek büyüyen, ama eve dönüşle birlikte her an kırılmaya uğrayan bir uzlaşma aranıp durur. Çokseslilik en son bulunan nafile çaredir. Farklılıkların mı, ortaklıkların mı vurgulanacağı, stratejilerin ve "konum"ların nasıl bölüşüleceği ve uygulanacağı bitmez tükenmez sorunlar arasındadır. Bir dostluk oluşturmak geleneksel "toplanma yeri" mantığına feda edilir. "Başkası cehennemdir" ilkesinin yerine ancak "ben cehennemin ta kendisiyim" ilkesi konulabilir. Dostluk herhangi biriyle başka herhangi biri arasında oluşabilecek tek uyum ve karşıtlık bağıdır. Oysa siyasal "hareket" her zaman bir konum savaşı verir; slogan her zaman bir stratejiye, bir konuma (kadının aile içindeki konumu, proletaryanın üretim ilişkileri içindeki konumu vb.) ilişkindir. Siyasal alan, bu bakış açısından tepeden tırnağa ve her düzeyde bir "bloklar savaşı" olarak görünür.

10. Siyasal Varlığın Ontolojisi

a. Antik Siyaset/Modern Siyaset

Yunanlıların bir defada ve her zaman için siyasetin "kurucuları" olarak tanınmaları kanıksanmış, şimdilerde bile tarih içinde modernliğin ve ilerlemenin kendine güvenini sağlayan bir varsayım olmuştur. Yunanlılar "siyaset"i, "demokrasi"yi, temel siyasal kavramlarımızı icat ettiler. Yunanlılarda günümüz siyaset alanından aktarılmış figürler rahatça at oynatıyorlardı görü-

nüşte: Platon'un Devlet'i sansür ve baskının totaliter bir projesi olarak okunabiliyor. Aristo siyaset biliminin, hatta sosyolojinin temellerini atıyor, siyasal retorik alanında günümüzün artık pek övünç kaynağı olamayan "hakları" boy gösteriyorlardı: Eşitlik, söz hakkı vs. Yunanlıları tarih içinde Avrupa'ya ve modern dünyaya bu kadar yakınlaştıran bir tasarruf bütünüyle uydurma ve anakronik bir bakışı ortaya koymaktadır. Yunan "demokratia"sıyla modern temsili demokrasisini özdeşleştirmenin zorlukları genellikle toplumsal formasyonların farklılığıyla ya da ilerlemenin kaçınılmazlığıyla örtülmeye çalışılır. Sanki tek ve bir defada çizilen "demokratik" bir öz varmış gibi, siyasal düşünce kendisini Yunanlılara oranlar, kaynaklarını orada bulabilir.

b. Halkın Masumiyeti

Siyasetin bir "hizmet", nüfusun yardımına koşma pratiği olarak anlaşılmaya başlandığı modern dünya, öyleyse nüfusun ve halkın masumiyetinin varsayıldığı bir dünyadır. Her ne kadar sözkonusu hizmet karşılığında halkın (özellikle ulus-devletlerde) "borcunun" (vergi sistemleri, askeri hizmet, zorunlu eğitim vb.) ortadan kalkmadığı bir veri olsa da, halkın masumiyetinin nasıl ortaya çıktığını, hangi kuramlardan geçtiğini ve nasıl bir siyasal meşrulaştırma temeline dayandığını ele almamız gerekiyor.

Halkın masumlaştırılması süreci, Hobbes'un teolojik ve antik siyasi dünya imgelemini yıkan eserinde, *De Cive*'de oldukça belirgin bir temadır. Sorun esas olarak, Leviathan'da öncelik kazanan "güvenlikte olma hakkı"nın zorunlu bir ihtiyacına gönderme yapmaktadır: Güvenlik hakkı (evrensel, doğal bir hak olarak) kötü yönetimler ve baskı karşısında olma hakkını, direnme ve itaatsizlik, giderek belki de "devrim" hakkını varsayıyor değil midir? Devrim yapan bir halkın masumiyeti nasıl temellendirilecektir? Elbette bir 17. yüzyıl düşünüründen kendisini bugün "devrimci" dediğimiz konuma getirmesi beklenemez. Bu yalnızca Hobbes için değil, o çağın "demokra-

tik" düşünürü Spinoza için de geçerlidir. Ancak itaatsizlik hakkı her durumda her türlü egemenliğin karşısına, ya bir öğreti olarak ya da somut siyaset alanında gerçekleşen bir olgu olarak dikilecektir. Sonuçta Leviathan'ın toplumu temellendirme ve bir sözleşme temelinde meşrulaştırma perspektifi bu soruyu ertelemek zorunda kalacaktır: Halk fikrinin toplumsal sözleşme doktrininden mümkün olduğunca uzak tutulması bunun sonucudur. Toplumsal sözleşmenin varsaydığı sektörler insan çoğulluklarıdır ve bu yüzden "gerçeklik" bu çoğulluklarının (*multitudo*) tümünü "temsil eden" egemenin tasarımına dayanmalıdır. Halk, Hobbes için kişileştirilebilir bir varlık değildir öyleyse; söz edilebilecek tek "kişi", söz edebilecek tek kişidir aynı zamanda. Bu iki dizi, başka bir deyişle, "sözceleme öznesi" ve "sözün öznesi" tek bir "kişilik"te, yani Egemenin kişiliğinde bütünleştirilir. İşte bu yüzden Hobbes, tebaların dudak kıpırtılarının Egemenin söyleni takip etmesini çağrıştırıyor.[26]

Egemenin tek "aktör", daha doğrusu sanki aynı zamanda hem bir roman kahramanı, hem de aktör olmasının zorunlu sonucu, bir "kişi" olarak düşünülebilecek bir siyasi öznenin "halk" olarak düşünülememesidir. Başka bir deyişle Hobbes'ta ve "toplumsal sözleşme" öğretilerinde "halk" diye bir özne yoktur. Bu "yokluk", elbette kendisini ilk önce Avrupa'nın Rönesans sonrası toplumsal mücadelelerinde dışa vuruyordu: Devletin ve egemenliğin yeni bir nesnesi, salt kendi hikmetince beslenen kendi hedefi, bu hedefe varmak için kullanacağı kendi kaynakları olacaktır: Ratio Statis öğretilerinin yaygınlaştığı bu çağ halkın bir çoğulluklar kümesi içinde "kişi" olmaktan çıkıverdiği, "seçilmiş halk"ların Protestanlık ve Karşı-Reform'un darbeleri altında yıkılmaya ya da Museviler için sözkonusu olduğu üzere dışlanmaya yüz tuttuğu bir süreci yansıtmaktadır.

"Seçilmiş Halk" öğretisi, bilindiği gibi, "seçilmiş birey" şeklinde tecelli eden Protestan öğretisinden önce Musevi-Hıristi-

26 Kripke'nin "adlandırma" ve "özel ad" kuramı belirleyici bir tema kazandırıyor tartışmanın bu noktasına: "Kant diye imza atan kişi", daha önceden "Kant" adıyla vaftiz edilen, "Kant" diye "çağrılan", "Kant" çağrısıyla konu komşuya gösterilen bir çocukluk dönemi geçirmiş olmalıdır.

yan cemaatlerinin dayanağını oluşturmaktadır. İsrailoğullarıyla Yehova arasındaki sözleşme iki "kişi" arasındaki bir sözleşmedir. Egemeni halkına bir "adanmışlıkla", halkı da egemenine bir "itaat" bağıyla bağlayan çifte bir bağdır bu. Musevi siyasal öğretisinde, sonraları Siyonizmde olacağı gibi "seçilmiş halk" kişileştirilmiş halktır. İşte Rönesans sonrası Avrupasında yitmekte olan süreç, halkın, "populus"un kişileştirilebilirliğidir. Machiavelli, Hobbes ve Spinoza gibi Rönesans sonrası büyük siyaset düşünürlerini bu sürecin diyagramı içine yerleştirirsek, sürecin iki ucunun, "kişi" olarak "halk" ile "kişi" olarak "egemen" olduğu bir çerçeve çizerek, Avrupa tarihinin sözkonusu periyoduna bağlayabiliriz: Machiavelli, Rönesans sonrası İtalya'sının "birlikçi" düşünürü olarak tanınır. Ancak Titus-Livius'ta olduğu gibi "ulusal birliğin", daha doğru bir deyişle "ulus"un mu, yoksa *Hükümdar*'da olduğu gibi Prens'in mi "kişi" olduğu pek anlaşılmaz. Bu belirsizlik, Machiavelli'nin eserlerinin "ard niyetlerine" yoruldu çoğu zaman. Ancak Machiavelli'nin içinde yaşadığı tarihsel sürecin tanıdık siyasa "kişileri"nin bir çözülme dönemi olduğu, sonuç olarak da "yeni" bir kişiliğin yaratılması zorunluluğunun ağırlıkla hissedildiği düşünülebilir. Bu anlamda Machiavelli basitçe "ulus-devlet" öğretmeni değil, varlığını sürdürmesi garanti olmayan (Kilise'nin dünyevi alanda girdiği genel bunalımın göstergeleri ortadaydı) bir siyasa dünyasının hangi "kişi" tarafından ele alınacağı sorusunu soran ilk düşünür olarak çıkıyor karşımıza. Henüz "ulus-devlet"in bir özne, "ulus"un ise bir "özne" olarak görünmediği bir dönemdi bu. Yaşamı ve varlığını sürdürmesi bir pamuk ipliğine bağlı bir siyaset adamı, ister *Hükümdar*'da, ister Titus-Livius'un *On Kitabı*'nda gözümüze çarpmaktan geri kalmaz. Rönesans sonrası belki de modernite ve Fransız Devrimi öncesi en derin ve yaygın sarsıntıların, bir Kopernik Devrimi'nin başladığı çağdır. Böyle bir siyaset dünyasında hükümdar ve ulus sözleşme yapabilecek iki "kişi" olarak çıkmamaktadır karşımıza. Başka bir deyişle, Machiavelli öğretilerini "toplumsal sözleşme" öncesi dönemin en karakteristik, ama en aykırı siyasal düşün örnekleri olarak yorumlayabiliriz.

Hobbes ise, halkın siyasal kişiliğinin tehlikede olduğu değil, çözüldüğü bir çağın adamıdır. Leviathan'ın bazı parçalarında Hobbes'un halk diye bir "kişi" hiçbir zaman kesinlikle varolmamış gibi davrandığı gözlenebilir.[27]Hobbes'un dikkatle uzak durmaya özen gösterdiği, belli ki bir bakıma kendisini çileden çıkaran Antik Çağ siyaset öğretileri karşımıza "kişiler"den başka bir şey çıkarmıyorlardı. Besbelli, Antik Yunan "politeia"sının varsaydığı "doğal bir kent" tasarımı, Hobbes'un bakışınca katlanılabilir değildir.

"Herkesin doğal hakkının yalnızca gücü (potentia) tarafından sınırlandırıldığını gösterdiğimizden bu gücü ister gönül rızasıyla, ister baskı altında başka birine aktarınca kişinin zorunlu olarak hakkını da bıraktığı açıktır; dahası, herkes üstünde en yüksek hak da herkesi zorlayabilecek, evrensel olarak en korkulur, en yüksek ceza tehdidiyle herkesi sınırlayabilecek en yüksek iktidara (potestas) sahip kişiye aittir. Elbette o bu hakkı istediği her şeyi yapabilecek gücü elinde tutabildikçe koruyacaktır; başka türlü onun egemenliği temelsiz kalacak ve kendinden güçlü olan herhangi biri ona boyun eğmeyi istemeden yapacaktır. Bu yoldan, öyleyse, doğal hakkın hiç çiğnenmeyeceği bir toplum oluşturulabilir ve sözleşme her zaman iyi inançla ayakta tutulabilir, yani eğer herkes gücünün bütününü topluma aktarırsa toplum da böylece her şeyi yapabilmenin en üstün doğal hakkına sahip olacaktır, yani o en üstün Devlet olacaktır ve herkes en üstün cezanın acısıyla ona boyun eğecektir. Bu tür bir topluma Demokrasi denir. Bu düzen tüm insanların yapabileceği her şeyi yapabilecek en üstün hakkı olan bir toplum içinde birliği olarak tanımlanabilir. En üstün iktidar herhangi bir yasayla kısıtlanmamıştır ama herkes her konuda boyun eğmek zorundadır, çünkü böyle yapmaya bütün kendini-koruma gücünü, başka bir deyişle bütün haklarını ona aktarırken gizli ya da açıkça sözleşmiş olmalıdırlar." (Spinoza, B.: XVI: 193)

27 "Sonuç olarak, Kadim filozoflardan bazılarının (kendisi de onlardan biri olan Ciceron'un söylediği gibi) savundukları şeyler kadar büyük bir saçmalık yoktur. Ve doğal felsefe alanında bugün Aristo metafiziği diye adlandırılan şey kadar saçma, hükümet ile onun "siyaset"i (policy) kadar bağdaşmaz, onun 'etiği' kadar cahilce bir şey ileri sürülebileceğini sanmıyorum." (Hobbes, Leviathan, s. 681-2)

Spinoza, görülüyor ki Mutlak İktidar ile Demokrasiyi alışılmadık bir düşünme çizgisi üzerinde özdeşleştirmektedir. Ancak Spinoza'nın Güç ile İktidar arasına, potentia ile potestas arasında çizdiği ayrım çizgisini hatırlarsak bu özdeşleştirmede garip ya da aykırı hiçbir şey kalmaz. Her varlığın varoluşun sonsuzluğu içinde "kendi gücü oranında varlığını sürdürmeye çabalaması", her varlığın yapıp edebilme gücünün onun "doğal hakkı" ile özdeş olduğu sonucuna varır: "Doğa hakkı ya da kararı demekle, basitçe her bireysel varlığın doğasına ait kuralları anlıyorum; yani onu doğal olarak varolmaya ve belli bir tarzda eylemeye götüren kuralları."[28]

Grotius ve Hobbes'un aksine, Spinoza'yı "doğal hak" kuramcılarının uzağında bırakan çok kökten bir konum görmekteyiz: Doğal hakkı tümüyle bir terminoloji sorununa bir anda indirgeyen, gücün hakkı belirlediği düşüncesine varan bir konumdur bu. Açıkça söylemek gerekirse, Spinoza'nın toplumsal, hukuksal ve siyasal düşüncesi doğal hak öğretisine dahil değildir. Gerçekten, Ethica'nın ışığında, bu düşüncenin "haklar" ve "özgürlükler" üstüne bir tartışmadan çok, her türlü "meşrulaştırma" felsefesini ta başta dışarıda bırakan bir "tutkular çözümlemesi" kisvesine büründüğünü görüyoruz.[29] Bu çözümlemenin siyasal

28 "Sözgelimi balıklar doğaları itibarıyla yüzmeye zorunludurlar, aynı şekilde büyük balık küçük balığı yutar; öyleyse balıklar suda yaşarlar ve büyük balık küçüğü en üstün doğal hakla yutar. Çünkü doğanın, mutlak olarak ele alındığında, Gücü dahilindeki her şeyi yapmaya en üstün hakkı vardır; başka bir deyişle, doğanın hakkı gücüyle orantılıdır. Doğanın gücü her şeyi yapma hakkı olan Tanrı'nın gücüdür. Ama bir bütün olarak doğanın evrensel gücü basitçe bütün tek tek varlıkların güçlerinin bir araya gelmesi olduğundan her bireysel varlığın yapabildiği her şeyi yapmak için en üstün hakkı vardır; başka bir deyişle hakkı belirlenmiş gücü alanındadır. Aynı zamanda doğanın en üstün yasası her şeyin, kendinden başka hiçbir şeye bakmaksızın kendisini sürdürmeye çabalaması olduğundan, her şeyin bunu yapmaya en üstün hakkı vardır; yani, daha önce söylediğim gibi doğal belirlenimlerine uygun olarak varolmaya ve eylemeye. Burada insan türüyle diğer bireysel varlıklar arasında ya da akla sahip bireyler ile aklı tanımayan insanlar arasında ya da çılgınlar, deliler ve sağlıklı insanlar arasında hiçbir ayrım gözetmiyoruz. Bir varlığın kendi doğasının yasaları uyarınca yaptığı her şey en üstün hakla yapılmıştır, çünkü yaptığı doğa tarafından belirlenmiştir ve zaten farklı bir şey de yapamaz." (Spinoza, *Tractatus Theologicus-Politicus*, XVI).

29 Bu çözümlemenin bir "tutkular analitiği" değil, bir "tutkular görüngübilimi" olduğu yolunda Antonio Negri'nin yaptığı hatırlatma önemlidir. Analitik çö-

düşünce açısından en önemli noktalarından biri bir kolektivitenin, tek başlarına, "aklın yardımı olmaksızın" ya da "karşılıklı yardımlaşma" veya dayanışma olmaksızın ancak "sefalet içinde bir yaşam" sürebilecek olan insanların bir araya gelmeleri sayesinde herkese ait olan doğal hakkı garantileyebileceği fikridir. Toplumsallaşma yoluyla bireyler daha üstün bir güce sahip bir birey oluşturacak, onun cismani varlığını uzamda kuracaklardır (Devlet?). Böylece toplumsal yaşam her birinin tek tek alınan güçlerini değil, hepsinin ortak gücünü içinde taşıyacaktır.

Spinoza'nın konumu bu noktada, eğer Hobbes'a ve genel olarak doğal hukuk kuramcılarına yöneltti̇ği eleştiriler hesaba katılırsa, önemli bir zorluk ortaya çıkarmaktadır: İnsanların güçlerini böylece birleştirmeleri zorunlu olarak bir "sözleşme"nin varlığını varsayacağından, sonuçta ortaya çıkan Devlet'in gerçekten yapay veya "uydurma" (ficta) olup olmadığı sorusu tartışmaya açıktır. Spinoza'nın "potentia/potestas" ayrımı ışığında, bireylikten toplumsallığa geçiş "süreci"nde hiçbir gücün (potentia) gerçek anlamda aktarılmadığını, hatta buna bağlı olarak hiçbir hakkın terk edilmediğini, olsa olsa Spinoza'nın aklın ışığında yönlendirmeyi önerdiği bir "imaginatio"nun, imgelemin mantıksal bir kesintisizlik yanılsaması içinde hayali bir aktarımı gerçekleştirdiği görülebilir.[30]

11. Sonuç Yerine: Politik Eylemin Dinamik Paradigması

Her tür siyasal eylemliliği özetleyen "hareket" sözcüğü 19. yüzyılın bir mirası, belki de bir uzantısı olarak yaşamını yüzyılımızda sürdürüyor. Belki SSCB ve Üçüncü Dünya'nın uğradı-

zümleme, belirgin bir şekilde doğal hak ya da doğal hukuk kuramcılarının takip ettikleri yoldur. Negri, bu ayrımdan yola çıkarak Spinoza düşüncesinin siyasal alana açılan bir tartışma boyutu getirdiğini, buna karşın "toplumsal sözleşme" ve "mutlakçılık" çerçevesinde tıkanıp kalıveren doğal hukuk kuramcılarının diyalektik bir tıkanma içine girdiklerini söylemektedir (Negri, 1982).

30 Bu bizi doğrudan doğruya ideoloji sorunsalı taşımaktadır: İdeolojinin "birleştirici" gücü konusunda Gramsci, "hayali"nin ideolojik kuruluştaki rolü konusunda Lacan bağıntısıyla Althusser ve toplumun kapatılmının olanaksızlığı konusunda bkz. Laclau ve Mouffe, 1992.

ğı yıkımın ardından bir anlamda "ayağa düşmesine", başka bir anlamda da geç kapitalizmin ortamı içinde silikleşerek yok olmaya yüz tutmasına rağmen, "hareket" (movement, mouvement, movemento) sözcüğü siyasal eylemin alanının neredeyse bütününü en azından günümüze dek açıklıyordu. Türkiye ve diğer benzeri ülkeler de siyasal alanlarının örgütlenme biçimi açısından bu terimle yaklaşık yüz yıldır tanışıyorlar (Jön Türkler, Baas hareketi vb.). Hiç değilse, bugün artık "kurumlaşmış" ve belli bir görüşe ya da ideolojiye "yukarıdan bakan" bir "evrensellik" iddiasında olan toplumsal-siyasal oluşum ve düzeneklerin bir zamanlar yalnızca bir "hareket" olduklarını anımsamak gerekir: 19. yüzyıl boyunca *suffrage universel* mücadelesi verilirken –çağdaş anlamıyla– parlamentarizm henüz bir "hareket"ten ibaretti. Öyleyse yalnızca kurumlaşmış, rasyonelleşmiş siyaset alanları olarak işlev görmeyi sürdüren siyasal partiler değil, siyasi etkinliğin ufkunun belki de tümünü çizen "vazgeçilmez" siyaset mekanizmalarının bile bir zamanlar alçakgönüllü birer "hareket" olarak belirdiklerini söyleyebiliriz.

"Hareket" retoriğinin silikleşmeye yüz tuttuğunu söylediğimiz günümüzde "hareket" genel olarak kurumlaşmamış bir siyasal görüşü, ideolojiyi adlandırmak için kullanılmaya başlandı. Sözgelimi binlerce yıllık bir tarihle ölçülen İslam'dan, dinsel-kültürel bir uygarlık sistemi, bir "dünya" olarak söz edilirken, "İslami hareket" ya da aynı anlama gelmek üzere "İslamcılık" sözkonusu edildiğinde "siyasallaşmış" bir retoriği, kendisini siyasal alanda pazarlamaya çabalayan bir görüşü, ideolojik bir dizgeyi anlıyoruz.

Hareket fikriyle siyasal eylem arasındaki bağ sorunu, hiç değilse birkaç noktada, daha önce yürüttüğümüz tartışma tarafından aydınlatılabilir. Son yıllarda siyaset ve muhalefet alanları yeniden "hareket" nosyonuyla bağlantılandırılmaya başladı. Bunlar "yeni tür" diye tanımlanan, başka bir deyişle, şimdiye dek işitilmedik bir siyasal alan biçimini varsaydıkları kabul edilen hareketlerdi. Birleştirici unsurları "hegemonya", "çoğulcu demokrasi" ve "radikallik" olan bu "yeni" siyasal alanın yaslandığı kavramların da tersyüz edilmesi gittikçe önem kazanı-

yor. Bu üç unsur yeni siyasal retoriğin temel eleştirel kavramlarına dönüştüler ve belki de bir zamanlar Gramsci'nin bile tahmin edemeyeceği boyutlarda Marksizmin bunalımı sonrasında topluma, "Yeni Dünya Düzeni" adı verilen şeye veya karşımıza siyasal kılıkta çıksın çıkmasın, tartışılabilecek ve eleştirilebilecek her türlü soruna radikallik etiketi altında yükseltilebilecek her türlü itiraza zemin hazırlayabileceği düşünülen temel kavramsal düzenekler haline geldiler. Bir zamanlar "siyaset" sözcüğü telaffuz edildiğinde herhangi bir çağrışımla çıkagelmesi çok zor terimlerin, imgelerin ve mefhumların artık siyasal alana kolayca açılabileceklerini tespit etmemek olanaksız.

Her şeye karşın, yukarıda söylediklerimiz elinizdeki metnin giriş bölümünde bahsedilen siyasal daralmayla açık bir tezat, hatta bir çelişki oluşturuyor. Ancak bu çelişkinin yüzeysel olduğu, başka bir deyişle (daha doğrusu Laclau ve Mouffe'un deyişiyle) "yeni siyasal özneler"in kendi alanlarını tanımlarken artık "evrensel siyasal özne" tasarımından zorunlu olarak uzaklaşmalarının bir dışavurumundan ibaret olduğu eklenmeli:[31] Oysa bir kez "siyasal alanın önceliği" adını verebileceğimiz bir perspektiften hareket edildiğinde artık bırakınız "evrensel siyasal özne"yi, "yeni siyasal özneler"den bile söz etmek zorlaşacaktır. Böyle bir perspektif karşımıza daha çok "siyasetin yeni özneleri"ni çıkarıyor gibidir. Kuşkusuz, ilk bakışta terimlerle oynama sonucu elde edildiği söylenebilecek bu kavram aslında "polis"ten bu yana bir "kamu alanı"ndan çok özneleri tayin etmekle ve siyasal rolleri taksim etmekle kendini sınırlandırmayan, aynı zamanda toplumsal, ekonomik ve siyasal güçleri işleten, dağıtan ve örgütleyen, tam anlamıyla "siyasal" bir uzamı varsaymaktadır.

---

31 "Bu yaklaşım, temel nitelikleri 'yeni siyasal özneler'in mücadelelerine blok halinde karşı sürülerek çarpıtılan işçi mücadelesinin de hakkını yeniden verme ve boyutlarını yeniden tayin etme olanağını sağlıyor bize. 'Evrensel bir sınıf' olarak işçi sınıfı kavrayışı bir kez reddedildiğinde keyfi olarak 'işçi mücadeleleri' etiketi altında gruplandırılan alanda cereyan eden karşıtlaşmaların çoğulluğunu ve bunların büyük bir kısmının demokratik sürecin derinleştirilmesinde oynadığı tahmin edilemez ölçekte büyük rolü tanımak kolaylaşacaktır." (Laclau ve Mouffe, 1992: 167).

Gerçekten de, şimdiye dek tartıştıklarımızı kısaca özetleyerek, "siyasetin yeni özneleri"ni karakterize eden siyaset uzamının özelliklerini araştırma konusunda hiç değilse birkaç adım atılabilir. Bir "örgütlenme" ilkesi olarak siyaset, dinin karşısında, Klasik Yunan'dan beri gerçekleşen yeni örgütlenmelerle birlikte "uzamsal bir olgu" olma eğilimi gösteriyor. Kleisthenes reformlarından beri, toplulukların uzamsal-mekânsal biçimlenmeleri, kentliliğin, şehirliliğin, vatandaşlığın sayısal ve mekânsal taksimleri siyasal faaliyetin ayrıcalıklı kategorileri olmayı sürdürmekle kalmadılar, aynı zamanda siyasetin doğrudan aracı haline geldiler. Bir bakıma yaşam mekânlarının örgütlenmesi siyasetin kozmik düzenini oluşturuyordu. Böylece "geometrik" bir iktidarın ussallaşması dinin ve dinsel yaşamın mistik önerilerinin karşısına dikiliyordu. Aynı şekilde ama farklı tarzlar altında modern ulus-devletler de, "globalleşme" adını verdiğimiz süreçler de her şeyden önce üzerinde toplumsal yaşamın birimlerinin, araçlarının ve parçalarının taksim edildiği, dağıtıldığı ve kullanıma sunulduğu mekânsal-coğrafi bir alanı icat etmekle işe başladılar. Uzam, zaman ve sayı aracılığıyla tanımlanan bir mekânsal örgütlenme mantığı, emek, mübadele, pazar-akımları ve kültür olaylarının yer aldığı geometrik bir boyutu biçimlendiriyordu.

Belki de biraz acelecilikle "yeni siyaset alanı"nın en önemli kullanıcısı olarak kabul edilmeye başlanan din ise mekândan çok zamanı hesaba katan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır; hiç değilse özne din içinde "geçmiş"ini, "geleceği"ni ve "oluş" dünyasını bulabiliyordu. Din de, en az siyaset kadar bir örgütlenme ilkesiydi, ancak "geometrik düzlemler"den çok sayıları, kitleleri, sürüleri örgütlüyordu. Kısaca söylemek gerekirse, yakın tarihlere kadar "sosyolojik" düşüncenin tartışmayı bir an olsun bırakmadığı sürü ve kalabalıklar olgusu, derin kuruluş mantığını siyasette değil, dinde bulmaktadır. Heterojenlik, katlanılamaz olsa bile hem din hem de siyasetin örgütlenme mantıklarının karşısına dikiliyordu. Dinin bu "özdeşlik-dışı"na cevabı siyasetten farklıydı: Zamana boyun eğen bir mekân, bir dünya. Böylece din "gelecek dünyalar" yaratıyor,

şu andaki dünyaya da Mısırlıların açıkça bir "mahkeme" olarak imgeledikleri bir "öte dünya" tehdidini yöneltiyordu. Bu aynı zamanda ve fiilen zamanın mekâna açılıverdiği noktaydı: Gevşek bir geometriye ancak güçlü bir yayılıma dayanan Ökümenik bir örgütlenme. Bu çoğu zaman dinin siyasete ve yapılarına oynadığı bir oyundu. Din mekânı zamanın ilkelerine göre biçimlendiriyordu: Periyodik olaylara boyun eğen ayrıcalıklı yerler ve mekânlar – hac yolculukları, dua ve ayin yerleri... Mekânsal örgütlenmenin düzenlenişini ayakta tutan periyodik bir ilkeydi. Dinsel yetke de sayılar üzerinde, hedefi zamansal bir "son", bir "amaç" olarak tayin edilen bir sürü ya da kalabalık üzerinde uyguluyordu iktidarını. Mekân, zaman ve sayılarca ifade edilen bir zamansal örgütlenme ilkesi, emek, mübadele, pazar-akımları ve kültürel olayları gibi toplumsal faaliyetlerin yer aldığı aritmetik bir boyutu tanımlıyordu.

19. yüzyıl bu iki örgütlenme biçimini karşı karşıya getirmek zorunda hissetti kendini. Ancak asla ilkelerinin derinliklerine inmeden: Bu karşıtlaşma modern devlet yapılarının icat edildiği, öncelikle Kilise'nin bir zamanlar sahip olduğu heterojen boyutları düzenleme gücünü yitirdiği bir süreç içinde cereyan etti. Oysa dönemin bütün bu dev tartışma ve karşıtlaşmaları yalnızca yüzeyde yer alan olaylardı ve biri siyasal, öteki dinsel kisve altındaki bu iki örgütlenme ilkesinin oluşturdukları bileşim düşüncenin birkaç büyük devrimcisinin dışında kimsenin gözüne çarpmadı – Marx, Nietzsche ve Freud. Denilebilir ki modern toplumsal yaşamda bu ilkelerin derin bir bileşimi ifade bulmaktadır ve hem dinsel hem de siyasal yaşantılar sözkonusu sürecin yeni dışavurumları olarak ele alınmalıdırlar. Bu dışavurum, en belirgin tarzda "araçsallık" olarak nitelendirilebilir. Siyaset ve din, beşeri ve toplumsal yaşamın bu iki derin, örgütleyici gücü, modern dünyadaki tanımlarında tüm derinliklerini kaybederek bir "araç-amaç" diyalektiğine boyun eğmişlerdir. Bu araçsallık gittikçe daha yoğun siyasal motiflerce etki altına alınan dinsel insana bir "güç istemi" olarak görünmektedir. Siyaset yaşantısı açısından da aynı araçsallık insan çıkarlarında yer almış büyük bir dönüşüme ya da yer değiştirmeye te-

kabül etmektedir: Bunlar "olumlu" ve "aktif" olarak nitelenen çıkarlardır ve onların aracılığıyla *homo religiosus*'un *homo oeconomicus*'a dönüşüm süreci tamamlanmıştır.

Derin ilkeler düzeyindeki karşıtlaşma yüzeyde –bilinçler alanında– bir çatışma olarak beliriyordu: Modern yaşam dünyasının çeşitli alanlarında bir pozisyon kavgasına tutuşmuş bilim ile din arasında bir karşıtlık olarak. Kant'ın bir zamanlar bir *Kampfplatz*, sanki bir Roma arenası gibi tanımladığı felsefe alanı bile, "modernliğini bulduğu" süreci "Protestanlığın laikleşmesi" olarak yeniden tanımlıyordu: Artık yayılım gücüne değil, iç dünyalar, kişisel yaşantılar üzerindeki gücüne dayanan bir dinin sekülerleşmiş biçiminden başka bir şey değildi felsefe. Bunun yanında, Max Weber'den Tawney'e kadar, iktisadi yaşam da en ince detaylarına varıncaya kadar dinselliğin çerçevesinde yeniden gözden geçiriliyordu. Elbette bu çerçeveyi sağlayacak din, yine Protestanlıktan başkası değildi. Nasıl klasik ekonomi-politik aslında değerin zamanla "ölçümü"nden, kendisine tekabül eden ideolojik biçim de "sermaye"den başka bir şey değilse (Marx), iktisadi ilişkilerin dinsel yaşamın sunduğu ışık altında yeniden ele alınmasının arka planında dinle siyasetin bileşiminin etkilerini sezmemek olanaksız: Doğayı ele geçirmenin, kullanıma sokmanın, mekânları biriktirme ve kullanmanın (kentçilik, üretim ve tüketim) yeni yolları ve "ussallığı" sözettiğimiz derinliklerde pek zor fark edilebilecek yeni bir örgütlenme biçimi... Kabaca söylemek gerekirse, din zamanın, siyaset de mekânın örgütlenme ilkesiydi. Ancak uzamın yeni örgütlenmesi –yüzeyde ve bilince doğrudan hitap eden düzlemde– siyaset-dışı ve din-dışıymış, kısacası "ussal"mış gibi beliriyor (manüfaktür ya da fabrika uzamında emeğin örgütlenmesi, mübadelenin pazar biçimi altında örgütlenmesi, tüketimin ticaret biçimi altında örgütlenmesi).

Siyaset ve dinin derin yapılarındaki bileşim zeminini fark edebilmek için büyük totaliter makinelerin –Nazizm ve Faşizm– ortaya çıkışını beklemek gerekiyordu: Binlerce yıllık iktidar imgelemlerini yeniden tasarım alanına sokan mitolojiye yeniden dönüş, binlerce yılın ütopik zamanını cisimleştiren

canlı bir fütürizm, siyasetin estetize edilişi, bir toptan çöküş ve intihar mantığı, son olarak da ölümcül güçlerin yeni perspektifleri... Bununla yeni coğrafi-mekânsal kavramlar doğuyordu: Almanya'nın Lebenswelt'i, tüm dünyanın paylaşılması uğruna "Emperyalist Savaş"... Üstelik siyasetin bu yeni kavramları tümüyle uzamların yönetimi adını verebileceğimiz bir siyaset kavrayışını ifade ediyorlardı. İktisat yanlış bir şekilde bu "yönetim" açısından saf bir çıkarlar dünyasında oynanan bir oyun olarak yeniden tanımlanıyordu. İktisadi iktidar ve güç bir uzam üzerinde uygulanan siyasal bir iktidara ayrılmaz bir şekilde bağlıdır (bu formülü Antik Yunan'a kadar geri götürebiliriz). Dinsel unsur da en az o kadar büyük bir şiddetle kendini açığa vuruyordu: Aynı anda hem bireyleri, hem de kitleleri yönlendiren ve güdebilen "zamansal" bir iktidar; başta bir lider (Führer), bir çoban... Bu iktidar kendini bir mekân, bir arazi üzerinde değil, toplumlar ve bireyler üzerinde uyguluyordu.

Bir turnusol kâğıdı gibi binlerce yıllık örgütlenme ilkelerinin yanıbaşımızda olduklarını gözler önüne seren de "emperyalizm" semptomuydu – tarihsel süreçlerin en derin katmanlarında, sürekli bir karışım halindeydi bu ilkeler. Güçleri aşkın bir ilkeyle içkin bir eylem ilkesini bir araya getirmeye yarıyordu. Bu derin yeraltı güçleri o kadar tehditkâr, o kadar tehlikeli görünüyorlardı ki İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki "siyasal yaşam"ın bütünü bir "soğukluk" mantığınca belirlenmiş gibidir: Soğuk hükümet, ideolojinin sonu, açık toplumlar – bunların yanında "soğuk" bir savaşımız bile vardı. "Nükleer tehlike" adını verdiğimiz tehdit bu bakımdan "yeni" değildi asla; ya da "Teknoloji Üstüne Soru"daki Heidegger'i anarsak, tarihsel bakımdan eski, kronolojik bakımdan yeniydi. Global coğrafyaya tercüme edildiğinde bu çerçeve içinde "daha eski" ve "daha derin" Kuzey-Güney ekseninin ayakta tutulması için araç olarak kullanılan bir Doğu-Batı ekseni dünya sahnesini hâkimiyeti altına alıyordu. Ya da bugünlerde lanetlenen "Oryantalist" ayrımlar bir kez daha ve yepyeni bir güçle imgelem ve bilgi alanını, toplumların siyasal-dinsel yaşamlarını işgal ediyorlardı. Yeraltı güçlerinin tehdidi modern siyaset ve dinleri bu güçleri

"saklamaya" (konserve ve paketleme anlamında kullanıyorum) ve "gizlemeye", "bastırmaya" yöneltiyordu. Oysa sözkonusu güçlerin günümüz "Oryantalizm" eleştirmenlerinin sandığının aksine ne Maniheist ne de "ikili" olduklarının altının çizilmesi gerek. "Yeraltında" zaman ve mekân birbirlerine karşıt olmadıkları gibi zamansal ve mekânsal güçler de karşıtlık üzerinde temellendirilemezler. Onlar daha çok eylemi ve hayat ritimlerini düzenleyen ilkelerdir. Eros ile Thanatos gibi, dar anlamda bilim ve din gibi ya da Batı ile Doğu gibi birbirlerine karşıtlık içinde kavranamazlar.

Böylece modern siyasetin yüzeyini yönlendiren bir "saklama" motifinin varlığı sözkonusuydu: Wilson Doktrinleri, bir yerel savaş politikası, iletişimin yaygınlaşması, modernleşme ve ilerleme, sanayileşme, refah toplumu, Birleşmiş Milletler ve siyasi temsilcilerin yuvarlak masası – siyasetin dev bir yüzey tarihi bizi derinliklerin alacağı öçten koruyacaktı. Görünüşte nötr "rejim" sözcüğüyle yeniden vaftiz edilen siyasal iktidarı meşrulaştırabilecek tek şey "açıklık", "saydamlık" ve "görülebilirlik"ti. Zaten bunlar da görünüşteki kutuplardan birisini, dolayısıyla karşıtını da ortadan kaldıran Glasnost'u belirleyen ilkeler değil miydi? "İdeolojilerin Sonu" deklarasyonundan yirmi yıl kadar sonra bu kez "Tarihin Sonu" deklarasyonuyla karşılaşıyoruz. Teddy Roosevelt tarafından 1946'da ilan edilen Dört Temel İnsan Özgürlüğü (İstediği Tanrı'ya Tapma Özgürlüğü, Geleceğinden Korkmama Özgürlüğü, Konuşma ve İfade Özgürlüğü ve İhtiyaçlarını Temin Etme Özgürlüğü) arasında yalnızca sonuncusu, ihtiyaçlara ilişkin olanı insan yaşamı açısından "özsel"dir. Elbette bu "özselliği" din ve siyasetin oluşturduğu derin yapıda aradığımız ölçüde: Gerçekten de, İstediği Tanrı'ya Tapma Özgürlüğü din ilkesine cevap vermez, çünkü "tanrısız", "içkin" dinler karşısında olduğu gibi "tanrıtanımazlık" karşısında da tanımsızdır; Geleceği Konusunda Korkudan Kurtulma Özgürlüğü ancak görünüşte "zamansal varoluşa" gönderme yapar, çünkü gerçekte "korku"ya yol açacak koşulların modern "emniyet kemerleri"yle ve dev bir kamu güvenliği sanayisiyle ortadan kaldırılıp etkisizleştirilebileceklerini varsaymaktadır. Ko-

nuşma ve İfade Özgürlüğü ise "öznel alana", oluştukları varsayılan düşüncelerin salt "ifadesine" ve önceden kurulmuş bir "kanılar" dünyasına bağlanır. Bunlar arasında yalnızca "ihtiyaç" ve "istekler" derinliklerden çıkıp geliyor gibidir: İstekler, "insanın özünü" tanımlayarak –ama her durumda zorunlulukla çarpıtılarak ya da bastırılarak– yükselirler. Demokrasilerin yalnızca sınırsız ve duraksız insan isteklerini sınırlandırmaları ve ancak bunlar üzerinde yaptırım uygulamaları gerektiği söylenir; oysa ilk üç "özgürlük" açısından böyle bir sınırlama sözkonusu değildir: Çünkü Konuşma derinliği yansıtmaz, aksine onu kanıların ifade edilme tarzına dönüştürür. Tanrı konusundaki cevap da 19. yüzyıl sonlarında Nietzsche tarafından verilmişti bile: "Bu ermişin Tanrı'nın öldüğünden hâlâ haberdar olmaması mümkün mü?" İntiharından birkaç gün önce "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"ini kaleme alan Walter Benjamin de "güvenlik" ve "gelecek" fikirlerine karşı verilebilecek en sert yanıtı ortaya atıyordu: Tarihteki mücadele gücünün ağırlığı geleceğin ve getireceği refah dünyasının tasarımı güçlendiği, çıkarların temel güdüsü haline geldiği oranda azalmaktaydı; Klee'nin Başmeleği gibi gelecekte bir güvenlik aramaktan çok geçmişe müdahale etmek, geçmişin öcünü almak gerekirdi.

Yalnızca "isteğin" derinlerden çıkagelerek bir Truva Atı gibi "temel özgürlükler"in sonuncusunu biçimlendirdiğini söyledik. Yine de birçok "evcilleştirme" girişimine konu olarak: Her şeyden önce isteklerin "ihtiyaç" terimiyle yeniden tanımlanması sözkonusu. Yani teknik anlamda "tüketim", "iktisat", "mal ve hizmetler" alanına indirgenmesi. İkinci olarak, kanun ve yasalarla, "sınırsız ihtiyaçlar" uğruna "sınır tanımaz bir mücadele"nin denetim altına alınması zorunluluğu: Böylece derinliklerle, isteğin "aşırılıklarıyla" karşılaşmaktan kaynaklanan bir Haz İlkesi'nden çok Gerçeklik İlkesi'ne boyun eğmeye davet edilen "ihtiyaçlar"ın tanımlanması... "Soğuk yönetim" bu iki dönüştürme ve evcilleştirme mekanizması aracılığıyla bir "hizmet' öznesi, kamusal ve bireysel "güvenliği" sağlama ve akımları, faaliyetleri düzenleyerek yaşamın sürmesini garanti altına alan bir iktidar haline geliyor. Kendini hiçbir za-

man dinsel ve siyasal bir iktidarın mirasçısı, temsilcisi olarak göstermemeye dikkat ediyor. Ancak yine de bu modern iktidarın kaynaklarının derinliklerde yer aldığını görmemek olanaksız. Böylece, hayat üzerinde son derece çeşitlenmiş iktidarların ve yaşamın farklı alanlarında kullanılışlarının ardına saklanan bir iktidar uzamın ve zamanın örgütlenmesini birleştiren bir zemin üzerinde boy göstermektedir. "Yeni toplumsal hareketler" ya da "siyasetin yeni özneleri", karamsarlığa düşmek için pek bir neden bulunmamakla birlikte, yalnızca "öznellikleri" çerçevesinde bu derin, katedilemez alanı hâkimiyetleri altına alma arzusuyla hareket ediyorlar. Şimdilik bu hareketlerin modern toplumlarda dayandıkları ve dayanabilecekleri güçler arasındaki farklılıkları tartışacak durumda değiliz henüz. Bu daha çok ileride yapılacak daha derin bir çalışmanın konusu olabilir.

12. On Yıl Sonrası İçin Sonsöz

Yukarıdaki yazının kaleme alınışının üzerinden on yılı aşkın bir zaman geçti ve bugün özellikle "terör" sözcüğünün etrafında kasılıp kalmış bir uluslarüstü ya da ötesi siyasetin kurbanları durumundayız. Tabii ki kurban olmak ya da vermek, bir zamanlar Nietzsche'nin söylediği gibi, "haklı çıkarmaz" ve yukarıda bahsedilen "halkın masumiyeti" meselesi bugün çok daha fazla tartışılabilir bir siyasi hayat bileşeni durumundadır. Bazıları bu masumiyeti "çıplak hayat" ile özdeşleştirmeye çalıştılar: Giorgio Agamben'in çalışmaları iktidarın salt siyasi biçim ve tarzlarının ötesinde bir hayat siyasetine hemen her zaman nasıl sahip olduğunu, başka bir deyişle Foucault'nun aksine yeni iktidar biçimlerinin bir özelliği olmakla kalmayıp neredeyse tüm tarihi katettiğini ıspatlamaya yöneldiler. Antonio Negri ile Michael Hardt'ın *The Empire* (İmparatorluk) kitabı belirdiği anda kendine bir kamuoyu bulabildi: "Yeni Toplumsal Hareketler" konusundan farklı olarak, İmparatorluğun yalın bir emperyalizme indirgenemez bir tamamlanış sürecinde olduğunu ve kapitalizmi alaşağı edecek güçlerin hâlihazırda, Spinozist bir içkinlik planı üzerinde evrimlerini tamamlamış olduklarını sa-

vundular. Jacques Derrida Marx'ın mirasını tartışırken bu mirasın elde edilerek korunacak ve öylesine geleceğe aktarılacak bir şey olmadığını, bizzat bizim kendimiz olduğunu hatırlatarak o ana kadarki politik suskunluğunu bozdu. Herşeyin ötesinde 11 Eylül etiketinin ardına saklanan güçlerin "süperliği" günümüz siyaset literatürünün temel sorgulama hedeflerinden biri haline gelerek, bu alanda görüşlerine başvurulmaya değer siyaset düşünürlerini oldukça kısa yazılarla ve beyanatlarla yetinmeye sevketti: Zizek, Habermas ve diğerleri...

Her durumda günümüz siyaset teorileri tarihinde en verimsiz dönemlerden biri haline gelmiş görünüyor. Bunu kuşkusuz on yıl önce konu olarak aldığımız "siyasetteki alan daralmasının" sonuçlarından biri olarak görmek gerekir. Birkaç yıldır, özellikle de 11 Eylül sonrasında siyasetin aktörleri daha çok uluslarötesi planda faaliyet halindeler ve faaliyetlerini eski "uluslararası siyaset" kriterlerine göre ölçmeye çalışmak gittikçe daha abes bir hale geliyor. Üstelik bu yalnızca bazı emperyal egemenlikler arasındaki çatışmaların durulduğu ve ABD'nin tek süper güç olarak iradesini vaz ettiği ampirik ve aktüel konjonktürün ötesinde bir değişim gibi görünüyor.

Bu değişimi yine kendi geçmişi ve tarihöncesi içinde ötelemek gerektiğini düşünüyorum: Aklımda siyasetin kurumsallığının belli bir tarzı var, ancak böyle bir sonsözde bunun ancak belli başlı birkaç unsuruna değinmekle yetinmeliyiz. Bunlar Batı felsefeleri içinde henüz siyasallaşmamış olarak nüve halinde bulunan ya da ekilen tohumlar: İlk ağızda *Kartezyen Cogito*'nun sanıldığı kadar siyasal bir gereklilikten uzak olmadığını vurgulamak isterdim. Postmodern adı verilen tartışmalarda en sert saldırıya uğrayan ve çoğu noktada bu saldırıları hak eden bir mefhum olarak ortaya atılmış olduğunu hatırlayalım. Bu Ben'in ilk belirlenimiydi: Düşünüyorum, demek ki varım. Ama eksik telaffuz etmeyelim: Kuşku duyuyorum, o halde düşünüyorum, demek ki varım, o halde ben düşünen bir şeyim... Descartes döneminin maddeci düşünürleri ve tanrıbilimcileriyle girıştiği kaçınılmaz tartışma sırasında bu formülün "insanın tanımı" olduğunu söylüyordu ısrarla. Diğerleri açısından bu bir

kanıtlamanın ya da tanımın hiçbir ölçütüne uymuyordu: Düşünen hayvan olarak insan – yani varlığını ve özünü bütün diğer hayvanlarla spesifik, özgül farkında bulan bir insan... Aristotelesçi ve Skolastik tanımlama süreci Descartes tarafından topyekûn alaşağı edilmiş görünüyordu ve yepyeni bir tanımlama ilişkisi devreye sokuluyordu. Düşünüyorum, düşüncenin ne olduğuna dair, onu ezeli-ebedi ideaların insanlardaki soluk, çoğu zaman da çarpık yansısı olarak gören Antikçağ ve Ortaçağ felsefelerinden çok farklı ve katlanılamaz bir düşüncenin ileri sürülmesiydi: Düşüncenin düşüncesi ya da fikrin fikri... Üstelik tanımın, tanımlamanın yepyeni bir tarzıyla karşı karşıyaydık: Descartes'a göre "kuşku duyuyorum"dan "düşünüyorum"a, oradan da "ben düşünen bir şeyim"e sanki sonsuz bir süratle sıçrayabilen bir şey, nasıl diyelim, bir kuvvet vardı. "İnsan" fikri ile "hayvan" fikri bir bilinçte birbirlerini gerektirmeksizin farklı anlarda bulunabildikleri gibi, aynı anda iki ayrı bilinçte de birbirlerini gerektirmeksizin varolabilirler. Oysa "kuşku duyuyorum" doğrudan "düşünüyorum"u gerektirir. Bu geçişi gerçekleştiren "kuvvet"in ne olduğunu Descartes'ın herhangi bir yerde belirttiğini ya da ona dair kendi deyişiyle "açık ve seçik" bir fikre sahip olmadığını önce Spinoza, sonra Leibniz, en sonunda da –farklı bir bakımdan– Kant gösterdiler. Ama bu "kuvvet"in devreye girişi o kadar önemli sonuçlara sahipti ki müphemliği ve belirsizliği şimdilik bir kenara bırakılarak bizzat yol açtığı sonuçlar açısından değerlendirilebilir: Burada politik ve hukuksal sonuçlarıyla ilgiliyiz ve hemen söylemeliyiz ki, Cogito fikri düşünmeyi ilk kez bir faaliyet olarak, özel olarak da bir "insan faaliyeti" olarak tanımlıyordu ve tam da bu yüzden düşüncenin önüne de, tıpkı bütün diğer insan faaliyetleri için olduğu gibi engeller konabilir, düşüncelere ket vurulabilirdi. Özne kavramı bütün tanımlayıcı kuvvetiyle oradaydı. Bunun hukuki ve siyasi sonuçlarını, ama daha da önemlisi, ortaya çıkardığı talepleri uzun uzun sıralamaya gerek yok: "Düşünce özgürlüğü", "vicdan özgürlüğü" türünden hukuki-siyasi talepler bu Kartezyen fikriyata mutlak ölçüde bağlı olarak doğdular. Başka bir deyişle Cogito bir talepti – düşünceye özgürlük talebiydi...

Bütün bu hukuki-siyasi meseleye Descartes'ın yeterince damgasını basmamış olduğu doğrudur, ancak Cogito varsayımı olmadan bu taleplerin ve beklentilerin ortaya çıkması ve kurumlaşması olanaksızdır. Kuşkusuz Descartes'ın saf felsefe içindeki devriminin siyasi bir devrime doğrudan yol açtığını söylüyor değilim, olsa olsa bunun tam tersi mantıken iddia edilebilir.

Benzeri bir durum, bahsedeceğim ikinci dönüm noktasıyla, yani Kant'ınkiyle de ortaya çıkıyordu ve yine "düşüncenin ne olduğu düşüncesiyle" ilişkiliydi: Kant'a dek, hatta Leibniz'de bile "düşünce" ya da "fikir" kendi başlarına yeterliydiler – Leibniz ile birlikte "sonsuza kadar götürülebilecek analiz" ya da Spinoza'da olduğu gibi, *habemus enim ideam veram*, yani "bizde doğru bir fikir var"... Kant içinse her fikrin, "doğru" olmak için bile değil, "fikir" olmak için bile kendi dışına uzanması, dışarıya çıkması ve oradan belirlenimler kazanması gerekiyordu. Kant'ın bu belirlenim formülü ilginçtir ve bugün modernliğimiz onun oluşturduğu iklimin içinde yıkanıyor olsa bile okura her safhasında uzak, yabancı gelebilir..Ancak Kant bize çok basit bir şeyi anlatmaya çalışmaktadır: Mekânsal-zamansal belirlenimlere, yani düşüncenin koşullarına kavuşmamış fikirlere artık fikir demeyeceğiz. Bu ne demektir? Kant için bütün bir Aydınlanma fikriyatı, sözgelimi Fransız Devrimi'nin siyasi-hukuki dönüşüm süreçleri içinde "kurumlaşmamış" olsaydı, beş para etmezdi. Bu kurumları bugünkü modernliğimizin, postmodern fikriyat tarafından eleştirilen kurumları olarak tanıyor ve biliyor muyuz? Bu apayrı bir sorudur. Olsa olsa Kant'ın kendi felsefesini Leibniz gibi matematik dünyada, Spinoza gibi geometrinin dünyasında, Descartes gibi "soba başı" meditasyonunda ya da Antik dünyada olduğu gibi göksel idealar dünyasında, Ortaçağlardaki gibi göksel kentte kurmadığını, hiçbir metafora yer bırakmayacak denli bir güçle bir kurumda, bir mahkemede kurduğunu söyleyebiliriz. "Aklın kurumları" terimini başka türlü anlamaya çalışmak olanaksız.

Fikirlerin kurumlaşması sürecine, demek ki modernliğin esası diyebiliriz. Kurumlar arası mücadelelere ve çatışkılaray-

sa siyaset... İşte sanki bu yüzden siyaset Antik agoradan farklı bir alana, diyelim ki bir belirsizlik alanına ihtiyaç duyacaktı.

Kant'ın öngördüğü kurumlaşma kendi tarihine onun felsefesinden apayrı bir şekilde sahipti: Fransız Devrimi'nin kurumları, ardından Napolyoncu kurumlar ve bunlara ait hukuki düzenekler, mekanizmalar. Ardından yine Napolyonik yaygınlaşma süreci. Doğu ve Güney, hatta Amerikalar içinse bu kurumların ithali, uygulamaya konmaları... Michel Foucault büyük bir yetkinlikle bu kurumların temel niteliklerini ve hangi fikirlerin kurumlaşmasının ürünleri olduklarını belirleyebilmişti: Disiplin toplumları demişti adlarına. Tabii ki, Kantçı sayılabilecek bir perspektifi de işin içine katarak, kurumların aynı zamanda birtakım teknik analojilerin realizasyonu yoluyla yalnızca çoğalmakla ve yaygınlaşmakla kalmayıp, birbirlerini koşulladıklarını, taklit ettiklerini, dürttüklerini, güçlendirdiklerini de kaydederek. Fikirler, Foucault'nun deyişiyle söylemler nasıl kurumlarda cisimleşmişseler, bunun tersi de doğru olmalı, kurumlar fikirleri ve söylemleri de kuşatıyor, yayıyor olmalıdırlar. Eğer Kant'ın "eleştiri felsefesi" sözünü ciddiye alacaksak Foucault'nun bu çıkışını da almalıyız: Kurumlar birbirlerini taklit eder, birbirlerinden ilham alır, ithal edilirken genel bir model, Foucault' nun deyişiyle "diyagram" ortaya çıkar; bu diyagramın söylemi ve eleştirisi eş ölçüde içinde saklıdır ve dolayısıyla ithal edilirken eleştirisini, yani anlatılabilir deneyimler bütününü bir söylem olarak barındırmayabilir. Bu Osmanlı modernleşmesi sırasında ve sonrasında bu coğrafyada yaşamayı hâlâ sürdürdüğümüz temel sorunlar arasındadır: Kurumlar ithal edilmektedir ama mantıkları, yani Kantçı deyişle şemaları, yani nasıl üretildiklerinin bilgisi ve sezgisi ithal edilmeden; kurumlar ithal edilmektedirler ancak içkin eleştirilerinden haberdar bile değiliz. Söz ile fiziki dünya arasındaki mesafenin bu denli açılması kurumların çok "kolaycı" bir kabulünün yanı sıra, onlara yönelik eleştirilerin de zorlaşmasına yol açabilir. Mesela Rusya, Batı'dan ithal etmiş olduğu kurumları yeniden üretebilmek, kendi sistemine göre meşrulaştırabilmek konusunda bütün yeteneklerini ve enerjisini seferber edebilmişti. Yarı-

doğulu ülkeler olarak paylaşabilecekleri çok sayıda ortak noktaya rağmen Osmanlı Türkiye tarzı bunu ihmal etme gafletine pek erken düşmüş görünüyor. Von Moltke 19. yüzyıl başlarında "modernleştirilebilir ordu" kisvesine sokulabilecek nüfus parçacığını, lağvedilmekte olan yüz binlerce kişilik Yeniçeri ordusunun pek uzağında, beş on bin kadar tespit edebilmişti. Kapatılabilir olan (kışlaya, hapse, okullara, hastanelere) nüfus miktarının beslenebilir olan nüfus miktarıyla oluşturduğu ilişki ters orantılıydı çünkü. Osmanlı ve Türkiye "continuum"u – yeterince süreklilik olduğunu varsaydığımız ölçüde– modernleşme, Batılılaşma ve... ne diyelim, "gecikme" üçgenini kurumları ithal ederek, ancak eleştirilerine geçit vermeyerek kurmuş görünüyor. Kantçı fikriyatın Osmanlı-Türk dünyasındaki çok ciddi bir eksikliği Türk modernleşme tahayyülünün güçsüzlüğüne çok ciddi bir damga vurarak, yol ayrımına girilmiş İslam'ın, tahakkümcü gelenekselliğin, yarı-feodal yaşam tarzlarının çok rahat eyyamcılığına olanak sağlıyor.

Bunu ispatlamak mümkün: Tam da Türk modernleşme tahayyülü krize girdiğinde mutlak olarak Batılılaşma kompleksi çok rahat bir cevabı Türkiye'de Avrupa'ya tepki kılığında cereyan etmekte olan Müslüman bir pragmatizmin elinde gerçekleşmeye başlıyor. AKP'nin gelişi de, icrası da, şu anda koşullarını henüz bilmediğimiz muhakkak gidişi de bu düzlem üzerinde cereyan edecektir.

KAYNAKÇA

Adorno, T.W., 1987, *Dialectics of Englightenment*, Prentice-Hall, Boston.

Adorno, T.W., 1978, "Resignation", in *Essays on Literature*, MIT Press.

Althusser, Louis, 1967, *Pour Marx*, Plon.

Baker, U., 1994, "Faşizm ve Totaliter Diller", *Birikim*, 56.

Balazs, E., 1975, *La bureaucratie céleste*, Plon, Paris.

Balibar, E., 1985, "Spinoza, l'Anti-Orwell", *Les Temps Modernes*, No. 470.

Deborin, A.M., 1966, *Spinoza's World-View*, Penguin, s. 115-6.

Deleuze, G. ve Claire Parnet, 1977, *Dialogues*, Minuit, Paris.

Deleuze, G. ve F. Guattari, L'Anti-Oedipe. *Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1972.

Dumont, L., 1974, *Homo aequalis, I*, Seuil.

Faye, J.-P., 1972, *Langages totalitaires*, Fayard, Paris.

Finley, M., 1988, *Uses and Abuses of History*, *Penguin Books*, Londra.

Finley, M., 1964, "Between slavery and freedom", *Comparative Studies in Society and History*, VI, 3, Nisan 1964.

Foucault, M., 1989, *Résumé des cours*, Minuit, Paris.

Foucault, M., 1986, "Omnes et Singulatim: Vers une critique de la raison politique", *Le Débat*, 4-5.

Garfinkel, H., 1967, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, New York.

Glotz, G., 1948, *Histoire grecque*, Paris.

Haudricourt, A.G., 1962, "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", *L'Homme*, 1962, 2.

Hobbes, 1966, *Leviathan*.

Jünger, E., 1960, *Gläserne Bienen*, Ernst Klett Verlag.

Kleist, Heinrich von, 1965, *Michael Kohlhaas*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Kojève, A., 1971, *Lectures sur la philosophie de Hegel*, Plon.

Laclau, E. ve C. Mouffe, 1992, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, Londra.

Lévêque, P. ve Pierre Vidal-Naquet, 1964, *Clisthène l'Athénien*, cilt 1, Plon.

Lévi-Strauss, C., 1972, *La pensée sauvage*, Editions de Minuit, Paris.

Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man*, Boston, 1964.

Matheron, A., 1974, "Politique et religion chez Hobbes et Spinoza", CERM, *Philosophie et religion*, Editions Sociales, Paris.

Meier, K., 1954, *Entstehung des Politischen*.

Negri, A., 1982, *L'anomalie sauvage: pensée et puissance dans la philosophie de Spinoza*, NRF, Paris.

Nietzsche, N., 1942, *Wille zur Mächte*.

Paul Veyne, 1981, *Histoire de la vie privée, I*, Seuil, Paris.

Péguy, Ch., 1932, *Clio*, Paris, Gallimard.

Platon, *Timaios*.

Rosen, L., 1977, "Language and History: Lévi-Strauss on Sartre", *British Journal of History*, cilt XVI, 3.

Sartre, J.-P., 1976, "Qu'est-ce que le structuralisme?", *La pensée*, cilt 5, 41.

Serres, Michel, 1979, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, P.U.F., Paris.

Spinoza, B. 1954, *Tractatus Theologico-Politicus*.

Thyssen, F., 1941, *I paid Hitler*, Londra.

Touraine, A, 1978, *La Voix et le Regard*, Paris, Seuil.

Vernant, J.-P., 1981, *Mythe et pensée chez les grecs*, Editions Découverte.

Veyne, P., 1982, "Critique d'une systématisation: Les Lois de Platon et la réalite", *Annales E.S.C.*, 37.

Voegelin, K., 1967, *Order and History*.

Weber, M., 1972, *Judaism*, Prentice Hall, Boston.

Yunan Siyasal Aygıtının Özgüllüğü[1]

Klasik Yunan uygarlığının yıkılışı, "belirişine" oranla pek çok bakımdan daha büyük bir tarihsel sırdır. Birkaç yüzyıllık bir sürecin içinde, örneklerine Mezopotamya'da ve Fenike'de rastladığımız, evrensel tarihi oluşumlardan biri olduğu yadsınamayacak Kent-Devlet olgusunun çok özgün bir iktidar yapısıyla birleşerek polis'i, yani "siyasal kent"i yarattığını, ancak bu yapının, İskender'in Doğu seferiyle Roma emperyal düzeninden itibaren büyük bir hızla eriyip gittiğini görüyoruz. "Polis"ten "kozmo-polis"e, partikülarizmden evrenselliğe, felsefi rasyonalizmden Hıristiyan irrasyonalizmine geçilen yaklaşık 300 yıllık bir sürecin genel çerçevesini çizmekte başvurulabilecek tarihsel kaynakların bolluğu karşısında, verilen cevapların kesinlikten uzaklığı, perspektiflerin kısırlığı ve yan tutmanın yol açtığı kuramsal başarısızlıklar, yine pek çok tarihçinin göstermiş olduğu gibi oldukça çarpıcıdır, ister Arnold Toynbee ve Fustel de Coulanges gibi, bu yükseliş ve çöküşü tarihin ya da uygarlığın doğasındaki bir yasaya, "dinsel değerlerin mutlaklığının bozulmasına" ya da insanların yönetiminin salt rasyonel bir çerçevede devam edebilmesinin olanaksızlığına bağlayalım; isterse kö-

1 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, Cilt: 8, Sayı: 79, 1988, s. 2490-2491.

lelik ya da pleb kültürü tarafından antik kentin siyasal ve ekonomik yapılarında açılmış gediklerin bir"evrenselcilik" (Stoacı tarikatlerden Hıristiyanlığın kozmopolitliğine giden bir evrim içinde), bir kozmos kardeşliği tarafından onarılmaksızın kapatılamayacağını kabul edelim; Yunan uygarlığının adı altında çok özgün, rasyonalite ya da dinsellik temalarına karşıtlık oluşturacak kavramlar içinde düşünmeksizin çözümlenemeyecek bir toplum ve uygarlık biçiminin varlığı yadsınamaz. Bu "siyasal varlık", polisten başkası değildir.

Kabile toplumlarının –Attika'da dört kabile (philea) bulunduğu bilinmektedir– doğrudan doğruya "yerleşim birimlerini" de tanımladıkları, soyları teritoryal bir sistem içinde belli konumlarda (toprak, arazi, kent, köy vs.) toprağa bağlanmaya yönelttiği bilinir. Bir başka açıdan, "bağlantıyı" üretim biçiminin belirlemiş olduğu söylenebilirse de, bu belirlemenin mekanizması, klan ve kabile topluluklarında "toprağın" genos tarafından mülk edinilmesinin ikametle birlikte oluştuğunu dışlamamaktadır. Mekanizma, en kaba çizgileriyle "yabancı olanı dışlamaya", toplum içi değişim ve iletişim mekanizmalarını soy ve aile bağları düzleminde örgütlemeye ve kodlamaya dayanır; en ilkel biçimiyle Yunan genos'u toprağa ortak mülkü olarak davranırken bunu bugünkü anlamda "mülk" olarak değil, bir "yer ayırma" olarak algılamış olmalıdır. Böylelikle Yunanlıların ancak iki tür toplum modeli tanımalarının sırrı anlaşılabilir; ethnos ve polis.

Ethnos, polis'ten farklı olarak, Yunan toplumlarının "barbarlar gibi yaşadıkları" bir dönem için kullanılan kavramdı: "Kabile devleti"ni veya kandaş bağlılık tarzlarının egemen olduğu ilkel aristokratik iktidar biçimiyle, erken dönem krallıklarını temsil etmekteydi. Polis ise, kabile devletinden, yani ethnos'tan farklı olarak kent toplumunu, daha doğrusu kentli bir çekirdek içeren bir yapıyı temsil etmekteydi; ethnos'u oluşturan kandaş akrabalık bağlarının ve arkaik ittifak biçimlerinin ortadan kaldırılmasını ya da etkisizleştirilmesini gerekli kılıyordu.

Antik polis'in gelişme ekseni "genos"tan, toprağa ortak mülk olarak sahip olan kabileden mülk sahiplerinin bir çoğulluğuna ait bir askeri/idari/siyasal mekanizma oluşturan coğrafi ve beşe-

ri bir birime doğrudur. Kentin coğrafi ve beşeri sınırları arasında polisin bölgeselliği üzerinde kurulmuş bir çakışma sözkonusudur. Bu teritoriyalite, kendini dışa karşı sınırlamış, uzun ticaret yollarının, köle ve meta dolaşımlarının akımları arasında varlığını sürdürebilecek yetenekte, kent merkezindeki agora çevresinde az ya da çok sıkı bir biçimde örgütlenmiş bir çevreyi Antik Yunan toplumları açısından, ekonomik ve siyasal bakımlardan işlevsel kılmakta, çifte bir içselleştirme/dışta bırakma mekanizmasını harekete geçirmekteydi. "Vahşi" bir askeri-sürü eğitiminin gerekli olduğu Sparta teritoriyalitesi, çocuk ve gençleri kent dışında, kentin varlığını coğrafi ve siyasal olarak sınırlandıran sınır taşlarının dışındaki doğada, yani teritoria'nın varolmadığı yerde kendi kaderleriyle baş başa bırakılarak eğitilmelerini sağlayan bir mekanizmaya sahipti. Atina devleti ise, böyle bir "doğayla baş başalığı" yurtaşlarına müstehak görmeyerek bu fiziksel coğrafi mekanizmaları yalnızca kölelerin, metoikosların ve köylülerin dışlanabilmesi için uygulamaya koydu. Demokrasinin gelişiminin "teleolojik"' olmayan bir yorumu, onun "polis" dışında olanaklı olmadığını, "kozmik" kardeşlik ve ona uygun kozmopolit bir dünyada boy gösteremeyeceğini ileri sürmeyi mümkün kılar: Demokrasi ilkesinin geçerli olabilmesi, güçlü sınıfların ya da "yükselen plebler in" Atina vatandaşı olabilmesine karşın, varlığını büyük ölçüde kölelerin ve dış ticaret işlerinde gittikçe etkinliklerini arttıran metoikosların sayısının artmasına dayandırmak zorundaydı. Buradan teritoryal "polis" aygıtının, yerel (beledi) örgütlenmesinin belli bir dışta bırakma mekanizmasına sahip olmasını zorunlu kılıyordu. En azından "zenginliklerin taşıyıcısı" konumundaki tüccar sınıfların dışlanmasının zorunluluğu, siyasal düşünürler tarafından çoğu zaman "müphem" uyarılar biçiminde, bazen de Aristoteles'in Politika'sındaki gibi oldukça kategorik yollardan ifade edilmekteydi.

Aristoteles'in "kent biçimindeki topluluk örgütlenmesi" terimiyle nitelediği düzen, demokrasi, tiranlık veya monarşi biçimlerinin ötesinde bir ufka, bir gerçekliğe gönderme yapmaktadır: Yönetim biçimlerinin, üzerlerinde varlık kazanabilecekleri biri-

cik temel olarak algılanan bu gerçekliğin böyle uzun bir tümceyle belirtilmesi –basitçe "polis", yani Site yerine– üzerine düşünmek gereklidir. Aristoteles, öncellerinin de doğal bir hakikatmışcasına sahip oldukları bir düşünceyi, devletin doğal ve "parçadan önce bütünü oluşturduğu için" "öncel" (bireyler, aile ya da kabile karşısında) olduğu düşüncesini defalarca yineler. Polis, insanların topluluk oluşturduklarında doğrudan doğruya yönelecekleri "doğa"larından başka bir şey değildir. Oysa bu topluluğun "doğası", onu yalnızca anayasal düzene ve yönetime katılanlarla silah taşıyanların toprak sahibi olabilecekleri bir düzene doğru itmektedir; ikinci olarak, "tarımla uğraşanlar" mülk sahibi olmamalıdırlar ve buna bağlı olarak "mülkleştirilecek" arazinin, yani territoria'nın "doğasının ve büyüklüğünün" sıkı sıkıya belirlenmiş olması gerekmektedir. Aristoteles, Politika'sının VII-10. kısmında Platon'un Devlet'te yaptığı türden bir teritoriyal bölünmeyi önerir: Temel varsayım, sayesinde kentin dışa kapalı kalabileceği (düşmanlarla sınır boylarında mücadele edebilmeyi ve kentin merkezindeki varlığını sürdürmeyi garanti altına alarak) ve içteki ekonomik ve siyasal yaşamı işlevsel kılabilecek bir kent makinesinin (ideal olsun olmasın) varoluşudur. Toprak mülkiyeti rejimi, kent ahalisini, yani vatandaşları toprağa bağlamakta, sınır ve iç bölgeler arasında uygun ve eşit bir biçimde dağıtmanın işlevsel bir biçimini de içermektedir. "Böylece salt dış bölgelerdeki topraklara sahip olanlar içtekilerden farklı olarak savaş durumunda haksızlıklara kurban gitmeyecekler, içerdekiler ise savaşı umursamazlık etmeyeceklerdir." Mekân tasarımı yoluyla "siyasal" bir çerçeve oluşturmak, eski Yunan tiranlarının ya da monarklarının bu konuda başarılı olduklarını göstermektedir. Kent, siyasal oyunun bir ortamı olduğu kadar bir parçası olarak da ortaya çıkar.

Kentin "par excellence" siyasal varlık olarak ortaya çıkmasının ardından özellikle Atina demokrasisinin ortaya çıkışına götüren siyasal mücadeleler sürecinin tarihsel özgünlüğü aranır. Bunda belli bir doğruluk payı olsa da, kentin varlığının bu siyasal mücadelelerin, onlara bağlı olarak farklı "yönetim biçimlerinin" değişimine bağlı olmadığı kolaylıkla anlaşılabilir: Ati-

na'nın dört Attika kabilesinin "aristokratik" egemenliği altında bulunduğu dönemde de kent olduğu, onunla yönetim biçimi bakımından kesin bir karşıtlık oluşturan Sparta devletinin de "ethnos" değil, "polis" olarak kabul edilmesi gerektiği açıktır.

Öncelikle, "polis"in dar anlamda bir "kent" olmadığını belirtmek gerekir. Mezopotamya kentleri, kabile örgütlenmesinin belli bir çözülme sürecine girişiyle, idari ve bürokratik mekanizmaların, yani dinsel kurumlarla taçlandırılmış, toplumun üzerinde yükselen bir "devlet"in ilk belirişlerinden biri olma açısından bir ilk-örnek olarak ileri sürülebilir. Ancak Mezopotamya kentlerinden Antik Yunan kentlerine bir "geçiş" olanaksızdır; Atina Yunanistan'da "pek çok yolun birleştiği", önemli bir ticaret merkezi olarak gelişmişti; buna karşın toplumsal ve siyasal yaşam büyük ölçüde tarımsal faaliyet üzerinde durmaktaydı. Dört büyük soyun mülkü olan topraklar, Attika monarşik yoğunlaşmasının (conglomeratin) tümünün oluşturması tarihte çok rastlanan bir durum olmakla birlikte, bu toplumun henüz yetkinliğe erişmemiş bir "polis"i temsil ettiği kabul edilebilir. Toplumsal farklılaşma, Aristoteles'in Atina Yönetimi'nde sözettiği gibi "halkın köle olduğu acı devirler" diye alınan bu "ethnos" safhasının temel niteliklerini oluşturmaktadır: Küçük toprak sahiplerinin, thetes'in, fratria'ların üst tabakalarına karşı "umutsuz bir borç" cenderesi içinde bulunmaları bir yüzyıl kadar kısa bir süre içinde, "polis"in kuruluş sürecini tamamlayacak dinamikleri yaratmış görünüyor: "İsonomia"nın (eşit hak, yasa karşısında eşitlik) geliştirildiği süreç, yalnızca Attika kabileler birliğinin değil, daha pek çok Yunan ve İyonya kentinin de ortak tarihini oluşturmuştu. 6. yüzyılın ardarda gelen siyasal krizleri ve anayasa değişiklikleri, pek çok bakımdan, "polis"in doğasına doğru "zorunlu bir evrim" geçiren bir toplumun ve yönetim biçimlerinin "yerleşme hareketleri" anlamına geldiği doğrultusunda bir ifade veren Aristoteles'i haklı kılıyor. Onun Politika'da "ideal devlet" olarak sunduğu biçim, Platon'unkinden çok farklı olarak, bu evrimin sonuçta yaratması gereken "dünyevi" "polis" biçiminden başka bir şey değildi. Bu oldukça gerçekçi betimlenen süreç, genos'a dayalı, an-

cak kabilelerin birbirlerinden kopuk, doğal ekonominin dayattığı küçük köy cemaatleri biçiminde varlıklarını sürdürdükleri "ethnos" modeli yerleşkelerin "siyasi güçsüzlüklerinden ürkerek" (daha doğrusu, siyasetin olanaksızlığından söz etmek olurdu) bir çekirdek yaratma ihtiyacı duymalarına dayanmaktaydı. Bu "çekirdek" ya da "bölge merkezi", nüfus ve toprak yoğunlaşması yoluyla "polis"in teritoriyal mekânını belirleyen bu yoğunlaşma ve ortak talep uyarınca birleşme süreci "sinoikismos" terimiyle adlandırılmaktaydı.

Aristoteles'in "ideal polis"i, mekân birliği ve vatandaşlara ait toprakların kentin tümünü oluşturmasına dayandırılmaktaydı. Platon da "Devlet"te "birliğini kaybetmedikçe Polis'in genişlemesine izin vermeli" görüşünü ileri sürmekteydi. Oysa aristokrasinin "yönetici sınıf" konumunu kolay kolay bırakmaması nedeniyle, toprak dağılımı çoğu Yunan kentinde bu "mekân birliği" anlayışına gerçekte uymuyordu: Atina Themistokles'in "Pallas'ın Kenti'ni İtalya kadar genişletmek" vaadinin peşine düşebilmiş, ayrıca gerçekten tüm Attika topraklarını birlik, yani "vatandaşların mülkü" altında toplamıştı. Sparta ise, aristokrasinin mutlak yönetici sınıf olarak belirdiği "sözde polis'in dışında, Messenialıların ve helotların çalıştırıldığı uzak arazileri mülksüzleştirmiş bulunuyordu; tüm bunlar, kentin birliği ilkesinin gerçekte pek geçerli olmadığını, bunun da nedeninin önemli ölçüde, aristokratik karakterli toprak mülkiyetinin ""polis"in, yani çekirdeğin birliğinin dışında, "poleis" denilen "belli bir polis'e bağlı" kasabalı ve köylü toplulukların dağınık yerleşkelerinin varlıklarını sürdüklerini göstermektedir. Polis'in küçük çekirdeğinin çevresinde, tek-merkezli daireler tarzında çevreye doğru genişleyen vatandaş arazileri dağılımı sayesinde kent olarak kabul edilen uzamın alanı Atina'da 1.000 kilometreye, Sparta'da ise dönemin getirdiği ticaret olanaklarının son derece arttığı demokrasi dönemi Atinası'nda sayısı yarım milyona yaklaşan köleler ve metoikos'lar nüfusunu da bir başka boyut olarak eklersek, kentin birliğinin ve onun siyasal sınırlılığının kendi iç genişleme eğilimi karşısında ne kadar büyük bir sürekli tehdit altında bulunduğu daha iyi anlaşılabilir.

Atina tarihinde, Solon anayasasından başlayarak demokrasinin yetkinleşme dönemine kadar yapılan bütün reformların kentin mekânını ve görünümünü toptan ya da belli bazı sınırlamalar biçiminde değiştirmeye, toprağı, araziyi ve kentin mekânsal konfigürasyonunu yeniden dağıtmaya, iktidar dağılımını daha işlevsel kılmaya yöneldikleri anlaşılmaktadır. Solon anayasası, diferansiyel olarak incelikle (borç bloklarının dağılımı göre) bir arazi miktarını soylar arasında yeniden bölüştürmüş, Kleisthenes anayasası ise analitik bir coğrafi bölgelendirme sayesinde phyle sistemini toptan ortadan kaldırmıştı. Daha önce dört büyük güvence altına alınan üç coğrafi ana bölgeye ayrılmıştı: Kent çekirdeği, kıyı ve iç bölgeler. Demokrasi ile oligarşik düzen arasındaki gidiş gelişler bu teritoriyal idari oyunun bir sonucu olarak yorumlanabilir: Kıyı metoikos'lar ile kent merkezinden belli bir oranda dışlanan burjuvazinin yerleştikleri, iç bölgeler ise, artık devlet mülkiyetinden maden sahibi vatandaşların kişisel mülkiyeti altına giren kölelerin yoğun biçimde istihdam edildikleri ve köylülüğün "kenti beslemeye" devam ettiği bölgeler olarak ayrılmıştı.

Kent arazisinin üzerinde yaşayan nüfus (bu konuda idari kayıtlar bulunmamaktadır) ise, kısaca özgür ve özgür olmayan olarak ikiye ayrılmaktaydı. Nüfusun iktidarın işlevselliğine ve toprak parçalarının dağılımına, miktarına bağlı olarak dağılımının da ardışık dönemler boyunca değişmiş olduğu tahmin edilebilir. Siyaset düşünürleri, "ideal bir nüfus tayin etme" düşüncesine en az "ideal devletin erdemleri" kadar büyük bir önem atfediyorlardı. Platon Yasalar'da (Nomol) ideal kent nüfusunun 5.040 olduğu, Aristoteles de Ethiki Nikomakheia arazi gibi Polis'i tehlikeye düşüreceğini söylemektedirler. Perikles'in "vatandaşların ana ve babası vatandaş olanlardan gelebileceği" yolundaki yasası o dönemlerde "demokrasinin gelişmesi", pleb sınıflarının uyanışı ile gerçekleşen vatandaş nüfusunun "tehlikeli" bir biçimde artmasına bir cevap olduğu kolayca tahmin edilebilir. Demokrasi partisinin savunucuları ve oratörleri açısından "doğrudan demokrasinin" geniş bir nüfus ve arazi üzerine uygulanamayacağı doğrultusunda bir düşünce de

geliştirilmişti; ancak demokrasiyi iyi bir yönetim biçimi olarak kabul etmeyen geç Atina çağı düşünürlerinin de benzeri görüşte olmalarının sorunu kaçınılmaz olarak kentin teritoriyalitesine ve mülkiyet rejimine dayadığı açıkça bellidir.

Antik Yunan "polis"inin tarihsel özgüllüğünün genel çerçevesini çıkarmak, siyasal düşünce açısından, onun tarihsel akış içinde bir "kopukluk" yarattığı momentler üzerinde çalışmakla mümkündür. Teritoriyal bir makine, idari bir aygıt, ancak aynı zamanda, tarihin o ana kadar tanımadığı "özgürlük" ve "sömürü" biçimlerini bir arada sunan bir siyasal birim olarak "polis" bir yandan emperyal yayılım biçimlerine, "kent uygarlığının çözülme döneminde ortaya çıkan" Stoik-Hıristiyan "kozmopolitan" egemenlik biçimine, Yahudi toplumlarındaki "propetik" ve "askeri" "kurtuluş devleti" biçimine, son olarak da doğu despotik krallıklarıyla Mezopotamya kent devletleri biçimine belirgin bir karşıtlık göstermektedir. Kuruluş safhasında "polis'in tiran ve despotlara hiç ihtiyaç duymamış olduğu şeklinde bir sav birçok tarihsel örnek karşısında elbette yanlış olur. Ancak "polis"in varlığını salt "siyasal olan" bir biçimle sınırlandırmayı düşleyen bir düşünce yalnız "polis" çerçevesinde çıkmış görünmektedir. Michel Foucault "Siyaset ve Akıl" (Politics and Reason) başlıklı makalesinde Yunan siyasal düşüncesini Doğu ve Yahudi-Hıristiyan kozmopolit egemenlik doktrininin karşısına çıkarırken "siyaset'in tanımlanması açısından son derecede büyük önem taşıyan bir dizi karşılaştırmalar yapar; Dinin Tanrısı'na atfedilen görevler arasındaki ayrımlar çarpıcıdır; Doğu ve Yahudi-Hıristiyan düşüncesi "Antik Kenti" tuzla buz eden rakip ya da yeni egemenlik yapılarının kurucusu ve taşıyıcısıdır; bu hemen herkes tarafından kabul edilen bir gerçek... Ancak Foucault'ya göre, Yunan siyasal düşüncesinin doğu toplumlarının "pastoral" iktidar tematiğinden, halkın tümünden "sorumlu" kılınan, suyolları, teraçalar inşa eden, ordu biçiminde toptan devşirerek kurtuluş seferlerine çıkaran Ramesses ya da Musa gibi egemenlerin dayandıkları "gözetici ve kurtarıcı" omniscient ve omnipotent bir "rehber" kimliğinden dikkatle uzak durmaya çalıştığı, en azından belli bir dönemin Atinası için önemli bir gerçekti. İkti-

darın mitolojik tasarlanmasında bile Tanrıların toprağa sahip oldukları, bu ilk mülkiyetin tanrılar ile insanlar arasındaki ilişkileri "dolaylı olarak" belirlediği düşünülmektedir. Oysa öncesiz ve sonrasız Tanrı, topraktan ve yarattıklarından önce varolduğundan, onların herşeyinden sorumlu kılınır, onlara beslenebilecekleri toprak, yatabilecekleri barınak verir, (gerçekte ise böyle bir tema üzerine bir vaat vererek onları boyun eğişe ayartabilir), her an onlardan sorumludur; başlarında durur ve gözcülük yapar; onun bir an ortadan yok oluşu tüm bir kavmin yok oluşu anlamına gelir. Oysa Aristoteles Solon'un yasakoyucu olarak konumunu sorgularken onun "yasalarını açıklamaktan" kaçarak "Mısır'a gittiğini" belirtir. "Gnorimus" yani "bilinen kişiler" (soylular anlamında kullanılıyor) onun "borçların kaldırılması" üzerine koyduğu yasayı "evrensel bir komünizmin" inşasına doğru atılan bir adım olarak algılamışlar, ancak Solon, "kendisini tiran yapabilecek" kadar büyük olduğu düşünülen gücü sayesinde onların eski rejimin yeniden kurulması yolundaki uğraşlarını etkisizleştirmiştir. Ancak burada önemli olan Solon'un ardında bırakıp gittiği kentin "çobanı tarafından terk edilmiş bir koyun sürüsü gibi" dağılıp yok olmamasıdır.

Foucault'nun ortaya attığı temalar daha da ileriye götürülebilir: Antik Yunan düşüncesinin iktidarın çok özel bir biçimini, "çobanlıktan", bireylere teker teker ve geniş bir teritoria üzerinde hâkim olmaktan çok farklı bir biçimini "bulguladığı" ve "kullanmaya çalıştığı" söylenebilir. Despotik rejimin pek doğal gelen "borçlandırmak" ve "kendine bağlı kılma" mantığı tarihte ilk kez (pasif reddediş konumunda bulunan küçük kabile rejimi kalıntıları dışında) tartışılabilir bir konuma gelmiştir. "İdeal Devlet" tasarımları, "kurtuluşçu ütopyalara" açılmak zorunda değildir. Böylece, kentin siyasal varlığının en ideal biçimde nasıl örgütlenmesi gerektiği sorgulanması sözkonusudur. Evrensel bir ahlak ve boyunduruk yerine ahlakın sorunlaştırılması, siyasetin ahlaklaştırılması –ve tersi– geçerli kılınabilir. Gorgias'ta Platon Atina demokrasisinin görünüşteki en önemli siyasal sorunlarından birini getirir: Bir "oratör"ün "iyi"yi amaçlaması, kendi davranışını ve sanatını ona bakarak düzenlemesi Gor-

gias'ın savunduğu bir temadır; ancak sözgelimi Perikles'in Atina emperyalizmi için zorunlu olduğunu düşündüğü limanları yapmaya inandırmak için göstermek zorunda olduğu bir durumda, oratörün bilgisinin bir "mühendis" bilgisine mi yoksa "başka bir bilgi alanına" mı açılması gerektiğinin çözümlenmesi belirmektedir. Gerçekte, Atina demokrasisinin işleyişi açısından sorun, oratörün yeteneğininin ve retorik yetisinin bir çeşit "mekik diplomasisinin" varlığının "akılcı" bir çerçeve içinde yapılıp yapılamayacağının bilinmesidir. Aristoteles "pragmatist" bir betimlenmesini sunmaktadır. Ancak bunun "soğuk" ve "değer yargılarından arınmış" bir araçsallık olduğu, diğer bir deyişle, "etik" açıdan sorunsallaştırılmamış bir "siyasal" düşünceye ait olduğu da söylenemez. Daha önce Sokrates, Gorgias karşısında "insanda bir bilgi uyandıran" iknayı, düz ayak yapılmış bir iknadan (buna kandırma da diyebiliriz) ayırır, sözkonusu olan, Gorgias'ta "oratör-politikacı"nın kendisinin "bilmediği" konular üzerinde başkalarıyla "aşık atmak" zorunda olduğudur.

Burada çoğu zaman sonuçsuzluk içinde eriyip giden Sokratik diyalogların hangi sonuçlara vardıklarının belirlenmesi değildir sorun; bu diyalogları olanaklı kılan tarihsel zaman ve mekânın özgüllüğüdür ve bu açıdan antik kent, siyasal düşüncenin tarihteki en etkili, en derinlikli temalarını üretmiştir. Herşeyi bilmek zorunda olan (o ancak bir Tanrı olabilir, ama o da pek ortalarda yoktur) bir siyasal şef anlayışı "polis"e belki de en yabancı gelen öğretidir. Her yeri fetheden, herkese boyun eğdiren despot imgesi de bir o kadar yabancıdır. Demosthenes ile Isokrates arasında, Perslerden öç alabilmek için Philippos'a boyun mu eğileceği, yoksa bu barbar kralın kenti ve siyasal kültürünü toptan yok mu edeceği üzerine geçen trajik tartışma, İskender'in öç alırken tüm doğuyu fethettiği, Yunanlıları herşeyi bilir kılma adına terk ederek bir Doğu imparatoru olduğu Helenistik dönemi ta baştan aydınlatmaktaydı. Yunan konfederasyonunu oluşturan kentler, bu kriz anında geri dönmek, kentin siyasal kapalılığını yeniden restore etmek istedilerse de bu artık tümüyle olanaksızdı.

Yunan Dünyasının Mitolojik İnşası[1]

Yunanlılar için doğanın tanrısal olduğu apaçıktı. Hiçbir erken dönem Yunan cemaati, aynı zamanda "dinsel" ve "kültsel" bir birlik olarak kavranmadıkça anlaşılamaz. Yunan tarihinin adım adım kurulan ve birbirlerinin içine geçen tüm toplumsal birimleri, aileden başlayarak "fratria"lara, kabileden phyle'ye ve devlete kadar, tümüyle dinsel birimlerdi. Her biri belli bir –veya birçok– özerk külte ve ayrımlı dinsel pratiklere sahipti: Evin ve ailenin içinde, kadınların hatta çocukların, babalardan ayrı dinsel pratikleri yerine getirmek durumunda oldukları bilinir. Aynı durum, tarihin değişik safhalarında klan büyükleri, kabile reisleri, aristokratik gruplar ya da savaşçıların şefleri için de geçerli olmuştu. Bu çerçevede Yunan dünyasının ve toplumunun mitik bir inşasının "polis"in doğuşuna ve bu toplumsal birimlerin "polis" içinde girdikleri yaşam sürecine bağlı olarak okunması gereklidir. Mitolojik dünyanın, Antik Kent'in "olgunluk" dönemlerinde, "evrensel kardeşlik" duygularını işleyen Stoacıların "logos"uyla yan yana, hatta rasyonel bir felsefenin en önemli temsilcilerinden Platon döneminde, bizzat Yunan toplumunun varlığını, siyasal ve kültürel yapılarını "aydınlatacak"

1 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, Cilt: 8, Sayı: 79, 1988, s. 2498-2499.

bir söylem olarak kullanılması, toplumun mitik inşasının hiçbir zaman kökten yadsınmamış olduğunu, her zaman "polis"in mayasında bulunduğunu gösterir.

Yunan Teogonia'sından trajediye, tarihyazımından felsefi ve siyasal yazına kadar, tüm yazarların mitolojiler ve "anlatılar" karşısında belli bir tutum almak zorunda oldukları, mitik çerçeveden alınmış örnekleri bolca kullanmalarının gerektiği anlaşılmaktadır. Aynı durum, Delatte ve Dover'in derledikleri, gündelik yaşama dair "ikonografik" kalıtların "mitik" bir okunuşunu gerekli kılar. Tragedya kılıfındaki "mithos"u bugün hâlâ psikanalitik düşüncenin, etnografik çözümlemenin merkezine getiriyorsak, mitologya'nın özerk bir okunuşunun gerekliliği, Max Müller'den, 19. yüzyıldan bu yana gizli ve enigmatik hayranlığımızı celbediyorsa, bu onun, "akrabalığın temel yapıları"ndan, belli bir toplumun "Weltanschauung"unun çözümlenmesine dek varan çok geniş bir toplumsal, siyasal ve kültürel bağlamlar kümesini aydınlatabilecek olmasından ileri gelmektedir.

Mitik olarak inşa edilmiş toplumların (bunlar öncelikle soy bağlarıyla ya da doğu krallıkları ile bir araya getirilmiş topluluklar olarak anlaşılmalı) kendileri ile "doğa" arasına geçişsiz bir ayrım, bir karşıtlık koymadıkları düşünülebilir. Empedokles'in "Sevgi ve Nefret"i hem doğanın hem de insanın yönlendirici ilkeleri olarak kabul ettiğini göz önüne alırsak, bu durumun Yunan "mitos sonrası" felsefi düşünüşü için de geçerli olduğunu düşünebiliriz. Oysa Yunanlılar, Sokrates "toplumun ve kentin yasalarının" doğanınkilerden farklı, hatta zıt olduğunu kabul ettikleri ana kadarki bu "doğa-kültür" ayrımsızlığını farklı bir tarzda inşa etmişlerdi. Jean Pierre Vernant'ın gösterdiği gibi, Hesiodos "theogonia"sı özyineli (recursive) akışında bir "köken"e değil, tanrıların soykütüğünün –yani kentin– bir başlangıcına, yani "tanrısal-insani" bir ufka varıyordu. Oysa Thales'in, Empedokles'in, Herakleitos'un, Parmenides'in ve Demokritos'un "physis" araştırmaları, "doğanın beşeri, beşeriyetin de doğal kökeni" sorusunun yerine her zaman değişmeden kalan "ilke" (arkhai) sorusunu sormaya dayanıyordu. Hesiodos'un "Theogonia"sı bile, Toprak ve Zaman gibi, "ilksel""

sayılabilecek kavramlara ulaştığında "köken ile başlangıç" arasındaki asli bir farka, bir mesafeye çarpmakta, "khaos" sorununu ortaya atmaktaydı. Söylencebilimsel düşün çerçevesinin de "köken" ve "başlangıç" imgeleri ve anlatıları karşısında tutumunun farklı olduğu söylenebilir. Korkuya karşı Tanrı üretmekten söz edildiğinde, korkunun tanrılara ve ölümsüzlüğe öncelliği, pek de açıklanmaya ihtiyaç duymayan bir varsayım olmasına rağmen, "korkunun" ve "ölümün" çarelerinin de onlarla paralel olarak varlıklarını ta baştan beri kazandıkları ve sürdürdükleri de söylenmelidir. Sorun, ölümün ve ölümsüzlüğün "bireysel olarak algılanmamış olmasıdır." Diğer bir deyişle, Fustel de Coulanges'ın Roma ve Grek toplumsal yapılarını ve toplumsallık biçimini belirleyen kökenin, onların "aile büyüklerinin ölülerine tapmaları" olduğu yolundaki önermelerinin doğruluğu, ataların "birey" olmadıkları, aksine, "kabile-kent bağlamında üstüste bindirilebilir ama ayrımlanabilir mekânlar" (bunların çoğu işlevselidir; ev içinde mezarlık, hanenin ışığı, yanan kutsal ateş vb.) çerçevesinde ortaya çıktıklarının kabul edilmesine bağlıdır. "Ölümsüzlük" bu bağlamda bildiğimiz anlamdaki "ezeli-ebedilik" değil, toplumsal mekanizmaların, soyağacının, aile yaşantısının, son derece karmaşık bir kodlanmayla belirlenmiş kabile-toprak bağlantısının yeniden üretimi yolunda her an gerçekleştirilen bir etkinlik, bir istek nesnesidir. Ölümsüzlük, hanenin ateşi yandığı sürece geçerlidir; söndüğünde ata ya da "ateşle birlikte" ölümsüzlüğün kendisi de ölmüş demektir. Mezopotamya'da ve Hint-Avrupa dinlerinde (Temmuz) olduğu gibi Grek mitolojisinde de temsil edilen "Adonis'in ölmesi", yeniden doğabilmesi içindir.

Adonis bayramının "zıddı yoktur" (Adonis'e hayıflanma, ağıt, idylle) tek bir "gösterinin" tek bir "bayramın" vazgeçilmez, dramatik alt parçasını oluşturmaktadır.

Mitologya'nın "Tragedya" Formu

Yunan tragedyasının tartışılmaz "dinsel/mitolojik" kökeninin ötesinde bir "başlangıcı" yoktur. Mitolojinin içinde devinir; Le-

vi-Strauss'un önerdiği araştırma biçiminin gerektirdiği biçimde, mitoloji "tek bir değişkesinden" okunamaz, yorumlanamaz ve anlaşılamaz, "mitos, değişkelerinin tümüdür". Ancak tragedya kendi içinde özel ve bilinçli olarak inşa edilmiş bir "birlik" taşır: Sahne birliği, konu birliği ve hareket birliği. Genellikle tek bir mitos değişkesini temsil eder; doğal yapısına dramatik bir gömlek giydirir. "Tesadüflerin", "uzlaşmazlıklarla dolu", çeşitlemelere açık ve düzanlamlandırılması zor "dionisyak" dağınıklığının hâkim olduğu mitologya ile Tragedya'yı karşıtlaştıran da, onun "değişkeyi" temel alan, dramatize eden yapısıdır. Üç büyük tragedyacı, Aeskhylos, Sofokles ve Euripides, sapına kadar Atinalıdırlar: Retorikten ve diğer söz sanatlarından, felsefi-politik söylemden nasiplerini bolca almışlar, inandırma ve kandırma sanatını en uç noktalarına kadar ilerletmişlerdir. Mitologya'da birliktelikleri, "toplamları" içinde "özgürlük" olarak beliren değişke, tragedya sehnesinde "kısıtlılığın" ta kendisi olarak, "zorunluluk" ve "kader" imajlarıyla birlikte belirir; üstelik bu beliriş "doğal" niteliğini korur; öykünme, mitologya anlatısı ile yetişmiş halkın karşısında bildiği değişkeyi bambaşka bir kılıkta, yeniden sorunlaştırarak sunar. "Katharsis" ağlayan ve gülen yüzlerin "maske" olduğunun bilinmesinden doğar. Herakleitos'un "ağlarken", Demokritos'un "gülerken" aynı görüntüyü verdikleri bilinir.

Çoktanrıcılığın Büyüsü

Tektanrıcılık "insanların ahlaki ve fiziksel varlığı"ndan genel olarak ve tümüyle sorumlu bir Tanrı imgesi sunar önümüze: Çağrışımları "en doğal" çağrışımlardır; etleşmeler, koyun sürüsü gibi gütme, besleme, gözetme... Dinsel temaların merkezinde yer alan bu ortamda "doğal" olan yalnızca "çağrışımların" kendisi, yani varolmayan bir düzen örüntüsünü koşullandırmadır; yani bir "doğallaştırma" sözkonusudur.

Homeros "Tanrılarımn" verdiği örnekte (mitoloji örneğidir bu) ise, Tanrılar ile insanlar arasında bire bir ilişkiler kurulabildiği gibi, "genel ilişkiler de kurulabilir": Mitoloji "bir kentin

Zeus tarafından cezalandırılması" türünden birçok temayı içerir. Ancak, tanrı-insan ilişkisinin en belirgin biçimi, Yunanlıların çok büyük bir kolaylıkla "yeni tanrılar" üretebilmesidir. Atalar kültü ve "ölüler kültü" adını verdiğimiz, ilkel genos dönemi dinsel pratikleri, aslında "ölümsüzlük" tapılarından oluşmaktadır: Ölen herkesin "ölümsüzlüğe" kavuşturulduğu bir mekanizma sözkonusudur burada. Tanrıların "isimleştirilmesi" ise yepyeni bir enflasyona yol açmıştır: Her kentin ötekinden ayrı, yalnız kendinin tapabildiği bir Venüs'ü, bir Zeus'u, bir Hestia'sı vardır: Atina Apollon'u ile Lesbos Apollon'u ayrı tapılara ve mekânlara sahiptirler: Bu durumun sosyolojik-tarihsel temelleri, toplumsal biçim farklılıklarından doğmuş olsa da, bir Atinalının Lesbos Apollon'una "kendi Apollon"uymuş gibi tapmasına, kült görevlerini yerine getirmesine olanak yoktur; adanın dinsel ve siyasal pratiğinden tümüyle dışlanmış bir konumdadır o. Bu dinin kentten alt topluluklara, kabilelere, hatta ailelere inildikçe özerk birimlere doğru ilerlemesi, Yunan partikülarizminin, kültsel kıskançlığının anahtarı olarak görülebilir. Bu partikülarist dinler ve kültler çoğulculuğunun Panteon'da yansıması da doğal olarak "feodal karakterli" bir Tanrılar ailesine, Olympos Evi'nde oturan Zeus hanedanına varmaktaydı.

Tanrılar çeşitliliklerini "ortak bilinç" nesnesi olmalarına borçluydular: Üzerlerine doğrudan, çağrışımsal olarak yansımaktaydı insan nitelikleri; Dionysos'a karşı Apollon olabildiği gibi, bir kenti başka bir tanrının kentine karşı koruyan tanrılara da rastlanabiliyordu. Afrodite "güzel kokular saçarak" ortalıkta salınırken, Zeus bir kenti ya da Prometheus gibi bir "kahramanı" büyük acılarla cezalandırabilirdi. "Anthropos" imgesi Yunan tanrılarının yalnızca betimlenmesinde değil, dinselliğin ufkunun belirlenmesinde de merkezde yer alır: "Nesnelere ve doğadaki varlıklara ait bir resimde küçük bir benzerlik yeterk en, insan bedeni üzerine bir şey çizildiğinde "en küçük bir kusur" göze batıyor..." Tanrılardan söz etmek, insanlardan söz etmekten bundan ötürü "daha kolay"... Bu tür önermeleri Platon'da, Aristoteles'te, yani "Olimpos Panteon'una özel bir hayranlık duymayan" ileri dönem Atina düşünürlerinde sıklıkla bulmaktayız.

Kent toplumunun yerleşmesinden, oturmasından sonra Tanrıların mülke "sahip" oldukları inancı yerleşmeye başlar: Bu, "uzak geçmişe" ait bir mülkleştirme, sahiplenmedir; Altın Çağlar adı verilen, "insanların" kendi ayaklarının üzerinde durmaya, erdemsizlik olmadığından erdem sorunlarıyla, siyaset sorunlarıyla uğraşmaya pek vakit bulamadıkları, yiyip içip yattıkları bir dünyanın aidiyetidir bu. Tanrılar ile insanlar arasındaki ilişkiler, bu sayede "topraktan geçer": Yunan mitolojisi "topraktan olma" halklar, "spartoi" üzerine geniş bir edebiyata sahiptir; sonuçta "polis" de "toprağa sahip olan" Tanrı'nın öz varlığının ya da en azından tapısının yerleştiği mekândır: "Topraktan gelme" ile aile/din/soydan gelme karşıtlığı mitlerin temel sorunsallarından birini oluşturmaktadır: Rene Girard'ın gösterdiği gibi, Yunan kent toplumunun olgunlaşması sürecindeki ara safhalar, yani "kardeş kavgaları", aile kültüne aşırı bağımlılık ya da kardeş sevgisi gibi, olumlu ya da olumsuz pek çok tema –bunlar genos örgütlenmesinin çöküşünün, kentteki sınıfsal mücadeleler içinde farklı yapılaşmalara boyun eğmesinin gerçek süreciyle yakından bağlantılıdırlar– Oidipus'tan Antigone'ye, "theogonia"dan Eteokles ile Polyneikes'in kavgasına kadar pek çok mitin ve trajedik (bilince sunulmuş) değişkelerinin merkezinde yer almaktadır. Kent'in olgun biçiminde, "toprağa bağlı" olarak yaşayabilmek için bu "mitolojik" ara basamakların aşılması ya da polis'in siyasal örüntülerinin içinde soğurulması, boyun eğdirilmesi zorunludur: Sözgelimi ozanların, Tanrıları "insanlar gibi hatalarla ve zayıflıklarla dolu olarak" anlatan ozanların, Platon'un ideal kentinden kovulmalarının nedenlerinden birisi de, onların taşıdığı mitos anlatılarının bu ara toplumsal biçimleri, "kabile" ve "aile" bağlarını temsil etmeleri olsa gerek.

Mitos-felsefe karşıtlığı, mitos-siyaset karşıtlığı ve mitos-din karşıtlığı: Bu üç karşıtlık, Antik Yunan mitolojisinin sınırlarını çizmiştir. "Kökenler" ve "soy bağlarının Tanrı'ya kadar götürülmesi" yolundaki mitik insanın yolu, ilk olarak "arkhai", öncesiz sonrasız varoluş ve varlığın temel ilkesi arayışları üzerinde temellenen İyonya "materyalist" felsefesi tarafından ke-

silmişti. Tanrılar ile insanlar arasında "ancak bir derece karşıtlığı" koyan Yunan dinsel mitolojisi, diğer taraftan daha arkaik ve "ritüele dayalı" dinsel pratiklerin saldırısı altında da bulunmaktaydı: Olimpos tanrılarının felsefi-siyasal düşünce tarafından ne kadar tedirgin edildikleri, "insan biçimlilikten" kurtarma yolunda nasıl yoğun bir baskı altında tutuldukları bilinir; öte yandan Dionisosçu ve Orfik kültlerin, felsefi söylemi yavaş yavaş işgal eden "kozmolojik" temaların gittikçe daha etkili bir biçimde kayırılmaları sözkonusuydu. Antik kenti önceleyen bu akım ve tarikatlar, onun göreceli çöküşü sırasında, "sinirlerin çöküşü" adı verilen dönemde yeniden boy göstermeye, "evrensel kardeşlik" ülkülerini şakımaya başladılar... Elbette tarihin "somut" değişikliklerini ihtiva ederek, "polis"i ve onun siyasal erk biçimini toptan yadsıyarak; Stoacılar, Kynikler ve daha birçokları, "daimon" inançları ve daha geç bir dönemde ortaya çıkan Mısır'dan ithal edilmiş Kybele, Mithraisis kültleri. Diğer bir deyişle, Arkaik mitoloji, kent sürecinin içinden geçerken önemli bir yapı değişikliğine uğrayarak "dinsel" bir tema niteliğini kazandı.

Tanrı ile ilgili olarak "doğaüstü"nün ortaya çıkışı, Yunan düşüncesinin ürünlerinden biridir; ancak hiçbir zaman "doğaüstü" bir dinselliğin hâkimiyeti altına girilmiş değildir. Tanrıların, kahramanların ve insanlarının özlerinin, "doğalarının" (physis) farklı olduğu inancı vardır ama "doğanın ötesinde" (meta physikon) bir yer hiçbiri için aranmaz: Ölüler kültü, ölünün "görünmeyen" ama doğal ruhunun kullanımına doğal ve görülebilir nesnelerini, mallarını ve kullanım eşyalarını sunar: Doğal olmayan "yoktur" ya da Platon düşüncesinde, "idealar"ın sağlam, mutlak dünyasında yine Doğa'nın bir modeli, yeniden çizimi, mağaranın dışındaki doğal olarak belirir. Mitolojik düşüncenin doğa ötesine kayması, felsefi rasyonalizme yabancı olmayan temalarla desteklenmesine rağmen, "polis"in siyasal baskısının ortadan kalktığı, yumuşadığı, İskender'in "Stoacılarla" akdettiği homonoia'nın "doğunun kozmopolit havasını", tanrılarını ve kültlerini, askeri-despotik bir devlet yapısı içinde Yunanistan'a taşıdığı dönemde gerçek-

leşebilmişti. Stoacılar açısından "insanın ya da evrenin doğası" artık araştırılacak, "yani kendisine meydan okunacak" konular değil, evrensel uyuma, Tanrı'ya boyun eğiş için "kullanılacak" araçlardan birisine dönüşmüştü. Hıristiyan çileciliğinin pek çok tema ve pratiğini bu arkaik uygarlığın ve "evrenselleştirilmiş korku"nun içinden çekip almış olmasında, şaşılacak bir şey yoktur. Orfik kültler ve doğudan aktarılmış dinsel temalar, Grek toprağında hemen her zaman "polis"in yanı sıra ama dışında varlıklarını sürdürmüşler, kozmik kardeşlik temalarını yaymaya devam etmişlerdi. Bazen, özellikle Platon tarafından pek sevilen Pythagoras kardeşlikleri tarafından siyasetin ve felsefenin içine de sokulabilmişlerdi.

Orpheus ve Mysteria

Yunanlıların ölümsüzlük inancı, insanla tanrılar arasında bir akrabalık ilişkisinin varolduğu varsayımı üzerine inşa edilmişti. Ancak ve ancak Tanrı olunca ölümsüzlüğe kavuşuluyordu. Orpheus tarikatlerinin öğretilerinde, insan ruhu beden hapishanesinden ancak arınma ve kutsamalar yoluyla kurtarılabilecek "düşmüş" bir Tanrı'ydı. Ekstasis, bedenin dışına adım atmak anlamına gelen mistik bir trans deneyimiydi. Böylelikle Tanrısal olanla özdeşleşme yoluyla arınılıyordu.

Tarikatlere yeni girenler için Orfeusçuluk sonsuz mutluluk vaadiydi. Yalnız pratikte bu "arınma" pratiklerinin ritüel ve kalıpçı bir tavırla işlendiklerine şüphe yoktu. Orfeus kült pratikleri ve misteria konusunda Herakleitos ve Platon "ebedi sarhoşluk" sözcüğünü kullanıyor: Orfeusçular ve misteria, diğer tarikatler ve ozanlarla birlikte "ideal kent"ten kapı dışarı ediliyorlar. Oysa Pindaros ve Aiskhylos gibi şairler Orfeus kültünün özgün yanlarından oldukça etkilenmiş, onun şiirsel potansiyelini yeterince olmasa da değerlendirebilmiş görünüyorlar. Aynı etki, Euripides'in Bakkhae'sinde, yani son oyunlarından birinde de seziliyor. Aslında "ruhun ölümsüzlüğü", Platoncu mitoslarda büyük bir güçle belirerek Orfeusçuluğun etkisinin tarikatlarla sınırlı kalmadığını, felsefi yankılara da sahip olduğunu

açığa çıkarıyor: Özellikle Gorgias, Phaedon, politheia, Phaedros'taki "eskatolojik" mitoslarda bu etkileri sezinlemek kolay.

Platon'un ve daha önceleri Sokrates'in Pythagorasçılara yakınlık duydukları, Sokrates'in İtalya'dan sürülen Pythagorasçılarla ilişkilerinden ve yakın arkadaşlığından, Platon'un ise Phaedon'u Avrupa Yunanistan'ındaki bir Pythagoras cemaatına adamasından belli oluyor. Pythagorasçıların evren doktrinleri doğrudan doğruya çileci yaşama, ruhun ölümsüzlüğü varsayımına dayanıyordu. Ancak Pythagoras bilincin kurtuluşunu bilimin "misteria"sına erişmekte, onun içinde erimekte bulmuştu. Pythagoras'ın en önemli etkisi, felsefenin Yunan düşünürleri açısından, onun cemaatlerinin yaydığı düşünce doğrultusunda bir "yaşam biçimi" olarak algılanmaya başlanması oldu. Bu deneyim, Yeni-Platonculuk aracılığıyla erken Hıristiyanlık dönemine kadar erişti.

Yeni Pythagorasçı düşüncenin önemli bir kavrayışı, Antik Çağ Yunanlısının üç yaşam türüne sahip olduğu düşüncesini temellendirmiş olmasında belirir: Helen oyunlarına bağlanan bir analojiyle, festivallerine mallarını satmak üzere gelen bazıları maddi doyuma ulaşma, kazanç ve zevk yolunu seçerler; diğer bazıları, yarışan atletler gibi eylem alanında, savaş meydanlarında onur kazanma peşindedirler; üçüncü bir kategori ise, oyunları seyredenler gibi, temaşayla, bedene ilişkin duygulanım, haz ve eylemlerden arınmış bir biçimde gerçeğin görüsünü edinmeye çalışırlar. Bu temaşa (theoria) yaşamı en üst seviyede yer alır, Tanrısal olanla eşdeğerdir.

Orfeusçuluk ile Pythagorasçılık, inanış ve pratikler açısından birbirlerini andırsalar da, birbirlerinden çok farklı kült ya da tarikatlerdi. Daha çok üst sınıflarda gelişen inançların ifadesi olan Pythagorasçılığın tersine; Orfeusçuluk, mülkünden edilmiş köylülerin gelenek ve emellerini cisimleştiren en önemli kültlerden biriydi. Orfeusçuların, öteki dünyada okumak için öğrendikleri "sloganlardan" birisi şuydu örneğin:

Yoksulluk çemberinden uçtum geçtim
Ve hızlı ayaklarla ulaştım özlenen çelenge.

Bu dizelerdeki çemberin, el ve ayaklarından bağlanmış köleleri cezalandırmak için kullanılan bir işkence aracı olduğu düşünülürse; yoksulluğun ölümlülüğünden kaçıp kurtulma isteği belirginleşir...

Epos

Yunan edebiyatı şarkılarla başlar. Miada ve Odysseia, Aeolia kültürüyle biçimlenmiş bu "şarkı" kültürünün hiç de "edebiyat retoriği" dışındaki alanları –siyasal ve dinsel– kuşatmamış olmadığını göstermektedir. Homeros'un bir İyonya diyalektiyle bestelemiş olduğunun bilinmesine karşın bu eserlerin Aeolia dilinde kurulmuş eski "anlatılar" oldukları tartışma götürmemektedir. Homeros şiirlerinin sanatsal etkilerle sınırlı kalmadıkları, uzun bir süre boyunca Yunan ahlaki ve siyasal yaşamını, gençlerin eğitimini (jimnastikle birlikte müzik ve şiir de bunun temel araçlarından biri olarak kabul edilmekteydi) etkiledikleri, hatta belirledikleri Platon'un "Devlet"te, Herakleitos'un ise "Physis"te biri kentin "bekası" diğeri, yanılsamanın ortadan kaldırılması açısından bakarak karşı çıkışlarından belli olmaktadır. İlk epos'un kahramanlık temaları üzerine dev anlatıların, "ünlü kişilerin" işleri üzerine yoğunlaştıkları biliniyor. Epos biçiminin ve tarihsel anlatı dizgelerinin Homeros'un büyük etkisi saklı kalmak kaydıyla – gerilemesi üzerine, yine "şarkı" biçiminde icra edilen temalardan oluşan lirik şiirin doğuşuna tanık oluyoruz. Korolu odo, lirik şiirin dans ve müzikle yoğrulmuş oldukça yaygın bir biçimi olarak aynı dönemde ortaya çıkmıştı. Pindaros'un "olimpiyat ve yarışma kahramanlarına" adanmış odo'larının ünü 5. yüzyıl başlarında tüm Yunanistan'a yayılmıştı.

Lirik temaların hâkim olduğu, ancak epos anlatı biçimlerinin Attika draması kisvesinde çok daha yetkin bir biçimde karşımıza çıktığı bu dönemde, Gnomos şiirinin özellikle halk kültürü açısından büyük bir önemi vardı. Bu şiir türü, oldukça saf biçimlerde kaleme alınan, hayata ve insanların zor durumlarda ne yapmaları gerektiğine yönelik "öğütleri" 'gnome'ler (mak-

sim - özdeyiş) tarzında ifade etmeye dayanıyordu. Hatta "felsefi açıdan çok derin" olan arka planlarını göz önüne almazsak, "bildiri" türü yazın, Thales'ten Herakleitos'a kadar felsefi bilgelik ürünlerinin anlatım türü üzerinde de büyük etkiye sahipti. Kent bilgeliğini temsil eden "gnome"lerin yanında, Hesiodos'un Günler ve İşler'inin Yunan yaşantısının temel ayaklarından biri olarak yansıttığı "kır topluluklarının" arasında oldukça yaygınlaşan "didaktik şiirler" de aristokrasinin zevkini belirleyen Homeros eposuna ait kahramanlık temalarının karşısına "gündelik işlerle" çıkmaktaydı.

Eski Yunan'da mitoloji, bütün sanat, düşünce ve politika alanlarıyla dini inamşlara sıçramış gibidir. Mitolojiye ya da tanrılara göndermе yapmayan herhangi bir düşünüre ya da şaire rastlamak olanaksızdır. Eski Yunan'ın ve antik dünyanın en büyük şairi Homeros'un bizzat kendisi, zamanla mitolojik bir karakter haline gelivermemiş miydi?

"Yunanlılar Efsanelerine İnanıyorlar mıydı?"[1]

Modern insanın aklına "eskiler efsanelerine inanıyorlar mıydı gerçekten?" sorusunu sormak Paul Veyne'in bir kitabıyla geldi: "Yunanlılar Efsanelerine İnanıyorlar mıydı?" Sorun tabii ki mitolojinin ne olduğundan çok "inanç" adını verdiğimiz şeyin ne olduğuna dair sağlam bir sorgulamayı yapabilmekte yatıyor. Pascal bir zamanlar "diz çök, dua et, inanırsın" demişti. Birkaç yüzyıl sonra, artık "günümüz" diyemeyeceğimiz bir takvimde din sosyolojisini tesis etmeye çalışan Emile Durkheim dini ve mitolojiyi "toplumsal olgular" olarak karakterize ederken toplumsal pratiğin inanca önceliğine dayanan aynı yaklaşımı modern insanın daha iyi kavrayabileceği bir hale getirmeye çalışmıştı. Ancak, daha derinde yatan bir soru, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünün ardından Heidegger'in "biz acaba bir Tanrı'ya hâlâ katlanabilir miyiz?" sorusunun damgaladığı modern dünyayı daha derinden ilgilendiriyor: İnanmak arzusu nedir?

"Diz çok, dua et, inanırsın" formülünde tuhaf bir nokta vardır: Bu reçeteyi takip etmeye girişmek için başlangıçta bir arzunun, inanmak arzusunun var olması gerektiği, dinler diyalektiğinin önemli bir varsayımıdır. İnsana bugün inanmak diz çökmekten daha kolay gelir. Pascal'ın çağında acaba tersi mi doğ-

1 *Virgül*, 37, Ocak 2001, s. 56-5.

ruydu? Acaba modern dünya jestlerini ve ritüellerini, bunları barındıran ve ifade eden mekânlarını ve kodlanmış anlarını yeni yaşam ritimleri uğruna yitirirken bütün bunlara tekabül eden bir inanç biçimini de mi terk etmiş bulunuyor? Çocukluğumun tesadüfleri arasında yoğun bir "mitoloji" okuması vardı: Ağırlıkla Antik Yunan mitolojisi... Bir Gılgameş metni en az herhangi bir peri masalı kadar "tekinsiz" gelirdi bana... Yunan mitolojisi ise bu tekinsizliğin silindiği, ama yer yer belirdiği bambaşka bir dünya kurardı... Bu, tanrılar katında sanki film seyretmek ya da bir roman okumak gibi bir duygu olmalı. Mitolojiyi meslek gereği yeniden okumaya giriştiğim dönemdeyse ilk önce bu "metinlerin" evrensel bir duygu-akıl sisteminin dışavurumları olduklarını, onlara inanmakla onları toplumsal kodlanmaları içinde "terennüm etmenin" aynı şey olduğunu, uzaktan ve çapraşık, zor çözümlenir biçimlerde de olsa, birtakım toplumsal pratik ve ritüellerin bu tuhaf hikâyelere cevap verdiğini, tersinin de doğru olduğunu öğrenmem istendi: Georges Dumézil ve Claude Lévi-Strauss...

Besbelli ki bir sorun vardı: Çocukluğumda eski Yunanca –elbette– bilmeden okuduğum Yunan mitolojisinin kurduğu bir dünya vardı. Günümüzün tiyatro, sinema ve edebiyat dünyasında pek aşina olamayacağımız türden özdeşleşmeler mümkündü; oysa bir Gılgameş ile ya da sözgelimi bir peygamber ile özdeşleşmek kolay kolay mümkün değildir. Olsaydı tektanrılı dinlerin günümüzde hiçbir inanç problemi olmazdı... Mitolojinin bir "hayalî" dünya olduğu elbette biliniyordu. Ama tam da bu yüzden "inanç problemi" yer değiştirmelidir: Bir ara William James'in sorduğu soru – görebildiğimiz gerçeklikler var, düşünebildiğimiz gerçeklikler var; peki göremediğimiz birtakım gerçekliklere nasıl inanıyoruz? Mesela Tanrı'ya, tanrılara...

Claude Lefort sayesinde öğrenmiştik ki üç tür din vardı: Birincisi kişiyi toplumundan, ailesinden, siyasî, ekonomik her türlü meşgaleden koparır, uzağa atar, inzivaya çekerdi; böylece Tanrı'sına kavuştururdu... Hint dinlerinin ve tasavvufun idealleri böyleydi. İkincisi tam aksine insanı toplumsal, ailevî, ekonomik ilişkilerin içine çeker, ona rollerini dikte eder, rahat bir

toplumsal yaşantıyı garantilerdi. Yunanlılar anlaşılan dinlerindeki o refahı, huzuru bu sayede kurabilmişlerdi. Bu sayede tam da efsane aktarıcıları, "muthos"un sözünü, tanrılar hakkında o kadar yalan yanlış şeyleri anlatan şairleri ideal kentinden kovarken (kentten kovmadı, buna gücü zaten yetmez, bunu istemez de; yalnızca kendi "ideal" kentinden kovdu) Eflatun sık sık efsanelere başvurmaktan geri kalmayacaktır. Ve esas önemlisi bunu yaparken sadece bir "vülgarizasyonu" amaçlıyor gibi de değildir. Lefort üçüncü tarzı ikisinin karışımı olarak anlatmaya çalışmıştı... Bu tarz evrenseldi ve en ilkel kabileden modern hayata kadar bunun işlediğini görebilirdiniz. Bazı pratikler özel bazıları ise uhrevîydi. Bu Durkheim tezini, kutsal-avamî ayrımını sürdüren bir yaklaşıma benziyor.

Kolayca anlaşılabilir ki din kadar "pragmatik" bir yaşantı şimdiye kadar icat edilmedi. Lévi-Strauss'un oldukça "oryantalist" bir pasajında bahsettiği gibi, karınızın kızınızın iffetinden kuşku mu duydunuz? Sorunun çözümü çok basit; kapatırsınız, olur biter... Faiz din açısından yasak mı? Çözümü çok basit: Taraflar arasında içinde "faizi..." kelimesinin geçmediği bir sözleşme imzalanır, olur biter... Hangi din adamına sorsanız size İslamın en iyi din olduğunu anlatacaktır – çünkü en sonuncusu olarak ilan etmiştir kendini, en basitidir, en yalınıdır, her soruna en kolay çözümleri üreten odur...

İşte İslamdaki bu "basitlik" unsuru onu ağırlıkla mitolojisiz bırakmıştır: Tek bir anlatının egemenliği... Peygamber ve maceraları... İslamın derdi zaten kendini mitolojiden arındırmaktı, denecek. Weber'in gösterdiği gibi, bütün dinler hareketli, dağınık, popüler mitolojilerinden kaçındıkları bir döneme girerler, rutinleşirler, bürokratikleşirler. Bu peygamber ile rahip arasındaki farktır. Bürokrasi zaten bir işi başkaları adına yürütmek demek. Rutinleşme sürecinde Roma, önce Caesar, sonra Augustus eliyle dini mitolojiden arındırdı. Tektanrılı dinler ise kendi mitolojilerini çok geçmeden birer dogmaya dönüştürdüler. Ama bu aynı zamanda muthos'un büyüsünün yittiği, sırrının döküldüğü dönemdi.

Mitolojinin kurduğu dünya acaba Veyne'in sorduğu gibi bir

"inanç" dünyası mıdır? Her şey bu dünyanın daha çok, bugün hiçbir kutsallık taşımayan faaliyetlerine eşlik eden bir bakış tarzı, sanki bir mercekler kombinasyonu oluşturduğunu gösteriyor. Inancın bu dünyaya bir bakış tarzı oluşturabildiğini söylemek gerçekten zor – mitoloji ve din sadece inanç meselesinden ibaret olsaydı dayanıklı olmalarını sağlayanın ne olduğunu keşfetmek son derece zor bir hale gelirdi. Mitolojiler Sözlüğü'nün yazarları arasında olan Jean-Pierre Vernant mitologya dünyasını basit bir inanç meselesinin ötesinde de "ciddiye" almayı gerektiren önemli bir noktaya işaret ediyordu:

Bir Apollon heykeli bir tanrının portresi ya da büstü değil, tanrıya layık değerlerin insan bedeni biçiminde görülebilir hale getirilmesidir. (Mythologie grecque)

Bakış tarzı olarak mitoloji demek ki doğası itibarıyla bir yorumdu: Tanrıların ve kutsal güçlerin yapıp ettiklerinin insan diline adapte edilmesi...

Oysa bu yorumun "analitik" diyebileceğimiz bir zihinden daha gevşek işlediğini varsaymak gerekiyor. Efsanelerin gerçek "sahipleri" –hikâye-anlatıcıları ve dinleyenleri– herhalde günümüz insanından, öyleyse modern yorumculardan daha az sistematik düşünüyorlardı; çünkü mitolojik zihin, Kerény'nin hatırlattığı gibi, "zaten mitos içinde yaşardı". O halde bir mitolojiler sözlüğü karşısında çağdaş okurun bir inanç-bilgi çatışması yaşaması kaçınılmaz. Dünya mitolojilerinin büyük bir çoğunluğu sanki genel bir akışın içinden alınmış tek bir versiyon olmaya mahkûm olarak okurun karşısına getirilebilir – anlatılardan, mümkünse yazılı olarak belgelenmiş bir veya birkaç versiyon. Diyebiliriz ki mitolojilere "nesnel" bakış felsefenin doğuşuna tekabül ediyordu: İ.Ö. 6. yüzyılda mitolojinin ilk "rasyonel" yorumlarına şahit oluyoruz – mitlere alegoriler veya sembolik anlatımlar olarak bakan birtakım akımlar türemişti Eski Yunan'da: Mitler doğal olaylar ve görünüşler, bu arada gök cisimleri üstüne gizli anlamlar içeriyorlardı. Aristoteles'in dönemindeyse (Palaephatus, sonra Euhemerus) tanrıların hayatı günlük hayatın ufak tefek ayrıntılarına tekabül ettirildi: Tanrılar tanrısal doğalarından arındırılarak uzak geçmişin kralları addedildiler.

Çağımızda mitoloji dünyasına yaklaşımların en az mitler kadar çoğul ve karmaşık olduğunu görüyoruz: Geçen yüzyıl sonlarında Sir James G. Frazer için mitler ayinlerin ve büyü pratiklerinin ışığında anlamlandırılabilirlerdi. Ya da Malinowski'nin yaptığı gibi kurumların ve toplumsal âdetlerin ışığında... Freud veya Jung içinse insan zihninin bilinçdışı tabakalarından kaynaklanan metaforlardı bunlar. Lévi-Strauss ve Edmund Leach ise mitin kendine ait bir iç yapısı bulunduğunu ve oluşturucu parçalarının karşılaştırmalı bir çerçevede sistematik olarak kurulup çözümlenebileceğini düşündüler.

Fransız şair ve yazar Yves Bonnefoy'nın derlediği sözlük ağırlıkla "karşılaştırmalı" diyebileceğimiz metotlar çerçevesinde çalışan yorumcuların katıldığı, tam anlamıyla kapsayıcı olmayan, buna karşın çözümleme momentine mitlerin içeriğinden daha fazla önem atfeden tematik bir referans çalışması. Bir bakıma mitlerden çok mitolojiye yaklaşım temalarının tartışıldığına şahit oluyorsunuz. Bu durum sözkonusu sözlüğü bir mitoloji kuramları ansiklopedisine dönüştürüyor. Bu noktada da hatırlatılması gereken önemli bir şey bulunuyor: Dünya mitolojilerinin kapsamlı bir tasnifini ya da zengin bir referans kaynağını burada bulabileceğinizi düşünmeyin. Bonnefoy'nın derlemesi dinler, mitolojiler konusunda çalışanların kendi kuramlarıyla yeniden ve yeniden yüzleştikleri, kendi başına okunabilir bir çalışma.

İki dev ciltten oluşan Mitolojiler Sözlüğü'nün Türkçe baskısı daha çok alfabetik bir ansiklopedik kaynak görünümünde. Ancak, aslında alfabetik olmadığı, sistematik bir başvuru kaynağı olarak da tasarlanmadığı için her bir ciltte istediğiniz bilgilere ulaşmak için dizini kullanmak zorunda kalabilirsiniz. Sözlük maddeleri okuyucuyu öteki maddelere göndermiyor, bu yüzden kendi ilgilerinize ve aradıklarınıza göre sözlüğün belli bir kısmını okuyarak 'gezemiyorsunuz'.

Bu, Mitolojiler Sözlüğü'nün daha tasarlanma aşamasında yapılmış bir seçim. Daha kolay kullanılır, daha user-friendly bir kaynakta, Bonnefoy'nın sözlüğündeki derinliğe inmek mümkün olmazdı.

Bugüne kadar Türkçede var olan mitoloji sözlüklerinin çok büyük bir çoğunluğu sadece Antik Yunan mitolojisine yönelikti ve yeryüzündeki değişik mitolojileri içeren, bu ölçüde geniş kapsamlı bir kaynak yoktu. Fransızca hazırlandığı için, sözlükte Galya mitlerinin belli bir ağırlıkta olması doğal görünebilir. Ama hiç olmazsa İslam diniyle, Orta Asya ya da Anadolu'daki Türklerin mitleriyle ilgili maddelerde biraz daha titiz davranılabilir, bu maddelerin Fransızcadan çevrilmesiyle yetinilmeyebilirdi. Böylelikle daha ilk cildin ilk sayfalarında ("Türklerde ve Moğollarda hayat ağacı ve kozmik eksen" maddesinde) karşımıza çıkan "Türkiye Türkleri, geceyi bir ağacın dibinde geçirirler ve yaşlı bir adamın onları ziyaret edeceğini düşlerler" gibisinden cümlelerle karşılaşmazdık. Kul sıkışmayınca Hızır yetişmezmiş. Türkçede gelmiş geçmiş en geniş kapsamlı kaynak olan Mitolojiler Sözlüğü'nün Hızır'ı yok maalesef. Ne "ağaç" maddesinde, ne de ayrı bir madde olarak. (Sadece "Kahramanlar. Türkler ve Moğollarda" diye bir maddede, Hızır ile İlyas'ın adı geçiyor, dizinden buraya sadece Hıdrellez ile ulaşabiliyorsunuz...)

Mitolojiler Sözlüğü kuşatıcı ve tüketici bir şekilde tasarlanmadığı için, Anadolu ve Orta Asya'daki bütün mitlerin Türkçe baskıda yer almasını, mevcut maddelerin daha ayrıntılı olmasını beklemek, sözlüğe haksızlık olurdu. Yine de bu maddelerin –Fransızca baskısında öyle olsa bile– bu ölçüde üstünkörü olmamasını beklerdik. Bir de çeviri kokmamalarını... Bu "yerellik" sorunu, Mitolojiler Sözlüğü'nün Türkçe baskısının, alanında en geniş ve en güvenilir temel kaynaklardan biri olmasını engelleyecek ölçüde değil elbette. Bu kapsamda, geniş bir kadroyla ve titizlikle hazırlanmış bir ürün, okurun beklentisini artırıyor. Başta Levent Yılmaz olmak üzere sözlüğe emeği geçen herkesin eline sağlık.

"Başlangıçta Söz Vardı..."[1]

Tanrı'nın sözü "başlangıca" nasıl yerleşti? Hıristiyanlığı rasyonel yıkımına götürüp, Nietzsche eliyle "Tanrısı öldürülen" yaşam düşmanı bir din haline getiren "öncesiz sonrasız Tanrı kavramı", tektanrıcılığın vazgeçemeyeceği bu anlayış nasıl doğdu? Belki de tektanrıcı dinin bir "unutma", bir boşluk üzerine inşa edilmesi gerekmişti: Tanrı'nın sözünden önce ne olduğunun unutuluşu... Tanrı'nın gücü, Musa'nın Yahudi kabilelerini peşine takarak çöllere çekilmesine neden olan "firavun"un, zalim despotun gücüyle yakından bağlantılıydı. Her dinin çifte tanrı anlayışı olduğunu unutmamak gerekir: Maniheizm gibi düalist dinlerde "iyi ve kötünün arasındaki mücadele", şeytana ve "şer güçleri"ne karşı Tanrı'nın iyiliği gibi temalar aracılığıyla işlenen ikili Tanrı anlayışı, dinin kökeninin ne olduğunu aydınlatmamıza yardımcı olabilir. Freud'un gösterdiği gibi, Mısır'dan kaçan Yahudiler, tanrıları Yahve'yi Mısır'ın "sapkın" kralı Akhenaton'un tanrısı, güneş kursu Aton olarak yeniden kurgulamalardı. Genesis'in tanrısı Yahve "kozmik" bir yaratıktı. Asırlar sonra, "kathar" ya da "marcion" heretikleri tarafından "kötülüğü" temsil etmekle suçlanacak olan bu tanrı, Exo-

1 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, Cilt: 8, Sayı: 81, 1988, s. 2546-2547.

dus'ta Yahudileri Mısırlıların ocağını söndürmeye, altınlarını soymaya, bazı düşman kentlerde "taş üstünde taş, omuz üstünde baş" bırakmamaya çağırıyordu. Savaşçı bir tanrıydı da aynı zamanda. Despot'un egemenliğinden halkını kurtaran, ona yeni toprakların yolunu gösteren ve kötülüğü yok etmeye çağırırken, bizzat onun araçlarını kullanmaya çağıran bir tanrı...

Tanrı ile despotun arasındaki bağ aslidir; komünal düzenin soy ve hısımlık bağlarını ilga ederek ona farklı, kendi kişiliğinde yüceltilmiş yeni bağlanmalar dayatan despot, bu tuzağı iki kurnazlık edimiyle oluşturmak zorundadır: Askeri aygıt ve Tanrı ile kendisi arasındaki soybağı. Mısır ve Mezopotamya dinlerinin çoktanrıcılığı, halkına adanmış, koruyucu ve "büyüsel-terapist" görevler üstlenen Tanrı anlayışı ile; savaşan, borçlandıran, haraca kesen bir Tanrı'yı bağdaştıramadı. Bu yüzden çoktanrıcılığa geçişin tematik dinamiklerini orada çok açıkça görürüz: Bölgesel, yerel tanrılardan birinin, iktidarı ele geçiren despot krallarla birlikte ötekileri lağvederek ya da "esirgeyerek" (yani boyunduruğu altına alarak) "ulusal" bir tanrıya dönüşmesi. Bu süreç, gerçekte bir "unutuş" sürecidir. İlkel-komün ve köy toplulukları, dinsel yaşamlarını "büyüde", komünal ayinlerde, şamanın terapötik (sayrılıktan arındırıcı) işlevlerinde, yani toprağa, "ataların gömüldüğü yere" sıkı sıkıya bağlı, yerel ortamlarda üretirler. Soybağları, dikey ve yatay olarak "birey"in varoluşunu belirler, cemaat içindeki sürekli değişikliğe uğrayan gruplanmalara aidiyetinin ya da onlar arasında paylaşımının ilkelerini oluştururlar. Kanın evrensel "kutsallığıyla simgelenen ve dışevliliğe bağlı totem dizgelerinin dinselliğin en ilkel biçimini oluşturduğu" yolundaki düşünce, "büyüdin"in temellerini ortaya koymamıza yardım eder. Levi-Strauss'un "her şeyi yerli yerinde bırakan", varolan dizgeyi kendisiyle özdeş kalmaya zorlayan toplumsal mekanizmalar üzerine açtığı tartışma, gerçekte bu toplumun "dışarıdan gelecek" herhangi bir etkiye karşı alacağı tavrın önceden belirlenebilirliğini yadsımaktadır. Dışevliliğin aynı zamanda belirli bireyleri içevliliğe zorlamasının kaçınılmaz olduğu konusundaki görüş, değişim yerine kodlanmış bir "hediye verme" ve "borçlu kılma"

dizgesine sahip bir toplumun "dışının" ne anlama geldiğini ortaya koyar: Kızkardeşiyle "evlenen" kişi toplum dışı kalır; geriye dönüşü ise ancak "annesiyle evlenme" yoluyladır. Bu sürece öykünen ritüel pratiklere pek çok toplumda rastlanmaktadır. Nesnelerin ve bireylerin (ikisi arasında ilkel düşünce açısından bir fark yoktur) serbest dolaşımından gündelik yaşamda bile dikkatle kaçınılmaktadır. Kutsal yerlerde kimin hangi anda bulunabileceği ya da bulunmaması gerektiği, totemik toplumlarda büyük bir dikkatle kodlanmıştır. Diğer bir deyişle, totemsel toplumlar mübadeleyi, dolayısıyla "dışarı"yı yadsımakta, ancak bunu "çalma", "hediye verme", kız alıp verme yoluyla, "dışlayabilmek için" üretmektedirler. Sürekli olarak yeniden üretilen bu "dışarıda" ne vardır? Bu karşı-evren kabilenin toprakla doğal birliğinin dışında yer alan "kodlanmamış" mekânlar, ormanlar, çöller... ne gibi tehlikeleri içermektedir? Her şeyden önce, orman ve çöllerde yaşayanlar, çobanlar, serseriler ve ensest yasağını çiğnemiş olanlardır. Mezopotamya ve Mısır gibi şanslı oldukları bölgelerde bu toplum-dışıların komün toplulukları açısından "kutsallaştırılması" kaçınılmazdı: Dinsel kişi ilkel oluşumun karşısına bir "sınır" konumunda çıkmıştı. Kabilenin merkezinde etkinlikte bulunan "büyücü"nün ya da "şaman"ın aksine o, kabile arazisinin uzağında, ormanda ya da dağlarda yaşar. Belli bir noktada yasasını ve yeniden-dağıtımını kabile toplumlarına dayatan despot ile bir anlaşmaya girmek zorundadır: Nietzsche'nin sözettiği "acımasız ve ölümcül bir aygıtın çarklarını kuran tunç bakışlı sanatçılar", kutsal ama yarı vahşi, tarımla uğraşan toplumdan uzak, ormanlarda yaşayan Enkidu ile Gılgamış'ın birlikteliklerinin gösterdiği gibi, kutsallığın temsilcileriyle uzlaşmak zorundadırlar. Din ve devlet ilkel komünün dışında kuruldular; onun dışına sürülmüş öğelerden. Despotun gücü, sadece kılıcıyla ördüğü yeni bağlantılara dayanmıyordu, Gılgamış'ın Enkidu'yla vazgeçemediği ittifakının örneklediği gibi ilkel toplumun ya da Kalde komünal kentinin tanımadığı bir "meczup", komünün dışına sürülmüş öğelerin bir metaforunu gerektiriyordu: Bu en iyi, kentten kente gezen, resmi din bağlantısından arınmış ya da onun top-

tan dışında kalan "peygamber meczup" hikâyesini anıştırmaktadır. Öte yandan bu tema, Foucault'nun gösterdiği gibi, tarımsal komünün dışında kalan öğelerin en tanıdık kişileşmesi olan "çoban"ın imgesinde yeniden üretilir. İlkçağ toplumlarının, özellikle Mısır ve Mezopotamyalıların, dağlardan inen, çobanlık ve avcılıkla geçinen, kendilerine kılıçla kolaylıkla baş eğdiren kavimler karşısında ne kadar büyük bir dehşete düşebilecekleri akla getirilmeli. Çoban despot imgesi dinsel kuruluşu içinde kendisini tümüyle halkına vakfetmiş, ona kalabileceği barınak, otlayabileceği çayırlar, geçinebileceği toprak, yiyebileceği yemek ve içebileceği suyu getiren bir "toptan ve tümel borçlandırma" temasıyla birlikte belirir. Gerçekte kılıçla işleyen iktidar, dinselin alanında vakıfla ayakta tutulur. Önce borçlandırılan halk, sonradan borcun belli bir kısmından affedilir. Bu kısım, halka verilen afyon olduğu kadar, aynı zamanda "ruhsuz bir dünyanın", kılıca karşı ruhun üretildiği bir dünyanın "ruhudur". Bu haliyle din bir ütopyadan ibarettir: Varolmayan ancak vaat edilen bir toprağa koşmakla var kılınan bir halkın "u-topos"u... Zaten kendisinin olan toprağı, despot egemenin bağışı olarak yeniden alan, alamazsa Musa'nın peşindeki Yahudiler gibi çöle çekilerek "aşeren" bir cemaatın ütopyası... Bu ütopyanın, sonunda her ne pahasına olursa olsun binyıllar sonra İsrail gibi bir devletin kuruluşuyla sonuçlandırılması beklenebilir.

Komünal düzenin, Yahudi kabilelerinin tanımadığı bu askeri cihaz, savaşçı bir tanrının devreye sokulmasıyla, Mısır'daki despota karşı savaşmanın güncelliğini de kullanarak ulusun bizzat örgütleniş biçimi olarak değer kazanır. Din ise, Yahudi kabilelerinin ancak bu savaşçı tanrının savaş makinelerinin aksamlarını oluşturmaları koşuluyla Despot'un elinden kurtarılacakları düşüncesinin "kendinden belli" bir tarzda inançlaştırılması olarak tanımlanabilir. Yahudi ulusunun bu ilksel sözleşmeden önce bir varlığı yoktur; üstelik bu sadece dinsel inanç açısından değil, tarihsel gerçeklik açısından da böyledir: Geriye bakıldığında, Yahve'yle anlaşma yapılmadan önce bir "Yahudi ulusu" değil, çok çok düzensiz bir kabileler çoğulluğu, köleleş-

tirilmiş yığınlardan ibaret bir halk görülebilir. Yahudilere bir de "tarih" verilmesi zorunluluğu buradan doğar; başlangıcı kölelikten kurtuluş olan bir tarih. Kutsal Kitap, bir tarih anlatışıdır: Ancak, aynı zamanda bir ve aynı hareketle yasalar koyan, dini Tanrı'mn anlatısıyla yeniden kuran, yazıyla evrenselleştiren bir anlatıdır. Bu aşamada din ve devlet özdeştirler: Devlet, her şeyden önce teokratiktir, sonradan geliştireceği tüm idari yapı ve mekanizmalarını bu ilk meşrulaştırma ediminin üzerine inşa etmek zorundadır: Yahve, Yahudi ulusunun yaşayabileceği biricik önkoşulu, mülk (devlet anlayışı) olarak bilinecek bir arazi parçasını ona vaat eder: Deleuze'ün anlattığı gibi bu, "sözde" bir "territoriyalite"dir. Henüz yoktur; halkın gerçekte yaşadığı, toprağa bağlı olduğu, ürettiği ve atalarının kültlerine bağlandığı mekânlarla hiçbir ilişkisi yoktur: Halk öyle bir durumda yakalanmıştır ki Musa'nın izinden, vaat edilmiş topraklar uğruna çöllerde asırlar boyu dolaşabilir. Dinin doğuşu bir vaattir: Despota önceden tabi ve kılıcıyla bağlı kılınmış halkın "kurtuluşu" yolunda verilmiş bir vaat; Nietzsche'nin gördüğü gibi despota sonsuz bir borcu olan, ancak artık bu borcu karşılayamayacak bir hale düşmüş olan halka verilen bir parmak baldır: Borçların sınırlı affedilmesidir. Borçların affı yoluyla devletin kuruluşu aşamasında da önemli bir adım atılmaktadır: Solon'un Atina yasalarının temellerini atarken tiranlık dönemindeki borçların kısmi affını, köylüye bir kurtuluş şansı olarak nasıl verdiğini düşünelim. Modern devletin kuruluşuna kadar devlet dinden, din de devletten vazgeçemez, ayrı düşünülemez. Dinsel öğretilerin eski kabilesel soy bağlarının mutlaklığını ilga ederek onları soyu tanrılara varan despot-hükümdarın soykütüğüyle yeniden kodlaması Hesiodos'un "Theogonia"sında mitoloji bağlamında adım adım geriye doğru yeniden kurulmuştur. Egemen tanrıların soykütüğü geriye doğru gidildikçe bir anlamda bulanıklaşır, sonuçta, "köken"e ulaşıldığında Tanrıların elleşmesi olanağının ortadan kalktığı, dunasteia'nın (soyağacı) tükendiği bir sıfır anına ulaşılır: Evrenin kuruluşu bu noktada kendine içkin değildir; J. P. Vernant'ın gösterdiği gibi hanedan mitosları "kökenler ile başlangıçlar" arasındaki asli bir ayrımı kabul et-

mek, içselleştirmek zorundadırlar. Yaradılıştan hanedana geçiş bu sayede mümkündür. Yunan materyalist felsefesinin bir arkhai (ilk ilke) arayışının çözüm bulmak uğrunda uğraştığı temel sorun işte budur. Dinin devletsiz yapamayacağını, yapamadığını anlayabilmek için tektanrıcı dinlerin evrimine bakmak yeterlidir: Musevilik ta baştan bir asker tanrı, bir ulus-devlet ihtiyacıyla birlikte belirmiş, şiddetten kaçtığı düşünülen Hıristiyanlık iki yüzyıl içinde dünyanın en büyük imparatorluklarından birini işgal etmiş, yapılarını baştan ayağa değiştirmiş, İslamiyet ise yine Yahudilik gibi güçlü bir devlet yapısına ta baştan eklemlenmiştir. "Hizmetkârın efendi durumuna gelmesi" ekonomik olduğu kadar dinsel bir süreçtir de. Bu açıdan, Weber'in gösterdiği gibi dinin iktisadi yapıların oluşumunda oluşturduğu, "iktisadi davranış biçiminde" somutlanan özel bir katkı payını hiçbir zaman unutmamak gerekir. Oysa bu katkı, katmanlaşmış, ta baştan kılıçla esaret altına alınmış ya da cemiyetin "manevi ve törensel" danışmanları tarafından gizlice elde edilmiş toplumsal sınıf ya da kastların her birine değişik oranlarda, değişik ölçülerde yansıyordu. Haçlı Hıristiyanlarının "bedensel yaşamın her türlü olumsuzlanması" yönündeki, yoksulluğa dayanan felsefeleri, rakipleri Müslüman savaşçı hükümdar ve şövalyeleri için geçerli değilken, cinsel perhizin belki de en ileri düzeylere vardırılmış bir pratiğini sufi tarikat geleneğinde görebiliyoruz. Parya halkın egemen halka dönüşmesi süreci, yine de çoğu dinsel-siyasal oluşumun temelinde yatmaktadır. Tanrı aşkına susamış insanların, özellikle M.S. 3. yüzyılda aynı zamanda iktidar hırsından da yoksun olmadıklarını gösteren, üstelik bunun çilecilikle, parya kültürüyle Nietzsche'nin gösterdiği "itiraz" ahlakı arasında ve buradan geçerek "öç alma" tutkusuyla çok derin bir bağ bulunduğunu ortaya koyan bir siyasal dinsel program, Hıristiyanlığın Roma üzerinde egemenliğini oluşturmasının sırlarından birini ortaya koymaktadır: Önceleri cemiyetin, köylerin kenarlarına yerleşen, ardından çöllere çekilerek uzak "manastırlar" kuran, inanılmaz yoğunlukta kurallarla bezenmiş çileci bir yaşamı, eski topluma özgü tüm soydeğerleri reddettiklerini ispat etmek için (kendilerine ve tanrı-

ya) kurgulayan Aziz-Antonius safhasının ardından, tinsel hükümranlıkları altına aldıkları bir müritler ve gençler kitlesini askeri bir disiplin altında eğiterek, diğer taraftan günlerini "kutsal kurucu"nun ve onun "sapkın"larının yaşamlarını "yazmaya" adamakla Aziz-Pacôme safhasına erişen kin dolu keşişler kültürünün oluşması gelmekteydi. Schnoudi safhası olarak anılan son safha, zaten çökmekte olan paganizme son darbeleri indirmek üzere kent ve köylere işgalci askerî birlikler halinde dönen silahlı, eğitilmiş bir "keşişler ve yanaşmalar" ordusunun açık savaşımını kapsıyordu. Suriye, Mısır ve Filistin gibi Hıristiyanlığın ilk yaygınlaştığı bölgelerde Lewis Mumford'un gösterdiği gibi Antik Kent'le bir bağlantısı olmayan yeni bir "manastır-kent" modeli yaratmaya çalışan bu gelenek, dinsel iktidar ile devlet iktidarı arasındaki araçsal bağlantının ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Keşiş, ilkel toplumun ve antik kentin geleneğinde "hoşgörülen" ancak onun sağlıksız ve hastalıklı varoluş biçimi tanrıları ve ataları kızdıracağı için toplumun içine dahil edilemeyen bir kişiydi. Diğer bir deyişle, stoiklerin ya da diğer Antikçağ tinsel tarikatlarının kent içinde acılarının dindirilmesi olanağına sahip olmayanların başvurduğu gizil-mekânlar oluşturdukları düşünülebilir. Evliliğin kutsal kişi tarafından denetlenmesi ve akdedilmesi türünden bir pratik de, Antik Yunan gentilice örgütlenmesinin tanımadığı, cemiyet dışı "endogam" (enseste bulaşmış) kişinin "thaumaturge" (mucizelerle acı dindirici) bir kimlik ve işlev kazanmasından sonra gerçekleşen bir yöntemdi. Kutsal Kişi'nin kente ya da köye dönüşü ya "ensest" (Oedipus'ta olduğu gibi) ya da yalınkılıç bir saldırıyla, bir işgal harekâtı aracılığıyla olur. Oysa Stoacı ve Epikuroscuların, antik Yunan hekimlik mesleğinde olduğu gibi maddi ve manevi acıları dindirme işlevi, Hıristiyan manastır pratiklerinde disiplin ve çilecilik yoluyla acının yüceltilmesine dönüşmüştür. Epikuros acıya değil, acının dindirilmesine, hazza tapıyordu; Hıristiyan keşiş ise benliğinin hissettiği acıya tapmakta, onu bedeni ve ruhu üzerinde günbegün yeniden üretmektedir. Yine de Antikçağ felsefe tarikatları da ilk Hıristiyan manastırlarında yürürlüğe konan "kozmik yurttaşlık"

kurallarının hazırlayıcılarıydılar. Stoacı, kendisini bir "kentin" değil "kosmos"un yurttaşı olarak kabul etmekteydi...

Voltaire, Arkadius döneminin bir teologunu, Logomacos'u Tanrı'nın anlamını öğrenebilmesi için Kafkas dağlarının ötesinde bir İskitli ile konuşmaya gönderir. Logomacos ile Dondindac adlı iskitli arasındaki konuşma, Voltaire için aslında homo religiosus'un temellendirilmesini sağlayacaktır ama Dondindac, tanrısal varlığın işini sorgulamamayı kendisine öğreten "mimar-köstebek" meselini anlattığında, "yaratıcı tanrı" anlayışının karşılaşacağı paradoks bütün haşmetiyle ortaya çıkar: Büyük bir tapınağa bakarken "bunu yapan köstebek ne büyük, ne muhteşemdir kimbilir" diyen ve o muazzam varlığı gözlerinin önüne getirmeye çalışan küçük bir köstebeğin durumu...

Homo religiosus'un bir Tanrı anlayışına, onun ussal bilgisine ihtiyacı var mıdır? Yoksa dinsel yaşam, olağanüstü tarihsel ve coğrafi çeşitliliği içinde "doğru dinler" ve "sapkın dinler" arasındaki teolojik ayrımları hiçe sayan bir göreceliliğe mi sahiptir? Kendini "sorgulamayan" inancın, nesnelerin doğal düzenini, toplumsal mekanizmaların olağan işleyişini askıya alan, ters çeviren, dramatize eden büyüselliğin "dünyayı anlama ve sınıflandırma" çabası olarak beliren "kutsallaştırma"ya dayalı sınıflandırmaların her birinin farklı bir dinsel yaşam tablosu çizdikleri mi kabul edilmeli, yoksa dinselliği toplumsal insanın vazgeçilmez niteliklerinden biri olarak mı tanımlamalıyız? Diğer bir değişle, büyüselliğin inanç dünyasının bir ilk örneği olarak kabul edilmesiyle Durkheim'ın önerdiği gibi çağımızdaki din olgusunu kavrayabilir miyiz; yoksa dinler tarihi, karşımıza doğrudan doğruya farklı tarihsel mekanizmalar, ekonomik sistemler veya toplumsal biçimler mi çıkarmalı? Her iki durumda da, eskiden Hıristiyan ve diğer tektanrıcı dinlerin teologlarını meşgul eden soruların, dinsel yaşamın kaynaklarını dindışı alanlarda aramak yolunu takip eden bir düşünce çerçevesi içinde yeniden sorulması ihtiyacı doğmaktadır. Laisist, ussal ve bilimsel üstyapıların yetkinleştiği toplumlar açısından böyle bir sorgulama kolaylık taşımakta, Feuerbach'ın temellerini attığı bir düşünce çizgisi içinde, toplumsal yaşamın bir yansıma-

sı, bölünmesi ve yabancılaşması olarak düşünülebilen din, yine bu yoldan toplumsal, ekonomik ve siyasal temellerine yeniden götürülebilmekte, diğer bir deyişle temellendirilerek "ortadan kaldırılmakta"dır. Oysa 19. yüzyıl düşüncesinin çizdiği tarihselci yol dini Kutsal Kitap versiyonu içinde kuşatıyordu. Diğer bir deyişle, Hume'un çok daha önceleri dinin doğal temellerine yaptığı göndermelerin, aslında "tektanrıcı" dinlerin, yani dinsel yaşamın tarihsel ve mekânsal olarak çok kısıtlı bir alanının evrenselleştirilmesine götürdüğü gibi, "halkların afyonu"nun da dinselliğin belirli bir bölümünü, laisizmin karşısına aldığı bir bölümünü hedef aldığını unutmamak gerekir. Öte yandan aynı dönemin din adamları, bir yandan "misyonerlik" faaliyetlerini yürütme, öte yandan "inançsızlık ve dogma" sorunları ile mücadele etme kaygısı içindeyken "öteki" dinlerin, sapkın mezheplerden, daha ilkel, çoktanrıcı ve putperest kültlerin alanına kadar giden bir dinler çoğunluğunun çok daha çarpıcı biçimde farkına vardılar. Pek çok dinsel yaşam biçiminin Nietzsche'nin Hıristiyanlık konusunda ahlaki bir arketip olarak betimlediği "itiraz ahlakı"na sahip olmadığı da, en azından dinler hakkında sosyolojik ve betimleyici bir araştırma alanının açılmasıyla belirginlik kazanmaya başlıyordu. "Ahlak dinleri", "kültsel dinler" ve "kurtuluşçu dinler" arasında, çok yönlü ayrımlar yapılması ihtiyacı başgösterdi. "Ruhsuz bir dünyaya bir ruh" sunan kurtuluşçu, mesihçi dinlerle, "ilkel kabile toplumunun soy kültüne" sıkı sıkıya bağlı büyüsel soysal dinsel yaşamlar arasında, evrensel bir ahlak yaratma peşine düşen dinlerle özel ahlaklar, kültsel ve cemaate dayalı birliktelikler üzerinde duran dinler arasında önemli farkların bulunduğu gittikçe daha belirginleşmeye başladı.

Durkheim'ın yaptığı gibi dinselliğin "ilkel safhalarına" gitmekle orada "büyücü" ya da "şaman"ın etkinliğini buluyoruz. Şaman aslında terapötik işlevinin yanında toplumun bir tüm olarak acıya öykündüğü ve bundan kurtarıldığı bir ayinin de merkezinde yer alan bir işlevi de üstlenmekteydi. Hıristiyanlık "ruh"u icat ettikten sonra onu acılardan kurtarma görevi de yeni bir tür terapiste, yani rahibe, papaza veriliyordu. Günah-

lar ruha acı çektiren nedenler olduğu için, onları itiraf ettirmek görevinin papazlara verilmesi Hıristiyanlığın temel kurumunu oluşturdu: Günah çıkarma ve itiraf. Günah çıkarma, ilk günahın varlığı da göz önüne alınırsa, açıktır ki bireyi doğuşundan önce, ailesiyle birlikte tanımlayan, tikel ve bireysel günahlara olduğu kadar, olabileceği varsayılan günahlara, öznenin açıkça itiraf edecek bir konumda olmadığı, ancak belirli toplumsal konumlar içinde üretilebilecek olan günahlara (çoğunlukla cinsel duygulanımlara, karşı durulamaz dürtüler düzenine ilintiliydi) kadar varan çok daha geniş ve evrensel bir çerçevede bir pratikler ve kurallar yığınını kapsamaktaydı. Ancak, Weber'in gösterdiği gibi, papazın terapötik etkinlikten çobanıl etkinliğe geçişi, dinsel kişinin kutsallaştırılması, dinsel acılardan bu dolaysız kurtarmanın kutsallaştırılmasına, daha doğrusu "öte dünyalaştırılması"na koşut olarak belirmekteydi. Değişik dinlerde ne kadar farklı kılıklar altında karşımıza çıkarsa çıksın, kurtarıcılık mitosu her zaman bir teodisi temeline, yani acılardan iyilik çıkarmasını bilen bir kurtarıcının doğuşuna sahipti. Dolayısıyla hiçbir din, kurtarıcının mutlak eylemini Yahudilik-Hıristiyanlık geleneği kadar yüceltmiş değildir. Kurtarma edimi, muazzam borç "bloklarının" karşı karşıya gelmesini gerektirir: Kurtarıcı, kurtaracağı "sürüsüne", Foucault'nun söylediği gibi a priori bir bağlılığa sahiptir; her şeyiyle ona adanmıştır: Bunun karşılığında kurtarılacaklar bu sözleşmenin gereklerine uymak zorundadırlar; çünkü sözleşme aslında içkin yapıları paramparça edilmiş özerk kabile toplumlarının aynı zamanda uluslaşmak, daha üst bir yasayı kabullenmek üzere öngördükleri bir boyun eğiş anayasasıdır da. Tarihin çöp sepetine atılmış bunca toplumsal biçime, ideoloji ve akıma, ekonomik yapılara rağmen, dinin, aile ve devlete paralel olarak, "uzun dönemli" tarihçiliği gerektirdiği genel olarak kabul edilmiştir. Üstelik Durkheim, dinin toplumsal temellerini araştırırken, onun en ilkel, en uzak geçmişe ait niteliklerini ele almak gerektiğini savunmakta ya da homo religiosus'un varoluşsal, antropolojik temellerini bulmakta kullanılan temel bir düşünce çizgisi, dinsel inancı insani varoluşun en arkaik görünümlerine kadar ulaştırmakta-

dır. Oysa homo religiosus'un kimliği asırlar boyunca önemli değişiklikler geçirmiştir: Kabile topluluklarında gündelik yaşamın içinde, büyüsel, ayinsel pratiklerin "şamanistik" ya da "kültsel" biçimlerini temsil eden dinsellik, kabile "soybağlarının" çöküşü ya da "barbarlık aşaması"nda "gök" ile kendisi arasında doğrudan soy ve kanbağları oluşturarak, kendi bedeninde kabile dinselliğini soğuran, çevresinde bir "rahipler" ve "noblesse d'épé" korteji oluşturarak "homo religiosus"un dinsel ve pratik yaşamını yeniden koşullandıran despot-çoban ve sürü-halk bağlantısı üzerinde şekillenen dinsellik, tek-tanrıcı "kurtuluş" dinselliği ve toplumsal formasyonların çok çeşitli biçimleri karşısında içsel ve dışsal pek çok benzerlik ve farklılıklar gösteren, ancak genel işlevi, homo religiosus'u toplumsal normlaştırmanın merkezine yerleştiren 16. yüzyıl sonrası "burjuva" dinselliği... Laikleşen, profanlaşan dinsellikler, üzerinde "kozmolojik" düşünüşün yoğunlaştırıldığı, toplumdan uzaklaşan, uzmanlaşmış, dogmatik bir teolojinin ve karşıtı, çileci veya sapkın tarikatların dünyasını biçimlendiren bir dinsellik...

Kapatılma Olarak Aile[1]

Hıristiyanlık erken tarihinde en sert saldırılarını Roma aile yaşantısına, onu çerçeveleyen pagan nitelikli inançlara, yoksul kesimlerin zor yaşam şartları karşısında doğal olarak geliştirdikleri çocuk öldürme gibi uygulamalara yöneltmişti. Ancak bu pagan davranış biçimlerine yöneltilen eleştirilerin ardında ne tür kaygılar bulunduğu sorusunun cevabı, Hıristiyan inancının "insancıllık" uğruna harekete geçip geçmediği tartışmasını doğuracaktır. Bu tartışmanın cevabını aramak için, oldukça aydınlatıcı birkaç erken dönem Hıristiyan edebiyatı metnine başvurabiliriz.

Bunlardan ilki, Michel Foucault'nun sorgulamasına konu olan Agustinos'un *De Civitate Dei*'sinde (Tanrı Kenti) mitosvari bir yarı-felsefi telakki biçiminde beliriyor: Agustinos, cinsel davranışı, ilk günah öncesi ve sonrası arasında farklı ilkelere ve doğalara sahipmiş gibi düşünmektedir. Adem ve Havva'nın henüz "cennetten kovulmadan" bazı "cinsel davranışlarda" ve "ilişkilerde" bulundukları düşüncesini kabul eden Agustinos, bu cinsel etkinliğin niteliğini olağan cinsellikten tümüyle ayırır: Adem, cinsel organlarına ve duyularına, aynen bedeni-

1 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, Cilt: 8, Sayı: 86, 1988, s. 2702-2703.

nin "zevk ve hazlara kapılmak yoluyla işlemeyen" diğer organları –sözgelimi el ve ayaklar– kadar hâkimdir. Cinsel dürtüler ve hazlar onun bedenine yabancı, dıştan müdahale eden "günah tutkuları" olarak henüz ortalıkta görünmez. Ancak "bilgi ağacının meyvesi tadıldıktan" sonra yeryüzüne kovulan ve orada "aileyi" oluşturan Adem ve Havva, artık cinselliklerini tüm insanların sahip oldukları biçimde, "sürekli bir günah" olarak yaşamaya başlarlar. Cinsel organlar artık eller ve ayaklar gibi benliğin emirlerine itaat etmez, cinsel ilişkinin doruğu, bir hazlar patlaması şeklinde beliren bir hastalıkmışçasına, kasılmalar, spazmlar biçiminde gerçekleşmeye başlar. Cinsellik, artık yalnızca günahın tatlı yüzlü, onun hastalıklı ve yıkıcı bir iğvasından başka bir şey değildir. Agustinos'un metni, en kısa ve mitolojik yöntemlerle Hıristiyanlığın aileye ilişkin düşüncesini ortaya koyar: Antik toplumun, Grek ve Roma ailesinin diğer davranış ve ilişki kuralları karşısında pek de ayrıcalıklı bir önem taşımayan "cinselliği", Hıristiyanlık tarafından yavaş yavaş ailenin düşünülmesinin ve inanca davet edilmesinin sorunlaştırıldığı temel eksen haline gelmiştir. Hıristiyan aydınlarının bu konudaki tutumları farklıdır; bazıları cinsel tutkulardan ve günahkâr hazlardan sözetmeyi, onları zihinlerde sürekli olarak işlemeyi arınmanın temel bir aracı olarak "günah çıkarma" pratiğinin merkezine yerleştirme taraftarıyken, diğer bazıları, yalnızca sözetmenin bile bu lanetli etkinliği hatırlatacağı, insanları ona doğru yönlendireceği kaygısındadır. Ancak üzerinde birleşilen tek bir şey vardır: Cinselliğin büyük bir sorun olduğu, bu yüzden "asgari olarak" inananların ırkının sürmesi için gerekli olduğundan, tekeşli evlilik içine "hapsedilmesi"nin zorunluluğu.

Ele alacağımız ikinci metin; Antik dünyanın, Hıristiyanlığı kendi görüşlerinin süzgecinden dikkatle geçirerek kabul ettiği anlaşılan son temsilcilerinden Julianus ile yine Agustinos arasındaki tartışma ve yazışmalardan oluşuyor. Mahkûm edilişinden sonra bile Pelage "sapkınlığının" görüşlerini yaymaya çalışan Julianus, aileyi ve Hıristiyan inanç sistemini hâlâ bir ""adalet" duygusu çerçevesinde görmekteyken, Agustinos, bilindiği

gibi, "örnek Hıristiyan Odysseia"sını oluşturan öz-yaşamında "hakikatin" çok daha derin olduğunu bulguladığına inanmaktadır. Tartışmanın temel ekseni, "ilk günah" düşüncesinden, Antik duyarlılığın üzerinde durduğu "adalet" nosyonuna kadar uzanmaktadır. Julianus'un Agustinos'a yazdığı bir mektuptan yapılacak uzun bir alıntı, Hıristiyanlığın neyi yıkarak neyi kurmaya doğru yöneldiğini aydınlatabilir belki: "Bana, insan doğasının bir parçası olarak günahkârlığın varolduğu konusundaki düşüncene niye katılmadığımı soruyorsun... İşte cevap veriyorum: Bu olası değildir, yanlıştır ve hakça olmaktan çok uzaktır. Buna inanmak, insanların sanki Şeytan tarafından yaratılmış olduğu gibi tehlikeli bir yoruma yol açar. Bu düşünce insanları analarının rahmindeyken bile günahkâr olarak görür, özgür iradeyi ve saygınlığı ortadan kaldırır."

Agustinos'un "ilk günah" konusunda ve onun Adem'le Havva'nın ilişkisinden başlayarak aile aracılığıyla tüm insanlara aktarılmasına getirdiği kanıt, başta ele aldığımız üreme organı mitolojisinden getirilmiştir. Adem'le Havva, günah işledikten sonra korkuya ve dehşete kapılırlar... Kovulduktan sonra yaptıkları ilk iş ise, Kutsal Kitabın belirttiği gibi, cinsel organlarını "incir yaprağıyla" örtmektir. Agustinos ilk günah ile cinsel etkinlik arasındaki özdeşliği bu noktada bulduğuna inanır: "Ecce unde!" Hah işte! "İlk günahın yeri tam orasıdır! İlk günahın geçtiği yer üreme organlarından başka bir yer değildir". Pagan ailesine karşı yöneltilen, sonradan misyonerlerin kabile topluluklarına dayatmaya çalıştıkları tekeşli evlilik ilişkisini savunan karşı çıkmanın ardında yatan düşünce çerçevesi, budur. Bu buluşun Hıristiyanlığın eseri olduğunu söylemek istemiyorum.

Tekeşli evliliğin ve sadakatin övülmesi pagan kültüründe de geçerlidir, hatta ekonomik ilişkilerin, çocuğun mirasçı olarak meşruluğunun dayandığı temel bir ilke olarak titizlikle korunmaktadır. Cicero bir metninde insanın mutsuz yaşamının soydan gelen, eski bir ilk günahın eseri olabileceği üzerine hatırlatmalar yapmaktadır. Ancak pagan kültürler toplumsal örgütlenmelerini, ailevi ve sivil davranış kurallarını bu ilk günahın

ağır yükü ve borcunu ödemek üzere biçimlendirmeye asla Hıristiyan keşişleri kadar büyük bir istekle ve çilecilikle eğilim duymamışlardı.

5. yüzyıldan itibaren Agustinos ve Kilise'nin "cinsellik öğretisi", "manastır bekârlığının" da katkısıyla etkili bir toplumsal müdahale aracına dönüşmüş görünmektedir. Yahudi sünnetinin yerini alan Vaftiz "günahın ürünü"nü yaşamının ilk anlarında kuşatmakta, çarmıhtakine olan öncesiz-sonrasız kişisel ve ahlaki bağlılığını teyit etmekteydi. Elbette ailenin ve cinsel ilişkinin önüne geçilemezdi: Yapılması gereken onun getireceği ahlaki yıkımı Kilise'nin en sıkı denetlediği toplumsal alanı oluşturan tekeşli ailenin içinde kuşatarak etkisizleştirmek, gözlerden saklamaktı.

Bekârlık ilkesi yüzünden nüfus artışını tehlikeye düşüren Doğu manastırları, Bizans imparatorlarının tepkisini çekmekte, sürekli müdahalelerine hedef olmaktaydı. Yavaş yavaş aile ve soy bağlarına dayalı topluluklar ile Kilise arasında karmaşık bir savaşımlar zinciri örülmeye başladı. Tekeşli aile sistemi bu mücadelede Kilise'nin en büyük silahıydı. Her şeyden önce, aile yaşamının özelleştirilmesini ve cinsel günahın çevresini kuşatarak "gömmesini" sağlama bağlayacak sistem buydu. Ancak daha da önemlisi, pagan aile düzenini ayakta tutan soy ve hısımlık bağlarını çözüyor, aile yaşamını bağlayan arkaik değerler dizgesini tuzla buz ediyordu. Evliliğin tescil edilmesinin, giderek kurulmasının dinsel kurumların tekeline girmesi de bu sürecin bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Yine de pek çok tarikat, bu arada 2. yüzyılda kurulan "hadım edici" Valesiusçular ve sonradan Bogomiller cinsel istek karşıtlığının ve bekârlığın aşırı örneklerini oluşturuyorlardı.

Ortaçağ Aşkı ve Şövalyelik

Ortaçağların kendine özgü hukuksal ve ahlaki bağlılık biçimleri, aile ve soybağı ilişkilerini Kilise'nin kendi egemenliğini oluşturmak doğrultusunda kullandığı, zaman ve mekâna göre farklılıklar gösteren stratejilerine karşı korumuştu. Ortaçağ

romantik aşkının yerini ise Abaelardus ile Heloise'in çözümsüz birlikteliklerinin hikâyesinde ya da halk hikâyelerinin ana tiplerinden biri olan sadık ve aşık şövalye imgesinde bulmak en azından edebi bir eğlenti konusudur. Ancak Ortaçağ aile rejiminin araştırılması tinsel sorunun Kilise'nin istediği biçimlerde sorunlaştırılmadığını, köylü işletmesinin ve kendine yeterlik normlarının işlerliği çerçevesinde kısıtlandığını göstermektedir. Burada en azından "şövalye aşkı" anlatılarının romantizminin ötesinde Kilise'nin ideolojik cephaneliğinden etkilenmeye köylü ailesi içinde olup biten ve hiçbir zaman özelleşmemiş, kapalı kapılar ardına kapatılmamış yaşantılara göre daha açık olduğunu düşünmek gerekir.

Şövalye hikâyelerinde "sadakat", "dindarlık" gibi nitelikler, kahramanın aranan özelliklerinin başında gelirken, Philippe Aries ile Georges Duby'nin araştırmalarının kanıtladığı gibi, köylü ailesi ve soylu ailesi Kilise'nin tekbaşlı ideolojisinin yıkmaya çabaladıkları, direngen bir yapı göstermekteydiler. Kilise, tinsel egemenliğini dünyevi alanda, ancak ahlak ve zihniyet yapılarını denetim altına alma yoluyla kurabileceğinin bilincindeydi. Georges Duby'ye göre, 11. yüzyıldan itibaren, soyluluğun "tavizleri"ni elde ederek, kralları evlendirme ve taç giydirme haklarının çevresinde örülmüş ağır aksak ritüelleri denetimi altına alarak Kilise önemli bir zafer kazanmış, ancak sonradan, bu kez kendisi bir dizi ardışık tavizler vererek aile üzerindeki egemenliğini burjuva aile sistemine devretmiştir; en azından Phillppe Aries'in gösterdiği gibi, soyluluk gibi kendisini ağır bir soyağacının yüklediği onurlar ve ödevler sistemine bağlamak zorunda olmayan, çocuk merkezli bir aile yönündeki evrim, Kilise'nin belli bir mızıkçılıkla karşılamış olduğu durumlarda bile onun zoraki kabulünü almıştır. Evlilik sorununun bir diğer "parlayışı" da, Kilise'nin ve halk inancının karşılıklı olarak son derece "biçimsel" bir tavra sürüklendikleri 15. yüzyıla rastlamaktadır. Sonuçta İngiltere'nin papalıktan tümüyle kopmasını getirecek olan bir düşünce çizgisi içinde Kilise'nin "boşanma yasağı" ilk kez eleştirilmeye başlamış, aile kurumunun "evlilik" cenderesinde temellendirilmesi henüz yete-

ri kadar geliştirilmemiş olduğundan dinsel otorite tarafından evli çifte sunulan tek şey bir biçimsel ve anlaşılmaz davranışlar listesi olmakla kalmıştı.

Nişanlılık ve Evlilik

Nişanlılık Kilise'nin kaldıramayacağı pagan nitelikli bir kurumdu: Eşlerin rızasını almadan iki aile arasında bir hısımlık ilişkisi kurmaktaydı. Bu âdetin Kilise'nin tepkisini çekmesinin en önemli nedeni, Kilise tarafından onaylanan evliliğin akdedilmesinden önce "toplumun yok edilmesi gereken" pagan âdetleri uyarınca aileler arasında özel bir hukuksal, karşılıklı yaptırım ve borç ilişkisi içine girilebilmesiydi. Hiçbir şey evlilikte ve bekârlıkta insanların ruhlarını egemenliği altına almaya çabalayan Kilise'nin düşüncesi karşısında bu kadar yıkıcı ve onursuzlaştırıcı değildi. Kilise'nin buna karşı genel olarak tepkisi, bu kurumu içselleştirmek ve Hıristiyan düşüncesinin "denetimi altında" zorunlu kılmak oldu. Artık çocuklarını nişanlayan aileler Kilise karşısında da bu evliliği mutlaka Kilise'nin öğretisine uygun bir biçimde gerçekleştirmek üzere taahhüt altına girmeliydiler.

Kilise'nin "nişanlılık" kurumunu denetim altına alma isteğinin bir diğer nedeni de bu sözleşmenin çiftlere, "kutsanmış" evlilikten önce belli bir cinsel ilişki serbestisi tanımasıydı. "Bükemediği eli öpen" Kilise sonuçta bu kurumu da garanti altına alma yoluna gitti: Nişanlılık evliliğe giden bir ilk adım olarak Kilise'nin "onayladığı", hatta mutlak olarak gerekli bir kurumdu. Ancak Kilise bununla kurnazca bir oyun oynamaktaydı. Eski Roma Hukukunun "aile evliliği" kurumunun bir ürünü olan nişanlılık, zamanla Kilise tarafından gittikçe evlilik tarihine yakınlaştırıldı. Bunun için "doğuştan nişanlamalar" saldırıya uğradı. Bir süre sonra, pek çok toplulukta nişanlılık ile evlilik tarihi arasında pek bir mesafe kalmadığını, ikisinin iç ice geçtiğini görüyoruz. Nişanlılık bu sayede Kilise tarafından özgün anlamıyla ortadan kalkmaya itilmiştir. Diğer bir deyişle artık içi boş, gereksiz ve folklorik bir ritüelden ibarettir.

Protestanlık, Aile ve Burjuvazi

Medicina libidinis, Protestan çileciliğinin seks ahlakını oluşturur. Belki de psikanalizden önce ilk kez, toplumsal yaşamın tümünü, "Tanrısal doğa yasası"nın dayattığı "aile" formundan çıkarmaya çalışan Lutherci ve Kalvinist Protestanlık, "cinsel yaşamın" günahkâr biçimlerini ortadan kaldırmaya çalışan bir normalleştirici işlev içinde sunmaktadır. Katolik Kilisesi'nin soy bağlarını denetleme, aile aracılığıyla toplumda kendi iktidarını ve "tinsel çobanlığını" oluşturma kaygısının yerini, Protestan çileciğiyle birlikte, "bekârlığın" azımsanması ve "ailenin kutsallaştırması" alır. Luther'e göre, ilk Günahtan türeyen "hazların" mekânı ve "tedavi ortamı"nı oluşturan, ilk dinsel eğitimin ve Kateşizm öğretisinin verildiği aile bütün toplumlarda var olduğuna göre "en ilkel dinsel düşüncenin" gerekli kıldığı, vazgeçemediği bir kurumdur. Aileye çifte bir rol yüklenir: "Topluma yararlı" bireylerin yetiştirileceği biricik mekân olmak, bunun yanında "kefareti ödenecek" olan günahkârlığın giderileceği bir nedamet yeri. Bir ön-burjuva ideolojisi olarak Protestanlık bu açıdan bir "özel yaşam" doktrini de sunar bize.

Tekeşli evlilik dışı ilişkilerin mahkûm edilmesinde Protestanlık Katoliklikten asla aşağı kalmaz. Ancak "boşanma" konusundaki tutum farklılığı, büyük ölçüde ilgi merkezinin "ailenin bekasına" kaymasından doğmaktadır: Aile yürüyemiyorsa son tahlilde zaten günahkârlıkla damgalanmış olan bir ilişkiyi sürdürmek kötü sonuçlara yol açabilir. Bu bakımdan Protestanlık, aile ilişkilerinin tıplaştırılmasının, psikolojikleştirilmesinin ve çocuğa atfedilen özel önemin öncüllerinden biri olarak ortaya çıkar. Ailenin temel toplumsal birim olduğunun Kilise'nin de katkısıyla anlaşılması, aileyi bir anda "yönetilecek" bir nesne haline getirir. Bu gelişimi belirleyen gelişimi demografiye ilişkin geniş bir semantik ağın bazı nosyonlarının doğuşundan çıkarabiliriz: Nüfus, doğum ölüm dengesi vb. Avrupa'nın "nüfusun dengelenmesini yalnızca savaş ve salgınlara bırakmayan" ilk "doğum kontrolü" eğilimi 18. yüzyıl sonlarında gözlenmektedir. Yoksulluğun özel ve vazgeçilmez bir "denetleyici" ve "so-

nuç" olduğu biliniyor, ancak bu doğrultuda doğan önemli bir yazının en azından belli bir dönem için, Avrupa yönetici sınıflarının, monarşilerin ve dinsel iktidarı temsil eden çevrelerinin "el kitaplarını" da oluşturduğunu biliyoruz.

18. yüzyıl Fransa'sındaki "demografik" değişmenin tarihsel ve istatistik figürleri, bölük pörçük bilmeceler halinde de olsa bugün elde bulunmaktadır ve nüfus sorunu çevresinde Aydınlanma sonrası gelişen tartışmanın siyasal ve iktisadi yönlerini oldukça yoğun bir bilinçlenme içinde tartışan, çeşitli görüşlerden yazarların sayısı saymakla bitmez. Nüfus, Jonathan Swift'in alaycı "çocukları pişirip yeme" önerilerinde, Elizabeth dönemi sonrası İngiltere'sindeki "Poor Laws"un odak noktasında, Leibniz'in "istatistik hesaplamalar aracılığıyla toplum yönetimi" arayışındaki siyasal felsefesinde, o çağın siyasal aritmetikçilerinde ve politoloğlarında, ancak en etkili biçimde "raison d'état" ve "Polizeiwissenschaft" doktrincilerinde görülebilir. Aile rejiminin çok geçmeden nüfus probleminin odağına yerleşmesi kaçınılmazdı. Böylece, Kilise'nin tekelinde tutmaya çalıştığı aile, öte taraftan da kemirilmekte, bilimsel yönetim biçimleri oluşturma doğrultusunda mücadele veren mutlakiyetçi rejimlerin de hedefi haline gelmektedir.

Burjuva modeli aile 17. ve 18. yüzyıllarda sürekli bir kaygı nesnesi haline gelmişti. Pierre Chaunu'nün araştırmalarının gösterdiği gibi "kırdaki geleneksel aile" içinde ölüm oranının azalmasına karşın kentler öldürücü bir yoksulluğun, çöplüğe dönmüş bir mekânın ve sağlıksız bir ortamın kolayca gözlenebileceği yerler olarak kalmaya devam etmekteydiler. Baehrel, demografi ve hastalık üzerine araştırmalarının sonucunu, kentlerdeki sınıf mücadelelerini en iyi "veba salgınlarının" ardından başlayarak incelememiz gerektiğine bağlar. Burjuva ailesinin de benimsediği sütannelik kurumu da, en azından veba kadar toplumsal sınıflaşmayı gözler önüne sermekteydi: Şanslı burjuva kesimler "pahalı" sütanneler bulabilirken, yine kentlerin nüfusunu oluşturan "gayrimeşru" çocukların barındıkları öksüzevleri ve Kilise hayır kurumları böyle bir şansa sahip olmadıklarından, kentlerdeki çocuk ölümü oranını yükseltmekten başka

pek bir işe yaramıyorlardı. M. Garden, Lyon bölgesindeki "sütanne piyasası"nın bir çocuk katliamı makinesine dönüştüğünü gözler önüne sermektedir: Bu kez sorun, "sütanne ücretleri"nin yüksek olduğu uzak bir bölgeye gitmek için annelerin çocuklarını terk ettikleri, çöplüğe bıraktıkları ya da elleriyle öldürdükleri vakaların 18. yüzyılda hatırı sayılır bir ölçüde artmasıyla ortaya konulmaktadır. Buradan anlaşılacağı gibi, burjuva aile rejiminin sahneye koyduğu sütannelik kurumunun kırsal alanı ve "geleneksel" aile sistemini etkilememiş olduğu pek söylenemez. Emzirme süresince hamile kalmanın pek çok din tarafından hoş karşılanmadığı, bu konunun Talmud'da bile yer almasından belli oluyor. 16. yüzyıl kazüistlerinden Ledesma da aynı konuyu Hıristiyanlık için keskin bir dille aktarmaktadır. Ancak Kilise hiçbir zaman emzirme süresi içinde cinsel ilişkide bulunmayı yasaklamamıştır. Bu durum Kilise'nin "sütbebeği için ölüm tehlikesi" yarattığına inandığının belli bir oranda açık olmasına rağmen, Kilise'nin bu düşünceyi halka ulaştırmakta ya aceleci davranmadığına ya da iletememiş olduğuna delalet etmektedir. Ancak bu durum, Kilise'nin toplum, aile yaşamı ve çocuk büyütme teknikleri ile ilgisini kaybettiği anlamına gelmez.

Kilise kayıtları, Fransa'nın pek çok bölgesinde oldukça ayrıntılı bir biçimde işlenmiş "meşru ve gayrimeşru" çocuk doğumuna ilişkin istatistikî kaynaklarla doludur. O'Angeville bunlara dayanarak Fransa'nın bazı bölgelerinin "ahlak haritası"nı çıkarmıştı. Buna karşın, 18. yüzyıl aile yaşamının özellikle jansenistlerin etkisi altında bulunduğu söylenebilir. Bu özellikle Paris gibi büyük kentler için doğrudur ve Bourguiere'in gösterdiği gibi libertin yaşam ancak kısıtlı bir aristokratik çerçevede sınırlı kalmaktadır. Paris halkının büyük bir kesimi, bu dönemde "inançlı yaşamı" bir tarafa bırakmış değildi. "Careme" konusundaki tutumlar bunun en açık belirtileridir. Evlilik öncesi gebelik ve gayrimeşru çocuklar, varlıklarını sürdürmelerine rağmen, halk inanışının karşısında asla kendilerini meşrulaştıramamış iki sorun olarak kalmaktaydılar.

Luther ve Kalvinist Protestanlığın evliliğe yeni bir anlayış getirmesi, büyük bir ölçüde "aile kurma" amaçlı evliliğin yavaş ya-

vaş, soya yeni bağlar ve devamyolları sunma amaçlı evliliğin yerini almaya başlamasıdır. Aile bir anlamda "tinsel bir yatırım", bir "işletme"dir. Bourguiere'in özetlediği 16. yüzyıldan 18. yüzyıla gelinceye kadar evlilik yaşının yükselmesi eğilimi de belki bu "anlayış"ın dışavurumlarından biriydi: Artık soya yeni kişiler katmayı amaçlayan bir evlilik modelinin yerini, ağır bir değişim süreci içinde yeni bir aile "hücresi" oluşturmayı amaçlayan bir evlilik modeli almaya başlıyordu. Protestanlığın aile etrafında ördüğü düşünce sisteminin, "kapitalistçe etik"in "işletme mantığı" temeline ne kadar yakın olduğu düşünülürse, bu dönüşüme belli bir oranda dayanmakta olduğu düşünülebilir. Evliliğin geciktirilmesi, "servete kavuşacak" çocukların bunun karşılığında ödemek zorunda oldukları bir bedeldi. Ancak bu bedel aile için daha da büyük olmuş görünüyor: Kilise'nin alanı burjuva ailesinin "normalleştirici işlev"ine terk etmesi, bireyin kişisel ve güvenilir dayanışma odağı olarak sığınabileceği en önemli mekân olan ailenin siyasal kurumların müdahalelerine en az iktisadi özgürlükler ve sapkınlıklar kadar açık olmasına yol açmıştır.

Toplumsal düzenin ve kapitalist sistemin esas olarak 19. yüzyılda ailenin çevresinde ördüğü işlev ağları, 18. yüzyılın düşünsel kaygılarının odağında yer alıyordu. Aile ile egemenlik sistemlerinin güçlendirilmesi arasında kurulan yeni lilişkilerin – en azından özel mülkiyet bakımından– farkında olan Rousseau'nun dehası, çözüm olarak ancak Emile'in "doğaya dönüş" mitosunu sunabilmişti. Ailenin "fiili" ilgası olarak anlaşılabilecek 18. yüzyıl "libertin" yaşamının yaygınlık gösterdiği alan ise yalnızca "küçük sapkın adaları" oluşturmaktaydı. Sanılanın aksine, istatistikler ve D'Angeville'in "ahlak haritası" –bunun hayali benzerlerini inançlı Kilise üyelerinin de kendileri için hazırlamış olabilecekleri düşünülebilir– 18. yüzyıl köylü ve burjuva ailesinin Hıristiyan gözüyle "ahlaki düşkünlük"ten oldukça uzak olduğunu gösteriyor. Bu durum, siyasal ve kurumsal iktidarın, en azından yerel biçimlerinin, aile üzerinde yeni metodlar uyarınca denetim kurmaya çalışmalarının bir sonucu olarak görülebilir. Devrim kurumlarının ise aileyi siyasal bir yatırım haline getirme yolunda önemli bir adım attıkları söylenebilir.

Modern ve "laik" eğitim kurumlarının, Cizvit düzeninin ilgasıyla güçlerini kaybeden Kilise okulları zararına "okullaştırma" girişimleri, ailenin "eğitsel" işlevini başka bir alana devretmekten çok, ebeveynlere, kendi alanlarında çocuklarını nasıl eğitmeleri gerektiği konusunda yeni zorunluluklar dayattığı açıktır.

Devrim Fransa'sı, okulların ve ıslahevlerinin yanında aile işletmelerinin de sayısının hatırı sayılır ölçüde arttığı, İngiliz endüstriyel devriminin getirdiği aşırı çocuk çalıştırma gibi sarsıcı bir kapitalist gelişimin bir benzerinin pek görülemediği bir ülkeydi. Öte yandan, Kilise'nin "günah çıkarma" kurumu sayesinde aile üzerinde kurduğu binbeşyüz yıllık denetim, salt siyasal laiklik tarafından değil, aileye yönelik yeni, bilimsel bir gözün, kamuoyunun ve psikolojik, psikiyatrik bilimlerin ikame edilmesi yoluyla fethedilebilirdi. Devrimle paralel olarak gücünü duyuran bu kurumlar ile devrimden sonra da büyük ölçüde köylü kalan Fransa'nın kırsal aile yaşamına yaklaşabilmek henüz –en azından yüzyılın sonlarına kadar– olanaksızdı. Mecburi okullaştırma ve cinsel yaşam alanında Kilise'yi yeniden yetkili kılma yöntemleri Devrim sırasında ve sonrasında –bu yalnızca Fransa için geçerli değil– bu boşluğu doldurmanın, biri gittikçe etkisini arttıran, öteki ise azaltan iki aracıydı. Ortaçağ'dan itibaren, Cizvit kolejlerinden geçerek gittikçe karmaşıklaşan disiplin tekniklerinin "çocuk yetiştirme" konusunda ne yoğun bir kuramsal ve pratik birikim oluşturdukları konusunda Philipp Aries'in ve Michel Foucault'nun çalışmaları yeterli bilgiyi verebilir. Ancak unutulmaması gereken bir olgu, ailenin güçlendirilmesi yönünde Kilise, Ancien Régime ve Aydınlanma ahlakçıları tarafından atılmış adımların benzerlerinin Devrim kurumları tarafından da tekrarlandığıdır. Belki de aile kurumunun iktidar kurumları düşünülürken hesaba katılması, radikal bir eleştiriye konu olabilmesi için 19. yüzyılın ikinci yarısında yeşeren sosyalizm-feminizm-anarşizm üçlüsünün belirişini beklemek, ancak ailenin ve cinselliğin yeniden birlikte sorunlaştırıldığı normalleştirici psikanalitik düşünce tarafından yeniden restore edilmesini görmek gerekecektir.

Anti-Ödip[1]

Gilles Deleuze ile Felix Guattari'nin birlikte kaleme aldıkları eserlerin içkin süreklilikleri, son eserleri *Qu'est-ce que la philosophie*'de (Felsefe Nedir?) bazı sırlarını açığa vurmuştu: Buna göre, felsefe (kendi giriştikleri iş) "kavramlar", bilim "işlevler", sanat ise "algılanımlar ve duygulanımlar" üretimiydi. Buradaki "üretim" sözcüğünü çekip aldığımızda, geriye yönelik olarak, onların "psikanaliz kültürü"ne yönelttikleri yoğun ve çarpıcı eleştirilerinin (özellikle *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin gövdesini ikiye bölen *L'Anti-Oedipe* ile *Mille Plateaux*'dan bahsediyoruz) temellendirilmesi ve anlaşılması kolaylaşacaktır.

L'Anti-Oedipe "üretim"i ana eksene koyarak başlamıştı. "Arzulu üretim" (production désirante) neden bir şizofrenin "gezintisi"nde, bir çocuğun mezarlığın önünden geçerken korkudan ıslık çalışında ya da dilin cismanî varlıklar üzerinde ürettiği, psikanalizin "fantazma" diyerek bir kenara, yüzeye terk ettiği dönüşümlerde bulunmasın? Üretimden bahsedince herkesin aklına gelen "alet-edevat" neden zorunlu bir sıçrayışla "arzu duyan makineler" üzerine düşünmeye sevketmesin? Deleuze'ün eserinin ciddiye aldığı Stoacılığın bize öğrettiği gibi, "ölümün bir ciddiye alınışı", daha da önemlisi "ölümün üretil-

1 *Toplum ve Bilim*, 70, Güz 1996, s. 269-273.

mesi gerektiği" bile düşünülemez mi? İşte psikanalize yönelik eleştirinin temellendiği yer ile hemen karşılaşıyoruz (Psikanaliz ve onu taşıyan kültür, "üretim"e karşıdır). Taşıdığı eski bir Platonculuk damgası, bu kültürü (kuramsal pratiğinde olduğu kadar, tedavi yöntem ve amaçlarında da) bir "anti-üretim" tarzı olmaya götürmüştür: Arzuyu, isteği, "üretim" ekseninde değil, "elde etme" ekseninde görmek. Psikanalizin "psikozlar" dünyasıyla bir türlü baş edememesi, yazarların vurguladığı gibi, özellikle şizofreniyi anlamaması kolayca kavranıyor böylece. Freud için şizofren bir fantezistti; aktarıma (transfer) karşı direniyor, hayalinin dünyasında yaşadığından tedaviye cevap vermiyordu.

Mille Plateaux'da artık terk edecekleri "arzulu makineler" teması *Anti-Oidipus*'un başlangıç eksenini bir giriş önerisi haline getiriyor: Önerdiği, Melanie Klein'ı epeyce uğraştıran şu "kısmi nesneler" (ana memesi vb.) orada artık birbirlerine ve... ve... bağlaşlarıyla bağlanan özgün bir "makine" düzeninin unsurları haline getiriliyorlar. Clerambault'nun psikiyatrik icraatını Freudçulara üstün kılan şey (onun psikozları daha iyi "anlaması"), "hastalığın", yani "delirmenin" (delirium) bir öz olmaktan çıkarılarak ikincil olan önemine kavuşturulması, "hastalığın ürettiği" varsayılan bütün kısmi semptomların ise "gerçeklik" düzleminin tâ kendisi haline getirilerek öncellik kazanmasıydı. Anlaşılıyor ki psikanaliz "üretim"i tersinden kavramıştı: Üründen önce, bizzat üretimin kendisinin de üretilmesi gerektiğini fark edememişti.

Peki, üretim nerede üretiliyor? Yazarlar, *Mille Plateaux*'da şu "imkânsız makine"nin yerine koyacakları, Artaud'nun "organizmaya karşı açtığı savaş" sırasında beliren bir mefhumu tam da o noktada çağırıyorlar: Organsız Beden... Belki de ancak bu mefhum sayesinde, sınaî üretimle doğanın üretimi arasında oluşturduğumuz "karşıtlığı" yıkabileceğiz. Onunla, insanı doğa ile yüz yüze, sanki bir özne-nesne, neden-sonuç ilişkisinin tarafı olarak ele almak zorunluluğundan kurtulabileceğiz. Esas olarak bir süreç olan şeyi bir amaç haline getirmekten vazgeçerek, üretimin ürünle özdeşleştiği bir düzlemden bahsedebileceğiz.

Bütün bu ters-çevirme girişiminin nedenini, psikanalizin ısrarla sürdürdüğü bir yanlış anlamanın tarihçesinden çıkarabiliriz: Bu, isteğin, Deleuze'ün iyi incelediği Spinoza'ya göre, "insanın özünden başka bir şey olmayan" arzunun "eksiklikle" damgalanıp mühürlenişinin tarihidir. Oysa, "organsız beden, üretken olmayan, tüketilemez organsız beden bütün arzu üretimi süreci için bir kayıt yüzeyi olarak hizmet eder."[2] Böylece, "her zaman düzenlenmiş ve yönlendirilmiş olan" arzunun hiç de bir eksiklikle tanımlanmış olmadığını, bütün "yan ürünlerini" de kapsayan, olumlayıcı ve üretken faaliyetin ta kendisi olduğunu söyleyebiliyoruz. Arzuyla ilişki içine sokulan bilinçdışı, böylece bir aile romansının, Ödipal üçlünün oynandığı Freudçu "tiyatro" modelinden kurtarılarak, bir "üretim modeli"ne, bir "fabrika" mekânına kavuşturulacaktır. Şizofren, böylece, Freud'un onda gördüğü apatik, duyarsız, duygulanımları küntleşmiş yaratık değil, temsilin elinden kaçarak, "amaçlar" tarafından tanımlanmamış bir üretimin peşinde olan kişidir.

Organsız Beden bir "üretim malzemesi" ya da hammadde gibi değil, bizzat üretilmesi gereken yeğinlik yüzeyi olarak düşünülmelidir. Çünkü bir süreç (delirme, hastalık, mutluluk, öfori, halüsinasyon, hissetme, görme vs.) "önceden" hazır bulunan aşkın bir başlangıç noktasından yola çıkmadığı gibi, onu kendine "çekebilecek" bir "sonra"ya doğru da yönlenmez.[3] Öyleyse, Organsız Beden'den başlayan süreç hem onun üretimidir –kayıtların, dağıtımların ve mübadelenin örgütlenişi, üretimin üretilişi ve tüketimin üretilişi– hem de "arzulu üretim"in önkoşuludur. Yine bir terimi çekip alalım: Tüketimin de üretilmesi gerekiyor. Ama tüketim, Bataille'ın gösterdiği gibi, kederin, sıkıntının, *voluptas*'ın, israfın, hüznün, hüsranların üretimi değil midir aynı zamanda? Onu kolay kolay "amaçlar" ve benzeri teleolojik düzenekler aracılığıyla tanımlayamayız. Böylece libidonun üretme enerjisinin kısmen bir "kaydetme" enerjisine, kısmen de tüketim enerjisine dönüştüğü söylenecektir.[4] Ta baştan

2 Deleuze ve Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, s. 17.

3 *A.g.e.*, s. 22-23.

4 *A.g.e.*, s. 23.

varsaymak zorunda olmadığımız "özne" işte tam da o noktada üretilecek, devreye girmeye çağrılacaktır. Ama engeller henüz bitmemiştir ve psikanalizle iç ice geçmiş, onun kültürüyle, dolayısıyla "aileciliğiyle" kenetlenmiş bir sahte, fiktif "özne" karşımıza getirilecektir: Oidipus...

Oidipus, bir tasnif işlevidir, tasnifin bir metaforudur ama aynı zamanda "yasa"nın konuluşudur. Artık "Ben başkasıdır" demlemeyecek noktayı koyarak bir ayrılıkçı sentezi yürürlüğe sokacaktır. Üçleme sanki ta baştan geçerliymişçesine davranılır – anne, baba, çocuk... Kendini hem "çözülmesi beklenen" bir karmaşa, bir bunalım, hem de aile modelinin kurucu bileşeni olarak dayatır. Psikanaliz, inceleme nesneleri de dahil olmak üzere, "sorunun kendisini" aileye hapsetmekte kararlıdır.

Oidipus emperyalist ve kolonizasyoncudur. Afrikalıyı ödipleştirirken ödip'i evrenselleştirir. İster etnolojik işlevselciliğin, isterse yapısalcılığın Oidipus'u olsun, onun bir tür "değişmez" değişken olarak sunulabilmesi mümkündür: Aslında çocuktaki Oidipus-öncesi, psikozludaki Oidipus-dışı, başka toplumlardaki Oidipus-ötesi görüngülerin tümü, psikanalizin hastalıklarından biri olan yorumlamanın gücüyle kuşatılarak hizaya getirilirler. Bu hizanın bir çocuğun Oidipus'a doğru yönlendirilişinde nasıl işlediğine baktığımızda ilk göreceğimiz şeyi şu basit "senin arzuların nelerdir?" sorusunun sorulması yerine, her şeyin "ana-baba" cevaplarını almaya yönelik kılındığıdır. Arzunun hedefi olduğu kabul edilen Oidipus ve onun çözümü, cevabı beklenmeyen bir soru olarak çıkarılır karşımıza. Psikanaliz böylece bir "aile romansı" havasından yola çıkar. Oidipus tiyatrosunda gösteriye başlar. Tavır, "demek ki buymuş" tavrıdır: Demek ki ben annemle evlenip babamı öldürmek istiyormuşum... Psikanaliz hangi hakla bunu öznenin arzuları ya da içgüdüleri diye değerlendirmektedir acaba?

Sorun emperyalist Oidipus'un "gerçek" olup olmadığı değildir. Ailenin uygulamacı şiddetiyle o "yeterince bir gerçekliğe", "birazcık gerçeğe" kavuşturulmuştur zaten. Böylelikle arzulu üretimi ezerek onu paranoid bir şifreleme makinesine bağlar... Şizofren ile uğraşırken aldığı ödül ise onu bir çifte-bağlanma-

nın kurbanı haline getirmesidir: Artaud hem baba, hem oğul, hem de anne olmak isterken, Yargıç Schreber Üst-Tanrı'ya bu hazzı tattırmanın bir görev olduğuna inanması karşılığında, şimdiye dek katlanmak zorunda kaldığı onca acının ve ızdırabın bedeli olarak bazı küçük, beşerî hazlardan kendini yoksun bırakmak istemezken bu çifte bağlanmanın cenderesinden kurtulmak istedikleri besbelli değil midir? Çifte bağlanma bize "ya... ya da..."yı getiriyor. Onun pek özel bir biçimi olarak kâh... kâh da, çifte bağlanmanın daha uğursuz ve belirsizliklerle dolu tavrını yansıtıyor.

Freud, onca aleyhte kanıtı hesaba katabilecek durumda olmasına karşın, tüm bir rüyalar, efsaneler, olaylar, gizli istekler edebiyatını mobilize ederek, gariptir, eninde sonunda belki Yunanlıların inanmadığı Oidipus efsanesine "kendisi inanıyor". Lacan ise, Oidipus'u "yapısal düzleme" taşıyarak işin içinden çıkılabileceğini sanmak hatasına düşüyor: Onda artık bir "inanç" sorusu değil, bir "yapı" daha doğrusu, Hayali (imgesel) ile Simgesel (le symbolique) arasındaki hudut sorusu sözkonusudur. Bu hudut aracılığıyla Simgeselin içine taşınan bir "yapı", yani Dil, ama onun üzerine kenetlenmiş bir Yasa, Babanın-Adı ortaya çıkarılıyor.

Freud'un "cinselliğe aşırı önem verdiği" gibisinden bir tür eleştiri epeydir yapılıyor. Aslında Freud daha çok bu keşfinden dolayı kendini affettirmeye çalışıyor gibidir: Merak etmeyin, cinsellik aileden dışarı çıkmayacak![5] Bütün Oidipus'un küçük, kirli bir aile sırrının inanılmaz bir yüceltimi olduğu anlaşılıyor. Ondan bize kalan ne bir "aşk hikâyesi", ne de bir trajedidir. Aile iki anlamda belirir: Çocuğun içinde bulunduğu, somut olarak yaşadığı bir "çevre" olarak içselleştirilen aile. Suçluluk duygusuyla yüklenmiş olduğu "sorumlu yetişkin" haline getirecek olan bir aile mahkemesi. Paradoks hemen belirginleşiyor: "Hem hastalık, hem de sağlık olarak Oidipus; hem yabancılaşma faktörü, hem de yabancılaşmadan kurtarıcı faktör olarak aile..."[6]

5 *A.g.e.*, s. 322.

6 *A.g.e.*, s. 323.

Psikanalizin ilk-gelişim tarihçesi içinde önemini gittikçe yitirmeye başlayan bir model vardı: Çocuğun ayartılması... Ana-baba tarafından ayartılma teması Freud'un sözlüğünden gittikçe silinip gitmeye yüz tutacaktır. Bunun nedeni kuşkusuz Oidipus davanın "ayartılan bir çocuk" üzerinde değil de, bir suçluluk duyguların karmaşası olarak çocuk üzerinde mümkün olabilmesiydi. Oidipus'un bir "baba düşüncesi" değil de, somut olarak çocuğun yaşadığı bir düşünce kılınmasına ihtiyaç vardı. Oysa salt Oidipus tragedyasını yeniden okumak bile, Oidipus'un önce Baba'nın kafasındaki bir düşünce olduğunu gösterecektir: Baba katlinden ve ensestten önce, Oidipus'u dağ başına bırakan Baba'nın ta kendisi değil midir?

Oidipus'un emperyalizmi bu yüzden yalnızca uzak halkları değil, ailenin ve "özel" denilen hayatın en "içten" ve "samimi" görünümlerini kolonize etmenin peşindedir. Psikanalizin nevrozlar ile psikozlar arasında yaptığı ayrım, aile kapatımının iki farklı derecesine tekabül etmektedir: Nevrozlar ana-baba-çocuk üçgeninde çözümlenirken, psikozlar bir üst kuşağa sıçrayarak, büyükbabaları ve büyükanneleri çağıracaktır. Çünkü psikozun "bulaşıcılığı" özneye ilişkin kılınmış bir Baba'nın öte taraftan başka bir Baba'ya ilişkin bir özne kılınmasını gerekli kılıyordu. Bu yüzden, delilik de artık aileye, Oidipus'a endekslenecek, aynen cinsellik gibi, "ailenin dışına çıkmaya" bırakılmayacaktır.

Böylece psikanalizin mantık hatalarından ilki, Oidipus'un "her zaman ve her yerde" geçerli kılınmasını sağlayacak bir paralojizmi çıkıyor karşımıza: İster nevrotik çekirdeğin, ister psikotik "genişleme"nin olsun, psikanaliz Oidipal üçlemesini inançlı bir şekilde arzuyu bir "yatırım" modeli içinde görmekte ısrarlıdır. Eksikliğin bir ideolojisini kurar ve adına hadımlaştırma der. Eksikliğin yerine konulan her şey, böylece Hayalî'nin alanına itilir, fantazma adını alır. Fantazma olarak eksikliğin yerine ister Lacan'ın yaptığı gibi küçük bir a harfini yerleştirin, isterseniz Masoch'un ya da Sade'ın "cinsel aşırılıklarını" ya da Küçük Hans vak'asındaki "bir çocuk dövülüyor"u, "bir at ölüyor"u fantazmalar olarak kabul edin, libidonun enerji akı-

şını sekteye uğratacak bir Oidipus anı, şu dehşetengiz "kader anı" delirtecek yeni varlıkların peşine düşecektir: Anti-psikiyatri bile bu sorunun üstesinden gelememiştir. Çünkü sözgelimi şizofreninin bir öznenin ya da bireyin "hastalığı" değil, aile mekanizmasının bir hastalığı olduğunu belirlerken, "delirtme" ve "ayartma"mn düzeneklerinin nerelere kadar yaygınlaşabileceğini öngörememektedir. Oysa yalnızca "kişi"ler ya da aile mekanizması değil, "ırklar, kıtalar, kavimler ve halklar" da delirtilirler, ayartılırlar.

Kavramlarını genişleterek Deleuze ve Guattari, ilkel, "damgalayın" ve toprağın bedeniyle bütünleşmiş "socius"tan Devlet'in "doğuşu"na, kapitalizmin harekete geçirdiği toplumsal-tarihsel düzeneklere erişinceye kadar geniş ve somut bir alanı tartışmalarının odağına getirirler. Dogmatik bir blokaj makinesi olarak teokratik, despotik bir düzenek, Devlet ile paranoyayı eşleştirir: *Megalomania* ve kuşku... Bunlar devletlü özelliklerdir ve onun göstergeler rejimine bağlanırlar. Sermaye-para ise dolu bir bedendir ama üretim, mübadele ve bölüşüm ilişkileri içinde kodları, organizması, düzenekleri bir çözülmeye uğrar: Sanki nominal olarak "eşitçe" dağıtılır bu Organsız Beden, ama akışlarıyla karşılaşmak yönündeki "arzu hareketleri (yani üretim, tüketim, kaydetme) içinde" yer alan toplumsal formasyonlar ondan paylarını kapabilme konusunda farklı ve homojen olmayan kaderleri yaşayacaklardır.

Şizo-analiz böylece, aile kapatımının karşısına, geniş bir "deliliğin" ciddiye alınmasını önererek çıkar: Her delilik, arzunun her yönelimi (her arzunun zaten düzenlenmiş ve yönlendirilmiş olduğunu yeniden hatırlayalım) toplumsal, siyasal ve tarihseldir. Psikanaliz kültürünün onu kapatmak istediği yerde, "kutsal ailede" kendisine "küfredilen", eksiklikle damgalanarak banalleştirilen ve yolundan saptırılan bilinçdışının onun elinden kurtarılması yalnızca arzunun devrimci güçlerine yeniden kavuşturulması sayesinde gerçekleşebilir.[7] Bu görevin başarısı elbette *L'Anti-Oedipe*'i yetmişli yılların "kült kitapları"ndan biri haline getirecekti. Ancak daha da önemli-

7 A.g.e., s. 384.

si, şizoanalizin önümüze koyduğu görevin salt bir "anlama" ya da "yorumlama" problemini ve yöntemini değil, arzunun özgürleştirilmesi ve yeniden-yönlendirilmesi diyebileceğimiz daha yetkin ve siyasî bir programa doğru yönlenmeyi amaçlamasıdır. Bu ise, elbette, *Capitalisme et schizophrenie*'nin ikinci kitabı olarak tasarlanan *Mille Plateaux*'nun kuşatmayı tasarladığı o geniş alana bağlanacaktır.

Arıza Felsefesi
[Kazalar]

"Hissedebiliyoruz ki Rus bilim adamlarının, sanatçılarının, düşünürlerinin ve politikacılarının kafasında önemli olan şey, bir aygıtın nasıl işlediğinden çok acaba o mutlaka yapması gereken arızayı ne zaman yapacağı... Bir makineniz var ve sanmanız isteniyor ki tıkır tıkır çalışacak... Ama bir Rus hemen kıllanacaktır – ve bu a priori bir kıllanmadır... Mutlaka bir arıza vardır ve er geç ortaya çıkacaktır... Bu arızalara bir zamanlar Rus anarşistlerinin icat ettikleri "sabotajlar", devlet kalkınma planlarının zorunlu göçüşleri, yanlışlık komedyaları, ironik vaziyetler... hemen hemen bu türden her şey dahildir. Batılı zihniyetin tıkır tıkır işleyeceğini sandığı her şeyin bir yerde işlemeyeceğini Rus düşünür, sanatçı, romancı, siyasetçi, sinemacı gayet iyi bilir. Duran bir makine olarak hayat... karşısında... o pek modernist konstrüktivizmin bile eli kolu bağlıdır ve tek çare güçlü bir ironiyi harekete geçirmek olabilir – işte [bir Arıza Felsefesi olarak] Dostoyevski'den beri Rus sanatı ve edebiyatı..."

"Gerçek; anlamda altüst edilmiş dünyada doğru, bir yanlışlık, bir kaza anıdır." (Guy Debord)

Kullanım ve Değişim Değerinin Ötesinde[1]

Araştırmacı Lorna Marshall, Kung kabilesinden bazı kişilere New-York'tan aldığı incik boncuğu hediye ederken, bunlar birkaç yıl sonraki ziyaretinde en uzak akraba ve hısım çevreleri arasında paylaşılmış, süs olarak kullanılmış olarak göreceğini ummamıştı. Boncuklar kullanım biçimleri hiç dikkate alınmadan mümkün olan en geniş çevreye, dostlara ve hısımlara dağıtılmıştı. Burada önemli olan, Lorna Marshall'ın kendisinin de belirttiği gibi, hediye dolaşımının ve dağıtımının yapısı gözönüne getirildiğinde olağan bir alıcı-verici ilişkisinin sınırlarını çok aşan bir genişlik ve kapsamı göstermesiydi. Hediye dolaşımı asla bireyler arası bir düzlemde yer almıyordu; tek tek bireyler, hatta kandaş akrabalık grubu arasındaki değiş tokuş ilişkilerini de aşarak tüm topluluğu kavrayacak global bir süreç olarak ortaya çıkıyordu.

Bu gözlemden çok önceleri, *Essai sur le Don* (Armağan Üzerine Denemeler) adlı ünlü eserinde Marcel Mauss hediye değiş tokuşunun toptan karakterine gönderme yaparak onun ortamının dar anlamda ve ayrımlanmış iktisadi, hukuki veya siyasi davranış terimleriyle çözümlenemeyeceğini, doğrudan doğru-

1 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, Cilt: 8, Sayı: 79, 1988, s. 2514-2515.

ya bir "toptan toplumsal fenomen" olduğunu savunmuştu. Bu fenomenin iktisadi, hukuksal ve siyasal boyutları birbirlerinden kolaylıkla ayrımlanamamaktaydı...

Malinowski'nin yorumları açısından tartışmalı görünen benzeri bir gözlem *The Argonauts of Western Pacific'de* (Batı Pasifik'in Argonotları) onun Kula "değiş tokuşu" adını verdiği bir olguyla ilgili olarak belirmektedir. Bu değiş tokuş yalnız küçük bir topluluğu değil birbirlerinden yüzlerce kilometre aralıkla dizilen birçok topluluğu içine almaktaydı. Trobriand adalarında yaşayan kabile üyeleri, çok zor deniz şartlarında aylarca sürebilen uzun ve yorucu deniz yolculuklarında, "soulawa" ve "mwali" adı verilen bilezik ve kolyeleri başka adalardaki partnerleriyle değiş tokuş ediyorlar, bu iki "hediye kategorisinin" takip ettiği yollar düzenli bir şekilde birbirinin tersi oluyordu. Kula yolculuğuna çıkılırken yerlilerin yanlarında başka mallar, yiyecek ve süs eşyaları da bulunduğundan Malinowski'nin yorumu, "soulawa" ve "mwali"nin bu iktisadi değişime eşlik eden ayinsel bir pratik olduğu yolundaydı. Buna rağmen, bir kayık dolusu patates ve süs eşyasını değiş tokuş etmek için yapılan 1.000 kilometrelik bu kahramanca yolculuk, hiçbir iktisadi davranış zihniyetine sığdırılamazdı.

Kula değiş tokuşunun açıklamasını siyasal, iktisadi ya da hukuksal kalıpların herhangi birine indirgemek (bu düzeylerden bu koşullarda söz edilebilirse) kullanılacak "toplumbilimsel" ya da "iktisadi" kavramları felce uğratmaktadır. Belki de hediye değiş tokuşunun sunduğu bu "toptan toplumsal olgu"nun çözümlenmesini "değişim", hatta dar anlamda "kullanım" değeri kategorilerinin ötesinde, "genelleştirilmiş değiş tokuş" adı verilebilecek bir simgesel değişim süreci olarak ele almak yöntemsel açıdan daha doğru olacaktı. Hele bu simgesel "yapıların" toplulukla yaşanan ortamın "doğal" birliğini, her şeyin "yerli yerinde" kalmak zorunda olduğu, toplumsal gövdenin ve bizzat kabile üyelerinin "nesneler" ile birlikte doğal/kültürel kozmosun parçalarını oluşturduğu "ilkel" adı verilen toplulukların teritoriyal/topografik birliğini oluşturduğu düşünülürse...

Roma Hukukunun arkaik biçimlerine varıncaya kadar, "ilkel hukuk" adı verilen yaptırım sistemlerinin canlı cansız bütün doğal nesneleri cemaatin parçaları olarak değerlendirdikleri bir zihniyet yapısı taşıdıkları bilinir. Bu "kozmos" içindeki her şey "kabile/arazi" kompleksinin parçalarını oluşturmaktadır. Roma Kişiler Hukuku "patria potestas"ta simgelenen otoritenin altında, hanenin (familia) maddi ve manevi tüm varlığını, karı, çocuklar, köleler ve hizmetlilerle birlikte, canlı cansız tüm varlıkları, evcil hayvanlardan aile mezarlığına, alet edevatlan kişisel eşyalara, kap kacağa kadar her şeyi toplamaktaydı. Baba otoritesi bu açıdan aynı zamanda kesin olarak fiziksel bir otoriteydi: Hükmü altında bulunan cansız ve canlı varlıkları yok etme, hediye olarak verme ve satma hakkı...

Nesneler, aile ve kabilelerin ayrılmaz parçaları olarak kodlanmış ve dolaşıma sokulmuş durumdaydılar. Böylece Levi-Strauss, "genelleştirilmiş değiş tokuş" adı altında nesnelerin, kadınların ve simgelerin değiş tokuşunu, yani iktisadi değişimi, akrabalık sistemlerini ve iletişim/dil ortamını tek bir çerçeve içinde incelemeye yönelmişti. Ona göre tüm bu değiş tokuş dizgeleri, simgesel değiş tokuşun, yani dilin formel kuralları uyarınca biçimlenmekteydiler.

Ancak "simgesel" ve "gerçek" ayrımının daha da ötesinde, değiş tokuş dizgesinin önemli bir yönünü ele alarak konunun içi boş, bilinçdışına ait dil kuralları aracılığıyla çözümlenmesinin sakıncalı olduğu anlaşılabilir. Topluluğun arazi ile dolaysız birliği, canlı ve cansız nesnelerin birlikte oluşturdukları bu "kozmik" makine bir taraftan "kozmolojik bir tasnif", diğer taraftan topluluğu ataların mekânına "çakan" ve kodlayan soy ve hısımlık bağları tarafından sağlanmaktadır.

Dolayısıyla değiş tokuşun simgesel kodlarını saf ama "boş" formlara indirgeyen Levi-Strauss'un aksine nesnelerin, canlı ve cansız varlıkların hareketlerinin kodlanmasını *L'Anti-Oedipe*'te Deleuze ve Guattari'nin yaptığı gibi, "soylu vahşi" mitosuna başvurmaya ihtiyaç kalmaksızın, içi dolu, "arzu duyan" bir üretici etkinliğin kurallarına uyan hareketli ve yaratıcı bir süreç olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

M. Godelier'nin *L'Introduction Générale la Critique de l'Economie Politique*'inden (Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Genel Bir Giriş) beri, Batı dünyasının gelişme sürecinin ancak büyük ölçüde "ilkel" topluluk yaşantısının "üretici kapasitelerini kodlamasına yarayan" teritoriyal makinesini parçaladığı ya da boyunduruğu altına aldığı ölçüde "biricik" bir güzergâhı temsil ettiği yönünde bir kez daha düşünmeye girişmiştik. Bu çerçeve içinde Kula değiş tokuşu türünden olgular, kullanım-değeri/değişim-değeri kurallarına uymayan, ancak hem "simgesel" hem de "gerçek" olan ("ilkel" teritoriyal bileşim sözkonusu olduğunda bu ayrımlar da su götürür) fiziksel nesneler, toprak ve topluluğun birliğini "üretim" olarak belirlemektedirler. Ancak "fayda ilkesi"nin yokluğu ("ilkel" adı verilen toplumların fayda, değişim, üretim, tüketim gibi kategoriler değil, bunların hepsini tek bir "üretici" hareket içinde kapsayan bir mekanizma oluşturdukları kabul edilirse) akrabalık ve kanbağı ilişkileri üzerine dayanan toplumların "teritoriyal makine"sinin mayasında "değiş tokuş"un değil "hediye" ve "hırsızlık" kategorilerinin egemen olduğu anlamına gelir.

Çağdaş etnologlarda olduğu gibi geçen yüzyılda kaleme aldığı *La Cité Antique* (Antik Kent) adlı eserinde Fustel de Coulanges, bir haneden diğerine kız vermenin ritüel olarak "hediye" ve "hırsızlık" temalarını işleyerek gerçekleştirildiğini belirtmekteydi. Ekonomik "değiş tokuş"un ilkel biçimlerinin de benzeri kurallara bağlı olarak örüldükleri kabul edilebilir. Ortak komünal emeğin ürünlerinin değiş tokuşunu, iktisadi değiş tokuş kurallarına değil toprağın doğal bölünmezliğine ve kabileyle oluşturduğu birliğin "zemin"ine gönderme yaparak çözümleyebiliriz. Lewis Mumford'un belirttiği gibi "mega-makine" adı verilebilecek "teritoriyal birlik" toplumun "ilk ve öncelikli biçimini" oluşturmaktadır, çünkü tüm topluluk bu makinenin içinde, onun parçası olarak yer almaktadır.

Bu "mega-makine", her biri kesin olarak kodlanmış, işlevleri üzerlerine kazınmış "özelleşmiş birimler"den oluşmakta, bir hareketi, tikel ya da ortak bir üretim faaliyetini, ürünü, insan ve cansız varlıkların üretim ve yeniden-üretimini toplum-

sal denetim altında tutmanın bir aracı olarak ortaya çıkmaktadır (bkz. *The First Mega-machine*, Lewis Mumford, 1966). Böylece, Deleuze/Guattari'nin belirttikleri gibi "makine" teriminin kullanılışında bir metafor aramak gereksizdir. Sorun bu "mega-makine"nin üretim süreci, üreten özneler topluluğu ve üretilen nesneler bir bütün oluşturdukları sürece bir "değiş tokuş kategorisine" nasıl olup da izin vereceğidir. Üretici makinenin tek bir parçasının (üretilen nesneler de dahil olmak üzere) bile koparılması tüm kozmosun yıkılması anlamına gelmeyecek midir?

Buradan yola çıkarak bu üretici toplumsal makinenin aynı zamanda tüm nesneler, simgeler, hareketler "akışını" da kesin biçimde kodlaması gerekmektedir: "ilkel, teritoriyal makinenin içinde" ve toplumsal gövdenin bir parçası olarak... Kadınların, erkeklerin, çocukların (doğum, ölüm, evlilik ve emek gibi olgular çerçevesinde), mal ve sürülerin dolaşımının, hatta Deleuze'ün gösterdiği gibi sperma ve dışkılama akışının, topluluğun "demografik/ekolojik" bütünlüğünü tehlikeye atmayacak bir tarzda kurulmuş olması gereklidir.

Bu kodlama, Mauss ve Durkheim'ın *İlkel Sınıflandırma Sistemleri* adlı araştırmalarında gösterdikleri gibi her yeni nesnenin, varlığın içinde yer bulmak zorunda olduğu "kozmik" bir düzenlemedir. Hıristiyanlık dogması misyonerler tarafından bu "vahşilere" ulaştırıldığında, ilk tepkilerinin onu diğer şamanlık türleri kadar (ama onlardan fazla değil) etkili ve meşru bir ritüel olarak kabul etmek olduğu pek çok durum vardır. Bu kozmos içinde "zaman"ın akışı da sıkı sıkıya kodlanmış görünmektedir: Van Gennep'in ortaya koyduğu "geçiş ayinleri" nesnelerin ve bireysel yaşantıların zaman içinde de dağılımını saptamakta, toplumu ve tüm evreni zaman boyutunda parçalara ayırmakta, sonra yeniden bütünselliği oluşturmaktadırlar. Bekârlar komünü türünden "ayrılma" (segregasyon) kurumları (Iban ve Trobriand topluluklarında derinliğine incelenmişlerdi) Jacques Lacan'ın belirttiği gibi, "yeni bir topluluk düzlemi, kardeşlik ilişkisi oluşturabilmek için" öncel bir ayrılma sürecinin gerekli olduğu sonucunu pekiştirmektedirler. Çocukluğa

ya da bekârlığa (bakireliğe) veda etme ayinleri tüm topluluğun yaşam döngüsünü kesin bir biçimde kodlamakta, ayrılma geçmişin yaşantılarını tümüyle ama ritüel üretim aracılığıyla, ortadan kaldırmaktaydı. Ölüme geçtikten sonra "ataların ruhu" yine mekâna ve zamana bağlı kalıyor, çevrede dolaşıyor, belirli aralıklarla görünüyor, işitiliyor ve koklanıyordu.

Marshall Sahlins'in *Stone Age Economics*'inde (Taş Devri Ekonomisi) gösterdiği gibi işbölümü grupları da, tüm din dışı özelliklerine rağmen, bu ayinlerin eşliğinde kurulmaktaydılar. Ayrılma, cemaat açısından yeniden birleşme anlamına geliyordu: Entegrasyonu sağlayan yordamlar –belli yerlerde belirli zamanlarda bulunabilme ya da bulunmama kuralları, dönemsel yasaklar ve davranış zorunlulukları, dokunulabilen/dokunulamayan nesneler– ancak topluluğun oluşturduğu "makine"nin komünal yaşantıyı tehlikeye düşürebilecek "tesadüfi" bireysel hareketleri denetim altında tutabilmek amacını gütmekteydiler. Meyer Fortes, *Researches on Volta Community* (Volta Toplumları Üzerine Araştırmalar) adlı kitabında "sorun kadınların değiş tokuşu değildir" diye yazmaktadır

"(...) Kadınlar kendi değişimlerinin öznesidirler. Başkalarının zorlamasına zorunlu olarak tabi değildirler. Ancak akrabalığı denetleyen hukuksal haklar belli kişilerin çıkarına işlemektedir..." Bu açıdan "değiş tokuş" eden özne "ilkel" toplumsal makine nesnelerin, ürünlerin ve canlıların "serbest değişim" kurallarına boyun eğmediğinden tanımlayıcı bir iktisadi özne olmaktan çıkar. Topluluğun bütünselliği nesneleri de kapsadığından "değişimci" bir toplum kavramına yer vermez.

Deleuze bu topluluğun, daha çok nesneleri serbest dolaşıma, tesadüfî hareketlere ve sahnımlara bırakmadan yerlerine "çakan", işaretleyen, komünal yaşamın içinde işlevsel ve üretici kılan bir "toplumsal makine" olduğunu söylemektedir. Bu ise "ilkel" toplumun "soğuk", zaman içinde değişme kapasitesinden yoksun olduğu anlamına gelmez. Bu toplumların "boş", durağan ve üretimden kaçan bir niteliğe sahip olmaktan uzak oldukları düşünülebilir. Yaşam koşulları karşısında oldukça hareketli, yaratıcı ve karmaşık dengeleme sistemlerine dayanan

bir yapıya sahip olduğu yönünde pek çok gözlem vardır. Akraba grupları her türden toplumsal "akımı" denetlemeye eğilimlidirler.

Değiş tokuştan çok komünal bir "mülkleştirme" sözkonusudur. Değiş tokuş ise kabile içinde bireysel bir mülkleştirmenin varlığını gerekli kılar. Oysa "ilkel" birey, nesneleri mülk edinmek bir yana kendi bedeninin organlarını, düşüncelerini ve sözlerini bile sahiplenecek bir "özne" konumunda değildir. Pek çok ritüel, kabile üyelerinin çeşitli organlarını komünal olarak kuşatmakta, kodlamaktadır: Geçiş ayinlerinin çeşitli aşamalarında kullanımı iptal edilen, "kamulaştırılan", üzerlerine resimler, desenler çizilen, paylaştırılan vücut parçaları, "anatomik bir kompleks" olarak toplumu ritüel olarak yeniden kurar; bireysel organlar toplum tarafından lokalize edilerek kullanılırlar; ayin süresince konuşulmaz ya da bazı durumlarda bazı şeylere bakılmaz; danslar kolektiviteyi bir tüm olarak içerir. *L 'Anthropologie Structurale* (Yapısal Antropoloji) adlı kitabının son bölümünde Levi-Strauss Kuzey-Batı kızılderililerinde ve Çin arkaik sanatında gözlenen "parçalanmış", ikiye ayrılmış beden imgesini benzeri bir çerçevede ele almaktadır: Birey bedeninin ve organlarının, sözlerinin, emeğinin ürünlerinin "sahibi" değildir.

Bir Gourmanche anlatısı, "ağız öldüğünde gömülmesiyle yükümlü organlar toplanıp kimin bu işi üstleneceğine karar verdiler" demektedir. Nesnelerin "değiş tokuşuna" yetenekli kılınan modern birey, bedeninin ve organlarının hatırı sayılır bir "özelleştirilmesine", toplumdan koparılmasına ve meta ilişkilerine koşut kalıplarda yeniden kodlanmasına dayanır: Ruhun ve bedenin birliğinden oluşur modern birey.

"Kişi" kavramı, nesneleri bedeninin uzantısı olarak mitik bir çerçevede yeniden inşa eden bireysel mülkiyet ve bireyin arkaik önkoşulu olarak eksikliği ya da tümelliği ile istek ve ihtiyaç kategorilerini yeniden işaretleyen "phallus" simgesi, çekirdek aile ve Oedipus bağlamında "organlarını kolektiviteye devretmiş" (daha doğrusu hiç sahiplenmemiş) olan "ilkel" bireyin topyekûn antitezi olarak görünmektedir. Gilles Deleuze'ün işa-

ret ettiği "borç anlaşmaları", modern "kişi"yi pek çok tarihsel safhalardan (su kanalları yüzünden despot-krala, kurtuluş yüzünden Musa'ya, özgürlük yüzünden "polis"e, korunma ihtiyacı ve korku yüzünden feodal beye, sınıf mücadeleleri yüzünden devlete borçlanma) geçirerek oluşturdular.

Dar anlamda değiş tokuş ve "şeyler" sözkonusu olduğunda onların "teritoriyal mega-makine"lerde varolmadığını, daha doğrusu ikincil bir önem taşıdıklarını kabul etmek zorundayız bu açıdan: Onları elinde bulunduran ve "yatıran" bir "kişi" yoktur. Kulanın önümüze koyduğu bilmece, öyleyse "değiş tokuş" mekanizmalarının bir uzantısı olarak değil, hediye alıp veren bireylerin kendi konumlarını toplumlar ve dolaşım çizgileri boyunca kurdukları global bir stratejinin ve kesin kurallarla belirlenmiş bir yapının parçası olarak çözülebilir. Değişim döngüsü içinde bireyler konumlarını stratejik olarak planlar, geleceğe yönelik, yaratıcı ve beklentiye dayalı, incelikli hesaplar yaparlar; fayda kuramı ortadan kaldırılmıştır. Amerika'nın ünlü "potlatch" gösterisi, "kabile şefinin" kişiliğinde topluluğun onurunu blok halinde, topyekün ortaya atarak "hediye"nin "sınır" ufkunu belirlemeyi amaçlar: Sorumluluk, beklenti ve onur kaygısı hâkimdir, ama asla "fayda" güdüsü değil. Zaten aşırı harcama, döküp saçma gösterisi bu ilkeyi kökünden ortadan kaldırmaktadır.

Pazar ekonomisi ilkeleri de onunla birlikte, sınırın çok ötelerinde, çoğu durumda kendisinden korunulacak, direnilecek ilkeler olarak belirirler. "Hediye" kolektif toplumsal gövdenin organlarını koparıp alan bir "hırsızlık" mekanizması ile belirlenmiş, tanımlanmıştır. Toplumsal/teritoriyal gövdenin bir parçası olarak addedilen ormanlar veya bölgelerden alınan herhangi bir şeyin "hırsızlık" olarak telakki edilmesi bu duyumun bir eseridir. Toplumsal bütünlüğün tümüne yönelik bir saldırıdır bu. Kula "değiş tokuşu", topluluğun ve kişinin onurunu "soulavva" ve "mwali" denilen süs eşyalarında cisimleştirir. Kişinin elinden çıkan nesne kendisinden "meta dolaşımı"nda olduğu gibi kopmaz, onun onurunu, emeğini, toplumsal mesajını taşımaya, değişim oyununun ve "meta fetişizminin" tuzağına düşmeden taşımaya devam eder.

Toprak/cemaat bağlantısını koparan, hısımlık ve akrabalık bağlarını ilga ederek toplulukların idari ve iktisadi bölümlenmesinin yolunu açan Devlet'in ortaya çıkışına paralel olarak, meta dolaşımı çözülen kandaş toplumun gediklerinden içeri dalar, bir üst-kodlama ile toplumun bütünselliğini oluşturan parçaları, özellikle ürünleri emerek alacak dışsal bir mekanizmayı dayatır: Pazar ile Kula değiş tokuşu arasındaki mesafe işte bu mekanizmaların devreye sokulmasıyla kurulmuştur.

Eski cemaatler böyle bir makine altında, tarihsel zaman ve coğrafi mekân içinde yeniden dağıtılırlar: Bazen toprağa yeniden bağlanan kölelere, bazen hükümranın ardından dünyanın öbür ucuna kadar gidebilecek sürülere/ordulara dönüştürülürler.

Teritoriyal makinenin yeniden yoğunlaştırılması Antik Yunan'ın sık sık andığı Altın Çağların özlemini daha vurgulu kılacak bir şekilde ancak geçici olabilir artık. Toplumu kent içinde tutabilmek için Antik Yunan uygarlığı "polis"i sıkı bir siyasal bütünlük haline getirmek, ayrıntılı yasalarla donatmak zorunda kalmış, filozoflar meta dolaşımını ve "değer" duygusunu temsil eden tüccar sınıflarına karşı yoğun bir mücadele kampanyası başlatmışlardı. Dünya pazarlarının oluşması, uygarlığın kent-devletler içinde sınırlandırıldığı bir ufkun Helenistik Çağ ile sonra da Roma emperyalizmiyle açılması yoluyla gerçekleşebilmişti:

Antik kent uygarlığı oldukça geç dönemlere kadar tüccar sınıfını, "ucuza bulduğu yerden mal alarak pahalı olan yerlerde satan" bu yarı-parya gezgin sınıfı dikkatle dışlamaktaydı; buna rağmen Roma, Ciceron'un deyimiyle "ticaret denen bu kötülüğün" aracılığıyla Akdeniz egemenliğini eline geçirmişti. Elbette bunu yaparken ticaretin yeni bir kodlanması da sözkonusudur: Yasak veya kısıtlanan dolaşımlar ve mübadeleler vardır, resmi olarak tanımlanmış, emperiyal ticaret yolları üzerinde icra edilen dolaşım vardır: Mars'ın iyi ve kötü yüzü, savaşçı ve hırsız olarak temsil edilen bir toplumsal rolü vardır: Mercantes, (tüccar) ismiyle ve kişiliğiyle ondan "türemiştir".

Nesnelerin, ürünlerin ve insanların dolaşımını yeniden kod-

layarak başlangıçta horgörülen, ancak binlerce yıllık uzun bir süreç sonucunda dünya çapında egemenliğini kuran bir sınıfa vakfeden emperiyal sistem Herodotos'un "gariplikler" arasına kattığı bazı olayların (Kartacalıların Fildişi Kıyısı yerlileriyle ticaretlerinin değer yasasını ve değiş tokuş, pazarlık niteliklerini kapsamaması, "hediye gibi görünmesi" gerektiğinin altının çizilmesi gibi) gösterdiği gibi arkaik, değiş tokuşu yadsıyan sistemlerle sürekli ve sessiz bir çatışma halindeydi. Kartacalı ve Romalılar, daha önce Fenikeliler ve Yunanlıların yaptığı gibi bu toplumlara "ticareti" öğrettiler sonunda. Palmyra gibi saf bir ticaret ve kervan kenti, daha birçok benzeri gibi "uygar" ve "vahşi" dünyayı ayıran sınırlar boyunca bekçi gibi dizilmişlerdi. Bu "dünya ticaret sisteminin" belirgin iç çatışmaları da bulunmaktaydı: Lüks mal taşıyan kervanlar, Yahudi tüccarları, bedeviler, resmi Roma ve Yunan ticaret gemileri, ticaret kolonileri, hem kendi aralarında, hem de "uygarlığın" dış çeperlerine karşı sürekli bir mücadele içindeydiler. Köle ticareti gerçekte meta mübadelesi olmasının yanında bu çatışmayı da simgelemekteydi: Ürünlerini meta olarak algılamayanların kendilerinin, bedenleri ve topluluklarıyla, düşünce ve fiziksel güçleriyle birlikte metalaştırılması anlamına geliyordu köle ticareti.

Kendi üst sınıflarına "doğal ticareti" yasaklayan, buna karşın tarihin en büyük ve güç sahibi spekülatörlerine boyun eğen Roma Cumhuriyeti böylece kodlanmamış akıntıların, mal ve köle dolaşımlarının, Doğu'ya uzanan yolların fethedilmesini gerçekleştirmek zorundaydı; kontrol etmediğinde onlar tarafından yıkılacağını bildiğinden.

İmparatorluk gövdesinde, emek piyasasının henüz oluşmadığı koşullarda (bu oluşum "kişi"nin emeğinden ve ürünlerinden "soyutlanabilmesini" gerektirir) mal dolaşımı, özellikle gündelik yaşam içinde kullanılacak tüketim maddeleri alanında Yunan "polis"i döneminde olduğu gibi "sayısız küçük ve birbirinden bağımsız" piyasa içinde varlığını sürdürmekteydi. Yunanistan kentleri her biri kendi para birimlerini, "agora"larını kıskançlıkla korudukları ölçüde vardılar. Bu açıdan ilk damgalı sikkelerin, değişim ortamından çok kentle-

rin onurlarını, güçlerini temsil eden propaganda araçları olarak kullanılmaları örnek olarak gösterilebilir. Bu koşullarda gelecekte kapitalist mübadele biçiminin getireceği "saymaca", resmi otorite tarafından belirlenmiş paraya yer yoktu: Kralın ve kentin hazinesi içinde biriktirilen servet, takas sistemine dayalı arkaik mübadele biçimleri, daha gelişkin emperiyal yapıların kullandığı vergilendirme ve borçlandırma yöntemleri, Yunanistan'da "oikos"un yönetimi çerçevesinde beliren "nesnelerin yönetimi" tematiği, Lavrion gümüş madenlerinden dökülen sikkeler, standartlaşmayı sonsuz ölçüde zorlaştıran, olanaksız kılan alt "ekonomi" faktörlerini oluşturmaktaydılar.

Bu yüzden blok halinde tek bir pazar oluşturmak, daha çok siyasal birlik bakımından mümkündü; ancak bütünsel bir "piyasa"nın varlığından, nesnelerin değişim değerlerinin belirlenebileceği bir kozmostan söz etmek, Roma çağı için henüz mümkün değildir. Meta dolaşımı ve değer yasasının global olarak yerleştiği kapitalizmin gelişmesi döneminde, "hediye" verme etkinliğinin seçimlik, tümüyle bireysel ve kısıtlı bir davranışa dönüşmesi gerçekleşmiştir. Kapitalizm bir "bağış toplumu" değil bir meta mübadelesi toplumu yaratırken Roma türünden "sınırları ticaret yollarını çevreleyen askeri korunmalı" bir territoriyaliteyi yadsır: Ulus-devletlerin düşmanlığı aralarındaki mal mübadelesini uzun süre sekteye uğratamaz artık. Bu açıdan Kula seferlerini gerçekleştirenlerin belki Argoslulara benzedikleri ama hiçbir şekilde modern çağların tüccarlarına ya da İspanyol Conquistadores'lerine benzemedikleri söylenmelidir.

"Sosyalizmin Önlenemez Çözülüşü" Üzerine[1]

Sovyetler Birliği'nde ve sosyalist blokta '80'lerin ikinci yarısında başlatılan reformlara, iki büyük kampa ayrılmış dünyanın "hür dünya" kesimi kayıtsız kalamazdı; Batı kamuoyu önce "perestroyka" ve "glasnost" gibi Rusça sözcüklerin anlamını öğrendi, sonra da Sovyetler Birliği ve sosyalist iktidarlar hakkında geçmişe oranla çok daha fazla bilgilendikçe genel yargılarını değiştirmek zorunda kaldı ve 20. yüzyılın ikinci yarısındaki belki en önemli siyasal değişmeyi ilgi, heyecan, merak ve bazen de kaygıyla izledi... SSCB'de varlığı inkâr edilemez hale gelen ve ülkenin ABD kamuoyu nezdinde bile imajını baştan aşağı değiştiren siyasal ve toplumsal gelişmeleri açıklığa kavuşturmak, yorumlamak ve bir tutum belirlemek konusunda Batılı siyasetçilerle –aralarında Kremlinolog olarak bilinen 'teknik adamların' da bulunduğu– uzmanlar seferber oldular. İktisadi ve siyasal açıdan birbirine geçmiş ilişkiler ağının yarattığı bir symbiosis içinde yaşayan süper güçlerden birisinin yepyeni oluşumlara gebe olması, dünya çapındaki iktisadi ve siyasal dengelerin tekrar gözden geçirilmesini gerektiriyordu çünkü: SSCB ve reel sosyalizmin yapısal dönüşümleri üze-

1 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, Cilt: 5, Sayı: 53, 1988, s. 1686-1687.

rine yapılan her yorum, her analiz, beraberinde bu çözümlemelere dayanan yeni bir senaryoyu getiriyordu... Ancak, siyasal açıdan Batı karşısında bir 'kapalı kutu' olan SSCB'deki siyasal gelişmeler üzerine, siyasal kişiliklerle nomenklatura içindeki oyunlara, karşıtlaşmalara bakarak fikir yürütme, senaryolar kurma anlamına gelen Batı Kremlinolojisi, SSCB'de olup bitenleri anlamamanın, bu konuda bilgilenmemenin ve anlayışsız bir 'hür dünya' dili yaratmanın yöntemlerinden biri haline geldiğinden, oluşturulan senaryolar da SSCB'yi Batı ölçütlerine göre yargılamaktan ve yeni oluşumlar karşısında güçler dengesinin nasıl korunacağına ilişkin önlemler tasarlamaktan öteye gitmiyordu.

Genel kanı, reel sosyalizmin büyük bir bunalım içinde olduğuydu; özellikle ABD'deki yorumlar, 'komünist imparatorluğun çözülmekte olduğu' doğrultusundaydı. Ancak SSCB ve öteki sosyalist ülkeler bu bunalımı 'kapitalizme dönüş' ile sonuçlanacak reformlarla aşacaksa, dünya pazarında ABD'nin karşısına Japonya ve birliğe doğru giden Avrupa'dan sonra yeni bir dev dikileceğinden, bu zaten ABD'li Kremlinologlar tarafından da gerçekleşmesi istenen bir senaryo değil... ABD'nin, Polonya dışındaki sosyalist ülkelerde '80'lerin başındaki statükonun bozulmasına çok sıcak bakmadığı da kolaylıkla gözlemlenebilir; hem uluslararası siyasette NATO gibi ittifakların varlığını ve gerekliliğini tehlikeye düşürdüğü, hem de ortadan kalkmaya yüz tutan alışıldık 'komünizm' imajı iç siyasette olduğu kadar Amerika'nın alışılageldik dış siyasetinde de artık bir tehdit unsuru olmaktan çıktığı için... ABD'nin "hür dünyanın koruyuculuğunu" sürdürebilmesi, ancak bu hür dünyayı tehdit eden kızıl bir tehlikenin varlığı inandırıcılığını yitirmediği sürece mümkün olabildiğinden; belki Beyaz Saray'ın ve Pentagon'un tercih edecekleri değişim, SSCB'nin kapitalist dünyayla tam bir entegrasyona giderken, iç ve dış siyasette eski katı tutumunu sürdürmesi olabilirdi... Yine de, Batılı uzmanların, Gorbaçov'un bir darbe ile iktidardan düşmesi ve SSCB'nin sertlik yanlısı siyasetlere dönmesini olasılık dahilinde gördükleri ve bundan özellikle endişe duydukları söylenebilir: ABD'de yeni-

sağın da kabul ettiği gibi, süper güçlerin '80'ler içinde girdikleri yumuşama sürecinden ani bir geri dönüş, her iki tarafın da aleyhine sonuçlanacaktır. Çünkü, sosyalist ülkelerde merkezi planlamadan ve demokratik çoğulculuğun gerçekleştirilemeyişinden doğan iktisadi bunalım, sadece sosyalist bloğa özgü değil; '80lerde yaşanan, bir dünya bunalımıdır ve hatta denebilir ki, Batı liberalizminin bunalımı, en az sosyalist bloğun yaşadığı bunalım kadar derin ve köklüdür. Artık, iki bloktan sadece birinin bunalıma gireceği bir uluslararası konjonktür tasarlamak olanaksızdır. Bu nedenle, sosyalist bloktaki reform hareketleri, Batılı bazı Kremlinologların göstermeye çalıştığı şekliyle "iflas etmiş bir sistemi ayakta tutma çabası" ya da Ortodoks Marksistlerin gördüğü gibi "sosyalizmden ödünler veren bir revizyonizm" değildir. Bu hareketleri, 70'lerin başından itibaren giderek ağırlaşan bir bunalımı yeni iktisadi yapıların kurulmasıyla aşma, sistemdeki tıkanma yollarını giderme ve bunlara paralel olarak –hem toplumsal talepleri karşılama, hem de yeni yapılanmayı destekleme doğrultusunda– demokratikleşme ve siyasal açıdan saydamlaşma çabası olarak yorumlamak gerekiyor.

"Daha Fazla Sosyalizm"

20. Parti Kongresi'nin uyandırmış olduğu etkiye benzer bir sarsıntı yaratan SSCB 27. Parti Kongresi'nde kabul edilen programa göre, tüm Sovyet ekonomisi 1 Ocak 1988'den itibaren yepyeni bir döneme ve yapılanma sürecine girecekti. Gorbaçov kadrosunun önde gelen iktisadi danışmanlarından Abel Aganbegyan'ın öngörüsüne göre de, bu yeniden yapılanma programı, Sovyet sanayi üretim hacminin yüzde 60'ını sağlayan üretici ve işletmeleri kapsıyordu. Bu tarihten başlayarak, programa dahil edilen üretim birimleri ve işletmeler, bunun için hazır olsalar da olmasalar da, belli bir verimlilik esasına göre kendilerine çekidüzen verecekler ve çalışmalarını kendi kaynaklarından finanse etmekle yükümlü tutulacaklardı.

Parti kongresinin çizmiş olduğu genel perspektiflerde, "sosyalizmin gerçek kazanımlarından" geriye adım atmanın söz-

konusu edilemeyeceği ısrarla vurgulanmaktaydı. Kurulacak olan yeni iktisadi yapı elbette, geçmişteki gibi tüm halkın mülkiyeti olarak tanımlanan "sosyalist mülkiyet sistemi" üzerine inşa edilecekti. Bölüşümün çalışma esasına göre yapılmaya devam edeceği vurgulanıyor, demokratik merkeziyetçilik, paramal ilişkilerinin yoğunlaştırılması gibi ilkelerde geçmişe göre herhangi bir yenilik önerilmiyordu. Mihail Gorbaçov, konuşmalarında sık sık, yeniden yapılanma mekanizmalarının, yukarıda adı geçen kazanımlardan ödün vermek anlamına gelmediğini, aksine bu kazanımların güçlendirilmesine hizmet edeceğini belirtmekteydi. Gorbaçov kadrosu ve Parti Kongresi, reform siyasetini daha fazla sosyalizm ilkesiyle formüle etmekteydi.

Abel Aganbegyan'a göre, işletme biçimlerinde yapılacak reformlar, yeniden yapılanmanın iktisadi mekanizmalarının geliştirilmesinde anahtar rolü oynamalıydı. Öngörülen dönüşüm, mikro düzeyde yönetsel işletme metodlarından iktisadi bir işletme metodu anlayışına geçişti. Bu programa, iktisadi alanda bir demokratikleşme süreci eşlik edecekti.

O tarihten önce SSCB'de yönetsel işletmeciliğin yöntemleri, Devlet Planı'nda belirtilen yönergeler doğrultusunda biçimlenmekteydi. Bu, her yıl (beşer yıllık planlar uyarınca) tüm iktisadi sistemin bir piramit şeklinde yukarıdan aşağıya yeniden düzenlenmesini gerektiriyordu. Yönergeler, Devlet Planlama Komitesi'nden çıktıktan sonra bakanlıklara ve Cumhuriyetlere, oradan da sanayi işletmelerine ve çiftliklere ulaşmaktaydı. Hantal ve verimsiz olarak görülen, işte bu iktisadi yönergeler mekanizmasıydı; yani üretimin "yönergeler doğrultusunda" yürütülmeye ve düzenlenmeye çalışılması... İşte Perestroyka tarafından yıkılması öngörülen sistem buydu: İktisadi alandaki değişimin temel aracı da, işletmeleri kendi üretim ve girdilerini, maliyet hesaplamalarını doğrudan tüketici taleplerine göre ayarlamaya zorlayacak bir sistemi kabul etmekti.

Bu durum, aslında sosyalist planlamanın tüketici taleplerini karşılayabilme konusunda eskiden beri tanışık olduğu bir zorluğa tekabül etmektedir: Zorluk, pazar mekanizmalarının bel-

li bir ölçüde de olsa kısıtlanmasını gerektiren sosyalist planlamanın; toplumsal fonlarla tüketim harcamalarının kontrolünün tamamına yakınını elinde tutması nedeniyle, gerçek tüketici taleplerini her bakımdan –niteliksel ve niceliksel olarak– belirlemedeki yetersizliğinden doğmaktaydı. Kapitalist sistemlerde serbest bırakıldıkça rasyonel bir biçimde çalıştığı varsayılan arz-talep mekanizmalarına bırakılmış üretim-tüketim ilişkisi sosyalist sistemde büyük bir dönüşüme uğramaktadır ama özel mülkiyet rejiminin ortadan kaldırılması ve yerine halkın (ya da devletin) mülkiyetinin geçirilmesiyle birlikte piyasa mekanizmaları tümüyle ortadan kalkmaz, sadece belli bir ölçüde kısıtlanarak, merkezi planlamanın denetimi altına alınmaya çalışılırlar. Stalin döneminde formüle edilmiş olan bir görüşe göre, bu durumun temel nedeni SSCB gibi sosyalizme geçmiş bir ülkede, sosyalist devlet mülkiyeti ile kolektif çiftlikler mülkiyeti arasında ortaya çıkan bir uyuşmazlıktır. 'Herkese emeğine göre' dağıtım yapılması öngörülen bir sistemde, böylesi bir yapılanma, tüketici taleplerinin kesin olarak hesaplanmasının olanaklı olmadığı koşullarda pazar mekanizmalarına ve öncelikle arz-talep mekanizmasına belli bir oranda ihtiyaç duyacağından; merkezi planlamanın sosyalist karakterinin yönetsel-bürokratik bir yönerge mekanizması uyarınca sağlandığı bu ortamda öngörülen yeniden yapılanma, işletmelerin 'verimlilik' ve tüketici talepleri gibi mikro-iktisat mekanizmalarına uymalarıyla gerçekleştirilebilir.

Sovyet toplumbilimci Anatoli Butenko, Perestroyka'nın üç yıllık geçmişinin en büyük başarısı olarak bürokratik ve devlet güdümündeki sosyalizmden 'gerçek' sosyalizme geçiş yönünde atılan ilk adımları görmekteydi. Butenko'ya göre, Lenin'in ölümünden sonra sosyalizm kavramı Stalin'in görüşleri doğrultusunda önemli değişikliklere uğratılmıştı. O dönemde sosyalizmin inşası temel olarak, devlet kontrolünün tüm sanayi üretim araçlarına yayılması ve köylü hanelerinin yüzde 100 kooperasyonu olarak algılanmaktaydı. Devlet baskısından kitle kıyımlarına, her türlü keyfilikten yasadışılığa kadar bütün yolların bu hedef uğrunda mübah görüldüğü Stalin döneminde yürürlüğe

konan siyasetlerle Sovyet toplumu önemli bir değişim sürecini tamamladı: Özel mülkiyet ortadan kaldırıldı ve binlerce kolektif çiftlik ile işletme inşa edildi. Sosyalizmin Stalinist kavrayışla biçimlenmiş yapılanması, Sovyetler Birliği'nde '30'ların sonlarına doğru tamamıyla yerleşti: Ülkede Parti ve Hükümet bürokrasisi tarafından denetlenen bir devlet idari sosyalizmi kuruldu. Oysa sömürücü sınıfsız bir yaşamın sosyalistçe bir yaşamla tam tamına özdeş olmayabileceği, zamanla açıklık kazanmaya başlayacaktı... Sosyalizmin inşası, aynı zamanda sosyalist demokrasiyle kamu hayatının kısıtlanmasının eşlik ettiği bir kuruluş süreci haline gelmişti ve bu yüzden klasik Marksizmin 'Kışla Sosyalizmi' adını verdiği bir toplumsal-siyasal yapılaşma biçimine denk düşüyordu.

Perestroyka yanlısı kadrolar, iktisadi ve siyasal reform programlarını, büyük ölçüde mikro düzeyde gerçekleştirilebileceği umulan değişimlere ve genel olarak üretim işletmelerinin idari talimatlara değil, temel iktisadi mekanizmaların gerektirdiği kıstaslara uymaları gerektiği düşüncesine bağladılar. Bu açıdan işletme biçimlerinin reformu, bir anlamda onların merkez talimatlarına bağımlılıktan belli bir ölçüde kurtarılmaları yoluyla gerçekleştirilebilirdi. Bu alanda, global düzeyde yer alan bir gözlem de rol oynamaktaydı: '80lere kadar Sovyet iktisadi yaşamında varlığını sürdüren piyasa mekanizmaları ücret, değişim ve kâr gibi – belli bir ölçüde Sovyet dış ticaretinin büyük ölçüde dünya kapitalist sisteminin içinde gerçekleştirilmesi zorunluluğuyla meşruluk kazanmaktaydı. Hatta '30'larda Parti içinde bu tür kapitalist mekanizmaların kolektifleştirmeye karşın hâlâ nasıl yaşayabildiği konusunda ortaya çıkan eleştirileri, Stalin dış ticaretin bu etkisinden söz ederek bertaraf etmişti. Dünya ekonomisinin her alanda yeni bir bütünleşme sürecine girdiği günümüzde ise bu etki çok daha belirleyici olsa gerek... Dünya iktisadi sisteminin, Avrupa ve Japonya gibi yeni devlerin işin içine gittikçe daha fazla katılmalarıyla girdiği yeni bütünleşme dönemi, SSCB'den ve diğer sosyalist ülkelerden de hayati bir seçim yapmalarını talep etmekteydi. Dönemin özgül konjonktürü içinde '29 Büyük Buhranı'ndan pek de fazla

etkilenmediği, kapitalizmin genel bunalımına karşı bağışıklık kazanmış olduğu ilkece kabul edilen sosyalist ekonomiler de, '70'lerden itibaren artık bu tür bunalımların evrensel etkilerinden rahatlıkla uzak durabilecek gibi görünmüyorlardı. Eninde sonunda SSCB bir 'dünya-gücü' haline dönüşmüştü ve dünyanın herhangi bir yerinde vuku bulacak bir olay ile dolaylı ya da çoğu zaman doğrudan bölgesel çatışmalara yol açan iktisadi bunalımlar karşısında kayıtsız kalamazdı. Siyasal ve iktisadi konjonktür, 1929'da olduğundan çok farklıydı...

Daha da önemlisi, *Barış İçinde Bir Arada Yaşama* öğretisinden geri adım atmadıkça yeni bir Açıklık siyasetini oluşturmaktan vazgeçmek de pek olanaklı görünmüyordu. Brejnev döneminde edinilmiş kazanımlar olarak kabul edilen böyle bir öğretiden vazgeçmek ise, özellikle dünya çapındaki Nükleer Bloklaşma sistemi veri olarak kabul edildiğinde son derecede tehlikeli sonuçlar doğurabilecekti. Perestroyka, nükleer silahsızlanmanın Sovyet ekonomisine yapacağı katkıların yanı sıra, böyle bir düşünce çizgisi doğrultusunda oldukça geniş tutulmuş bir silahsızlanma siyaseti paketiyle birlikte dünya kamuoyuna sunuldu. Cenevre 1985, Reykljavik 1986 ve Washington 1988, belki de dünya yakın tarihinde ilk kez silahsızlanmada somut sonuçların elde edilebilmesini sağlayan önemli adımlardı. Üstelik bu alandaki yeni perspektiflerin ortaya çıkışı, tam da Batı'da Yeni-Sağ'ın 1980 sonrası artan bir güçle egemenliğini kabul ettirdiği bir döneme rastladığından; uluslararası platformdaki yumuşamanın özellikle SSCB'deki perestroyka siyasetine bağlı olduğunu, ayrıca Batı'nın, yeni sağın en popüler simgesi Reagan tarafından "Şeytanın imparatorluğu" olarak tanımlanan – SSCB'den gelen bu tür bir talebi, dünya ölçeğindeki iktisadi ve siyasal bütünleşme yüzünden reddetmek durumunda olmadığını göstermesi açısından ilginçtir. Böylelikle, Gorbaçov'a göre henüz somut sonuçların yeterince elde edilememesine ve sürecin başlangıç evresinde bulunulmasına rağmen, SSCB-ABD ilişkilerinde yeni bakış tarzlarının hâkim kılınabilmesi yolunda ciddi adımlar atılabileceği dünyaya gösterilmiş oldu.

Demokrasinin Yeniden Yapılanması

SSCB'de öngörülen köktenci yeniden yapılanma programı, iç ve dış siyasette hayata geçirilmeye başlanan açıklık ve saydamlık ilkeleri olmaksızın gerçekleştirilemezdi. Bu açıdan, perestroykanın, sadece iktisadi çıkmazları aşmak ve üretim-tüketim faaliyetlerini daha rasyonel şekilde düzenlemek üzere hazırlanmış bir iktisadi programdan ibaret olmadığı açıktır. Sözkonusu yeniden yapılanmanın yerleştirilmesi SSCB'deki bütün hatırı sayılır güç odaklarının ve çevrelerinin ortak bir talebi olarak belirdi. Oysa özellikle bunun nasıl gerçekleştirilmesi gerektiği konusunda ve ayrıntılarda ortak olarak benimsenmiş tek bir görüş ortaya çıkmadı. Herşeyden önce, Gorbaçov kadrosunun böyle bir yeniden-yapılanma talebiyle ortaya çıkışından sonra ülke dev bir tartışma alanına dönüşüverdi. Genel Sekreter'in konuşmalarında yakındığı ve bazen sert bir dille mahkûm ettiği 'tutucu güçler' bir yana, reformların süratle yürütülmesine ve bir sonuca eriştirilmesine taraftar olan pek çok kişi ve grup Perestroyka'nın 'evrimci' bir tavırla ortaya konuluşunun karşısına çıkmaya başladılar. Parti'nin ve Gorbaçov'un bu konudaki uyarıları çoğunlukla bir 'ltidale davet' biçiminde belirdi. Onlara göre böyle bir devrimci yeniden-yapılanma girişimi aynı zamanda çok büyük riskleri de göze almayı gerektirmekteydi ve şimdilik hareketin taşıyıcısı konumunda olan Parti ve kadroları açısından önemli bir sorumluluğu ihtiva ediyordu.

SBKP 1986 Şubat 27. Kongresi'nde ortaya çıkan reform önerileri konusunda *Neue Zürcher Zeitung* adlı Batı Alman gazetesi, "Devrim değil, sadece merkezi planlama ekonomisi çerçevesinde sınırlı bir dönüşüm harekâtı bekleyebiliriz..." yorumunda bulunuyordu. SSCB'de radikal bir dönüşümün ne anlama gelebileceğini, hangi yönlere doğru evrim göstereceğini sayısız senaryoyla ciltler ve kütüphaneler doldurmuş bulunan Batılı Kremlin uzmanları, nedense SSCB'deki yeni yönelimleri anlamamak konusunda birbirleriyle yarışma içine girdiler. Hatta Batı Marksistlerinin bile, SSCB'de şimdiye kadar bir şeylerin pek de iyi gitmemiş olduğu konusundaki geçmiş pek çok

gözlemlerine karşın SSCB'deki yeniden-yapılanma siyasetinin genel bir çerçeve içinde de olsa önceden değerlendirmiş, hatta tahmin etmiş oldukları da söylenemez. Eski bardaklarda yeni votka içileceği konusunda emin görünen bu şüpheci görüş, herşeyin eskisi gibi kalamayacağı hakikatinin kendisini Sovyetler'e büyük bir güçle hissettirdiği bir dönemde yapılması zorunlu olan tahlilleri gerçekleştirme gücünden yoksun görünüyordu. Oysa Perestroyka'nın dördüncü yılında serbest rekabet ekonomisinin en ateşli yandaşları dahi Sovyetler Birliği'nin örgütlenme modelinde herhangi bir değişiklik yapmanın hayal olduğu görüşünü terk etmiş görünüyorlar. "Gorbaçov'un konuşması ve ortaya koyduğu veriler, halka çalışkanlığın ve girişimciliğin yeniden değer kazandığını gösterdi. Bu, halkta yeni bir seferberlik duygusu yaratabilir. SBKP Başkanı, Amerikan Başkanı'nın yaptığı gibi bir iktisadi sıçramanın zeminini açabilir. İktisadi açıdan güçlenen ve modernleşen bir SSCB dünyadaki güçler dengesinde değişiklik yaratabilir ve Sovyet modelinin çekiciliğini artırarak Üçüncü Dünya'da önemli dönüşümler getirebilir. Batılı gözlemciler bu süreci dikkatle izlemelidirler." Bu sözler, burjuva kampında SSCB'deki değişmelerin yaratacağı sonuçlardan gerçekten bir korku duyulduğunu açığa vurmaktadır. Onyıllar boyu kendinin meşrulaştırılmasında SSCB'deki durumu bir başvuru kaynağı, kötülüğün bir örneği olarak gösterip duran burjuva sözde-liberal düşüncesi gerçekten de, Gorbaçov'un belirttiği gibi can alıcı bir tehlikeyle, "düşmanını kaybetme tehlikesiyle" karşı karşıya kalmıştır. Anlaşılan, Batı'mn 1986'da içine girmiş olduğu tehlikeli bir toplumsal-iktisadi bunalım paniğine bu korku da eklenince, Batı liberal düşüncesi için hayat pek o kadar kolay olmayacaktır.

Perestroyka'ya en ciddi muhalefet, elbette bürokrasiden gelecekti... Hızla dal budak salan Sovyet bürokrasisi, geçmişte kâğıt üzerinde pek çok önemli sorunu çözmüş, planları hedeflere vardırmış, başarısızlık durumunda da hedefleri değiştirerek kalkınma probleminin her zaman üstesinden gelmeyi bilmişti. Bir Rus atasözü "kâğıt herşeyi kaldırır" demiyor muydu? Bürokrasinin Sovyet Ansiklopedisi'nin sayfalarında yer alan ve

'mevkilerin kişiler dışındaki varoluşunun meşrulaştırılması' tanımı, Perestroyka yanlısı kadrolar tarafından sertçe eleştirilmeye başlandı. Bu, her şeyden önce, 'bürokrat kişiliğine karşı' bir saldırı, hatta bir savaş kampanyasıydı. Dergiler okuyucularını 'bürokratların dayanılmaz davranış ve hatalarına' dikkat çeken yazılar göndermeye davet ettiler: Bürokrasi kamuoyu önünde mahkemeye çekiliyordu. Gorbaçov'un da pek çok vesileyle onayladığı birçok görüşe göre, bürokratlar ve bürokrasi, Perestroyka'nın ve demokratikleşmenin önünde son derecede önemli birincil engeli oluşturmaya devam etmekteydiler. Ve pek çok bölgede 'milliyetçilik' görünümüne bürünen pek çok hareket, aslında yerel bürokrasinin yeniden yapılanmaya karşı direnişinden başka bir şey değildi... Ancak bu hareketlerin, kaynakları ne olursa olsun, yeniden yapılanmanın önünde ciddi bir tehdit oldukları da açıktır.

'70'lerin başlangıcından itibaren Batı'da devrimci perspektifin bir ölçüde geri çekilmesi, devrimci hareketlerin kendi içsel sorunlarına olduğu kadar, sosyalist ülkelerdeki gelişmelerin yarattığı düş kırıklıklarına da bağlıydı. Ancak, bugün "yarı-devrim" atmosferinde ilginç bir siyasal ve toplumsal anarşi sergileyen SSCB ve reformlara yönelen Doğu Avrupa ülkelerindeki büyük sorunlar ve çıkmazlar, "sosyalizmin çöküşüne" dair değil, "reel sosyalizmin" uygulanışına ilişkindir. Bir ütopya, bir hedef, bir "toplumsal proje" olarak sosyalizm hâlâ yeni bir dünya önerecek gizilgücü içinde taşımaktadır ve Çin Halk Cumhuriyeti'nde Tienanmen ile Polonya'da Katolik Kilisesi'yle, Sovyetler'de Batı tipi demokrasinin yerleşmesiyle, hatta Macaristan'da "halk cumhuriyeti" sıfatının reddiyle kendilerini ifade eden birbirlerinden son derece farklı dönüşümler, 20. yüzyılın başında uygulamaya konan büyük bir deneyin yeni adımları olarak görülmelidir. Ve hiç kimse, –bir tür "maliyet/verim" çözümlemesi yaparak– kimi zaman çok şeye mal olan bu "deneylerin", elde edilen/edilecek kazanımlara değip değmeyeceğini sorgulayarak daha iyi, daha yaşanası bir dünya olasılığını, bu olasılığı gerçek kılmak için verilecek çabayı yadsıyamaz...

Sovyet İktidarının Soykütüğü[1]

Klasik Rus edebiyatına paralel olarak, siyasal kişilikler de Rus ve Sovyet tarihinde "tipleme"nin canlılığına ve eserin (roman ya da siyasal mücadele!) kuruluşunda üstlendikleri görevin önemine, sunulan tiplerin "gerçekçi", ama eğretilemeli kimliklerine dayanır. Her tip, romanın ya da siyasanın kurgusu içinde çizilen her kişilik, belirli bir toplumsal kategorinin, çöken ya da yeni yeni tarih sahnesine çıkmaya başlayan bir sınıfın temsilcisi olmakla kalmaz, o toplumsal konumu kavramamızı sağlayan tüm nitelikleri, gerçekçi ve yoğun bir biçimde yansıtır.

Rus sanatının bu tipleme yeteneği, her tür düşünsel ve pratik alanda kendini gösterir. Çernişevski, Lenin, Stalin ya da Çar II. Nikolay gibi siyasal kişiliklerden Mayakovski, Dostoyevski ya da Tolstoy gibi sanat erbabına ve onlarca yaratılmış Bazarov, Levin, Raskolnikov... gibi karakterlere; işçi, mujik ya da kulak gibi tiplerden çökmüş olan Rus aristokrasisine, giderek çağımızın eşiğinde yer alan Sovyet "rejim muhalifi" kimliğine kadar her toplumsal kategori, böyle bir tiplemenin nesnesi olarak karşımıza çıkar ve ancak böyle bir çerçeveye başvurmakla kavranabilir.

1 [Mustafa Arslantunalı'yla birlikte], *Birikim*, 10, Şubat 1990, s. 53-63.

"Kişilik putlaştırması"nın eleştiriye açıldığı Kruşçev döneminde siyasal kişiliğin, yani tipleme ve kişiselliğin gücünün getirdiği alışkanlığın ne kadar yoğun bir siyasal imgeleme yol açtığı kolayca fark edilebilir: "Kişilik" Stalin'e gönderme yapar; ama sadece ona değil. Aynı zamanda çok geniş, çok güçlü ve etkili bir kurumsallaşmış iktidar biçimine, hissedilmesi tanımlanmasından ve çözümlenmesinden önce gelen ve yer yer bu ikincileri engelleyen bir varlık biçimine sahip ideolojik bir iktidara da... "Kişilik" nosyonu, pek çok yan anlam ve çağrışımları da içerir, kendisiyle birlikte çağırır: Parti görevlisi (aparatçik), Stahanovistler, 1920'li yılların sonunda yok edilmeleri için seferber olunan kulaklar, ancak böyle bir çerçeve içinde bir anlam ifade eden ve Moskova Duruşmaları'nda ortaya çıkan Sovyetler Birliği "düşmanları", sabotajcı ve hainler, gerçek başvuru nesneleri olsalar bile, bir yandan böyle bir tipleme ve kişileştirme imgeleminin de ürünüydüler.

Gorbaçov'un kişiliği de böyle bir eğretilemenin dışavurumudur. Asıl önemlisi, Batı'nın da bu eğretilemeyi üretmekte ve kullanmakta hiç de Ruslardan geri kalmamış olmasıdır: Tass ajansı tarafından –alnının üstündeki leke silinmiş olarak– kitle iletişim medyalarına dağıtılan yeni liderin fotoğrafı, bütün dünyadaki TV ve gazetelerde yayınlanalı bir iki ayı geçmemişken, Komünist Partisi Genel Sekreteri'nin ve karısının gençliği, Batılılar gibi giyinmeleri "sevimli ve sempatik tavırları", bunun gibi daha birçok simgesel ve görsel kanıt, Sovyetler Birliği'nin "yola gelmeye" başladığının kanıtları olarak Batı kamuoyunda şevkle değerlendirilmeye başlamıştı... Gerçi bu, bir liderin, özellikle bir Sovyet liderinin kişiliğinde, herhangi bir sınıfın ya da toplumsal katmanın, karmaşık bir siyasal-toplumsal yapılanmanın izdüşümünü değil, liderin politik gücünün ifadesini bulan Batı'nın siyasal mitoslarına ve imgelerine uygun düşen bir tutumdu. Batılı zihinler için "grotesk" nitelikler taşıyan klasik bir SBKP Politbüro üyesinin görünüşü ve davranış kalıpları bile, Rusların "Batı ussallığına ancak yarım yamalak" sahip olan, hâlâ 19. yüzyıl insanının yaşam kurallarını benimsemiş yarı barbar bir kavim olarak ele alınma ve sunulmasına sü-

rekli bir zemin hazırlamıştı. Gorbaçov'un "Batılı bir lider" olarak, böyle bir görünümde sunulması, elbette Sovyet propaganda aygıtlarının da katıldığı, hatta yerine göre, yarattığı bir gelişmedir. Kişiliğinde ütopyacılıkla gerçekçiliğin birbirine karıştığı, dinamizmi ve yeniliği temsil eden bir lider...

Yine de "Sovyet rejim muhalifi" adını verdiğimiz diğer bir tipleme halen ortadan kalkmış değil. Geçenler de ölen Andrey Saharov'un, kitle iletişim araçlarında sanki bir "meslek" sözkonusuymuş gibi, hâlâ "Sovyet rejim muhalifi" olarak sunulması ve bunun yarattığı acınası paradoks, bu tiplemenin sürekliliğine iyi bir örnek... Öte yandan, SSCB Komünist Partisi Genel Sekreteri dört yıl kadar önce glasnost, ardından da perestroyka politikalarını gündeme getirdiğinden beri ortalık bir anda günah keçileriyle, "perestroyka ve glasnost düşmanları"yla doluvermişe benziyor, onlara karşı da, "radikal glasnostçu" adı verilen sayısız grup ve kişi, politik çerçevede çizilen kişilikler desteklenmeye çağırılıyor. Bütün bunlar, klasik Rus tipleme pratiğinin tam anlamıyla bir krizde, kimlik krizinde olduğunu göstermiyor mu?

Ancak perestroykayı ve değişimi destekleyen toplumsal grupların kimliklerinden tutun, ona karşı çıktıkları kabul edilen ve boy hedefi olarak gösterilenlere kadar, çatışmalarda (yalnızca Sovyetler Birliği değil bütün Doğu Avrupa da buna dahil edilebilir) taraf olarak gördüğümüz herkesin sosyalist toplumsal formasyonların ürünü oldukları kadar, dünyada İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana gelişmiş olan her türlü toplumsal, siyasal ve teknolojik gelişmenin ideolojik damgasını şu veya bu ölçüde taşıdıklarını unutmamalıyız. Milliyetçi olarak adlandırdığımız ve bazı durumlarda "aşırıya kaçtıkları" gerekçesiyle Gorbaçov'un sert eleştirilerine hedef olan "radikal glasnostçu"ların çok çeşitli ideolojik akımlara kapılmış oldukları göz önüne alınmalıdır; bazı durumlarda perestroyka programının öngörüleriyle taban tabana zıt bazı toplumsal oluşumlara (yerel bölge ya da cumhuriyetlerin bürokrasileri gibi) ait "sistemin bütünüyle çakışmayan" özel çıkarların sarsılmasını önleyici bir işlevi yerine getirdikleri de düşünülebilir.

Sovyet iktidarının çözümlenmesinde kullanılan kavramlar, çoğunlukla –gerek Batılı, gerek Sovyet araştırmacıları, gerekse Marksist yazarlar tarafından olsun– Batılı toplumların ve devlet yapılarının çözümlenmesinde kullanılagelenlerden önemli bir farklılık gösterir. Marksist çözümlemenin ve tarihyazımının bu kavramları kullanışında farklı bir yaklaşıma sahip olduğu bir yana; "liberal" dünyanın kuramcıları da, ister totaliterlik kuramcıları kadar sığ bir alanda olsun, isterse Batı yeni-solu çerçevesinde gerçekleştirilen tartışmalarda olsun, SSCB'de hüküm sürmekte olan iktidar biçiminin "aykırılığı" ve farklılığı üzerine hemfikir görünüyorlar. Sovyet toplumunun ele alınmasında "farklı" kavramlar kullanılması bir noktaya kadar bir zorunluluktur. Ama bu zorunluluğun bile gereklerinin gerçek biçimde yerine getirilebildiği konusunda ciddi şüpheler duyulabilir. Marksizm, gerek kuram, gerekse uygulama açısından bunalıma girdiği dönemlerde, bir itiraf, giderek de bir öz-doğrulama girişimine kapılarak, kendi hakkında varolan görüşleri, taleplerinin sokaktaki halk tarafından ne ölçüde kabul edildiğini, düşmanlarının dahi haklı olabileceği konuların varolup olmadığını kendi kendisine sorar. Bu, Marksizmin eleştirel bir düşünce olma zorunluluğu adına "düşünce" olma niteliğini kaybetmesi, ertelemesi ya da gözardı etmesidir. Böyle durumlarda Marksizm, şaşılacak bir süratte bir "mitoslar" yığınına dönüşme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Sosyal Demokrasi'nin doğuşunun tümüyle böyle koşullar altında gerçekleşmiş olduğu unutulmamalı...

Sovyetler Birliği'nde ""iktidarı" sokaktaki adama bırakmak mı? Demokrasi için vazgeçilmez addedilen bu düşünce yazık ki çok kolay yozlaşabilir, hatta baskıcı, şiddete dayanan bir rejimin koşullarını yeniden üretecek mekanizmaları yeniden işbaşına getirebilir. Sovyetler için çıkar yolun "kapitalizmin restorasyonu" olacağı, parti iktidarının alaşağı edilmesi gerektiği yolundaki görüşler, "demokratikleşme" şiarını bu tür çıkarlar adına büyük bir rahatlıkla kullanabileceklerdir. Böylece, söz edilen demokrasi, ya Batı'da bunca yıl denenmiş, sınırlı bir siyasal katılımın, tüketim toplumunun mekanizmaları ta-

rafından felç edilmiş bir toplumun içinde kendini rahat hissettiği biricik rejim olan "demokrasi" olmalıdır ya da Sovyet insanının bugüne kadar yaratmış olduğu iyi veya kötü her türlü "kolektivite"yi, değerleri ortadan kaldırmayı övünç kaynağı bilen, son derece sığ bir vülger "demokrasi" olmalıdır. Yani, sosyalizmin kendi öncüllerinden biri olan "öz demokrasisini" yaratabilme konusunda yeteneksiz olduğunun itirafıdır bu. Bir diğer sorun da, daha doğrusu böylece atılan ikinci adım da, sosyalizmle demokrasinin zıt şeyler olduğu, ikisinin bir arada barınamayacağı, demokrasinin kapitalist Batı ülkelerinin özünü oluşturduğu yolundaki, nedense her durumda "geçerli" kalan (Soğuk Savaş'ta Batı'nın birleştirici ideolojisini oluşturan bu temel önerme, "Barış içinde bir dünya"nın konuşulduğu çağda da hiç değişmeden karşımıza çıkarılabiliyor; dahası, Üçüncü Dünya'ya da Panama'nın işgalinin gösterdiği gibi, bir tehdit ya da bir davet olarak yöneltiliyor) bir ideolojidir. Bunda anlaşılmayacak bir şey yok: Demokrasi ne kadar sığ, ne kadar "rahatlatıcı" ve ne kadar apolitik olursa uygulanması da o kadar kolay olacaktır. Böyle bir "demokratikleşme"nin tehlikelerini Sovyet yeni-solunun belki de en önemli temsilcisi Boris Kagarlitskiy "Batı'ya sızdırmıştı".

Sorunun daha derin olduğu, Sovyet göçmeni Aleksandr Zinoviev'in *Homo Sovieticus*'unda da tehditkâr bir tavırla ortaya çıkıyor: "Homosos'un en önemli kaybı onun kolektiften ayrılmaya mecbur kalışıdır. Akraba ve dostlarımı, Moskova'daki dairemi ya da mesleki konumumu kaybettiğimi pek az seziyorum. Ancak kolektifime aidiyetimi kaybetmem bana gece gündüz işkence çektiriyor... Bizim bir kolektifin yaşamına dahil olmamız yaşamımızın belki de en önemli ve en sıradan yönüdür. Homosos'un ruhu onun kolektif yaşama dahil olmasıdır."[2] Zinoviev'e göre, Sovyet rejim karşıtlığı mesleği bile ancak bir kolektif içerisinde olanaklıdır. Yine, Romanya'da "diktatörlük" olarak nitelenen bir rejimi şaşılacak bir süratle deviren güç de (tabii, ortalık tozdan dumandan henüz arınmadığı için, bu "halk darbesi" hakkında bir kesinleme yapmak güç) belki böy-

2 A. Zinoviev, *Homo Sovieticus*, Londra, 1985, s. 134-135.

le bir "kolektif" anlayıştan doğmaktadır. Demokrasi böyle bir kolektif yaşantının yok sayılması anlamına gelecekse, bu ülkelerin geleceğinin gerçekten tehlikede olduğu düşünülebilir; hatta hepimizin tehlikede olduğu...

Sovyet toplumunun ve diğer sosyalist toplumların karşılaştıkları bunalım (Batı tarafından da paylaşılan, hatta büyük ölçüde Batı'dan kaynaklanan ekonomik krizden söz etmiyoruz), Sovyet Devrimi'nin üstünden birkaç yıl geçinceye kadar "siyasal kolektiflerin" gücünün azalması, bir kısmının ortadan kalkması ve yerlerini, aslında Batı'daki bürokratik, hiyerarşik devlet aygıtlarının işlevlerini yerine getiren ve ekonomik işlevlerine göre değer kazanan kolektiflerin almış olmasıdır. Bu, tarihsel bakımdan süreklilik taşıyan bir bunalımdır ve günümüzde değişim taleplerini ortaya çıkarmada onun oluşturduğu birikimin önemli bir rolü vardır. Aynca Sovyet toplumunda "siyasal insan"ın öneminin de azalması sonucuna yol açmıştır. Siyaseti partinin tekelinde toplamak, halkın siyasetten kurtarılması temel amaç olarak benimsendiğinde doğal bir tutumdur. Oysa Batılı ülkeler halkı, işçi sınıfını ve kapitalizme muhalefet edenleri siyasal yaşamdan uzaklaştırmanın yordamlarını çok daha eskiden, 250 yıldır devam eden bir deneyler süreci sayesinde bulmuş ve uygulamıştı!

Neyse ki Doğu Avrupa ve Sovyetler, sarsıntıya uğrayabilme yeteneğine henüz sahipler; daha da önemlisi, bu, onların sözgelimi iktisadî bir bunalımı rahatlıkla bir siyasal bunalıma çevirme (örnekse Polonya), yapısal ve idarî bir bunalımı da devrimci bir değişime çevirme (örnekse Romanya) yeteneğinin varolduğunun göstergesidir. Batı toplumlarının şu aralar en büyük övünç kaynağı olan "sarsmaya karşı bağışıklık", aslında iktisadî bunalımları toplumsal dönüşümle konvertibl yapamamak anlamına da geliyor...

Bir İktidar Tipinin Gelişimi

Sibirya'yı bir sürgün yeri, bir "hapishane" olarak kullanma, Rusya'ya her türlü ilkelliğin ve barbarlığın, modern güçler-

le tehlikeli bir karışımının merkezi olarak bakan o liberal Batı diplomatlarının, burun kıvırarak da olsa Çar'a hatırlattıkları bir çözüm şekli olmuştu.[3] Rusya, Fransız Devrimi'nin ardından II. Katerina'nın reformcu devlet adamları eliyle, görünürdeki modernleşmeyi, liberal bir ülkeye özgü olduğu, daha doğrusu "lâyık olduğu" herkesçe kabul edilen devlet aygıtlarını ve içinde bunların işlerlik kazanabileceği hukuksal-siyasal çerçeveyi geliştirmek uğrunda büyük çabalar sarf ettiler. Hapisane sisteminin benimsenmesi, hukuksal reform dizilerinin gerçekleştirilmesi, eski tür "cezalandırma" usullerinin devreden çıkarılması bu reformlar çerçevesinde geliştirilmiş, üstelik bu devlet adamlarıyla Rus Çarlarının, aynen Batı'da olduğu gibi Aydınlanma zihniyetine samimiyetle yakın oldukları da genelde kabul görmüştü.

Sibirya, Çarlık Rusyası için olduğu gibi SSCB için de Batı'da bir iktidar tipinin ve kipinin simgesi olageldi: Proletarya diktatörlüğünü çevreleyen mitosların en önemlilerinden biri olarak... Sibirya, mitik ya da hakiki niteliğiyle başka bir şeyin daha simgesidir: SSCB'nin, Çarlık Rusyası gibi, denetleme, cezalandırma ve yönetme aygıtlarını Batı'dan ödünç alıp geliştirmesinin...

Sovyet iktidarının soykütüğünü bu tür birkaç "mitos" çerçevesinde sunmak gelenekselleşmiş bir tavırdır: Çarlık despotizminin yıkılışı, Ekim Devrimi, Lenin'in ölümü ve ünlü "vasiyetnamesi", Stalin'in iktidarı "gaspetmesi", Troçki'nin sürülmesi, kolektifleştirme, Moskova Duruşmaları ve temizlik hareketleri, çalışma ve sürgün kampları, Sibirya... Bu olgusal-tarihsel olaylar dizisi, o ana kadar tanışık olunan diğer bütün tarihsel dizilerden ve "mitoslardan" farklı, kendine özgü bir tarihe, iç mantığa (çoğu zaman mantık-dışılığın ta kendisi olarak da değerlendirilmekteydi), özerk bir soyağacına, günümüz SSCB'sini yaratan yarı gerçek, yarı mitolojik bir sürece gönderme yapar. Sovyet tarihinin mitolojik kuruluşunu koşullayan, en azından destekleyen "SBKP Tarihi", yani "resmî tarih" de, kendi payı-

3 Bkz. Michel Foucault, "The Eye of Power", from Power Knowledge, RKP Pub. Londra, 1977, s. 56-79.

na mitosların –Batı'da yaratılanlardan özgül bazı farklılıklar ile birlikte– üretilmesine katkıda bulunur.

Mitolojinin gerçek bir tarihi koşullandırıp koşullandıramayacağı üzerine sorulabilecek kuramsal soruları burada yanıtlayabilecek yere sahip değiliz. Ancak Sovyet insanının kendi tarihi ve evrensel tarih konusunda, yani tarihsel hakikatler konusunda doğrudan doğruya "SBKP Tarihi"ne indirgenmiş bulunan bölük pörçük, araları fısıltılarla, bilgisizliklerle ve yorumlarla doldurulmuş bir bilgilenmeye sahip olduğu açıktır. Glasnost radikal aydınlarının ve Sovyet yeni-solunun temsilcilerinin Sovyet tarihini yeniden okuma konusunda gösterdikleri büyük hevesin, şimdiye kadar yerleşmiş alışkanlıkları kırıp kıramayacağı konusu ise geleceğe bırakılabilir. Yine de modern Batılı insanın (farklı toplumsal zihniyet yapılarının geçerliliğine karşın Sovyet insanını da pek zorlanmadan bu yarı-tarihsel kategoriye katabiliriz) "tarih bilinci"yle karşılaştığı yer, onun belki de varoluş koşullarından biri olan "mitolojik" bir yönlendirmeyle çakışmaktadır. Barış ve Silahsızlanma gibi pratik, ancak can alıcı bir soruna "Soğuk Savaş" mitolojisi içinde "kurulmuş" olarak yaklaşanlar olduğu gibi, Ekim Devrimi'ne ayarlanmış bir şekilde yaşayanlar da var. Daha da önemlisi, tarihsel mitolojilerin maskesini indirmek, hakikatleri gözler önüne sermek yolunda gösterilecek her çaba (bu yalnız tarihçilerin elinde olmayan, çok daha karmaşık nitelikte siyasal ve ideolojik çabaların gösterilmesine bağlıdır) sonsuz bir "mitoslar" dizisi içinde yolunu kaybetmeye hazır olmalıdır. Sovyet iktidarının soykütüğü adını verdiğimiz, o çok belirgin "gerçek" nesneleri hedefleyen ve barındıran sorgulama, eninde sonunda bu "mitolojik" temalarla haşır neşir olmaya başlayacaktır. Sovyet iktidarının soykütüğünü bir "Devlet ve Devrim" yorumu üzerine kuramayacağımız bugün artık belirgindir. Ancak Stalin dönemi "hataları" ya da "Devlet ve Devrim"deki siyasal söylemin ortaya koyduğu yaklaşıma "yüz çevirme" ve "ihanet etme" diye adlandırdığımız çerçeve de açıklayıcılıktan aynı ölçüde yoksundur. "Devlet ve Devrim" son derece kısa dönemli bir siyasal çevrimi hedef alan, doğrudan doğruya toplumsal süreçlere siyasal mü-

dahaleyi amaçlayan bir "reel politik" ameliyatı iken, Stalin döneminde siyasal müdahale olanaklarını sıfıra indirmeye çabalayan bir iktidar ve örgüt inşası süreciyle karşılaşmaktayız. Sovyet iktidarının ilk yıllarının şaşaalı siyasal olayları içinde, devletin ortadan kalkışına ilişkin olan bir söylemin, daha doğrusu bir tartışmanın, yavaş yavaş, devletin nasıl sağlamlaştırılacağı sorusuna ve tartışmasına dönüştüğünü görüyoruz. Bu dönemin hâkim mitosları, "Dünya Devrimi" –gerçekleşmemiş olduğu için "mitos" diyoruz–, "Proletarya Diktatörlüğü" –bu da öyle– ve NEP politikası –gerçekleştiği için devrin en önemli mitosudur– olarak belirlenebilir. Lenin'den Stalin'e geçinceye kadar, bu mitosların, tartışmaların ve gerçek siyasal-iktisadî yapıların yeni bir hiyerarşik yapı içine yerleştiklerine, yeniden dağıtımlarının yapıldığına şahit oluyoruz.

Lenin döneminde Dünya Devrimi bir umuttur. Proletarya Diktatörlüğü (bir devlet sözkonusu olduğu ölçüde denetim altında tutulması gereken) bir araç. NEP ise, göğüslenmesi zorunlu bir tehlike, ilerlemeyi sağlamak için geriye atılan bir adımdır.

Stalin dönemindeyse Dünya Devrimi bir yanılsama, (devletin güçlendirilmesi temel sorun haline getirildiği ölçüde) Proletarya Diktatörlüğü bir amaç; NEP ise, kullanıldıktan sonra bir kenara atılması gereken bir araç olarak yeniden tanımlanmıştır. Sovyetler iktidarının yerini "Sovyet iktidarının" alışı, bu yeniden dağıtımı biçimlendiren temel tarihsel gelişim eksenini oluşturur. Parti öncülüğü, "baskı ve denetim aygıtlarını" yetkinleştirerek –ve elbette geçmişten, Çarlık döneminden, hatta Batı'dan devralarak– gittikçe güçlenen "devlet"in boyunduruğuna sokulmuştur; daha doğru bir deyişle, parti iktidarı, yolunun üstündeki "Sovyetler Iktidarını" soğurarak, gasp ederek, başlangıçta denetlemeyi ve sınırlandırmayı kurduğu devletin ve devlet aygıtlarının kendisiyle özdeşleşmiştir. "Parti'nin öncülüğü" tezinin dönüp dolaşıp nasıl parti ile devlet mekanizması arasındaki özdeşliğe indirgenmiş olduğunu araştırmak daha geniş bir çerçevede ve özellikle devlet modelini biçimlendiren iktidar tarzları açısından ele alındığında ilginç olacaktır... Sovyet iktidarının soy-

kütüğünü bu mitolojik ve gerçek değişimle başlatmakla ortadan kaldırdığımız önemli bir alan daha var. "Tek Ülkede Sosyalizm" mitosunun şekillendirdiği devlet konsolidasyonu asla "mitolojik yorum"un betimlediği düz bir gelişim çizgisi üzerinde gerçekleşmiş değildir. Sovyet iktidarının sağlamlaştırılması yolunda kullanılan en önemli araç olan "kolektifleştirme" politikaları nihai olarak eriştikleri noktada karşıtlarına dönmüşlerdir. "Kulak" ve "mujik" kitleleri arasında uyarılması amaçlanan çıkar farklılıkları –sınıf savaşımının bu özel biçimi, kolektifleştirmenin başarısını sağlayacaktı– işçi sınıfı hegemonyası araç olarak kullanıldığında ters teperek genel bir köylü direnişine, farklı ve Sovyet yönetiminin, partinin öngöremediği bir toplumsal-politik kutuplaşmaya yol açmıştır. Sonuçta köylülerin yenilgiye uğramaları, kolektifleştirmenin Stalin ve kadrolarına "teorik" açıdan öngörülen oluşumları, örgütlenme biçimlerini tam anlamıyla yaratabildiği anlamına gelmez. Daha çok tarafların karşıtlarına verdikleri bir dizi taviz ve stratejik geri çekilmeler sonucunda ortaya çıkan "Kolhoz" tipi bir mülkiyet, örgütlenme ve çalışma biçimi belirerek, tarım ve köylülük sorununun çözümünü geleceğe, evrimsel bir uzun-dönemli süreç içinde gerçekleşecek bir çözüme terk etmiştir. Kolektifleştirme politikasının sert siyasal müdahalesinin yerini devlet çiftliklerini güçlendirmeye yönelik, çoğu zaman ağır aksak ve deneme-yanılma yöntemiyle ilerleyen politikalar almıştır.

Benzeri sorunlar ve süreçler, Sovyet iktidarının çok daha "başarılı" göründüğü sanayileşme ve bugüne kadar hâlâ nasıl yaklaşılabileceğini bilemediği bürokratikleşme konusunda da ortaya çıkmıştır. Günümüzde hâlâ, her üç sorun da SSCB yönetiminin çözüm bulmak için uğraştığı en kritik konulardır.

Aslında altmış yıl kadar önce sahnelenen bu tartışmaların ve sorunlar dizisinin içinden geçmekle, bugün perestroyka kapsamında tartışılan SSCB hakikatlerini birer birer ortaya çıkarmak, daha iyi kavrayabilmek mümkündür. Ancak önemli bir hatırlatmayla birlikte: Sanayileşme ve tarım sorunları SSCB için tarihinin başından itibaren "katlamalı" ve abartılı sorunlardır. Bunların tarihsel sürekliliğini taşıyan bir "Devlet Mantığı" söz-

konusudur; SSCB ve sosyalist sistem, dünyada tutunabilme savaşında, hem kendisiyle (halkın doyurulması, iç barışın ve temel ihtiyaçları sağlanması) hem de bir bütün olarak kapitalist dünyayla mücadele ve rekabet içinde olmak zorundadır bu mantığa göre... Öyleyse sözkonusu olan, bir "Devlet Kaderi"dir daha çok. Bu kader dar bir "dış politika" anlayışı çerçevesinde çözümlenemez etkileri daha çok iç sosyo-politik ortamın evrimi üzerinde olmuştur. Üstelik bu durum, sosyalizmin kendi iç evrimini, kendi yasalarıyla ve öz-düzeni içinde gerçekleştirmesini engelleyen ve cenderesinden bir türlü kurtulunamayan bir ortam yaratmıştır. Daha da kötüsü, sosyalizmin gerçek amaçlarıyla ve olanaklarıyla boy göstermesini kısıtlayan sürekli bir "mitolojik" engeli oluşturmuştur.

Yarışma ve rekabet ideolojisi Marksizm-Leninizme aykırı olmak zorundayken nedense onun temel postülalarından birisi haline gelivermiştir.

Sistemlerin birbirlerine "üstünlüğü" onlara dışarıdan dayatılan bir kavram olarak ele alındığında bir daha onların yapılarına ve içeriğine içkin hale getirilemez. Başka bir deyişle, sosyalizmin "başarı"sının ölçütleri kapitalizmin işleme yasalarından farklı olmak zorundadır. Oysa bildiğimiz kadarıyla, sosyalizmi kavramaya yönelen bu "kapitalistçe" zihniyet, her Marksistin yukarıdaki önermeleri kabul edeceği gerçeğine karşın, en azından Rudolf Bahro'nun, Aleksandr Zinoviev'in ve bazı Sovyet muhalif Marksistlerinin değinmeleri ve sezgileri dışında şimdiye kadar ifade bulamamıştır... Bahro sanayi toplumunun ve teknolojik gelişmenin yüceltilmesinin sosyalizmin "doğasına" aykırı olduğunu sezinlemiş; Zinoviev ise, "Sovyet toplumunun nesnel gerçeğinin", kapitalist toplumlarda kullanılan iktisadî verimlilik ve emeğin üretkenliği ölçütleriyle çözümlenemeyeceğini, çünkü bu toplumun doğasındaki gerçek verimlilik ölçütünün, kapitalist sistemdekinden farklı olarak, işletme, kârlılık ve marjinal verimlilik kavramlarının "toplumsal verimlilik" adı verilebilecek daha farklı bir düzeyde yer alan bir değişkenin hâkimiyeti altında bulunan alt-normlar olarak sınırlandıklarını savunmuştu.

Gerçekten de, sosyalist kuram uyarınca "nasıl olması gerektiği" bir tarafa bırakılsa da, hâlihazırda, bu ölçütlerin ve değişkenlerin Sovyet iktisadî ve toplumsal yapıları içinde üstlendikleri işlevler kapitalist toplumlardakinden farklıdır. Öyle ki, bu normlar uyarınca bir örgütlenme biçimini geliştirmeye çabalamak, yalnızca sosyalizmin gelişimi ve idealleriyle değil, Sovyet toplumunun örgütlenme biçimiyle, yıllardır yer etmiş üretim psikolojisiyle ve alışkanlıklarla çelişecektir.

Sovyet üretim aygıtlarının ve işletmelerinin örgütlenme ve çalışma biçiminin zaten bu normları, ücret ve kâr kategorilerini, artık üretim mekanizmalarını, bilimin üretimin hizmetine gittikçe daha fazla sokuluşunu ve piyasa kategorilerini zaten barındırdığı, bu yüzden sözkonusu kategorilerin kullanımının yanlışlanamayacağı söylenebilir... Bu düzenek ve normların Sovyet toplumunda ve üretim kurumlarında mevcut olmaya devam ettikleri, hiçbir zaman toptan ortadan kalkmaya aday dahi görünmedikleri doğrudur. Ancak bunlar Sovyet ekonomisinde daha geniş, daha karmaşık bir üst-belirlenimin nesnesidirler. Belli sınırlar dahilinde kapitalist toplumlara uygulanabilecek Marksist "ekonominin belirleyiciliği" kuramı, Sovyet toplumsal formasyonunda işlevlerinin büyük bir kısmını kaybetmiştir. Toplumsal yaşamı düzenleyen temel düzeyler arasında ideolojik ve siyasal kurum ve etkinlikler Sovyet iktidar soykütüğünün yarattığı ve pekiştirdiği karmaşık bir idarî yapı (merkezî plânlama, bürokratik ve idarî mekanizmaların yetkinleştirilmesi, yeni-teknokrasinin doğuşu vb.) aracılığıyla ülke ekonomisinin kapitalist ütopyada olduğu gibi "kendi başına işleyebilirliğini" kapitalist toplumlara oranla çok daha büyük bir oranda olanaksız kılmaktadır.

Kruşçev Döneminde Yaşanan Değişim

Aslında, SSCB'nin oldukça radikal toplumsal ve politik temeller üzerinde gerçekleşen bir değişim geçirmesi tarihte ilk kez rastlanan bir olay değildir. 1960'lı yılların başlarında da Sovyetler Birliği'nin yine önemli bir dönüşüm sürecinin arifesin-

de olduğu tahmin ediliyordu. 1980'lerin eşiğinde olduğu gibi o dönemde de gelişme oranında önemli düşüşler kaydedilmekte, Kruşçev'in ister istemez açtığı "destalinizasyon" kampanyası çerçevesinde pek çok reform önerileri ve talepler ortalığı kaplamaktaydı. Bu önerilerin çoğunluğu, açıkça "revizyonist" olarak tanımlanan bir geleneğin sunacağı olanakları değerlendirmeyi amaçlıyordu. Batılı araştırmacıların büyük bir çoğunluğu, değişim yönelimlerini yine sistemin iç çelişkilerinden kaynaklanan basınca karşı bir cevap olarak yorumladılar. Öteden beri Sovyetler Birliği'nin, önemli değişimler geçirmeden artık yaşayamayacağına inanılıyordu. Yaşadı, çünkü 1960 sonrası için gerekli görülen ayarlama ve değişimler "başarıyla" gerçekleştirildi. Üstelik Batılıların öngördükleri bir temel yönelime sahip olmadan gerçekleştirilen bu değişimler aynı zamanda komünist olmayan pek çok ülkenin de içine girdiği bir değişim dönemine tekabül etmekteydi.

Görüldüğü gibi, değişim sürecinin Batı'nın öngördüğü ya da tahmin ettiği güzergâhı takip etmek zorunda olmadığı, hatta bunun böyle olmasına olanak bulunmadığı kolayca anlaşılabilir.

Brejnev döneminin kendine özgülüğünü bu değişimin yöneliminde aramak gerekir. Sovyet sisteminde, bölüşüm eşitsizliklerini ortadan kaldırmaya, Sovyet sistemini Kruşçev döneminin sekteye uğrattığı istikrara kavuşturma ve konsolide etme yolunda Brejnev dönemi politikalarının yadsınamaz bir rolü olmuştur. Ancak Brejnev, bununla sosyalizmin vazgeçemeyeceği siyasal-sınıfsal konumları, bir taraftan Batı'yla yarışmanın "verimliliği" öte yandan Sovyetler Birliği'nin ve sosyalizmin eninde sonunda iyi yönetilen, siyasal özgürlüklerdeki kısıtlılığa karşın bir refah toplumuna gittikçe daha çok benzeyecek bir toplum olması gerektiği anlayışını da yaygınlaştırmıştı.

Brejnev Dönemi SSCB'sinin Gücü ve Güçsüzlüğü

Gorbaçov döneminden geriye doğru bakıldığında artık neredeyse "uzak bir geçmiş"e ait olduğunu iddia edebilecek bir du-

ruma gelen ve aslında Sovyetler'i "süper devlet" statüsüne getiren Brejnev dönemi, gerek sosyalizmin geleceğinin sorgulanmasında, gerekse sosyalist sistemin üzerinde kurulu olduğu değerlerin ayrıştırılmasında kabul gören bir başvuru kaynağı olmaktan çıkıyor mu? Bundan böyle Brejnev dönemi, yolsuzluklarıyla, başarısızlıklarıyla, hatalarıyla, Çekoslovakya ve Afganistan'ın gölgelediği "masumiyetiyle" bir tarihsel anı olarak mı kalacak? Stalinizm için çok sorulmuş olan bu soru, yine Stalinizm örneğinin gösterdiği gibi her zaman olumlu bir cevap alamıyor.

Brejnev dönemini yeniden araştırmanın, günümüzün aniden ivmelenen, neredeyse denetimden toptan çıkmış hissini uyandıran olaylarının kavranması için, vazgeçilmez kalkış noktalarından birini oluşturduğu açıktır. Brejnev döneminin değerleri ve reel sosyalizm açısından kapsamı toptan yadsınabilir, bu dönem – Gorbaçov'un 1985-86'da sunduğu gibi reformları gerektiren bir ayıklama, saflaştırma girişimine temel olarak da düşünülebilir; her durumda, eninde sonunda SSCB, Sovyet toplumu, Komünist Partisi ve sosyalist sistem gibi varlıklarına ve "var olduğunu varsaydığımız niteliklerine" yıllar boyu alıştığımız nesnelerin bir anda başkalaştıklarına (ister dağılmanın eşiğine gelmiş olarak düşünülsünler, isterse "Yeni Düşünce" etrafında yeni bir bütünleşme sürecine girmiş oldukları kabul edilsin) tanık olduğumuz şu sıralarda da, Brejnev dönemi önemli bir başvuru noktası olmaya devam edecektir. Hele bu dönemin, kolay kolay ortadan kaldırılamayacak bazı derin yapılara damgasını vurduğu göz önüne alınırsa...

Sovyet ekonomik düzeninin çoğulcu tipe karşıt olarak korporatist bir temel üzerinde yükseldiği fikri; korporatizmi blok halinde, tek vücut bir sistem olarak değil, sosyalist bir rejim içinde, çoğulculuğu tümden dışlamayan, çoğu yerde karmaşık biçimlerine rastladığımız bir ağırlığa sahip bir düzenleme olarak kavradığımızda doğruluk kazanır.

Aslında korporatizm fikri, sosyalist iktisadî düzeninin aslî bir bileşeni olarak Lenin döneminde, özellikle savaş komünizmi döneminin ardından narodnizmden sonraki en yoğun

çıkışını yaşamıştı. Yine de, sözgelimi Brejnev korporatizminden farklı olarak Leninist düzen ikili bir işlevle bağlanmıştı: Bir yandan ekonominin "sivri tepeleri" üzerinde sınıfsal denetim olanaklarını artırmak, öte yandan o koşullar altında ekonominin planlanmasının tek elden, merkezî bir aygıt eliyle yönetilebilmesini sağlayacak en etkin aracı oluşturmak.

Oysa bu iki işlev arasında, farklılığın ötesinde bir karşıtlık ilişkisi mevcuttur. Korporatizmin sosyalist üretim biçiminin vazgeçilmez bir unsuru olmadığı açıktır. Bunu ne Marx'ın görüş ve uygulamalarından çıkarmaya çalışmak makul olur, ne Lenin'in hatta ne de Stalin'in... Korporatizm, ekonomik sistem üzerindeki tanımlayıcı niteliğini ne sosyalizmde ne de faşizmde, ama daraltılmış bir çerçevede, kapitalist üretim biçiminin bazı tarihsel momentlerinde bulur. Dikkat edilmesi gereken, korporatizmin işleyişinin kapitalist ideolojinin doğal tasavvurlarına ters düştüğü, hatta belli bir noktadan sonra katlanılamaz olduğudur. Ancak çoğulculuk karşıtı olan bu biçimin, tekelleşme sürecinin ilk başladığı alanlarda daha büyük bir yaygınlık gösterdiği, üstelik devlet müdahalesinin yoğun olarak yerleştiği alanlarda oldukça saf ve belirgin bir tarzda ortaya çıktığı gözleminden hareket edersek, sosyalist üretim tarzına geçiş sürecinde ortaya çıkan korporatizm olgusunu, hem kapitalizm altında ortaya çıkan korporatizmden, hem de devlet müdahaleciliğini toplumsal yaşamın her alanına yaymak gibi bir özelliğe sahip olan nazizm ve faşizmden ayrı bir çerçevede ele almaya mecburuz.

Korporatizm çoğulcu bir "katılım"ı, baskıcı ve şiddet uygulayan bir iktidar tipiyle karşıtlaştırır. Bu açıdan, Sovyet iktidarının soykütüğünde kendisine uzun bir dönem boyunca "sosyalizmin ve geçiş döneminin vazgeçilmez" ana ayaklarından biri gözüyle bakılmıştır. Daha da önemlisi, korporatist yapıların gelişmesi, genişlemesi ve Sovyet üretim alanını gittikçe daha yaygın bir biçimde ele geçirmeye başlaması, Brejnev döneminin "fırtına esmeye başlamadan önceki" son yumurtasının, yani "ileri sosyalist düzen" tasarımının temelinde yatmaktadır. Yani, kafa emeği-kol emeği ayrımının ya da milliyetçi tutumların var-

lığını sürdürmesi gibi "çözülebilir" çelişkilerin varlıklarını sürdürmelerine karşın, gerek "kapitalist restorasyon" tehlikesini, gerekse çıkarları uzlaşmaz bakımdan çelişen sınıfları ortadan kaldıran bir aşamadan söz edilmekteydi. Aslında bu aşamanın betimlenmesinde kullanılan temel kavramlar oldukça doğrudur. Kafa emeği-kol emeği ayrımı hâlâ sürmekte, milliyetçi tutumlar da glasnost uygulamalarının hemen ardından ortalığı kasıp kavurmaktadırlar. Kapitalist restorasyon konusu ise, sistemin bir tüm olarak işleyişi ele alındığında belli ölçüde ikinci plana itilebilir bir önemdedir: Gerçekten de, kapitalist restorasyonu az çok "sürekliliğe sahip" bir işlev olarak değerlendirirsek, sistemi oluşturan diğer yapıları, sosyal, idarî ve siyasal yapıları göz-ardı etmek, dolayısıyla "ekonomizme düşmek" durumunda kalırız. İşçi sınıfının kapitalizmi kendi eylemliliğinin momenti olarak yeniden yaratacağını düşünmek olanaksızdır. Kapitalizmin, idarî mekanizmalar, yönerge ve politikalar tarafından yaratılacağını düşünmek de bir o kadar anlamsızdır.

Sovyet ve Doğu Avrupa toplumlarının "glasnost" ve "perestroyka" gibi başlangıçta her haliyle "tepeden indirilmiş" programlar olarak algılanan (gerek Batı'daki Marksist çevreler, gerekse "halktan gelecek bir destek" talebini her konuşmasının bir yerine sıkıştıran Gorbaçov tarafından) değişim perspektiflerine bugün artık yoğun bir biçimde cevap verdiği açıktır. Son bir yıl içinde Doğu Avrupa'nın tüm ülkelerinde siyasal iktidarlar birbiri ardından değişikliğe uğratılmış ve bu değişimlerin halk tarafından yoğun bir biçimde desteklendiği artık anlaşılmıştır. Bu belli bir Marksist söylem tipinin artık bu ülkelerde uygulanamayacağını da kesinleştirmiştir. Her şeyden önce "Resmî Marksizm" adı verilen koca bir bildiriler ve tarihyazımı yığını ortadan kalkmaya adaydır. Onun yerini neyin alacağı konusunda ise tartışmanın sonuçları en azından birkaç yıl sonra ortaya çıkabilecektir. Kesin olan bir şey varsa, bir geçiş dönemi olarak adlandırabileceğimiz bu birkaç yıllık sürece damgasını vuran belirgin bir "popülizm"in varlığıdır. Halk belli bir istençle ve taleplerini siyasal denetim mekanizmaları üzerinde yoğunlaştırarak siyasal "katılım" güçlerini artırmayı hedefle-

miş görünüyor. Önlerindeki örnek ise, "karşılıklı öykünmeciliğin" yarattığı Batılı "demokratik" biçimlerden başka bir şey değil. Garip olan, sözkonusu durumun ve yönelimlerin aldığı temel eksenin Brejnev döneminde yeryüzünde hiç kimse tarafından düşünülebilir dahi olmamasıdır. Her şey, halkın böyle bir katılım talebini geliştirme gücünü ve potansiyelini yavaş yavaş edindiği bir sürecin varlığını ortaya koymaktadır. Çoğulcu bir iktisadî-yönetsel katılımı belirli kalıplar içinde sağlayan ve bir "refah toplumu" özleminin çok geçmeden siyasal bakımlardan da belireceğini önceden de tahmin ettirebilecek bir süreçtir bu. Glasnost ve perestroykanın ve yan etkilerinin "köktenciliği" ne kadar güçlü olursa olsun, uzun bir birikim sürecinin ürünü olmalarını yadsıyamayız.

Sovyetler Birliği ve Refah Toplumu

Sovyet Marksizmi, tarihinin hiçbir döneminde bir "Refah Toplumu"na dönüşme özleminden vazgeçmedi. Refah toplumu imgesi, giderek, Kruşçev dönemiyle birlikte devletin Leninist yorumda olduğu gibi bir "baskı ve denetim aygıtı" olduğu görüşünü gölgede bırakarak zamanla Sovyet devletini tanımlayacak bir tamlama haline geldi. Stalin döneminin temel seçiminin ağır sanayi hamlesi olması ve fakirlikle, tüketim malları üretimi ve dağıtımıyla, giderek, toplumsal güvenlikle ilgili "Refah Devleti" uğraşılarını arka plana atması en azından bir özlem olarak bir "Refah toplumunun" yaratılması yolunda iktisadî ve sosyal politikaların tasarlanmasını ve ağırlık kazanmasını beraberinde getirdi. Stalin dönemi iktisadî politikaları, ücret ve bölüşüm sorunlarını bile eşitlikçi, kabul edilebilir bir çözüme kavuşturmuş değildi. Sovyetler Birliği'nde konut sorunuyla, yoksullukla, ücret eşitsizlikleriyle kesin bir mücadeleye atılan Kruşçev oldu. Ancak onun döneminde ufukta bile olsa, bir "refah toplumu"nun sosyalist değişkesinin (varyasyon) belirebildiğini söyleyemeyiz. Böyle bir projenin gittikçe artan alanlarda hayata geçirilmeye başlaması doğrudan doğruya Brejnev dönemine rastlar.

Bir şey kesin: Demokratikleşme denilen ve kendisine "hava ve su kadar ihtiyaç duyulan" şey, Sovyet halkı için "Batı'ya benzediği" ölçüde değil, benzemediği ölçüde ileri bir adım olacaktır. Çok partili bir sistemin demokrasinin vazgeçilmez bir öğesi olduğu palavrası, uzun bir süre boyunca, radikal demokrat bazı kesimler dışında Batı'da inandırıcılığını sürdürmüştür ve günümüzde Sovyetler ve Doğu Avrupa'da ortaya çıkan olaylar karşısında kendisini meşrulaştırabilme yolunda son kozlarını oynama fırsatını bulmaktadır. Bu meşrulaştırıcı görüşe göre, SSCB'de Gorbaçov'dan sonra, Doğu Avrupa'da son bir iki yıl içinde ortaya çıkan ve gerçekten radikal olduğu artık anlaşılan değişim süreci, gerçekliğini kanıtlamak için, yalnız ve yalnız Batı türü "çok partili demokrasi" kılığına bürünmüş, ama tam anlamıyla bu niteliği kazanması için sosyalizmin "kazanımlarından" vazgeçecek daha pek çok iş başarılmasını gerekli kılan bir oluşumu yaratmalıdır.

Önce Batı'da uyanan ve "belli bir kuramsal-siyasal derinliğe" sahip olarak kabul edebileceğimiz daha parça-bölük bir yeni-muhalefet türünün, "gerçekçi" ve global, dünyayı toptan yorumlamaya tâbi tutan Marksizm ya da anarşizm gibi kuramsal modellerden esinlense bile onlara asla bağlanmayan türden parçasal bir muhalefet türünün, somut başarılara Batı'da değil de Doğu Avrupa ülkelerinde ulaşmış olması henüz yorumlanmamış hatta anlaşılamamış bir durumdur. Daha doğrusu, bize anlaşılır gelmiyor. Üstelik bu muhalefetin Doğu'daki biçimlerinin, özellikle öncü diyebileceğimiz kadrolarının dünyadan şaşırtıcı bihaberlikleri ve toplumsal bencillikleri somut nedenleri anlaşılabilir bile olsa garip bir olgudur. Bir başka olgu da, gerek Sovyetler Birliği ile diğer Doğu Avrupa ülkeleri arasında, gerekse bu ülkelerin kendi aralarında son derece önemli pek çok farkın ve farklılaşmanın su yüzüne çıkmasıdır. Sovyetler Birliği'nin içinde de bu durum pek belirgin bir biçimde, "milliyetçilik" adıyla yorumlamaya yeltendiğimiz, ama aslında pek çok farklı siyasal boyutta yorumlanabilecek olan farklı muhalefet görüntülerinde somutlaşıyor. Litvanya'da "ayrılıkçılığın" kalesinin Komünist Partisi olduğu yavaş yavaş ortaya çıkmaya baş-

lamıştır. Litvanya Komünist Partisi, perestroykayı "milliyetçi" adı verilen, ama aslında "siyasal" bir karakter taşıyan bir meşrulaştırma testine tâbi tutmak istemiş görünüyor. Siyasal bilinçten şaşkınlık derecesine varan bir yoksunluk, belki de yanlış olarak "radikal glasnostçu" adını verdiğimiz Litvanya Komünist Partisi önde gelenlerinin Parti'nin klasik "öncülüğü" koşullarını çok farklı ve ayrılıkçı çıkarlar bağlantısı içinde kullanmalarına uygun bir ortam hazırlamaktadır.

Buna karşın, Litvanya'nın bir "uç örnek" olması, SSCB'deki glasnostçuluğun diğer bölgelerde bu tür çıkar çerçevelerinden yoksun olduğu anlamına gelmiyor. Rejim muhalifliğinin çok ucuz bir başarıyla noktalandığı günümüzde, SSCB gerçeğinin alacağı yönü belirlemekte bu "radikallerin" ne kadar söz sahibi olacaklarını zaman gösterecektir. Ama her şey, Doğu Avrupa'da olduğu gibi, glasnostçuluk adını verdiğimiz akımın şimdiye kadar gördüğümüz en parlak çıkışlarının son derecede zayıf ve derinlikten yoksun temellere sahip olduğunu göstermektedir. Gorbaçov'un perestroyka ve glasnost programlarıyla ortaya çıkarken üç yıl kadar önce yakındığı "toplumsal ve siyasal ataletin" aslında bir "bilinçsizlik" olduğu, daha doğrusu ona tekabül ettiği bugün yavaş yavaş ortaya çıkıyor gibi...

Gorbaçov Döneminin Getirdikleri, Götürdükleri

Gorbaçov kadrolarının ekonomik ve siyasal programı, başlangıçta sözde bir değişim isteği, deyim yerindeyse bir "makyaj" olarak algılanmıştı. O zamandan bu yana SSCB ve Doğu Avrupa'da olup bitenler, glasnost ve perestroykanın "verbal" nitelikte bir sözde reform olmadığını, sosyalist blokta ciddi reformların kaçınılmazlığını göstermekle kalmadı, bu hareketlenmenin on yıl önce hiç kimsenin tahayyül edemeyeceği boyutlara varabileceğini, hatta kimi zaman reform programlarını yürürlüğe koyan kadroları ve resmî yapıları da aşarak tüm toplumsal katmanlara yayılabileceğini ortaya koydu. Bundan ötürü, sosyalist blokta her geçen gün yeni hareketlenmelerin baş gösterdiği, SSCB ve Doğu Avrupa toplumlarının çehresinin günbegün

değişmekte olduğu bugünlerde, Sovyetler Birliği üzerine teorik saptamalar yapmak, yakın gelecek için de olsa kestirimlerde bulunmak neredeyse olanaksız bir hale geliyor. Sözünü ettiğimiz güçlüğü ortaya koyan bir başka gözlem de, yakın geçmişte –üstelik "uzmanlar" tarafından– ortaya atılan pek çok öngörünün, hızla gelişen olaylarla tekzip edilmesi...

SSCB hakkında şu aşamada hiçbir şey söylenemeyeceği şeklinde bir savımız yok elbette. Söylüyoruz da zaten. Sadece, bütün dünyanın çehresini değiştirebilecek güçte bir dönüşüm dalgasının alacağı nihai şekil henüz belirginleşmemişken, geleceğe ilişkin öngörülerin spekülasyondan ibaret kalacağını kabul etmek durumundayız. Ve şu anda tutulabilecek en makul yolun, bugünkü konjonktürü merkez alarak, SSCB'yi bugüne getiren koşulları bir kez daha gözden geçirmek ve yorumlamak olduğunu...

Gorbaçov kadroları başlangıçta en temel talep olarak emeğin üretkenliğinin artırılması önerileriyle ortaya çıktı. Üretim kalitesiyle verimliliğin artışı da en acil talepler arasındaydı. Ama sorun yalnızca bu değildi: Daha da önemlisi, emeğin üretkenliğinin ve verimlilik artışının en yoğun bulunduğu ülkeler karşı blokta, yani ileri kapitalist ülkelerdi. Doğallıkla böyle önerilerle ortaya çıkmanın Sovyetler'in şimdiye kadar da tanışık oldukları siyasal ve ideolojik bir çerçevesi vardı: Batı'yı yakalayarak geçmek.

Perestroyka politikalarının başlangıçtaki kuşku uyandırıcılığı, eğer programlar bununla kalsaydı doğrulanabilir, Gorbaçov kadroları, pek de gerçekçi görünmeyen böyle bir "büyük dönüm noktası"nı salt bir verimlilik, emek üretkenliği sorununa indirgeyerek klasik teknokratik çözümlerden birisini üretmeye çalışmakla kalırlardı. Oysa Aleksandr Zinoviev'in Gorbaçov reformlarının niteliği ve sonuçları konusundaki kuşkularını belirtmesinden üç yıl sonra, yeni oluşumların hiç de "sözde" kalmadığı, SSCB'de ağır bir ritmle ilerliyor olsa da Doğu Avrupa'yı bir yıl içinde toptan alt üst edecek bir gücü ve potansiyeli içinde taşıdığı anlaşıldı.[4]

4 Alexander Zinoviev, *Le Gorbatchévisme: les pouvoirs d'une illusion*, Lozan, 1987, s. 58-59.

Yine de yanlışlanan ve doğrulanan önermeleriyle birlikte, Zinoviev'in uyarıları çözümsel güncelliklerini halen korumaktadır. Bunlardan birkaçını ele alarak, SSCB'de ortaya çıkan yeni reformculuğun hangi alanlarda başarılı olabileceği, hangi alanlardaysa daha kolay yenilgiye uğrayabileceğini ayırdetmek belli bir ölçüde olanaklı olacaktır.

Zinoviev, daha çok Andropov'un iktidara gelişiyle birlikte başlayan "çürümeye, verimsizliğe ve iş disiplinsizliğine karşı mücadele" ve "işletmelerin verimliliği, emek üretkenliğinin artırılması" kampanyalarının, SSCB tarihinde hiç de yeni bir olgu olmadıklarına, belki tüm yakın tarih boyunca, sosyalist iktisadî sistemin temel ve belirgin bir sorununu oluşturduğuna dikkati çekmektedir: "Bu mücadele Sovyet toplumunun doğduğu ilk günden itibaren başgöstermiştir ve bu toplum varolduğu sürece o da varolmaya devam edecektir..."[5]

Verimlilik ve iş üretkenliği sorunlarının, Marksist kurama göre sosyalizm için bir "sorun olmaktan çıktığı" tezi, ta baştan beri yanlışlanmıştır. Bu kavramlar soyut ve nötr değildirler. İçinde var oldukları toplumsal işbölümü türü çerçevesinde, artı üretimin belli üretim koşulları içinde gerçekleştirilme tarzına bağlıdırlar. İşletmenin verimliliğini artırmak, azalan kâr oranı yasası uyarınca her şeyden önce kapitalist-teknokratik bir zihniyetin pratik nesnesi olacaktır. Oysa sosyalist bir toplum için, böyle bir pratik nesnenin ve hedefin içinde yer aldığı toplumsal işbölümü ve üretim tarzı farklıdır; en azından belli bir oranda değişikliğe uğratılmıştır. Zinoviev'e göre, sosyalist üretim ve mülkiyet ilişkilerine geçildiği zaman, rejim sağlamlaştığında salt ekonomik belirlenmelere sahip bir verimlilik ve emek üretkenliği kavrayışı olanaksızlaşır. Bunun yerine "toplumsal verimlilik" adını verebileceğimiz, işletmelerin iktisadî verimliliğini yerine göre gözardı edebilen hatta "verimsiz" pek çok çalışma alanını ve işletmeyi desteklemeye devam eden yeni bir "verimlilik" anlayışı ortaya çıkar.

Toplumsal verimliliğin gelişmesi ve bugünkü Sovyet iktisadı üzerinde belirleyici bir niteliğe kavuşması Brejnev döneminin

5 Alexander Zinoviev, *a.g.e.*, s. 25.

eseridir. Oysa bu dönemde Sovyet toplumuna yüklenen "Batı'ya yetişip, geçme" görevi, gücünden bir şey kaybetmemişti. Bu durum, Sovyet toplumunun kendini yeniden-üretmesinin temel mantığı açısından nesnel bir şartlar toplamını oluşturan "toplumsal üretkenlik"le "süper devlet" mantığı arasında gittikçe keskinleşen bir çelişkiye yol açar.

Sonuç Yerine

Brejnev döneminin artık geri dönülemez olması, tarihsel zaman akışının doğal bir gerçekliği olduğu kadar, Gorbaçov tarafından 1985 yılının başlarından itibaren istençle ve büyük bir uygulama gücüyle gerçekleştirilmesine çabalanan politik çizginin ürettiği sonuçlardan biridir. Oysa ne Gorbaçov'un kendisi, ne de "reformcu" adını verdiğimiz kadrolar, sosyalist ilkelerin temellerinden önemli tavizler verileceğine dair bir söz sarf ettiler şimdiye kadar. Ne de SBKP'nin şu anda yürürlükte bulunan programı... "Kapitalist restorasyon" olasılığının artışı üzerine perestroyka sonrası ortaya atılan söylem, kapsamakta olduğu siyasal çizgiler, hatta dünya görüşleri arasındaki farklılıkların büyüklüğüne rağmen, oldukça özel bazı noktalarda ortak bir çözümleme ve yorumlama biçimine tekabül etmektedir. Her şeyden önce, perestroykanın reel sosyalizmin gövdesinden kopardığı parçalar ya da sosyalizmin kapitalizme dönüşmek için yozlaşması, erozyona uğraması gereken ilkeleri nedir? Bunların ileriye yönelik değişimi devam ettirmek ya da aksine sosyalizmi yozlaştırarak kapitalist restorasyonun yollarını açmak üzere istençli bir değişime konu edilebilecek yönleri hangileridir? Gorbaçov reformları ve onu takip eden, onun belki de öngörmemiş olduğu değişimlerin bu "temel ilkelerden" hangilerini çarpıtmış, ortadan kaldırmış olduklarına dair, üzerinde tüm sosyalistlerin uzlaşabileceği bir liste var mıdır? Bu ilkelerden en önemlisi "merkezî planlama" olarak ve yıkımların da en önemlisi de bu alandaymış gibi düşünülüyor. Oysa ne Gorbaçov'un ne de ekonomistlerin "planlama sisteminin uygulanmasına ilişkin hatalar" dışında herhangi bir konuda belli bir pragmatist

yaklaşımın dışına çıkmamış oldukları, bu yüzden glasnostun simgelediği demokratikleşme, Sovyetler ve sendikalar iktidarlarının güçlendirilmesi ve siyasal çoğulculuk (KP içinde sınırlı kalması öngörülse bile) türünden eğilimlerle pek çok alanda çelişmeye hatta çatışmaya girecekleri düşünülebilir.

Gerek Doğu'da gerekse Batı'da, ilk zamanlar oldukça tedirginlik ve şüpheyle yaklaşılan bir olasılık artık tartışılabilir olmaktan çıkmış görünüyor: Ne SSCB'de, ne Doğu Avrupa ülkelerinde, ne de bu gelişmelerin getirdiği şok etkisini yaşamış olan dünyada, eski statükolara, eski dengelere geri dönülebilir artık. Bunun olanağı gittikçe daha belirgin bir biçimde ortadan kalkmıştır. Dönüşüm sürecinin sonuçta neye varacağı tartışmaları, hareketlenmenin muazzam ivmesi karşısında ne kadar sonuçsuz, ne kadar bütünsellik ve kapsamdan yoksunsa ve öncüllerini ne kadar büyük bir hızla değiştirmek zorunda kalıyorsa da, artık pek az kişi, geçmişin yeniden canlandırılması olanağının "saklı tutulabileceğini" kabul etmektedir.

SSCB ve öteki sosyalist ülkeler bu krizi "kapitalizme dönüş" ile sonuçlanacak reformlarla aşacak yapılanmaları ön plana koyuyor gibi gösterilmeye çalışsalar da, hatta bu "kararlarında" samimi yönetimler işbaşına gelse de, geriye dönülmez olan bu dönüşüm sürecinin sonucunda ortaya çıkacak toplumsal biçimin, geçmişle de, şu andaki "kapitalist dünya"nın biçimlendirdiği toplumsal yapılarla da benzeşmeyeceği söylenebilir.

Yok Sayılan Tarih[1]

Birikim'in elinizdeki sayısında çevirisini sunduğumuz,[2] SSCB Bilimler Akademisi eski ikinci başkanı Konstantin Ostrovitianov'un akademinin *Voprosi Ekonomiki* (Ekonomi Sorunları) dergisinin 1969 tarihinde yayınlanan nüshasında çıkmış yazısı, "kayıp tarih"in sayfaları arasındadır. Oysa, tam anlamıyla bir "Sovyet karşı tarihi" oluşturdukları kabul edilen "samizdat"ların hükmünün yokolmaya başladığı, eleştiri mekanizmalarının etkinliklerini gittikçe artan bir güçle duyurdukları bir ortamda, tarih bilincinin güçlenmesi beklenirdi. Sovyet tarihini artık "resmî kalıplardan" sunulan biçimlerde görmeme şansına sahibiz. Birkaç yıl önce, Pamyat grubunun yayınladığı, 1976-82 yılları arasındaki samizdat yayınlarını kapsayan 5 ciltlik "Istoriçeskiy sbornik", "tarihsel hatırlama" alanında yakın dönemde çıkmış en önemli ve kapsamlı yayındı. Bu dev derlemenin hemen başında şu sunuşla karşılaşıyoruz: "Ağır bir hastalık var: Hafıza kaybı. Bu bireyi belki en önemli ve kıymetli yetilerinden yoksun kalmaya mahkûm etmektedir; yani kendi geçmişiyle arasındaki sürekliliği ve bağı

1 *Birikim*, 27, Temmuz 1991, s. 56-62.

2 Konstantin Ostrovitianov , "Sosyalizm ve Pazar," *Birikim*, 27, Temmuz 1991, s. 63-69.

yitirmeye. Eğer toplumsal ya da başka nedenlerden dolayı, tüm bir toplum böyle bir hastalığa tutulursa ne olur?.. Tarihi anlamak için tartışılmaz bir ilke kabul edilmelidir; araştırmaya konu edilemeyecek olaylar, olgular, süreçler ve kişisel kaderler, hakkı olan birinin, yetkili olmayanlardan saklayabileceği, elinde tutabileceği olay ve sırlar olamaz. Resmî Sovyet tarihyazımında bu ilke, artık çok uzaklarda kalmış dönemler sözkonusu olduğunda bile hep çiğnenmiştir. Efsane tarihin yerine geçmiştir... Dün ne olup bittiğini, yarın başımıza ne geleceğini bilemeyiz. Geçmiş yoktur, gelecekse kapalıdır. Pamyat'm yayınlanması bu koşullarda başlıyor."

Sovyet tarihi, böylece, ancak bir "karşı-tarih"in ışık saçacağı olaylarla doludur. Sıradan bir akademisyenin "sosyalizm ve pazar" konusundaki yazısı ufak çapta bu olaylardan birini, daha da önemlisi Sovyet ekonomik ve siyasal tarihinin bir veçhesini görüntülemektedir: Sosyalizmle pazar ilişkisinin tartışılmasının hiçbir zaman Sovyetler'de gündemden düşmediğini Lenin döneminde, NEP sırasında, Buharin'le Lenin'in ya da Stalin'in polemiklerinde, Hruşçov ve Brejnev dönemlerinde... Bu konudaki tartışmalar genel olarak "piyasa kategorileri"nin, ücret ve fiyat mekanizmalarının sosyalist düzen altında varlığını nasıl sürdürebildikleri sorusu çevresinde dönüp durmaktaydı. Ostrovitianov'un metni, dolaylı olarak bu tartışmalara değiniyor. İlgi çekici olan, metindeki tüm başvuruların Marx, Engels ve Lenin'e yapılmasıdır. Bu belki Sovyet akademik geleneğinin "zorunlu" bir üslubudur, ama gerek yazının kendisi, gerekse dolaylı olarak değindiği tartışmalar, hiç değilse ekonomik konularda parti-içi tartışma ortamının hayli zengin olduğuna işaret etmektedir. Pazar ve piyasa kategorileri Sovyet ekonomisinde mevcutturlar ve bu, sosyalizmin kuruluş döneminde zor hazmedilen, ancak zamanla bir olgu olarak kabul edilen bir çerçeve içinde meşruluk kazanmıştır. Daha da önemlisi, sosyalist düzenin yetmiş yıllık tarihi "pazar ilişkilerini" geliştirmiştir. Ch. Bettelheim'ın ve daha birçok Marksist yazarın bir zamanlar kıyasıya eleştirdikleri "devlet kapitalizmi" sosyalist mülkiyetin güç kazanmasıyla lağvedilmek şöyle dursun,

güç kazanmıştır. Lenin'in "devlet kapitalizmine" yaptığı göndermeler, genel hatlanyla, Birinci Dünya Savaşı, Alman "savaş ekonomisine" dayanmaktaydı. Yani belli bir süre Walter Rathenau'nun yürüttüğü Kriegfohrstoff iktisadına. Gerçekten "yarı ütopik" bir mimariye sahip olan Rathenau programı, 1916 Hindenburg programıyla yürürlükten kaldırılmış, "kapitalist sistemde" merkezî planlama girişiminin başarısızlığa mahkûm olduğunu ispatlamıştı. Bolşeviklerin "planlı ekonomi" konusundaki özgüveni büyük ölçüde Rusya'nın "bakir topraklarına", muazzam kaynaklarına dayanıyordu. Soyutlanma ve "tek başınalık", tek ülkede sosyalizm doktrininin zoraki kabul edildiği dönemde bir zayıflık, bir handikaptan çok "sosyalizmin açığa çıkardığı güç" olarak kabullenildi. Sosyalizmin kapitalist sistemin handikapları karşısında bağışık olduğu tezi, ideolojik ve siyasi bakımdan işlevselliğine karşın, ekonomik evrim karşısında geçerliliğini giderek yitirirken, piyasa mekanizmalarının sosyalist planlamayla nasıl bağdaştırılacağı sorunu gittikçe artan bir vurguyla gündeme gelmeye başladı.

Herkesin bildiği, ama günümüzde "yok sayılan" tarih bunları anlatıyor. Gorbaçov sonrasında "açığa çıkan" olgular, olaylar ve çelişkiler şaşırtıcı bir hacimdedir. Ama Brejnev'in iktidara geldiği dönemde, Hruşçov dönemine dair ve özellikle 20. Parti Kongresi döneminde, iktidara gelen Hruşçov'un eleştirdiği Stalin dönemine dair, "gizli" olaylar da en az Gorbaçov'un dışa vurdukları kadar büyük, hacimli ve önemliydiler. Sovyet tarihi, görüldüğü kadarıyla bir "gizlilik" makinesiydi. Ama "sırların açığa vurulması" tarihi de en az o kadar belirgindir. Uzun dönemde sırlar, sır olarak değerlerini kaybettiklerinden, açığa çıkarak özelliklerini kaybederler. Ama bu "açığa çıkma" kendiliğinden olmaz; üzerlerinde tartışmalar açılması, etkilerinin gözler önüne serilmesi gerekir. Tarihçi Afanasyev'in birkaç yıl önce şimdi kaybettiği bir güvenle belirttiğinin aksine, tartışmaya açma pek o kadar kolay değildir: Yeni perspektiflerin doğuşu kadar, eski perspektiflerin de hatırlanışını gerektirir. Glasnost böyle bir bilinci uyaramamıştır; bu artık belli. Tarihin ve toplumun "merkezsizleştiği" Batı uygarlığının temel postülala-

rı SSCB'nin 70 yıllık tarihine uygulandığında ortaya çıkan cılız bir "bunalım" tartışması, devrimci geleneğin dünyada geri çekildiği, teknolojik devrimin eski düşünce biçimlerinin işlevselliğini yıktığı şeklinde bildik fikirlerden ibaret kalmıştır. Bugün artık kimse SSCB'nin tarihsel deneyiminin değerini yeniden değerlendirmeye girişme kaygısında değildir. Ortadan kaldırılacak bir 70 yıl vardır ve araştırmacılar bu "devreden çıkarma" işini belli bir başarıyla yürütüyorlar. Perestroyka birkaç yıl önce, ilk olarak Hruşçov dönemi reformlarına, ardından Buharin ya da Preobrajenski geleneklerinin yeniden canlandırılmasına, daha sonra da NEP programına benzetildi. Geriye gidiş devam etmektedir: Katledilmiş Perestroyka adlı kitapta Pierre Poliaieff'in Stolypin reformları üstüne geliştirdiği düşünceler yetmiş yıl sonra yeniden temellendirilmekte, Gorbaçov reformlarının izleri aranmaktadır.[3] "Sonsuz yinelenme" iş başındadır ve Gorbaçov'un programı bir "modernleşme" programı olarak algılanmaktadır. Aynı şey Lenin, Stalin, Hruşçov ve Brejnev için de söylenebilir oysa. Jacques Beynac, Gorbaçov'la Andropov arasındaki bağ ne kadar belirgin olursa olsun, "devrimci" reformlarının çok daha eskiye, 19 Mart 1970 tarihinde M.M. Turçin, Andrey Saharov ve Roy Medvedev'in imzalayıp Brejnev'e gönderdikleri bir manifestoya dayandığına dikkat çekmektedir.[4] Partiden dışlanmış "eleştiri mekanizması"nın (böylece "rejim muhalifleri" kategorisinin eline geçiyordu) temsilcilerinin yazdığı bu metin, Gorbaçov'un "temel ve acil ihtiyaçlar" olarak vurguladığı faktörlerin hemen tümünü kapsamaktaydı: Demokratikleşme, işletmelere iktisadi özerklik tanınması, kamu özgürlükleri; hukuk devleti, serbest seçimler, ulusal özerklik. Modern toplumun genelgeçer tüm "olumsuzlukları" boy gösteriyordu. Sıradan parti "aparatçik"lerinin bile bu tür "olumsuzluklara" özel bir değer atfederek "eğitilmeleri" kaçınılmazdı. Herşey Brejnev döneminde toplum içinde "çoğulcu" bir yapının kaçınılmaz bir biçimde doğmaya başladığını göstermektedir. Hruşçov'un 20. Kongre'de ortaya at-

3 Pierre Poliaieff, *La Perestroïka assassinée*, Editions Universitaines, Paris, 1989.

4 Jacques Beynac, *La révolution gorbatchévienne*, L'Arpenteur, Paris, 1989.

tığı gerçekler, tarihçi Afanasyev'in söylediği gibi "tüm bir kuşak için şok tedavisiydi. Brejnev döneminin ardından Gorbaçov benzer bir "şok tedavisini" beceriksizce uygulamaya girişecekti.[5] Bu tür bir tedavi "teknokratik entelijansiya"nın işi değildir. Rakovski, sosyalist toplumdaki "yavaşlama"nın etkisini ve bunun "teknik orta sınıfın doğuşuyla yakından bağlantısını 1976'da şu sözlerle anlatıyordu: "Kendilerini merkezi idare aygıtına bağlayan bağımlılık zincirini kıracak kadar ileri gitmektense, daha alt düzeyde bulunan işçilerin denetimden çıkmalarını engellemek amacıyla gönüllü olarak ona boyun eğmektedirler. Arzuladıkları birbirine karşıt toplumsal grupların iktisadi ve siyasi çatışmalar içinde özel çıkarlarını vurgulayarak birbirlerine karşı mücadeleye girebildikleri bir toplumsal düzen değildi. Tüm istedikleri, kazanılan herşeyin, çatışan grupların merkezi aygıt üzerinde uyguladığı bulutsu, şekilsiz baskı sayesinde elde edildiği varolan sistem içinde daha iyi bir yere gelebilmekti."[6] Unutulan, yok sayılan tarih bunlarla sınırlı değildir. Chiama ve Jean-François Soullet'nin bir araştırmasında[7] Gorbaçov'un savaş ilan etmekle işe başladığı, bugün ise başını alıp giden kaçakçılık, zimmete para geçirme, blucin satma, işportacılık türünden faaliyetleri "rejim aleyhtarlığı"nın bireysel göstergeleri arasında saymaktaydılar. Günümüzde Sovyet "dördüncü sektörü"nün, yani karaborsacılığın yaygın varlığı açısından bakıldığında, sistemin iktisadi gövdesinin boşluklarında oluşan bu kaçış çizgilerinin, Sovyet sistemine karşıt bir iktisadi faaliyet alanı açtığını görmek gerek.

Gerçekten de A. Zinovyev'in de vurguladığı gibi,[8] mafya işleri ve karaborsacılık vb., "sistemin sırtından geçinen" bir sektör oluşturmaktan çok, sistemin kendi parçası, karşıtı olarak

5 Şu anda görüldüğü kadarıyla "şok" gerçekleşti, ama "tedavi" değil. Gorbaçov konuşmalarında Hruşçov'a defalarca göndermelerde bulundu. Onu bir öncülü olarak görüyor, ama onu "aşmayı" da hedefliyordu.

6 Marc Rakovski, *Towards an Eastern European Marxism*, Alison-Busby, 1978, s. 28.

7 J.Chiama-Jean François Soullet, *Oppositions et révoltes en URSS et dans les démoeraties populaires de la mort de Staline à nos jours*, Paris, 1988.

8 A.Zinoviev, *Gorbatchévisme: les pouvoirs d'une illusion*, Lozan, 1987.

geliştirdiği bir "muhalif sektördür. Seçkin "rejim muhalifliği" kariyerlerinin Soljenitsin, Saharov vb. bizde uyandırdığı saygınlık duygusuna ihanet etse bile bu görüngülerin metro fahişeleri olsun, zimmetine para geçiren üst düzey parti görevlisi ya da kolhoz yöneticisi olsun bir muhalefet bloku oluşturdukları bellidir. Günümüzde de görüldüğü kadarıyla, Gorbaçov reformlarının karşısına dikilen muhalif güçlerden birini, yine bu tür "rejim aleyhtarlığı" temsil etmektedir. Chiama'nın araştırması, "rejim aleyhtarlığı"nı Sovyet toplumunun tabanına o kadar geniş ölçüde yaymaktadır ki, resmî seçimlere katılıp seçilemeyen adayların neredeyse tümü muhalif kültüre dahil edilmektedir. Bu kişilerin "farklı düşünen kişi" (inakomislayaşçiy) kategorisine dahil edilebilecekleri bellidir. Ostrovitianov'un metninde sezilen "salınımlı muhalefet" böyle bir "kültür" olanağını kullanmaktadır. Bu bakımdan, Saharov, Marçenko, Soljenitsin, R.Medvedev gibi büyük, seçkin "muhalif kariyerlerin"de beliren "farklı düşünme"nin daha da ötesinde, "sessiz bir çoğunluğun" gayrı resmî muhalefetinin de yer aldığını unutmamak gerekir. Zinovyev'in zaman zaman "kolektiften ayrı düşmek" diye adlandırdığı Sovyet muhalif kariyeri, daha belirgin ve derin biçimler altında, "kolektifine ihanet etmek" şeklinde de belirmekteydi. Bugün bu tür "ihanetlerin" kitleselleştiğine tanık oluyoruz. Üstelik muhalefetin en etkili, en sonuç alıcı biçimi de buydu.

Böyle geniş bir çerçevede, Stalin sonrası dönemde ampirik açıdan belirleyebileceğimiz daha geniş, daha sessiz bağdaşmaların da parti-içi ya da parti-dışı, ama herhalde Sovyet toplumunun içinde oluşan belirişlerinin izini takip edebiliriz. Sözgelimi Chiama, "neredeyse hiç araştırılmamış bir ittifak"tan, işçilerle öğrenciler arasında, "aşağıdan yukarıya doğru kurulmuş" gizli, sessiz, ama son derece yaygın bir ittifaktan söz etmektedir.[9]

9 1970'li yıllarda "Variantes" adı altında basılan samizdat derlemelerinde şu sözler okunabilir: "Hayıflanmaktan başka bir şey yapamayız, ama Helsinki kararlarının uygulanması konusunda bir mahalle komitesi sekreteri, gündelik yaşamın gerçekliğine bir Saharov'dan ya da bir izleme Grubu üyesinden daha yakındır..." *Alternative*, no.15, Mart-Nisan 1982. Aynı durum Gorbaçov'un "muhalifleri" için de geçerlidir.

Bu tür sessiz muhalefet ittifaklarının tarihçesini bugün bile çıkarmak oldukça zordur. Bunun önünde en önemli engel, muhalif seçkinciliğin ön planda tutulmasıdır. Geçenlerde bir dönem Gorbaçov'un ekonomi danışmanlığını yürütmüş Şatalin, kendisini bildi bileli "konünist düzenin" bir muhalifi olduğunu söylüyordu. Görülüyor ki, Parti kadrolarının en üst düzeylerinde bile "sessiz muhaliflik" varlığını onyıllarca sürdürmüştür, ikinci bir engel ise, daha önce de belirttiğimiz gibi, Sovyet iktisadi ve siyasal yapısının çözümlenmesinde, katı bir Sovyet iktidar bloku ve halk ayrımına dayanan, her şeyi salt "egemenler/egemenlik altındakiler" ayracı içinde düşünmeye yatkın olan "totaliterlik tezi"dir. Ancak muhalif söylemlerin yalnız samizdatlarda değil, iyi araştırılırsa Stalin sonrası Sovyet gündelik yaşamının her alanında ortaya çıkan çeşitliliği, bu "gizli muhalefet" ve "gizli ittifaklar" ele alınmadan anlaşılamaz. Gorbaçov, selefi Andropov ve daha önceki selefleri gibi, iktidara yükselir yükselmez disiplinsizliğe, alkolizme, karaborsacılığa karşı savaş açma sözü vermişti. Rejim henüz çözülme aşamasına gelmeden söylenen bu sözler belli bir "muhalefet biçimini" karşısına almaktaydı. Sözkonusu olan, yalnızca toplumun "kayıtsızlığını" değil, "atomlaşmış" olarak varsayılan bir toplumda tek tek tüm bireylerin kayıtsızlığını yenilgiye uğratmaktı. Bunun için Parti aygıtı bile gerekirse geri çekilmeli, hatta devreden çıkarılmalıydı.

Tarım Sorunu

Tarım ve köylülük, SSCB'nin en büyük sorunuydu, hâlâ da öyle kalmakta devam ediyor. Bu soruna getirilmiş ya da önerilmiş çözümlerin tarihsel bir incelenmesi, önümüze, bu çözümlerde iktisadi gereksinimlerden çok, siyasal beklentilerin rol oynadığı gerçeğini koymaktadır. Bu açıdan Aleksandr Zinoviev'in "sistemin sosyal işlevselliğinin belirleyiciliği" üstüne gözlemini aktarmak anlamlıdır: "Komünist toplum, ülkenin ekonomisini bir bütün olarak yönetme konusunda işitilmedik bir kapasiteye sahiptir. Ama bunun karşılığını da öder: Ekonominin fark-

lı dallarındaki verimliliğini yitirerek..."[10] Tarım sorunu, ekonomik verimlilik nosyonlarının pek geçerli olmadığı alanların en önemişidir. Ancak bu durumun Zinoiyev'in düşüncesinin aksine SSCB'nin ve komünist egemenliğin kuruluşuyla ilişkisi görelidir. Süreç, ne yandan bakılırsa bakılsın, devrimin çok öncelerinde başlamış görünüyor. Çarlık döneminde toprak köleliğinin lağvedilmesi ya da Stolypin reformları; devrim sonrasındaysa kolektifleştirme, iktisadi gereksinimlerden çok, öncelikle siyasi mücadeleler doğrultusunda girişilmiş yapılanmalardı. Bunun en iyi örneğini, köylüyü koruma konusunda çok olumlu ve özgürlükçü düşüncelerine rağmen, ileri sürdüğü projelerde devlete çok önemli ve büyük bir rol yükleyen Çayanov'da buluyoruz. Buna karşın, devletin büyük, çoğu zaman da baskıcı olması kaçınılmaz gücünü dengelemek amacıyla. Çayanov kollektivist bir ahlak sisteminin yaygınlaştırılmasını, eğitimin ve teknik gelişimin yetkini estirilmesini öneriyordu. Yani devletin baskıcı gücünü dengelemek amacıyla, yine devlete yüklenen farklı, "olumlu" işlevlere başvuruyordu.

Tarımda sosyalist örgütlenme sürecinin sürekli bunalım dönemlerinden geçmesi 1935'te resmen ilan edilen kolektifleştirme, 1946-52 arasındaki vergı programlarının yoğunluğu, 1953'te kolektif rejimin belli bir oranda yumuşatılması, 1963'te yeniden vurgulanması, 1965-67 arasında yaygınlaştırılması vb. Sovyet sisteminin mülkiyet düzeni konusuna verdiği temel önemi açığa vurmaktaydı aslında. Öyle ki, tarımda "özel mülkiyet"e olanak sağlamak kabul edilebilir değildi. Sanayide özel teşebbüsün pek bir şansı yoktu hiç değilse çok büyük bir siyasi karan, karşı-devrimin mutlak bir zaferinin bile yönlendirme kapasitesine sahip olmayacağı bir karan gerektirecekti; sosyalist mülkiyetin öncelikle büyük sanayide, demiryollarında, inşaat sektörlerinde tekelci düzeyde oluşturulmuş olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Bunların "özel ellere" geçmesi tehlikesi ufukta görünmüyordu artık. Ancak tarımda "özel işletmelere dönüş" tüm sistemin genel karakterini değiştirecek, sosyalizmi ortadan kaldıracaktı. Dolayısıyla Sovyet iktisat tari-

10 A. Zinoviev, *Gorbatchévisme: les pouvoirs d'une illusion*, s. 59.

hinin en büyük sorunlarının kolektifleştirme, Hruşçov programları ve Brejnev döneminde tarımsal üretim alanında yoğun politik vurgu tarımsal üretimin örgütlenmesinde ve tarıma ilişkin alanlarda ortaya çıkması doğaldı. Aleksandr Zinoviev'in "salt iktisat açısından bakıldığında Sovyet tarihi, yöneticilerin bir dizi budalalık ve saçma sapan kararlarından oluşmaktadır" derken ima ettiği gerçekler öncelikle tarım politikaları konusunda doğrulanmaktadır.[11] Kapitalist iktisat kuram ve modellerinin Sovyet ekonomisine uygulanabilmesi konusunda belirsizlikler sonsuzdur. Ama hiç değilse, Jacques Sapir'in önerdiği gibi, bu ekonominin kendine has çevrimlerini, global iktisadi bunalımlara cevap verme tarzını, ücret ve istihdam konusunda geliştirdiği iktisadi mantığı inceleyebilir, karşılaştırmalar yapabiliriz.[12] Bu olanak, *Birikim*'in bu sayısında sunduğumuz Ostrovitianov'un 1967 tarihli makalesinde ima ediliyordu: Sosyalizm pazar ilişkilerini bir anda ve tümüyle ortadan kaldırmaz; ücret, fiyat ve belli bir oranda kâr faktörleri hüküm sürmeye devam ederler. Sektörleri birbirine bağlayan, bölüşümü ortak temeller üzerinde "hesaplanabilir" kılan, büyük "sosyalist" işletmelerle, kooperatif ya da daha küçük düzeydeki tarımsal ve küçük imalat sektörünün "tam anlamıyla sosyalist olmayan" mülkiyet biçimleri arasındaki mal alışverişini koşullandıran, hâlâ bu kategoriler, yani tek kelimeyle "meta ilişkisidir". Yıllar önce Sovyet "devlet kapitalizminin" tipolojisini yapmaya çalışan Charles Bettelheim, meta ilişkilerinin sosyalist mülkiyet tesis edildiğinde daha doğrusu sosyalist olmayan bireysel mülkiyet sistemleri salt hukuksal açıdan ortadan kaldırıldığında meta kategorilerinin yaşamaya devam etmesinin daha önemli sınırının, reel merkezî "hesaplama" ve "bölü-

11 A. Zinoviev, *a.g.e.*, s. 55-56.

12 Jacques Sapir, "Conflits sociaux et fluctuations economiques en URSS: l'exemple de la période 1950-1965", *Annales ESC*, juil let-août, no. 4, s. 737-779. Sapir iktisadi "çevrim" hareketlerinin salt kapitalizme ve ekonominin otonom işleyişlerine özgü olmadığını, SSCB ekonomisinin de (öncelikle incelediği dönemdeki) büyüme göstergeleri, ekonomik büyüme faktörleri ve bir dizi niteliksel değişken açısından bakıldığında "orta uzunlukta" çevrim hareketlerini açıkça gösterdiğini savunmaktadır.

şümü tayin etme" aygıtının gelişmemiş oluşunda yattığını vurguluyordu.[13] Böyle bir beklentinin biraz aşırıya kaçıp kaçmadığı sorulabilir. Ancak, bu türden "merkezî düzenleme" aygıtı, Bettelheim'a göre iktisadi alana dıştan müdahale eden bir siyasal-hukuki alan biçiminde olmayacak, bizzat, "sosyalizme olanak verecek oranda" gelişen üretici güçlerden biri, herhalde en önemlisi olacaktı. Bettelheim'ın, "hukuki/iktisadi" özneleri reel bakımdan lağvetmeden "sosyalist mülkiyet" rejimini getiren Ekim Devrimi'nin ardından geliştirilen ekonomik politikaların, özellikle tarım alanında "sosyalist üretim ilişkilerini" geliştirme konusunda genel olarak başarısız kaldığı doğrultusundaki eski eleştiriyi yinelemektedir. "Kooperatif mülkiyet" bireysel üreticilik ile "sosyalist" üretim ilişkileri arasında bir yerde bulunmaktadır.

Sosyalizm, Marksist versiyonu içinde, ekonominin belirleyiciliğine karşı çıkarılmış bir doktrindir de. Ekonomik ilişkilerin kapitalist üretim tarzında en üst düzeye çıkmış belirleyiciliği, sosyalist düzenin kuruluşu sürecinde siyasi-idari yapılaşmalar içinde önce en aza indirilmeli, ardından ortadan kaldırılmalıdır. Bu açıdan, sosyalist projenin özellikle tarım alanında karşılaştığı sorunlar, doğallıkla eski toprak komününün yerine "sanayi gibi" örgütlenmiş bir tarımı düşlemiş olması, kolektifleştirmeden Brejnev dönemi tarım programlarına kadar bu uğurda en yoğun çabaları sarf etmesi anlaşılabilir. Ancak, üretici güçlerin gelişimi açısından pek şanslı olmayan kolektifleştirilmiş tarımın iç dinamikleri, gelişen bir Sovyet ekonomisinin ve nüfusunun yükünü karşılamakta er ya da geç yetersiz kalacak, bunların ancak dönemsel ve geçici olarak kendilerini ortaya koymaları durumu değiştirmez, köylülere kendilerine yeterli oldukları bir "özel alan"ı vermek, adı ne konulursa konulsun, kolektivist sistemin gevşetilmesini gerektirecekti. Tarımdaki kolektif örgütlenmenin Sovyet tarihinde başköşede duran bir alan olmasının ve hâlâ süregiden dalgalanmalarının nedeni budur.[14]

---

13 Ch. Bettelheim, *Luttes de Classe en Union Soviétique*, cilt III.

14 B. Kerblay böyle bir tarım ekonomisini "plantasyon ekonomisine" benzetmektedir. İçine yer yer "gelişmiş tarım" teknolojilerinin sokulduğu, ancak bir tüm

Tarım kollektivizminin her ne pahasına olursa olsun ayakta tutulmasının nedeni sosyalist siyasal projedir. Gorbaçov sonrası Sovyet yönetimi, çeşitli yoklamalarında, köylülüğün kolektif yapıların çözülmesi konusunda ağırlıklı olarak pek istekli olmadığını görmüştü. "Kulaklar" toplumsal imgelemde henüz pek uzakta değildiler.

Sovyet tarımının geçmişi üzerindeki araştırmalar genellikle "dönemleştirme" sorunuyla karşılaşırlar. Köylülüğün geleneksel anlamda ortaya çıkışının ve kendine has sorunlarıyla sahnede boy göstermesinin başlangıcı sayabileceğimiz "köleliğin lağvedilmesi"nin geçmişinde dev bir köy komünü geleneği yatmaktadır. Bu, artık hayal meyal da olsa, Dekabrist ve narodniklerden bu yana, köylülük sorununun tartışıldığı merkezi temalardan birini oluşturmaktadır, Sovyet ekonomik tarihi en geniş anlamıyla, Ostrovitianov'un da vurguladığı gibi bir tarım toplumunu sınaî topluma dönüştürme tarihidir. Bu yüzden Rus köy komününden başlayan bir sürecin ürünüdür.

Ostrovitianov, özellikle Lenin'in NEP dönemi yazılarını temel alarak sosyalizm ile pazar ilişkileri arasındaki koparılamaz bağı vurgulamak istemektedir. Bu 1920'lerden 1970'lere (yazı 1969'a aittir) kadar geçen elli yıllık süreç içinde geçerliliğini yitirmesi gereken bir gözlem midir, yoksa sosyalist üretim ilişkilerinin esas olarak izleri açısından "pazara yönelik üretime dayandığının savunusu mudur? Lenin, Ostrovitianov'un da aktardığı kimi metninde, birinci durumun geçerli olduğu izlenimini vermektedir: Pazar için üretim ve bu uğurda piyasa kategorilerinin güçlendirilmesi esas olarak "kapitalist gelişmeyi varsayan" sosyalist ekonominin kuruluşunun ön koşuludur. Rusya'da Kapitalizmin Gelişimi gibi oldukça erken bir dönemde yazılmış eserinde ampirik olarak varsaydığı, "kırsal alanda kapitalizmin geliştiği" düşüncesi ne kadar eksiklik taşırsa taşısın, NEP döneminde pratik bakımdan ortaya çıkan koşulları

olarak bakıldığında, kendi bünyesinde düşük emek verimini ve yoğun emek kullanımını (eski gübre kullanım kampanyalarına ne kadar büyük bir şevkle bağlanıldığını hatırlayın) barındıran bir sistemdir sözkonusu olan. Bkz. Basile Kerblay, Du min aux agnovilles, Paris, Institute d'Etudes Slaves, *Cultures et sociétés de l'Est*, no. 1, 1985.

çözümlerken kullandığı kuramsal çerçeve genel hatlarıyla değişmemiş görünmektedir. NEP öncesinin, 1906 sonrasının Lenin'i, siyasal mücadeleye, dünya devrimine bel bağlamıştı. "Savaş komünizmi" dönemi, sosyalizme geçişte "siyasal iktidar"ın etkinliğinin, iktisadi alanı geçici bir süre için de olsa belirleyebileceği varsayımı üzerine inşa edilmişti.[15]

Sosyalist ekonomik düzenin "kapitalizmle karşılaştırılabilir" varsayılmasının nedenleri arasında, 1930'larda gelişen bir tür özgüven duygusu bulunmaktadır. Alec Nove bunu şöyle hatırа getiriyor: "Rusya'nın moralinin ve uluslararası düzlemde başarılarının önemi, Büyük Bunalım'la SSCB'deki gelişmenin çakışmasıyla daha da yükseldi. Rusya büyüyordu, Batı kapitalist sistemi ise görüldüğü kadarıyla çöküyordu: Kitleleri saran işsizlik ve toplumsal çözülme..."[16] Böylece güç kazanan moral ve güç duygusu, 1930'da başlatılan kitlesel kolektifleştirmenin stratejik yükünü ve meşrulaştırılmasını da belli bir oranda üstleniyordu. SSCB'nin yolu "resmî açıdan" önceden formüle edilmişti: Kapitalist dünya düzeniyle rekabet. Ancak bu çok-katmanlı ve çok yönlü bir rekabetti. Gorbaçov dönemindeki "öykünmeciliğe" henüz indirgenmemişti.[17] Öykünmeciliğin köklerinin Hruşçov ve Brejnev döneminde aranması doğaldır. "Ba-

15 "Sosyalizmin kuruluşu süreci", görüldüğü kadarıyla piyasa ilişkilerinin göreli olarak gelişmesini –ve denetim altına alınmasını– nesnel olarak zorlar. Bunun nedeni, kooperatif mülkiyet, kolhoz ve solhoz mülkiyeti, türünden yeni ya da gelişmemiş bulunan mülkiyet tiplerinin, sosyalizme geçiş aşamasında ana birimler olarak devreye sokulmasıdır. Ortadan kaldırılacak mülkiyet tiplerinin (büyük işletmelerin özel mülkiyeti, kulak mülkiyeti, demiryolları, madenler üzerindeki büyük özel mülkiyet gibi) Rusya'nın özgül koşullarında görece daha büyük bir kolaylıkla "sosyalist mülkiyetin" hesabına geçirilmesi, sektörler arası değiş tokuşu olanaklı kılacak piyasa kategorilerinin ortadan kalkışını zorlayacak kadar etkili değildir. Ekonomik birimlerin çoğalması ve mülkiyet tiplerinin çeşitlenmesi, göreli olarak pazar ilişkilerin canlandırır.

16 Alec Nove, *Economic History of the USSR*, s. 223.

17 Moshe Lewin, Boris Kagarlitski ve özellikle A. Znoviev, Sovyetler'in sistem olarak Batı'ya, onun tüketim toplumuna, teknolojik gelişimine ve serbest pazar aksiyomatiğine "öykünmesi"ni, kendisini bu değişkenler aracılığıyla kıyaslamasını sistemin bunalım ve çöküşünün nedenleri arasında saymaktadırlar. Bu durum gerçekten de perestroykanın siyasal retoriğinde, öncelikle ekonomik sorunların tartışıldığı platformlarda kendini gittikçe daha fazla hissettirmektedir.

rış içinde bir arada yaşama" öğretisinin ekonomik aksiyomatik alanındaki yansımasının genel çerçevesi, öykünmeyi kurumsallaştırmıştır. Böyle bir çerçeve, kapitalist dünyada başka bir kutbun, giderek "çok kutupluluğun" Japonya'nın "vahşi kapitalizminin" direnilmez yükselişiyle birlikte – doğuşu, sözkonusu "rekabet" mantığını paramparça edecek tek şans olarak "öykünme"nin kabul edilmesine yol açmıştır.

Sosyalist ekonomilerde pazar ilişkilerinin rolü konusundaki tartışma yeni değildir. NEP döneminde Lenin, sonraları "meta ilişkilerinin" varlığını sürdürmesini açıklamaya çalışan Stalin, bu sayıdaki makalesinde Ostrovitianov pazar ilişkilerinin, hiç değilse pratik bir sorun olarak tartışmasını yapıyorlardı. Ancak "iki sistem arasında rekabet" olanağının artık kalmadığı bir kez kabul edildiğinde, öykünmecilik giderek bir tür mazoşizme dönüşmektedir. Şu anda her Sovyet vatandaşı, en kötü düzenin kendilerinde olduğuna kalıbını basar. Ancak, A.Aganbegyan ve Şatalin gibi Perestroyka patronlarının bakışı, halkın "dolaysız", gündelik yaşama ilişkin bakış tarzından önemli ölçüde farklıydı: Aganbegyan'ın ütopyası siyasi retoriği, banal doktrinerliği açısından eski "rejim aleyhtarları"nın, R.Bahro'nun, Konnai'nin yarı-gerçekçi ütopyalarından ayrılır. Perestroyka'nın isim babasının Perestroyka başlıklı kitapçığı reel sosyalizmi tüm olarak reddetmiyordu. Tüm tartışmanın 70'li yıllarda ortaya çıkan "ekonomik ve toplumsal gerileme" üzerinde yoğunlaştırılması, Perestroyka programının inandırıcılığının garantisini oluşturmaktaydı. Gorbaçov'un 1985'te iktidara gelişinden beri söylediklerinden farklı olarak Aganbegyan'ın 1987'de yayınladığı Perestroyka, sistemi genel bir bunalım içinde gösteriyordu: Batılı araştırmacıların, kısıtlı verilere dayanarak bölük-pörçük de olsa daha önceden varlığını iddia ettikleri, ama çoğu zaman, yine bölük-pörçük verilere dayanarak varlığını reddettikleri "bunalım". Aganbegyan yalnızca büyüme hızında "göreli bir düşüş"ten değil, "mutlak bir azalma"dan söz ediyordu. Son on yıldaki hiçbir Sovyet resmî istatistiğine inanmamayı salık veriyordu. Bunun nedeni salt verilerin çarpıtılması ya da gizli tutulması değil, "mil-

li geliri hesaplamada kullanılan fiyat endeksleri"nin tartışılabilir oluşuydu.[18]

Aganbegyan Perestroyka'yı SSCB tarihinde gelenekselleşmiş eski, evrimci reformlardan ayırmaktaydı. Hruşçov'un reformları gibi "dar alanlara" sıkıştırılmış, tarımsal üretimin evrimini süratlendirmeye yönelik reform projelerinden temel farkı, "bütüne yönelik" oluşuydu. Aganbegyan'ın programı, iki yıl içinde gülünç duruma düştü: "...disiplin ve düzeni sağlamlaştırarak, sorumluluk bilincini ve çalışmaya ilgiyi geliştirerek, insanların beceri ve eğitimini güçlendirerek..." gelişimi, ekonomiyi ve düzeni rayına oturtma projesi, durumu daha da kötüleştirmekte garip bir etki sahibi olmuşa benziyor. Basit bir gözlem bunu açığa vurmakta yeterli: Aganbegyan iki yıllık ekonominin tek "efendisi" kariyerini bitirerek "gözden düştüğünde" yerini "500 gün planı"yla durumu daha da kötüleştirip içinden çıkılmaz hale getirecek Şatalin'e bırakarak, üretim her alanda düşmüş, kaderin garip bir cilvesi olarak içki üretimi dışında, karaborsa ve marjinal sektörler dışındaki tüm sektörler çöküntüye girmişti. Bunun nedeni yalnızca "Perestroyka"nın destek görmemesi ya da Gorbaçov'un polemik üslubunda vurguladığı gibi baltalanması olamaz. Perestroyka programı ta baştan beri içinde esaslı bir çelişki barındırmaktaydı: Son kez Andropov'un iktidara çıkışında vurgulanan, emek üzerinde daha iyi bir denetim kurarak üretkenlikte artış sağlamak şeklinde formüle edilebilecek bir mantıkla, daha sonraları vurgulanmaya başlanan, emekçilerin verimsizliğe yol açan tutumlarının nedenini, sistemin global işleyişinde, yani "uyaran eksikliğinde" bulan bir mantık arasındaki çelişkiydi bu. İkinci mantığın aksiyomatiğinin daha "demokratik" olduğu düşünülebilir. Bu yanlıştır. SSCB türünden bir topluma kapitalist "tüketim toplumu"nun normlarını dayatmak, üretimi örgütleme konu-

18 1984'te G.I. Hanin sanayide yıllık fiyat artışının yüzde 3-5 arasında olduğunu, bunun "büyüme hızının ve milli gelir artışı hesaplamalarında hesaba katılmadığını" iddia ediyordu. Benzer bir şekilde 1988'de Moskova'da toplanan Sovyet iktisat uzmanları, perakende fiyatlardaki artışın yıllık yüzde 4-5 olduğunu ileri sürdüler. 1972'den itibaren geçerli olan bu rakamlar, gerçek gelir ve alım gücünde önemli oranda bir erimeye işaret ediyordu.

sunda reformlar, kampanyalar geliştirmekten daha zor ve sancılı bir süreçtir. Şimdiye kadar "tüketimi" gereğince tanımamış Sovyet toplumundan beklenen, Veblen'in incelediği "vicarions consumption"dan (vekâleten tüketim) öteye geçemez.[19] Üreten ve tüketen öznelerin aşkın bir "tüketim sistemi"yle karşı karşıya kaldığı süreç, geç kapitalizmin genel çerçevesini oluşturmaktadır. Sovyet halkı "tüketimin aşkın değeri" sayesinde, Batılılık, Avrupalılık oyununu oynayabilecektir. Perestroyka böylece birisi reel, öteki ise aşkın iki yapısal dizgenin çelişik birlikteliği üzerinde kurulmuştur. Üretimin örgütlenmesi ve tüketim mantığının "dumansı" aşkınlığı. Bu durum yalnız Sovyet halkı için değil, "askerî harcamaları azaltma" ihtiyacıyla hareket eden Sovyet devleti için de geçerlidir. Gorbaçov, detant ile silahlanma yarışının bir arada yürüyebildiğini fark etmişti. Batı, ekonomik bunalımdan sıyrılma yolları arasında, "hayali talepler"e başvurabilme yetisini, "tüketimin aşkınlığı" mantığını en uç noktasına kadar götürerek geliştirmişti: Dünyayı beş yüz kez imha edecek miktarda nükleer silah bulunurken, yeni ve gittikçe daha pahalı sistemlerin üretilmesi (bir zamanlar nötron bombası, şimdilerde yıldız savaşları vb.) iktisatçıların "gerçek talep" adını verdikleri şeyden çok uzaktadır. Böyle bir "hayali talep" sisteminin işlerliği, ancak "barış şartlarında" olanaklıydı: Barış içinde düşmanlık; çift-kutupluluk sayesinde Güney'in boyun eğişi...[20] Ancak coğrafi-stratejik kutuplar bir-

19 I. Th. Veblen, *The Theory of Leisure Class*, 1899. "Vekâleten tüketim" başkası için yapılan ve "nesneleşme" ilişkisine aittir: Kadının "erkekler için" süslenmesi gibi. "Tüketim mantığının" demokratik bir "kaçamak" oluşturduğu konusundaki görüşünü Veblen'e dayandıran Jean Baudrillard (*Pour une critique de l'economie politique due signe*, Gallimard, 1972), "tüketimin ihtiyaçlarının giderilmesi" anlamına geldiği yolundaki geleneksel iktisatçı önyargısını kıyasıya eleştirir. Tüketim ve tekabül ettiği "nesne sistemi"nin aşkınlığı konusunda çok daha önceleri Georges Bataille'ın çalışmaları da incelenebilir. Marksist kuram, "modern tüketim" mantığını kavrama ve eleştirme konusunda pek çok bakımdan geri kalmıştır.

20 *Birikim*'in geçen sayısında Ahmet Insel çift kutupluluktan çok kutupluluğa geçişin Kuzey/Güney kutuplaşmasını ve Kuzey'in Güney üzerinde artık salt iktisadi sömürüye dayanmayan –artık kaynaklar Kuzey'in elinde de bulunduğundan– egemenliğinin kurulmasını getireceğini vurguluyordu. Bu varsayım, ancak SSCB gibi dev bir ülkenin kaynaklarının Batılı gelişmiş ülkeler tarafından

birlerini içermekten, içlerinde taşımaktan kaçınamazlar. Gilles Deleuze, ABD'nin, "gelişmemiş bölgelerini" koruyabildiği için, dekolonizasyon sürecinin darbesini yemekten kurtulmuş bir "Üçüncü Dünya" ülkesi olarak düşünülebileceğini vurguluyordu.[21] SSCB, muazzam halklar mozayiğiyle, geniş bozkırlarıyla, düşük verimli işletmeleriyle haydi haydi böyledir.

Ancak, sorunu daha da karmaşıklaştıran temel bir görüngü vardır. "Merkezî planlı" ekonomi, merkezi yoksul düşürerek çevreyi zenginleştirme özelliğine sahipti. Bugün "kopuş"u arzulayan Baltık ülkeleri, Gürcistan, Ukrayna gibi cumhuriyetler, göreli olarak genel toplumsal-ekonomik refah koşullarına, merkeze oranla daha fazla sahiptirler. Boris Yeltsin'in, "derevenşçik" hareketinin, "yabancı düşmanı" Pamyat grubunun bazen açık, bazen satır aralarında bulunabilecek görüşleri sürekli olarak Rusya'nın, merkezin çevreden, özellikle Doğu cumhuriyetlerinden kurtarılması düşüncesini dışavurmaktadır.

Perestroyka, hiç değilse siyasal bakımdan bir dizi "itme" ve "çekme" mekanizmasını işlerliğe kavuşturmuştur. "Gevşetilmiş birlik" düşüncesinin ardında "pazar düzeyinde" çifte bir eklemlenme beklentisi yatmaktadır. Bir taraftan "iç pazarın oluşturulması" yoluyla SSCB'nin gevşetilmiş siyasal birliğinin güvenceye alınması, öte yandan, Avrupa öncelikli, ancak tüm dünyadaki kapitalist sistemi eklemleyen global pazarla eklemlenme. Bu ikili oyun, ekonomide yalnız "partinin belirleyici rolü"nü değil, pazar mekanizmasının serbest işleyişini engelleyen tüm güçlerin silinip süpürülmesini amaçlamaktadır. Bu bakımdan Ostrovitianov'un öngördüğü "sosyalist pazar"la günümüzde tartışılan "piyasa sosyalizmi" arasında esaslı bir fark vardır.[22]

---

sömürülebilmesi bir silah olarak istediğinden, "demokratikleşme"yi de, SSBC'de "alt metropoller" yaratma şanslarını arttırmak için bir koşul olarak dayattığından kuşku yok. Ancak bu ne perestroykanın gittikçe karmaşıklaşan hedefleriyle ne de SSCB'nin "açık Pazar ekonomisine geçiş"ten fiili olarak anladığı şeyle örtüşmektedir. Kapitalist yerleşim şanslarının daha büyük, yatırımların daha "verimli" olacağı Doğu Avrupa ülkelerine gelişmiş Batı ülkelerinin yardım konusunda öncelik tanıması kaçınılmazdır.

21 L'Anti-Oedipe; *Capitalisme et schizophrénie*, Les Editions de Minuit, Paris.

22 Farkı kuramsal düzeydedir. "Piyasa sosyalizmi"nin pratikte tüm planlı ekonomiyi ortadan kaldırmasına olanak yoktur.

Bir Uzak Mekânlar Topolojisi: Çin, İran, Türkiye[1]

Aslında burada tarihsel bir kesit ele alınmaktadır. Dünya toplumlarının "ortak" tarihinde yaklaşık olarak 19. yüzyıl ile çakışan bu kesit, incelenen sorunların çözümünü getirmemiş, çok daha sonralara bırakmıştır. Zaman ve mekân açısından birbirlerinden çok uzak bazı toplumsal oluşumların, Türkiye, İran ve Çin'in gösterdikleri gibi, aynı ortak kaderi paylaştıkları olur. Başlıkta bu ülkeleri bir araya getiren neden mekanik ve keyfi bir formül değil, onların emperyalizmin yayılmasıyla ancak belli bir ölçüde kesintiye uğrayan tarihsel "sürekliliklerinden" ileri gelen ortak kaderleridir. Bu ülkeler kültürel, toplumsal ve idari geleneklerini belli bir ölçüde koruyabilmişler, emperyalist ülkelere boyun eğmenin diğer Afrika ve Asya ülkelerindeki geleneksel kolonileşme biçimlerinden farklı yöntemlerini bulabilmişlerdir. Aslında bu ülkelerin üçü de, sömürgeleştirme mekanizmalarının ve stratejilerinin harekete geçirilmesinin önünde hatırı sayılır bir direnç gösterebilecek toplumsal ve siyasi-ekonomik yapıların taşıyıcısı ve mirasçısıydılar.

Bu ülkeler arasında Osmanlı İmparatorluğu, emperyalist ülkelere çok yakın, neredeyse dokunan sınırlara sahip olmasıyla

1 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, Cilt: 6, Sayı: 56, 1988, s. 1842-1843.

ayrılır; Ortaçağ sonundan beri yükselen ve düşen tarihi boyunca, uzun erimli ticaretin yolgeçen hanını oluşturur. Kapitülasyonlar bu yapının çatısını kurarlar. Öte yandan, bağımsızlığını ve toplumsal yapılarını korumasına bakarak bu "ülkenin" sömürgeleştirmeye konu olmadığı sonucunu çıkarmak da anlamsızdır: Sömürgeleştirilebilir her eyalet, Cezayir, Mısır ve Tunus'tan başlayarak imparatorluktan koparılmış ve Batı sömürgeciliğinin denetimi altına girmiştir. Toptan sömürgeleştirilen bu eyaletlere karşın "merkez", yani İstanbul ve yakın coğrafi çevresi, emperyalist güçler açısından pek önem taşımayan bazı çevre eyaletlerle birlikte toptan sömürgeleşmeye karşı bir süre direnebilmişlerdir.

Yine de bu sonuncular, farklı yollardan, bazen çok daha az sert, bazen de sonu savaşlara kadar varan daha yaptırımcı yollardan, eninde sonunda boyun eğmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin, bütün ekonomik dengelerini altüst ederek, sonuçta iflasa ve devletin mali aygıtının önemli bir kısmının "sömürgeleştirilmesine" yol açan dış borçlanmaları, Batılı ülkeler tarafından dayatılan, sürekli bir tehdit unsuru oluşturan savaş tazminatları, Babıâli'nin yönetici bürokrat kadrolarının "ruhlarını" yani "çıkarlarını" satın almak için sahneye konulan Bizans oyunları ve diplomatik-askeri yöntemlerle çevrelenerek Osmanlı Devleti'ne ancak çevresel-ikincil bir konumda Avrupa'da oluşmuş ittifaklar sisteminde bağımlı bir yer verecek siyasal, iktisadi ve askeri yöntemler, kendine özgü bir sömürgeleştirme biçiminin Osmanlı ülkesinin tümü için de devreye sokulduğunun kanıtıdırlar. Tüm bunlar Hindistan'ın 19. yüzyılda kolonileştirilmesinden çok farklı boyun eğdirme ve egemenlik kurma yöntemlerinin kullanıldığını göstermektedir. Bu bağlamda emperyalist ülkeler Osmanlı bürokratik kadrolarıyla "kurnazlıkla" oluşturulmuş bir dizi ittifak kurma, bunu yaparken de, Osmanlı ülkesinin klasik sorunu olan merkez-çevre, sultan-âyan çatışmasına da karışarak İstanbul, İzmir ve Selanik gibi ticaretin yoğunlaştığı liman kentlerinde bulunan diğer müttefiklerinin rakibi azınlık Hıristiyan kökenli bir ticaret burjuvazisini de destekleme, koruma ve kullanma yolunu, Osmanlı Devleti'nin di-

rençli yapısına doğrudan nüfuz etmenin yolu olarak tercih etmişlerdi. Böyle özel bir dikkate hedef olan bu azınlık çevrelerinin Osmanlı Devleti'nde olağan koruyucuları ve organları olan dinsel ve loncasal kurumlar Batı hükümetleri tarafından sürekli olarak korunmuş, tüccar azınlıkların "haklarını", yani iç ve dış gümrük duvarlarının, emek gücünün ve metaların serbest dolaşımının önüne dikilen engellerin, parçalı bir iktidar tarafından konulmuş "arkaik" nitelikli loncasal ve feodal korumaların ortadan kaldırılması türünden, kimlerin paylaşacağı veya yararlanacağı açık olan bazı hakları çoğaltmak amacıyla Babıâli üzerinde sürekli bir baskı oluşturacak politikalar gündeme konmuştur. Bu politikalarda öncelikli yerler Hıristiyan nüfusun yoğun olduğu ve Batı sanayilerine hammadde sunacak bölgelerdi. Osmanlı Devleti 19. yüzyıl boyunca sömürgeleşmemesini isteyerek ya da istemeyerek verdiği bir tavizler dizisiyle, gerileme, parçalanma, hükümranlığından vazgeçme, borçlanma, mali denetimini bırakma, yabancı devlet aygıtı biçimlerini kabullenme gibi önlemlerle ödemişti. Toptan kolonileştirme mekanizmaları Avrupalı ülkeler tarafından bu tavizler yüzünden hiçbir zaman harekete geçirilmedi; ta ki Birinci Dünya Savaşı sonrasında imparatorluk yıkılana kadar. Bu mekanizmaların devreye sokulduğu diğer iki ülke, Çin ve İran da tam sömürgeleşmediler. Bunda "klasik bir devlet yapısının" varlığının oynadığı rol kadar bu ülkelerde "çok uluslu" bir yapının bulunmamasından dolayı bütünlüklü bir eklemlenmenin olanaklı kılınmasının da bir rolü vardır. Öyleyse bu üç ülkenin paylaştıkları ortak kader neydi? Bu sömürgeleştirmenin ne olduğundan değil, nasıl empoze edildiğinden yola çıkarak kavranabilir. Kolonileştirici ülke açısından bu süreç, hedef ülkenin bir "ilk günah"a sahip olmasından başlar. Bu ilk günah, her şeyden önce, "farklı olma"dan, ikincisi, özellikle 19. yüzyılda Avrupa'daki ilerleme düşüncesi egemenliği altında "geri olmak"tan geçer ve ülkenin Avrupa ölçütlerine göre "medenileştirilmesi" meşruluk kazanır. İkinci safha, yeni keşfedilen ya da ticari misyonlar aracılığıyla tanınan ülkenin tümüne değil, belli başlı stratejik alanlarına uygulanan bir baskı, bir ilk şiddet momentidir.

Osmanlı Devleti'nde bu ilk şiddetin uygulandığı noktalar, kapitülasyonlarla ayrıcalık kazanan ticaret erbabının yoğunlaştığı –Selanik, İstanbul, İzmir gibi liman kentleri– bölgelerdeki gayrimüslim ahalinin desteklenmesi, onların klasik çağ Osmanlı düzeni içinde kendi benliklerini oluşturma cihazları olan Kilise hiyerarşisi üzerinde uygulanan koruma ve destekleme girişimleriydi. Bu faaliyetler, her şeyden önce yabancı misyonların Anadolu'nun içlerine kadar yayılmaları, İstanbul, İzmir gibi merkezlerde oluşturdukları "serbest ticaret" kolonileri çerçevesinde yürütülmekteydi.

Çin'de ise "hinterland"ın belli bir direnişi sözkonusuydu. İslamiyet gibi cihad çağrıları yapan bir yerleşik dinin bulunmaması, dini ve ticari misyonların henüz emperyalizm yerleşmeden belli bazı bölgelerde Hıristiyan dinini yayabilmelerine yardımcı olmuştu. Bunda İmparatorluk dönemi Çin'inin, Avrupa Ortaçağı benzeri bir kent ticari burjuvazisine hiçbir zaman sahip olmamasının önemli bir rolü vardır.

Batı Aydınlanma düşüncesi, Doğu'yla daha ilk temasında gerekli ideolojileri bolca üretmeye başlamıştı. Çin, Osmanlı Devleti ve İran için eş ölçüde uygulanabilir, her derde deva bir kavram olan "Doğu Despotizmi" bunun en yaygınlıkla benimsenmiş temasıdır. Bir yüzyıl sonraki Marksizmden farklı olarak Doğu'yu tarihsel bir sürecin içine yerleştirecek bilgi ve bilinç dağarcığına sahip olmadığından, o aralar keşfettiği Amerikan topluluklarının imgesiyle bile kesinlikle farklı olan bir yansıtma sözkonusudur. Yine de, Montesquieu'nün *Les Lettres Persane*'ının gösterdiği gibi, Doğu karşısında Marco Polo türü bir "egzotik" anlatı ve tevekküllü bir hoşgörü yine hâkimdir. Doğu Despotizmi kavramının işlevselleştirilmesi, İngiliz emperyalizminin öncülüğünü ettiği "Bizans oyunlarına" aittir daha çok. Batı ile Doğu'nun temasını ilk olarak gerçekleştiren dinsel misyonlar ve ticaret erbabı başlangıçta böyle bir düzene ait olmamalarına rağmen, zamanla Bizans oyunlarının egemenliğine girecekler ve Amerikan kolonilerinin tersine merkeze, İngiliz ve Fransız emperyalizmine bağlanacak, ajan haline geleceklerdir. Amerikan Konfederasyonu'nun başarısı, Çin'deki isyanlar ta-

rafından ya da Afyon Savaşları döneminde tekrarlanamayacak, bu ikinciler Çin açısından başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Ticaret kolonilerinden emperyalizme geçiş, Avrupa toplumlarındaki içsel ekonomik ve politik bir dönüşümün sonucuydu. Sanayi devriminin gerektirdiği hammadde kaynaklarının aranması ve bunun için en iyi yöntemin kapitalist devlet aygıtının tüm baskıcı aygıtlarıyla (üstelik genişletilmiş biçimleriyle) birlikte bu kaynakları sağlayabilecek "potansiyel" sömürge ülkelerine taşınması...

Çin tarihi bu tür bir kolonileştirmenin tüm özelliklerini dışa vurmaktadır. Qing-Mançu Hanedanı'nın Çin'inin Batı ile ilk karşılaşması 1689'da Orta Asya'da ilerlemekte olan Rusları durdurdukları Nerçinsk Anlaşması'yla gerçekleşmişti. Tarihte hiçbir "İmparatorluk" 1683-1830 arasındaki Çin kadar "zengin", kalabalık ve geniş olmamıştı. Hanedanın zengin "Çin'inin" çürümeye başlaması, bu çağlara da rastlar: *Pax Sinica*'nın içine sızan İngiliz, Fransız ve Ruslar, sonra da Japonlar ve Almanlar, bu uygarlığı kemirmeye başlarlar. Beş Liman'ın Batı serbest ticaretine açılmasını ve Hong Kong'un İngiltere'ye bağlanmasını getiren Nan King Anlaşması "eşitsiz antlaşmalar" dönemini başlatır; bu tarih, İngilizler açısında 1838 Osmanlı "eşitsiz" ticaret antlaşmasıyla aynı tarihsel kesitte yer almasıyla ilginçtir. İlginçlik, aslında Batı'nın emperyalist sızmasının salt "Batı tarihine özgü" olmadığını, birbirlerine çok uzak mekân ve "toplumsal zaman"larda yer alan ülkeleri de aynı tarih boyutunda yakaladığını da göstermesindedir. "Eşitsiz Anlaşmalar" Çin için de Osmanlı Devleti için de meşrulaştırılabilmek için ancak "modernist" ideolojilerin devreye sokulmasını gerektiren, bir tavizler politikasıydı ve kendi varlıklarını, "dinsel, politik ve sosyal organizmalarının" korunmasını içgüdüsel olarak sağlamak kaygısıyla harekete geçmişti. Ruslar kuzeyden ilerleyerek Japon Denizi'ne çıktılar. Beijing ise İngilizler tarafından 1860'tan sonra 11 Limanlar'ın serbest ticarete açılmasına zorlandı. Tai Ping'deki isyanı güçlükle bastıran İngiliz-Amerikan güçleri İmparatoriçe Zixi eliyle hanedanı yozlaştırdılar. İmparatoriçe'nin de desteklediği reform karşıtı Boksör'lerin savaşı da başarısızlığa mah-

küm olunca reform yapma girişimleri başlatıldı. Ancak artık çok geçti. Sun Yatsen Devrimi kapıya dayanmış, tahta gölge İmparator Puyi'yi geçirerek reform girişimlerini başlatmıştı. Aynı kader, bu kez "reformsuz",Çin Hindi tarafından da paylaşılmıştı. Yine Hıristiyan misyonerlerin dine "kazandırdıklarına" yönelik saldırılar, III. Napoleon'un liman kentlerini işgali için bulunmaz bir vesile oldu. Demiryollarının bölgeyi örmesinden önce Fransızlar bölgeyi tümüyle sömürgeleştirerek sağlama bağladılar, İran ise, yine Osmanlı ve Çin gibi eski devlet "geleneklerine" sahip, komşusu Hindistan yavaş yavaş İngilizler tarafından sömürgeleştirilmeye başlarken en son Asya "cihangiri" Nadir Şah dönemini yaşamakta olan bir ülkedir. Ne Osmanlı Devleti gibi çok uluslu ve dinli bir ülke olarak, Batı ülkeleriyle sürekli temas halinde olmak zorundadır, ne de Çin gibi zengin kaynaklarından dolayı (petrolün yokluğunda) Batılı emperyalist ülkelerin misyonları tarafından ziyaret edilir. 19. yüzyılın başlarında Türkmen Kaçar hanedanı temsilcisi Naşir el Din'in "feodal" beylerle devamlı olarak giriştiği mücadelenin başarısızlığı, Asya yayılmacılığı döneminde olan Rusların (boş bölgeler Rus yayılmasının ayırdedici noktasıydı) önce Kafkasya'yı ele geçirmelerine, sonra da, yüzyılın sonlarına doğru, dinsel molla sınıfının uyuşukluğu, feodaller arası çatışmanın yarattığı elverişli ortam nedeniyle İran'ın tümünü tehdit etmelerine kadar varır. Bazı "Batılılaşmış" kesimlerin ussal bir tarzda örgütlenmiş bir ticaret ağına kavuşmak yolundaki özlemlerinin pek bir sonuç vermediği İran'ın Batı emperyalizmi için önemi –petrol sorunu ortaya çıkana kadar– İngiliz baş sömürgesi olan Hindistan üzerinde Rus tehdidi bağlamında ortaya çıkar, İngilizler Afganistan'ı ele geçirdikten sonra Güney-Doğu'yu da kuşatmaya başlarlar; Belucistan ve Basra Körfezi çevresinde önemli denetim noktaları oluştururlar. Rus-İngiliz rekabeti ortamında, aynen Çin ve Osmanlı ülkelerinde olduğu gibi siyasal rejim ve göreli bağımsızlık karşılaştığı tehlikelerden kurtulur. Bağdat Demiryolu hattının döşenmeye başlanmasının ardından İran'ın şimdiye kadar Osmanlı Devleti'yle hiç değişmemiş olan Doğu sınırı da Batılı emperyalist devletlerin çıkar bölgesi, güvenlik kuşağı haline gelir. Ya-

vaş yavaş petrol ve demiryolu emperyalizmin İran'a yönelik ilgisinin merkezi haline gelir ve ekonomik elkoymacılık siyasal Batı varlığını güçlendirir. Osmanlı Devleti için olduğu gibi, Rusya ile İngiltere arasındaki rekabet "siyasal bağımsızlığın" belli ölçülerde korunmasına olanak verir. 1907 İngiliz-Rus anlaşmasıyla İran toprakları, daha önceden üretilmiş iki nüfuz bölgesi arasında bölüştürülür. Şii ajitatörlerin belki de pek geç başlattıkları milliyetçi ayaklanmalar ve bunun karşısında şahlığın sert despotizmi ülkeyi, Pehlevi konsolidasyonunun sağlandığı 1926'ya kadar mutlak bir kaosun içinde tutar. Pehlevi konsolidasyonu, Osmanlı'da ayan, Çin'de ise "mandarinler"in üstlendiği görevi yerine getiren, siyasal iktidardan göreli bir bağımsızlığa sahip "müçtehit"lere, yani din adamlarına vurulan bir darbedir. Şah Pehlevi adını almadan önce Rıza Han "cumhuriyetten" ve "modernleşmeden" söz eder; ancak İslâm dini "cumhuriyete" karşıdır – bugün "monarşi"ye nasıl karşıysa... Monarşi restorasyonu, Çin'de devrim bunalımına Osmanlı Devleti'nde Atatürk'ün cumhuriyet rejimine açılacak modernleşme yollarının bir benzerini İran için de açar. Ülkeler arasındaki farklar, böylece "modernleşme" dönemlerinde daha da belirginleşir. Devrim yapan Çin de dahil olmak üzere bu ülkeler, daha uzun bir dönem, emperyalizm tarafından 19. yüzyılın başlarından beri içine sokuldukları ortak evrensel tarih sürecinin parçası olurlar.

Olay Felsefesi
[Olaylar]

"Olay Felsefesi" İçin Bir Prolegomena[1]

1. Olay, yeni bir şeyler yaratabilmek için tarihsel koşullardan vazgeçer: Bedenlerin yeni bir bileşimi (sözgelimi, göstericilerin bir aradalığından doğan eylemler ve tutkular) ve bu bedensel bileşimde ifade bulan sözlü beyanat: Başka bir dünya mümkün... 2. Olay, yarattığı (gayri-maddi) duyarlık değişimiyle kendisini ruhlarda aktüelleştirerek yeni bir değerlendirmeye imkân tanır: Bir devri katlanılmaz kılan şeylerle birlikte o devrin barındırdığı yeni yaşam olanakları da görünür hale gelir... 3. Olayın tarzı sorunsaldır. Olay bir soruna çözüm getirmez, daha ziyade imkânları gündeme taşır... 4. Olay bir karşılaşmadır, üstelik iki katlıdır: Bir seferinde ruhu karşılar, diğerindeyse bedeni. Bu iki katlı karşılaşma iki katlı bir kaymaya mekân açabilir, çünkü "sorunsal" biçimi için yalnızca olanakların bir açılımı sözkonusudur... 5. Olay, iki tip düzenleme arasındaki ilişkiyi kurar; bedenlerin ve göstergelerin mevcut yapılanışını yıkacak öznellikleri ve nesnellikleri serpiştirir... 6. Her düşünce, kendisi de bir "olay" olmakla birlikte, olaylar üzerine olmak zorundadır... 7. Felsefe bir kavram imalatıysa, kavram Olayı söylemelidir, özü değil... 8. Medya Olayı kavraya-

1 Ulus Baker ve Maurizio Lazzarato arasında bir elektronik yazışma notlarına derleyenin de müdahalesiyle – der. n.

maz, çoğu zaman olayın başını ya da sonunu gösterir, oysa bir Olay, kısa bile olsa, anlık bile olsa devam eder. Medya seyre değer olanı ister, oysa Olay ölü zamanlardan ayrılamaz... 9. Medyatik olmayan, yani medyanın karşıtı olması gereken somut insan düşüncesi tarafından oluşturulmuş, medya tarafından yakalanamaz, bizi röntgenci konumundan çıkartıp, gören konumuna getiren yeni bir Olay kavramına ihtiyaç duyuyoruz... 10. Olayı yakalayacak olan medya değil sanattır (Gilles Deleuze)... 11. Olay, varlığın doğasını bir soruda ya da bir sorunda açığa vurur; öyle ki, olayın varlığının kapsamı eş zamanlı bir "cevaplama ve sorgulama" halini alır (Mikhail Bakhtin)... 12. Tarihin Olaydan anladığı, durum içindeki gerçekleşmesidir, ama oluşu içindeki Olay tarihten kaçıp kurtulur... 13. "Olay başa gelen, olup biten bir şey (yani kaza) değildir. O daha çok olup bitenin içinde bulunur... Başımıza gelene layık olmak, kendi olaylarımızın adamı olabilmek – ve bununla yeniden doğmak ve o et halinde doğuşumuzu geride bırakarak gerçekten doğmak... Eylemlerimizin adamı olmayı bırakmak: Çünkü eylemin kendisi başa gelenin bizdeki bir ürünüdür yalnızca..." (Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*)...

Medyaya Nasıl Direnilir?[1]

Enformasyon, pazarlama, haber, reklamcılık, iletişim, kampanya, kamuoyu... Her şeyden önce bu sözcükleri bizzat medyanın günlük hayatımıza, ekonomik-siyasî ve toplumsal retoriğimize dahil etmiş olduğunu hatırlatmakta yarar var. Genel yönelim, bu sözcüklerin her birine yüklenen "olumlu" anlamın mutlaklığına duyulan hayranlıktır. Etik ve düşünce açısından son derece yoksul olan medyamızın kendi gücüne duyduğu bu hayranlığın, "iletişim sarhoşluğu" adını verebileceğimiz neredeyse evrenselleşmiş bir ideolojinin özelliklerinden biri olduğunu kaydetmek durumundayız. Bu kavramlar o kadar sorgulanamaz olumlu içeriklere sahipler ki üzerinde düşünmeye başlamak bile bazı tehlikeleri göze almayı gerekli kılıyor. Sözgelimi günümüz dünyasında "düşünce"nin yapımı ve iletimi "pazarlamacı" ve "işletmeci" adını verdiğimiz yeni bir toplumsal tipin tekelindeymiş gibi görünüyor. Özellikle son on yıl içinde Türkiye'nin de bu havaya girmeye başladığı gözleminde bulunulabilir. Bu durumu "iletişim çağı", "enformasyon toplumu" türünden genelleştirmelerle ele almaya çalışmak iletişim sarhoşluğunun tuzağına düşmek olurdu: Alman düşünürü Walter Benjamin'in onyıllarca önce düşünebildiği şeyleri, iletişim

1 *Birikim*, 68/69, Aralık 1994-Ocak 1995, s. 14-18.

teknolojileriyle iletişim kavramı, felsefesi ve ahlâkı arasındaki uçurumun son derece derinleştiği ve genişlediği günümüzde düşünemez hale geldiysek bu sarhoşluğun etkisini rahatlıkla fark etmeye başlayabiliriz.

Şimdi bu sarhoşluğun benim en önemli gördüğüm bir etkisine, sonucuna dikkat çekmek istiyorum: Medya "olaylar"ımızı kaybettiriyor bize. Dolayısıyla düşünce yeteneğimizi de... Çünkü her düşünce, kendisi de bir "olay" olmakla birlikte, olaylar üzerine olmak zorundadır. Medya ise bize "bireyleşmiş", birbirinden kopmuş, yani üzerinde düşünemeyeceğimiz olaylar veriyor: Skandalların birbiri ardına sıralanışı, medyanın en esaslı iki tekniğiyle soyut, hayali ve düşüncesiz bir dünya anlayışını dayatmaktadır – yani tekrar ve ısrar teknikleri: Birincisi gündeme getirilmiş bir olayı bıktırıcı bir tekrarla üsteleyerek kafalara işleme yoluyken ikincisi, kitle iletişiminin bütün kanallarını mobilize ederek, aynı olayı şurada duygusal, burada politik, bir yerde biçimsel, başka bir yerde enformatif biçimlerde, farklı mesaj türleriyle verip duruyor. Bu durumun en önemli sonucunun dezenformasyon yoluyla zihinleri etkileme değil, "olayları düşünülebilir olmaktan çıkarmak" ve tekdüzeleştirmek diyebileceğim bir durum olduğunu düşünüyorum. Artık medyatik olmayan, yani medyanın karşıtı olması gereken somut insan düşüncesi tarafından oluşturulmuş yeni bir "olay" kavramına ihtiyaç duyuyoruz. Medyatik olay parlar-söner, saman alevi gibidir. Ama asıl önemlisi olaylar birbirlerine "tekrar" ve "ısrar" adını verdiğim mekanizmalar dışında bağlanamazlar: Sonucu, psikolojik etkilerini her an hissedebileceğimiz yoğun bir "dumur" duygusu, bir felç ve bıkkınlık halidir. Anti-medyatik düşünce "olay"ın ne olduğunu yeniden düşünmeli, olayı olay olarak yeniden kurgulayabilmelidir. Enformasyon ve iletişim toplumunda aydının aslî görevinin bundan ibaret olduğunu düşünüyorum.

Peki medyatik "olay"ı yeniden kurgulamaktaki zorluklar nasıl aşılabilir? Sözgelimi anti-medyatik çabalar çoğu yerde bir bakıma bugünlerde sesini pek duyuramayan "karşı-medya" oluşturma çabalarına tekabül ediyor. Medyanın enformasyonu kontrol edişine karşı yükseltilen bu protesto çoğunlukla, bas-

km medyanın gündeme getirmediği "olay" ve "gerçek"leri dillendirmeye dayanmaktadır. Böylece seslerini kaybetmiş, bir anlamda aforoz edilmiş olanlar kendilerini ifade etme şansını bulabiliyorlar. Ama onların "olay" kavrayışı farklı olmalıdır; isterseniz somut bir örnek vermeye çalışabilirim: Bir ülkede baskın olan medyanın ve yetkililerin iddia ettiklerinin aksine, sistematik, kurumlaşmış işkence yer etmiş olabilir. Bu dezenformasyonun oyununu bozacak pek çok şey anti-medya, alternatif medyalar vs. tarafından, hukuksal baskıların ve tehditlerin izin verdiği oranda kamuoyuna getirilebilir. Uluslararası Af Örgütü'nün raporlarından tutun, boyalı basına varıncaya kadar günlük gazetelerin kenarında köşesinde "işkence olayları" vakalar olarak dile getirilebilirler. Ama ne yaparsanız yapın, bunlarla "işkence olayı"nın varolduğunu, hele hele sistemli ve kurumsal olduğunu anlatamazsınız. Herhangi bir emniyet ya da İçişleri Bakanlığı yetkilisi çıkıp büyük bir rahatlıkla sistematik bir işkencenin olmadığını, olsa olsa "münferit olaylar"ın vuku bulduğunu, buna karşın "sorumluların hemen kovuşturmaya tâbi tutulacaklarını" söyleyiverecektir. İşte medya modeli olayın sorunlu yanı burada ortaya çıkıyor: İstediğiniz sayıda işkence vakaları toplayabilirsiniz. Ama işkencenin sistemli olduğunu bu yoldan gösteremezsiniz. "Olay"ı anlamak ve anlatmak zordur:

Sorunun şöyle konulması gerekir: Ne zaman polis tarafından alınsan, sorguya çekilsen başına işkence gelecektir, gelmiştir ve geliyor... İşte "olay"ın gerçek formülü budur. Şöyle de diyebilirsiniz: Tek bir kişi bile işkenceye uğramış olsa, orada işkence vardır: Bir "olay" olarak. Ya da yine: Biri işkenceden geçmemiş olsa bile işkence –bir olay olarak– yine de vardır, yanı başımızda, yakınımızdadır... Bu asla "böyle gelmiş, böyle gider"in meşrulaştırılması değildir – bu cümle daha çok medya modeli "olay"ın ısrarının dolaysız sonucu olan bir bıkkınlığın ifadesidir. Olay aracılığıyla "tek bir anı", evrenselliği, ezeli ve ebedi önemi açısından kavrayabilirsiniz.

Peki medyanın hâkimiyeti altındaki modern dünyada düşünme alanlarını yeniden açacak bu "olaylaştırma" yöntemi nasıl uygulanabilir? Medyayı kullanmamak bana göre asla bir çö-

zûm değil. Kitle iletişim araçları karşı durulmaz güçleri hareke-te geçiriyor olmaları bir yana, asla kendilerinden kaçabileceğimiz şeyler değil. Bu araçların eğitsel, enformatif, eğlenceye dayalı, hattâ pornografik kullanımlarına bile karşı değilim. Zaten dünyaya o kadar tepeden bakacak bir halim de yok. Söyleyebileceğim tek şey, medyatik "olay"ın yanında "düşünsel olay"ın değerinin teslim edilmesinin gerekli olduğu.

Birilerinin çıkıp sözettiğim "düşünselliğin" medya karşısındaki gücünün artık çok sınırlı olduğunu ya da benim "olaylarla düşünme" kavrayışımın oldukça havada kaldığını söyleyebileceğini tahmin ediyorum. Ancak benim anladığım anlamda "düşünce" her birimizin, birey ya da topluluk olarak, dünyaya açılma perspektifimizdir. Düşünce her zaman bir optik, bir perspektiftir. Medyanın bir ideoloji alanı olarak işlev gördüğünü biliyoruz. Öte yandan Marx, "bir köylü kulübesinde bir saraydakinden farklı düşünülür" demişti. Basit bir olguyu anlatan bu cümleciğin neresinde ideoloji kuramının temellerini bulabiliriz? Bir köylü bir saraylı gibi düşünürse, yani "saraylı gibi düşünme" tüm topluma yaygınlaşırsa işte ideolojiyle karşı karşıyayız demektir. Köylü gibi düşünme, köylünün yaşam perspektifini düşünsel bir perspektif haline getirir. Düşünceye düşünceyle karşı çıkılır ancak. Yani düşünceyi bütün perspektiflerinde homojenleştiren, aynılaştıran düşünceye (işte ideoloji budur), perspektife dayalı somut bir düşünceyle karşı çıkılabilir. Bu homojenleştirmeyi, hakikatın her yerde aynılığını ve kendisiyle özdeşliğini sağlayan neredeyse insanüstü diyebileceğim düzeneğin medyanın ta kendisi olduğunu rahatlıkla fark edebiliriz. Böylece, düşüncede olaylar "perspektiflerin ifadesi" olarak ortaya çıkmalıdırlar.

Öyleyse, medyatik söylemle başa çıkmanın sırrı nerede yatıyor? Medya "düşünce" ve "kavrayış" üretmediği gibi "olay" da üretmez: Olsa olsa onları sahneler – bilgiyi enformasyona dönüştürür, fikri piyasaya sürer. Oysa düşünce, fikirler arasındaki bağıntıları tümüyle farklı bir düzende kurmaktadır: Medya bize şu "eğitici" uyarıları yağdırır: "Trafik canavarı olmayın, kazalar onbinlerce ölüme, yüzbinlerce sakatlık vakasına neden ol-

maktadır." Düşünce ise olayları bu mantıksal neden-sonuç zincirini tersine çevirmelidir. Düşünür Ernst Jünger'in dediği gibi, "tüm bu sakatlıklara neden olanın kazalar olduğunu düşünmek optik bir yanılgı, bir göz aldanmasıdır; aksine başımıza gelen kazalar, dünya henüz rüşeym halindeyken bile sakatlanmış olmamızdan gelirler." Böylece düşünce sakatlıkların nedeninin basitçe kazalar olmadığını, kazaların nedeninin ise basitçe dikkatsizlikler ve ihmaller olmadığını, bütün bu nedenler-sonuçlar zincirinin aslında başka bir alanda belirlendiğini kavrayabilir: Yaşamak zorunda bırakıldığımız bu dünyada mağduruz, sakatız: Trafik bu dünyanın bir olayıdır. Trafik içine doğduğumuz tehlikeli bir dünyadır; orada her zaman hep... kazalar gelir başımıza. Olaylaştırma bütün basitliği ve anlaşılabilirliği içinde fikirler arasındaki bağlantılar zincirini de sağlar. Sözgelimi trafik ile metropoliten yaşam, vahşi piyasa kapitalizmi arasındaki bağlantılar: Medyanın "kamuoyu oluşturma" adına "iş kazalarına" karşı münferit ve bağlantısız uyarıları, ancak kayıtsız bir kulak verişi celbedebilirken, fikirler arasındaki düşünsel bağlantı aynen trafik dünyası gibi vahşi kapitalizm dünyasının, oradaki iş örgütlenme biçiminin iş kazalarının gerçek nedeni olduğunu kolayca görebilir. Ayrıca süratin ve denetimin aynı oranda zorunlu kılındığı vahşi trafik alanıyla vahşi kapitalizm arasındaki bağı da: Zaman paradır; öyleyse sürat de paradır...

Medyanın Sefaleti

Türk medyasının Batı medyası karşısındaki farkını, sözgelimi Türk basın sisteminin nasıl işlediğini örnekleyecek, herkesin şu anda elindeki gazetelerle yapabileceği kolay bir araştırmayla göstermek çok kolay: Gazete adını verdiğimiz nesnenin bir yapısı, görsel-işitsel malzemenin bir sunuluş biçimi vardır. Sözgelimi günün önemli haberleri, ekonomi-maliye sayfası, kültür sayfası, spor vb. sayfası gibi. Üstelik bu sayfalar hiyerarşisinin, sözgelimi devletin, hükümetin bakanlıklar ve müdürlükler hiyerarşisiyle ne kadar koşut olduğuna dikkat edin. Kısaca söylemek gerekirse, belli konulara hasredilmiş özel basınla bulvar

gazeteleri dışında gazete formu açıkça bir devlet formunu yankılamaktadır: Ekonomi sayfası, polis haberleri sayfası, spor sayfası, dış haberler servisi vs... Bu "ortak form"a güvenerek alın o günün belli başlı gazetelerini, sürmanşetlerden başlayıp, ilk sayfasından son sayfasına, baş sayfa haberlerinden spor haberlerine dek hiyerarşik düzenleri içinde sıralayıp kategorilendirin. Malzemenin, yani haberlerin çeşidinden, atfedilen önem sırasına varıncaya dek ne kadar büyük bir çeşitlilik bulunduğunu fark etmek hiç de zor değildir. Bir gazete için en önemli haberin öteki gazete için nasıl yarım sütunluk bir haber durumuna düşebildiği Türk basınında gerçek "habercilik" anlayışının bulunmadığının en önemli kanıtıdır.

İkincisi medyanın kamu tartışmalarının, haber iletiminin (*Star*cıların dediği gibi "gerçek"lerin), enformasyon dolaşımının aracı ya da ortamı olduğunu söylemek büyük bir saflıktır. Medya bize daha çok neyi düşünüp kabul etmek, neyi düşünmemek gerektiğini söylemeyi görev edinmiştir. Bu "manipülatif", tek-yönlü iletişimin günümüz Türkiye medyasında Batı'dakinden çok daha sorunlu bir şekilde güç kazanmış olduğu açıktır. *Siyaset Meydanı* gibi programlara bakın: Bunlarda bir "kamu tartışması"ndan çok, yine medya tarafından gündeme getirilmiş belirli sayıdaki konuda kaba bir aklama-karalama faaliyetinin yürütüldüğünü görüyoruz. Dışarıda kimin ne kadar konuşma özgürlüğü varsa program sırasında da aynı oranda özgürlüğe sahiptir. Başka bir deyişle, siyasetçi demagojisini, akademisyen etkisiz ukalalığını, "halk"ı temsilen çağrılan kişiler de "sokağın sesleri" diyebileceğimiz bir bastırılmış (asla kaale alınmayan) istekler, talepler, protestolar bombardımanını rahat rahat yapıp durur. Özel ya da devlete ait medya kuruluşlarının aralarında bu açıdan herhangi bir karşıtlığın bulunmadığı da besbelli. "İyi program"ın çok seyredilen, çok satan –günümüz "piyasa ideolojisi" uyarınca– program anlamına gelmesi ve bundan başka hiçbir anlama gelmemesi, başka bir kritere boyun eğmemesi sözkonusudur bugün. Genel olarak söylemek gerekirse, Türkiye'de medya, Batı'nın bir zamanlar (Aydınlanma Çağı'nda ve Fransız Devrimi etrafında) geliştirdiği,

ancak zamanla eskiterek kurumlar, sivil ve siyasal örgütlenmeler, profesyonel bir meslek haline gelmiş bir gazetecilik ve toplumsal iktidar mekanizmaları arasında kaybetmesine karşın yaşatmak zorunda hissettiği bir özgür "kamu alanı"nın oluşturulması şansına sahip değildir. Modern iletişim teknolojilerinin arka planını oluşturan medya endüstrisi, Batı'da ortadan kaldırabildiği bir oluşumu Türkiye gibi "gelişmekte olan" bir ülkede haydi haydi engelleyebilecek güce sahiptir.

Peki Türkiye'de medyanın "olumluluk" içeren hiçbir şansı yok mu? Belki öncelikle bir "medya etiğine" ihtiyaç var. Ben bu etiği "liberal" ideolojinin, İslâmi "ahlâk"ın ya da "sosyalist" düşüncenin medyaya taşınması ve yerleşmesi ile gerçekleşecek bir "çoğulculuk" aracılığıyla mümkün görmüyorum. Bu etik daha çok medyanın kendi pratiğine özgü olmalıdır... Sözkonusu olan, sözgelimi ABD'de "politik açıdan düzgün" (politically correct) denilen tutum değildir. Aksine yalnızca "küfretme" özgürlüğünün sınırsızca kullanılabileceği bir toplumun medyasının başka türlü davranabileceğini sanmak, hatta istemek insafsızlık olurdu. Dünya "küfürle" yüklü yoğun bir edebiyata sahiptir: Modern sanat dünyası Copernicus'tan beri kutuplar tarafından gerilmekte, sanatçı ile eser, tasarım ile nesnesi arasında büyük bir uzaklaşma cereyan etmektedir. Bu uzaklaşmanın doruk noktasını kitle iletişimine konu edilmiş sanatta bulmak Benjamin'in etkili yazılarından elli sene sonra herhalde büyük bir keşif değildir. Öyleyse gerçek bir anti-medya bu gerilimi, bu uzaklaşmayı ya aşırı noktalarına vardıracak (medya yalan haber yapıyorsa izleyicisini toptan "sahte" bir dünyaya, edebiyatın, uydurmanın dünyasına taşıyacak) ya da –becerebilirse– ortadan kaldırmaya çalışacaktır. Bu ikincisi benim "olaylaştırma" adını verdiğim bir güzergâh üzerinde gerçekleştirilebilir, bir düşünme işidir.

Demokrasi ve İletişim

Demokrasi ile iletişim arasında en güçlü Avrupa düşünürlerinin (sözgelimi Jürgen Habermas ve Karl Otto Apel) kurma-

ya çalıştığı, ancak her telinde uyarıların kaynaştığı bir bağ var. Toplumun demokratikleşmesine medyanın katkısı sorusu bence kendi içinde açık bir anlam taşımıyor. Her şeyden önce böyle bir katkının olabilirliği bizzat medyanın kendisinin önceden demokratikleşmesini varsayar. Yoksa totaliterliğin bile "ideal iletişim" düzeneklerine sahip olduğu söylenebilir: Hobbes'un dediği gibi, "özgür olduğuna inanmak için egemenin konuşmasına ses çıkarmadan dudaklarınla eşlik et" – işte demokratik ya da değil, medyanın "iletişim" anlayışının genel formülü. Bireysel farkların hiçe indirgenmesinin örtük bir amaç olarak varsayıldığı "ideal iletişim" ne enformasyon ve bilginin bölüştürülmesine, ne de her "ideal" demokratik toplumun varsaymak zorunda olduğu "özgür düşüncenin oluşmasına engel olmama" haline olanak sağlar. Aksine 18. yüzyıldan bugüne evrildikleri haliyle demokratik toplumlar gittikçe artan ölçekte disipliner ve denetimsel örgütlenme tarzlarını varsayıyorlar. Başka bir deyişle modern demokrasinin doğuşunda oldukça mekanik bir disipliner varsayım vardır: Modern haklara sahip olmak, geleneksel toplumların asla sahip olmadığı özel bir uysallığa sahip olmaktan, bu yönde eğitilmiş olmaktan geçer. Yoksa siyasal iktidarlar bu hakları hiç kimsenin kara gözleri aşkına tanıyor değildirler. İşte modern "iletişim" özgürlükleri, dünyanın globalleşmesiyle birlikte gelen "haberalma özgürlüğü" de dahil olmak üzere, bu kez enformasyon yayılım mekanizmalarının sağladığı bir "denetim toplumu"nu varsayar ve amaçlarlar.

İletişim alanında son teknolojilerin getirdiği "sarhoşluk" insan ırkının yalnızca geleceği açısından değil, geçmişi açısından da büyük bir tehlike olarak beliriyor. Hatta bu ikincisinin daha büyük bir tehlike olduğunu düşünüyorum. Nasıl Nazizm, "totaliter" bir dili genel bir toplumsal/kütlesel denetim mekanizması olarak kurmuş ve bu sayede "mitolojik" bir dili 19. yüzyılın sahip olduğu belli bir tür "tarih bilinci"nin yerine getirmişse, medyanın dili de geçmişi kaybettirme etkisine sahiptir. Nazizmin en ilginç tiplerinden olan Doktor Goebbels "görsel-işitsel" adını verdiğimiz iletişim ve propaganda tekniklerinin babası ve destekleyicisiydi: Nazi propagandasının rakipleri karşısındaki

üstünlüğünü, rakiplerinin hâlâ 19. yüzyıl kamu alanlarını varsayan "bilişsel" bir dili, bilinçlere hitap eden "yazılı" basın tekniklerini kullanmakta ısrar etmelerinin dolaysız bir sonucu olarak görüyordu. Her şey medyanın görsel-işitsel dilinin "düşünme" faaliyetini engellemesi üzerinde kurulmuştur. Modern iletişim teknolojilerinin cephaneliğinde "düşünme" ile "iletişim" arasında hiç değilse Nazizmden bu yana süregiden bir mücadelenin sona erdirilmesi yolunda sayısız beklenti bulunmasına karşın, bazılarının "enformasyon toplumu" adını verdiği ve yeni yeni girmekte olduğumuz (Türkiye olarak büyük bir şevk ve tedbirsizlikle girmeye can attığımız) "denetim toplumu" tüm bu beklentileri bir karamsarlık denizinde boğmaya adaydır. Hele Türkiye gibi kırık dökük bir demokrasiye sahip bir ülkede medyatik denetim toplumu bilgi alışverişlerinde son derecede tehlikeli bir eşitsizliği kurumsallaştırabilir.

Faşizm ve Totaliter Diller[1]

Faşizmle milliyetçilik arasındaki bağ sorusunun, sosyal bilimcilerin ve tarihçilerin tanımlar konusundaki kılı kırk yarıcılığı yüzünden çoğu zaman gözden yittiği bir entelektüel ortamda, bir anda ortalığı sarıveren, Avrupa'nın göbeğine vahşi bir savaşı, toplama kamplarıyla, soykırım deneyleriyle birlikte yerleşiriveren bir "yeni düzen" ile karşı karşıya kaldık. Günümüze ilişkin bu can yakıcı sorunla karşılaşmadıkça belki de hiçbir zaman, faşizmin tarihine ya da milliyetçiliğin 18. yüzyıl sonlarında büründüğü "ilerici" kisveden tutucu bir ideoloji mertebesine düşüşünün hikâyesine ilişkin artık tarihe mal olmuş klasik tartışmaların dışına çıkamayacaktık. Faşizm olgusunun araştırılması, özellikle "suskunluk" döneminin etkisi altında, ya global tarihin alanına itilmiş ya da "mikrofaşizmler"in çok tanıdık hayat alanlarında sorgulanması türünden, sorunu canlı tutan, ancak bütünle eklemlenme biçimlerini ele alacak araçlardan yoksun tartışmaların eline bırakılmıştı. Bugün elimize alacağımız faşizme ve nazizme ilişkin herhangi bir klasik eser, yazıldığı dönemdeki ilginçliğini yitirmiş olduğu hissini verebilir bize. Faşizm karşısındaki yenilginin hıncıyla yazılmış olduklarını saklamayan bir dile sahip Marksist çözümlemeler dönemi-

1 *Birikim*, 56, Aralık 1993, s. 44-54.

nin de kapanması –oysa sözgelimi bir Frankfurt Okulu'nun nazizme ilişkin ortaya atabildiği yoğun ve değerli tartışma zeminleriyle bağlantı kurulabilirdi rahatlıkla– "bastırılmış milliyetçiliklerin geri dönüşü" olarak adlandırılan neo-nasyonalizmin genel çerçevesini gerilere giderek faşizmin ve nazizmin çizdikleri sorunlara bağlamakta ya aceleci davranma ya da bu tür bağlantıları kurmakta belli bir isteksizliğe yolaçma sonucunu veriyor. Bu yüzden, nazizmin tarihine ilişkin yazılmış son derecede ilginç, "klasik" bir değere sahip bir araştırmanın ışığında, "bağlantıların yeniden oluşturulması ve bazı hatırlatmaların yapılması" gibi bir görevi üstlenmek gerekiyor. Bunu sağlayacak eserlerden biri, Fransız düşünür, tarihçi ve dilbilimci Jean-Pierre Faye'ın 1972'de uzun bir dönem yürütüldüğü besbelli olan yoğun bir araştırmanın ürünü olan *Langages Totalitaires*'i (Totaliter Diller).[2]

Marksist kuramcı Nicos Poulantzas'ın yazıldığı dönemde bir toplumsal oluşumu salt bir "dil olgusu"na indirgemekle suçladığı bu eser, daha sonra Gilles Deleuze tarafından nazizme ilişkin "en iyi tarih ve ekonomi kitabı" olarak nitelendirilmiştir.[3]

Faye, olayların, çıkarların, dil edimlerinin, iktisadî olguların, tarihsel dinamiklerin ve konjonktürlerin son derece yoğun ve karmaşık örgüsünü ortaya atarak başlatır tartışmasını. Amacı, anlatılar uzamında ve anlatıların gerçekleştirdikleri eylem " miktar"larında yer eden kayma ve yer değiştirmeleri sahnelemektir. Her şeyden önce tarih bir anlatı, bir dildir. "Le Récit Hunnique" (Hun Anlatısı) adlı makalesinde Faye, sahte papaz Mably'nin yazılışından birkaç yıl sonraki Fransız Devrimi'nin beklentisi içindeki "Considérations sur l'histoire de la France"ına gönderme yaparak, "ulusların yüzünü", tarihin akışını değiştiren "bazı anlatılar" temasını bulup çıkarır. Ulusların "yüzünü", Avrupa'nın kaderinin zorunlu akışını değiştiren, Mably'nin Fransızların tarihine ilişkin coşkulu eserine yazdığı kısa bir "girizgâh"ta başvurduğu bir anlatıdır, "Hun

2 J.-P. Faye, *Langages totalitaires: Critique de la raison/l'économie narrative*, Hermann, 1972.

3 Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Mille plateaux*, Minuit, 1980.

avcılarının anlatısı". Hun avcıları, "Palus Meiotides", yani bugünkü Azak Denizi havzasında avlanırlarken, peşinde oldukları bir geyiğin izinden, aniden gelen bir cesaretle o ana dek adım atmaktan dehşetli korktukları bataklıklara dalıverirler. Bataklığın öte tarafına geçince karşılarında gördükleri "harikalar ülkesi" karşısında şaşkına dönerler. Müreffeh, zengin, yerleşik bir uygarlık... Bu kısa şaşkınlık anından sonra yapacakları tek şey kalmaktadır: Geri dönerek gördüklerini Hun hakanı Attila'ya anlatmak. Yanlarında bu "harikalar ülkesi"ne ilişkin "anlatılarından başka" hiçbir kanıt götürmeden dönerler ve anlatırlar. "Ulusların yüzünü" değiştirecek süreç başlamıştır: "Uygar insanlığın görebileceği halkların en korkuncu", başlarında hakanları Attila olmak üzere, Gotları, Cermenleri, Normanları, son olarak da Frankları önüne katan bir dalgayla Batı'nın üzerine çöker. Halkların hareketi anlatıların hareketini takip etmekte, onunla iç ice geçmektedir. Frankların tarihini böyle başlattığı anlatısını, artık bu kez Batı'dan Doğu'ya gidecek bir hareket ve anlatı akışının başlangıç noktası olarak görmektedir Mably.

Faye'in bu noktadaki sorusu, özellikle "diyalektik maddeciliğin" Althusser'in deyişiyle "tarih kıtasını açtığı" andan itibaren maalesef unutulan bir gerçeği hatırlatmaya yöneliktir: Tarihin eninde sonunda bir anlatı, bir aktarma, bir hikâye etme olduğu. Tarih biliminin çerçevesinde gelişen epistemolojik sorunsal elbette tarih olgusunun "ilk anlatıcısına", "ilk bilenine"[4] gitmek zorundadır: Narrator, yani "anlatıcı" aynı zamanda Gnoscens (bilen) veya Gnarus'tur. Oysa bu "ilk bilen"in her zaman "tarihi yapan" kişi olmadığı, öyle olsa bile "aktarılagelen anlatı"nın gerçekliğinden her zaman kuşku duyulabileceği bellidir. Öyleyse tarih yalnızca sınıfların, olayların ve insanların değil, ay-

4 "İlk bilen" kökeninde politik bir kavramdır: Sözgelimi medya ile "haber" ilişkisini safça bir "hakikatin yansıtılması" veya "enformasyon" olarak düşünmekten kurtulabilirsek "tarih epistemolojisinin" bu varlığını medyanın bize, hakikati veya bilgiyi vermekten, iletmekten çok "neyi düşünmemiz, yapmamız gerektiğini" söylediği düzlemi tartışabiliriz. Böylece "ilk bilen" zorunlu olarak "başkasının daha önce bildiği" bir hakikati ileten bir "tanık" olmaktan çıkar, bir "şahadet"in, bir "buyruğun" öznesi olarak görünür. Bkz. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *a.g.e.*, s. 234.

nı zamanda simgelerin, anlatıların ve dillerin de savaşıdır. Jean Bodin'den Gobineau'ya Fransız tarih sahnesi bir anlatılar savaşı arenasıdır aslında: Önce mitik kahramanların, sonra hanedanların, daha sonra ırkların, giderek ulusların ve son olarak da sınıfların savaşı olarak tarih anlatısı, böylece "Alman Gobineaucularıyla Liebknecht'in partisini karşı karşıya getiren ölümüne kavgada" yinelenir. Bu kavga sırasında da, Marksist ve Nasyonal Sosyalist tarih anlatıları arasında, Mably ve Boulainvilliers'nin bir zamanlar "Frankların Truva Kökeni"ne ilişkin anlatıdan uzaklaşmalarına benzer bir uzaklaşma sözkonusudur. Bu uzaklaşma, tarihin anlatıldığı çerçevelerin mesafesini ortaya koyar; öyle ki, 19. yüzyılın "devrim" ve "sınıf" retoriğinden "totaliter dillerin" ırk ve halk retoriğine geçişin dile getirilmesi ancak eylemlerin ve anlatıların birbirlerini güçlendirdikleri, tekrarladıkları, cesaretlendirdikleri umulmadık küçüklükteki "olay"ların oluşturduğu sonsuz küçük "uzaklaşma" edimlerini ortaya koyarak mümkün olabilir. Araştırmalarını "dil pragmatiği" üzerinde yürütenlerin başvurdukları bir kavram, eylem ile anlatı arasında sonsuz küçüklüklere yaklaşan bu mesafeyi, daha doğrusu bu "uzaklaşma"yı yeterince aydınlatabilir. J. L. Austin'in "How to Do Things With Words?" başlığıyla yayınlanan 11 Dersi bize sadece ve sadece dille gerçekleştirebileceğimiz edimlerin sırrını verir. "Edimsellik" (performativity), "eylemsellik" (illocutory) nosyonları çerçevesinde sonradan pragmatik dil felsefecilerinin geliştireceği, bu arada Jürgen Habermas'ın *Theorie des Kommunikativen Handelns*'ini üzerinde temellendireceği bir "söz edimleri" kuramının ilk belirlenimlerini ortaya koyar. Buna göre, bazı dil edimleri, sözkonusu edimin birinci şahsın ağzından telaffuz edilmesiyle gerçekleşirler. Buna "edimsel dil edimi" adı verilir (performative speech act). Sözgelimi, "bahse giriyorum" diyerek bahse tutuşur, "mahkûm ediyorum" diyerek mahkûm ederim. Daha geniş bir "söz edimi" kategorisi ise, "eylemsel dil edimleri"ni kapsamaktadır (illocutionary speech acts). Bu durumda genel olarak dille ve yalnız dille gerçekleştirdiğimiz eylemler sözkonusudur. Klasik örnekleri "git" diyerek buyruk vermek, "ne?" diyerek

soru sormak, "evet" diyerek onaylamaktır. Gündelik doğal dillerin bu nitelikleri elbette salt bu basit ve kısa tümcelerle, sözcüklerle kısıtlı değildir. Giderek pragmatik araştırma daha geniş alanlara, söylemsel oluşumlara, göstergebilimsel kurgulara, retoriğe, dilin politik kullanımına, en geniş biçimiyle de anlatılara doğru genişletilebilir. Her durumda varacağımız sonuç, dille eylem arasında sonsuz küçüğe varan bir mesafenin varlığı, dilin eylemi, eylemin de dili "tekrarladığı" bir anın varlığıdır. Anglo-Sakson medya araştırmacıları bu ana "media act", tarihçiler ise "tarih" ya da "olay" derler. Gerçekten, sosyal bilimlerin, demografinin, ekonomi politiğin, zihniyetlerin alanına derinliğine nüfuz eden modern tarihçiliğin vazgeçemeyeceği, istese bile kendini kurtaramayacağı bir görünümü vardır tarihin: "Tarihlendirme" ve "olay" arasındaki bağ... Gilles Deleuze, Stoacı dil düşünürlerinin "tarihlerin anlamı" konusundaki araştırmalarını bu büyük "epistemolojik" sorunun başlangıç noktasına yerleştirmektedir. Çoğu tarihsel dönem "söz edimiyle" başlar. "Marcus Antonius öldü!" sözleriyle her zaman tekrarlanan zorunlu bir olayın (çünkü kıyas mantığı açısından tüm insanlar ölümlüdür, öyleyse bir insan olan Marcus Antonius da ölecektir) gerçekten "olaylaşması" gerçekleşir: Octavius Caesar'ın Roma İmparatoru olduğu, açıkçası Roma İmparatorluğu'nun doğduğu tarihsel andır bu. Anlatının burada tarihin akışına yalnızca "eşlik etmekle" yetindiği söylenerek karşı çıkılabilir. Ancak "çağ başlatan" bir kararın (sözgelimi XVI. Louis'nin Convention'da alınan idam hükmü) ya da uylaşımın (sözgelimi Hitler'i iktidara taşıyan seçimin) tarihsel olaylara yalnızca eşlik ettiklerini söylemek biraz safdillik olurdu.

Belki de Faye'ın araştırmasının eriştiği başarının sırrını bu "tarihsel kader anları"nı nazilerin iktidara yükseliş sürecinin anlarını düzenleyen daha genel bir sürecin, belki de o zamanlar Ernst Jünger'in verdiği adla "Yeni bir Topografya"nın bağlamına yerleştirmekte gösterdiği olağanüstü yetenek gözler önüne serebilir. Bu yeni "topografya", elbette, Nazi Almanya'sının ideolojik dökümünün şekillendiği toprak, "totaliter dillerin" yeşereceği mekândır. Hiçbir zaman "ideoloji" sorunsalı bu kadar

büyük bir güçle "dilin dünyayı biçimlendirişini" göstermemiştir. Bu topografya üzerinde gerçekleşen dönüşüm, Ideologikritik'in ya da Karl Mannheim'ın kurmak istediği ampirik karakterli bir "diller sosyolojisinin" üzerinde güçlü bir etkiye sahipti. Nazileri büyüleyen, karşıtlarını ve rakiplerini şaşkınlığa düşüren olgu, bu topografya üzerinde "dilin" ve "ideolojik anlatıların" kazandıkları tartışılmaz ve muazzam güçtü. Goebbels'in *Kampf um Berlin*'ini okumak yeterlidir dilin bu büyüsünü sezebilmek için:

"Berlin'e gelmeden önce kırsal bölgelerde, küçük kentlerde propaganda yaparken kullandığımız dil... donuk ve heyecansız ..." Oysa çok geçmeden "dört milyon canıyla Berlin sokaktaki propagandacıların konuşmalarının ritmiyle heyecanlı bir kalp gibi çarpıyor..." Nazi propagandasının baş ustası Goebbels kendi dilini ikiye bölen ayrımı sadece kırdan kente, iktidar mücadelesinden iktidarın ele geçirilmesine geçiş anını belirlemek için değil, rakipleri KPD militanlarının "19. yüzyıldan kalma diliyle" kendi "modern" dilleri arasındaki kavganın esas önem taşıyan olay olduğunun altını çizmek için kullanıyordu. *Çelik Başlık* örgütünün kurucularından Ernst Jünger'in *Der Arbeiter*'da yazdığı gibi savaş artık yalnızca ülkeler, halklar arasında değil, çağlar arasında geçiyordu. 19. yüzyılın "burjuva rahatlığı" ideallerini özleyen dünyasının yenilgisinin hazırlandığı Birinci Dünya Savaşı, "gelecek dünyanın", modern teknolojik dünyanın, kent uygarlığının ve tehlike estetiğinin zaferini işaretliyordu. Goebbels ise iki çağ, iki dünya arasındaki savaşı "diller" düzeyine taşımaktadır: Berlin'in metropolitan topografyası üzerinde KPD militanlarının hiçbir şansı yoktu. Çünkü 19. yüzyıla ait "eski dili", eski "anlatı"yı, yine "eski" araçlarla terennüm ediyorlardı – bildiriler, kitaplar, "zayıf anlatılar ve halkın karnını doyurmayan teoriler"... Oysa bir Kahverengi Ordu üyesi, bir SA, anlamını bile bilmediği sözleri ezberden şakıyabilir, koskoca kitlelerin ruhunu harekete geçirebilirdi. Böylece teknolojik dünyanın, Ernst Jünger'e göre "gelmekte olan dünya"nın yeni araçları, "yepyeni bir coşku dili"yle iç içe geçiyordu: Şu zayıf "akla hitap" yerine "tutkulara hitap" eden bir

dil ve "iletişim araçları" – görsel-işitsel malzemeler ve nazi mitolojisinin en yaygın araçları, fotoğraf ve film. Lacan'ın "temps logique" (mantık zamanı)[5] adını verdiği "bilişsel edim" gibi, bir dilbilimcinin keskin bakışına sahip olduğu söylenebilecek Doktor Goebbels'in "dili" de, artık akla değil, ancak kitlelerde varolan bir gücü uyandırmaya yöneliyordu: Komünistler bu mücadeleden, daha doğrusu rekabetten yenik çıkmaya mahkûmdular, çünkü "usavurma zamanı"nı alabildiğine çoğaltan yazılı metni kullanıyorlardı propaganda malzemesi olarak, "düşünmeye vakit bırakmayan" sözü değil. Böylece yorumbilimcilerin "anlatı zamanı" ile "anlatılan zaman" arasında yaptıkları ayrımı çeşitlendiren, karmaşıklaştıran bir boyut daha ekleniyordu "anlatılar kuramı"na: Sonsuz küçük anlarda işleyen "uyaranların" oluşturduğu anlatı...

Öyleyse, Alman topografyası üzerinde yeşeren nazi anlatılarının incelenmesi "insanların ne dediklerine" değil, anlatıların nasıl dolaşıma sokulduklarına bakmalıdır. Marx'ın *Das Kapital*'inden beri ise, karşımıza iki "dolaşım" çıkmaktadır: Onun biraz da alayla karışık adlandırmasıyla Warensprache (Metaların Dili) ve Roman Jakobson'un deyişiyle Schriftsprache (Yazılar Dili). İdeoloji kuramlarının bizi "üstyapı kurumları"yla, "yanlış bilinç"le, "ideolojilerin meşruiyet sağlama işlevi"yle, "göreli özerklik" sorunsalıyla karşı karşıya bıraktıkları noktalarda, artık sorulması gereken en önemli ve çığır açıcı soru "metaların dili"yle "yazıların dili"nin, başka bir jargonda ifade edilirse "altyapı" ve "üstyapının somut ve gerçek kesişme noktalarının ("an"larının) nasıl bulunacağı olmalıdır: "Otuzlu yılların Büyük Depresyon'u, üretim süreçleri ve mübadelelerinin dolaşımı içinde metaların dilinin belli bir durumudur. Ama aynı zamanda onun hakkında ifade edilmiş bildirimlerin (énon-

5 J. Lacan, *Écrits*, Minuit, 1977, s. 465-489. "Mantıksal zaman"ın işleyişi Lacan'a göre "öznelerarası"dır. "Öteki"nin "düşündüğü"nü "düşünmek" ya da "varsaymak" süresi, Kartezyen bir kesinliğe varma süresinden ya da "zaman"ından farklı bir zamandır. Mantığı bir "iç anlatı zamanı"na bağlayan düşüncenin kırıldığı bu önemli Lacan metni günümüzde Habermas ve Karl Otto Apel'in araştırmalarının çağrıştırdığı "öznelerarası"nın bambaşka bir kuruluş modeline de sahip olabileceğini göstermektedir.

cés), Raporların ve anlatıların –Berichte– dolaşımıdır." Eğer "ekonomi üzerine anlatılar" varsa, bir "anlatılar ekonomisi" de var demektir.[6] İçinde anlatıların ve iktisadî raporların dolaştığı bir "iktisat tecrübesi" olarak "Büyücü Schacht Deneyi" işte nazi iktisadî anlatılar yumağının örnek oluşturucu bir yönüdür.

Totaliter Diller

"Totaliter diller" denince anlamamız gereken çıkış noktası oldukça basittir: İtalyanca "totalitario" terimine, giderek "Stato totalitario" ideomuna bağlanan söylem zincirleri... Almanca çeviri, bize basitçe totale Staat terimini ve ona bağlanan söylem zincirlerini verecektir. Giderek Franco İspanya'sına geçip Estado totalitario terimiyle ve ona tekabül eden anlatı dolaşımıyla karşılaşırız. Elbette Faye'ın araştırma yöntemi salt bir "içerik çözümlemesi"nin, hatta "söylem çözümlemesi"nin çok ötesine geçecek ve söylem zincirlerini birbirine eklemekte "dönüştürücü" işlevini gören terimlerin keşfine doğru yolalacaktır: Sözgelimi, "yerine geçme" (substitution) mekanizmasıyla totale Staat semantiğine bağlanabilen "völkische Ganzheit" (Halkçıl-millî-Bütünlük) .

Faye, bu "yarı-yöntembilimsel" başlangıç noktasından hareket ederek "totaliter dilin" kendine özgü tarihsel bir niteliğine geçer: İtalyan versiyonunda bu dil günümüz siyaset bilimcilerinin "ters etki" (effet pervers) adını verdikleri bir olguyu (daha doğrusu bir niyeti) işaretler: Rivoluzione conservatrice, yani özlenen tepki, "muhafazakâr devrim". 19. yüzyılın düşünce iklimine anlaşılmaz gelecek bu terimin Almanca çevirisi konservative Revolution daha da belirgin bir tarzda totale Staat (mutlak devlet) formülüne bağlanmaktadır. Belki de Ernst Jünger'in belirlediği topografyanın Faye tarafından tesbit edilen dört ana kenarı işte bu "kendi içinde çelişkili", aykırı terimler tarafından

6 Faye, a.g.e., s. 12. Faye Nazi "rapor dili"nin sahip olduğu "anlatı ekonomisi"ni özel olarak "Büyücü Schacht" deneyinde, Gereke "Cephesi"nde ve Lautenbach "Plan"ında ortaya koyar. Ekonomi gerçekten salt "metaların" değil (zaten onların da "ideolojik" değerleri çoktan beri bilinmektedir) aynı zamanda "rapor"ların, "bildiri"lerin, "kararname"lerin vb. de dolaşımıdır.

örülmektedir: Jungkonservativ (genç muhafazakâr), nationalrevolutionar (ulusal devrimci), bündisch (birlikçi), völkisch (halkçı, ama aynı zamanda "ırkçı"). Nazilerin iktidara yükseldiği yıllarda "Dinge" (şeyler) sorusunu ortaya atarken "terimlerdeki çelişkilerden" ve "kısır döngülerden" korkmamaya davet eden bir Heidegger, "muhafazakâr Devrim" ile zarif bir "demokrasi eleştirisi"ni bağlantılandıran ve yönlendiren Carl Schmitt ve bazı öğrencileri, bu topografyanın üzerinde oluşan "siyasal anlatı"ların önemli kutuplarını oluşturuyorlardı.

Totaliter dilin İtalya'da ve Almanya'da benzer biçimlerle, "çeviri" ideomlarıyla, eş-anlamlarla ortaya çıkışı bir özdeşlik ve benzerlik yanılsamasına götürebilir. Faye'ın başarısı, "stato totalitario" ve "totale Staat" anlatılarını üzerinde dolaşıma sokuldukları topografya üzerinde betimleyerek, Alman nazizmiyle İtalyan faşizmi arasındaki temel bir farkı yeniden kurabilmesinde yatmaktadır: 1922'deki "kader anı"nda, İtalyan topografyası şu eşzamanlı görünümü sunuyordu: Aktivist nitelikli "muhafazakâr" güçlerle nedense "devrimci" denilen "ulusal" güçler Roma forumunun tam göbeğinde buluşma ve çatışma halindeydiler: "Bir taraftan İçişleri Bakanlığı'na bağlı Devlet Polisi, öte tarafta Parti'nin silahlı vurucu güçleri..." İtalyan stato totalitario'sunu tanımlayan ve terennüm eden güçler böylece "merkeze" aittiler. Totale Staat'ın Alman versiyonunda totaliter dil, Alman "ulusal hareketinin" "çevresinde" yer almaktadır. Çevrenin bir kutbundan ötekine dolaşım halindeyken, bizzat iktidarın kendisi tarafından "merkez"e, şu ünlü Zentrum'a (Merkez Partisi) davet edilmiştir. Öyleyse, İtalyan faşizmi için Augusteo Söylevi neyse Alman nazizmi için de hükümetin başının Leipzig Söylevi odur. Herder'den Heidegger'e Alman "hermeneutik" düşüncesinin nefret etmesine karşın göründüğü kadarıyla nazizmin yükseliş yıllarında bolca kullanılan "çeviri" unsuru yine de iki totaliter dili birbirinden yeterince uzak tutmaktadır. Her iki "doğal" dilin (biri Latin öteki Cermen) kendine özgü cümle yapıları vardır ve başka bir anlamda da olsa ünlü Sapir-Whorf* öğretisini doğrularlar: Farklı diller, farklı

(*) Dilin, onu konuşanların düşünce yapısını şartlandırdığını öne süren yaklaşım.

toplumsal ve kültürel dünyalar oluşturmakla kalmazlar; birbirinden çok farklı siyasal dünyalar ve olaylar yaratırlar.

Ancak "totaliter dilin" her iki dil dünyasını ortak bir cümle yapısmda birleştirebildiği varsayımı her iki ülkede ortak olan siyasal-ideolojik dilin sırlarının ortaya serilmesini gerekli kılmaktadır. Faye bu soruyu doğrudan doğruya Nazilerin en önemli "ihbarcısı" Hermann Rauschning'in die Annahme'siyle, yani bir ideolojiyi "kabul edilebilir kılma" sorusuyla bağlantılandırır.

Kabul edilebilirlik, İtalyan versiyonunda genel olarak "geriye doğru" işlemektedir: Matteotti'nin katledilmesinin sonradan meşrulaştırılması... Almanya'daysa totaliter dil, gelecekte iktidara "toptan" gelecek olanı "özlemekte", kabul ettirmektedir – elbette Son (ya da nihai) Çözüm'ü, Hannah Arendt'in işaret ettiği "ulusun intiharı" hedefini de gözüne kestirerek. Tarihyazımı "epistemolojisi" diye bir bakış tarzının olanaklı olduğu ölçüde, Mannheim'ın deyişiyle bu "sosyolojik anlatı"nın "anlatı ekonomisinin eleştirisi"ne dönüştürülmesi işlemini Faye eseri boyunca büyük bir başarıyla uygulamaktadır. Bu asla araştırmanın genel programını rölativizmin ellerine belirsizce teslim etmek anlamına gelmiyor. Üstelik Faye tarih bilimi açısından "olası" ya da "vuku bulan" anlatılar arasında "yalnızca birinin" tek, "hakiki" doğru anlatı olması gerektiği ilkesini kabul etmektedir. Oysa "anlatı"nın anlamını ve alanını genişlettiğimiz andan itibaren, her türlü "anlatı"nın "doğruluk ve yanlışlık" sorusunun ötesinde değerlendirilmesi gerekir. 17. yüzyılın "anlatı çözümlemesi" çerçevesini çizen *Tractatus Theologico-Politicus*'uyla Spinoza, "doğruluk ve yanlışlık" sorununun ötesine geçen ilk düşünür olarak ortaya çıkıyordu. "Vera" ile "falsa"nın, "doğru" ile "yanlış"ın ilk belirdiği yer günlük dilin topografyası üzerindedir: Bu yüzden, "doğru" ile "yanlış" arasında "aklın gözüyle" ayrım yapabilmenin önkoşulu, "rasyonalizmine güvenen" büyük bir düşünürün ağzından duymak ne kadar şaşırtıcı olursa olsun, günlük dile bakmak, bu sözcüklerin olağan, başka bir deyişle "doğal" dilde ne anlama geldiklerini bulmaktır. Günlük dilde bu sözcüklerin anlamı, kaynağı-

nı anlatılardan almaktadır oysa. "Doğru" ya da "yanlış" anlatıların doğru ya da yanlış olmalarına göndermektedir. Anlatıda anlatılan olay gerçekten olmuşsa, olağan dilin insanı bu anlatıya "doğru", olay hiç vuku bulmamışsa "yanlış" demektedir. Oysa "vera index sui et falsi"; yani "doğru hem kendinin hem de yanlışın işareti" olduğuna göre, "anlatılardaki yanlışhk"tan korkmamak gerekir. "İdea vera" ile "idea falsa", doğru fikirle yanlış fikir arasında anlatılar dünyasının büyük bir kısmını oluşturan bir alan bulunmaktadır: "İdea ficta", yani "uydurma fikirler". Anlatı'nın, "narratio"nun büyük bir kısmını oluşturan işte bu "uydurma söylemler"dir. "Falsa fictio", yani "yanlış uydurma"dan farklı olarak Spinoza'nın "prima fictio", birincil uydurma adını verdiği sözden korkmamak gerekiyordu. Sözgelimi "kutsal kitap" dili bu tarzda işliyordu: İnsanlara hakikatleri değil, bir anlamda "kendi hakikatleri"ni, "beklentilerini", "isteklerini" vererek, onların aklına değil "deneyim" ve yaşantılarına hitap eden bir dille.

Öyleyse, Alman topografyası üzerinde yeşeren nazi anlatılarının incelenmesi sırasında sorulması gereken soru "insanların ne dediklerine" bakılması değil, anlatıların nasıl dolaşıma sokuldukları ve "Marksist" bir jargonda ifade edilirse "altyapı" ve "üstyapı"nın somut ve gerçek kesişme noktalarının ("an"larının) nasıl bulunacağı olmalıdır: "Otuzlu yılların Büyük Depresyon'u, üretim süreçleri ve mübadelelerinin dolaşımı içinde metalarm dilinin belli bir durumudur. Ama aynı zamanda onun hakkında ifade edilmiş bildirimlerin (enonces), Raporların ve anlatıların –Berichte– dolaşımıdır". Eğer "ekonomi üzerine anlatılar" varsa, bir "anlatılar ekonomisi" de var demektir, içinde anlatıların ve iktisadî raporların dolaştığı alan, "olanaklı" söylemlerin alanlarıdır – yani üçüncül bilginin işleyişine, "imaginatio"ya, muhayyileye hitap eden yaşantılar alanı. Kutsal metinlerdeki "uydurma" anlatılar, "edebi anlatılar" bu yaşantıya hitap etmektedirler. Bu alanda "sonsuz sinek" ya da "kare ruh" gibi gerçeküstücülüğün "dil araştırması"na layık "ikincil" veya "olanaksız" uydurmalar bir yana bırakılırsa, "genç muhafazakâr", "national Bolshewismus" (millî Bol-

şevizm) gibi anlatılar mümkündür. Üstelik "çelişkili" ve "belirsiz" yaşantıların büyük deneycisi Ernst Jünger'in muazzam muhayyilesi, estetik ve etik dahil tüm alanları die totale Mobilmachung'un, toptan seferberliğin adına harekete geçirebilen düşünce gücü, bu anlatıları Heidegger gibi bir kuşkucu için bile yalnızca "kabul edilebilir" değil, "coşkuyla bağlanılabilir" kılabilmişti.

Öyleyse, "yalanların", değil, "mitos"ların, "olası anlatıların", "çok dilli bir dil topografyasının karşısındayız. Faşizmin ya da nazizmin "söylenlerle" ne kadar yakından bağlı olduğu konusunda çok araştırma yapılmıştı. Bununla nazi söyleminin bir "yalan"dan, bir "kandırmaca"dan ibaret olduğu anlaşılıyorsa, anlatılar perspektifinden görüldüğünde varılan sonucun yanlış daha doğrusu "ideolojik" olduğu fark edilecektir. Belki de, "demokratik olmakla" övünenler dahil hiçbir dil tarihte Hitlerci dil kadar "doğru sözlü" –bunu isterseniz "söylediğini yapan" anlamında alınız– olmamıştı. Totaliter dillerin eklemlenmesi, "yalan" ve "kandırmaca" alanından önce, "fictio"nun, "olanaklı uydurma"nın alanında gerçekleşmektedir. Heidegger'in rakibi ve Nazi başbelası Ernst Krieck'in deyişiyle, doğrunun-yanlışın ötesinde çok daha "derin" bir olay, "Muthos'un Logos karşısındaki isyanı" gerçekleşmektedir.

Faye'ın Reichtag Yangını'yla ilgili örneği "anlatı" ile "hakikat" arasındaki bağı yeterince açık bir şekilde göstermektedir: Bu yangın aynı anda Van der Lubbe de dahil olmak üzere hem komünistler (Reichtag anlatısının Nazi versiyonu), hem kukla Van der Lubbe ile birlikte Göring'in SA'ları (Gisevius'un verdiği Komünist Enternasyonal versiyonu), hem de tek başına Van der Lubbe tarafından (F. Tobias versiyonu) gerçekleştirilmiş olamazdı. Ancak rahatlıkla görülebilmektedir ki, anlatıların gördükleri işlev Nazi dünyasının ve iktidarının oluşumunda salt, yalın "hakikat"ın (bazı düşünceler bunu daha da yalınlaştırarak "olgu" ya da "olaylara" indirgerler) gördüğü işlevin çok ötesine geçebilmektedir.

Öyleyse, "anlatılara ilişkin anlatıların" biçimlendiği düşünce "takımadaları"nı ortaya koyabiliriz. Faye'a göre bunlardan

birincisi Platoncu ve Aristocudur – anlatıları "hakikat" ile bağlantılandırır. Böylece Platon anlattıkları "diegesis" "hakikat" ile bağdaşmayan şair ve ozan takımını "ideal kent"ine kabul etmeme hakkını kendinde bulabilecektir. İkincisi ise anlatıyı hakikate değil dile bağlar – Spinoza'dan başlayan bir çığır, anlatının dille bağlantılandırıldığı bir kuramın etrafında, Rus formalistlerinin *Poetika* dergisinde bir araya geldikleri zaman temelleri atılan "edebi" söyleme yol açmıştır. Ancak bir üçüncü "takımada", Faye'ın deyişiyle Mably'nin ve Leninci "rasskaz"ın "vahşi dil"inde belirmektedir: Anlatıların gördüğü siyasal iş, hatta siyasal dünyanın anlatıda temellenmesi bu dil sayesinde mümkündür.

Sonuçta Faye'ın "narratique" adını verdiği kuramsal alan tümüyle gözlerimizin önüne serilmektedir: Yazı dilinin üretiminin kuramı Aristoteles'ten beri ve Rus formalistleriyle birlikte yeniden vurgulanarak, poetik adını alır. Metaların dili'nde üretim ve dolaşımın kuramına ise iktisat denmektedir. Modern dilbilimin doğuşuyla sıkı sıkıya bağlantılı olan bu yeni "poetik" tarih anlatısının üzerine de gölge düşürür: Marx'ın açtığı "tarih kıtası", son tahlilde yine bir "anlatı"dan ibarettir: De te fabula narratur...

Tarih anlatısının şekillendiği alanda, tarihsel gerçekliklerin temsil edildiği çerçevelerin her durumda "anlatısal gerçeklik" duygusu tarafından kamufle edildiklerini görebiliriz. Böylece tarihyazımı da tarih anlatısı gibi (öykücünün zanaatı) kurallandırıcı ve edimseldir (performatif): Michel de Certeau'nun gösterdiği gibi "bir komuta benzer şekilde sunar kendini". Tarih anlatısının bu pragmatik etkinliği sayesinde anlatılar "söylemin düzeni" tarafından kabul edilen "anlatıcılar" tarafından sadece aktarılmakla kalmazlar, daha çok "gerçeğin yerine" geçerler. Siyasetçinin söylediklerini "inanılır" kılar, böylece gerçekliği "üretirler". Televizyondan "teröristlerin yasadışı yabancılar oldukları", "bildirilir". Gerçeklik er geç bu "bildiri"ye cevap verecek, kamuoyu çalkalanacak ya da tam tersi, sözkonusu durumu kanıksayacaktır. Herhangi bir tarih anlatısının "anlatılar"la "gerçeklikler"in çakıştığı anlardan oluştuğu düşünülebilir.

Totaliter anlatılar, böylece "muthos"un gücünü olumlarken, aynı zamanda "buyruğu" temellendirmektedirler: Nazi hiyerarşisinde orta derecelerde yeralan siyasetçilerin, asker ve memurların, Alman orta sınıfının ön plana çıkabilen, Nazi düzenine etkin olarak katılabilen kesimlerinin savaş sonrası dönemdeki "suskunluk" ya da "masumiyet" içinde bekleyişleri "buyruk aldıkları" (yani "tarihin" ve "hakikatin" kendilerine "yanlış anlatıldığı") düşüncesine sığınmaları yüzündendi. Gerçekten Adorno'nun söylediği gibi "Auschwitz sonrası" herhangi bir hakikatin artık anlamı yoktur.

Politika ve Dil

Batı geleneği içindeki "siyasal" hareketler dünyasında, "demokratik"-"totaliter" ikilemine tekabül etmeyen, ancak "semantik" düzlemde ayırdedilebilir bir ayrımlama yapılabilir. Şimdilik bu ayrımı "analitik" ve "tümel" diye nitelendireceğim. Sözgelimi, "demokrasi" söyleminin kendisini dayandırdığı ifade unsurları "analitik" bir kimlik taşırlar – "özgür seçim", "ifade özgürlüğü"; bunlar görüldüğü gibi semantik eklemleme yoluyla oluşturulmuşlardır. Oysa "demokrasi" sözcüğünün kendisi bu analitik diyeceğim niteliği taşımaz. Başka bir deyişle Orwell'in sözettiği şu "totaliter" NewSpeak'in yordamlarından biri kullanılarak oluşturulmuş, "içi boşaltılmaya", ama aynı zamanda da bambaşka içeriklerle "yeniden doldurulmaya" müsait bir sözcüktür. Bu terimin yakın tarih içindeki macerası, kullanımları ve üzerine yatırım yapılan alanlar (ekonomik, kültürel, ideolojik ve politik) içindeki hareketi karşımıza tam da Faye'ın "totaliter diller"in temel unsurları dediği bazı nitelikleri çıkarmaktadır. Belki de bu durumu canalıcı yakınlıktaki bir başka siyasal topografya üzerinde izleyebiliriz bugün: Rusya seçimlerinde birinci "parti" olarak ortaya çıkan faşistlerin oluşturdukları cephenin adının "liberal demokratlar" oluşu, en azından anlamların oluşumu sürecinde bir "terslik" olduğunu gösteriyor: Belki de şu "global köy"ün, aşırı iletişimin bir şakasıyla karşı karşıya olduğumuz zannına bile kapılabiliriz, ama

eninde sonunda üzerinde düşünülmesi gereken bir olgu, üstelik, SSCB'nin yıkılışından birkaç yıl sonra ortaya çıkabilen güçlü bir faşist hareketten daha da şaşırtıcı gelmesi gereken bir dil olgusu vardır: Birkaç yıl önce "sağ" ve "sol" sözcüklerine yüklenen politik anlamın tam ters çevrimiyle başlayan bir süreç –komünistler "tutucu" etiketiyle birlikte "sağ"ı, kapitalist-liberal pazar ekonomisine geçişi savunanlar ise "sol"u temsil etmeye başlayıvermişlerdi– "faşizm=liberal demokrasi" eşitliğini yaratabilecek, üstelik "anlamlı", dolayısıyla "kandırıcı" kılabilecek bir güçler dengesini ve platformunu yaratabiliyordu.

Bugüne kadarki dilbilimin ve "söylem çözümlemesi", "ideoloji kuramı" ya da "eleştirisi", "söylem çözümlemesi" adı verilen pratik uzantılarının temel hatası dili "ideolojik anlatıların", "söylemlerin", kısaca söylersek "söz"ün dışında, kendi içinde bütünsel, anlamın esas alanını oluşturan ve tüketen "toplumsal" bir dizge olarak ele almaya ve araştırmalarını somut "söz"ün alanını dilyetisinin gerçekleşmeleri olarak dışarıda bırakacak şekilde biçimlendirmeye yönelmeleriydi. "Sınıflara özgü diller var mıdır" sorusunun peşinde koşan devrim sonrası Rus poetikçi ve dilbilimcilerinin ortaya attıkları tartışmaları kestirip atarken Stalin bile dilin sınıflara ait olmadığını, insanların tümüne ait olduğunu inanmayanlara kabul ettirmişti. Buna göre dil özü itibarıyla özerk, bağımsız, soyut bir formdur; isteyen onu istediği yönde kullanabilir. Elbette böyle bir bakış ön plana dilin kullanımını, özel olarak da her zaman mümkün olan "kötüye kullanımı"nı sistemleştirerek sınıfların dili kullanabilecekleri, ama bu kullanımın ancak kendi "doğru"larını ifade edebilmeye dayandığını kabul etmeye götürmektedir: Oysa, bütün "proleter" naiflikleri içinde, Stalin'in susturacağı bu Bolşevik düşünürler, bir bakıma günümüzün en ileri dil anlayışını oluşturan "anlatılar kuramının" temellerini atmanın tam da eşiğindeydiler. Dilin siyasal bir gerçeklik olduğu gerçeğini keşfetmiş, bunu somut bir biçimde formüle etme çabalarına başlamışlardı. Ancak karşılarına sadece ve sadece yeni bir "dil anlayışı"nın yolunu tıkamakla görevli özel bir "dil siyaseti"nin, otoriter bir gücün çıkabileceğini hesaba katmamışlardı elbette.

Artık bugün, bolca bulabildiğimiz örneklerin olduğu gibi, Faye'ın muhteşem çözümlemelerinin ışığı altında şu yeni soruları sorabiliriz artık: Dil hangi anlamda siyasal bir gerçekliktir? Dilin "siyasal" kullanımları ve kötüye kullanımları mı sözkonusudur, yoksa hiçbir siyasal edim dil dışında gerçekleşemez mi?

Bu sorulara cevap ararken çok somut güzergâhları takip etmemiz gerekeceği açıktır. Sözgelimi, Emile Benveniste'in ortaya attığı bir örneğin ışığında siyaset-toplumsal kurumlar ve dil arasındaki çok karmaşık bağı son derece basitleştirme pahasına bile olsa yakalayabiliriz sanıyorum. Vocabulaire des institutions Indo-européennes (Hint-Avrupa Kurumlarının Sözdağarcığı) başlıklı geniş araştırmasının bir yerinde Emile Benveniste, bugün biliyoruz ki kendisi de tam anlamıyla farkında olmaksızın, basit bir "dilbilgisi" (gramer) kuralının bile siyasal-toplumsal bağlamın dışında gerçekleşemeyeceğini açıkça gösteriyordu. Ele aldığı örnek, iki "Hint-Avrupa" toplumunun, Eski Yunanistan "polis"i ile Roma "imperium"unun temel kurumlarına ilişkin sözdağarcığına, dilbilgisinin şu en başağrıtıcı etimolojik köken ve sözcük türetimi perspektifinden yapılacak bir yaklaşıma ilişkindi. Yunanca "polis" kent, yani kurum anlamına geliyordu. Ondan Yunancanın dilbilgisi kurallarına uygun bir şekilde türetilen "polites" sözcüğü ise "vatandaşlar", yani kentin üyeleri diye tercüme edilebilir. Oysa Latin dilinde bu türetim yolunun tam tersinin geçerli olduğu ortaya çıkıyordu: "Civis" (vatandaş) sözcüğü köktü ve Yunan "polis"ini tercüme eden "civitas" (kent) sözcüğü ondan türüyordu. Böylece Yunan ve Roma uygarlıklarının "siyasal" evrenlerinin birbirlerine "tercüme edilemezliği" (bu Heidegger'in, bir başka etimolojik köken amatörünün pek beğeneceği bir örnek olurdu) diye formüle edilebilecek bir tesbitten çok, siyasetin bugün de geçerli olabileceğini düşündüğümüz iki modelinin çözümsel anahtarlarından birini "dilde" bulabileceğimizi söylemiş oluyoruz. Latincede "civis meus" (o benim hemşehrimdir) türünden kullanımların varlığı vatandaşlığın, daha doğrusu "cemaat"in "vatan"dan, yani kentten önce geldiği, daha doğrusun kentin

bizzat "vatandaşlarına göre" tanımlanabildiği bir toplumsal ve siyasal ilişkiler bütününe delalet ediyor olmalıdır. En azından bu bir araştırma hipotezi olarak ileri sürülebilir. Bu rejimin tam tersinin, önceden tanımlanmış bir "vatan", bir "toprak", bir "site" üzerinde yaşayanların "vatandaş" olarak tanımlandığı bir siyasal sistemi ise Yunanistan'da bulabileceğimiz varsayılabilir.

Ancak doğal olarak bu örneğe karşı sürülebilecek itirazların farkındayım: Siyaset, ideoloji ve toplumsal ilişkilerin "dile indirgenebilirliği" düşüncesini daha çok içerdiği söylenebilir. Ancak neden aynı örnek, dil ile siyaset arasındaki "ilişki" diye formüle edilemeyecek, aksine "dilin siyasal niteliği" olarak düşünülebilecek çok özgün bir bağın dışavurumu olarak kabul edilmesin? Bence bu örnek, yapısalcı ve yeterince gururlu bir dilbilimcinin sevinçle kabul edebileceği, siyasetin "dile benzer" bir işleyişe sahip olduğu şeklindeki analojik formülden çok, dilbilgisi kurallarının siyasetten bağımsız işlemediği düşüncesini daha çok desteklemektedir.

Bunu anlamak için kendi dilimize ve onu taşıyan siyasal-dilbilgisel tarihe kısa bir göz atmak yeterli olur kanısındayım. Osmanlı Devleti, kendisini "devlet" kılan büyük güçlere sahip olmasına karşın, Roma "imperium"unun Bizans'tan geçen o uzun kurumlar göçünün mirasçısı olarak, tam da Roma modeline sahipti: Cemaatten, ümmetten kurulacak bir mahalle, köy, kasaba, eyalet hatta koskoca bir dünya... İşte Namık Kemal'in "Vatan yahut Silistre"si, bu cemaat mi vatan mı ikileminin ilk kez, belki önceleri güçsüz bir biçimde tersine çevrildiği bir "sessiz müdahale" olarak beliriyordu. Cumhuriyet kurulduğunda gerçekten Türk Dil Kurultayı'nın toplanmasını TDK'nın kuruluşunu, eğer "bilim" dediğimiz şeyin de siyaseti tümüyle dışta bırakan bir hakikati varsa, bilimsel değil siyasal bir olay olarak anımsayabiliriz artık. Bu kurum, diğer işleri arasında Namık Kemal'in "Vatan"ından "Vatandaş"ı türetme görevini üstlenecektir – kavramın sonsuz çevirileri, 1789'dan günümüz "eski" Yugoslavya'sına kadar varan uzun göçünün yolu üzerinde yalnızca bir noktaydı bu... Elbette "siyasal anlamlandırma" yalnızca "türetme" alanında değil, dilin somut kullanımı düze-

yinde beliren çok değişik boyutlarda aynı anda işleyebilir: Gerçekten "vatandaş"; artık tam da Althusser'in deyimiyle ideolojik bir "çağırma"dır (bunun yanında, hukuk dilinin gücünü gözönüne alarak "celbetme"yi önerebiliriz); ancak hepimiz biliriz ki "Sevgili vatandaşlarım..." daha bir "çağırma"dır, daha çok celbedici ve kabul edilebilir bir söz oluşturur.

Bu noktada, "kabul edilebilirlik" sorusunun etrafını biraz daha açmak önemli. Pek eski bir görüş –Gramsci ve takipçileri– "ideoloji"nin tek varoluş biçiminin "kabul edilebilirlik" amacıyla yürürlüğe konan meşrulaştırma tasarımlarından ibaret olup olmadıkları sorusunu ortaya attığı zaman, ideolojinin artık salt bir "üstyapı" kurumu olmayabileceği düşünülmeye başlanıyordu. İşlevi "altyapı"daki "gerçek" ilişkilerin meşrulaştırılmasına, yansıtılmasına, çarpıtılmasına ya da "yanlış bir bilinçlenme" yüzünden "düşünülmedik" kılınmasına indirgenemez. Faye'ın sözettiği "kabul edilebilirlik" anlatıların ve "tasarım"ların alanının dışında kalan "gerçek" ilişkilerin üzerinde işlemez. Bizzat kendisi, "gerçek" ilişkilerin vazgeçilmez bir parçasıdır.

Kabul Edilebilir Bir Dünya

Wilhelm Reich'ın şaşırtıcı sorgusu: Neden çalıyorlar diye sormak saçmadır; neden her zaman çalmıyorlar diye sormak gerekir. "Kitle"lerin faşizmi "arzuladıkları", "istedikleri" yolundaki canyakıcı "gerçek" bir zamanlar yeterince sorgulanmıştı. Öyleyse faşizmin kabul edilebilirliği bugün bile sorgulanmaya değen insanlık topografyasının anahtarlarından biri olabilir.

İdeolojik anlatıların "cümle yapıları" ve "anlamları" üzerinde de yürütülmesi gereken bu soruşturmanın anahtarını ise Faye'ın eseri kısmen sağlamaktadır. Gerçekten cümlelerin sarf edildikleri yer ve zaman dışında da bir varlıkları olabilir. Bu, dilbilimcilerin bir cümlenin "anlamı" adını verdikleri değişmez semantik düzanlam olmadığı gibi, bir cümlenin basit yananlamları tarafından da tüketilemez. Tarihaşırı, ama tarih içinde bulunan bir birleştirme, combinazione ve Kombination sözko-

nusudur: Der Klassenkampf ist eine ausslände eingeföhrte Theorie (Krupp, 1946); Class struggles is a theory imported from abroad (W. Churchill, 1947); La lutte des classes est une théorie importeée de l'etranger (Dumazédier, 1936); La lucha des clasos.... (General Franco, 1937)...vb., vb., yani tüm Avrupa dillerinde, daha doğrusu anlatı dünyalarında en az bir kez "söylenmiş" bulunan tek bir cümlenin oluşturduğu "sonsuz" bir dizi... Bu sonsuz cümleler serisi, çeviri düşmanı Heidegger'in başını ağrıtacak ölçüde katı bir gerçeği simgeliyor. Bu cümlenin "sarf edilebilirliği", "dış mihraklar" edebiyatının kabul edilebilir olduğu her ulusal formasyonu en az bir kez ziyaret eden bir düşüncenin kısmi başarısına yüklenebilir. Buna göre, "sınıf mücadeleleri" kuramları, kısaca söylemek gerekirse Marksizm, "Dışarısı" adı verilen bir yerden, belki de hiçbir yerden ithal ediliyorlardı. Bütün Avrupa, sonra da dünya "ulusal" dillerine yayılacak bu somut cümleler dizisinin anlamı, varlığını tehlikeye düşürecek her etkiyi dış dünyadan sayan bütünlüklü bir "burjuva dünyası"nın "ulusal birlik" adı verilen kısmi gerçeklikle çakışması varsayımına tekabül ediyordu.

Cümle dizisinde dikkate değer ikinci boyut Lacancı bir perspektifte söylersek, "formülün ısrarı" adı verilebilecek bir "geri dönüş"ün altını çizmemize olanak sağlayacaktır. Bu ısrar "anlamlar" ve "doğal diller" dünyasının dışında yer alır: Şaşırtıcı olan, elbette bu cümlenin her dile tercüme edilebilirliği değil, her dilde en az bir kez, belli bir tarihte, belli bir kişi tarafından (herhangi bir kişi değil) telaffuz edilmiş ve dolaşıma sokulmuş olmasıdır. Marx, Alman işçisine, İngiltere için anlattığı hikâye konusunda "de te fabula narratur"... senin hikâyeni anlatıyorlar, demişti. Cevabı, 20. yüzyılın ilk yarısında faşizmle karışık bir "güvenlik kuşağı"nın örüldüğü bir dünyada, "totaliter" bir anlatıdan alıyordu. Anlatıya karşı anlatı ya da alan memnun, satan memnun...

Öyleyse "ulusların çehresini değiştiren" anlatıyı yeniden oluşturmanın yollarından biriyle karşı karşıyayız. Anlatıların "anlamından" çok nasıl dolaşıma sokulduklarını ve kabul edilebildiklerini soruşturmanın gerektiği açıkça kanıtlanıyor: An-

cak bu dolaşım topografyası üzerinde, 1936'dan itibaren Avrupa'nın sınıf mücadelelerinin, artık "sınıf mücadelesi" kuramından söz etmemeye dayandığını keşfedebilir, sınıf anlatılarının dışlanmasında günümüze kadar getirilecek (bu ABD için daha kolaydı) olan ilk adımların atıldığını duyabiliriz.

Irkçılık ve "Sıradan Faşizm"[1]

Giriş

Her şey, yakın tarihin en çok nefret çeken, ancak hiçbir zaman genelgeçerliğini kaybetmemiş olan görüngülerden biri olan ırkçılığın son zamanlarda yeni bir güç ve yayılım kazandığını gösteriyor. Belki daha rafine, daha kendiliğinden biçimler altında ifade buluyor, herkesin "çok tehlikeli" olduğunda birleştiği "totaliterlik" ve "soykırım" türünden yine yakınçağın başbelası toplumsal iktidar biçimlerinden belli bir oranda uzak duruyor, ama ırkçılığın, ister sessiz çoğunlukların sokakta ve otobüste geçerli "ırk ayrımı" ideolojisi biçimi altında olsun, isterse devletlerin ve kurumların olduğu kadar kitle iletişim araçlarının yarı yarıya içine işlemiş bir "tavır alış" biçiminde olsun, daha az tehlikeli olduğu sonucuna nereden varıyoruz? Nazizmin oluşturucu parçalarından biri olan ırkçılık "yabancı düşmanlığı"yla sokaklardaki mikrofaşizmle başlayarak devleti ve kurumlarını ele geçirmedi mi? Yıllar önce M. Macchiocci Marksizmin faşizm üstüne belki de son sözlerini aktardığı bir derleme kitabın önsözünde faşizmin gündelik toplumsal yaşamı, tüm banalliği, olağanlığı içinde her an tehdit eden,

1 *Birikim*, 32, Aralık 1991, s. 55-59.

bu açıdan "devletsi bir çatıya dahil olması" hiç de uzak bir ihtimal olmayan bir çerçevede her an hazır olduğunu hatırlatıyordu. Irkçılığın totaliter faşist rejimlerin bir özelliği olduğu yakınçağın en büyük palavralarından biriydi. Irkçılık ne de etnik ayrım, din ve mezhep ayrımı, kalıplaşmış sınıfsal ve ırksal önyargılar tarafından tüketilir. Bu açıdan ırkçılık faşizmle özdeşleşmez. Irkçılığı "usdışılıkla", kafatasçılıkla tanımlamaya çalışanlar onun özellikle devlet politikası haline geldiğinde "ussal" araçları ne kadar büyük bir kolaylıkla kullanabildiğine herhangi bir doyurucu açıklama getiremezler. Nazi rejiminde ırkçılık, özellikle devlet politikası içine işlendiği andan itibaren, bir taraftan popüler bir sokak ideolojisi olarak varlığını sürdürmeye devam ederken, öte taraftan "bilimsel düşünce" ve "yöntembilimin" tüm araçlarını kullanıyordu.

Yani yalnızca faşist propaganda konuşmalarında içkin ideolojik önyargı olarak değil, Nazi döneminin ve belki de çok daha öncelere varan bir "bilimselci" dönemin bilimsel pratiğine, dünya yorumuna içkin olarak belirebilmişti. Bu açıdan, ırkçılığın faşizme ve onun gelişmesine paralel olarak çizilen tarihi sorunsuz değildir: Hiç değilse, totaliter faşist rejimi önceleyen ve ardından da gizli bir varsayım olarak sürüp giden varlığı, sorunu farklı bir çerçevede ortaya koymamızı gerektirmektedir. Önyargılar ve ideolojiler düzeyinde, devlet politikaları düzeyinde değil –bunlarla açık ilgisini ve bağını yadsımasak da– kendi yolunu kendisi açarak, tarihin bilinmedik derinliklerinden bazen bilimsel bir bilgi şeklinde birikerek, bazen de tarihsel olaylar ve anekdotlar biçiminde sıçramalarla kopup geldiği bir düzeye yerleştirerek. Irkçılığın sessiz çoğunluklar nezdinde meşrulaştırılması onun bilimselci görünümünden, tüm hukuksal ideolojilere içkin olan "ölüme mahkûm edebilme" fikrinden, içerdiği ontolojik ve epistemolojik öncüllerden bağımsız değildir. Totaliter faşist devlet tüm bir ırkı ölüme göndermeye hak ve meşruiyet zemini bulabiliyordu; ancak bunu "laboratuvar koşullarında", yani kapalı kapılar ardında yapılabilmesine olanak sağlayacak bir "bilimsel deney" pratiği içinden geçirerek gerçekleştirebiliyordu. Konunun bilimsel yönü ve bilim-

sel bilgi biçimi olarak ortaya çıkması açısından ele almak üzerinde ısrar edişimin temel nedeni bilimler tarihinin gelip vardığı şu son yıllardaki aşamalarda, yalnızca ulusları, ırkları değil, tüm insan türünü hedef alan/alabilecek bir alan içinde, modern genetikte, tıpta ve toplumsal hijyen alanında ırkçılığın bir kez daha etik bir sorunlaştırmaya davet edişidir. Gen mühendisliği çok uzun bir sürecin gelip vardığı son biçimdir: Sonrasının ne olacağını zaman gösterecek.

1. Biyoloji ve Irkçılık

Herkesin bildiği gibi biyoloji, devrimci çıkışını 19. yüzyılın başlarından itibaren gerçekleştirmişti. Bugün sonuna, biyolojinin genetiğe, moleküler biyolojiye dönüşmeye başlamasına eriştiğimiz bu süreç, onun kendine özgü damgalarının, çeşitli alanlarda –öncelikle başka bilimler üzerinde, ama bir o kadar da felsefeler, ideolojiler ve siyaset düzleminde de– bazen açık, bazen gizli olarak boy gösterdiği çağdır. Etik, tüm tarihi boyunca, yalnızca üç bilimi ahlaki sorunlar arasına katmıştır: Eski Yunan'dan beri tıp (Hippokrates, yeminini hatırlayın), 1945'ten beri fizik (Einstein'ın ünlü mektubunu hatırlayın) ve daha yakın zamanlarda biyoloji (gen mühendisliğinin sorunlaştırılmasını hatırlayın).

Ancak burada not edilmesi gereken en önemli şey, bu bilimlerin kuramsal düzlemden "açıklama" düzleminden çıkarak insan türünün pratik yaşamına müdahale etmeye başladıkları andan itibaren böyle bir etik sorunlaştırmaya girişilmesidir. Tıp zaten ta baştan itibaren gündelik yaşama batmış, her an her bireyin başına gelebilecek bir olayın, hastalığın devası olmayı hedeflediğinden, hiç değilse eski Yunan'da etik sorunsallaştırmayı başlangıcından itibaren, her an kendi içinde taşımıştı. M. Foucault, 18. yüzyıldan itibaren bu sorunlaştırmanın, ortadan kalkmaksızın, çok farklı türden hesapların egemenliğine girdiğini pek güzel gösteriyordu: Kliniğin doğuşuyla birlikte gelişen hekim "bakışı". Bu bakış, bir anlamda eski tıbba tümüyle dışsaldı; hastalığın yapısına, nedenlerine, gelişme sürecine, teşhis

ve tedavi gereklerine yabancıydı; kuramlar değişiyor, ancak yataktaki hastayı her an temaşa edecek göz, hekimin ve hemşirenin denetleyen gözü, hastanelerin buna uygun olarak belirlenmiş mimarisi değişmiyor, çok çok yetkinleştiriliyordu. Bir süre sonra Foucault bu "bakış"ın modelinin insanları "bireysel", "cisimsel" –bedenleri açısından– denetim altında tutmaya yarayan disiplinlerden ve disiplinlere dayalı iktidar teknolojilerinden türetilmiş olduğu düşüncesine vardı. Klinik, yalnızca insan türünü tehdit eden hastalıkların incelendiği ve tedavi edildiği çift amaçlı bir kurumsal bütün değil, öncelikle, tüm bu işlevlerin içine girerek onları yönlendirecek, çoğunlukla itiraf edilmeyen bir disipliner işlevin mekânıydı. Hastalıkların yataktaki hastalar arasında yatay sıçramasını ve klinik dışına taşmasını, yani türü tehdit etmeye başlamasını engellemek amacıyla uygulamaya konulan yaptırım mekanizmalarıydı bunlar. Doğrudan sonuçları, hastalığın "bireysel" kalması, toplumun bağrına sıçramasının önüne geçilmesi, kümülatif yıkıcı etkilerinden böylece kurtulmaya çabalanmasıydı. Tıp, bu yaptırımlar ve teknikler zinciri içinde kendi kuram ve epistemolojisinden bağımsız, ancak onu birçok düzlemde varsayan bir ahlaki soruşturmadan hiçbir zaman kurtulamadı.

Biyoloji ise, tıptan oldukça farklı nesneler düzeyinde işlemekte, bu yüzden toplumun ya da bireyin bedenini "ahlaki" düzeyde sorunlaştırmaktan belli bir oranda uzak durabilmekteydi. Ancak daha geniş bir çerçevede ele alındığında bu görünüm ortadan kalkmaktadır. Biraz önce söylediklerimiz tıbbın epistemolojisine belli bir "masumiyet" payı tanıyordu. Ama böyle bir varsayımın geçerli olmadığı biyolojinin kazandığı yeni epistemolojik çerçeve içinde ele alındığında kolayca anlaşılabilecektir. Biyoloji, canlı varlıkların morfolojik özelliklerine dayalı tasnif etme yapılarından –Linnaeus taksinomisinin biyolojiden çok farklı bu özelliği yine Foucault tarafından daha önce incelenmişti– arınarak kendini oluşturması ikili bir düzeyde gerçekleşti: Organizma düşüncesinin doğuşu ve hücrenin keşfi. Bu saf halleriyle bu iki nesnenin bir epistemolojinin masum olmadığını göstermesi elbette beklenemez. Sorun daha çok, bu

iki "kavram"ın bilimsel değerinde değil, karmaşık yakınlıklar kurdukları semantik bir kavramlar şebekesinde belirmektedir: Organizma düşüncesi, bilindiği gibi, 19. yüzyıl toplumbiliminin ve siyaset felsefesinin temel nosyonlarından biri haline dönüştü. Hücre ise ta baştan itibaren "kanserli" bir modeli taşımaktaydı içinde: Bölünerek alabildiğine çoğalma, uzam ve zaman içinde yayılma, örgenleşme, işgal etme fikirleri toplumsal alanı hiçbir zaman terk etmedi. Bunda biyolojinin saf kavramlarının elbette bir suçu yok. Giderek Darwin'in de "sürekli savaş" durumunu temel alan "sosyal Darwinizm"den sorumlu olmadığı da söylenebilir. Ama sorun bir masumiyet ya da suçluluk sorusunda düğümlenmez. Organizma ve hücre çok daha genel bir dönüşümün, hem "ifadeler" düzeyinde, hem de bilimin kendine seçtiği nesneler düzeyinde yer alan bir dönüşümün ürünü olarak doğdular. Bu nesnelerin ne salt biyolojiye, ne de ondan "kavram devralanlara" ait olmadıklarını, aksine herkes için ortak bir ufuk oluşturduklarını göstermek için, organizmanın bir kavram, hücrenin ise gözlemlenebilir, ampirik bir nesne olmasına dikkat çekelim. Deleuze ve Guattari'nin belirttikleri gibi, "kavramlar" felsefe tarafından, "işlevler" ise bilimler tarafından üretilirler. Organizma açıklayıcı bir kavram, hücre ise işlevleri açısından –örgenleşme, büyüme, ontogenez ve fijenez– bir işlevler bütünüdür. Birincisinin, doğum, gelişme ve ölüm gibi "global" –bireyi ve türü ilgilendiren– bir göndermesi varken, ikincisi bu yaşamsal nitelikleri dışlamaksızın, birikme, bölünme, sarıp sarmalama, yayılma ve genetik örneğinde görüldüğü gibi, süreklilik gibi işlevlere gönderme yapmaktadır. Buna karşın, ikisi arasında sürekli bir semantik alışveriş, ara kavramlar aracılığıyla bir karşılıklı uyumlulaştırma ve birlikte yaşadıkları, içinde geliştikleri uzun bir tarih vardır. Epistemolojinin masumiyeti bu ara kavramlar, sentetik bireşimler ve tanımsal analojiler çerçevesinde sorgulanabilir hale gelmektedir. "Tohumdan ağaç çıkıyor, ikisi ne ölçüde aynı şeydir" şeklindeki safça soru, Stoacılardan bu yana felsefeyi meşgul ediyordu; Hegel, diyalektik aşma temasını devreye sokarak sorunu rafa kaldırmayı denedi; olmadı. Tohum ile ağaç arasın-

daki zincirin hem global (organizma düzeyinde ya da türe ilişkin olarak) hem de moler (embriyojenez, tohum-hücrenin bölünmesi, yayılması, örgenleşmesi yoluyla ağacın türetimi) düzlemlerde yeniden kurulması düşüncesinin doyurulması açısından vazgeçilemezdi. Hegel, "tohum halindeki bir düşünceden idenin bir tüm olarak açılıp yayılmasını, zenginliğini" bekleyemezsiniz diye yazarken biyolojinin kendinden çok sonra yerine oturacak temel varsayımını tersyüz ediyordu: Soyut kavram olarak hücre, somut kavram olarak organizma. Toplumsal varlığın "mekanik" ilkelerine göre değil, "organik" ilkelere göre davrandığı ve biçimlendiği konusundaki anlayış her iki düşünceyi de içinde barındırmaktadır: Organizma ağırlıklı Hegelci düşünüş (Bonnald ve De Maistre'ın romantik tutuculuğunda) ve hücre ağırlıklı "sosyal Darwincilik".

Hegel'in ve genel olarak biyolojinin (19. yüzyıldaki biyolojinin) organizma ve hücreye yükledikleri anlam ve işlevleri genel olarak gözden geçirmek, bu kavramların aslında "stratejik" bir kullanımın parçası olduklarını, başka bir deyişle, masum bir kullanıma sahip olmadıkları sonucunu vermektedir. Modern biyolojide bile genetik iletim temasının hesaba katılışı "dilbilimsel" kavramların devreye sokuluşu şartıyla gerçekleşebilmektedir. "Genetik materyalin oynadığı iki rol vardır: Bir taraftan sonraki kuşağa aktarılabilmek için yeniden üretilmesi gerekir; öte yandan organizmanın yapı ve işlevlerini belirleyebilmesi için dile getirilmesi gerekir." Bilimsel ya da felsefi bilginin bir alanından başka bir alana varsayımlar, kavramlar, kanıt ve düşünce çizgileri aktarmak Althusser'in sandığı gibi "ideolojik" değil, daha çok, "stratejik"tir. Strateji "yabancı kelime" aracılığıyla anlamlar üretirken, ideoloji bir göstergeye içkin olan anlamların kendiliğindenliğini üretir. Bu bakımdan, biyolojiden başka bir alana, Darwin'in özgün düşüncesinden ve bulgularından başka alanlara yapılan aktarımların hem stratejik değerleri, hem de ideolojik işlevleri açısından ayrıntılandırılarak incelenmesi gerekir. Bu makale böyle bir girişimi göze alacak bir çalışmanın ürünü olmadığı gibi, sorunun stratejik yönüyle ilgilenme kaygısıyla sınırlandırıyor kendini.

Tahmin edileceği gibi, ırkçılığın belli bir biçiminin, daha doğrusu "modern" adını verebileceğimiz bir değişkesinin, biyolojinin sözkonusu iki kavramıyla, organizma ve hücreyle çok yakın bir "stratejik" ilişki içinde geliştiği yönünde tartışmaya açık olarak sunduğumuz bir tezimiz var. Bu teze ilişkin olarak, bu kavramlar çevresinde gelişen ikili bir harekete hemen değinmeliyiz: Organizma düşüncesi, neredeyse ortaya çıkar çıkmaz, fizyolojik, bireysel ve tikel görünümlerini aşarak globalleşmeye doğru bir evrim geçirmişti: O "çokluklardı" ya da ona ilişkin belirlenimlerin bütünüydü. İnsan çoğulluklarına, toplumsal/siyasal gövdeye uygulanabilirliği de buradan geliyordu. Organizma, türsel bir belirlenimdir. Fizyonomi tek bir bireyin incelenmesinden değil, bir türün incelenmesinden çıkarılacak bilgidir. Yukarı, tümelliğe doğru bu hareket, organizmayı sonuçta dünyanın çeşitli "katmanları"nı oluşturan "sfer"ler düşüncesine kadar götürecektir: Zoosfer, mekanosfer, ekosfer vb. Çoklukların belli bir düzenlenişi, bunu yönlendiren zorunluluk ve rastlantı zincirleri, sferler arasındaki karşılıklı etkileşimler; bunların tümü Spinoza'nın Etika ve Teolojik-Politik Deneme başlığı altında söz ettiklerine çok benziyor. Bu bir rastlantı ya da kopya değildir: Gündelik yaşamdan ne kadar uzak görünürse görünsün, sferler arasındaki etkileşim "siyasal imgelemi" hemen harekete geçirir: Ozon tabakasının delinmesinden kim sorumludur? Hayvanların ve türlerin hakkını nasıl savunacağız? Peki, insan hakları ne olacak? Spinoza yaşasaydı bize gülerdi. Çokluklar akılcı, yani "organik" davranmak zorunluluğunda değildirler; ne de herhangi bir "siyasal" iktidarın bunu gerçekleştirmeye gücü yeter. Tür açısından sorulan etik/politik sorularla birey açısından sorulanlar arasında özsel bir fark vardır. Bu bireyle toplumu ilişkilendirmenin, yani her türlü siyasi felsefenin başlangıç noktasının bile neredeyse erişilmez bir yerde olduğu, kavranmasında büyük güçlük çıkardığı anlamına gelir. Hücre (cellule), canlı varlıkların bu temel yapıtaşını keşfedenlerin aklına neden, hangi yollardan geçerek gelmişti? O, her şeyden önce, yerine getirdiği işlevler bakımından özlenen "akılcı" davranışa sahipti; en azından mikroskopta öyle görü-

nüyordu. Ancak zamanla organizmanın, sferlerin gelip her yeri kapladığına şahit oluyoruz. Hücre, kendisine tepeden, organizma tarafından dayatılan komutların yerine getirilmesiyle görevliydi; "akılcı" davranışının nedeni buydu. O, adasında püritenliğin tüm ilkelerine uygun yaşama sayesinde varlığını sürdürebilen Robinson'un ta kendisiydi. Biyolojinin kendi içindeki hareketi, gelişmesi, tümüyle organizmanın hücre üzerinde denetim kurma girişimiyle belirlenmiştir. Genetik materyal, ifade düzeyinde (yani bir sonraki kuşakta iç kodunun komutlarını gerçekleştirme açısından) çoklukların (multitudo) her an ürettikleri tikel bir eserdir. Darwin'in kuramı, kendisine sadık kalmak istersek, başka bir şekilde özetlenemez. Orada "savaş" modeli, yaşama için yok etme değil, bir tür "takijenez", yani yayılmada, uyum göstermede aktiflik, sürat ve karşılıklı etkileşimlerden uyum yönünde etkin bir biçimde yararlanma modeli biçiminde açığa çıkmaktadır. Sferler, bireylere, partiküllere belirli yasalar dayatan Devlet'ler değillerdir; aksine bu birey çoğulluklarının değişik yönlerdeki ve hızlardaki hareketlerinin, kombinasyonlarının geçici olarak çizdikleri hareketli sınırlardır. Brecht, çoğulluklar ve onları yöneten "hükümetsi" ilkeler arasındaki ilişkiyi Doğu Alman devlet yöneticilerine karşı yazdığı bir şiirde alaycı bir biçimde gözler önüne sermişti: "Yürümüyorsa, bu halkı lağvedip başka bir halk seçelim!" Buradaki ad absurdum düşüncenin zenginliğine bir göz atalım: İlkelerin verdiği komut, her zaman Austin'in "performative speech act" adını verdiği biçim altında cereyan eder. Sözler düzeyinde gerçekleşen bir olay, nesneler, cisimler düzeyinde gerçekleşen bir olayı sadece yansıtmakla kalmaz, üretebilir de. Ancak bunların sırrı dilbilimde saklı olmayan sınırları vardır ki, konumuz buna yöneliktir: "Halk, her durumda" lağvedilmeyendir. "Halk", hiçbir durumda lağvedilemeyendir. Yargıç tek bir söz edimiyle bir canlı varlığın, yani tahakkümün "yaşamında", cisimsel ve manevi anlık bir dönüşüm getirebilir. Oysa "multitude", "halk" böyle bir tanımlamanın, mahkûm etmenin, yargının elinden kaçar. Biyolojik "çoğulluk" nosyonu da benzeri bir paradoksa yol açar. Hücrenin içsel gelişimi sorusu organizmanın dayattığı

kurallar sorusuyla, tek kelimeyle, bilimlerin başağrısı "yasa" sorunuyla çarpışır. Oysa hiçbir zaman, organizma ve hücreden, hayatı düşünmenin bu iki kutbundan vazgeçilmez: Sadece farklı düşünceler birini ötekinin boyunduruğuna, yasaması altına sokmaya çalışırlar. Bu durum, en belirgin biçimde, yaşam biliminin 19. yüzyıldaki iki önemli temsilcisi, Geoffroy Saint-Hilaire ve Cuvier arasındaki polemikte belirmektedir. Saint-Hilaire, araştırmasının temel "tözsel" birimleri olarak anatomik organ parçalarını kabul etmektedir. Böylece tüm sorun, canlı varlık türleri arasında parçaların birbirlerine "tekabül" etmeksizin bileşimsel eşbiçimlilikler kurmakta düğümlenmektedir. Organik bakımdan ele alınan varlıklar birbirlerinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, organ bölümleri, "birbirleri üzerine kıvrılarak" türler arası geçişleri sağlayacaktır. Omurgalıdan kafadanbacaklıya geçiş, böylece omurgalının sırt kemiğinin iki ucunu kıvırarak bir araya getirmek, kafayı da ayağa indirmekle gerçekleşecektir. Cuvier'in bilimi ise böyle bir özgürlük tanımaz. Hücre ile organizma, organ ile bütün arasındaki bağ indirgenemez biçimler oluşturmaktadır. Bunlardır "yasalar". Böyle bir şematizm her yönüyle geometriktir. Organizmanın emrediciliğine bağlıdır. Görüldüğü gibi, bu tartışmanın terimleri hâlâ organizma ve hücre birimdir. Ancak bunların "stratejik" kullanımları açısından bir farklılık vardır. Ampirik, olgusal bir içerikle yüklenen organizma "evrim" ve "sferler" düşüncelerine götürürken, kavramsal içerikle doldurulan "hücre/birim" empriyojenez düşüncesine götürür. Çanguilhem, global kavramlar ve ampirik içerikler arasındaki bu karşılıklı etkileşim, iç içe geçme ve içeriklerini ya da formlarını değiştirme hareketini şu sözlerle betimlemektedir: Embriyojenezde ebeveynlere bakarak ve sürecin sona erebileceği beklentisiyle, gelişmekte olanın bir güvercin mi, bir kurt mu olduğu söylenebilir. Ama öteki durumda, tutamakların kendileri bizzat hareket halindedirler: "Durağan, değişmez noktalar sadece dili kullanabilmek içindirler. Evrensel evrim düzeyinde bu türden her türlü tutamak arayışı olanaksızlaşır. Dünya üzerindeki hayat, sınırları çoğu zaman hareket eden ve geçirgen olan, birbirlerinden göreli ba-

ğımsız faunalar ve floralar, bitki ve hayvan örtüleri biçiminde belirir. Coğrafi alanlar burada ya bir kaosla ya da çok çok, ekolojik türden dışsal uyumluluklarla, nüfuslar arasında kurulan geçici dengelerle karşılaşabilirler ancak..." Böylece biyolojinin gelişimi boyunca, organizma ve hücre, ta baştan içine yakalanmış oldukları iki kutuptan, birinden ötekine "stratejik" olarak yer değiştirmektedirler: Bunun skolastik felsefe döneminde sorulan ve bireylerin mi tümellerin mi "gerçek" olma yüklemini hakettikleri sorusuyla realizmle nominalizmi iki kamp halinde birbirinden ayıran soruyla içten bir benzerliği vardır. Darwin'in bulguları üzerine "doğa yasası" olarak formüle edilen "savaş" modeli, birbirine zıt iki formül içinde ifade edilebilir: Değişmez ya da ancak "global" bir savaşla değişikliğe uğratılabilir sınırların berisindeki "devletsi" bütünsellikler olarak türler arasındaki savaş veya herhangi bir savaş "stratejisi"nin global olarak oluşturulabilmesine olanak tanımayan, sürekli hareketli sınırlar, ekosistemler, katmanlar üzerinde ve çevresinde cereyan eden savaş. Bize göre, Darwin'in özgün kuramı, bu ikincisine daha yakın görünüyor. Sosyal Darwinizmle daha modern değişkenleriyse, "organizma" modeline yaslanarak birinci model üzerinde yayılmaktadır. Benzeri bir biçimde, Cuvier'in modeli de, organizmanın içine "indirgenemezlikler" örgütleyen sınır çizgileri çekerek "değişebilir", "katlanabilir" ortam düşüncesini dışlamaktadır. Orada sferler alanlara, sınırları kavramsal bakımdan, organizma düşüncesi tarafından belirlenmiş "devlet"lere dönüştürülürler.

"Savaş" düşüncesi, sanıldığı gibi Darwin düşüncesinin kör noktası, onun devrimci atılımının yolunu tıkayan, ideolojik soysuzlaştırmalara yatkın yönü değildir. Aksine, onun yaratıcı özünü temsil eder. Sorun, 19. yüzyıl boyunca, ona başvurarak geliştirilen savaş modellerinin hangi tipten olduğuna ilişkin olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birisi ve belki de en etkili olanı, "iç savaş" modeli üzerine inşa edilendir. "En iyinin yaşaması, kötü olanın yokoluşu" şeklinde geleneksel olarak özetlenebilecek olan bu yorum, gerçekte Darwin'den çok öncelere uzandığını söylememizi bile anlamsız kılacak ölçüde,

insan türünün en derine işlemiş metafizik önyargılarından biridir. Her şeyden önce, kanıtlanmasına bile ihtiyaç yoktur: Her şey kendinden bellidir; yaşamını sürdüren demek ki iyidir varsayımı tarafından özetlenir; asırların teolojik/politik varsayımı. Bunun, antik felsefenin "nasıl yaşamalı?" (bios biotos) sorusuyla ya da Stoacıların "doğaya uygun yaşam nedir?" sorusuyla da bir ilgisi yoktur. "Yaşayabilmek için savaşmak" türünden, genellikle yoksul ve aşağı toplumsal tabakaların zorunlulukla benimsedikleri bir yaşam ilkesiyle de açıklanamaz. Bunlar yaşamı "ölüm tehdidi"yle yargılamazlar. Şu ya da bu biçimde yaşayan varlığa buyruklar verebilir, motivasyonlar kazandırabilirler. Ama "en iyinin yaşadığı" varsayımı, özellikle "bilimsel" bir gönderme açısından, tarihin en garip önermelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. "En iyinin ne olduğunu ne savaşta ne de biyolojide görebileceğiz. İşte Darwin'in hayran olduğu, "erişilmez bir gözlemci" diye nitelediği Jean-Henri Fabre'dan bir biyo-savaş anlatısı. Olay Cerceris tuberculé ile Cleon Ophtalmus arasında geçmektedir. Bir arı türü olan Cerceris'in dişisi yumurtalarını toprak altına kazdığı galerilere bırakır. Ancak yumurtalar bu erişilmez yerde çatladığında, çıkan larvaların besine ihtiyacı vardır. Bu larvalar "aşırı ölçüde hassas" olduklarından ölü bir böcek bırakmak yeterli değildir. Dişi arının bu yüzden yuvanın ağzına "canlı" bir böcek getirmesi ve orada sıkıca tutması, bekletmesi gerekmektedir. Bu zor iş, yani yuvanın ağzında kıpırdamadan durarak, kendini parçalatacak bir böcek bulmak gibi neredeyse çözümsüz sorun, dişi arı tarafından son derece zarif bir biçimde çözümlenir. Arı, yumurtlar yumurtlamaz çevrede bir curculionide türü olan bir yaprak biti aramaya başlar. "Bulduğunda üstüne atılır ve taşımak üzere bacaklarıyla sarar. Ama aynı zamanda dikkatle avın canlı kalmasına dikkat eder; böylece kavranamayacak bir süratle sona eren bir dram başlar. Zarkanatlı anne avının karşısına geçer, güçlü çeneleriyle ağız-borusunu sıkıca kavrar ve yaprak biti bacakları üzerinde yaylanırken, ön ayaklarıyla, sanki karın eklemlerini açmak istermiş gibi büyük bir güçle sırtına bastırır. Böylece katilin karnı Cleone'un karnını altına süzülür; arı kıvrılır ve zehirli iğnesini

ön-göğsün altına, eklem yerine, birinci ve ikinci bacak çiftlerinin arasına birkaç kez batırır. Her şey göz açıp kapayıncaya kadar bitmiştir. Tek bir can çekişme hareketi, hayvanın ölümüne eşlik eden tek bir bacak hareketi yoktur. Henüz ölmemiş kurban, komaya girmiştir bir anda. Olayın sürati korkunç ve hayranlık uyandırıcıdır. Sonra avcı kurbanını sırtüstü çevirir, karın karına gelir, bacaklarıyla sarar, kaldırır ve havalandırır". Bu anekdotta ilginç olan, iğnenin batırıldığı yerdir: Tam o noktada hem kanatlardan hem de bacaklardan gelen sinirlerin bağlandıkları karın guddeleri vardır. "Ve zarkanatlı iğnesini tam o noktaya daldırır. Hangi zekâdan esinlenmiş olabilir? Yaprak biti avcısı cerceris'ler, en bilgin fizyolojinin, en ince anatomi bilgisinin öğretebileceğine son derece uygun olarak hareket etmektedirler." Bu şiirsel anlatı, hemen arkasından, yola gelmez bir Cuvier yandaşı olan Fabre'ın "devletçi" açıklamalarına bırakır yerini: "Burada zorla meydana gelen uyumlar görmeye çalışmak boşunadır: Böyle uyumlar tesadüflerle açıklanamaz". Anlaşılacağı gibi, Fabre, Cuvier gibi her türün bağımsız, değişmez bir varlık olduğunu, kuşaklar boyunca değişmeden kaldığını kabul eder. Evrim düşüncesini kökünden dinamitleyen bu bakış açısı, türlerin kendi alanlarında bütünlüklerini varsayarken "türün sürüp gitmesi" yolunda verilen bir savaşı temel kural haline getirir. Bu "türün korunması içgüdüsü" ya da "annelik duygusu" ile harekete geçsin, fark etmez. "Analık ilham veren hükümrandır. Bireylerin yaşatılmasından çok daha yüksek bir amaç olan türün sürdürülmesine kendini adayan bu içgüdü, en ilkel zihinlerde bile en muhteşem sezgiyi, uzak görüşlülüğü uyandırır". Bu bakış açısının ve ilham aldığı "savaş" doktirininin "devletçi" bir bakışa tekabül ettiği açıktır. 16. yüzyıldan beri "Devlet aklı" doktrincileri, siyasetin amacının "devlet" olarak anlaşılan bir insan türünün sürdürülmesi olduğu konusunda şakımaktaydılar. Ancak çok geçmeden, türün bekçiliğini üstlenen siyasal aklın pek çok olayda türün gelişmesini, refahını hatta güvenliğini olumsuz yönde etkileyebileceği, hatta türün yokoluşuna kadar götürecek tehlikeli sonuçlara gebe olduğu tartışılmaya başlandı. Tür için iyi olanın birey için de iyi

olup olmadığı yeniden bir türlü cevap verilemeyen sorular arasına katıldı. İşte biyoloji, özünde siyasal olan bu soruya cevap vermek değilse bile, bu cevabın verilebileceği evrensel bir zemin oluşturma görevini üstlenmekteydi. Fabre'ın önermesi, yaşam ve ölüm arasında gidip gelmektedir; onun dokuduğu siyaset, yaşamı türe layık görürken ölümü bireye layık görür. Tüm çağların hukuksal birikimi de buna paralel bir varsayımı bünyesinde içkin olarak barındırır: Toplumun yaşayabilmesi için bireyleri mahkûm etmek. "En iyinin yaşaması", hukuksal dile bu açıdan bakıldığında kolaylıkla tercüme edilebilir: Yaşamaya hakkı olmayan tek şey, toplumun egemenliğinin karşısına dikilen her şeydir. Görüldüğü gibi, bu çeviri, "iyi"nin altındaki gizli, olumsuz değerlendirmeyi açığa vuruyor.

Yüzeydeki Çatlak[1]

I. Hayalet Şehir

Yeryüzü coğrafyasının hiçbir parçası, bölünmüş ve parçalanmış bir kent kadar tekinsiz, hazin, kuşku uyandırıcı ve üzüntü verici değildir: Berlin, Kudüs, Saraybosna ve Lefkoşa bize her zaman bir "ayrılma"nın, bir "eksikliğin", bir "kopukluğun" öyküsünü anlatırlar. Çoğu zaman dikenli tellerin ve Barış Gücü şeritlerinin kapladığı kent alanları bir zamanların şehir hayatının en canlı, en civcivli, en zengin mekânlarıdır. İşte Lefkoşa'nın Türk ve Rum taraflarını birbirinden ayıran bir-birbuçuk kilometrelik bir kalınlığa sahip Yeşil Hat; "arasta" adı verilen eski, neredeyse antik bir "agora"yı belki bir zamanlar çağrıştırmış olan merkezi, yani kent yaşamının kalbini ortadan ikiye bölüyor gibidir. Westphalia barışı, Napolyon savaşları, Almanlarla Fransızları, çeşitli İtalyan kent bölgelerini ve Ruslarla Batılıları karşı karşıya getiren savaşlar, Batı uygarlığına belki de Ortaçağlardan beri riayet edilmesi gereken bir saygıyı öğretti: Sınırlar nereden geçerse geçsin, ama kentlerin içinden, onları ikiye bölerek geçmesin. Bu saygının bütün eski imparatorluklarda, Ortaçağ krallıklarında, Batılı ve Doğulu devletlerde nere-

1 *Birikim*, 77, Eylül 1995, s. 12-17.

deyse gizli bir uzlaşım temelinde gelenekselleştiğini düşünebiliriz. Avrupa'nın yer yer Ortaçağ'a öykünmekten geriye kalmayan "kültürel birliği" sorununun çözülmesinde ilk etaplardan birinin iki Berlin'in birleştirilmesi ("duvarın yıkılması") olması ve bunun onca ideolojik patırtı koparmasının nedeni belki de bu kaçınılmaz saygının bir kalıntısıdır. Ama elbette bambaşka biçimlerde ve bambaşka ideolojik meşrulaştırma araçlarıyla...[2]

Birinci Dünya Savaşı sırasında İngiliz emperyalizmi Ortadoğu'daki her petrol kuyusunun başına bir "hilafet", bir "devlet" ve bir "emir" geçirirken, çölün o muazzam yokluk ufkunu bir devlet geometrisinin hoyratlığıyla harita üzerinde bir cetvelle, düz çizgiler halinde çizebiliyordu. Sovyetler'le Çin arasında, elbette bambaşka nedenlerle 1960'lı yıllar boyunca vuku bulan "sınır çatışmaları" aslında bu iki dev "modern" ülkenin stepler ve dağlar arasında nereden geçtiği belli olmayan "muğlak" sınırlarla birbirlerinden ayrılışlarıydı. Nikita Mikhalkov'un Urga filminde iki ülkeyi ayıran sınırdaki son derece canlı, ama mahzun, felaketli ve göçebe yaşamın pek güzel ayırdına varıyoruz: Sınırdakiler... Çöl bedevileri, step insanları, maceracı tüccarlar, Kilisli kaçakçılar... bütün bu sınır insanları kendine özgü yaşam tarzlarını temsil ediyorlar.

Devlet kapitalizmi ve ulus-devletler çağı ise bize "artık sınırlarda yaşanamayacağını", orasının bir blokaj, mümkün olduğunca dar ve kısa bir geçit (bir köprü bile değil), ölü bir zar olduğunu öğretmeye çalışıyor. *Yeni Politika* gazetesinin verdiği "Türkiye sınırında kaza" başlıklı haber (kaza Elbistan'daydı) yaşam ile ölümü ayıran, ama bizzat kendileri "ölümcül" olan ne tür dengelerin "sınır" adını verdiğimiz şu zarları biçimlendirdiğini (tahayyüllerde, istemlerde, arzular ve ideolojilerde) pek güzel ortaya koyuyor. Ulus-devletlerin yüzeysel tarihi aslında yüzeylerin tarihidir: Toprak üzerinde yaşayan, üreten ve üretim aracına dönüştürülerek devlet aklınca "doğal kaynaklar" tablosunda tasnif edilebilen insanların, jeopolitik denge oyunlarının,[3] güç çatışmalarının belirdiği, aktığı,

2 Bkz. "Epilogue", Paul Virilio, *L'insécurité du territoire* içinde, Paris, 1993.

3 Tanıl Bora, "Türk Milliyetçiliği ve Kıbrıs", *Birikim*, 77, Eylül 1995, s. 18-27.

dolaştığı bir yüzey. Romantik milliyetçiliğin Alman romantiklerinden beri huşu içinde temaşa ettiği "ülke", Heim, bu tablonun dışında nerede yer bulabilir kendine? Yüzeyde değilse derinliklerde. Antik Yunan efsanesine layık "ekilen ejderha dişlerinden yerden biten insanlar", Thebaililer, ktonik varlıklar masalına mı başvuracağız? Globalleşme adı verilen şey derindeki ktonik güçlerin, volkanların devrinin geçtiğini, her şeyin artık kaygan bir yüzeyde cereyan edeceğini ideolojik bir söz olarak veren bir masaldan başka nedir? İşte eski Yugoslavya'nın yüzeyine bakın: Ne oldu peki? sorusunun cevabı Avrupa'nın asırlık mimarisinin bu parçasında pek derinlerde var olan bir kaynamanın yüzeydeki çatlağı değil midir? Artık "iletişim"in, "liberalizm"in, "Yeni Dünya Düzeni" adı verilen şeyin zaten pek kısa bir süre inandırıcılığı olmuş masalları, yakan gölleri, ya nüfusların muazzam yoksullaşması ya da sıkıyönetim altında ve otoyol kenarında yaşayan gettolaşmış cemaatler dünyasının dehşet verici gerçeği karşısında iş göremez hale geliyorlar. Bugün biraz "gerçekçi" hiçbir Avrupalı, Avrupa projesinin gerçekleşme yolunda olduğunu söyleyemez. Bugün aklı başında hiçbir Amerikalı, Amerika'nın yetkin ve sağlam bir hegemonya oluşturabilmiş olduğunu iddia edemez. Bugün aklı başında hiçbir Japon ülkesinin ekonomisinin hâlâ o eski ve şaşırtıcı güce sahip olduğunu düşünemez. Bugün aklı başında hiçbir Afrikalı, Bandung rüyasından bu yana ortada olan gelişmelerin ışığında Afrika ülkelerinin dünya sistemine eklemlenebileceğini ve bir zamanlar Afrika ülkelerinin kuruluşunda büyük bir rol oynamış Yale ve Chicago üniversitesi kaynaklı "Development Studies"in artık sönmekte olan reçetelerinden medet umulabileceğini ümit edemez. Bu örnekler tüm dünya sathına yaygınlaştırılabilir.

Öyleyse bakış "rejimimizi" biraz değiştirerek –belki de tümden tersine çevirerek– başka bir optiğe yerleşelim: Eğer hâlâ uygarlık diye bir şey varsa onun derindeki "ktonik" gücü kentten ve onun tarih boyunca aldığı farklı biçimlerden başka bir yerden gelemez. Tarihin "modern" akışı için bir zamanlar Braudel'in söylediğini –"Başlangıçtan beri iki koşulu vardı: Devlet ve şehir;

ve kapitalizm, devletin şehir üzerinde zafer kazanmasıdır"– bugün artık "geleceğin süreci" olarak tersine çevirebiliriz: Eskiden devletler Ortaçağ'ın kentlerine "saygı" duyarak onları"ihtiva" eden sınırlarını çizerken bugün artık kentler, daha doğrusu metropoller neredeyse devletleri ve onun yapılarını işgal etmeye, ihtiva etmeye ve soğurmaya başlıyorlar. 1991'de Danzig kentinin Doğu Almanya'nın feshini beklemeksizin "biz Batı ile birleşeceğiz" diyebilmesi şimdiye dek siyaset ve diplomasi arenalarında, jeopolitik alışkanlıklarımızda pek rastlamadığımız bir olaydı. Avrupa'nın Paris-Berlin Ekseni üzerinde inşa edilmesi yolundaki artık eskimiş hikâye de ilginç bir delildir.[4]

Eğer artık Samir Amin'in "çıplak bir yemek" gibi önümüze sunduğu "kaos" ile karşı karşıyaysak. Ulus-devletlerin yeniden tanımlanacakları bir dönemin eşiğinde olduğumuzun farkına varmalıyız: Ülkeleri yutan dev metropoller – birleşen Berlin, petrol ve doğalgaz boru hatları, uluslararası finans merkezleri, Pasifik Havzası vb., tüm bunlar yüzeyin yeni coğrafyasını şekillendirirken dışarıda bazı adalar, boş alanlar, yoksulluk cennetleri de bırakacaklar elbette: Şimdi bu cennetlerden birine, hem ada, hem boş alan, hem de Türk kesimi açısından bakıldığında yoksulluk cenneti olan bir yere daha derinliğine dönebiliriz: Kıbrıs!

Her ne kadar "Kıbrıs" diye bir şeyin artık varolmadığına inanmaya çağrılıyorsak da bu, her resmî söylem gibi, artık yıllardır kabuk bağlamış bir yüzey çatlağının hukukileştirilmesinden ve. İdeolojileştirilmesinden başka bir şey değil elbette. Ama basit bir sezgi gücü, Kıbrıs'ın Türk ya da Rum kesimlerini dolaşan her kişiye, bir kentin trajedisinin çerçevesinden, işlerin böyle olmadığını anlatacaktır: Arasta üzerinden bölünmüş "çifte başkent", Lefkoşa, yeni bir merkez, yeni bir "arasta" oluşturamamıştır. Bir anda çizilen edimsel sınırla hayatı bölemez, ayıramaz, parçalayamaz – olsa olsa umutsuz bir kesintiye uğratır. "Kıbrıs Sorunu"nun her şeyden önce Kıbrıs'ta yaşayan insanların da sorunu olduğu gerçeğini itiraf eden pek az basın yorumuyla, hükümet raporuyla, danışman sözüyle karşılaştığı-

4 Bkz. P Virilio, *a.g.e.*, s. 365.

mız Türkiye'de bu sorun elbette büyük bir kolaylıkla "yükselen milliyetçiliğin" eline geçecek, Tanıl Bora'ya elinizdeki *Birikim*'deki makaleyi ilham edecektir.[5]

Öyleyse bu bölünmüş kentin hüznünü ve atmosferini biraz deşmekte yarar var: Asırlık yaşam biçimlerinin ve – tarzlarının, sokak kenarı kahvelerinde yaşlıların oturma biçimlerinden tutun, öğle sıcağı rehavetine ve Kıbrıslının neredeyse zorunlu –üstelik resmileşmiş (yazın öğleden sonraları devlet daireleri ve bankalar çalışmaz)– siesta'sına varıncaya kadar, ortak özellikler Türk ve Rumlar arasında ne kadar paylaşılmış olurlarsa olsunlar, kendi başlarına bir "kimlik" oluşturmaya yeterli değildirler. Üstelik günümüz "sosyolojik düşün"ü "kimlik" adını verdiği bir sahte-kategoriyi bizzat kendileri de farklılıklardan oluşan insanların üzerine bir deli gömleği gibi giydirme alışkanlığından kolay kolay vazgeçeceğe benzemiyor. Her şeyden önce Kıbrıs adası, asırlar boyunca bir kentli kültürüne sahip olmayı sürdürmüştür: Bir merkez, çarşı (arasta), Magosa kalesinin içinde iç içe geçmiş, Türkmen, Müslüman, Rum-Ortodoks, Maronit, Çerkes ve Çingene topluluklarına yaşam mekânı oluşturan son derece dar, örgülü ve üst üste binmiş evler, avlular, "modern" devlet idaresinin bilmem hangi çıkarlar nedeniyle hâlâ kurtulamadığı Osmanlı vakıf hukuku – bunların hepsi, kent rantlarının yeniden dağıtılması sürecinde (özellikle 1974'ten sonra)– o garip ve sessiz dirençlerini sürdürüyor gibiler. Bu direncin geçmişte ne türden dışlama, sessiz ya da açık düşmanlık, hatta karşılıklı ikiyüzlülük biçiminde karşımıza çıkan eğilimlerden beslenmiş olduğu ayrı bir konudur. Günümüz cemaat ve devlet siyasetinin kullandığı düşmanlık araçlarından –askerî, ideolojik, siyasal ve iktisadî– daha masum oldukları kuşku götürmez. Ama masumiyetin de, suçluluğun da dereceleri var: *Bitter Lemons* (Acı Limonlar) yazarı Lawrence Durrell'in tanıklığı her "ezgi"nin başka bir ezgiyi, her saldırının karşı bir saldırıyı zorunlu olarak başlatacağını bizzat örneğimizin üzerinde pek güzel göstermiyor mu? Günümüzde Kıbrıslının "kimlik sorunu"ndan söz edenlerin bu yüz-

5 Tanıl Bora, "Türk Milliyetçiliği ve Kıbrıs", *Birikim*, 77, Eylül 1995, s. 18-27.

den ilk olarak 1974 sonrası adaya yerleşen Türkiyeli nüfusun "kimlik sorunu"na eğilmeleri, açıkçası daha akıllıca bir yöntem olmaz mı?

Her şey adanın 1974 öncelerine dek uzanan bölünmüşlüğünün her şeyden önce kendilik kültürünü şoka uğrattığını, yaraladığını gösteriyor. Bugün kent merkezinde kuşaklar boyu yaşamını sürdüren ciddi bir orta sınıf nüfusun adanın yüzeyinde ne kadar olabilirse "çevreye", ucuza mal edilmiş ya da Rumlardan miras kalmış "villa tipi" evlere göç ederek (bu kentleşme süreçlerinin günümüzde evrenselleşmiş kalıplarından biridir) Lefkoşa'yı, Magosa'yı hattâ o ufak tatil kenti Girne'yi Türkiyeli göçmenlere terk edişleri kent uygarlığının sancısının esas sorun olduğunu yeterince göstermiyor mu? Bu açıdan "karasakal"ın,[6] bu yeni "paryalar"ın öyküleri belki de Kıbrıs'ın anlaşılmasında çok daha önemli bir yer tutuyor bence.

II. Arastanın Çöküşü

Bölünme kendi içinde bir kötülük değildir: Antik Yunanlılar, asırlar boyu varlıklarını sürdüren köy cemaatleri, kısacası, "geleneksel" adını verdiğimiz toplumlar, özellikle de ilkel topluluklar, bölünmeyi bir bunalım, bir katılaşma rejimi ve bir felaket olarak algılamaktan çok uzaktılar – bölünme ve parçalılık bu toplumların bir sigortası, iktisadî ve demografik baskılarla başetme yolu, üstelik toplumsal birimler arasında etkileşim ve ilişkilerin kurulmasının temel ve zorunlu mekanizmasıydı. Bölünme ancak katılaştığı, rutinleştiği, taraflar için sürekli kimlikler oluşturmaya başladığı andan itibaren bir "bunalım", bir "sorun" haline gelir. Bir sınırın berisine ya da merkeze, etnik kimliğe, millî birliğe vs. doğru yapılan her çağrı, her tarafta saman alevi gibi yanıp sönmelerine aldanılmaması gereken bir milliyetçilikler rüzgârını, hattâ kan ve kalıcı nefreti hareke-

6 "Karasakal" sözü benim işittiğime göre Osmanlı'ya falan değil, 1964 sonrası Türkiye tarafından adaya gönderilen özel bir komando timinin, mücahitlerin rehberliğini reddederek Beşparmak Dağları'nda kaybolmalarından sonra kurtarıldıklarında mücahitlerin onların saç-sakal uzamış hallerine binaen taktıkları, sonradan yaygınlaşmış ve genel kabul görmüş bir sıfattır.

te geçirir. Bütün bunlar "aklın bir hilesi" ya da uygarlığın bir tesadüfü değil. Aksine sözkonusu süreçlerin ardında yoğunlaşmış, kristalleşmiş bir yığın çıkarın ve manipülasyonun bulunacağı kuşku götürmez. Arasta'nın çöküşü –yani Kıbrıslı Türk insanının bugün, hiç değilse "iş olsun" diye yakındığı "ekonomik kriz"– 1974'ten çok öncelere, İngilizlerin adayı zoraki (aslında memnunlukla) terk etmeye başladıkları dönemlere kadar uzanıyor. Ve yine her şey kentin, öncelikle Lefkoşa ile Magosa'nın ""bölünmüş"lüğünün hem eseri, hem de yönlendiricisi olarak cereyan ediyor. Bir zamanlar Yalçın Küçük'ün yaptığı doğru bir gözlem (belki de bir sezgi), elinizdeki *Birikim*'de yayımlanan makalesinde Arif Hasan Tahsin tarafından da desteklenmiyor mu? İngilizlerin ayrılışından sonra geride bıraktıkları pek çok araç aslında Osmanlı'dan devralınmış, Kıbrıs Türk toplumunun "saygın" ve "elit" çevrelerinin Rumlardan daha büyük bir maharetle çekip çevirebilecekleri (buna Türk kesiminin daha az nüfusunu ve "yüz yüze toplumu"nu da ekleyin) kamusal yaptırım araçları değil miydi? Hâlâ varlığını sürdüren Evkaf İdaresi, bölünmüş arasta'nın artık yozlaşmaya başlamış lonca düzeni, esas olarak "küçük üretici"den başka bir şey olmayan Kıbrıs köylüsünün (Rum ve Türk) malını satmak üzere şehre indiğinde karşı karşıya kaldığı "tekelleşmiş" bir kent örgütlenmesi – bütün bu araçlar, Kıbrıs Türk elitinin "bölünmeyi" ve "bölünmenin ayakta tutulmasını" nasıl bir çıkar malzemesi haline getirebildiğini açıklar. Kısacası, ancak ufak tefek ve gündelik bir ticaretin hüküm sürdüğü Rum-Türk karışık köylerin dışında, üstelik sadece çatışmanın alevlendiği yıllarla sınırlı olmamak üzere, Rum tarafından elde edilebilen daha kaliteli ve daha ucuz mallar üzerinde Türk ticaret elitinin kurduğu tekel ve bu sayede elde edilen fiyatları belirleme olanağı, Kıbrıslı Türklerin "sözde" Türk milliyetçiliğinin nasıl bir "doldurusa gelme" olduğunu yeterince gösterir. Türk tarafının Rumlarla İngilizleri karşı karşıya getiren çatışmalarda İngilizlerin tarafını tutması salt "daha küçük bir nüfus"un güvenlik psikolojisiyle, "barışçıllıkla" vb. açıklanamaz. İşin içinde, Kıbrıs Türk burjuvazisinin neredeyse tümünü oluşturan ticaret erba-

bının (Rum burjuvazisi yalnızca tüccar değil doktor, mühendis, sanayicidir de) derin bir önsezisi, Rum ile Türk toplumları arasında gerçekleşecek bir bölünmenin (üstelik bunun özellikle Lefkoşa arastası üzerinden geçecek bir sınırla gerçekleşmesinin) sağlayacağı çıkarlara ilişkin bir önsezisi de vardır. Bu yeni "sınır insanları" çok geçmeden, İngilizlere Türklerin geçici bir süre için de olsa verdikleri desteği de hesabına yazacak ve İngiltere'ye uzanan yeni bir vektör üzerinde harekele geçecektir: Asil Nadir ve benzerleri...

1950-60'lı yılların bahsettiğimiz "ticaret eliti" bir zamanlar Kıbrıslı Türklerin basitçe "zengin adam" demekle yetindikleri, ancak sonuçla ateşli ve kanlı yıllarda Türk cemaatinin yöneticileri haline gelecek bir kesimdir. Seksenli yıllarda Yalçın Küçük'ün Kıbrıs burjuvazisine atfettiği "muazzam güç" doğru bir tahlile dayanmaktadır öyleyse. Arasta'nın çöküşü, yani eski kentin yıkımı kapitalizmi garip bir şekilde karikatürize eden bu sürecin eseridir.

III. Sözde-Kıbrıslı Türk Milliyetçiliği

Türk Mukavemet Teşkilatlı yıllar Londra bağlantılı ticaret elitinin çıkarlarından bağımsız olmadığı gibi. Amerikan güdümünde Türkiye de dahil o zamanlar dünya ölçeğinde yürütülen "komünizmle savaş"tan da bağımsız değildir. Rum Komünist Partisi AKEL'in hatırı sayılır gücü (üstelik silahlı bir güç), sanayisiz ve "arasta"sız bir topluma başka neyi ilham edebilirdi? TMT'nin "solcu avı" hikâyeleri bugün artık hatıra ufuklarının yavaş yavaş dışında kalmaya başlıyor, ama aynı şekilde Türk milliyetçiliği adı verilen ve Kıbrıs Türk yazınında, edebiyatında, eğitiminde (özellikle güçlü bir nüfus oluşturan "aydın" öğretmenler ve gazetecileri bir döneme damgasını vurduğu iddia edilen bu milliyetçilik ne bir "tepkisellik", ne bir "nostalji", ne de "çağdaş Türkiye ile bir gönül birliği" söylemidir. Herhangi bir araştırmacının, o yıllarda "askerî" ve "karşı-casusluk" alanlarının dışında (isterseniz buna bazı Kıbrıslı şair ve yazarların Türkiye'de *Hisar* ve *Yenigün* gibi birkaç mecmuada yayımla-

nan "Kıbrıs'tan sesler" meyanında şiir ve yazılarını da ekleyebilirsiniz) Kıbrıs Türklerinin Türkiye ile ve onun toplumuyla doğru dürüst herhangi bir iletişime ve etkileşime sahip olmadığını fark etmesi oldukça kolaydır. Ticaret eliti için "anavatan" Londra'dır ve Asil Nadir olayı gösteriyor ki hâlâ da öyledir.

Türkiye bir "anavatan" olarak karmaşık bir süreç boyunca, yıllar içinde oluşturulmuştur. Ama garip bir paradoks çerçevesinde... Yetmişli yıllarda "anavatan" Türkiye'ye gönderilen öğrenci kitlesinin büyük bir çoğunluğu "solcu" olarak döndüğünde, tarihi yeniden gözden geçirmek, hiç değilse unutulan bazı olayları hatırlamak gerekli hale gelir: Solculuk ile "Rumlara teslimiyet" adıyla ileri sürülen şeyin özdeşleştirilmesi seksenli yıllar boyu kendi dertleriyle daha çok meşgul olmak zorunda kalan Türkiye'de artık esamesi bile okunmayan sorunların yeniden sürümüne kadar varır.

Kıbrıslı Türk milliyetçiliği adı verilen şey, bu garip alaşımın bir karikatürü, çoğu zaman Rumlara karşı olmaktan pek kolayca sıyrılıp 1974 sonrası adaya yerleşen kırsal kökenli Türkiyelilere karşı yönlenen bir tepkidir olsa olsa. Bir zamanlar, önce İngiliz idaresinin, sonra Türk ticaret elitinin, ardından da sınır-çatlağın ardına gizlenen Rumlar çoktandır tanıdık simalar sunmuyorlar artık. 1974 öncesi kentli nüfusun (ya da enklav bölgelerinin nüfusunun) Rumca bilmemesi (köylülerin aksine) çatlağın tarihinin daha gerilere götürülebileceğini de gösteriyor.

IV. Bir Bürokrasi Karikatürü: KTFD'den KKTC'ye

Onyedinci Türk Devleti'ni kurmanın gururu Kıbrıs Türk milliyetçiliği denilen şeyin ne kadar "sözde" olduğunun kanıtıdır: 19. yüzyılın ve 20. yüzyıl başlarının milliyetçiliği aynı zamanda bir "devlet kurma", kamu kurumlarını, devlet aygıtı, hükümet yapıları, idari mekanizmaların mimarisi ve inşası vs. gibi Devlet Aklı'nın ve kamu yönetim aygıtlarının kuruluşuna dayanıyordu. Günümüz milliyetçiliklerini ayırdeden şey ise, özellikle eski Yugoslavya, hattâ SSCB topraklarında olduğu gibi bu

tür aygıtların oluşturulmasında yeni milliyetçiliklerin mutlak bir başarısızlığa mahkûm görünmesidir. Dünya pazarının cilvelerine, yer değiştirme ve kaymalarına, titreşimlerine duyarlı olabilecek "ulus-devlet" aygıtlarını oluşturmak gittikçe zorlaşmakta, hattâ "bir devlet kurmak" saikiyle hareket eden "milliyetçi" ya da değil, oluşum ve hareketler için imkânsız hale gelmektedir. Çeçenya'dan Slovenya'ya, Bosna'dan Kırgızistan'a, yeni milliyetçiliğin sorunu "dünya pazarına eklemlenmenin" optimal noktasını ve buna uygun düşecek nüfus, toprak ve idari bütünlükleri tespit edebilmektir. Sözkonusu olan ulus-devletin yıkılışı değil, yeniden bir ulus-devlet inşa sürecinin karşılaşacağı zorluklardır.

Görüldüğü kadarıyla, özellikle Avrupa Topluluğu'na dahil olma konusu üzerine başlayan tüm tartışmalar sözkonusu bunalımın altını çizmektedir. Burada, Arif Hasan Tahsin'in vurguladığı ve hem Türk, hem de Rum tarafları eş ölçüde "güçsüz" –ama yine de "olumlu"– bırakan şu "sırtını büyük ağabeye yaslama" sorunu hatırlanmalı. Seçilen ülkeler elbette henüz "rahat" ülkeler değillerdi: Ama bugün Yunanistan Avrupa Topluluğu'nun asli üyesiyken Türkiye, aslında "doğmamış bir proje"den ibaret olduğu artık saklanamayacak hale gelen Avrupa'nın kapısını binbir türlü şantajı ayakta tutarak aşındırmaya devam ediyor. Rum kesimi karşısında millî geliri birkaç yıl içinde açması bir oranda gerileyen Kıbrıs Türk toplumunun uzun uzadıya giden yakınmalarını bir zamanlar kendini mahkûm ettiği bir "kader" olarak görmek gerekmiyor mu?

Bugün KKTC bir karikatür albümüdür: Varolmayan bir devlet aygıtı, varolmayan bir ekonomi, karar verme mekanizmalarına sahip olmayan bir hükümet aygıtı –bir devlet ve ülke "simulacrum"u. Osmanlı ve İngiliz dönemlerinden geçerek gelen yarı-koloniyal aygıtlar– daha önce belirttiğimiz gibi kentsel ve kırsal rantların üzerinde tek denetim aygıtı olarak vakıflar, disiplinsiz ama etkili bir milis örgütlenmesinden sözde bir "ordu"ya dönüştürülen eski "mücahitlik" kurumu, "işçi" arayan sendikalar, uzun süre Kantara dağındaki bir yansıtıcıyla Kıbrıs'a TRT'nin programlarını yansıtmakla iktifa eden

Bayrak Televizyonu, yalnızca "ulusal bir ekonominin" varolmadığını değil, "koloniyal" bir kurumlar silsilesinden ibaret bir Devlet Aklı'nın, yüz yüze sohbetlerle yönetilen bir toplumla iç ice geçtiği garip bir karışımın sözkonusu olduğunu yeterince gösteriyor. Bunun uluslararası planda "tanınıp tanınmama" ile doğrudan bir ilgisi olduğunu hiç sanmıyorum: Kıbrıs Türk toplumu Onyedinci Türk Devleti adıyla vaftiz edilen devleti oluşturmak sözde dursun, bizzat gündelik alışkanlıkları itibarıyla "devletsiz" bir toplumdur – devletten anlamaz, onunla karşılaştığı yerde kaçınılmaz bir psikolojik dürtüyle dikleşir, komşusundan başka biri olmayan memurla dalaşır, işini kişisel ilişkileriyle yürütür vs. Kıbrıs Türk kesiminde gerçek anlamda –her devletin esas mekanizması olan– polis kurumunun bile varolduğu kuşku götürür. Territorium, yani devlet arazisi olarak seçilen birimin ve nüfus parçasının güvensizliği Asil Nadir gibi birine tüm bir ülkeyi satın alabilme niyetini bile ilham etmişti neredeyse.

Sonuç - Eğer Gerçekten İsteniyorsa...

Yazı boyunca çıkmazlardan başka bir yere varmadığımızı biliyorum –kötümserlik ancak bir noktaya kadar– bir gerçekçilik türüne hizmet edebildiği ve güçleri gerçek anlamıyla kamçıladığı noktaya kadar bir değer taşır. Bütün bu kaosun arkasında ne var? sorusunun sorulması gerektiği can alıcı noktaya artık yaklaşıyoruz. Bir "sorun"dan bahsetmek hiçbir zaman masum değildir. Bergson'un sorulara ve sorunlara yönelen büyük sorgusu –bireysel ve kişisel "sorunlardan" kolektif ve "evrensel" sorunlara varıncaya kadar– insanoğlunun kaçınamadığı bir durumu, belki bir tür "zorunlu budalalığı" yansıtır: Bir "kaos" durumu şöyle düşünülebilir; her ikisi de eş ölçüde "gerçek", ama birbiriyle çelişki halinde iki düzen varsayalım. Bu durumda bu düzenlerden kendi aklında ve isteklerinde bulunan birinci düzeni arayıp onun yerine ikincisini karşısında bulan biri bir kaosla karşı karşıya olduğu düşüncesine kapılmayacak mıdır? Aynı şekilde dünyanın pek çok yerinde "şanssızla-

rın" kefaretini ödedikleri bir yığın "soru" ve "sorun" karşısında da "kaosun sorgulanmasını" uygulamaya koyabiliriz: Cevapların verilmesinden çok önce "sorunların" yaratıldığını ve dünyanın giderek bir bulmacaya dönüştürüldüğünü. Aynen sınıfta kendisine öğretmen tarafından muhtemelen saçma-sapan bir soru sorulan öğrencinin takınacağı tavır gibi: Doğru ile yanlış ayrımının yalnız kendi cevabında bulunacağından emin olarak, "soru"nun kendisini doğruluk-yanlışlık değerlerinden bağışık tutmayacak mıdır?

Öyleyse her "sorun"da olduğu gibi, Kıbrıs "sorunu"nda da sorunun kendisini sorun haline getirmenin, sorgulamanın vakti gelmedi mi? Cevaplar ne kadar da iddialı? Askerî çözüm, bağımsız Türk devleti çözümü, Avrupa'ya Rumlarla birlikte giriş, Türkiye'ye bağlanma – bütün bu cevaplardan önce sorunun değerini, yerleştiği toprakların niteliğini ve sorumlularını bulmak zorunda değiliz. Böyle bir işle ancak bir tür hafızanın, hiç değilse yakın tarihe ilişkin bir hafızanın sürekli canlı tutulması, alarma geçirilmesi gerekiyor. Bugün böyle bir hafızaya sahip bir kimse önerilen bu karşıt "çözüm"lerden pek medet umulamayacağını rahatlıkla fark edebilir.

Weimar'dan Türkiye'ye Bir Dil Kargaşasının Öyküsü[1]

Birikim'in "Yerlilik" başlıklı dosyasının son yıllardaki Türkiye politik kültürünün düzeyi hakkında epeyce bilgi verici bir turnusol kâğıdı görevini üstlenebileceği önceden tahmin edilebilirdi. Oysa, bilinir, turnusol kâğıdı iki unsur, asit ile baz arasındaki farkı ayırdetmeye yarar. Tuhaf olan, bu kez, ayrım yerine bazı tekinsiz birleşmeleri, çakışmaları göstermek zorunda kalmasıydı. "Yerlilik" başlıklı *Birikim* sayısına yöneltilen iki eleştiri yazısı ile karşılaştık geçtiğimiz günlerde. Bir tarafta Hakan Arslan imzasıyla *Yeni Şafak* gazetesinde yayımlanan ardışık iki yazı, öte tarafta ise berikinin yarı adaşı, Tunca Arslan imzasıyla *Papirüs* dergisinde yayımlanan bir yazı. Her iki yazı da Türkiye'de, son yıllarda hüküm süren politik kültür dumurunu, yüzeyselliğini dışavurmaktan geri kalmıyorlar, ama tek başlarına herhangi bir cevabı hakedecek ya da herhangi bir düşünce uyandırabilecek kapasitede olmamaları bu yazıların önem taşımadıkları anlamına gelmez. Bu yüzden ve yalnızca bu yüzden, başka türlü tarafımıza herhangi bir "cevap" yazısı ilham edemeyecek kadar bir düşüncesizlik oranı taşıyan bu iki yazıyı, pekâlâ hakettikleri bir "önem"e bağlamalıyız.

Bahsettiğimiz "önem", bu iki yazının "söylediklerinden", baş-

1 *Birikim*, 114, Ekim 1998, s. 91-95.

ka bir deyişle, içeriklerinden gelmiyor. Saldırgan bir üslûbun bedava kullanılması dışında bu iki yazı bize ne "yerlilik" meselesi hakkında, ne de Birikim adı verilen "çevrenin" aslında ne yapıp ettiği konusunda herhangi bir şey anlatmıyor. Yazarlarının ruh hali ya da üslûpları beni pek ilgilendirmez, o kendi sorunlarıdır. Birkaç maddi hatanın dışında pek bir şey sunmadıkları da söylenebilir: Tunca Arslan'ın yazısında *Birikim* "genel yayın yönetmeni"nin (herhalde Ömer Laçiner'den bahsediliyor) derginin alt başlığından "sosyalist" kelimesinin çıkarılmasını önerdiği gibi... Burada, bulunduğum yerden bakılınca görülen bir durum derginin genel yayın yönetmeninin ağzından böyle bir sözün çıkmadığı, çıktıysa bunun bir öneri olmadığı, önerdi ise, *Birikim* dergisinin "resmî" formalitenin dışında (sahiplik ve yazı işleri vesaire) bir "genel yayın yönetmeni" bulunmadığı... *Birikim*'i bir "çevre", bir "aydın grubu", bir "politik çıkar şebekesi" olarak nitelendirmemek, onu ne ise o olarak, yani özgür bir tartışma platformu dergisi olarak görmek gerektiğini daha önce belli eden yazılar vardı (bkz. *Birikim* 100. sayı). Bu yüzden, bütün bu konular üzerine uzun uzadıya tartışmak gereksiz.

Bu iki yazı bir şeylerin "belirtileri" olmasalardı, demek ki, kalemimizi kıpırdatmaya gerek kalmayacaktı... Bir "belirti" değeri taşıdıklarını; bu yüzden son derecede önemli olduklarını düşünüyorum. İki yazıda "ortak" olan şey yalnızca konuları, *Birikim* "çevresi" denen fiktif bir hedefin "vatansızlığına", "yabancılık özlemine", "yersiz-yurtsuzlaşma" hallerine saldırmaları değil. Tuhaf olan, "radikal sağ" etiketli bir gazetede yayımlanan bir yazının pekâlâ "Kemalist sol" etiketli bir dergide yayımlanabilir olması, bunun tersinin de mümkün olmasıdır. "Uçların birleştiği" türünden bir klişe sözü çağrıştırmaya çalışmıyorum. Yazarlarının ideolojik bönlükleri bakımından kendi içlerinde tümüyle "önemsiz" oldukları besbelli olan bu iki yazının dili arasındaki " çakışma"nın, pek de arızi olmadığını, bu yüzden ciddi bir "dil çözümlemesini" hakettiklerini söylemek istiyorum. Bu çakışmanın arızi, tesadüfi olmadığı yolundaki varsayım bizi günümüz Türkiye'sinden daha az tekinsiz olmayan bir başka dünyaya, Weimar cumhuriyetine, içinde

Nazizmin biçimleneceği ve yükseleceği bir "rahime" gönderiyor. Orada güçlü ve derin bir çözümleme yeteneğine sahip bir düşünür var: Karl Mannheim. Eğer ideolojik açıdan bölüklerini aşmak istiyorlarsa, yukarıda anılan yazarlarımız onun *Ideologie und Utopia* (İdeoloji ve Ütopya) adlı harika kitabını okuyabilirler. Bu kitapta ve daha başka yerlerde, Karl Mannheim'ı "ideoloji" sorunuyla uğraşmaya götüren bir neden ifade buluyor. Bu neden can alıcı bir sorudur: Gazeteyi elime aldığımda, radyoda bir konuşma dinlediğimde, şu metne ya da şu söze, "muhafazakâr", "radikal", "solcu" ya da "sağcı" gibi etiketler yapıştırmaya beni götüren nedir? Mannheim için sorun ciddidir ve ideolojinin bir biçim olarak nasıl işlediğini de içeren bir cevabı acilen vermeyi gerektirmektedir. Gerektirmektedir, çünkü faşizmin ideolojiler alanını işgal etmeye girıştiği bir dönemdeyiz. Karl Mannheim'ın verdiği cevabın, tıpkı Frankfurt Okulu'nun, Walter Benjamin'in, Alman Komünist Partisi'nin Spartakistlerin verdikleri cevaplar gibi, ne yazık ki yenilgiye uğradığını bugün artık biliyoruz. Cevabın yenilgisi, hiç kuşku yok ki, sorunun direnmeyi sürdürdüğü, hâlâ sürdürdüğü anlamına gelir.

Kuşkusuz, Weimar cumhuriyeti koşullarıyla günümüz Türkiye'sinin koşulları arasında bir karşılaştırma yapmak gibi bir niyetim yok. Yalnızca sorunun direnmeye devam ettiğini, gizil halinden çıkarılarak açığa kavuşmasının her zaman her yerde son derece önemli olduğunu düşünüyorum. Bu Mannheim sorununu, başka bir deyişle bu "ideologiekritik", bu hayat memat sorusunu bir kez daha, başka bir yerde, bu kez Türkiye'de sorduğumuzda hiç de iç açıcı bir durumla karşılaşmıyoruz: Bir tarafta, "Siyasal İslâm'ın aldığı darbelerin ardından "radikal sağ" bir ideolojik gergefi örmeye çalışan çevre var, bu çevrenin terennüm ettiği şeyler var: "Siyasal İslâm"ın "şoklanmış" kalıntısı Fazilet Partisi, ama "başarısızlığının eleştirisi" ile birlikte; artı İslâm'ın "radikalleşme"sinin modern aygıtlarını ve ideolojik kurumsallaşmasını sağlamak amacıyla hareket eden, şu aralar yarı-ürkek bir muhalefet; artı devlet yönetimiyle "Kemalist" ordunun bu kadar iç içe geçtiği bir konjonktürde eski sağın reforme edilmesi talebi. Kuşkusuz bu reformu "merkez sağ" denen şeyden bek-

lemeyeceklerdi. Öte tarafta ise, yetmişli yılların o çok eleştirilen, muhbirlikle suçlanan, seksen sonrasında ise, önce Kürt hareketine, ardından yok edilmiş işçi sendikalarına, son olarak da orduya uğrayarak oldukça tuhaf zigzaglar çizen bir "sol" hareket var. Ve bu iki dil, tuhaf bir noktada buluşuveriyorlar!

Bir Weimar Öyküsü

Sorgulamamızı sürdürelim: Weimar cumhuriyetinin bağrından faşizm yükselirken ideoloji sorusu önem kazanıyor, bir "eleştiri"yi (Karl Korsch) ve bir "dil sosyolojisini" (Mannheim) davet etmekten geri kalmıyordu. Bu ideolojilerin işleyişinin "anlatılan şeylerle", çok tehlikeli şeylerle bağı yok değildir. Bilindiği gibi Reichswehr, Alman ordusu Versailles ile sınırlanmış ve genç, yetişkin, yaşlı en az üç kuşak insan topluluğu metropolün düzensiz hayatına pompalanmıştı. Savaş gazileri "kültü" demek ki Weimar'ın ideolojik portresinin önemli bir parçası olmaya adaydır: Stahlhelm, Çelik başlık... Orada hatırlanması gereken bir söz de vardı: Almanya'da göreli ve yumuşak bir Batılılığı savunan neo-sosyal demokrat (neo-olmayanlar kuşkusuz daha soldaydılar) düşünür Max Weber, sokağa o kadar çok sayıda insan salmdığı zaman işlerin tehlikeli olduğuna hükmetmişti. Sosyal demokrat hükümet güçleri tarafından canice katledilen Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht için Weber'in ağzından bir "acıma sözü" dökülüveriyor yalnızca: "Sokağa çağrı çıkardılar, sokak öldürdü onları..." Pek de uzakta olmayan birkaç olayı hatırlamasak bu sözlerden hiçbir şey anlayamazdık tabiî: Eğer Almanya "ordu"yu genişletemiyorsa sokağa salıverilmiş ve savaş ertesi ekonomik bunalımıyla acınası hale düşmüş "kitleleri"ni "ağır endüstri" aygıtında istihdam etmelidir. İdeoloji hazırdı ve epeydir dillerdeydi (Ernst Jünger, Carl Schmitt): Ağır sanayi bir "form" olarak "otoriter" bir siyasal yapıyı çağırır. Hafif sanayi ve özellikle finans, hizmet sektörünün ağır basması ise Batılı, liberal, yumuşak yapıları.

Varsayım oldukça güçlüydü ve bir zamanlar Marx'ın eserlerinden türetilen bazı tezlerle, ama en çok o sıralar yavaş yavaş

"tam istihdam" doktrininin teorik kalıplarını oluşturmaya çabalayan J. M. Keynes'in yazacaklarıyla uyum içindeydi. İdeolojisiz falan değildik elbette bu tezler açıkça "solda" yer alıyorlardı ve ilk kez "ulusal devrim" cümlesini buluyorduk onlarla: Nationalbewegung, National Revolution... Bu tezlerin kaçınılmaz sonuçları da vardı tabii: Toplumsal tip olarak "asker" ile "işçi" arasında, biçimsel-kurumsal örgütlenme bakımından ise ordu ile fabrika arasında bir özdeşlik vardır. Emeğin örgütlenmesi kışlanın örgütlenmesi modelini takip edebilir bu yüzden.

O sırada Hitler'in nerelerde olduğunu hatırlamaya ihtiyacımız yok çünkü her şey, Weimar cumhuriyetinde o sıralarda ifade alanına yükselen ideolojiler gergefinin ve anlatılarının Ernst Jünger'in deyişiyle "Yeni Topografi"nin nasıl bir hayat alanı açmaya ve SA'larıyla NSDP'ı kucaklamaya hazırlanmaya başladığını kolayca gözler önüne seriyordu. O dönemin "politik" sözcükleri son derecede karakteristiktir ve Langages totalitaires'in (Totaliter Diller) yazarı Jean-Pierre Faye'ın gözlerinden kaçmamıştır: Sol siyaset dilinin içinde dolaşıma giriveren ve kaynakları kolay kolay bulunmasa bile, klasik, geleneksel sosyalist ve komünist dillere yabancı sözcüklerdir bunlar: Yeni Topografi'de dolaşan bu sözcükler arasında Jungkonsevatismus (Genç Muhafazakârlık), National Revolution (Ulusal Devrim), National Bolschewismus (Ulusal Bolşevizm, yani Nazilerce sonradan altedilecek Ernst Niekisch'in hareketi) yeralmaktadır.

Peki, sorun nedir? Hakan Arslan *Birikim* yazarlarına "semiyotik" çalışmalarını, bu sayede hangi ülkede yaşamakta olduğunu hatırlayabileceklerini söylüyordu. Kendisine "semiyotik" meselelerine girişmeden önce, eleştirdiği yazıları önce doğru dürüst bir nevi anlamasının daha sağlıklı olacağını hatırlatarak daha rahat anlaşılır bir dil çözümlemesine girişebiliriz. Bu da önümüzde şöyle bir panorama açmaktadır. Weimar politik "dillerin" kafa karışıklığı ortamıdır. Artık susmuş bir "enternasyonal"in geride bıraktığı en muazzam boşluk olarak beliren bir toprak üzerinde yaşanır bu kafa karışıklığı. Sosyalizmin anti-semitizmle, "gençliğin" "muhafazakârlıkla", Marksizm'in otoriter rejim çağrılarıyla tuhaf bir şekilde bir araya gelebildikleri bir jargon ta-

rafından katedilen bir siyasal alandır bu. Göründüğü kadarıyla "semiyotik" meselelerinde ortalama bir *Birikim* okurundan daha yeteneksiz olan Tunca Arslan'ın, Komünist Manifesto'nun 1892 ve 1893 baskılarına önsözlerden çıkardığı (ufak bir maddi yanlışla birlikte, çünkü o sırada Marx çoktan ölmüştü ve Engels ile birlikte böyle bir yazı yazmış olamazdı) şu sözlerden mi doğuyordu bu jargon? – "Avrupa uluslarının gerçek uluslararası işbirliği ancak bu ulusların her birinin kendi vatanında tamamen bağımsız olmalarıyla mümkündür. (...) Tek tek her ulusun birlik ve bağımsızlığı yeniden sağlanmaksızın, ne proletaryanın uluslararası birliği gerçekleştirilebilir, ne de bu ulusların ortak hedeflere yönelik barışçı ve mantıklı işbirliği..."

Bu sözler, Birinci Dünya Savaşı öncesi Avrupa manzaralarını çizmekte o kadar açık ve seçiktirler ki, Engels'in cümlelerinden proletaryanın "vatanseverliğini," Weimar'ın "ülke için" totale Mobilmachung'a, topyekûn seferberliğe çağrılan işçi sınıfına layık görülen ideolojiyi çıkarsamak konusunda kuşkusuz Tunca Arslan kadar aceleci olmayacağız. Söylenen şeyin, "ezilen", "bağımlı" uluslara dair olduğu açıktır. Buna karşın, Marksizm'in esas ısrarı, "proletaryanın vatansızlığı" fikri neden hâlâ devamı etmektedir acaba? Tunca Arslan'ın alıntıladığı önsöz parçalarıyla, nedense "kötüye kullanıldığını" iddia ettiği "proletarya vatansızdır" formülü acaba Marksizm'deki ciddi bir çelişkiyi mi belirliyorlar? Oysa bu çelişkiye düşenler yalnızca Tunca Arslan, bir de National Revolution'un "tutucu devrimcileridir". Marx'ın biraz doğru dürüst okunması, proletaryayı "vatansız" kılanın, içinde istihdam edildiği kapitalist emek örgütlenmesi olduğunu, buna karşın "vatanseverlik" gibi duyguların ideolojiler alanına ait gerçeklikler muamelesi gördüğünü gözler önüne serecektir. Ahmaklığın düzeyi, Birinci Dünya Savaşı öncesi Avrupası'nın "ulusal sorun" manzarasını Ekim Devrimi sonrasının "ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı"na, oradan da "sol güçbirliği" ve "anti-emperyalist güçlerin birliği" denen terkibe taşıdıkça yükselmektedir. Marx'a bugünlerde yöneltilen, kısmen haksız "Avrupa-merkezcilik" eleştirisinin mihenk taşını oluşturan da işte bu durumdur: Doğu soru-

nuna girdikçe deli ve tavrı değişen, artık "bağımsız" uluslardan değil, "kapitalizme geçememiş" toplumlardan bahsetmeye başlayan bir Marx... Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi başlıklı kitabıyla Narodnik, Popülist, "yerli" ve "yurtlu" Rus hareketlerini hayalcilikle suçlayan Lenin... "Bağımsızlık" problemi görünürde, Osmanlı İmparatorluğu'nda rahatsızlık duymaya başlayan milliyetçi hareketler de dahil olmak üzere Avrupa'nın küçük uluslarına dair olarak belirlenmekteydi.

Tunca Arslan'a sorulması gereken soru, ortalama bir Marksist konumun, bütün bu ittifaklar demeti içinde sosyalist toplumsal hareketlerin ve 19. yüzyıl modeli örgütlenme biçimlerine sahip olmayı sürdüren işçi sınıfının "sosyalizm" adına ordu ile ittifaka çağrılmak yerine, en iyisi, hadi o da olsun bakalım diyerek acaba burjuvaziyle ve egemen sınıflarla ittifaka çağrılması gerektiğidir. İşçi sınıfının orduyla ittifakı gibisinden bir şeyleri yalnızca Komünler ve Ekim Devrimi sıralarında işitmiştik ve hemen hatırlatalım ki, oralardaki durum, ordunun topyekûn yaptığı ve sürdürdüğü bir "devrim" değil, hem asker, hem işçi, hem de köylü olan kitlelerin oluşturdukları komünler ya da şuralar arasındaki bir ittifaktı.

Weimar'ın yollarını gittikçe yitirmekte olan, şeytani bir karışımlar ideolojisinin pençesindeki sol kesimlerinin kaderleri kötü olmuştu: Çok geçmeden Nazi partisinin idealleriyle birleştiler, en azından onunla flört etmekten geri kalmadılar. Radikal ve sol nitelikli Bauhaus projesi bile, Paul Klee tarafından sözde sonlandırılmasına karşın, Hitlercilerin arayıp bulamayacakları bir "vatan" yaratmaktan geri kalmadı: Birkaç yıl içinde, savaş sonrası sokaklara salınmış kitleler, olası bir proletarya, artık devrimci birliktelikleri yaşamak üzere karşılaşabilmelerini engelleyecek şekilde metropol alanların dışında inşâ edilen işçi sitelerine sürüldüler. Kır Evi, Bauhaus projesi estetik-sanatsal görünümünün yanında bir "vatan kurma" projesi haline dönüşüverdi. 19. yüzyıl ortalarında Engels devrimdeki "ilk buluşmalar"ın, fabrikalarda, evlerde değil, Paris metropolünün sokaklarında, meydanlarında "ayak sürten" paryaların arasında gerçekleştiğini yazmıyor muydu? Avrupa'nın yoksulları henüz

Aydınlanma'nın Fransız Devrimi sonrası yaygınlaşan Napolyoncu kurumların (çocuklar için eğitim, asker için kışla, hasta için hastane ve karantina, suçlu için hapisane vesaire) içinde yerleştirilmek için çok kalabalık, kendi hayatlarını ve zanaatlarını kurabilmek içinse çok yoksuldular. 20. yüzyıl modernliği ise, Bauhaus ile "gönüllü mahpusluğu" birkaç yıl içinde bu nüfusa kabul ettirdi. Ne karşılığında? Yalnızca yılda bir iki kez Alpler'de tatile çıkabilme, Hitler'in mühendis Porsche'ye ısmarladığı ve kendi açısından bir referandum etkisi üretebilecek şekilde iki ay içinde kitlelere 170 bin adet pazarlamayı başardığı "ulusal araba" Wolkswagenler ve sonu milyonlarca kişinin yok oluşuyla noktalanacak bir "topyekün seferberlik".

Hâlâ günümüz Türkiye'sinden neden bu kadar uzaklarda dolaşıp durduğumu soranlara şu cevabı vermeliyim herhalde: 19. yüzyıl boyunca proletarya asla "vatansever" olamazdı. Çünkü proleterleşme sürecinin tarihsel olarak iki biçimini biliyoruz: Avrupa proletaryasının oluşumu toprağından kovulan köylü, zamanla o topraklarda rençberleşir, artan nüfus ise, oradan aktarılarak şehre göçen sermaye tarafından ücretli emek olarak istihdam edilir. Bu iç göç sürecini açıklar ve eğer Tunca Arslan isterse, proletaryanın "vatanında kaldığına" şükredebilir (ben bunu yapmayacağım)... ikincisi ise Amerikan, Avustralya, Kanada modelidir ve doğrudan doğruya vatansızlaşmış, iki kimlik arasında gerilmiş "göçmen işçi"ye dayanır. "Proletaryanın vatanı yoktur" formülünü biz bu somut, nesnel durum yüzünden dile getirmiştik Aydınlıkçı yazarımızın asabını bozmak için değil. Önünde sonunda kapitalist ve günümüzün ultra-kapitalist istihdam ve örgütlenme biçimlerinden ne *Birikim* yazarları, ne de *Papirüs* dergisinin yazarları sorumlu tutulabilirler. Onların tek yapabileceği biraz ayık kalmak ve düşünsel, fikirsel, pratik mücadelelerini sürdürmektir. İnsanların yaşadıkları, hatırladıkları, öldükleri, düşledikleri, düşleyemedikleri "yerler" vardır. Buna hiç kuşku yok. Bu açıdan en az Hakan (Tunca) Arslan kadar "yerliyiz". Tek söylediğimiz, buna ısrarla ideolojik bir kılıf geçirmek istemediğimizdir.

68 ve Devrimci Bir Özne Arayışı[1]

"Refah Toplumu" doktrini, Aydınlanma'nın başlangıcından beri kapitalist sistem içinde köklenen eski bir geleneğin en son mirasçısı durumundaydı.

Tüketim toplumunun taleplerine ancak kapitalist sistem içinde cevap verilebileceği öngörülüyordu ama '70'lerde patlak veren ekonomik bunalımlardan çok önceleri, kapitalist sistemin meşrulaştırmaya çalıştığı ve refah toplumu çerçevesinde sunduğu değerlerin bizzat kendilerine karşı, kısmî ama güçlü bir başkaldırı boy gösterebildi. Bu başkaldırı, 1968 ortalarında, her birinin farklı ve özgül sorunlara sahip olduğu endüstrileşmiş Batı ülkelerinde doruk noktasına ulaştı...

Bir anda çok geniş boyutlara ulaşan bu meydan okumanın altında çok sayıda toplumsal/siyasal faktörler yatıyordu; ilginç olan, sistemin başarısızlıkları yüzünden değil, bizzat ilkeleri doğrultusunda hedeflediği "başarılar" sebebiyle eleştirilmesiydi. Marksizm, kapitalist sistemin bütününü, temel mantığı ve kaçınılmaz çöküşü itibariyle eleştirdikten ve kapitalist sistem 1917 Devrimi, dekolonizasyon sürecindeki ulusal kurtuluş hareketleriyle yıprandıktan sonra oluşan yeni konjonktürde, reel

1 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, Cilt: 5, Sayı: 45, 1988, s. 1526-1527.

sosyalizmin uygulandığı ülkeler eleştiri dışı bırakılarak global bir bakış açısı oluşturmak olanaklı değildi.

Görevi, kapitalist sistemi onunla yarışarak alt etmek şeklinde tanımlanan "Dünya Sosyalizmi"nin gelişmesine kendilerini angaje görmeyen düşünürler, bu yeni global bakış açısının önderleri olmaya adaydılar. 1968, bu olguya iyi bir örnek teşkil etmektedir: '68 ilkbaharındaki siyasal konjonktür, sadece kapitalist sistemin ve hegemonyasının değil, doğu ülkelerinin reel sosyalizminin de sorgulanmasını gerektiriyordu. Gerçekten de, 1956'daki Macaristan ve 1968 içindeki Çekoslovakya müdahaleleri, Sovyet-Çin uyuşmazlığı ve Stalinizmin yarattığı sorunlar, "Marksizm-Leninizm"e dayalı dünya çapında bir sosyalist birliğin sağlanmasını hedefleyen projeleri ciddi bir şekilde baltalıyordu.

'68'deki meydan okuma, şu ya da bu şekilde köylülükle ittifak kurmuş proletaryadan değil, çıkarları sistemle çok daha uyuşmak olarak görülen "fraksiyon" ve "gruplardan" beklenmekteydi. Her şeyden önce, büyük kapitalist metropollerin aydınları, kapitalist-sosyalist eksen dışında, 1955 Bandung ve 1961 Belgrad Konferanslarında doğuşu müjdelenen yeni bir dünyanın, Üçüncü Dünya'nın kendi başına bir güç oluşturmaya başladığını gözlemliyorlardı. Küba bunalımı, metropollerin ve buralarda oluşacak muhalif hareketlerin artık bu türden bir gelişmeye karşı kayıtsız kalamayacaklarını açıkça göstermişti.

Öncelikle Üçüncü Dünya'da ortaya çıkan yerel çatışmaları uluslararası bir hale getirmek yönünde yeni bir eğilim belirmişti: Bu eğilim, metropollerin sol kanat entelektüelleri ve radikal kesimlerince hiç değilse "commemorative" bir ilgi odağı haline getirilmişti. Frantz Fanon'un *Dünya'nın Lanetlileri* adlı kitabı her kanattan radikaller arasında, özellikle sömürgelerdeki bunalım yüzünden ağır bir sorumluluk havasının estiği Fransa'da son derece popülerleşti...

Yine de, Üçüncü Dünya özgürlük hareketlerine dahil olan aydınlar arasında en popüler ve en etkin kişilik, Marksizme yakın felsefi konumu, çağdışı Marksistler tarafından uzun süre yadsınan, Jean Paul Sartre'dı. "Pravda Modeli" bir Marksizmin

Batı dünyası için tehlikelerine dikkati çeken Maurice Marleau-Ponty'nin yanında Sartre, felsefenin şimdiye dek irdelediği sorunları aşan bir dünyada, aydının konumunu "sorumluluğu" önceden kurulmuş bir görev çerçevesinde sorgulanan bir özne olarak yeniden tanımlamaya çalışmıştı. Bireye, yenidünyanın sorunlarına yönelerek kendisini yeniden biçimlendirme olanağını tanımaya çalışan Sartre, "sorumluluğu" bir boyun eğme edimi olmaktan çıkararak statükoya yönelik bir eleştiri zorunluluğu haline getirmeye çalıştı. Böylece Marksizm-Leninizmin zaman içinde geliştirmiş olduğu bireycilik karşıtı tavır, aydın tanımını Pravda modeline koşulsuz bağlanmakta bulan pratiğiyle birlikte eleştirilmekteydi.

Ancak Sartre düşüncesinin bu entelektüalist kipi burada sunulduğu biçimiyle '68 "ruhunu" tam anlamıyla aydınlatmaz. Kapitalizm karşısındaki eleştirel tavrı eş ölçüde güçlü olan Marcuse'den farklı olarak Sartre kapitalizmin ve modern sanayi toplumunun gelişme "diyalektiği" içinde uzun dönemli öngörülerde bulunmaz. Herbert Marcuse, belki de Sartre'ın akademik felsefe karşısında içine düştüğünün iddia edildiği "yanılgı" ve "hatalar"dan belli bir ölçüde sakınmasını sağlayacak sağlam bir Alman felsefi geleneğinin mirasçısı ve temsilcisidir. Buna karşın 1968 öncesi dönemin ve ayaklanma günlerinin en etkili yazarı ve düşünürü durumundadır.

Marcuse'ün geleneksel ve "hakiki" bir proletarya devrimi yoluyla kapitalist-sanayi sisteminin "kaçınılmaz çökertilmesi" doktrinine yönelik ciddi şüpheleri vardı... Refah ve tüketim toplumunu herşeye karşın yaratmış bulunan kapitalist sistem, çıkarları düzenle gitgide daha fazla örtüşmeye başlayan "asli" sınıf (proletarya) tarafından kolay kolay çökertilemez. *Sovyet Marksizmi* adlı kitabında "reel sosyalist model"i benimsememe nedenlerini sayıp döker; sonrasında ise Marksist "devrimci proletarya" kavramının "zırhından" (bu sınıf gittikçe daha etkili bir biçimde orta-sınıf değerlerini benimsemeye yönelmiştir) tüm gerçek devrimci motivasyonları, eğilim ve araçları söker alır. Diğer taraftan, kendisine yöneltilen "karamsarlık" eleştirilerini modern dünyada proletaryaya oranla çok daha "kısmetsiz" olan

çok sayıda ve yeni yeni ortaya çıkmış gruplara "köktencilik" görevini yükleyerek yanıtlar. ABD siyahları, cinsel baskılara konu olan gruplar ve özellikle öğrenciler –Marcuse tarafından sisteme en az uyum gösterebilecek grup olarak tanımlanmaktadırlar– görevi yerine getirmeye, proletaryanın o "apaçık" başarısızlığı sonrasında ve nedeniyle çağrılmaktadırlar.

Bu grupların aynı zamanda Marcuse'ün hitap ettiği dolaysız çevresi olmaları da ilginçtir. Leninist Bolşevik Parti modelinden farklı olarak aydınlar ve adı geçen öncüler "proletaryaya bilinç enjekte etmek" göreviyle sınırlamazlar kendilerini. Vietnam Savaşı'na yönelik öğrenci gösterileri Vietnam "davasına" katkıda bulunmaktan çok nüfusun bu yeni devrimci kesiminin ağırlığını koyması açısından önem taşımaktadır. Marcuse'nin '68'in "el kitabı" olarak adlandırılan *Tek Boyutlu İnsan* adlı eseri, eleştiri hedeflerini göstermekteki büyük başarısına karşın, devrimci eylem biçimleri için daha geliştirilmiş alternatif modeller sunmaz. Öteki bazı Frankfurt Ekolü düşünürlerinden farklı olarak da, kapitalizmin sunduğu akılcılık sistemini aşabilecek yeni bir eleştirel akılcılık çerçevesi oluşturmaya çalışmak peşinde de değildir.

Bir anlamda Marcuse, "Refah Toplumu" doktrini çerçevesinde geliştirilen ve gerek Hayek gibi liberaller, gerekse Daniel Bell gibi "ideolojinin sonu" düşüncesine bağlanmış yazarların işaret ettikleri gözlemlere, tamamıyla zıt bir yönden de olsa ulaşmaktadır: Kapitalist dünyadaki antagonist sınıfsal kutuplaşmanın, buna bağlı olarak da işçi sınıfının kendiliğinden radikalizminin yumuşaması, orta-sınıfların yükselişi ve modern yaşamın tek-boyutluluğu...

Modern sanayi sisteminin (bu genişletme işin içine Marksist kavramlaştırmadakinden farklı olarak sosyalist ülkeleri de katmak için zorunlu olarak yapılır) çatlakları, şimdiye kadar kabul görmüş değerlerin üzerine, bu işi başarmaya en muktedir olanlar tarafından vurulacak balta darbeleriyle genişleyebilecektir: Bunlar "hoşgörü"nün sistemle yeniden bütünleşmelerine olanak verecek kadar, genişletilemediği gruplardır. Burada, klasik Marksist teorinin geliştirdiği stratejinin son kalıntıla-

rı da ortadan kaldırılır: Böyle bir radikalizm, tanım icabı "kendiliğinden" olacaktır. Hoşgörü ve normalleştirmeden, yani sistemin kendini korumak için geliştirmiş olduğu en önemli iki mekanizmadan, yalnız bu yolla kurtulunabilir. İlk bakışta, Sartre'ın ve Marcuse'nin '68 ilkbaharında olup bitenin öngörüsünü getiren kısmî teoriler geliştirmiş oldukları düşünülebilir. Bu bir ölçüde doğrudur. Siyahlar sorunu, Vietnam Savaşı aleyhtarlığının çoktandır önemli bir sorun oluşturduğu ABD'nin aksine, Fransa'da ve diğer Avrupa ülkelerinde '68 bahar patlaması öngörülemez bir biçimde ortaya çıkmıştı.

Bunun için o tarihten birkaç hafta öncesinin gazetelerini okumak yeterlidir; her şey hareketlenmenin kendiliğinden niteliğini vurgular gibidir. Yine Marcuse'nin öngördüğü gibi "yeniden bütünleştirici" mekanizmalar görevlerini yapamaz duruma düşmüşler, üstelik en azından belli bir süre için hareketin kendiliğindenliği geleneksel muhalefet aygıtlarını ve kadrolarını aşmıştır. Özellikle Fransa'da Fransız Komünist Partisi'nin düzen partisi haline geldiği, CGT ve diğer bazı sendikal örgütlerin konformizmle suçlandıkları hatırlanabilir. Hareketin sona erişinden sonra bile uzun yıllar bu durum tartışma konusu olmaya devam etti.

Oysa olayların aniliği ve öngörülemez oluşu, onların tümüyle kendiliğinden olduğu, diğer bir deyişle toplumsal bakımdan örgütlenmiş, az çok sağlam gelenekler ve yapılaşmalardan tümüyle yoksun oldukları anlamına gelmez. Gerçi '68 ilkbaharının çıkışı kadar ani olan kendiliğinden sönüşünün, bir kuşağı eli böğründe bıraktığı, artık ağızlarda sakız olmuştur. Dahası, Marcuse'nin kitaplarındaki devrim öznesini, devrimci süreci hazırlayan gelişimin dışında arama eğiliminin Mayıs olayları tarafından doğrulandığı, olayların sonucunun, daha doğrusu sonuçsuzluğunun da Marcuse'ninkinden de derin bir karamsarlığı haklı çıkardığı düşünülebilir. Ancak böyle bir değerlendirme yüzeysel olacaktır:

Bir kere, Marcuse'nin önemli ölçüde dışladığı, "geleneksel" devrimci sınıf, '68'de yalnızca öğrencilerin davetine icabet etmekle yetinmemiş, aksine, öz çıkarları doğrultusunda örgüt-

lediği geniş kitleleri bir araya getirip harekete geçirerek '68'in belki de temel eksenini oluşturmuştur. Öte yandan '68 baharı, o zamana kadar siyasete mesafeli durmuş pek çok akademisyen ve aydını siyaset mücadelesine çekmekle kalmamış, yıllarca sürecek siyasal davranış biçimleri yaratmış, en önemlisi, o ana kadar siyasal bir kisveyle karşımıza çıkmayan pek çok konuyu siyasal sorunlar haline dönüştürmüştür. Her şeyden önce, "isyan"ın öncü grupları taleplerini öne sürmeyi, kısmî biçimlerde ve daha düşük bir heyecan katsayısı ile devam ettirmişler, 70'ler boyunca bu talepleri ifade edecek daha düzenli ve oldukça etkili araçlara sahip olmuşlardı. Her şeyi kapsayan global teorilerin boş bıraktığı özel alanlar, kısmî teorilerine sahip olmuşlardır: Eğitim sisteminin öğrenciler için, fabrika-bant sisteminin işçiler için, hapisane sisteminin rejimin tehdidine maruz kalanlar için taşıdığı anlamlar 70'lerin tartışma konuları olmuşlar, ciddi bir teorik önem kazanmışlardır. Aydının konumu ve devrimci öznenin kuruluşu üzerine tartışma 70'lerin başında da, '68'in belirlemiş olduğu çerçevede devam etti.

Sartre'ın evrensel aydın tiplemesine karşı çıkan ve özellikle de '68 olaylarının, neredeyse her şeyden sorumlu aydın nosyonuna gerek ve imkân kalmadığını gösterdiğini savunan Michel Foucault, daha önceden aydın olarak tanımlanmayan kesimlerin (teknisyenler, hekimler vb.) iktidar yapıları içinde teorik ve evrensel aydından çok daha etkili olabileceğini düşünüyordu. Ancak bu aydınlara, Sartre'ın evrensel aydına yüklediği misyonun yüklenemeyeceği de açıktır. Oysa '68 çerçevesi içinde yapılan aydının konumuna ilişkin tartışmalar, iktidar odaklarının nesnel bir tahlili olmaktan çok, '68 benzeri toplumsal patlama anlarında ya da devrim esnasında, aydınların kendileri için soracakları "ne yapmalı" sorusunun bir dışavurumuydu. Sorunu belki de şöyle bağlamak mümkün: '68 baharı gündelik hayatın nasıl yaşandığı açısından sonuçsuz kalmadı; '68'den ötürü sermayenin ve diğer iktidar odaklarının gücünü sınırlandıran, emekçilerin ve ara sınıfların hayatını zenginleştiren sayısız kazanımlar edinildi; devrimin yenilgisi yerini karşı-devrime değil reformlara bıraktı.

Ama diğer yandan devrim perspektifinin geri çekilmesiyle birlikte "ne yapmalı" sorusunun anlamı da değişti: '70'lerin dünyasında bu soru artık ahlâki ve varoluşsal bir bütünsellik taşıyan bir cevap değil, teknik bir çözüm önermediğinde bile verili dünyayı aşmaktan ziyade ıslaha yönelen bir cevap bekliyor.

F-Tipi, Mernis ve İnternet: Hapisanenin İçi ve Dışı[1]

1. İtalyan solcu düşünür Antonio Negri kendi isteğiyle yıllardır sürgünde bulunduğu Fransa'dan ülkesine dönüp Rebibbia cezaevine kapatıldığında, özgürlük meseleleri açısından içerisi ile dışarısı arasında aslında önemli bir fark bulunmadığını, insanın cezaevinde de dışarıda olduğu kadar özgürlük inşa edebileceğini söylemişti. İlk bakışta tuhaf görünecek bu "teslimiyetçiliğin" arka planında ancak Stoa felsefesinin başedip açıklayabileceği ciddi bir saldırı yatıyor. Bu saldırı ya da eleştiri şudur: Özgürlük boşluk değildir – onun derecesi ancak şu ya da bu üretimle ölçülür; modern toplumlar haklar ve hukuk üstüne en çok sözün söylendiği, en yoğun girişimlerin yapıldığı toplumlar oldular. "İnsan hakları" mefhumu Türkiye gibi bir ülkede bile iktidarların korkulu rüyası haline geldi. Ama özgürlük ya da demokrasi, insanın kendi güçlerini kullanmakta engellerle karşılaşıp karşılaşmaması meselesi kadar basittirler. Negri sonuçta bize şunu söylemiş oluyor: Siz dışarıda kendinizi daha özgür mü hissediyorsunuz gerçekten? İnsanlara birtakım haklar vermek kolaydır; bu hakları kullanabilecekleri gücü, kudreti onlara kazandırmak ise bugüne dek ve tabii ki şimdi ve gelecekte insanların bireysel ve kolektif olarak verdikleri, vermekte ol-

1 *Birikim*, 142/143, Şubat-Mart 2001, s. 17-22.

dukları, verecekleri mücadeleye, yani bir "güç yeterliği" meselesine bağlıdır.

Not: İnsan hakları üstüne "sivil" girişim sonuçta birtakım asgari müşterekler arasına katıldı. Mesele, "hukuksal model" adını verebileceğimiz düşünme ve algılama tarzının günümüzde apaçık ortaya çıkan yetersizliğidir. Foucault'nun işaret ettiği gibi bize ne "iktidarın işleyiş mekanizmalarını" anlatabilir, ne de Habermas'ın hatta Slavoj Žižek'in bile içine düştükleri "hukuk felsefesi"nin Hegelci kalıntılarından bizi uzaklaştırabilir. Esas sorun "insan hakları" meselesinin aslında hümanist bir ideal çerçevesinde bir dünya tahayyülüne sahipken aslında Türkiye'de de yaşamakta olduğumuz somut mücadeleler boyutunda anlaşılması gerektiğidir. Böylece bir kez daha görülür ki "haklar ve özgürlükler" somut güç ilişkilerinin ötesinde ideal bir alan değildir, zaten ancak bireysel ve kolektif güçlerimiz, seferber edebileceğimiz kudretlerimiz boyunca ifade edebileceğimiz sanal varoluş hallerimizdir...

2. Kant'ın *Aydınlanma Üstüne Sorulan Soruya Cevap*'ının günümüzde tekrar yazılması gerekir: Foucault bunu kısmi bir başarıyla denemişti. Aydınlanma bir "cesaret", yani "mücadele" meselesi olarak tanımlanmıştı orada: "Benim yerime sağlığımı düşünen bir doktorum, benim yerime malımı mülkümü denetleyen bir muhasebecim, benim ve çoluk çocuğumun eğitimiyle uğraşan bir öğretmenim" oldukça ben aydınlanmış değilimdir; birileri bu yüzden beni "aydınlatma" adına aklımı alabildiğine kötü kullanabilir... Kant'ın sorgulaması, bugün en kötü biçimleriyle Türkiye'de karşılaştığımız modern devlet aygıtının inşa edilmekte olduğu bir döneme rastgeldiydi. Yazar çizerlerimizden bazıları tarafından Türkiye gibi bir ülke için "postmodern" bir lüks, neredeyse bir politik yavşaklık örneği olarak tanınan Michel Foucault'yu belki de en karşıt olacağı idealist felsefenin temsilcisi Kant ile çok değil, onbeş-yirmi yıl kadar önce buluşturan nedenin ne olduğu bugün burada, Türkiye'de, "çok kalabalık olduğu için içeri tıkamadığı, çok yoksullaştığı için de artık besleyemediği nüfusu" karşısında "devlet" adını verdiğimiz bir oluşumun kendi kurduğu cezaevlerinde, denetim altında

tuttuğu kitle iletişim araçlarında, caddelerde-sokaklarda, esas en kötüsü evlerimizde ve toplandığımız yerlerde yapıp ettiklerinin karşısında yeniden sorulmalı...

Not 1: Afrika'nın "dünya sisteminin dışında kalışı", Üçüncü Dünya ülkelerinin bir "yetişme" ve "eklemlenme" beklentisi boyunca cehennemi bir döngünün içine yuvarlanmaları –IMF ve Dünya Bankası bu döngüyü açıklamak için yeterlidir– bir ara Samir Amin'in işaret ettiği gibi Birinci Dünya'nın içine sızan Üçüncü Dünya (Amerika'daki yoksullar, siyahlar ve Latinolar, Avrupa'da gittikçe yoğunlanan "dışlanmışlar", "yoksullar" ve "göçmenler"...), bütün bunlar artık "doğrudan yönetilmek", Foucault'nun deyişiyle "kapatılıp disipline edilmek", "uysallaştırılmak" için uygun olmayan bir nüfus oluşturuyorlar... Türkiye'de devletin kendi kurmuş olduğu hapishaneleri disipline edememiş olması, bunu yeniden tesis etmek için şiddetin en katlanılmazına ve budalaca türüne başvurmuş olması, varoşun tam göbeğinde bir genel duyarsızlık adası olarak inşa edilen İkitelli'den Türkiye'nin "kent yoksulunun" nasıl tuhaf görünebildiğinin anlaşılması, genelleşmiş yoksulluğun siyasi "temsilinin" en tuhaf siyasi oluşumlara, İslamcı-cemaatçı ya da neo-faşist partilere kanalize olması... bu konuda daha ne söylenebilir ki?

Not 2: Modern dünya 19. yüzyıl boyunca nüfusları kapatıp disipline ederek işe başladı... Önce aileye kapatılan kadın-erkek-çocuklar: Ekonomik açıdan üretken birim olmayı yavaş yavaş önce imalathanelere, ardından fabrika sistemine devreden aile giderek hükümetlerin "biyolojik iktidarının" temel nesnesi haline geldi. Doğum kontrolü ve doğrudan "hayata müdahale", alkolizmin engellenmesi için müdahaleler, emeğin yeniden-üretimi dediğimiz süreçler, ailenin içine tıkılırken, üretim işlevi dışarıya, atölyeye, fabrikaya taşındı. Bu "modernleşme" süreci aileyi de disiplin kurumlarının arasına katan şeydir. Fransız sosyolog Jacques Donzelot'nun gösterdiği gibi, 19. yüzyıl sonlarıyla 20. yüzyıl başlarında aileye önce dışarıdan dayatılan, sonra içselleştirilen bir "polis işlevi" kazandırıldı: Yoksul semtlerde ailelerin çocuklarını polise "ihbar" etmeleri ge-

nelgeçer bir durum haline geldi. Başka bir deyişle, "...seni polise veririm" sözü pek o kadar da şaka değildir. Modern, sosyologların "çekirdek" diye tanımladıkları aile pek o kadar da "çekirdek" değildir ve kendisine atfedilmek istenen sağlamlıkları ya da "toplumun hücresi olma" vasfını gitgide yitirmiştir.

3. Kant felsefeyi bir "cesaret" meselesi haline dönüştürmüştü. Düşünmeye, aydınlanmaya güç yetirmek, cesaret etmek, bunun için bireysel ve kolektif güçleri seferber etmek... Genellikle çok kötü tercümeleri nedeniyle Türkiye'de şimdilik heba edilmiş olan Foucault düşüncesinin ve tekabül ettiği derin araştırmalar zincirinin bize şu anda ne hallere düşmüş olduğumuzu anlatmak, hiç değilse hatırlatmak gibi bir işlevi var. Sonuçta Foucault'nun araştırdığı "Batılı" kurumları, cezaevi, okul, hastane, kışla vb. gibi kurumları 19. yüzyılın "modernleşme" programları çerçevesinde ithal eden ben değilim... "Batılılaşma" ve "modernleşme" bazı İslamcı ya da muhafazakâr yazarlarımızın düşündüğü gibi eskiden varolan bir otantik öz uygarlığın üstüne eklenen iğreti bir çerçeve ya da her türlü özgerçekliği yakıp yıkan bir despotizm değildir. Bir sürü iğretiliği ve bol bol tanık olduğumuz despotizmleri vardır, ama sonuçta, dünyadaki herhangi bir yer kadar, ülkemizi de geri çevrilemez bir sürecin içine sokan bir kurumlaşmalar tarihçesidir...

Not: Batılılaşma dedikleri şeyi bir zorunluluk, hatta bir kader diye algıyanlar çoktu... Bu "Batılı" kurumların esas eleştirisi, eleştirilerini mutlak dışlama olarak kuran ve sadece eleştiriyi davet eden islamcı-muhafazakâr tavırla yapılamaz... Sonuçta her şey bazı İslamcı yayınevlerinin Michel Foucault, Jürgen Habermas filan tipi kitaplar yazarak Batılının kendi dünyasını eleştirisinin Türkiye'den Batılı eleştirmeye dönüşmüş haldedir... Solcu bir düşünce İslamcı ya da muhafazakâr değildir... Onlardan temelinde farklıdır... Yani modernlik eleştirisi yapan Batılı düşünürler İslamcılığın filan bir işine yaramazlar... Zaten tam da bu yüzden tercüme edilen metinler kesilmekte, sansür ve bilhassa düzenlenmiş anlatım hataları epeyce kullanılmaktadır...

4. Bu süreç mütemadiyen "özgürleşmeler" ve "haklar" icat ediyor olmasıyla ayırdedilir. Ama Foucault'nun deyişiyle bütün

bu haklara çok sağlam bir zemin, kötüye kullanılmayacakları yapılar, kurumlar ve düzenler dayatarak bunu yapar... Bu kurumların oluştukları coğrafya hepimizin bildiği gibi "Batı"dır... Bu kurumlar Napolyon döneminde Fransız Devrimi'nin derinliklerinden çekilip alınıp tüm Avrupa'ya yaygınlaştırılırlar. Modern "medeni hukuk", "usul kanunları", giderek "ceza kanunları" sonuçta Code Napoléon'un yol açtığı şeylerdir. Napolyoncu kurumlar 19. yüzyıl boyunca birer birer bugün üzerinde Türkiye'nin de bulunduğu coğrafi bölgeye (o zamanlar buna Osmanlı Devleti ya da İmparatorluğu denirdi) "ithal" edildiler... O zamandan beridir, her türlü "modernleşme-medenileşme" çağrımızda bu kurumların ithaline onay vermekten, taşıdıkları dünya görüşleriyle ideolojileri onaylamaktan başka bir şey yapmamış görünüyoruz...

Not: Türkiye'de Ceza Yasası'nın kaynağı Mussolini döneminde icat edilmiş bir "devlet intikamı" zihniyetine hâlâ sahiptir... Ama şunu hemen söylemek gerekir: Devletin kendine karşı işlenmiş suçlardan başkasını affetme hakkı yoktur ya da olmaması gerekir... Bunu söyleyebilen tek kişi şu af yasasından faydalanamayan Eşber Yağmurdereli oldu... Hukuk meseleleri üzerinde tartışmaların şu anda tartışmakta olduğumuz düzlemde pek bereketli olmamasına rağmen en azından böyle bir tuhaflığı aktarmak istiyoruz...

5. Foucault'nun bize gösterdiği şey, bu kurumlardan hiçbirinin aslında kendi "içkin" eleştirilerinden yoksun bir halde doğmadıklarıdır. Sanki bu kurumlarda artık alıştığımız sürekli "reform" önerileri kurumların doğuşundan önce geliyor gibidir... Başka bir deyişle, Foucault'nun söylediklerinin ötesine geçmeye cesaret edersek, bu tür "disiplin" kurumları reformisttirler. Bu durum onlara "onaylanmış" ve "meşru" karakterlerini kazandırır. Böylece hastane –kör inançlarla yüklü– halk hekimliğinin ve burjuvanın aile hekiminin yerini alır. Böylece hapishane, insanların vücutlarından başka dokunulabilecek bir mülklerinin olmadığı bir dünyadan özel mülkiyetin ekonomik sistemin esası haline gelmeye başladığı kapitalist bir sisteme geçiş ile beraber vücutları yalnız kapatmayıp çalıştıran ve eko-

nomi alanına süren bir sistem olacaktır. Yine aynı şekilde fabrika sistemi –Marx'ın muhteşem analizlerinden öğrendiğimiz şekliyle– insanları işgünü adı verilen süre içinde kapatarak işlemektedir. "Disiplin toplumları" esas olarak kapatıp kuşatma mekânlarıdırlar.

Not: Kendini yakan insanlar, Belçika'dan yönlendirilen örgüt baskısı vesaire vesaire... ne olursa olsun... hükümet ve olaya tekabül eden iki bakanlığı sonuçta inşa etmek için trilyonlar harcadığı f-tipi cezaevlerini yürürlüğe koymuştur... Otuz-kırk kişinin öldüğü, iki jandarma personelinin şehit edildiği bu süreç sadece şöyle özetlenebilir: Devlet artık istemediği "koğuş sistemini" basarak kim var kim yoksa onları derdest edip f-tipi cezaevine tıkmıştır ve işkencesini artık orada yürütmektedir... Bunu yaparken, müdahale olursa kendilerini yakacaklarını ayan beyan söyleyen insanları üzerlerine mazot püskürterek yakmaktan geri kalmamıştır; medyaya "devletin hallerine kuşku düşüren" yayın yapmaması ihtarında bulunmaktan geri kalmamıştır; bütün sorunun aslında bir-yerlerin sözcüsü konumundaki Emin Çölaşan'ın –neredeyse ağzından kaçırarak– ifade ettiği gibi, cezaevlerine "girmek" için önce af çıkarıp, siyasi mahkûm koğuşlarının çevresini boşaltarak sonra müdahale etmek gibi bir plana ait olduğunu ifade etmekten geri kalmamıştır... Sonuçta olup biten her şey ölüm oruçlarının durdurulması değildir... Ölüm orucundaki insanlarla birlikte birtakım sol örgüt üyelerinin toparlanıp Adalet Bakanı'mn birtakım sivil toplum kuruluşlarıyla birlikte sorgulamadan yürürlüğe koymayacağına "söz verdiği" f-tipi cezaevlerine tıkılmış olmalarıdır... Ama ne yazık ki ülkemizde aptallar aptallara konuşur ve bu medya için yeterli bir durumdur...

6. Kapatıp-kuşatma mekânları çok tuhaf bir cümle ile ayırdedilirler: Derler ki, "artık ... değilsin". Okula gittiğinde sana diyeceklerdir ki "artık ailende değilsin..." Askere alındığınızda size "artık okulda değilsin" diyecek birileri mutlaka oralarda bulunacaktır... Fabrikada iş bulduğunda sana artık ailende, okulda olmadığın söylenecektir... Bu, disiplin toplumlarının temel özelliğidir: Hepsi şaşılacak ölçüde birbirlerine benzedikleri hal-

de oralarda hep "artık... değilsin" denmektedir. Hepsinde ortak olan işte bu cümledir... Sonuçta şöyle bir baktığımızda modern insanın hayatı bu kırımlarda geçer: Önce aile, sonra okul, bulabilirseniz işyeri ya da fabrika, maazallah hastane, olasılıkla hapishane, erkekler için kışla, kadınlar için –yeniden– aile vesaire vesaire... En zor hal aslında kendi "sivil örgütlerini" kurma gibi bir şansı olmayan çocuklarınkidir: Aile ile gelecekleri arasında sıkışırlar...

Not: Bir aile efradının da çocuklarının "geleceği" tarafından kuşatılabilir – böylece devlet tarafından "yardım ve yataklıktan" suçlanmamışlarsa, en azından zanlı ya da kuşkulu nüfus kesimi olarak kabul edilebilirler... Son af (şartlı salıverme dedikleri) yasası sayesinde "yardım ve yataklık" suçlarından içeri girenlerin bırakılmış olanları hem adı üstünde "şartlı"dır, hem de ileride yeni "yardımcıların" mahkûm edilmeyecekleri anlamına gelmez...

7. Bütün disiplin toplumlarının kuralları, işleyişleri birbirine benzediği halde böyle "artık... değilsin" demeleri modern toplumların en büyük ikiyüzlülüğüdür. Bu ikiyüzlülüğün çok sağlam bir yapısı var ve bu yapıyı, Foucault'nun çok ilginç bir metninde karşılaşmak zorunda kaldığı ressam Magritte şöyle açık eder: Karatahta üstüne muhtemelen bir öğretmenin resmettiği bir piponun altına –yazıyla– "bu bir pipo değildir" yazılır... Bu sayede mahkûm eden hâkim koskoca cezaevi binasının karşısına geçip "bu bir hapishane değildir" diyebilir... Ve ekler: "Biz cezalandırmıyoruz, aslında yaptığımız şey iyileştirmek, topluma yeniden kazandırmak, tedavi etmek..." O zaman "tedavi etmek" için varedildikleri söylenen başka mekânların neden varolduğu sorulabilir: Niye hastaneler, tımarhaneler var? Bu soruya karşı modern hayat düzenlemesi sisteminin tabii ki bir cevabı vardır: Birbirlerine gönderirler – tıpçı hukukçuya, hukuk tıbba başvurur... Adalet hüküm verirken tıbba söz verir... Bu sayede meşrulaşır...

Not 1: Ülkemiz sanat meselelerinde pek şanslı bir dönemden geçiyor olmasa da bu Magritteçi meseli en şizofrenik tarzlarıyla insanlarına (vatandaş mı demeliyiz hâlâ?) yaşatabilmesiyle ayır-

dediliyor. Böylece son cezaevi operasyonlarının bir "kurtarma harekâtı" olduğunu, f-tipi cezaevlerine zorla sevkedilenlerin aslında devletin "şefkatine" mazhar olduklarını, hekimlerin görevinin insanları gerekirse "zorla" ve şiddetin gölgesi altında "tedavi" etmek olduğunu öğreniyoruz. Sonuçta artık bir hekim de çalıştığı hastanenin karşısına geçerek "burası bir hastane değil..." diyebilir. Ama bu o hastanenin kendisi için aynı zamanda bir "iş yeri", bir "fabrika" gibi bir şey olmasını engelliyor değildir.

Not 2: Bu yüzden "disiplin toplumlarının" sosyolojisi her yerde ve mütemadiyen "kaçamaklarla" karşılaşmak zorunda kalır. Genelleştirilmiş kapatılma-kuşatılma kurumları birbirlerine sürekli olarak hem insanları, hem de sorumlulukları gönderip, yükleyip dururlar. Batılı hukuk sistemlerinde çok değil ikiyüz yıldan önce suç fiili anında akli dengenin yerinde olmaması (o zamanlar buna rahatça "delilik" denebiliyordu) her türlü cezai müeyyideyi ortadan kaldıran bir unsurdu. Şimdi artık akli denge meselesi öyle işlemiyor: Artık akli dengesi yerinde olmayanları da kapatacak (bugünlerde "gözetim altında tutma" diye bir ad veriyorlar buna) yerler yeterince icat edildiler...

Not 3: Foucault'nun "disiplin toplumları" kavramıyla ortaya attığı gerçekten pek eğlenceli ve ironik bir sorudur: Disiplin toplumları hep insanları "artık... değilsin" diye devralıp aktardıkları halde neden acaba aslında kendi işlerini yapmadıklarını, cezaevine tıkarken cezalandırmadıklarını, aslında tedavi ettiklerini, "güvenliklerini sağladıklarını" söylerler? Ve aynı şekilde, hastane ya da okul gibi kurumlar son tahlilde biçimsel ve mimari olarak cezaevlerinden pek farklı değildirler? Kaçamak hem global hem de mutlaktır...

Not 4: Son "cezaevleri operasyonu"nun sonunda artık tıpçılara, solcu oldukları için yüklenebilecekleri TTB'nin tavrına yönelik eleştiriler bile geldi: Yemin etmiş, o yüzden ölüm orucunu durdurmak için müdahale etmeliymiş... Bir doktorun "hastalığını beyan etmeyen" biri karşısında varolup varolamayacağı konusudur. Psikanaliz gibi en müdahaleci zihniyetler bile, "halinden şikâyetçi olmayan" birine müdahale etmeyi reddeden bir tavra sahiptiler hiç değilse...

8. Yine Foucault bize eski, feodal, "egemenlik toplumlarını" (bu arada tabii ki Osmanlı devlet geleneğini) ayırdeden iktidar tarzının (bu bir "kılıç hakkıdır") "öldürmeyip bağışlamaya", yani "yaşamaya bırakmaya" dayandığını, 18. ve 19. yüzyıllar boyunca evrimleşen yeni bir iktidar biçiminin ise doğrudan doğruya "yaşatmaya" çabaladığını hatırlatıyor. Liberal olsun, sosyalist olsun bütün modern rejimler "yaşatmaya" çabalarlar. Sözgelimi Nazizm ne yaptıysa Ari ırkın sağlığını, yaşamını güvenceye almak için yapmıştır. Tabii ki bunu yaparken Ari toplumu veya ırkı tehdit eden bütün "sağlıksız" unsurları yok etmek, temizlemek zorundadır: Yahudileri, çingeneleri, eşcinselleri, komünistleri vesaire... vesaire...

Not: İşte bu yüzden "asmayalım da besleyelim mi?" gibisinden bir anlayışa karşı çıkıyor olmak kendi başına pek fazla bir şey ifade etmiyor. "Yaşamaya bırakma" iktidarı bütün yapılarıyla en azından Türkiye gibi bir ülkede devreden çıkartılmış görünüyor. Sonuçta "bırakma", "müdahale etmeye" göre daha az bir enerji ve güç seferberliği gerektirirdi. Şimdi ise tam tersi doğrudur. Merhum Özal yabancı gazetecilerin bir sorusu üzerine "Türkiye'de bir Kürt meselesi yok..." dedikten sonra "ama benim annem Kürttür..." (annesi Osmanlı döneminde doğmuştu galiba) dediğinde bu durumu hissetmememiz olanaksız. Özellikle Türkiye gibi ülkelerde devlet şu ya da bu alana mütemadiyen "müdahale etmeyi" bırakamamaktadır...

9. De Tocqueville gibi Fransız Devrimi mağduru bir aristokrat Amerika üstüne ünlü kitabına altyapı oluşturan uzun Amerika seyahatini aslında Fransız Hükümeti adına bu ülkedeki cezaevi sistemini incelemek için yapmıştı. Sorun suçluları öyle dosdoğru, topyekûn kapatarak, bir fabrikada geçerli olan "işbölümü" kurallarını dayatıp kolektif üretime yönelten daha klasik bir sistemle, mahkûmu tam anlamıyla tecrit eden Panoptik karakterli "Pennsylvania Sistemi" arasındaki farklardı. Birincisi suçluları bir arada tutup cemaat oluşturmalarına ve gelecekteki suçlara zemin hazırlıyordu. İkincisi ise bedene müdahale yoluyla doğrudan "ruha saldırı"ydı. Çünkü kişiyi tek başına bırakarak düşünme ve iletişim alanlarını ve olanaklarını en aza in-

diriyor, böylece ruhun derinliklerindeki sakatlığı, ahlaksızlığı, suç eğilimini söküp atıyordu. Bu aslında hapishane sistemleri üstüne en eski tartışmadır.

Not 1: Bu en eski tartışma bugün Türkiye'de tartışılan cezaevleri meselesinin aslında Batı'da ikiyüz yıl önce tartışılmaya başlandığını gösteriyor. Türkiye'deki f-tipi cezaevleri kadar keyfi müdahalelere ve kötüye kullanmalara açık, belki o kadar zalimce olmayan "Pennsylvania Sistemi" "gözetlenebilir hücre" anlayışına ve mimarisine sahipti ve bir Panopticon olarak işliyordu. Amacı gardiyanlarla temsil ettikleri "iktidar" arasındaki görünür bağı ve dolaysızlığı koparark, gardiyanları "görünmez" kılmak, iktidarın gücünü ise doğrudan mahkûmun bedeniyle ruhuna temas ettirmekti. Görünmeyen bir iktidarın sizi her an gözetlediğini düşünmeniz tabii ki o iktidar için çok ciddi bir ekonomik tasarruf oluşturacaktır.

Not 2: "Koğuş sistemi" denen şeyin çoktandır Batı'da uygulanmadığı yolundaki bir iddia f-tipi cezaevlerinin uygulanmaya konması lehinde bir kanıt olarak ileri sürüldü. Tabii ki bu konuda Batı'nın cezaevi sistemlerini bir "ideal" olarak önermek gibi bir şey yapmak bana düşmez. Cezaevini kimseye layık görmem ve kimseye şu sistem daha iyidir gibi bir görüş beyan edecek konumda değilim. Bunu yapsam da hiçbir anlamı olmaz, beni kaale almazlar... Sorun Türkiye'de en ayık ve teyakkuz halinde olması gereken kesimin, sol siyasi parti ve hareketlerin de benim bu halime çok benzer bir güçsüzlük durumunu yaşamasıdır.

Not 3: Batı'da uygulanmakta olan cezaevi sistemleri ve mimarileri f-tipine yakındırlar genellikle. Ama orada kısmen de olsa bir "ferahlatma" psikolojisi işbaşında olabiliyor. Hiç değilse "mahkûm hakları" denen ve Türkiye'de bilinmeyen bir şey var ve insanlar bunun üzerinden mücadele edip hak arayabiliyor, bazen de elde edebiliyorlar. Hücre tipi cezaevlerinin en son kötüye kullanılışını Almanya'da Baader-Meinhof olaylarında görmüştük. Ama unutmayalım ki bu herkes tarafından son derecede sert bir şekilde sorgulanmış ve faillerini rahat bırakmamış bir olaydı. Biraz televizyon seyredip gazete okumak Türkiye'de böyle bir şeyi umamayacağımızı hemen hissettiriyor...

Not 4: Cezaevlerinde yapılan ve f-tipine geçişi devlet açısından şimdilik sağlama alan operasyonlar Batı'nın hapishane ve cezalandırma pratiklerinin tarihi içinde nereye oturuyorlar? Hücre sisteminin bir "ilerleme" olduğunu ve mahpustakiler için bir "sınıf savaşı" (tabii devlet için de!) mekânı olarak tasarlanan cezaevleri sisteminin f-tipi cezaevleri yararına terk edilmesinin Türkiye'de sonuçta Foucault'nun andığı disiplin sistemini "saflaştırma" anlamına mı geldiğini sorgulamak mümkün. Bu durum mahkûmlar için "sınıf mücadelesini" cezaevlerinde de yürütmek gibi bir yaklaşım şansını ortadan kaldırıyor. Devlet aracılığıyla icra edilen "baskıcı" sınıf iktidarını her durumda kendi düşünme sisteminin odağı haline getiren Marksist düşünce sisteminde acaba gerçekten "stratejik" bir tahlil eksikliği mi var? Mesela Foucault'nun açtığı düşünce perspektifi, "hücre sistemlerinin", giderek genel olarak disipliner kurumların "işkence" olgusunu ortadan kaldırmak üzere dizayn edildiklerini onaylar gibi görünür. Ama şu andaki durumda f-tipi cezaevlerinin bizzat kendilerinin "işkence cihazı" olarak hizmete kondukları da söylenebilir. Zaten mahkûmların f-tipi cezaevleri karşısında gösterdikleri direnişin temel iddiası izolasyona dayanan böyle bir sistemin "kötüye kullanmaya açık" oluşu değil miydi? Ama devlet isterse koğuş sistemini de bir cehenneme çevirebilirdi ve hapishane içi uygulamalarda "hücre sisteminin" de şimdiye dek kullanılmadığı da zaten söylenemez... Velhasıl, kendisini "tarafsız", "temiz" tutmaya çalışan bir düşünce biçiminin bu türden sorulara cevap bulması son derecede zordur.

Not 5: Yine Foucault'yu hatırlarsak: "cezaevi ve kapatma şebekesi sindiremediği şeyleri karmakarışık bir cehennemi bulamaca terk etmez; dışarısı diye bir yer yoktur ki! Bir eliyle dışladığını öteki eliyle tekrar yakalar. Cezalandırdıkları da dahil olmak üzere her şeyi saklar, 'kurtarır'. Dışlamaya, boşvermeye karar verdiklerini bile 'harcamaya' isteksizdir..." Türkiye gibi bir ülkede bu durum insanları dışarıda da takip ve kontrol etme gibi bir biçime bürünüyor. Sözgelimi Ecevit'in 1974 yılından beri ideali olan Mernis Projesi'nin amaçları arasında "gü-

venlik bakımından kanun kaçaklarının izlenmesi ve yakalanması kolaylaşacaktır" ibaresi yer alıyor. Ama kredi kartı sisteminden vergi kaçaklarının izlenmesine varıncaya kadar böyle bir projenin öne sürdüğü bütün amaçların oluşturduğu bakış sistemine göz atıldığında "izlenme ve yakalanmanın" sadece "kanun kaçaklarına" özgü bir durum olmadığını anlıyoruz. Böyle bir sistem "bütün vatandaşları" ve "sokaktaki insanı" da bir "izlenme ve potansiyel yakalanma" odağı haline getirmeden aralarından "kanun kaçaklarını" tespit edemez. Bu hane hane, ev ev, sokak sokak genelleştirilmiş bir "denetim sistemidir". Su, telefon ve elektrik borçlarından bireysel kullanım rejimlerine, kredi kartlarındaki "harcama" profillerine bakarak her an değişken "risk grupları" ya da istatistiki "vatandaşlık profilleri" çıkarmayı amaçlar. Bu tür sistemler Avrupa'da yürürlüğe konmak istendikleri anda çok yoğun tepkiler aldığından geri çekilmişlerdi. İyice yerleşmiş göründükleri ABD'de ise çok çeşitli "direnç biçimleri" yüzünden sürekli olarak deliniyorlar. Türkiye gibi bir ülkede ne buna karşı çıkacak sivil bir iradenin, ne de bunu delebilecek ve aşırı işleyişlerini dengeleyebilecek "direnç bilincinin" varlığı sözkonusudur.

8. Bu noktadan itibaren Gilles Deleuze'ün "Denetim Toplumları Üstüne" yazdığı Ek'i okumanın zamanı gelmiştir...

Ölüm Orucu - Notlar[1]

Bir gazetenin "Sağlık" sütununda bugün "saç naklinde yeni bir yöntem"in tanıtıldığı, hemen yan sütunda "anne sütü gibisi yok" denilen şu dörtte bir sayfanın yukarısında, birkaç sütun halinde "ölüm orucu"ndan "kurtarılarak" tıbbın ellerine teslim edilen mahkûmların haberi yer alıyordu. Oysa onlar, yalnızca bedenleriyle gerçekleştirdikleri bir eylemin sonunda orada bahsedilen "sağlık" denilen şeyden tümüyle vazgeçmiş, üstelik işkencenin ve ölüm orucunun derin yaralarını ve örselenmelerini hep taşıyacak bedenlerini bambaşka bir "sağlık" türüyle kutsamış bulunuyorlar. Çok geçmeden bu bedenler, tıbbın yarım yamalak müdahalesi sonucu "iyileşti" etiketiyle taburcu edilecekler ve yeniden cezaevi duvarlarının ardına, ağır demir kapıların arkasına kapatılacaklar...

Ölüm orucu olayı, aydın sorumluluğu denilen özel bir sorumsuzluk ve bencil uğraşı türünü bir kez daha turnusol testine tâbi tutuyor. Orada, yine bir gazetenin sütunlarında, Adalet Bakanı tarafından yapılan yarı-çağrı, yarı-meydan okuma yüklü bir sözle ölüm orucundaki mahkûmlarla pazarlık etmeye davet edilen aydınlar, özellikle Zülfü Livaneli, yetmişli yıllarda Fransa'da tutuklanan ve Giscard hükümeti tarafından Alman-

1 *Birikim*, Ağustos 1996, s. 32-37.

ya'ya iadeleri gündeme getirilen Baader Meinhof tutuklularıyla görüşen Sartre'a benzetildiler. Ama Sartre, bizim aydınlarımızdan farklı olarak, cezaevi koşullarından siyasal ya da değil tutuklulara karşı yapılan muameleye ilişkin inanılmaz bir güçle mücadele etmiş, iki hükümeti (Fransız ve Alman) dünyanın ve insanlığın önünde rezil etmişti.

"Normal Vatandaşlar Kaybolsun!" ... diye bir polis anonsu. Ankara'nın göbeğinde işitilebildi. "Normal" olmayan vatandaşlar birkaç katman polis bandosunun ve su fışkırtmaya her an hazır panzerlerin arasında kuşatılmış olanlardı herhalde. Devletin arzusu, elbette onları bir an önce ortadan "kaybetmek" (özel bir yetenek gerektirmiyor bu) ve dağıtmaktı. Ama ilk kez, "normal" denilen vatandaşlara yönelik bir polis anonsundan, insanların kentlerin en işlek meydanları ve caddeleri üzerinde "kaybolmak", "toz olmak", yani bir anda yitip gitmek zorunda olduklarını öğreniyoruz.

"Bakmayın." Bir başka polis anonsu, tıpkı "kaybol!" komutu gibi, kulaklarda çınladı... "Bakmayın!" "Bakmak" ile "görmek" arasında insan türünün özel bir yeteneğinin eseri olan farkı hedef alıyordu bu komut... Hâlbuki insanların, gerçekten, bakmadıkları bir şeyi farklı, sayısız gözlerle (arılar gibi) görebilme yeteneği vardır ve bunun önüne geçilemez... Müslümandı... Adalet Bakanı olmuştu... Var olmayan, güçsüz bir ilkeler manzumesi şeklindeki iktisadî doktrinlerine Adil Düzen adını vermeye o da alışmıştı. Deneyimli bir politikacı olarak işlerin asla öyle gitmeyeceğini bildiği halde, bazı terimler etrafında cemaatıyla uzlaşım içindeydi: Değerler oruç, zekât ekonomisi, fitne fücura karşı mücadele ve elbette Adalet... İşte bu en yoğun, en metaforik dinsel değerin bakanıydı artık. Görev başına getirilir getirilmez, çok iyi tanıdığı ve değer verdiği bir olayla, dininin kurallarından (farz diyorlar) biri olan "oruç" ile karşılaştı... Tek fark, orucun iftarla değil, ölümle sona eren özel bir türden oluşuydu... Sorun şimdilik askıya alındıktan sonra, orucun nasıl bir bunalım yaratabileceğini herhalde bir an olsun düşünmüştür. İnançların salt kendine ve ait olduğu cemaate ait güçler olduğunu hayal eden biri olarak iftarını kutluyoruz...

İnsan, harekete geçmeden önce sonsuz küçük bir an için bile olsa duraklayan, bekleyen tek varlık olarak tanımlanabilir. Psikanalizci Jacques Lacan bu süreye "mantıksal zaman" adını veriyor. Bu zamanın kısalığı Brezilya'da devletin başına bir süre önce ciddi bir dert açmıştı. Gerilla karşıtı devlet savaşı için yetiştirilmiş özel paramiliter birlikler (bizdeki özel tim filan gibi) savaş bittikten sonra emniyet güçleri arasına alındılar, kendi kurallarıyla çeteler halinde örgütlenmediler ve Favela sokaklarında, teneke tıngırdatan yavru kedilere dahi anında ateş kusan silahlarına sarılır hale geldiler. Hiçbir polisiye örgüt onların onlarca insanı nedensiz katletmesinin önüne geçemedi... Derken, ABD'nin psikolojik savaş uzmanlarının bir önerisi geldi: Meditasyon eğitimi... Bununla sözüm ona bu elemanlara ateş kusmadan önce birkaç saniye durup bekleme, düşünüp usa vurma süresi sağlanacaktı... Bundan daha uzun bir süre düşünmeyi artık asla başaramayacak kişiler olarak...

Ölüm orucunda mahkûmun bedeni bir savaş alanına dönüşür. Onun üzerinde her türden kuvvet birbiriyle mücadele etmektedir. İşaretin, çağrının, beyanın bedenidir o. Varlığın dokunabileceği, erişebileceği, gezip tozabileceği tek yüzey onun görüntüsü, var olabileceği tek derinlik onun iç organlarıdır. Bu savaş ne bir örgüt, ne de devlet tarafından yürütülmektedir. Dolaysızca cezaevinin mimarisi ile mahkûmun bedeni orada karşı karşıya gelirler, yüzleşirler. İşte bu beden kendini eritiyor, cezaevinin bedeni için yok kılarak kazanıyordu savaşı... Zülfü Livaneli'nin "bu işten Türkiye'nin kazançlı çıktığı" duyurusuna rağmen...

Mahkûmların sınıflanması, "iç savaş" terimi kadar ideolojiktir. Nasıl "iç savaş" fiziksel olarak insanları somut olarak yok eden bir güçler mücadelesi olarak savaştan başka, ötede bir şey değilse, cezaevine girildiği anda herkes sıfıra indirgenir. Sonradan, gücünü elbette bu sıfırdan alacak, koğuşlarda kurulan cemaat düzenlerine rağmen herkes "birey" olarak karşı karşıya kalacaktır demir kapı ve ranzalarla. "Adi" denilen suçlular "adi" değildirler. Aynı aygıtla, aynı mekanizmayla, aynı işkenceyle karşı karşıya gelirler. Ancak onların sesi pek tınlamaz, duyulmaz... Çünkü o hepimiziz... Hani şu konuşmayanlar...

Cezaevi bizim, kamuoyunun, basının, aydının, hükümetin, devletin değil, orada en çıplak halleriyle yüzleşen güçlerin bir sorunudur.

Türkiye'nin bunca sorunu arasında "gereksiz", "halledilebilir" bir fazlalık olarak değil (liberallerimiz bunu sık sık vurguluyorlar artık) kalıcı, evrensel ve kişisel bir sorun olarak çıkar karşımıza. Biz, yani "potansiyel suçlu"lar onunla ömür boyu karşılaşmasak bile onunla ölçülürüz ve bizim özgürlüğümüzü tasarlayan odur.

Nâzım Hikmet'in "bir gün fazla yaşamak" mısrası nedense ölüm orucuna karşı bir slogan haline geldi. Bir anda etik, ama bir o kadar da politik bir sorunla karşı karşıya olduğumuz hissine kapıldık. Kaldırılamayan, siyasetin en dar manevra alanını kullanan bir "aşırı" hareketin gündemi belirlemesiydi. Oysa örnek insanın özel, toplumun kolektif işidir. Ele alınması, kurgulanması, anlamlı kılınması gerekir. Camus'nün sınırlandırdığı alanda dolaşmak yetmez. Anlam ya ölümden önce, yani yaşamda ya da ölümden sonra, devam eden yaşamda bulunur. Kendi ölümünü anlamlı bir bütün ve bir eylem olarak örgütlemek, ölüm orucunun bize yalnızca hatırlattığı bir zorunluluktur. Mümkün olan bütün yolları deneyerek ölmek gerekiyor...

Bedensel ölümlere devlet katlanamadı, direnemedi... Bu tarz ölüm, kendi dönüştürücü, eleştirel güçlerine sahipti ve onları, ölüm orucundan çekilip alınmış, şuurunu kaybetmiş mahkûm bedenleri üzerinde ışıldatmaya devam ediyor. Bununla uzlaşması gereken öteki sorun ise ruhsal alanda hissediliyor. Orada ışıldayandan yalnızca bir basın haberi, bir protesto, bir slogan değil, sorunun ta kendisine, ölümün ve insanların direnme gücünün beyanını türetmek... Ama bu, sanat dediğimiz şeyden başkası değildir.

Canlı varlık ölümü düşünemez. Spinoza'dan öğrendiğimiz bu düşünce olgusal değil varoluşa ilişkindir. Onun sayesinde ölüm oruçlarının ölüme değil, yaşama doğru gittiğini, yaşama ilişkin taleplere sahip olduğunu, onunla kenetlenip onu olumladığını öğreniyoruz. Çünkü yaşam dirençtir. Kendine bir süre biçmez, sonunu algılamaz, sona erdiğinde kendisi ortada bulunmaz...

ÖDP Yazısının Samimisi - Tanıl'a Mektup Gibi[1]

Çok değil onbeş yıl kadar önce SSCB'den Fransa'ya, yetmişli yılların sonunu damgalayan "ortam"a giriş yapan bir kişiyi "solculuk eğitimi"nde hafakanlar basmaması olanaksızdır: Eski Maocular – Victor Serge, Tel Quel efradı, özellikle de şu "Gulagçılar", tabii ki Andre Glucksmann denen adam, bir anda devrimcilik ve karşı-devrimcilik "çift yönlü" hareket eden kurulu bir zemberekmiş gibi "çok, ama çok" konuşmaya ve bir sürü şeyi yeniden keşfetmeye başladılar: Her şeyden önce Ekim Devrimi'nin "başarısız" olduğunu "keşfettiler"... Oysa bu daha Stalin döneminden beri bilinen bir şeydi (hatta Stalin'in kendisinin – Troçkistlerin değil ama Troçki'nin bile bunun pekâlâ farkında olduğu söylenebilir). *Nouveaux philosophe*'ların dâhice keşfettikleri "devrime dair hakikatler" yalnızca bununla kalsaydı, basitçe "mızmız" bir goşist grupla karşı karşıya kaldığımız sanısına kapılabilirdik. Oysa onlar bir sürü "devrim" hakikatini daha keşfettiler: Mesela İngilizler Devrim filân yapamazlardı. Oysa yaptılar ve karşılığında Cromwell'i "aldılar". Bunu her ortalama liseli çocuk bile bilirdi. Son olarak "Devrimciliğin" asla boy göstermediği, (özel yapışı nedeniyle!) bir ülke vardı: Amerika... Jefferson'u okuyan birisi buna ancak gülebi-

1 *Birikim*, 220-221, Ağustos-Eylül 2007, s. 10-16.

lir. Amerikalılar Devrim Savaşı'ndan çok önce onun dilinden "yeni insan"ı ilân etmişlerdi oysa. Tıpkı Devrim yıllarında Bolşeviklerin "yeni insan"ı ilân ettikleri gibi. Tabii ki iki farklı "yeni insan" ile karşı karşıyaydık – eğer Kıta Avrupa'sının Marksizmin dilinden ifade ettiği yeni insan "kitlesel proleterleşmenin" yeni insanıysa, Amerikalı da "kitlesel göçün" yeni insanıydı. Bu ikisi, meseleyi kavramak gerekir – sınıf mücadelelerinin iki temel gücüdür. Şimdi yaşadığımız ise (Türkiye'de bile hissettiğimiz) "göçmenin zorunlu proleterleşmesidir". Evet, Amerikalılar da devrimlerini yaptılar – onun da başarısız olduğunu "keşfedelim" hadi: Önünde sonunda "görüş toplumlarının" sahte birimleri olan "siyasal partiler sistemi" ve Reagan adlarını telaffuz etmek bile yeterli.

En kötüsü ise, seksenli yılların sonlarında Büyük Fransız Devrimi'nin 200. yılının kutlamaları öncesinde ve sonrasında yapılan "büyük" keşifti. Başta François Furet gibi tarihçilerin bulunduğu bir "ekol", bir anda "Büyük Fransız Devrimi"nin pek de o kadar "büyük" olmadığını, aslında "başarısız" olduğunu anlayıverdiler ve cafcaflı bir "bilim adamı" edasıyla., yayın hayatına, basma ve televizyona bu büyük haberi sızdırdılar. Oysa herkes Fransız Devrimi'nin Fransızlara Napoleon'u armağan ettiğini bilir.

Seksenli yılların başlarında Fransa'dan Türkiye'ye gelen biri için en çarpıcı olan şey, entelektüel yaşamın yukarıda anılan "keşifler"in tercüme edilmesine dayanmasıdır – yalnızca "sivil toplum"un yeniden keşfedilişini ve Althusser'in kavramıyla dile getirirsek "eksikliği sayesinde önem kazanışı"nı kastediyor değilim. Önünde sonunda bugün Türkiye toprakları olan yerlerde de kendi üslûbunca devrime benzer bir şeyler oldu – sonuçta Kemalizmi ve "yükseldiği" iddia edilen İslam'ın "topyekûn cemaatlarını" aldık. Sol düşüncenin bazı formüllerinin ürkek ürkek yeniden telaffuz edilmeye başladıkları yıllarda ise, seksen öncesi denen kuşağın "yenilgisinin" ceremesini çektiğimizi anlayıverdik. Artık "ağır ağır" ilerlenmeli, sivil toplum meselesi iyice anlaşılarak yerine konmalı, "hegemonyalar" oluşturulmalı (bu aralar nasılsa Gramsci de "keşfedildi"),

basında, panellerde, solculara bir ölçüye kadar tahammül gösterebilecek partilerde "boy gösterilmeli"ydi. Sendikal sistemin tümü çökertilmiş miydi – o zaman, "ağır ağır" TÜRK-İŞ içinde orta karar "hegemonyalar" oluşturulmalıydı. Bütün bu ortamı yaşadık, hâlâ yaşıyoruz – ÖDP konusuna henüz girmememin nedeni de bu zaten; bunları sen de biliyorsun.

Her şey esaslı bir kafa karışıklığını dışavuruyor – en önemli şey, "devrimciliğin" ne olduğu konusunda şimdilik "altedilmez" görünen bir yanılsamadır: Bu ise "devrimcilik" ile "tarihin" birbirine karıştırılması, aynı özneyle karşı karşıya olduğumuz hissiyatına kapılma halidir. Devrimcilik, bana öyle geliyor ki, insanların "devrim haline kapılmalarından", "devrimci-oluşlara" bağlanmalarından başka bir şey değil. Tarih'in öznesi ile "devrimci oluşlar"ın öznesi birbirinden tümüyle farklıdır. Bir ara Ertuğrul Kürkçü, bugün adı Kültür ve Sanat (Toplumsal araştırmalar) vesaire için Vakıf olan oluşumun "oluşturulmasında" yer alması için yanına gelen terbiyeli "next generation" çocuklara, "herkes gelsin tabii, yeter ki sosyalist olsun" gibisinden bir şeyler söylemişti. Oysa devrimci olmak ne bir "şecere", ne bir "kuşak", ne bir "fikriyat" ne "Tarihsel özne", ne de bir "kimlik" işidir. Anadan doğma, a priori devrimcilik de ne ola ki? İnsanlar "devrimci oluşlara" yakalanmadan, yani "mücadeleye başlamadan" önce devrimci falan değildirler.

Yaptığın ayrımın aslında "teorik" bir ayrım olduğunu biliyorum: Tarihin özneleriyle (Hegelci Marksistler için bu özne, daha da kötüsü "tektir" ve "göçmen" ile "proleter" arasındaki renk ve yaşantı farkını hiç düşünememek için birebirdir) "devrimci-oluşların" özneleri tümüyle farklı düzeylerde yer alırlar – bazı klişeleşmiş "devrim bilgelikleri" bu durumu kaydederler: Devrim çocuklarını yer, vesaire... Eğer yiyen Tarih öznesiyse, yenenler de kuşkusuz "devrimci oluşlar"ın öznesi olacak.

Türkiye solunda gözlemlediğim ikinci büyük felaket (12 Eylül'den daha ağır) şimdilik birbiriyle bağlantısız görünen iki psikolojik yönelim... Bunlar ileride kesişecekler, buluşacaklar: Birinci eğilim, "örgütlenme" meselelerinin "devrimci faaliyet" ve "mücadele"nin önüne konmasıdır. İkincisiyse, sosyaliz-

min bir "fikri tartışma" ortamı olduğu düşüncesinin kabul görmesidir. Derdi günü "örgütleme" ve "imza toplama" faaliyeti olan, bu uğurda o kadar büyük enerjiler tüketen (çünkü işçiler ya da başkaları, o zavallılar, bunu pek yapmıyorlar!) bir "aydın kuşağı"yla karşı karşıyayız. Üstelik Gülnur Savran gibi birisi ÖDP'nin ilk kongresinin yapıldığı günün gecesi Mülkiyeliler'e gelip, bu "örgütlenme aşamasının" çok yıpratıcı ve bıktırıcı olduğunu söylüyor, ertesi yıl da "öteki, akademik" çalışmalarını engellediğinden dolayı yakınmaya başlıyorsa (örnekler çoğaltılabilir: Ertuğrul Kürkçü'nün Ankara'ya geldiğinde "Partide akıl yokmuş, akıl vermeye geldik" deyivermesi gibi) bu "samimi" mektubumun esas konusunun bir tür "samimiyetsizlik" olduğu anlaşılır. Ben, kendi hesabıma istediğim kadar Marksist, devrimci, sosyalist filan olayım, "örgütlenme" toplantıları türünden bir vakit kaybına katlanma konusunda kendimi kandıramazdım. Çünkü sorun, "örgütlenmemek" filan değildir. Örgütlenme karşıtı sanılan anarşistler, aslında 19. yüzyıldan beridir "en örgütlü" gruplar oldular. Sorun, özellikle altını çiziyorum – örgütlenme tartışmalarının mücadele sürecinin "önüne konması", yani burjuva hukuki formunun tepeden tırnağa ve bilinçsizce benimsenmesidir. Aynı budalalığı İslamcıların da, oldukça tuhaf ve arabesk biçimlerde de olsa, bol bol gösterdikleri anlaşılıyor.

Batı'dan bol bol kitap çevrildiği günlerde solcularımızın "postmodern bir lüks" olarak algıladıkları Michel Foucault gibi bir adamın öğreteceği çok önemli bir dizi olgu var:

Birincisi, "iktidar meselelerinin hukuki ilişkiler olarak tanımlanması"dır – dünyanın her yerinde, "devrimci oluşlara" pek yakalanmadıkları sürece sosyalist (ve Marksist) kültür bu yanılsamaya düşer. Bu yüzden Alman "hukuk ekolünün", "Avrupa'nın hukuki normlarını" belirlemeye çalışan Fransız düşünür ve siyaset adamlarının vesaire "bizim taraflarda" neye hizmet edebileceklerini asla biliyor değilim. İktidarın "hukuki form" ile karıştırılmasının sonuçları tam anlamıyla her yerde felâket olmuştur: Her şeyden önce, "dünyayı dönüştürmek" filan gibi sosyalizm geleneğiyle özdeşleştirilen idealler "eşitlik,

temsiliyet, riayet" gibisinden hukuksal kategoriler içinde yeniden yorumlanarak, bunlardan "örgütlenme kuralları" ve "ilkeleri" çıkarılır. Ardından gerçek anlamda "faal" olan insanlar, hukuki özneler ve "aidiyetler" bakımından yeniden tanımlanır, böylece kimlik kazanırlar. Bütün bunların ardında, denetimsiz, coşkulu, kaypak "reel" ilişkiler içinde çıkar mücadeleleri ve kişisel kavgalar yürütülür.

İkinci sorun daha büyük bir tuhaflık: Her şeyden önce sosyalizmi ve devrim meselesini bir "fikriyat" işine, faaliyetine indirgemek sonucunu veren bir tutum uyarınca, sosyalizmin "iç ve dış" meseleleri "tartışılır", konuşulur, yeniden konuşulur... Böylece konuşarak harika yıllar geçirilebilir. Bu durumun "sosyalist kültür" içinde her zaman bulunan bir "eleştirisi" de vardır – bu adamların konuşup durması "eylemden, halktan filan kopuk" oluşlarının bir göstergesidir buna göre. Ama iyi bilinir ki, bu "herkes için" yapılabilecek bir eleştiridir. Ben bazı "yoldaşların" bu muazzam konuşma yeteneğinden hep bir tür korku, bir tür dehşet duydum. Bu o kadar acayip, dehşet verici bir yetenek gibi görünüyor ki, bu konuda bazı ciddi teorik mefhumların oluşturulması gerektiğini düşünmekten kendimi alamıyorum.

Buna göre, "konuşmalar düzeni" diye bir şey vardır – TV'de farklı, bir parti kongresinde ya da "biz bizeyken" farklı, "kadınlar arasında" farklı, "erkek meclisinde" farklı olurlar ama "konuşmalar düzeni"nde kaçınılmaz bazı "biçimsel özelliklerin" varlığına işaret etmek gerekir. Bu biçimsel özellik, "sorun" ile "sorgulama" arasındaki farkta yatıyor – son iki yazımda değinmek istediğim (dediğin gibi "üstü kapalı" da olsa) buydu. Birini TV'ye çıkarıyorsunuz ve ona "Tanrı'ya inanır mısınız?", "ÖDP hakkında ne düşünüyorsunuz?", "Özelleştirme hakkındaki görüşleriniz ne?" türünden soru soruyorsunuz. Bu soruların davet ettiği asla bir "problem" filan değildir – bu bir "görüşler sorgulamasıdır" ve "gerçek bir problemle" asla bir ilişkisi yoktur. Çünkü herhangi biri, bunu dinleyince "senin 'özelleştirme' hakkında ne düşündüğün ta sikime" diyebilir. Birisi "Tanrı'ya inanmış ya da inanmamış, hiç fark etmez"... Avrupa

bu "iletişim ve sorgulama" manipülasyonunda "iletişim teknolojilerinin hegemonyasına en fazla dayandığı" düşünen Amerikan medyasından çok daha ilerdedir – durum çok daha vahimdir... Ama Türkiye'nin bu konuda Avrupa'dan bile çok "ilerde" olduğunu anlamamız gerekiyor.

Böyle düşünmemin birinci nedeni, Türkiye'deki aydın olsun, "prolo" olsun, insanların kolay kolay "ta sikime" diyememeleri, böyle yaparlarsa kolayca kayıtsızlıkla, sorunlara karşı ilgisizlikle suçlanacakları endişesine sahip olmalarıdır. TV "promosyonu"nda Ufuk Uras'ın "diplomatik çaresizliğini" hatırlayabiliyorum. Medyayı ayakta tutan iktidar mekanizmalarıyla dirençler arasındaki faz farkı öyle bir düzeye erişmiştir ki, "ta sikime" demek sanki bir "köylülük" anlamına geliyor artık. Bu açıdan, açık söyleyeyim, ÖDP'yi asla "deplasmanda bizim takım" gibisinden bir "fikriyat" oluşumu olarak göremiyorum.

Çok fazla saldırgan olmamak için, meramımı Avrupa'dan, Fransa'dan bir örnekle anlatayım sana: Bilindiği gibi, son onbeş yıl Sağ'ın "ekonomist" politikalarının promosyonundan oluşan bir "siyasal faaliyet" ortamında geçti. TV tartışmaları bunda hep bilindiği gibi "başı çeker"... Ama, bu konuda "sorgulanan uzmanlar"ın dillerinin altında "söylemedikleri" bir problem vardı – hepimizin problemi olan bir problem, yani çağdaş kapitalizmin ultra düzeyde yeniden yapılaşma sorununu dışavuran bir problem... Hemen hepsi, "tabii ki Avrupa", "ortaklık" filan gibi temalardan dem vurdular. Oysa başka bir boyutta aynı uzmanlar "neden Paris çevresinde o kadar çok Danimarkalı var" türünden şeyleri de tartışıyorlardı. Başka bir vesileyle de, "Paris eksenli bürokrasinin yumuşatılmasından, buna karşılık yerel ve özerk sosyo-politik (ne demekse?) oluşumların güçlendirilmesinden" dem vuruyorlardı. Hepsini üstüste koyduğunda sorunu anlayabiliyorsun herhalde: Adamların kafalarında olan şey, Avrupa Birliği'nin bir "ulus-devletler" birliği değil, bir "bölgeler birliği" olacağı... Buna karşın, şu anda Avrupa'da hiçbir "sol", "sosyal demokrat", "sosyalist" iktidarın böyle bir perspektife karşı duracak hali yok görünüyor. 1991 yılında Leipzig'lilerin Doğu Almanya'nın bağlanmasından çok önce Ba-

tı'yla "birleşme" talebiyle ortaya fırladıklarını hatırla... Ve bugün Fransa'daki Sosyalist Parti ve "hükümet", Paris "merkezli" bürokratik aygıttan bağımsız asla düşünülemez...

Bütün demek istediğim dolayısıyla şuna varıyor: Türkiye "olmayacak duaya amin" demekle kalmıyor – aynı zamanda "bölgesel bölük pörçüklük" halinin meşrulaştırılmasına dayanacak Avrupa Birliği'nde bir "ulus-devlet" olarak varolmak istiyor... "Diplomatiklik" uğruna ÖDP böyle bir durumu tesbit etmeden "özelleştirme", "AB" gibi meseleler üstüne niye konuşsun, niye tartışsın, en kötüsü, niye "beyanat versin"? Ekonomi bilgisinin kıt olması Türk aydınının şanındandır – ki buna özellikle iktisatçı denen adamlar örnek gösterilebilir. Avrupa'da özelleştirme yapılırsa, bunun en açık motifi ve "çıktısı" "optimal yerellikler" yaratmaktır ki bu, tam da bu yüzden "muhafazakâr sağ"ın esas politikasıdır. Bu bölgeler "cluster"lar halindedir ve sahte "sosyo-kültürel" değerlerle donatılırlar – "cemiyet ruhu" gibisinden. Avrupa böyle devam ederse Japonlarınkinden beter bir "endüstri-sonrası faşizme" varacak gibi görünüyor – ki Avrupa'ya birkaç milyon "göçmen prolo" veren Türkiye buraya "üstelik ulus-devlet" halinde katılmayı düşünüyor! Kısaca söylemek gerekirse, bütün bunlar bizzat ÖDP tarafından "anlaşılmadıkça" bu konularda fikir beyan etme zorunluluğunu hissetmek kadar büyük bir saçmalık yoktur. Hiçbir sorgulamaya cevap vermemek ikinci iyi tavır olurdu... Ama problemler üretilmeli ve çıkarılmalı... Bu "devrimci oluş"un koşullarından biri değil, kendisidir – yani birilerine "problem yaratmak."

Bu şu anlama geliyor; Her problem, yaratılmalıdır ve bu "fikriyat" işi değildir. Insanlar sanki siyasi ekranda bir şeylerin "telaffuz edilmeden önce" varolabileceği türünden garip bir inanışa kapılıyorlar. Öyleyse TV iyi bir araç değildir – problem yaratma mekanizmalarının devreye sokulması gerekir. Ekran promosyonu böyle bir uğraşıya en çok zarar verebilecek şey gibi görünüyor – çoğu insanın ÖDP'nin "tez elden" bir şeyler yapmasını arzulamasını hiç anlamıyorum (Susurluk Olayı'nın üstüne atlamak gibisinden)...

Bu işteki darboğazın nedeni olarak da şunu görüyorum: Dev-

rimcilik (ÖDP açıkça böyle bir "kimliği" ilân ediyor, ama yalnızca bir "kimlik" olarak, boş bir geleneğe atıf olarak) eğer herhangi bir "kuramsal" düşünme çabasına ihtiyaç duyarsa bu "şeyleri ne eksik, ne de fazla" anlamaktan başka bir anlama gelmez. Eksik anlamak ilerletilince, "iyileştirilince", geliştirilince sonuç "daha fazla eksik anlamaktır". "Olduğundan fazla anlamak" gibisinden bir durum ise, daha da düşman başınadır –çünkü böyle bir tavır, apaçık "hayal görmekten" başka bir anlama gelmez– ütopya, dayanışma, aşk falan filan...

Kuramsal düşünce ise, politbüro ya da "tartışma" işi değil, düşünce işidir (bu açıdan "vakit bulamayacağın" için senin ÖDP yönetiminde cebelleşmemeni takdirle karşılıyorum). Düşünce, yani problemler yaratma eylemi ise ne bir "fikriyat" işi, ne bir bilgi ya da enformasyon işi, ne de geleneksel tasarruf işidir... Hele hele bir panelden, bir tartışmadan (ister örgüt, ister "beyin fırtınası", isterse "think tank" olayı) çıkması beklenemez. Sanki düşünmek "düşünen özne" gibi Kartezyen bir varlığın "eksik kaldığı" (bu yüzden "nesnel olur") bir faaliyetmiş, sanki "problem çıkarmaksızın" "keşfedeceğimiz" şeyler varmış gibi "kayıtsız" bir "düşünce" mefhumuna sahip olmak, düşüncesizliğin kendisinden başka bir şey değil.

Şimdi ÖDP meselesine biraz daha derinden dalalım: Tuhaf bir önermeyle başlayayım – bir Parti "düşünmez". Ama "insanlar", "tanrılar", hatta "cansız binalar", düşünürler. Bir partinin birkaç basit nedenle "düşünceleri" yoktur: Birincisi, parti denen şeyden öncelikle "düşünceleri temsil etmesi" istenir, beklenir. Bu bile en açık şekilde orada düşünce filan olmadığını, düşüncelerin temsili diye başka türden bir şeyin olduğunu gösteriyor. İşte bu yüzden Kemalizm, İslam, Liberalizm, Komünizm gibi şeylere "düşünce" demeden önce biraz duraklamak gerekiyor: Bunlar ideolojiler olmaktan önce, "fikriyatlar", yani düşünmeye boyun eğdiren kudretlerdir. İşte bu yüzden bunlar çok kolay "parti" olurlar, "partileşirler" ve seninle, benimle, onunla, kısacası "düşünmeye çalışan" insanlarla Medine Vesikası filan gibi konuları "tartışmaya" girişirler. Biz de "düşünmeyi bıraktığımız ölçüde" onlara cevap yetiştirmeye çalışırız.

Neden Spinozacı olduğumu sorarsan, tarihin hiçbir noktasında o herif kadar "düşünme" ile "inanış", "çaba" ile "arzu", "iktidar" ile "üretim kuvveti" arasındaki farkı o kadar yalın bir biçimde anlatan birine daha rastlamadım. Buna göre her düşünme bir oluş, bir direnç halidir – yani kudretimizin, dünyayla başetme ve üretim güçlerimizin bir artışı. "Parti", şu ya da bu konjonktürde bir ihtiyaç haline gelebilir – ama ona boyun eğmenin, kurallarını ve örgütünü oluşturmanın aslında "üretmek" olmadığını da iyi anlamak gerekiyor.

Fikriyat ile düşünce arasındaki ayrıma, besbelli, gelenek ile "yeninin üretimi" arasındaki fark tekabül ediyor. Ben, düşüncelerin "kudret"ine inananlardanım. Ama düşünce aynı zamanda kendi "kudretinin farkında olan" şeydir ve bunu bir partinin, bir "fikriyat"ın, bir "kanı"nın göreli gücüyle karıştırmamak gerekir. Oysa bir parti içinde, bozulmuş halleriyle de olsalar, "düşünceler" bulunur. "Allah'a inanır mısınız?" gibisinden bir sorgulamanın varolduğu türden bir varoluş değildir bu. Birincisinin cevabına "bana ne" denilebilir, ama bir düşünceye böyle davranılamaz.

Sosyalizmi, Marksizmi bir "fikriyat" meselesi olarak görmek, onu en az bir "kimlik" ya da "bakış açısı" gibi görmek kadar zararlı olmuş görünüyor. Türkiye'de "sosyalistlerin gündelik oyun" türünün ağırlıkla benimsediğinin bu türden bir felâket olduğunu düşünüyorum. Marksizme söylem analizi uygulayanları eleştirirken, bizzat bu söylemi gerçekleştirenlerin kendileri olduğunu da algılamaları gerekmiyor mu?

Ve bu fikriyat, belli bir noktaya gelip, bütün gündemini "haşaratla mücadele" kampanyalarındaki gibi, "siyasal İslam" veya "çetelerle" uğraşmaya ayıracak, enerjisinin büyük bir kısmını bu türden kampanyalarda harcayacaksa, bunun ne ölçüde hep aradığımız "kapsayıcılık", "kitlesellik" arzularını cevaplayabileceği sorusu ağır basmaya başlar: Kapsayıcılık, eleştirellik, her şeyi uluorta eleştirmek değildir – yoksa Yalçın Küçük gibi birinin, o tuhaf gazetesinde Doğu Perinçek ile Hasan Yalçın'ın gerçekten böyle oldukları bile düşünülebilirdi.

Neticede, ÖDP çevresi de dahil olmak üzere, sol hareketlerin

genel bir kültürel yoksulluk (bunu bütün dünya için de söylemek gerekir) çağından paylarını aldıkları ve bu durumun daha bir süre süreceği anlaşılıyor. Bu kültürel yoksulluk geneldir ve kapsayıcıdır... Birkaç örnek vermek isterdim...

Her şeyden önce "radikal" sayılan Müslüman "aydın"ların haline bakmak gerekir – hiçbir zaman Türkiye "sağ" kültürü böyle tuhaf bir "jargon" kullanımına başvurmamıştı – Ali Bulaç'ın ya da İsmet Özel'in yazılarını okumak bu garipliği anlamaya yeter. "Çetelerle" işbirliği içinde olunmaması yönünde bir eğilim, o da bu saatten sonra artık mecburen belirdiğinde "hadisin", "bâtıl"ın, "şirk"in ve "fıkhın" o tuhaf, anlaşılmaz dili işletilmeye başlar. Bu dili aslında kimsenin anlamadığını bilmiyor olduklarını sanmıyorum. İslamcılar "fikriyat terörü"nün ve "totaliterliğinin" daha çok baskısı altındalar; bu besbelli. Çoğu islamcı yazarın, salt düzeni eleştirmelerine 'katkı' sağlar diye Habermas, Foucault, Giddens vesaire okumaya ve aktarmaya giriştiklerini hiç sanmıyorum. Daha çok, "fikriyat"ın gücünü "düşünce"nin yerine topyekûn geçirmelerinin ardından, kendilerini tutamayıp, "başka şeylere" de yönelmiş gibiler. Bu tür pragmatizm ise İslam dünyasına asla yabancı değil – "tarihsel" anlamda "halklardan", "kabilelerden", "ırklardan" bahsetmiyorum: En gündelik ve apaçık bir meseleyi tahlil ederken, daha *Yeni Şafak* gazetesinin "köşe yazısı" boyutlarına bile sığdırabildikleri kısacık yazılarında bol bol "fıkıhtan" ve Medine Vesikası'ndan filan bahsedip durmaları İslami, pek İslami bir özellik gibi geliyor bana: Bu özellik, büyük din alimlerinin İslam konusunda övünerek ifade ettikleri şu "basitlik"tir ve onu en boktan pragmatizmden ayırdetmek şu anda olanaksız görünüyor. Buna göre, İslam iyidir, çünkü "çok basit"tir. Eşlerinizin, kızlarınızın iffetinden mi kuşku duyuyorsunuz – çok basit, kapatırsınız onları. Faizsiz kazancı sağlamak mı istiyorsunuz – çok basit, alacaklıyla borç veren arasında bir "sözleşme" imzalarsınız, olur biter.

İşlerin bu "basitliği" yine de ciddi bir bunalıma, hatta sürekli bir varoluş krizine düşülmesini engellemez: İslam'ın "tahammül ettiği", başka bir deyişle "komşusunu sevdiği" söylenir –

ama o yalnızca kendi gibi olanlara tahammül edebilir. Fıkıhtan, şeriat kurallarından anlamayan bir başkasıyla onları yan yana yaşatmaya çabalamak, ortalama bir Müslüman için tam bir varoluş işkencesi, bir eziyettir. Bu eziyetin bir itiraz halinde haykırıldığını en iyi İsmet Özel'den duyabilirsiniz.

İşte esas mesele de budur – İslami akidesi hiç olmayan bir solcu şair "İslama döndüğü" zaman bunun nedeni herhalde bu "bunalımı" sol bir örgüt içinde de yaşıyor olmasıydı: Bunu zaten kendisi de söylüyor... Çözüm filân aramamaktadır bunalımına, sol örgüt bu bunalımı keyfince yaşamasına pek fazla olanak sağlamadığı için İslam'a geçmesi kaçınılmaz hale gelecektir. İslam bir sol örgütte olduğundan çok daha iyi "sorunlar yaratmakta", sonra onları çok daha "basit" usullerle çözerek yeni bunalımlar yaşamaya geçilmesine olanak sağlamaktadır.

İşte modern İslam'ın ne kadar kolay "siyasal İslam" haline geldiğini, kapitalizmin bellibaşlı aksiyomlarına nasıl kolayca uyum sağladığını, kendilerinden addedemedikleri kişilerle nasıl kolayca diyalog ve iletişim "arayışına" girebildiklerini açıklayan şey de işte bu yukarıda andığım özellikleridir.

İslam konusunda söylenebilecek ikinci şey, eğer 'radikal' bir "devrimcileşme" sürecine girebiliyorlarsa, bunun asla "evlerinde-yerlerinde" yaptıklarıyla edinmemiş oldukları, ancak "göçmen" olmak zorunda kalmalarına borçlu olduklarıdır – Filistinliler, Avrupa'daki Müslümanlar, Afrika "kabile İslamı" vesaire... Yerlilik İslam'ın tutuculuğu, göçebelik ise devrimciliğinin asgari şartıdır.

Vermek istediğim ikinci örnek, "solculuğun" geleneksel kültürünün başına gelenlere dair. Bu kültürü genelinde kaplamaya başlayan bazı acaip düşüncelerden bazı örnekleri sıralayarak başlayayım – birincisi, 12 Eylül sonrası "yıkılış"ıyla asla tümüyle açıklayamayacağımız bir "kişiselleşme", sol literatürün ve dolayısıyla Türkiye'de geleneksel olarak "sol" bir kimlik taşıyan edebiyatın "kültürsüzleşme" eğilimi. Kötü edebiyatın temel özelliklerinin kolayca benimsenmesi – önce kötü bir çocuksuluk, kafadaki arşivlerin değerlendirilmesi olarak edebiyat. Öyle ki artık beş on yıl bir şeyler (aşk, meşk, "mücadele",

ailevi işler) yaşamış olmak bir roman yazmak için yeterli arşiv oluşturabilir... Ya da sahte, düzmece "tarihsel" arşivlerin oluşturulması, ünlü bir roman yazabilmek için yeterli görülür. Edebiyat böylece birilerin "küçük", "özel", biraz da "kirli" meselelerinin dışavurumu haline gelir. İkinci önemli görüntü, gazetecilerin artık kitap borsasını ele geçirmeleri, bir gazete köşe yazısında anlatılabilecek birkaç şeyi söyleyebilmek için koca bir kitap, hatta roman filan yazmayı düşünebilmeleridir. Bir kitap yazamayacak kadar tembel olanlar ise, şiir ya da öykü gibi daha "kısa" yazı türlerine geçerek o alanları da berbat etmekten geri kalmazlar.

Böyle bir çerçeveyi kuşatan ise, solun kendini uydurmak şöyle dursun, mücadele etmekle sorumlu olduğu daha "yapısal" nitelikli bir atmosferdir. Temel belirlenimlerinin kurumlarda, kurumlaşmalarda bulunduğunu söylemeyeceğim, ama bu belirlenimler, özellikle sol sosyalist düşüncelerin trafiğe girdiği esas ortamlarda, basın-yayın hayatında ve ekonomisinde yaşanan dönüşümlere ait. Televizyonun ve onun günlük paraleli haline gelen basının (yazılı kültüre değil, artık "görsel" kültüre aittir basın) "müşterileri" artık izleyiciler ya da okuyucular değil, reklâmcılar ya da reklâm verenlerdir. Aynı şekilde, "bağımsızlığa" hâlâ olanak sağlayabildiği yanılsamasına kapılabileceğimiz kitap yayıncılığının da müşterisi, yavaş yavaş okurlar olmaktan çıkarak, dağıtımcılar olmaya başlıyor. (Bu arada bizim *Birikim*'in sosyalist addedilebilse dahi, "kültür" dergisi olduğu düşüncesinde değilim; çünkü iyi kültürlü yazarlara yer vermek bir dergiyi "kültür" dergisi yapmaz). Böyle bir iktisadi kuşatma altındaki "solcu literatür", gücünün neye yetebileceğini henüz pek anlamış görünmüyor. İddia edebilirim ki, istenebilecek bütün şeylerin tam zıt yönünde işleyen bir süreç var: Bilge Karasu gibi bir yazar, dili dürtmeyi, sınırlarına doğru iteklemeyi denediği ilk kitaplarından son kitaplarına sürekli bir düşüş ve "evcilleşme" içinde görünüyordu. Bu onun, orta yaşından sonra "yumuşak", "demokrat" ve yalnız – üstelik de son derecede yoğun bir "kişisel" arşive sahip hale gelme sürecine paraleldi. Biliyoruz ki, onun kitapları artık daha çok sata-

caktır. "Leman'a doğru düşüş" ise Nihat Genç'i "genç" yaşında romandan kolayca uzaklaştırmış görünüyor.

Neticede sorunun tüm kültürel katmanlara yaygınlığı, "sol kültürün" dirilişinin ancak "yeni bir dil" ile mümkün olabileceğini gösterir... Nietzsche'nin deyişiyle, "ileriye doğru atılan bir ok gibi" – belki hiçbir yere isabet etmeyecek ve elbette ki bir süre sonra yere düşecek bir ok...

"Aşırı doz" kötü edebiyat, solcu olabilecek başka bir cephede, akademide yerini "aşırı doz kötü inceleme" salgınına bırakıyor.

Sorunsal Terimi Üzerine[1]

Şimdilerde çoğu kişiye anlamı hâlâ belirsiz gelecek "sorunsal" terimi, Can Yücel'in 2. dönem *Birikim* dergisi çıkarken hatırlattığı gibi, ilk dönem *Birikim*'inin sol-sosyalist literatüre katkısıydı. Althusser'den devralınan kavramın öyle ahım şahım bir macerası olmadı, katkısı varsayılmadı, çarpık anlamlarıyla kullanıldığı bile oldu. Ama bu Althusseryen deyimin özellikle I. dönem *Birikim* dergisinin gerçekte ne olduğunu tamı tamına anlatan bir özelliği var: "Sorunları" ortaya dökmek, anlatmak, tartışmak değil – bunu insanlar hiçbir kuramsal gündeme ya da pratiğe başvurmaksızın kendileri zaten yaparlar. "Sorunsal", bu tuhaf kavram, daha çok "sorunların", "soruların" üretilmesine, imal edilmesine gönderir bizi.

"Problématique" sözünün "aximatique"le, aksiyomlar bileşimiyle teması düşündürücüdür: Kapitalizm ve modern dünyanın kuruluşu bize kendi aksiyomatiğini dayatırken, biz ona problematiklerle, sorunsallar üreterek cevap verebiliriz. Problematik, sorunsal, "sorular sormaz", ortaya attığı şeyler "sorular" kılığında olsa bile bu durum ikincil önemdedir ve dikkatle ele alınması gerekir. Sorunsal, inşa ve kurma terimleriyle örülmüştür – reddiye, muhaliflik ya da eleştiri terimleriyle değil.

1 *Birikim*, 102, Ekim 1997, s. 18.

Althusser, Bergson'un öğrencisi olan ve bugünün nazarında apolitik diyebileceğimiz bir kuşağın aktardığı bir terimin içinde hareket ediyordu: Bilim felsefecileri (Bachelard, Canguilhem vb.)... Sorunsal, böylece Marksizme ve daha geniş bir tartışmalar çerçevesine dahil edilirken, Bergson'un "doğru sorular sorabilme" konusundaki o harika uyarısını da içererek gelmişti: Soru, sorun gibi lâflar ne masum ne de tehlikesizdirler – insanlar bir soruyla karşılaştıkları zaman kaçınılmaz bir hisle, "doğru" bir cevabın bulunduğuna inanmaya eğilim gösterirler. Kendisine soru sorulan kişi (sınıfta bir öğrenci, İslâm sorunu adıyla vaftiz edilen bir sorunla basın tarafından karşı karşıya bırakılan kitleler, sokakta çevirip adres sorduğunuz biri...) salt soru sorulmuş olduğu için, dolayısızca cevap vermek zorunda hisseder kendini. Cevap doğru ya da yanlış olabilir; ama doğruluk-yanlışlık ölçütü, "hakikat" sorusu genellikle soruların kendisine dair konulmaz ortaya. En saçma sapan soru, "doğruluk-yanlışlık kriteri" yalnızca cevaplar için sözkonusu olduğunda cehennemi bir kısırdöngü yaratabilir. Sınıfta bir öğretmenin, askerde bir subayın sorduğu soru ne kadar saçma olsa da, soruya maruz kalan kişi soruyu sorgulamaktan önce, şu olmayabilecek "doğru" cevabı vermeye çalışacaktır. Sorunsal üretimi demek, işte bu "doğruluk-yanlışlık" kriterini, cevaplar alanından alıp sorular ve sorunlar alanına aktarmaktır. Sorunsal aktiftir, sorunlar ise "hayıflandığımız hakikatler". Bu hakikatler ve sorunlarımız, günümüz koşullarında bizim için son derecede yetkin teknolojilerle yaratılmaktadırlar – iletişim adı altında, basın ve TV bize sorunlarımızı anlatırlar: Psikolojik sorunlarımızı, en hafiften en ağırına kadar... Ya da Kıbrıs sorunu diye bir şeye sahip olduğumuzu, ozon tabakasının delindiğini ve bunun gibi şeyleri... Biz ise, "soru biçimi" dediğimiz şu tuhaf şeyin egemenliği altında kaldıkça bu sorunlarla yüzleşiriz ya da huyumuza ve keyiflerimizin haline bağlı olarak kayıtsız kalırız. Yüzleşmek kadar kayıtsız kalmak da öyle kolay anlaşılır bir ruh hali değildir. Oldukça karmaşıktır: Kayıtsızlık bir zamanlar "kuşkucu" filozofların aslında "devrimci" tek yanıydı – kayıtsızlık, pekâlâ bu "sorunlar tümüyle palavra", bu yüzden on-

larla asla ilgilenmek zorunda değilim demenin bir yolu da olabilir. Yani bu durumda pekâlâ bir meydan okuyuş, bir söz, bir eylem, bir sözeylemdir. Sahte sorun ve soruların binbir türlüsü tarafından bombardıman edildiğimiz bir çağda "filozofça yaşam" denen şey hâlâ mümkün olsaydı "kayıtsızlık" bunun esaslı bir parçası olmalıydı.

Ama her durumda, kayıtsızlık tek başına kurucu değildir – yıkıcıdır. Gerekli, zorunlu bir yıkıcılık. Ama bir adım öteye atmak, problematiği üretmek gerekir. Bu, kendi sorularını üretmezsen başkaları senin için sorunlar çıkarırlar anlamına gelmektedir. Hümanist gelenek, pekâlâ "insan soru soran hayvandır" gibisinden bir düsturdan hoşlanabilirdi – ama bir tehlikenin de farkında olmalıyız: Soru soran hayvan varsa, kendisine soru sorulan, sorgulanan bir hayvan da olmalıdır. Günümüz insanı ise, soru sormaktan çok cevap verir, uyar, uyum gösterir... Ta ki kendi sorularını soracak adımı atana kadar...

İnsanların kendi sorularını henüz hiç sormamış olduklarını söylemek istemiyorum elbette. Tarih boyunca bu soruları hep sordular. Cevap alabildiler ya da alamadılar, ama hep sordular. Marksizmin "bunalıma" henüz düşmediğinin rivayet olunduğu bir dönemde İtalyan Marksisti Rossana Rossanda, "işçilerin anlatılarını duyulur kılmanın" devrimciliğin özü olduğunu göstermişti bizlere. İşçilere kendi hayatlarını anlatmak değil, hayatlarının belirişinin önündeki engelleri kaldırmaya çabalamak...

Sürat ve Siyaset[1]

Clausewitz'in eserinden bu yana "savaş" üstüne yazılan bütün önemli kitapların, bütün araştırmaların ana temasını (dar anlamda askeri ve jeostratejik çözümlemeler dışında) strateji ve taktik verilerin değerlendirilmesi çerçevesini pek aşamayan, bunu çok çok uluslararası diplomasinin ve siyasetin, biraz da "ulusal" ekonomilerin tartışılabildiği bildik bir sosla zenginleştirerek sunan bir "siyaset-savaş" alternatifi oluşturuyordu. Bu alternatif Napoleon savaşlarının göbeğinde şekillenen Clausewitz tartışmasından bu yana defalarca yeniden formüle edilen, zamanla Devlet Aklı'nın tartışmasız çıkmazlarından biri haline gelen "savaş"ın siyasetin bir denetimini oluşturduğu düşüncesinde ifade buluyordu. Modern savaşın anlaşılması konusundaysa, bu tür bir döngüsel formülün yetersizliği (özellikle nükleer, biyolojik ve kimyasal silahların "toptan savaş" haline getirdiği muazzam yokedici güç yüzünden) gittikçe daha belirginlik kazandı. İşte Virilio'nun eseri (*Vitesse et politique*), savaşa ilişkin "politik savaş" anlayışının aşılması yönünde gösterilen en esaslı çabalardan birini oluşturuyor.

Savaş modelleri, gerilla savaşlarının sahneye çıktığı 20. yüzyıl ortalarına kadar, ülkeler-arası uzamda geçerliydiler. *Sürat*

1 *Toplum ve Bilim*, 56-61, Bahar 1993, s. 197-199.

ve Siyaset'te Virilio savaşı bir "iç politika" temasına oturtarak, "sıkıyönetim" modeli çerçevesinde ele almayı önerir. Kitabına "Sürat Devrimi"yle, 19. yüzyıl sonlarında kent mimarisinden (ünlü Hausmann deneyi) toplu taşım araçlarındaki kapitalizmin modern yapılarına içsel yetkinleşme ve yoğunlaşmaya kadar varan sarsıcı bir dönüşüm anıyla başlatır. Nazizmin sokakla kurduğu ayrıcalıklı ilişki, Virilio'ya göre "sokak hakkından Devlet hakkına" bir geçişi en iyi ifade eden tarihsel anı oluşturur: Sokaktaki kitle, Sanayi Devrimi'yle fabrikalara kapatılmış proleter ordusunun aksine, ideal biçimini "makinelerin teknik bir aksamı" haline gelmek tarzında değil, bizzat "motor" bir güç oluşturmakta bulur; o bir "hücum makinesi", yani "sürat üreticisi"dir. Böylece Engels'in 1848 Devrimi'ne ilişkin bir hatırlatmasına geliriz: "İlk toplaşmalar büyük bulvarlar üzerinde, Paris yaşamının en büyük yoğunlukla akıp geçtiği yerde ortaya çıktılar". Weber de Rosa Luxemburg'la Karl Liebknecht'in katledilmeleri üzerine "Sokağa yaptılar çağrılarını, sokak da öldürdü onları" diye yazıyordu. Günümüzde 19. yüzyıldan miras kalan bir adlandırmanın, siyaseti esas olarak "akım" ya da "hareket" terimleriyle kurmasına şaşmamak gerek. Ancak "asfaltı siyasetin mekânı" haline getiren esas dönüşüm Nazizmin yükselişiyle yaşandı. Goebbels: "...böylece fanatik varlıkları yollara düşürdük... Dört milyon canıyla metropolün ritmi propagandacıların bildirileriyle nefes alıp veriyordu.." Nazi öğretisi "sokağı ele geçirenin Devlet'i ele geçireceğine" sıkı bir inanç kılığına bürünmüştü. 19. yüzyıldan bu yana "ilerici" olsun, "tutucu" olsun, bütün devrimci hareketler kent yaşamının "sürat"iyle vazgeçilmez bir ilişki içindeydiler. Virilio'nun formülüne göre: "Tarih boyunca adı konmamış bir devrimci dolaşıp durma vardır; Devrimin kendisi bizzat işte bu ilk toplu taşım aracıdır."

Kentle kalabalıkların ilişkisi, Nazizm örneğinde, "sokak hakkından Devlet hakkına" geçişin yalnız bir örneğini buluyordu demek ki. Ama kentlerin kenarlarında proletaryayı "evcilleştirmeye" dayanan burjuva kent örgütlenmesi; yine 19. yüzyılda zıt yönde bir eğilime de sahipti: Kitleleri şehirlerin merkezlerinden uzakta, çevrede yerleştirmek, bir anlamda "dur-

durmak", süratlerini denetleme gücünü bizzat devlet gücünün özü haline getirmek. Hitler rejimi, "Berlin üzerindeki Savaş"ı, Blitzkrieg'e, Avrupa ve Dünya sathına yayılan "toptan savaş"a tercüme ederken, işte bu ikinci yolu seçiyordu: Nazi döneminin kent mimarisi projeleri önce sokaklardaki halkı evlere kapatarak "ailenin ve ulus"un düzenine "kavuşturuyor", ardından da onlara yeni "haklarını", "yol hakkını" gösteriyordu: VW (fabrikadan daha tek bir araba çıkmadan Hitler 170.000 vatandaşına neredeyse referandum niteliği taşıyan yoğun bir kampanya sonucu bu "siyasal" otomobili satmayı başarmıştı). Nasyonal Sosyalist Otomobil Birimleri (*NSKK=National Sozialistisches Kraftfahrt Korps*) adı verilen "yerel" özel otomobil birimlerinin oluşturulması, Alman işçi sınıfına verilen "tatil" ve "yolculuk" hakları Hitler'in beklediği bir plebisit gücünde olan bu "trafik" saldırısının parçalarıydılar. Artık yollara düşmenin zamanıydı. Hitler'in "American way of life" (Amerikan hayat tarzı) hayranlığının nedenlerinden birine değinerek, "kentlerarası"nın artık bir "kır" olmaktan çıktığını, modern kapitalizmin kent-kır karşıtlığının yerine durgunluk-dolaşım karşıtlığını getirdiğini hatırlatmalıyız burada: Ford'un ilk seri-ürün otomobillerinin piyasaya çıktığı yıllar içinde, önce toplam 400 kilometreyi bile bulmayan şehirlerarası yolların binlerce kilometreye ulaşması, Virilio'nun sözettiği "sürat devrimi"nin modern ve geç kapitalizmin altyapısıyla ne kadar yakından ilişkili olduğunun kanıtıydı.

"Nedensellik ve Hiçlik"[1]

Nedenselin Boşluğu

Her Heidegger okuması insanı "nedensel" üzerine düşünmeye götürür. Filozoflar, "metafizik" bir nedensellik ilkesini çoğu zaman kategoriler arasında sayarlar. Aristoteles'ten Kant'a kadar. "Teknoloji Sorunu" üzerine yazısında Heidegger, "nedensel" olanda bir kör nokta tespit eder: Tartışma Kant'ın ünlü ve çoğu zaman yanlış yorumlanmış metni "negatif büyüklükler üzerine"den izler taşıyor. Nietzsche'nin ve Heidegger üzerinde büyük etkisi olan Yeni-Kantçı düşünür Natorp'un gözlemleri doğrultusunda sorunu açmaya çalışalım. Sorun, etki/tepki yasasına ilişkin bir çerçevede örneklendirilmektedir. Ye-

1 *Symbolae in Honorem: Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan*, der. Adile Arslan Avar ve Devrim Sezer, İletişim Yayınları, 2008, s. 121-133. (Ulus Baker'in 1990'lı yılların ilk yarısında ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde lisansüstü eğitimi görürken, H. Ünal Nalbantoğlu'ndan aldığı bir ders için sunduğu ödevdir. H. Ünal Nalbantoğlu'nun elimize ulaşmasını sağladığı daktiloda yazılmış metni, Ege Berensel sayısal ortama aktardı ve ilk düzeltmelerini yaptı. Almanca ifade ve kelimelerin yazımlarını, Tanıl Bora; metnin imla ve yazım hatalarını, H. Ünal Nalbantoğlu ve Tansu Açık gözden geçirip, düzeltiler. Bunlara ek olarak metinde, sadece zorunlu kalındığında, asgari müdahaleler ve değişiklikler yapıldı.) [der. notu]. F. Châtelet (der.), *L'Histoire de la philosophie*, Cilt III, Hachette, Paris, 1973, s. 56-7.

re düşüp parçalanan bir cismi ele alalım. Bu cismin kütlesi, "aktif gücü"ne karşılık aldığı bir "neden" değildir. Çünkü kütle, kırılırken (ancak işin sonunda), "bir dönüş etkisi" içinde, cismin düzenini parçalayan bir gücün içine dahil olur, onunla bütünleşir. Natorp ve Nietzsche'nin, birbirlerinden çok farklı amaç ve yöntemlerle çerçeveledikleri bu düşünce, "bilimi takip etme" sevdasında olan bir felsefenin (Cohen felsefenin salt bir yöntem olduğunu söylüyordu)[2] ifadesidir. Ancak nedenlerin kavramsallaştırılamadığı bambaşka bir çerçeve de var. Ne zaman bir nedenden söz etsek, tartışmamızın içinde kavramsallık-karşıtı, belirsiz bir kıymık kalır. Sözgelimi, ayın safhaları gelgitin nedenidir deriz. Oysa gelgit yaşayandır, aktüelin ta kendisidir. Ve yine, miyasmaların ateşin nedeni olduğunu söyleriz. Bununla, bilimsel açıdan bile bir şey söylemiş olmuyoruz aslında. Nedenlerden söz edilen her yerde bir boşluk, bir kör nokta kalır. Felsefe açısından neden, işte bu boşlukta, bu aralıkta gezinen, titreşen bir nedendir.[3]

Heidegger *Dasein*'ı bu biçimsel nedensellikten kurtarmaya çalışır. *Dasein* sözgelimi antropolojinin, psikolojinin ya da biyolojinin nedenselliğinin kuşattığı bir şey olmadığı gibi; bu bilimlerin hedefi de, *Dasein* değildir.

Aşağıdaki tartışmayı Heidegger'e ilişkin, ama elbette onun eserini tüketme ya da tersine onun eserinin sınırları içine hapsolma-gibi, belirlenmiş bir çerçevesi olmayan üç sorun üzerinden yürütmeye çalışacağım. Bu üç sorunu, kısaca ve bir giriş olarak, şöyle sıralayabiliriz: *Logos*'la Varlık'ın buluştukları yer sorunu, yani dil felsefesi açısından okunmuş (ya da okunacak) bir Heidegger; varolanlar (*Seiendes*) ile Varlık'ın kesiştikleri yer sorunu, yani "teknoloji" sorununu ortaya atan Heidegger; ve son olarak da uzamla zamanın kesiştikleri yer sorunu, yani modernliğin "ölüme-doğru"luğunu göstermeye çalışan Heidegger.

---

2 F. Châtelet (der.), *L'Histoire de la philosophie*, Cilt III, Hachette, Paris, 1973, s. 56-7.

3 Nedensellik ve belirsizlik ilkesi üstüne, bkz. René Thom, *Les modèles mathématiques de la morphogenese*, Bourgois, Paris, 1974, s. 56-9.

Heidegger'in eserinde bu üç sorunun formüle edilmiş olup olmadıklarının tartışılmasını şimdilik bir kenara bırakarak, felsefi bir sorunlaştırmanın içkin bir zorluğuna, her türlü formülasyondan önce tanınıp bilinmesi gereken bir önşartın bizi karşı karşıya bıraktığı bir zorluğa işaret ederek başlamak istiyorum. Bu zorluk felsefeye, felsefenin diline içkindir: Birbirinden farklı birkaç tartışmanın aynı anda yürütülmekte oluşundan geliyor bu. Özellikle "sistem" felsefelerinde, Fichte'nin deyişiyle "yetkinlikle bütünleştirilmiş" felsefe sistemlerinde[4] karşılaşıyoruz bu zorlukla: Spinoza, Kant ve Hegel. Heidegger düşüncesinin, yani kendisini Varlığın düşünülmesi olarak koyan bir felsefenin ne ölçüde bir "sistem felsefesi" olduğu tartışmalıdır. Ancak, genç Heidegger'de olsun, yaşlısında olsun, *Sein und Zeit*'ta olsun, bölük pörçük bir süreklilik oluşturan konferanslarında olsun, aynı zorlukla karşılaşıyoruz. Geleneksel hermenötiğin bu zorluğa bulduğu cevap, bütünlüğü sonuçta yeniden kurmaya çabalamasına karşın, tartışma çizgilerinin birbirinden ayrımlanması ve üstüste konuşudur. Böyle bir yaklaşımda, onmaz bir şekilde buharlaşıp giden bir moment var: Birkaç tartışmanın aynı anda yürütülmesini gerektiren durum ya da diyelim, ihtiyaç kayboluyor. Üstelik bir daha da karşımıza çıkmamacasına. Yorumlamanın uyguladığı bu şiddet bizzat Heidegger'in farkında olduğu, teknolojik dünyanın, bilimsel uygulama dünyasının, kendini varolanlarla (*des Seiendes*) sınırlayan dünyanın şiddetidir.

Eğer tartışmanın düzeylerini ayırarak Heidegger'e haksızlık edeceksek, hiç olmazsa böyle bir şeyi meşru kılacak tek girişimi de göze alalım. Başkalarının kavramlarıyla düşünülemeyeceğini, özellikle "çeviri"nin rolünü tartıştığı metinlerinde en iyi Heidegger göstermiştir.[5] Böyle bir gözlem, şunu açıkça ortaya koyuyor: Düşüncelerin belli bir düşünüre, bir ada bağlı olmasının otantik tek bir ölçütü vardır; felsefi kavramların yara-

4 Aktaran, Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, François Maspéro, Paris, 1979, s. 71.

5 M. Heidegger, "L'époque des conceptions du monde" (1949), *Les chemins qui ne mènent nulle part*, Idées/Gallimard, Paris, 1980 [1962], s. 57.

ulması. Böylece her kavram, Descartes'in *cogito*'su, Spinoza'nın *conatus*'u, Heidegger'in *Dasein*'ı otantik varoluşlarını bu adların imzaları altında bulurlar. Heidegger'in kavramlar karşısında (başkalarının kavramları karşısında) pedagojik bakımdan da olsa, pek iyimser olmadığının sayısız kanıtı bulunabilir.

Nietzsche'ci *Wille zur Macht*'ın, Heidegger'in elinde kendi felsefesinin en ağır çeken göstergesi "varolana yönelik istem"e dönüştüğünü, bizim ona yapmaya hazırlandığımız haksızlığın bir benzerini, onun da Nietzsche'ye yaptığını fark eden birçok kişi belirlemiştir.[6] Böylece tartışmamıza içkin bir haksızlık ve bir o kadar da zorunluluk açığa çıkıyor. Böyle bir düzlemde ancak genel tavırlar ortak olabilir: Heidegger'in "bilimler", "varolanlar"ın bilgisinin pratik/teknik uygulanmasıyla sınırlanan tavırlar bütünü ile, Metafizik karşısındaki tavrı. Üstelik genel olarak. Çünkü Heidegger, modernliğin sonu temasını kafasının arkasında her an hazır bulundurduğundan, bu iki alanı modernlik içinde dönüp dolaşıp geldikleri yer (bir *telos*) açısından değerlendirir; bu görüşe katılmayan bir bilim bulunduğunda kanıtlama yükümü ona ait kalır. Teknolojiyle seçmeci yakınlık içindeki bir bilimin teknolojinin özünü gösteremeyeceği şeklindeki uyarı kendi içinde meşru olmaktan pek uzaktır. Aynı durum, ileride göreceğimiz gibi "dilin özü"ne ilişkin tartışmada da geçerlidir.

Tartışmayı bu düzlemde yürütmeye çalışmanın geçersizliği açıktır. Bu yüzden, tartışmamızın bazı kısıtlılıklarından haberdar olarak, onların altını çizerek, ele almayı umduğumuz sorunlardan ilkiyle yüzleşelim:

Varlık ve *Logos*

Heidegger otuzlu yılların sonlarına kadar bu yönde belli bir umut beslemesine rağmen, bilimin ve metafiziğin, giderek dilin Varlık sorununu düşünülebilir kılmaya muktedir olmadığı kanısına varır. Belki de "neden şairler?" sorusuna, Hölderlin'in kısa yaşamından miras kalan bir soruya aradığı ce-

6 Karl Jaspers, *Nietzsche*, Minuit, Paris, 1980 [1935], s. 340-7.

vap bu kanısının kesinleşmesinde önemli bir pay sahibidir.[7] Dilin Varlık sorununu düşünmesi, bunu herkes bilir, Klasik Çağ öncesi Yunanlılarla başlar. Yunan Site'sinde şairlere verilen olağanüstü önem ve statü, Nietzsche'nin deyimiyle "Yunanlıların o harika mitologya"sı, insan dilinin "şiirsel" macerasının bir parçası; Heidegger için (Hölderlin için olduğu gibi) önemli bir parçasıdır. Başlarken söyleyelim, Heidegger'in eseri, dilin (gündelik ya da bilimsel) Varlığı düşünemeyeceği sonucuna varır. İşte şiirsel bir dilin önemi, belki de yanlış bir şekilde "dilin sınırlarının zorlanması" olarak kabul ettiğimiz şeyin önemi buradadır. Ancak Heidegger'in dil üzerine tartışması, bu uğurda işi Yunan *logos*'una kadar geri götürmesi, şiir dilindeki –her semiyotikçinin, bu arada *Anagrammes*'ta görüldüğü gibi Ferdinand de Saussure'ün bile kendini uzak hissetmeyeceği– her türlü formelleştirmeyi aşan bir gücün olumlanması anlamına gelmiyor. Heidegger Varlığı düşünmenin mitologya'ya içsel olduğunu, oysa "unutuluşa itilme" diyebileceğimiz bir dil "olay"ıyla birlikte mitologya'dan uzaklaşılmaya başladığını işaretler. Pre-sokratik düşünce bir içkinlik düşüncesidir. *Logos*'u başlangıca, daha doğrusu içkinlik düzlemine yerleştirir. Heidegger'in Yunan *Logos*'unu "konuşma" diye çevirdiği (*die Rede*) bir noktaya geliyoruz böylece: "Konuşarak *Dasein* ifade eder kendini; ama hiç de dıştan ayrı bir 'iç' olduğu için değil, aksine dünyadalık olarak anladığından, o ta baştan beri 'dışarısı'dır."[8] Rorty'nin bir taraftan dilbilimcilerin, öte taraftan da Frege'nin "simgesel mantık"ının marifeti olarak açıklamaya giriştiği "dilbilimsel dönemeç"[9] Heidegger'i pek az ilgilendirir.

---

7 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, L 34, s. 152. [ilk kez 1927'de yayınlanmış *Varlık ve Zaman* (*Sein und Zeit*)'ın hangi baskısının kullanılmış olduğunu tesbit edemedik (der. notu)]. Bundan sonra, S.u.Z. olarak kısaltılacaktır.

8 S.u.Z., s. 161.

9 Richard Rorty (der.), *The Linguistic Turn*, University of Chicago Press, Chicago, 1981; Jaakko Hintikka, "Semantics: a revolt against Frege", *Contemporary Philosophy: A New Survey, Vol. I: Philosophy of Language/Philosophical Logic*, der. G. Floistad ve G.H. von Wright, Martinus Nijhoff, The Hague, 1981, s. 57-82.

Sein und Zeit'taki dil tartışması, "her konuşmanın bir şey üstüne" konuşma olduğunu, ama bunun sözgelimi Frege'nin geliştirdiği "referans" işlevinden uzak olduğunu belirlemeye çalışır. Heidegger'e göre elbette, her söz edimi, hatta buyruk bile "bir şey üstüne"dir (*ist ergangen über*). Ancak her söz ediminin "bir şey üzerine" oluşu, söz ile dünyayı eş düzleme getiren dil felsefelerine boyun eğilmesi gerektiği anlamına gelmiyor. Başka bir biçimde söylersek, Heidegger için dilin başvuru işlevi, "bir şey üzerine" konuşmayla sınırlıdır; dilin varoluşunu ve özünü karşılamayan sınırlı bir işlevle. Böylece dil, "konuşma" görünümü altında, *Da*'nın, "orada"nın anlaşılırlığının bir ifadesidir. Bu görünüm "açılmanın temel varoluşu"ndan başka bir şey değildir.[10]

Sein und Zeit'ın yazıldığı 1927'den yıllar sonra, *Unterwegs zur Sprache*'de,[11] Heidegger "dilin Varlık"la ilişkisi sorununu gözardı ettiğini itiraf etmesine rağmen, dil üzerine yürütülen ampirik araştırmanın karşısında kendini hâlâ güvenli hissetmez. Bu araştırmalar, dilin özü konusunda bir şeyler söyleyebilmekten uzaktırlar.[12] Husserl'in takip ettiği ikinci bir yol da, dili başka bir taraftan kuşatmakta, indirgemektedir; anlamlandırmayı, anlamlılığı "varolanlar" (*Seiendes*) boyutunda kısıtlarak. Dil felsefesi dili bir "ilişkiler yumağı" haline indirgeyerek "dünya-içinde-varolan"ın özsel olmayan bir ilişkiler sistemi içinde buharlaşıp uçması sonucunu verir.[13] Dil "anlaşılırlığın bir ifadesidir" (*die Artikulation der Verständlichkeit*). Bu açıdan, "konuşma varoluşsal olarak etkilenme ve anlamayla aynı köktendir" (*die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich*).[14] Heidegger'de, dil felsefecileri arasında kendisini yakın hissedebileceği tek kişi olan Wittgenstein'dan farklı olarak, sözcükler "kendilerinden önce orada olan

10 S.u.Z., s. 87-3.

11 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1975.

12 S.u.Z., s. 161.

13 Bkz. Elisabeth Rigal, "De certaines 'Questions Phénoménologiques'. dont traita Ludwig Wittgenstein", *La Part de l'Oeil*, No. 4, 1988, s. 63-75.

14 Aktaran, *A.g.y.*, s. 65.

bir şeyin tercümesi" değildirler. Sözcükler aksine, anlamlandırmanın önceliğine saygı gösterirler, onu takip ederler.[15] Dilin "referans" işlevine irca edilmesinden Heidegger'in duyduğu rahatsızlık aslında doğrudan doğruya, döneminin "mantık" üzerine geliştirdiği yoğun bir usavurma karşısında takındığı tavra bağlıdır. Başka bir deyişle, felsefeyi "içten kemiren", belki de Varlığın "unutuluşu"ndan sorumlu tutulacak bir "mantıklaştırma". Bu "mantıklaştırma" süreci Varlık sorununun unutuluşuyla o kadar yakından bağlıdır ki, pre-sokratik düşüncenin güzergâhında bile karşımıza çıkar, özellikle Platon ve Aristo'da. Aristo'yla birlikte "dilin önermeleştirilmesi" tamamlanır. Antik Yunan sitesinin gözdesi "şair" tipi Platon'dan beri istenmeyen kişi ilan edilir. Böylelikle, Varlık sorununun tarihçesi içinde bir alt alana, Aristo'dan Heidegger'e kadar uzanan bir güzergâha açılıyoruz.

Bu alan, Heidegger'le birlikte düşünürsek, "Varlık sorusunun unutuluşa düşmesiyle" başlıyor. O andan itibaren sorgulama artık tümüyle metafizik bir çerçeve içinde yürütülecektir. *Sein und Zeit*'ın Batı felsefe tarihinin belli bir anından, Platon'un *Sofist*'inden başlaması bu anlamda manidardır. Orada Varlık sorusunun bir "ısrar"ıyla yüz yüze geliriz. Platon, Sokrates'e "olan"ın anlamı olduğu konusunda herkesin kendini emin hissettiğini söyletir. Oysa tartışma "erdem" sorusunun tartışılmasında bir güçlükle (*aporia*) karşılaşmıştır. Erdemin varlığı nedir sorusudur bu. Erdemin herhangi bir şey olabilmesi için, önce varolması gerekir. Oysa bu "varolma"nın (*Sein*) ne olduğu sorusu cevaplandırılmadıkça, geçit vermez güçlük her zaman karşımızdadır. Böylece Sokrates cevap vermenin, hatta dile getirmenin (*legein*) *a priori* olanaksızlığını kabul ederek bizi bu güçlükle karşı karşıya bırakır. Platon'un tüm çabası bu güçlüğün aşılması yönündedir. Herhangi bir varolanın üzerine düşünmek, yani "konuşmak" (*logos*), o herhangi şeyin varlığının olmasını gerektirir. Böyle bir ontolojik sorgulama yapılmadan *Logos*, kanı (*doxa*) içinde kalmaya mahkûmdur. *Logos*, "üzerine söyleme", ancak üzerinde söylenen şey varsa (varoluşa sa-

15 Bkz. S.u.Z., s. 78.

hipse) mümkündür. Mitologya *Logos*'u, Tanrıların Dili'ni sorunsuz kullanır. Ama bu dil insan için dile gelmezdir (*alogos*): Pindaros'ta "Tanrı söylenenden her zaman başka olan bir ada, gizli (*lethos*) bir ada da sahiptir."[16] Oysa Platon döneminde gizin açılımıyla, verdiği onmaz bir rahatsızlıkla iç içe yaşanmaya başlanmıştır: İnsan dili, herhangi bir hakikati dile getirmek için dile gelenin hakikatini bilmelidir. Büyük bölünme başlamıştır: Erdem vardır, ama erdemin "varlığı", yani özü de olmalıdır. İdealar *Olimpos*'undaysa Platon onların "birliğini" temaşa etmektedir.

Platon'un Varlık sorununu ortaya atmak için kullandığı kanıtlar genellikle Herakleitos'çu vülgarizasyon boyutunda yer alır; ancak bu durum ortaya atılan sorunun (ve tekabül ettiği seçimin) önemini azaltmaz: Duyulur dünya bizi beliriş ve yok oluşların, olumsal varlığın, söz edilir edilmez ortadan yok olan, kök salmaz bir akıntının karşısında bırakır. İnsan dili (duyulur dünyanın kesinliğine inanarak) söz söylediği anda sözün nesnesi ortadan kaybolmuştur bile: Duyulur dünyanın çelişkisi. Öyleyse hakikati, *duyuluru* şakıyan dilden (şairlerin dilinden, insanların dilinden) değil, bir olan'ın, varolan'ın, özün dilinden dinlemeliyiz. Platon'un "duyulur dünyanın çokluğu" karşısına "düşünülen dünya"nın birliğini çıkarması, temel zorluğun çok ile birin nasıl birleştiği noktasında düğümlendiğini gösteriyor. Platon'un çözümlemesi, ardılı Aristo'yu, çokla birin birliğinin bir başka büyük araştırıcısını rahatlatacak bir sonuç koyamaz ortaya. Birin kavramsal varlığı nasıl sağlanmıştır? Şöyle: Yalnızca Cesaret cesurdur, yalnızca Adalet adildir, yalnızca Erdem erdemlidir; öznenin kavramda bir mutlaklaştırılması... Bir Anne, ancak anneyken vardır; babasının kızı olarak yoktur. Bir saç teli yalnızca saç telidir; aynı zamanda "silisyum" değil. Çok bire indirgenmemiş, yoksayılmıştır yalnızca. Çok birdir düşüncesi, Platon'un, Parmenides'in hedefi olan bu düşünce, bizzat Platon tarafından imkânsız kılınmıştır.

Aristo'nun *Logos*'a yeni bir geçit sağlama uğruna bulduğu ça-

16 Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote; essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris, 1966 [1962], s. 456.

re, Heidegger'in hiç değilse modernlik için olumsuzladığı "bilimsellik" ve "ampirizm" bağlantısını ortaya koyar. Ontolojik sorun, yani Varlığın çokluğu ve birliği reel düşünmenin nesnesi değildir. Ontolojik sorunun bu örüntüsüne Aristo'nun *Organon*'unda rastlıyoruz elbette. Aristo burada, "Çok Birdir"i doğrudan doğruya başlangıç noktası olarak ele alır.[17] Dil önerme haline gelir birdenbire. Tasım birle çok olanı birbirine bağlayan bir "dır" üzerinde, yani *copula* çerçevesinde düzenlenir. Her önerme çokla biri, genelle özeli, bütünle parçayı bağlayan biçimsel bir düğümdür. Bir olan, bütün olan her zaman öznedir; çok olan, olumsal olan, kategorik olansa, her zaman yüklem. Sokrates, özne olarak her zaman birdir; ama Yunanlı olması, kel olması, bir soğan gibi buruşuk olması, baldıran zehiri içerek ölümü seçmesi, hatta erdemli olması, yani 'yüklem değeri' kategoriktir, olumsaldır ve çok'a ilişkindir. Bir bakıma bütün önermeler, "Bir Çoktur" tümcesinde içkindirler.

Aristo'da ontolojik sorun, bir imkânsızlıktır. Öznenin, birin kendini ebedi yinelemesi... Sokrates Sokrates'tir; Sokrates'in özü yine Sokrates'tir, Varlık sorusunun formel belirlenimi totolojidir ve başka bir şey değildir. Bu sayede Stagiralı, gerçekliğin bilgisini ampirik bilim alanına güvenle taşıyabilir. Çok olan, onun kategorileri arasında, Kent içinde haklarına yeniden kavuşturulur. Sokrates özü itibarıyla bir insandır; ancak "insan" olarak hiç de daha az belirleyici olmayan kategorik belirlenimlere de sahiptir: Yaşlıdır, bastonuna dayanarak yürür, Yunanlıdır, keldir vb. *Logos*'un insana bir şey öğretmediği konusunda bir kültürün duyduğu ilk şüphe. Akademi'nin veya Aristo'nun ardılı Stoacıların "mutsuz bilinci" deyip geçmeli miyiz? Bambaşka bir çağda, bambaşka bir uygarlıkta Heidegger Aristo'nun "bilimciliğini" kendi çağının ışığında sorunlaştıracaktır. Şeylerin "başkası-olabilme-gücü"nün hakkını, Varlığın düşünüldüğü felsefe içinde ilk kez tanıyan Aristo'ya bir haksızlık yaptığı düşünülebilir bu yüzden. Ancak sorun, aşağıdaki bölümde de göreceğimiz gibi, daha karmaşıktır.

17 S.u.Z., s. 67.

Teknik ve *Logos*

Heidegger'in "bilimi yıkma" uğraşı içinde olduğunu söylemek istemiyorum elbette. Ancak "bilim"in "bilimselliği" karşısında suçlu olarak gördüğü metafizik karşısındaki tutumu aşikârdır. Öncelikle Aristo'nun tasımını açar: Varlık, tasım içinde düşünüldüğünde, soru olarak konulamaz elbette. *Copula*nın biri çoklaştıran "dır"ı, Varlık sorusunu çelişki içinde bırakır: Varlığın birliği *logos*'un apodiktik tanıtlanmasından ibarettir. *Logos* böylece varolan her şeyin varolmamazlık edemeyeceğini söylemektedir. Ancak Varlık, bilmecemsi sorgusu içinde, daha şimdiden kendinden daha fazla bir şeydir. Heidegger sorunu çok ile birin özdeşliğini parçalayarak çözme yoluna koymaya çalışır. Birliği içinde Varlık, "*Sein*"dır. Çok ise "olanlar" (*das Seiende*) olacaktır. *Copula* koparıldığı anda, Varlık *Logos*'un ötesine geçer. Söylem onu kavramaya muktedir değildir. Söyleyerek Varlıktan uzaklaşılırken "sessiz dinleyiş" içinde insanlar Varlıkla karşılaşırlar. Varlık, bize ilkmiş gibi gelenin, yani *Seiende*'nin ardına saklanmış ilktir. Bir-ve-çok-olan-varlık yoktur. Varlık mantıklaştırılmış bir *Logos*'un erişiminde değil, *Dasein*'ın can yüreğindeki bir delikte (*Lichtung*), "*Dasein*'ın ontolojik yapısında" çıkar ortaya.[18] *Logos*'un ötesine geçen Varlığa yeni, bambaşka bir *logos* kazandırmak gerekecektir böylece. İşte şiir bu rolü üstlenecektir. Ancak tam da bu noktada Heidegger'in beklentisi bir kırılma noktasına gelir: Tarihsellik sorunu. Varlığın sakınması için bir arada varolmaz iki yol vardır: Ya insan ontolojik yapısıyla Varlığa erişebilir, böylece Varlığın açılması için niçin Heidegger'in felsefesine ve *magnum opus*'una kadar beklenmesi gerektiği anlaşılamaz kalır; ya da varlığın peçesini açması tarihsel bir süreç içinde gerçekleşir, bu ise Varlığa erişimin insanın ontolojik yapısında olmadığı anlamına gelir. İşte Hegel'in pek büyük bir kolaylıkla çözdüğü, ancak Heidegger'in kendine yediremediği aşkınlık sorunuyla karşı karşıyayız.

Heidegger bu yüzden "aşkınlıkları" yumuşatmaya girişir. Bu özellikle *Dasein*'ın "ölüme doğru dünya-içi-varlık" anlayışında

18 S.u.Z., s. 67.

ve çok daha belirgin bir biçimde, teknoloji üzerine yazılarında ortaya çıkar. Ölüm konusunda tarihsel/sosyolojik herhangi bir araştırma, onun *Dasein*'a her zaman içsel olmadığını, günümüzde dahi pek çok kültürde bir "aşkınlık" olarak yaşandığını açığa vuracaktır.[19] Ebedi kesinlik ve açıklık arayışı, modernliğin bu rahatsız bilinci, *Dasein* için tek bir kesinlik sunar: Ölümün kesinliği. Heidegger'in tüm kritiği ya da kritiğinin tümü, modern varoluşa ölüme doğruluğunu ısrarla hatırlatmaktan ibarettir. Tamamlanış ölümdür. Bu bağlamda Foucault'nun örtük bir Heidegger eleştirisine başvurabiliriz: Sorgulanacak olan, ister aşkınlık, ister içkinlik görünümü altında olsun, tarihsel oluşumlar içinde insanların ölüm-deneyimi, yani ölümü yaşamaları değilse, nedir? Ölümün ölüm olarak bir olasılık gibi düşünülmesinin saçma olduğu doğrudur. O, kesinliğin ta kendisidir. Ancak pre-modern dünyada "öleceğini bilmek" ahlâki bir yükümdür. Modern dünyada ise, "susup bekleme"nin deneyimi. Ölümün yaşanışmdaki bu farklılıklar bile ölümün *Dasein* için anlamı sorusuna verilecek tek bir cevap olmadığını ortaya koyuyor.[20]

Heidegger'in "aşkınlığın" sivri uçlarını kestiği bir söylem düzlemi beliriyor önümüzde. Ölüm, buna göre tarihselliğine aşkınlık görünümü altında değil, globallik görünümü altında sahip olur. Ölümün aşkınlık görünümü, Heidegger'in de kendisini yakın hissedeceği bir yazıda, Paul Valéry tarafından, tasımlaştırılmış/formelleştirilmiş bir dünyanın eseri olarak görülür: Sokrates'in ölüme mahkûm edilişi Atinalıların verdiği karardan çok, hatta intihar etmesinden çok, bir tasımın kesinliğinde düğümlenir: Bütün insanlar ölümlüdür – Sokrates bir insandır – O halde Sokrates ölümlüdür.[21] Aşkınlık görünümü burada globalleşmeyle, evrenselleşmeyle yakından ilintilidir.

19 Ölümün aşkınlığı tartışması üzerine örtük eleştiriler, Foucault da muhtelif yerlerde bulunabilir; özellikle, bkz. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*'in (PUF, Paris, 1963) giriş bölümü. Ayrıca, bkz. Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Seuil, Paris, 1977; Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Seuil, Paris, 1975.

20 Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, *A.g.y.*, 34.

21 Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Cilt I, Minuit, Paris, 1973, s. 73-9.

Dasein, ölümün formel olduğu globalleşmiş bir dünyaya açılıyor anlamına gelir bu. Yani yine sıkı sıkıya modernliğe bağlı olan bir dünyaya.

Aynı durum, global teknoloji konusunda da geçerlidir. Yine bilindiği gibi teknoloji, olanların sorgulanmasının sonuçları olarak ortaya çıkan bir matematikleştirilmiş bilginin, dünyaya mekanize teknik halinde uygulanmasında bulmaz özünü. Onun özü yine globalliğindedir: *Dasein*'ın yapısı (ontolojik anlamda) onu bu uygulamayı yapmaya götürür.[22] Böyle bir olumlama aslında, *Dasein*'m ontolojik yapısı onu modernliğin tamamlanmasına götürüyor, demenin başka bir türüdür. Hegel'den bu yana Modernlik hâlâ "kader" olma vasfını sürdürmektedir. Kaybolan sadece başlangıçtaki iyimserliktir.

Teknolojinin özüne yönelik tartışmanın modernlikle sıkı sıkıya bağlantılı olduğu o kadar açıktır ki, Heidegger'in kendisinin bile, hiç değilse biçimsel bir düzlemde, "su değirmeni"nin üretimiyle bir termoelektrik santralinin üretimini karşıtlaştırdığını görürüz. Heidegger teknolojinin ontolojik tanımını "bir amaca uygun araçlar" çerçevesine indirgediğinde, teknolojinin düşünülmesinin zorunlu bir paradoksuyla okurunu karşı karşıya bırakıverir: "Hâkimiyet kurma (teknoloji üzerinde) istemi, teknoloji insan denetiminden kaçtıkça daha can alıcı hale gelir."[23] Karşılaşılan paradoks, Heidegger için, "teknolojinin araçsal tanımı"nın doğru, ancak öze ilişkin olmamasındandır. Sorun bu düzlemde "araçsal"ın ne olduğunu sorgulamaktadır. Heidegger, araçsalın tanımını, klasik vasfını (Aristotelesçilik anlamında) koruyarak, nedensellik ilkesine bağlar. Ancak araçsal düşünce teknolojinin "özünün" yanına bile yaklaşamaz. Teknoloji tartışması böylece, Heidegger'in dil çerçevesinde ördüğü tartışmaya benzer bir güzergâha girmektedir. Dilin özü bir araç olarak nasıl kavranamazsa (uzun bir dönem

22 Heidegger, *Holzwege (1935-1946)*, der. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1977 [1950], s. 56-71.

23 Martin Heidegger, "La question de la technique", *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1980. Ayrıca bkz. Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, İng. çev. W. Lovitt, Harper Torchbooks, New York, 1977, [der. notu].

boyunca, belki de halen dil felsefelerinin önünde at koşturan "dilbilim"in yalnızca, o da ancak ikincil bir çerçeve içinde, "şiirsel dil"e tanıdığı bir özellik), teknolojinin özü de, aynı şekilde, araçsal aklın erişebildiği bir alan içinde değildir.[24]

Ancak Heidegger, teknolojinin özü sorunsalını, Aristocu skolastiğin *causa efficiens* mefhumundan kurtarmaya giriştiği anda, tartışmanın boyutları da değişiyor. Dönemin Alman "sosyolojik" geleneği bu derinleşen boyut karsısında oldukça yetkin ve derin çözümlemelere sahipti. Hatırlarsak, teknolojinin özüyle Batı'nın kaderini birlikte sorgulayan Oswald Spengler, onun yanında Batı'nın ve modernliğin yaşam dünyasını sorgulayan Max Weber, özellikle de Werner Sombart'ın çözümlemeleri Heidegger'in teknolojinin özü tasarımını pek çok yönden aydınlatıcı bir nitelik taşıyorlar. Hatta özellikle Frankfurt Ekolü üyelerinin bu konuya ilişkin çalışmalarının felsefi tonu da hesaba katılırsa, Heidegger'in metninin sözkonusu sosyolojik ve tarihsel tartışmaların çerçevesine oturtularak yeniden değerlendirilmesi ve okunması gerekir.

Otoriter Toplum ve Sanayi Toplumu

Otorite ile sanayi arasında tarihsel bir ilişki kurmak zor değil. Tarihçiler, özellikle Kıta Avrupası'nın sanayileşme deneyiminde, otoriter Devlet yapılarının rolünü, üstlendikleri görevleri yeterince altını çizerek belirlemiş durumdalar.[25] Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Alman siyasal düşüncesi aslında Walter Struve'nin gösterdiği gibi, hiç de yalnızca Almanya'ya özgü olmayan bir Batı demokrasisi eleştirisine gömülür. Tartışmanın sınıfsal geleneklerle de yakın bir ilişkisi var: Özellikle Alman burjuva düşüncesiyle Junkerlerin çatışmasında temellenen, ancak daha geniş bir çerçevede, siyasal açıdan ulusal birliğine kavuşan bir ülkenin sanayileşme macerasına atılması olgusuyla bütünleşen bir tartışmaydı bu. İki savaş arası, bu alanda bir

24 Paul Virilio, *Vitesse et politique*, Galilée, Paris, 1991 [1977], s. 76.

25 Krş. Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Arthaud/Flammarion, Paris, 1987, s. 56-7.

taraftan Walter Rathenau'nun öte yandan Ernst Jünger'in tartışmalarıyla doluydu. Genel çizgilerini çekip almaya çalışalım.

Alman sanayileşme kuramcılarının belli bir dönem boyunca önlerine açılan perspektif, sanayileşmeyle otorite arasındaki bağlantıydı. Bu perspektif, "ağır sanayi" dallarının "otoriter" karakteriyle "hafif sanayi"lerin "demokratik" niteliği arasında kurulan karşıtlığa dayanıyordu. Tam da bu noktada, Heidegger'in "Teknoloji Sorunu"nun girişinde kurduğu karşıtlığı anımsamamak elde değil: Rüzgâr değirmeniyle havanın ya da suyun enerjisini soğurarak denetim altına alan enerji santrali arasındaki karşıtlık.[26] Weimar rejimi altında Rathenau'nunki türünden elitist düşünceler (artık Aydınlanmış Despot'un yerini aydınlanmış sanayi burjuvazisi almalıydı), sınaî ekonominin ağır göstergeleri, disipline bir işçi sınıfı ihtiyacının doğurduğu otorite istemi ve özellikle de böyle bir yarı-ütopyaya tekabül eden bir toplum düzeni ideali (Weber'in akılcı toplumu da bundan pek uzak değildir) ile yakın bağlantı içindedir.

Heidegger'in 'modern teknolojinin özü' olarak adlandırdığı şeyin bu yarı-ütopyalarla yakından bir bağlantısı, hiç değilse ortak belirlenimleri vardır. Nazi toplum düzeninin "ağır sanayi"nin patronlarıyla kapalı kapılar ardında yaptığı işbirliği, uzun bir süre yoldan çıkma emareleri gösteren Nazi'leri yola getirme konusunda daha az ütopik olmayan bir umut besleyen Freiburg profesörünü tedirgin etmiş olsa gerektir. Burada sorun Heidegger'e yöneltilen Nazilik suçlamaları değil elbette. Ancak 1935'te kaleme aldığı *Metafiziğe Giriş*'te rastladığımız bir cümle, özden ne anlamamız gerektiğini de hissettiriyor: "Günümüzde nasyonal-sosyalizmin felsefesi diye piyasaya sürülen ve bu hareketin içsel hakikatiyle ve büyüklüğüyle hiçbir ilgisi olmayan şey..." Neydi bu "hareket"in "hakikati" ve "büyüklüğü"? Bir anlamda Nazi rejimi ve harekete geçirdiği *die totale Mobilmachung*; Heidegger'in "teknolojinin özünün açığa çıkışı" adını verdiği durumla yakın bir ilişkisi var. Hatta

26 Heidegger'in, rüzgâr değirmeni ile enerji santrali arasında yaptığı karşılaştırma ve teknolojinin özüne dair tartışması için, bkz. Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology...*, *A.g.y.*, s. 3-35 [der. notu].

filozofun orada bir "kanıt", etten kemikten bir doğrulama görmüş olması da mümkün. Rauschning'e kulak verelim bu konuda: "Öyleyse buradan Hitler'in emek ve istihdam yaratma planlarına pek bir önem vermediği anlaşılabilir... 'Çekmecede hazır' dediği ünlü planı, öteki birçok şey gibi, basit bir araçtan başka bir şey değildi... Yakından baktığınızda ünlü çekmecenin boş olduğunu görürdünüz..."[27]

Heidegger'in Nazilerin politikaları konusundaki umutsuzluğu, dikkatli bir dille ifade ettiği bir terimle, *Säuberun*'la nitelendirilebilir. *Metafiziğe Giriş*'te, Alman dilinde Moskova Duruşmaları'nı adlandırmak için kullanılan bu terim (Heidegger tarafından 1933-35 arası Nazilerin üniversitelerde gerçekleştirdikleri Yahudi öğrenci ve öğretim üyesi takibatı için kullanılıyordu), temizlik, sabunla yıkama anlamına gelir. Temizlik teriminin kullanımı alaycıdır. Ancak Heidegger'in Nazilik konusundaki rahatsızlığının Naziliğin "özüne" ilişkin olmadığını da hissedebiliriz. Heidegger'in bir daha derinliğine araştırma girişiminde bulunmayacağı bu öz, yıllar geçtikçe, Nazi devleti intihara yöneldikçe tabu haline gelecek olan bu "öz" nedir? Her şeyden önce bu, "ihanet edilmiş" bir özdür. Hareketin hakikatiyle gerçekliğin aldığı düzen birbirinden uzak, hatta zıt olmalıdır.

"Rektörlük Konuşması"nda kullandığı bir terime dikkat edelim: *völkische Selbstbehaptung*, "halkçıl öz-olumlama." Bu sözcük pre-nazi bir ideolojik kargaşa ortamında yüceltilen *völkisch* sıfatını, bu sihirli sözcüğü taşıyor içinde. *Völkisch*'in çekim alanından kimse uzak kalamazdı o dönemde: Bu sözcük tutucu idealin *Gemeinschaft*'ıyla olduğu gibi, sosyalist ve komünistlerin de olumlamadan edemeyecekleri bir popülizm türüyle de birleşebilen, yetenekli bir sözcüktü: *Volksgemeinschaft* ve *Volkstum*...

Bu sözcüklerin çekim alanındaki ilginç figürlerden biri, Buske'ydi: Daha 1920'lerde kovasından, eskimiş Alman romantizminin pek kolay tanınacak söz-dağarcığını boşaltıyordu: "O esrarengiz herhangi bir şey..." Çiçeklenen bir sis, fısıldayan bir

27 Bkz. Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires. Critique de la raison et de l'économie narrative*, Hermann, Paris, 1973, s. 453.

deniz, güneşin batışı, yıkık bir *Burg*, ufkun kızarmasına kadar yakılan ateş ve onun çevresindeki rondo. Bu Nazizmin ideolojisi olamaz. Ancak insana, "kentli insan gibi köksüz" olmadığını hissettirir. Yolcu'nun *Erleben*'i, *Wanderer*'in yaşamı: Köylünün yanında yaşayacak, köy zanaatçısının, ormancının yanında. Ama Heidegger bu noktada kalırken Buske listeye birilerini daha ekler: Köy öğretmeninin ve papazının yanında... Otoritenin imgeleri yavaştan devreye sokulur. Ancak bu otorite Rathenau'nun "ağır sanayi"nin zorunlu olarak getirdiği otorite değildir. Heidegger'deki gibi şiirin lodosuna, geleneğin basıncına, köklerde yeniden kök salan *Dasein*'a aittir.

Heidegger "Ren"in bir "enerji kaynağı" olarak anlamı karşısında hayıflanır. Teknolojinin özünün anlamını daha iyi anlıyoruz: Buske'yle paylaştığı "Yolcu Kuş" serüveni; "ağır sanayi" otoritesinin yerine (*Dasein*'ın karşılaştığı bir tehdit, bir tehlike ve oradan çıkış yolunun belirişi) bu sanayinin mekanize taburlarının açıklayamayacağı bambaşka bir otorite getirmek. Heidegger, bazı Alman sosyologlarının (Simmel, daha önce Tönnies ve özellikle M. Weber) aksine "otoriter" bir toplumla alışveriş içindeki "ağır sanayi"nin karşısına "demokratik" hafif sanayiyi, küçük burjuva otoritesinin bir biçimini çıkarmaz. Çünkü teknolojinin "özü"nün her ikisinde de ortak olduğunu söylemektedir.[28]

Nazizmden de yüz çevirmekten başka bir çıkar yol yoktur. Açıktır ki bunun nedeni Nazizmin o ünlü "kırdan kente" hareketinde (SA'lar dönemi) "hafiften ağıra" bir geçiş olması değildir. Goebbels *Kampf um Berlin*'de sözkonusu geçişin (gevşek, cahil, laçka köylüye yönelik "çatal-dilli" propagandadan "dört milyonluk metropolün dört milyon yüreğini tek bir atışta titreştirecek" bir *Dichtung* – Propaganda'ya geçiş...) daha derin olduğunun altını çizer. Goebbels için Nazizmin özü kent sokaklarının ele geçirilmesi, oradan Devletin zaptedilmesidir. Ama salt "politik" anlamda değil. İlk olarak bu geçiş "ağır sanayi"yi araç-

28 Aktaran, Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, Harcourt Brace and Co., New York, 1934, s. 76.

sallaştıracaktır; Virilio'nun gösterdiği gibi[29] "otomobilli suç"un Avrupalı Al Capone'si olan Hitler, ağır sanayiyi araçsal yönünden almanın en büyük destekçisidir. Ağır sanayi, Heidegger'in söylediği gibi, "el-altında" olmalıdır. Elbette "araca indirgenmiş" biçimiyle. Krupp'la ilişkiden daha önemlisi, bu bakımdan Volkswagen üretimine geçmeden önce Porsche'yle yapılan gizli antlaşmadır. Bu antlaşmayla Hitler, mühendis ve otomotiv sanayinin Almanya'daki babası Porsche'ye 170 bin VW'i Alman proletaryasına satma garantisi verir. Fabrikadan ilk araba çıkmazdan önce satışlar yapılmıştır bile. VW gerçekten bir *Ge-stell*'dir: Alman proletaryasının *totale Mobilmachung* içinde biçimlenmesi, harbe götürülmesi ve Rus steplerinde bırakılması. Heidegger'in tartışmasının büyük anlamı en belirgin bir biçimde önümüze açılıyor; üstelik "özlere ilişkin" bir Platoncu terminolojiye başvurmadan: Teknoloji, özü itibarıyla, nötr değildir; insanın karşısına dikilen bir meydan okuma, Varlığın (burada yokoluşun) anlamını açmadır. Alman "Savaş Ekonomisi" de VW anlaşmasıyla başlamış gibidir neredeyse.

29 Paul Virilio, *L'insécurité du territoire*, Stock, Paris, 1976, s. 541.

11 Eylül: "Ölüm" ve "Yorum" - Felsefi Suskunluk[1]

Hiçbir şeyi tuhaf karşılamıyorum artık... Şaşılacak hiçbir şey yok ve bizi afallatması gereken daha ufak tefek meselelere dönmemizin vakti geldi... Bütün bu meselelerin – NYC ve Washington'daki "nihai" terörün, ABD gibi bir ülkenin kendine geri zekâlı bir başkan seçmiş olmasının, yardımcısı Cheney'in "şahin" filan diyorlar ama galiba ondan daha embesil oluşunun, IMF ve Dünya Bankası politikalarının bir yandan pekâlâ kapalı borsalarla birlikte sürmüş olmasının, bizim açımızdan hiçbir ehemmiyeti yok... ehemmiyeti olması için bizim bir ehemmiyetimizin olması gerekir önce... solculuğu da Bush'u kendi dünyasında yaptığı kadarıyla aratmayacak bir budalalık haline getirmek istemiyorsak anlamalıyız ki kendimize gücümüzün yettiği realist bir "ehemmiyet" yaratmalıyız... ABD'nin şu ya da bu kararına "karşıyız" demek en az Türkiye'nin mesela AB'ye dahil olma sürecinin sancıları konusunda alıştığımız "AB'ye karşıyız" sloganı kadar güçsüzdür...

Buna karşın bu bir boş durma ve bekleme değildir... Olup bitenleri afişe edebilecek insanlar yine bizleriz... Sadece varolmamız bile belli bir noktada onlara zarar verecektir... Bizim gi-

1 *Birikim*, 220-221, Ağustos-Eylül Paris, 2007, s. 22-27; ve *Birikim*, 150, Ekim 2001, s. 26-29.

bilere katlanamayacakları anları Türkiye'de epeyce yaşamadık mı? Kanlı savaşın ve onursuz barışın efendilerinin işlerini görmelerini beklemekten başka çaremiz yok... ama önce, o sırada ve sonra konuşmayı devralmak üzere... dünyada bunu yapacak muazzam ve gerilmiş bir kudret miktarının bulunduğunu ve oradakilerle muhakkak aynı şekilde düşünüyor olduğumuzu hissediyoruz...

Bu olay etrafında bir sürü uluslararası ve ulusal yayını takip etmeye çalıştım... hiç kimse Türkiye'de olduğu kadar bu olayı iştahla yorumlayan gazeteci, uzman, bilirkişi ve politikacı topluluğuna sahip değil... olayı yorumlaması en çok gereken ülke olan ABD'de bile kimse Perinçek gibi birini salt başka "uzmanlarla" ve "savaş yiyicileriyle" kavga ettirip gülmek için televizyona çıkarmadı... Hillary Clinton'ın FBI'ın olaydan önceden haberdar olduğu doğrultusundaki demeci bile öyle geçip gitti... ben –zavallı ben– savaş yiyicilerden ve medya ve kanaat toplumlarından uzak kalmak üzere bir tez yazmaya çalışırken herhalde olup biteni yorumlamaya kalkışacak değilim... kana susamış bu hayvanlar işlerini bitirdikten ve birbirlerini (ve kısmen de bizi) yok ettikten sonra geriye herhalde biz kalacağız...

Ama ille de bir yorumda bulunmam isteniyorsa derim ki bu bir "kazaydı" ve kimseyi suçlamaya gerek yok... ama birileri Usame bin Ladin'i suçlayarak Afganistan'a bomba yağdıracaklarsa yine derim ki o da bir kazadır... tabii ki "kaza" mefhumu konusundaki sözlük anlamıyla kendimizi kısıtlı tutmazsak: Bu sistemin topyekûn uğradığı bir kaza olmalı... çünkü kazalar hazırlanırlar ve çağdaş hukuk bile kazaen sorumluluk ile suç arasındaki farkı öyle kolay kolay ayırdedemiyor... Bütün bir sistem açısından düşünüldüğünde pek çok mesele tesadüf ya da dar anlamıyla "kaza" olmayı bırakır, o sistemin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmış olduğu anlaşılır...

Unutmayalım ABD politikasının iki önemli dönüm noktası Amerikan modeli emperyalizmin doğuşunu ve batışını haber verir: Birincisi Wilson'un 1911'de deklare ettiği "Dünyaya barış ilan edeceğiz" sloganıdır... ikincisi ise birkaç yıl önce Clinton'un yaptığı –ve çok akıllıca olduğu için mesela bugün bir

Bush'un veya ekibinin asla anlayamayacağı– bir itiraf: "Artık iç politikayla dış politika arasında bir fark kalmadı..."

ABD yine düşmanını dışarıda keşfedip tutabilir... ama Usame bin Ladin gibi birisinin her şeyini yine ABD'ye borçlu olduğunu, bu borçlanılmış paranın mecburen ABD'de stock exchange denen mekânda dolaşıp durduğunu ve ABD'nin aslında yoksullarıyla, evsizleriyle, yoksul etnik azınlıklarıyla ve çoğunluklarıyla aslında bir Üçüncü Dünya ülkesi olduğunu da iyi bilmek gerekir... Usame Bin Ladin Amerika'dır, başka bir şey değil...

Wilson dünyaya "barış" ilan ettikten sonra ABD barış adına Laos'u bombaladı, Vietnam'a girdi, birçok Latin Amerika ülkesini yarım asır boyunca perişan eden diktatörlük rejimleri kurdurdu... Taliban ve Bin Ladin sıfırdan çıkmadılar... Yani onların ne Suud ne de Afgan "toprağının" ürünleri oldukları söylenebilir... ABD bir "savaş makinesini" derleyip toparlayıp kendi çıkarlarının hizmetinde kullanmaya çalışırken SSCB'nin çöküşüyle birlikte her şey kopuverdi...

Önce Avrupa belki bir iki adım atarım dedi – önce biraz uzakta, Körfez'de, sonra da Avrupa'nın göbeğinde savaş çıktı... Japonya bunu denedi bütün Pasifik kapitalizmi neredeyse kâğıttan kuleler gibi çöküyordu... Bütün bunlar ABD'nin çok bilinçli olduğu durumlar değil... onlar sadece kendi çıkarları tehdit altında olduğunda reaksiyon gösterebiliyorlar... bu da uluslararası kamuoyunda o yüzden ABD'nin neden sonra (ve genellikle gecikmiş) tepkiler olduğu gibisinden yorumlanıyor... oysa tam aksine bunlar tepki değil, çünkü tepkiye neden olacak meselelerin nedeni yine aynı sistem...

Bazı arkadaşlarımız muhakkak ki ABD'ye böyle bir saldırı yapılmış olmasından heyecanlandılar... Tabii ki heyecanlanma bir duygudur, yani bir düşünme ve algılama tarzıdır... Ama nedenlerin, özellikle de sonuçların bilgisinden haberdar olmadığımız durumlarda bu tür heyecanlar duyuyoruz...

ABD'den bir objeymiş gibi bahsediyorsam bunun nedeni anlatımı kolaylaştırmak için; yoksa her yerde sayısız Amerikacıklar var ve bunlar Hollywood Dream'den kotarılmış küçük Amerikalar değil artık... Üçüncü Dünya Amerikaları yaratmanın

çok doğal bedeli Amerika'ya yerleşmiş bir Üçüncü Dünya yaratmak olmalıydı... Bu neredeyse bir doğa kuralı kadar kesin... ve bunu ben şu anda icat etmedim: Davis Adası'nda yapılan hazırlık buydu – göçmen proletarya, Avrupa'nın (ve Devrim Rusyası'nın) köylüden işçiye yavaş yavaş dönüşen yerleşik proletaryasına karşı... ABD kökeninde göçebedir, oysa günümüzde "yerleşikliğin" en yüksek değerlerini temsil etmeye kalkışıyor: The Nation... dillerden düşmeyen bir kelime... ve Security... son saldırıda ABD'nin en yüksek değeri sarsıntıya uğradı: "Güvenlik"... ABD sisteminde güvenlik tehdit altında olsun, her şey sanki çökecek gibi olur...

Ben epeyce Spinoza okudum... Onun siyaset felsefesi (ya da felsefesinin siyasi bir karaktere büründüğü yerler) korkuya, umuda ve güvenlik duygusuna dayalı rejimlerin kötü ve dengesiz rejimler olduğunu anlatır... salt korkuya dayalı bir rejim (tiranlık, diktatörlük, despotizm, mutlak totaliterlik) yıkıma açıktır... tek dayanağı kendisini alaşağı edecek nüfusunu da kırıp geçirmiş olmasıdır... Cehennemi bir döngü yani... Ama umuda dayalı bir rejim de iyi değildir – çünkü uyarılan umutların gerçekleşemeyeceği bal gibi apaçık hale gelecektir... bu yüzden ÖDP dahil solun "ütopyalarımızı yeniden uyandıralım" girişimine hep karşı oldum... ayrıca umut bir keder içerir – uzakta tutulan bir keder ve pekâlâ mukadderdir ki uzakta tutulan bu hal ergeç çıkagelecektir... "güvenlik" duygusu ise başlangıçta feodal rejimlerin dayanağıydı – "seni korurum, sen de bana borçlusun" hitabıyla işliyordu... peki kimden koruyacağım seni? Benim benzerlerimden... ve benim benzerlerim de kendi insanlarını benden ve benimkilerden koruyacaklar... sistem görüldüğü gibi, pekâlâ işleyebiliyor... ama bütün bir "korunanlar" nüfusunu bir alt kast (sınıf demiyorum artık) haline getirerek...

Spinoza'mn iktidar konusunda hâlâ ne ne Marx'ın, Foucault'nun, ne de –çok yaklaşmalarına rağmen– günümüzdeki en yetkin yorumcuları olan Deleuze ile Negri'nin tam manasıyla vakıf olabildiklerini düşündüğüm bir teması var... (zaten bu tezden kurtulduktan sonra bu meseleyle uğraşmayı düşünüyorum)... Buna göre "iktidar" (Potestas) insanlar üstünde ic-

ra edilen bir güç olmaktan çok insanların zaten yapabilecekleri şeyleri yapabilme kudretlerine sahip olmadıklarını sandıkları anda ortaya çıkar... kendi sorunumu çözebiliyorsam onu çözebilecek birilerine ihtiyaç duymam... Ama işte bu ihtiyaç duymadığım kişiler çıkagelir ve benden o çözebileceğim sorunlarımı çözmek üzere izin, yani oy isterler... işte çağdaş sosyal demokrasilerin ana formülü budur... hiçkimse onlara aslında ihtiyaç duymaz... bu yüzden tuhaf ihtiyaçlar yaratıp duran bir politikacılar grubuyla karşılaşmak zorunda kalırsınız... Spinoza'ya göre "iktidar" Hobbes'ta olduğu gibi gücü yetmeyenlerin üzerinde anlaştığı, tesis ettiği bir üst-kudret değildir... tam aksine onların sanal kudretsizliklerinin bir ürünüdür... Marksistler en büyük hatayı ideoloji kuramıyla devlet kuramını ayrı ayrı kurarak sonradan bağlantılandırmaya girişmekle yaptılar (Althusser, Poulantzas vesaire...) Bir tek Foucault iktidarın icra edilme tarzına önem verdiği ölçüde iktidar mefhumunun geçerli olabilecek bir tasvirine girişebildi: İktidarı bir kişinin, bir sınıfın özü, özelliği veya mülkü olarak değil, dayanaklarıyla işleyen öznesiz bir yapı olarak ele aldı... buna göre iktidar her türden "soysuz" aracılığıyla işler – muhbir, kapıcı, kriminel, küçük polis, sokak bekçisi, anababa, "social worker", hastanede doktor, okulda öğretmen, subay, gardiyan, akademisyen... yani sayın sayabildiğiniz kadar... İşte bu hepimiziz...

Ama bu "hepimiz" anlaşıldığı kadarıyla sınıfsal kategorilere izin vermiyor: Ortega y Gasset bu yüzden "herkes" diye bir mefhum atmıştı ortaya...

Musil ise Niteliksiz Adam'ı yazdı... Adorno Faşist Almanya'dan kaçıp ABD'ye gittiğinde orada hemen bir ağır araştırmaya girişip "otoriter kişilik" adlı eserini yazmakta gecikmedi: Siz de, ailenize baktığımız düzeyde... Faşistsiniz...

Görüldüğü kadarıyla "güvenlik" en totaliter kavramdır – "huzur ve güven ortamı" lafı 12 Eylül generallerinin ağzından düşmüyordu... İslamcılar ise "huzur ve güven" sohbetini ağızlarına sakız edip diğer taraftan insanları cihada çağırabiliyorlar... "güven" ya birisine mutlak olarak duyulacak bir duygudur ya da her an tuzla buz olmaya açık bir gerilim halidir...

Aristokrasi asla hiçbir şeye güven duymadı... onları yenilgiye uğratan burjuvazi ise bütün ideolojisini güven duygusu üzerinde kurdu... sadece kendinin, yatırımının, parasının güvenliğiyle ilgilenmekle kalmadı... risklere ve proletaryanın direncine karşı da çok sağlam olduğunu hayal ettiği "güvenlik" rejimleri kurdu – polisiye, pragmatik, politik, kültürel ve elbette ekonomik...

Bunlar başlangıçta –Foucault'nun gösterdiği gibi– disiplin toplumlarıydılar... ama saldırının "herhangi bir yerden ve herhangi bir anda" çıkagelebileceği bir dünyada "güvenlik" duygusu sahteleşir... yani birtakım "güvenlik araçlarına" ihtiyaç duyar... neredeyse herkeste silah bulunmasının ABD'de bu "güvenlik hissine" cevap verdiği söyleniyor... tam aksine evde silah bulundurmak meselenin tam aksi yönünde işleyebilecek bir olgudur – en yakınınız gün gelir sizi vurabilir... tıpkı ABD'ye son saldırıda olduğu gibi...

İşte bu değer, yani "güvenlik" Amerika'nın en yüksek değeri haline geldiyse bunun nedeni onun Amerika gibi ekonomik, politik ve kültürel açılardan tam manasıyla katastrofik olan bir toplumda başvurabileceğiniz (yani güvenebileceğiniz) son merci haline gelmesidir... Olay neredeyse Platonik: "Güvene güvenmek" gibisinden...

Ama güven ortadan nesnel olarak kalktığında ona artık Platon bile güvenemeyecektir... ve Amerikalı nüfus şimdiye dek güvensizliği ancak yabancı ülkelere gittiklerinde –o da belli belirsiz– yaşamışlardı... şimdi galiba artık kendi ülkelerinde de yaşayacaklar... yani hepimiz yaşayacağız...

(...)

Hahaha... Olaylar konusunda fikri sorulduğunda Derrida "no comment" demiş tabii ki... başka bir şey olamaz... bir filozofa bir olaya reaksiyonu sorulmaz ki... Derrida'nın ya da başka birinin satırlarında, bütün bu başa gelmeye aday olaylardan bahsedilmişti zaten – özellikle Foucault, Deleuze, Virilio ve Baudrillard... (tabii bunların neden hep Fransız olduklarını sormak kaçınılmaz... diyelim ki Fransa Devrimi'ni amaçladığı oranda –elbette sonraki birçok zorluğa rağmen– başarmış tek

ülkeydi de ondan)... Derrida'yı konuşmadığı için takdir ettim – Žižek, Said, Chomsky hep konuştular, yazdılar... daha konuşmak ve yazmak isteyen yüzlerce "philosophe" var tabii... Anladığım kadarıyla Derrida filozof olduğunu ancak böyle kanıtlayabilirdi: Spinoza'nın dediği gibi "savaşın efendileri kana doyduktan sonra konuşalım" (Oldenburg'a 37. mektup); ya da Hegel'in dediği gibi "Minerva'nın baykuşu ancak karanlık çöktükten sonra uçar"...

Peki ama bir suskunluktan bu kadar (benim şu anda yazdığım satırlar da dahil olmak üzere) bahsedilmesi biraz tuhaf değil mi... her şey buradaki tartışmalarımız da dahil olmak üzere bir "üst-dil"de (metalanguage) cereyan ediyor demektir bu...

Derrida "şiddetin söylenemeyen şey" olduğunu bir kez yazdıktan sonra niye konuşsundu ki? Adamı pek sevmem ama yer yer öyle güçlü kavrayışlar üretiyor ki diyebileceğim hiçbir şey yok... şiddet gerçekten söylenemeyen şeydir çünkü ona bir şeyi anlatmaktan umudu artık kestiğiniz anda başvurursunuz... peki bir Bush Amerikası'na ne anlatabilmeyi umuyorsunuz? ... ve diyelim ki WTC'ye ve Pentagon'a çarpan uçaklar Amerika'ya paketlenmiş güzel hediyelerdi... hani açtığınızda o suratınızda patlayan şakalar gibi – ve tabii ki 6.000 insanı öldüren bir cinsten... ben öyle tuhaf komplo teorilerine gülüp geçen biriyim... ama bu olayın ABD'nin birtakım emellerini gerçekleştirmek yolunda önünü açtığını galiba herkes gibi görebiliyorum...

Yine Derrida'dan öğreniyoruz ki (aslında mesele Mauss'un "hediye" teorisinin "dekonstrüksiyonudur") her hediye karşılığını bekleyerek verilir... o olayı yapmış olmasa bile Usame bir "karşılık" bekliyor... cehenneme karşı cehennem... Mauss'a göre "ilkel" bir toplum (gerçek toplumlar hep "ilkel dir" zaten) hediye aldığında karşılığını vermeye otomatikman mecburdur... anlıyoruz ki ABD şu anda Usame'den daha "ilkel"... ille de karşılığını vermek zorunda... Afganistan'da koyunlar ve çobanlarını bombalamaya hazırlanarak... "nükleer silah mı, neden olmasın?" diyerek...

Susmanın tuhaf bir diyalektiği var: Mesela ben "geçmiş" konusunda hep susmayı yeğlerim... O yüzden cv'mi bile yazmak-

ta zorluk çekerim... ama galiba şimdi ve gelecek pek susabileceğimiz haller değil... Primo Levi toplama kampları konusunda konuştu deniliyor... aslında konuşmadı ve geçmiş konusunda susmanın erdemi onun edebiyatının ta kendisidir... ve... bazılarını geçmiş çeker, bazılarını ise gelecek... gençleri ve yaşlıları hep geçmiş çeker, dünyayı yönetmekte olan kuşakları ise belirsiz bir gelecek... günümüzde yaşlılar bile isteye susarlar o yüzden; gençlere ise çok ender olarak konuşma hakkı verilir... dünyayı yöneten kuşaklar ise konuşurlar... hep konuşurlar... Derrida'nın andropoza girmiş olup olmadığını bilmesem bile (yetmişi aştı herhalde) susmasına değer vermemin nedeni hâlâ bu...

.... Ama gençlerinki eğitim, aile ve iş sistemindeki berbatlıkların, kepazeliğin, genel kültürsüzlüğün yüzünden "düşük" bir gelecektir... bu yüzden herkes sadece kendi geleceğini kurtarma peşinde olmaktan başka bir çare bulamaz... Yani bu gelecek "düşünülmüş" değil, yalnızca "varsayılmıştır" – yani mukadderdir...

.... bu durumla genel olarak medya ve birtakım yaşlı başlı ve geçmişte savunmuş oldukları birtakım "düşük vermiş" değerlere hâlâ sahip çıkmaya çabalayan insanlarda karşılaşıyoruz – bu değerlerin kaynağı Ecevit de olabilir, pek sevdiğiniz babanız da...

Suskunluk nasıl bir değer haline gelebilir? Toplama ve yoketme kamplarından son anda kurtarılan insanlar genellikle susmayı yeğlediler: Anlatılamazı anlatmaya çalışmak istemediler... bu yüzden susmaları konuşmalarından daha güçlü oldu...

Oysa günümüzde kotarılan bir "gevezelikler" toplumu var... ben tezimde bunu tasvir etmeye çalıştım – tabii ki daha rahat ve akademinin kabul edebileceği bir mefhum altında: Kanaatler toplumu... Kanaat size bir soru sorulduğunda verdiğiniz cevaptır... asla "doğru" ya da "yanlış" değildir... sizden zaten beklenendir... bir ya da sıfır, olumlu ya da olumsuz diye kodlanır... yani sosyal bilimlerdeki topyekûn budalalığın projeksiyonudur...

Söylenecek bir şey olmadığında "susmak"... sanabiliriz ki bu Wittgenstein'ın bir formülü: Wovon man nicht sprechen kann,

darüber muss man schreiben [Üzerine konuşulamayacak olan şey hakkında, yazmak gerekir]... felsefi susmalar Wittgenstein'in düşündüğünün çok ötesinde değerlere sahiptir... çünkü gerçekten ve yine de bir şeyi "söylerler"...

(...)

Sonuçta beklenen uğursuz olayın, savaşın adını koydular. Harekâtın adı Infinite Justice, Sonsuz Adalet olacakmış... Sonsuzluk fikrinin de, Adalet fikrinin de en saçmasapan, en aşağılayıcı yorumu... Sonsuzluğu Sonlu kılmak Spinoza'nın tanıdığı tek günahtı ve özellikle teologlar ve dünya dinleri tarafından işleniyordu. Adalet mefhumunun ise Pentagon madrabazları tarafından"kahredici" olduğunu sandıkları bir güçten başka bir anlamı yok herhalde...

Bushvari muhafazakâr dindarlık, merak etmeyin ABD'yi şu anda korkulan "milliyetçilikten" daha kolay sarar. Ama din galiba her şeyi açıklayamaz. "Infinite Justice" açıkça göksel bir kudrete başvuruyor gibi... tabii ki Tanrı'yı küçümsemenin, sonluyu sonsuz, sonsuzu sonlu yapmanın bir biçimi olarak... Aynı şeyi Maniheist ikilinin öbür kutbunda da görüyoruz. Yine dine doğrudan başvuru ama aynı zamanda yoksul, iki onyıl içinde topyekûn mahvedilmiş bir ülkeden çıkagelen "mahşer atlıları"... Spinoza için "boş gurur" (vanitas-vanity) en büyük günahtı, yani sonluyu sonsuz yapmanın bir biçimi... kendi kudretinin farkında olmama manasına geliyor boş gurur: Tersi kendini horgörmeden, yani yine bir dinsel yatırımdan geçiyor değil mi? Ve inanıyorum ki harekâtın başlama saati televizyonlardan izlenebilsin diye ABD'ye uygun bir saat kuşağında yer alacak – belki prime time... (...)

Birileri ABD'de ölümün her yerde kol gezebildiğini anlamış görünüyorlar yine de... ve bu tehdit altında kolay kolay "kovboyluk" yapamayacaklarını neyse ki tez zamanda anladılar (Bush salağını buna razı etmek ne kadar zor olsa bile)... Peki ama nedir ölümün her yerde kol gezmesi ve her vukuatının bir "olay" olması...?

Bu durumlarla karşılaşırken asla hem kendimle hem de başkalarıyla birlikte felsefe yapmaktan çekinmiyorum... biz düşünüyo-

ruz... elimizden geldiğince... ve bize düşünmemizin bazı "önemli" ve "karmaşık" hallerde, mesela son olaylarda, bir "lüks" olduğunu bile yutturmaya çalışanlar var... düşünmek ve felsefe yapmak insana aittir ve asla bir lüks ya da fazlalık olamaz...

İki haftadır gazetecileri düşünür gibi kabul ettik... onlardan haber alıp, onlarla yatıp onlarla kalktık... Negri'nin son metni bile bütün ayıklığına rağmen, gazeteci tahakkümünün enformatik yükünü taşıyor...

Derrida vesilesiyle bahsettiğim "suskunluk" "susmak" dediğimiz şeyden zaten yeterince farklıydı... bunu biraz daha ileriye götürmemiz gerekir... ve tanıdık bir filozofun söylediği gibi (mesela Alain Badiou) – anlıyoruz ki "ölüm hiçbir şekilde bir olay değildir".

Ama ölümler "olay" yapılırlar... insanlar olayın "olup biten bir şey" olduğunu düşünürler hep... sokakta bir çocuğa araba çarptı gibisinden... medyanın işi olay icat etmektir... onlar keşfetmeden önce de olay filan yoktur ortada...

Miguel Ruiz bir ara şöyle yazmıştı – hatırlıyorum: "Rüyalarımızda ölümü canlı tutarız çünkü ölmüş olanlarımıza bağlıyızdır – oysa ölüm gerçekte yoktur... Yalnız hayat, yalnız yaratım vardır... Geçmiş bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Elimizde tutup otellere taşıyacağımız hiçbir şey bize ait değil – fiziksel vücudumuz bile... Bunu bildiğimizde ölüm meleğine teslim oluyoruz ve Hayatın Dönüşümünü kabulleniyoruz..."

Ölümden öteye bir olay mümkün olmadığı ölçüde Ruiz'in ardından Deleuze'un "olay" mefhumunu yeniden bir hatırlamak gerekir:

"Olay başa gelen, olup biten bir şey (yani kaza) değildir. O daha çok olup bitenin içinde bulunur... başımıza gelene layık olmak, kendi olaylarımızın adamı olabilmek – ve bununla yeniden doğmak ve o et halinde doğuşumuzu geride bırakarak gerçekten doğmak... Eylemlerimizin adamı olmayı bırakmak: Çünkü eylemin kendisi başa gelenin bizdeki bir ürünüdür yalnızca..." (Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 149)...

Ve gerçekten ölüm meleği aslında bizden her şeyi yavaş yavaş, azar azar alır... Ama Ruiz üsteliyor: "Ölüm ne kadar alırsa

hayat da o kadar veriyor geriye..." Ve bu kez de Maurice Blanchot'nun bir lafını hatırlıyorum: "Ölüp gidiyorlar hep, ama ölmeyi hiç beceremiyorlar..."

Ben bir Spinozacı olarak ölüm denen şeyin asla düşünülemeyeceğine inanıyorum... o olduğunda biz yokuz, biz varken o yok... bütün meselenin geçişte, "ölme" ediminde bulunduğu anlaşılıyor o zaman... ve WTC kulelerine çarpan pilotların aslında ne kadar da rahat olabileceklerini hayal edebiliyorum... CIA'in eski usulleri tetikçilerin ailelerine başvururdu: "Ailenin bir eli yağda bir eli balda olacak, ama bu uğurda ölümü göze al" gibisinden... (ayrıca Bin Ladin ve taifesinin CIA tarafından yetiştirilmiş olduğu şu anda yalnız Amerikan kamuoyu tarafından bilinmez halde tutulan bir gerçek)...

Bu yüzden ağır ve uhrevi dinsel adanmışlıkların, kendini dava uğruna feda etme mantığının pek o kadar da gerekli olmadığını düşünmüyor değilim... sonuçta insanlar bu dünyada en basitinden ailelerine bakılacağı, onların hayatlarının garantileneceği doğrultusunda kendi hayatlarını bile terk edebiliyorlar... ve bunun için dolaysız ya da dolaylı bir tehdide ihtiyaç yok...

O halde medyadaki dramatizasyonun tümü muhakkak ki bir palavra... o adamlar kamikazelik yaparken intihar bile etmiş değiller... ve ben mesela pek çok kez, çok sevdiğim biriyle beraber yok olup gitmeyi kabul edebileceğim hissini yaşadığımı hatırlıyorum... dolayısıyla bu heriflerden n'olur şu geri zekâlı Amerikalıların yaptığı gibi, canavarlar veya tuhaf yaratıklar üretip durmayalım... tıpkı kahramanlar yaratma tehlikesi gibi...

Onlar eylemlerini ve ölümlerini bir "olay"a dönüştürmek istemişler... yani imkânsız bir şeyi... ama bu şey karşılığı olan bir şey olmalıydı: Bir ün, bir dava, ama esas olarak Doğulu insan için çok önemli olan "ailesi"... ve diyelim ki bunu rahatlıkla Batılı bir insana da yaptırabilirsiniz... Batılı insan bunu mesela babası için yapmaz, çocuğu için yapar... Doğulu ise galiba çocuğu için değil babası için, hatta babasının "onuru" için yapar...

Ve bütün bunlar ölüm etrafında kurulan kültlerin tümünü anlamak için... onaylamak için değil asla... Badiou ölümün imkânsız olduğunu söylüyordu... Spinoza ise "ölümü düşünme-

nin" imkânsız olduğunu... İkisi arasındaki fark yeterince büyük ve derindir, ama sonuçta galiba aynı şeyleri söylüyorlar...

Ben sonuçta Spinoza-Nietzsche çizgisinde olmayı seçiyorum... Spinoza'ya göre de yalnızca hayat vardır ve ölüm yoktur, çünkü çok basit... Ölünce var değilsiniz... Dolayısıyla ölüm yalnızca kötü bir karşılaşmadan ibarettir... Benim varoluşumu çözüp dağıtan olaya ölüm adını veririm...

Ne var ki o olayı asla yaşayamam... ölüm olmadığı için onun düşünülmesi de imkânsızdır... ama Spinoza der ki ne yazık, insanlar ölüm kültleri oluşturacak kadar varolmama hallerini (yani varoldukça düşünülmesi en anlamsız olan hali) düşünüp duruyorlar – onunla tehdit ediliyor, onunla yönetiliyor, onunla yatıp kalkıyorlar...

Şimdi bu ölüm kültünü (cesaret edebilirlerse) zaten o kültün yirmi yıldır yakıp yıkmakta olduğu bir ülkeye yeniden götürmeye hazırlanıyorlar... ama kendi ölümünü ciddiye almayan biri başkasının ölümünü nasıl ciddiye almazsa, kendi ölümünü ciddiye alan biri başkasının hayatını da ciddiye alır.... bu yüzden bir global şaşkınlık anına gelen geçmişteki iki olay karşısında salaklaştırıldığımız kadar salaklaşırılamayacağımızı düşünüyorum: Bu artık ne "ateş böcekleri ne güzel bombalıyor" denebilecek bir Körfez Savaşı, ne de ABD'nin kendi yarattığı canavarlara müdahale etmesi olacak... ama her durumda, bunlar bile olamadığı için daha kötüsü olacak: Düşmansız bir savaş icat edilecek... yani hepimizi "potansiyel düşman" olarak ilan edecekler...

Çünkü düşman asla erişemeyecekleri, eriştikleri anda ise onu "kurarken" sorumlu oldukları bir "ölüm ehli"... ona başvurarak hepimizi, Müslümanları, solcuları, Üçüncü Dünya'yı hem kurban hem de hukuki sorumlu kılacaklar...

Alt"ı, 'Üst'ü - Kimliği Yıkıp Parçalamak[1]

Kimlik politikaları dönemine girdik. Üstelik Türkiyecek, belki de dünyacak altüst olmuş bir kimlikler savrukluğu halindeyken bunları ayrı ayrı, üst ve alt kimlikler diye tartışmaya davet ediliyoruz. Kimliği sürekli kaybedip durduğum (ve bu yüzden başım sürekli belada) bir kâğıt olarak tanımaktan öteye kendi hesabımca geçemiyorum, ama insanların bu kimlik derdini de anlamak istiyorum gerçekten. Bu yüzden bazı felsefi-siyasi kavramları devreye sokmam gerekli. Bu yüzden kusuruma bakılmasın, çünkü epeydir kavramlarla düşünmeyi başaramayan bir dünyadayız ve herhalde şu İslami üst-kimlik meselesi, Türkiye Cumhuriyeti'nin başbakanı düzeyinde telaffuz edilmiş olsa bile bu kavram falan değildir.

Kimlik, "identitas" iki şey arasındaki aynılıktır ya da benzerliktir. Aynılık varsa bu iki şey farklı farklı değildirler. Benzerseler ta baştan onların farklı farklı olduklarını varsayıyoruzdur. Yani onlara bir bireylik atfediyoruzdur. Afedersiniz ama mesleğim sosyologluk olduğu için bu tür mantıki bir meseleyle uğraşmam bazılarını rahatsız edebilir. Ama ne yazık ki sosyal bilim ve siyaset bilimi literatürünün neredeyse tümüne yakını bu türden kavramları (kimlik, aidiyet, kadınlık, erkeklik, azınlık,

1 *Birikim*, 201, Ocak 2006, s. 28-30.

çoğunluk, etnisite, globallik, yerellik vesaire...) ifade ettiklerine çok bol gelen, oldukça yoğun bir tarzda kullanıyor. İnsanlar bu yüzden sanıyorlar ki herkesin derdi bir kimliğe sahip olmak, yaşadığı dünyada kendini bu kimlikle ifade etmek, hatta daha da kötüsü bu kimliği arayıp durmaya mahkûm olarak sürekli bir arayışta yaşayıp ölüp gitmek.

Üstelik bu "kimlik" denen şeyin bir de "bunalımı" var. Yani, bunalıyor. Ya da belki demek istiyorlar ki, onu arayıp bir türlü bulamazsanız yandınız, şizosunuz, depresifsiniz, paranoyaksınız, hatta daha da kötüsü, nevrotiksiniz (nevrozu tarif eden Freud ve takipçilerinin psikozlar konusunda iler tutar hiçbir şey söylemiş olmadıklarını bilerek söylüyorum bunu). Son tahlilde ise size "terörist" ya da "muhtemel cani" bile diyeceklerdir. Bu durumda sizden bir şey çıkmaz. Bu kimlik o kadar yüce bir şeydir ki uğruna uçaklar binalara dalış yapar, içki içenler gettolara kapatılır, çeşitli vatandaşlık hukuklarından bahsedilir, giderek herşey akl-ı-selim birinin artık tasarlayamayacağı bir düğüme karışır.

Ama bilmezler ki bunalım esas buradadır: Bize bir kimlik sorunumuz olduğunu söyleyenlerin yarattığı bir bunalımdır bu. Kimsenin kimlik filan aradığı yoktur, varolduğunca yaşamak, yemek içmek, çalışmak, spor yapmak, müzik dinlemek istiyordur. Buna 17. yüzyıl düşünürleri insanın "doğal hali" derlerdi. Oysa spor yapmak ya da seyretmek için (bu ikisinin aynı şeyler olduğunu söylemek istemiyorum) bir kimliğe sahip olunması, yani Fenerli Gassaraylı Beşiktaşlı vesaire olunmasının gerektiği gibi bir varsayım gündelik hayatımızın üstünde bir hayalet gibi gezmekte; müzik ise öyle "demokratik" bir şey ki, hakkında hiçbir tartışma yapamayacak ölçüde "herkes kendi sevdiğini dinlesin, madem ki demokratikiz, kendi alt-kimliklerini, alt-kültürlerini oluştursunlar, bakalım" demek artık âdetten.

Ciddi bir çıkış yapmak gerekirse, insanların "kimlik" oluşturabilecekleri farklı farklı birliktelik tarzları var. Bunlardan çoğu fiziki yakınlık, dolayısıyla zorunluluk esasları üzerine kurulmuştur: Birincisi ailedir, zorunlu evlenme kurallarına ve neredeyse mekanik (üremeye olanak verdiğince yer yer organik) birlikteliklere dayanır. Özgür falan değilsinizdir. İkincisi kom-

şuluktur, tarih içinde nedendir bilmem geliştiği ve evrimleştiği ölçüde dinlerin ana kaynağı ve meşruiyeti haline gelmiş olan, en azından aile kadar fiziki yakınlığa dayalı bir ilişkidir. Dinler bunu hep sevdiler ve "komşunu sev" sloganını hep dile getirdiler. Ama yine de din savaşları oldu, çünkü herkes komşumuz değildi.

Tek farklı birliktelik tarzı "dostluk" olabilirdi, yani kimlik siyasetlerimizde en az önem verdiğimiz .. Herhangi iki ya da daha fazla kişi arasında oluşabilen ve bireylikleri ayakta tutan, yoketmeyen tek birliktelik tarzı dostluk değil midir? "Dost acı söyler" diyerek dostluğa katlanmaz mıyız? Dostluğun bitişi, üstelik, evliliğin bitişi ya da komşunuzu dövmeniz ya da öldürmeniz kadar trajik de değildir. Kendi yollarınıza ayrılırsınız, olur biter. Dostluk özgürlükte yıkanan tek ilişki tipidir, üstelik onu hayvanlarla, bitkilerle ve cansız varlıklarla bile kurabilirsiniz. Eski Yunanlılar "marangoz odun dostudur", "demirci demir dostudur" demiyorlar mıydı?

Kimlik Gilles Gaston Granger adlı bir Fransız filozofunun dediği gibi çoğu zaman "statik" değil, "jenerik" de olabilir, ki bu esas trajedimizdir: Kimliğimi ifşa ettiğimde artık asla birey olamam. Mesela derim ki "bütün erkekler hıyardır" ve bana zorunlu olarak derler ki, "işte bir feminist". Derim ki, "kadınlara da güven olmuyor yahu", derler ki işte sana bir "maço", bir "hırbo". Ve derim ki "Kürtler ...", "Avrupa..." vesaire... Bireye erişmeden telaffuz ettiğim her tür genellik... Ama tuhaftır hep kendi yargımla yargılanmaz mıyım? Deleuze ve Guattari'nin *Felsefe Nedir?* kitabında olduğu gibi, masaya peynir geldiğinde, "ama bu peynir kokuşmuş" derseniz, birilerinin size "kokuşmuş olan sensin, allahın köylüsü, bu rokfor peyniri" demesinin yolu da açılmış olur.

Dolayısıyla kolay kolay birey olamayız. Telaffuz ettiğimiz her yargı, her sözümüz bizi ortamın ve bağlamın ama esas önemlisi cemiyetin ya da toplumun içinde belli bir konuma yerleştirir ki, o konumda tek başımıza olsak bile sonuçta bir gruba üyeyizdir: Burjuva-proletarya, kadın-erkek, yetişkin-çocuk, feminist-maço, liberal-muhafazakâr... vesaire vesaire...

Önemli olan bunların adlandırmalardan ibaret olduğunu unutmamaktır. Kendi düşüncelerimiz, yargılarımız bizi ayırdediyorlar ama hep başkalarının gözünde. Bunu böyle bırakırsak hep pasif olacağız ve bu "kimlik" yargısından kaçmayı başaramayacağız. Üstelik bunun Tanrısal-uhrevi bir düzeneğe sahip olmasına bile gerek yok. Ama "kimlik yargısı" dediğimiz bu halden kaçmak nasıl mümkün olabilir? Tabii ki onu aklımızla yıkıp parçalayarak...

Ama o zaman herşeyi tek ve aynı bir düzleme yaymak, oradan algılamak, hissetmek ve bu duruma bağlı olarak düşünmek zorunda değil miyiz? Mesela bu tarzda düşünmenin kurucularından Spinoza "doğa asla kavimler, milletler, sınıflar, zümreler yaratmaz, sadece bireyler yaratır" demişti. Her türden "kimlik" onun felsefesince bir "figmens", bir "sanı", hatta daha doğru çevirelim, bir "uydurma" idi. Bayle'ın Spinoza'ya ilişkin olarak yazdığı "Hıristiyan tarzına bürünen Tanrı onbin Türkü öldürdü" formülü enfestir. Ama "Hıristiyan tarzına bürünen Tanrı onbin Türk kılığına bürünen Tanrı'yı öldürdü" diyebilmek şartıyla...

Bu çerçevede değinilmesi gereken bir nokta daha var: Herhangi bir kimlik tanımlandı diye varsayılsa ona muhakkak bir üst-kimlik de atfedilecektir. Bu sosyal bilimlerde Durkheimcı denebilecek düşünme tarzıdır ve buna göre toplum, sui generis (kendinden menkul, kendini meydana getirmiş olan ya da "kendi cinsinde"), bireyliğin bittiği, başka bir deyişle bireyin kendini bitmiş hissettiği noktadan itibaren başlar. İçselleştirilmiş ya da baskıcı herhangi bir "yaptırım" tahayyül etmeye başladığımız andan itibaren biteriz, yani artık üst-kimliğimizin, başka bir deyişle toplumun alanındayız. Biz ontik varlıklarız, toplum ise ontolojiktir, vardır ve hep şu ya da bu ada sahip olan şu ya da bu toplumdur. Buna göre mesela Hıristiyan toplumu, İslam toplumu, Fransız toplumu, Iroquois toplumu, bütün farklılıklarına rağmen hiç değilse "vardırlar" ve Durkheim bu varlık hususunda bize bol bol metodolojik ve teorik teminatlar vermektedir.

Kimlik olunca onun "bunalımı" da, yukarıda değindiğimiz gibi, kaçınılmazdır. Bir aidiyet duygusu olarak kimlik hisse-

dilmediğinde "anomi" (kuralsızlık, nomos –namus??– yitimi) olur ve sonuçta intihara dek sürüklenebilirsiniz. Durkheim bu türden intihar üstüne koskoca bir araştırma yayınlamıştır.

Yine de birey ile toplum arasında suni bir denge vardır ki onun sayesinde yaşayabiliyoruz. Hiç değilse sosyal bilimler ve psikoloji keskin ayrımları çerçevesinde bizi paylaşıyor, üstleniyorlar. Biri o üst-kimlikle uğraşırken diğeri bireylerle uğraşıyor.

Neyse, herşeyi kimliğe bağlamakla Emile Durkheim sosyal bilimlerin inşaına mesela bir Weber'den ve Yeni-Kantçılardan çok daha büyük bir zarar vermiştir. Evimizi yurdumuzu kaybettiğimizi söyleyip duran bir Heidegger'den bile daha fazla...

Sosyal bilimlerin bir diğer "kurucu babası" (terim mazur görülsün, kimlikle filan alakası yok, ama klasik sosyal bilimlerin akademik diline yerleşmiş) olan Gabriel Tarde'ı, zamanında Durkheim'la giriştiği polemiği kaybederek unutuluşa terk edilen bir düşünürü okumuş olmalarına rağmen her şeyi üstaidiyetlere, kimliğe, yani millete, kavme vs. aktaran ilk dönem Türk "sosyologlarını", Ziya Gökalp'ı, Nurettin Topçu'yu da bugün hâlâ "milli" olması istenen kimliğimizi arayıp dururken okuyup durmuyor muyuz?

Oysa Tarde Durkheim'la giriştiği polemiklerde bireyliğin çok daha karmaşık, çoğul kimlikli, daha "–lojik" olduğunu ispatlamaya çalışmıştı ve bireycilikle, hatta spiritüalizmle suçlandığında "hayır, ben bireyin toplumdan, küçüğün büyükten her zaman daha karmaşık olduğunu söylüyorum" diyebiliyordu.

Kimlik öyle bir varsayımdır ki ayakta tutulabilmesi için sonsuz sorumluluklar, sonsuz borçlar üretilmesi ve bunların üstelik efektif kılınması gerekir. Mesela dinsel bir kimlik ahireti, daha incesi Tanrı Yargısını varsayar. Ruhun beden öldükten sonra son yargı gününe dek varlığını sürdürmek zorunda olması işte bu yüzdendir. Ruh, dolayısıyla, kimliktir. Ama ahiret nezdinde nüfus fazla gelirse (mesela Protestan kimliğinin bir varsayımı), yani cennet artı ceheneme sığışılamıyorsa artık, ruhlar yollarını kaybedecekler, birçoğu tek bir vücutta, ama bazen de biri birçok vücutta yeniden mevcut olmaya giri-

şecektir. Bunun için Klossowski'nin fantezi romanı *Baphomet*'i okumak yeter.

Her durumda kimliklerimiz "vatandaşlık numarası" denen kâğıdın dışında Müslüman, Hıristiyan, Türk, Çinli, Avrupalı vesaire tipinden ayrımlayıcı ya da "biz insanız" gibisinden evrenselleştirici ve genelleştirici tipten önyargılardan başka bir şey değiller. "Çoğul kimlikler" kavramı kullanılarak bu kısırlık aşılmaya çalışıldı ama kimliğin ne olduğunu tarif edemezsek çoğulunu asla tarif edemeyeceğimiz açıktır ve hatta apaçıktır.

Tabii ki bazı beşeri halleri kimlik kavramından uzak tutabilmek şartıyla: Yaşantılar ve deneyimler önce gelir buna göre. Mesela eşcinsellik bir kimlik olarak yozlaşmadan önce bir yaşantı, bir hayat deneyimidir. Ama din de, milliyetçilik de, kapitalizm de, hastalık da, çocukluk da, seks de... bunların hepsi de deneyimlerdir, yaşantılardır, kimlikler değil. Bütün bir hayatın durağan, resmi basımevinden çıkmış kâğıtlarla ya da bir televizyon kanalının dilinin ne olduğuyla sınırlandığını sanmak günümüz siyasetinin temeli haline geldiyse hatırlatmak gerekir ki, istediği kadar uhrevi görünsün –ya da öyle sunuluyor olsun–, istediği kadar alt ya da üst olsun ve yine istediği kadar "çoğul" olsun, kimlik denen şey hukuki bir varsayımdan başka bir şey değil ve sosyolojik olarak hukukun analizinden öte hiçbir geçerliliği yok.

Homo Homunculus: Kendini Yaratamayan İnsan[1]

Yapay zekâ, robotlar, bilgisayarlar, günümüzde tüm işlevsel yaygınlıklarına karşın hâlâ gündelik yaşamımız içinde kanıksanmış olduklarını söyleyemeyeceğimiz bu modernlik figürleri, tek yanlı bir mitosun içine sokuşturuluyorlar. Bir yandan da yansımış bir korkunun nesnesidirler: İnsanın kendi yarattığı güçlerin ululuğuna karşı, kısacası kendinden duymakta olduğu ürküntünün bir sonucu olan korkudur bu. Oysa bu korku, yapay zekâya yakıştırılan devrimin çok daha öncesine uzanmaktadır. Tüm 19. yüzyıl boyunca, sanayi devrimi çevresinde yoğunlaşan övgüyle karışık bir makine korkusu, siyasal, ahlaki ve bilimsel boyutlarda tartışılıp durdu. İşin otomasyonu, 20. yüzyılın hatırı sayılır tartışma odaklarından biri haline geldi. Taylorizm ve Fordizm kendilerine yağdırılan tüm lanetlere karşın çeşitli kılıklarda karşımıza çıkmaya, hatta devrimden sonra Sovyetler'in ulusal fabrikalarında bile boy göstermeye devam ettiler. Her türlü iktisat kuramının evrensellik düzeyine ulaştırmaya çalıştığı "verimlilik" sorunu, makine kullanımının kendisinden kurtulunamayan bir dürtüsünü oluşturmuştu, hâlâ oluşturuyor.

Oysa makineler konusunda ve otomasyon tartışmalarında henüz dokunulmamış bir alan vardı. Değerinden kaybetse bile

1 *Sistem* dergisi, Dönemli Yayıncılık, Sayı: 2, Ocak 1988, s. 78-84.

insan emeğinin; giderek makineleri örgütlemekte ve kullanmada insan yetenek ve zekâsının rolüydü bu. Bilgisayar devrimi çevresinde geçen tartışmalar, insan yeteneklerinin elde kalan son kısmını da –ama kuşkusuz henüz en önemli kısımdı bu– onun elinden alan, "tutucular" tarafından onun kafa emeğinin değerini de ortadan kaldırabilecek bir güç olarak nitelendirilen, taraftarları tarafından da insanı çalışmasının önemli bir kısmından kurtarabilecek bir ilerleme olarak sunulan "bilgisayarlaşma" sürecini çok çeşitli alanlar çerçevesinde sözkonusu ettiler.

Daha ciddi görünümlü tartışmacılar ise, "bilgisayar devrimi"ne, 19. yüzyılın sanayi devriminde görülen modelin bir benzerini yansıtmakta ve gerek yaşamın, gerekse özel olarak emek sürecinin yeni bir varoluş biçimine doğru bir evrimin içinden bırakılması gerektiğini savunmaktadırlar, özel olarak kapitalizmin –ya da tüm endüstri toplumlarının– yeniden biçimlenişinde gelip yerlerini alacak olan bilgisayarlar, insan ırkının tüm yaşam koşullarının belirleyicisi konumunu kazanmaktadır onlara göre.

Tüm bunların ötesinde, teknoloji ile insan çıkarı arasında kurulmuş bulunan bağ, henüz görünürde yeni bir şey bulunmadığından, varlığını sürdürecek, bilgisayarların, robotların ve en geniş anlamıyla yapay zekânın verimlilikle, insan, istek ve ihtiyaçlarıyla zorunlu ilişkisi koparılamazlığını sürdürecektir.

Özel olarak üzerinde durulması gereken bir nokta beliriyor önümüzde. İnsan aklının eli kolu bağlı kaldığı, "alet yapan insan"ın artık elindeki aletleri denetleyemez duruma geldiği, "dünyanın nükleer kapatımı"nın insan ırkını kıskıvrak kavradığı bir noktayı tarihe açmak, özgünlüğünü, biricikliğini ve geçişsizliğini geriden kuşatmak zorunlu görünüyor: İnsan zekâsının işleyişinin taklit edilebilirliği, insan vücudunun işleyişinin taklit edilebilirliği karşısında çok farklı ve bakışımsız bir konumda bulunmaktadır. İnsan el emeğinin yordamlarını taklit eden robotlar ile insanın zihinsel donanımını "taklit eden" yapay zekâ sistemleri elbette teknik bakımdan birbirleriyle birleştirilmişler, üretimin denetimi ve bu denetimin "hatasızlığı" yolunda büyük bir yol almışlardır.

İnsan vücudunun ve insan zihninin "taklit edilmesi" arasındaki karşıtlık (farklılık) tarihte geriye, modern bilimlerin, anatominin, giderek fizyoloji ve psikolojinin doğduğu döneme kadar gidildiğinde, özel bir anlam kazanacaktır.

Doğal olarak, insan vücudunun taklit edilmesi, diğerini önceleyen bir girişimdir. Felsefi boyutta yer alan, oysa aynı yöntemle –ve biraz da metafizik alanın dışına çıkılarak– geriden kuşatıldığında Hıristiyan etiğinin temellerinden birini oluşturan ruh ve madde arasındaki ayrım, maddenin ele gelir niteliğini, biçimlendirilebilir ve değiştirilebilir olma özelliğini de tanımakta, insan vücudunun maddi yönünün, fiziksel organizmanın imal edilebileceğini en insan-merkezci bir zihniyete karşın benimseyebilmektedir.

Çok eski bir felsefi-estetik gelenek, sanatın işinin, Tanrı'nın dünyayı, ruhun da vücudu yönetirken kendi alanlarında yaptıklarını sanat alanında taklit etmek olduğunu kabul etmekteydi. Oysa bir yaratıcının konumu, taklit edenden çok farklıdır. Taklit eden, çoğunlukla son derece mekanik kısıtlamalar içinde, "yasalarını" başka (ve önceden var olan) bir alandan almaktadır: Tanrısal yasalar ve doğal yasalar. Yasalar açısından hiyerarşinin en düşük basamağındadır o. Simyanın o şaşılacak ölçüde ayrıntılı ve yarı simgesel bir tarzda formüle edilen yasalarla donatılmış pratiği, her türlü olanağın sınırlarını zorlayan bir konuda bile taklitçinin üzerinde yer alan, bir kısmı Tanrı'dan, diğer kısmı da Tanrı'nın yarattığı doğadan gelen yasaların kısıtlaması altına nasıl girdiğini göstermektedir. Büyük Ortaçağ hekimi Paracelsus, o çağın simyacıları arasında pek yaygın bir konu olan insan yapma konusunda hatırı sayılır ayrıntıda bir tarif vermektedir bize:

"Bir adamın menisini kırk gün boyunca çürümüş at gübresi ile birlikte hava geçirmez biçimde mühürlenmiş bir şişenin içinde çürümeye bırakın. Ve gözle kolayca görülebilecek bir biçimde yaşamaya, hareket etmeye ve kımıldamaya başlayıncaya kadar orada tutun. Bu zaman süresinden sonra, bir ölçüde insan gibi olacak, ama saydam ve vücutsuz olacaktır. Eğer bundan sonra, her gün dikkatle ve özenle insan kanı ile beslenir ve

kırk gün daha at gübresinin ısısında tutulmaya devam edilirse, belli bir sürenin sonunda hakiki ve yaşayan bir bebek haline gelecektir. Bu bebeğin bir kadından doğmuş bir bebekte bulunan tüm organları vardır, ama daha küçüktürler. Buna homunculus adını veriyoruz, artık geriye, onun, en büyük bir dikkat ve itinayla eğitilmesi ve eğitimin, zekâ belirtileri ortaya çıkana kadar sürdürülmesi kalmaktadır."

Kullanılan malzemenin "simyasal" değerleri bilinmektedir: At gübresi toprak anayı temsil eder. Aristoteles'in *De Natura*'daki, ceninin, meni ile aybaşı kanının –akıntının gebelik süresince durması bunun kanıtıdır– birleşmesi ile ortaya çıktığı yolundaki öğretisi de, tekniğin özünü oluşturmaktadır. Kırk gün ise kilisenin yaydığı öğretide, fetusun rahim içinde, cinsel birleşmeden kırk gün sonra oluşmaya başladığı görüşünden gelmektedir.

Ancak asıl önemlisi, şaşırtıcı biçimde büyük bir kolaylıkla gerçekleştirilebilecek olan bu pratiğin –herkesin kolayca erişebileceği malzemeler ve çok karmaşık olmayan bir düzenek, biraz da sabır...– büyük bir alçakgönüllülükle sunuluşudur. İnsan yapmak, şeytanın bile hayal edemeyeceği, gücünün yetemeyeceği bir iştir. Oysa dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Simyacının söz ettiği bir "yaratım" işlemi değil (o Tanrı'ya ve yalnızca Tanrı'ya özgüdür), Tanrı'nın doğayı yönetirken yarattığı yasaların upuygun bir tarzda taklit edilmesidir.

Bu durum, kilisenin öğretisinden ne denli uzak olursa olsun mantar üretir gibi insan üretme işinin, Ortaçağ insanı için ahlaki bir skandal yaratmadığını gösterir. Üstelik sözkonusu olan, bir robotun, insanın mekanik (fizyolojik) hareketlerini takip eden bir otomatın yapılmasından da farklıdır. "Tüp bebek" (homunculus), eğer iyi eğitilirse zekâ kımıltıları bile göstermeye başlayacaktır. Elbette zekânın doğuşu simyacının etkinliğinin en etkisiz olduğu alandır: Normal bir çocuğa gösterilen tutum, eğitim ve denetim gösterilecektir ona da. Oysa mekanik ve simyasal işler, tümüyle olmasa da, doğanın taklidinin iyi yapıldığı ölçüde simyacının denetimi altındadır. Ana rahmi içinde geçenlerle tüm farklılıklarına karşın bu işler, Tanrı ve doğa

yasalarının harfiyen, simyacının öz alanında uygulamaları, daha doğrusu "taklit edilmeleri" sonucunda gerçekleşmişlerdir.

Yüzyıl kadar sonra, 16. yüzyıl ortalarında Avrupa'yı bir de Golem efsanesi saracaktır. "Golem" sözcüğü, çok eski bir Talmudcu gelenekte, Tanrı'nın Adem'i yaratmış olduğu çamur topağına işaret etmektedir... Efsaneye göre, 1550 yıllarında, Helmli Elijah, Tanrı'nın, Yahova'nın adının, daha doğrusu YHWH harflerinin, bugün anlayamayacağımız "simyasal" özellikleri sayesinde yapay bir insan üretmeyi başarmıştır. Oysa bu kutsal "Frankestein", kutsal adın kaldırılması yoluyla etkisiz hale getirilebilene kadar tam bir canavar olacak, dünyayı tehdit edecektir.

Otuz yıl kadar sonra, bir başka "Golem" daha ortaya çıkar. Prag Başhahamı Judah Ben Loew, ünlü astronomlar Tycno Brahe ve Johannes Kepler'in dostu olan bu zat, Gentile sülalesinin istibdadı ve pogromlar altında inim inim inleyen Yahudileri koruma işini yerine getirebilecek, ama sonuçta yine yaratıcısına isyan edip onun tarafından yok edilecek bir adamı, Vltava nehrinin çamurundan kutsal sözler ve dualar aracılığıyla oluşturur.

Oysa, Golem efsanesi Paracelsus'un "homunculus"undan farklı bir doğadadır. İkisi de gerekli araçların ve tekniklerin yokluğundan ve imkânsızlığından dolayı gerçekleşme olanağı taşımamaktadır, ama Paracelsus'un ayrıntılı dili, yöntemleri ve mekanizmaları incelikle betimlemesi, "homunculus"u "olanaklı" bir teknolojinin, Tanrı ve doğa yasalarının uygun bir taklidinin olabilir bir sonucu haline getirirken, Golem tüm büyüsel mistifikasyonu ile birlikte bir "yaratma" ediminin sonucudur.

Taklit etme ediminin karşısında yaratma edimi, klasik çağın doğa-bilimsel söylemi karşısında, sonradan da evrimcilik karşısında gerileyip önemsizleşecek bir konudur. Paracelsus'un önerisi hiçbir zaman uygulanamamıştır, ama "oyuncak-otomatlar" çağının, düşünemeyen ama düşünüyor hissini veren, konuşamayan ama konuşuyor duygusunu uyandıran makinelerin en gelişkin "mühendislik sanatı" dalı haline geldiği klasik çağın, bir anlamda haberciliğini yapmaktadır.

Klasik çağ başlarının otomatları, işlevsel olmaktan çok oyun amaçlıdır. Teknik açıdan, mekanik saatçilikten bir farkı yoktur. Doğanın fiziksel yasalarının yarı sezgisel, yarı estetik bir yöntemle insanın dolaysız ediminden, emeğinden ayrı olarak kurulmuş bir mekanizmaya uygulanması. Otomat, çalıştığı sürece vardır. Bir heykel ya da tasvir gibi sanatsal bir yansıtmadan uzaktır. Tek işlevi, doğanın kalıplaşmış hareketinin belli bir kesitini, kendi kendine tekrar edebilmesinden ibarettir.

Rönesans sırasında büyük önem kazanan makine yapımının, mekanik yasalarının saatçilik zanaatı çevresinde uygulanmasının, sadece saray erkânının zevk ve sefa âlemleri için ürettikleri seyirlik nesneler de değildir bu otomatlar. Zorunlu olarak insan organizmasının mekanik işleyişini de takip etmeleri gerekmez. Temel hareket iletimi tertibatlarının kuruluşu, antik çağda ve özellikle Yunanlı ve Romalılarda yaygın olarak kullanılan, dev yayları, güçlü ve mekanik bir kolla geren ve kordonu bırakan kuvvetli parmaklar aracılığıyla çalışan mancınıklara kadar geri götürülebilir. Bu aygıtların savaşta kullanımına tanık olan İsparta kumandanı Arkhidamus'un "Ey Herakles! İnsanın savaşçı değeri artık hiçbir şeye yaramıyor" dediği söylenmektedir. Mekanik alanındaki gelişmeler Ortaçağ boyunca da devam etmiştir; rüzgâr değirmeni ile su değirmeninin icadı da bu döneme rastlamıştı: Gezgin ozanlar, artık tahıl öğütmek için bitkin düşene kadar uğraşmayan, artık kendilerine bakabilen köylü kızlarının güzelliğine olduğu kadar, Güney ve Batı Avrupa kırlarını ve akarsu boylarını kaplayan değirmenlerin güzelliğine de türküler düzmektedirler. İlk otomatlarda yaygınca kullanılan hava boruları, özellikle org yapımında, hareket mekanizması olarak ikinci bir işlev de yüklenmişlerdir. Winchester Katedrali ile Riga Katedrali'nin dev orgları, muazzam büyüklükte tuşlar tarafından harekete geçirilen yirmiden fazla hava borusu taşımaktadır.

Mekanizmaların bu görkemliliği, Ortaçağ boyunca da yapımcı ve sanatçıları destekleyen prens ve lordların övünç kaynaklarından biriydi.

İnsan biçiminin ve organizmasının mekanik işleyişinin taklit

edilmesine dayanan otomatlar ise, daha bir hayranlık uyandırmaktaydılar: Ortaçağ sonlarında Venedik'in San Marco Meydanı'ndaki saat kulesine, her saat başı çıkarak ellerindeki çekiçlerle çana vuran iki insan figürü dikilmişti: Hareket eden, ama hareketlerindeki düzen hiç de insana benzemeyen heykeller. Strasbourg'da 1574 yılında, üzerinde Aziz Peter'in İsa'yı reddedişini temsil eden bir horozun yer aldığı bir saat yapıldı. Horoz her gün tam öğle saatinde çıkıyor, kanatlarını çırpıyor, kuyruğunu kabartıyor, gagasını açarak ötüş sesi çıkarıyordu. 1789 yılına kadar ötüp duran bu mekanik horoz, Hobbes, Descartes ve Boyle tarafından, makinelerin ne yapabileceklerine örnek olarak gösterilmişti.

Otomatların seyirlik kullanımı, onların yapımını bir tür büyücülük haline sokmaktaydı. 15. yüzyıl astronomlarından Regiomontanus'un 1470'te imparator Maximilian, Nürnberg'e yaklaşırken uçarak yanına giden, sonra da geri dönerek şehrin kapısı üzerine konan yapma bir kartal yaptığı söylentisi ortalarda dolaşmaktaydı. Leonardo da Vinci de, denilmekteydi ki, Fransa Kralı XII. Louis için, 1500'lü yıllarda bir yapma aslan imal etmişti. Kral, Milano'ya girdiğinde aslan ona doğru ilerleyerek, göğsünde açılan bir kapaktan dışarı çıkan Fransız ordusunun sembolünü, bir leylağı, sunmuştu. Ayrıca Descartes'ın da 1640 yıllarında "ma fille Francine" (Kızım Francine) adını taktığı bir otomat yaptığı da söylenmektedir. Anlatıldığına göre, bir deniz yolculuğu sırasında geminin kaptanı bu şeytan işi icadın insan gibi hareket ettiğini, dolaştığını görmüş ve denize atılmasını emretmişti.

İnsanı taklit eden otomatların elinden gelen işler sayılmakla bitmez. 1540 yıllarında Gianello della Torre del Cremona, imparator V. Charles'ın sıkıntısını hafifletmek için, lavta çalan bir genç kız otomatı yapmıştır. Bu kız, düz bir çizgi ya da daire boyunca yürüyebilmekte, bu arada tellere vurarak başını sağa sola hareket ettirebilmektedir.

17. yüzyıl başlarında ise, iki Fransız saray mühendisi, Isaac ve Salomon de Caus, hareket eden figürleri temsil eden süslü musluklar yapmışlardı. Bu figürlerin en ünlüsünde, bir kuş ge-

lerek bir dalın üzerine konar ve bir basınçlı su tertibatından gelen hava yardımı ile öter. Bir süre sonra yanına bir şahin yaklaştığında, dehşet belirtileri göstererek gözden kaybolur.

Paracelsus'un "homunculus"u kendini doğaya bırakmaktadır. Rönesans sonrasının otomatları ise, her şeyleriyle bir sanatçının kılı kırk yaran becerisinin ve sabırlı çalışmalarının ürünüdürler. Ama insan vücudunun işleyişinin, yetersiz olsa da taklit edilebilmesi ne gibi sonuçlar yaratacaktır o çağ insanının düşüncesinde?

Klasik çağın doğabilimi (L'Histoire Naturelle) sınıflandırılan bir bilimdir. Bu durum, özellikle biyoloji konusunda kendini açığa vurmaktadır. Canlı varlıklar skalasının daha alt fiziksel temel düzeneklerinde ise mekanik yasalar egemendir. Mekanizma düşüncesinin bu temel oluşturucu niteliği, hayvanların ve insan vücudunun bir "makine"den, saatçilerin elinden çıkan otomatların çok daha yetkin bir biçiminden ibaret olduğu düşüncesinin kökeninde yatmaktadır. Karşılaştırmalı anatomi, yaşam biliminin (yaşayan varlıkların biliminin) bu temeli, mekaniğin canlı organizmalardaki işlevine uygun olarak biçimlenmektedir. Çok daha sonraları, Haeckel, klasik çağ boyunca kurulan "karşılaştırmalı anatominin" genel bir değerlendirilmesini şöyle yapmaktadır: "Karşılaştırmalı anatomi, her önyargısız ve eleştirici araştırmacıya, insan vücudu ile antropoid maymununkinin yalnızca özel bir benzerlik göstermediğini, fakat önemi her bakımdan bir ve aynı olduklarını kanıtlamıştır."[2] Doğal evrim ve türeyiş düşüncesinin var olabilme koşulları da, görüldüğü gibi, 'karşılaştırmalı anatomi'ye, diğer bir deyişle, organik mekanizmaların ve işleyişlerin tür ve cinsler arası karşılaştırılmasına dayandırılmaktadır.

İnsan vücudunun karmaşık bir saat olduğu düşüncesi a priori kanıtlama olanağından yoksun olarak kabul edilmektedir. "Yalnızca a posteriori veya ruhu vücut organlarından ayırmaya çalışarak insan ruhunun kökenini kesinlikle keşfetmesek bile, bu konuda en yüksek olasılık derecesine varabiliriz".[3]

2 E. Haeckel, *The Riddle of the Universe*, II. Bölüm.

3 Julien Offray de la Mettrie, *Homme Machine* (İnsan, Bir Makine), s. 19.

İnsanın mekanizmaları yaratabilme, bunu yaparken de "doğa yasalarından" faydalanabilme gücü, doğa ve Tanrı'nın yapabilecekleri ile karşılaştırıldığında solda sıfır kalsa da aklın var oluşunun en önemli belirtisidir. İnsan mizaçları arasındaki farklılıkların elle tutulabilir, gözlemlenebilir çeşitliliklerin ürünü olduğu doğrultusundaki düşünce Galen'de de vardı. İnsan vücudunun örgenleşmesi, özsuların "değişik almaşıkları" ve birleşmeleri aracılığıyla kurulmaktaydı. Bu özsularda ise, klasik çağ açısından büyüsel ve mistik hiçbir yan yoktur. Descartes'a göre "şarabın", etkileri açısından vücudun kendi özsularından önemli bir farkı yoktur: "Şarabın buharı, çabucak kana karışarak kalpten beyine gider, burada ruha dönüşür ve her zamankinden daha güçlü ve bol olunca bedeni garip tarzlarda hareket ettirebilir".[4]

Oysa iyi bilinmektedir ki, "hareket ettirici ilke", vücudun ya da onun herhangi bir özsuyunun özünde bulunmamakta, dışarıdan verilmektedir: "Akılcı ruh maddenin gücünden gelişmez, onun açıkça yaratılması gerekir ve belki organlarını hareket ettirme dışında, kaptanın gemiye yerleştirilmesi gibi, insan bedenine yerleştirilmesi yetmez, fakat bizimkilere benzeyen duyum ve iştahları olabilmesi ve böylelikle gerçek bir insanı oluşturabilmesi için, bedenle daha sıkıca birleşmesi gereklidir."[5] Böylece, salt maddenin ve mekanizmanın düzeninde var olan hareket yasaları, hiçbir zaman, aklın, hatta beynin (Descartes'ta beyincik) işleyiş düzeniyle ve ilkeleriyle karıştırılmamalıdır. Beyin elbette düşünme işleminde kullanılmaktadır, fakat bu işlev tam da ona dışarıdan verilen ve neredeyse bir ilk kurgulayıcı tarafından, kendiliğinden var olan metafizik bir akıl tarafından ona dayatılan bir işlevdir.

Buna karşın La Mettrie gibileri, aynı öncülerden yola çıkarak bambaşka sonuçlara vardılar. "Eğer beynimin içinde düşünen şey, bu organın, dolayısıyla tüm bedenimin bir parçası değilse, o zaman neden yatağımda rahat rahat yatarken kafamda bir eserin planını çizdiğimde veya soyut bir düşünceyi

4 Rene Descartes, *Les Passions De l'Âme*, Kısım I, XXXIV. Bölüm.

5 Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, V. Bölüm.

izlediğimde kanım ısınıverir? Neden ruhumun ateşi damarlarıma geçer?"[6] Ruhla bedenin eş-tözlülüğü böylece kartezyen felsefenin postulatlarından biri olan ruhla bedenin upuygunluğu fikrine karşı sürülmekte, ama ne ruh ne de beden, metafizik el çabuklukları aracılığıyla gözden kaybedilmektedirler. Fakat sorun henüz açıklığa kavuşturulmamış durumdadır: Eğer doğanın sunduğu malzeme ile doğa yasalarıyla bedeni şekillendirme başarısına erişirsek, sonuçta "Bir insan yarattık" diyebilecek miyiz? Klasik çağın tüm metafiziği, dar anlamıyla fiziğin konusu olan bu sorun uğruna bol bol kafa patlatmakla meşguldür. Çok daha maddeci bir konumda olan Ortaçağ sonu düşünürü, özel olarak da karşımıza "homunculus"u ile çıkan Paracelsus, bu soruya tüm kalbiyle olumlu yanıt vermiş, hatta yaratacağı bebek taslağına tüm insan vasıflarını kazandırabilmek için, Locke'un bile tasarlayamayacağı bir "maddeci" eğitim anlayışını öngörmüştür.

Ama Paracelsus'un doğa anlayışının da tam tamına kendi çağının resmi teolojisini yansıttığı, hatta onun doğrultusunu takip ettiği söylenemez elbette. Bu konudaki açıklamaları oraya kadar ileri götürülmemiş olsa bile, homunculus ile l'homme machine arasındaki mesafe, bir biyoloğun ya da anatomistin bakış açısınca pek büyük olmayacaktır.

Oysa kolayca kabul edilebilecek ve genelde kabul edilegelen bir varsayımın karşısına da çıkılarak, klasik çağın düşüncesinde Ortaçağ'ın monizm karşıtı bazı düşünürlerinden gelen ve düalizmin de içinde ruhun zararına, bedenin yararına yol almaya çalışan, ruh-beden sınırlarını sürekli olarak değiştiren, kısacası bedeni ruh karşısında galip getirmeye çalışan bir düşünceyi görmemek de mümkündür. Klasik çağın, Descartes'ın, Helvetius'un ve Mettrie'nin sözünü ettikleri ruh, Hıristiyan teolojisinin yarı-Platoncu, yarı-Aristocu 'ruh' anlayışından çok farklı, yepyeni bir ruhtur. 'Maddi' bir varlığı olmasına karşın, tümüyle metafizik bir anlayışın dışında kalmak kaydıyla, bedenin görülebilir varlığını aşar. Ama yine de 'deneyselliğini' korumaktadır. Ruh her şeye karşın, yukarıda La Mettrie'den yapılan alıntı-

6 De la Mettrie, *a.g.y.*, s. 61.

da belirtildiği gibi, deneysel bir çabanın sonucunda ortaya çıkarılabilen bir varlıktır. Hayvan-İnsan-Makine üçlüsü, tüm farklılıklarına ve içsel değişimlerine karşın tek bir evrensel tözün yaratımıdır: Ruh, bunların hepsinde yerini alacaktır. Elbette değişik oranlarda ve biçimlerde. "...Biz nankörler, kimyagerlerin söyledikleri gibi, tüm âlemlerin ortak anasını küçümseriz. Biz, her şeyimizi borçlu olduğumuz ve gerçekten de her şeyi akıl almaz bir biçimde yapmış olan şeyden çok daha üst düzeyde nedenler tasarlar veya hayal ederiz. Hayır, onu en parlak eserlerinde dahi tanımayan kaba gözler için hariç, maddenin hiçbir adi tarafı yoktur; ve doğa da dar görüşlü bir işçi değildir. O, bir saatçinin saatlerin en karmaşığını yaparken karşılaştığı güçlüklerden çok daha büyük bir kolaylık ve zevkle milyonlarca insan yaratır. Onun kudreti gerek en basit böceğin, gerekse en görkemli bir insanın üretilmesinde aynı derecede parıldar, doğaya ne hayvan bitki âleminden ne de en güzel deha bir buğday başağından daha pahalıya mal olmaz. Buradaki O, tam da klasik çağın "ruh" anlayışının ifadesidir. Madde ile özdeş olsa bile, bedeni aşmaktadır. O, bedeni harekete geçiren, güden, dürtendir. Bedeni yaratır, geliştirir, örgenleşmesini sağlar ve tüm bir hayat boyu yönetir, ölümüne dek. Hatta, ölümden sonra da iş başındadır belli bir süre için. De La Mettrie şöyle yazmaktadır bu konuda: "... içsel olup bir kişinin ölümünden sonra da süregelen hareketler, kan ve ruhlar tarafından artık uyarılmaksızın kasılan kısımların hâlâ sakladığı bir ruh kalıntısından ileri gelmektedir".[7] Elbette De la Mettrie bu Epikürosçu varsayımı olduğu gibi kabul etmemekte ve "ruh kalıntısı" teriminin kullanılışını reddetmektedir. Ama biraz ötede, terimi biraz düzeltmekle yetinecektir. "Gerçekten de, eğer bu "ruh kalıntısı", deyimin hatalı yansıtmasına karşın özellikle Perrault'nun gerçekten de sezinlediği Leibnizciler'in güdücü kuvveti değilse başka ne olabilir?

Leibniz'in "monizmine" ulaşıldıktan sonra, geriye maddenin güdücü ve içsel kuvvetini geçirmek kalıyordu ve bu da yazar için pek zor bir kanıtlama konusu olmayacaktı.

7 De la Mettrie, *a.g.y.*, s. 66.

Ama tartışmanın öneminin tümüyle anlaşılabileceği, bir insan yaratmak fikrinin, maddecilikle ve klasik çağ düşüncesi ile bağlantısının daha büyük bir kolaylıkla ortaya konulabileceği bir başka boyut daha vardır: Siyasal boyuttur bu. Elbette günümüzde anladığımız anlamda bir siyasallık değil, makinelerin o çağ insanının kafasında az çok çağrıştırabildiği bir "hâkim olma düşüncesinin", mekanik bir denetleme, ruh ile maddeyi, zihin ile bedeni uzlaştırma ve uyumlulaştırma programının tasarladığı bir siyasallık sözkonusudur burada. Ansiklopedicilerin girişiminin siyasal yanları biliniyor. Oysa onların manifaktür ve atölyelerdeki çalışma süreçlerini, saatçilerin sanatını, makineleri, mekanizmaları o çok ayrıntılı betimlemelerinin kendilerinin bile, eninde sonunda siyasal bir işlevi olduğu ve bu işlevin dolaysız olarak gerçekleştirildiği belirtilmelidir. İnsan vücudunun bir makine ile özdeşleştirilmesi ve yaratımı, Hıristiyan etiğinin temel dayanaklarından biri olarak Tanrı'nın evreni yarattığı düşüncesini etik düzlemden atarak, soyut ve metafizik bir plana geçirmekte, böylece boşalan ahlaki, iktisadi ve toplumsal alanlara, belli bakımlardan Hıristiyanlık kisvesi altında da olsa yeni bir etik, yeni bir boyun eğdirme ve denetleme girişimi, son olarak da yeni bir kurumsallık ve mekanizma biçimi geçirilme olanağı doğmaktadır. "Mekanizma" düşüncesinin doğrudan doğruya çağrıştıracağı, insanın da bir makine olarak kendi öz becerilerini uydurmak zorunda olacağı bir "çalışma" etiğidir bu.

Ve bu etik, işini sağlam tutmaktadır. Bilimsel ve deneysel gösterimler aracılığıyla işlemekte, yarı kandırıcı yarı buyurgan tertibatlarını bir övünç kaynağı haline getirmekte ve makinelerin, genel olarak da teknolojinin tüm etkinliklerini bir kullanım değeri çerçevesine yerleştirmektedir. O çağlarda saraylarda ya da büyük kentlerin meydanlarında boy gösteren, saatçinin tüm hünerlerini dışa vuran tüm o otomatlar, horozlar, androidler, çan kuleleri bu yeni teknolojinin, katı bir kullanım ilkesini gözlerden pek de saklayamayan bu yeni teknoloji ahlakının incelikli ve kırılabilir reklâmlarından başka bir şey değildi. Çağımızdaki reklâmlardan çok farklı bir işlev yüklenen bir rek-

lâm. Günümüzdeki gibi, teknolojiyi çekilebilir kılmayı da gözeterek tüketim toplumunun vazgeçilmez bir parçası olan teknoloji ve tekniğe dıştan bir övgü taşıyan reklâm değil, kendiliğinden "güzel" olan, içinde kendinizi, makine insanı da kolayca görebileceğimiz reklâmlardır bunlar. Teknoloji, eğer makineler insanların denetimi altındaysa ya da insan yetilerini taklit edebilen yapma varlıklar henüz insan biçimli iseler katlanılabilir bir şeydir. Ama eğer, günümüzde çoktan ulaşmış bulunduğumuz gibi, artık teknolojinin pek de insanca bir yüz göstermediği duruma erişildiğinde, bu tür oyuncaklar ancak çocukların coşkusunu uyandırabilecekler, mekanizmaların dakikliği, inceliği, üretilişlerindeki zanaatın ve becerinin büyüklüğünü değil, kullanışlılığı yansıtacaklardır. Teknolojinin kullanım değerinin var olması ise elbette yeni bir durum değildir. Yeni olan, klasik çağdaki o coşkudan günümüze gelene kadar kaybetmiş olduğumuz bir meşrulaştırma biçimidir. Golem öyküleri hiç de eski "bilimkurgu" öyküleri değildirler: İnsan yaratıcılığının zerresini dile getirmezler: İnsan yaratımlarının insanın kendisini henüz aşmadığı bir dönem olduğundan.

Last and not least, insanların makinelere benzetildiği çağ ile makinelerin insan biçimli kılındığı çağ arasında, çok sıkı bir tarzda örgütlenmiş bir süreklilik vardır. Elbette, makinelerin işleyişinin doğayı ya da diğer bir deyişle Tanrı'nın yasalarını taklit ettiğinin düşünüldüğü çağlar geride kalmıştır. Klasik çağ, o fantastik teknoloji yaratımıyla bu düşünceyi kırma, teknolojiye kendi öz ussallığını kazandırma işinde büyük bir başarı kazandı. Bu, dar anlamda bilimsel ya da geniş anlamda siyasal ve iktisadi bir ussallık değildir. Bu ussallığa göre, bir makinenin kendi başına, insan denetimi olmaksızın çalışma gücü, onun kullanımındaki ussallığın ta kendisidir. Bu gelişimin sonucunda, eğer bilimkurgucularımız robot ve bilgisayarlar ile insanları savaştırıyorlarsa, insanı toptan yitirmiş görünen teknoloji üreticilerimiz de, yerde, ayda ve uzayda robot ve bilgisayarları savaştırmayı düşlemektedirler. İnsan unsuruna yer vermeyen her mekanik iyidir; yalnızca insan hatalarından arınmış, dakik ve yetkin olduklarından değil, insanları savaştan, düşünceden ve

çalışmadan azlettiklerinden... Bir ara portatif, Challenger marka bir satranç bilgisayarım vardı. Kendim oynamaktan çok, makineyi kendisiyle oynatmaktan ve seyretmekten daha çok zevk alıyordum; üstelik insanlar arası bir oyunun hamlelerini notasyonlarından takip etmekten bile fazla, neden bilmem...

Klasik çağdan bu yana süregiden iktidar merkezileşmesinin sonuçları en çok bu alanda açıktır. Bilgisayar devrimi olarak sunulan şey, hiç de bilgisayarların ve yapay zekânın icadından sonra gerçekleşmemiştir. Kökü çok daha eskilerdedir: İnsanın kendi üzerinde ve başkaları üzerinde –bu başkaları, öteki insanlar ya da kullandığı makinelerdir, araçlardır– kurduğu denetime gittikçe artan bir güvensizliğin, teknolojiyi, (devlete paralel olarak) ussallaştırmaya giriştiği çağdır bu.

Elbette, 19. yüzyıldan bu yana insana yeni ve ayrıcalıklı bir alanı yeniden açmaya çalışan, ussallığın tüm güçlülüğüne karşı çıkarak, insanın duygusallığını, istencini, kendiliğindenliğini, biricik varoluşunu yeniden oluşturmaya çalışan düşünce akımlarından belli bir ölçüde nasibini almış bir postmodernlik, o son derecede cılız, "teknolojinin insanı gereksindiği" ve hâlâ "insanın fetişleştirilmiş bir uzantısı durumunda bulunduğu" varsayımını ayakta tutmaya çalışmaktadır. Oysa böylece düşülen tuzak, aynı zamanda "modernliğin" ve "ussallığın" da içinde bulunduğu tuzaktır. Son derece maddi, mekanik ve elektronik bir çerçeve dünyayı bir cendere gibi sarmış görünmektedir oysa. Andre Glucksmann'ın söylediği, onun verdiği anlamın karşıtı olarak geçerlidir. Dünyanın nükleer kapatımı, yalnızca "nükleer savaş" olasılığını içinde taşıdığı için değil, kendi içinde bir tehdittir. Tek tek insanların denetiminden uzak durabilen her şeyin oluşturduğu birikimin, yani siyasal, toplumsal, iktisadi "merkezileşmenin" doruk noktasını oluşturduğundan. Dar anlamda bir teknoloji fetişizmi –insanın doğallaştırılması ve doğanın insan biçimlileştirilmesi anlamında– artık yok gibidir. İnsan-doğa bağlantısının, insan-teknoloji bağlantısının, bu iki temel ilişkinin koparılması sayesinde. Karşı karşıya bulunduğumuz ve hâlâ fetiş olarak adlandırmamız yüzünden aykırı bir biçimde fetişleştirdiğimiz, şimdiye kadar Batı uygarlığının

kendi başına ayakta durabilmesini sağlamak için elinden geleni ardına koymadığı doğuşu kapitalizmle ne kadar yakından bağlantılı olursa olsun, onun sonuyla yıkılışının geleceği pek söylenemeyecek, bir gerçekliktir. Kara bir ejder gibi, dünyanın, milyarlarca insanın, bilumum "sterlerin" –ekosfer, biyoosfer ve tüm o yarı metafizik, yarı "bilimsel" yaşam düzeylerinin– üzerlerine çöreklenmiş, ama tam da kendisini yaratmak için yırtınmış bir klasik çağın Tanrı'sı gibi, insanlara ve dünyaya karşı kayıtsız olmayan, kendini kabul ettirmek için onlara kendi dilleriyle, kendi söylemleriyle hitap eden, kendisini onların gözünde meşrulaştırmayı başarabilen gerçek bir Ortaçağ Tanrı'sıdır bu. Temel dayanağı, insan bilgisinin insanlar hakkında bilgiye, insanlardan bağımsız olarak kendini geçerli kılabilen, kullanışlı, merkezcil ama heterojen bir bilgiye dönüştürülebilmesidir.

İnsan, insan yapamamıştır. Sürekli olarak buna çalışmıştır: Biyolojik bir siyaset kurarak, insan ırkını "iyileştirmeye", hatasızlaştırmaya ya da genleri manipüle etmeye uğraşmıştır. Bunun yanında yapay zekâ üretme girişimleri de gözler önündedir... Oysa insan biçimli bir yapay zekâ yoktur. Yapay bir "ruh" üretilememiştir. Bilgisayarlar, tüm hatasızlıklarına karşın, insana erişememişlerdir. Programlar yürümedi. Böyle deniyor, ama yanılmayalım; içinde bir cücenin saklandığı, 18. yüzyılın şu sarıklı Satranç Oynayan Türk otomatı, yapımcısının ya da içindeki cücenin, bu oyunu ağzı açık izleyenleri kandırmasını mı, yoksa zihni ile eli arasındaki bağlantıyı, oyun için de olsa koparan cücenin kendi kendini kandırmasını mı simgelemektedir?

Muhafazakâr Kisve[1]

Önce önümüze bir fikir koyalım ve onu eğip bükerek yolumuzu bulmaya çalışalım: Muhafazakârlığın geçmişe yönelik olduğu, geçmişin ve geleneğin değerlerini muhafaza etmek olduğu fikrini bir kenara bırakarak, aslında tam da şu anın ütopyası olarak değerlendirilebilecek bir bakış tarzı olduğunu bu meseleden çok canları yanmış bir kuşak olan Frankfurt Ekolü ve çevresi yeterince temellendirdiler. Özellikle de Macar sosyolog Karl Mannheim dil sosyolojisinin (sanıldığı gibi yalnızca Erkenntnissoziologie'nin yani Bilgi Sosyolojisi'nin kurucusu değildi Mannheim) temelini oluşturduğunu kabul edebileceğimiz şu soruyu sorduğunda bu temayı yeterince yakalamış görünüyordu: Gazetedeki bir yazıyı önüme aldığımda, bana bu yazı "muhafazakâr", bu yazı "ilerici" dedirten şey nedir? Bunun bir "dil" olduğunun ayırdına hemen varmamız gerekir. Ancak belli bir bağlamda işlediği ölçüde, dönemin bazı bildik sorunlarına cevap vererek bu "ayırdına varma" işini bazı tutamaklara kavuşturduğu ölçüde... Bu tutamakların somut olgulara ya da tarihsel ana ait olmaları da gerekmediğinden (çok daha genel ve müphem bir hissiyatlar alanından da türeyebilirler) Mannhe-

1 *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 5: Muhafazakârlık*, der. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, Mart 2004, s. 101-104.

im'ın açtığı "dil sosyolojisi" alanının günümüzde de ne kadar verimli olabileceğini kavrayabiliriz.

Bu soruyu Türkiye'de ortaya attığımızda bir anda zamanının çok ötesindeki sorguları eserinde kotarmış olan bir Tanpınar'a, bir Peyami Safa'ya bir anda "muhafazakâr" etiketini yapıştırmak zorunda kalırız. Ama buna bakarsanız bir ara (bazılarına göre bu en büyük hatasıydı) uluslararası anarşist hareketin fikir babalığına soyunan Lev Tolstoy'u da öyle değerlendirmeniz gerekir.

Ama bir soru: Statüko nedir? Günümüzün süratine erişmiş bir dünyada statüko adını verebileceğimiz, tutunmak için demir atabileceğimiz bir durum var mıdır? Aksine modern dünyadaki haliyle bir muhafazakâr, geçmişin değerlerini korumayı üstlenen biri değil, aksine şu anda kendisinin sahip olduğu, içinde yaşadığı değerleri gelecek kuşaklara dayatan biridir. Oğullarının ve kızlarının kendi bildiği değerlere göre yaşamalarını isteyen birinin halidir muhafazakârlık. Bu açıdan statüko geçmişin akideleştiği bir değerler manzumesi olmaktan çok geleceğin "yenilik" ve "başkalık" tehlikelerine kendini oranlayarak korumaya çalışan, çoğu zaman bölük pörçük bir değerler çizgisidir. Muhafazakârlığın geçmişten değil gelecek korkusundan kaynaklandığını Horkheimer ile Walter Benjamin, tarihsel maddecilik sorgulamalarında oldukça can yakıcı bir şekilde formüle etmişlerdi. Peki nedir bu "gelecek" korkusu? İlla ki "yaklaştığı hissedilen" bir devrimin ya da başka bir şeyin, mesela dünyadaki hayatın imajının topyekûn değişmesinin gelişi değil. Çoğu zaman çok daha müphem ve kaynakları kolay kolay belirlenemez bir durum da olabiliyor bu: Mesela bunun bir gelecek konusunda tedirginlik olmadığını, ama yine de geleceğin, ancak tarih tarafından ispatlanabilir bir tehdidi olduğunu da söyleyebiliriz. Başka bir deyişle bir muhafazakâr geleceğinden endişe duyan biri değildir, ama yine de gelecek, "bir olanak", "bir başkalık" olarak onun üzerinde ağırlığını hep hissettirir.

"Yeni" karşısında şaşırma, yeninin nasıl mümkün olduğunun sorulması –özellikle Tarde ile Bergson– bildiğim kadarıyla Tanpınar üzerinde doğrudan etki bırakmıştı. Tabii ki bu soru-

nun bir muhafazakârlık kisvesince sarılıp sarmalandığını söyleyemeyiz. "Yeninin ne olduğu" ve "nasıl mümkün olduğu" soruları hiç kuşkusuz en çok "yenilikçiyi", "devrimciyi", "reformcuyu", "ilericiyi" ilgilendirirler – tabii ki her birini farklı nüanslarla ve başka başka tarzlarda. Bu tür toplumsal tipler de karşılarına tek bir "muhazakârlığı" alıyor değildirler. Yenilikçi ya da devrimci karşısında muhafazakâr pekâlâ kurumlaşmış değerlere ve statükolara sahipken, reformcu, Michel Foucault'nun bir ara işaret ettiği gibi, pekâlâ belli bir statünün, mesela devlet yapısının ya da klasik kurumların daha da güçlendirilmesi amacını taşıyabilir. Bu ise reformcuyu çok özel türden bir muhafazakâr kılacaktır. Mannheim'm "ütopyacı" ile özdeşleştirdiği "ilerici" ise pekâlâ eskil ütopik modellerin bir esiri, hatta çoğu zaman günümüze soluk bir yansıması olabilir. Her durumda "ütopya" gerçeklik kazandıkça söner ve katılaşıp kalır. En yoğun halinde ütopyaların gerçekleştiği çağı 19. yüzyıl olarak tespit edebiliriz: Napolyoncu kurumların (hukuki, askerî, disipliner, tıbbî), giderek sosyalizmin ve sendikal hareketlerin kazanımlarının kenetlendiği tarihsel-hegemonik bir blok... Burada zor görülebilecek şey ütopyanın gerçekleştikçe ütopik niteliğini kaybettiğidir. Bu durumda Ernst Bloch'un Marx'ın ütopik sosyalistlere yönelttiği eleştiri konusunda söylediklerinin üzerinde durmak gerekir: Marx ütopyacı sosyalistleri "ütopyacı" oldukları için değil, "adam gibi ütopyacı" olmadıkları için eleştiriyordu – akıllarında oluşturdukları kurgular gerçekliğe çarparak birer birer düştükçe bundan "sosyalizm" kaybedecekti.

Yeninin imkânı, muhafazakâr kisvenin bir esası varsa esas sorgulama hedefidir. Geleceğe devredilecek bir "yurt ve değerler" alaşımından ibaret olmadığı gibi, Jungkonservatismus hareketinde mayalanan ve Nazilerle birlikte hem yürürlükten kaldırılıp hem de cehennemî uç noktasına eriştirilen bir muhafazakârlık tipinin sultası altındaymış gibi düşünülmemesi de gerekir. Bu esas muhafazakârı "ilerici" ile bir araya getiren bu temel sorunun, "yeni nasıl mümkün olabilir?" sorusunun bir yönüdür, bir veçhesidir.

Jungkonservatismus'un sert muhafazakârlığının bir bakıma bir aktivizm olması onu "yeninin imkânı" sorusundan uzaklaştıran nedenlerden biri olarak gösterilebilir: Önde gelen temsilcisi (belki de kurucusu) Moeller Van Den Bruck bu hareketi oldukça erken bir dönemde Alman sağının içinde tanımlamış olsa bile, özellikle Jean-Pierre Faye'ın Alman muhafazakâr lisanı üstüne çok kapsamlı araştırması Languages Totalitaires'de (Totaliter Diller) vurguladığı gibi muhafazakâr dil çoğu zaman en sosyalizan, Marksizan ve "solcu" dillerin içinde yavaş yavaş mayalanıp duran bir "kayma" ile oluşmuştu: Jungkonservatismus, yani "Genç-Muhafazakârlık" – ve bakın şu işe ki "genç ile muhafazakârı" olsa olsa ancak bir dilde bir araya getirebilirdiniz. Aynı şekilde ve giderek Ernst Niekisch'in National Bolschewismus'u (Millî Bolşevizm) – orada da esas itibariyle 19. yüzyıl sonlarının ve savaş yıllarının par excellence "enternasyonalist" bir hareketi "millî" sıfatıyla birlikte kendi kendiyle çelişkiye düşmeye çağrılıyordu. Ve sonuçta "Muhafazakâr Devrim" –yani NSDAP'ın, giderek Hitler'in dili– bu ise muhafazakâr dilin yükselişi boyunca herhalde absürd görünen bir formüle ulaşmanın "zorunluluğunun" bir sonucu olmalıydı. Sorun "sol" bir söylemin bu tür "eklemelerle" ve sıfatlandırmalarla sağın diline dönüşmesi olmadığı gibi, sağın solun söylemlerini bir "mülk edinişi", bir Ereignis de değildir. Çok ilginç bir noktada eski-yeni probleminin Alman sağının tarihinde beliriş anekdotlarından birisi göze çarpıyor: Sözgelimi ilk anti-semitik hareketlerden olan Wandervogel (Göçmen Kuş) hareketinin aynı adı taşıyan dergisi, yasaklandıktan yirmi yıl sonra yeniden yayımlanmaya 1923 yılında başladığında Eski Wandervogel adıyla çıkmıştı. Sol bir kültür içinde bir dergi yeniden yayımlandığında âdet olduğu üzere "Yeni" sıfatıyla lanse edilir.

Yerinden Oynatılmazlık

Faşizmin dili konusunda Bergson'un bir sezgisi: Statik dinsellik dinamik (Bergson'a göre "gerçek") dinsellik karşısında yükseldiğinde Hitler ve çevresinin Üçüncü Reich'ın binlerce yıl, kıya-

mete kadar yerinden kımıldatılamayacağı fikrinin belirişi. Nazilerin bu yerinden kımıldatılamazlık idealine yürekten inanmış olduklarına hiç şüphe yok. Nürnberg sanıkları yenilgiye rağmen buna hâlâ inanır görünürken Hitler'in Stalingrad üstüne ünlü telgrafını bu söylemle yan yana koymak gerekir: "Savaş kaybedildiyse millet yok olsun..." Muhafazakârlığın bu "yerinden-oynatılamazlık" tutkusunun zaten Alman idealist felsefe gelenekleri içinde, özellikle Hegel'in Hukuk Felsefesi'nde daha dingin ve aklın diliyle daha kolay meşrulaştırılan bir geçmişi, belki de bir temeli vardır. Völkisch (ırkçı) dilin geçmişinde de daha masum görünen bir Romantik kültür talebi: Herder, Grimm, Humboldt ve dil aracılığıyla bir ülke yaratmanın, onu bir devlete kavuşturmanın retoriği... Temel inanç şudur: Yerinden oynatılamaz bir öz, hep saklanır ve korunur, olsa olsa unutulur (Heidegger). Tam aksine geçmişi silip geleceğe açılma retoriğinin Almanlardan çok daha özgün bir örneğini Doğu'dan "yükselen seslerden" birinden, Mustafa Kemal'in 1923'te "iktisat" üstüne bir konuşmasından aktarırsak, muhafazakâr dilin eklemlerinden veya belki de tutamaklarından birini daha tartışmaya açmış oluruz: "...Efendiler, görülüyor ki bu kadar kesin ve yüksek bir zaferden sonra bile, bizi barışa kavuşmaktan engelleyen nedenler, doğrudan doğruya ekonomik nedenlerdir, ekonomik düşüncelerdir. Çünkü bu devlet, bu millet, ekonomik egemenliğini sağlarsa, o kadar güçlü bir temel üzerinde yerleşmiş ve gelişmeye başlamış olacaktır ki, artık onu yerinden oynatmak mümkün olamayacaktır. İşte düşmanlarımızın, gerçek düşmanlarımızın bir türlü rıza gösteremedikleri, onaylayamadıkları budur!.." (17 Mart 1923).

Bu noktada muhafazakârlığın retoriği ulusal bir ekonominin aksiyomlarına terk edilebiliyordu. Biraz kafa karışıklığını göze alarak şunu da söyleyebiliriz: Liberalizmin ta kökeninde, Foucault'nun göstermiş olduğu gibi "daha küçük, ama o ölçüde daha etkili hükümet etme" gereksinimden asla bağımsız olmadığı fikrini önplana çıkarmayanlar, günümüz Kemalist retoriğinin önde gelen temsilcilerinden Attilâ İlhan'ın, Mustafa Kemal'in "iktisat" üstüne bu görüşlerine binaen düştüğü kafa karışıklığı-

na, tam da Türk liberalizminin acaba neden hep muhafazakâr bir kisvede karşımıza çıktığına anlam verememe haline benzer bir duruma düşmekten kaçınamazlar: "Hüseyin Rauf Bey'in Terakkiperver Fırkası da liberaldi; Ali Fethi Bey'in Serbest Fırkası da liberaldi; Demokrat Parti de liberaldir, Millet Partisi de liberal; onları izleyen, Adalet Partisi de, Doğru Yol Partisi de liberaldir; yalnız bu partilerin, Türkiye Cumhuriyeti'ne mahsus, bir özelliği dikkati çekiyor; bayağı muhafazakâr görünüyorlar, oysa Batı'da liberallik aslında muhafazakârlığa karşı idi; galiba bizdeki muhafazakârlık, açıkça ifade edilmeyen –yoksa edilemeyen mi?– bir anti-Kemalistliğin örtülü ifade edilişi!" Oysa iyi bir bakış açısı (soğuk ve betimleyici olmak şartıyla) böyle bir argümanın "tersinir" yönünü de görmeye çabalar ve liberalizmin yerinden kımıldatılamayacak asgari bir devlete her zaman ihtiyaç duyacağını, bu bakımdan her liberalizmin ciddi bir muhafazakârlık dozu taşımak zorunda olduğunu görmeyi sağlayabilirdi.

Aile Değerleri: Toplumsal Tip Olarak Muhafazakâr

Nietzsche "değerlerin değerinin" ne olduğunu sorduğu andan itibaren modernliğin alanlarından birisi daha belirginlik kazanmış gibidir. Değer sorusunu kapitalizm (ve liberal kaynaklı ekonomi-politik) mutlak ve işlevsel bir "ölçülebilirlikler" alanına göndermektedir. Buna göre insan meşakkatinin ve sıkıntısının bile ölçülmesi mümkündür ve bunlar ücretlendirilerek "ödüllendirilen" hallerimizdir. Ücretlendirildiği andan itibaren bu meşakkat ve sıkıntıya, giderek boğuntuya "emek" adının verilmiş olduğunu da söyleyebiliriz. Muhafazakârlık kendini yakın tarihi içinde sürekli bir "değerlere bağlılık" problemi içinde hissettiği ve "değerlerin değerlendirilmesini" amaçladığını söyleyip durduğu ölçüde burjuva ideolojilerinin içinde yıkanan bir tutumlar bileşkesi olmayı sürdürür. Burada artık değerler anlam kaymasına uğrayarak statükolar, korunması gereken bir mülk, bir tutum, para, pul, semboller, neticede her şey olabilir. O halde Nietzsche'nin çok rahat bir şekilde gözlemledi-

ği gibi, burjuva kültür dünyasında değerlerin bir içeriği yoktur artık, içeriğinin de zaten doldurulmaması gerekir ki herhangi bir yeni değer aşınmış olan "değer nesnelerinin" yerine geçirilebilsin. Artık inanç bile bir Tanrı'ya inanç değil "inanca inanç" diyebileceğimiz boş bir kalıptır. Böylece muhafazakâr boşluğa inancını korumayı hedefleyen bir toplumsal tiptir. Protestanlıkla (Weber'in kullandığı anlamda) buluşuyor olmasının şaşırtıcı gelmemesi gerekir. Boşluğun doldurulmasının asla zorunlu olmadığı ilkesi ise belki de modern hayatın çoğu boyutunu tanımlayan temel ve merkezî bir tema olarak Alman idealist-muhafazakâr düşüncesinin içinde yuvalanmış haldeydi. Bu çizgi tersine çevrilerek "negatif" bir diyalektiğe dönüştürüldüğünde genel olarak muhafazakârlık üzerine Adorno'nun Alman örneğinden türeterek Amerika'ya uyguladığı "otoriter kişilik" ve "otoriter aile" temalarını bulabiliyoruz. Lazarsfeld'in önderliği altında yapılan araştırma belki de Heidegger'in bir formülüne, "Amerikancılığın bir Avrupa hastalığı" olduğunu söyleyen formüle bir cevap olarak otoriter nitelikli faşizmin bizzat Amerikan cemaatçi toplumlarında, özellikle de ailede yuvalandığına işaret ediyordu. Irk, Kan ve Toprak temalarının "demokratik-liberal" bir toplumda –özellikle de toplumsallığın ilk halkası olarak ailede– nasıl içkin bir düzlemde bulunabileceğini hemen Büyük Savaş'ın ardından oldukça yetkinleştirilmiş verilerle ve düşüncelerle birlikte sunan Adorno "otantiklik jargonunun" ötesinde sorunun "evrenselliğini" ciddi ölçüde sorgulayan ilk kişi olmuş gibidir. Bizzat kendi bakış tarzları çoğu karşıtı ve eleştiricisi tarafından "muhafazakârlıkla" suçlanan Adorno'nun bu "coup de force"u burada tartışmayı umduğumuz mesele konusunda oldukça önemli çünkü "tersyüz edilmiş" bir değerler sisteminin somut odak noktalarının sosyolojik tespitini önemli bir ölçüde geliştirmiş görünüyor.

Gerçekten de sosyal bilimlerin doğuşu 19. yüzyılda bir "muhafaza-ilerleme" ekseni etrafındaki toplumsal tipler dağılımına dayanmıştı. Simmel'in eserinde belki bunları belli bir eksiksizlik halinde bir "galeri"nin üyeleri olarak bulabiliyorduk. Ancak sosyolojinin disiplinleşmesi süreciyle, bu toplumsal tip-

ler dağılımının yerleşiklik kazandığına tanık olacaktık. Muhafazakârlık en genelinde, "eski"ye, "cemaate", hatta ancien regime'e gönderen bir karşı-devrimci reaksiyondan sosyal bilimleri türeten hareket olmuştu. Muhafazakâr ise bu karşı-değerleri bünyesinde ya da eserinde taşıyan kişilik olmalı.

Cumhuriyet'in Siyasal İdeolojileri[1]

Merhabalar, Yine oldukça genel bir başlık altında konuşmak durumunda kalacağım. O yüzden biraz konuyu daraltabileceğim bir alana doğru gitmek ya da sıçramak istiyorum. Her şeyden önce cumhuriyetçiliğin ideolojisinden bahsetmek gibi bir kaygım yok. Biliyorsunuz Respublikum apaçık bir şekilde ideolojiler öncesi siyasi bir alanın tanımlanmış olduğu eski bir kurumlaşma tarzı. İdeoloji ise biliyorsunuz 19. yüzyıl başları ya da 18. yüzyıl sonlarında tanım bulmaya başlamış ya da bir terime kavuşmuş, bir tür yanlış bilinçlilik olarak 19. yüzyıl boyunca yorumlanmış bir mefhum. Şimdi her şeyden önce ağırlıkla Batı dünyasında tanımlayabileceğimiz, doğrudan doğruya Avrupa ve Kıta Avrupa'sında tanımlayabileceğimiz bir dönüşümü Türkiye'de ve Osmanlı Türk dünyasında tanımlamayı başarıp başaramayacağımızı henüz bilmediğim ve sorun olarak ortaya atmak istediğim önemli bir dönüşümü, yani düşünmenin ne olduğuna dair önemli bir dönüşümü işaretlemek istiyorum. Bu dönüşümün izlerini klasik felsefeden, ağırlıkla Alman felse-

1 *80. Yılında Cumhuriyet'in Türkiye Kültürü*, 2007 SANART, TMMOB Mimarlar Odası ve SANART Estetik ve Görsel Kültür Derneği ortak yayını, 13-14 Kasım 2003, s. 119-124, Ulus Baker'in konuşmasından Güler Özyıldıran tarafından bant çözümü yapılmıştır.

fesine geçiş sürecinde, yani esasında Kant'ta bulmamız gerektiğini düşünüyorum. Bu düşünceye dair, imajdaki düşüncenin ne olduğuna dair, düşünmenin ne manaya geldiği ya da nasıl işlediğine dair dönüşüm esasında modernlik dediğimiz şeyi tanımlıyor. Kant bize şunu diyordu, çok kabaca ve özet söyleyeceğim, eskiden mesela antik Yunanlılar için, Ortaçağ düşüncesi için, İslam felsefesi için, hatta klasik Avrupa felsefesi için, özellikle de Anglo Sakson ampirizmi için, düşünmek dediğimizde sanki fikirler arasında bir bağ ve fikirlerin içerimleriyle var oldukları, yani düşünmenin kendi başına yeterli olduğu türünden bir anlayış hâkimdi. Kant işte bunu kırıyor.

Kant bize şunu diyor: "Düşünme mekânsal ve zamansal belirlenimlere kavuşmadığı, kavuşturulmadığı anda bir hiçtir, yani yoktur". Kant için düşünce ya da fikir denen, idea denen şey kendi başına ayakta duran bir şey değil, illaki mekânsal ve zamansal bir belirlenime sahip olmalıdır. Kant basitçe şunu söylemek istiyordu: Düşünceler bazı düşünürlerin ya da bilim adamlarının gelip göklerden platonik idealar gibi devşirmelerini bekleyen şeyler değildir. Dolayısıyla düşünme, yani moderniteyi tanımlayan düşünme tarzı, fikirleri mekânda ve zamanda, dar anlamda ele almaya çalışmak, kurumlarda gerçekleşmeleri ve belirlenim kazanmalarıdır. Yoksa bunun dışında modernite açısından fikir diye bir şey sözkonusu değildir.

İkinci bir nokta, fikriyatın, 19. yüzyılda ortaya çıkan, cereyanlarla ya da hareketlerle tanımlanan, aynı zamanda 19. yüzyılın siyaset yapma tarzlarını belirlemiş olan ve çok geçmeden Osmanlı Türk geleneklerine de geçmiş olan bir deneyim olduğundan bahsetmek istiyorum. Bu herşeyden önce sosyal bilimlerin mümkün olmaya başladığı ama başlangıçta elbette kendilerini ideolojik olarak farklı bir bilimsellik alanında ve farklı bir akademik alanda tanımlama ihtiyacı hissettikleri bir dönem. Bu dönem üzerinde biraz yoğunlaşmak istiyorum. Çünkü üzerinde çalışmayı sürdürdüğüm bir düşünür var, Fransız düşünürü. Türkiye'de pek bilinmez. Neden bilinmediğini, neden ısrarla reddedildiğini hep düşünmüşümdür. Bu Gabriel Tarde. Zannedersem 20. yüzyıl başlarında ölmüş olan, Fransız taşrasın-

dan, aslında kriminolog yani bir taşra yargıcı, uzun süre devlet kriminal arşivlerinin müdürlüğünü yapmış ve ilk istatistiki diyebileceğimiz gerçek bir sosyal araştırmanın nasıl olabileceğini planlamış bir kişi Gabriel Tarde. Eserlerini tanıtmak gibi bir kaygım yok burada. Zaten vaktinizi almak istemiyorum. Tarde sosyal bilimin kurucuları arasında sayılan birisiydi. College de France'ın başındaydı. Bergson üzerinde son derece büyük bir etkisi var, yani College de France'da kendisini takip eden, Bergson felsefesi üzerinde. Tarde'ın ortaya attığı sorular o dönemin sosyal bilimlerini her zaman ziyaret etmiş olan sorulardı. Yalnız Tarde bu çerçevede önemli olduğunu düşündüğüm bir yenilgiye uğradı; Durkheimcılık, Durkheim tarafından bir yenilgiye uğratıldı. Konuyu şuna taşımak istiyorum: Türkiye'de niye Durkheim'ın büyük bir etkisi oldu? Tarde'ı okuyan söz gelimi Ziya Gökalp ya da Nurettin Topçu, belli bir noktada Tarde'ı terk ederek rakibi Durkheim'a kayma ve sosyal bilim alanındaki ideolojilerini Durkheimcılık çerçevesinde kurmaya başladılar. Şimdi Tarde ile Durkheim'ı ayıran şöyle bir şey vardı. Durkheim için biliyorsunuz toplumsal olana dair mefhumlar bireyin bittiği yerde başlıyor, yani bireyliğin kendi üzerinde yaptırımcı diyebileceğimiz bir olguyla –ki buna toplumsal olgu diyor Durkheim– karşı karşıya kaldığı andan itibaren sosyal bilimlerin alanı ortaya çıkmaya başlıyor. Böylece bireyi tümüyle psikolojinin alanına gönderebiliyordu Durkheim. Buna karşı Tarde'ın esas karşı çıkışı bireyliğin bizzat toplumsal alandan ya da şöyle diyelim parçalı bütünden aslında çok daha karmaşık olduğuydu. Bunu şöyle örneklendirebiliriz; söz gelimi Napoleon kodunu ele alalım, yani medeni hukuk, belli bir anlayış içerisinde birleştirilmiş bir hukuk bu. Ama tek bir maddesini ele aldığımda diyor Tarde, belki Ortaçağlardan, belki Antik çağlardan bu yana o tek maddenin etrafında örülmüş olan çok büyük toplumsal mücadeleleri görebilirim ya da aslında çok ufak değişikliklerle, taktiklerle, uyarlamalarla yüklü koskoca bir tarihi ortaya çıkarabilirim, ama Napoleon koduna baktığımızda, Napoleon sistemine yani bütününe baktığımızda, bu karmaşıklık sözkonusu değildir. Peki, neden Tarde'ı okuyup Durkhe-

im tercih edilmeye başlandı? Bunu tabii şuna bağlamak lazım: Bir millet oluşumu. Durkheim bu tür mefhumlar ve bu tür kategorilerle iş görmeye, yani genel mefhumlarla iş görmeye daha yatkın bir sosyal bilim sunuyordu. Ziya Gökalp'de bunu algılayabiliyoruz. Genel mefhumlara, ideal mefhumlara ihtiyaç vardı. Şunu da söyleyeyim ki Türkiye'de sosyal bilimlere her zaman bir işlev verilmiştir. Yani sosyoloji dediğimizde bunun arkasında gerçekten bir ülke kurmak, bir millet kurmak gibi pozitivizme de aykırı olmayan, sosyal bilimlerle –19. yüzyıl sosyal bilimleriyle– ilişkili olan, pozitivizme de pek yabancı olmayan, ama önemli oranda eleştirellik dışı bir sosyal bilimler pratiğinin oluşumuyla karşı karşıya olduğumuzu düşünmemiz gerekiyor.

Şu etkileri hatırlatayım: Marksizmin çok büyük bir etkisi olduğunu mesela Cemil Meriç şöyle söylüyordu: "Türkiye'de sağ ideolojiler aslında dünyayı öğrenme denen şeyi Marksistlerden ya da Marksizmin gözlüklerinden öğrenmek durumundaydılar". Bunu dedirten nedir Cemil Meriç'e? Kendi eserlerinden çok, Cumhuriyetin kuruluşundan önce Osmanlı'nın son dönemlerinde Türkçülük akımını söz gelimi ele alırsak, bunun işte (İsmail) Gasprinski'den ve diyelim esas olarak Akçuraoğlu Yusuf'tan, ki Lenin'in hemşehrisi olduğu, Marksist bir akideden beslendiği bilinir ve Turancılığın esas atasının da o olduğunu biliyoruz. Bugün belki bu Marksist köken Akçuraoğlu Yusuf üzerine yapılan çoğu çalışmada ihmal edilmiş olan bir durum. Şimdi Durkheimci mefhumların ön plana çıkışı dediğimde, herşeyden önce şu kategoriler Cumhuriyet döneminin temel kurucu diyebileceğimiz, aynı zamanda da muhalif de diyebileceğimiz ideolojileri tarafından her zaman kullanılmış. Bunlardan birincisi "hukuk". Şimdi şöyle bir şeyi düşünün; hukuk ile kanun arasındaki farktan hukukçular pek az haberdar olabilir ama hukuk felsefecileri epeydir haberdardılar. Şöyle bir şeyi söylemek istiyorum, söz gelimi medenî hukuku İsviçre'den ya da Napolyon kodundan aktarıyorsunuz. Burada yapılan şeyin aslında hukukun bir düşünsel alan olarak aktarılmadan kanunun aktarılmasından başka bir şey olmadığını, yani kanunu geçerli kılacak ve meşrulaştırabilecek bir hukuki –jurispu-

ridansiyal dememiz gerekiyor– alanın yerleşmemiş olduğunu ve kanunun doğrudan doğruya politik bir strateji olarak kullanılmaya meylettiğini gözlemlemekten bence kaçınamıyoruz. Türkiye'de hâlâ içinde yaşadığımız durumda siyasetin gerçekten bir hukuk bunalımına denk düştüğünü söylemem gerekiyor sanıyorum. Bunun nedenleri hukukun aslında kanunların arka planına yerleştirilen bir düşünme tarzı haline gelmedikçe –Kantçı anlamıyla söylemeye çalışıyorum bunu– yani hukukun bir ideal durum olarak arka planda bulunmadığı, buna karşılık kanunların ön planda bulunduğu durumda kanunların birer iktidar teknolojisine dönüştüklerini ya da müdahil bir politik aygıtın parçası olmaya başladığını söylemek istiyorum. Burada önemli olan nokta, Cumhuriyet döneminde –bildiğimiz gibi– aileye yönelik düzenlemeler çok anahtar bir rol oynamış görünüyorlar. Büyük ideolojik temrinler değil ama doğrudan doğruya patriarşik aileye yönelik medeni hukukun, ama aynı zamanda tabii kadınların özgürlüğünün ön plana çıkarılması. Burada patriarşik devlet ile –yani Osmanlının artık çözülmekte olan devlet anlayışı ile– yine patriarşik olan aile yapısı arasında sanki bir gitgelin, bir alışverişin bulunduğu ve lağvedilen bu devlet anlayışı ile birlikte doğrudan doğruya aileye hukuk aracılığıyla ya da medeni kanun aracılığıyla bir darbe vurulduğunu görüyoruz. Bu şöyle bir romantizmi de sanki taşıyor içerisinde, biliyorsunuz romantizmin esas problemi kişisel ya da şahsi olan ile kamusal olan ya da politik olan arasındaki farkı gözardı etmesidir. Yani hangi büyük savaş, hangi büyük devrim aynı zamanda benim kişisel bir problemim de değildir formülüyle açığa vurabiliriz romantizmin bu tavrını. Bu aynı zamanda bireyselliğin karmaşıklığını içeren bir şey.

Şimdi geriye dönersem, Durkheim'ın Tarde'a yönelik eleştirisi bir tür bireyci, hatta spiritualist olduğuydu. Tarde'ın cevabı şu oldu, dedi ki: "Hayır, ben bireyin karmaşık olduğunu söylüyorum dolayısıyla bireyci olamam yani yekpare bir birey anlayışım yok" gibisinden bir karşı çıkıştı ya da savunmaydı. Şimdi Cumhuriyet döneminde herhalde araştırmacıların gözünden kaçmamış olan birtakım genel mefhumların ideolojik temrin-

lerle, ama aynı zamanda sosyal bilimlerin de araştırma nesnesi olarak sunulmaya başladığını görüyoruz. Söz gelimi bir tür muhafaza düşüncesi, muhafazakârlık.

Muhafazakârlığın ne olduğunu en iyi Almanlar biliyor gerçekten ya da Alman Yahudi düşünürler. Başta Karl Mannheim. Muhafazakârlığın bir geleneğin ya da geçmişin korunumu diye tanımlanamayacağını söylüyordu Karl Mannheim bize. Bu ne demek? Korunacak bir geçmiş kalmadığında muhafazakârlık, muhafazakâr ideoloji ortaya çıkıyor ya da muhafazakâr bir toplumsal tip tanım kazanıyor, ortaya çıkıyor. Muhafazakâr aslında şu anı geleceğe yansıtmak isteyen kişi yani bir babanın çocuklarının kendi istediği gibi yaşaması için gerekli olan kurumsal şeyler ya da fikirler neyse onu savunması, yani "Gelecektekiler de benim gibi yaşasınlar, benim değerlerimle yaşasınlar" diyen bir tavır. Dolayısıyla muhafazakârlık geleceğe yönelik, geleceğe bağlanmış ve geleceği idealize eden bir yaklaşım. Şimdi muhafazakârlığın Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde nasıl ortaya çıktığını çok ilginç bir şekilde Bergson felsefesine yapılan göndermelerle yani "Yeni nedir?" sorusunu, "Yeni nasıl mümkündür?" sorusunu soran bir felsefeyle bir ilişki kurması ve bu felsefeyi tercüme ederek ya da bu felsefenin tercümesinin deneyimi ya da yaşantısı içinde ağırlıkla da edebiyatta –aklımda Ahmet Hamdi Tanpınar var tabii– ortaya çıkması da ilginç bir soru. Aynı durumu Nurettin Topçu'nun düşünce alanında da, düşüncesinde de hissedebiliyoruz. Bu çok standart bir yanlış Bergson yorumudur: Süre mefhumunun ortaya atılışıyla bağlantılandırılmıştır.

Hâlbuki Bergson düşüncesinin esası problemlerin ortaya atılışıyla alakalıydı. Yani süre mefhumu bağımsız bir mefhum değil ya da esas mefhumu değil Bergson'un. Problemi şöyle tanımlamak manasına geliyordu Bergsonculuk; "Yeni nasıl mümkündür, yeni bir soru nasıl ortaya atılacaktır?" Bunun arkasında problemlere dair şöyle bir sezgi var. Bergson'da çok güçlü olan ve sanıyorum Türk aydınlarının ya da muhafazakâr diyebileceğimiz aydınlarının es geçtikleri bir soru. Bergson şu soruyu soruyordu: "Doğru ve yanlış değerleri, doğruluk

ve yanlışlık değerleri her zaman cevapların tarafında çözümlerin alanında aranıyor. Hâlbuki pekâlâ bizzat soruların kendisi doğru ya da yanlış konulmuş olabilirler. Yanlış konulmuş ve yerinde olmayan problemlerle iştigal ediyor olabiliriz her an". Bu gerçekten dilin, hatta gündelik dilin ve eğitim dilinin bir problemi yani bir sınıfa bir soru yönlendirildiğinde öğrenciler sanki doğrudan doğruya bu sorunun doğru ya da yanlış bir cevabı olacağı hissine kapılırlar, yani salt bize soru sorulmuş olması, salt önümüze bir problem konmuş olması bizde bu cevap insiyakını, cevap verme insiyakını harekete geçirir. Şimdi bu Bergsoncu problemin, özellikle Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde edebiyat alanında tabii Tanpınar'ın "Huzur" romanı var doğrudan doğruya aklımda – tümüyle yanlış konulmuş olduğuna dikkat çekmek istiyorum yani zorunlu bir yanlış anlama Bergson felsefesine yönelik olarak. Türk edebiyatının bugünkü durumunu kötü görüyorum ama bunu biraz geçmişine de taşımamız gerektiğini sanıyorum.

Şimdi aklımda söz gelimi Namık Kemal var. Osmanlının son döneminde, Osmanlıcılık diyebileceğimiz bir akımın da parçası kılmamız gerektiğini düşünüyorum geriye yönelik olarak düşündüğümüzde. Fakat bu aynı zamanda bir arınma istemiydi. Nereden arınmaydı? Türk Dil Kurumu'nun arınma yani dili arındırma anlayışının ya da ideolojisinin çerçevesinden çok farklı bir arınmaydı. Şunu diyordu bize Namık Kemal: "Edebiyat bir deneydir". Biliyorsunuz "İntibah" bir deney olarak sunduğu bir şey kendi yazılarında. Şunu demek istiyordu: "Tiyatroyu öğretmek zorundayız, okumayı, tiyatro okumayı öğretmek zorundayız." Gelenekte pek var olmayan bir edebiyat dalı ve Namık Kemal için en üstün olan edebî tarz ya da tür tiyatro idi. Hiyerarşinin en üstünde yer alıyordu, çünkü tiyatro realisti. Sembolizmi, yani çökmekte olduğunu düşündüğü Divan Şiiri'nin sembolizmini, keza Farsî unsuru, yani edebiyattaki Farsî unsuru giderebilecek olan bir türdü. Dolayısıyla tiyatro yazarak, tiyatroyu okumayı öğretmek gibi bir edebiyatın içerisinde pek rastlanmamış ilginç bir tavır geliştirmişti. Bunu, bu deney anlayışını tam zıt yönde Abdülhak Hamit'in tarzında da görü-

yoruz, yani Tanzimat döneminden itibaren edebiyatçılar deney yapıyorlar ve deneyci bir ideolojiyi benimsiyorlar. Tabii bu meyanda Avrupa'daki naturalizmin, yani Zola'nın, Goncourt'ların naturalizminin ya da realizmin, büyük Avrupa realizminin Stendhal ya da Rus edebiyatının tercümesi içerisinde kaybolan çok önemli bazı noktaların bu deneycilik içerisinde, bu tuhaf ampirizm içerisinde kaybolan çok önemli esasları olduğunu da düşünmemiz gerekiyor. Böylece edebiyat da bu deneycilik içerisinde bir tür ideoloji alanı haline dönüşebiliyor, yani bir tür müdahale alanı. Şimdi şöyle bir şey sorabiliriz; Kurtuluş Savaşı sürecinin gerçek bir romanı var mı? Portresini ve esasını Kemalist subayların doğudaki aşiret nüfusuyla ya da Anadolu taşrasıyla nasıl bir araya geldiklerini, söz gelimi Tarık Buğra'dan başka anlatmaya kalkmış birisi var mı? Yani bu gerçekten sağa bırakılmış olan bir soru oluyor. Sağ ideolojinin edebiyatına terk edilmiş olan bir soru oluyor ki bu da ilginçtir, öyle sanıyorum.

Son olarak şu soruyu sormak istiyorum; ideolojiler içerisinde şöyle bir gezinti yaparsak muhafazakârlıktan bahsettik, İslamcılıktan bahsettik, çağdaşlaşmacılıktan ya da Batılılaşma fikriyatından bahsettik. Pekiyi, bu kurumlar, Kant'ın aydınlanma düşüncesinden, fikriyatından takip ettiği kurumlar oluştu mu Türkiye'de, yoksa ta baştan beri var mıydılar? Yani salt kurum olarak, fikirsiz kurum olarak, bir fikrin tecessüm etmiş hali olan kurumlar olarak değil de, ithal edilmiş kurumlar olarak mı geldiler? Bu ithal sürecini biliyoruz. Tanzimat'tan ve daha öncesinden bu yana ağırlıkla askerî, hukukî, işte bazı gitgeller ve arayışlarla mecel eden, geçen bazı gitgellerle. Tıbbın kurumları. Bunlar fikirlerini ya da eleştirilerini içlerinde taşıyarak mı geldiler, ithal edildiler? Bu ithalat fikrini ya da tercüme fikrini pek aşağılamamak gerekiyor. Bugün öyle bir aydın tavrı var, yani geçmişe yönelik bir aşağılama. Avrupa yani Batılılaşma sürecini bir tür ithal süreci, kurumların ithalatı süreci, fikirlerin ithalatı süreci gibi işlediğini düşünmek. Hayır, taklit dediğimiz şey çok önemli bir şeydir ve bir yaşantıdır yani yaşantının parçasıdır. Yeterince de hakiki olabilir bir taklit süreci. Çünkü taklit içerisinde yine Tarde'ın söylediği gibi bir yayılma bir yeninin

ortaya çıkışının imkânı her zaman mümkündür. Daha doğrusu taklit budur. Yani hakiki bir yaşantıya işaret eder türünden bir fikirle yaklaşmak istiyorum. Yalnız şunu da gözlemliyorum, Türkiye toplumunun bunalımlarının belirli bir noktasında rolü olduğunu düşündüğümüz bir nokta, taklit edilenin fikriyle birlikte dolayısıyla eleştirisiyle birlikte taklit edilmemiş olduğu bir durum. Yani kurumu alıp, hukuk meselesinde olduğu gibi, onu salt bir iktidar teknolojisi olarak, belirli ideallerin realize olması için bir araç mantığıyla kullanmak. Doğrudan doğruya bunun içerisinde yaşadığımızı hissediyorum Türkiye'de ve bunun nasıl anlaşılabileceğini, eleştirel düşüncenin sürekli teyakkuz halinde olmadığı ya da bastırıldığı, ifade şansı bulmadığı bir ortamda bunun nasıl olabileceğini bilemiyorum açıkçası.

Son olarak şununla bitirmek istiyorum. Fransız antropolog Claude Levi-Strauss İslam üzerine bir gözlemde bulunur. İslamın, İslamî düşünme tarzının bir tanımı olduğunu düşünüyorum. Hindistan'daki birtakım gözlemlerinden yola çıkarak yapıyor bu gözlemi. Müslüman şöyle bir varlık ya da varoluşsal durum halinde olan birisi. Hangi fıkıh âlimine sorarsanız size diyecektir ki: "İslamiyet en son, en yalın, en basit, en sağlam, en üstün dindir". "Niçin? Çünkü her soruna çok yalın, çok basit çözümleri vardır." Ama bu şu manaya geliyor, Levi-Strauss'un da gözlemlediği gibi, "Karınızın kızınızın iffetinden kuşku mu duyuyorsunuz?" Çözümü çok basit kapatırsınız, örtersiniz. "Ya da faiz haram mı?" O zaman taraflar arasında bir sözleşme imzalanır ve adına faiz denmez orada aktarılmakta olan paranın. Ama bununla diyor Levi-Strauss, varoluşsal sorun hem yaratılmış hem de ötelenmiş, ileriye itilmiş oluyor. Bu sefer ikinci soru yani "Kapattığım karıma kızıma ya sokaktaki birisi değerse?", o zaman söz gelimi İran'da olduğu gibi haremlik selamlık, yani kamu mekânlarında haremlik selamlık, yani kamu mekânının ortadan kaldırılışı. Şimdi bu sorunlara bizzat kendisi ortaya atmış olduğu ve varoluşsal bir bunalım yaşatan sorunlara bulunan çok yalın çözümler mantığı belki de İslamiyetten çok daha derinde içimizde de var. Son dönemi aklımızda tutalım ya da hatırımızda tutalım. Şöyle bir tavır

da İslamî bir tavır sanki eğer bunu bir formül olarak alıyorsak; işte "Refah Partisi, muhafazakâr İslamcı gelenekten gelen sağ partiler rahatsız mı ediyorlar? Çözümü çok basit; kapatırız." Ama bununla sorun yine ötelenmiş oluyor. Dolayısıyla Kant ve Bergson zihniyetiyle başlamıştım, bunların yorumunun muhafazakârlığa terk edilmemesi gerektiği ve Türk düşünce hayatı üzerindeki etkilerinin daha ciddi düşünülmesi ve araştırılması gerektiği fikrindeyim.

"Anlatılan Şeylerin Çoğu, Kötülüktür, Krizdir, Yarılmadır..."[1]

1. *Şuradan başlamak istiyorum: Yaygın bir anlayış ve o yaygın anlayışın da dile yansıyan bir betimlemesi var, "O kötüdür!" veya "kötü insan, iyi insan" gibi. Bu ifadeler kötülüğün, kötü olarak nitelenen kişinin özüne ait olduğunu dile getiriyor. Kötülük denilen şey özsel midir? Oysa yaygın olarak hiç kimse kendini kötü olarak algılamaz, tanımlamaz. Kötülüğü ötekine ait bir öz olarak görür. Durum gerçekten böyle midir? Sorunu nasıl seçikleştirebiliriz?*

– Bu sorunun çerçevesinde genel bir şey söyleyerek başlayacağım. Biraz iyinin ve kötünün ötesinde konuşacağım. Tabii şöyle bir problem var... Soruda, kötülüğü ötekine ait bir öz olarak görmek telaffuz edilmiş. Evet, gerçekten de bazı duyguları ötekine atfederiz her zaman. Yani çoğu duygumuzu kendi açımızdan tanımlamamıza karşılık, kendi içimizde yaşadığımız halde, sözgelimi zalimliği, Spinoza'nın dediği gibi her zaman

1 [Yücel Kayıran'la Söyleşi], *Virgül* gergisi, 110, Eylül 2007, s. 46-49. [Ulus Baker'le bu söyleşiyi 2005'in Kasım ayında yapmıştık. Ama ona bu fikri, Temmuz'un başlarında söylemiştim. Nedenini, niçinini de. "Kötülük Problemi Karşısında Şiir" dosyasının ana söyleşisi olacaktı. "Tamam, yaparız." demişti. Ama ancak Kasım'da yapabildik. Ankara'da, Dipnot Kitabevi'nde. Söyleşiyi deşifre ettikten sonra, belki düzeltme, ekleme yapmak isteyebilirdi. Ama o günler, İstanbul'a gidip geldiği bir dönemdi. Düzeltmeye fırsat bulamadı, bulmak mı istemedi, yoksa o günkü sorunları içinde uğraşmaktan sıra mı gelmedi? Neticede söyleşi deşifre edildiği haliyle kaldı.] (Yücel Kayıran)

başkasına atfederiz. Gaddarlığı falan... Yani kötüyü sanki özsel gibi tanımlayan tavırları her zaman ötekine atfedişimiz, bir çıkış noktası olabilir bu bakımdan. Ama çok kolay da... Bir kötülüğü başkasına atfetmek ve kendimize atfetmemek gibi bir tavır günlük hayatın bir parçası zaten. Ama ben biraz Spinozacı, Nietzscheci bir perspektiften bakma yanlısı olduğum için, iyinin ve kötünün ötesinde, kötü durumda olma türünden bir şey olarak tanımlayacağım kötülüğü. "O kötüdür" dediğimde, kötü bir durumda, kötü bir duygulanış içerisinde olduğunu, olabileceğini söyleyeceğim. Kötü insan bu demek yani benim açımdan. Kötülüğü bir tür özsellik haline getirmek, sadece günlük hayatın bir parçası değil, ağırlıkla dinsel düşüncenin bir ürünü. Günah mefhumu: Kötülüğü bir tür günah formatında düzenlemek ve bir yasağın çiğnenmesi olarak dizgeleştirmek... Şimdi, sen sanıyorum sanata, edebiyata doğru çekmeye çalışıyorsun problemi... Tabii, burada vazgeçilmez şekilde kötülük deneyiminin bir tür transgresyon, bir tür çiğneme ya da aşma olduğunu ve sanatın bu vazifeyi, özellikle ve ağırlıkla da edebiyatın bu vazifeyi üstlenmek zorunda olduğunu hatırlayabiliriz, yani kötüyü yazmakla onu son noktasına kadar ifade edebilmek... George Bataille'ın bu konuda bir kitabı da vardır, Türkçede yayınlandı galiba. Aynı şekilde, Sade'ın edebiyatı var, Batı edebiyatının doruk noktalarından biri olarak... Ama Sade'da ya da bu tür literatürde, kötülük kendi içerisinde özsel bir karakter taşımıyor. Diyelim ki bir tür deneyim olarak, bir tür yaşantı olarak karşılaşıyoruz bu edebiyatın içerisindeki kötülük problemiyle.

2. *Edebiyatın veya şiirin kötülük meselesini problem edinişinin dönüşümü nerede başlıyor? Modern edebiyat, kötülük meselesiyle neden yüz yüze geliyor veya bunu neden problem ediniyor? Modernlik ile kötülük problemi arasında nasıl bir neden-sonuç ilişkisinden söz edilebilir?*

– İşte, bunun özsel bir kötülük olmadığını söylüyorum; deneyimsel, yaşantısal bir kötülük edebiyatı ilgilendiren, sadece edebiyatı değil, diğer sanatları, sinemayı... Çoğu öykümüz kötülük öyküleridir. Tarihte de bu böyledir. Anlatılması gere-

ken şeylerin çok önemli bir kısmı kötülüktür, krizdir, yarılmadır, duygusal yarılmadır, duygusal çatışmadır, iç çatışmalardır, düşme halleridir, melaike değil, Âdem'in günahı gibi işleyen ya da günahtır diyelim. Dostoyevski'den beri günah üzerine... Perspektif ve yeni bir yorum açar. Hıristiyanlık içerisinde çok özgün olan bir yorum... Nietzsche'nin felsefesini, iyinin ve kötünün ötesindeyi de bunun dışında tutamayız herhalde. Kötülüğü düşünmekten kaçmak, onu telaffuz etmemek anlamına gelmiyor, onu anlatıya dönüştürmemek ve ifade etmemek anlamına gelmiyor. Dolayısıyla edebiyatın da kaçamayacağı bir problem kötülük problemi. Ama ben kötülüğü her zaman bir hastalık formatında düşünüyorum, bir günah formatında değil. Ya da özsel bir form olarak, yaşantısal bir form olarak Maniheist bir tarzda da düşünmüyorum. Kötülük var, kötülük var. Nietzsche'nin formülü hâlâ geçerliliğini koruyor; kartala elbette kötüdür denecek, çünkü kartalın iyiliğinin önşartı doğasına aykırı davranması, yani koyunu yememesi gibi görünecek. Bize göründüğü kadarıyla kötülük diye bir mefhumdan yaklaşmayı önereceğim tabii kendi hesabıma. Ama dediğim gibi, yaşantısal alandaki kötülüğün ifadesi, edebiyatın, sanatın asla vazgeçemeyeceği bir şey. Ve şiddetin ancak bu estetik form içerisinde meşru görülebilir olduğu, şiddet ile kötülük arasındaki yakınlık, bir bağlantı kurarsak, kabul edilebilir tek şiddet tarzı etik şiddettir ve estetiğin bundan asla kaçınmaması gerekir.

3. *Sanat yapıtlarına baktığımızda, eski masallara veya bizdeki Leyla ile Mecnun mesnevisine baktığımızda mesela, orada şöyle bir şey var: Oradaki kötülüğü temsil eden tiplerin, kahramanın başarıya ulaşmasına vesile olduğunu görüyoruz. Ama diyelim ki 19. yüzyıla geldiğimizde, örneğin Fransız şiirine baktığımızda, orada bu durum değişiyor. Baudelaire'in Kötülük Çiçekleri'ni, Maldoror'un Şarkıları'nı görüyoruz. Bu başka bir şey. Bu dönüşüm, toplumbilimsel bir zemin içeriyor mu?*

– Aslında eski anlatılar, yani peri masalları falan filan, kötülüğü çok yoğun bir şekilde kullanır. Bu, çocukların iyiliğin ve kötülüğün ötesinde oluşundan biraz; kötülük algısının duy-

gularına ve dünyaya bakışlarına henüz sinmemiş oluşu ve bunun zaman içerisinde, toplumsal olarak bir tür vicdan yerleşmesi halinde gerçekleşmesi, bir hal olarak kötülükten suçlama olarak kötülüğe dönüş ta baştan beri var yani. İyi ile kötü arasındaki ayrım, her toplumun varsaymak ve yerleştirmek zorunda olduğu bir duygu. Toplumsal bir duygudan bahsediyorum. Dolayısıyla bir dönüşüm olduğunu düşünmüyorum. Bir üslup farkının doğduğunu düşünüyorum. Modern hayatta elbette kötülüğün formları değişecektir. Yani daha önceki toplumlara göre; günah olarak tanımlanmayı bırakacaktır, belki radikal bir kötülük olarak karşımıza yeniden çıkacaktır, ama dediğim gibi ancak eski tip bir kötülüğü düşünmeyi öneririm. Bir anlatı parçası olarak; yoksa içinde yaşadığımız toplumun iyi bir tarafı yok. Dünyanın iyi bir tarafı yok. Günümüze baktığımızda bir kötülük imparatorluğu tahayyül edebilirsiniz, yani modern dünyayı.

4. *Şimdi şöyle bir kanı var; sanatla uğraşan veya güzelle uğraşan kişi iyidir, iyi kişidir, dolayısıyla kötülükten ve kötü kişi olmaktan uzaktır ve kötülüğün ötesindedir, yani bir tür "sanatçı/şair melaikedir" gizli yargısı vardır burada. Şunu sormak istiyorum: Sanatçı olmaklık veya şair olmaklık kötülük yapmamanın sigortası olabilir mi?*

– Şöyle bir şey: Sanatın güzelle ilişkilendirilmesi romantizme kadar dayandırılan bir bakış. Güzelin iyiyle ilişkilendirilmesi, hatta güzel ile iyinin eşleştirilmesi Antik Yunan felsefesinde mesele olarak yerleşmiş. Hıristiyanlıkta bu o kadar yok. Yani Ortaçağ'da bile kırılmış olan bir şey güzel eşittir iyi. "Sanatın işi güzelledir. Dolayısıyla iyiye tekabül eder" türünden bir yaklaşım çoktan kırılmış. Sanatın güzelle doğrudan bir ilgisi yok artık.

5. *Zaten bu anlayışın kökeninde biraz romantikler var...*

– Romantiklerin Antik Yunanı tekrar okumaya dönmeleri, hümanizmin tarzını yenileme girişimleri, bir tür Aydınlanmacı hümanizmi... Yani romantizmin göbeğinde yer alıyor aslında bu

kötülük-iyilik problemini estetize etme... Romantizmin tek bir tanımı yok tabii, kolay bir tanımı yok. Bir sürü romantizm var; romantizmlerden bahsedilebilir. Ama sorun bir tür felsefi derinlik içerisine konulursa, günümüz dünyası kötülükle daha fazla haşır neşir olabilir. Ya da olunmasını gerektiren bir dünya. Şöyle cevap verebilirim: Kötülük ve kötülüğü mesela başka bir şeyle özdeşleştirerek –kirli imgeler diyelim– mesela fotoğrafın içerisinden, sinemanın içerisinden kurabilirim bunu; İkinci Dünya Savaşı'nın yıkımının imajları var. Sonuçta çok radikal bir kötülük olarak Auschwitz problemi var. Sorular var; toplama kamplarından sonra şiir yazılabilir mi? Ama madem felsefe yapılabiliyor, şiir neden yazılmasın? Adorno tarzı bir problem gibi görmüyorum meseleyi. Ama imajlar, fotoğraflar, yani belgesel görüntülerin, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri, benim kirli imgeler dediğim, kirli imajlar dediğim şeye daha fazla yaslandığını görüyorum. Yani kirliliğin bir estetiği var, özellikle 50'li, 60'lı yıllardan itibaren sinemada yaygın. Yani leş; leşin bir görünümü, yıkıntının, yıkımın bir görünümü. Fotoğrafta, estetik olarak iç açıcı görünmeyen, güzel olmayan, kirli olan imajlar çok yaygınlaşıyor ve bir tür estetik karakter kazanıyor modern dünyada. Edebiyatın da, şiirin de bunun dışında kaldığını düşünmüyorum. Yani bu kirli imajlar modern dünyayı daha iyi anlatıyor. Tabii acının bir tür yozlaşması, rutinleşmesi de mümkün bunun içerisinde. Estetize edildikçe zıddına dönmesi pekâlâ mümkün. Bu boyutunu da düşünmek gerekiyor. Ama Antik Yunanlılar gibi düşünemeyiz artık. Platonik düşünemeyiz artık.

6. *Antik Yunanlılar gibi düşünemeyiz derken, yani örneğin insanın kendi doğasında olanı sürdürmesi başkalarına kötülük yolu açacaksa da, bu yol açışı dikkate aldığımızda, o zaman bu, bana, 60'lı yıllarda bir şiara dönüşen "Ya sosyalizm ya barbarlık" sloganının "barbarlık" kısmını hatırlatıyor. Yani bu, etik olanın hesaba katılmaması anlamına geliyor. Sormak istediğim sorunlardan biri bu. Bunu onaylayabilir miyiz?*

– Yok, asla onaylamak zorunda değiliz, ama politik, politiko-etik bir problem. Sonuçta ve aynı zamanda, bir tür genelgeçer

toplumsal yaşam stratejisi problemi. Sonuçta insan doğası varsayımından çok uzaktayız artık. Yani toplumun koyduğu biçimiyle insanın doğal halinde kötü olduğu... Aslında bu bir kuvvet derecesi formülasyonuydu. Hobbes'u da belki yanlış okuyoruz artık. Hobbes, toplumsal bir doğadan bahsediyor, sonuçta insanın toplumsal doğası kötüdür kendiliğinden, dolayısıyla bu kötülük yapma gücünün devredilmesi, Leviathan'a, o canavara devredilmesi ve orada mask edilmesi, yutulması türünden bir formülü vardır. Spinoza mesela bunu da dert edinerek bir adım daha atıyor, hayır doğal halinden hiçbir zaman çıkamazsın, yani devredemezsin, insan doğada ne iyidir ne kötüdür. Sadece aktif veya pasiftir, güçlü veya güçsüzdür.

7. *Tam da bu noktada, güçlü bir insanla güçsüz bir insanın karşılaşması durumunda, ortaya çıkan kötülükler karşısında ne yapılabilir?*

– Öyle bir şey algılamıyorum ben. Güçlü insan ile güçsüz insanın karşı karşıya gelmesi tesadüf değil. Yani gücün nedeni güçsüzlüğün bir sömürüsü ise, bir tür Hegelci köle-efendi diyalektiğine kadar vardırmak istemiyorum. Çünkü çok mistik bir şey o. Bunun çok yaygın ve çok daha derin toplumsal koşulları olmalı, yani bu karşılaşmanın. Bu karşılaşma, tesadüfî bir karşılaşma değil. Kötü bir insan var, güçlü bir insan var, güçsüz bir insan var. Yani gücün nedeni güçsüzlüktür, güçsüzlüğün nedeni kudretin bastırmasıdır.

8. *Tam böyle bir tablo, ikinci sorum da Heidegger'le bağlantılı. Heidegger'in, sanat için, daha çok şiir için öne sürdüğü bir argüman var: Şiir, varlığın dile gelmesidir; şiir, varlıkla, dolayısıyla hakikatle bağlantılı bir şeydir. Buradan baktığımızda, edebiyatın, bu arada edebiyatçıyı, şairi de hesaba kattığımızda, kötülük meselesini nasıl açıklayabiliriz? Şiirin hakikatin dili olduğu anlayışı, şairin kötülük de yapan biri olduğu fenomeniyle nasıl olanaklıdır?*

– Heidegger'in şiiri bir model olarak önermesinin felsefeye zarar verdiğini düşünüyorum ben. Sonuçta en az Wittgenstein'ın verdiği zarar kadar zarar verdiğini düşünüyorum. Ama

sorgulamasında haklı da olduğunu düşünüyorum. Felsefeye belki de zarar vermek gerekiyordu. Felsefeye bir kötülük yapmak, yani düşünceyi durdurmak, irrasyonelleştirmek, irrasyonalitenin güçlerini azdırmak türünden bir tavır ve sanki Heidegger'de Avrupa'nın dilinin içerisine bir korku yerleşiyor, sızıyor. Bunu Derrida'ya kadar izleyebilirsiniz. Ağırlıkla Fransız felsefesini de günümüzde tanımlamış görünüyor. Korku, gerçekten bir kırılma noktası... Şimdi, Heidegger bize, toplama kamplarını harem olarak görmemizi söyleyen birisi. Tıpkı harem gibi, totaliterliğin bir tür tasarrufu, iktisadı olarak görmemizi isteyen birisi. Haklı. Öyle görmekte çünkü. İşin ardında çok tuhaf bir ekonomi var. Yani varlığı bir tür teknolojik kılma çabası; onu ritüelleştiriyor. Bir tür malzemeye dönüştürme. Heidegger bu çerçevede bakıyor. Diğer tarafta, bunun biricik bir kötücül deneyim, yaşantı olduğu türünden bir Yahudi tezi var. Bu da kendini kurbanlaştırmanın yüceltilmesi sonuçta. Bu iki ucun, tıpkı sadizm ve mazoşizm konusunda olduğu gibi, uzlaşmaz olduğunu düşünüyorum. Yani kötülüğü düşünmek, bizatihi kötüdür. Ölümü düşünmek bizatihi kötüdür. Çünkü bir tür nefret duygusudur. Spinoza için kötülüğü düşünmek pozitif bir şey değildir. Bir karşılığı yok. Ölüm düşünülemez, kötülük düşünülemez. Kötülüğü düşünmek, kötü duruma düşmekle eşdeğer Spinoza'da. Yani bir tür pasif bir duygulanış Spinoza açısından.

9. *Biraz önce söylediklerinize tekrar dönmek istiyorum: 60'lardan sonra modern sanatın, kirli olanı dile getirdiğine, dolayısıyla modern olanın da, sanatta bu olduğuna...*

– Yüzdeki sivilcenin estetizasyonu...

10. *Şiiri de bunun içinde düşünebilir miyiz? Şiiri de hesaba katarsak, bu konuda neler söylersiniz?*

– Şimdi, Şerif Mardin, sadece şiir için değil tabii, şöyle demişti ya; demonik bir taraf yok Türk insanında türünden bir şey. Sanki bir eleştiriymiş gibi görünüyor bu, yani edebiyatın o özgün romantizmden fışkıran çıkışını engelleyen bir şeymiş gi-

bi duruyor. Tabii bunu genel kültürel bir gözlem olarak yapıyor ama bu gözlemsel bir şey değil. Yani demonik güçlerin, Osmanlı Türk toplumunda bastırılmış değilse bile fışkırmaya yatkın olmadığını söylemeye çalışıyor, bu bir gözlem değil yani. Sonuçta pek de katıldığım bir şey değil ayrıca. Çünkü yeterince nobran olunabiliyor ülkemizde, aymaz olunabiliyor. Ama gerçekten bu demonik problemi düşünmek gerekiyor. İslamın dışladığı bir şey bu. Hıristiyanlık ise kötülükle karşılaşmayı esas kabul eden bir din.

11. *İslam zaten kötülüğe karşı örgütlenmiş bir din.*

– Kötülüğü imkânsız kılmaya dayalı, çok çabuk, aceleci çözümlerle kötü olanı kapatan, bilerek kapatan bir din. Hıristiyanlık ise öznenin kötülükle her an yüzleşmesini çağıran bir din, günah çıkarma gelenekleri falan. Dolayısıyla bu demonik taraf, Hıristiyanlıkta daha ağır bir çökelti.

12. *İslam ise insanın kötülükle veya kötülük edimleriyle karşılaşmasını önlemeye çabalayan kaygılı yaşama biçimi oluşturmuş bir din.*

– O açıdan basit ve yalın olmasıyla, tertemiz oluşuyla övünen bir dinsel anlayış.

13. *Kötülük meselesi açısından bir tür karşılaştırma oldu bu Hıristiyanlıkla İslamı. Ama bu noktada da yine bir sorun görünüyor. Cumhuriyet dönemi şiiriyle Divan şiirini veya Osmanlı döneminde yazılan şiiri kıyaslarsak kötülük meselesi açısından, neler söyleyebiliriz?*

– Divan şiiri metaforlarla işleyen bir şiir. Ve belli bir oranda da hicvi kötülüğe karşı seferber eden, iktidara karşı seferber etmeyi başaran şiir ve bir tür imajinasyona dayalı, yani muhayyileye dayalı.

14. *Şöyle bir şey var. Hiciv meselesini dikkate alırsak, mesela günümüzde pek hiciv yazılmıyor. Nâzım Hikmet'in hiciv şiirleri var. Ama Nâzım'ın hicivleri de, ne Osmanlı şiirindeki hiciv-*

lere ne de Arap şiirindeki hicivlere benzer. Onlara göre daha çok sitem şiirleridir bunlar. Belki son örneklerden biri Can Yücel'dir. Can Yücel'de de daha çok politik eleştiridir yapılan, Osmanlı şiirinin, belki de uç örneklerinde olduğu gibi "sinkaf" düzeyinde kötücül değil. Cumhuriyet şiirinde daha bir utangaç, daha bir kötü olmama hali sözkonusu.

– Şaşırtıcı noktayı koyucu olabilir Can Yücel'inkiler. Bu kötü olmama halini yüzeysellikle özdeşleştirebilirsin, karşılaştırabilirsin ya da. Bu kötü olanın üzerini örtme, kayıtsızlık, kötülükle yüzleşmeme, hiçbir zaman yüzleşmemeye çalışma, yani kötülükten kaçmanın çok düzayak oluşu, çok yüzeysel bir tarzda, çok yüzeysel bir öznellik oluşturması gibi bir şey; örseler tabii sanatı. Şiir daha çok gündelik hayatın içinde akmaya başlıyor. Divan şiiri yıkıma uğradığında, Osmanlının son dönemlerinde yitirilmişti bu. Günlük hayatın çok daha içindendi divan şiiri, orijinal haliyle. İran'da yaşamını sürdürüyor divan. Sinemasında bile geçerli, İran'ın günlük hayat sinemasında bile böyle bir şey geçerli. Namık Kemal döneminde, şiir artık sevilmeyecek bir şey haline getirilmeye çalışılıyor. Namık Kemal'in metinlerinde, işte realist tiyatroya övgü düzülüyor ve divan şiirinden nefret ediliyor. Acem uygarlığından bir nefretle. Ama günümüz şiiri, gittikçe daha fazla günlük hayatın anlatılan içine giriyor.

15. *Cumhuriyet şiirini, hiciv açısından Osmanlı şiiriyle kıyaslarken, orada sanırım bir de medeniyet olgusundaki gelişme de sözkonusu... Hicvin gündemden düşmesinde medeniyetin gelişimi de sözkonusu değil midir? Bu konuda neler söylemek istersiniz?*

– Rabelais zamanı üzerine yazdığında Bakhtin mizahla hicvi ayırt ediyor. Karnavalesk dediği, Rabelais'deki haliyle bir alaya alma gülmesi değildir. Bölünmez bir kahkahadan iktidarı esas olarak karşısına alan oydu. Bölünmez, biçimsiz bir kahkahadan bahsediyor. Hiciv ise, yavaş yavaş gelen ve bir tür olarak sabitlenen, bir süre sonra politik bir aygıta hatta politik olarak sürdürülebilir bir aygıta sanatın hiyerarşisi içerisinde trajediye varıncaya kadar bu Aristocu formel çerçevesi ve hiyerarşisi içerisinde gittikçe alt sıralara düşen bir şey haline geliyor. Benzeri

bir süreci İslam dünyası için de düşünebilir miyiz? Sanırım düşünülmesi gerekir. Ama bu araçlara mahkûm etme dışında Rabelais'nin dünyasında çıkardığı ve o dünyaya verdiği, o dünyayı araştırmaya yönelttiği tarihsel araçlara sahip olduğumuzu pek sanmıyorum Türkiye'de. Hatta günümüz için bile sahip olduğumuzu zannetmiyorum. Ama bu soruyu sormamız da gerekir örneğin.

16. *İyiliğin veya iyi olmanın, iyi olma imgesinin sanatçı üzerindeki bir baskısından söz edilebilir mi?*

– Ben iyiliği mutlulukla özdeşleştiriyorum. Sanatçı genelde acı çeker. Çok da mutlu değildir. Baskısı da budur yani. Olağan olmayan bir acı da çekebilir, sürekli depreşen, kendine dayatan, bir iç dünyaya ikinci bir doğa oluşturan. Modern dünyada ancak böyle yaşanıyor. Sanatçı artık yoksul, beş parasız, dışlanmış, marjinal, azınlıkta; Kafka'dan beri böyle görüyoruz. Bir tür acıyla özdeşleştiriyoruz. Acı da kötülüktür.

Gündelik Hayat[1]

MU: Mimarlık alanı içinde bina hep ayrıcalıklı bir yer tutmuş, buna bağlı olarak da bana göre en devrimci ve en muhafazakâr kanatlar bina konusunda uzlaşma halinde olmuşlardır. Burada sorunlu gözüken, binanın, bina kavramının tamamlan-

1 [Hasan Ünal Nalbantoğlu, Murat Uluğ ve Kenan Güvenç'le birlikte], *Mimarlık*, 272, Kasım 1996 ve 273, Ocak 1997, s. 21-30. Ulus Baker için düzenlediğimiz 3. buluşma öncesi bu söyleşiyi belki bir kitapta yer alır diye gözden geçirmesi ricasıyla elektronik ortamda Ünal Hocama iletiğimde aşağıdaki uzun notu metinle birlikte göndermişti – der. n.

"Aşağıdaki eski söyleşi (1996-97) metni yer yer Ulus Baker anısına yapılmakta olan buluşmaların üçüncüsünün konusunu (*Siyasal Alan*) doğrudan ilgilendirdiğini düşündüğüm temalarda sürdürüldüğü için, metinde, özellikle kendi kısımlarımdaki cümle düşüklüklerini düzeltmek, ama esas kendi söylediklerimi daha açık kılmak gibi bir güdüyle, yeniden gözden geçirdim. Olabildiğince de minimum müdahaleyle. Kamusal alanla söylenenleri bulmada kolaylık olsun diye koyulaştırdım. Metinde o günlerde ortalıkta konuşma konusu kurum, olay, simge, vb.ye yapılan vurgu ya da göndermeler bugünün okurunun kafasında sorular yaratabilir. Bence çok önemli değiller bazıları bugünün koşullarında. Gene o günlerde Ulus Baker'in 'kamusal alan' konusunda söylediği bazı şeyleri –örneğin "İbni Haldun gerçek anlamıyla, kamusal alanın nasıl mümkün olduğunu ilk düşünen kişiydi." türünden ifadeleri– çok da inandırıcı bulmamıştım; bugün de bulmuyorum. Ama önemli olan, bu gibi noktaları zihinleri tetikleyen kışkırtmalar olarak düşünerek, tartışmaya değer olup olmadığına karar vermek. Eldeki metin Ulus Baker'in anısına toplantıların bu üçüncüsünde belki bu anlamda bir işe yarar. İlgilenenlere iyi okumalar. Hasan Ünal Nalbantoğlu. Temmuz 2010."

mış bir süreç olarak mükemmel kavramından bir türlü uzaklaşamamasına bağlı olarak mükemmelde asılı duruyor olması ya da sistem fikrine takılı durumda olması ve bunlardan bir türlü kopamamasıdır. Dışarıdaki düşünsel oluşumlar düşünsel merkezi mükemmel fikrinden gündelik hayata doğru çekip, "gündelik hayat" bir düşünsel alan olarak, düşünce hayatının içine katılmışken biz de ya bir popülizm, ya kitsch ya da arabesk tartışmaları gündeliğin özelleşmiş anlarının dışında, asla düşünsel alan olarak gündelik hayat, –mimarlık alanından söz ediyorum– katılmamış bu tartışmaya. Bina kavramını mekân kavramı içinde yeniden görebilmek için mutlaka gündelik hayatın kaynaklarına doğru inmemiz gerekiyor. Doğal olarak da bunun düşünsel belirleyicilerini burada sizlerden öğrenmek istiyorum. Ta mimesis kavramından, estetik kavramlar olarak mutlak-yüce kavramından, etik kavramlardan kalkıp böyle gündelik hayatın sınırsız akışkan yapısına ne çekti? Düşünsel rijit bir alandan, gevşek bir alana doğru nasıl geldi? Bunun öyküsünü öğrenebilir miyim?

UB: Hemen başlangıçta yapılara ilişkin bir şey söyleme taraftarı değilim ama, mimarlığın kendi iç pratiği herhangi bir alandan çok daha fazla gündelik yaşamla yüzleşme şansına ve zorunluluğuna sahip. Çünkü, artık kentli bir dünyada yaşıyoruz. Kırın da kent olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Burada tabii globalleşme sohbeti açmayacağım. 19. yüzyıldan beridir her şey kente, kentli yaşama endekslenmiş. Ve kapitalizm de kentle süregiden bitip tükenmez bir yarış içindedir her şeyden önce. Gündelik yaşamın bu amorfluğunun altyapılarını, derin yapılarını tartışmak herhalde daha iyi olacak. Çünkü amorfluktan sürekli yakınabiliriz, her zaman yapılageldiği gibi. Edebiyatçı yakınır, siyaset adamı yakınır, filozof yakınır, bilim adamı yakınır, aydın yakınır ve bu asırlardır böyle sürer. Ama bu amorfluğun derinlerinde ciddi yapılar, formlar, yaşam biçimleri bulunduğunu düşünüyorum ben. Bu yaşam formları tarihseldir, toplumsaldır, kültüreldir. Bütün bu özellikleri kendilerinde birleştirirler. Ama bence bu yüzden bir öz oluşturdukları

da düşünülemez. Böyle bir konuda özcülük yapmak istemiyorum bu yüzden. Dolayısıyla, daha çok şöyle bir şeyden bahsetmeyi tercih ediyorum:

Şu anda içinde olduğumuz derin yapı, galiba 19. yüzyılda Avrupa'da oluşmuş bir yapıdır. Politik ve kültürel uzanımlarıyla, iktisadi formlarıyla birlikte, tümü 19. yüzyılın bir mirasıdır. Çünkü o çağda, esasında tepeden tırnağa kentli olan böyle bir uğraşı, kentle uğraşmanın ta kendisi, artık ütopya olmaktan çıkıyordu. Bilindiği gibi, ütopyanın mimariyle çok yakın bir ilişkisi hep olmuştu. Campanella'nın "Güneş Ülkesi"nden, Thomas Morus'un "Ütopya Adası"ndan beridir, bütün ütopyalar şehrin mimarisi üzerine otururlar. İki saat kentin yollarını, onların nasıl belli bir kent merkezinde birleşeceklerini, bu merkeze neyin yerleştirileceğini tartışırlar. Sanki ütopyanın olanağı mimari bir düzenlemeye bağlanmaktadır. Ama 19. yüzyıl bize ütopyaların sonunu haber verir. Mesela Fourierist ütopyaların Amerika'da uygulanmaya başladığını, cemaatler ya da benzeri şekillerde bir zamanlar "gerçek-olmayan" ütopyaların yaşama geçirilmesi yolunda somut çabalar gösterildiğini gözlemleyebiliyoruz. Gerçekleştikçe, ütopya ütopya olmaktan çıkıyor artık. Dolayısıyla, bu tür projeler, işçi kasabaları planlamak gibisinden, çoğu zaman başarısız kalan, çoğunlukla elden çıktığı andan itibaren zaten gündelik hayat tarafından dönüştürülmeye mahkûm olan, bunun sonucunda böyle bir amorfluk yakınmasına yol açan bir sürecin hâlâ içinde bulunduğumuzu düşünüyorum. Benim önereceğim, işte bu çerçeve üzerinde bir tartışmayı başlatmak olabilir. Türkiye açısından, Cumhuriyet dönemi ideolojisiyle birlikte, yukarıda anlatmak istediğim gibi bir durumla ilk kez karşılaşıyoruz. Sosyalizm açısından da (salt Sovyetik reel sosyalizmden bahsetmiyorum), bir inşa sürecinin, kenti, binayı, her şeyi kuşatan bir inşa sürecinin ya da iddiasının sözkonusu olduğunu düşünüyorum. Bence gündelik yaşamın akışının, formunun tartışılabilecekleri düzlemler bunlar. Bunu 19. yüzyıl Avrupa'sının büyük bir güçle ortaya koyduğunu, herşeyin zeminini yarattığını düşünüyorum. Şu anda içinde yaşadığımız dünyada belki o formun kendisi de artık yeter-

siz hale geldiğini hissediyor. Kentli bir yaşamı, dev boyutlarda biçimlendirmek türünden bir hayal artık sıfırı tüketiyor, ama böyle bir tahayyülün ortadan kalkışının da çok tehlikeli sonuçlara varabileceğini eklemek gerekir. Şöyle: 19. yüzyılda oldukça ciddi bir "altyapılar mühendisliği" de devredeydi. Bu altyapı mühendisliği de, sözgelimi, Avrupa'yı saran demiryolları inşa edilirken trenlerin çarpışmamasını sağlayacak düzeni ve zemini planlıyordu. Böyle bir mühendisliğin organizasyonu, askeri düzeni filan, hepsi bir altyapı ya da zemin inşa etme kaygısıyla seferber edilmişti. Şimdiki sibernetik ortamda olup bitenlerin böyle bir emniyet mühendisliğiyle, yani bir altyapı mühendisliğiyle birlikte gelmediğini görebiliyoruz artık. Yani, kentin planlanması dediğimiz girişimi artık bu tür cihazlarla, bu tür aygıtlarla beraber düşünemiyoruz bile. Belki de bugün postmodern dediğimiz etki de bundan ibarettir. Yani bir tür akışın varlığını kabul ediş, bu amorfluğunu yaşamın kendisinin (sadece gündelik yaşamdan bahsetmiyorum) kabul edişi, bu araçlarla yaşamın düzenlenemeyeceğinin bir itirafı haline gelmektedir.

MU: Ya da şunu söyleyebilir miyiz? Kenti mümkün kılan şeyin onun planlanamazlığı ya da plan dediğimiz şeyin çatladığı noktada kent olarak karşımıza çıktığını ima ediyoruz galiba.

HÜN: Yalnızca kentin değil, yaşamın da.

MU: Yaşantı çatlatıyor tabii. Aslında bütün üst söylemler geliştirilmiş estetik kavramlar; ancak gündelikle olabiliyor, konumlanabiliyor. Lefebvre'in de söylediği gibi, insan gündelik olmak zorundadır. Gündelik olmadığında, insan da olmayacaktır. Ancak bu üst söylemlerin hepsi de başlangıcında Batı'nın düşünce hayatına baktığımız zaman, bu oluşumlar neredeyse bu akışkan, amorf yapının imkânsızlığı ve onun kontrolü üzerine geliştirilmiş. Ancak, bunun çatlayıp gündelik hayatın yeniden düşünselinin kaynağı haline geldiği bir nokta var. Bunu Marksizmle bağlayabilir miyiz, yoksa öncesi de var mı size göre? Ya da o noktadan sonra mı düşünsel oluşum içinde

doruk noktasına ulaşıyor? Yoksa öncülleri ve hazırlayıcıları mı var? Popüler olanın şu ya da bu şekilde kutsandığı bir alan olarak Marksizm ile birlikte mi gelişiyor?

UB: Marksizmi popüler olanın kutsanması olarak alabileceğimizi ben düşünmüyorum. Marksist hareket içinde bu tür eklemlenmeler her zaman, kaçınılmaz olarak gelişmiştir. Ama Marksizmi, esasında anarşik görünen bir durumu, gerçekten zeminiyle, formlarını göstererek, oradan açıklamayı türetmek, anlamayı ve harekete geçirmeyi örgütlemek türünden bir tavır diye algılıyorum ben.

HÜN: Belki "bilmiyorlar, ama yapıyorlar" sözü de aynı şeyin kısa bir başka ifadesi oluyor, değil mi?

UB: Yani bu, sözgelimi Marx'ın kendisinin "ben biliyorum" türünden bir iddiayla ortaya çıkmadığı anlamına geliyor. Marx'ın bizzat kendisinin "bilmeden yapanlar" arasında düşünülmesi gerekir. İdealleştirmeden söz ettiniz. Bu idealleştirme bence zaten felsefenin özüdür. Şöyle bir idealleştirme ama: İdeallere yöneltmek değil, uygarlığa idealler dayatmak değil; zaten kendisinin kurduğu yahut tartışmasını yürüttüğü yerde, çocukça diyebileceğimiz bir tarzda, gerçekten, dünyayı öyle varsayarak, ideal durumunda olduğunu ya da idealliğe erişme gücünü bünyesinde kendinden barındırdığını varsayarak başlamak. Bu yüzden, ütopyasız bir felsefe de olamaz. Yani ütopyaya değinmemin ve onunla başlamayı önermemin nedeni de bu. Çünkü ütopya, eninde sonunda, insanların gündelik yaşamıyla ilişkilidir.

İkinci bir boyut ise, estetik niteliktedir. Onu da şöyle tahayyül etmek isterdim: Bir ressam olduğunuzu düşünün, bir ölüdoğa resim yapmaya çabalıyorsunuz; elinize, sözgelimi 18. yüzyıl Devrim öncesi Fransa kırından iki yemek listesi ya da bir tarih kitabından, devrin yoksul bir köylü evinin ve bir aristokrat şatosunun akşam yemeği malzemelerine ilişkin malûmat geçti. Ve siz bir 18. yüzyıl aristokratının evinin kilerine daldınız, son-

ra da kendinizi sofraya davet ettirdiniz. Yemekte neler var neler yok diye bir kenara not aldınız. Temel gıda maddeleri neler? Devrim öncesi bir aristokrat evinde/diyelim, yaklaşık olarak şu temel gıda maddeleri vardır: Tuz, arpa ya da kepek ekmeği, domuz jambonu, çırpılmış süt (tereyağ ya da peynir türleri) ve sirke. Oradan çıkıp, pek uzakta olmayan yoksul bir köy evine girdiniz. Orada da yaklaşık aynı şeyleri göreceksiniz. Yalnızca iki şey eksik: Çırpılmış sütle domuz jambonu. Şimdi siz bunu alıyorsunuz, bir kombinasyon yaratacaksınız, natürmort kombinasyonu yaratacaksınız diyelim. Şöyle bir şey yapabilirsiniz: Çırpılmış sütle, tereyağıyla domuz jambonunu alırsınız, ceviz bir masa üzerinde güzel ışık alan, hoş, ferah bir ortamda natürmortunuzu değişik kombinasyonlar içerisinde organize edersiniz. Tuz ve sirke de etrafa serpiştirilebilir. Bu bir örgüdür. Ama, şimdi bununla gerçekleştirdiğiniz şey zenginliğin resmi midir herşeyden önce? Zenginliğin tasviri midir, yoksa yoksulluğa göre tanımlanmış bir zenginliğin tasviri midir? İki ayrı liste olduğunu unutmayalım. Belli noktalarda örtüşen bir yoksul evinin listesiyle, onun oluşturduğu gıda maddeleri dizisiyle, zengin evinin oluşturduğu ve ikisi arasındaki bir farkın oluşturduğu bir kombinasyon. Bu birinci şartımız. Bir metafor devreye giriyor, ama orada devreye giren metaforun zenginliğin tasviri olduğunu söyleyemeyeceğim. Ama bunun zenginlik tutkusunun tasviri olduğunu söyleyebilirim. Yani imlenenin, o resimde imlenen tek şeyin zenginlik tutkusu türünden bir şey olduğunu ve aynı zamanda ve dolayısıyla yoksulluk olduğunu söyleyebilirim. Şunu da yapabilirsiniz: Yoksul bir evde et ve tereyağını eksik bıraktığımız o kombinasyonla yoksulluğu tasvir edebilirsiniz. Ama zenginlik hiçbir zaman imlenen bir şey olamaz. Yoksulluğa oranla bir tür zenginliği tasvir edebilme şansınız var. Dolayısıyla, bütün bu estetik güzergâh üzerinde şunu söyleyebilirim. Özsel, ontolojik hiçbir şey yoktur. Bunlar gündelik yaşamın nesneleridirler eninde sonunda.

HÜN: Salt toplumsal (gündelik yaşam ya da değil) "varoluş" düzeyinde olmak anlamında, ontiktirler değil mi?

UB: Ontik olarak düşündüğümüzde, mesela bir edevat kutusunu, çekiç, mala ve kumpas, bununla oluşturduğunuz kompozisyonun ontik bakımdan, yani doğa açısından sübstansiyel olarak, tözsel olarak şöyle bir sofradan farkı yoktur: Birisi mideyi imal edecektir, diğeri binayı yapacaktır bu kombinasyon içerisinde.

HÜN: Bir şey söyleyebilir miyim? Verdiğin bu tasvirler örneğin aslında bir asimetri içermiyor mu? Bir resimde zenginlikten çok zenginlik tutkusundan söz ettin. Fakat bunun karşısında duran yoksulluk tutkusu diye bir şeyden söz edemeyiz herhalde; karşıda daha çok yoksulluk koşulu var.

UB: Ama yoksulluk tutkusunu yine bir natürmort ile anlatabilirim. Bütün Ortaçağ gelenekleri, "İsa gibi olacağız, vb." eninde sonunda ütopik geleneklerdir. Ama İsa'nın yoksul yaşamını taklit etme üzerine, İsa'yı taklit etme kültlerini ya da Kalenderi düzenini düşünün; yani bir tür yoksulluk tutkusunu. Yoksulluğu üzerine çeken bir Stoacı tavır vardır, bu da evrenseldir.

HÜN: Ama yoksulluk koşulunun pekiştirdiği bir çaresizlik durumunu kabullenme değil mi? Niye zengin aynı *imitatio Christi*'yi yapmıyor da, domuz jambonu ve diğer gündelik yaşamda yoksul evinde bulunmayacak şeylere tutku duyuyor. Burada söylemek istediğim sorunu daha açık konumlayayım. Zenginliğe özgü bir tutku var, bunu sen söyledin. Ama ben öbür tarafta yoksullarda bir yoksulluk tutkusu olduğunu düşünmüyorum. Asıl, seçilmemiş bir yoksulluk, bir çaresizlik hali, eldekilerle yetinme durumu bulunduğunu ve buna uygun bir çeşit –ideolojik diyemeyeceğim belki ama– bir diskurun uyduğunu düşünüyorum. Örneğin Hıristiyanlık diskuru zenginin yanında yoksula daha iyi uyan bir "imaginaire" oldu. Dolayısıyla, bu ikisi arasında senin verdiğin örnekte bir asimetri vardır gündelik yaşamın içinde üreyen ve biçimlenen açısından.

UB: İşte, bu asimetriyi herhalde tartışmamız gerekir. Bu tartışmanın estetiği başlatacağına ben inanıyorum, gerçek bir estetiği. Çünkü ontik olarak bu iki şeyi ayırt edemiyorsan birbirinden, doğa açısından alet edevat kutusuyla gıda maddelerinin arasında hiçbir fark olmaması şu anlama gelir: Ancak estetik bir fark bunları ortaya çıkarabilir. Yani çağrışımları oluşturan, bunları bir araya getiren, kompoze eden, dolayısıyla hiçbir zaman özsel olmayan. Dolayısıyla, estetik, özsel olmayan alandan itibaren başlayan şeydir. Ben bu kopmayı, bunun ayırdına varılmasını hep 18. yüzyıl barok düşüncesine atfetmişimdir.

[Ezan sesi]

UB: Yani, estetiği böyle bir şekilde kurmaya veya oradan başlamaya razı olursak şunu söyleyeceğim: Estetik elbette her zaman gündelik yaşam objeleri üzerinde işler; ama cismani olmayan, ontik olmayan yapılar oluşturarak işler. Açıklanması gerekmez, sadece herkes kendi perspektifinden oluşturur, kendi perspektifinden algılar. Yani şöyle; 18. yüzyıl düşüncesi büyük bir şaşkınlıkla, ister İngiltere'deki ampirizm olsun, ister rasyonalizm olsun, şöyle bir şeyin farkına vardı: Bizde fikirler var, idealar var, ideler var, her şeye tekabül eden ideler var, kombinasyonu falanı, filanı var. Bu kombinasyon, bu idealler zorunlu olarak birer hakikattirler. Başka bir şeye bir hakikat diyemeyiz. Ama şunun da farkına vardılar: Hakikati ortaya çıkaran düzen bu ideaların kompozisyonudur. Birbirlerine bağlanış, birbirleriyle eklemleniş tarzıdır. Estetik proje budur, "fikirlerin kenetlenişi" diyelim. Böyle bir şeyin ayırdına işte bu sırada varılıyor. Bunun moderniteyle topyekûn çakıştığını, sonradan, çakıştırıldığını düşünüyorum. Şimdi dolayısıyla, bu 18. yüzyılın oluşturduğu projelere dikkat ederseniz, tümüyle estetik karakterli olduklarını görürsünüz. Mesela bir felsefe çatısını oluşturmak, hep estetik bir obje oluşturmak gibi algılanmıştır 18. yüzyıl tarafından. Mesela felsefi eser estetikten soyutlamış değildir kendini; ya da bilimsel bir eseri, Galileo'nun kurgusunu, Newton'un evren kurgusunu düşünelim, bütün bunlar estetiktir.

İdeaların birbirlerine eklemlenmesi tarzında oluşturulmuştur. Devlet yapıları da estetik olarak oluşturulmuştur. Mesela Nietzsche sözgelimi bir Prusya devlet cihazının ya da dünyaya yayılmış Cizvit misyonerlik örgütünün hangi anlamda birer sanat eseri olarak addedilebileceğini sorduğunda, herhalde aklında 18. yüzyılın bizim artık pek hatırlamadığımız bu karakteri vardır. İşte 18. yüzyılda esas yaygınlığına ulaşan bu süreç, 15. yüzyılda başlayıp açılır, kolonileştirici bir tavra bürünür, misyonlara dönüşür, ama çok iyi merkezi ve periferal yapılar halinde örgütlenmiştir. Ya da militer aygıt, askeri aygıt. Büyük Frederik'in inanılmaz bir estetizmi vardır. Ya da işte, kentler kurma; işçi kentleri, fabrika kentleri, hapisaneler ve okullar kurmak.. bütün bunlar estetik mülahazalardır ve mimari zaten doğrudan doğruya bunun içinde...

MU: Pek fazla tenkit edilen şey de o galiba... Bataille'ın 'mimarlık toplumun superego'sudur' deyişinde karşılık buluyor. Evet böyle tarif edilebilir ama, estetik dediğimiz objeler gündelik hayat içine karıştıklarında ve onun sürekliliğinde en fazla güçlü işaretler haline gelebiliyor ve ancak bozulma yoluyla kendi gerçek kimliklerine ulaşabiliyor ve konumlanabiliyorlar.

Halbuki, ütopya böyle kurulmuyor, yani onun üzerine geliştirilmiş meta söylem, hiçbir zaman gündelik hayatın içindeki, çözülmüşlüğe ve bozulmuşluğa uğramadan, olması gereken olarak kendisini gerçekleştiriyor. Gündelik içinde nesneler ise birdenbire üst anlamlarını yitirmiş, bozulmuş nesneler olarak karşımıza çıkıyorlar. O zaman "Gündelik hayatın ütopyası olabilir mi?" sorusunu sormak gerekiyor. Gündelik hayatın bir ütopyası olabileceğini düşünmüyorum. Ütopyalar gündelik hayatı nasıl yeniden kontrol edebileceklerini düşünür diye düşünüyorum. Sizin anlattığınız bu yan yana dizilmiş ütopyalar, ideler, her türden kendini mutlak olarak tarif etmiş mükemmel biçimler sürekliliğinde baktığımızda, bozulmanın gündelik hayat içindeki büyüsünü anlıyor ve hayatın ancak böyle gerçekleşebileceğini kavrayabiliyoruz. Gündelik hayatın ütopyaları değil hayalleri vardır. Gündelik gibi akışkan, biçimsiz, belirsiz

bulanık şeylerdir onlar. Ütopya ise kristalize durumları ve belirli bir hedefliliği, örtük de olsa bir neden-sonuç ilişkisi üzerine kurar kendisini. Hâlbuki neden-sonuç ilişkisine dayanmadan durduk yerde şeyleri hayal edebiliriz.

UB: Şöyle bir şey diyebilirim bu konuda: Modern gündelik hayat ciddi muhafazakârdır her bakımdan. Ütopya ise muhafazakâr olamaz aslında. En başta zaten bununla ayırdediyor kendini. Gündelik yaşam, özünde ütopik değildir ve ona kolay kolay tahammül edemez. Ama gündelik yaşam içerisinde her an savrulabileceğimiz bir yerdir ütopik olan. Bireysel, kişisel olarak karşılaşabileceğimiz bir durumdur, bir öyküyle ya da benzeri bir duyguyla karşılaştığımızda. Politik bir oluşumun içinde yer almanın da mantığı budur sözgelimi. Ya da herhangi bir gündelik yaşantıya şöyle biraz geriye çekilerek uzaktan bakan estetik, bilimsel bir çaba da eninde sonunda bu ütopik özden ya da uğraştan geçmeyi zaten varsayar. Şöyle bir şey diyeceğim dolayısıyla: Ütopyanın özsel bir şey olmadığını söyledim, ama bu özsel olmayan şeyin çok kolay gerçekleşebilecek, gerçekleştirilebilecek bir şey olduğu düşüncesinin, gündelik hayatın içerisine 19. yüzyılda sızdığını söyledim. Ütopya gerçekten 19. yüzyılda kaybolur, çünkü gerçekleşir, modern devlet yapısı budur, modern toplum strüktürü, yapısı budur; yani gerçekleşmiş ütopyadır.

KG: Bir şey sorabilir miyim? Kamusal alanın inşası ile gündelik hayatın toplumsallığının yükselişi birbiriyle örtüşüyor. Kamusal alanla gündelik hayatın arasındaki ilişkileri yine 19. yüzyıl kapsamında ilişkilendirmeyi nasıl yapabiliriz? Kamusal hayatı besleyen bir şey olarak görebiliyor muyuz gündelik hayatın yapılarını? Derin yapılardan bahsettin, onların ortaya çıkışları...

UB: Derin yapıları bize çok güzel bir şekilde, mesela, İbni Haldun anlatır o açıdan baktığımızda. Bu anlatımın Doğu'dan gelmesi de önemlidir bence. Çünkü İbni Haldun gerçek anla-

mıyla, kamusal alanın nasıl mümkün olduğunu ilk düşünen kişiydi. Ben Antik Yunan düşüncesinde kamusal alan diye bir mefhumun, Habermas'ın düşündüğünün aksine, mümkün olduğunu asla algılamıyorum. Yani kamusal bir alan olarak özel alanla zıtlık yaratan bir mekanizma, bir kutupsallık Antik Yunan'ın ne düşüncesinde mümkündür, ne de Site'de mümkündür; yani böyle bir düşüncenin uyanması mümkün değildir. Sözgelimi, kamu mekânı diye bilinen Site agorasında bir aile modelinin varlığı da sözkonusudur; kamusal alanla karıştırmamamız gerekiyor öyleyse.

HÜN: Modern kamusal alanla desek daha doğru olur bence. Perikles'in Peleponez Savaşı'nın birinci yılında Atina ölüleri gömülürken yaptığı söylevi hatırlayalım. Habermas'ın modern zamanlara ilişkin olarak sözünü ettiğini düşündüğüm anlamda bir zıtlık yok orada; tam tersine "özel yaşam" diye yanlış tercüme edebileceğimiz alanla "polis'e özgü kamu alanı" arasında bir süreklilik var. Ne der Perikles? Atina'nın özgür yurttaşlarını ön planda tutarak söylediği şudur: Başkalarını örnek almayan, tam tersine kendisinin Elenler dahil herkese örnek (paradeigma) olduğunu iddia ettiği Atina'da kişi hanesinin (oikos) efendisidir, onunla uğraşır. Savaşta moral pompalayan bu söylevde kimse kişiye "Sen hanende niye böyle yapıyorsun?" diyemez. Ama öte yanda da, "ta politika" yapar Atina'nın her özgür erkek yurttaşı. Anladığım kadarıyla, "ta politika" bir tür kamusal alan, yani Atina'nın kamusal alanı, ama özel yaşama zıt düşen bir olay değil, tersine aralarında süreklilik var. Bunu somutlaştırırsak, şunu söylemek istiyor Perikles: Diyor ki, herkes kendi çiftiyle çubuğuyla, töreleriyle, çocuklarıyla, karısıyla uğraşır bu polis de özgür bir vatandaş olarak; şehrimize dışarıdan bir tehdit oluştuğu zaman da hepimiz bütün farklılıklarımıza karşın 'demos' olarak kılıcımızı, kalkanımızı alıp bir araya geliriz. Gündelik yaşamımızda da bir aradayız zaten; agora'da söyleşiyoruz, alış-veriş ediyoruz. Hiç kimse hiç kimsenin özel çiftliğinde, hanesinde ne olup bittiğiyle uğraşmaz. Ama polis'imizi ilgilendiren yaşamsal bir mesele olduğunda barış zamanın-

da olsun, savaş zamanında olsun her zaman orada söz hakkına sahip insanlarız. Şunu da ekliyor: "Ben yalnızca hanemin (oikos) işleriyle uğraşırım; Atina'nın kamusal işleri beni ilgilendirmez" diyen bir kişiye "o zaman senin burada işin ne" diye sorarız rahatlıkla.

UB: Antik Yunan'ın tanıyabildiği, hatta Roma'da da hâkim olan bir durum. Ancak Ortaçağ'da kırılan ve İbn Haldun'un bize anlatabileceği bir zıtlık olarak ortaya çıkmadığı, bir tür karşıtlık olarak ortaya çıkmasının olanağı olmadığı.

HÜN: Ama Habermas'ınki bu karşıtlık üzerine kuruludur. Çünkü modern çağ böylesi ayrımlaşma ve karşıtlaşma üzerine kurulu.

UB: Ama bu kırılma noktası ciddi ciddi Ortaçağ kentinde başlar. Yani bir taraftan emperyal gevşek düzen vardır, feodal karakterli, öbür taraftan da kent vardır. İkisi arasında sürekli bir akışkanlık olmakla birlikte, kentin iki ucu her zaman oldu; yani kırsal bir ucu oldu. Dolayısıyla, karşıtlık orada başlıyor.

MU: İlginç bir şey söylediniz Yunan hakkında. Özellikle modernizmin iç kavramına yönelik, tüm hayatını empresyonizmler, ekspresyonizmler, sürrealizmler ile bir iç gezintiydi aslında. Birdenbire postmodernizmin bizi dışa doğru taşıması vardı ve bunun merkezinde de aslında Yunan yeralıyordu yine. Yunan kamusallığı vardı. Yani kamusalı ve dış kavramını yeni gelişen ilişkilerin araçsallığında da olsa yeniden daha çok Yunan'da bulunduğunu iddia etti ve her şey de buna endekslendi. Hatta onun işaretleri bile fetiş hale getirildi. Ufak bir saçaklık alınlık tüm anlamların temsili işareti olarak mimarlığı kuşattı. İşaretin işareti ve hatta işaretin işaretinin işareti...

Roma'yla Yunan arasındaki ayrımı Lefebvre açık bir şekilde Yunan'a "manly", yani erkekçe, Roma için "maskûler" tanımını kullanarak açıklıyor. Yani merkezi gücü ve askeri bir örgütlenmeyi dile getiriyor Roma için. Roma'da hep mekânın temsi-

li vardır, Yunan'da ise mekân yaşayandır. Tüm bilgilerimiz ve yorumlar bu tür anlamamıza yönelik; sizin yorumumuz ise ilginç; bu yorumu biraz daha açabilir misiniz?

UB: Konuyu o zaman dağıtmış oluruz; ama şöyle bir şey...

MU: Önemli değil, konu mimarlığın bu konuyla tarihsel ilişkisi nedeniyle dağıtılmaya değer.

UB: Büyük bir fark vardır başka alanlarda. Bunu şöyle gösterebilirim: Yunan'da kent. Aristo bu kenti sınırlar; yani iki üç bin vatandaşı barındıracak büyüklükten daha geniş olamayacağını düşünür sözgelimi. Toprağın despotlar arasında paylaştırılmıdır aslında kentin yapısı. Ve tümüyle askeri bir örgütlenmedir aynı zamanda. Vatandaş aynı zamanda askerdir, gemicidir, hepsidir. Askerlik mesela uzmanlaşmaya açılmış bir şey değildir Antik Yunan'da. Vatandaş, basit bir semantik olgu bize bunu çok rahat gösteriyor, polisden türer: Polites.

Roma'ya bakarsınız, "cive", "kivita" kent demek, "civitas". O ise , "hemşehrim benim" anlamına gelen bir sözcükten türemiştir: "Civis meus". Çok basit bir olgudur bu. Yunan'da vatandaş, vatandan türerken (bizde olduğu gibi), Latin dünyasında tersten türer; vatan vatandaştan, hemşehrimden türer. Bunun basit bir semantik oyun olduğunu ben düşünmüyorum. Ciddi dil yapısının da arkasında sosyal mekanizmalarla ilgili bir sırrı olduğu düşünüyorum.

HÜN: Bu aynı zamanda bir başka çatlak değil mi? Ta 18. yüzyılda özellikle Almanya'da civitas'tan türeyen "uygarlık" ile tarımdan "cultura"dan türeyen "Kultur" arasındaki sonradan yazına da yansıyan bildik çelişme olarak yeniden beliriyor.

UB: Dolayısıyla, Roma çok daha fazla bir gündelik yaşam zenginliği sunar gerçekten. Gentilesi vardır, sınıflar vardır, sınıflar mücadelesi vardır, kölelik gerçekten yerleşmiştir. Ortaçağa benzer, bayramlarla ritüellerle son derece zengin gelenekler

vardır. Çok zengin ve çeşitli bir mitoloji vardı. Son derecede çeşitli kavimlerin mitolojileri bir arada bulunabilirler bu coğrafya üzerinde. Doğu dinleri bile girebilir işin içerisine... Yani Roma dünyası böyle bir dünya. İşte, "bütün yollar Roma'ya çıkar" sözü. Yahudilik vardır... Antik Yunan toplumu böyle bir şeyi tanımış değil hiçbir zaman.

HÜN: Kenan'ın bu kamusal alanın oluşumuyla ilgili müdahalesine yanıt verirken çok önemli bir noktaya gelmiştin, ama benim yüzümden orayı atladık, Yunan'a gittik. İbni Haldun ile ilgili düşündüklerini biraz daha açarsan...

UB: İbni Haldun, şöyle diyebilirim; ilk kez siyasi olan düşünür bence. Aristo falan pek siyasi değildir. Siyaseti, siyasi alanı varsayar, idealleştirir, ondan sapmaları tespit eder, falan filan. Gerçek olarak toplum dediğimiz bir şeyi ilk kez düşünen insan, gerçekten İbni Haldun'dur. Dikkat çekmek istediğim birinci nokta İbni Haldun'un bu siyasi niteliğidir.

İkincisi, bu Ortaçağ'ın sunduğu, sadece İslam uygarlığının değil, Avrupa uygarlığının sunduğu bütün zenginliği, bütün kültürel zenginliği içeren bir tartışması vardır. *Mukaddime*'den çok *Tarih*'inde bunun açıkça ortaya çıktığını düşünüyorum.

Üçüncüsü, bahsettiğimiz kutupsallığı koyar. Bu kutupsallığın nasıl fonksiyonel olduğunu toplumun işleyişinde ortaya koyar. Kutupsallığı da şöyle bir karşıtlık içerisinde gösterir:

Bir tarafta devlet vardır, sanki. Bu devlet, doğrudan doğruya kamusal alanın örgütlenmesidir, bir tarafta ve bunun etrafında hücre hücre özel alanlar, haneler, evler dizilir. Merkezde bir devlet vardır; kentli toplumun mimarisi anlatılır ardından. Ama, bu devlet öteki kutupla, asabiyyası yüksek, toplumsal ilişkilerin "görünmez" dayanaklara sahip olduğu bir dışarısıyla, Bedevi-göçebe topluluklarla zorunlu bir ilişki içindedir. Yani kuvvet dıştan gelmektedir bu kamusal alanı örgütlemek üzere. Çünkü, Althusser'in söylediğine şu an için hâlâ inanıyorum. Aslında bilmeden devleti varsayarız, kamusal ve özel ayrımını yaparken. Yani devlet, öyle özel ile kamusal alanlar birbirle-

rinden ayrıldıkları ve kutuplaştıkları için doğmuş bir şey değildir. Kamusalın üzerinde politik bir aygıt olarak yükselen, kendiliğinden doğmuş bir şey değildir açıkçası. Kamusal ile özeli ayırdetmemizi sağlayan kriterdir zaten, devletin varlığı. Dolayısıyla, Yunan toplumunda bir devletten bahsedemeyiz. Bir aygıt vardır, bürokrasisi bile vardır, mahkemesi bilmem nesi falanı, filanı, ama devleti yoktur pek.

MU: Evet, çok sağlam gözüküyor bence. Buradan kent ve metropolis'e kayabilir miyiz? Belki bu gündelik hayat meselesini daha iyi açmamıza neden olacaktır. Çünkü, kent ve metropolis kavramları birbiri içinden türemiş olsa da çok ayrı iki durum. Kenti mümkün kılan şey nedir ve kent hangi noktada metropolis olur?

UB: Bence basitçe terimin kendisi bize onu anlatıyor, metro. Metro, yani yeraltı... Hiç görmediğim bir yeryüzünün var olduğu. Yani metroyu varsayar metropolis, metronun varlığını. Underground'u varsayar, reel olarak bulunması gerekmez. Bir 'highway"i, bir otobanlar ağı, kayıtsızca kentlere saplanır ve onu kendi tarzında örgütlemeye başlarsa artık metropolis ile başbaşayız demektir. Mumford'un *City in History*'de yakındığı, artık kentlerin bağrına saplanıyor otobanlar. Gidiyorsunuz yer altından, hiçbir şey görmeden. Virginia Woolf gibi Londra'da dolaşamıyorsunuz Mrs.Dolloway gibi. Dolaşılan, gezilen yeri turistik yeri oluyor. Yer altına giriyorsun, evine varıyorsun; yer altına giriyorsun, çarşıdan çıkıyorsun tekrar. Metropolis, ciddi ciddi metroyu varsayıyor. *Kent ise, yeryüzünde dolaşabildiğin yerdir.*

MU: Bir de şöyle bir ayrım yapabilir miyiz? Kent belirleyicileri karmaşık olsa da görünür ve açıklanabilir iken metropolis de, görünmezleriyle ve belirsizlikleriyle ve yeraltı ilişkileriyle daha çok kendini var eden bir durumun parça parça bir aradalığı... Kent homojen bir yapıyken; (kent homojendir hakikaten ve sınıflarıyla, sınıfların bir araya geldiği kamusal ilişki-

ler ve bunların sürekliliğiyle kendisini var eder.) hangi noktaların ayrılmış, hangi noktaların homojen olduğunu bilmediğimiz bir farklılıkta ya da ayrışık ve yapışık ilişkilerin yan yanalığında metropolis karşımıza çıkıyor. Bana göre gündelik hayatın düşünce hayatına, düşünsele girmesi de kent kavramının metropol aracılığıyla boğuntuya uğratılmasında karşımıza çıkıyor. Artık öyle kaygan bir oluşum karşımıza çıkıyor ki, Simmel'in dediği gibi üretim ilişkileri karmaşık hale geliyor ve temsiliyetini de bireyde değil, *Geist* ya da intellect diye tarif ettiği varlıkta gerçekleştiriyor artık... Bu da belirsiz bir durum, birey değil çünkü bu. O zaman gündelik hayatı, yeniden düşünce hayatına, düşünselin kaynağı haline getirmemiz de galiba zihnin ancak bu kayganlıkta intellectte yeniden kendisini üretebilmesinden kaynaklanıyor. Bu akışkan yapıyı anlayamadığı ve içinde konumlanamadığı sürece de, her şeyi bir sistem haline getirmeye çalışıyor ve bu ilişkileri planlamaya çalışıyor ve bu hedefi her seferinde fiyaskoyla sonuçlanıyor. Metropolü kendi içinde anlıyoruz, seziyoruz ne olduğunu, ama asla açıklayamıyoruz. Ama kenti açıklayabiliyoruz diye düşünüyorum.

HÜN: Aslında benim başından beri dinlediğim ve arasıra katıldığım savlardan çıkarılacak birkaç önemli nokta var. Bu noktadan buradaki söyleşiyi de bir tür "yeraltından notlar" gibi düşünebiliriz de. Benim burada söyleyeceğim birkaç nokta var. Seçkincilikle ilgili başta Murat'ın yönelttiği eleştiriyle ilişkili olarak şunu söylemem gerekir: Eğer biz bu gündelik yaşamı gerçekten "yeraltından kavramaya çalışmazsak, bunun üzerine ürettiğimiz söylem de pekâlâ bir başka seçkincilik olabilir; en azından o tehlike ile karşı karşıyadır. Dolayısıyla, böyle bir hataya düşmemek için uyanık olmamız gerekli.

Bu şu açıdan da gereklidir diye düşünüyorum: Eğer çoğu zaman ülkemizin modern kültüründe yazın yaşamında yapıldığı gibi, başka ülkelerde şimdi entelektüel moda budur diye gündelik yaşam üzerine yazılanları bir çeşit esvap gibi giyersek üzerimize, varoluş koşullarımızı tartışmaksızın barutu çok çabuk tüketiriz.

O zaman, onlar nostaljik ama bellek çağrıştırmayan birer işarete, ime dönüşürler; en azından dönüşme tehlikesi vardır. Dolayısıyla, şimdiden kurma çabasına değer dünyayı şimdi kurmak çabasına girmek zahmetine girmeyen tembellerin avuntusudur nostalji.

Bence biz böyle bir tuzağa düşmekten kaçınmalıyız diye düşünüyorum. Belleği kurmak için de bu "yeraltından notları" biraz daha irdelemekte yarar var. Bu söylediklerim benimseniyorsa, sanırım Ulus'un daha söyleşinin başında söz ettiği, "gündelik yaşamın amorfluğu altında ciddi yaşam formlarının bulunduğu ve incelenmesi gerektiği" iddiası üzerinden gitmekte yarar var ve ben gideceğim. Bu çok önemli.

Aksi takdirde, bu ayrıntılar üzerinden gündelik yaşamı tartışırken günlerin köpüğü içinde kalırsınız; o sabun köpüklerinin içinde oynamak çok hoşunuza gider, ama köpük de patlar bir süre sonra. Biz de kirli ve tekinsiz kentin asfaltı üzerine düşeriz. Bu duruma düşmemek ve bellek kurabilmek için geleceği güvencesiz açık bilet kesmek uğruna bu yaşam formlarıyla amorfluk arasındaki geçişi kurmaya, bu yönde gündelik yaşam amorfluğundan alttaki yaşam formlarının, düzenli anlatısına geçmeye çabalamamız gerekir. Amorfluk, tabii ki yaşama içkin sürekli bir şey. Bu konuda Lefebvre de yazmıştır; aynı konuda Heidegger de yazmıştır daha derinde bazı noktalar üzerinde durarak. Aynı konuda Lukács da yazmıştır. Türkçeye de eksik çevrilmiş olan *Estetik*'te tartışmıştır, "Alltäglich" yani "gündelik" dediği "gündelik yaşam" (Alltagsleben) ve "gündelik düşünce" (Alltagsdenken) üzerindeki tartışma bu konuda bize çok ciddi ipuçları sağlıyor; öncelikle bu tartışmalara dikkatleri çekeyim.

İkinci nokta, biz bu formlar ile sözü edilen amorfluk arasında, yani kentli olsun olmasın bütün yaşamın bu amorfluğuyla, aynı formlar arasındaki ilişkiden bahsederken şunu unutmayalım: Yaşamdır o formları üreten zaten. Bu nedenle gündelik yaşam üzerine düşünmek zorunda kalışımızdır ki, kim olursak olalım, bizi gidip ta Hegel'in "Geist"ını yeniden diriltmeye, hatta Marx'ın üretim ilişkileri kavramını yeniden düşünmeye dek

götürebiliyor. Onun için de örneğin Simmel'den söz edildiğinde, gerçekten Simmel'in bu konuda özellikle metropol üzerine yaptığı katkı son derece önemli. Simmel'in yaptığı yalnızca temel bir ayrım değil. Simmel birinin (yaşam) öbürünü (biçim) üretmesi üzerine kuruyor bütün düşünsel gezintisini. Şunu der kendisi: "Yaşam tarihin hemen önemli bütün dönemlerini belirleyen formlar üretir". Ama bir süre sonra formlar yaşam için deli gömleğine dönüşürler. Yaşam ise hep bir akış olduğu içindir ki bu formları çatlatır ve yeniden kendi bağrında üretir başka formları. Bunun eyleyicileri düşünen insanlardır. Her insan düşünür zaten. Buna benzer çözümlemeleri özgül örnekler içinde yapar Simmel, yalnızca metropol ve modern yaşam için değil. Örneğin "Kadın, Aşk ve Cinsellik Üzerine" başlığıyla sonradan derlenmiş yazı fragmanları böyledir. Aşk da benzer şekilde, gündelik yaşamın içinden üreyen bir şeydir. Ama ekler Simmel ardından, yaşamda köklerini bulan aşk ondan kopar ve kendini yer bitirir diye.

Şimdi Lukács'a dönmek istiyorum; aynı konuda biraz ileride Heidegger'e de gelebiliriz. Lukács, amorf gündelik yaşamdan başlamaksızın hiçbir başka şeyden söz edilemeyeceğini özellikle belirtir *Estetik*'inin daha başında. Gündelik bir çeşit gübreli, son derece verimli bir topraktır öteki düşünce/yansıtım (Wiederspiegelung) türleri için. Bu yansıtım da aktif bir yansıtımdır; yoksa basitçe tabula rasa üzerine bir şeylerin, imgelerin düşmesi değil. Biz aktif olarak düşünce yapımızla bu gerçekliğin bir imajını kurar, inşa eder, yaratırız. Öteki yansıtım (Wiederspiegelung) türlerini de temelde ikiye ayırıyor. Biri "estetik yansıtma" ve en soyutuyla bile tümüyle "insanbiçimci". Öbürü ise bilimsel yansıtım; yani insanbiçimcilikten uzaklaşan ve aslında bu evrenin, bu dünyanın, bu doğanın hatta toplumun biz insanlığa hiçbir şey borçlu olmadığını ispat eden ve gündelik düşünceden 'uzaklaşarak' kendi görece homojen alanını kuran bir düşünce.

Tekrar gündelik düşünce ve gündelik yaşama dönecek olursak, bunun içinde iki önemli kurucu güçten de söz ediyor. Bunlardan biri 'çalışma' 'iş', (Werk) Elenlerin "ergon" dediği şey.

Burada 'iş'i, çok geniş anlamda anlayalım, 19. yüzyıl ekonomi politiğinin indirgendiği dar anlamda çalışma değil burada sözü edilen. Gündelik yaşamın içinde süregiden bir şeydir çalışma. Tıpkı şu söyleşinin bir çalışma olması gibi. İkincisi, "dil". Düşünceden hiçbir şekilde ayrışmayacak olan ki, Marx bunu "Adolf Wagner Üzerine Notlar" diye bilinen son yazısında açıkça "Düşünceyle dil aynı şeydir" diye nitelendirir. Almancası "Die Sprache.". Şimdi, konuya hem çalışma hem de 'dil'in üzerinden giderek bakmak gerekir, diye düşünmekteyim. Böylece, bir yanda yaşamın her alanında çalışma, iş, emek süreçleri, öte yanda da her zaman bu süreçlerin içinde yuvalandığı, yani barındığı, evini kurduğu, onları saran dil üzerinden gidebiliriz.

Bunu Heidegger de başka biçimde, örneğin "dünya kurmak" (Weltbildung) olarak anlamıştır. Ona göre "dünya kurmak" insanların yaptığı bir şey değildir. Daha 1929-1930'da *Metafiziğin Temel Kavramları* adlı derslerinde –ki orada çok fazla biyolojiye falan dayanarak da açıklamalar yapmaktadır kendisi– "Dünya kurmak insan tarafından değil, insandaki Dasein tarafından üretilen bir şeydir" der. Burada da Lukács'dan çok farklı yaklaşılmış olmakla birlikte, aynı "gündelik olan", "farklılaşmamış olmak" kavramları üzerinde durur yer yer. Şimdi, bu gündeliğin farklılaşmamışlığı, gündeliğin amorfluğu demekle birdir.

Fakat şuna da dikkat çekiyor Heidegger: Lukács'da da çok başka bir yolla ulaşılan ve bana sorarsanız özellikle Lukács'ın tüm düşmanlığına rağmen Heidegger ile diyalog içinde tartışılması gerektiğini düşündüğüm bir noktadır bu. Dilin oyununa gelmekten söz ediyor. Dilin oyununa gelmekten başka yazılarında da söz eder Heidegger, yalnızca sözünü ettiğim derslerinde değil. "Gündelik söylemin ve gündelik söyleme özgü kavramlar ve nosyonların tuhaf bir şekilde insanı saran bir büyüsü vardır" der, onlar "İnsanı bir çeşit trans içine sokar". Gündelik dilde, örneğin bir *Leman* dergisi esprilerinde insanı saran bir tür büyülü bir yan var; amiyane konuşmanın, küfür etmenin insana çekici gelen, çok çabuk insanı saran bir yanı var. Ama öte yandan, bu durumdan düşünce içinde uzaklaşmak diye bir şey de var ve bu bizim iradi olarak yapabildiğimiz bir şey de-

gil onca. Örnek verirsek, gündelik yaşamın ürettiği akademik söylem, gündelik yaşam üzerine yazılan onca akademik, bilimsel, kültürel yazı düşünülebilir. Şöyle bir çelişme ortaya çıkıyor doğal olarak yaşamın kendisi bir çelişmeler yumağı olduğu için: Örneğin Heidegger'in bir yerlerde söylediği gibi, gündelik yaşam "felsefenin diline her zaman sağır kalacaktır". Bakınız, gündelik yaşam hakkında konuşur felsefe; ama gündelik yaşamdan çok uzaktır; Hegel'in deyişiyle, pazar yerlerine, dar caddelere ait değildir o. Gene de felsefe gündelik yaşam/düşünce hakkında konuşmaktan kaçamaz, kökleri orada olduğu için; ama gündelik yaşamın dilini de konuşamaz. Her iki alan birbirleriyle diyalogsuzdurlar. Bu öyle kolay çözülebilir bir şey de değildir. Çünkü –şimdi tekrar Lukács'a dönüyorum– gündelik yaşamda şöyle bir şey var İngilizcede 'immediacy' denilen sözcüğün imlediği gibi: Ansaldır gündelik yaşam. Şimdi, gündelik yaşamı biz istediğimiz kadar tartışalım; ama aynı ansallığın içine düşersek gündelik yaşam hakkında, seçkinci mimarlık, seçkinci sosyologluk ya da seçkinci kültür adamlığı karşısına "gündelik" olanı diken etkin bir söylem geliştiremeyiz. Çünkü gündelik yaşam ve düşünce her şeyle burun buruna akar gider. Zenginliği de buradadır. Satın aldığın eşyayla, vitrinle burun buruna olan bir düşünce gözümde ayrıcalık taşırsa, uzaklaşıp bu vitrinin gerisindeki ekonomi-politiği göremem. Murat'ın geçenlerde örnek verdiği Atatürk Bulvarı'ndaki lüks mağazanın varlığıyla o seçkin mağazanın yanında duran ve itibarlı, şaşaalı vitrinine limon sıkan işportacının varlığı üzerine, işportacının durduğu yerden bakarsak; fazla bir yerlere gidemeyiz gündelik olanın o büyük zenginliğine rağmen. Gündelik yaşam o denli ansaldır, hedeflediğiyle iç içedir, erekseldir ki, örneğin işportacının büyük mağazayla uzaklık ve ilişkisini gündelikle koyun koyuna bir düşünce tarzıyla anlamaya kalkışırsam ayrıntı zenginliğinde yiter giderim. Ama bakın, gündeliği konu edindiğimiz buradaki söyleşide bile bunu yapmıyoruz. Dikkat ederseniz, biz burada gündelik yaşamdan "uzaklaşarak" aynı gündelik yaşam üzerine konuşmak zorundayız. İşportacı da orada, dışarıda bizim bu söylediklerimize, burada tartış-

tıklarımıza, sağır olan gündelik düşüncesiyledir. Burada felsefe yapıyoruz demiyorum, ama gündelik olan burada tartışılanlara sağırdır. Ama öte yanda aynı işportacının oradaki varlığı olmadan da köşedeki kahvedeki insanların varlığı olmadan da biz de burada söyleşimizi dokuyamıyoruz.

MU: Açıkçası, bizim burada oluşturduğumuz düşünsel ayrıcalıklılık gündelik hayat tarafından bozuluyor şu anda ezan sesiyle.

HÜN: Elbette, elbette.

MU: Burada şu çıkıyor karşımıza açıkçası: Gündelik hayat kendini görme ve kendi üzerine yeniden düşünce üretme kabiliyetine sahip değildir. Ama biz gündelik hayatın yapılarını anlayarak mekâna ait ilişkilerin yeniden nasıl dönüştürülebileceğini ona bakarak yeniden anlayabiliyoruz...

HÜN: O konuda siz mimar arkadaşlar konuşun, öğrenelim.

KG: Esasında bu gündelik hayatın yapılarını okuyabilmenin mümkünlüğü şundan mı doğuyor; bağ yapılar mı var ya da ara yapılar – kamusal ile gündelik arasında tezahür etmiş olan... Mesela moda ya da birey düşüncesinin Avrupa'da yükselişi, reklâm, kapalı cemaatler gibi, kamusallığın böyle gündelikle örtüştüğü yapılar olarak. Bunlar da bizim doğrusu salyangozun izi gibi ancak ortaya çıktıktan sonra okuyabildiğimiz bir şeyler var. Ondan sonra nasıl gelişeceği hakkında hiçbir teminatta bulunmuyor; gündelik yapının akışı dediğimiz şey böyle bir şey. Ne olacağı konusunda bizi belirsiz bir alana sürüklüyor, ama biz onu sürdürüyoruz, "onu okuma güdümüzü" sürdürüyoruz. İşte o arada birtakım yapılar mı oluşuyor, biraz önce bahsettiğim gibi?

HÜN: Bu sanırım Lukács'ın "dolayım" (Vermittlung) dediği. Lukâcs, estetik veya bilimsel yansıtım süreçlerinin zorun-

lu olarak gündelik yaşamdan uzaklaşarak varolabilen düşünce biçimleri olduğunu söylerken, bir yerden başka bir yere bir sıçrama, arada bir boşluk olduğunu söylemiyor. Böylesi uzaklaşımların rastlantısal olmayan dolayımlar yoluyla gerçekleştiğini belirtiyor. Belki de burada sözünü ettiğin "ara yapılar", bu dolayımların bir parçasıdır diye düşünmek mümkün.

MU: Şimdi daha sıcak mimarlık konularına girebiliriz herhalde.

KG: Sakarya'da eskiden bir yapı vardı, şimdi yıkıldı, Mithatpaşa çıkışında. Onun hemen yanında da dershane binası vardır. Onun merdiven kovası köşede, dışarıdadır. Orada birinci kata merdiven açıkta çıkar, hemen bir üst katına. Ondan sonra içeri dahil olur ve merdivenin sokakla ve caddeyle ilişkisi kesilir. Ama böylece bir üst katı da "zemin" haline getirir. Mesela bunu gündelik hayatın yapı diline "tercüme ettiği" bir durum olarak görüyoruz. Gündelik hayat diye bahsettiğimiz şey, demek ki bir tür "zemin" inşa ediyor ve mekânın olasılıklar arası gezintisine ortam teşkil ediyor. Gündelik hayatın kentsel yapılar içerisinde böyle bir durum topografik olarak gelişiyor. Bizim kentin olaysallıkları tartışmamız hep kelimenin bütün anlamlarıyla 'zemin' tarafından belirleniyor. Metropolü de "zemin"-"yer altı" mekânlarına göre, deyim yerindeyse "zayıf strüktürlere yaslayarak" tartışma gibi.

MU: Şunu mu vurgulamak istiyorsun: Özellikle metropolisin bir alt "under" ilişkilerinin kışkırtıcılığında gerçekleştiğini ve aslında "ground" meselesinin, daha çok düzen diye tarif ettiğimiz ve bu ilk duruma ait kontrol teknolojilerini geliştirdiği, kendini gösteren biçimler olduğu ve metropolisin de bu iki ilişkinin sürekliliğinde (ya da kesintisinde) oluştuğu, oluşabildiği.

HÜN: Formsuz değil.

MU: Amorf dediğimiz durum nasıl oluşuyor o zaman?

HÜN: Hemen Kenan'ın verdiği örneğe başvurabiliriz. Çünkü ara yapılardan söz ederken moda örneğini verdi. Lukács'ın *Estetik*'inden şu alıntıyı izin verirseniz hemen okuyayım, ne denli ilişkili olduğuna siz karar verin. Hatırlayalım, yukarıda Lukács'ın gündelik yaşam ve düşüncede iki şeyin çok önemli olduğunu vurgulamasına dikkatinizi çekmiştim. Biri çalışma, öbürü de dil idi. Bakınız aşağıda vereceğim uzunca alıntıda geldiğimiz noktayı nasıl açıyor:

"Çalışma, günlük gerçekliğin bilimsel nesnelleşmeye en yakın olan bölümüdür. Tek tek kişiler arasındaki çok çeşitli ilişkiler (evlilik, aşk, aile, dostluk, vb.), sayısız yüzeysel ilişkiler, yan işlerin ve eğlencelerin (örneğin spor) türlü biçimleri, günlük yaşamın moda gibi görüngüleri, bu tür bir çözümlemenin doğruluğunu onaylar. Bütün bu alanlarda geleneklerin ya da alışkanlıkların kalıbındaki tutucu donmayla, itkileri –en azından öznel açıdan ki, bu öznelliğin, bu araştırmalar için büyük bir önemi vardır–, [dikkatinizi çekerim] daha çok kişisel özellik taşıyan eylemler, kararlar, vb. arasında çabuk, çoğu kez de anlık bir değişim ilişkisi sözkonusudur. Hareketlerin nedenlerinin özellikle bireysel nitelik taşıdığı kapitalist toplumun günlük yaşamında nesnel-duruk (statik) açıdan büyük bir tekdüzeliğin varlığı bu saptamayı yalnızca destekler. Geleneğin egemen olduğu kapitalizm öncesi toplumlarda bu kutuplaşma nitel açıdan başka görünümdedir, ama böyle olduğu halde, bu önemli yapısal benzerlik yine de vardır.

Buraya kadarki açıklamaların ardında günlük yaşamın ve düşüncenin ikinci bir belirleyici özelliği yatmaktadır: Kuram ve uygulama (theorie und praxis) arasındaki doğrudan ilişki. Bu saptamanın doğru anlaşılabilmesi için biraz açıklanması gereklidir. Çünkü günlük çalışmanın konularının nesnel ve dolaysız karakterde olduğunu varsaymak, tümüyle yanlış bir tutum olur. [Dikkat edin dolaysız demiyor.] Durum tam tersinedir. Bu konular ancak çok yaygın, çeşitlilik gösteren ve karmaşık bir aracılık sistemi sayesinde var olabilir; bu sistem, tarihsel gelişim içerisinde giderek yaygınlaşır ve daha karmaşık bir nitelik alır. Günlük yaşamın konularını oluşturan nesnele-

re gelince, bunlar tamamlanmış olarak ortadadır. Ve onları yaratan aracılık sistemi, onların dolaysız, çıplak var oluşu, şu ya da bu biçimde var oluşu karşısında tümüyle ortadan kalkmış gibi görünür. Bu dolaysızlığı açıkça görebilmek için yalnızca teknik-bilimsel görüngüler (phanomene) değil, taksi, otobüs, tramvay, vb. gibi ekonomik açıdan son derece karmaşık görüngüler ile birlikte bunların günlük yaşamdaki kullanılışı ve günlük yaşam içerisinde nasıl etkin oldukları da düşünülmelidir. İnsanın tüm çevresini, bu çevre işlevde bulunduğu sürece – nesnel özünden ötürü değil, uygulamadaki işlevinden ötürü böyle bir bakış açısıyla algılaması ve yargılaması, günlük yaşamın zorunlu ekonomisi gereğidir. Birçok durumlarda bu çevrenin işlevi de yalnızca benzer tepkilere yol açar. Bu, hiç kuşkusuz –salt kültürü içerisinde– kapitalist işbölümünün bir sonucudur. Günlük yaşamın araçlarının, vb. çalışanlarca yapıldığı ya da nasıl yapılacağının herkesçe bilindiği ilkel gelişme süreçlerinde dolaysızlığın özellikle bu türü çok daha geri bir düzeydeydi ve bu denli belirgin değildi. Günlük yaşamda çalışan normal bir insana bu dolaysızlığı, ancak her üretim dalından ve onun bölümlerinden sınırları kesinlikle belli bir uzmanlık alanı oluşturan çok gelişmiş bir toplumsal işbölümü düzeni zorla yükleyebilir."

Sanıyorum Kenan'ın ve senin söylediklerine yardımcı olabilecek bir pasaj okudum.

KG: Şimdi burada, sonuçta herhalde olanaklarını sunamadığımız bir şeyi sınayamayacağımızı, dolayısıyla kentin anlamındaki bir yapısal değişmeden bahsediyoruz. Örneğin metropol içeriğine işaret ediliyor. Belki buradan şuna gelmek mümkün. Metropolü saf bir "underground" jargonu içerisinde değil de, onu yine böyle, bir anlamda terk ettiği yapıların yerine koyduğu şeylerle de açıklayabilmek ya da "underground"la arasındaki ilişkilerde yeniden tarif getirmek mümkün. Çünkü, meselâ artık sokağın, caddenin anlamını yitirdiğinden bahsediliyor. Ama onun yerine geçen ya da onun dönüştüğü şeyden bahsedilmiyor. Böyle bir kent eleştirisi gelişti ama bu hep eksik kaldı.

HÜN: Hayır, dinleyip hatta soru da yönelttiğim bir durumda sorum tam cevaplanmadı. Söylenen şu: Özellikle gelişmiş ülkelerde, giderek dünyanın bütün ülkelerinde de görülmeye başlanan kente özgü yeni gelişmenin artık kent diye tanımlanamayacak bir yere sıçradığı öne sürülmekte. Özetle, örneğin 18. yüzyıldan beri, özellikle ulus-devletin kent mekânı ile kurduğu bir ilişki vardı. Bu ilişki şimdilerde çatladı deniliyor. Bildik kentin dışında bir yerlerde kompleksler kurulmaya başlandığı, "alışveriş merkezleri"yle (shopping mall), kendi otoparklarıyla, kendi özel, yapay-doğal yeşillendirilmiş alanlarıyla, üstelik istenmeyen görünüşleriyle yabancı başka insanları dışarıda tutmak üzere güvenliği sağlayan güvenlik ve neredeyse küçük ordularıyla –ki Türkiye'de de bunu artık çok sık görmeye başladık iş merkezlerinde falan– özelleştirilmiş dünyalar kurulmaya başlandığı açık. O zaman kamusal alan dediğimiz şey de hızla ortadan kalkıyor demektir. Eskiden kamusal alan olarak bildiğimiz şeyler, caddeler, vesaire, özellikle de yoksul ve göçmen kesimlerin dolaştığı ve dönüştürdüğü mekânlar haline geliyorlar. New York'da, San Francisco'da, vb. "downtown" böyledir. Gündüz yoğun bir iş ve alışveriş merkezi iken gece boşalmıştır oralar. Oralarda gündüz çalışan insanlar "bedroom town" denilen yerlerdeki küçük kutularına ya da "condominium"larına dönerler akşam olduğunda.

"Condominium"ların çevresinde elektronik güvenlik sistemli demir parmaklıklar, bekçili ana bir giriş kapısı vardır. Seksenli yıllarda "yuppie"lerin çoğunlukta olduğu bu sitelerde güvenlik sistemli ortak garaj, ortak yüzme havuzu vardır. Sadece oralarda değil; bu artık başka yerlerde de öyle. Bu oldukça ilginç ve Simmel'in anlattığı metropolün ötesinde bir gelişme. Benzer bir gelişmeyi Mike Davis, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles* (Quartz Kent: Los Angeles'ta Geleceğin Kazısı) başlıklı kitabında anlatır. 21. yüzyıla girerken mekânın örgütlenmesi ve yere özgü siyaset geliştirilmesi konusunda şimdiye kadar var olan düşünce biçimlerimizi terk etmemizi gerektirecek gelişmeler var. Ve "gündelik yaşam burada artık ne?" diye sormak zorunda kalacağız bu yeni dünyada.

Dikkat ediniz, iş yerinizle özel yaşamınızın geçtiğini düşündüğünüz yer arasında hiçbir noktada gerekmedikçe durmuyorsunuz. İşinize gidiyor, çalışıyorsunuz; orada bir gündelik yaşamınız ve gündelik bir dil var. İşten çıktığınızda, kilometrelerce yolu özel arabanız, metro vb... ile katediyorsunuz özel yaşam mekânınıza bir an önce varmak için. Ara bölge ise sizin için apaçık "tekinsiz"...

UB: Kastettiğim metro işte tam da buydu.

HÜN: Özellikle orta sınıf mensubuysanız hiçbir temas olmuyor ara yol üzerinde. Gidip, uzaklarda bir yerdeki evinize dönüyorsunuz belli bir saatte. Orada da bir gündelik yaşam, geceye dönüşmüş bir yaşam var. Orada da, kullanılan gündelik bir dil var. Ve bu biteviye böyle gidiyor. Peki "öteki" mekânlar nasıl kullanılıyor? Ötekiler ölü mekânlar mı? Oralarda barınan ya da yüzen-gezenlerin gündelik yaşamı, gecesiyle gündüzüyle nasıldır? Bunlar üzerine yeterince yabancı kaynaklı felaket filmi gördük, değil mi? Bu durumun benzerlerinin giderek İstanbul'da, hatta Ankara'da bile ortaya çıkmaya başladığını, verdiğim örneklerin burada da belirmeye başladığını görmekteyiz. Gündelik olandan söz ederken bunlar üzerinde de durmamız gerekecek.

MU: Bunlar makro durumlar. Metropolü bu en genel durumla açıklamak olası; ama bir de mikro durumlar var ve hâlâ yaşarlıklarını sürdürüyorlar. Örneğin, Amerika'ya bile baksak hâlâ Ermeni, İtalyan, Yunan bakkalları var. Pazarlar kuruluyor ve ilişkiler aynen bizdeki gibi "Elleme! Dokunma! Gel! Taze bunlar!" üzerine gelişiyor. Malını satarken davranışlarının buradaki davranışlarla ortaklık gösterdiği ve ilişkilerin neredeyse aynı türde geliştiği bir bölge hâlâ var. Yani "global" olan yanında bizi ortak kılan mikro şeyler de var. Atpazarı'ndaki ilişkiler kendi içinde samimiyetle yürüyor ve kendi otantikliğine göre, yerduyumuna endekslenmiş olarak devam edebiliyor. Metropolü mümkün kılanın da sadece kendi başlarına mak-

ro durumlar değil, mikro durumların sürekliliğindeki bu makro durumlar/unsurlar diye düşünüyorum. Tamam, benim Samanpazarı'na, Atpazarı'na gidişim belki teatral bir durumdur. Ama benim oradaki onun kendi otantikliğini yok etmiyor ve bunu metropolisin ayık şizofrenisi mümkün kılıyor. Metropolü mümkün kılan, hiç uzlaşmadığımız bu farklı zaman dilimlerinin senkronize olmadan, kendi zamansal farklılıklarıyla bir arada bulunuşlarıdır.

HÜN: Burada bir uzlaşma yok; yaşam çizgilerinin kesiştiği böyle anlar hep vardır.

UB: Ben buna kötü demokratlık demeyi tercih ederim, özellikle müzik örneğini düşünerek. Yani, bütün müzik türleri dinlensin türünden... Bir müzik kültürünün başka bir müzik kültürüne yaklaşımı budur. Bu maalesef sahte bir demokratlıktır. Şu Medine Vesikası tartışmaları sırasında Müslüman aydınların karşı taraftakilerle paylaştıkları tavır da buydu zaten. Karşı çıktıkları Avrupa Aydınlanmasının etiğine uygun bir demokratlık istenci hâkimdi.

HÜN: Bunu giderek "İkinci Cumhuriyetçilik" için bile söyleyebiliriz.

KG: Üretilebilir bir politik çıkarsama bu...

UB: Politik bir dil oyunu içinde işleyen bir mekanizmadan bahsediyorum. Şimdi, bence bu metropol halini ortaya çıkaran muhafazakârlığın da yeniden tanımlanmasını –günlük yaşam muhafazakârdır demiştim ya– gerektiriyor. Muhafazakârlık aslında sanıldığının aksine farklı bir tanıma ihtiyaç duyuyor: 19. yüzyıldan bu yana o kadar önemli ve yüklü dönüşümler oldu ki, prekapitalist toplumların bir zamanlar dayandıkları gelenekselliğin şu anda, günümüzde, herhangi bir şekilde mümkün olabileceğini düşünmek saflık olur. Çünkü geçmişin "geleneksel" toplumunda geleneğin tümü zaten muhafazadır. Gü-

nümüz toplumunda ise, gelenek zaten çoktandır bir daha hatırlanamayacak ve gerçeklik (aktüellik) kazanamayacak ölçekte yitip gitmiştir. Gelenek diye bir şey artık gerçek anlamıyla olanaksız, gelenekleri koruduklarını söyleyenler ise hem kendilerini hem de başkalarını aldatırlar. Hafıza, artık geleneğe olanak vermeyecek ölçüde kısa. Metropol yaşamının dayattığı hafızayı ben biraz balık hafızasına benzetiyorum. Hani akvaryumun camına dokunursunuz, biraz gidip durur... Balığın hafızasının üç saniye sürdüğü söylenir. Büyük balığın da hafızası aynı kısalıkta olduğu için, küçük balık üzerindeki ilgisi çabuk bitebiliyor Allahtan. Bir tür doğa dengesi kurulur böylece. İşte, metropolde bizim öznelliğimizi tanımlayan da benzeri türden bir kısa hafızaya ya da bölük-pörçük hafızalara sahip olmamızdır.

MU: Hilton'da bir yemeğe katılıp, oradan Samanpazarı'nda bir meyhanede kafa çekmeye gidecek ve bunda hiçbir sorunlu yan, en ufak sancılı bir yön olduğunu hissetmeden yaşamımızı sürdürecek mekânsal ilişkileri barındırıyor metropol. Ama bir kır insanı için bu bir yıkımdır. Hilton'a gitmesi ve o mekânla karşılaşması, o adamın bozulması ve hayatının o noktadan sonraki kısmını nasıl sürdüreceğine dair bir sarsıntının başlamasıdır. Gergin bir durumun ötesinde. tam bir yıkıma bile yol açabilir. Halbuki metropol insanının (işte Simmel'in "Geist" dediği) artık herşeyi zihinselleştirdiği, hiçbir şeyin kendine ait, gerçek hale gelemediği, kayganlaştığı ilişkiler içinde, çok-hafızalı olarak hayatımızı sürdürebiliyoruz. Metropolün doğası bu. Bu bir tutarsızlık değil. Metropolün yeri yok. Otantik kır hayatı ise, "yer" duyumuna ve onun belirleyiciliğine dayanıyor. O, ontolojik olarak üretmek üzerine kendini var ediyor. Halbuki metropolde negatif bir ontoloji var. Tüketim üzerine kuruyor kendisini ve tüketmediği sürece kendini gerçekleştiremiyor. Onun varlık alanı tüketmek. Üretim burada sadece sonuç olarak karşımıza çıkıyor. Buna bağlı olarak, ontolojik bir nedenselliğe bağlı değil artık. "Boş zaman", aylaklık hakkını ele geçirmek için, düzen tarafından ona sunulmuş bir kontrol aralığı diye düşünüyorum. Burada da birdenbire aylaklık meselesi bir

"yer altı" meselesi olarak, metropolde çok kilit bir kavram haline geliyor. "Çalışma" ve "dil" dediniz; üçüncü bir yapı olarak "aylaklık" çok önemli bir belirleyici. Dönüşümlerin o belirsiz aralığı olarak karşımıza çıkıyor. Çünkü çalışma hep bir program. Halbuki aylaklık, nasıl dönüşeceğini bilemediğimiz tedirginlik yaratan bir durumdur; düzen tarafından sürekli kontrol altına alınmaya çalışılır. Kır hayatında olmaktan çok, kent ve daha çok da metropol hayatındaki "artık" alanlarda, metropolde çok kilit bir kavram haline geliyor. İşte, kapının önüne çıktığımızda bu durumun ne olduğunu görebiliriz ve bütün toplumsal yaşantının dönüşümleri ya da olumsuzlukları, aynı anda, belirsiz olarak o anın içinde saklıdır. Toplumsal dönüşümlerin, gerginliklerin, çatışmaların birdenbire o aylaklık belirsizliğinde barındıklarını görüyoruz. Bunun "çalışma"da barınmadığını düşünüyorum.

UB: Çalışmayı, emeği, kendi içinde salt, mutlak bir kavram diye düşünmemek lazım. Bildiğimiz gibi, eski toplumlarda emeğin örgütlenişi dinsel karakterliydi. Emek, dinsel cemaatlerin temel ilkesidir. Dinler her şeyden önce emek birlikleri olarak doğdular. Emek örgütleri, ahîlikte olduğu gibi, dinsel yaşama bir zemin sağlarlar. Kapitalizmde ise, emeğin kutsallıkla bu ilişkisi gölgelenerek yerini disipliner bir emek örgütlenmesine bırakır. En azından kapitalizmin doğuşu bunu gerektirmiştir. Michel Foucault gibi bir düşünürün eseri bunu yeterince gösteriyor. Ama Foucault'nun bu gözlemle yetindiğini sanmıyorum ben. Disiplinlerin ötesine de geçen bir sürecin içinde olduğumuzdan bahsedebiliyoruz. Şu anda, Napolyon çağında kurumsal ve kuramsal temelleri atılmış modern disiplinin yerini, onu ortadan kaldırmaksızın, bir tür denetim biçiminin aldığını söyleyebiliriz. Türkiye'de de, Kemalist disipline ait aygıttan, emeğin farklı bir alana doğru evrilmeye, kendini denetime açan bir alana dahil olmaya başladığını fark edebiliyoruz. Dolayısıyla, mutlak bir mefhum değildir emek. Los Angeles'teki kent isyanının "emek" olup olmadığını, burada tartışmamızın "emek" olup olmadığını –salt "ücretsiz" olduğu için– kolayca söyle-

yebilir miyiz? Kapitalist emek disipline edilmiştir; yani zaman açısından ölçülebilir, dolayısıyla eşdeğerler halinde karşılaştırılıp mübadele edilebilir hâle getirilmiş emektir. Zaman ise, hafızayla ilişkilidir. Hafızayı saydamlaştırır ve örgütler... Emek, hafızanın disipline edilmesini gerektirir. Ama günümüzde, programlanmamış bazı faaliyet alanlarının artık yeniden emek olarak tanımlanması gerektiği bir çağa geldiğimizi düşünüyorum. Kapitalizm artık, ortak-ölçülebilirlik ve eşdeğerlik mekanizmalarını kaybediyor. Bu yüzden emeği emekle karşılaştıramıyorsun artık. Bu kırılma noktasını mesela Samir Amin pek güzel ortaya koyar. Amerika Birleşik Devletleri'nin bir Üçüncü Dünya ülkesi olduğunu söyler. Ardından, Üçüncü Dünya ile gelişmiş "dünya" arasında "eşitsiz mübadele"den bahseder. Nedir "eşitsiz mübadele"? Emeğin eşdeğer olarak ölçülebilir olmaması. Emek-zamanının Avrupa'da, kapitalizmin erken dönem varsayımlarında emeğin "yakalanması" döneminde ortaya çıkan bir mefhum olduğu söylenebilir. Kapitalizm böylece, çok farklı türden insan faaliyetlerini kaparak bu eş-ölçülebilirliğe boyun eğdirmiştir. Bu kapitalizm Avrupa dışına çıktığında, hele günümüzde, çehresini değiştiren bir süreç. Özellikle, çok farklı başka formasyonlar bir tür yeni emeğe el konuluşuyla karşılaşıyorlar. Deleuze'ün söylediği gibi, artık Avrupa'nın 19. yüzyılında kapitalizmin tanımladığı emek ötesinde, yaşamın başka alanlarında süregiden insan faaliyetleri de bir "kapmaya" (capture) uğruyorlar. Tüketimin de yeni duruma eklemlenmesi klâsik emek anlayışının yeniden düşünülmesini gerektiriyor. Bir başka deyişle, tüketimin de "boş zaman"ın (leisure time) da "emek", "çalışma" olarak düşünülmesi gerekli.

MU: Evet, aylaklığa övgü...

HÜN: Benim tam da bu noktada önce kısmen enformasyon niteliğinde bir bilgi vermem gerekiyor. Ardından da tartışmayı ayrıntıda kışkırtmak yönünde bir soru. İlki şu: Lukâcs'ın son yapıtı, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*'nin özellikle "Emek" bölümü incelendiğinde, onun pek de aylaklığın bu denli üretken

olabileceğini düşünmediğini bilmeme karşın, kapitalizmin eski dar emek anlayışına itibar etmediğini, hatta Marx'dan da ötede Aristoteles'in iş/çalışma anlayışına yaklaştığını görürüz.

Emeğin kurucu momentleri olarak, "ereksel tasarımlamalar" ve "nedensel zincirlerin harekete geçirilmesi"ni başka türlü nasıl açıklayabilirdik ki. Ağırlıkla Aristoteles'in "Metaphûsika"sının "Zeta" kısmındaki akıl yürütmeye dayandırır Lukács emek üzerine tartışmasını. Bunu gündelik yaşam başta olmak üzere, bilim, sanat, vb. insan faaliyetlerinin temel kurucu öğesi olarak ele aldığı için, Lukács'ın "emek" tartışması yeterince geniştir. İkincisi kışkırtıcı olmasını arzuladığım soru: Tüketimin standardizasyonunun eşdeğerlerle buralara kaydığı bir gerçekse, orada da bir çatlama görmüyor musun?

UB: Nerede?

HÜN: McDonalds'ın Türkiye'de bir süredir zarar etmesi gibi; yani tüketim dahil herşeyi eşzamanlılıkla ölçmek ister kapitalizm; ama tümüyle ölçemez yaşam eğillimlerini etkileyen birçok bilinemez nedeniyle.

UB: Zarar her zaman görelidir, onu demek istiyorum.

HÜN: Konuyu daha da irdelememiz gerekecek gibi görünüyor. Max Horkheimer bunu çok önce söylemişti. *Art and Mass Culture*'da (Sanat ve Kitle Kültürü) kapitalizmin gerektirdiği disiplinin ötesinde, belirli bir iktidar ilişkisi altında standardize eden çalışma o kadar yoğundur ki, "çalışma" ile "boş zaman" faaliyeti diye daha önceki tarih dönemlerinde olmayan bir ayrım ortaya çıkmıştır. Ayrımın ortaya çıkmasının ötesinde şu da çok önemli: Boş zamanımı değerlendirmem bile, çalışma disiplini altına girer. Burada her zaman şu örneği veririm: İşte, Amerikalıların artık bizde de pek kalmamış olan bir aylık tatil yapmak gibi bir nosyonları yoktur. Hafta sonlarında iki günlük paket programla tatile çıkarlar, bazen de şirketleri tarafından ayarlanarak Hawaii'ye giderler sözgelimi. Eğlenilecek her

şey önceden şablonlarla bellidir. Bu arada şirketin felsefesi üzerine mecburen dinledikleri bir konuşma olacaktır otelde içkilerini içerken Hawaii'nin palmiye ağaçları altında. Hadi bu olmasın; aile desin ki, ben şu saatten itibaren çalışmıyorum, akşam saat 5'te işi bıraktım, evime geldim, yarın da biz pikniğe gideceğiz. O pikniğe gitmek bile bir plan program, Heidegger'in sözünü ettiği "Gestell" haline gelir; "çerçevelenme" de dediğimiz şeydir bu. Bellidir her şey önceden; daha önceden parklar müdürlüğüne telefon edilir, parkın hangi noktasında hangi sabit mangalın ve masanın ayrılabileceği belirlenir, aile ona göre gider. Sabah en yakın alışveriş merkezinden salam, sosis, neyse (ve bira tabii) satın alınır; toplanılır, belli bir saatte hızla yola çıkılır. Tabii burada bir sürü küçük dramlar, trajikomik olaylar da yaşanır, çocuklar geç uyanırlar, falan, bu ayini tamamlamak için beyzbol sopaları da hazırdır bu arada. Dikkat edin, bütün bunlar programlanmış. Horkheimer bu denli ayrıntıya inmiyor, ama temelde söylediği çok doğru. Boş zamanımı değerlendirişim de aylak değil; boş zamanım, iş zamanımın türevi olan bir boş zaman.

Şimdi, geçmişe gidelim: Örneğin modernlik-öncesi insan, Murat'ın sözünü ettiği aylak insan için boş zaman ile çalışma zamanı arasında ne böyle bir ayrım ne de böyle bir koşullanma var. Ben aylak görünüyor olabilirim, ama bakıyorsunuz üretiyorumdur; tüketirken bile üretiyorumdur. Tüketirken de son derece disiplin içinde, ama kendimin efendisi olarak, bir şeyi üretmekteyimdir, bir şey yapmaktayımdır.

UB: Şunu söylemeye çalışıyorum: Herhalde günün birinde bu disipliner çalışmadan çıkılacak. Sabah 9 akşam 5 gibi bir şey kalmayacak, "para akışı" ve "kredi" gibi şeyler bir küme oluşturuyorlar. Buna karşın, "çalışma" dediğimiz şey en azından iki, üç alanda işler. Şimdiye kadar bahsettiğim dinsel alan, sendikal alan gibi düzenekleri hatırlarsak. Bunların çoğu "Realpolitik"in içerisindedirler: Konfederasyonlar, sendikal örgütlenme tarzları ya da Japon emek modeli dediğimiz şey neredeyse yarı-dinsel öğeler taşıyan düzeneklerdir. Ben Japonya'daki çalışma ge-

leneğinin bir sentez olduğunu asla düşünmüyorum. Hâlâ sürüyor olması bile bir mucize. Tümüyle modern üstelik de Japon faşizmini ciddi ciddi varsaymış, ona bağlı bir modeldir bu. Bunun son derece modern bir disipliner tezgâh olduğunu düşünüyorum. Bu ikinci form da yaşıyor; sabah sekiz akşam beş biçiminde. Patronaj ilişkileri gibi mekanizmalar da yaşıyor. Değişen oranlarda yaşıyorlar tabii. Benim bir tür "küme denetimi" (cluster control) diyebileceğim, yani değişik insan faaliyetlerini paranın akışına (flux of money) dönüştürerek kapitalizmin gerçekten ahtapot kolu gibi bir "kapma/yakalama" (capture) mekanizması oluşturduğunu düşünüyorum. Bunun günümüzdeki somut örneklerinden biri uyuşturucu trafiği ve ekonomisi. Bu aynı zamanda ciddi bir devlet işidir; içine polisiye örgütler de girer mafyası da. Bu da bir tür para akışıdır. Kapitalizmin işleyişine gayet uygundur böyle bir şey. Sözgelimi, bunun doğrudan disiplin altına alarak emeği ve emek zamanını ölçen ve böylece artı-değeri ürettiren kapitalist mekanizmadan farklı bir mekanizma olduğunu tahmin ediyorum. Hem işleyişi farklı, hem biçimi. Bir tür denetim formu bu, ama yeni bir denetim formu. Evde iş yapıyorsun, denetleniyorsun çünkü bir "küme" (cluster) olarak denetliyor artık seni, ama birey olarak denetlemiyor. Bir kümedesin, bir bölgesin ya da benzer bir şeysin. Korunman, güvenliğin sağlanmış ya da sağlanmamış, fark etmez. Güvenliğin sağlanmadığı bölgeler de var dünyada: New York, Los Angeles, Mexico City gibi. Ya da İstanbul gibi. Geçenlerde bir Mayıs sabahı varoşların varlığını ilk kez keşfeden basında lâlelerden istedikleri nedir diye çıkarılan yaygarayı hatırlayın. Ne demek lâle? Orada, Kadıköy'de bir sendika toplantı düzenlemiştir, Disk'in Türk-iş'in nerdeyse Hak-iş'in bile işin içinde olduğu. Ama sendikal denetlemeyi artık yapamıyorlar, artık bitmiş o iş. Arkasından gelen bildiğimiz "varoşlar" sohbeti. Şimdi, "varoş" sohbeti o kadar komik bir şeydi ki, sözünü ettiğim olayla karşılaşabiliyor insan? Bu olayın hemen ardından İletişim Yayınevi'nin İstanbul'da telefonları kilitlenmiş, "Falanca yazarınız bir zamanlar varoşlardan bahseden bir yazı ya da kitap yazmıştı, onu bize fakslayabilir misiniz?" diye. İki-

telli'den arıyorlar, Show'dan, Hürriyet'ten ve diğer medya kuruluşlarından. Sizin elinizde yok mu? diye sorulduğunda, "Benimki evde kalmış, bana, bize acil lâzım, hemen lâzım" diye cevap veriliyor. Çünkü varoşlardan bahsedilecek. Aklma "varoş" diye bir şeyin varlığı ancak o anda gelen bir basından bahsediyorum. Bu basın, hem de varoşun tam göbeğine oturtulmuş dev binalar, tam da İkitelli denilen, dönüşmekte olan gecekondu mahallesi, ama nereye dönüştüğü de belli değil. Üç katlı kötü binalara dönüşen bir gecekondu mahallesinin ortasında İkitelli'nin dev binalarının ne çevreleriyle ne de devletin, politik işlerin, parlamenter çarkın döndüğü Ankara'yla bile bağlantılarının olmadığı anlaşılıyor. Buna ben çarpıklık falan demiyorum. Neye göre çarpıklık çünkü? İşte, şimdiye dek üç alandan söz ettim. Birincisi o dinsel ya da nerdeyse-dinsel alan. Örneğin sendika esas olarak dinsel kurumdur, ikincisi, denetim, disipliner alan. Foucault'nun tartıştığı, Marx'ın çözümlemesini yaptığı, emeğin örgütlenmesi...

Üçüncüsü de bu işte. Şimdiye kadar emek diye asla düşünmeyeceğimiz pek çok şeyi paraya dönüştüren "yakalama" (capture) ele geçirme mekanizmaları, değişik insan aktivitelerini yakalayan...

MU: Evet şimdi burada çalışma ve aylaklık meselesinden, karşımıza bir program meselesi çıkıyor açıkçası. Çalışma, daha önceden nasıl olacağının düzenliliğin tarif edildiği bir niceliği aktarıyor bize. Yeni tarif ettiğimiz durumda ise, yani aylaklık ya da "leisure time" olarak kendisini özerk bir alanmış gibi gösteren alanın içinde doğal olarak çalışma da barınıyor artık. Kapitalizmin yeni akış mekanizması içinde karmaşık hâle getirdiği hayatı yeni bir kontrol teknolojisi olarak geliştiriyor; bunun adına da pekâlâ bir tür, çok programlılık ya da programsızlık diyebiliriz. Yani programı karmaşık hale getiriyor. Ne bir hiyerarşik yapısı var o programın, ne de bildik düzenliliği. Sadece bilgisayarla yan yana gelmiş bir dizilimi var. İşte evinizdeki çalışmanın ve tüm dünyayla kurulan ilişkiniz çalışmanın yeni alanını tarif ediyor. Kimse sizin çalışma programınızı ve bunun

nasıl yazıldığını net olarak bilmiyor; yani benim çalışma dediğimle aylaklık dediğim şeyin o aralıkta nasıl gerçekleştiği asla görünmüyor artık. Aynı kapitalizmin kendisi gibi. Yani kapitalizm nasıl davranıyorsa, ona ait çalışma programını da yeni bir kontrol teknolojisi olarak, hiç anlamayacağımız bir şekilde bizi kendi çalışma mekânımıza hapsederek (özgürleştirerek!) yapıyor. Buradan mimarlığa geçerek, mekânın yeniden örgütlenmesinin de binaya bağlı ve sistem fikrine dayalı olarak, programın önceden belirliliğin belirlediği ilişkiler geliştirmemiz pek olası gözükmüyor artık. Bu bir esneklik problemi de değil artık. Bu karmakarışık bir yapı. O zaman, mimarlığın da doğal olarak ancak gündelik hayat içinde göreceğimiz bu yapıyı yeniden kendi mekânsal sürekliliği içinde, bu çok programlı ya da çok karmaşık programlı ya da programsız yeni yapıyı anlaması gerekiyor. Mimar bunu anlamadığı sürece, bu durum mimarlığın meşru bir alan olarak toplumsaldan sürekli olarak uzaklaşmasını da beraberinde getirecektir. Yani hâlâ bir programın içine sabitlenmiş, estetize edilmiş bir dünyanın içinde mutlaklar, yüceler de ayrıcalıklı diye tarif ettiğimiz kategoriler içinde ya da bir fonksiyona bağlı olarak sistemin mükemmel çalışmasına bağlı bir paradigma içinde bu işin artık olamayacağını, programın belli bir noktada karmaşık yapısını anlayıp, mekânsal ilişkilerin de buna bağlı olarak yeniden örgütlenmesi gerektiğini ve mimarın asli işinin de negatif olarak konumlansa bile bunlardan kaynaklanmadığını ve tüketim ilişkileri içindeki yerini hızla alarak tarihsel hantallığından uzaklaşması gerekliliği ortaya çıkıyor.

HÜN: Şunu soru olarak ortaya atıyorum; şimdi, mimarlığın bir söylemi ve söylemle geçim üreten mimarlar var özellikle akademik çevrelerde; yerine göre moda kavramları, yerine göre de daha oturmuş, geçmişten gelen kavramları, mimarlık söylemi içinde yer tutmuş kavramları tutarlı kullananlar var. Akademiklerse ister bu kişiler kendileri akademik yaşam ötesine çıksınlar, isterse bu işle hiç uğraşmayan mimarlar piyasayı tutsunlar, gündelik yaşam karmaşıklığı içinde kendilerini buluvermi-

yorlar mı? Gündelik yaşamın karmaşıklığı altındaki düzenlikler içine gizlenen tahakküm, özellikle parayı verenin düdüğü çaldığı iktidar ilişkileri içinde mimar zaten şu andaki var olan duruma uyum göstermiyor mu?

KG: Göstermiyor, şundan göstermiyor... En sonunda bütün akışlar nesneleşmiş bir ürün kapsamına doğru gerçekleşiyor. Gündelik hayatın etkileri bir yaşarlılık kaynağı olarak "mekâna" doğru değil, aygıt olarak binaya doğru oluyor... Yani teknik ve iktisadi gerekçeli bir ürüne (bina) ölü mimarlık bilgisi (estetik, fonksiyon vs.) sıvanarak elde edilen şeyin "mimarlık" olduğu düşünülüyor... Böyle olunca "bina" ayrım yapmaksızın şehrin, kentin, metropolün evriminin en alt basamağını (çekirdeğini) temsil eder hâle geliyor...

HÜN: Yani piyasa mimarı bile olunsa, hâlâ aynı kafesin içinde, sözde temiz bir kafa ortamında tasarım yapılıyor; gündelik hayatın o düzeni nasıl bozabileceği, bozduğu, düşünülmeksizin. Ulus'un zaman zaman genç mimar arkadaşlara çok güzel bir eleştirisi olmuştur. Mimar, albenili, fonksiyonel ve ergonomik bir park iskemlesi tasarımlayabilir, hatta koydurtabilir parka; ama şunu genellikle düşünmez: Orada geceleyin üzerine gazete örtüp yatacak ayyaşların bulunabileceğini, o park iskemlesinin çizilebileceğini, üretilip, orada kendi sınırlarını, kendi mekânını yarattıktan sonra, her an için kendi mekânının başka güçler tarafından işgal edilebileceğini, oraya oturup cep telefonunu kullanabilecek ya da köpeğini gezdirirken dinlenecek bir zât-ı muhterem yerine, pekâlâ aynı yerde yırtık pırtık çullu insanların yatabileceği düşünülmemiştir.

UB: Ayrıca mimarlıkla ilgili, işlevsellikten bahsederiz; ama bir stadyumun Pinochet Şili'sinde ve iyi tanıdığımız başka yerlerde olduğu gibi bir anda hapishaneye de dönüşebileceğini hiç düşünmeyiz. Mimar olarak herhalde Şili'deki o ünlü stadyumu stadyum diye planlamışlardı ama...

MU: Mimarlık bilinebilir ve değişmez bir durumun tariflenmesi üzerine kendisini gerçekleştiriyor. Bütün ilişkilerinde de, meselâ yasa tartışmalarında da açıkça gözüküyor bu durum. O, oluşturduğu, sabitlediği dünyanın zaman içinde değişmemesinin güvencesini istiyor ve yasa çalışmalarına giriyor. Halbuki gündelik hayat, büyük bozulma ile mekânsal ilişkilerini gerçekleştirebiliyor. Bu bozulma, yani ground ile underground yan yana gelmediği sürece mekân da yok. Biri (ground) boşluk halinde, öbürü de belirsiz bir karanlık halinde. Mekânsal ilişkiler de bu ikisinin anlık buluşmalarında gerçekleşiyor; canlılığında, dokunabilirliğinde, tedirgin ediciliğinde, tekinsizliğinde, böyle gerçekleşiyor. Mimarlık ise, hep bu durumdan uzak durup, onu kontrol edecek bir nesne olarak, mekânın içine girdiğinizdeki eylemselliği ile değil, daha çok çevreyi ve bir diğerini nasıl etkileyeceği ile ilgileniyor. Yani bir etkileme nesnesi olarak ve tasarım denilen bölgenin asla dokunulmazlığı düşüncesi ve bunun ortamının nasıl yaratılacağı üzerine kendini geliştiriyor. Bana göre akademik hayat da bu durumu besliyor. Yani akademik hayat da tarihsici, tarihselci ya da tarihi şeyler ya da tarihçi ya da kültüralist bakışlar, meşrulaşmış eğitim, hep bina üzerine gelişir. Mimarlık tarihininde koskaca bir bina tarihi olması bu durumu kanıtlıyor.

UB: Ya ansal oluyor ya da ornamental...

KG: Ya da kaba düzeyde iktisadi gerçeklenmeler olarak. Flotal ayna cepheler binanın materyalizasyonunu insani "yapma" eyleminde değil salt nesne düzeyinde gerçekleştiriyor, yani üretim süreci açısından içine hapsolduğu tecrit olmuşluğu öncelikle binaya monte edilmeden çok önce fabrikada ediniyor. Ben edindiği herşeyi üretilirken edinip gündelik etkilere kendini kapatan ve bu yüzden eskimeyen ve ancak "değiştirilebilen" malzemeye, bina olmak üzere eğitilmiş, evcilleştirilmiş ürünler diyorum.

MU: Baştan da belirttiğim gibi, mimarlığı ve mimarın bu bölgeye, gündelik hayatın akışkan, bozuk, yani bizim dışarıdan

baktığımızda; mükemmel bölgeden baktığımızda bozuk gibi gördüğümüz, halbuki buradaki tartışmalarda birbirine bağlanan çok sağlam ve bütün hayatın işlerliğini oluşturan canlı bölgeyi anlaması gerekiyor. Ancak ne yaparsak yapalım elbette muhafazakâr dediğimiz, hayatın günlük akışkanlığının karşısında durgun değişmez olanın tekrarı üzerine kendini gerçekleştiren bir alan var. Bu ne olursa olsun devam edecektir. İşte bina monumental bir yaratık olarak bizi tehdit etmeye de devam edecektir. Ancak bu çatışma, başta da söylediğim gibi, muhafazakâr ya da seçkinci ya da kültüralist diye kendini tarif etmiş uçlarla, ilerici olarak kendisini tanımlamış toplumsalın sıcak bölgesine yakın olduğunu iddia edenlerin üretimlerinde bir farklılık göremiyoruz bu noktada. Hep bina olarak karşımıza çıkıyor mekân. Mekânsal ilişkilerin gündelik hayatın içinde, onun bozuk yapılarının nasıl yeniden üretilmesi gerekliliğini anlatırken, yeni bir kontrol mekanizması olma tehlikesi taşımasına rağmen, hiç bu bölgeye geçilmiyor. Bilinçli ya da bilinçsiz.

HÜN: Ya da içselleştirme diyebiliriz.

MU: Evet, yani daha güçlü olarak koruyacak kabuk geliştiriyor kendi bünyesine ait. İşte bu noktada nasıl çatlatabiliriz bunu diye tartışıyoruz...

HÜN: Metropolle ilişkisini de kuracak mıyız? Bu yalnızca mimarlara özgü değildir; şu anda mimarlar sözkonusu olduğu için onları örnek olarak kullanıyoruz. Demin Murat "tekinsiz"den söz açtı. Şu sıralarda "yüce" (sublime), "tekinsiz" (Unheimlich) gibi kavramlar mimarlık alanında kullanılırken dikkat edin; çoğu zaman bu kavramlar gerçektekinin bir 'dissimülasyonu' halinde işler gibiler. Kordon içine alınmış ve etüvlenmiş bir alana çekildiğinde bu tür kavramlar orada "entel" hazlar bölgesinde meze haline gelirler. Bu durum toplumsal ve kültürel olanı nesnesi haline getiren başka akademik disiplinler kadar akademik mimarlığın da kolayca içine düştüğü bir tehlikedir. Gerçekte, sokaktaki tinerci çocuk veya işportacı-

ya dokunmaktan orta sınıf üyesi akademisyenimiz korkar; nasıl ki cici orta sınıf ev kadını dokunmaktan korkarsa. Dolayısıyla, gerçekteki "yüce" ve "tekinsiz"le şimdilerde düşünce içinde oynanan o zararsız "yüce" ve "tekinsiz" arasında bayağı bir fark var, değil mi? "Tekinsiz" kavramının irdelenmesine hiç karşı değilim. Bir Kant'ı, Schiller'i ve Freud'u düşünelim; ama örneğin Terry Eagleton'un *Estetiğin İdeolojisi*'nde, "yüce" üzerine yazdıklarını da gözardı etmeyerek.

Aslında şu anda parçalanmış dünyada akademik felsefenin ve akademik disiplinlerin söylemlerinde ikide bir gündeme getirilip kullanılan bu ve benzer eski kavramlar, bence tam modern çağa özgü ve birilerinin deyişiyle, en iyimser deyişle burjuva mistisizmi'nin düşüncede ifade bulmasından başka bir şey değildirler. Aslında o bile değil ya!...Kutsallığın basıp gittiği modern dünya eşiğinde, kavramsal alandaki gücünü yitirmeden kendisini biraz da korkutmak ihtiyacı içinde olan ve bunu bir terapi olarak kullandığını söyleyebileceğimiz burjuva öznelliğinin plebleşen –o bile olsa iyi– dünyada yeniden sunumu olarak da düşünebiliriz örneğin "yüce"yi.

MU: Evet ya da sinematografik hale gelmiş mekân kaygısının özelleşmiş bir film halinde sunumu. Yani bir korku filminden edindiğimiz haz ne ise, dekonstrüksiyonun taşıyıcı ışığıyla Freudian bir kavramı olarak "uncanny"in mimarlığa girişi de buna çok benzer.

HÜN: Bunu pekâlâ inşaat piyasasının ekonomi-politiğine ayak uydururken yeni bir entelektüel modanın etkisiyle yapı, sıva, vb.'ye dönüştürerek diktiğiniz binayı da "tekinsiz"in estetik ifadesi olarak ortaya sürebilirsiniz. Ama bunun gündelik yaşamın "tekinsizliği" ile bir ilgisi kalmamıştır. Bizzat paketlenmiş, programlanmış, dolayısıyla "dissimülasyon" haline gelmiştir bence.

UB: Ama "tekinsiz" dediğimiz şeyde bir tür robotik bir şey de vardır, otomat...

HÜN: Başından beri mi?

UB: Hayır, burada tartışılanla ilişkili olarak. Şöyle bir boyutu ihmal etmememiz lazım: İnsana benzer, ama insan olmadığını düşündüğüm şeydir "tekinsiz": İnsan gibi hareket eden. Yabancı düşmanlığı, korkusu meselâ böyle işler. "İşte geldi benim emeğimi, iş olanağımı işsizliğe yol açarak aldı"; bu tür bir şey robotik yan. "Bana benziyor, benim işimi yapıyor, hareket ediyor, çalışıyor, eğleniyor, benim gibi adam; ama değil. "Tekinsiz" (unheimlich) aslında bu tür bir duygudur. Bir tür otomat kuklanın uyandırdığı ya da bir robotun –eğer daha fütürist olacaksak– insanda uyandırdığı duygu türüdür. Ve bunun da paketlenmeye, paraya dönüştürülmeye başlandığını söyledik biraz önce. Bir "ghetto"yu "küme" olarak da düşünebilirsiniz. Tekinsiz olan budur. Otoyola çok yakın olması lazım fiziksel olarak "ghetto"nun. Bu ghetto zengin sınıfının ghetto'su da olabilir, çok yoksul sınıfın kendi oluşturduğu bir kümeleşme de olabilir. Her ikisi farklı biçimlerde entegre edilecekler-dir. Sapma diye bir şeyi düşünmek çok zor burada. Çünkü neye göre sapma sorusu her zaman karşımıza çıkıyor.

Bir başka soru sizlere: Diyelim ki genel yaşamda gündelik yaşantısında ateist olan bir mimarın cami tasarlaması ne anlama gelmektedir? Dindar olmayan birisi imam olmaz, düşünecek olursak. Ama bence "tekinsiz" dediğimiz şey, bunun yapılabilir hale gelmesidir de. Mimarlığın örneğin sanattan farkını da gösteriyor bu durum. Sanat her zaman bir tür kabul edilebilirliğe sahiptir ya. Ya hoşa gideni ya da gitmeyeni yaparsın, kadrajının ve genel tavrının içinde bu o kadar önemli değildir. Ama mimarlığın öyle ilginç bir konumu var ki, bu işlevsellik çerçevesinde tahlil bile edemediğin, kendi hayatında hiçbir yeri olmayacak şeyleri üretmek, planlamak durumundasın. Hapishane çizmek, cami tasarlamak zorundasın yerine göre.

KG: Şöyle bir boyutlanması oluyor galiba bu sorunun. Örneğin binasal olarak kubbenin stilizasyonu konusunda yaklaşım temel bir ayrım olarak ortaya konulabilir. Laik kesim kub-

be üzerine varyasyonlar geliştirmeye çalışıyor ve bunu, "cami imgesi" algılanışının aşılması olarak görüyor, Kocatepe Camii çalışması tasarımsal kaygı olarak Dalokay da bir uç örnektir; herşey iyice kubbeye indirgenmiştir. Laik bir tavır kubbeden vazgeçmez, ama kubbe üzerinden mekânsal bir strüktür olarak örneğin "kutsal olan gündelik hayata karşı" tartışmasını da hiç yapmaz...

Dolayısıyla ciddi bir hesaplaşmayı hiçbir zaman sıfır noktasından hareketle yeni adına yapmaz "laik" ya da "dinci" mimar. Bir akış içerisinde hep dinsel dogmaya bağlı, binada ortaya çıkmış bir temsili öğeden çekiştirmeye başlıyorlar sistemi. Bu yüzden "laik" mimarla "dinci" mimar arasında cami'nin tasarlanması konusunda sadece sahte bir ideolojik ayrılık var. Ve bu farklılık üzerine boş konuşmalar sürüp gidiyor.

Yine orda ortaya şu çıkıyor: Kurumsal yapıyı ya hiç ellememek yani onları stilizasyonlar düzeyinde yalnızca biraz kurcalamak, ama esasında onun bütününü teşkil eden, asıl örgüsünü teşkil eden, "camiyi" gündelik hayat içinde ibadet edilen bir yer haline getiren gerçekliğe hiç dokunmamak gibi bir şey sözkonusu.

MU: Baker'in sorusuna tekrar dönersek o iki ayrı kimliğin, (sabahki söyleşide de konuşmuştuk), bir araya gelmez, çapraşık, çelişkili görülen; yani bir yanda ateist iken, öbür yanda cami yapması; örneğin bir yanda alışveriş merkezi ya da Galleria türü shoping mallar yapmasıyla, Samanpazarı'nda çevre düzenlemesi yapması arasındaki farklılık sadece ölçek farklılığı değil; zamansal olarak yan yana gelmeyecek iki mekânsal unsuru aynı anda bürosunda tasarlamasının garabeti, tuhaflığı bence direkt metropolün kimliğinden kaynaklanıyor.

Geist'in süreçleri içinde mimar olarak parça parça, şizofrenik bir biçimde, ilgisiz, ilişkisiz bulunma sürekliliği, negatif bir durum, negatif bir konumlanma açıkçası. Mimar olarak bu alanı göreli olarak daha iyi bildiğim için bu alandan bakarak bunun böyle olduğuna dair, genel bir önermeye doğru gidebilirim. Ama örneğin, sanatın böyle olmadığına dair bir şey söyle-

diniz. Gerçekten bu böyle mi? Sanat dediğimiz o edimin içindeki konumlanmalar gerçekten böyle eşzamanlı bir tutarlığı mı içeriyor, yoksa sanatsal eylemlilik içinde mimarın bu tür hem ölçek, hem de zamansal olarak ilişkisiz parçalarda aynı anda konumlanmaları acaba metropol kimliğine bağlı olarak geçerli bir durum mudur? Ben soruyu genişletmek istiyorum sadece.

UB: Kuşkusuz orada da geçerlidir. Baştan beri bahsetmekte olduğumuz bir konu, yani "çalışma" vardı, "Werk"ten bahsediyorduk. Bunun dinsel kılığından, vb. bahsettik. Bir disiplindir aynı zamanda mimarlık eninde sonunda; eğitimi vardır, kurumsallaşmıştır. Bir taraftan da iktidarla ilişkileri açıktır; çeşitli güç mekanizmalarıyla ilişkileri zaten açıktır. Bütün bu çerçeve içerisinde deminki soruyu sormamın nedeni şu: Günümüzde cami tasarlamak ne demektir? Eskiden bir tür ibadetti de herhalde. Yani Mimar Sinan döneminde ibadetin bir parçasıydı caminin yapımı; o caminin kubbesinin işlenmesinden, bilmem neresindeki duyarlılık, simgesellik zanaat, vb. Bütün bunların dinsel duygularla iç içe geçmiş bir yönü vardı herhalde. Şu anda artık böyle bir şey yok. Bunu elbette değişik sanatlar için de söyleyebiliriz, başka alanlar için de. Ama örneğin bir ressam için sözkonusu değildir böyle bir şey. Cami yapmak zorunda değildir çünkü. O anlamda söyledim.

MU: Bunun mekânsal sürekliliğini/tutarlılığını nasıl açıklayabiliriz, hangi durumdan kaynaklanıyor? Yani, bu inançla onu üreten birey arasında çok organik bir ilişkiden söz ediyorsunuz. Halbuki bu artık organik değil, sentetik hale gelmiştir. Artık böyle ilişkiler yok. Bunu neye bağlıyorsunuz? Eskiden organikti; mimarın bedeniyle toplumsal beden arasındaki ayrımdan bile söz etmek neredeyse mümkün değildi. Her zaman ona toplumsal ilişkilerin projeksiyoncusu gibi davranıldığını söyleyebiliriz.Tabii ki, özerk bir alan olarak mimarlığın bina olma durumunu güçlendiriyor bu. Bunu resim için de söyleyebiliriz sanırım. Ya da diğerleri için. Hangi durum bunu sentetik hale getirdi?

UB: Bence önce bir süreklilikten bahsetmemiz gerek böyle bir durumda. Resmi mimarlık tarihine şöyle bir, form olarak değil, temel formlar açısından töz olarak nelerin ortaya çıkmış ve nelerin kaybolmuş olduğuna bakalım. Örneğin tapmak var mı şu anda? Var diyebiliriz, yani tapınmak için yapılan yerler. Camiyi bunların arasında ne ölçüde sayabiliriz? Mesela böyle bir soruyu sormak gerekiyor.

HÜN: Araya girip bir şey ekleyebilir miyim? Örneğin Galleria, Karum gibi yerlerin benzerlerine Amerika'da modern çağ "tüketicilerinin tapınakları"da denilmektedir.

UB: Biliyorsun, Ankara'da Karum denilen yer, geceleyin ATV'nin programlarının yapıldığı yere de dönüşüyor. Bir tür "son durak" oluyor değil mi?

HÜN: Aynı şeyi camiler için de söyleyebiliriz. Camilerin giderek bir çeşit medyatik olma potansiyeli taşıdığını düşünmek mümkün.

MU: Aczmendiler örneği gibi değil mi?

UB: Sadece o değil, bu yalnızca göstergelerden biri.

MU: Gösterge olduğu söylenebilir tabii. Ancak bu inançtan daha farklı bir durumu temsil ediyor. Yani o kendi bölgesinden, küçültülmüş parçadan global taleplere doğru, herkese doğru yöneliyor.

Asla kendi kültürel kümelenmelerinde kalmıyorlar. Kendi kümelerini ortak taleplere doğru taşıyorlar. Meselâ inanç böyle, dinin en kutsal, dokunulmaz bölgesi cami, televizyonlarla, birdenbire Aczmendilerin gösterilerine açılıyor, yani bu noktada da caminin inanca yönelik mekânsal kimliği medyatik hale ya da bir tüketim nesnesi haline gelmiş oluyor.

UB: Gerçekte bir çeşit endüstridir Hac. Şimdi otobüslerle mi yapılacak, yoksa başka yolla mı diye Meclis tartışması bile çıktı Türkiye'de. Yol güvenliği olmadığı için otobüs ile hacca gidilmesin gibisinden. Şimdi, bu işin, etrafındaki bir yığın işkolunu istihdam eden ciddi bir endüstri olduğunu görüyoruz; Hac turizmi, dünya çapında bir endüstri üstelik. Ayrıca, bunu "Adorno'nun kültür endüstrisi"yle de çok rahat bağlarız.

HÜN: Şöyle de bağlarsın: Heidegger'in, din modern çağda diğer bütün uğraşlar (Betrieb) gibi aynı yolun yolcusudur ve ne denli inançlı olursa olsun, bazı unutuma uğramış olan sorulara artık günümüz dini de yanıt veremez yolundaki teşhisiyle.

UB: "Tanrı tatile çıktı" diye bir deyiş, bir formül var ya; ya da biz bir tarafa tatile çıktık.

HÜN: İş zamanına endekslenmiş bir boş zaman da diyebilirsiniz buna.

KG: Metropol karmaşasından herhalde en çok 'muhafazakârlar' açmaza düşüyor. Meselâ şöyle örnekler var Türkiye de: Kerem Yeşilkaya dikkat çekmişti; Ankara'da Kocatepe Camisi'nin öngörünümlerden birine Mithatpaşa Köprüsü'nü yapıyorlar, hâlbuki birileri kentin genel panaromasını cami platosuna açmak için yıllardır uğraş veriyorlar. Ama yine o panoramik açılışlardan birinin önüne bir görsel engel olarak koyan kişi sözde muhafazakâr Belediye Başkanı zat... Metropoller sürekli ardarda görsel katmanlar yığılmasını gerçekleştiriyor. Bunların birbirleriyle geçirgen bir ilişki içinde olması gerekmiyor. Apartman altlarında camiler var, Büyük Pasaj gibi Ankara'nın belleğinde alışverişin alametifarikası olmuş yerlerin cuma günleri "namazgâha" dönüşmeleri gibi mimarlığa program yaklaşımlarımızı dibinden gözden geçirmemizi öneren gelişmeler var. Şunu kastediyorum. Namazgâh, binasız, gündelik hayatın tam göbeğinde bir ibadet yeri sokak. Öyle giderken birden zeminde farklılaşıyor, bir yanda kıblesi bahçe duvar oluyor, bir yan-

da çeşme abdest çeşmesi oluyor. Sokak kıble ve çeşmeden oluşan bir "ibadet mekânı" haline geliyor. Ama orada çok güçlü bir beslenme var gündelik hayattan. Olağanlık içinde vücut bulan "mekân" bir enzim içindeki kararlı yapılar, gen dizilimleri gibi bir "sessizlik" içinde "karmaşık" etkilerle dolu mekânı örgütlüyor.

Bütün her şeyi gündelik hayat hem yeniden üretiyor, hem ürettiğini diğer üretilmiş olanlar arasına bir uzaklık koyarak var ediyor. Yine "metropol"e geliyoruz... Metropoliten bulvarlar tıpkı "namazgâhlı" sokaklar gibi mekânsallaşıyor...

HÜN: Sosyolojik diyebileceğimiz çok çalışma var bu konuda. Ama ben tartışmayı gündelik yaşamın altında oluşan ciddi yaşam formlarına geri getirmeyi tercih ederim. Bu salt kent için geçerli değil. Kuşkusuz kent çok ağırlıklı bir öğesi çağdaş yaşamın. Artık kent olmayan kentler, kentin ötesine taşan birtakım yerleşme biçimleri, iskân biçimleri ortaya çıkıyor.

Ama esasta, yani yaşamın amorfluğu içinde niye böyle oldu, Dalokay'ın örneğinde olduğu gibi niye böyle çalışmalar, sentetik (artifice) olma durumu var diye sorarsanız, ne diyeceğiz? Murat sanatlarla ilgili aynı çelişme orada da yaşanıyor mu türünden bir soru sordu. Belki çok aykırı gelecek, ama geçenlerde okuduğum bir yazıda, Amerikalıların her kesimine seslenen ve karşılık bulan Bruce Springsteen'in müziği 1970'lerin sonlarıyla, 90'ların başına kadar örnek olarak işleniyor. Hemen bütün toplumsal katmanlar ve kesimlerin yüreğine hitap eden mesajlarla dolu olmasına karşın, şarkılardaki mesajların aslında çıkışı olmayan, birtakım tezatları içerdiği, kültür endüstrisinin ince paketlemesiyle, bunun iyi hesaplanmış bir doğallık gösterisi altında icra edilen bir müzik olduğu öne sürülüyor. Demem şu ki, modern çağın kültür ve sanat üreticileri, bu arada mimarlar ve mimarlığı başka söylemlerle diyalog içinde hatta iç içelikle sürdürenler dahil, giderek bir çeşit "kültür ticaret anonim şirketi"nin parçası haline gelmekteler. O nedenle, hem alternatif diyebileceğimiz bir anlayışla yoğrulmuş kesimler, hem de dinci diye nitelenen kesimler, bence ay-

nı geminin yolcusu. Bence modern çağın kültür ve sanat üreticileri, mimarlar ve mimarlığı başka söylemlerle diyalog içinde hatta iç içelikle sürdürenler dahil, giderek bir çeşit "kültür ticaret anonim şirketi"nin parçası haline gelmekteler. O nedenle, hem alternatif diyebileceğimiz bu anlayışla yoğrulmuş kesimler, hem de dinci diye nitelenen kesimler, bence aynı geminin yolcuları. Bilinmeyene doğru bir akışın (flux) içinde yol alan ve belki de artık su almaya başlamış modernlik gemisinin yolcuları. Bu geminin çatısı, yapısı, kültürü şu anda böyle. İnsanlar da bir tür çaresizlik içinde çok fazla tedirginlik duymuyorlar bu durumdan. Sanki herkese yeter tahlisiye sandalı varmış gibi. Eninde sonunda da piyasa koşulları, arz-talep birçok şeyi belirliyor.

Doğrusunu isterseniz burada sözü geçen çatışmayı da bir noktadan sonra anlamıyorum. Vedat Dalokay'ın kubbe üzerine yaptığı oynamaya öbür tarafın karşı çıkmasına rağmen, onlar da çok başka bir düşünce yapısından hareketle, Vedat Dalokay'ın üzerinde tasarımladığı, inşa ettiği ana varoluş zeminini paylaşıyorlar. Şimdilerde irili ufaklı zelzeleler geçiren bu zeminin irdelenmesi ve yeni ortamın getirdiği esriklikle karışık o tedirgin ruh halinin incelenmesi belki de daha önemli.

Bunun gündelik yaşamın arayışlarımızda incelemelerimizde tek tercih alanı haline getirilmesiyle de çözüleceğini sanmıyorum. Çünkü tıpkı popülizm tapıncaklığı gibi gündelik yaşama övgü düzmek, öncelik tanımak 'entel' vicdanları yıkamaya dönük bir tapıncakcılığa dönüşebileceği gibi, başta söylediğim üzere, kolayca yeni bir seçkinci söyleme de dönüşebilir.

MU: Cami konusunda şu gözüküyor: İki tür cami var; bir seküler camiler, ikincisi de İslâmî camiler. İslâmî camiler onlarda zaman içinde oluşmuş işaretler dizisinin bozulmasını reddediyor. Bu toplumun kendi görsel ve davranışsal alışkanlıklarıyla ilgili. O işaretleri, kendi gündelik buluşması içinde göremediğinde, bunun yerine geliştirilmiş yeni işaretler sunulduğunda görüntü ve inanç senkronizasyon bozukluğuna neden oluyor. Ve doğal bir tepki gösteriliyor bu duruma.

Oysa seküler olan, dinin zaten içini boşaltarak gerçekleştiriyor kendisini. O zaman bütün işaretlerden arınmış, yeni şematik bir cami geliştiriyor. Bunda da bir problem görmüyorum. Burada bana göre her ikisi de metropolün talebini yerine getiriyorlar. Yani hem sekülarizm, hem de radikal uçta bile olan İslâmiyet açıkçası tehlikelerle dolu bir metropol fantazisi olarak görünüyorlar. Yani burada asıl kuşatıcı olan, bütün durumları kendi mekânına emen, üst mekân olarak metropol karşımızda duruyor yine. Burada da neye direneceğimiz konusunda açıkçası boşlukta kalıyoruz.

UB: Şimdi, benim düşünebildiğim kadarıyla, din yüzyıllardır günlük yaşamı biçimlendirme, zaman ve mekânı örgütleme tarzıdır her şeyden önce. Saat kaçta kalkacağını, kaçta yatacağını, işi nasıl yapacağını düzenler, işte ibadet bunların düzenidir ya da ritüelidir işin aslında. Bu işin formel düzenidir; hatırlanması, hafızaya nakşedilmesi ve sosyalizasyonudur. Ta çocukluktan başlayarak işin içindesin. Şimdi tam aksine ibadetin ya da dinin bir tür yönsüzleştirme, hatta afallatma işlevi görür hale geldiğini gözlemliyoruz. Meselâ, bugün Cuma ve aşağıda kamusal yerlere seccadeler, örtüler yayılıp, sokakta namaz kılınır. Şurada bir mescid var, hemen aşağıda ve bu işin salt ibadet değil de aynı zamanda politik bir gösteri haline bürünebilmesi de sözkonusu olabiliyor. Aynı zamanda da bir estetik yanı var. Etrafın yeşile boyanması, zemzem suyu ya da incik boncuk estetiği diyelim buna. Bu dinsel kültürün programına uygun olarak cami yapıyorsunuz, çevresini düzenliyorsunuz Hacıbayram'ın orada örneğin. Kendiliğinden dönüşüyor mekân; insanlar dönüştürüyorlar o mekânı çok farklı bir estetik anlayışla herhalde. Belki de henüz haberdar olmadığımız, pek tanımadığımız bir estetik anlayışıyla. Bence din de bir "afallatma" işlevi görüyor artık modern çağda. Ve bu afallatmaya da sanki ihtiyaç var. Çünkü modern çağın ucunda, yani geldiğimiz uç durumunda, had safhasında diyelim, sözünü ettiğimiz metropol yaşamına ilişkin bütün belirtiler bu afallamanın asimile edilmesini gerektiriyor gibi insanlar tarafından. Yani katlanıla-

bilir hale gelmesi lazım afallamanın. Dinsel yükseliş dediğimiz de eninde sonunda budur.

Şu anda hiç kimse bir din âlimine, bir mollaya ihtiyaç duymamaktadır inanç konusunda. Hatta inancın Tanrı falan düşüncesine bile ihtiyaç duymadığı, bir teolojiye ihtiyaç duymadığı açık günümüzde. Bunlar boş formlar olarak varlar. Yani Heidegger'in de söylediği herhalde oydu; "Tanrı'nın çekilmesi"; Tanrı ya da Tanrılar ne kadar gündelik yaşamın içinde varlar ki artık?

HÜN: Tanrı'dan çok, "kutsallığın yitimi" demekte yarar var. Yani Avrupa'nın o 17. ve 18. yüzyıllarda yaşadığı travmada, hani Nietzsche'nin altını çizdiği "Tanrı'nın ölmesi", olayı yani kutsallığın yitimi. Kutsallığın yitiminin olduğu yerde, dinin yeniden yükselişi Tanrı'yı geri getirmez. Çünkü terk edilmiştir tanrı. Bugünlerdeki gözde deyişle, "Tanrı tatile çıkar." Ama asıl çekilip giden kutsallıktır, değerler hiyerarşisi gerektiren kutsallık.

Bedenden (gene gözde bir kavram bugünlerde) söz ettiniz. Bedenime dek işleyen bir cami yapımında veya ne bileyim, antik Yunan'da bir tapınağın inşasında duyulan ve çağımızın burjuva hazzını aşan o büyük deneyimi kimse yaşamıyor şu anda. Ne camiyi sipariş edenler yaşıyor, ne camiyi şu ya da bu şablona uygun yapan yaşıyor, ne de içinde ibadet eden yaşıyor. Şu anda, gerçekten Ulus'un söylediği, bu afallamaya gerek duyan ve bile bile kendisini kandırmaya yönelenler aynı zeminsizlik üzerindeler. İster ibadet eden, ister stüdyosunda şu ya da bu düşünce eklektisizmi ya da senteziyle tasarımlayan mimar olsunlar.

UB: Yani Aczmendiler gibi uç noktalara gitmeye gerek görmüyorum; sıradan cemaat halinde, Refahlı, Müslüman ya da değil.

MU: Görüntü verdiği için iyi örnek oluşturuyor. Bu haliyle de diğerleri onun dışında kalıyorlar. Çünkü Aczmendiler kü-

çültülmüş kristal bir biçim olarak kendilerini sürekli teşhir ediyorlar.

Bu da şu anda salt bir konfigürasyon haline gelmiş dinsel yapının içinin metropol içinde yeniden konumlanması diye belki tarif edilebilir. Yani kendi içeriğini yitirmiş durumda. Çünkü böyle olunca, (ben mimarlığa doğru çekeceğim doğal olarak,) her şeyin saf bir konfigürasyon olarak içeriğini yitirdiği, içinin ilişkiler tarafından gündelik içinde kazara nasıl doldurulacağının tam olarak kestirilemediği bir durumla karşı karşıyayız. Mimarlık da programla biçim arasındaki ilişkiyi ya da bina program arasında kurulmuş neden sonuç ilişkisine dayalı dural hale getirilmiş ilişkiyi sorgulamak zorunda artık. Yani ben o zaman mekânsal ilişkileri bu kayganlık ve belirsizlik içinde nasıl yeniden üretebilirimin peşine düşmek zorundayım. Açıkçası ne binayla, ne de kendini tariflemiş bir programla buna cevap aranayamayacağı çok açık mimarın.

O zaman mimar da bunun üretim araçlarını bulmak yeni bir tür konfigürasyon oluşturmak zorunda. Ama bu konfigürasyonu artık toplumsal ilişkilerle paralel hale gelmiş, yan yana toplumsalın gölgesi gibi ürettiği üretimde bulunamıyor artık mimar. Mimar, geri planda hiçbir şekilde kendi görüntü vermeden, toplumsal işlerliği çok iyi kavrayıp, onun ortamlarını nasıl yeniden üretebilir bu kaygan yapı içinde, bu kaygan zemin içinde? Bu durumun açıkça yeri yok. Yani locus anlamında bir yere sahip değil ve Genius loci koca bir palavra artık bu ilişkiler içinde. Belirsiz gidip gelmelerle dolu, parça parça ilişkilerin birbirlerinin içinden geçip, birbirlerini etkileyemedikleri bir zemin içerisinde mimar kendine yeni bir konum aramak zorunda. Şu andaki mevcut direnç de doğal olarak bunun zorluğuna bir tepki; yasa çalışmaları ile yönetmelik çalışmaları ile mimarın toplumsalın içinde kendini meşrulaştırma çabaları...

HÜN: Bilemiyorum, benim mimarlara çok fazla ironiyle yaklaştığım yolunda başkalarında oluşan bir kanı var. Aslında bu pek doğru değil; ben mimarlıkta verilen eğitimin, halen Türkiye'de verilen en iyi eğitimlerden biri olduğunu düşünüyorum.

Başka alanlara açılma olasılığı yaratan bir disiplin ve ona uygun bir eğitim. "Yaratıcı deha" diye alaya aldığım efsane gerçekte yalnızca mimarlıkta değil birçok alanlarda yaygındır; yoğunlukla da sanatta, özellikle de "güzel sanatlar" (schöne Kunst) denilen ve önceki insan yaşamında 18. yüzyılda ondan beklenenleri karşılamayacağı ölçüde böylesine ayrıcalık tanınmamış, alanı dar bir insan faaliyetinde. Bütün yaşamın, sözgelimi sanat olmaktan –bu da anlamsızlaşmaya teşne bir klişedir ya!– çıkıp da, sanatın yaşamın parçalarından biri haline dönüştüğü, dolayısıyla da "Özneye" indeksli (ki bu temelde burjuva öznedir), kendisinden çok şey beklenilen, ama hepsini karşılaması kendi gücünü aşan bu alanın mitlerinden biri de "yaratıcı deha" mitidir.

Oysa 18. yüzyılda bile "deha"dan sözedildiğinde Tanrıların (kutsallığın) terk ettiği yeryüzünde burjuva İnsan-Tanrı öne çıkmak zorunda kalınca, zaten daha baştan hata içine doğmak zorunda olan –Türkçede "beşer şaşar" sözcüğü bunu çok iyi ifade eder– bu eksik ve yegâne ölümlü hayvan türünün gerekli eğitimden geçince doğaya içkin olduğu varsayılan dehayı kendisine maledeceği düşüncesi yaygındı. Deha böyle anlaşılıyordu o zamanlar. Schiller'in *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*'ı bu inanışın en güçlü kanıtlarından biridir. Ama 19. yüzyıla gelindiğinde, "deha" eğitim alsa da almasa da her kula nasip olmayacak, yalnızca toplumun içindeki seçkin bazı kişilerde Tanrı vergisi olduğu daha baştan varsayılan (Wagner örneği tipiktir bu hususta), ardından 20. yüzyılda "içimden geldi de yaptım, oldu" denli bayağılaşabilecek, bomboş ideolojik bir kalıba dönüştü.

Derim ki, bununla fazla vakit harcamayalım, kendimizi aldatırız. Bırakalım "şey"ler konuşsun biraz da kendi dillerini, izin verelim. Onlar zaten sessiz dilleriyle burdalaşıyorlar. Yalnızca boş bir iktidar istenci olan "yaratıcı deha" ya da bir başka söylem gelip de, toplumsal ve düşünsel süreçleri de içeren "şey"lere sürekli olarak nasıl olmaları gerektiğini dikte etmesin. "Şeyler" her neyse, ki bu bütün bir insanlık tarihi olabilir, bütün bir din tarihi olabilir, değişik dinler, değişik insan uğraş-

ları olabilir, kurulan tarih süreci içerisinde, izin verelim de onlar konuşsun.

Mimarlar da bu iktidar istencinden paylarını almışlardır. Modern dünyada bunun aslında başka ve çok daha güçlü iktidar odaklarına hemen yanaşarak fazla bağımlı hale gelen mimarlıkta bir güçsüzleşmenin göstergesi olduğunu düşünüyorum. Mimar geçmişte başka tür güçlü hâmilerin kudretinden alırdı kendi gücünü. Bu çağda ise hem kendi müşterisini yaratmak zorundadır hem de devlet ya da dev korporasyonlar gibi iktidar odaklarının görkemini anıtsallaştırmak göreviyle yüklüdür. Batı'da demeyelim de, "güneşin battığı yerde" diyelim isterseniz, prekapitalist dönemin hâmilerinin yerini bu yeni güçler almıştır artık, İşte, modern mimarlık çok uluslu şirketlerin, biraz da sallantıya girmiş modern ulus-devletlerinin güç ve görkemini bir şekilde göstermek zorunda bugün. Ona tanınan özgürlük alanı o kadar daralmıştır ki, kendisi duvar kâğıdının benzerini facade'da, binanın, yapının dış duvarında tekrarlayan bir iş haline indirgenmiştir nerdeyse. Takdir edersiniz ki, burada ille de "yaratıcı deha"dan dem vurulacaksa eğer, epeyce budanmış, güdük bir haslet olduğunu kabul etmek gerekecek, projeye atılan imza ne denli ünlü olursa olsun.

MU: Evet. Batı'nın mesela Marksist gelenek içinde bile negatif uçlar var, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Sartre gibi, öznenin merkezde olduğu yaratıcı deha değil burada söz edilen; ama öncelikli olarak merkezde toplumsalın değil, öznenin bulunduğu, bir gelenek var Batı'da. Bir de Marksizmin diğer pozitif kanadı var; toplumsallık, üretim, emek üzerinde söylemlerini geliştirmiş. Ve bir uçta da diğerleri, işte katılımcılık gibi iktidarın yeni bir aygıtı haline gelmiş kuramlar var.

Şimdi, mimar hangi bölgede kalacak? Çünkü ben açıkçası birinci kanada bağlı bir insanım; yani işte bir Adorno yu bir Benjamin'i dini diyalektiğin hizmetine nasıl sunabiliriz gibi olmadık, çetrefilli, cevabı olmayan soruların peşine düşmek gibi... Bu da bir metropol fantazisi açıkça. Yani öyle görülüyor. Bu aralıkta "katılımcılık" gibi sahte bir ideolojiyi kaktırıp, arkasına

bir sürü insanın takıldığı modeller var. Yani "yaratıcı deha"yı yok ettiğinizde şimdilik bu çıkıyor karşınıza. Ben kişisel olarak çözümün, öznenin bu toplumsal ilişkilerle yaratıcı dehadan, bu metropol kimliğini kendi öznel konumuna taşıyarak yeniden nasıl üretir de arayabilir diye düşünüyorum, bunun cevabını da henüz bilmiyoruz; ama arıyoruz tabii hep birlikte. Herşeyin mümkün olduğu bir dünya.

HÜN: Şunu da söyleyeyim. Mademki gündelik yaşamla ilgili konuşuyoruz burada, Adorno'nun doğru teşhisini biraz değiştirerek hatırlayalım. Seçkincilikten uzaklaşalım derken yüceltme gafleti içine düştüğümüz "sokaktaki adam", "sıradan insan" aslında gerçekte olmayan ideolojik bir kurgudur. Belki zorunlu bir kurmaca, tıpkı hümanizmanın "insan"ı gibi; ama gündelik konuşmada bile bir adım ötede terk edilmesi gereken bir "asgari genelleme".

Mademki "Özne"den söz ettik; bırakınız büyük mimarımızı bırakınız bir büyük düşünürü, bir felsefeciyi bir yana, sokakta rastladığımız insanlar da bu tür mitler içinde yaşıyorlar. Modern çağın mitlerinin temelinde yatan öğelerden biri de işte bu "Özne". Bunu değişik yerlerde çok kişi söyledi; dolayısıyla ben yeni bir şey söylemiş olmuyorum. Ama nedir bu mitin belirgin özelliği?

Bir kere geçmişin değerler hiyerarşisi yıkılınca değerleri mübadele değerlerine dönüşmüş, tarihsellik içinde belirlenen bir kurgudan söz ediyoruz. İster camide ibadet eden bir mümin, ister siyasetçi, ister seküler mimar, ister biz sosyologlar olsun, hepimiz birer tarihsel kurmacayız.

18. yüzyılda kökenlerini Avrupa'da bulup da şimdi yeterince küreselleşmiş olduğunu rahatlıkla söyleyebileceğim bu tarihsel kurmaca artık yalnızca metropolle sınırlı değil; dünyanın kırsal kesimlerini de büyük ölçüde istila etmiş bir kurgu bu. Somutta insanların içselleştirdiği bu kurgunun en önemli özelliği, bireyin sırf kendisinin sandığı tinsel evreninde, gerçekte modern çağın ona empoze ettiği, sanki hiyerarşiden yoksunmuş görünüşü veren, düzleşmiş tinsel bir evrende bir değerden öteki-

ne duruma göre çok çabuk yer değiştiriyor olmasıdır. Gerçekte kolaya kaçan bir ruh hali sergiler burjuva plebliği egemen bir toplumsal kategori olarak soyutta düşünüldüğünde. İngilizcede "escapism" denilen ve kolaylıkla sorumsuzluğa dönüşebilen bu durumla özellikle yüklü insan türü afallamaya da dünden hazır bir insan türüdür. Onun içindir ki, geçen yüzyılda Nietzsche; "iktidar istenci" (Wille zur Macht) üzerine yazdıklarında modern çağın insanı "kişi" değildir, o yalnızca "bireydir" der. Birey nedir peki? Yalnızca bir "sürü hayvanı" gene Nietzsche'nin deyişiyle. Herkes kendisinin tek olduğunu zannetmekte, oysa çağa egemen eğilimlerin empoze ettiği bir prototipe göre davranmaktadır sadece. Bir birey sürüdeki başka her bireyle aynıdır.

Dolayısıyla, modern çağın sınırlarına ulaştığı bir evrede yaşayan bizlerin, ister okumuş olalım ("Aydın" lâfını artık ben terk ettim, bunu da belirteyim) ister "sokaktaki insan"(!), işimiz oldukça zordur. Çünkü artık sarsılmış ya da yıkılabilir bile olsa böylesine sahte-eşitlikçi kalıplara gönüllü köleliği özgürlük sananların kurtulması çok zor; ama olanaksız da değil.

Nietzsche'nin bir ideal gibi koyduğu, kendini "kişi" olarak kurmak dünyanın en zor işi. Her adımında sorumluluk alacaksın ediminden; yaptıklarının ağırlığını taşıyacaksın. Nietzsche'nin insandan istediği, insanın estetik olarak da kendini böyle kurma çabasına girmesi, modern çağın bireycilik mitine sımsıkı sarılmış burjuvazisi ya da neo-burjuvazisine ters düşen bir durum. Her şeyin mübadele değerlerine indirgendiği bir dünyada kendini yeni baştan inşa edeceksin, inşa etmenin yollarını arayacaksın kendi "kurgu" söküm'ünü yaparak; hem de hiçbir zaman sıfırdan temiz insan malzemesiyle başlayamayacağını bilerek. Söyleminde bu böyle, yaptığın işlerde bu böyle, insanlarla ilişkilerinde bu böyle, gündelik yaşamında bu böyle. İşte, iyice bayağılaştırılıp, orada burada bozuk para gibi harcanan, "yaşamın estetikleştirilmesi"nden Nietzsche'nin anladığı, burjuva bireyciliğinin boş romantik düşlerini ebedi cicim ayları sanarak yaşamak değildir. Sınırlılığımız, ölümlülüğümüz boyunca, yaşadığımız süre içinde bunu sorumluluk taşıyarak adım

adım kendimizi yıkıp kurarak, yer yer düzelterek, sonu gelmeyen bir çabanın içine girmektir. Bunu başarabilir miyiz, bilmiyorum. Ama denemeye değmez mi? Bunun için, baştan bir reçete sunmak çok yanlış olur. Zaten, reçeteler sunuldu çok ve neye yaradıkları da ortada.

MU: Öznenin kişi olarak, yani birey olarak değil de, yeni bir kişilik olarak ortaya çıkması zorunluluğundan söz ediyorsunuz. Bu da mimarın nasıl konumlanacağına dair bir durumu ima ediyor. Meselâ sıradan insan mümkün değildir, ama kitleler mümkündür. Çünkü görmesek bile bunu etkilerinden biliyoruz, Sıradan adam somut olarak bir varlık olarak dolaşmasına rağmen mümkün değil hakikaten; ama kitle mümkün. Onun için geliştirilmiş araçlardan, televizyonlardan, gazetelerden gene onun tüketim ilişkilerini biliyoruz, herşey onun üzerine odaklanmış durumda. O zaman kendimizi, ikili rolde anlamak zorunda kalıyoruz. Kitle olarak o sürekliliğin bir parçası birey olarak içinde yer alışım var, bir de Ünal Nalbantoğlu olarak bunları yeniden üretecek kişi olarak yeralışım var. Böylesi tuhaf, böylesi çapraşık bir konum tarihin hiçbir döneminde yok. Böylelikle hiçbir biçimde seçkinleşemiyorsunuz; ya da toplumsal anlamda grupsal bir homojenlik içinde yer alamıyorsunuz. Hem kitlesiniz; yani kitlenin içinde onun sürmesini meşrulaştıracak rolünüzü gerçekleştirmek zorundasınız, çünkü onu gerçekleştirmediğiniz sürece, Ünal Nalbantoğlu olma hüviyetini yitiriyorsunuz. Ne kitlesel bir yaratıksınız yani bireysiniz, ne de bir kişi olarak beliremiyorsunuz. Arada bulanık ya da var gibi dolaşan bir yaratık haline geliyorsunuz. Sadece göreli olarak durumunuzu kavrıyorsunuz.

Şimdi, mimar nasıl yeniden görebilecek bu durumu? Ya hâlâ konvansiyonel bilgi oluşumu içinde ve bina olarak, onun tektonikleriyle ilişkilenen, toplumsalda bağları olduğu bir yapıyı var sayarak, böyle bir geleneği sürdürmek zorunda kalacak ki, yani bina yapacak. Bizim karşı çıktığımız bir nokta olsa da kendi içinde insani haklılıklar taşıyor (zaaf insanı yaratırdan).

İkincisi de; "var gibi" konumunda kimi kez şu konumda, ki-

mi kez bu konumda, kendi bireyselliği içinde kişisel konumunu bulmak zorunda olan bir yeniden üretim ya da tasarlama modeli geliştirmek zorunda kalacak.

HÜN: Bu biraz Baudelaire'deki "flâneur" denen, kapitalistlerin casusu sıfatıyla pazar yerini gözetleyen (Benjamin), bugün züppece abartılan toplumsal tipi ansıtıyor bana sanki. Kısacası, flâneur olmanın bile bugün medyatik bir dissimülasyon olarak kullanılabildiğini söylemek istiyorum. Bugün flâneur'lüğü oynamak, tıpkı kendini sahte tevazu içinde göstermek gibi – söz gelimi, kamera önünde "cool" takılmak– oynanabilecek bir oyun. Bu nedenle, "flâneur" özgün bağlamındaki yüklemlerinden arıtılıp kullanıldığında hemen eski gücünü yitirmektedir. 19. yüzyılın modernliği için flâneur, örneğin bir Baudelaire'in gözünde, "dandy"den çok farklı olarak, metropolün çatlakları içinden dolaşırken toplumu, pasajlardaki pazarı gözlemleyen, ama züppenin tersine toplumsal olaylara bir tür tutkuyla yaklaşan eleştirici bir konumu simgeliyordu.

UB: Başarısız savaş veriyor dünyaya.

HÜN: Ha, belki başarısız bir savaş veriyordu, yenilgiye mahkûmdu belki flâneur; ama bu pazara endeksli casusun bütün o ironik gezintisi sırasında 'dandy'nin hiçlikliğine benzemeyen tutumu, söylemini üretiş biçimi mesaj içeriyordu.

Bugün flâneur'lüğün dissimülasyonunu medyatik ortamda oynayanlar kesinlikle böyle bir başarısızlığa bile mahkûm değiller. Bu tehlike de sanırım bizim konularımız arasında. Mimar için bu ne anlama gelir, bilmiyorum.

UB: Bir konuda epeydir bir şeyler topluyorum. Şöyle bir şey: İstanbul'da yerellikleri kitaplaştırmak yönünde bir yayın faaliyeti olduğunu görüyoruz. "Bir zamanlar Kadıköy", "bir zamanlar Bakırköy", "bir zamanlar falanca adetler-görenekler", bir zamanların objeleri, tramvay filan türünden bir tür hatırlama çabası. Ama biraz dikkat edildiğinde yerelliğin şöyle işlediğini gö-

rüyoruz o kitaplarda: Kendi içine çökmüş birkaç noktadan çıkıyor tartışma. Yani "benim Bakırköy"üm' diye bir şey var, bir sahiplenme var sözgelimi. Bakırköylülük diye bir şey var; ama şu anda Bakırköy diye bir şey yok ki, bunu da biliyoruz. Ben ciddi bir sorun olarak görüyorum bu türden, "İstanbul nostaljisi" diyebileceğimiz fenomeni. Pek çok düşün adamımızı da istihdam etti, biliyorsunuz.

HÜN: Ha evet, şu "geçim için söylem üretenler"in bir türü...

UB: Bu yerel ligi ben Türk kültüründe çok hissediyorum. Bunun aslında yabancı dilden çok ciddi bir çeviri de olduğunu görmek gerek. Salt bir tercüme, ama meselâ, bir zamanların Bakırköy'üne hiç gitmiyor aslında. Kişisel bir dünyadan çekip alıyor bunu.

Böyle bir edebiyat 80'lerde çok yaygınlık kazandı, şimdilerde yavaş yavaş ölmesine rağmen. Yavaş yavaş o nostalji de bitiyor ya da bunun kendisinin yerellik ve aidiyet duygusunun nostalji kılığında ya da versiyonunda dile getirebilir hale gelmesi de ölüyor yavaş yavaş.

HÜN: Modernlik içinde ürettiği için pek bir yere ait olamayan, yazgısı ait olmamak üzerine kurulu –hatırlayalım Karl Mannheim'ı ve onun "yüzer-gezer entelijansiya" (freischwebende Intelligenz) kavramını– modern çağın düşün işçisi müşterisini artık kendisi kültür pazarında yaratmak zorundadır. Bunlar daha 1910'larda, 20'lerde söylenmiş şeyler. Dikkat ederseniz, bazı metinlerden habersiz tartışıyoruz bazı konuları. Verdiğim örnekten haberli ve ilişkili olarak da tartışabiliriz şu anda ulaşılan noktayı. Bakırköy ve Kadıköy'üyle ya da aradaki kahvehaneler, yosmalar vb. türünden yazım. İstanbul nostaljisi denilen havada bir şeylerin kültür pazarına dökülmesi, geçim, daha da önemlisi iktidar için söylem üretmenin bir türüdür. Bu bir "Kültür Ticaret A.Ş."dir.

"Batı" denmeye 18. yüzyıldan beri başlanan kültür dairesinde bir zamanlar geçer akçe ve belki de kendisini çoktandır tü-

ketmiş olan bir "genre"ı alıp getirip, tırnak içerisinde söyleyeceğim "entelyuppie"liğin tüketimine sunuyor. Bir şeyin "eksik tüketimi" yapıldıktan sonra zaten onun üretimi de biter. Herhalde Ulus'un sözünü ettiği de bu anlamda bir şey.

Biraz daha ileriye götürelim bu örneği. Burada da örnek vermek istiyorum. Gündelik yaşamın nasıl kurgulandığını değişik çağlar için inceleyen gerçekten çok önemli başka yapıtları gösterebilirim. Bir Emmanuel Le Roy Ladurie'nin Montaillou'da Albigensian'ları türlü yönleriyle anlatışı veya bir Philippe Aries'in Batı'da özel yaşamın ya da ölüm düşünce ve pratiğinin tarihini yazması gibi. Mutfaktaki kullanılan eşyadan, aletlerden tutun da ana-çocuk ilişkisine ya da mezar taşlarına kadar, sayısız örnek gösterebiliriz bu konuda. Bu Fransızların *L'invention du quotidien*'dedikleri gündelik olanın düşüncede bir çeşit kurulmasıdır. Ama orada bile ciddi kuşkularım var.

Örneğin, Michel De Certeau'nun *Gündelik Yaşamın Pratiği* başlıklı kitabında çok yararlı, sezgi uyandırıcı şeyler bulunmasına karşın, kurulmasına katkıda bulunmaya uğraştığı söylemin, üst-anlatılar karşısında daha mütevazıymış gibi görünen bu türün de aslında bir anlamda başarısızlığa mahkûm olduğunu düşünüyorum. Sözünü ettiğim kitabın bir parçasını oluşturduğu dizide yapmak istenilenin bir çeşit "tikelliğin bilimi" olduğunu söylüyor Michel De Certeau. Ayrıca bu türden çalışmaların şunları göstereceğini belirliyor: Örneğin dizinin bir cildinde "iskân olmanın" dünyada yer tutmanın "güzel sanatı"nı yapacaklarını, bir başka cildinde de "mutfak" (cuisine) "güzel sanatı"nı, bir başkasında da "konuşmanın" güzel sanatını yapacaklarını eklemeyi ihmal etmiyor.

Bunların hepsi iyi hoş da, gündelik yaşam pratiklerini "güzel sanata" indirgediğiniz zaman, dünyada yer tutmak, bir şekilde bir barınağa sahip olmak, "yemek yemek", "konuşmak" gibi pratiklerde hep bir nokta gözden kaçıyor gibi. Bu pratiklerin hiçbiri masum şeyler değildir. Oysa bu gibi pratiklere "güzel sanat" dediğiniz zaman siz bunları bir yeni tür burjuva özleminin hedonist tatminine, sübjektif tüketimine sunuyorsunuz. Dolayısıyla, bu aşamada yeni bir soluk getiriyor görünseler da-

hi beaux-arts/schöne Kunst geleneklerinden bir ödünç alış ve yeni bir uyarlamayla inceleme nesnesine dönüştürülen bu toplumsal pratikler üzerine bu türden yeni anlatıların çok fazla bir katkısı olacağını düşünmüyorum. Dahası, üst-anlatılara karşı bir anlatı türü iddiasında olmasına karşın, bu türün de bir başka üst-anlatıya dönüşmesinden korkulur. Böyle bir türü, örneğin diğerlerinde olduğu gibi eleştiri süzgecinizden geçirmeksizin kendi kültür dairenize ithal ederseniz, ardından burada, ne bileyim İstanbul'un eski meyhane adabı üzerine yazmaya başlarsanız durum biraz vahimleşir.

Başta söylediğim bir noktaya tekrar geliyoruz bu noktada. Bu da dilin bir oyunudur. Yeni, değişik, alışılmamış bir türün ardalanını, aslını astarını irdelemeksizin, "quotidien"in yani gündelik yaşamın mikro-anlatısının sihirine, büyüsüne kendimizi kaptırıp, fasulyeden konularla enerjimizi tüketebiliriz. Tam tersine bir Marc Bloch'un, bir Lucien Febvre'in anlatılarında gündelik olanın ayrıntılarıyla nasıl boğuştuklarını hatırlayalım. Bu yüzden, gündelik amorfluğun parçacıkları üzerine anlatılarla yetinmeyip, temeldeki düzenliliklerin, yaşam formlarının nasıl oluştuğunu irdelersek, gözümüzün önünde bambaşka bir resim belirmeye başlar. İşte o zaman yuppie kapitalizmi dönemi okumuş ya da yarı-okumuşlar kültürüne özgü tüketimin gerektirdiği nostalji geride bırakılır; "şimdi"yi yeniden kurma yönünde az da olsa bir katkıda bulunulur.

MU: Çok zor görünüyor, ama umarım öyle olur.

UB: Ama tümüyle bir kolektif kader gibi düşünülmediği sürece böyle bir şey çok önemli. Örneğin Dostoyevski'nin anlattığı bir dünyayı metropolün formülü diye algılarım ben. Dostoyevski dünyadaki katı, kötü, marazi içselleşmeyi inceliyor. Bunu "kısa bellek" dediğim şeyin ana formülü olarak görüyorum. İşte Deleuze'ün hatırlattığı gibi bu da bir yerde şöyle bir formüldür: İşte sevgilisi onu bekliyor, Tanya, ölmek üzere... Aceleyle fırlar evden. Genç öğrenciyi sevgilisi beklemektedir... Ve yetişmezse ölecektir Tanya... Dostoyevski tipinin her yere çok

acil gitmesi lazımdır hep; bir tür aciliyete yakalanmıştır... Hep aciliyet duyguları örülüyor bu romanın içerisinde. Ama eninde sonunda ana formül şudur: Aşağı iniyor ve metropole özgü gündelik bir olayla karşılaşıyor; sokakta bir ölü köpek var ya da bir at devriliyor Nietzsche'de olduğu gibi; ya da bir kedi tekmeleniyor.

Bir yanda bir aciliyet duygusu var ortada. Aslında hiç Rus karakterine de uymaz ya bu aciliyete yakalanma hali, ama ya Dostoyevski'nin kahramanlarında! Ama Rus bir tarafı da vardır bu karakterin gerçekten. Yola çıkar, bir arkadaşıyla karşılaşır. Ya da sokakta ezilmiş, ölü bir köpek görür, toptan hedefini kaybeder. Tanya onu bekliyormuş da, ölecekmiş de, falan filan. Bir an önce onu aciliyet içine yakalayan her şeyi unutarak, karşılaştığı arkadaşıyla gider bir şeyler içer, konuşmaya başlar. Ya da serserice kent sokaklarında dolaşmaya başlar. Ondan sonra bir an bir köprünün üstünde durur, nehrin akışını seyretmeye başlar. Ardından gene bir an "Tanya beni bekliyor" diye düşünür. Ama aynı döngüye bir daha girerek bir türlü hedefe varamaz.

Kafasında elbette hep bir sorun vardır; çok önemli, acil bir sorunu vardır. Ama, ondan daha acil bir başka sorunu daha vardır... Ama o sorun nedir? Kendisi de bilmez. Şöyle bir şey bu: "Odam yanıyor, dışarıya çıkmam lazım, çıkmaya çalışıyorum odadan! Bu çok acil! Ama bırakın beni! Biliyorum, çıkmam lazım, çok acil! Ama, mutlaka çok önemli bir başka sorun daha var... Önce onu halletmeliyim... Ancak ondan sonra. Esas mesele bu değil, benim buradan çıkıp gitmem esas mesele değil... Çok daha acil ve canalıcı başka bir mesele var... Şimdi bu tam da *Budala*'daki ana formüldür, yani "idiot".

Dostoyevski her alanda kullanacaktır bunu, her türlü karakter betimlemesinde kullanacaktır. Dostoyevski'nin alanı da budur aslında. Buradaki tipleme modern dünyayla karşılaşan Rus entelijansiyasıdır, Almanya'ya gider, Fransa'ya gider, doğa bilimleri öğrenir, profesörlerden, vb. dersler alır, teknikleri öğrenir. Şöyle bir şey der ardından: "Esas mesele, arzum bu değildi ki"! Bence bu Batı'yla ilgili olarak Türk aydının da paylaştığı bir sorundur.

Nostalji işte buradan çıkan bir duygudur. Yani "budala"lık demektir nostalji. Ama kötülemiyorum ben bu "budala" tipini. Çünkü farklı, arzular ve kültürel açıdan oldukça zengin ve verimli bir budala tipi var burada. Çok daha despotik, bilimsel kartezyen, kuşkucu budala tipini biliyoruz zaten. Bu ikincinin yitirdiğini yeniden kazanmaya çalışan bir tiptir bizim Budalamız. Çünkü Deleuze'ün incelediği "Batılı Budala"da "Dünya budala ve enayi yerine koymasın beni, Tanrı beni kandırmasın" diyen bir tür enayi kimliği vardır, idiot vazgeçilmez bir tiptir felsefe açısından. Özetle Prens Mişkin tipi...

MU: Hayata umduğu gibi davranarak, yani gelişmişlik karşısında doğallığının oluşturduğu kendisinden tepkisi vardır. Değil mi? Budalalık diye tarif ettiğimiz otantik, insanın doğasında olan, safça, dünyada olmasıyla ilgili... Belki de nostaljinin bir de böyle bir yanı var hiçbir şeyi özlememek üzerine kurulu bir tür sıla özlemi.

Kendi bulunduğumuz hayatın bozulmasına ya da gelişmişliğin bildik hayatımızı bozmasına karşı bizim aldığımız iç önlem.

HÜN: "İstanbul nostaljisi" diye tırnak içine alınarak söylenen şey tam bu değil galiba.

UB: Ama Dostoyevski'nin anlattığı ruh halinden fışkırabilir bu tip.

HÜN: Esas soru şu bence: Şu anda işlenen ve artık tüketilmeye yüz tutmuş olan İstanbul nostaljisi bu mu? Benim sorum bu?

UB: Yok, bu resmen bir yerellik tarihidir. "Malatya Tarihi", "Diyarbakır Tarihi" gibi. Oysa, örneğin Hegel'in tarih felsefesi "yerleşik"tir; Yunan'la başlar, Prusya devletine kadar getirir ama kendisinin de açıkça belirtiği gibi, tarihsel hiçbir şey yazmaz, tarih yazmaz, yani orada gerçek tarih yoktur. Yunan'la başlayan bir dünyada, Yunanlılarla barış içinde bir arada yaşa-

mak diye bir mefhum vardır, beyninde bir birlikte olmak planı vardır. İşte Hollanda burjuva kültürü, uygarlığı, kapitalizmin doğuşu. 17. yüzyıl estetiğinde de böyledir. Yunanlılarla bir arada yaşamayı başaranlardandır onlar. Hegel'e göre Reform ve Rönesans'ın dünyası da böyledir. Felsefe budur, estetik budur... Kant böyledir. Her şeyi Yunanlılarla başlatıp bitiren, "Şark"ı ise tümüyle dışta bırakan ya da şöyle böyle değinen bir tarih yazılmıştır. "Yerleşik", etkin, evrensel bir tarih. Malzemesi olmayan, içi olmayan, kemiksiz.

HÜN: Ama bunun ilginç yanı, kişilerin özgür istenciyle oluşturulan bir olay olmaması. Dostoyevski'nin Budala'sının nostaljisi olarak ifadelendirilen ile şu anda "İstanbul nostaljisi" denen şey arasında aslında dağlar kadar fark var. Çok daha fazla mübadele değerlerinin yerleştiği bir enformasyon ve medyatik yeniden-sunumlar (re-presentations) döneminde dünyada Dostoyevski'nin Budala'sını niteleyen nostaljinin esamesi okunmaz. Şimdiki bile bile bambaşka bir oyun türüdür. Yani üretenin kendisinin de pek inanmadığı bir nostaljinin pazarlanmasından ibarettir.

Onun içindir ki, şu noktada özellikle ısrar ediyorum: "Aaah, o eski İstanbul" türü nostaljiler bir bellek yitirme halidir. Bir nokta daha ekleyeyim buna: Cumhuriyetin ilk zamanlarında Yahya Kemal'in Ankara'ya trenle gelip "Gökkubbede Hoş Seda"ya döndüğü günlerde ona sorulan "Ankara'nın nesini seversiniz?" sorusuna "İstanbul'a dönmesini" yollu yanıtında, konuştuğumuz noktayı önceleyen, ama kendisi sahte olmadığı gerçek bir tutum görüyorum. Kökenleri ta oralara giden bir tavır şimdilerde yalnızca bir meta.

Ama dikkat! Yahya Kemal Beyatlı gibi büyük bir ozanınki bile "Batı" mondenliği çerçevesinde anlaşılması gereken bir nostalji o zamanlar için bile. Bence aruz vezniyle bile konuşsa, ithal bir nostaljinin günümüzde mübadele-değeri kazanışıdır şu andaki medyatik çerçeveleniş içinde yaratılan ciddiyetten uzak bir "Bir zamanlar İstanbul" edebiyatı.

MU: Yani, açıkça bir değerler manzumesi gibi sunulup, tarihselcilik, kültüralizm şapkası altında, açıkça insana ait temel, samimi, safça duygusunun sömürülmesidir bu. Başka da bir anlama gelmiyor.

Milliyetçiliğe ırkçılığa varan ideolojik oluşumun altyapısını oluşturuyor bu. Açıkçası, dokunulmamak üzere üst söylemler geliştirip, varolan altyapının daha fazla sorgulanmamasına neden olurlar. Çünkü değerler söylemi üzerine konumlandığı anda hepimiz onu sorgulamaktan uzaklaşmak zorunda bırakılırız.

HÜN: Tam da anlamsızlık içinde kalınan andır bu. Yaşamın her tarihsel döneme özgü temel düzenliliklerini ya da formlarını irdelememize engel oluyor.

UB: Böyle bir şeyle karşılaştığımız durumda öyle zannediliyor ki... yani nostalji şöyle alınıyor ya da ortaya çıkıyor bu nostalji duygusu: Geçmişi artık yitip gitmiş, bir mekâna asılan köprü, belleğin şu an için anımsadığı bir zamana atılıyormuşçasına yapılıyor bu.

Halbuki bir zamanlar Yeşilköy ya da bir zamanlar Ayastefanos, dünün dünyasını zaten söküp atmış bir şimdinin, geçmişteki, yıkıcı olmakta bizim şimdimizden hiç de geri kalmayan bir "şimdi"nin nostaljisi olacaktır. Dolayısıyla, hiçbir Yeşilköyü anlatacak zaman noktasına, o ana köprü atamazsınız, tutunamazsınız, tutunacak bir yeriniz yoktur. Çünkü hemen bir şeyler başka bir şeyin yerine geçiyordur zaten her an.

Dolayısıyla, nostalji zaten imkânsız bir duygu. Bir benzetmeyle, bilgisayar programına bir "girdi" verdiğinizde bir çıktı alınamıyorsa bilgisayar programı bilgisayarın belleğini sürekli meşgul edecektir boşu boşuna. Sürekli arayacak, arayacaktır; köprü kuramayacaktır hiçbir işleme. Bu nedenle, geçmişle şimdinin yerine başka bir şeyin geçişidir nostalji. Nostalji, dolayısıyla tekrar geriye, şimdiye dönüp, gelecekle ilgilenmek zorunda kalacaktır.

HÜN: "Houses & Gardens", literatürünün şu anda esas işlevi de benzer değil mi? Hatta bunların çoğu bir yerde, hani Batılıların "coffee table book" dedikleri. Örneğin, kaymak tabakadan mimarların adını taşıyan büyük renkli kitaplar bile. Bir anlamda bir Sedat Hakkı Eldem albümü bile güzel çekilmiş fotoğraflarıyla bu türden nostalji literatürü arasında yerini alır. Bugünkü öznelerin gözünde, burjuva bireyinin haz ve tüketimi açısından temelde aralarında bir fark kalmaz.

UB: Yani, beş yaşınızdaki Kadıköy'ü bulamazsınız artık demek istiyorum. Çünkü, o zamanki Kadıköy, hatırladığınız Kadıköy, siz doğmadan birkaç yıl önceki Kadıköy'ün yerine geçmekte olan Kadıköy'dü. Neyi koruyacaksın, nereye geri döneceksin ki.

KG: Geçenlerde, sanıyorum 1910'lara ait İstanbul'un Boğaz'dan çekilmiş bir fotoğrafını gördüm Mintzuri'nin kitabında... Alman Büyükelçiliği Binası yamaca kurulmuş, Gümüşsuyu'nun mahalle sükûneti içerisinde aynen Park Otel'in yarattığı etkiyi yaratıyor ve tahripkârlığı açısından Park Otel'den farksız... Şunu düşündüm: Park Otel başlangıçta tabii öngörülen haliyle yapılmış olsaydı ve henüz yıkılmadan bir önceki durumdan geriye doğru filmi sarmaya başlasaydık, filmi nereye kadar geri sarardınız, hangi tarih ve "İstanbul" görünümü "Bu iyi işte" dedirtirdi mi bize acaba? Sanıyorum epey zorluk çekerdik... Çünkü İstanbul her zaman zaten "metropol" olduğu için hep "Park Otel" türü "görünüm birliği" sorunları üretir... Süleymaniye Camii'nin de ilk yapıldığında siluetin "huşu" içinde algılanmasına olarak verdiğini söylemek zor. Tabii ki Park Otel eşittir Süleymaniye Camii demiyorum... Park Otel toptan yıkılmalı ve her kademedeki sorumluları yargılanmalıdır. Ama benim gerekçem Kent/Metropol söylemi yerine "korumacı" söylemi ikame eden ve bunu "mimarlık alanı" içinde gören insanların gerekçesinden farklıdır... Metropol kendini arasında salındığı onlarca program, olay, ölçek, imge, sembol vs. de anlatır. Boğazın iki yakasında '"yapı" yoğunluğunun yarattığı bir

süreklilik vardır ve bu "süreklilik" iki yakayı bir "büyüklük"e taşır.. Bu büyüklük, Boğazı ve suyu "insanî" olanla coğrafi ölçekte bir "temas"a, bir imgesel kavramış alanına sokar. İşte bu temas İstanbul'un ilk "kentsel" imgesini bir kez daha ve fakat bu kez metropol koşullarınca yeniden üretilmiş haliyle sunar... Metropol mekânsal ilk kaynaklarına dönebilme olanağına sahip oldukça "metropol"dür.. Yoksa kent zamansızlıkla malûl nesne yığınlarına (Brasil gibi) dönüşür. Bu gerekçeyle "Park Otel"e de, "Taksim Oteli"ne de, "Swiss Otel"e de, kendini başka bir "varlık" alanına taşıyarak iki yakanın zamanının içinde doğrulduğu varlık alanlarını reddeden her türden kalabalığa karşıyım. Coğrafi ölçeklerde, Metropol gündelik hayatın değişkenliğini onun mikro karakterinden ötürü dışavuramaz. Değişimle çarpıcı bile olsa Metropol tasvirini yapan imgenin/imgelerin doygunluğu içinde daha zayıf imgelerin birbirleri arasındaki değiş tokuşu olarak gündelik hayat biçimlenirken metropolün hâkim imgesi gölgeli TV görüntüsü gibi bindirmeli bir süreçte yeni bir bulanık resme doğru evrilir. Park Otel gündelik hayatın olağanlığında ortaya çıkmış gayri-marazi bir şeydi ve İstanbul oluşumunun ilk kaynaklarındaki güce dönerek yani bir "metropol" olmanın elegeçirilemez içeriğiyle kendini yenileyebilmişti oysa.

UB: Bence bu bir, muhafazakârlık türü. Kimliği kökten bulmaktan çok, orada, geçmişte bulmak, sahte bir kökeni, zaten var olmayan bir kökeni, kendi icadın olan bir kökeni güç haline dönüştürme mekanizması, bir iktidara dönüştürme mekanizması muhafazakârlık.

Gelecek kuşaklar üzerinde bir tahakküm, geleceğe yönelik olan bir kültürdür muhafazakârlık. Çünkü, İslamî muhafazakârlardan, faşizmin muhafazakârlarından bahsediyoruz Marksizmin de. Yani her alanda muhafazakârlıktan söz edebiliyoruz, bir tür azınlık muhafazakârlığından bile söz edebiliyoruz.

Ama, şimdi muhafaza edeceğimiz bir şey yok zaten; bitmiş, çoktan geçmiş. Senin muhafaza etmek isteyeceğinle, senden bir

kuşak sonrasının muhafaza edeceği, örneğin devlet çok farklıdır birbirinden. Yani, Türkiye gibi hızla değişen ülkelerde bu durum zaten çok daha belirgin bir biçimde ortaya çıkar.

Dolayısıyla, muhafazakârlık ciddi bir burjuva ideolojisidir işin aslında. Geleceğe yönelip, sizi izleyecek kuşakların hayatlarını kurma görevini üstlenebilir ve bu üstlenmeyi iki farklı tarzda yapabilirsiniz muhafazakâr olarak. Muhafazakârlık tahakkümcü olabilir, otoriter olabilir. Yani gelecek kuşaklar benim istediğim gibi yaşasın türünden gelecek üzerinedir tahakküm. Geçmiş değerlere yönelerek geçmişi tanımak, hatta tanımayı, hele geçmişle yüzleşmeyi arzulamak değildir muhafazakârlık, gelenekle falan hiçbir alâkası da yoktur bu yüzden.

MU: Bir tür ideolojik yaptırım mı?

HÜN: Buna benim ekleyeceğim bir şey var. Burada esas konumuz olan "gündelik yaşam". 'Nostalji' literatürü her ne kadar üst-anlatıları reddedip, yerel kültürlerin özellikle geçmiş gündelik ilişkilerini açığa çıkarıyor izlenimi veriyorsa da bu izlenim bütünüyle aldatıcıdır. Tıpkı Adorno'nun söylediği gibi, nasıl ki "sokaktaki insan" bir kurmacaysa ya da "sıradan insan" bir ideolojik kurmacadan ibaretse, bu da bir ideolojik kurmacadır. "Falanca yüzyılda İstanbul" diye anlatıldığında ya da falanca semtin kahvehanelerindeki ilişkiler anlatıldığında böyle bir söylem gerçekte o zamanlar oralardaki gündelik yaşamın konuşmasına izin bile vermeyen, şimdiye ait, ama şimdiyi dönüştürücü en ufak bir dönüştürücü katkısı da olmayan yeni mitler, başka kurmacalar sunuyor bizlere. Aslında günümüzde çok yaygınlaşan bir "Kültür ticaret anonim şirketi" anlayışının belirtileri olarak da düşünülmeli tüm bunlar.

UB: Kötü bir tarihçilik yapıldığı kesin bu alanda; örneğin nostaljik, yerel tarihyazımı. Bunun ötesine geçemeyen bir tür amatör tarihçilik modası... Elbette her tarihçinin araştırma objesi ile bir tür empatik ilişkisi olur.

HÜN: Bu durumda, Ahmet Refik Altınay'ın "16 Asr-ı Milâdide İstanbul Hayatı"na dair yayınladığı vesikalara kendim gidip bakmayı tercih ederim.

UB: Ama salt vesikalarla da bir portre oluşturamazsın. Vesikaların tasnifi önemlidir ve gerçekten kısım kısım yapılacak bir iştir, bir birikim işidir. Türkiye gibi belleksiz ülkelerde bir birikim oluşmuyor, herkes sıfırdan yeniden başlıyor. Her alanda böyledir, sıfırdan başlar. Daha önce yapılmış bir araştırmaya herhangi bir gerçek gönderme falan yapmaz.

HÜN: O konulardan şimdilik uzaklaştığım için konuyla ilgili çıkan yeni literatürün hepsine bakmadım, ama gördüklerim dipnotlarda, referans sistemlerinde eskiye göre daha titiz olunduğunu söylemek mümkün yerine göre. Benim söylemeye çalıştığım daha başka bir şeydi.

Yani bir Osman Nuri Ergin'e ya da Ahmet Refik Altınay'a bakmadan İstanbul'un falanca semti üzerine yazan biri varsa, bence fazlasıyla cüretkârdır; bugünkü "haute culture" tarihçilik piyasasının standartları pek kabul etmez bunu. Sorun bu tür tarih yazanların eskilere göre daha az yetenek sergilemelerinden çıkmıyor. Alanlarındaki çok yaygın bir literatür spektrumunu tanıyorlar ve bakıyorlar gerçekten. Ama sorun bu ya da bir başka tür literatür üretmeye soyunanları günümüzde hangi baskın toplumsal eğilimlerin kurguladığı, kurgulanmak zorunda bıraktığıdır. Burada bir demir yasa görüp de her yazarı aklayacak değilim elbette. Bazıları şaşılacak ölçüde gönüllü piyasa oyununu oynamaya. Yolları açık olsun, hayatta başarılar dilerim! Bugün için durum, Luc Ferry'nin yerinde saptamasıyla, yazan-Öznenin artık kendini de promosyona sokması, metaya dönüşen kültür ürünlerinin de o öznenin kartviziti halinde işlemesi. Felsefe, sosyoloji, tarih, mimarlık vb. yazını üzerinden örnek verilecek olursa, bugün bir yazı ya da kitabın dört dörtlük bir dipnot sistemi, kapsamlı bir kaynakçası ve düzeyli referans sistemi olabilir pekâlâ. Böylece hiç kimse titiz bir yazara, konu için geçerli şu kaynağa da bakılmamış diyemez öyle ko-

lay kolay. Oysa yakın zamanlara dek bu tür eksiklikleri başkalarında yakalamak sıkça kullanılıyordu: Özellikle de tarihçiler arasında bu rezilce bir iktidar kurma aracı olarak işlemekteydi.

Ama bu görece titizliğin özne güdülenmeleri, yaşam stratejileri açısından işleyişi, işlevselliği çok farklı şimdiki yeni ortamda. Bunu gündelik yaşama ilişkin düşünürsek, onca titizlik, yetenek sergileyen yazılarda sunulan gündelik yaşamın acaba üzerine yazılan gerçek gündelik yaşam mı olduğu sorusu ister istemez akla geliyor.

UB: Tarihin epistemolojisine gündelik hayatta pek yer yoktur esas olarak. Gündelik hayatı konuşmaya başladığımız anda belki ilk söylediğimiz şeyse bu, gündelik hayatın altındaki derin formları bulmayı umabiliriz ancak ve ancak. Formları bulursun, yeniden kurarsın. Fernard Braudel'in yaptığı gibi, hani üstüste yığıp yığıp dizilerini oluşturursun, zaman içerisinde iniş-çıkışlarını ortaya çıkarırsın, ritimlerini bulursun, bunları üst üste koyarak bir tasnif çıkarırsın. Ama önemli bir nokta var gündelik yaşamda. Günümüzün gündelik yaşamının ele alınmasında bazılarının, özellikle de Pierre Bourdieu'nün projesini ben her bakımdan başarılı görüyorum. Bütün o kaotik "flux" halindeki gündelik hayatı, oradaki, eyleme tarzlarını gruplaştırmak, anagramlar haline getirmek, matematiksel modellerle işleyerek. Matematiksel aracı kendisi yaratmaktan söz ediyorum, var olan istatistikî bir yöntem uygulayarak değil. Sessizlikleri yakalamayı başarmak gibi.

Örnek verecek olursak, taksi şoförlerinin değer yargıları diyelim, gerçekten önemlidir şu anda; politik konuda, eşcinsellik konusunda ya da aklınıza gelen herhangi bir konuda.

HÜN: Bu söylemlere bir şey eklemek isterim, konumuzu ilgilendirdiğini düşündüğüm için.

Örneğin, "Annales" okulunun gerçekten büyük tarihçilerinden, Marc Bloch'un Fransa'nın Ortaçağı kırsal tarihi üzerine kitabı, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française* aslında bir tür "gündelik olanı" anlatır. Ama tam da Ulus'un söyleşi

başında dediği gibi, görünür amorfluğun altındaki düzenlilikleri, yaşam formlarını keşfetmeye yönelik bir çabadır. Hem de her tarihçi tarafından örnek alınması gerektiğini düşündüğüm çok başarılı bir çaba.

Şimdi böyle bir örneği "İstanbul nostaljisi" olarak niteleyip de bir sepete koyduğumuz literatürle karşılaştırdığımızda şunu söylemeliyim: Cumhuriyet'in Fransa'ya felsefe tahsiline gönderdiği Osmanlı tarihçimiz Ömer Lütfi Barkan'ın da bir süre derslerini izlediği Marc Bloch, Ortaçağ Fransasının kırsal yaşamını, oradaki gündelik yaşamı bütün cepheleriyle irdelemeye başlamadan önce, kendi yaşadığı 20'li, 30'lu yıllardaki Fransız köylerinin harman yerlerini, peynir, şarap vb. üretişlerini yakından incelemiş, geçmişten nelerin kaldığını, nelerin hâlâ süregittiğini irdelemiş, ardından geçmişe gitmiştir. Modern zamanlar huzursuz ve aceleci bir çağ olarak bilinir. Çabuk yetiştirilmesi gerek birçok şeyin; özellikle şimdilerde üretenin imajına endeksli olarak. Ama Bloch gibi "öteki" örnekler de var, değil mi?

UB: Türkiye'de ben böyle bir şeyle hiç karşılaşmadığım gibi, postmodern tarihçiliklerden ayırsam da bunların çok yerel olduğunu, yerelci bir ideoloji tarafından beslendiklerini düşünüyorum.

HÜN: "Batı" denilmesine alışılmış bir tarihsel kurgu içinde belirli yerlerde çıkıp da dünyanın başka yerlerine genelleştirilen bir başka "küreselleşen" bir yerellikten söz ediyorsun.

UB: Tabii.

HÜN: Gündeliğin amorfluğunu kendi huzursuz "psyche"lerinde yaşayan çoğu kişinin hiç eleştirmeden benimseyip de, "dün dündü, bugün ise bugündür" tarzında izlemeye koyulduğu yollardan biri bu yalnızca.

UB: Yani, Malatya tarihi anlatıyorsa adam, Pontus'dan Rum göçü orada gerçekleşen tarih içerisinde ufak bir andır sadece.

Ama Rum göçünün tarihini de yazabilirsin. Malatya'dan geçecektir yine, Malatya onun içinde bir anı olacaktır.

Bir yerleşimin tarihini yapmak başkadır, bir hareketin tarihini yapmak başkadır gerçekten. İkincisi hareketin kendisini bir birim olarak alır.

HÜN: Bunu "gündelik yaşam"a yaklaşırken de uygulamak gerekli.

UB: Bence "hareket"i uygulamak zorundayız. Yapılabilecek tek şey odur.

HÜN: Bir düzeltme yapayım. Bunun sayısal olması gerekmez, "İstanbul nostaljisi" diye etiketlendirilen literatüre, bu tür tarihlere baktığımızda, çoğu zaman sayılar, tablolar, vesaire, görmeyiz. Ama gerisinde yatan işleyişin günümüze özgü, kültür pazarı koşullarına endekslenmiş bir "kitap mühendisliği" olduğunu görmekte de gecikmez dikkatli bir göz. İster yapılan araştırma geçmişin "tahrir" defterlerindeki kayıtları anlamlandırmak için kullanılan zorlama istatistik tablolara dayansın, ister hiç bu tekniklere başvurulmaksızın başka tür vesikalar, anektodlar, hatırat, vb. kullanılsın, genel çerçeve aynı şu anda.

Bugünün Türkiye'sinde geriye bu tür bir bakışı güdülendiren dinamikler, hem gündelik yaşamda, yayın pazarında, hem de o gündelik yaşamdan uzaklaşmayı göze alabilen estetik ya da bilimsel çabalara egemen bir mekanizma sergilemekteler. Ama bu, örneğin bir Marc Bloch'u devindiren mekanizma değildir. İşte gene ister kültürlü, okumuş olsun ister olmasın, her keresinde gündelik yaşamın bir cephesi içinde gömülü olan modern öznenin traji-komikliğini görüyoruz. Trajik bile diyemiyorum ben buna, yalnızca gülünç.

MU: Çok önemli bir şey var, her ne kadar nitelik üzerine tartışmaları geliştirsek de, nicel bir problem ile karşı karşıyayız. Bu nedenle bu kapsamı yapay olarak yeterli bulup bu noktada teşekkür ediyoruz sizlere.

Ruzname[1]

"Neden, diye sormuştu Deleuze, her aşk, her yaşantı, her olay bizi yaralıyor, paramparça ediyor? "Neden bütün olaylar hep bir salgın, savaş, yaralanma ya da ölüm türünden?" Hiçbir zaman olayla eşitlenemiyoruz, diyordu Deleuze – hep ya çok erkeniz ya da çok geç kalıyoruz; ya çok aceleciyiz ya çok pasif, ya çok ilerdeyiz ya erişemeyecek denli uzakta. Ya şu: "Bana çok zayıf, kırılgan gelen hayatım, kayıp gidiyor elimden"; ya da bu: "Hayata karşı zayıf olan ben kendimim, beni altüst eden, benimle hiçbir alakası olmayan biricik şeylerini ortalığa döküp saçan hayat."

1 Ulus Baker'in bir okuma notu...

action directe [doğrudan eylem] 5, 24, 25, 30
action indirecte [dolaylı eylem] 5, 7, 24, 25, 30
açıklık 22, 39, 44, 49, 69, 160-162, 337
açık toplumlar 68
ágora 45, 48, 49, 55, 75, 81, 152, 261, 417
ailenin eleştirisi 56
akışlar 31, 137, 442
algılanım 131
ananke [zorunluluk] 30, 33, 53, 70, 92, 129, 148, 168, 253, 257, 292, 304, 330, 358
Ancien Régime [Kadim Devlet] 17, 20, 23, 27, 129, 386
anlatı zamanı 233
anlatılan zaman 233
anlatılar kuramı 233, 241
Anthropos [insan] 93
Antik Siyaset 56
anti-üretim 132
anomi [kuralsızlık] 361
apeiron [sınırsız, kuşatıcı, ucu bucağı olmayan] 46
aporia 333
arete [erdem] 5, 26, 39, 85, 94, 333-335, 352
arkhai [ilkeler] 29, 34, 46, 48, 66-69, 90, 94, 108, 112, 119, 150, 158, 162, 186, 252, 254, 281, 302, 309, 371
arzu duyan makineler [arzulu makineler] 131, 132
arzulu üretim 131, 133
askeri aygıt 108, 415

bağış toplumu 153
bakış açısı 56, 258, 282, 313, 372, 384, 430
bilişsel edim 233
bekârlar komünü 147
boş gurur [vanitas, vanity] 353
Budala [idiot] 197, 271, 291, 308, 345, 352, 465-467
Bündisch [birlikçi] 59, 235
büyü-din 108

civis [vatandaş] 16, 19, 44, 45, 47, 48, 55, 65, 81, 82, 84, 85, 201, 242, 243, 244, 295, 300, 302, 325, 358, 362, 417, 419
civitas [kent] 242, 419

clinamen [Sapma/atomların savruluşu] 22, 31, 32, 34, 35, 40, 41, 420, 446
Cogito [düşünmek] 72-74, 80, 82, 119, 123, 180, 221, 229, 233, 309, 312, 330, 333, 354, 360, 388, 394, 399, 401, 403, 404, 423, 425, 428, 433, 446, 449
conatus [çaba] 36, 172, 313, 330, 416, 474

çoban 5, 23, 25, 26, 27, 50, 68, 97, 109, 110, 116, 117, 125, 351
çoğulcu demokrasi 63
çokluk [multitudo] 58, 253, 254

Dasein 35, 328, 330, 331, 336-338, 342, 425
değiş tokuş 143-152, 200, 470
demos [halk] 5, 13, 17, 21-23, 30, 41, 44, 52, 57-60, 71, 83, 86, 92, 94, 98, 108, 110-112, 115, 117, 123, 127, 136, 137, 158, 159, 163, 164, 168-170, 175, 180-182, 195, 201, 203, 204, 222, 229,230, 232, 234, 235, 254, 293, 309, 314, 325, 341, 385417
denetim toplumu 224, 225
despot 88, 108-111, 117, 150
despot-çoban 117
devlet aygıtı 15, 27, 207, 209, 269, 270, 290
devrimci eylem 32, 284
devrimci-oluş 307
dionisyak 92
doğrudan demokrasi 85
Doğu despotizmi 27, 208
dolayım [*Vermittlung*] 427, 428
dolaylı olumsuz eylem 26-28, 30
dunasteıa [egemenlik] 72, 86, 111, 128, 195, 206, 297
duygulanım 97, 116, 131, 133
Dünya Devrimi 173, 200
dünya kurmak [*Weltbildung*] 425
düşünsel olay 220

Ecce unde! [Hah işte!] 121
ekstasis [vecd] 96
endogam [kabile/aşiret içi evlilik] 113
enformasyon toplumu 39, 40, 217, 225
eskatolojik [mahşere ilişkin] 97
Eleştirel Kuram 37
Ergon [iş] 424
estetik yansıtma 424
eşitsiz mübadele 436
ethnos [halk] 80, 83, 84
evrensel siyasal özne 64
eylem 5, 16-18, 23-28, 30, 32, 33, 38, 39, 44, 63, 68, 97, 228, 230, 231, 284, 304, 321
eylemsel dil edimleri 230
eylemsellik 230

falsa fictio [yanlış uydurma] 237
farklı düşünen kişi [inakomislayaşçiy] 194
faşizm 33 38, 40, 41, 67, 76, 179, 227, 228, 235, 238, 241, 244, 245, 247, 248, 275, 276, 311, 382, 385, 439, 470
filozofça yaşam 321
fratria [oymak, aşiret] 83, 89

geçiş ayinleri 147, 149
genelleştirilmiş değiş tokuş 144, 145
Genius loci [duyum yer] 455
geometrik düzlemler 65
Gestell [çerçevelenme] 438
Glasnost 22, 39, 69, 155, 167, 172, 180, 181, 183, 187, 191
Gnarus [Bilge] 229
Gnoscens [bilen] 229
görsel-işitsel 42, 221, 224, 225, 233
görülebilirlik 69
görüş toplumları (Görüş ve kanı toplumları) 19, 306
güç istemi 65
gündelik [*Alltaglich*] 423
gündelik düşünce [*Alltagsdenken*] 423
gündelik hayat (yaşam) [*Alltagsleben*] 423
gündelik olan 425-427, 432, 463, 464, 473
Güneş Ülkesi 409

halkın masumiyeti 57, 71
hareket 19, 24, 28, 29, 32-34, 40, 49, 54-56, 62-64, 71, 92, 146, 164, 179, 203, 229, 234, 253, 255, 258, 270, 275, 276, 305, 320, 324, 340, 365, 368, 369, 371, 386, 411, 446, 475
hegemonya 33, 63, 174, 263, 282, 306, 307, 310
hidrolik toplumlar 27
homonoia [düşünce birliği] 95
homo oeconomicus [iktisadın insanı] 67
homo religiosus [dindar insan] 67, 114, 116, 117
Homo Sovieticus 169
Hukuk felsefesi 290, 383
hukuksal model 290

Imaginaire [tahayyül] 76, 183, 262, 290, 360, 400, 410, 411, 413
Isonomia [yasadan eşit pay alma düzeni] 45-47, 83

İç savaş 256, 303
idea ficta [uydurma fikirler] 237
İdeal Devlet 87
İdeal Devrim 32
ideal polis 84
identitas [kimlik] 357
İdeolojik aygıtlar 15
İdeolojilerin Sonu 69
iktidar [*potestas*] 30, 54, 60-62, 86, 145, 165, 170, 173, 308, 348, 349
iktidar istenci 456, 457, 459
İmkânsız makine 132
inanç problemi 102
İslami köktencilik 14

Jungkonservativ [genç muhafazakâr] 41, 235

kabile-kent 91
kabile-toprak 91
Kampfplatz [Savaş yeri/alanı] 67
kamu alanı 20, 39, 44, 48, 64, 223, 417
kanaat 346, 352
kanaatler toplumu 352
kanı [*doxa*] 19, 32, 156, 313, 333, 365, 400, 455
kapatılma 119, 123, 296
Kapma [*capture*] 436, 439, 440
karşı-medya 218
Kateşizm [Katolik mızraklı ilmihal] 125
Katharsis [Arınma] 92, 96, 393
kaypak zeminler 38
kazalar 31-33, 36, 37, 139, 220, 221, 346
kent makinesi 82
kısmi nesneler 132
Kışla Sosyalizmi 160
Kimlik [*identitas*] 32, 113, 165, 167, 240, 265, 266, 280, 307, 309, 312, 313, 315, 357-362, 415
kozmik yurttaşlık 113
Kuomintang 27
Kurtarıcılık mitosu 116
Küme [*cluster*] 311, 438, 439, 446

Lebenswelt [yaşama dünyası] 68
Leviathan 50, 57, 58, 60, 77, 402
Logos [Akıl söz, bilim] 89, 238, 328, 330, 331, 333-336

Medicina libidinis [Arzunun tıbbı] 125
Medyatik olay 218
Mega-makine 146, 147, 150
meson [orta] 45, 46
meşrulaştırma 23, 51, 52, 57, 58, 61, 111, 183, 244, 262, 281, 375, 377, 455
meta fetişizmi 150
meta mübadelesi toplumu 153
meta physikon [metafizik] 95
metoikos [Yerleşik yabancı] 81, 84, 85
mikrofaşizm 227, 247
mimar-köstebek 114
mithos (mitos, Muthos) [söylen] 16, 38, 44, 90, 92, 94, 96, 97, 103, 104, 111, 116, 119, 128, 145, 166, 168, 171-174, 238, 240, 363
mitos-din 94
mitos-felsefe 94

mitos-siyaset 94
mitologya 90-92, 104, 331, 334
modern siyaset 22, 56, 68, 69
multitudo [çokluk] 58, 253, 254
Mutlak İktidar 61
münferit olaylar 219

nationalbolschewik [ulusal Bolşevikler] 41
nationalrevolutionär [ulusal devrimciler] 41, 235
Nazizm 38, 40, 41, 55, 67, 179, 224, 225, 227, 228, 235, 238, 247, 275, 297, 324, 342
nesnelerin yönetimi 153
Niteliksiz Adam 349
noblesse d'épé [kılıç soylusu] 117

oikos [hane] 49, 153, 417, 418
Olay(lar) 32, 33, 161, 176, 190, 213, 215, 216, 218-220, 230-232, 237, 238, 243, 254, 257, 331, 346, 350, 353-356, 407, 417, 467, 469, 477
olaylarla düşünme 220
olaylaştırma 219, 221, 223, 347
olaysallık 428
oratör [hatip] 85, 87, 88
Organsız Beden 132, 133, 137
otoriter kişilik 349, 385

ölüm orucu 294, 296, 301, 303, 304

Panteon [Tanrılar kurulu] 93
patria potestas [baba erki] 145
philea [dostluk] 53, 55, 56, 80, 359, 429
physis [doğa] 26, 29, 39, 43, 45, 51, 61, 82, 90, 95, 98, 125, 132, 256, 348, 360, 366, 367, 371-373, 376, 406, 413, 414, 434, 465
phyle [kabile] 48, 53, 80, 82, 83, 85, 87, 89, 91, 94, 109, 115-117, 121, 144, 145, 149, 150, 315
piyasa sosyalizmi 204
perestroyka 155, 158-164, 167, 174, 180, 181, 183, 184, 186, 192, 200-204
peygamber meczup 110
polis [ülke-kent] 26, 44, 48, 55, 64, 79-86, 88-90, 94-96, 150-152, 219, 222, 235, 242, 271, 291, 292, 302, 303, 349, 350, 417, 419, 421, 422, 428, 433, 439
Polizeiwissenschaft [Polis bilimi] 126
potentia [eyleme kudreti] 60-62
potestas [erk] 54, 60-62, 95, 145, 348
potlatch 150
politeia [siyasal düzen] 60
prima fictio [birincil uydurma] 237
Proletarya Diktatörlüğü 171, 173

quotidien [gündelik] 463, 464

raison d'état [hikmet-i hükümet] 126
Rivoluzione conservatrice [muhafazakâr devrim] 234, 235, 382
refah toplumu 69, 177, 181, 281, 284
Resmî Marksizm 180

salınımlı muhalefet 194
savaş makinesi 347
Schriftsprache [Yazılar Dili] 233
seçilmiş birey 58
seçilmiş halk 58, 59
sessiz yığınları 16
Simgesel değiş tokuş 145
Sinoikismos [yerleşim yerlerinin siyasal birlik oluşturması için birleşmesi] 84
sivil toplum 15, 22, 49, 53, 294, 306
siyasal alan 5, 13-16, 18-20, 22, 26, 28-30, 33, 35, 39, 42, 43, 45, 46, 48, 49, 53, 55, 56, 62-64, 278, 407
siyasal eylem 16, 17, 27, 30, 33, 55, 62, 63
siyasal insan 170
siyaset felsefesi 14, 15, 251, 348
siyasi eylemci 33
socius [toplum] 137
sözceleme öznesi 58
sözde territoriyalite 111
söz edimleri 40, 230
söylemin düzeni 239
sözün öznesi 39, 58

Stoa 34, 80, 89, 95, 96, 113, 114, 131, 231, 251, 257, 289, 335, 413
suffrage universel [genel oy hakkı] 63
sûrat devrimi 324, 325
Sûrû-halk 117

tarih bilinci 16, 172, 189, 224
Tekinsiz [*Unheimlich*] 15, 36, 51, 102, 261, 273, 274, 423, 432, 443-446
telos 330
Teogonia [Tanrıların Doğumu öyküsü] 90
teritoria [yurtluk] 81, 97
teritoriyal birlik 146
teritoriyal makine 146, 147, 151
territoriyalite 111, 153
terör 13, 17-23, 32, 71, 239, 314, 345, 358
thaumaturge [mucizeler yaratan] 113
tipleme 165-167, 286, 465
toplumsal makine147, 148
toplumsal olgu 18, 52, 101, 144, 389
toplumsal sözleşme 33, 39, 49, 52, 53, 58, 59, 62
toplumsal tip 55, 217, 277, 381, 384, 385, 392, 461
toplumun imkânsızlığı 34
topografya 231-238, 240, 244, 246
toptan savaş 323, 325
topyekûn toplumsal olgu 52
totale Mobilmachung [toptan seferberlik] 238, 278, 340, 343
totale Staat [mutlak devlet] 234, 235
Totaliter Diller 76, 227, 228, 230, 231, 234, 238, 240, 277, 382
totaliter makine 67
tragedya 90-92, 136
tutkular görüngübilimi 61

U-topos [Yok-yer] 110

varolanlar [Seiendes] 328-330, 332
vatandaş militanlığı 19
voluptas [arzu] 32, 71, 101, 131-134, 136-138, 145, 193, 204, 244, 262, 302, 311, 313, 437, 465, 466, 471
völkisch [halkçı, ama aynı zamanda "ırkçı"] 41, 234, 235, 341, 383
völkische Ganzheit [Halkçıl-millî-Bütünlük)] 234

Warensprache [Metaların Dili] 233
Weltanschauung [dünya görüşü] 90

yansıtım [Wiederspiegelung] 424, 427
yeğinlik yüzeyi 133
Yeni Dünya Düzeni 64, 263
yeninin üretimi 313
yeni siyasal özneler [siyasetin yeni özneleri] 64, 65, 71
yeni toplumsal hareketler 13, 71
Yeni Topografi 277
yeraltından notlar 422, 423
yerellik 106, 311, 358, 461, 462, 466, 474
yüce [sublime] 358, 408, 444, 445
yüzer-gezer entelijansiya [freischwebende Intelligenz] 462

Abdülhak Hamit (Tarhan) 393
Adonis 91
Adorno, T. W. 32, 37, 76, 240, 349, 385, 401, 450, 457, 458, 471
Aeskhylos 92
Afanasyev, A. 191, 193
Aganbegyan, A. 157, 158, 201, 202
Agustinos 119, 120, 121, 122
Aiskhylos 96
Akhenaton 107
Ali Fethi Bey 384
Althusser, L. 15, 29, 62, 76, 229, 244, 252, 306, 319, 320, 349, 420
Altınay, A. R. 472
Amin, S. 264, 291, 436
Anaksagoras 46
Anaksimandros 45, 46
Anaksimenes 46
Andropov, Y. 185, 192, 195, 202
Apel, K. O. 223, 233
Aquinas, T. 50
Arendt, H. 236
Aries, P. 123, 129, 463
Aristoteles 47, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 93, 104, 239, 327, 366, 437
Arkadius 114
Arkhidamus 368
Artaud, A. 132, 135
Aton 107
Aubenque, P. 334
Austin, J. L. 230, 254

Bachelard, G. 320
Badiou, A. 354, 355
Bahro, R. 175, 201
Bakhtin, M. 216, 405
Bakunin, M. 29
Balazs, É. 27, 76
Balibar, E. 50, 76
Bataille, G. 133, 203, 398, 415
Baudelaire, C. 399, 461
Bayle, P. 360
Beaufret, J. 337
Bell, D. 284
Benjamin, W. 70, 217, 223, 275, 380, 457, 461
Benveniste, É. 242
Bergson, H. 35, 271, 320, 380, 382, 389, 392, 393, 396
Bettelheim, C. 190, 197, 198
Blanchot, M. 355
Bloch, E. 38, 381, 464, 473, 474, 475
Bloch, M. 38, 381, 464, 473, 474, 475
Bonnefoy, Y. 105

Bourdieu, P. 473
Boyle, R. 369
Brahe, T. 367
Braudel, F. 15, 263, 339, 473
Brecht, B. 254
Brejnev, L. 8, 161, 177, 178, 179, 181, 185, 186, 190, 191, 192, 193, 197, 198, 200
Buğra, T. 394
Buharin, N. I. 190, 192
Bush, G. W. 345, 347, 351, 353
Butenko, A. 159

Campanella, T. 409
Camus, A. 304
Canguilhem, G. 320
Chaunu, P. 126
Chiama, J. 193, 194
Chomsky, N. 351
Cicero 121
Clausewitz, C. von 323
Clinton, B. 346
Copernicus, N. 223
Cromwell, O. 305
Cuvier, G. 255, 256, 258

Çernişevski, N. 165

Darwin, C. 251, 252, 254, 256, 257
Deborin, A. M. 54, 76
de Certeau, M. 463
Deleuze, G. 18, 29, 40, 76, 111, 131, 133, 137, 145, 147, 148, 149, 204, 216, 228, 229, 231, 251, 300, 348, 350, 354, 359, 436, 464, 466, 477
de Maistre, J. 252
Demokritos 34, 90, 92
Demosthenes 88
Derrida, J. 72, 350, 351, 352, 354, 403
Descartes, R. 72, 73, 74, 330, 369, 371, 372
de Tocqueville, A. 297
Donzelot, J. 291
Dostoyevski, F. 141, 165, 399, 464, 465, 466, 467
Duby, G. 123
Dumézil, G. 102
Dumont, L. 49, 76
Durkheim, E. 18, 19, 31, 32, 34, 52, 101, 103, 114, 115, 116, 147, 360, 361, 389, 390, 391

Eagleton, T. 445
Eldem, S. H. 469
Empedokles 90
Epikuros 34, 113
Ergin, O. N. 472
Eteokles 94
Euhemerus 104
Euripides 92, 96

Fabre, J.-H. 257, 258, 259
Fanon, F. 282
Faye, J.-P. 40, 76, 228, 229, 231, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 242, 244, 277, 341, 382
Febvre, L. 464
Ferry, L. 472
Feuerbach, L. 114
Fichte, J. B. 329
Finley, M. 16, 49, 77
Fortes, M. 148
Foucault, M. 27, 29, 50, 71, 75, 77, 86, 87, 110, 116, 119, 129, 171, 249, 250, 286, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 299, 308, 314, 337, 348, 349, 350, 381, 383, 435, 440
Frazer, J. G. 105
Freud, S. 18, 66, 105, 107, 132, 133, 135, 136, 358, 445
Furet, F. 306

Garden, M. 127
Garfinkel, H. 17, 77
Genç, N. 38, 277, 317, 382, 464
Girard, R. 94
Glotz, G. 77
Glucksmann, A. 305, 376
Godelier, M. 146
Goebbels, J. 42, 224, 232, 233, 324, 342
Goncourt, E. de 394
Gorgias 87, 88, 97
Gökalp, Z. 361, 389, 390

Gramsci, A. 62, 64, 244, 306
Granger, G. G. 359
Grotius, H. 61
Guattari, F. 18, 76, 131, 133, 137, 145, 147, 228, 229, 251, 359

Habermas, J. 20, 38, 72, 223, 230, 233, 290, 292, 314, 417, 418
Haeckel, E. 370
Haudricourt, A. 24, 25, 27, 77
Hayek, F. 284
Hegel, G. W. F. 31, 38, 77, 251, 252, 329, 336, 338, 351, 383, 423, 426, 466, 467
Heidegger, M. 41, 68, 101, 235, 238, 242, 245, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 361, 383, 385, 402, 403, 423, 424, 425, 426, 438, 450, 454
Herakleitos 23, 90, 92, 96, 98, 99, 334
Herder, J. G. 235, 383
Herodotos 16, 45, 152
Hesiodos 46, 48, 90, 99, 111
Hitler, A. 34, 35, 39, 42, 77, 231, 277, 280, 325, 341, 343, 382, 383
Hobbes, T. 49, 50, 51, 52, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 77, 224, 349, 369, 402
Horkheimer, M. 380, 437, 438, 457
Hruşçov, N. S. 190, 191, 192, 193, 197, 200, 202
Husserl, E. 332
Hüseyin Rauf Bey 384

Isokrates 88

Ibni Haldun 407, 416, 420
Ilhan, A. 383

Jakobson, R. 233
James, W. 102, 105
Jefferson, T. 305
Julianus 120, 121
Jünger, E. 36, 41, 42, 77, 221, 231, 232, 234, 238, 276, 277, 340

Kagarlitskiy, B. 169
Kant, I. 38, 58, 67, 73, 74, 75, 290, 292, 327, 329, 388, 394, 396, 445, 467
Karasu, B. 316
Kepler, J. 367
Kerblay, B. 198, 199
Keynes, J. M. 277
Klee, P. 70, 279
Klein, M. 132
Kleisthenes 45, 46, 47, 48, 49, 65, 85
Kleist, H. von 17, 19, 77
Klossowski, P. 362
Kojève, A. 54, 77
Kopernik 59
Korsch, K. 276
Krieck, E. 238
Kripke, S. 58
Kropotkin, P. 29
Kürkçü, E. 307, 308

Labrousse, E. 31
Lacan, J. 62, 135, 136, 147, 233, 303
Laclau, E. 33, 34, 62, 64, 77
Lazarsfeld, L. 385
Lazzarato, M. 215
Leach, E. 105
Lefebvre, H. 410, 418, 423
Lefort, C. 102, 103
Leibniz, G. W. 28, 73, 74, 77, 126, 373
Lenin, V. 29, 159, 165, 171, 173, 178, 179, 190, 191, 192, 199, 200, 201, 279, 390
Le Roy Ladurie, E. 463
Lévêque, P. 46, 47, 48
Levi, P. 91, 108, 145, 149, 352, 395
Lévi-Strauss, C. 16, 77, 102, 103, 105
Liebknecht, K. 230, 276, 324
Linnaeus, C. 250
Livaneli, Z. 301, 303
Logomacos 114
Lucretius 34
Lukács, G. 423, 424, 425, 426, 427, 429, 436, 437
Luxemburg, R. 33, 34, 276, 324

Macchiocci, M. 247

Macherey, P. 329
Machiavelli, N. 15, 30, 51, 52, 59
Malinowski, B. 105, 144
Mannheim, K. 232, 236, 275, 276, 379, 381, 392, 462
Marcuse, H. 39, 77, 283, 284, 285, 457
Mardin, Ş. 403
Marleau-Ponty, M. 283
Marshall, L. 143, 148
Marx, K. 15, 29, 34, 37, 38, 66, 67, 72, 76, 179, 190, 220, 233, 239, 245, 276, 278, 279, 294, 348, 381, 411, 423, 425, 437, 440
Matheron, A. 50, 77
Mauss, M. 143, 147, 351
Mayakovski, V. 165
Meier, K. 44, 77
Meriç, C. 390
Miller, H. 24
Montesquieu 208
Morus, T. 44, 409
Mouffe, C. 34, 62, 64, 77
Mumford, L. 113, 146, 147, 342, 421
Mussolini, B. 35, 40, 293
Mysteria 7, 96

Namık Kemal 243, 393, 405
Natorp, P. G. 327, 328
Negri, A. 61, 62, 71, 77, 289, 348, 354
Nietzsche, F. 32, 37, 43, 66, 70, 71, 77, 101, 107, 109, 111, 112, 115, 317, 327, 328, 330, 331, 356, 384, 399, 415, 454, 459, 465
Nixon, R. 40
Novalis 32, 54
Nove, A. 200

Orpheus 7, 96
Ostrovitianov, O. 189, 190, 194, 197, 199, 201, 204

Palaephatus 104
Paracelsus 365, 367, 370, 372
Parmenides 90, 334
Parnet, C. 29, 76
Pascal, B. 101
Péguy 33, 77
Perikles, C. 85, 88, 417
Pindaros 96, 98, 334
Platon 44, 45, 47, 53, 57, 77, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 239, 333, 334, 350
Poliaieff, P. 192
Polyneikes 94
Poulantzas, N. 228, 349
Preobrajenski, E. 192
Prometheus 93
Pythagoras 96, 97

Rakovski, M. 193
Rathenau, W. 191, 340, 342
Rauschning, H. 236, 341
Reich, W. 35, 41, 244, 382
Roosevelt, T. 43, 69
Rorty, R. 331
Rosen, L. 16, 77
Rossanda, R. 321
Roszak, T. 42
Ruiz, M. 354

Saharov, A. 167, 192, 194
Sahlins, M. 148
Said, E. 351
Saint-Hilaire, G. 255
Sapir, J. 197, 235
Sartre, J. P. 16, 24, 38, 77, 282, 283, 285, 286, 302, 457
Savran, G. 308
Schiller, F. 445, 456
Schmitt, C. 41, 235, 276
Seignobos, C. 31
Serge, V. 305
Shakespeare, W. 22
Simmel, G. 55, 342, 385, 422, 424, 431, 434
Sofokles 92
Sorel, G. 38
Soullet, J.-F. 193
Spinoza, B. 35, 38, 50, 54, 58, 59, 60, 61, 62, 73, 74, 76, 77, 133, 236, 237, 239, 253, 304, 329, 330, 348, 349, 351, 353, 355, 356, 360, 397, 402, 403

Stalin, J. 159, 160, 165, 166, 171, 172, 173, 174, 179, 181, 190, 191, 192, 194, 195, 201, 241, 305
Stendhal, M. H. B. 394
Swift, J. 126

Tanpınar, A. H. 380, 392, 393
Tarde, G. 18, 31, 34, 361, 380, 388, 389, 391, 394
Tawney, R. H. 67
Thales 46, 53, 90, 99
Themistokles 84
Thukydides 16
Thyssen, F. 42, 77
Titus-Livius 59
Tolstoy, L. 165, 380
Topçu, N. 361, 389, 392
Touraine, A. 30, 77
Toynbee, A. 79

Uras, U. 310

Van Den Bruck, M. 382
Van Gennep, A. 147
Vernant, J.-P. 5, 45, 46, 77, 90, 104, 111
Veyne, P. 27, 44, 45, 77, 101, 103
Vidal-Naquet, P. 46, 47, 48, 77
Virilio, P. 262, 264, 323, 324, 325, 339, 343, 350
Voegelin, K. 44, 77
Voltaire 114

Wallace, H. 40
Weber, M. 20, 24, 67, 77, 103, 112, 116, 276, 324, 339, 340, 342, 361, 385
Wilson, T. W. 40, 69, 346, 347
Wittfogel, K. 27
Wittgenstein, L. 332, 352, 353, 402
Woolf, V. 421

Yücel, C. 319, 397, 405

Zinoviev, A. 169, 175, 184, 185, 193, 195, 196, 197
Žižek, S. 290, 351
Zola, É. 394

"Uzakdoğu uygarlığında 'şiddet' fikri çok farklıdır; 'doğrudan eylem' dışlanır 'dolaylı eylem' övülür. En iyi tahsildar Çin'de en iyi vergi toplayan değil, vergi toplarken en az can yakandır; en iyi komutan en iyi savaşan değil, döneminde pek mesele çıkmayacak kadar talihli olandır... Bu Batı'nın erdem sorunsalıyla karşıt bir durum: Aristo'da erdem kendi alanında başarıyla ölçülürdü ama başarı tanımlanmış bulunan işini iyi yapmaktı... Doğrudan eylem; Batı uygarlıklarında kuru tarım, topyekûn hasat; dolaylı eylem, Çin tarımı, entansif; musonları bekler, tek tek bütün pirinç saplarıyla ve taneleriyle uğraşır... Batı tıbbı; kesme, dikme ve delme; Çin tıbbı, uzaktan, yakma ve akupunktur... Batı'da kürek, Uzakdoğu'da yelken... Batı'da sürü-kitle çobanlığı, Uzakdoğu'da çobanlık yok –daha doğrusu manda çobanı çocuklar– genellikle sürünün kaplan tarafından kapılmalarını engeller..."

Ulus Baker "Yazı"sını, akışları, kazaları, olayları biriktiren, gösteren, kaydeden bir "Dolaylı Eylem" makinesi olarak kuruyor: "Yazmak iletişim kurmak değil direnmektir." Aralıklı ve süreksiz figürlerin makinemsi düzenekleriyle kesilen sürekli içerik ve ifade akışları sistemi olarak yazı... F-Tipi'nden, ölüm oruçlarına, 11 Eylül'den muhafazakârlığa, dilin totaliterliğinden aileye. yazı makinesini çalıştırıyor.

Dolaylı Eylem, üç bölümden oluşuyor: Eylem Felsefesi [Akışlar], Arıza Felsefesi [Kazalar], Olay Felsefesi [Olaylar].

Birikim Yayınları
49

ISBN-13: 978-975-516-047-4
9 789755 160474