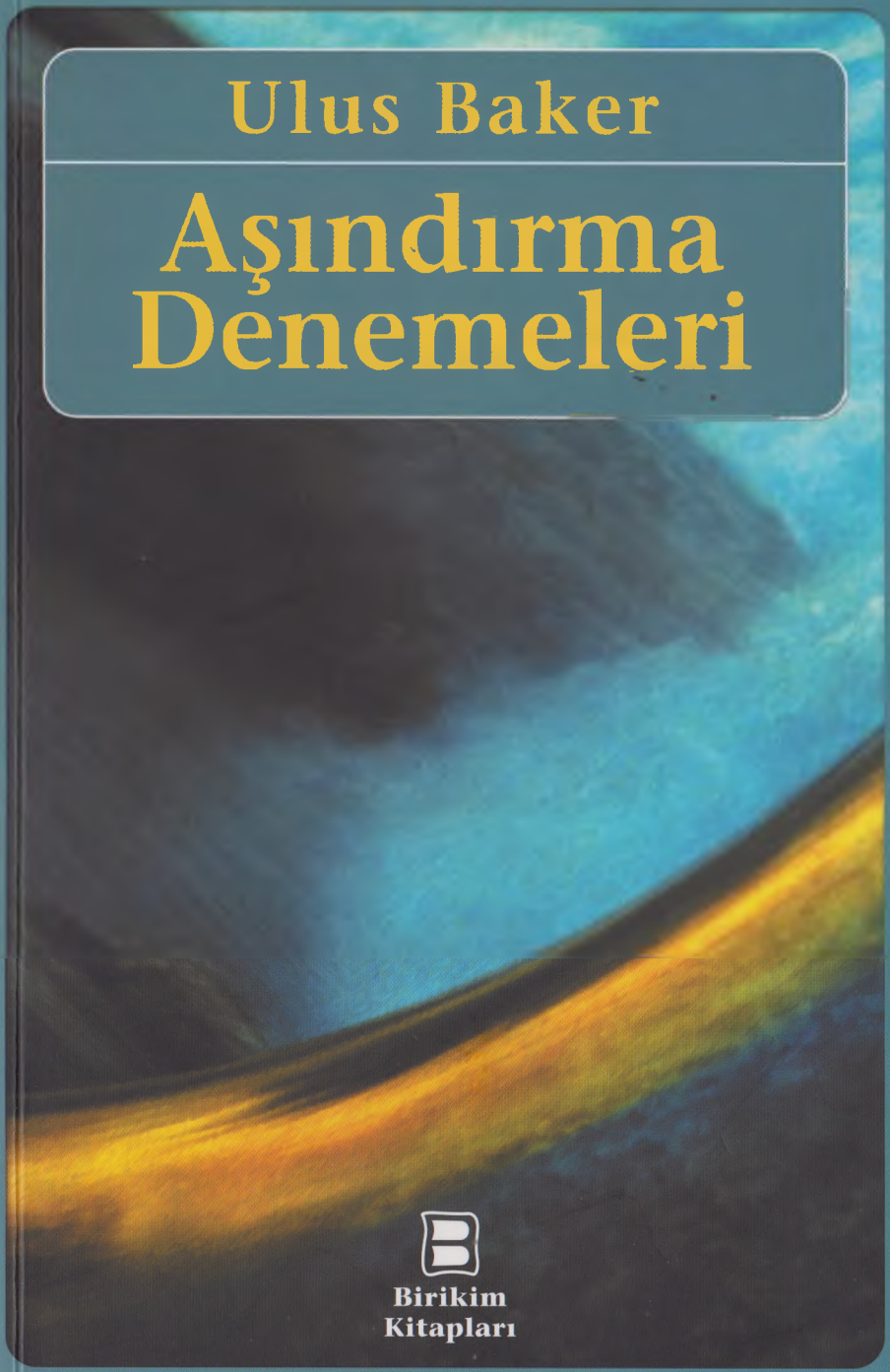
Ulus Baker

Aşındırma Denemeleri



Birikim Kitapları

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: *Yüzeybilim - Fragmanlar* (derleyen Ege Berensel, 2009), *Kanaatlerden İmajlara - Duygular Sosyolojisine Doğru* (çeviren Harun K. Abuşoğlu, 2010), *Beyin Ekran* (derleyen Ege Berensel, 2011), *Dolaylı Eylem* (derleyen Ege Berensel, 2012).

İletişim Yayınları 2501 • **Birikim Kitapları 21**
Birikim Kitapları, İletişim Yayıncılık A.Ş.'nin markasıdır.
ISBN-13: 978-975-05-2218-5
© 2000 Birikim Yayıncılık Ltd. Şti.
1-4. BASKI 2000-2014, İstanbul
5. BASKI 2017, İstanbul

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hasan Deniz
DÜZELTİ Sezar Atmaca
BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 22749
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ULUS BAKER

Aşındırma Denemeleri

Birikim Kitapları

İÇİNDEKİLER

Ignoramus = Bilmiyoruz:
Bilinçdışının Bir Eleştirisine Doğru *7*

Bir Birlikte Yaşama Pedagojisi İçin Notlar *89*

Marx'ın Bir Çift Sözü Var... ..... *105*

ÖDP: Parti mi, Hareket mi? *133*

Kapitalizmi Adlandırmak Mümkün mü? *143*

Milliyetçilikler Meselesi Üzerine Notlar *153*

Ulusal Edebiyat Nedir? *159*

Yerlilik: Bir Aşındırma Denemesi *187*

Bir Azınlık Duyguları Sözlüğü İçin Notlar *201*

Tanrı'yı Çarpıtanlar *241*

"Ulus Baker Yazısı"nın Peşinden / Orhan Koçak *251*

Ignoramus = Bilmiyoruz: Bilinçdışının Bir Eleştirisine Doğru

Giriş

İnsanın psikanalizin eksenini oluşturan temel mefhum olarak "bilinçdışı" ile olan maceralı ilişkisi kuşkusuz en belirgin şekilde "Freud'dan önce bir bilinçdışı var mıydı?" sorusunda yansıyor. Burada aynı soruyu bir kez daha sormaya kalkışmadık. Buna karşın bilinçdışı kavramını, analitik literatürün farklı kesitlerinde ve bölgelerinde belirdiği ve geliştiği biçimiyle eleştiri konusu haline getirmeye çalıştık: *Ignoramus* sorununu ortaya atmaya çalıştık. Bu soru bizi Batı uygarlığına ait "kafatası-içi-düşünme"nin (Needham) hem kendi "sonu", hem de "eyleme geçiş" eşiği olarak kavramak zorunda olduğu aktif bir güce gönderiyordu. *Ignoramus* peçesi indirilecek ya da keşfedilecek bir şey olmamakla ayrılıyor bilinçdışından. O hayatın tüm alanlarında aktif bir uyaran ve üretici güçlerin artışı, büyütülmesi olarak beliriyor. *Ignoramus*'un bilinçdışı yönü yalnızca "ordahazır-bekleyen" bir varoluşa sahip olmamasından geliyor. Ne Heidegger'in söyleyeceği gibi bir *vorhandene*, el altında-

lık durumundan, ne de önceden üretilmesi gerekmeyen bir "bilinmeyen"den geliyor. Ama bu, onun üretilmesi ve aktif olarak, insan uğraşısıyla imal edilmesi gereken bir "değerler ötesi yaratımı" olduğu anlamına gelmektedir.

Ignoramus sorusu temelinde psikanalizin bilinçdışının karşısında Spinozacı bir bilinçdışı nosyonunu önerdik. *Ignoramus* artık açıklanamaz olan, bilinmeyen olmadığı gibi bir "başarısızlık" ya da "eksiklik" de değildir. Aksine yeni değerlerin, yeni deneylerin ve yeni arzuların üretilmesini uyaracak aktif bir güçtür. Bu açıdan, "hiçbir zaman olumsuz olmayan" şey, psikanalitik dünya görüşünce "yoksunluk" kategorisi altında ele alınarak damgalanan bilinçdışının "içeriği" değildir. Deney ve üretim çalışmasına dayanan *ignoramus*'tur.

Böyle bir çerçeve içinde, psikanalizin bir dizi kanıtlamasını ve usavurmasını, ama aynı zamanda psikanalitik kategorilerin içeriğini de tersine çevirmeye çalıştık: Oidipus Kompleksi, Arzu, İçgüdü ve Bastırma... Oidipus kompleksi bütün psikanaliz kuramının, pratiğinin ve dayandığı kültürün ya da alt-kültürün vardığı ve kilitlendiği bir *Zwangsneurose*, bir fikri-sabittir. Onu yanlış kurulmuş ve asimilasyoncu bir normalleştirme sürecini sahneye koyan bir aile çevresine mahkûm eden de budur. Bir kompleks her zaman bir "zorlayıcılık", hatta "zorunluluk" içerir. Ama psikanaliz yine de onun "çözümünü" değerli kılacaktır ve aile ortamına yeniden kazandırılacak "yetişkin" bir bireyi oluşturmayı, ya da oluşumuna yardım etmeyi temel görev bilecektir.

Oidipus'a eşlik eden şu garip "hadımlaştırma kompleksi" ise, diğer taraftan, psikanalizin bedeni tanımadığını dışa vurur ve onun içinde bir Truva Atı olarak iş görür. İnsan arzusunu insan-biçimci ve cinsiyetçi değerlerle damgalar. Arzu onun için bir eksikliğe, yoksunluğa yönelme tarzıdır. Amacı ise doyum, yani arzu yokluğudur. Psikanaliz bunu göster-

mek için, topyekûn Yasa denen şeyin otoritesi altına yerleştirdiği fantazma ve "hayali" kategorilerine başvurur. Yasa ise simgesel olarak tanımlanmıştır: Simgesel (dil) ile "hayali" arasındaki hududu örgütler (Lacancılarda olduğu gibi). Fallus yasası ve Babanın-Adı denen imleyici kategoriler, kendilerini kuşatan geniş bir anlambilimsel şebekenin ağlarına bir taraftan "gerçeği", öte taraftan, zaten kendi içlerinde bölünmüş "simgesel" ile "imgesel"i düşürmek amacıyla kullanılırlar. Geriye dokunulmadan kalan bir "bunlarla ne yapılabilir" sorusu kalacaktır: Dil ile, cinsellikle, emekle ve genel olarak arzuyla "ne yapacağız"?..

"Kullanım"ın zorunluluğunu gözardı ederek psikanaliz kültürü sosyo-ekonomik ve ailevi kurulu düzenlere bağlılığın, hatta köleliğin kaderciliğini yeniden üretir. En radikal, sorgulayıcı ve "eleştirel" kesimlerinde ise (Lacan ve takipçileri, Fransız feminizmi denen şey ya da akademik koloniyalizm-sonrası edebiyatı) psikanaliz ya da ondan etkilenen kuram kültürleri bu köleliği bir "eleştiri" olarak tesbit etmekle kalırlar. Çünkü "simgesel düzenleri" yeniden-kurmak, "anlamak", ya da "yerinden-sökmek" yeterli değildir... Başka bir deyişle, salt eleştiri gücüyle *ignoramus* oluşturulamaz. Bütün yapılan kuramsal ve eleştirel temeller üzerinde yükselmektedir. Ancak bu "kaderlerin" zorunlu olarak farklı ve başka düzenlerle, sistemlerle ve rejimlerle "iletişime sokulması", ara formların (sentezler yerine), karışımların, çoğul bileşenlerin, kısacası bir aktif ilişkiler çoğulluğunun yürürlüğe konması gerekmektedir. "Kollektif-toplumsal" ile "bireysel", "kadın" ile "erkek", "çocuk" ile "yetişkin", "sömüren" ile "sömürülen", "Batı" ile "Doğu" vb. arasında...

Psikanalizde "gerçeğin" böyle dışta bırakılışı o kadar zararlı sonuçlara yol açmıştır ki, yazımızı bunları sayıp dökmeye adamamaya daha şimdiden karar veriyoruz. Ama bu zararların en önemlisi, "gerçek" olanın üretilmek zorunda

olduğu hakikatinden uzaklaşmamızdır. Bu, neticede simgesel ile imgesel alanların üretimi konusunda da böyledir. İşte bu üretim, hem toplumsal ve kollektif nitelikte, hem de üretici güçlere ve ilişkilere "kişisel" katılım niteliğinde, bilinçdışının en büyük "eseri" ve yaratımı olacaktır. Marx ile Freud arasında evliliği, kuramlardan birinin "ihmal ettiği"ni diğeriyle doldurarak kotarmaya çalışmak boşunadır. Ancak bilinçdışının içine üretimi, gerçek üretim ilişkilerinin içine ise ereksel olmayan bir arzuyu (*ignoramus*'un yol açacağı) katarak mümkün olabilir böyle bir evlilik. Freudçu haliyle psikanalizde ise, işte tam da bu arzu eksiktir.

Psikanaliz bunu başaramamakla, kendi sonunu hazırlamış görünüyor: Hem kuramsal, hem de pratik olarak... Kuramsal olarak, bizzat kendi temellerini oluşturan Oidipus, Hadımlaştırma, Narsist Benlik (ya da 'öznellik'), Haz İlkesi ve Gerçeklik İlkesi gibi temaları tehlikeye atma zorunluluğuyla karşı karşıya kalıyor. Öncelikle, Oidipal-olmayan ya da Oidipus-Sonrası kültürlerden artık rahatlıkla bahsedebiliyoruz. Bu kültürler, hem bireysel düzlemde ('delilik' ve psikoz hallerinde) hem de kollektif olarak (ilkel topluluklar, 'Doğu', 'sapkınlık' ve 'alt-kültürler') işleyebiliyorlar. Ancak her durumda, "grup fantezileri" "bireysel" sapmalardan ve fantezilerden daha baskın ve önemli olmaya doğru gidiyorlar. Birey düzeyindeyse, fanteziler özellikle "sanatsal-estetik" davranışta yer buluyorlar. Ama bu durumda bile, önceden bir grup ve kollektivite yatırımının söz konusu olduğu düşüncesini ileri sürmeden edemeyeceğiz. Böylece Oidipus, Freud'un kötü-resmedilmiş ve sahnelenmiş bir fantezisi olarak belirecek değil mi? Freud, anlaşılan o ki, Oidipus efsanesine yürekten inanıyordu! Üstelik eski Yunanlıların inanmadıkları ölçekte. Bir trajediye bağlanmasına rağmen, Freud'un Oidipus'u kavrayışı asla "trajik" değildi, çünkü belli bir çağda ve belli bir coğrafya üzerinde var olan aile

koşullarını yeniden üretmek amacını güdüyordu. İşin varabileceği yerler açıkça belliydi: "Evrensel" diye tasarlanan bir Oidipus emperyalizmi ve koloniciliği...

Günümüzde ise psikanalizin "ayrıcalıklı" mefhumları "narsizm" ve "ego idealleri" olarak görünüyor. Ancak, psikanalizin hâlâ "devrimci" karakterini yeniden kazanabileceği yolların arayışına (ya da psikanalizden bu tür kavramları ve araçları ödünç almaya) yönelik çabalar, çoğu zaman bu kavramların önceden psikanaliz tarafından ölü doğurulmuş olduklarını, en iyi durumdaysa, çarpıtılmış olduklarını gözardı ediyorlar. Narsizm, bir "ilk hal" olarak kabul ediliyor. Böylece herhangi bir bireyde belirişi bir "gerileme", dünyayla başetme güçlerinde bir eksiklik olarak ta baştan kanıtlanmış varsayılıyor. Freud'a göre, açıkçası o "psikoz" vakalarının temel "direnç" yapısıdır ve yerine "aktarma"yı (transfer) geçirmeyi kabul etmeyecektir. Ama böylece, narsizm önce "bireyselleştirilir", sonra yeniden, asıl kaynaklandığı tarihsel-toplumsal düzleme yansıtılır. Kulak pek uzun yoldan gösterilmiştir. Öznelliğin bir "veri" olmadığı, din, aile ve disipliner toplum gibi kurumlar, kitle iletişimi ve enformasyon gibi sistemler, iktisadi ve toplumsal yapılar tarafından üretildiği ta baştan, bir çıkış noktası olarak kabul edilmeliydi yoksa. Psikanaliz "narsizm" ya da "fantazm" gibi kavramları "bedensiz" ve "karşılıksız" bırakır. Gerçekten hiçbir şey psikanaliz kültüründe "beden" kadar eksik değildir. Yerine yine bedensiz alaşımlar, olgular getirir: Ego-ideali, imago vb. Belki de şu "ilkel ben"in ne olduğu konusundaki tartışmanın psikanalizi dağıtabileceği hissedilebilir. Hiç değilse, Deleuze ile Guattari'yi (ama öncelikle Antonin Artaud'nun "vahşet tiyatrosu"nu) "narsist" beden yerine "Organsız beden" mefhumunu ortaya atmaya yönelten de budur. Çünkü psikanalizin "narsizmi" tarihsel olarak bir "ilk durum" değil, sanki "gelecekteki" durum-

dur: Astrofizikteki Doppler Etkisi'nde olduğu gibi, hem kendi bedenlerinden, hem de birbirlerinden uzaklaşan bireylerin düşebilecekleri yollardan biri olarak "otizm"... Belki de enformasyon toplumu adını verdiğimiz "gelecek" çağ bize insan ırkında otistik bir dönüşümle damgalı bir evrim safhasını tanıtacaktır.

Her şeye rağmen psikanaliz bize bilinçdışını hatırlatmakla, sonradan gözelerini doldurmakta ve parşömenini eskitmemekte pek başarılı olamayacağı bir "başarı tablosu" sunmuştur. Bilinçdışı, okunacak bir çivi yazısı, yorumlanacak bir kutsal kitap, hele hele "karanlık bir dünya" değildir. Platoncu tasarımdan çekilip kurtarılacak bir bilinçdışı, aktif *ignoramus*'un, bilimin, sanatın ve felsefenin güçlerinin eline teslim edilebilir, onlar tarafından biçimlenmeye bırakılabilir. Ancak psikanalitik kültürün bir dizi yetersizliği ve önyargısı, böyle bir çabanın önüne en büyük kuramsal ve pratik engelleri çıkarmaktan hâlâ geri kalmamaktadır.

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

İlk sorumuz, öyleyse, psikanaliz yoluyla "âşık olmak mümkün mü" sorusudur. Psikanalizin pek değer verdiği "aile romansından" bir "âşk romansına" geçerek başlarsak, ilk göreceğimiz şey, psikanalizin bütün kategori ve kavramlarının zorunlu bir kaymaya uğrayacaklarıdır. "Romans"tan bahsettiğimiz zaman açık olan göndermeler içinde, psikanalizin kendini "rahat" hissettiği iddialı anlarında, salt terapiye yönelik amaçlarının ve buna tekabül eden kuramlaştırma çabalarının ötesinde, diğer alanlara doğru genişleme eğiliminin varabileceği yerlerden bazıları fark edilebiliyor: Ede-

biyat ve sanat eleştirisi, semiyotik ve kültürel araştırmalar. Oysa analitik kategorilerin bu alanların "daha derin" gerçekliklerine nüfuz edemediklerini, çünkü, basitçe söylemek gerekirse, bu "derin gerçekliğin" var olmadığını söyleyebiliriz. Böylece psikanaliz, zorunlu olarak hileli bir kaymayla sanat "yaratıcısı"nın *psukhe*'sine dönecektir (Freud'un Leonardo ya da Dostoyevski üzerine çalışmalarında olduğu gibi). Ama bu da, elbette, "yaratıcı"nın, psikanalizin ele almaktan asla hoşlanmayacağı "gerçeklik" alanlarından ne ölçüde soyutlanıp Oidipal üçgene, yüceltme duygularına kaptırılabileceğine bağlı olduğundan, yine basitçe, "yaratıcı" diye bir varlık "yok" eleştirisiyle karşı karşıya kalabilecek bir çabadır. Öyleyse, "aileden dışarı" götürecek "âşk romansı" (Proust?) psikanalize pek ihtiyaç duymayacaktır. Çünkü psikanaliz galiba âşk meselelerini ya basit psişik olaylar ya da olgular halinde göğüslemekte, ya da daha derin olduğunu farzettiği katmanların üzerine bir köpük gibi yaymayı tercih etmektedir: Âşkın bütün içeriği erotizme ve cinselliğe boca edilmektedir. Kısaca söylemek gerekirse psikanaliz temel ve ilksel bir insan deneyimi ve yaşantısı olarak "âşkın" pratiği, üretimi ve kullanımı konusunda pek yardımımıza koşabilecek gibi değildir.

İkinci olarak, psikanaliz "rüyalar yorumu" ile erken zamanlardan beri oldukça içli dışlı olduğu halde, bize "kendi rüyalarımızı görmemiz" konusunda da yardımcı değildir. Oysa rüyalar, psikanalizin "kişisel derinliklerin" ve elbette "bilinçdışı"nın dışavurumu olarak tayin ettiği *Traumdeutung* (bilinçdışına götürecek bir "Kral Yolu" olduğu söyleniyor) çerçevesinde galiba psikanalistin "rüyalarına" (her yerde Oidipus, eksiklik, bastırma ve kastrasyon vardır) kaptırılmaktadır. Tehlike divan ile koltuğu birbirinden ayıran mesafeyi aşarak, dışarıya, toplumsal alanın her düzeyine sıçrayabilir: Deleuze'ün söyleyeceği gibi "gerçekliğinizi" başkala-

rının rüyalarına "yakalanmış" olarak bulabilirsiniz. Oysa şu da ortaya atılabilir: Neden rüya görmek ve fantezi bir üretim, aktif bir sanatsal "happening", bir yaratım ve özgürleşme süreci olmasın? Neden rüya bilinçdışı içeriklerin, "rüya düşünceleri" adı verilen simgeleşme süreci içinde çarpıtılması olarak anlaşılmak zorunda olsun? Bugünlerde "gerçeklik kaybı" konusunda (Baudrillard ve Kristeva gibi düşünürlerin pek vurguladıkları) yapılan aşırı vurgu belki de "gerçeğin" kendinin bir dönüşüm sürecini dışa vurmaktadır. Eninde sonunda, "gerçek olmayan", rüyada (Batılı insanın televizyon ekranında?) görülen bir "düşsel savaş" düşüncesi, onbinlerce gerçek insanın "gerçekten katledilmiş" olduğu "gerçeğini" pek ortadan kaldırabilecek gibi değildir. Öyleyse, "rüya görmenin" bireysel bir mitolojik hikâyenin dışavurumu (üstelik bu hikâyenin "arzulanmış olduğu" da varsayılmaktadır) olduğu, hele hele üretilmemiş bir bilinçdışının tedirginlik verici dışavurumları olduğu düşüncesinin karşısına, "gerçeklik ilkesi" türünden bir mefhumun belirsizliğine başvurmak yerine (gerçekliğin ilkesi filan olmaz!), rüyayı bir "zorunluluk", bir üretim ve toplumsal-siyasal, estetik, sanatsal bir "yatırım" veya girişim olarak görmeye davet ederek çıkabilir miyiz? Rüyalar "üretilmeli" ve toplumsal siyasal dünyanın düzeneklerinin içine dahil edilmelidirler. Hangi rüyada ya da ütopyada, "çocukluk sanılarının tekrarlanması"ndan çok daha ötelerde ve çok daha fazla sayıda "toplumsal" dava ve yatırım yoktur ki? Sorun acildir, çünkü rüyaların kişisel olmaktan çok toplumsal düşlemlere dayandığı türünden bir düşünce (Jung "kollektif bilinçdışı" ve "arketipler" türünden kavramları aracılığıyla böyle bir yoruma daha yakındır) bizi zorunlu olarak, Deleuze'ün söylediklerinin de ötesinde, "başkalarının rüyalarına yakalanmak" felaketinden kurtulabilmek için "kendi rüyalarımızı üretmeye" davet ediyor.

1. *Ignoramus*: Bilincin aktif sınırı olarak bilinçdışı

Psikanalitik kuramın, pratiğin ve kendini dayandırdığı "geniş" ya da "dar" (Psikanaliz cemaati) kültürlerin karşısına, bütün tartışmanın eksenine yerleşmiş olan merkezi bir temanın, "bilinçdışı"nın bir "üst alanı" olarak önereceğimiz bir temayla, *ignoramus* ile çıkıyoruz elinizdeki yazıda. Bir ara (ve halen), paradoksal görünümlü bir sorunun, yarı şaka-yarı ciddi sorulduğunu hatırlıyoruz: "Freud'un keşfinden önce bilinçdışı var mıydı?" Bu sorunun çerçevesine girmeden, daha doğrusu etrafından dolaşarak, hemen şu soruyu sormakla başlıyoruz: Acaba bilinçdışı, karşılığında şu Kantçı sorularla çıkmaktan vazgeçebileceğimiz bir üretken kuvvet haline getirilebilir mi: Ne bilebilirim, ne yapabilirim, ne umabilirim? Acaba, Freudçu bilinçdışı teması, bilincin sınırlarını ve aklın yolunu kaybetmemesini sağlamaya yönelik "zorunluluk" sınırlarını keşfe çıkan Kant'ın sorgulamasının "gerçek" ve "başarılı" bir ters-çevrilmesini başarabilmiş miydi? Tam da "bilinmeyen" ile "bilinenin" karşı karşıya geldikleri temas noktalarında ya da huzursuzluk verici hudut boyunca yaşanan gerginliğin niteliği yüzünden "bilinçdışı" belli bir yetersizlikle damgalanmış halde çıkmıyor mu karşımıza? Bu gerginlik, açıkçası, konumların simetrik olmayışından doğuyor gibidir: Freud'un soruları neyi bilemiyorum, neyi yapamıyorum, neyi umamıyorum tarzında sorulmuşlardı. İlk bakışta onu "felsefî gelenekten" devraldığı temalar konusunda azlediyorlar ve yüzeysel bir gözlemle yetinirsek, felsefeye (özellikle Kant'a, Hegel'e, Kierkegaard'a, Schopenhauer'e ve kuşkusuz Nietzsche'ye) olan borcunu itiraf etmekteki tereddüt dolu isteksizliğini dışa vuran bir ilerleyiş sürecini başlatıyorlar. Bilinçdışını bir fetih ya da keşif hedefi olarak sunmakla, "bilinenin" hanesine kazandırılacak malzeme arasındaki uyuşmazlık Freud'un psikanali-

zinin hem başarısı hem de başarısızlığıdır. Başarısıdır, çünkü her "bilinenin" ve insana emniyet duygusu telkin eden her kesinliğin, karmaşık bir bilişsel ve bilinçdışı mekanizmalar terkibi tarafından yönlendirilmekte olduğunu gösterebilmiştir. Başarısızdır, çünkü bu mekanizmaların da "üretilebilir" ve "düzenlenebilir" olduklarını, kısacası yeryüzündeki kaderin bir buyruğu uyarınca ta baştan veri olmadıklarını görememiştir.

Ignoramus, böylece bilinçdışına yönelen felsefi bir kategori olarak iş görmeye çağrılabilir. Bir anlamda onu, bir bilinçdışı üretimi faaliyeti, isterseniz sakıncalı gördüğümüz bir terimle "bilinçdışı üretim tarzı" olarak kabul edebiliriz. Bilinçdışının elde edilmesi ne mübadeleyle, ne de Tanrısal ya da Şeytanî kuvvetlerin bahşetmesiyle mümkündür. Deleuze'ün, farklı bir anlamda, altını çizdiği gibi, onun üretilmesi gerekir. İşte *ignoramus*, aşağıda inceleyeceğimiz çeşitli tarzlar çerçevesinde, bilinçdışını üretebilecek, psikanalizin yaptığı gibi, "yorumlamayla" ve "iletişimle" yetinmeyecek bir üretim aracı olarak kendi temelini, arka planını bulur. O, bilişsel ya da iletişimsel olan her şeyin sınırötesidir, çünkü kısmen "bilinen" ile "bilinmeyen"i ayıran hududun kalınlığını paylaşmakla birlikte ona üstten bakar. Bununla "ne bilebilirim" ile "ne umabilirim" sorularının arasında yer alan "ütopik" bir bilinç değil, "ne yapabilirim" sorusunun kanatlarında ilerleyecek bir bilinçötesidir. En belirgin ve yaşamsal örneklerini sözün bittiği yerde sözün sürebildiği bir sınırötesinde görebiliyoruz: Spinoza'nın Etikinde ve Marx'ın "felsefe-ötesi"nde.

Ignoramus, bilmiyoruz, ölümler (felsefenin ölümü, ideolojilerin sonu, devrimler çağının bitişi gibisinden) ilan etmez. Buna karşın, "bilmiyoruz" diye telaffuz edilen birçok itiraf tipinden (bilimsel, gündelik, sanatsal) de özel olarak kendini ayırır. Bizzat kendisi, telaffuz edilen itiraflar arasında yer

almaz, inançla bilim arasındaki eşitsiz mücadele içinde yer aldığı zaman "boyun eğiş" pratiği olarak icra edilen inanç zararına "bilimin bilişsel alanını" ilerletmek amacına sahip olmadığı gibi, bilişsel alanın üzerine yazılmayacak çok etkili bir yazıyı üretmeyi amaçlar. *Ignoramus* telaffuz edilmez, telaffuz edilen her şey tarafından örgütlenen bir sonuçtur. "Orada artık her şey biter": Ya Foucault gibi "gülmeye başlarsınız" (gülme üretimdir çünkü), ya da bir Stoacı gibi sessizce "ölüme geçersiniz."

Freudçu bilinçdışının karşısına, böylece Spinozacı "bilinçdışı"nı, daha doğrusu *ignoramus*'u çıkaracağız. Bilinçdışı kendini gölgeleyebilecek karanlık güçlere her zaman açık kılınmıştır Freudçu kuram ve pratikte. Mutsuz bilincin Stoacılardan çok farklı bir yöntemle kabullenilişidir. Böylece psikanalitik literatür, Lacancıların yaptığı gibi "değişken" bir dili bilinçdışı mefhumu ile çakıştırmaya çalıştığı zaman bile mutsuz bilinci geri itmez: Yüzey ile derinlikler hiçbir zaman aynı düzlem üzerinde çatışmaya girmedikleri için, her zaman düşmanın karanlık gölgeler oyunu ile karşı karşıya kalmaya mahkûm ediliriz.

Bilinçdışı mefhumuna karşı çıkarılacak bir *ignoramus*, "bilmiyoruz", belki de psikanalitik kültürün "eksiklik" diye damgaladığı ve öykündüğü bir "gerçekliğin" ötesine geçişin yardımcı kavramlarından birini oluşturabilecektir. Psikanalizin bilinçdışını genel olarak aradığı yerler (nörofizyolojik kaynaklı, ya da giderek "libido" enerjetiğine bağlı olarak) ve dışavurumunu oluşturduğunu varsaydığı semptomlar eğer henüz "imleme" yapamıyorlarsa (bilindiği gibi, semptom ile "imleyen" (le signifiant) arasında yaptığı dikkatli ayrımla Lacan öne doğru bir adım atmıştı)[1] bilinçdışını bir

1 Buna göre, semptom "biri için bir şey anlatabilir", ama bununla ona "gösteren" etiketini yapıştırmamalıyız. Gösteren, Lacan'a göre her zaman "bir özne için" gösterir ve anlamlandırır... (Lacan, 1966: 261)

tür "bilinç" olarak algılamamızı gerektiren bir düzleme sıçrayıp sıçramayacağımız konusunda kuşkular, Freud da dahil olmak üzere bir çok kafayı bulandırmıştı: Bilinçdışı bir "düşünce" nasıl mümkün olabilirdi? İnsanın "elinden alınıyordu" düşüncesi ve düşüncesinin o pek özgün, pek güvence telkin eden üretim güçleri... Ya da, daha kötüsü, bilinçdışı "uygarlığın bir rahatsızlığı"na tekabül ediyordu... Bilinçdışı hep "istiyordu". Arzu duyuyor ve bunu, hiçbir zaman sürüncemede kalmaya katlanmak istemeksizin, dolaysızca ve mümkün olan en kısa yollardan doyuma kavuşturmaya çalışıyordu. Öteki, insanın içine girmiş, onu, düşüncelerini, duygulanımlarını yeniden biçimlendirmiş, kurgulamış ve kendi amaçlarına yönlendirmişti... Hegel'in söylediği gibi "aklın bir hilesi" ile karşı karşıyaydık... Üstelik artık "mutlak", dolayısıyla "aşkınlık görünümü altında" bir kuvvet değildi bu... En samimi yakınlıklar, insan zihniyle arasına herhangi bir şeyin girebileceği hiçbir boşluk bırakmaksızın, hayaller ve düşler dünyasının yakınlıkları kadar dolaysızca, bu kuvvet tek tek hepimizi sarıp sarmalıyor, yönlendiriyordu. "en yakın yol" ve "mutlak olumlama" temel ilkeleriydi. Neredeyse doğal bir yasa gibi, beşeri değerlerin büyük bir kısmını hiç tanımadan, derinliklerden fışkırıveriyor, patlayışlarını ta uzaklardan (edebiyattan tarihe kadar) işitebiliyorduk. Psikanalizin onu sıfatlandırış tarzının teologların Tanrı'nın sıfatlarından bahsedişine ne ölçüde benzerlik ve farklılık gösterdiğine bir göz atmak gerekiyor hemen: Bilinçdışının "içeriği" içgüdülerin "temsilleriyle" yüklüydü. "Yoğunlaşma" ve "yerdeğiştirme" onun temel mekanizmalarıydılar. Çocuksu olmayı hep sürdürmüştü, sürdürüyordu ve sürdürecekti. Zamandışıydı... Ama bilincimizi durmadan rahatsız etmeyi de sürdürüyordu, sürdürecekti... Kısmen bir Spinoza Tanrısı ile karşı karşıyaydık öyleyse. Kendi dışında hiçbir "amaç" tarafından yönlendirilemeyen,

tanrıbilimcilerin tanrısı gibi sıfatlarını kendi "töz"ünden türetmek yerine, tözünü sıfatlarından türeten bir Tanrı... Üstelik Freud, bu sıfatların asla "insanbiçimli" olmadıklarını da fark etmiş görünüyordu. Dinamik, enerjetik tanımı içinde bilinçdışı, sanki tüm harekete geçirici kuvvetleri ve eylem kuvvetlerini içinde toplamıştı...

O, sanki dünyaya tümden kayıtsızca işleyip duran bir şeydi. Freud, Spinoza'nın eski bir formülünü tekrarlıyor gibiydi ilk başta: Hakkında bilinçli olunması herhangi bir şeye herhangi bir şey "eklemez".[2] Şuura ve "içebakışa" yönelik bütün bir 19. yüzyıl antropolojisi ve psikolojisi Freud'un kavramınca topyekûn derin bir sarsıntıya giriyordu.

Ardından kavramın yozlaşması sürecine girdik: Sanki bilinçdışını "keşfeden" psikanaliz onu sindirememiş, tartışılabilecek ve elinizdeki metinde tartışmayı umduğum birçok nedenden dolayı (pratikte ve tarihsel olarak Freud, Jung ve Adler gibi "babaları" birbirlerine düşüren kavga, yüzyıl sonundan beri ısrarını sürdüren toplumsal ve iktisadi buhranın billurlaşması, psikanalitik pratiğin hastayı salt "kafatasının içinde" soyutlanmaya çağıran koltuk-divan-sükûnet aygıtı ve bu sonuncusuna bağlı olarak, mutlak veri olarak kabul gören bir "aile evi" sükûneti...), sıfatlarını pek kolay "tözleştirmiş", tözüne de pek aceleci bir tavırla yeni sıfatlar ekleyerek biçimselleştirmişti. Bilinçdışının "belirsiz" niteliği kavramın emniyet supaplarının işlemesini engellemiş gibiydi: Laplanche ile Pontalis'in gözlemledikleri gibi, başlangıçta bir "sistem" ve "töz" olarak adlandırılmış (isim haliyle, *das Unbewusste*) bilinçdışı, geç

2 Spinoza "eklenti"leri indirgemenin filozofuydu. Önce yöntembilimsel olarak: Bir tanım içinde, nesnesinin içerdiğinden başka hiçbir belirlenimin içerilmemesi gerekir... Ardından ontolojik olarak: Varoluş, *Dasein* olarak Spinozacı Tanrı, kendi dışından gelip ona eklenebilecek hiçbir "aşkın" amaca, hiçbir dışsallığa sahip olamaz. Sonunda, bilişsel olarak. Bir nesnenin kavramı, zorunlu olarak onun bütün diğer nesnelerle ilişkilerinin kavramını da içermek zorundadır...

dönem kullanımlarında sıfatlaşıyordu: *unbewusste*... (Laplanche & Pontalis, 1973: 474-5) Neden acaba? Birkaç nedeni daha şimdiden sıralayabiliriz: Dinamik karakterinden boşaltılan önemli bir içerik miktarı, topografik, dolayısıyla hareketsiz ve üretken olmayan bir alana aktarılmıştı. Buna göre, insan ruhu (hangi insanın ruhu?) bilinçli alana indirgenemiyordu. Öyleyse başka alanlar vardı: Açıkça söylemek gerekirse, belli bir andan sonra Freud, bilinçdışını belli bir "ruhsal yer" olarak tanımlamaya girişmişti. Öyleyse bilinçdışını anlamak için, onun "yerleşme tarzı"nı çözümlemek gerekecekti. Ama, uzun zamandır sürdürdüğü tedavi pratiği birikimi, Freud'u anlaşılan "bilinçdışı"nın pek de "rahat" yerleşemediği bir coğrafya üzerinde bulunduğu fikrine vardırmıştı. İkinci bir garip düşünce buradan doğallıkla türüyordu: Bulunduğu yerden hep "rahatsız" bilinçdışı dışa açılmak, başka coğrafi bölgeleri istila etmek zorunluluğunu hissediyordu. Ne var ki daha rüyalar bilimiyle uğraştığı sıralarda Freud'un keşfettiği sansür, bu istilanın dolaysızca gerçekleştirilmesini engelleyecek, "bilinç" alanında –deyimin "siyasal" niteliği mazur görülürse– ancak "lobiler" yoluyla temsil edilmeye razı olacaktı. İster "düş düşünceleri", ister "temsiller" aracılığıyla olsun, bilinçdışının ifadeleri hep bir "dolayım" yoluyla görünür hale gelebilecektir. Öyleyse, şu ya da bu otorite tarafından "katlanılamaz" bir içeriğe sahiptir bilinçdışı... Daha şimdiden her şey siyasal ve toplumsal mücadeleler ekranı üzerine yerleşiyor gibidir. Ancak Freud bunun "kişisel" ve "biricik" olduğunda o kadar ısrarlıdır ki (onu Jung ile bozuşmaya iten nedenlerden biri buydu), her şeyi psişik aygıtın üzerine kazımayı sürdürmektedir: Göstergelerin yazıldığı ardışık bir süreç *(Niederschriften)* olarak tasarlanan bir aygıt... Yani toplumsal ve siyasal alanı psikanalitik kuramın sunduğu olanaklarla çözümlemeye giriş-

mek, Freud'da bulunduğu haliyle ta baştan dışta bırakılmış görünen bir adımdır.[3]

Bilinçdışı ile bilinç arasında bir "üçüncü kişi" olmaya yazgılı olduğu anlaşılan psikanalizin yine de bilinçdışına götürecek bir "kral yolu" olduğu söylenecektir: Rüyalar. Varsayım açıktır – ne kadar sansürlenmiş, bastırılmış ve geriye itilmiş, çarpıtılmış temsillerle ve imgelerle dışavurulmuş olursa olsun, süreç çözümseldir (analiz): Yani orada, zaten hazır bulunanı keşfe çıkacaktır psikanaliz. Öncelikle "temsilin", ardından da sansür işlevinin çözülüp dağıtılması, bilinçdışı içeriği kısmen boşaltacak, ısrarlı saldırılarını durduracak, onu rahatlatacaktır. Freudçu bilinçdışını Spinozacı bilinçdışından ayırdeden ilk belirlenimle karşılaşıyoruz böylece: Sonradan, "topografik" adı verilen modellerinde Freud'un tanımaktan geri kalmadığı ego, hatta süperego işlevlerinin de bilinçdışı kısımlara sahip olduğu düşüncesi doğrudan doğruya psikanalitik analizin işleyişinin bir ürünü olarak kabul edilerek, "dışarısı" diye nitelendirilen dünyadan, toplumsal çatışkı ve mücadeleler alanından, çoğul nitelikli toplumsal ve siyasal ilişkiler dünyasından soyutlanacak, psikanalitik sözün ve söylediklerinin (aile, Oidipus, hadımlaştırma vb.) alanına kapatılacaktır. Bilinçdışının erken "tözleştirilmesi" (sistem ve adıl olarak *das Unbewusste*) nasıl onu ilk başlarda "mitik" ve "usdışı" güçlere mahkûmiyetin nedeni olarak tanıttıysa, bu tözün sıfatlarına *(unbewusste)* pek erken kavuşturulması da psikanalitik "tipoloji"nin, "kişiliğin" kuruluşunu sakatlamış görünmektedir. İd, ego ve süperego sistem olarak bilinçdışından apayrı bir "bilinçdışı görünümler" alanı içinde yüzmeye bırakılacaklardır böy-

3 "Kaptırılmış İdeal" başlıklı makalesinde Orhan Koçak (bkz. Toplum ve Bilim sayı 70 Güz 1996) Slavoj Žižek ile Stathis Gourgouris'in yaptıkları gibi, psikanalizin bu olanaklarını genişletebilecek yeni alanları (elbette edebiyat eleştirisi olarak) keşfe çıktığı zaman acaba tam da bu anlamda klasik Freudçu yönelimden farklı bir yola girmiyor mu? (Koçak, 1996; Gourgouris 1996; Žižek, 1996)

lece. Bir tiyatro, bir *mise-en-scâne* ortamında, "bilinçdışı idealar" artık temsiller, ya da göstergeler halinde değil, fantazmalar halinde örgütleneceklerdir.

Ama tiyatronun "temsilini" gerçekleştirdiği bir mekân da tâ baştan varsayılmıştır: Aile... Daha doğrusu, ana-baba-çocuk üçgeni... Aile bireyleri arasından şöyle böyle seçilebilen "toplumsal tip" de hazırdır: Nevrotik birey... Eserin kahramanı ise, ego idealinin en güçlü trajik kişiliğidir: Oidipus... Tiyatronun mekânı temsilden önce kurulmuş olmalıdır: Her şey, bilinçdışının işleyişinden önce gelen, yazılı bir piyesin sahnelenişi ortamında geçecek gibidir. Tragedya ürünü olarak Oidipus evrenseldir. Aile, ana-baba-çocuk üçgeni, evrenseldir. Toplumsal tipe, nevrotiğe gelince, o da evrenseldir...

Böylece, psikanalizin "bilinçdışı", *ignoramus*'tan, felsefi "bilinemezciliğin" pek uzağında tanımlanmış bir "bilmiyoruz"dan uzaklaştırılmıştır. Psikanalitik yaklaşım, her durumda, "orada hazır bulunan" *(wo es war soll ich werden)* bir bilinçdışına doğru yönelmektedir. Heidegger'inki gibi bir orman patikasından çok, bir "kral yolu"ndan dem vurulması bundan dolayıdır. Böylece "bilinçdışı", Platonculuğun son sığınaklarından biri haline getirilerek –üstelik– yapılaştırılacak ve mümkün olan tüm anlamları işaretlemesi sağlanacaktır: İşte Lacan... İyileşme belirtisi olarak hastadan beklenen tek bir söz vardır: "Ben zaten bunu hep biliyormuşum..." (Freud, 1953: 79)

Galiba tam bu noktada, bir zamanlar "ne bilebiliriz" sorusunu soran Kant'ın ilerleyişini "gerçek anlamıyla" tersine çevirmeliyiz... Bir filozof "bilmiyorum" dediğinde pek de kişisel bir itirafla karşı karşıya olduğumuz zannına kapılmamamız gerekir. Belki orada, artık sözlerle ve açıklamalarla katedilecek bir "daha ötesi" kalmamıştır; belki de, felsefenin ulaşabileceği değişken sınırların ötesinde, spekülatif adımların artık sürçmeye, sözlerin kekelemeye, umutların körelmeye,

konumların belirsizleşmeye, bildik insan yüzlerinin silikleşmeye yüz tutacakları bir *'no man's land'* çıkmıştır karşısına. Belki de bir sanatçının çoğu zaman hoyratça bir coşkuyla kendini atıvereceği bu yeni dünya karşısında filozof elbette tedbiri elden bırakmayacaktır. Ama, Heidegger'in anlattığı gibi, hiçlikle karşılaştığında hemen sırra kadem basacak bir bilimci gibi, bu sınırda mevzilenmeyi, ya da yüzgeri etmeyi de yediremeyecektir kendisine. Eşiğin her durumda aşılması gerekmektedir. Böylece felsefeci, öğretisinin nihaî ve çoğu zaman "ideal" kalmaya zorunlu çerçevesini her zaman bir "eşik" üzerinde düzenlemeyi amaçlayacaktır. Kavramsal yapıyı saran zar her an bu eşik ile temas halinde olmalıdır. Öyleyse felsefecinin "bilmiyorum"u sanatçının ve bilimadamının "bilmiyorum"undan farklıdır: Sanatçı "bana ne olduğunu, ızdırabın nereden geldiğini, neye inandığımı, inanacağımı, beni ve eserimi kanatlandıranın ne olduğunu bilmiyorum", diyebilir. Bilimci ise, kısa ve tok bir sesle, insanların yüzüne pek bakmadan söylenen bir "bilmiyorum"u telaffuz ettiği anda, herkes bir tür "henüz değil"in ima edildiğini anlayacaktır: Henüz o düzeyde, varlığın katmanlarının o kadar derininde değiliz, demektedir.

Ignoramus felsefe içinde en güçlü "duygulanımlar" arasında bulunuyor: Belki şu ünlü "hakikat" anı, bir Erlebnis bile böyle bir duygulanım gücünü, bu kadar etkili bir "eyleme geçme" tutkusunu yaşatamaz. Hakikatın "kavranması" ile "eyleme geçiş" arasında hiçbir zorunlu bağ bulunmadığını rahatça söyleyebiliriz. Aksine, Nietzsche'nin ortaya koyduğu gibi, "hakikat" çoğu zaman bir rahatlama ve durgunluk aracı, neredeyse bir "durak noktası" ya da "son" olarak ortaya çıkmıyor mu? Freud'un formülünü tekrarlayalım: Bana "hakikati" değil, "kesinliği" ver! Ama bunu nasıl anlamalıyız? "Kesinlik" denilen pasif duyguyla hiç uyuşmayan "bilmiyorum", "hakikat" ile pekâlâ uyuşabilir, hattâ örtüşebi-

lir.[4] Çünkü hakikat inancı temellendirebilir. Ama kesinlik kuşkusuz önyargıların bir parçası olarak talihin savuracağı tehditler karşısında yitebilecektir. Hakikat, eğer "mutlağın" dışavurumu olarak düşünülmüyorsa, bir taraftan hakikati "söyleyen" ile, öte taraftan da ona "bağlanan" ile uzlaşabileceği göreli bir norm haline gelir. Böylece hakikat artık "keşfedilecek" bir şey değil, üretilen ve esas önemlisi üretilmesi gereken bir şey haline gelir. Bunun tek mümkün formülasyonuna bir kavram yaklaştırmak istediğimizde *ignoramus* sözcüğünü kullanmayı önermemizin nedeni budur. Hakikatin "bilinçdışı" tarafından söylendiği yolundaki psikanalitik iddia ise bu ilişkiyi tersten kavramaktadır: Psikanaliz, Deleuze ile Guattari'nin hatırlattıkları gibi, "bilinçdışının da üretilmesi gerektiğini" göz ardı etmiştir. (Deleuze & Guattari, 1972: 205)

Öyleyse *ignoramus*'un iki mümkün modelinden bahsedebiliriz: Birincisi, Freudçu bilinçdışı kurgusunda ortaya çıkıyor: Hakkında "bilinçsiz" olduğumuz her şeyi içeren bir "bilmiyoruz" ile karşılaşıyoruz orada. Bu, bir "farkına varma" zorunluluğunun, giderek kaçınılmaz bir "kesinlik" arayışının tesbit edilebileceği, Freud'un "tedavi" adını verdiği bir sürece açılması anlamına geliyor. Artık şu bulutsuların, "düşsel" dünyaların bile bir "kesinliğe" ihtiyacı olacaktır. Rüyaların getirdiği uyuşukluk, derinlerde, daha derinlerde "hakikat"ten bile derin "kesinliği" sunmaya mecbur bırakılacaktır. İkincisi ise, Freudçu "bilinçdışı"na karşı bizim bir model olarak önermeyi düşündüğümüz Spinozacı "bilinçdışı"dır ve ana açılım çizgisini şimdilik okuyucuya garip gelecek bir dizi formülasyonda bulur: Buna göre, hakkında "bilinçli" olmak, doğru bir fikre "hiçbir şey" ek-

4 Bilgisizliğin hümanist bir alayla karşılandığı çağlar yine de onu bir mutluluk kaynağı olarak göstermiyorlar mıydı? Erasmus ile Rabelais edebiyatı bizi avam bilisizliğinden çıkarak, "bilginin verdiği boş güven" duygusunun, *vanitas*'ın uzaklarında tanınmış bir "bilisizlik" haline taşıyorlardı.

lemez. Çünkü, basitçe söylemek gerekirse, "doğru bir fikrin", *idea vera*'nın, başka bir deyişle, "upuygun" fikrin kendinin ve bağlantı içinde olduğu kesin belirlenimler zincirlemesinin ötesinde hiçbir katkıya ihtiyacı yoktur: Doğru fikri bize ne bir Tanrı, ne de şeylerin "aşkın" düzeni bahşedecektir. Böylece "bilinçdışı" kullanılan, üretken bir fikirler, tutkular ve duygulanımlar (*affectus*) silsilesi haline gelir. Spinozacı bir bilinçdışı mefhumu bizi aktif bir kullanım alanına, potansiyel güçlerin aktarımına ve değerlendirilmesine açmaya yönelten özel bir *ignoramus* tarzı olarak karşımıza çıkar. Keşfedilip yorumlanacak, çoğu zaman "karanlık", hiç değilse "gölgeli" bir kuytu yer değildir. Aksine, onun yönelimi doğrudan doğruya üretmeye (kendinin üretilmesi de dahil olmak üzere) ve faaliyete yöneliktir. Yine de keşfedilmesi, anlaşılması ve bilinmesi gerekir. Burada gerçekleştirmeyi umduğumuz, psikanaliz eleştirisi ışığında önemli bir boyutunu açığa vurabilecek bir keşif harekâtını gerektiren "aydınlık" türüdür...

Bu keşif harekatı konusunda söylenebilecek çok şey var kuşkusuz. Aşağıdaki bölümlerde, Marx ve Nietzsche ile birlikte, modern insanın dünyaya bilimsel, felsefî ve sanatsal bakışını değiştirenlerden biri olan Freud örneği ışığında, bir keşif harekâtı olarak felsefenin güçlerinin nereye kadar yetebileceğini, çağımızın düzlemlerinde ve geleceğe ilişkin beklentilerin alanında, bu harekâtı en iyi gerçekleştirmiş eski düşünürlerden birinden yola çıkarak aydınlatmaya çalışacağım: Spinoza... Bu filozofun yapısalcılık sonrası "geri dönüşü" yine bazı "gizli yakınlıklar"ı deşmemizi, Freudçu "bilinçdışı" karşısında, insanın aktif kullanımına ve üretken faaliyetine doğrudan dahil olacak bir "bilinçdışı" mefhumunu üretmemizi güncel bir gereklilik haline getiriyor.[5]

5 Niyetim, geçenlerde düşüncesinin trajik sonlanışının ardından bize Rousseau'dan beri rastlayamadığımız nitelikte bir *Itiraflar* kitabı bırakan Althusser'i

Önereceğimiz *ignoramus* ise önce Spinoza'da, ardından Marx'ta beliriyor: Evet, Marx'ın bir "bilgisi", hatta *Gedanken konkretum* sözüyle dışa vurduğu "somut" bir bilgisi eserinin yapraklarında vardır; hep vardı ve hep duruyor. Önce, hep orda bırakıldığı, artık gündelik yaşamın akışına dahil edilmekten vazgeçildiği için duruyor. Öyleyse, yeniden bir ilk harekete ihtiyaç yok mu? Üstelik, düşünen varlıklar olduğumuzu hâlâ kabul ediyorsak, bu *primum movens*'i ilk olarak düşünme alanında aramak zorunda olduğumuz da ortaya çıkıyor. Ama bu niteliği, "ilk harekete geçirici ilke" olma niteliğini, dolayısıyla gücünü taşıyacak bu düşünce nasıl bir düşünce olmalıdır? Sözgelimi, Çin düşüncesi dolayısıyla Joseph Needham, Batı düşüncesinde hakimiyet kazanan bir özelliğin, "kafatası içine hapsolmuş" bir düşünce tasarımı olduğunun altını çiziyordu –Descartes'ın o yoğun "soba başı" meditasyonlarını hatırlayın. "Beyne ait" bir düşünce fikriydi bu... Orada bilimin (o zamanların deyişiyle bilgi ve felsefenin) bir hapsedilişi, düşünen bir ben'e indirgenişi artık her zaman varsayılacak ve geçerliliğini bilimin ve kültürün her alanında sürdürmesine elverecek bir güçle formüle ediliyordu: *Cogito*. Yani Düşünen Ben...

Benmerkezcilikten idealizmin en sofu tarzlarına varıncaya kadar baş tacı edilebilecek, hiç değilse katlanılabilecek olan bu öğreti, belki günümüzde değerinden pek çok şey kaybetti ve saldırıya uğramaya devam ediyor. Ama mayalandığı yerler için aynı şeyi gönül ferahlığıyla söylemeye cesaret edemeye-

---

şu ünlü *détour*'una götüren bu düşünürü bir anlamda güncelleştirmek olduğu halde, onu doğrudan doğruya Marx ve Marksizmin yeni perspektifleriyle bağlamak değil şimdilik. Yine de, aşağıda anlaşılabileceği (hiç değilse hissedilebileceği) gibi, tartışılanların Marksizmin umabileceği yeni ve kurucu perspektifleri çok yakından ilgilendirebileceğini şimdiden söylemeliyim. Marx ile Freud'u uzlaştırma denemeleri, Fromm, Marcuse ve özellikle Reich'ın denemeleri etrafında artık "üretken" yönlerini yitirmiş görünüyorlar. Althusser ise, Lacan'ın eserinden büyülenmesinin ardından açıkça trajik nitelikli bir "red" sürecine girmişti. (Althusser 1981)

ceğim. Reform ve Protestanlık aracılığıyla Hıristiyanlık kendini modern uygarlığın en derin kültürel kodlarının içine enjekte ederken, temelde iki şeye özel bir özen gösterilmiş olmalıdır: Bir taraftan Yaratıcı Tanrı'yı doğanın, üzerine bastığımız toprağın ve tepemizdeki göğün dışına atmak... Öte taraftan, buna paralel olarak, kültürel, ideolojik, siyasal, felsefî, bilimsel, sanatsal, ahlâkî yaşam alanlarından toplanarak bir araya getirilmiş, cismanî olmayan bir varlığı *theatrum philosophicum*'un, felsefenin sahnelendiği tiyatronun (yoksa Kant gibi bir *Kampfplatz*'dan, "savaş meydanı"ndan mı bahsetmeliydik) sahnesine salmak. Bilen özne, işte buydu. Onu, bilimin yöntemleştirilmesinde, akademikleştirilmesinde ve genel olarak kurumlaştırılmasında olduğu kadar, kültürün öteki alanlarında da, sözgelimi, sanatta, siyasal kurumlaşmalarda ve toplumsal hareketlerin yapılaşmasında bile bulabiliyoruz. Son olarak, elbette, belki de karşı çıkılacak bir iddiada bulunmayı göze alarak, psikanalizde ve psikanalizin çağdaş uygulama alanlarında...

Bu mutlu bilgeliğin iki üçyüz yıl içinde karşılaştığı felâketleri, geçirdiği derin sarsıntıları sayıp dökmeye hiç gerek yok. Günümüzde doğayla ve teknolojiyle ilişkisi rahatlıkla sorgulanabilir hale geldi. Çünkü, hiç değilse bir eleştiri şansı vardı düşüncede. Ne de olsa, çoktandır, felsefenin artık soba başında meditasyonla, kendini dinleyerek ve bedeninden arındırarak yapılabileceği o saraylı rahatlığı burjuva düşüncesinden ve mutsuz bilincinden artık umamayız. Ama bilinç, şu sihirli "düşünüyorum", taktiklerini bilmeyeni ciddi rahatsızlıklara uğratabiliyorsa (Nietzsche'den, haydi haydi Freud'un metapsikolojisinden beri bildiğimiz gibi) "felsefe nedir" ve "ne işe yarar" sorularını sormaya devam etmenin meşruiyetini ortaya koymak için bir neden bulabiliriz.

17. yüzyılın ilk büyük düşünürü Descartes, bilinci taktiklerini tanıyarak yakalamak ve hapsetmek istiyor gibidir. An-

siklopediyi aydınlamanın siyasal öneminden başka bir yerde söz etmiştik (Baker, 1996): Başlangıç formülü hemen beliriyor önümüzde –*ignoramus*, bilmiyoruz... Bu Sokrates'e atfedilen tavır değildir artık. Yunanlı'nın "bilmiyorum"u elbette bilimsel bir yöntem olarak tasarlanmamış, daha saf, ama daha etkili bir paradokstur. Descartes'ın "bilmiyorum"u ise, daha geniş bir "bilmiyoruz"un alanından kesilip çıkarılmış, yoğunlaştırılmış hatta belli bir tutku yüküyle teçhizatlandırılmış bir *ignoramus* türüydü. Bir yöntemdi ve bu yüzden, işin ta başından, *prima facie*, uygulanmalıydı. Patolojisini incelemek ise daha da ilginç sonuçlara vardıracaktır: Derin dolayımlarını ve varsayımlarını o çağın daha tutkusal bir kişiliğinde, Pascal'da bulabileceğimiz (hani şu "evrenin kırıntısı olan insan" ve oynanması gereken "kumar") ahlâkî maraz hali Descartes'ı, hatta bütün 17. yüzyıl düşüncesini ziyaret etmekten bir an geri kalmamıştır. Tedirginlik had safhadadır ama (hiç değilse) kafa karışıklığı değil... Daha çok, çocukça bir çaba ile Goliath'ı dize getirmek söz konusudur. Tanrı önce gündelik yaşamı, ardından göklerin diğer katlarını birer birer terk edip uzaklaştıkça (çok geçmeden Napoléon'a "öyle bir varsayıma ihtiyaç duymadım" diyecektir Laplace) hiç değilse kişinin bütünlüğünü bir arada tutmak gerekecekti. İnsan, Rönesans sanatçılarının sayesinde, bir makineydi artık. Ruhun özgürlüğü ve özgür istem tartışmaları, toplumun ve kutsallık mekânlarının hemen hepsinde, hiç değilse Luther'den beri, patlak vermişti çoktan. Descartes, her şeyi sobasının başında, düşünerek yapabileceğini varsayma cesaretini gösteren belki de ilk insan olarak ayırdedilebilir. Aydınlamanın diğer düşünürleri, benzeri bir varsayımdan hareket ediyor olsalar da (hani şu açık ve seçik fikir arayışı) soba başında düşünmenin ne olduğunu düşünmeye girişmenin, bunun için "geçici bir ahlâk"la silahlanmanın (tabii ki bir tedbir olarak), bir "ilk felsefe"nin bütün

sorunları çözebileceğini asla hayallerine bile getirmiş değillerdi. Anlaşılan Descartes'ın patolojisi özel bir tutkudan, saplantı haline dönüşmektedir: Evrenin, dünyanın, hatta Tanrı'nın bile, bizi "kandırabileceği", enayi yerine koyabileceği kuşkusu. Psikanaliz bize bunu neredeyse evrensel bir insanlık hali olarak sunuyor: Bana hakikati değil, kesinliği ver! Bir duygu ile bir hakikati değiştokuş etmeye razı olmanın ne büyük bir kayıp olabileceğini bir düşünmeye çalışın: Üstelik zarar, hem duygudan hem de hakikatten verilmiştir. Descartes, kendisini kandırabilecek her şeyin önünden çekilir, hedef küçültür, hakikatlerin tümünden vazgeçer, duyguların ve tutkuların hepsini askıya alır... Psikanalizin ileride "gerileme", regresyon adını takacağı bu ruh halini, çok daha önceden, aktif bir yöntem haline getirmeyi başarır. Yine de, söz konusu saplantı, düşünmenin sürdürülebilmesi açısından, hiç de askıya alınmış gibi değildir. Öyle bir noktaya kadar gerilemeliyim ki, yeryüzündeki hiçbir şey artık beni kandıramasın:[6] Bu, paranoyak düşünme ve imgeleme tarzının harekete geçirici temel motifi değil midir? İşte, evrende uzamsız bir noktada odaklanmış cogito'nun oluşum süreciyle karşı karşıyayız. Oradan artık güvenle ve kesinlik arzularını tatmin ederek, dünyanın ve evrenin tümünü işgale çıkabilecektir. Bir zamanlar Arkhimeides'in kaldıraç noktası olan şey, evreni bir öznenin çevresinde döndürmeye başlayan Kant'ın "Kopernik Devrimi"ne varıncaya kadar, cogito'nun etafında dolaşıp duracaktır.

Sonuç? Doğa, hatta Tanrı, artık her şeyden önce "bilinebilir" nesneler arasına yeniden sokulacaktır –ama hep "düşünen bir ben"in bileceği nesneler haline indirgenerek. Ama artık düşündüğü varsayılan ben'in, *cogito*'nun bütünlüğü-

6 "Enayi"nin Batı felsefe tarihindeki konumu konusunda Serres ile Deleuze & Guattari'nin çalışmaları ilk sırada sayılabilirler. (Serres, 1981: 256-8; Deleuze & Guattari, 1994)

ne sürekli yeniden çeki düzen verilmesi zorunluluğu doğmuştur: Eğitilmesi, insanlaştırılması, ahlâkîleştirilmesi, uysallaştırılması için devreye sokulması gereken ağır teçhizatların tarihini Foucault'nun eseri yeterince gözlerimiz önüne seriyor. Doğanın "bilinebilirliği", onu "bilinebilir" hale getirecek sonraki araçların tarihini de önceden varsaymıyor muydu zaten? Yöntem olarak Descartesçı *ignoramus*, Tanrı'yı Dünyanın, bedeni ruhun, özneyi de nesnenin dışına atmanın temel taktiği olarak işlev görmüştür. Bu sürecin iktisadi, toplumsal ve siyasal yönleri elbette tartışılmaya devam ediyor. Ama bunların artık toplumsal yaşamın her alanında, neredeyse fark edilmeksizin (çünkü sorgulanmaları bilinmelerinden daha zordur) varlıklarını sürdürdükleri, modern insanın düşünme ve eyleme tarzlarının içinde hatırı sayılır bir güce ve yere sahip olduklarını hatırlatarak tartışmamıza devam edelim.[7]

---

7 Daha önceki yazımda, Spinoza'nın ve Leibniz'in perspektivizmine belki de biraz aşırı bir vurgu yaptığım hatırlanabilir: Bunun mutlak bir görelilikçilik olmadığını, daha doğrusu, dünyanın öznenin gözüyle görülmesini değil, dünyaya yönelebilecek çoğul bakış açılarının öznelliklerinin toplamını kateden bir görelilikçilik türü olduğunun altını bir kez daha çiziyorum. Leibniz, büyük bir incelikle, Descartes felsefesinin temel bir hastalığına dikkat çeker: Bu felsefe pek acelecidir... Düşünmelerinin meyvalarını elde etmede çok sabırsız davranmaktadır. Yaptığı tasnifler, indirgemeler, ayrımlar, Tanrı'ya, doğaya, insana, evrene, nesnelere ve gündelik yaşama bakışı biraz da hoyratçadır. Üstelik bunu alışılmadık bir safdillikle, arınmışlık duygusuyla, emekten tasarrufla başarmaya çalışır: Tanrı'yı ve özneyi yeniden dünyanın içine, onun akışkan çoğulluğunun içine alma ihtiyacı belirmiştir... Birincisini Spinoza, ikincisini ise Leibniz gerçekleştirirler. Sözgelimi, Spinoza'nın *ignoramus*'u (her filozofun bir "bilmiyorum"u vardır) eserinin kendisinde değil, sınırlarında yer alır. Bu yüzden, Descartes'taki gibi bir "başlangıç noktası" işlevini görmez; daha doğrusu, felsefenin değil, şimdi adım adım oluşumunu takip etmeye çalışacağımız bambaşka bir şeyin "başlangıç noktası"dır. Karşımızda kimin bulunduğunu hatırlatabilmek için, Spinoza'nın ne tür bir felsefeci olduğunu, şu *more geometrico* yönteme ve onun sözde panteizmine pek başvurmadan birkaç uyarıyla göstermeye çalışmakla başlayalım: Onun Descartes gibi bir acelesi olmadığı, tüm çağların en sakin düşünürü olduğu söylenir. Bunu bir karakterolojik veri olarak almanın, bir Spinoza biyografisinde yeri olabilse de, bizim buradaki "psikanalitik" amaçlarımız açısından değeri ve derin anlamı bambaşkadır: Buna yazının ve muhtemelen okuma-

Freudçu "bilinçdışı" mefhumunun belirişi ve tanımlanması, giderek soyut ve somut nitelikleri ile "yapısal" bir çerçeveye kavuşması, en sonunda da Lacan'ın "bilinçdışı dil gibi yapılaşmıştır" formülüyle selamlanması, kaynağında yatan temel *ignoramus* deneyiminin (Freud'un, görüldüğü kadarıyla, her şeyden önce kendi ruhunda, düşlerinde ve tutkularında yaşadığı bir deneyim) Kartezyen bir kuşku metodunun dışında yer aldığını kanıtlamaz. Psikanaliz, her şeyden önce bir "analiz", bir "çözüm-leme"dir. Kuramsal olarak, psikanalitik literatürün ta kendisidir, belirli bir dünya yorumudur, aile, yakın çevre ve anababa-çocuk ilişkilerinin çözümlenmesidir. Dönemin iyi bilinen insan bilimi epistemolojisi ve yöntemi tartışmalarına pek uzak düşmeyen bir "değer yargıları" ve "normatiflik" sorgusunun yanında, kıyıda köşede barındırdığı bir "ne yapmalı" sorusunun da bulunması durumu pek kurtarmaz. Çünkü, söz konusu soru, "tedavi" ile ilgilidir ve olsa olsa psikanaliz etikinin kapılarını açar. Onun "ne yapmalı"sının sınırları, *ignoramus*'unun sınırlarından ve uyandıracağı geçiş eşiğinden daha kalın çizgilerle belirtilmiştir: Ne yapmalı sorusu, tarihin bütün mitolojisi, düşler ve tutkular dünyası, masalların ve şiirin, edebiyatın bütün coşkulu güçleri seferber edilseler de henüz gerçek anlamıyla sorulmuş değildir. Birkaç psikanaliz seansıyla tamamlanacağı düşünülen tedavi nasıl olur da kendini böyle bir soru sormaya hak sa-

---

nın süreci içinde elbette geleceğiz. Şimdilik, Spinoza'nın düşüncesinin ilerleyişinin Kartezyen alışkanlıklara sahip bir okur ya da yorumcuya çok özel güçlükler çıkarması muhtemel bir düzenlenişe sahip olduğunu söylemekle yetinelim: Aynı anda, birden çok sayıda düşünceyi ve fikirler zincirini düşünebilmek konusundaki eşsiz yeteneği... Spinoza, ayrıca Ortaçağ felsefelerinin genel karakterinden, hatta belli bir oranda dogmatizminden de pek uzak görünmez: Sözgelimi şu ontolojik-epistemolojik ilkeyi, varlıkların düzenlenişiyle fikirlerin düzenlenişinin aynı düzeni takip ettikleri ve'tam bir tekabül ilişkisi içinde oldukları yolundaki kendine pek güvenli görünen "paralellik" tasarımı, tartışmamızı yürütebilmek için hemen burada anılmalı. (bkz. Baker, 1996)

hibi görebilir? Psikanalitik pratiğin bir "terapi" niteliği taşıdığı, hatta bu konuda en az avangard sanat kadar devrimci olduğu doğru olsa da, "tedavinin istenirliği" sorusu hep bakiye olarak önümüzde duracaktır. İşte o konuda düşünmeye sevkedecek bir *ignoramus* gerçekten devrimci bir nitelik taşımaktadır.[8] Lacan, her zamanki gibi Freud'a kendi düşüncelerinden bazılarını "itiraf ettirdiği" ("tahrif" ya da "kendi arzuladığı amaçlarla kullanma" türünden bir terminolojiyi şimdilik kullanmamaktan yanayız) seminer pasajlarının birkaçında, Freud'un "tedavinin" temellendirilmesini hastanın "gerçek" anlamıyla "acı çekmesine" bağladığını söyler. Anlaşıldığı kadarıyla, bu "nesnel" bir acı çekme olmalıdır, yoksa tümüyle "öznel" bir acı çekmenin ya çileci bir ruha ait olduğu kabul edilerek vaka tedaviden düşecektir, ya da hekimin önüne ahlâkî bir ikilem konulacaktır: Konuşmanın, salt konuşmanın, hiç konuşmaksızın konuşmanın Freud tarafından bütün analistlere önerilmesinin nedeni işte bu ikilemdir. Hipnoz yöntemini terk ederek "çağrışım" tekniklerine, oradan da gerçek anlamıyla dinamik bir semptomatiğe geçiş süreci içinde Freud (ve analiz pratisyeni, ya da amatörü) sanki bir sakınma döngüsü içindedir: Müdahale etmemek! Psikanalizin "etkin müdahaleden" ne anlayabileceği şimdilik bir kenara bırakılırsa, Fromm'un bir zamanlar psikanalizin neredeyse özü mertebesine yükselttiği tolerans, yani hoşgörü, böylece ya pratik ve etik güçsüzlükten, ya da kuramsal gücün bir tür "aşırılığından" gelmektedir.

---

8 *Analitik Tedavide Hekimlere Tavsiyeler*'inde Freud tedavinin öncelliğini hiç sorgulamaksızın kabul ettiği bir ağızla konuşurken, sanki bütün "etik" meseleyi "transfer" konusu üzerine yığmaktadır. Psikanalize bir "söz etiki" kisvesi kazandırma yönünde ileriye doğru önemli bir adım attığı düşünülebilecek Lacan'ın da "öznelerarası" nitelikli "iletişim modeli", etikten çok dilbilimsel kaynaklıdır ve Jakobson'a dayandırılma konusunda Levi-Strauss'unkinden pek farklı değildir. (Freud, 1953: 61-71)

Kuramsal gücün "aşırı" olduğu doğrudur. O alanda artık *ignoramus* ancak kuşku duyulabilir bir değerler manzumesine indirgenmiştir. Psikanaliz seansı sırasında, ya da tedavi önerisinin iletildiği anda "müdahale edilmeyen" ve karşısında derin bir sakınmanın icra edildiği hasta, kuramsal yazın alanına geçince, sahte adlarla ya da inisiyallerin kullanılmasıyla sağlanacağı umulan yoğun bir çözümlemeye tabi tutulacaktır. Bunu özellikle Freud'un Küçük Hans vakasındaki tavırlarıyla ortaya koymak mümkün: Yalnızca bir kez görmüş, konuşmuş olduğu bir çocuğun tüm gelişimsel sürecini babasının ağzından dinlemek; babaya "çocuğun komplekslerinin çözümü" konusunda tavsiyelerde bulunmak; son olarak da, "aile romansı"nın havasını birkaç satır içinde bozmayı göze alarak, önce annenin, en sonunda da bir meslekdaşı olduğu anlaşılan babanın "hata"larını yüzlerine vurmak. *Ignoramus*, burada artık "dokunmuyorum", demektedir.

Şefkat ve sevgi türünden duyguları, şiddetten, sakatlamaktan ve saldırganlık güdülerinin doyurulmasından "imtina etme" diye açıklamamızı isteyen bir düşüncenin bağlandığı normlar, böylece "dokunmama"yı terapinin önceden konulmuş bir postülası ve bu postülayı destekleyecek kültürel değerler sistemi olarak görmektedir. En nazik müdahale, dokunmadan yapılandır. Ama dokunmama etiki, oldukça girift ve karmaşık yollardan geçmiş görünmektedir.[9] Öncelikle Küçük Hans vakasının, ama özellikle, Freud'un daha da "uzaktan" yorumlamaya giriştiği (yalnızca anılar kitabını çözümlemişti) Yargıç Schreber vakasının göstereceği şey, "kuramsal iddialar" söz konusu olduğunda, psikanalizin (ve özel olarak Freud'un kendisinin), "dokunmama", hatta "hoşgörü" etikinden epeyce uzaklaşabileceğidir. Kü-

9 "Dokunmama"nın başka bir yazıda tartışmaya çalıştığım "dolaylı olumsuz eylem"den en önemli farkı, basitçe, ikincisinin her durumda "dokunularak" ve bu faaliyete büyük bir önem ve itina atfederek gerçekleştiriliyor olmasıdır. (Baker, 1993)

çük Hans, sonu belirsiz bir "keşif" ve "hedef seçimi" peşindeyken, Yargıç Schreber, Doğa'nın Düzenini (o buna Eşyanın Tabiatı gibisinden bir şey diyordu) anlatmayı umduğu bir hatırat yazmıştı. Psikanalitik temas konusunda "dokunulmaması" gereken, "aktarım" ve "karşı-aktarım" düzeneklerinin işleyişine terk edilen sonu belirsiz analiz süreci orada, yani psikanaliz kuramının söz konusu olduğu bir ortamda, tümüyle mümkün hale gelmektedir. Yöntem ilkesi böylece aralardan sezilebiliyor: Analiz sürecinde aktarım düzeneklerinin ve şefkatin belirişinin, giderek Lacan'ın şu "bildiği farzedilen kişi"sinin güvenilirliğinin aracı olan konuşma (suskunluk bu anlamda gerçekten konuşma haline gelir), psikanalizin kuramsal tartışmasında, kısacası Freud ile ardıllarının eserinde yöntembilimsel bir şiddete dönüşür. Bu şiddet somut vakaların gerçek bireylerine uygulanmasa da, sanki "türlere" ve "cinslere" yönelmektedir: Küçük Hans'a babası tarafından yöneltilen, ardından Freud tarafından bir "hata" (sanki çocuğu biçimlendirdiği kabul edilen aile yaşamında başka hiçbir hata kalmamış gibi) olarak telkin edilen "sen elbette beni öldürmek, annenle yatmak istiyorsun" sözleri, yine Freud'un "kuramsal olarak söylediklerinin" manzumesinden başka ne olabilir? Böylece Freud'un psikanalitik yönteminin ilerleyişi, *ignoramus*'un aile fertlerinin, Oidipus'un, hadımlaştırmanın ve nevrotik zorlanmaların geçit törenini de peşinden sürükleyen bir ertelenişidir.

Onun "bilinçdışı" markasıyla damgalanan *ignoramus*'una karşı süreceğimiz Spinozacı *ignoramus* ise, eserinin sınırlarında belirir: Yani giriş ve çıkış noktalarında... *More geometrico* yöntemi (kendisinin buna "uslûp" demesi dikkat çekicidir), bize, o esere, özellikle *Ethica*'ya, ama aynı zamanda eserinin ve gizli mektuplarının tümüne, herhangi bir yerden girebilme ve farklı etkilerle herhangi bir yerinden çıkabilme olanağı tanır. Ama besbelli içine Tanrı'yı ve sonsuzluğu al-

maya yeltenen, üstelik zihnin işleyişiyle doğanın işleyişini özdeş gören bir felsefenin sınırları nerededir?

Spinoza'yı en temel *ignoramus*'unda keşfedebileceğimiz özel bir nokta vardır: Eserin sınırında değil, insanın cogitatio'sunun, usavurma yeteneğinin evrensel sınırında beliren bu "bilmiyoruz", irade üzerine, ruhun beden üzerindeki etkileri üzerine (elbette bütün bir Hıristiyan ahlâkının temel varsayımı söz konusudur burada) onca laf söylenmiş, ahlâk sistemleri ve felsefeler inşa edilmiş olsa da, eninde sonunda, bedenin nelere gücü yettiğini –*ignoramus*! Bu "bilmiyoruz", Descartes düşüncesine, ama onunla birlikte, varsayılan bütün ahlâkî sistemlere bir başkaldırı olmaktan çok, topyekûn bir savaş ilânıdır. Elbette Spinoza'da beden düşünen varlıktır; ama tekabül ilişkisi çerçevesinde, yasakladığı karşılıklı etkileme fikri, bu kez zorunlu olarak Spinoza'yı çok özgün bir sorgulama zinciri içine taşımaktadır: Beden neler yapabilir, yapabileceklerinin asgarî ve azamî sınırları nedir? Ayrıca, bizi yalnızca bunları bilmekten değil, bilmediğimizi itiraf etmekten ne alıkoyuyor?

İkinci olarak, bedenin neler yapabileceği sorusunu sormayı engelleyen insan doğası halini de hayalgücüne ilişkin (yani ideolojik) bir yetersizlik olarak belirliyor: "Çünkü insan, gözleri açık, yalnızca hayalgücünde erişmiş olduğu bütün bu şeyleri yapabileceğinin rüyasını görür" (Spinoza, 1951: II. Sch. 4), bu yüzden, muzafferâne, kendi eyleme geçme gücünü engelleyecek şeyleri de hayal etmediği için, zafer sarhoşluğuna ve "Deliliklerin en kötüsü olan" Boş Gurur'a, *vanitas*'a kapılır. Kolayca, Spinoza için düşünmenin, salt kafatası içinde cereyan eden bir süreç olmadığı, bir taraftan bedenin bütün işlevlerini ve duygulanımlarını, heyecan ve tutkularını kapsadığı, öte yandan düşünsel süreçlere neden olabilecek sonsuz sayıdaki dış etmenin tanındığı anlaşılıyor. Bunun en belirgin örneğini onun "upuy-

gun olmayan fikirler" temasını geliştirmesinde görüyoruz.

İlk bakışta Spinoza, bizim kendi başımıza, kendi hakkımızda herhangi bir fikre sahip olmadığımızı, hiç değilse, dolaysızca sahip olmadığımızı hatırlatarak başlıyor. "Bedenin nelere gücü yettiğini bilmiyoruz." Bu örnekten istenirse onun filozoflara düşüncelerini harekete geçirebilmek ve aktifleştirmek için, bir tür başlangıç modeli önerdiği söylenebilir. Onun bu formülü, upuygun olmayan bir fikrin, zorunlu olarak bir şey ifade etmeyen, bir şeyi dışavurmayan bir fikir olduğudur. Peki, bu uygun olmayan fikirlere neden sahibiz? Bu nasıl olabilir? Bunu anlayabilmek için, hangi şartlarda bizde fikirler bulunduğunu ele almak gerekiyor.

Bizim ruhumuz da, elbette her şey gibi, bir fikirdir *(idea)*. Bu yüzden Düşünce ya da Ruh *(Mens)* sıfatında Tanrı'da ortaya çıkan bir duygulanım aynı zamanda bizim bedenimizde, Uzam *(Extensio)* sıfatında ortaya çıkan bir duygulanma halidir. Ruhumuzu ya da zihnimizi oluşturan fikir Tanrı'da zaten vardır ve ezelî ebedî olarak olacaktır. O, bu fikre sahiptir, ama ancak aynı zamanda başka bir fikre de sahip olduğu ölçüde. Bu ise, o fikre neden olan başka bir fikirdir. Aynı anda yalnızca bizim bedenimizin bir duygulanışının fikrine sahip olmakla kalmaz, bu duygulanışın nedeninin fikrine de sahiptir. Formül açıktır: "tekil bir fikrin nedeni başka bir fikir, ya da başka bir fikir tarafından duygulanmış olarak ele alındığı ölçekte Tanrı'dır; o aynı zamanda o duygulanmış olduğu fikrin de nedenidir; ama ancak başka bir fikir tarafından duygulanmış olarak kabul edildiği ölçekte; bu böyle sürer gider." *–ad infinitum*, sonsuza dek...

Öyleyse Tanrı bütün fikirlere sahip olmakla kalmaz, bütün bu fikirler, Tanrı'da oldukları için kendi nedenlerini de ifade ederler: "Bütün fikirler Tanrı'dadırlar ve Tanrı'ya bağlandıkları ölçüde, doğru ve upuygundurlar." Daha bununla bile, Spinoza, bizim fikirlerimize sahip olmadığımızı söyle-

miş, hiç değilse hissettirmiş olmuyor mu? Fikirlerimize işin ta başından henüz sahip değiliz. Çünkü, başka fikirlere de sahip olduğu ölçekte, onlar Tanrı'nın malıdırlar.

Bütün tavırlar Tanrı'nın gücüne katılırlar: Nasıl bedenimiz var olmanın gücüne katılıyorsa, ruhumuz da düşünmenin gücüne katılır. Böylece, söz konusu katılımın doğasını ve ilkelerini keşfetmeye doğru açılan bir felsefenin gerçek çıkış noktasının bir tür "*ignoramus*", "bilmiyoruz" olduğu anlaşılıyor. Oysa bu tümüyle edimsel ve olumlu bir "bilmiyoruz"dur. Geometrik üslûp içinde sıkı sıkıya ve zorunluluklar zinciri halinde örgütlenmiştir. Nasıl Freudçu bir "ansiklopedi"den Jacques Lacan yalnızca bir "psikanaliz etikini" türetmekle kalmayıp, psikanalizin bir "konuşma etiği"nden başka bir şey olmadığını da çıkardıysa, biz de, Spinoza Etikinden yalnızca bir "eylem" ve "aktif sevinç" etikini türetmekle kalmayıp, Spinoza konusunda Nietzsche'nin dediği gibi, "bilgi"yi en güçlü duygulanış ve tutku haline getirebiliriz. Öyleyse, izlemeyi önereceğimiz yol önümüzde belirmeye başlıyor: Tartışmanın oldukça erken bir anında Freudçu bilinçdışı mefhumunun ve ona tekabül eden *ignoramus*'un dışına çıkmak...

2. Psikanalizden dışarıya doğru

Psikanalize ve onun kendini dayandırdığı, beslendiği kadar, ona dayanan ve ondan beslenen kültüre (alt-kültür mü demeliyiz?) ilişkin bu tartışmayı üç temel deneyim etrafında örmeye kalkışabiliriz: "Âşık olmak", "özgürleşmek" ve "üretmek". Bunların herbirine hem kendilerine ait bir "bilme"nin (şimdilik 'bilgi' sözcüğünü kullanmanın sakıncalı olduğunu düşünüyorum), hem de bu "bilme"yi asla tümüyle dışlamayan bir "bilinçdışı"nın tekabül ettiğini söyleyerek başlarsak, herhalde, henüz ham bir halde Freudçu

yaklaşımla ilk temas anını daha girişte gerçekleştirmiş oluyoruz. Bu üç yaşamsal deneyimin varsaydıkları tarihsel-toplumsal gelişme ile gerektirdikleri çözümleme bizi zorunlu olarak, 19. yüzyıl sonlarından beri Batı düşüncesine derin bir kendini sorgulama yeteneğini bahşeden üç düşünürle başbaşa bırakacaktır: Marx, Nietzsche ve Freud. Her üçünün de "felsefî" kariyerlerinin oldukça "kısmî" bir nitelik taşıdığı biliniyor: Marx'ın "felsefenin sonunu" ilân edişine, uzaktan Nietzsche'nin filozofun ruhunu tanımladığı şu "zorunluluk", şu *amor fati*, şu rastlantıyı ve kaderi olumlamak cevap veriyordu. Eğer Marx bize felsefî açıklamanın ve "yorumlama"nın sınırlarını hatırlattıysa (belli bir noktada insanın somut "eylemine" ve "faaliyetine" geçilmesi zorunluluğuydu bu), Nietzsche de artık "açıklamakla" yetinmeyecek, üretken ve sınırlarını her an genişleten bir kuvvet olarak, ama aynı zamanda yaşamda mümkün olan en güçlü ve tedirginlik verici "güç istemi"ni temsil eden bir duygulanım olarak "şen bir bilgi"yi önermişti.

Freud'a, üçüncü kişiliğe gelince... Orada ne Marx gibi "geleceğe bir güven", ne de Nietzsche gibi şenlik var. Onlarla paylaştığı bazı yönlerin altını çizebiliriz yine de: Öznenin yerinden edildiği, çeperlerini ve korunaklarını yitirdiği bir manzaranın kabulü... Bilimsel düşüncenin bizzat kendisinin bir "bilinçdışına" (Marx için "burjuva iktisatçılarının ideolojisi"nde, Nietzsche içinse "hakikat" denen şeyin "dipsiz bir yanılsama" olabileceği düşüncesinde) sahip olduğu... Bilinçmerkezli ve ona tekabül eden insanmerkezli düşünce evreninin derinden sarsılışına çoğu zaman oldukça bilinçli bir "katkı"... Tüm bunlar, bu üç adın bir arada anılmasına, daha da önemlisi "modernliğin" sınırlarını çerçeveleyen bir üçgen oluşturmasına destek veriyorlar.[10]

10 Bu ünlü üçlünün modernliğin aynı zamanda "sınır taşları" da oldukları konusundaki düşüncelerin dökümü için, bkz. Touraine, 1994.

Freudçu "bilinçdışı" mefhumunun ilk anlarda belli bir şaşkınlıkla karşılanan bir sözde-paradoks içerdiği hatırlardadır. "Bilimselliği" kısmen olsa dahi içerebilecek bir "bilinçsiz" nasıl kabul edilebilir? Doğru ile yanlışı birbirinden ayırdığı düşünülen şu mutlak sınırlar üzerinde herhangi bir oynama, bir zamanlar Hegel'in söylediği gibi "evrenin topyekûn parçalanmasına yol açacak bir kayba", bir "toz zerresinin ortadan kalkmasının yol açabileceği" bir kayba delâlet etmeyecek mi?[11] Ne olursa olsun, Freud'un yüzyılımız başlarından itibaren tanıtmaya giriştiği "bilinçdışı", modern insanı bu kez Nietzsche gibi onu "aşmaya" çağırmadan kendiyle yeniden yüzleşmeye çağırıyordu.[12] Bu "çağrının" ise kâh "kehanet" ve "peygamberlik" tavırlarına yaklaşan (Freud edebiyatının epeyce bir kısmını kapsayan din çözümlemeleri), kâh felsefeye borçlu olabileceği birçok temayı yadsıyan,[13] ama her durumda "bilimsel temkini" elden bir an için olsun bırakmadığı anlaşılan Freud yazınının en esaslı parçasını oluşturduğu söylenebilir. Bu çağrı ne soyut bir "insanlığa", ne herhangi bir toplumsal sınıfa, ne de somut, bireysel, "kişisel" hastaya yapılıyor gibidir oysa. Çağrı, Freud'a göre, "bilinçdışı"nın bizzat kendisinden gelmektedir. Psikanalizin tek amacının, "dile getirmek", "temsil etmek", "göstermek" olduğu, böylece kendine bilinçdışının tek sözcüsü olma görevini biçtiği işte bu noktada söylenebilir.

Bu "çağrı"nın elbette "dinsel" çağrıdan köklü bir farkı var-

---

11 Hegel "yok olan bir toz zerresi"nin hikâyesinin dehşetinin öznel bir metafiziğin başına (Fichte) ergeç gelecek zorunlu bir kader olduğunun altını çiziyordu (Hegel: 1974, 361).

12 Freud'un ağırdan ağırdan telaffuz etmeye başladığı "bilinçdışı" kavramının yarattığı paradoksun tarihçesi için bkz. Lacan 1966: 53.

13 Freud'un kendi "disiplini"ni geliştirme konusunda felsefeye (özellikle Nietzsche, Schopenhauer ve Kierkegaard'a) olan borçlarını ancak *post factum* ödemesi konusunda, Derrida'nın çözümlemeleri okunabilir (Derrida, 1980).

dı.[14] Öncelikle, bilinçdışını insanın ayrılmaz bir parçası yapmakla çağrının kaynağını göreli bir içkinliğe kavuşturuyordu. Böylece artık "sen işte busun" türünden bir dille konuşulabilecekti: "O seni istiyor", ya da "senin şuyun buyun var" yerine, "işte, sen bunu istiyorsun" ağzıyla konuşabilecek bir dildi bu.[15] İleride tartışacağımız gibi, bu "içkinliğin" kendi düzlemini oluşturma gücünden yoksun olduğu, başka bir deyişle "yeterli olmadığı" söylenebilir yine de. Çünkü "çağrı", her durumda, yine bir "çağrı" olarak kalmaktadır. Henüz Kant'ın şu "kategorik emperatif"inden yeterince uzaklaşmamış durumdayız. Ve hiç kimse, "insana ait" bir güç kılınmakla "bilinçdışı"nın bir tür aşkınlık düzleminde de ifade edildiği gerçeğini yadsıyamaz.

"Temsil ettiği" bu "çağrının" gölgesinde Freud iki ana çizgi üzerinde ilerledi: Metapsikanalitik yazılarından yükselen bir tür "peygamberlik" çizgisi; hekimlik pratiğiyle ve terapiyle, ama her durumda karmaşık belirlenimlere sahip olduğundan pek kolay fark edilemeyecek bir pozitivizm ile doğrudan iç içe geçmiş bir analitik çizgisi... Freud'un, aşağıda göreceğimiz gibi "hızlı" başlayan, ama "ağır ağır" ilerleyen araştırma sürecinin bu iki çizgi arasında yer alan alan üzerinde ne kadar savrulmalara uğradığı, kopuşlarla (önce Adler, ardından Jung) ve inkârlarla, giderek çelişkilerle sarsıldığı basit bir biyografik taramanın, özellikle psikanalizi "kendi yaşamı içinde" tanıtmaya giriştiği yazılarının

14 Dinsel "çağrı"nın işleyişi konusunda geniş bir literatür, özellikle dinler sosyolojisi ve tarih psikolojisi alanlarında, Freud'la yaklaşık olarak aynı dönemde ve benzer kültürel ortamlarda yaygınlık kazanmıştır. Özellikle Mannheim'ın, Max Weber'in ve Karl Troeltsch'ün eseri dinsel çağrı temasını çağdaş dünyanın emek ve bölüşüm ilişkilerine varıncaya kadar, son derece derin bir çözümlemeye tabi tuttular.

15 Yine Freud'un çağdaşlarından sosyal psikolojiinin gerçek yaratıcısı Gabriel Tarde, "olmak" (*âtre*) ile "sahip olmak" (*avoir*) arasındaki ayrımı güçlendiren tartışmasında belki de daha o zamandan psikanalizin düşünce tertibatını tersine çevirmişti. (Deleuze & Guattari, 1980: 349)

kolayca gösterebileceği bir konudur (Freud, 1953).

Takipçilerinden Fromm, bir yazısında Freud'un "terapi" yönteminin temel niteliğinin "hoşgörü" olduğunun altını inançla çizdiği zaman, anlaşılan iş işten çoktan geçmiş, Freudçu disiplin kurumsal işlevlerine ve dışlayıcı ya da kapatıcı mekanizmalarına kavuşmuş, inançlı bir psikanalitik fanatizm, özellikle üç ülkede, Almanya, Fransa ve elbette Amerika'da azçok geniş (ya da dar ama etkili) çevreleri sarmıştı. Oysa Freud'un kendini bile pek hoşgörmediği belli değil miydi? Fromm'un etkileyici saflığına ve umuduna rağmen, sonradan bizzat kendisinin "metapsikoloji" alanına dahil ettiği şu "Haz İlkesinin Ötesinde" ile başlatılabilecek bir süreç Freud'u karanlık bir dünyaya yeniden döndürecekti. Başkalarının, özellikle Nazilere teslim edileceği düşüncesiyle birkaç gün sonra intihar edecek birinin bir *Prinzip Hoffnung*, Umut İlkesi gördüğü yerde o başka bir ilkeyi, *Realitaetprinzip*'i, "gerçeklik" ilkesini görmeye başlayacaktı. İşte orada, Eros'un karşısına Thanatos, ölüm güdüsü dediği şey dikilecekti. İşte "hoşgörü", ya da "esirgeme" buydu.[16]

Belki de yazıya Freud ile değil, rakiplerince bir tür "doğacılıkla", Rousseauculukla suçlanan (sanki buradan psikanalitik bir "suçluluk duygusu" zorunlu olarak türemeliydi), üstelik Türk okuyucusunun herhalde Freud'dan daha iyi tanıdığı ve çekici bulduğu Fromm'la, ya da Reich ile başlamak daha doğru olurdu. Eninde sonunda, onlar "âşık olmak", "özgürleşmek" ve "üretmek" gibi mefhumlardan Freud'a oranla çok

16 Bahsedilen kişi, elbette *Tarih Felsefesi Üstüne Tezler* yazarı Walter Benjamin'dir. *Prinzip Hoffnung*'un sayfalarında Ernst Bloch ise, tüm "peygamberlik" ve "hoşgörü" tartışmalarının ötesinde (Isa ateistti, çünkü kendisinin Tanrı olduğunu söylemişti!), Marx'ın ütopyacı sosyalistlere karşı katı tutumunun ve hoşgörüsüzlüğünün sözü ediliyor: Ütopyacı sosyalistler besleyip durdukları "umut ilkesi"nin "gerçeklik" ile temas ettiği anda darmadağın oluvermesinden sorumluydular: Marx'ın eleştirisi onların "ütopyacı" olmalarına yönelik değil, "adam gibi" ütopyacı olmamalarına yönelikti...

daha rahat söz edebiliyorlar, hatta kuramsal ve pratik tüm çabalarının eksenine bu üç mefhumu yerleştirebiliyorlardı. Psikanalitik pratiğe ve analiz sürecine duydukları inancın yarattığı bazı "kör nokta"lara karşın, ne Fromm ne de Reich, "kapkara" bir bilinçdışına asla inanmadılar ve "umut ilkesi"ni her durumda "haz ilkesi" ile "gerçeklik ilkesi" denilen şeylerin önüne yerleştirdiler. Marx ile Freud'u "evlendirmek" gibisinden "umutsuz" bir çabaya girişmeleri dışında yaptıkları tek tük hatalar yalnızca "epistemolojik" karakterdeydi ve işin özünü değiştirmiyordu: İşin özü, aşağıda tartışmamızın bir bölümünü kuşatacak olan konu, yani, elbette, "gerçekliğin" ve "hazzın" bir "ilkesi" olmadığıydı.

Psikanaliz üzerine bir yazının psikanaliz dışına bu kadar rahat ve erken çıkıvermesinin okuyucuda uyandırabileceği güvensizlik tepkisine karşın, bir "zorlama nevrozunun" *(Zwangsneurose)* bizi her durumda götüreceği bir kavrayış yoksunluğuna karşı bazı tedbirler almak zorunlu hale geliyor. Psikanalizin temel varsayımlarından biri olan "Haz ilkesi", daha sözcüğün telaffuzu anında zihinlerde bir soru uyandırıyor: Buna göre, bu ilke, kendisine "eşlik" edecek ve onu yola getirmesi beklenen (ego oluşumu başka nasıl mümkün olabilirdi ki?) "gerçeklik ilkesi"yle birlikte arzunun ve isteğin ilkeleriydiler. Girişteki "işte, sen bunu istiyorsun" sözünün anlattığı da buydu zaten. Psikanaliz, haklı olarak "insanın özü" olarak gördüğü söylenebilecek "arzu"yu yanlış anlamakla, elbette hem "insan"ı (kadınlar, erkekler, Gasset'ci anlamda 'herkes') hem de onun duygulanımlarını ve tutkularını yanlış anlamasının da yolunu açıyordu. Açıkçası, bütün bir nöro-fizyolojik karakterli "arka plana", "ekonomik" ve "dinamik" ilkelerin karmaşık örülüşüne rağmen psikanaliz kurduğu hakikatin tümünü "isteğin" sırtına bir yük olarak bindirerek "bedeni" de yanlış anlama yeteneğini gösterecekti.

Böylece, elimizde bir dizi 'hakikat' ve ona paralel olan bir dizi 'yanlış anlama' bulunuyor. Bir "yanlışlığın" ya da "hakikat eksikliği"nin "katlanılabilir" olma şartları bellidir: Yapısalcılık-sonrası düşünürlerden çoğunun ortaya saldıkları bilişsel terör ortamından paçasını pek zor kurtarabilecek bir "Batı metafiziği" kadar Nazi düşüncesinin de farklı şiddetlerde ve çizgilerde paylaştığı bir genel düzlem üzerinde, bir "yanlışın egemenliği" ancak "katlanılabilir kılınması" ile doğru orantılı olabilir. Freud'un eserinin üzerine de düşen (özellikle "Uygarlığın Rahatsızlığı") bir gölge, onu her durumda, ileride birkaç örneğini göstereceğimiz bir "gerileme" süreci olarak düşünebilmemize elveriyor. Eninde sonunda eriştiği şu "topografik" yapı, derli toplu ve sistemli bir bütünlük adına metafizik bir düzeneği arka kapıdan devreye sokuyor. Ancak "rüyaların" ve "mitolojinin" "ciddiye alınması" olarak psikanaliz, "gizil" bir inanma istemini, Pascal'e özgü bir pietizmi sürdürmekten de geri kalmıyor.[17] Ama psikanalizin "inançları", onu "tek başına" kurmuş olduğunu (belli bir kıskançlık ve polemik gücüyle) bizzat kendisi söyleyen Freud'un "örtük", "bastırılmış" vb. inançlarının ötesine geçebiliyordu.[18]

Freudçu psikanalizin –klasik biçimiyle– "inandıkları"

17 Özellikle Musa ve Tektanrıcılık adlı eserinin etrafında beliren tartışmalar arasında Freud'un "bastırılmış bir Musevi" zihniyet yapısını benliğinde ve eserinde sakladığı ve "yücelttiği" üzerine yapılmış bazı gözlemler için, bkz. (Henri Ey, 1955: 49-87) Buna göre Freud, tıpkı, Musevi cemaatinden kovulan Spinoza ve ailesi Protestanlığı benimsemiş Marx gibi bir *"marrano"*dur. Yani, "dışarıdan" benimsediği bir "açık, baskın" kültürün altında, bilinçsizce "bastırılmış" bir kültürü devam ettiren birisidir. Freud'un kendi "icat ettiği" bilinçdışı kavramı aracılığıyla sorgulanması (bunu bazen kendi de yapıyordu) psikanalizin eleştirisine doğru yönelen bizim amaçlarımız açısından pek verimli olmasa da bu hatırlatmayı yapmayı uygun gördük.

18 Rollo May'in "yaratıcılığa", neredeyse "psikanalitik bir esin perisine"; Reich'ın Orgon'a, üretken ve yaratıcı bir "enerji" kaynağına; Marcuse'nin Ölüm ve Yaşam içgüdülerine vb. duydukları "inanç" gibi, Lacan'ın daha "modern" nitelikli bir "inancı" da yok mudur: Yapıya ve "Gösteren"e inanç...

ile "inanmadıkları" arasında bir ayrım yaptığımızda, onun kendi ürettiği "kavramlar"dan çok, bu kavramların uygulandığı alanlara inandığını gözlemleyebiliyoruz: Önce rüyalara (bütün 'çarpıtma', dönüştürme işlevlerinin tanınmasıyla birlikte ve onlara rağmen), ardından mitolojiye (Oidipus efsanesine), en sonunda da "nevrotik tipin" söylediklerine (ya da söylemeden geçtiklerine)... Bu üç inanç, psikanalizi sırasıyla "çarpıtılmış" bir arzu anlayışına, orta sınıfa özgü aile kurumuna ve hayatın inkârına götürecek ve orada mahkûm edecektir.

Bu yüzden, psikanalizden dışarıya çıkış gibi tartışmamızın erken bir anında mutlaka yapılması gereken bir hareket için önce üç adım atmaya ihtiyacımız olacak. Bunlardan ilki, "başkalarının düşlerine yakalanmamak", ikincisi "kirli aile oyunlarından ve sırlarından kendimizi kurtarmak", üçüncüsü ise "deliliğin üretkenliğini kavramak"tır.

Başkalarının düşlerine yakalanmamak Kral Yolu üzerindeki seyahatın tantanasından uzakta, Paul Klee gibi, yan yollar üzerinde gerçekleştirilebilecek deneylerle mümkündür. Her şey, yani Freud'un yorumladığı Oidipus efsanesinin doğru yorumu, belki de bu yan yolların çoğulluğu içinde olup bitmektedir. Unutmayalım, her şeyin başlangıcında, Laios'un, babanın düşü vardır. Orada Freud'un "rüya düşüncesi" adını verdiği şey ta baştan hazır bulunmaktadır: "Seni öldürerek anasının koynuna girecek". Ve Laios eyleme geçer: Yeni doğmuş oğlunu dağ başında, kurda kuşa terk edecektir. Gel zaman git zaman, olay –ilginç olan yönü budur– gerçekten, gerçekleşir! Kral olarak Iokaste ile evlenen Oidipus, "gerçekleşmiş" olayın belirtileriyle karşı karşıyadır artık: Veba, felaketler silsilesi ve içteki hafif bir "kuruntu" tedirginliği. Derken "kuruntu gerçekleşir". İşte, o ayrıcalıklı "tanıma anı"... Felaketten artık kurtulunamaz... "Olay"ın "gerçekleşmiş" olması Freud'a, "rüya içinde rüya"nın da pekâlâ müm-

kün olabileceğini hatırlatmamış görünüyor. Burada "rüya düşüncesi"ne tekabül eden "trajik düşünce" –demek babamı katleden ve annemle yatan benim...– ilkönce "babanın bir rüyasından" kaynaklanmıyor mu?

Bir adım daha atabiliriz öyleyse: Deleuze ile Guattari'nin altını çizdikleri gibi, Oidipus aslında bir "baba düşüncesi"dir. (Deleuze & Guattari, 1972: 341) Bir kralın paranoyası, bir Devlet meselesidir. Önceden alınmış bir öcdür... Her şey, Oidipus'un "ilk başta" cezalandırılmış olduğunu, Laios'un öcünün zaten alınmış olduğunu göstermektedir.[19]

Yine bir adım daha atalım: Oidipus'un trajedisi, "babanın rüya düşüncesinden" doğmakta olsa da, onun bu "rüyayı görememiş" olmasından dolayı gerçeklik kazanmaktadır. Nasıl görebilirdi ki? İnsan yavrusuna özgü tüm güçsüzlüğüyle dağ başına, vahşetin dünyasına terk edilmişti. Ancak çok geçmeden, yine bir ailenin kollarına terk edilmiş olduğu anlaşılacaktı. Hiçbir şey, böyle bir yükümü Oidipus'un kendine dayatamayacağımızı, onu bununla suçlayamayacağımızı gösteriyor. Ama "haklılık" ya da "yükümlülük" üzerine pek tartışmak zorunda olmadığımız bir trajediyle karşı karşıya olduğumuz düşünülürse, işlerin biraz daha karmaşık olduğu ortaya çıkacaktır. Oidipus'un "suçluluğu" nereden doğmaktadır? Her şeyden önce şunu diyelim: Kompleksinden değil, "komplekssizliğinden", yaşıtları arasında "akıllı" geçinmesinden, ufak ahlâkî kaçamaklarından, oyunlardaki hileciliğinden, son olarak da, bakıcılar tarafından kaderi konusunda "uyarılmış" olmasına karşın kulak asmazlığından. İkincisi ve daha önemlisi, "kaçış"a cesaret edememesinden, birçok defalar denemesine karşın

19 Birçok nedenden dolayı, Oidipus'un sonradan kendi elleriyle gerçekleştirdiği cezasının, tragedyanın "sonrası" ile, yeryüzünün bir lanetlisi olarak dolaşıp duracağı Oidipus Kolonus'da trajedisinin bir parçası (çünkü onun zeminidir) olduğuna inanabiliriz. Ama ister birinci, ister ikinci trajedide Oidipus'un "kompleksli" filan olduğuna ilişkin hiçbir kanıt yoktur (Vernant, 1972: 250).

bunu başaramamasından. Ve, "üç yolun kavşağında" karşılaştığı herhangi bir "yabancı" (ksenos) ihtiyara karşı gösterdiği usdışı saldırganlıktan, savaşçı "kurtlaşmasından" ve elbette, saygısızlıktan... Bu tavrı, iş olup bittikten sonra kör bilici Tiresias karşısında da gösterecektir. Kurnazdır ve kendinden emindir. Kuşkulanmaz. Üstelik bu tavırları, bir kişilik yapısı olarak değil, eylemlerinin bir örüntüsü, bir ürünü olarak belirir. Öyleyse gerçekten, sorun onun "kompleks"inden değil, her türlü kompleksten uzak oluşundan kaynaklanmaktadır.

Freud ise Oidipus'un oldukça Hollywoodçu bir tasarımını yeniden üretecektir... Üstelik hayret, trajedinin kendisinin "babanın bir düşü" olarak sunduğu şeye kendisi de inanmaktadır! Pek neşeli bir "orta-üst sınıf" aile dramı karşısındayızdır sanki. Ama yine de "baba katli"nde "yüce" bir taraf vardır ki, bütün bir toplumsal cezalandırma ve öç mekanizmasını sanki nedensizce harekete geçirmektedir. Lacan'ı, gerçek aileden toplumsal "yasaları" da içeren ve içeriden örgütleyen bir Yasa düşüncesine vardıran da bu olmalıdır.

"Babanın düşü" adını verdiğimiz şu başlangıç anına bir kez daha bakalım: Bu düş ile eylem, her şeye karşın Laios'u "suçlu" duruma düşürmemektedir. Tarihsel toplumlarda "çocuk öldürme" pratiklerinin uzun bir tarihçesi, ama aynı zamanda bu tarihçeyle atbaşı giden bir tedirginlik vardır. Yoksa "baba katli"ni Oidipus'un ekseninden çıkararak yerine "çocuk katlini" mi geçirmeliyiz? Her durumda, Oidipus'un öyküsünü kateden ve yalnızca Yunan toplumuna özgü olmayan bir dizi toplumsal mücadelenin, kültürel önyargının, kısacası, ileride klasik çağın "polis"ini, sitesini oluşturacak bir siyasal güçler yatırımın işin içinde olduğu anlaşılıyor.

Oidipus, düş görememiştir. Çünkü başına gelen her şey hem "babanın düşünde" önceden görülmüştür, hem de bu kaderin gerçekleşmesini engelleme konusunda kendisi ba-

şarısızdır. Freud'un bütün dikkatini trajedinin bu bölümünde yoğunlaştırması ve Oidipus'un "lanetli dolaşmasını", *Irrtum*'unu hiç göz önüne almaması, bu "başarısızlığın" nasıl cezalandırıldığını görememesine yol açmıştır: Bir bakıma denebilir ki, tragedya'nın "tamamlanışı" ve anlamlandırılması, Oidipus Kolonus kısmında mümkün olacaktır. Öyleyse ya iki Oidipus'un var olduğuna, ya da aynı Oidipus'ta odaklaşan ve birleşen iki farklı kader çizgisinin olduğuna inanacağız. Birisi *Irrtum*'un, lanetlenmiş ama kendi trajik unsurunu aile sahnesi üzerinde değil, cemiyetin kenarında, uzaklarında, ya da toplumsal yerleşimlerin "aralarında" arayıp bulan çizgisi. Ötekisi ise Freud'un inandığı, öykünün çevresinde dolaşan bütün toplumsal ve etik unsurları bir evlilik-aile kompleksinin baskıcı dünyasından dışlayan klasik Oidipus kader çizgisi... Halbuki, ikincisinin yalnızca *Irrtum*'a bir hazırlık safhası olduğu da düşünülebilir.

Kaybedilen düş, görülmemiş olan düştür. Ama bu yitik düşler ülkesinde dışarıyla, "gerçek" dünya demek için pek acele etmeyeceğimiz bir Dış ile kaçınılmaz bir alışveriş vardır. Foucault'nun Artemidoros'un *Rüyalar Kitabı*'na ilişkin bir dizi gözlemi, Antik Yunan'da ve başka yerlerde "düşlere yönelik" arzular rejiminin ve düş düşüncelerinin içeriğinin hep bütün toplumu kateden güç ilişkilerinin yollarını takip ettiğini göstermeye yönelikti (Foucault, 1981: 43-7). Önce romanın kesif havasında buluyoruz kendimizi. Çarpıcılığını eski, pek eski ve bildik bir meselin, taa Çin'in Taocu metinlerinden birinde de karşılaşabileceğimiz bir eski Arap temasının egzotizminde bulan bir aktarma, bizi, birisinin rüyası "olduğumuz" düşüncesiyle bir kez daha tanıştırmak istiyor. Romanın planının haydi "bilinçdışında işleyen" diyelim, bir çekiciliği var elbette. Bu plan ciddi psikanaliz gerektirir. Ama o ciddiyeti, yüzyıl başlarının bir eserinde, *Traumdeutung*'un sayfalarında ara-

maya kalkışmayacağım. Çünkü orada bulunabilecek tek şey, büyük açılım arzularına karşın Doktor Lacan'ın keşfedebildiği tek şey, rüyanın istekten başka bir şey olmadığıydı. O sayfaların içinden Freud'un seslenişi bize rüyanın eninde sonunda bir "uyuma istemi" olduğunu hatırlatmakla yetinecekti. İndirgemenin izlediği yolun pek dahice olduğunu teslim etmek gerekiyor. Dr. Freud böylece ilk büyük kuramsal tedbirini almaktadır: O günkü hastası, şu genç kadın, gelip ona tam da doktorun arzulayacağı şeyin rüyasını görmüş olduğunu pekâlâ anlatabilir. Yalnızca "tarih"in değil, rüyanın da bir "anlatı" olduğu gerçeği hesaba katılmalıydı elbette:[20] *De te fabula narratur.* Amacının açıkça ancak "tedavi sürecinin içinde" gerçekleşebileceğini açıklayan Freud gibi birinin "anlatılara" pek güven duymayacağını anlamak gerekir. Böylece, bir kurnazlığın devreye sokulması ve bu sayede başka bir kurnazlığın, O'nun kurnazlığının altedilmesi, hiç değilse dengelenmesi gerekiyordu. İstek ile rüyanın bağıntısı şöyle bir şey olmalıydı: Eşe dosta bir yemek vermek istiyorum. Ama pek az füme somonum kalmış. Bakkala gidip almam gerekiyor. Ama o günün pazar olduğunu, dükkânların hepsinin kapalı olduğunu hatırlıyorum. Telefona sarılıp tanıdıklarımdan istesem? Ama telefonum bozuk. Bu yüzden yemek verme isteğimden vazgeçmek zorunda kalıyorum (Laplanche & Pontalis, 1974: 274)... Bu ister rüya ister herhangi bir olayın anlatısı olsun Freud'un yorumu hazırdır: O halde "havyar" istiyor... Dostunun isteği olan "füme somon" yerine rüyanın nazik müdahalesiyle geçen "havyar", "esas" isteği perdelemek üzere oradadır: Bir düz-değişmece... Freud,

20 "Tarih"in bir "anlatı" olduğu temasını, başka bir yerde, Marx'ın sözüyle ilişkili olarak tartışmıştım. Freud'un kendisi tarafından açıkça söylenmiş olmasa bile, düşünme tarzının yol açtığı süreç "anlatısaldır". Rüya, onun karşılaşabileceği biricik biçiminde, bir "anlatı"dan ibarettir. Bir çözümlemeci olarak bakılırsa, insanın kendi rüyaları bile birer anlatı olarak kalırlar. Bkz. (Baker, 1996a)

kurnazlığını sürdürür: Aslında istenen –bekleneceği gibi– havyar, somon füme ya da onların yerini tutabilecek başka bir lüks yiyecek filan değildir... İsteğin esas nesnesinin –söylemeye bile gerek yok– ne olduğu bellidir.[21] Arzu nesnesiyle böyle apansız karşılaşmamızı Freud'a borçlu olduğumuzu varsaysak bile, sorun katlanarak büyümekte, ısrarlı bir cevapsızlıkla bizi yüzleşmek zorunda bırakmaktadır: Rüyaların ciddiye alınışı ve psikanalitik pratiğin onlara atfettiği özel önem karşısında, yine bir "kullanım" problemi yolunu bulmaktadır. Psikanaliz, rüyaları ya pratik anlamda tedavi sürecinin, ya da kuramsal anlamda "bilinçdışı" mefhumunun derinleştirilmesinin hizmetine koşmak eğilimindedir. Rüyaların yeniden kurgulanışı böylece bir tür "yorumlama" faaliyetinin ürünü olacaktır. Ama her "yorumlama" gibi bu da rüyalara ilişkin bir "giz" perdesinin ardında bir anlamlar öbeğinin bulunduğunu varsayma eğilimindedir: Anlamın "içkin" olduğunu söylemek bu yüzden yeterli değildir. En az, tanrısal istemin ya da kelâmın "yorumlanması" kadar psikanalizin rüyalara, hayallere ve gündelik insan davranışlarının derinliklerine yönelmeyi amaçlayan yorumlama pratiği de bilinçdışını belli bir boyut üzerinde aşkınlaştırmaktan kaçınamaz. İşte psikanalizin eninde sonunda vardığı bir tür "kaderciliğin", ya da, diyelim, kaderciliğin özel bir türünün temel varsayımlarından birine varıyoruz: Özellikle Freud'un "metapsikanalitik" yazılarında rastlanan, özel bir türden, ama sözgelimi bir Ernst Jünger'in ya da Oswald Spengler'in kaderciliğinden pek uzakta olmayan genel bir tematik çerçevesinde, akıldışı dünyanın kaçınılmaz güçlerinin, her türden çözümlemenin elinden kaçan tedirginlik yüklü bir

21 Freud'un isteğe biçtiği hedefler her zaman olduğu gibi hem "örtük" hem de "zorunlu" ve kaçınılmazdırlar. Sorun, arzunun ya da isteğin her zaman "eksik" olana yönlenmiş olması gerektiği düşüncesinin kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır.

olumsuzlamanın, insan zekâsına ve aydınlanmasına duyulan özel bir güvensizlik türünün kaderciliğiydi bu... Aşkınlık bu kez bir "tutkuların hakimiyeti" ve bu hakimiyetin "bilişsel muamelenin" elinden her zaman kaçabileceği türünden genel bir çerçeveden kaynaklanmaktadır: Tanrısız bir kader, bireyi kuşatan ve "derinliklerden gelen", mitolojik kuvvetlerin elinde oyuncak olan bir insan imgesini psikanalizin aynasından yansıtmaktan geri kalmamaktadır. Oidipus bize "trajedinin ölümü"nden çok, en dolaysız, samimi ve yakın çevremizde, ailede ve anababa konularında bize ne olduğumuzu anlatan bir "sahte trajedi" örmektedir.[22]

Freudçu düş yorumu ilk bakışta garip gelebilecek ustaca bir ayrımla başlar. Ama bu ayrımın "ayırdığı" tek bir şey söz konusudur. Öteki olmayan bir ayrım: Buna göre, "gerçek düşler" vardır ve bunlar "uyandıktan sonra unutulur giderler". İkincisi pek bildik ve genel bir özlem deneyimi iken, "gerçek düşler"den bahsedildiği zaman, ya oldukça karmaşık bir psikanalitik bilgelikle, Lacan'ın söyleyebileceği gibi, "yapının bir hilesiyle", ya da psikanalizin bir kör noktasıyla karşı karşıya olduğumuz hissediliyor: "Gerçek olmayan düş" ne anlama gelebilir.[23] Bu herhalde, *Traumdeutung*'da Freud'un andığı "giriş" (ya da başlangıç) düşleri ile "esas düşler" arasındaki "ayrıma" ve hiyerarşik "nedensellik" ilişkisine tekabül etmiyor (Freud, GW, 1912b: 48) Ayrıca, "gerçek düş"ü karşısındaki tanımsızlıktan ayırdeden kıstas, Freud'un üzerinde ısrarla durduğu "düşlerin gündelik olayların temsiliy-

22 "Örgü" ya da "örüntü" formu, özellikle psikanalitik "gelişme safhaları"nın tasvirinde belirginlik kazanmaktadır. Örgüyü koparan şu esrarengiz "örtük" (*latent*) safhaya dek, Oidipus ekseni üzerinde ve etrafında dizilen şu "safhalar" bizi Freud'un kuramsal modellerinin hiç de yüzeyde olmayan yapısal bir momente sahip oldukları düşüncesine götürmektedir.

23 Burada bir kez daha Lacan'ın ısrarla üzerinde durduğu şu ünlü yapısal "ayrım çizgisi"ne, "imgesel" ile "simgesel" olan arasına çizilen hudutlara varacağız neredeyse.

le sıkı bağı" da değildir. Düşlerin her zaman bir "isteği" doyurduğu düşüncesi bile bizi bu konuda sallantıda bırakmaktadır, çünkü insan hiç arzulamadığı şeyler tarafından "doyurulduğunu" düşünde görebileceği gibi, düşleri boyunca hiç mi hiç arzulamayacağı nesnelerin peşinde koşturup durabilir. Ya da tam tersi, bütün bir "yoğunlaştırma" ve metafor etkinliği çerçevesinde hiç de arzulamadığınız nesneler hiç de düşsel olmayan "gerçek" dünyada peşinizi bırakmayabilirler. Bu ikinci durumun, bir tedavi pratiği olduğunu asla aklımızdan çıkarmamamızı tembih eden psikanalizi daha çok "ilgilendirmesi" gerekir oysa. Ayrımın "düş" ile "gerçek" arasında yapıldığı anda tam da Ortaçağ düşünürlerinin "gerçek ayrım" adını verdikleri temel bir belirlenimin yitip gittiğini, yerine "imgesel" ile "simgesel" arasına çekilen hudutun yerleştiğini hissedebiliyoruz. Lacan'da bile "gerçek" *(le réel)* pek fazla bir şey getirmez.[24]

Bazılarına göreyse, karadır bilinçdışı. Bu açıdan Marcuse ile Reich'a yapılan saldırı anlaşılıyor. Onların bilinçdışına neden iyimser yaklaştıkları, bu açıdan bir tür Rousseaucu oldukları, doğaya dönüş düşüncesinin müridleri oldukları iddia edilir. Her şey, sanki dünyamız insanının "bilinci"nin kara olmayacağının altını çizmek için mi yapılmaktadır acaba? *Morsus conscientiae*'yi, kara bilinci tersine çevirmek, Öteki'ne mal etmek mi isteniyor bununla? Freud'un metapsikolojisi, genel olarak etkili bir güçle, bir "eleştiri" aygıtı olmaktan çok bir "klinik" aygıt olmayı hâlâ sürdürür: Evet, uygarlığın "rahatsızlıkları" vardır belki. Ama onları, bilincin

24 Gerçekten de, "imgesel", "simgesel" ve "gerçek" *(l'imaginaire, le symbolique, le reel)* arasındaki ayrımın taraflarından üçüncüsünün diğer ikisinden farklı olmadığı yolundaki Lacancı iddia, tam da söz konusu ayrımın "gerçek" bir ayrım olmadığını gösteriyor. Giderek bu ayrımın "topografik" bir niteliğe sahip olmadığını, dolayısıyla Ortaçağ mantığının öngördüğü "tözsel ayrıma" da tekabül etmediğini görebiliriz. Geriye kalan bir tek "sayısal ayrım"dır ki, bize bilinçdışının bir topografisi yerine yalnızca çözümsel ayraçları sunacaktır.

ve "vicdanın" alanına, yükümler arasına yerleştirmek kadar "bilinçdışı"nın alanına terketmek de bir düşünceyi "eleştirel" kılmaya yeterli olmayacaktır.

Bir soruyla başlayalım: Oidipus (hani şu Freud'un da inanmaya pek istekli olduğu Kral Oidipus) hangi ailenin içindedir? Bir zamanlar, bebekken kendisini dağ başına terk eden ailedeki "oğul" mudur; yoksa, kendisine kucak açan ailenin üyesi midir; ya da, yine, Laios'u öldürerek anası Iokasta ile gerdeğe giren bir aile babası mıdır? Psikanaliz bunun aslında tek ve aynı aile olduğunu kabul etmektedir. Böylece hakikatin "gerçekleştiği" tanıma süreci içinde Oidipus yukarıda saydıklarımızın hepsidir: Sfenks sorduğunda cevapladığı bilmece de bunu simgeler.

İkinci bir soruyla devam edelim: Oidipus, gerçekten "kompleksli" midir? Elbette Sophokles'in trajedisi bize bunu hissettirmediği için, Freud'un yorumunu beklememiz gerekecektir. Kendi adını taşıyan bir kompleksin de babası haline gelen Oidipus psikanalizin alter ego'sudur. Gerisi rahatlıkla ihmal edilebilir: Oidipus Kolonus'ta... Kızı Antigone'nin refakatinde diyar diyar dolaşan lanetli, kör bir ihtiyarın kaderi... "Kompleks" tüm düşsel ve trajik içeriğini psikanalizin kuramsal yazınına aktararak çözülmüştür.

Son bir soruyla bitirelim: Oidipus'un "suçluluğu" nereden gelmektedir? Baba katli ile annenin yatağına girmenin iki ayrı eylem içinde gerçekleşmediğine, psikanalitik "bütün" içinde bir arzunun yönelimine tekabül eden tek ve aynı eylem olduğuna inanmamız istenir. Kompleks tanımayla çözülmüştür: Sen babanı öldürmek, ananla yatmak istedin!

Birinci soruya cevap verelim: "Tek" ve "aynı" aile içindeyiz. Psikanalizin iddiası, ailenin bir üçlüyü zorunlu olarak ürettiği, rolleri paylaştırdığıdır. Anne-Baba-Çocuk... Oysa aile, asırlardır yoğun toplumsal mücadelelerin, karmaşık toplumsal yatırımların savaş alanı değil midir? Daha doğru-

su, hepsi zorunlu olarak tüm bu belirlenimleri taşıyan bütün toplumsal ve kültürel kurumlar ile aynı yazgıyı, dolayısıyla aynı "çözümleme zorunluluğunu" paylaşmasını engelleyen hangi ayrıcalıktır. Psikanaliz, aileyi yeniden üretir. Aynen psikiyatrinin, biraz daha az eleştirel, buna karşı biraz daha safça kendinden emin bir tarzda yaptığı gibi, aile "normal"in tedirginlik verici mekânıdır: Oidipus ama Oidipus'un zorunlu çözülüşü, hadımlaştırma ama aynı zamanda giderilişi, nevrotik yabancılaşma ama aynı zamanda yabancılaşmanın altedilmesi, hastalanma ama aynı zamanda tedavisi, başvurulan büyücü tarafından sanki hep aile içinde gerçekleştirilmelidir.[25]

Freud'un "buluşu"na dair ilk önemli yön, yukarıda anıştırdığımız gibi, "rüyaların ciddiye alınışı"ydı. Viyanalı genç doktoru önce Paris'e, La Salpetriere Hastanesi laboratuvarlarına, büyük nöro-fizyolog Charcot'nun yanına taşıyan süreç, onu daha sonra, yine histeri üzerine araştırmalarını ilgi çekici bir eserle taçlandırmasını sağlayan Breuer ile birlikteliğine götürecek, oradan, bazılarınca kuşkusuz "asırların en büyük keşfi" diye nitelendirilecek olan "bilinçdışı" mefhumuna vardıracaktı. Genç bir hekimi, sırasıyla fizyolojiden, nöropatolojiden, psikiyatriden geçirerek bu "buluş"a götüren ve bir *fin-de-siâcle* ortamında "rüyaları ciddiye almaya", ilk yüklü ve önemli eseri *Traumdeutung*'a, Rüyaların Anlamı'na, ya da isterseniz Yorumu'na eriştiren sürecin hızının sırrı neydi? Her *fin-de-siâcle* gibi, akıldışının güçlerini iliklerine kadar kabul etmeye yatkın bir kültürün, Avrupa kültürünün "bunalımı" mı açmıştı bu yolu? Yaklaşık olarak Freud'un büyük eserleriyle çakışan bir dönemde, düşünür Husserl'in yazdığı bir eser bize işin sırrı konusunda en azından bazı ipuçla-

25 Freud, bazı yerlerde, ama ısrarla, "özel psikanaliz" ile (kendi pratiği), "hospitalizasyon altındaki" psikanaliz arasında yöntemler ve olanaklar bakımından keskin ayrımlar yapar. Aynı ayrımları toplumsal sınıflar arasında da yapması ilginçtir. (Freud, 1953)

rı vermektedir: Batı Bilimlerinin Bunalımı...[26] Belki biraz aşırı bir önermeyle, geometriyi bir "insan bilimi" olarak kabul etmeye cesaret eden bu eser; bilimsel dünya görüşünün ve ona yaslanan bir tür *Weltanschauung*'un yüzyıl sonu bir kesitini verirken, hiç bahsetmeden Freud'un "süratinin" sırlarını da açmaktadır: İrrasyonalizmin, Mesmerciliğin, spiritüalizmin, "bilimsellik" ve "ampirizm" araçlarını da kullanarak kültürel dolaşım içinde yer aldığı 19. yüzyıl sonlarında, her "ciddi" bilimsel kariyer, "akıldışı"nın alanından acele kurtulabilmek yolunda bir tür katılaşma, göz kapama taktiğini benimsemek zorundaydı. La Salpetriäre döneminde Freud da böyle yapmış olmalıdır. Ancak onun, nöro-fizyolojik determinizmi asla tümüyle terketmeden, büyük bir süratle, özel olarak "histeri" üzerine araştırmaların geleneksel çerçevesinden dışarı çıktığını görüyoruz. Bu sürat eşsizdir ve adamımızı iki yönde, var olan "histeri" kuramlarını terketmeye, belki de topyekûn çürütmeye götürecektir: Birinci sonuç, açıkçası, yarı-siyasal niteliktedir ve Viktoryen çağda bir burjuva aile rahatsızlığı diye kabul edilerek yalnızca kadına atfedilen şu gösterişli "histeri" vakasının pekâlâ erkekler için de mümkün olduğunun altını çizer. İleride, bunun neden yarı-siyasal olduğunu, yani neden yeterince siyasal olmadığını ele almaya çalışacağım. Şimdilik, belki de Michel Foucault'nun bahsettiği "biyolojik iktidarların" kodladığı ve sorunlaştırdığı, açıkçası "doğurgan olmayan kadın"a atfedilen bir "aile hastalığı"nın salt klinik tedaviye yönelik bir tavırla katılaşmış, ideolojik bir karakter kazanmış kimliğinden nasıl koparıldığının altını çizmekle yetinelim: Doğrusunu söylemek gerekirse, Freud'un bulgusu, *hâlâ ikincil bir önemdedir ve bir*

26 Bu arada, bazı "yaklaşmalara" önem vermek gerekiyor... Oswald Spengler'in *Batının Çöküşü* ile Freud'un *Uygarlığın Rahatsızlığı*, farklı dönemlerde de olsa, yalnızca görünüşte "bilimlerin bunalımı" alanını kuşatmaya yeltenen ama tartışması, Derrida'nın gösterdiği gibi çok daha geniş bir alanı işgal eden Husserl'in eserine kendilerine özgü cevaplar sunmaktadırlar.

yan bulgu niteliği taşır. Freud, belki de 19. yüzyıl tıbbının ve fizyolojisinin pek sahip olmadığı yeni bir "alâmet okuma", semptom yorumlama anlayışı aracılığıyla, Bleuler ile birlikte, özel bir hastalığı, histeriyi yeniden kodlamaya girişmişti. Bedende beliren izler ve alâmetler (semptomlar, belirtiler) artık "göndermeler" yapmaya başlayacaklardır... Ama nereye? Freud, başlangıçtaki bilimsel akılcılığından vazgeçerek ruh çağırmaya, spiritüalizme ve Mesmerciliğe geri mi dönecektir? Ancak, bu "disiplinler", bilimsellik iddiasında bulunmaktan hiçbir zaman geri kalmamışlardı ki... Geçen yüzyıl başlarının ünlü salon bilimi, bedensel biçimlerden karakterlerin tahliline vardıran şu Lavater'in "fizyognomi"si, bu "sahte-bilim" disiplinlerinin ne kadar yalınkat ampirik ve kılı kırk yarıcı olabileceklerini yeterince göstermektedir. Doğa ötesi arayışının hep bir "maddeci" yönü vardır. Bu maddecilik, elbette, "bilimsel" adı verilen bir yöntembilimin güzergâhlarını takip etmek zorunluluğunda hissetmez kendini. Ruhsal ya da tinsel olduğu safça düşünülen olguların maddî bir hayalet şeklinde, bir beliriş, bir görüntü halinde görülebilmesi, hatta kaydedilmesi ve fotoğraflanabilmesi istenir. Eğer bu tür disiplinlere bir tür naif maddeciliğin toplumsal dışavurumları gözüyle bakarsak, daha derin yapılarında onların insanın bilimlere ve tinsel olgulara karşı genel tavırlarının bazı bileşenlerini keşfedebiliriz.

Elbette, Freud'un önereceği disiplin böyle bir naifliğe varmayacaktı. Onu, eninde sonunda Libido nosyonuna vardıracak olan maddeciliği, hiç kuşkusuz 19. yüzyıl bilimsel tavırlarının kuşatması altındaydı. Bu tavrı en iyi şekilde Nietzsche hatırlatmaktadır bize: "Çağımızın bilimlerin zaferinin çağı olduğu söylenir hep; oysa çağımız, bilimsel yöntem adı verilen şeyin bilimler üzerinde kazandığı zaferin çağıdır..." Böylece, "çağrışım" yönteminden "rüyalar yorumuna", ardından çeşitlendirilmiş psikanalitik tekniklerin keşfine ve uygula-

masına götüren yol üzerinde Freud'un eseri ve işi, onun en büyük kuramsal keşfi "bilinçdışı" üzerine tarih boyunca yapılmış bütün vurgulara özel bir tür "bilimsel" güvensizlikle yaklaşmasının ürünü oluyordu. Onun, sözgelimi çağlar boyu felsefenin insandaki bilinçdışı üzerine yapmış olduğu vurgulara yönelik tepkilerini ya da suskunluklarını ele almak gerekiyor. Platoncu *"mneme"* nosyonunun, Plotinos'dan geçerek Augustinus'a kadar varan, daha sonra da elbette devam eden uzun tarihi; Spinoza'nın felsefesinin tümünü kateden o güçlü "üretken bilinçdışı" nosyonu; asıl önemlisi, Freud'un çok sonradan "karşılaşmış olduğunu" söyleyeceği Nietzsche metinleri... Her durumda anlaşılıyor ki Freud, kendi "keşfi"nin felsefî, naif-bilimsel, ya da "ruhanî-manevî" olarak algılanmasından kaçınmak istemekteydi.

Laboratuvardan muayenehaneye (divan-koltuk artı sükûnet) geçiş süreci aslında bir "aile romansı"na geçiş süreciydi. Orada, anti-psikiyatrist Cooper'ın deyişine uygun olarak "seçilmiş", verimli bir varlık bulunuyordu çünkü: Hıristiyanlığın hem "ilk günah"ın, hem de "masumiyetin" çifte mührüyle damgalanmış çocuğu...

Belki en eski varsayımlardan birisi, kulağımıza "bir bebek gibi masum" sözcüklerini fısıldar. Oysa Hıristiyanlığın şu ünlü "ilk günah"ı (nedense Hıristiyanlık da dahil olmak üzere bütün dinler "ilk"lere pek düşkündürler...) bu "masumiyet"e karşı savaş açar... Çocukluğun çelişik konumları göz önüne alınırsa, özellikle Freud'un yaşadığı Viyana'ya, yüzyıl başlarına yapacağımız bir ziyaret, psikanalizin pek çelişik konumlarından birini gözler önüne serecektir: Orada, ileride yazacağı otobiyografik bir denemenin birikimi etrafında, Freud hem psikanalizci hem de bir dededir.[27]

27 Otobiyografik denemeleri etrafında geliştirilen "başkasına yönelik" incelemeler arasında en önde gelen, sonradan Lacancıların defalarca çözümlemeye yeniden girişecekleri şu *"fort-da"* oyunudur ve teknik olarak, Freud tarafından pek sevdiği torunları üzerinde gözlemlenmiştir.

Ve işte yine ailedeyiz... Freud yalnızca bir kez onunla, Küçük Hans'la konuştuğunu itiraf ediyor. Ancak, psikanalizcinin oldukça ciddi ve "yetkili" bir temsilcisinin, Hans'ın babasının ilettiği notlar ve gözlemler zinciri içinde, Hans neredeyse bir tür Freud otobiyografisinin parçası haline geliyor... Buna göre, Küçük Hans, görünüşte pek romantik olmayan bir orta sınıf ailesine doğmuş... Ve bir gün soruveriyor: "Anne, senin de çiş aygıtın var mı?" "Tabii. Neden sordun?" "İşte öyle, aklıma geldi..." Ancak, şaşılacak şey, sağılan bir ineğin "çiş aygıtından süt geldiğini", ya da çiş aygıtının nerede olduğunu göremediği bir lokomotifin nasılsa çiş yaptığını (su dökerek) hatırlatıyor Hans.

Freud için hemen "benzerlikler" ve benzerliğin sihiri giriveriyordu devreye: "Bir kadında erkeklik organını emmeye ilişkin hayallerin belirmesi insanı şaşkınlığa düşürmemeli" diye söylediğini hatırlatıyor... Öyleyse "Hans açısından, biçimi bakımından meme, yani biçimi ve duruşu penisi andıran inek memesi, uygun bir benzerlik aracı rolünü üstlenmişti..."

Yaş 3.5... Küçük Hans pipisiyle oynarken onu yakalayan annesi: "Eğer bir daha öyle yaparsan, Dr. A. gelip vi-vi aygıtını keser. Sonra nasıl vi-vi edersin?" "Popomla"... Freud'a göre, henüz "suçluluk" hissine kapılmadan Küçük Hans'ın bir "iğdiş edilme kompleksine" kapıldığının işaretiydi bu durum... Bir nevrozlu olarak Hans, bunu kabul etmek istemeyecekti elbette ve "aslanların vi-vi aygıtını gördüm" diyecekti... Bu saplantı, anlaşılan Küçük Hans'ı ciddi bir "araştırmacı" kılmıştı: "Köpeğin çiş aygıtı var, çiş aygıtı var. Masanın, sandalyenin yok..." Öğrenme isteğiyle cinsel merakın neredeyse özdeşleştikleri bir düzleme mi yerleşiyoruz yoksa? Annesine: "Sandım ki sen büyük olduğun için, çiş aygıtın atınki gibidir..."

Ya da annesinin ona küçük bir kızkardeş doğurduğu gün: "Ama benim çiş aygıtımdan kan gelmiyor ki." Yine aynı gün

doktorun çantasını görünce: "Leylek bugün geliyor..." Annesi onu yıkarken: "Niye elini sürmüyorsun oraya?" "Ayıp da ondan." "O ne demek? Ayıp nedir?" "Ayıp demek, kötü demek." Gülümseyerek, "tatlı oluyor ya, ona bak..."

Babaya bir psikanalist-eğitimci öğüdü vermek de ihmal edilmiyordu bu arada: "Baba, annenin olsun, başka kadınların olsun, çiş aygıtı diye bir organa sahip olmadıklarını, kız kardeşi Hanna'da bunu zaten görmüş olması gerektiğini bildirmeliydi..." İşte Freud, belki de ilk kez *"ignoramus"* yerine ona yaklaşan bir "dokunmuyorum"u işletiyordu. Sorun, yine eksiklikle, dolayısıyla hadımlaştırma kompleksiyle ilişkili bir "arzu" meselesidir: Ancak Freud'un dev kavramsal-yorumsal aygıtı içinde, baba fırçalanabilmekte, annenin şefkatinin "bilinçsizliği" eleştirilmektedir.

Küçük Hans meselesi açıkça anlaşılmıyor mu? Çocuk, *Herr Professor*'den ve yardakçısı Baba'dan çok daha hızlı hareket etmektedir ve ona yetişmek konusunda herhangi bir umut olmamasına, psikanalizin verdiği ad "çocukluk nevrozu"dur... Konuşması bu yönde babası tarafından sürekli olarak düzeltilecek, yönlendirilecek, Baba figürüyle, annesinin cinsel organıyla (ki onun bir 'pipi' olmadığı konusunda ısrar sürdürülmelidir –hep o 'eksik') katı biçimlerde karşılaşması sağlanacaktır... Freud hep çocuğu konuşturmayı tercih eder –itirafta bulunması beklenen, kendini sözleriyle ve jestleriyle, rüyaları ve tavırlarıyla dışa vurması beklenen hep odur... Neden baba ile *Herr Professor* bunu yapmazlar? Ya annesi? Sürekli olarak, sanki "bürokrat" bir düzeltmen gibidir... Bu açıdan, *Herr Professor* açısından bir "mütercim-tercüman" olan babasıyla karşıtlaşır... Annesi, baba ve yer yer *Herr Professor* tarafından, Küçük Hans'ın "tedavisi" sürecinde verdiği açıklardan bu yüzden suçlanmaktadır. Bakınız şu işe! Yoksa onda "eksik" olan yalnızca "pipi makinası" değil mi?

Aile içinde ve çocuk etrafında örülen ve baba tarafından Freud'a iletilen bu hoş sohbet ortamından kısmen çıkarak Freudçu "yorumsama"nın nasıl işlediğine daha yakından göz atabiliriz şimdi: Psikanaliz, yeni ve ayrıcalıklı alanını dilde ve ona atfedilen "yapılarda" bulduysa, bunun nedeni, onun dilde etkin olan (mahkûm olduğumuz mu diyeceğiz, öyle gönül ferahlığıyla?) ikili karşıtlıklara düşkünlüğüydü: Dişil-Erkek, İsim-Sıfat, Sıfat-Fiil, Cins İsim-Özel İsim vs. vs. Çünkü, analizin ilerleme süreci, Deleuze'ün işaret ettiği gibi (Deleuze & Parnet, 1977), "zorunlu seçim" denilen bir oyun gibi yapılaştırılmıştı: Masaya iskambil kartlarını açıyorum ve soruyorum: Kırmızı mı, siyah mı? Siyah! Bu cevabı alır almaz, masadaki tüm kırmızı kartları atıyorum ve yine soruyorum: Maça mı, Sinek mi? Cevap, biraz daha uzun bir süreden sonra geliyor: Maça... Sinekleri masadan atıyorum ve yine soruyorum: Renkli mi, rakam mı? Daha tedirgin bir, "renkli" cevabı aldıktan sonra, bütün rakamlı kâğıtları atıyorum ve yine soruyorum: Dişi mi, erkek mi? Muhtemelen, Puşkin'in trajedisindeki cevabı alacağım: Maça Kızı, Pikovaya Dama... Oyuncunun ya da araştırmacının tüm "iyi niyet"ine rağmen sürecin psikanalitik tedavinin ve araştırmanın ilerleyişiyle paralelliği son derecede açıktır: Seçim süreci neyi getirirse gelsin, sonuç, yani yorum, önceden bellidir... Deleuze'ün verdiği örneklere bakalım: Hastanın biri, "Bir hipi grubuyla (*groupe hippy*) çekip gitmek istedim", dediğinde hemen soruyorum: "Neden büyük pipi (*gros pipi*) dedin"? Eğer depresyonlu bir hasta Rezistans (direniş) anılarından bahsederken, bir şebekenin lideri olan René'nin adını anarsa, iyi bir psikanalizci olarak, "René"yi tutuyorum... René, burada, elbette Rezistans'ın değil Rönesans'ın, yeniden-doğuş'un René'sidir... Kim acaba? François I'mi, yoksa 'ana rahmi' mi? Elbette 'ana rahmi'ni elde tutacağım (Deleuze & Parnet, 1977)... Böylece

gidilecek yolun ya da güzergâhın nereye varacağını ta baştan bildiğimiz anlaşılıyor...

Psikanalizin tarihsel-toplumsal pratikler konusunda genel bir anlayışsızlığı bir çok noktada ve metinde örneklendirilebilir.[28] Sanki her durumda, söz konusu süreçler bir Ben'in oluşumunun ve ayakta tutulmasının hizmetine koşuluymuşlar gibi, onların aslında tepeden tırnağa tarihsel ve toplumsal pratikler içinde gelişmiş oldukları önemini yitirerek, psikanalitik söylemde "kişi"yle ilgili kılınan bir işlev haline getirilirler. Sorun, hiçbir şekilde, psişik işleyişin varlığını reddetmek değildir. Ama tarihsel ve toplumsal süreçler, bir tüm olarak, toplumsal pratiklerin dışında olmadıkları ölçüde.

Ve işte paranoyak göstergebilim ve paranoid bir kuşku...[29] Psikoloji ve psikopatoloji alanında bolca kullanılan, dolayısıyla üzerinde tartışılan kavramlar arasında psikanalitik söylemin en az katkıda bulundukların nın "eski" kavramlar olduğu anlaşılıyor. Bunlardan stratejik önem taşıyan ikisini ele alıyoruz: Psikoz adları, hadi diyelim, delirme türlerinin adları olarak Paranoya ile Şizofreni... Psikanalizin nevrozlarla uğraşmaya daha yat-

28 Jacques Lacan'ın "Psikanalizin Kriminolojideki İşlevleri"ni tartıştığı bir metninde, Freud'un anahtar kavramlarından biri olarak *Die Verneinung*'u (inkâr) kişisel bir itiraf tarzı olarak sunarken, inkârı toplumsal ve kollektif olarak harekete geçiren bazı "tarihsel" ve "toplumsal" pratikleri anıştırması karakteristiktir: Cizvitlerin ve Brahmanların "kendilerini hakikate karşı koruma pratikleri"nden, Taoculuğun Jang'ına kadar, "inkâr" mekanizması, çoğu zaman "nezaket" ve "etiket" kurallarıyla yüklü olarak, etkili toplumsal pratikler halinde insan kültür ve davranış alanlarını kuşatıyor gibidirler. (Lacan, 1966: 140).

29 "Böylece bana karşı bir fesat tertibi zirveye ulaşmıştı (yaklaşık Mart ya da Nisan 1894'te). Amacı, yakalandığım sinir hastalığı çaresiz diye kabul edildikten ya da öyle varsayıldıktan sonra, belli birine özel olarak teslim edilmemi tertiplemekti: Ruhum ona teslim edilmeliydi, ama bedenim –daha önce Eşyanın Doğası'nın ardında yatan amaç diye tanımladığım şeyin yanlış anlaşılmasına bağlı olarak– bir kadın bedenine dönüştürülmeli ve bu biçimiyle cinsel açıdan kötüye kullanabilmesi için söz konusu kişiye teslim edilmeli ve ardından tümüyle 'bir kenara fırlatıp atılmalıydı' –yani, hiç kuşkusuz, kötü yola terk edilmeliydi." Yargıç Schreber'in Freud tarafından alıntılanan anlatısından...

kın olmasının nedenleri kolayca anlaşılabilir: Aktarmanın mümkün oluşu, direncin geri çekilişi. Ancak bu yalnızca dar anlamda "tedavinin bakış açısı"ndan formüle edilmiştir; dolayısıyla daha derin, psikanalitik kültürün inançla savunmayı sürdürdüğü Oidipus "aile sahnesi"nden kaynaklanan bir nedene de geçmek zorundayız. Eski Yunanda "ruhun kafa karışıklığı" gibisinden bir anlama sahip olduğu anlaşılan Paranoya, Freud'un, kendisiyle hiç karşılaşmış olmasa da, delirişinin anılarını yazdığı bir kitap aracılığıyla tanıştığı Yargıç Schreber vakasında psikanalizin ciddi sorunları arasına katılmıştı. Bu deliliğin ayırdedilişinde 19. yüzyıl Alman psikiyatrisinin, bu arada Kraepelin'in öncülüğü mü psikanalizi "geri bıraktırmıştı" acaba? Her şey, 1911 yıllarından başlayarak Freud'un Kraepelin'in tanılarına hak verdiğini gösteriyor.[30] Oysa, paranoyayı sözgelimi bir şizofreni türü olarak görmemek için yeni bir "bireyselleştirici" ilke bulmak gerekiyordu. Şizofreni ile paranoya, "farklı oranlarda karışımlar yaratabilirlerdi".[31] Ancak bütün bu karışımın ötesinde, Schreber vakası Freud açısından özel, emredici ve zorlayıcı bir önem taşıyordu. Neden? Çünkü paranoyayı esas olarak "eşcinselliğe karşı bir tepki" olarak kabul ederek, ancak Oidipus eksenine yeniden çekebilecekti.[32] Yargıç Schreber vakasını çözümleme-

30 "Kraepelin'in şimdiye dek paranoya adı altında toplanan ve onu katatoniyle ve başka bazı rahatsızlık biçimleriyle birbirine karıştıran çerçeveden paranoyayı ayırdetmesini ve yeni bir klinik birim oluşturmasını doğru buluyorum." G.W., VIII, 312. Böylece Freud'un hiç değilse öğrencisi Bleuler gibi, paranoyayı "çözülme" hastalığı olarak şizofreninin tarzlarından biri olarak görmek istemediğini öğreniyoruz.

31 Bkz G.W., VIII, 314.

32 Bkz, G.W., VIII, 295-302; X, 234-46; XIII, 198-204. Sonradan Melanie Klein, kısmen Freud'un otoritesine yaslanarak paranoid şizofreniyle paranoya arasında yalnızca bir akrabalık değil, ortak paydalar oluşturmaya kalkışacaktı: Paranoya değil (çünkü Freud'un Schreber için söylediği gibi orada herhangi bir 'sistemli bütünlük' görülemiyordu) "paranoid bir konum"-"kısmi nesneler" tarafından bir gadre uğrama (perseküsyon) fantezisi...

ye verdiği bu kadar büyük öneme karşın, Freud'un paranoyayla arasının pek hoş olmadığı belliydi: Bir defa, sanrılarının genel portresini verdiği metninde Yargıç Schreber "henüz bir nevrozluydu"... Delirmesi, yani paranoya, nevrotik saplantılara vermiş olduğu bir cevap olarak, ancak "sürecin sonunda" çıkacaktı karşımıza...

Böylece, "aşk meseleleri"ni pek ciddiye almayan psikanaliz (çünkü "çocukluğun" ayartılması daha önemlidir), nevrotik ailenin "sorunlarını çözme" sorunlarını bazı anlarda terk ederek psikozların alanına geçtiğinde, anlaşıldığı kadarıyla pek katkıda bulunamamaktadır. Schreber vakasında bütün belirtiler, paranoyanın özünün toplumsal bir düşünce, daha doğrusu topluma müdahale (reformculuk, şiddet, terör ve protestonun çeşitli biçimleriyle kaynaşan bir "delirium") olduğuna işaret ettikleri halde, her şeyi "eşcinselliğe katlanamama haline" dönüştürmeyi tercih etmektedir.[33]

---

33 Schreber'in öz yaşamöyküsünden aşağıda yaptığımız alıntıların Freud'a neler düşündürmüş olabileceklerini okuyucuya hissettirmek için ayrıca bir komanter ile değerlendirilmesine kalkışmadık: "Ayrıca, insanların bakış açısından (o sıralar hâlâ temel olarak bu bakış açısı yönlendiriyordu beni) Profesör Flechsig'i ya da onun ruhunu tek gerçek düşmanım olarak kabul etmem –daha sonraları, bir de hakkında birazdan söyleyeceğim bir çift söz olacak von W.'nin ruhu da gelip ona katılmıştı– ve her şeye gücü yeten Tanrı'ya doğal müttefikim olarak bakmam fikri tümüyle doğaldı. Yalnızca Tanrı'nın Profesör Flechsig konusunda büyük zorluklar içinde olduğunu hayal ediyordum ve bunun sonucunda kendimi O'nu akla gelebilecek her yoldan, hatta kendimi tümüyle adamak pahasına desteklemek zorunda hissettim. Bir süre sonra, Tanrı'nın kendisinin ruhumun katledileceği ve bedenimin bir fahişe gibi kullanılacağı bu entrikada kışkırtıcı değilse bile bir suç ortağı rolü oynamış olduğu düşüncesi zihnimi zorlamaya başladı. Aslında bu düşüncenin benim için ancak elinizdeki bu eserin yazıldığı sıralarda açıkça bilinçli hale geldiğini söyleyebilirim. (...) Ruhumu katletmeye ya da Eşyanın Doğası'na zıt amaçlar için (yani birinin cinsel isteklerinin doyuma ulaşması için) beni hadım etmeye ya da daha sonraları, anlama gücümü yok etmeye yönelik hiçbir girişim sonuca ulaşamadı. Zayıf bir adam ile Tanrı arasında geçen bu açıkça eşitsiz kavgadan ben galip çıktım –her ne kadar bu çok şiddetli acılarla, sıkıntılarla gerçekleşmiş olsa da– çünkü Eşyanın Doğası benden yana. (...) Daha sonra, çok farklı bir amaç için hadım edilmenin –Eşyanın Doğasına uygun bir amaç bu– olası olduğunu ve gerçekten de çatışmaya bir çözüm getirmesinin mümkün olduğunu göstereceğim. (...) Tan-

3. Artık nasıl âşık olunur?

Küçük, şiirsel sevdalanma hikâyelerinin tanıdık temalarından biri bize birbirine âşık "olamamış" bir çiftin "aşk hikâyesini" anlatır. Hep bir "önce" ve "sonra" ayrışması içinde kurulan bu öyküleri incelerken Berdiaeff, özellikle Çehov öykülerine uygulanabilecek özgün bir model geliştir-

---

rı'nın ışınları sık sık kendilerini bana 'Miss Schreber' diye seslenerek alay etmeye hak sahibi görüyorlardı; böylece başıma gelecek olan hadımlaşmayı ima ediyorlardı. Ya da şöyle sesleniyorlardı: Ya! Sikilmesine izin veren bu kişi *Senatsprazident* olmaya kalkıyor bir de! Ya da, 'eşinin karşısında utanmıyor musun hiç', diye soruyorlardı. (...) Ama şimdi, Eşyanın Doğası'nın ben ister hoşlanayım, ister hoşlanmayayım emredercesine benim hadımlaştırılmamı istediğinin ve bana kadına dönüştürülme fikrine razı olmak dışında hiçbir mantıklı seçenek bırakılmadığının açık bir şekilde farkına vardım. Hadımlaştırılmamın sonucu hiç kuşku yok ki yalnızca yeni bir insan ırkının yaratılması amacıyla, ilahi ışınlar tarafından döllenmem olabilirdi... (...) Diğer insanların gözüne mantıksız görünebilecek tek şey daha önce uzmanın raporunda bahsedilen, bazen aynanın önünde, bazen başka bir yerde bedenimin üst kısmı çıplak bir halde durup kurdeleler, taklit gerdanlıklar ve benzeri birtakım kadın süsleri takıyor olduğum gerçeğidir. Bunu yalnızca kendi başıma, yalnızken yaptığım ve asla, en azından böyle bir şeyden kaçınabildiğim ölçüde, başka insanların bulunduğu ortamlarda yapmadığımı ekleyebilirim. (...) Çoktan beridir çevremde gördüğüm kişilerin 'gelişigüzel uydurulmuş insanlar' değil de gerçek kişiler olduklarının ve bu nedenle onlara karşı mantıklı bir adamın arkadaşlarına davrandığı gibi davranmam gerektiğinin farkındayım. (...) İnsan ruhu bedenin sinirleri içinde bulunur. Bunlar en ince lifler ile kıyaslanabilecek alışılmamış incelikte yapılar olarak tasarlanmalıdırlar. Bu sinirlerin bazıları yalnızca duyu-algılarının alınması için uygundurlar. Kavrayış sinirleri ise zihnin bütün işlevlerini gerçekleştirirler ve bu bağlantı içinde şunlara dikkat edilmelidir: Her bir kavrayış siniri bir kişinin tüm zihinsel özelliklerini temsil eder ve kavrayış sinirlerinin çok ya da az sayıda olmasının aklın izlenimlerini saklayabildiği sürenin uzunluğuna olan etkisi dışında hiçbir etkisi yoktur. (...) İnsanlar bedenler ile sinirlerden oluşurken Tanrı özel doğası gereği, yalnızca sinirdir. Ancak Tanrı'nın sinirleri insan bedenindeki gibi sınırlı sayıda değil, sonsuz ve ölümsüzdürler. İnsan sinirlerinin bütün özelliklerine aşırı ölçekte yoğunlaşmış olarak sahiptirler. Yaratıcı güçleri —yani kendilerini yaratılmış dünyada hayal edilebilecek her şeye dönüştürme güçleri— nedeniyle ışınlar olarak bilinirler. Tanrı ile yıldızlı cennet ve dünya arasında çok yakın bir ilişki vardır. (...) Erkek menisi babaya ait olan bir sinir içerir ve bu sinir annenin bedeninden alınan bir sinirle yeni bir varlık oluşturmak üzere birleşir. (...) Yaratma işi sona erdikten sonra Tanrı aklın alamayacağı kadar büyük bir uzaklığa çekildi ve dünyayı kendi yasalarına terketti. (...) Tanrı yalnızca ölülerle iletişim kurmaya alıştığından yaşayan insanları anlayamaz..."

rir: Önce erkek (ya da kadın), alışıldık biçimiyle bir kadına (ya da bir erkeğe) âşık olur, ama ona yönelik sevdası, hiç kuşkusuz, karşılık görmeyecektir. Hikâyenin (hele yeterince uzunsa) olaylar örgüsü içinde bu âşkın sönüşüne tanık oluruz ardından. Küllenmeye yüz tuttuğunda aşk bu kez, karşıdakinde ortaya çıkacaktır. Ama artık çok geçtir. Topyekûn ele alındığında aşkın bu modeli bizi, Rus taşra yaşantısına özgü o pervasız, ama küçük kirli sırlarla, iç dökmelerle alabildiğine yüklü, stepler üzerinde kesif katmanlar ve dumanlar halinde yayılan atmosferin içinde bir "yapı"nın varlığına götürecektir. Bu yapı, Berdiaeff'in altını çizdiği gibi, "öncesi ile sonrası" temasıyla yerine tesbit edilmiş, "çok geç kalmış" bir cevabın, zamanın anlarının çizgisel dizilişi içinde bir "gecikme"nin, daha doğrusu bir "aynı anda olmayış"ın hesabına geçirilmiştir. İlk sevdalananın küçük öc çığlıklarına sessizliğin içinde kulak verebilir, ya da kayıtsızlığın, dumura uğramanın, şehvetin çöküşünün (bir Dostoyevski olsaydı orada mutlaka "ceza" ile "suçluluk"tan bahsedecekti) çatırtılarını duyabiliriz orada. Ancak Berdiaeff'in "modeli" bana üç noktada belli bir eksiklikle, yetersizlikle sakatlanmış görünüyor: Her şeyden önce, "önceki" aşk ile "sonraki aşk"ın acaba aynı düzene göre işlediklerini söyleyebilir miyiz? Birincisinin karamsar ufku ve katı cevapsızlığı ikincinin karşılaşacağı cevapsızlıkla, yani unutulup bir tarafa konulmakla özdeşleştirilebilir mi? Kesin olarak söylemek gerekirse, acaba aynı aşktan mı bahsediyoruz ve daha da önemlisi, âşkın tek bir "model"ini oluşturmak mümkün olabilir mi? Berdiaeff'in modelinin yetersiz kaldığı ikinci nokta, bir Çehov öyküsünün "tek bir hamlede", bir roman bile değil, bir öykünün dar kalınlığında anlattığını "öncesi" ile "sonrası" arasında bir bölmeye tâbi tutacak bir ısrafa boyun eğmesidir: Anlatılan bir "gecikme"nin öyküsü, katı "aşk blokları"nın karşı karşıya geldikleri ve "zorunlu bir

cezayla" uğurlandıkları bir "yanlışlıklar komedyası" değil de "âşkın bulaşması"nın öyküsü olmasın! Üçüncü ve bence esas önemli olan yetersizlik ise, bu "bulaşma"nın imkânını ve sonuçlarını taşıyabilecek bir düzlemin, âşkın oluşturduğu bir düzlemin betimlenmesiyle ortaya çıkabilir: Belki de bu Çehov öykülerinin bize anlattığı, "âşkın hedefine varmasının imkânsızlığı" değil mi? Berdiaeff'in "model"inin, ortaya attığı soruna sağladığı cevabın "tıkır tıkır" işliyor olmasından hemen şüphelenmeliydik zaten. Bu öyküler, yanlış zaman ve yerde karşılaşmalarından, vurdumduymazlıklarından ya da "kaderin cilvesi" demeyi adet edindiğimiz esrarengiz bir durumdan dolayı "biraraya gelememiş" iki kişiyi mi sunuyorlar, yoksa, bizzat âşkın kendisinin, yapısı ve doğası gereği, biraraya gelmiş iki kişiyi de kapsayıp içeren tek bir hareket içinde, karşılaşmanın zaman ve mekânından tümüyle bağımsız olarak, bir tür "imkânsızlık" görünümü içerdiğini mi anlatıyorlar? Belki de bu öyküler "başarısız" değil, pekâlâ "başarılı" aşkları anlatıyorlar bize. Belki de âşkın ulaşacağı bir "amaç" ya da "hedef"ten bahsetmenin hafifliğini (ya da ağır yükünü) elinin tersiyle bir tarafa itmenin öyküsü bunlar. Böylece, "zaman aşımına uğramış" bir aşk ile "çok geç kalmış bir aşk"ın, tanınma ve kabul edilme türünden Hegelci belirlenimlerle sunulmadığı bir Rus step havasını soluyoruz. Orada artık "iki model", ya da ötekiler arasında "herhangi bir model" değil, âşkın mümkün tek modeli bulunuyor. İmkânsızlık temasıyla sunulan bu model, herhangi bir *Aufhebung*'u çağrıştırmaz –âşık olan ilk kişinin herhangi bir "yüceltme"nin ekranı haline gelmesi hiç de zorunlu değildir. Proust, hiç de "yüceltme" görünümü altında değil, bir "kayıp gitme", "bir aşksız kalakalma" anı olarak Odette'in bakışlarından, şu kapkara deliklerin hayalinden sıyrılıverir. Böylece "imkânsız aşk", âşkın mümkün tek tarzı olarak çıkıyor karşımıza.

İmkânsız aşk, sona ermiş, bitmiş, küllenmiş bir sevda değildir. Hiç değilse Çehov'un öykülerinde bulabildiğimiz bir üretkenliği vardır: Âşık olan kişiler onunla ayırdedilirler, biraraya gelirler ve tükenirler... Öyleyse, Berdiaeff'ten farklı olarak, olanaksızlaşmış bir aileye, bilmem kimin aşkı uğruna, hiç sebepsiz, birilerini düelloda öldüren kişilerin trajedilerine, daha da kötüsü, aşka giydirilecek bir umut ve amaç elbisesine asla ihtiyaç duymuyoruz. Elbette bütün bunlar, birer olay olarak muhafaza edildiklerinde, âşkın şanındandırlar. Üstelik ona dıştan eklenen, onun uğruna işlenen ve şehvet meseleleriyle skandalların ekmeğini yemekte uzmanlaşmış bir kriminolojinin alanına giren "suçların" (en ufak bir öc neden suç olmasın niyet o olduktan sonra?) unsurlar olarak da görmüyoruz onları. Hayır, âşkın imkânsızlığı onun kendisidir, durdurulması ya da talihsizliği değil... Hüsran[34] belki âşkın her daim yanına çağıracağı bir narsizmin kaderi olabilir, ama aslında aşk tarafından kendisiyle alay edilmek üzere çağrılmıştır oraya. Berdiaeff'in modeli konusunda nihayet şunu söylemek gerekir: Sorun ne bir "karşılaşma", ne de bir "iletişim" (günümüzün en revaçta olan kavramı olduğuna dikkat edin) sorunudur. Öykü, iki ayrı kişinin âşık olmalarını sunmakla iki ayrı aşkı anlatıyor değildir. Fark ve "çakışmama" hali âşkın bizzat kendisinde vardır. Öyleyse anlatılan, gerçekten "imkânsız" olan aşktır. Tesadüfe yer bırakmaz bir şekilde, birinci öznenin aşkı, ikincinin aşkının "nedeni"dir. Ama bunu anlamak için, "nedensellik" mefhumumuzu biraz değiştirmeyi, hatta ters çevirmeyi göze almamız gerekiyor: Orada tek bir aşk, bizi kendi imkânsızlığından, sürüncemesinden ve çektirdiği acılardan geçirerek öz be öz ken-

34 Anglosakson dünyasında başarı kazanmış biçimiyle psikoloji, psikiyatri ve psikanaliz, "hüsran" sözcüğünün etkilerini hafifletmek üzere *"frustration"* (örselenme?) terimini yardıma çağırdılar. Freud bu kadarını yapmamıştı, trajedileri seven birisi olarak... Sorun "hüsran"ı hafifletmek ise, bunu pekâlâ şu *"frustration"* sözcüğünü "hüsran" diye tercüme ederek de yapabilirsiniz.

di kişiliğini (Eros'un ta kendisi, Afrodite'nin "şeyleri" mi diyelim?) tanımaya çağırıyor. Çehov öykülerinde anlatılan, bu yüzden, gerçekten paradoksal bir yan taşımaktadır: Bir taraftan, yalnızca taraflar, yazımızın ilk cümlesinde beliren görününüşteki "paradoks"un ötesinde, "âşık olmuşlar"dır (üstelik "birbirlerine" ama farklı zamanlarda). Öte yandan, birbirleriyle "uzlaşmamış" bu iki âşkın duygusal planı onları birleştirmiştir. Bu birleştirme, elbette, Çehov metninin uyandırdığı ve oluşturduğu bir "aşk hikâyesi" düzlemi üzerinde gerçekleşmektedir.

Tartışmamız bize her şeyden önce, psikanalizin "imkânsız aşk"ında düğümleniyor. Freud aşk hikâyelerinden pek hoşlanan biri gibi görünmüyor gözümüze. Ancak, yukarıda bahsettiğimiz bir tür "derin-yapı" karşısında herhalde Freudçu psikanalizin söyleyebileceği bazı şeyler satır aralarından türetilebilir. Edebiyat ile ilgilendiği anlarda Freud'un ve takipçilerinin ayrıcalık tanıdığı eserlerin ve yazarların ağırlıkla trajediden ve trajiğin yüce duygularını dışavuran "ağır" romandan gelmesinin herhalde doğrudan doğruya şu "yüceltme" mefhumunu çağrıştıran bir tarafı vardır. Yüceltme ise, her zaman, bir gün Lacan'ın seminer öğrencilerine dediği gibi, "bakın sizi öpmüyorum, konuşuyorum"dur.

Sanatın mimesis (öykünme) modelinden "yüceltme" modeline geçişi Freud'un ellerinde iki boyutta gerçekleşir: Yüceltme, her şeyden önce işleri başarıyla "yoluna koyma", dile getirilemezi başka ve "daha yüksek" (nereden daha yüksek?) bir formda dile getirmektir. Sanki kompleksler çözülmüş gibi yapılacaklar, ama bunun karşılığında, komplekslerin, dolayısıyla Oidipus'un bütün temaları eserin içine sızıp yazın alanını işgal edeceklerdir. Tarihsel ve mitolojik süreçler de Oidipus'un elinden, özellikle Baba Katli meselesinden ve insest korkusundan kurtulamazlar: Musa bir Oidipus'tur... Leonardo usta da öyle... "gerçeklik ilke-

si" her zamanki gibi, yine "hayali" bir tasarrufun içinde işlemeye bırakılmaktadır. Bir "efsane" kişiliği olarak Oidipus "efendi"dir... Platonik bir idea gibi, tüm yorumların denetçisi olarak iş başında olacak, Leonardo gibi, Musa gibi az çok "gerçek" kişilikler ise onun etrafında dönüp duracaklardır. İşte psikanalizin, "edebi" hayata daldığında kendini denetleme konusunda başarısız olmasını getiren paradoks: İstediği kadar "derin" psikolojik ve karakterolojik özelliklere sahip olsun (Dostoyevski romanlarının kahramanları konusunda hep söylendiği gibi), bir eserde, dramada, anlatıda "beliren" bir kişiliğin (bu Alice'deki Humpty Dumpty de olabilirdi!) somut insan ile gerçek anlamda karşılaştırılabilirliği ne ölçüde mümkündür. Nietzsche'nin söyleyeceği gibi, soyutlama olmasa bile, "yüzeyden alınan bir tabaka" değil midir "edebi şahsiyet"?[35] Yorumlama konusunda Küçük Hans'ın başına gelenleri bir kez daha hatırlayalım: Kastrasyon ve Oidipus'un Hans'ın "babasının düşünceleri" olduğu, orada açık bir biçimde ortaya çıkmıyor mu? Hans'ın babası Freud ile Hans arasında bir aracı olmaktan çok, Freudçu yorumun kaynağı olarak beliriyor orada. Edebi ya da sanatsal eser ise, pekâlâ Freud'un arzuladığı "hayaletleri" rahatlıkla

35 "Bir dramacının (ve genel olarak herhangi bir sanatçının) gerçek karakterler yarattığı söylendiğinde bu, güzel bir yanılsama ve abartıdır. Bunları yayarak sanat istenmedik, neredeyse yüzeysel zaferlerinden birini kutlar. Aslında gerçek, yaşayan insanlara dair pek fazla bir şey anlıyor değiliz. Onlara şu ya da bu karakteri atfettiğimizde çok yüzeysel bir genelleme yapmış oluruz; şair, en az insanlar hakkındaki bilgimiz kadar yüzeysel olan skeçlerini insanlara dönüştürdüğünde (yani "yarattığı" zaman) tam da bunu, insana dair sahip olduğumuz görüşün son derece eksik olduğunu yansıtmaktadır. Sanatçıların yarattığı bu karakterlerde çok fazla kandırmaca vardır; hiçbir şekilde etleşmiş doğal yaratıklar değildirler, aksine, resmedilmiş insanlar gibi, çok ince, çok yüzeysel bir tabakadırlar; yakın bir incelemeye dayanamazlar. Üstelik, ortalama yaşayan insanın karakteri çoğu zaman çelişkili olduğu halde, sanatçının yarattığının doğanın kafasında yarattığı özgün model olduğunu söylemek de son derece yanlıştır. Gerçek bir insan mutlaka zorunlu olan bir şeydir (bu çelişkiler de dahil olmak üzere), ama biz bu zorunluluğu her zaman tanımayız." (Nietzsche, 1982: 254)

bulabileceği verimli bir ortamı sunacaklardır. Freud'un okuması büyük bir olasılıkla "mutsuzluk verici" bir okumaydı: Her yerde Oidipus'u aramak...

4. Sonuç: Hayaller nereye gitti?

Anlaşılan Lacan bile, idiosenkretik bir kullanım içinde hayalleri gözden kaybetmekte ısrarlıdır. Buna göre, "alışıldık anlamda gerçeklikle bağı olmayan" bir Gerçek *(le reel)*, en az Sartre'ınki kadar "adıl" *(substantif)* olan bir Hayali *(l'imaginaire)* ve açıkçası "dil yapısı"nda demir atan bir Simgesel *(le symbolique)* arasında ayrım yapılacak ve bu ayrım, Hayali ile Simgesel arasında tam bir karşıtlık ilişkisine dönüştürülecekti. Psikanalitik tedavinin sırlarından biri böylece Lacan tarafından kulağımıza fısıldanıyor: Öznelerarası *(l'intersubjectivite)* doğaya sahip tedavi süreci, bu iki "düzen"i asla birbirine karıştırmamalıydı. Hayalînin "öznenin içinde" olduğunu, şu "ayna safhası" çerçevesinde temel olarak öznenin kendi egosuna esaslı bir narsist ilişkisinde düğümlendiği tezi aracılığıyla kanıtlamaya çalışıyordu.[36] Bu elbette psikanalizin "bakış açısı" olamazdı. Böylece, öznelerarası "okuma"ya giriştiğimizde, Hayalî kendini "ikili bir ilişki" içinde sunmalıydı (erotik çekicilik ya da saldırganlık yüklü bir gerilim). Açıkçası bu Öteki'nin imgesidir. Ama bu başkası yine de Ben'imdir. Ama bu Öteki'nin Ben olabilmesinin ön şartı, işin "köken"inde *(a l'origine)* Ego'nun, Ben'in bir Başkası olmasıdır.[37]

Hayali ne tür bir "çevrede" ya da atmosferdeydi acaba? Lacan orada Lorenz gibi etyolojistlere, hayvansal davranışın (hemen yukarıda saldırganlıktan bahsediyorduk zaten) alanına sıçramak ihtiyacını duyuyordu. Bir *Umwelt*, bir çev-

36 Bkz. J. Lacan (1966, 93-100); "Le statle du miroir comme formateur de la fonction du Je".

37 J. Lacan (1966: 101-24); "L'agressivite en psychanalyse".

re, bir *Gestalt*... Üstelik, kendisi de Hayalî'nin bileşenlerinden biri olan bu Çevre'nin insan davranışını koşullandırdığını söyleyecekti. Öyleyse, Hayalî bizim için ne anlam ifade ediyor? Benzerlikler ve imgelerin birbirine bağlanışı üzerine kurulu bir "düzen". Ondan, özünde yanıltıcı olan her hayalî davranıştan kurtulmak gerek.[38] İşte "tedavinin yönlenişi" denen şey! Peki bu "tedavi" bizi sözgelimi bir Benetton'un "imajlarından", Hayalî'nin boyunduruğundan nasıl kurtaracaktır? Orada, görülebildiği kadarıyla, sefalet ve umutsuzluk da imgeleşiyor... İşte *Subcommandante* Marcos'a Benetton'un reklam müdürü Oliviero Toscagni tarafından gönderilen bir mektup düşünün: "Sayın Kumandan, direnişin insan yüzlerini nasıl aydınlattığını biliyoruz. Sizi Zapatacı kadınlar, erkekler ve çocuklar arasında fotoğraflamak istiyoruz..." D. H. Lawrence'ın artık istemediği görüntüler ve bütün hiyeroglifler... O "nesnel gerçeği" istiyordu: "Yani *Kodak-düşüncesini*"...[39] İmgeselin, Hayalî'nin dünyasında ette hissedilmeyen yeğin acılar var gibidir hâlâ. Ama sunuluşunun bu biçimiyle "narsistik ben" bazı küçük kirli sırlara, dolayısıyla somut güçlere sahip olmayı sürdürüyor gibidir: Bir mikrokozmos olarak Ben ve aile... Her şey gelip, Freud'un rüyalar için bahsettiği şu yoğunlaşmada olduğu gibi, küçücük bir dünyaya sıkışıvermiştir... İşte "öznelliğin Ben"i denilen şey!

Hayalî'ye şimdiye dek kimler nüfuz etti? Sartre'ı unutabiliriz, çünkü onun *L'imaginaire*'i, cevaplarını önceden *Les Mots*'da verdiği bazı anakronik sorulardan öteye geçmiyordu: Dilden bahsediyorsunuz... Ama önünüzdeki şu tahta-

38 J. Lacan (1966: 585-645); "La direction de la cure et les principes de son pouvoir".

39 "Her erkek için, her kadın için, evren dediğiniz şey kendinin şu mutlak minik imajını çerçeveleyen her şeyden başka bir şey değil... Bir imaj! Evrensel bir enstantaneler filminde bir Kodak enstantanesi..." bkz. D.H. Lawrence, "Art and Morality", 1925.

dan, üzerinde şarap kadehleri bulunan "somut" masa anında alınıveriyor elinizden. Simgelerin "somut nesnelerin yerine geçtiği"ni söylüyorsunuz. Oysa ben, konuştuğum anda işaret ettiğimin tam da şu, benim için var olan, elimin altında, tahtasına vurabildiğim masayı istiyorum... Yani masanın ta kendisini konuşacağım... Oysa Sartre yüzgeri etmişti: Ancak Hayalî ile temas halindeyim... Dil dıştan gelebilir... Başkası cehennemdir ama. Kartezyen bilinç bile dolandırılmıştır çoktan. Oysa hayalimdeki imgeler, emin olabildiğim, kesinlikle karşı karşıya olduğum, Kierkegaard'ın bahsettiği anlamda Benim dediğim tek şey değil mi? Öyleyse ben imgelerime aitim...

Ya da Benedict Anderson'a şu *Hayali Cemaatler*'i kazandıran Walter Benjamin ve Bloch okumaları: Kültür sanayi ürünleri ve alınıp satılan imgeler: Hayalî olarak Hollywood... Ama her durumda, sorun karşımızda durmaktadır. "Tedavinin yolu" nereden geçerse geçsin, Hayaller ile imgeler hep karşımızdadır: Üstelik arzularımızı yönlendiren düzenlenişleri içinde, onlara mahkûmiyetimizin bedellerini bize yükleyerek... İmgeler karşısında ne tür bir sorumluluk? Sartre kadar saf değilsek, imgelerimizin ve Hayalî'nin öznellikle çok özel bir bağ kurmuş olduklarını fark etmişsek, bu sorumluluğun tartışılmasına geçebiliriz demektir. Acaba sınır gerçekten Simgesel ile Hayalî arasından mı geçiyor? İmgelerin imgelemi... Sözcüklerin bilinci... Körleşme... Ama herkes, Antik Yunan kâhininin görme gücünü kaybedişinin karşılığında, Tanrısal güçler tarafından, imgeleri bütün bağlantıları ve apaçıklıkları içinde tanıyabilme ve "önceden-görebilme" güçleriyle donatıldığını bilir.[40] Ama, modern dünyada karşı karşıya kaldığımız "körleşme"nin farklı türden olduğunun altını çizmek gerekiyor... Artık körlük Tanrısal bir esine değil, kolayca duyarlılıkla karıştırılabilecek bir *"ressentiment"*a,

40 Bkz. Marcel Detienne'in eserleri.

itiraz ve diş bilemeye kaynaklık etmektedir. Cemil Meriç'in *Jurnal*'ini okumak yeterli.

Hayali ile Simgesel'in bir öze kavuşturulmaları daha Freud'un *Traumdeutung*'unda yolu çizilmiş bir psikanalitik program olarak ortaya çıkmaktaydı. Orada *"die Symbolik"*in altı çizile çizile bir adıl olarak kullanılmasıyla karşılaşıyoruz. Yani bilinçdışının değişmez simgelerden oluşan bir cephaneliği söz konusuydu. Simgesel, Lacan'a doğru giden yolda farklı bir anlama kavuşacaktı: Freud için, çok karmaşık ilişkilerin varlığı söz konusu olsa bile, simgesel eninde sonunda sembol ile temsil ettiği şeyi birbirine bağlayan ilişkiydi henüz. Lacan içinse, aksine, simgesel sistemin yapısıydı önemli olan. Neyin simgeleştirildiği ve rüya işlevinde dönüştürüldüğü ancak ikincil önemdeydi ve Hayalî'nin alanına aitti.

Dil, ya da simgesel sistem, bilinçdışını yeniden tanımlama yolunda vazgeçilmez bir araç olarak belirdiğinden beri, Lacancıların ciddi sonuçlara varan bazı sorgulamaları gerçekleştirebilmeleri beklenirdi. Oysa her şey, Lacan'da simgesel düzenin üstlendiği işlevin, bu terimin babası diyebileceğimiz Levi-Strauss'unkinden ayrılmakta olduğunu göstermektedir. Saussurecü dilbiliminin temel postülalardan birinden uzaklaştığı görülebilir: Gösteren, gösterilen ile "mutlak olarak değişmez bir bağ" içinde ilişkilenmek zorunda değildir. Öyleyse, bir taraftan işlerliği sürdürülen dilbilimsel (Saussurecü) bir model vardır: Somut unsurları "gösterenler" olarak işleyen, Levi-Strauss'un tanımladığı gibi bir simgesel düzen. Öte taraftan, simgeselin esas Lacancı önemine kavuştuğu bir boyut vardır: Orada söz konusu edilen, simgesel düzenin dayandığı Yasa ile karşılaşırız. Böylece Lacan, simgesel babadan, Babanın-Adı'ndan rahatça söz edebilir hale gelir. Gerçek ya da Hayalî bir Baba değil, Yasayı koyan "simgesel" bir Baba...

Babaların sayısının çoğaltılması böylece bizi yeniden

"üçüzlemeler" deneyimine taşıyacaktır. Nasıl mı? Sechehaye'ın şizofren bir kızı (Renée) nasıl tedavi etmeyi umduğunu hatırlayalım: *"Réalisation symbolique"*, simgesel gerçekleştirme adını verdiği yöntem, şizofrenin "ihtiyaçlarının" karşılanmasını sağlayacaktır. Her şeye rağmen Sechehaye'ın bu ihtiyaçları önceden bilmesi gerekir. Üstelik Renee'nin bunu kendi simgeselleştirme itiyadı içinde tanıması ve kabul etmesi de gerekecektir. Şöyle: Renee şizofrenisi içinde anlaşıldığı kadarıyla anasının memelerini elmalarla simgeleştirmektedir. Sechehaye, bu simgeleştirmenin "büyüsel" bir zihniyet arkaplanını işaretlediğini kolayca söyler. Böylece o artık *"mothering"* (analık etmek?) dediği yöntemini devreye sokacaktır. Yani "iyi anne"yi oynayarak "aktarma"nın ve "karşı aktarma"nın Freudçu işlevlerine saygısını belli edecek, bu yoldan Renée'nin şizofrenisinin "etken nedeni" olduğu anlaşılan "oral bir saplantı"yı anlayabilecek ve doyurabilecektir. İyi annenin iyilikseverliğinin yeterince psikanalitik, dolayısıyla yeterince anlayışsız olduğu şu sözlerden anlaşılıyor: "Şizofrenden altedemediği çatışma durumuna imkânsız bir kendini uyarlama talebinde bulunmaktan çok uzakta, bu yöntem katı gerçeği düzenlemeyi, değiştirmeyi ve onun yerine yeni, daha nazik ve daha hoşgörülebilir bir gerçekliği koymayı amaçlar."[41]

Psikanaliz açısından, simgesele yaslanan insan davranışı basitçe tedaviye karşı gösterilen bir direnç unsuru değil, simgeselin zaten kendi işleyişi olduğundan zaten direnilemezdi ona.

İki ilkeyi birer postüla olarak koydu Freud. Eğer bir Haz İlkesi, *Lustprinzip* varsa, zorunlu olarak bir de Gerçeklik

41 M. Sechehaye, "La realisation symbolique: nouvelle methode de psychotherapie appliquee a un cas de schizophrénie, *Revue suisse de psychologie et de psychologie appliquee*, No 12, Berne, Hans Huber, 1947. *Introduction a une psychotherapie des schizophrenes*, 1956; *Journal d'une schizophrene*, 1951.

İlkesi konmalıydı karşısına. Oysa psikanalizin hiçbir büyük kuramcısı, felsefe alanına anıştırmaları hiç dilinden düşürmeyen Lacan bile, şu "gerçeklik" üzerine asırlardır süren tartışmanın hiç değilse hissettireceği bir "bir şeyler yürümüyor galiba"yı benimsemedi. Eğer hudutlar simgesel ile imgesel arasından geçiyorsa, "gerçek" (le réel) ne işe yarar!

Ama anlaşılan şu "gerçekliğe" yine ihtiyaç duyulacaktı. Çünkü Haz İlkesini değiştirme görevini herhangi bir ilkenin sırtına yüklemek gerekiyordu. Düzenleyici bir ilke, hazzın nedense hep aradığı, hep arayacağı (unutmayalım, Don Juan şu ya da bu kadını değil, "kadın" istiyordu şu kokularda hiç yanılmayan burnuyla Avrupa'nın tüm sathını eşeleyerek) doyumu asla "doğrudan", yani "kolayca", yani "çatışmasız" bulamamasını sağlayacak bir ilke gerekiyordu. Gerçeklik İlkesi bu yüzden bir *"detour"*, bir "erteleme" görevini üstlenecekti. Ekonomik olarak mı? Orada da Gerçeklik İlkesi özgür, serbest enerjiyi kapılmış, bağlanmış, tanımlanmış, yani sınırlanmış enerjiye dönüştürme işlevi olarak iş başında olacaktı. Topografik olarak mı? Orada da Gerçeklik İlkesi bilincin-bilinçaltının işiydi: Dinamik bir ilke olarak içgüdülerin gücünü Egonun hizmetine koşmakla görevliydi.

Gerçekliğe görevler yüklemek gibi bir davranışı Freud'a pek yakıştıramayacak olanlar için hemen söyleyelim: Bahsettiği "gerçeklik" ya da taçlandırılmış, değerli kılınmış "hakikat" değil, açık açık, kelimenin olağan anlamında bir ilke, bir prensipti. Bir ilke olarak kabul edildiğinde Gerçeklik vs. bildiğimiz olağan anlamından, Spinoza'nın deyişiyle "hem kendinin hem de yanlışın işareti" olmaktan sıyrılarak, aslında Lacan'ın Hayalî'sine pek iyi uyan bir ilkeler ve sloganlar demetine dönüşür. Böylece gerçekliğin kendisi bir ilke olmayı artık bırakır. Böylece sorabiliriz: Ne kadar da az gerçekliği olan bir dünya... Sürekli kaybediyoruz onu... İşte Orhan Koçak'ın

Orhan Pamuk eleştirisi: Gerçekliğin, sahihliğin kaybı, yitişi... Peki, gerçekliğini yitirmiş şu dünyaya biraz daha gerçeklik enjekte etmenin yolu bir "ilke"nin tayin ve tesbit edilmesinden, bir ilkenin takip edilmesinden mi geçmeli? Öyleyse Gerçeklik İlkesi ile ilgili sorunumuzu koyalım: Gerçekliğin bir bilgi meselesi olmaktan çıkarıldığı andan itibaren (bu iyi de olmuştur diyebiliriz tabii) "gerçeğin gerçekliği" diyebileceğimiz bir sorun ortaya çıkar. Nietzsche'nin "hakikatin değeri nedir" sorusuna bağladığı bu sorun üzerinde Freud ile takipçilerinin büyük kısmının genel eğilimi, gerçekliği varlığın bir türü olarak kabul etmek olmuştur. Gerçeğin gerçekliği yine tümel haline getirilmiş, kendisine bir "ilke" kazandırılmış, gerçek olan her şey bütün türdeşsizliğine, biçim değiştirmelerine rağmen kendisine atfedilen "gerçeklik" yüzünden tekrar toparlanıp bütünleşmiştir.

Kuşkusuz Freud'un "gerçeklik ilkesi"nden açık açık bahsetmeye giriştiği ilk metinlerinin "metapsikolojik" yazıları olmasının altını çizmemiz gerekiyor.[42] Haz İlkesi nasıl altedilecek? Öncelikle, Gerçeklik İlkesi'nin ikincil olduğu, zaten Haz İlkesi'ni düzeltmek üzere görevlendirilmiş olduğundan bellidir: Ancak Haz İlkesi, onun tarafından değişime uğratıldığında (hazzı bu dünyada, yani somut, gerçek dünyada doyurmak bir tür 'zorunluluk' olduğuna göre) ortadan kalkmayacaktır. Ama gerçeklik ilkesi yapacağını yapmış, hazzın doyumunun "gerçek dünyada" yaşanmasını sağlamıştır. Ama bu dünyanın "gerçekliği"ne hemen bir ekleme yapılması, onun "dış-gerçeklik" haline getirilmesi gerekmiştir.[43] Sırf bir "dış" ön ekinin getirilmesiyle daha fazla gerçeklik el-

42 Daha 1911 tarihli "Zihinsel İşleyişin İki İlkesi Üzerine Formülasyonlar" başlıklı makalesinde Freud, sanki iki genetik eğilim söz konusuymuş gibi, Haz İlkesi ile Gerçeklik İlkesini birbirlerine bağlı olarak sunmaktadır. Orada, Gerçeklik İlkesi'nin görevi, açıkça, Haz İlkesi'ne boyun eğdirmektir. *Gesammelte Werke*, VIII, 231-32.

43 Bkz. *Gesammelte Werke*, XVII, 129.

de edecebileceğimize inanacak kadar saf değilsek, artık sorgulamaya girişeceğimiz bir kavramsal çiftler yığınağıyla yüzleşiriz: İç-Dış, Haz veren-Hoşa Gitmeyen, İçe atma-Dışa atma... Bütün bu yığınağın ortasında, Gerçeklik İlkesi, bilmem hangi mekanizmanın ürünü olarak, sözgelimi bir "cinsel içgüdüler" demetini yolundan çevirebilecek, yönlendirebilecek, değiştirmeyi başarabilecektir.

Pek de az zorluklar taşımadığı bizzat Freud'un kendisi tarafından itiraf edilen[44] bir karşıtlaştırma, Haz İlkesi ile Gerçeklik İlkesi'ni savaş (ya da tiyatro) meydanına çıkaran belirsiz bir mekanizma içinde belirmektedir: Eğer cinsel içgüdüler kısmen de olsa her zaman, Haz İlkesi tarafından yönlendiriliyorlarsa, farklı türden bir dizi içgüdü olmalı ki, Gerçeklik İlkesi tarafından temellendirilsin: Bunlara, pek de şaşırtmayacak bir şekilde Freud, "kendini koruma içgüdüleri" adını vermektedir.

Kendini koruma içgüdüleri sözleri telaffuz edilir edilmez hemen anlamamız gereken ilk şey, bunun, bazılarınca yanlış anlaşıldığı gibi, Spinoza'nın *"conatus"*uyla aynı şey olmadığıdır. 17. yüzyılın güçlü düşünürünün aklına cinsel içgüdülerle kendini koruma içgüdülerini karşılaştırmak herhalde asla gelemezdi.

Yine de anlaşılmaz bir durum kalmaktadır geriye: Eğer bir çocuk, Haz İlkesi uyarınca arzularının doyumunu halisünasyonlarda, hayallerde, gündüz düşlerinde bulabiliyorsa Gerçeklik İlkesi'ne neden boyun eğsin? "Gerçek nesne", salt Freud ona "gerçek", daha doğrusu "dış gerçek" vs. adını verdiği için, "birincil" ilke olduğu zaten söylenen Haz İlkesi ona yönelecek değildi herhalde. Yardıma çağrılacak olan diyalektik hazırdır: Cinsel içgüdü, kendini koruma içgüdüsünden türetilecektir. Onunla analitik bir ilişki içinde olduğu gibi, ondan ayrımlaşmıştır da. Yine kopup-gitme, ya da

44 Bkz. *Gesammelte Werke*, X, 227n, yani "İçgüdüler ve Çeşitlilikleri"...

ikilenme... Düalizm psikanalizin özünde olan bir hastalık gibi görünüyor gerçekten.

İşte gerçekliğe doğru yönelmek isterseniz size Freud'un bağışladıkları: Önce, "mutlak Narsizm" adını verebileceğimiz bir yanlış-anlamayı ortadan kaldırır. İnsan Narsist hazlar üzerine kapanıp kalmış, "hipotetik" bir kapalı-devre sistemi olmadığı için, öyle bir konumdan yola çıkarak şu ya da bu "gerçeğe" varacak bir varlık değildir. Onda ta baştan, hiç değilse algısal düzlemde işleyen birazcık "gerçeklik" bulunur. Ama tam da bu başlangıçtan beri var olan gerçeklikle temas sayesindedir ki, "tamamlanmış gerçeklik" olarak bizi ve onu Oidipus'a ve çözülüşüne kadar taşıyacaktır.

Psikanaliz her yerde bizi "birazcık gerçeklik" ile karşılaştırıyor. Nereyse Melanie Klein'ın yetindiği "kısmî nesneler" gibi, "az gelen", "yetişmeyen", "yakanın iki ucunu bir araya getirmeyen", son olarak da "doyurmayan" gerçeklikler bunlar. Çünkü Haz İlkesi'nde "doyum"dan bahsedebilirken, Gerçeklik İlkesi'nde "doyum" gibi şeylerden bahsetmek psikanalizin yapacağı şey değildir elbette.

Freud, "bilinçdışı" gibi bir mefhumu ortaya attığından beri, insanlar (onun takipçileri olsunlar, olmasınlar) terimin içerdiği "felsefî" çelişkiyi epeyce tartıştılar: Her şey, Freud'un çalışmalarını takip ettikçe görüldüğü üzere, "bilinçdışı"nın "ben"in, yani onun "bilincinin" ötesinde, Lacan'ın deyimiyle bir Öteki olduğu, üstelik bu Öteki'nin konuşabildiği, düşünebildiği, hatta usavurmanın ana biçimlerini içerdiği gibi bir sonuca varıyordu. İnsanlar, elbette, Freud'dan çok önceleri de "bilinçdışı"nın bir etkinliğinin ve hazır bulunuşunun farkındaydılar. Hakkına "bilinçsiz" olduğumuz rüyalarımızın ve arzularımızın derinliklerine inmeyi salık vermek, bazan da bunu pek de az yaptırımcı olmayan yollardan kendisi üstlenmek itiyadında olan bilinçdışı işleme ve araştırma pratikleri, bütün dinlerde tarih içinde vardı.

Öyleyse, Freud'un "keşfi" acaba hangi anlamda "devrimci" olarak kabul edilecektir?

Sonuç: *Fluctuatio Animi* ve Spinoza

Ruhun dalgalanışı... *Fluctuatio Animi*... Ruhun umut ile kaygı arasında, sevgiyle nefret arasında dalgalanma, savrulma hali... Belki de o pek kendine özgü, "öznenin rahatlığını", evet evet, öznenin "öznelliğinin" ta kendisini taşıyan bir hep başa gelme hali... *Vulgus*'un, kitlelerin olağan durumunu, belki de Spinozacı anlamında "doğa hali"ni anlatan söz... Ruhun dalgalanışı önümüze Spinoza'nın ortaya attığı açmazlar çerçevesinde, garip ve neredeyse soğuk bir çözümsüzlüğün arka planında bulunan bir sır olarak çıkıyor. İlk bakışta, hep zıt duyguların arasında titreşen bir öznellik hali: Umut ile korku, ya da kaygı arasında, sevgi ile nefret arasında... Bir süre sonra, sevgi ile nefretin, birbirlerine ne kadar yakından bağlı oldukları ortaya çıkıyor. Belki de, Ernst Bloch'un eski bir Arap öyküsüne, daha doğrusu kıssasına yaptığı göndermenin içindeyiz: Halifenin veziri, akşam saati, sarayın muhteşem bahçesinin bir ucundaki havuz başında, geçmiş olan günün olaylarını, giderek geçmiş olan hayatını suların oynayışında gözden geçirirken, bir anda, en sevdiği yüzüğünün elinden kurtulup suya doğru düşmekte olduğunu fark eder... Ve içinde, yüzük suya daha değmeden, delice bir dilek uyanır: Ne olur düşmesin, düşerse de suların akıntısına karışıp gitmesin!.. O anda, önceden fark edemeyeceği, aklına getiremeyeceği bir mucize... Bir nilüfer yaprağı, ya da başka bir şeye takılıp suyun yüzeyinde kalan yüzük... Vezir, çok sevdiği yüzüğünü alıp parmağına takarken, bu kez, yine çok aniden, içinde büyük bir umutsuzluk belirir: Bu kadarı da fazla! Talih bir insana bu kadar da yardım edemez... Mutlaka ters dönecek, ters dönmesi gereken bir

talih bu... Bu böyle gidemez... Bu düşüncenin uyandırdığı güçsüzlük ve bitkinlikle, omuzları çökmüş halde saraya dönen vezirin üstüne saraylı görevliler atlayıverir ve ızbandut gibi adamlar onu kıskıvrak yakalarlar: Saray entrikaları içindeki rakipleri başarı kazanmış, Halife nezdinde suçlamalarını kabul ettirmiş ve işte, Halife'nin emriyle zindana kapatılmıştır... İşte, böyle gidemezdi ve talih, zorunlu birikimin getireceği zorunlu ters dönüşünü, o katlanılmaz olayı gerçekleştirdi. Eski vezir, zindanda, umudunu gittikçe yitirerek, dış dünyaya bağladığı hiçbir arzu kalmayıncaya dek, on yıl yaşlanır... Sonuçta, artık, hiçbir umudu kalmamış, yalnızca, belki de biraz delice, ama bir o kadar da biriken umutsuzluğunun, hayatı konusundaki derin hayal kırıklığının ruhunda gevşek bıraktığı tek bir noktadan kaynaklanıyormuşçasına, hafiften bir saplantı halinde bir arzusu, bir dileği kalmıştır geride: Ölmeden önce mısır yiyebilsem... Bu imkânsız dileğini, sert ve aldırışsız gardiyana, sonunda bir gün iletmeye karar verir: Kaybedecek bir şey kalmamıştır ki? Ve sonra, hayret! Gardiyan yaşlı adama acır ve dışarıdan bir kase haşlanmış mısır getirtir... Ama... O anda nereden geldikleri belli olmayan bir ya da birkaç fare demir parmaklıklardan içeri atlayarak kaseyi devirirler ve artık dokunulamaz, kurtarılamaz taneleri silip süpürüverirler... Derin hayal kırıklığı içindeki zavallı adamın kafasında, o anda, inanılmaz bir umut ışığı, yakıcı bir düşünceyle birlikte beliriverir: Bu kadarı da fazla! Talih bir insana bu kadar yüz çeviremez... Mutlaka ters dönecek, ters dönmesi gereken bir talih bu... Bu böyle gidemez... Bu düşüncenin uyandırdığı kıvanç ve tekinsiz neşe hali içinde hücresinde beklerken, işte, demir kapıların şakırtıları içinden Halife'nin bizzat kendisi maiyetinden birkaç kişiyle çıkagelir: Entrikacıların maskesi sonunda düşürülmüş, aklanmış, onuru kurtulmuş ve vezirlik makamı kendisine iade edilmiştir (Bloch 1982)...

Bu acı ve mutlu hikâyeciğin Bloch için, ütopyanın çağımızdaki en büyük düşünürü için *Prinzip Hoffnung*'un, Umut İlkesi'nin en yalın bir tarzda ışıklandığı yer olduğu söylenebilir: Burjuva etikinin gelecek zamana endeksli bir rahatlık arayışı; ama yoğun rekabet içinde, başa gelen talihsiz olaylar ve kaybediş... Ancak sıfırı tükettikten, birikimin oluşturduğu sürenin zorunlu olarak varacağı ve belki de birikimin tümünün kaybedileceği bir eşikten geçtikten sonra duyulabilecek bir umut...

Dünya bizi ya cezalandırır ya mükafatlandırır. Dış dünyanın önümüze çıkardığı sorunların, "ya .... ya da" ekseni üzerinde kabul edildikleri bir düşünce, elbette Kierkegaard'ın ünlü formülünden bahsediyorum, Spinozist bir psikanalizin içinde çeşitlenir ve demistifiye edilir. Mükâfatlandırılmamükâfatlandırılmama, ya da cezalandırılma-cezalandırılmama çiftleri, A ve A-değil, ancak biçimsel bir diyalektiği dışavururlar. Kısacası bir soyutlamadan ibarettirler. Doğada ve dünyada gerçek hareket, hiç değilse dış nedenlerin empoze ettiği etkiler açısından, varoluşun akışını kesintiye uğratan ve yönelimleri belirleyen, hep "ya o...ya da o"dur...

Başlayalım: Dünyaya fırlatılmışlığımızı Spinoza Heidegger'den daha az kabullenmiş değildi. Ama bu fırlatılmışlık, Heidegger'in aksine, kendi içinde ne İyi, ne de Kötü'dür. İlkel barbarlık için söyleyebileceğimiz gibi, orada hiçbir kuşku yer almaz. Bazı şeyleri severiz, onları edinmek isteriz, ediniriz de... Hatta, henüz onları elde etmediğimiz süre içinde bile onların varlığından haz duyarız. Dünya, hemen oracıkta, elimizin altındadır (*Vorhandenheit?* Henüz değil, buna geleceğiz) ve meyvalarını istediğimiz gibi alıp tüketiriz. Kuşkusuz bizi üzen şeyler de vardır, ama onları dert etmeyiz; çünkü pek bir zorlukla karşılaşmadan onlardan kurtulabileceğimize eminiz. Güçlüyüz, bilgeyiz, Tanrılar hep bizimle...

Ama...

İlk başarısızlıklarımız ve zincirlenişleri, bizde ilk *morsus conscientiae*'yi, güceniklik duygusunu uyandırmaya başlarlar. Ya her şeyi yapamayacağımızı, ya da olayların her zaman hizmetimizde olmadıklarını fark ederiz. Kesinlik duygusunun kayboluşu, böylece umut ve kaygı duygularını uyandırmaya başlar. İlk zamanlarda, yine de, çok aşırı kaygılanmayız. Halimizin tümüne baktığımızda umut büyük bir güçle kaygı üzerinde hakimiyet kurmuş durumdadır. Eskiden kullandığımız yollarla ve araçlarla, rutin olarak, bazı durumlarda işe yaramadıklarını unutarak, varlığımızı sürdürmeye çalışırız. Her durumda, işlerin ya kendi başlarına yola gireceklerini, ya da tam gerektiği zaman bir fikrin kafamızda ışıyacağını kabul ederiz. Topyekûn baktığımızda, hâlâ umut kutbunda yoğunlaşmış durumdayız, kaygı kutbunda değil... Bizi tehdit eden uzak tehlikelerle mücadele etmekten çok, kaderimizi ve talihimizi yoluna koymaya çabalarız. Bu sakin, ağır işleyen bir gerileme safhasıdır; orada, "aymaz ve eylemsiziz." Ama gittikçe sükûnetimizden kaybederek; çünkü tehlikeler yaklaştıkça belirginlik kazanır ve başarısızlıklarımız birikir. Buna paralel olarak, kaygı, ağır ağır yükselir. Nihayet o akşam anı, kaygının umutla eşitlendiği an gelir...

Ve...

Kısa süren bu andan sonra, kaygı baskın çıkar ve sonuçta zaferi kazanır. Çifte bir zafer: Hem artık yollarımıza ve araçlarımıza, hatta yıldızımıza bile güvenimiz kalmamıştır, hem de artık oldukça yaklaşmış olan tehlikelere karşı savaşmaya girişmektense, beğeni duygusuna varıncaya kadar yitirdiğimiz şeylerin peşinden koşmaya devam ederiz. Ve kaygı,

korku, hep büyür. Giderek öyle bir duruma düşeriz ki, artık herhangi bir çözüm bulma umudumuz da kalmaz. Paniğe kapılmış bir halde, bize nasihat etmeye gelen ilk kişiye yamanırız; üstelik, en saçma sapan nasihatlere artık iyice güçten düşmüş umudumuzu bağlamaktan kaçınmayız. Böylece kendimizi herhangi bir şeye kolayca bağlayıveririz... Denize düşen yılana sarılır... Ama boşuna. Sonuç, mutlak umutsuzluktur...

Öngörülemez bir olay, getirdiği *gaudium* ile birlikte, tıkanmışlığımıza bir son veren hafif bir umut uyandırır içimizde. Kuşkusuz bu bir umut kırıntısıdır yalnızca. Korkuyu ve kaygıyı henüz yenilgiye uğratamamıştır. Güçsüzlüğümüzü hissetmeye devam ederiz ve bütün çabalarımız, uğraşılarımız önce tümüyle savunmaya yöneliktir. Ama hiç değilse, sıkı sıkı, şu *feroces barbari*, barbar vahşiler gibi, kavga ederiz. Ve yavaş yavaş, umut yükselir. Başlangıçta bizi tekrar davet ettiği meşakkatli çabalar sonucu elde ettiğimiz başarılarla beraber, umut da yükselmeye devam eder. Kendimizi gittikçe daha az zayıf, daha çok güçlü hissederiz ve gittikçe daha fazla, gelecekte durumumuzun bazı yönlerinin iyileştirilebileceğini düşünmeye başlarız. Sonra, işte, gündoğumu: Umut korku ile yeniden aynı düzeye gelir.

Ve...

Bu eşiğin ötesinde, umut zafer kazanır. Neşeli, kıvançlı bir etkinlik dönemine gireriz. Savunmadan artık saldırıya geçmişizdir... Tehlikeler uzaklaşmıştır ve *in pace deposito metu*, hep yeniyi, hep daha fazla kazancı düşünürüz. Aynı zamanda, elimizdeki araçların gücüne ve kaderin takip edeceği yöne gittikçe daha fazla güven duyarız.

Sonuçta...

Mutlak, yetkin güvenliğe kavuşuruz. Ama bu kez de, hiçbir şeyden çekinmeden, korkmadan, artık hiçbir şeyi dert etmemeye, hiçbir şey için kaygılanmamaya ve herhangi bir zahmete katlanmamaya başlarız: Yeniden aymaz ve eylemsiziz artık. Üstelik, çekilmez insanlar haline gelmişizdir: Ölçüsüzce özgüvenli... Boş gururla yüklü, gerçek yetersizliklerimizi ve gücümüzün ölçülerini toptan unutarak bilgelikten ayrılırız; yapılan her nasihatı neredeyse küfür olarak kabul ederiz. Ama yanılsama uzun sürmez, döngü yeniden başlar...

Bu cehennemi döngüyü Spinoza barbarlıktan uygarlığa, ama oradan dekadansa ve yeniden ilkel barbarlığa götüren "Tarih" süreci içinde açımlamaktadır: Kullandığı örnek, elbette, "özel" Yahudi tarihidir ve *Tractatus Theologicus Politicus*'un sayfaları boyunca açılır. Bireysel ve toplumsal alanlara uygulandığı zaman kuşkusuz biçimsel ve "soyut" görünebilecek olan bu umut-korku döngüsü, salt dünyevî ve iktisadî kaygılar alanında cereyan etmediği için, bu kez, aksine, "somut" bir karakter kazandığı yepyeni bir alanı işaretler: *Superstitio*, ya da, Spinoza için büyük bir önem taşıyan ideolojik unsurun devreye girişini....

Ethica'nın birinci kitabının Ek'ine dönersek, *fluctuatio animi*'nin umut-korku döngüsünde ifade edilişinin jenerik bir değerle ve inanılmaz bir uslûp gücüyle açıldığı *Tractatus Theologicus Politicus*'un önsözünü tamamlayacağını görürüz: Ek'te, Spinoza *rectores*'e insanbiçimli tanrılara ve *potestas*, iktidar sahibi egemenlere duyduğumuz inancın kökenini bildiriyordu. Ama, bu egemenlere duyduğumuz inancın içeriğini, somut içeriğini henüz belirlemeden bırakıyordu. Eleştirisi orada biçimsel olarak dinsel karakterli bir insanbiçimciliğe ve insanmerkezciliğe yöneliyordu. Orada, Spinoza, *superstitio*'nun, hurafeciliğin ve aşırı sofuluğun biçim-

sel olanağını, altyapısını dile getirmişti. Ama, evrensel bir din varsayımını asla dışlamadan. Elbette, duyguların listelenişinde (*Ethica*'nın üçüncü ve dördüncü kitaplarında) daha katı çizgili, ama dahice işlenmiş bir tanımlamalar zinciri, daha şimdiden, *fluctuatio animi*'nin gerçek mekanizmasını bize bildirmiş durumdaydı.[45] Bütün duyguların *conatus* izleğine bağlı olarak güçlerin artışına veya azalışına tekabül eden Neşe-Keder ikilisinden türetilebileceği düşüncesi, her durumda merkezi önemini korur.

> "Böylece, karmaşık (compositus) bir bireyin, doğasını hâlâ sürdürerek, nasıl başka başka yollardan etkilenebildiğini görüyoruz. Şimdiye kadar, birbirlerinden yalnızca hareket ve durgunluk, sürat ve yavaşlık bakımından ayırdedilen, yani en basit bedenlerden meydana gelen bir Bireyi kavradık. Ama eğer şimdi başka, farklı doğaları olan çok sayıda Bireylerden oluşan bir Bireyi kavramaya çalışırsak, onun, doğasını hâlâ korumaya devam ederek, çok büyük sayıda başka başka yollardan etkilenebileceğini keşfedeceğiz. Çünkü, böyle bir bireyin her parçası birçok bedenden oluştuğundan, parçaların herbiri, doğasında hiçbir değişiklik olmaksızın, şu anda daha yavaş, bu anda daha hızlı hareket edebilecek ve bunun sonucu olarak da hareketini başkalarına daha hızlı ya da daha yavaş iletebilecektir. Ama daha da ileri giderek, bu ikinci türden bireylerden meydana gelen üçüncü tür bir Bireyi kavramaya çalışırsak, onun da birçok başka yoldan, biçimini as-

45 "Şimdiye kadar söylediklerimizden, Umut ile Korku'nun, Güven ile Hayal Kırıklığı'nın, Kıvanç ile İç Burukluğu'nun aslında ne olduklarını anlıyoruz. Çünkü *Umut, sonuçlarından* kuşku duyduğumuz gelecek ya da geçmiş bir şeyin imgesinin uyandırdığı belirsiz bir Neşe'den başka bir şey değildir; Korku da, yine kuşku verici bir şeyin imgesinden doğan belirsiz bir Keder'dir. Daha sonra, bu duygulanımlardaki kuşku kalkarsa, Umut Güven, Korku ise Hayal Kırıklığı haline gelir –yani, korkmuş olduğumuz ya da olmasını ümit ettiğimiz bir şeyin imgesinden doğan bir Neşe ya da Keder. Son olarak, Kıvanç sonucundan kuşku duymuş olduğumuz geçmiş bir şeyin imgesinden doğan Neşe, Hayal Kırıklığı ise Kıvanca zıt bir Keder'dir." (E, P18S2)

la değiştirmeksizin, etkilenebileceğini bulacağız. Bu yoldan sonsuza kadar ilerlersek, doğanın tümünün tek bir Birey olduğunu, onun parçalarının, yani bütün bedenlerin, Bireyin bütünü hiçbir değişikliğe uğramadan, sonsuz sayıda yolda değişebildiklerini göreceğiz." (P13L7S)

"Duygulanımlar ve insanların yaşama tarzları üzerine yazıp duranların çoğunluğu, sanki doğanın ortak yasalarını takip eden doğal şeyleri değil, doğanın dışındaki şeyleri ele alıyor gibiler. Gerçekten de, doğadaki İnsan'ı bir krallığın içinde krallık olarak kavradıkları anlaşılıyor. Çünkü İnsan'ın doğanın düzenini takip etmek yerine rahatsız ettiğine, eylemleri üzerinde mutlak bir iradî güce sahip olduğuna, yalnızca kendisi tarafından belirlenmiş olduğuna inanıyorlar. Böylece insan güçsüzlüğünün nedenini doğanın ortak gücüne değil, ama insan doğasının bilmem hangi kusuruna yoruyorlar. Sonra da karşısına geçip şikâyet ediyor, ya da alay ediyor, aşağılıyor, kınıyor ya da (çoğu zaman olduğu gibi) mahkûm ediyorlar. Ve insan Ruhunun zayıflığını kim daha zarifçe ve kurnazca sansür etmeyi biliyorsa Tanrı'ymış gibi karşılanıyor." (III, Önsöz)

"Kuşkusuz insanların kusur ve saçmalıklarını Geometrik bir üslûpla ele almaya girişmemin garip görüneceğini biliyorum... Ama bir nedenim var: Doğanın herhangi bir hatasına ya da bozukluğuna (*defectus*) yorulabilecek hiçbir şey doğada olmaz, çünkü doğa hep aynıdır ve erdemiyle eylem gücü her yerde bir ve aynıdır... Öyleyse, Duygulanışların doğasını ve güçlerini, Ruhun onlar üstündeki iradi gücünü, kitabın daha önceki bölümlerinde Tanrı'yı ve Ruh'u ele aldığım yöntemin aynısıyla ele alacağım ve insan eylemleriyle iştahlarını sanki çizgiler, düzlemler ve cisimler söz konusuymuş gibi kabul edeceğim..." (III, Önsöz)

"Eğer bu çaba (conatus) yalnızca Ruha bağlıysa, adına İstem deniyor; ama aynı zamanda hem Ruha hem de Bedene bağlıysa, adına İştah denir. Bu İştah, öyleyse, insanın özünden başkası değildir; onun doğasından insanın varlığını sürdürmesini sağlayacak şeyler zorunlulukla çıkar. İştah ile arzu arasında bir fark yoktur, yalnızca arzu genel olarak iştahlarının bilincinde oldukları ölçüde insanlara bağlanır. Böylece arzu, iştahın bilinciyle birlikte iştah diye tanımlanabilir. Bütün bunlardan, öyleyse, bizim herhangi bir şeyi iyi diye yargıladığımız için takip etmediğimiz, istemediğimiz, arzulamadığımız açıklık kazanır; aksine, herhangi bir şeyi iyi diye yargılamamızın nedeni onun peşine düşmemiz, istememiz ve arzulamamızdır." (III, P9S)

"Kimse Tanrı'nın gücünü insan gücünden ya da Kralların hakkından çok dikkatli ayırdetmezse tartıştığım şeyleri doğru algılayamaz." (II, P3S)

"Öyleyse Sevinç'ten Ruhun daha büyük bir yetkinliğe geçtiği tutkuyu anlayacağım; Keder'den ise, Ruhun daha az bir yetkinliğe geçtiği tutkuyu." "Sevgi dış bir neden fikrinin eşlik ettiği bir Sevinç'ten başka bir şey değildir; Nefret ise dış bir neden fikrinin eşlik ettiği Keder'den başkası değil..."

Her şey, kendi gücü yettiğince, varlığını sürdürmeye çabalar...

Her şeyin varlığını sürdürmeye çabaladığı çaba şeyin edimsel özünden başka bir şey değildir.

Her şeyin varlığını sürdürmeye çabaladığı çaba sonlu bir zamanı değil, belirsiz bir zamanı kuşatır.

Ruhta ister açık ve seçik fikirler olsun, ister karışık ve belirsiz fikirler olsun, o, belirsiz bir süre için varlığını sürdürmeye çabalar ve bu çabanın bilincindedir.

Bedenimizin eylem gücünü arttıran ya da azaltan, ona yardım eden ya da kısıtlayan herhangi bir şeyin fikri Ruhumuzun da düşünme gücünü arttırır ya da azaltır, ona yar-

dım eder ya da kısıtlar.

Ruh, elinden geldiğince, Bedenin eylem gücünü arttıran ya da ona yardım eden şeyleri hayal etmeye çabalar.

Nefret, geriye çevrilerek artar, ama Sevgi ile yıkılabilir.

Nefret ettiğimiz bir şeyin mahvoluşunu, ya da herhangi bir kötülükle karşılaşmasını hayal edişimizden gelen Sevinç ruhun biraz Üzüntüsü olmaksızın gerçekleşmez.

Devlet, bir defa kurulduktan sonra, tebasına aşkınlık biçiminde görünür. Dinsel bir vahyin çerçevesine kadar genişleyebilir bu. Tutkusal yabancılaşmaya bağlı olarak gelişen bu aşkınlık yanılsaması daha doğa durumunda bile iş başındadır; ama en kişisel tutkularımıza hâlâ bağlı olarak, biraz akışkan bir tarzda çıkar karşımıza. Şimdi ise, aksine, kemikleşir ve durağan bir hale gelir. Resmî Tanrı'nın bize geri gönderdiği yine bizim sevgi ve nefretlerimizdir oysa. Ama egemen, geçerken, ortak bir payda yaratmak üzere onları işlemiştir; bize dikte edilen bir değerler sistemi içinde bulunmamıza rağmen, bu değerler neredeyse yarı-nesneldirler.

Yukarıda Spinoza'nın *ignoramus*'unu, aktif neşenin beslenişini ortaya koyan ve bilinçdışını üretimsel bir zorunluluk, güçlerin bir bileşimi olarak çağrıştıran bu alıntılar dizisi içinde psikanalitik kültürün en büyük sorunu olarak addettiğimiz "kadercilik" tipinin karşısına şu nihai temayı çıkarıyoruz: Karanlık ve ölümcül (Thanatos) bir bilinçdışı mefhumunun beslenmesi ve geçmişin, şimdinin ve geleceğin toplumsal yapılarınca desteklenmesi (kapitalizmin ideolojisinin pek "şen" olduğu da söylenemez zaten) tehlikesi karşısına ancak insanın bilinçdışında kurucu bir ilke olarak yer edebilecek tek bir fikre güvenmek mümkündür: "Kötü fikirlerden etkilenmek kötülüktür..." Bu fikir, haz ilkesinin ötesinde (çünkü hazzın ilkesi olmaz!) bilinçdışının temelini örebilecek tek "bilinçdişi tema", ilk fikirdir ve üretkenlikle arzuyu, bilgi ile duyuşu, yaşam ile ölümü barıştırır.

Bütün bu deneyimleri bir "görev" değil, aktif bir yaşam faaliyeti içinde uzlaştırır. Buna dolayısıyla "fikir" dememiz garip karşılanabilir. Ama söz konusu temanın dolaysız gerçekliği (orada bilinçdışı "kaçmaz", "geri çekilmez", "bastırma uygulamaz") onu fikirler ve eylemler düzlemine, toplumsal projelere ve kişisel yaşam örüntüleri alanına taşımamızı zorunlu kılacaktır. İşte psikanaliz eleştirisinin bize bahşedebileceği tek anlam budur: "Kötülük hakkında düşünmek, onu bir kader olarak yeniden üretmektir..."

Toplum ve Bilim, Güz 1996, sayı 70

KAYNAKÇA

Althusser, L., (1982), "Freud ve Lacan", *Yazko Felsefe*, No 1.

Baker, U. (1993), "Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine", *Toplum ve Bilim*, 63 (Bahar 1994).

Baker, U., (1996), "Bilimsel Kuşkudan Bilimden Kuşkuya", *Cogito*, İlkbahar 1996, Yapı Kredi Yayınları.

Baker, U., (1996a), "Marx'ın Bir Çift Sözü Var", *Birikim*, sayı 84 Nisan 1996.

Bloch, E. (1982), *Spuren*, Berliner Verlag.

Deleuze, G. & C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977.

Deleuze, G. & F. Guattari, *L'Anti-Oedipe, capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1972.

Deleuze, G. & F. Guattari, *Mille plateaux, capitalisme et schizophrénie II*, Minuit, Paris, 1980.

Deleuze, G., *La logique du sens*, Minuit, Paris, 1967.

Derrida, J., (1980), *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris.

Ey, H., *L'Inconscient*, PUF, Paris.

Freud, S. (1953), *De la technique psychanalytique*, PUF, Paris.

Gourgouris, S. (1996), "Düş Biçimi Olarak Ulus", *Toplum ve Bilim* 70 (Güz 1996).

Hegel, G., (1974), *Science de la logique*, PUF, Paris.

Irigaray, L., *Speculum, de l'autre femme*, Minuit, Paris, 1972.

Koçak, O. (1996), "Kaptırılmış İdeal", *Toplum ve Bilim* 70 (Güz 1996).

Lacan, J., *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966.

Laplanche, J. & J.-B. Pontalis, (1973), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France.

Leclaire, S. (1971), *Demasquer le reel*, Paris, Seuil.

Lyotard, J.-F., *Economie libidinale*, Minuit, Paris, 1970.

Serres, M. (1981), *Hermès II*, Minuit, Paris

Touraine, A., (1994), *Critique de la modernité*, Plon, Paris.

Vernant, J.-P., (1972), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Plon, Paris.

Žižek, S. (1996), "Müstehcen Efendi", *Toplum ve Bilim* 70 (Güz 1996).

Bir Birlikte Yaşama Pedagojisi İçin Notlar

1.

"Yabancı: Boğucu bir öfke yayılıyor boğazımın derinliklerinden; saydamlığı gölgeleyen kara bir melek, nüfuz edilemez, anlamlandırılamaz bir tahrik. Kinin ve başkasının imgesi yabancı ne bizim klanvari kayıtsızlığımızın romantik kurbanı ne de kentimizin bütün kötülüklerinden sorumlu bir istilacıdır. O ne bir kıyamet günü habercisi ne de grubu yatıştırabilmek için yok edilecek dolaysızca hazır bulunan bir düşmandır. Tuhaf bir şekilde yabancı bizim içimizde yaşar: O bizim kimliğimizin gizli yüzü, evimizi kazaya uğratan mekân, içinde anlayışın ve yakınlığın eriyip gittiği zamandır. Onu kendi içimizde tanıyarak, onu kendinde lanetleyip esirgiyoruz kendimizi. 'Biz'i sorun haline getiren, belki de olanaksız kılan bir belirti. Yabancı kendi farklılığıma ilişkin bilincim uyandığında çıkagelir, hepimiz kendimizi bağlarla ve cemaatlerle dizgilenemez yabancılar olarak tanıdığımızda kaybolur ortadan."

Bulgar asıllı, önce Marksist, sonra hümanist– Katolik Fransız psikanalisti Julia Kristeva, "Bir Birlikte Yaşama Pedagojisi" denemesi olarak tanımlayabileceğimiz "Kendimize Yabancı Olmak" (*Etrangers à nous-mêmes*) adlı kitabına yukarıdaki sözlerle girer. Bu pedagoji, modern toplumlarımızda "yabancı"nın bir "Düşman" olarak ortadan kalkışı varsayımının izini sürmektedir. Bunun başarısının bağlı olduğu gerçek yaşam, "modern" toplumlara bu yönde neler getirecek, bunun cevabını elbette bir gün alacağız.

Ama hemen burada ve şimdi, bizzat kendimizde sorgulamamız gereken bir uyarıyı da, söz ettiğim kitabın gerçek değerini oluşturan temel üzerinde formül etmeye girişmemizin zorunlu olduğunu rahatça görebiliyoruz: "Yabancı kendi farklılığıma ilişkin bilincim uyandığında çıkagelir, hepimiz kendimizi bağlarla ve cemaatlarla dizginlenemez yabancılar olarak tanıdığımızda kaybolur ortadan." Belki Sivas katliamı öncesi, xenophobia'yı, Yabancı karşısındaki etnik ve etik kurumlaşmayı Batı toplumlarının "bize karşı" olan sorunu olarak kabul ediyorduk kolaylıkla. Müslüman düşünürlerimiz büyük bir rahatlıkla Batı modernizminin bunalımını söylemlerinin temel odağı haline getirdiler, laiklik kurumlarının ya Türkiye'de işleyemez hale geldiklerini (veya kötüye kullanıldıklarını) ya da "Müslüman mahallesinde salyangoz satmak"tan ibaret olduğunu gösterdiler. Doğrusu, bu tasarımların büyük bir kısmına Müslüman olmayan çevreler de katılmazlık edemezdi. Oysa şu anda artık, "hoşgörü" (tolerans) sözlükçesinin sınırlarını aşmış görünüyoruz. Elbette Sivas'ı bir "tarih öncesi"yle "tarih sonrası"nı ayıran tek bir vaka olarak göremeyiz. Bu tür "olaylar" Sivas öncesinde de vardı, sonrasında da olacaklar.

2. Kitle korkusu

> "Öyleyse kör inancı doğuran, koruyan ve besleyen neden korkudur... Her insan doğası itibarıyla korkunun eline düşer... Kalabalık (vulgus) her zaman aynı sefalet içinde bulunduğundan bu tutarsızlık birçok felakete ve vahşet dolu savaşa neden olmuştur. Kalabalıkları yönetmede hiçbir yöntem kör inanca başvurma kadar etkili değildir (nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio). Doğru olsun yanlış olsun her din işte bu yüzden, kendisine başka her şeyden daha fazla bir ağırlık kazandıran bir kültle ve bir aygıtla (cultu et apparatu) çevrelenmiştir. Bu yöntemler hiçbir yerde Türklerde sahip oldukları güce erişmemiştirler. Monarşik rejimin büyük sırrı ve en büyük çıkarı insanları aldatmaktır vs." (Baruch Spinoza)

Dinin kör inanca tercümesi gücün ve kitleler üzerinde kurulacak egemenliğin yalnızca bir aracını değil, aynı zamanda genel biçimini oluşturuyor. Eğer dinlerin tarihi karşımıza bir felaketler şeceresiyle çıkıyorsa, asırlar önce geride bıraktığımızı sandığımız din savşları ister yerel odaklarda isterse daha geniş dünya cephelerinde ufkumuzu yine karartacak gibi görünüyorsa, kör inancın dinamiklerini ve nedenlerini tanıma yolunda daha çok adım atmamız gerektiği ortaya çıkıyor. Dinin şiddet tasarımıyla nasıl biraraya geldiği, eğer dinsel bir "öz"e başvurmuyorsak, tümüyle tarihsel nedenlere bağlıdır. Tarih boyunca insanlar arası şiddetin en yoğun ve en vahşi örneklerini din savaşları verdiyse elbette bunun suçunu bir 'ethos' olarak dinin olumlu gücünden çok, insanın bizzat kendi gücü olan bu gücün kör inanca aktarılmasına yüklemeliyiz.

Bu yüzden, önce birkaç tarihşel gözlemle başlamak yerinde olur. Tarihçinin "tarihsel dinler" mefhumuna başvurma-

sının gereği yoktur. Öyle yapsaydı, "tarihsel olmayan" bir dinsel öze gönderme yapması gerekirdi. Oysa tarihçi, bütün dinlerin tarih içinde ortaya çıktıklarını, sosyal işlevlerini tarihsel toplumlar içinde kazandıklarını ve varlıklarını toplumların olağan araçlarıyla sürdürdüklerini bilir. Elbette tarihçinin dinin toplumsal kaynağı konusunda ancak kendi alanıyla ve bilgisiyle sınırlı bir cevabı olacaktır. Bundan fazlası beklenemez ondan.

Şimdi dinlerin sosyal tarihinin bize öğrettiği bazı hakikatlere geçelim. Antik Yunan tarihçisi Jean-Pierre Vernant, bireyin dinsel yaşamının iki genel kalıba dökülebileceğini belirtiyor: İnsanı yalnızlığa götürerek bireyliğini kuran Hint modeliyle, aksine insanı toplumsal görevlerine, sorumluluklarına ve kent içindeki işlevlerine entegre eden Antik Yunan modeli. Birincisinde insan bireyliğine toplumdan ve aile, din ve kült gibi bütün toplumsal bağlardan koparak, bir yalnızlık içine çekilerek kavuşacaktır. Bu bireylik kazanımının bir bakıma dinsel bir rejimden başka bir dinsel rejime geçiş olduğu söylenebilir. Biz kendi tarihsel ufkumuzu, bu iki uç noktanın birbirine karıştırdığı bir topoğrafya üzerinde buluyoruz.

3. Din ve yalnızlık

Dinsel duygulanımın kökenlerini, peygamber ihtiyacını aşağıdaki satırlarda hissettirmeye çabalayan Pascal'ın işaret ettiği önemli sorun, "düşüncelerin" değiştirilebilir olmasına karşın, "inançların" değiştirilmesindeki doğal zorluktur:

> "İnsanın körlüğünü ve sefaletini görerek, dilsiz kainata ve ışıksız, kendi başına bırakılmış, evrenin bu ücra köşesinde yapayalnız, kendisini oraya kimin koyduğunu bilmeden, orada ne işi olduğunu, ölürken başına neler geleceğini bil-

meden kalakalmış insan karşısında bilisizliğimden korkuya kapılıyorum; uyurken meskûn olmayan ve tekinsiz bir adaya bırakılmış ve nerede olduğunu bilmeden uyanan ve ordan kaçıp kurtulması da mümkün olmayan bir insan gibi."[1]

Dinsel deneyimin ve yaşantının "yalnızlık" ve "korku" duyularıyla birlikte yaşanması elbette Pascal'ın bu 'pietist', imanlı ve protestanca sözlerinin işitildiği dönemden çok daha eskilere uzanır. Dinsel yaşantının bir 'iç yaşantı' olarak gerçekleştiği bu iç yalnızlık, yalnızca bu yaşantıların özneleri tarafından değil, aynı zamanda halklar (Yahudiler), tarikatlar (heterodoksiler ve heretikler), uluslar ve uygarlıklar (Hintliler) tarafından da yaşanabilir. Bu yalnızlığın, dünyadan elini ayağını çekerek mağarasına sığınan keşişe bir 'huzur' vereceği kitaplarda yazılı olsa da, böyle bir yaşantının her düzeyde bir tür korkuyla, dehşetle içiçelik biçiminde de yaşanacağı açıktır. Yalnızlığın çağrısı bir 'ulusa' yapıldığında şu biçimi alır gerçekten:

> "Ey İsrail halkı, bulanık ve şaşkın kalın, sarhoş olun, ama bir şarapla değil; sarsak olun, ama sarhoşluktan değil, çünkü Tanrı sizin gözlerinizi bağlayacak, hükümdarlarınızı ve bakışları güçlü peygamberlerinizi gölgeleyecek size." (Isaya, XXIX)

Halklar, uluslar, uygarlıklar düzeyinde çekilen dinsel çile, elbette bireyin, münzevinin, ya da ortalama dindarın çektiği çileden farklıdır. Bu çile, din savaşlarından önce, teokratik düzenlerin hoşgörüsüzlüğünde, "Öteki"nin dışlanmasında ve dinsel mefhumların bir polis ve savaş aygıtı içinde cisimleşmesinde yaşanır. Tek tanrıcı din her zaman "kutsal"ın ötesine geçmek, kopuş ve şiddet mekanizmalarını da kutsala olan inancın yumuşaklığına eklemlemek zorundadır.

---

1 Pascal, Pensées, *Art XI*, Der. Garnier-Frères, Paris, s. 259.

Modern dünya "kutsal"ı elden çıkarmak, kendini kutsaldan arındırmak eğilimindedir belki. Ama bununla Tanrısal paranoyanın giderildiği, laik devlet aygıtlarından hattâ demokrasilerin gerçek işleyişlerinden dışlanabildiği söylenemez. Laiklik intikamcı (müntekim) bir Tanrı'yı yatıştırmak için verilmiş bir ödündür sanki.

1980 sonrası Müslüman düşüncesinin atılımından çok söz edildi. Bu atılımın ne ölçüde 'düşünceli' bir atılım olduğu pek hesaba katılmadan yapılan kesinlemelerde, hiç değilse Müslüman halkın bir 'sivil toplum' saygıdeğerliğinde kendi ifadesini bulabileceği, totaliter zihniyet yapılarının artık geride bırakılabileceği ve bu "geri dönüş"ün demokratik değerler ve toplumsal sözleşmeler arasında (barış içinde birlikte yaşama retoriğidir bu) rahatlıkla yerini bulabileceği kabul edildi. İran Devrimi'nin "tekinsiz" geri dönüşü, gerçek bir teokratik devletin 20. yüzyılda olanaklılığı elbette bu düşüncenin ortaya çıkışını zorlamıştır. Belki yanlış olarak 'radikal' etiketinin yapıştırıldığı Müslüman bir entelijensiyanın, demokratik düzenin ve onun getirdiği toplumsal sözleşmelerin içinde devinen evcilleştirilmiş bir İslâm'ı yönlendirebileceği kabulüne, 12 Eylül retoriğine tutsak kalmış bir sol entelijensiya da umutla sarıldı.

Oysa 'radikal' İslâmın belli bir kesiminin "gerçek laiklik işleyişinin aslını görmek" amacıyla kurtulmak istediği Diyanet İşleri'nin Türkiye'nin sarsılan mimarisinde ne kadar önemli bir rol oynadığının yavaş yavaş ortaya çıktığı şu son on yıl içinde hiç kimse İslâm'ın toplumsal topoğrafyasında yer alan çok önemli değişimlerin farkına bile varmamış görünüyor. Bu yeteneksizliğin yalnızca devlet aygıtlarına, parlamenter demokrasinin kurumlarına ve "vizyon"larına özgü olmadığını, çok daha yaygın bir şekilde aydınlar, basın ve medya, hattâ asıl önemlisi Müslüman aydınlar tarafından da paylaşıldığı gittikçe daha fazla göze çarpıyor. Sivas olayların-

da doruk noktasına ulaşan "hoşgörüsüzlük" belki İslâm'ın "özü" tarafından desteklenmiyor. Belki "kutsal mesaj"ın içeriğinin kötüye kullanılabilirliği "tarihsel" adını verdiğimiz dinlerin politik ve ekonomik sistemler içinde yaşamak zorunda olmalarının dolaysız bir sonucu. Ancak 'ortodoks' İslâm'ın gerek içten gerek dıştan gelen eleştirisi, Diyanet gibi 'laikliğe uygun düşmeyen' devlet kurumlarının elden çıkarılmasıyla özgürce gelişip serpilmeye bırakılacak 'yerel' dinsel kültürün kutsanmasına –üstelik 'sivil toplum' adıyla vaftiz edilmesine– varıyordu. Oysa, İslâm'ın vakıflar, yerel "refah" ve hizmet kurumları ve cami yaptırma dernekleri içindeki bu "özgür" gelişme ve serpilmesi beraberinde 'cemaat' yaşamlarının karşılaştığı geleneksel sorunları da getirmiş görünüyor. Sivas, yerel İslâm'ın artık, Şerif Mardin'in gözettiği Volkislam olmaktan çıktığını, 'ortodoksi'nin tüm belirtilerini içinde taşıyan bir 'içerleme', 'kopuş' ve 'kitlesel hoşgörüsüzlük' fenomenine dönüşme tehlikesini içinde taşıdığını gözler önüne seriyor. İslâm'ın 'modernleşme' ya da 'modernliğe ayak uydurma' türünden oldukça zayıf bir terminolojiyle dile getirilmeye çalışılan çağdaş ve 'sivil' dinamikleri, bugüne dek üzerinde düşünüldüğünü sanmadığım, itiraf edilmemiş bir tıkanıklığı yaşıyorlar böylece. Allah'ın 'müntekim' (kinci, intikamcı) sıfatının da 'hoşgörü' sıfatı kadar vurgulanabildiği bu yerel İslâm'ın 'korku' ve 'içerleme' tarafından yönlendirilen ve nedenlerini elbette İslâm'ın "özü"nden çok Türkiye toplumunun koşullarında bulan bir retorikle kesişmesi Sivas olayının arka planında esas deşilmesi gereken noktayı oluşturuyor bence.

4. İslâm ve içerleme

Sivas olayını "şeriatçı" bir kışkırtmaya indirgemek ne kadar olanaksızsa, yerel bir 'kalabalık' fenomenine indirgemek

de o kadar hatalı olur kanısındayım. İslâm'ın 'kalabalık' deneyimleri tarihsel açıdan son derece zengindir: 'Teravih'ten Hacca kadar bu deyimin 'birleştirici' niteliği, İslâmi cemaatin toplumsal yaşam düzeni içinde sağladığı gençleştirici güç, bunun ardında yatan "gözle görülmez" bağların zenginliğidir bu. Tarihsel yükselişi içinde her din, zorunlu olarak bu 'gözle görülmez' bağların merkezcil gücüne ihtiyaç duyar. Bu bağlar kırsal toplumlarda kentli toplumlardan elbette farklı bir biçimde belirirler. Yine de, Roma Kilisesi'nin dünya üzerinde sağlam bir kayaya çakılmış, son büyük salınımlarını Haçlı Seferleriyle Alman köylü isyanları sırasında (ve belki de Amerika'nın Anabaptistler ve Mormonlarca ikinci kez fethedildiği günlerde) yaşayan 'auctorias'ı özellikle İslâmi yaşantıya kendine özgü bir norm dayatan bu "görünmez bağ"a sahip değildir artık. Bu bağlar, özünde 'heterodoks' bir nitelik taşırlar. Dinsel yaşamın gücü, bu bağların aşırı vurgulandığı yerlerde ve dönemlerde artar. Başka bir deyişle, 'yükselen bir din' heterodoksilere doğal bir ihtiyaç duyar. Latince "din" sözcüğünü çeviren "religare"nin "bağlama" anlamına gelmesi bu yüzdendir. Ancak sorun, kimlik kartında 'Müslüman' ya da 'Musevi', 'Kıptî' yazıyor olmasından çok, bu 'gözle görülmez bağlar'ın gücü ve hangi güçler tarafından doğurulduğu, yönlendirildiğidir. Devlet istatistiklerinde, parlamenter seçimlerde ya da nüfus sayımlarında görülemez, gösterilemez olan bu bağlar bir dinin gerçek gücünü, yükseliş ritmini ve toplumsala içkin başatlığını ortaya koyarlar.

Tarihsel dinler her dinsel yaşantıda ortak olan bu bağların yalnızca "etkilerini" yaşadıklarından, onları hazır bulup yönlendirmekten, çerçevelemekten başka bir şey yapmadıklarından, onların niteliği konusundaki bilgisizliği 'bağ'a ilişkin efsanelerde, yani mitolojik bir çerçevede maskelerler. Bu bağın dışlayıcı olduğu, Yahudi ulusuyla Yahweh arasın-

da bir sözleşmeden doğduğu söylenir sözgelimi. Oysa Yahudi ulusunun 'dinsel yükselişi', görünür bağların ABD borsasından Londra bağlantısıyla Mısır üzerinden Filistin'e geçtiği bir topoğrafyada şekillenen modern İsrail devletinin aksine, bu 'görünmez' bağın vurgusunu taşıyan "Exodus" anında gerçekleşir. İşte bugün 'yükseldiği' iddia edilen İslâm'ın, modernliğin 'kutsal'dan arınmasıyla baskı altına alınmış bulunan bu bağlardan yoksun kaldığını görüyoruz. Çünkü söz konusu 'dinsel bağ'ın aslında birbirinden çok farklı yaşam ve kültür akımlarını, yani heterodoksileri birleştiren bir bağ olduğunu yukarıda vurgulamıştık. Yükselen bir dinin belirtisi ve gücü heterodoksileri ökümenik bir plan üzerinde bağlayabilmesinden kaynaklanır. Bu birleştirmeye 'ortodoksluk' adını vermek konuyu anlamamak olurdu. Çünkü ortodoksluğun çizdiği bağ (auctoritas), her zaman bürokratik, devletsi bir aygıtın ardına gizlenir, gücünü devlet kanalıyla icra eder. İnanç ve iman bürokratik-paranoyak din aygıtı açısından pasif güçlerin bir bileşeni, uysallaştırılması, denetlenmesi ve yönlendirilmesi gereken iç yaşantıların bir toplamıdır. Bir ümmetin bu dinsel aygıtla (tüm simgesel dolayımlarıyla) ilişkisi, bir tür dinsel otoriteye boyun eğiş yaşantısına dönüşecektir. Oysa heterodoksileri biraraya getirme yeteneğini ifade eden 'yükselen din' ile heterodoksileri içinde yaşamaya bırakılan toplumların ilişkisi bambaşkadır. Bu dinsel yaşantının temel özelliği, açık sözleşmelerle açığa çıkmalarından çok (işte bu yüzden salt bir 'açık sözleşme' metninden ibaret olan Medine Vesikası'na yüklenen bunca önemin değerini anlayamıyorum), dinsel ökümenin bünyesindeki yaşantının tüm üretkenliği içinde varlığını sürdürmeye bırakılmasıdır.

İşte bu yeteneği, günümüzde 'rahat' teokratik devletlerde (Suudi ve o pek kıymetli Kuveyt dünyası), siyasî komploların at oynattığı Mısır'da, İslâmiyet'in bir 'cephe' olarak

tanınmaya rıza gösterebildiği Cezayir'de, hatta Devrim'i bir devlet zihniyetine tercüme eden İran'da ve sonuçta... Türkiye'de 'yükseldiği' korkuyla söylenen İslâm'da göremiyoruz. Elbette bunda İslâm'ın güç istemini ve 'ethos'unu suçlamak söz konusu bile değil. Ancak her şey, 'iktidarı' ele geçirmesindeen korku duyulan ve bu yüzden 'hoşgörüsüzlüğü' vurgulanan İslâm'ın bu iktidarı, toplumsal ütopyasını bir yana bırakın, dinsel 'bağın' gücünü gerçekleştirebilme yönünde gerçekten kullanabileceği konusunda duyulacak kuşkuları haklı göstermektedir. Karşılaştığımız bu 'politik' İslâm belki 'iktidara' bile gelebilir. Ama gerçek anlamda toplumsal yaşantıyı dönüştürme yetisine sahip değildir. Bunun temel nedeni ise, İslâmi projelerin İslâm'dan ve tek tanrıcı dinlerden bile önce toplumsal yaşama içkin olarak bulunan bir 'heteroloji' bilgisine sahip olmamaları, hattâ ifade edildikleri yerde onlara katlanamamalarıdır. "Bizim iktidarımızda her görüş kendini ifade edebilecek" düzleminde verilen bir söz, İslâm'ın 'otokton', dolaysız bir vaadi olmaktan çok, siyasal güç istemi içinde, 'bükemediğin eli öp' misali rıza göstermek zorunda kaldığı bir 'görüş bildirme' sözüdür.

5. Hakikat ve görüş

Çağımız bir "görüşler" çağıdır. Eski Yunanlılar "görüş" sahibi olma, görüşünü bildirme, ortaya atma etikini Kentlerinin, daha doğrusu 'ortaklığın' (koinoneia) temeline yerleştirmişlerdi. Onları "peygamber sözü"nün ve "yaşlı bilgeliğin" 'hakikat' tapıncından, Kelam'ın mutlak gücünden ayırdeden işte bu 'doksa' (kanı, görüş) anlayışıydı. İster 'doğulu yaşlı bilge' olsun, ister bilgeliği seven 'filozof', ister 'görüş'ün zanaatkârı 'sofist' olsun, isterse Platon'a göre yalanların, Polis açısındansa ataların bilgeliğinin aktarıcısı 'ozan' olsun herkes kendisini ancak bir 'görüş' ifadesi içinde ortaya atarak kanıt-

layabilirdi. Böylece Yunanlı filozof, 'hakikat' arayışında eriştiği bilgiyi ancak bir görüş olarak ifade ettiği ölçüde kent yaşamının gerçek bir üyesi olabilecekti. Çünkü Yunan yaşamının özgün tipleri, Bilge, Ozan, Sofist, Pedagog, Filozof, hiçbir zaman hakikatın tek taşıyıcıları değil, 'iddiacılar' olarak ortaya çıkıyorlardı. Böyle bir düzen, heterodoksilerin varlığını olanaklı kılan düzenlerden elbette yalnızca biridir ve kuşkusuz en iyisi de değildir.

Oysa dinsel 'mesaj' hakikatın ta kendisi olarak ortaya çıkar. Bu mesajı alan ve aktaran, kendinden değil, yalnızca mesajın doğruluğundan emindir. Öyleyse bu 'hakikat'ın tartışmaya açılmasına, yani bir "görüş" biçiminde ortaya atılarak telaffuz edilmesine ihtiyaç yoktur. Olsa olsa, gayet katı kurallar yardımıyla yorumlanabilir ve kendileri için yorumlandıkları cemaatlere 'vazedilirler'. Dinsel mesajın böyle kavranmasının hiçbir heterodoksiye varlık alanı tanıyamayacağı açıktır. Nitekim, gerek Kabbalah geleneğinde, gerekse Kilise Babalarının 'yorumlama' geleneklerinde biçimlenen anlayış, vahyin heyecanından yoksun ikinci Müslüman kuşağından başlayarak kaçınılmaz bir şekilde ortodoks "mesaj" boyunduruğunda ilerleyen İslâm'ın da tefsir anlayışını belirlemiştir. "Şeytan Ayetleri" çevresinde kopan kıyameti asırlar boyu bir sıçramayla besleyen "Garanik" vakasının eninde sonunda 'heterodoks' bir yorum anından kaynaklandığı bellidir. Tarih boyunca Yezidilerin, çeşitli türden Kabbalahcıların, Bogomillerin, Katarların, Babailerin, özellikle Anadolu'da yoğunlaşan tarikatların öğretileri 'heterodoksiler' karşısında ta ilk anlarda alınan ortodoks cephenin yoğunlaşmasıyla birarada varlıklarını sürdürmüşlerdir. Elbette İslâm'ın ökümenik planında bu heterodoksilerin 'görüş bildirmek' amacıyla çağrılmaları söz konusu değildi. Aksine, gerek İslâm içinde gerek Hıristiyanlıkta, yalnızca söz konusu yorumları bir "görüş görünümü altında" ifade edilemezli-

ği, 'ortodoksinin' de, heterodoksilerin de birarada yaşayabilirliğinin sınırlı bir garantisini sağlamış olmalıdır.

Dinsel hoşgörüsüzlüğün belirli bir dozajda tarihteki tüm toplumsal oluşumları ziyaret etmesine karşın, modern toplumların modern araçlarını kullanan bir hoşgörüsüzlük kadar şiddetli olmadığı gözlemi belli bir geçerliliğe sahiptir. Çünkü modern toplumlar her şeyden önce 'yoksulluğun', 'hastalıkların', devlet idaresinin ve sınıf mücadelelerinin vurduğu, biçimlendirdiği, korku ve endişe tarafından, kurtuluş ütopyaları tarafından beslenen toplumlardır. Sıradışı bir dizi devrimle kurulmuşlar, devlet'in idari kavrayışıyla beslenen bir disiplini halk kitlelerine yöneltmişler ve yaklaşık bir ortak biçim olarak, 'görüşlerin serbestçe ifadesi'ni garantileyen 'demokratik-parlamenter' bir cihazı hukuki ve bürokratik Devlet şemasının karakteri haline getirmişlerdir. Yoksulluğun, hastalığın, kötülüklerin yerel giderilme mekanizmaları olarak işlev gören heterodoksiler, ulusal bütünleyişin ve homojenleştirmenin coğrafyası üzerinde 'hakikat üzerine bir söylem' olmaktan çıkarak birer "görüş"e, "bakış açısı"na dönüşmek zorunda kalmışlardır. Laiklik sürecinin din ve devlet erklerini birbirinden ayırdığı, dinsel yaşamı bireyin "iç yaşantısı"na geri ittiği şeklindeki kabul görmüş bakış açıları, söz konusu sürecin aslında her toplumsal ifadeyi birer görüş haline getirme ve orada sınırlama konusundaki bir dayatmayı içerdiğini göz ardı etmektedir. Türkiye gibi, böyle bir süreci çok kısa bir sürede, "yukarıdan" dayatmaya itilmiş bir ülkede, söz konusu "görüş bildirmeye davet"i, modern "görüş" toplumunun temel aracı medyanın alabildiğine yaygınlaştığı ve güçlendiği son on yıl içinde etkili bir biçimde hissediyoruz.

Görüşün ifadesi, tanımlı bir hoşgörü anlayışını içerir: bizzat görüş diyalektiği ya da formu içinde tanımlanmış olan bu hoşgörü, fikrini söylemenin, beyan etmenin, tebliğ et-

menin araçlarını cilalar ve disiplin altına alır. Parlamenter demokrasi anlayışı zorunlu olarak herkesin her konuda bir "görüş" sahibi olduğu ve bundan dolayı da indirgenemez bir hak ve özgürlüğe sahip olduğu varsayımına dayanmaktadır. İslâmcı entelijensiya'nın bizzat İslâm'ın doğuşu günlerinde böyle bir hak ve özgürlükler hareketine sahip olduğu, bu yüzden de "hoşgörü" dünyasında barış-içinde-bir-arada-yaşama yeteneğinden yoksun olmadığı yönündeki iddiası bu yüzden yalnızca semptomatik bir değere sahiptir: Yani gerçek anlamda bir İslâmcı entelijensiya'nın oluşma sürecinde olduğu durumda.

Öyleyse, bu noktada tartışmamızın odak noktası olarak, İslâmcı entelijensiya'nın bu "görüş diyalektiği" içinde nasıl konum aldığını, 'temsil ettiği'nin ne olduğunu ve 'hakikatın taşıyıcısı' olan bir söylemin görüş toplumunun kısıtlamaları altında ne türden açmazlarla karşılaştığını araştırmalıyız.[2]

Heterodoksilerinden yoksun bir İslâm, kendi içinde 'tartışma' yürütebilme olanaklarını büyük ölçüde yitirmiş olduğundan, kendini "bastırılmışın geri dönüşü" biçiminde algılayacağı bir modernist görüş toplumunun içinde, artık kendinden menkul bir hakikat olarak değil, toplumsal bir hareket, bir akım, bir "görüş" olarak ifade etmeye itilecektir. Bu deneyimi en belirgin biçimiyle 'Hıristiyan-Demokrat' hareketler içinde Avrupa'daki siyasal oluşumlarda görüyoruz. Önemli farklılıklar saklı kalmak kaydıyla, İslâmiyet'i "temsil eden" MSP-RP hareketini de bu başlık altında incelemek olanaklı yollardan biridir. İslâmi mesajın sosyo-politik orta-

2 "Görüş"ün her ifadesi, Gilles Deleuze ve F. Guattari'nin gösterdikleri gibi "jenerik" bir özne yaratır: tek başına "kendi görüşüm" yoktur, ya da söylemek gerekirse, ifade ettiğim anda bir grubu temsil ediyor bulurum kendimi: "Bütün kadınlar asalaktır" diyen bir erkek, "bütün erkekler kokuşmuştur" diyen bir kadın, jenerik özne olan bir 'erkekler' ya da 'kadınlar' grubunun 'temsilcisi' haline gelir zorunlu olarak. Dilin ve sözün bu oyunundan kurtulmak, en "bireysel", en "aykırı" çıkışlar için bile geçerlidir. (bkz. Qu'est-ce que la philosophie? Minuit, 1991)

ma tercümesi bu mesajın yalnızca iletim biçimini değil, içeriğini ve işleyişini de değiştirir. Mesaj hakikatın paketlendiği bir söylem olmaktan çıkarak zorunlu olarak esoterik anlamlarına geri itilir, 'kutsal'ın yaşantısından koparak, artık kimsenin dolaysız duyarlığına dokunmayacak bir dogmaya dönüşür. "*Modern Mahrem*"in gülünç senaryosunda, güllük gülistanlık bir "modernleşme" diyalektiği olarak anlatılan İslâm'ın modernleşmesi, hiçbir hakikat rejiminin katlanamayacağı bir "bastırma"nın, tehlikeli patlayışlara gebe bir diyalektiğine dönüşür. Bastırmanın boşluğunu modernliğin araçlarından başka dolduracak hiçbir şey yoktur elbette, ama bu asla sancısız bir "modernleşme"yi çağıran sütliman bir "zayıf" kavramla özetlenemez.

Bu durumu en iyi açıklayan örnek 'küfr', 'tağut' türünden kavram paketlerinin nasıl olup da "görüş toplumu"nun temel varsayımlarına ayak uyduracağı sorusu sorulduğunda ortaya çıkar. Medine Vesikası tartışmalarıyla sanki çok derin bir ütopyaymış gibi vurgulanmak istenen görüş toplumunun temel karakteristiği yalnızca toplumun tarihsel hareketini örten bir yüzey olmasıdır. Oysa bu kadarı bile, şımarık bir medyanın başaracağı bir iş değildir (buna İslâmcı medyanın da dahil edilmesi gerektiği kuşku götürmez). Öyleyse "görüş"ün biçimlendireceği yüzeyin çatlaklarından sızan bu "hoşgörüsüzlük" deneylerinin pek de şerbetli olmamamızdan gelen aniliği ve patlayıcılığı karşısında şaşkınlığa kapılmanın bir gereği yoktur. Ama görüşlerin karşılaşması, görüşlerin içeriğinden bağımsız olamaz. 'Küfr' ve 'tağut' sözcükleri oyunun kuralları içinde dolaşıma sokulamaz sözgelimi. İşte "*kışkırtma*"' ve "komplo" edebiyatını pek rahat kullanıma sokan (İslâmcı ya da değil) söylemlerin eğer "görüş toplumu"nun varsayımlarını kabul edeceklerse uymak zorunda kalacakları esas 'modern' yaptırım budur.

Böylece sorun, (despotik diye nitelenen) "laik aydın"larla istatistiki bir yüzde 99'la tanımlanmış 'Müslümanların' görüş yarıştırması olamayacağı gibi, İslâmi entelijensiyayla gireceği 'yetkisiz' bir tartışmanın, hattâ buluşmanın aracılığıyla sonuca kavuşturulabilir değildir.

Sorun daha çok henüz oluşmaya başlayan ve yüzeyde "görüş ve medya" toplumunun tüm verileriyle bağdaşık görünen "İslâmcı entelijentsiya'nın gücünün oranı, ifadelerine kazandıracakları şekil ve inançlarının kaynağı olarak bildikleri 'hakikat'ın gerçekte ne olduğunu ne zaman keşfedebilecekleri sorunudur.

Birikim, Temmuz 1993, sayı 51

Marx'ın Bir Çift Sözü Var...

De te fabula narratur, senin hikâyeni anlatıyorlar. Bir köylü kulübesinde bir saraydakinden farklı düşünülür. Din... ruhsuz bir dünyanın ruhu...

Marx'ın birinci sözü

De te fabula narratur, senin hikâyeni anlatıyorlar... Alman işçilerine İngiltere'de kapitalizmin gelişme sürecinin kanlı canlı bir anlatısını haber veren bu Latinizm, Marx'ın ele alacağımız birinci sözü...

> "Ama eğer Alman okur, İngiliz sanayi ve tarım işçilerinin durumuna omuz silker, ya da iyimser bir biçimde Almanya'da işlerin bu kadar kötü olmadığı düşüncesiyle kendini avuturssa, ona açıkça şunu söylemeliyim: *'De te fabula narratur!'*"

Kapital'in önsözünde yer alan bu sözler, iki eksen üzerinde derinleştirilebilir: Tarih her şeyden önce bir "anlatı"dır... Boulainvilliers'nin ve Abbé Mably'nin henüz bir "kavimler mücadelesi" olarak gördüğü, Alman ve İngiliz Romantikle-

rinin yetersiz güçlerini yaymaya başladıkları çağda ise bir "uluslar kavgası" olarak anlatılan tarih, bizzat kendisi, "sınıfların varlığının keşfi" konusunda ilk olmadığını altını çizerek hatırlatıyor olsa da, Marx'tan itibaren bir "sınıf mücadeleleri tarihi" olarak anlatılacaktır. Tarih anlatısının "hakikat" ile, "nesnel gerçeklik" ile bağlantısını koparmak mı söz konusuydu yoksa? Asla... Tarihin bir anlatı olduğu gerçeği, tam da *Das Kapital*'in birinci cildinin yazınsal yapısında belirir – altbaşlığın ne olduğunu unutmayalım: *Kritik der politischen Ökonomie*, ekonomi-politiğin bir eleştirisi. Unutmamalı ki, Marx'ın ironik dili, epeydir, kapitalist iktisadî ilişkilerin tahlilinin, önce en vülger tasarımlarından başlayarak, burjuva ekonomi-politik "biliminin" gittikçe yoğunlaşan bir eleştiri etrafında gelişmesi gerektiğini defalarca tekrarlamıştı. Sözgelimi Hegel'de henüz bir tarihyazımı bulunmadığı, İdea'nın hareketi olarak anlaşılan evrensel bir tarih felsefesinin kendi varoluşunu tarihyazımını dışlamaya dayandığı, bir taraftan tarihsel maddeciliğin belirlenimleri ve varoluş nedenleri arasında yer alır. Öte taraftan, "bilginin ilk kaynağı" sorusu ile karşı karşıya kalırız: İlk kaynak, tarihte, her zaman ilk anlatandır. Köken, Heidegger'in istediği gibi, Varlık ile Hakikat arasındaki ilk bağlantıyı kuran Logos değil, Oluş ile Logos, yani dil arasındaki ilk bağı oluşturan anlatıdır. Öyleyse tarihyazımının tarih felsefesine ve onu taşıyan "Evrensel Özne" tasarımına bir önceliği olmalıdır. Marx'tan önce tarih yoktur, çünkü "senin hikâyeni anlatıyorlar" formülü, tarihe yeni bir bakışın tarihe giriş anını oluşturuyor. Althusser'in hatırlattığı gibi, eğer fiziğin kıtasını Galileo açtıysa, tarihin kıtasını Marx açıyordu. Evet, tarihi "anlatış" biçimi tarihi dönüştürebilir. Abbé Mably'nin *Considérations sur l'histoire de la France*'ının açtığı yolda, tarihi anlatma tarzındaki değişmeler, Avrupa'nın yalnızca "düşünce" ve "algı" dünyasını değil, bizzat tarihi-

nin kendisini de belirlememekten asla geri kalmadı. Tarihsel maddeciliğin basit bir retorik ve üslûp sorunu olmadığını anlamak için (kuram yine de tözde temellenir, aynen siyasal alana açılmanın ve temel siyasal faaliyet türünün dilden ve konuşmadan geçmesi gerektiği gibi), Marx'ın açtığı kıtanın "gnoseolojik" toprağında tarihsel anlatıların bir çatışmasının (Kant'ın felsefenin alanını tasvir etmekte kullandığı şu *Kampfplatz*'ı, savaş meydanını yine hatırlayalım) yer aldığını ve modern tarihimizin bundan başka bir şey olmadığını görmek gerekiyor.

Peki tarihsel maddecilik içinde Marx nasıl konuşuyordu? Her şey Marx'ın *Warensprache* adını verdiği, "meta dolaşımının dili" ile, dilbilimci ve poetikçi Roman Jakobson'un *Schriftsprache* dediği "yazıların dolaşım dili" arasında kalan bir mekânın çözümlenmesine çağırıyor. "Şeyleşmiş" (Lukács) varlıkların dolaşımı ile "nesneleriyle zorunlu bağlarından kurtulmuş" sözlerin dolaşımı, belli bir mekânda nasıl biraraya geliyorlar? *Rheinische Zeitung* yazarı Marx ile Genç Hegelcilere "sadece bir tüccar ve Prusya Kraliyet Ordusu'nda bir topçu" olduğunu nazik bir dille anlatan Engels'in karşılaşmaları ne ölçüde "tesadüf"tü? Dil dolaşımının yer yer siyasal karşılaşma ve temas mekânları yarattığı özel bir dünyanın varlığından söz edebiliriz. Marksizm'in oluşumu ve evrimi açısından diller alanında cereyan eden bu karşılaşma, ileride Proudhon, Lasalle, Dühring ve Bakunin'i de içine alacak, ama sözgelimi bir Nietzsche'yi dışlayacaktır. Bunların "tesadüf" olduğunu söylemek ne ölçüde doğru olur? Aynı şekilde Marx'ın, kapitalizmin doğuş süreçlerine ilişkin olarak altını çizdiği çok özel bir "tesadüf", "topraktan ve tüm diğer bağlarından bağımsızlaşmış özgür emek-gücü" ile "ticari sermaye" arasındaki "karşılaşma" da kapitalizmin oluşumu açısından asla bir tesadüf değil, bir zorunluluktu. Marx'ın kuramında sol retorik için her zaman en zor anla-

şılır ve karanlıkta kalmış bir kavramlaştırma zincirinin halkalarından birini oluşturan bu konu, tüm bir "iradecilik" tematiğine istenmese de olanak sağlamış gibidir. 19. yüzyıldan bu yana, sol kültür "tesadüflerden" korkmakta, onu "bilimsel" bir dünya görüşünün kavramlar dünyasında yakıştıramamakta, daha da önemlisi, "tesadüflerden" faydalanmayı, Bolşevik devrimci atılımının dışında pek beceremektedir. Böylece, "hareket" ile "kurumlaşma", sanki zorunlu bir "örgütlenin" kategorik emperatifinin dayatması söz konusuymuş gibi, sol kültürün "tesadüflere" karşı çıkardığı bir güçler birikimi haline gelmektedir. Bu yüzden "tesadüfün olumlanması"nın büyük düşünürü Nietzsche ile Marksizm arasında herhangi bir "ortak payda"nın bir türlü bulunamaması (felsefi-tarihsel kurgular alanında kendimizi aşırı cesaretlendirmezsek) ancak günümüzde yeni bir sorgulamanın konusu haline gelebiliyor. İki dil, birbirleriyle ortak bir mekânda karşılaşmamak için özel bir çaba sarf etmiş gibidir sanki. Aynı olgu, farklı biçimlerde (apaçık bir karşılaşmanın varlığına rağmen) Marx ile Proudhon, sonrasında da Marx ile Bakunin arasında da söz konusudur. Böylece dillerin dolaşımları arasındaki karakteristik karşılaşmaların incelenmesi, herhangi bir yorumsama yönteminden çok daha güçlü bir biçimde bizi Mannheim'ın önerdiği bir "diller sosyolojisi"ne götürebilir.

De te fabula narratur, ikinci olarak, şu uyarıyı yapar: Marksizm'in esas olarak 19. yüzyıla ait bir tasarım olduğu, orada "sudaki balık" gibi yaşadığı, bu yüzden günümüzün "nesnel" dünyasını açıklamaya, dolayısıyla yönlendirmeye artık yetenekli olmadığı, yalnızca Marksizm'e karşı evrensel zaferini kutlamakta pek acele eden liberalizm türlerinin değil, (eski) Marksistlerin de kabul etmeye, yer yer vurgulamaya başladıkları bir görüş haline geldi. Buna göre, dünya bugün genel görünümü ve her veçhesiyle, Marx'ın gözlemlediği yüz-

yılın dünyasından artık çok uzaktır. Dünyamız, onu olsa olsa bir tür "tarih hafızasına" sarıp sarmalamış, onunla işini bitirmiştir. Üstelik bu tür temaları telaffuz edebilmek için yüzeysel ve düzeysiz bir neo-liberal belâgati arka kapıdan davet etmiş olmak da gerekmiyor. Bu kabul o kadar banal ve kaçınılmazdır ki, Marksizm'in çeşitli güzergâhlarında direnmeye devam eden, hiç değilse günümüzün ve geleceğin dünyasında Marx'ın söylediklerinin hâlâ bir önemi olduğunu, olacağını düşünmekten vazgeçmeyenlerin de herhangi bir tartışmaya giriş olarak kullanacakları, yine bu tür temalardır. Öyleyse ilk sorumuzu hemen şimdi sorabiliriz: Marx'ın gözlemlediği dünya ile bugün gözlemlediğimiz dünya arasındaki farkın dile getirilmesi bir tür truizmden* başka bir şey olabilir mi? Aynı sorunun bir Machiavelli, bir Rousseau, ya da bir De Tocqueville için ortaya atmama Marx'ın konumunun "gizli" ve "itiraf edilmemiş" bir ayrıcalık taşıdığını da gösteriyor. Elbette burada basit bir truizmin ötesine taşan bir kurnazlık da yolunu bulmaktadır. Unutulan veya gözardı edilen en önemli şey, belki de "Marx'ın gözlemlediği ve açıkladığı dünya" ile "bizim gözlemleyebildiğimiz ve açıkladığımız dünya" arasındaki farktan bahsetmenin pek de masum olmadığıdır. Belki Marx çağını gözlemlemiş, yorumlamış ve açıklamaya girişmiştir. Ama bunu bizim bugün, kendi dünyamız için başarabildiğimiz varsayımı ne ölçüde ileri sürülebilir? Böyle bir varsayımın tehlikesini düşünmek, Marx'ın hâlâ neden "esasa ilişkin" bir çift sözü olduğunu gösterecektir. Marx'-ın söyleyeceği şey elbette "bizim çağımızı açıklamak" değildir. Bu sözün önemi, birinin kendi çağını "anlamak" ve "açıklamak" için ne yapabileceğini bize öğretecek son sistematik düşünceyi içeriyor olmasında yatıyor.

Bir zamanlar Karl Mannheim'ın, belki yanlış olarak "Erkenntnissoziologie", Bilgi Sosyolojisi diye anılan bir "dil

(*) Basmakalıpçılık; herkese malûm gerçekleri hikmetmiş gibi söyleme.

sosyolojisini" çağıran sorgulaması yeni çıkış noktalarından birini oluşturabilir. Elimize aldığımız bir gazete metnini, bir bildiriyi, ortaya atılmış bir protestoyu, bir broşürü ya da kitabı, bir TV ya da radyo konuşmasını, bir tüm olarak "tutucu", "ilerici", "solcu" ya da "sağcı" kılan nedir? Bu soruya verilebilecek cevapların büyük bir kısmı, sorunun bizzat kendisine içkin olan bir "yazar" sorunsalında düğümlenip kalacaktır. Yazarın kimliğine ve etiketine uygun olarak, söz konusu metnin veya söylemin karakteri çerçevelenebilecek ve sıfatlandırılabilecektir. Ancak elbette bu tür çerçevelemenin sözgelimi edebi "türler" etrafındaki ayrıştırmalardan esaslı bir farkı vardır. Bir metnin ya da söylemin "tutucu" ya da "ilerici" oluşu konusundaki ayrımlaştırma, bir metnin edebi türüne gönderme yapan "şiir", "deneme" ya da "felsefi" bir metin oluşundan çok, farklı yorumlama ve alımlama biçimlerine bağlanır. Kuşkusuz Karl Mannheim'ın gözönünde tuttuğu örnekler Birinci Savaş sonrası Alman edebiyatındaki "tutuculuk" ve "ilericilik" arasındaki tedirginlik verici salınmalardan, *"Jungkonservativ"*, Genç-Tutucu edebiyata yönelen eleştirel bir çözümlemeden pek uzakta değildi. Ama açıktır ki, söz konusu olan asla bir "edebi tür" kategorisi değildir. Daha çok, söylemlerin bağımsız dolaşım süreçlerine dahil oluşları sırasında vuku bulan, yerine göre siyasal, iktisadî ve ideolojik etkiler üreten daha geniş çerçeveli ve gündelik yaşamı kuşatabilecek bir gücü bünyesinde barındıran bir tür "söylem-anlatı düzeni" söz konusudur. Aslında, "edebi türler"in bu düzenden asla bağımsız olmadıkları da pek çok örnekle gösterilebilir: 19. yüzyıl Rus edebiyatında türeyen bir "siyasal amaçlı edebiyat" düşüncesi, yalnızca Çernişevski'nin *Ne Yapmalı?*'sını değil, belki de Tolstoy'un, Dostoyevski'nin metinlerinin tümünü de kuşatıyordu. Ama belli bir şartla: Edebi bir metnin yazılış ve alımlanma süreçlerinin aslında siyasal-ideolojik düzlemlerde do-

laşıma girmelerinin açısından bakılması gerekiyor burada. Başka bir deyişle, metnin siyasal bir endoktrinasyon amacını yazarın niyetleri açısından taşıyıp taşımadığı ancak ikincil bir önemdedir.

Marx literatürünün 20. yüzyıl kiliselerinde – (akademik yaşam için bu sözü kullanmamızın bir hata olduğunu düşünmek için henüz bir nedenim yok) karşılanması, kendi özel tarihine ve savaş meydanına sahiptir. Her durumda, bu savaş meydanında Marx'ın (daha doğrusu Marksizm'in) nihai olarak muzaffer çıktığını söylemenin olanaksızlığı, ekonomi-politiğin burjuvaca tasarımının (akademik iktisat bilimi bundan başka nedir?) ve bizzat kapitalizmin ekonomi-politiğinin karşısına dikilen bir 19. yüzyıl düşüncesinin değer kaybına uğradığı anlamına asla gelmiyor.

Öyleyse, Marx'ın düşüncesi "gerçek eleştiri"dir, çünkü "gerçekliğin eleştirisi"dir. Frankfurt Ekolünden başlayarak günümüze dek, sırasıyla '68'li, anarşist, feminist ve radikal "eleştiri" kuşaklarına yakıştırma cesaretini kendimde bulmaktan geri kalmayacağım "zayıf düşünce" terimi aynı zamanda "gerçek eleştirinin" kat ettiği toplumsal ve siyasal boyutları da ortaya çıkarmakta yardımcı olabilir: Zayıf düşüncenin sırtına bindirilmiş eleştiri, ya radikalizm, ya da eleştirel felsefenin yeni olanakları olarak sunulmaya devam ediyorlar bu günlerde. Kolayca, bir eleştiri çağında yaşamakta olduğumuz iddia ediliyor: Dev, kurgusal ve kuşakları asırlardır peşisıra sürükleyip götürmüş, bir bakıma tarihin pestilini çıkarmış düşünceler ve "meta-anlatılar" çağının kapandığı (nedense Marksizm bu anlatıların en belirgin örneği olarak görülür hep), fark edilmeden kalanın, bir diğerinden ve herbirinden "farklı" olanın değer kazandığı, her özel özgürlüğün kendi engelini, dolayısıyla farklı biçimlenme ve yapılanma tarzını bulduğu ve eleştirinin, toplumsal, kültürel, estetik, edebi her boyutta felsefeye bir kez daha şans ta-

nıyacak tek düşünsel buyruk, tek kelam tarzı olduğu söyleniyor. Bu zayıf düşüncenin önerilmesidir. Kütüphaneler dolusu sayfa ve yazı, daha şimdiden, hakikatin bütün normlarının ve dayanaklarının değişime uğradığını, yaşlı, kişisellikten arınmış düşünce yumaklarının zorunlu ve mukadder eriyişlerinin çözülüşlerinin tadını nihayet çıkarmaya başlamak gerektiğini söyleyerek çıkıyorlar yola.

Böylece, zayıf düşünce kültür dünyasının tuzağındadır. Yolunu orada bulur, saldırı nesnelerini seçer. Onun mekâniği, fizyonomisi, çoğu zaman tasavvur ya da kavramlar bile değil, kültürel hisler ve yaşantılar dünyasıdır. Sol ya da Marksist kültürün ne kadar büyük ölçekte zayıf düşüncenin boyunduruğu altında bulunduğunu anlamak için, bir zamanlar yoksun olmaya hayıflandığı, şimdilerde dünyaya yeniden açılmanın tek şansı olarak gördüğü şu "ütopya" unsurunu nasıl ele aldığına bakmak yeterlidir. Rüya görmek ya da zafer dolu amaçsız bir sarhoşluk bile *olağan ve sıradan* (gündelik) sol kültürün ütopya anlayışının çok ötesinde hareket eden ve onun tarafından şaşkınlık uyandırıcı bir aymazlıkla kaybedilmiş günlük yaşantılardır.

Öyleyse, *De te fabula narratur,* İngiltere'den Almanya'ya göndermekle kalmaz, günümüzün zayıf düşüncesine, Marksizm'in pratiklerinin bile içine sinmiş zayıf düşüncenin etkilediği günümüz insanlarına gönderilmiş bir mesajdır. Marx'ın özellikle *Kapital*'de, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde ve bir bakıma *Grundrisse*'de gerçekleştirdiği çözümlemelerin günümüz dünyasına ilişkin açıklayıcılıktan, iyi niyetli bazılarına göre "yer yer" yoksun olduğu düşüncesi, tam da "anlatılan senin hikâyendir"*in telaffuz* edildiği Magnum Opus'un Alman işçilerinin "o anki yaşantılarını" doğrudan doğruya açıklamış olmadığını (özel ile genel arasındaki diyalektiği kavramıyorsak) gözlerden saklayabilir mi? Marx'ın düşüncesinin bir tüm olarak "kendi çağına" uygulanma ko-

nusunda bile bir tür tevazu içerdiği söylenebilir bu noktada. Ancak, "anlatılan senin hikâyendir" yine de.

Marx'ın üç sözünden birincisi olarak sunmaya çalıştığım "senin hikâyeni anlatıyorlar", bütünsel bir üst-anlatının (merak edilecek bir şey yok) yeniden devreye sokulmasını amaçlamıyor elbette. Hakikatin tümü kuşatılamasa bile, hep hakikati söylemenin mümkün olduğunu en iyi Marx'ın eserinden öğreniyoruz. Hiç değilse modern dünyanın "yetinebildiği", ama bu yetinmeyle kendi hakikat anlatısından gurur duyabildiği bir özelliği, hakikati söylemeye atfedilen erdem değerinde bulabiliriz.

Hakikati söylemenin erdemi ile hakikati keşfetmenin (Marx, eserinin tümünde, bu iki öneriyi yalnızca sunmakla kalmaz, her ikisini birbiriyle bağlantıya sokmaya çalışır) bizzat kendisi arasındaki mesafenin açılmasını modernliğin arka planına yerleştirebiliriz. Marx'ın sözlerinin hakikati, "bilimsel sosyalizm" iddialarının arka planından çekildikçe (hatırlayalım: Modern akademik bilimlerin gereksinimi, eğer "hakikat istemi" adı verilebilecek bir şey varsa, ondan olabildiğince uzaktır) geriye kalan boşluğu ne ile dolduracağımız sorusunu sorduruyor bize. Bu sorunun sorulabilmesi, Marx'ın yüzyılının gerçekten 21. yüzyıl olacağını mı anlatıyor, yoksa, modern öznenin "yapı"ya mahkûmiyetinin altını çizen her düşünce gibi (Spinoza, Nietzsche ve Freud), zorunlu bir ısrarı ve kaçınılmaz geriye dönüşleri mi yaşatıyor? Şimdilik bu sorunun cevabını, her zaman olduğu gibi ertelemenin erdemli bir tavır olacağına inanıyorum.

Yine de, modern dünya "hakikati söyleme" ile "hakikatin keşfi" arasındaki mesafeyi dolayımlamaktan artık vazgeçmiştir ve bu tutumun altının çizilmesi ancak Marx'ın düşüncesinin yeniden devreye sokuluşuyla mümkün olabilir. Bir ara Lacan'ın söylemeye çalıştığı gibi, hep hakikati söylemek mümkündür, ama tümünü, olduğu gibi anlatmak ola-

naksızdır. Bu, hakikatin "mutlaklığına" (işte yine Marx Hegel'e karşı) bir reddiyenin, aslında daha Hegel'in felsefesinde bile iş başında olduğunu göstermiyor mu?

Oysa, *de te* fabula *narratur*'un bizi götürdüğü anlatılar dünyası, tarihsel maddeciliğin basit bir "üslûp" ya da "bilimsel sunuş" sorununda kendini sınırlayamayacağını hemen hatırlatıyor. Bunu *Kapital*'in anlatısının öz-yapısında gözlemlemeye çalışmak ilginç olurdu. Önümüze şimdi koyacağımız, bir anlatının "kurgu problemi"dir öyleyse.

Herkesin bildiği gibi, meta ile başlıyor. Çağdaş (kapitalist, öyleyse bizimle de çağdaş) toplumun bir "hücresi", aynen aile gibi, ilişkilerin "görüntüsünü" yansıtan bir gösterge olarak meta, kendi varoluşuna ve kendi "diline" (*Warensprache*) sahiptir. Şu ünlü ve belli oranda kısır "meta fetişizmi" ve ona bağlanan "yabancılaşma" temalarına kadar gitmeden, Marx'ın *Kapital*'in ilk kitabında girişti̇ği "metaların dili"ni tercümesinin (hangi dile?) hangi formülleri gerektirmiş olduğunu tartışmaya başlayalım. Tarihsel maddeciliğin, Marx'ın önerdiği bir yöntem olarak, *Kapital*'in bedeninin dışından, harfiyen uygulayan bir müdahale özelliği taşıdığını çok şükür artık düşünmüyorsak, Marx'ın yürüttüğü meta tartışmasının içerdiği garip bir kırılmadan bahsedebiliriz. Kırılma, *De te fabula narratur*'un sunduğu hikâye anlayışını, bilinebilir en 'modern' tavırla dışavurmaktadır. Her nedense, meta ile başlarsak, *Kapital*'in kuruluşunun –unutmayalım ki, "kapitalist toplumun muazzam bir metalar yığını" olarak belirdiğini yazarak başlar...– kapitalizmin evrimi ile çakıştığını tam da bu noktada söyleyebilir miyiz acaba? Ama tartışma, hemen, metaların dilinin "meta dolaşımı" içinde, dolayısıyla "sermaye birikimi" çerçevesinde konuştuğunu hatırlatarak devam eder: P-M-P formülünün cebir sınırlarını aşan sihiri (burjuva iktisadının, yani ideolojisinin körlüğünü tanımlayan sihir) görüntüler di-

yalektiğinin sonuçlarını ve etkilerini aydınlatmıyor mu? İşte, P-M-P, bize bir görüntüden başka ne anlatıyor? Emekgücünün bir kavram, ama yepyeni bir kavram olarak gerçek belirişinin Marx'tan önce burjuva iktisadının (özellikle Ricardo'nun) içinde gerçekleştiğine bizzat Marx'ın kendisinin verdiği şehadet, P-M-P'nin acaba bir "kaynak" olarak tanımlanabilecek bir sırrı olmadığını mı anlatıyor, yoksa, bizzat Marx'ın yürüttüğü tartışmanın, formülü "insan dilinin" dışına, belki de kapitalist toplumun Üçüncü Kitap'ta tartışılacak "yeniden üretim"inin alanına aktardığını mı söyleyeceğiz? Formüllerin "yasalar" olmaktan çok "emareler" olduğu kabul edilirse, P-M-P'nin insan dilinden neyi tercüme ettiği sorusu çıkar karşımıza. Öyleyse, biraz da bu içdüşünsel tartışmanın karşısında okuyucunun göstermiş olduğu sabıra sığınarak, P-M-P'nin metaların dilinden insan diline tercümesinin "paranın gerçekliği satın alışı" olduğunu iddia etmek istiyorum. Para üzerine Marksist çözümlemelerin belirlediği yön açıktır: Paranın ontolojik bir varlığına reddiye, ama aynı zamanda onun göstergebilimsel değerinin, bir "emare" niteliğinin tanınışı... Meta'nın ta baştan tartışmanın ana eksenine oturtulması bu yüzdendir. Gelgelelim, insan diline yaptığımız tercüme –ey insanlık– meta fetişizminin antropolojik diyebileceğimiz karakterinin ötesine geçmeye zorluyor bizi. Marx'ın eserinde meta kendini anlatmaz, dilini tercümeye, ama asla "tefsiri" olmayan bir yorumlamaya bırakır. Paranın her şeyi satın alabileceği türünden, ya da Proudhon'un eleştirilmiş formülü "mülkiyet hırsızlıktır!" benzeri olumsuzlamalar, ete dokunup acıtan bir gerçekliğin, diyelim, kapitalist toplumun insan için bir "çevre" olduğunun bilincini asla dışlamazlar. Ama derin formül, insan dilinde terennüm edilebilecek, böylece siyasal sloganlar arasında kendine yer bulabilecek olan "paranın gerçekliği satın alışı" olduğunda, herhalde Marx'ı 21.

yüzyıla yeniden davet edişimizin gerekçelerinden biri daha ortaya çıkar.

Para-meta-para çemberi, *Kapital*'in birinci kitabının tartışmasının odağında yer alan bu cehennemi çember, önceye ve sonraya sahip değil gibidir: Kapitalizmin tarihsel bir biçim olduğunu defalarca yineleyen Marx açısından bir anlatım eksikliği mi söz konusudur yoksa? Daha çok, anlatının dilinin *(de te fabula narratur)*, henüz anlatmamış olduğu şeyi, kuramsal bir tartışmanın sessizliği içinde belirlemesi hissedilebilir orada.

Bir zamanlar "yapısalcılık" ile suçlanmalarına karşı çıkarken pek de inandırıcı olmayan Marksist düşünürlerden bazılarının, bu arada elbette Althusser ile Maurice Godelier'nin "senkronik" bir çözümleme modelini sundukları *Kapital*'in yapısı, aslında modern "hikâyelendirmenin" ve romanın temel formlarını yansıttığı, pek de yüzeysel olduğu iddia edilemeyecek bir katmana sahiptir: P-M-P formülüne erişildiğinde, hâlâ metaların dilinin içindeyiz. Birinci ciltten üçüncü cilde kadar sıçrayan (ikinci cildin aslında Artı-Değer Kurumları'nın bir özeti olduğunu kabul edersek) şey bir hikâyenin anlatılışının devam ettirilişidir. Ancak onun "kuramsal" yapısı, "fenomenal" *(Erscheinung)*, görünüşsel olanın bir "ciddiye alınışı" da değil midir aynı zamanda? Metaların dilinde telaffuz edilen söz akitleri kapitalist üretim ilişkilerini "saklayan", "maskeleyen" bir "görünüşten" ibaret ise de, bu görünüşün kendine özgü "etkinliğine" (Althusser'e göre "maddi" bir ideolojik etki değil midir bu?) sahip olduğu düşüncesini dışlamamak gerekiyor. Ancak "ideoloji"den önce dilden ve anlatıdan bahsediyorsak, bunun nedeni, bu ilk terime yüklenen asırlık değerler sistemi ve "yanılsama" retoriğinin sürdürülmesini perçinleyen bir semantik ağı her zaman iş başına çağırmasıdır. Metaların dili, ideolojiyi anlatır ve temellendirir.

Söylenebilecek olan, insanların bir "meta fetişizmi"ne kurban gittiklerinden çok, metaların dilinin özneleri haline dönüşmeleri (metalar arası ilişkiler insanlar arası ilişkilerden başkası değildir), dolayısıyla, metaların bizzat kendilerinin "fetişist" olduklarıdır.

Marx'ta en ilkelinden bir "animizm" bulamayacağımız elbette bellidir. Söylenmek istenen, metaların bir dile sahip oldukları ve bunun beşeri özneyi kendi alanlarının dışına itmek şöyle dursun, bir tür sorumluluklar ve faaliyetler zincirine eklemlemekten bir an olsun geri kalmadığıdır. Metalar dünyası "ad verir" Nominal gelir, sanki her an bir pasta, daha kitabın ilk satırlarında dile getirildiği gibi, "muazzam bir metalar yığını" olarak dünya "herkese, eşit ölçüde" paylaştırılır. Tartışmasız bir şekilde burada Spinoza'nın, başka bir yerde değindiğim de fact ile de jure güçler ayrımına varıyoruz. Metaların dili, böylece bir ad verme dilidir – toplumun çeşitli kesimlerine, Herakleitos'un bir zamanlar *"polemos"*un, savaşın işlevi konusunda söylediklerindeki gibi, henüz üretim sürecinden geçmemiş "metaları" paylaştırır. Elbette bu, asla gerçek bölüşüm ilişkilerine gönderme yapmaz, daha çok, bölüşümü olanaklı kılacak tasarımlar dünyasını metaların dilinde ifade eder. Savaş nasıl kimilerinin hero, kahraman, kimilerinin Tanrı, kimilerinin ise insan olduklarını tayin ediyorsa, metaların konuşması ve buyruğu altında toplumsal sınıfların gelişim şecerelerini çıkarmak tartışmanın takip edeceği yoldur. Sonradan Rose Luxemburg'un hatırlatacağı gibi, bu şecere, *"polemos"*un, yani sınıf mücadelelerinin dışında, ya da öncesinde değildir. İradeciliğin ve Sorelvari "Genel Grev" retoriğinin eline hiç düşmeksizin, sınıf mücadelelerinin (hani "şimdiye kadarki tüm tarih" diye başlayan ünlü bir sözün tamamlayıcısı ve yüklemi) sınıfları hep öncelediğini kabul edebiliriz. Bu Marx'ın eserinin tümünden çıkarılabi-

lecek ve hâlâ doğru olan genel bir sonuçtur ve bizim için şu anlama gelir: *De te fabula narratur.*

Öyleyse, günümüz Marksizm'inin –elbette– "somut" ve "kaçınılamaz" gözlemler yoluyla veya doğrudan doğruya "praksis"in içinde yakaladığı bir hakikatin, hangi anlamda bir hakikat olduğunu ele almak zorundayız yeniden: Bu hakikat, –yine elbette– istediğiniz kadar "proletaryanın yok oluşu" ya da "devrimci özünü yitirişi" türünden yarı-eskatolojik bir terminolojiyle kuşatıverin, *"polemos"*un varoluşun sürdürülmesidir. Luxemburg'un hatırlatması: Sınıflardan iki anlamda bahsedilebilir –*Kapital*'in üçüncü kitabının sonunda, tüm beklentilere karşın Marx tarafından tamamlanmamış şu "Sınıflar" başlıklı pasajın, tıpkı Spinoza'nın, çağların gördüğü büyük düşünürler arasında az çok 'demokrat' olarak tanımlanabilecek belki tek düşünürün ünlü *Siyasal Deneme*'sinin sonunda, tamamlanmamış haliyle yer alan "Demokrasi" başlıklı bölüm konusunda söylenebileceği gibi, bize daha neler anlatabileceği sorusuyla ilerlemeli. Açıkçası *Kapital*'de bahsedilen ve şecereleri düzenlenen "sınıflar", kapitalist üretim ilişkilerinin "dışında", ama kapitalist üretim ilişkilerini çözümleyen bir "dilin", bu ister Marx'ın, isterse "metaların dili" olsun, "içinde" anlatılmış sınıflardır. Ne bir kollektif bilinç durumunu, ne belli bir praksis'i, ne de bireysel ya da kollektif eylemliliği çağrıştırıp, doğrudan doğruya, "gelir kaynakları, sırasıyla, ücret, kâr ve toprak rantı olan"... "kapitalist toplumun üç büyük sınıfı" söz konusu edilir. Belki de Marx'ın başka yerlerde, *Kapital*'de cevaplamadığı sorusuna, "bir sınıfı oluşturan şey nedir?" şeklindeki soruya, şu ya da bu biçimde cevap vermiş olduğu düşünülebilir. Ancak, sırasıyla çeşitli gelir kaynaklarına cevap veren üç büyük sınıf, çok geçmeden kendi tanımlarını kaybedeceklerdir. *Polemos*, savaş ve çeşitli tarzları (rekabet, toplumsal çıkar örüntülerinin değişimi vb.) kaçınılmaz bir şekilde, meta ilişkile-

rinin şu ya da bu tarafında yer almanın (sözgelimi "emekgücünü satma zorunluluğu"nun) farklı eklemlenme biçimlerinin tanımlanacağı gerçek bir dünyayı hatırlatır bize. Öyleyse gerçekten, kapitalist üretim ilişkileri içinde tanımlanmış bulunan sınıflar, sınıfın birinci anlamındadır.

Sınıfın ikinci anlamı, belki de Marx'ın 1848 ile 1872 arasında, iki Komün ile aşırı uçlarını bulan bir tarihsel kesit üzerinde harekete geçirdiği kısa dönemli "mücadele çözümlemelerinde", şu *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* ile *18 Brumaire*'inde yer alıyor. Burada artık sınıflar ne çıkarlarıyla, ne de çıkarlarının "bilinciyle" (bunu Hegel'in idealist "özbilinci"nden türetmeye kalkmasak bile) hareket etmektedirler. Daha da ilginci, sınıflar, burada açıkçası somut insanlardan ve "toplumsal tip"lerden oluşmaktadırlar. "Somutun bilimi" bizi doğrudan doğruya "siyasal alan"a, 19. yüzyıldan miras aldığımız "hareket retoriğine" ve metaların dilini bile koşullandırabilecek olan bir siyasal praksis diline doğru götürecektir. Açıkçası, insanlar çıkarlarını, geleceklerini, özgürlüklerinin koşullarını fark edemezler ve işte bu yüzden, tarihin akışı içinde, yani *polemos* içinde savrulan kitlelere dönüşürler. Marx, bu eserlerinde, *Kapital*'deki vülger iktisatçılara yönelttiği keskin dilini hazin bir ironiye dönüştürür. Aynı tarihsel anlatı, *Kapital*'in birinci cildini de "eşzamanlı" çözümleme tartışmasının tam kalbinde ziyaret etmekten geri kalmaz: P-M-P formülünü "kesintiye uğratan, yani birikmiş muazzam meta yığınını, yani "kapitalist sermaye"yi açıklayan, yani "nasıl birikebildiğini" açıklayan şu ünlü tarihçe bölümü –İlkel Sermaye Birikimi Bölümü: Anlatılan senin hikâyendi... Orada sınıflar, ikinci anlamdaki görünümleriyle ortaya çıkarlar – anlatılan bir "sınıf öncesi" durum olmaktan çok, kapitalizmin ortaya çıkışının asla bir "tarihsel kaçınılmazlık" olmadığını, en azından üç büyük tesadüfün biraraya gelişiyle bugünkü "zorunlulu-

ğun" içine düşmüş olduğumuzu gösteren tarihsel bir süreçtir. Sermaye, bedeninde yalnız meta yığınlarını, para ve krediyi, üretim araçlarını, ödenmemiş artı-emeği biriktirmekle kalmaz, açıkçası, insanları biriktirir. Sürecin içinde yer alan şiddet ve iradecilik yanıltıcı değildir. Kapitalizme geçiş, "yasalar" aracılığıyla formüle edilemez. Bunu belki bugün, Chicago Üniversitesi'nin kampüsünü çevreleyen muazzam yoksulluğu ve sararıp solmuş insanları uzun adımlarla atlayarak çökmüş Doğu Avrupalı ülkelere "kapitalizme geçişin yasalarını" öğretmeye koşan neo-liberal iktisatçılarına ancak Marx'ın kitabını yeniden-okumaya kalkışmak öğretebilir.

Marx'ın birinci sözü olarak sunmaya çalıştığım *De te fabula narratur,* öyleyse bize, "sınıf mücadeleleri tarihi"nin ("Tarih" zaten öyle değil midir?) bir yüklemini aktarıyor. Bu yüklem, dilin ve anlatının, ama gündelik yaşamdaki ve toplumsal bağlamındaki anlatının yüklemidir. Nasıl dil, toplumsal yükümler ve mecburiyetler yaratmaya yarayan bir "araç" ise, Marksist anlatı da, kendi dilini yaratmak zorundaydı. Dil üzerine Marksist ya da değil tartışmaların Stalin kestirip atana kadar ne kadar ateşli bir şekilde sürüp durduğu bilinir: Stalin'e göre, "dil evrenseldir, sınıfların kendilerine özgü dilleri yoktur." Bu kestirip atma, eninde sonunda başka bir kestirip atmaya paraleldi: *LEF* grubunu bir dönem oluşturmuş, Rus biçimciliğini ve Leningrad *Poetika* dergisini bir süre ellerinde tutmuş, Leningrad Estetik Ekolü temsilcilerinin, özellikle şu ünlü Mihail Bahtin'in arkadaşlarının kısmi destekleriyle edebiyat ile siyaset arasındaki dil ilişkisini alabildiğine tartışmış bir kuşağın yok edilişi söz konusudur. Burada konuyu yalnızca iki anında tespit etmeye çalışacağım.

Birincisi, elbette, Lenin'in tartıştığı "siyaset dili" sorusudur. Nazi propagandacısı Goebbels'in yüksekten atan (kır-

daki dilimiz bir yalandı. Berlin'e, dört milyon canın metropol ritmiyle atıp durduğu yere geldiğimizde, kahve gömleklilerin dili, anlamını bile bilmedikleri bir konuşmayı tek kelime sektirmeksizin köşebaşlarında konuşabiliyorlardı artık") "dili" değil, *De te fabula narratur*'un en esaslı temelini ortaya koyan bir "dil". Lenin buna, açıkçası *rasskaz* adını verir ve bir bakıma, Marx'ın pek çok yerde kullandığı *Berichi* (anlatı) işlevini bir kez daha yankılar. Bahsettiğim, yüz yıla yakın bir süre önce, yalnızca yeni yılın değil, yeni yüzyılın "anında", 1900 yılının Mayıs'ında Harkov fabrikalarının işçilerinin "anlatıları"nın bir "ciddiye alınışı"dır. Lenin bunu iki anda gerçekleştirmeyi önerir: İşçilere "kendi gerçeklerini anlatma" şansını tanımak. Sorun, ne bir hakikatin keşfi, ne de, sonradan olacağı gibi, bir tür "konuşmaya izin vermek" sorusudur. Marksist el kitaplarının öğütlediği "bilgelik"ten ne kadar da uzak! O noktada "sınıfın ikinci anlamı"na, insanın "kendi hikâyesini anlatması"na geçiyoruz. Ve anlatılacak şey, yoksulluktur elbette. Ama, –yine elbette– tüm çağların yoksulluğu, kapitalizmin ayrılmaz bir parçası olarak, modern insandaki tartışılmaz sararıp solma olarak yoksulluk. Oradaki "anlatı" tartışma bile değildir (Siyaset Meydanı ya da sol bir partinin olağan gündeliği). Marx'ın ve Lenin'in "bilgeliği", duyulmayan sese kulak vermek değil, onu görünür kılmak, evet, duyulur bile değil, "görünür" kılmaktır. Leninci *rasskaz*, öyleyse bir "aktarma"dır. Belki de, "aktarma"nın bir "parti örgütleniş tarzı" haline gelmesi için, Rossana Rossanda'nın şu farelerin kemirmesine terk edilmiş "el kitabı"nı beklemek gerekecektir uzun süre ama, "tarihi ve şimdiyi" anlatma tarzı, tarihin kendisini biçimlendireceğine göre, diller içinde verilecek her türlü mücadelenin, "anlatılan senin hikâyendir" içinde temellenmesi gerektiği daha şimdiden açıklık kazanır. Bilinçlendirme "teknikleri" adı verilen şeyin eninde sonunda bir "aktarma" işlevi olduğunu, ya da olma-

sı gerektiğini öngörebilmek... İşte *De te fabula narratur*'un bizim için ne ifade ettiği...

Lenin'in unutulmuş 1900 yılı makalesi sosyalizmin "söz etiğini" bildirir. "Mayıs Günü, Harkov İşçilerinin Anlatıları". Siyasal alanın "sözlerle" örülüp örülemeyeceğini anlamak için günümüzün toplumsal ilişki örüntülerine –şu enformasyon toplumu adı verilen şeyden medyatik basınçlara varıncaya kadar– bir göz atmak yeter.

"Anlatıların ciddiye alınışı" Marksist kültürün içine o kadar sinmiştir ki, bir söyleşisinde Slavoj Žižek'in hatırlattığı gibi, bugün siyasal alandaki "tartışmaların" ayağa düşürerek rutinleştirdiği bir etik anlayış, en sapkın ve yozlaşmış reel-sosyalizm formları içinde bile korunmaktadır. Muhalif söylemlerin aşırı ölçüde ciddiye alınışı ve baskıcı kovuşturmalara uğrayışı, günümüzün, metalar dilinin hiyerogliflerine terk edilmiş (enformasyon toplumu ve reklamlar ne aktarıyor ki bize?) "konuşma özgürlüğü" retoriğinden çok farklı bir "dil etiği"nin söz konusu olduğunu, sözgelimi bir Habermas'a hatırlatmalıdır.

Öyleyse, *De te fabula narratur*'un bize söyleyeceği bir şey daha vardır: *Warensprache*'nin, metaların dilinden telaffuz edilmiş anlatısını (biteviye kapitalizmin konuşması) tercümesi (*Das Kapital*'in katmanlarından biri) yeterli değildir: onun yerine başka bir anlatının, yepyeni bir anlamın konulması, kısacası "başka bir hikâyenin anlatılması" gerekir. Bu "yeni hikâyeyi dinlemek" için birçok kulağın dikilmiş olduğunu biliyoruz. Ama diller kendi kendilerine konuşamazlar. Farklı hikâyelerin –neredeyse sayısızca– nasıl olanaklı olduklarını anlamış olmak pek şaşırtıcı gelebilir.

"Derin hakikat"ın tekliğinden ve "birliği"nden, gerçeği söylemenin (*Pravda* sosyalizminden Orman Dili'ne, şu *Derevyannıy Yazyyk*'a kadar giden "reel-sosyalist" bir sürecin yarattığı sorunları unutmayalım) "bilimsel" tarzlarına varın-

caya kadar, sayısız perspektifin altında afallamaktan başka bir şey yapamayan bir Marksizm imgesini ve tasarısını artık aşacak olan "farklı anlatıların birliği"dir. İşte Marx'ın "ikinci-sözü"ne bu noktadan bir geçit bulabiliriz.

Marx'ın ikinci sözü

"Bir kulübede bir saraydakinden farklı düşünülür." Marx'ın kuramının bütününün, aynı zamanda onun eserinden türetilmeye çalışılan bir "ideoloji" kuramının çıkış noktası olarak kabul edilebilecek bu tümce gerçek bir "görelilik" kuramının da ana formülüdür. Leibnizci ve Spinozacı yönleri tartışma götürmez. Buna göre, hepimiz tek ve aynı dünyada yaşıyoruz ve bu dünyanın "biricikliği" asla Stirner'in "Biricik"i, "öznelliğin son noktası" ile karıştırılmamalı... Marx'ın Stirner ile kavgası, diğer bütün tartışma konularının yanında, göreliliğin nasıl kavramsallaştırılacağı, öznel konumların nasıl tasarlanacağı üzerine Marx'ın Leibniz ve özellikle Spinoza felsefelerine borçlu olduğu derin bir sezgiyi de barındıran bu bakış açısında düğümlenir. Bu bakış açısı, açıkça söylemek gerekirse, bakış açılarının bir kuramıdır aynı zamanda. İdeoloji kuramının nüvelerini içinde barındıran bir kuram. Hepimiz aynı kentte yaşıyoruz... Sabah, evimizden yola çıktığımızda, herbirimiz farklı amaçlarla, farklı güzergâhları takip ediyoruz. İdeolojinin bilimi güzergâhların ve farklı bakış açılarının bilimidir. Doğal olarak, dünyadaki birey sayısı kadar çok sayıda bakış açısı bulunduğu besbellidir.

Bu noktada Merleau-Ponty'den bir formülü yardıma çağırmalıyız: Hegelcilerin ve Marksizm'in de sorgulamadan pek kolayca kabul ediverdiği bir "karşıtların sentezi" diyalektiği yerine, bir "aşırı karşıtların gerilimi" diyalektiğinden söz edilebilir mi? Elbette söz konusu olan Hegel ve Hegelciliğin "öznellik" ile "nesnellik" arasındaki "sentez" düşünce-

sine karşı çıkmaktır. Bu karşı çıkış, "sentez"in yerine yalnızca bir "gerilim"i koymakla kalmayacak, üstelik gerilim içindeki karşıtları "aşırı" noktalara kadar eriştirecektir. Bu diyalektik "öznellik" ile "nesnellik" arasındaki nesnellik değil, "aşırı öznellik" ile "aşırı nesnellik" arasındaki gerilimde ifade bulacaktır. Diyalektik düşüncenin bu yeni trajik tasarımının günümüzün toplumlarında olup bitenlerle daha yakın bir kavramsal ilişki kurabileceğini kabul edebiliyorum. Böylece, bir "karşıtların birliği" öğretisinin açıklayamadığı yeni "anlamlar" –sözgelimi sınıf mücadelelerinin taşıyacağı çoğul anlamlar, dolayısıyla "perspektifler"– gün ışığına çıkabilirler.

Sorunun tümü, önce bir "dil" (bir önceki söze, *de te fabula narratur*'a bakınız), ardından da bir "ideoloji" sorusuna indirgenebilir. Hikâyelerini anlat diye herkesin davet edilmesi, ancak anlatacak bir şeyleri olanların anlatabileceklerini gözlerden niye saklasın? Sosyalizmin bir ideolojisi vardır. Ama sosyalizm bir "ideoloji" değildir.

Marx'ın bir "ideoloji" kuramına sahip olup olmadığı, sözgelimi *Alman İdeolojisi*'nden ya da *Kapital*'de tartışılan "metalar fetişizmi"nden bir "ideoloji kuramı" türetilip türetilemeyeceği, yıllar boyu tartışılırken, burada kullandığımız anlamıyla "perspektif"in bir tür "yanlış bilinçlenme" ile, kısacası bir "üst-yapı kurumu" olarak ideolojiyle özdeşleştirilmesi hatası direncini sürdürebildi. Althusser'in bile söz konusu "hata"yı sürdürdüğü söylenebiliyor. "Bir kulübede bir saraydakinden farklı düşünülür", açıkçası, bize ideolojiler üzerine değil, "düşünceler" üzerine bir şey söylemiyor mu?

Ama hâlâ, soruna biraz daha derinden bakacak yerimiz var. Bir kulübede bir saraydakinden farklı düşünüldüğü o kadar yakıcı ve kaçınılmaz bir gerçektir ki, oradan türetilecek bir "Marksist ideoloji kuramı"nın şimdiye kadar türetilenlerden çok farklı olacağı hemen ortaya çıkar. Marx, açık-

çası, şunu da söylemek istemiyor muydu? Bir kulübede ve bir sarayda, ya da dünyanın başka bir yerinde (Marksizm'in coğrafya notu, Avrupa'dan Çin'e ve Latin Amerika'ya varıncaya dek, iyidir) her zaman farklı düşünülür, evet. Ama aynı düşünülseydi, bu "ideoloji"den başkası olmazdı.

Vülger iktisatçıların şu "rasyonel iktisadî özne" varsayımlarıyla dalga geçerken Marx, acaba kapitalist toplumun pek fark edilmeyen bir haritasını mı gözönünde bulunduruyordu? Bu haritada onun "baskın ideoloji" adıyla neredeyse vaftiz edebildiği şeyin aslında, sonraları sözgelimi bir Roland Barthes'ın fark edeceği gibi, "belli bir anda mümkün tek ideoloji" olduğu gerçeği okunuyor. Geriye, Althusser'in "celbetme" (*interpellation*) mefhumuyla "dile" yeniden bağlanıştan başka bir şey kalmıyor böylece.

Şimdi, bu yolda ilerleyerek, ideoloji teriminden ve davet ettiği terminolojiden uzaklaşma şansını tepmeyelim: Marx, gerçekten, yukarıdaki sözde, "ideolojiden" değil, "düşünmekten" söz ediyor. Spinoza'yı hatırlarsak, düşünceler ve tanımlamalar, hiçbir zaman "doğru" ile "yanlış"ın kıstaslarına uymazlar: Çünkü, *veritas, index sui et falsi* (Doğru, kendinin ve yanlışın işaretidir). Elimizde, "yanlış"ın, "doğru"dan başka hiçbir kıstası bulunmadığı gerçeği pek çok kişiyi umutsuzluğa düşürebilir. Ama bu böyle. Spinoza'nın düşüncesinin derinliklerinde beliren başka bir katman devreye sokulmadıkça, yüreklerin ferahlaması olanaksız olurdu. Bu, Kartezyen Özne'nin, düşüncenin öznesi olarak artık varsayılmadığının hatırlatılmasıdır. Kartezyen Özne'nin, Cogito'nun, saraylı bir nüfusun temsilcisi olduğu tarihsel bir olgudur. – Descartes ve daha sonraki tüm resmî "Devlet filozofları" tam ya da yarı yarıya saraylıdırlar. Gerçek insanlar ise, gerçekten düşünürler: Yani kendi çağlarının koşullarına, kendi tarihsel ve mekânsal koşullarında, kendi gelenek ve yaşam koşullarının ördüğü düşünceler zincirine bağlı olarak.

İdeoloji (Spinoza'nın *"imaginatio"*su, üçüncü dereceden bilgisi dersek. Althusser de bunu onaylamıştı, aşırıya kaçmış olmayız), bir kulübedekinin bir saraydaki gibi düşünmeye başlamasıdır. Rüya, başkasına kaptırılmıştır artık. Yanlış bir bilgi (idea) yoktur. *Imaginatio*, eksik, örselenmiş insanın olağan bilgisinden başka bir şey değildir – bir tür "zorunlu yanılsama". Tarih boyunca dinlerin, felsefelerin, dünya görüşlerinin *"imaginatio"* içinde kalmak zorunda oldukları, daha doğrusu, *"imaginatio"*yu bir katman olarak barındırdıkları gerçeği, bu yüzden, olgusal olmaktan geri kalmaz.

Öyleyse, perspektifin "doğru" olduğunu söylemek bir truizmden başka bir şey değildir. Perspektifi edinmenin hiç de kolay bir şey olmadığı, bizzat Spinoza'nın o zor felsefesinin dışa vurduğu bir hakikattir oysa. Şimdi bu hakikatin ilk anına, bize kaçınılmaz şekilde kabul ettirdiği bir tür "görelilik düşüncesine" sahip çıkalım.

Bu görelilik, Marx'ın başka yönlerinden eleştirmekten hiç geri kalmadığı bir "rasyonalizm" formülasyonu içindedir ve Spinoza'da, daha da belirgin biçimiyle Leibniz'de ifade bulur: Görelilik, bir özneye göre değil, özne, göreli konumlara ve perspektife göredir. Başka bir deyişle, insan, perspektiflere ve bakış açılarına yerleştiği anlarda belli bir dünya algısına, düşünceye bu hakikatin çerçevesine sahip olur.

Böylece, içinde bir taraftan iradeciliğin, öte taraftan da "baskıcı bir hakikat" düşüncesinin ortadan kaldırılacağı ikinci bir ana geçebiliriz. Marksist ideoloji kuramı, var olduğu düşünüldüğü ölçekte, düşüncenin koşullara sahip olduğu ve bu koşulların "maddeci" bir tespitinin, yepyeni bir "madde" anlayışına gereksinim duyurduğunu anlatmaktadır. Bu "perspektif" olarak, "yol" ya da "güzergâh" olarak maddedir. Marksizm bu noktada "filosofi"den "hilosofi"ye, zaman ve mekânın belli bir haritalandırılmasına geçmektedir.

Marx'ın düşüncesi işte bu yüzden, önce Genç Hegelcilerle, Proudhon'la, sonraları Bakunin'le giriştiği pek acımasız tartışmalara karşın, önce sınıfların belli bir perspektifler çoğulluğuna yerleşmiş, hattâ kitleler halinde savruluşa kendini bırakmış bir bireyler yığını olduğunu tanımadan geçemez. İşte Marx'ta bile Stirner gibi birisine yönelik bir olumlama –bir taraftan yalnızca bireylerin (ama perspektiflerden oluşan çoğul bireylerin) öte tarafta ise Devlet'in varlığının onaylanışı... Acı verici olan, Marksist praksis'in Marx'ın eserinin dayattığı bu yeni çoğulculuk anlayışının üzerinden atlamış olması ve ancak günümüzün "radikal" hareketleriyle karşılaştığı andan itibaren kendi meşrûiyetini de sorgulamaya girişmesi değil mi?

İşte bu noktada, bir paradoks gibi görünen üçüncü söze geçiyoruz. Bir zamanlar Spinoza'nın, bu ilk "laik" düşünürün rasyonalizminin bile tanıdığı bir meşrûiyetin, "nasıl bir dinin" meşrû kabul edilebileceğinin yeni bir tartışmasını yürütmek gerekiyor. Özellikle "dinlerin" ve "partikülarizmlerin" at oynattığı günümüzde...

Marx'ın üçüncü sözü

Dinin bir afyon olduğu sözlerinin hemen altında, onun "ruhsuz bir dünyanın ruhu" olduğu yazılıyor. Bir çelişki olarak sunulabilecek bu sekans, farklı vurgulama alışkanlıklarını da tatmin ederek (ne de olsa Marx, herkesin, en çok alıntıladığı yazarlardan biridir), Marx'ın ve genel olarak 19. yüzyıl Avrupa sosyalist kültürünün hiçbir an cebelleşmekten geri durmadığı dinin modern paradoksunu ve hakikatla ilişkinin yepyeni bir tanımını davet ediyor. Marx'ın ilk sözüne ilişkin olarak söylendiği gibi, "hakikatin mutlaklığına reddiye", Marx'ın Hegel'e her çıkışmasında yaptığı yarı-ironik aforizmayı bu kez din konusunda telaffuz edilmiş buluyoruz.

Nedir bu sözün anlattığı? Modern insan, "hakikatin" kölesi olmaktan çok (Stoacı arayışlar artık güçsüzdür), "hakikatin yapısı"nın kölesidir. Ve "yapı", her zaman için, "boş bırakılabilir". Sözgelimi modern edebiyat kendine güzergâh olarak dil ile oynamayı seçtiyse, bunun nedeni, dilin hakikatini (ayrıca dilin anlattığı hakikati) keşfetmekten, dil ile hakikat arasında bir bağlantı kurmaya çalışmaktan çok, dilin anlattığının hakikatin asla kendisi olmadığı düşüncesinin arka planda belirmiş olmasıdır. Kafka önümüze hep "yapılar" ve "yapı ilişkileri" sunmuyor mu? Onun eseri, gerçekten, yapılar arasında bir gezintidir: Bürokratik bir makina olarak aile içi ilişkiler... Ama bunlar aynı zamanda modern dünyanın suçluluk, pişmanlık, ceza, parçalanma, sararıp solma ve *Spaltung* (parçalanma, yarılma) formlarının dile getirilmesi için birer araçtırlar. Bazı yazarlarca 20. yüzyıl modern edebiyatının ilk temsilcisi olarak kabul edilen Edgar Allan Poe, modern zihin ile arkaik zihin arasındaki yapı farkını, bunun yanında da modern dünyanın muazzam akışkanlığı ve ivmesi karşısında alınabilecek tavırların yapısını dile getirmiyor muydu: İvmeye karşı durup bekleyerek, Maelström'e düşüş esnasında, basitçe direğe sarılarak yok olan kardeşinin kaderini paylaşmaktan kurtulan Norveçli balıkçının anlatısı...

Şimdi, "ruh"un bir yapı olduğunu gösterecek olan tartışmamıza geçebiliriz. 19. yüzyıl, bugünkü biçimiyle "solculuğun" bir kültür olarak doğduğu ve geliştiği çağdır. Büyük ölçüde Avrupa'ya özgüdür ve açık "evrensellik" amaçlarını içinde taşımaktadır. Dinsel temelleri tümüyle bir yana bırakmamış, Avrupa-Hıristiyan uygarlığında varlığını sürdüren dinsel söylemlerden –en azından "sağcı" ya da "tutucu" adı verilen söylemler kadar– pek uzaklarda kalmamıştır. Bunu yalnızca "siyasal aktivizm"in dar alanı çerçevesinde sınırlıyor değilim.

Açıkça "ateist" olduğunu bildiren bir söylemin daha geniş bir perspektiften bakıldığında, döneminin tüm kültürel, toplumsal ve ideolojik çalkantılarının içinden geçtiği, dinsel söylemler alanı tarafından katedilebildiği vb. kolayca anlaşılabilir ve burada ele almaya çalışmayacağım yöntemlerle çözümleme konusu haline getirilebilir. Ancak 19. yüzyıl kültürü bir "kurumlaştırma" geleneğini kendi çağının gereksinimleri uyarınca devralmış görünmektedir: Burjuva kamu alanını delik deşik etmeyi bir an olsun bırakmayan devrimler ya da sürekli olarak hissedilen devrimci sarsıntılar. Avrupa'nın sınırlarını bugüne dek biçimlendiren paylaşım savaşları (bunlar bugün Yugoslavya örneğinin gösterdiği gibi Avrupa'nın göbeğinde cereyan etmekteydiler) ve "vahşi kapitalizm" ile atbaşı giden bir Sanayi Devrimi'nin iddiaları... Bütün bunlar bir kültürün kendini oluşturmak, ayakta tutmak uğruna "kurumlaşma", bir geleneğe bağlanma ve dünya üzerinde yer tutma için ortaya koymak zorunda kalacağı mücadelenin de gözönünde tutulmasını zorunlu kılmaktadır. Böylece 19. yüzyıl Avrupa kültürü her şeyden önce iki tematiğin oluşturduğu bir kutuplaşmanın içinde kurulmuş gibidir. "Kurumlaşma" ile "hareket" arasında...

Bahsettiğimiz kurumlaşma tematiği dolayısıyla yalnızca bugün, artık gelenek haline gelmiş solcu söylemin değil, tüm bir 19. yüzyıl kültürünün bir sorunundan, daha doğrusu bir hastalığından söz edilebilir. Aile, sivil toplum, monden kulüpler, baskı grupları, sosyalist ya da sosyalist olmayan sendika ve partiler, işçi birlikleri, korporasyonlar, temsilî meclisler, galeriler çevresinde kurulan sanat akımları ve sanatçı grupları – kısacası 19. yüzyılın genel bir portresini gözlerimizin önünde uyandırmaya yetecek oluşumlar, *Komünist Manifesto*'nun o yoğun edebi etkiler taşıyan dilinde "burjuva toplumu"nun hem gururu, hem de korkuları olan toplumsal kurumlar Batı uygarlığı içinde rahatlıkla "siya-

sal" sorunlar haline gelebilmişlerdir. Sol retoriğin bu uygarlık içinde oynadığı aslî ama kısıtlı bir rolden söz edilebilir bu noktada: Kurumları bir "hareket" haline dönüştürürken, hareketleri "kurumlaştırmak". Marx'ın, tartışılmasına hâlâ ara verilmeden devam edilmesi gereken iki önemli kitabı, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* ile *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri,* bu karmaşık süreci büyük bir açıklıkla gözlerimiz önüne seriyor.

Kurum ile hareket arasındaki alışveriş ve gerilim, Saussure'den bu yana dile de uygulanabildiği ölçüde, solcu söyleme ilişkin değinilerde uygulanabilecek bir çerçeveyi sunabilir. Dilin başlıbaşına bir kurum olduğu, ancak dolaşıma giren bireysel ya da kollektif "söz"ün bir hareket olduğu, bu ikisi arasında yoğun ve akışkan bir karmaşık ilişkiler dünyasının belirdiği söylenebilir. Eğer 19. yüzyılın ya da Bolşevizmin siyasal ve ideolojik söylemleriyle, Merleau-Ponty'nin deyişiyle bir "Pravda sosyalizmi"nin "orman dili"ni aynı söylem oluşumunun içeriği olarak değerlendirecek kadar saf değilsek, bu ilişkilerin karmaşıklığını bir kez daha teslim ederek işe başlamalıyız.

Marksizm'in "kurumsal" bir içeriğe de sahip olduğu, bu açıdan 19. yüzyıl içinde "suda balık" olduğu doğru elbette. Üstelik "reel sosyalizmin" çoğu zaman sunmaktan geri kalmadığı, herbiri kendi erdemini kendi içinde taşıyan Kafkaesk yapılardan da uzun uzadıya bahsedebilir, Marx'ın düşüncesinden dışlamaya kalkışabiliriz. Din ise, eninde sonunda kurumlara, geleneklere vb. bağlanmadan başka bir şey olabilir mi? Marx'ın çözümlemelerinin "hakikati"nde, prekapitalist üretim tarzlarında, emeğin örgütlenişinin esas olarak dinsel bir karaktere sahip olduğu da bulunur (*compagnonnage*'lardan modern sendikalara aktarılan hiçbir şey yok mu?). Elimizde, Marx'ın, sonraları Ernst Bloch'un "umut ilkesi"nde, *Prinzip Hoffnung*'da hatırlatacağı gibi, ütopyacı

sosyalistlere yönelttiği eleştirinin temellendiği bir nokta daha bulunuyor: Ütopyacılar, dinsel bir dünya görüşüne sahip oldukları için değil, kısacası "ütopyacı" oldukları için değil, diyelim, "adam gibi" ütopyacı olmadıkları için Marx'ın şimşeklerini çekerler üzerlerine.

Öyleyse, günümüzün Marksizm'inin yeniden keşfetmekte pek geç kaldığı bir "ütopya" düşüncesi, ruhsuz bir dünyaya ruh olabilir ancak. Buna, onyıllardır büyük bir ikiyüzlülük içinde, Marksizm'in eninde sonunda bir "dinden ibaret olduğunu" terennüm eden burjuva düşüncesinin bütün varsayımlarının çürütülebileceği bir düzlemi de ekleyebiliriz. Ancak, Bloch'un, Benjamin'in ve Horkheimer'in gösterdikleri gibi, bu ütopyanın dinselliğin ve tinselliğin tanınabildiği tek bir damar halinde bulunabileceğini eklemek gerekiyor. Marksizm'in bunalımı adı verilen şey, ütopyanın (ama nasıl bir ütopyanın?) yitirilişi, rüyaları görmenin başkalarına (günümüzde isterseniz modern dünyanın bilinç manipülasyonu araçlarına diyebilirsiniz) bırakılışıdır. Ütopya düşüncesi yalnızca Marx-öncesi bir hazırlık safhası değildir. Geleceklere ve komşuluk zaruretlerine bağlanan bir dünya görüşü de değildir. Burjuva kültüründe ütopyayı sakatlayan temel bir özellik, "baskın ideolojisi" ile, kitleleri evin rahatlığına Fransız entellektüellerinin *generation cocon* adını verdikleri rahatlık ve refah değerlerine teslim eden, kısacası "geleceğin dünyasını" terk eden mantığıdır. Horkheimer, biraz farklı bir tonda, arkadaşı Benjamin'in *Angelus Novus*'unu yansılayarak, "tarihsel maddecinin" yürek burukluğunu ve "kötümserliğini" anlatır: Ondaki kötümserlik, burjuva ideolojilerindeki gibi, "geleceğe ilişkin" değil, geçmişteki sefalete, şiddete ve felaketlere ancak seyirci kalabilmek yüzündendir.

Marx, Comte'un aksine, bir "din" önermiyordu. Önerdiği belli bir ütopya, gelecekte akla uydurulmuş bir zekâ ürü-

nü de değildi. Eseri bunu her vesileyle tekrarladığına göre, Marx'ın düşüncesindeki "ütopyacı damar"ı yeniden yakalamak uğruna, bir tür "Marx öncesine geri dönüş"e ihtiyaç duyulmayacağı açıktır. Sorunlar hâlâ bizi beklediğine ve gelecek, her zaman "gelecek" olduğuna göre, yine *Kapital*'in önsözünden bir Latinizm ile bitirelim: *Hic Rhodus, hiç salla!..* (İşte Rodos haydi atla)

Birikim, Nisan 1996, sayı 84

ÖDP: Parti mi, Hareket mi?

Cem Boyner'in YDH'sı için söylenebilecek şeyleri ÖDP için de söylemek biraz tuhaf kaçabilir: Sonuçta ÖDP belli bir "miras" (daha doğrusu "miraslar çoğulluğu") üzerinde temelleniyor ve şimdiye kadar "sol" demeye alıştığımız düşünce, zihniyet ve faaliyet çerçevesinin sınırları içinde kaldıkça hiç değilse "varlığını" şu ya da bu biçimde "sürdürmeye" aday görünüyor. YDH bir "parti" olabilmek için bütün şartlardan yoksundu aslında – alternatif oluşturacağı şeylerin (geleneksel siyasal partiler ve "establishment") niteliksizliği, belirsizliği ve topyekûn saçmalığı bizzat "alternatif" oluşturma istemine bile gölge düşürüyordu; ama asıl önemlisi, YDH gibi bir "aydın hareketinin", bir taraftan "think tank" olmak, öte taraftan çok değil, "gelecek" seçimlerde yüzde kırklara varan oy oranları beklemek gibisinden bir hayale yaslanması, şu anda Türk siyasî hayatına tahakküm etmeye başlayan güçlerin ve değişkenlerin (MGK, ordu ve tabiî ki medya) hiçbir şekilde hesaplara dahil edilmemesi gibi bazı "nesnel" handikapları nasıl altedebileceği konusunda hiçbir fikri yoktu ortada.

Tipik "burjuva aydın" hareketi örneği olarak YDH, böylece bir kısmını "istihdam ettiği", bir kısmını ise temkinli bir sempatiyle beslediği aydınların "hareketi" olarak kaldı ve eridi gitti. Siyasetin "zamansal" bir yönü de olmasaydı eğer, işlevini yerine getirdiği, hattâ bunda "başarılı" olduğu bile söylenebilirdi.

ÖDP ile YDH arasındaki bir benzetmeye gönlümüz pek razı olmasa da, "hareket" ile "örgütlü parti" arasındaki farkı, bu kez "sol" bir çerçevede ele almak konusunda bizi harekete geçirmekten geri kalmadığını kaydetmek gerekir. YDH, büyük bir boş özgüvenle ("peşimizden gelecekler" psikolojisi) hareketten partiye geçişi amaçlamış, bunda başarısız olmuş ve dağılmıştı. ÖDP, görüldüğü kadarıyla "solcu bilgeliği"nin işleyişini de arkasına alarak, bunu başarmış görünüyor. Ama bir "hareket" ile, "örgütlü parti" arasındaki farkı ayırdetmek hâlâ çok gerekli – özellikle bir hareketin bir çıkar grubundan kaynaklanabileceği gibi, bir "direncin" dışavurumu da olabileceği fikrinden hareket edersek... Parti ise, pekâlâ bir çıkar grubuna ya da gruplarına yaslanabilir, ama toplumsal bir kural olarak, "direniş" denen şeyle yakından uzaktan alıp verebileceği pek bir şey yoktur. Başka bir deyişle, "parti" ve "siyasal örgütlülük" denen şeyleri dışlamaya hiçbir gerek olmasa da, onların bir "direniş" oluşturabileceklerini düşünmemek gerekir. Çünkü özü itibarıyla direniş iktidar amaçlamaz, insanların boyun eğdirmeye yönelik tüm tahakküm girişimlerine "karşı" verdikleri cevaptan çok (buna muhalefet demek gerekir) bizzat bu tahakküm girişimlerine neden olan özelliklerinin toplamıdır direniş.

Sorun böylece, ÖDP'nin "hareket" mi yoksa "parti" mi olacağından çok, yukarıdaki tespitlerden anlaşılabileceği gibi, ne ölçüde "örgütlenme fetişizmi"nden uzak durabileceğinde ve buna karşılık, "çıkar grupları" denen oluşumlardan ne kadar mesafeli bir "hareket" olabileceğinin tartışılmasın-

da yatıyor. Hiçbir şey, dünya sosyalist hareketlerine (buna sendikal oluşumları da dahil etmeliyiz) hiç durmadan "örgütlenme" meseleleri tartışmak kadar zarar vermemiştir. Bu durum iktidar ile hukuk arasında yapılan yanılsama yüklü bir özdeşleştirmenin, kısacası "sıradan ideolojinin" eseridir. Bu yanılsamanın boyutlarını anlamak için, herhangi bir sendikanın, sol grubun ya da partinin kongrelerini ya da toplantılarını izlemek yeter. ÖDP'nin şimdiye kadar bu "hukuki varsayım"ı ne kadar aşabilmiş olduğunu bilmiyorum – tartışılması gereken şeylerden en önemlisi de bu olmalı... Ama bu güce sahip olduğunu kabul edebiliriz.

Bir parti, "demokratik merkeziyetçiliği" ile, ya da "merkezî demokrasisi" ile, seçmen ve seçenek kotalarıyla olsa olsa "temsilî" birimler oluşturur. Temsili olan bir birim (merkez, meclis ya da grup olsun) önünde sonunda "oranlanmış" güçlerle, başka bir deyişle, gerçek güçlere ve "haklılık konumlarına", giderek meşrûiyete yabancı kudretlerle iş görme eğilimindedir. Öyle ki, feminist bir gruba bir "kota hakkı" tanıdığınız andan itibaren (bu yalnızca bir örnektir) onu "tüm diğerlerini dışlayan" özelliklerini tözleştirerek var edersiniz – o grup, "temsili" olarak feministtir; aynı zamanda "başka bir şey olmadığı ölçüde", ya da daha doğrusu, eşuzamlı temsiliyetler içinde (sözgelimi "sosyalist olmak" gibi) var olmadığı ölçüde.

Bu, esas olarak "parti" kavramının Platoncu niteliğinden gelir: Platoncu anlayış için "parti" her şeyden önce bir "idea"dır – bir ideanın örgütsel dışavurumu... Ve bir ideanın en genel tanımı "kendisinden başka hiçbir şey olmayan, olamayan şey" demektir: Ben bir "anneyim", ama aynı zamanda birisinin "kızıyım", hattâ "fahişe" de olabilirim... Demek ki, "anne" bir idea değildir – ama "annelik", öteki tüm olasılıkları ve kimlikleri dışlayabildiği düşünülebildiği ölçüde bir "idea"dır. Bu yüzden Platoncular "yalnızca adalet adildir",

"yalnızca iyilik iyidir" türünden tuhaf laflar edip dururlardı. Bir "idea" olarak parti kadar tehlikeli bir düşüncenin bulunmaması da (sosyalist ve devrimci bir parti açısından) buradan gelmektedir.

Ama bu bir reddiye değildir; başka bir deyişle "parti"nin ve bir parti olarak örgütlenmenin reddedildiğini sanmak düşüncesizlik olur – yalnızca bazı "tehlikelere" işaret etmek gerektiği ve bunlara karşı dirençler oluşturulması gerektiği anlamına geliyor. Kota sisteminin belli bir boyutunda, feminist bir grubun ÖDP'ye "dahil olduğu", ama orada "feminist sosyalistler" olarak bulundukları söylenmeye başlarsa o zaman "idealar dünyasının" o Platoncu yanılsamasının elinden kurtulmak artık imkânsız bir hale gelecektir. O zaman anlayın ki, onlar "sosyalist" bir hareket tarafından içerilen "feministler" oldukları, başka bir şey olmadıkları için feministtirler...

ÖDP içinde reel olarak ne olup bittiği, "sonuçlardan" daha fazla ilgi konusu oluyorsa, neyin gerçeklik neyin de sonuçlar dünyasına ait olduğunu yeniden tartışmaya açmak gerekir demektir: Sonuçlardan çok nedenlerle ilgilenmek bu işin temel bilgeliği olarak çıkıyor ortaya. Bir taraftan, parti içinde ortaya çıkan iç ve dış mücadele çeperleri (grupların her birine "eş ölçüde uzak" olduğu için "ortak bilgelikle" seçilen bir genel başkan, grupların kotalarla temsil edilişi, itiraf edilemez, ama her açıdan "görünürde yer alan" iç mücadeleler) kuşkusuz "parti" olmanın şanından olduğu varsayılan bazı "nedenler"den dolayı ortaya çıkıyorlar. Her durumda, varsayılan "ideal" bir ortaklık uğruna üretilen suni bir dil, başka bir deyişle "sol bir esperanto" (bunun en iyi örneğini Doğu Perinçek'in *Aydınlık*'ında ve partisinde bulabiliyoruz) bizde bir "yumuşakça"yla karşı karşıya olduğumuz hissini kolayca uyandırabilir. Bu psikoloji, ÖDP'nin ilk "slogan"larında bile ortaya çıkıyordu – âşkın partisi, özgürlüğün partisi vesaire... Sorun, Tanıl Bora'nın kaydettiği gibi,

"ne pahasına olursa olsun" yeni bir sol dil yaratmaktır: Bu "esperanto" türünden bir dil değildir – birilerine kendi hikâyelerini, geçmişini ya da yaşadığı dehşeti anlatmak üzere uydurulmuş bir dil değil, insanların kendi "hakikatlerini" anlatabilmelerine ket vurmayan, olanak sağlayan bir dil.

"Açıklık" düşüncesi de şimdilik salt bir varsayım düzeyinde iş görmektedir: Deniyor ki, bu parti "her şeye açıktır". "Yeter ki", sosyalist olsun ya da "kabul edilebilir" bir sol "altyapıyı", "ortaklaşa değeri" benimsemiş olsun. Oysa ÖDP'nin tavanını oluşturan bir kuşak, kendilerinin "sosyalist olarak" doğmamış olduklarının, mücadeleleri içinde sosyalist olduklarının farkında olmak için gerekli yaşamsal "farkındalık" araçlarına en yetkin bir şekilde sahip olanlardır. Genel bir gözlem, Türkiye'deki sol ve sosyalist hareketlerin başbelaları arasında en önemli şeyin bir tür "güvensizlik" olduğunu gösteriyor: A priori "sosyalist olmak" onu kişisel bir kimlik ve belirlenim haline getirir ve sosyalistliği "hukuki bir kişilik", neredeyse bireylerin ya da grupların "tüzel kişiliği" haline getirir.

Açıklık fikri ile demokrasi arasındaki bağ da bir yanılsamadır. Demokrasi, çoğu somut konumda "açıklık"tan, kendini açık kılmadan çok daha fazla, kendini, özelliğini (diyelim "özel yaşamını") gizleme türünden bir davranışa tanıdığı şansla belirlenir. Oysa, samimiyetin yüzeysellikle karıştırıldığı, "içten pazarlıklı" bir demokratlığın "olmazsa olmaz" bir birliktelik ön koşulu olarak kabul edildiği bir durum da çıkabilir karşımıza. Sosyalist etik üstüne herkesin yapmaya kendini yetkili görebileceği onca tartışmanın yerine "samimiyet"in etik bir anlayış olarak yerleşmesini özlemek de getirilebilirdi.

Somutlaştırma denemeleri

Birinci deneme, genel denebilecek bir gözleme dayanıyor: ÖDP'de esas "ideal" değerin, direniş, özerklik ve bağımsız-

lığa dayalı bir mücadele sürecinin öznelliği değil, "katılım" olması. Sanki her şey, ÖDP'deki "öznel" kuruculuğun "katılım" terimleriyle, yani "katılanların" bakış açılarının ve istemlerinin doyurulmasıyla ifade edilmeye meylettiğini gösteriyor. Böylece, çoğu "parti yöneticisi" için "ÖDP işleri" gibisinden geçerli bir deyim var olabildi; ÖDP işleri, öteki işleri askıya alarak gerçekleştirilebilecek ve "katılım" karşılığında "ödenmesi gereken bir bedel" gibi gösterilmesi gereken (başka türlü kimse buna katlanmazdı) bazı yükümlülüklerdir. Bu "işlerden" yakınıldığına bol bol şahit olmuş bir kişi olarak, özellikle farklı grupların bir birlikteliği olarak oluşan ÖDP'nin (son Genel Kongre sonuçlarının neler getireceğini hep beraber bekleyeceğiz herhalde) "kendi işini" üretememiş olduğu, böylece "herkesin kendi işini ÖDP işi" saymasının yolunun açıldığı doğrultusunda bir gözleme yer vermek zorunda hissediyorum kendimi. Sorun eskilerin deyimiyle bir "profesyonel devrimcilik" işi olmaktan çok uzaktır. Üstelik ÖDP bir ANAP ya da SHP gibi, "klientalist" çıkarlar konusunda herhangi bir işe yarayabilecek olan bir parti olmadığı için "ÖDP işleri" daha çok "ÖDP'deki işler" olarak ortaya çıkıyorlar. Üstelik bu "ÖDP'deki işler"in ilk ortaya çıkışı, kuruluşunun büyük bir coşkuyla selamlandığı ilk günlere rastlıyordu. ÖDP'den alınacak "haz", böylece, bedavadır, karşılığında bir bedel ödenmesi gerekmez. Ama ÖDP'nin de bunu bilmesi ve fazla talepkâr olmaması beklenir. Üretilebilen tek "öznellik" halinin bu oluşu durumu gerçekten gelecek açısından tedirginlik verici bir hale getiriyor.

Sınıf perspektifi nedir? ÖDP nerededir?

ÖDP'nin şu anda bir "sınıfın partisi" olmadığı, dahası yakın bir gelecekte de olamayacağı açık görünüyor. Sınıf partisi perspektifini ilk amaç gibi gören ÖDP içi gruplardan ba-

zılarının bildirilerine, yazılarına ve temennilerine bakmak bunu anlamak için yeterlidir. Çünkü bir sınıfın "örgütlenmesi", klasik burjuva parlamenter düzenleri içinde belli bir hiyerarşiyi takip eder – form olarak yukarıdan aşağıya, gücül olarak (potansiyel olarak) aşağıdan yukarıya kurulan bir hiyerarşidir bu. Öte yandan, bir sınıfın örgütlenmesiyle bir partinin ya da sendikanın örgütlenmesi arasında dağlar kadar büyük bir fark vardır: Sendikal biçimlerin çoğu, kapitalizm-öncesi biçimlerden miras alınmıştır – çıkar ve üretim birlikleri, "compagnonnago"lar... Parti biçimi ise, çok geleneksel bazı oluşumları bir tarafa bırakırsak (İngiltere'de Toryler ile Whigler, Fransa'da La Fronde'un "soysuzlaşmış" soyluları) esas olarak 19. yüzyıl sonlarında bugünkü biçimini almış, temel varsayımlarını kuşanmıştır. Sınıfların oluşumuna paralel bir oluşum tarihi geçirmeleri bu yüzden herhangi bir yanılsamaya yol açmamalıdır: Bir "işçi sınıfı" partisinin oluşum süreci, sınıfın oluşumunu doğrudan doğruya takip etmez, yansıtmaz. Çünkü "kuruluş" sürecinde etkin ve edilgin olan güçlerin türleri esas olarak birbirlerinden farklıdırlar – her ikisi de, aynı şekilde, iki ayrı biçim ve ifade çizgisini içerir: İşçiler, 19. yüzyıl koşullarında nasıl "yerden biterek" ya da "gökten düşerek" ortaya çıkmadılarsa, örgütlü mücadele biçimleri de öyle çıkmadılar ortaya. Bu biliniyor. Ama unutulmaması gereken, bir toplumun en korktuğu şeyin "denetleyemediği", "akıp giden" şeyler olduğu, karşılaşabileceği en büyük felaketin bir sel baskını olduğudur. Bütün toplumlar gibi, "burjuva toplumu" da böyle şeylerden korkar. Ölümden, azalmaktan, seyrelmekten korktuğundan çok daha fazla, bir selin gelip, üzerine ayağını bastığı toprağı aşındırıp götürmesinden korkar. Unutulmaması gereken, kapitalizmin bizzat böyle bir sel baskını olduğu ve hâlâ sürekli sel baskınları türünden iş gördüğüdür (benzetmeler düzleminde, Özal döneminin Türkiye açısından başka bir

genel tasvirinin olabileceğini sanmıyorum). Burjuvazinin karşısına, böylece, mutlaka denetim altına alınması gereken bir salgın, bir baskın çıkmıştır: Proleter kitleler. Bu denetimin esas formu, 19. yüzyıl boyunca önce sendikalar, sonra da partiler olmuştur. İşte bu yüzden Marksist klasikler, "bizim partimiz" türünden terimleri kullanmaktan pek hoşlanmıyorlar, partileri araçsal bir mantığın hizmetine sunmaya uğraşıyorlardı. Anarşistlerle atışmalarının esas nedeni de bu yüzden, örgütlenme ya da parti meselelerinden çok (anarşizm her zaman Marksizmden daha "sendikalist" olmuştur) devlet gibi "düşman" güçlere nereye kadar tahammül edileceği sorunları etrafında dönmektedir.

ÖDP'nin bir "sınıf partisi" olmayışını böylece iyice anlamak gerekir. Dünya tarihinde, hiçbir parti, "sosyal demokrasi"nin ortaya çıkışından beridir "gerçek anlamıyla" sınıf partisi olmadı. Çünkü sınıfsal oluşumların "geçiş" dönemi dışında bir kalıp gibi, bir durağanlık görünümü altında var olduğu herhangi bir dönemi göstermek tarih bilimi açısından zaten olanaksızdır. Geçiş halinde olmayı bir gerçeksizlik, olmamışlık gibi saymak ise sol ve devrimci düşünceler açısından (özellikle Marksizm açısından) tam bir felaket olmuştur.

Böylece ÖDP'nin "işçi sınıfı"yla karşılaşması, mutlak olarak "geçiş süreçleri"yle ilgili bir bilinçlilikle birlikte olmalıydı. ÖDP içinde daha çok bu konunun "uzmanları" halinde olan bazı grupların tam da bu "geçiş" sürecinin farkında olmayışları, özel olarak ÖDP için bir felakettir.

Kapitalizmin yeni işleyiş biçimlerinin ve devreye girmekte olan yeni birikim ve tüketim tarzlarının ince eleyip sık dokuyarak araştırılması dışında bir partide gerçekleştirilebilecek çok fazla bir "entellektüel" ve "teorik" girişim pek bulunamaz.

Direniş perspektifi

Günümüz Türkiye'sinde sanki herkes iki zıt faaliyette bulunmak üzere doğmuş görünüyor: birincisi içine doğmuş olduğu, kendi rızasından bağımsız olarak karşılaşmak zorunda kaldığı ortamlarla ve işlerle uyum içinde uğraşıp "yaşamını sürdürmek", ikincisi ise, bütün bu "yaşam işlerine" verilmiş olan "biçimler" karşısında direnmek. İnsanlar, şeyler karşısında direnebilmek türünden bir lükse sahip değildirler, çünkü şeylerin düzeni, sözgelimi kapitalist sistemin, birikimin, borsanın, piyasa mekanizmalarının işleyişi "onların eyledikleri" düzlemlerden farklı düzlemlerde gerçekleşir. Öyleyse temel bir devrimci faaliyet olarak "direnç" şeylere, yani insanlara, zenginliklere, öznel ethos tiplerine (Islâm gibi) karşı gösterilemez, onların "işleyiş biçimlerine" karşı gösterilebilir. Biçimlerin üretilmesi ve onlara karşı mücadele bütün modernliği belirlemiş olan genel süreçtir. Bu yüzden, ister ÖDP'nin geleceği, isterse başka bir şey söz konusu olsun, "Türkiye'nin farklı koşulları" gibisinden bir sözle karşılaşıldığında, önce bu "koşullar"dan kastedilenin gerçekten birer "biçim"e sahip olup olmadığını görmek gerekiyor: Çünkü insanlar yalnızca biçimlere karşı mücadele etmeye, onlara direnebilmeye yatkındırlar – şeylere karşı değil: Mücadele Susurluk gibi olaylar karşısında verilemez – hangi biçimin (ki "biçim" bir soyutlama değil, varoluşun en "somut" olduğu şeydir) böyle ucube bir şey üretebildiğini tespit ederek o biçim karşısında verilebilir. Her şeye karşın ÖDP, özellikle "biçimlerle" uğraşabilecek gerçek bir potansiyele sahip tek oluşum olarak sivriliyor Türkiye'de.

Birikim, Kasım 1997, sayı 103

Kapitalizmi Adlandırmak Mümkün mü?

Savaş sonrası Fransa'sında, sol kesim aydınlar arasında bir şaka yaygınlaşmıştı: "Sosyalizm diye bir şey var, çünkü bir yığın insan 'ben sosyalistim' diyor. Kapitalizm diye bir şey yok, çünkü 'ben bir kapitalistim' diyen tek bir kişi bile bulamazsınız." Reel-sosyalizmin, SSCB ve blokuyla birlikte çökmesinin ardından 'ben sosyalistim' sözünün rahatça telaffuz edilebilirliğinin zorlaştığını, buna karşın 'ben kapitalistim' sözlerinin de pek kolaylaşmadığını söylemek mümkün. Kapitalizmi "ahlâk" terimleriyle anlatmaya çalışmak ise, Türkiye'de aydın kültürüne '80'li yılların depolitize ortamında yapılacak geriye kalan tek iş olarak algılanan bir "okuma" ve "kültürlenme" uğraşısına borçlu olduğumuz bir durum olarak ortaya çıkıyor. Türkçe'ye tercüme edilmiş bir iki kitabıyla Max Weber gibi biri, bir ara kapitalizm meselesini "ahlâki" terimlerle tartışmayı olası kılmıştı. Bunun ardından "sivil toplum" öğretilerinin tartışılmaya başlamasıyla birlikte, işleri "kapitalizme" değinen terimlerle tartışmayı neredeyse tümüyle bir yana bırakarak, hattâ Marksizmin terminolojik terkibini önemsizleştirmeyi veya utangaç bir tavırla red-

detmeyi seçerek konuşmak geçerlilik kazandı. Bugün, sol ve sosyalist sözcelerin üretiminde en kolay terk edilen etiket "Marksizm", en kolay telaffuz edilen "benlik" etiketi ise, "ben eski sosyalistim" filân gibi bir şeydir. Kapitalizmin bir "ahlâk meselesi" olduğu gibisinden düşünceler de tam bir entellektüel felâket boyutuna varabilir. Bunun nedeni, Max Weber gibi birinin bile, "dinsellik" ve "ahlâk-etik" tutumlar düzeyinde tartıştığı bir "doğuş" halinin aslında kapitalizmin artık olmayı bıraktığı, artık içinde yaşamadığımız bir yönüyle ilgili olduğu düşüncesinin gözden kaçırılmasıdır. Weber'in eseri, kapitalizmin çoktandır kaybolmuş olan bir görünümüne ilişkindi: kapitalist ilişkileri olası kılan ahlâki ve dinsel bir tutumun, biriktirmeye yönelik çileci anlağın yaygınlaşması... Bugün artık, en az Weber kadar biliyoruz ki, bu "ahlâki tip" kaybolmuştur: kapitalizmin ahlâk filân gibi şeylerle alıp vereceği hiçbir şey kalmamıştır. Kapitalizm meselesini "ahlâki terimlere" başvurarak düşünmeye çalışmak kadar zayıf bir düşünce yoktur.

Kapitalizm bir zamanlar en gereksiz yollardan sosyalizmle karşılaştırıldığında sanki mümkün iki sistem, dolayısıyla varoluşun olası iki kutbu arasında seçim şansıyla karşı karşıya kalabildiğimizi sanmıştık. Bu seçim "şansı" bir taraftan devrimci mücadelenin sanki bir ön koşuluymuş, iki kamptan birine aidiyet ise "derin" siyasetin tanımlayıcısıymış gibi görülebiliyordu rahatlıkla. En doğru hatırlatmayı 1977 yılındaki bir konuşmasında Fransa'nın sağcı Cumhurbaşkanı Giscard d'Estaing'den işittiğimize şaşmamak gerekiyor: Doğu-Batı ekseni üstündeki kamplaşma, gizlediği Kuzey-Güney ekseni üzerinde iş gören büyük bir karşıtlığı meşrûlaştırmaya yarıyor. Bu, hâlâ ahlâki bir önerme filan değil, bir durum tespiti, görülmeyen bir durumun hatırlatılmasıdır. Sorun, kapitalizmin işleyişine direnebilecek güçlerin karşısına kaçınılmaz olarak çık-

tı: SSCB'nin parti aygıtı ile devlet bürokratik mekanizmasını çakıştıran rejiminin ayırdına gittikçe daha belirgin bir şekilde varılması insanların dikkatini önce öteki kutupsallığa, Üçüncü Dünya'nın varlığına çekti. Ardından Üçüncü Dünya'da da "işlerin o kadar iyi gitmediğinin" anlaşılması üstüne sol-sosyalist dünya portreleri kâh verimli, kâh dağınık ve güçsüz farklılaşma zincirleri oluşturmaya başladılar. Kapitalizmi "adlandırmanın" zorluklarıyla birlikte elbette. Kapitalizmin eski, Marx'ın betimlediği 19. yüzyıla ait görünüşlerinden başka, yeni olduğu anlaşılan görünüşleri olduğu, şu ünlü "kapitalizmin bunalımların ardından yeniden restorasyonu" denen şey uyarınca yeniden tanındı – önünde sonunda, bu konulara yönelik çeşitli Marksist tahliller ile "sosyalist" Schumpeter'in, Dahrendorf gibi sosyal demokratların, Charles Wright Mills gibi radikal toplumbilimcilerin tahlilleri arasında, salt "tahlil" olarak pek büyük bir mesafe yoktur. Tıpkı bir zamanlar bizzat Marx'ın "sınıflar" kavramını kendisinin ortaya atmadığını, bunun Fransız Tarih Ekolü denen bir burjuva tarihçiler grubunun (Taine ve Guizot) mefhumu olduğunu, başka bir yerde de, "ekonomi politiğin yaratıcısı"nın kendisi olmadığını, bunu Britanyalı iktisatçılara (Adam Smith ile Ricardo) borçlu olduğunu ısrarla vurgulaması gibi... Aynı Marx, sosyalizmin bir "seçenek", kapitalizmle karşıtlaşmasının ise "ahlâki bir mesele" asla olmadığını da vurgulayan kişi oldu.

Kapitalist ya da burjuva ahlâki bir tip değildir – öyleyse proletarya da öyle olamaz. Bilindiği gibi, 19. yüzyıl ahlâki tipler üretimi konusunda son derecede zengindi: İyiliksever Hıristiyan cemiyetleri, Saint-Simonculuğu, ya da ütopik sosyalizmin başka değişkelerini yer yer samimiyetle uygulamaya çalışan "ütopya" cemaatleri, hattâ ahlâki-dinsel kökenlerini yadsımayan sendikalist veya anarşist gruplar. Marx'ın yer yer bu eğilimler karşısında sertleşmesinin nedenlerini iyi

anlamak gerekiyor: Sınıfların tanımını, onu ilk tanımlayanların elinden söküp almakta, dolayısıyla sınıfsal bir öznellik tipi üretmekte pek yeterli değildiler.

Bu durumu daha derinden kavramak gerekir: Genellikle Marksçı kuramsal-pratik tartışmalar, kuram ile pratiğin bizzat ilişkisini yansıttıkları ölçüde değer kazanıyor gibidirler. Klişeleşmiş bir deyişle, kuram ile pratik arasında "diyalektik" türden bir ilişki vardır; bunlar birbirlerini karşılıklı olarak belirleyip dönüştürmeli, sonra yeniden başlamalıdırlar. Buradan yola çıkılarak varılacak hatalı sonuç ise, sınıf ilişkilerindeki terimlerin diyalektik "anlar", yani nitelik biçimleri olduğunu düşünmek olurdu. Bu Hegel'in kapattığı antik diyalektik anlayışının doruk noktasıdır: Diyalektikte "anlar" ayrıcalıklı, başlı başına "nitelikler" ve "özler" taşıyan, başka bir deyişle, "herhangi bir varoluşu" değil, "ayrıcalıklı konumları" ön plana çıkaran biçimler olarak görülürler. Böyle bir okuma, kuşkusuz Marx'a ayrıcalıklı tarihsel "anlar" olarak "sınıflar", "egemenlik" formunda algılanan kapitalist ilişkiler, altyapılar-üstyapılar ve "hukuki", "özsel" formlar çizdirecektir. Oysa bütün Marx'ın (genç ve yaşlı dememekle Althusser'den ayrılabiliriz) bizzat kendisinin tercih edeceğini sandığımız bambaşka bir okunuşu da mümkündür: Kapitalist ilişkilerin doğuşunu iki porte üzerinde ele almak – tarihsel bakımdan ve oluşum bakımından.

Tarihsel bakımdan kapitalizm kuşkusuz bir başlangıca, bir büyüme ve gelişme dönemine sahiptir. Bununla beraber, hemen anlaşılabilir ki, "tarihsel" bakımdan bir geçicilikle damgalanması mümkündür. Su değirmenini feodal, buhar makinesini ise kapitalizmin bir metaforu olarak ele almak bir zamanlar modaydı. Oysa bunları yalnızca birer "metafor" olarak kabul etmek hem eksik hem de sakıncalı görünüyor. Bütün bu benzetmeler dizisinin mantığı eninde sonunda suya bağlandığına göre, soyutlamayı biraz da-

ha büyük bir cesaretle ilerletmemiz gerekir: Bir sel baskınıyla karşı karşıyayız ve çağdaş kapitalizm bize baskın sahnelerinden başka bir görüntü sunmuyor: Önce fiziksel-iklimsel anlamda seller var; bir deprem dalgasının yoksul Filipin toplumlarını binlerce onbinlerce insan kaybıyla ve büyük bir mal kaybıyla vurması ile ABD'nin Miami'sinde birkaç ölüme yol açan kaza dışında olsa olsa basına ve TV kanallarına güzel görüntüler bahşetmesi aynı şiddette de olsalar, aynı deprem dalgasıyla karşı karşıya olmadığımız izlenimini uyandırır. Bu fark nereden gelmektedir? Uzun uzun tarihsel süreçlerin gelişiminden, kapitalist dünya ekonomisinin oluşmaya başlamasıyla birlikte azgelişmişlik olgusunun ortaya çıkışından bahsetmeyi sonraya bırakmayı öneriyorum. Çünkü bütün bu konular ancak sonradan ele alınacak konulardır gerçekten. Şimdilik, kapitalizme ilişkin yukarıda andığımız metaforun hiç de uygun olmadığını, daha doğrusu, bunun bir metafor olarak kabul edilmesinin hiç de uygun düşmediğinin altını çizmek istiyorum. Bu benzetmeyi bir metafor halinde tutmak, doğrudan doğruya şöyle bir yanlış anlamaya yol açacaktır: Feodal toplum, temel üretim aracı olarak su değirmenine bağlıdır; üretim araçlarının niteliğinin değişmesi, bir toplumsal oluşumdan başka bir toplumsal oluşuma geçişin temel süreçlerinden biri olduğuna göre, su değirmeninin teknolojik başatlığını yitirerek yerini, sanayi toplumunun ve "Devriminin" gelişiminde başat bir rol oynayan buhar makinasına terk etmesi gerekir. Teknolojik indirgemecilik olarak eleştirilebilecek böyle bir bakış, tek kelimeyle benzetmeyi bir metafor olarak algılamaktan daha doğrudur – ama asla yeterli olduğu söylenemez. Bu yüzden, bütün bu metaforik yaklaşımları ve indirgemeleri dışlayabilecek güçte bir mefhumun ortaya atılması zorunluluk kazanıyor. Evet, feodal toplumun su değirmeniyle çok yakın ve içsel bir ilişkisi vardır. Toplumsal

kuvvetler ve iktidarlar değirmenlerin denetimini ve korumasını ellerinde tutmak zorundadırlar. Osmanlı toprağında da, "su başlarında bıyık buran sipahiler" vardır. Evet, değirmene hayat veren sudur. Ancak unutulmaması gereken bir nokta, suyun başedilmez güçleriyle çıldırdığı anların da bulunduğudur. Bir toplum her şeyden fazla sel baskınlarından korkar; ölümden korkmaz, ölümden sonraki hayattan, ya da kuşakların ebediliğinden, Tanrı'nın kralhğının bir gün geleceğinden bahsedilebilir. Hastalıklardan, salgınlardan da korkmaz, hatta Ortaçağ kültüründe çok yaygın olabildiği üzere, büyük salgınlar zıvanadan çıkmış neşe kültürlerinin doğmasına olanak sağlayabilirler. Seyrelmek, azalmak gibi tehlikeler ise feodal örgütlenmeye sahip toplumları olsa olsa rahat ettirir: Emeğin kitlesel sömürüsü ve yoğunlaşması henüz çok uzaklardadır ve iktidarın icraatı geniş nüfuslar üzerinde seyretmez. Evet, kesinlikle emin olabiliriz ki, bir toplum en çok bir sel felâketinden korkar. Çünkü sel, toplumsal gövdenin üzerinden akıp geçmekte, ayakları altındaki zemini aşındırarak alıp götürmektedir. En kötüsü, akıp gidenin ne olduğu da pek bilinmemektedir. İki çare düşünülebilir önce: Taşkınları düzenleyerek zararları en aza indirmeye çabalamak. İki nehrin arasındaki Mezopotamya'da, Nil deltasında, İndüs vadisinde ya da Muson yağmurlarının tepeden tırnağa yıkayıp durduğu uzak Çin'de birkaç bin yıl önce bu tedbirler alınmıştır. İkinci çare, kuşkusuz, büyük bir panikle sel baskınını kovmaya, bastırmaya çalışmaktır. Bu ise, aynı toplumların Nuh Tufanı türünden efsanelere neden bu kadar düşkün olduklarını açıklayan yarımitolojik bir mirası dışavurmaktadır: Akışlar artık denetlenemez bir güce erişmişlerdir ve Tufan pek yakındır. Birinci çare henüz mümkün olduğu dönemde düzen, en az zararla yeniden kurulmakta, toplumsal mekanizmaların işleyişi rahatlamaktadır. Oysa bir zaman gelir, baskın her türlü

zemini, toprağı bile akışı boyunca alıp götürecek güce erişir. At sürüleri bozkırda başıboş kalırken, ne idüğü belirsiz, çoluk çocuk, askere benzemeyen ve yırtık pırtık elbiselerinin sırtlarında haç şekli çizili kalabalıklar, genç bir devleti kendi mülkü olarak inşâ etmeye çalışan Kılıç Arslan'ın karşısına dikiliverirler. Çölün karşı kıyısından Tatarlar sökün edip gelirler. İş artık zordur; hatta tam bir felâkettir. Sel, bir toplum için en korkulacak olaydır.

Toplumlar, bu yüzden her türlü kodlanmamış akışı kodlamak zorunda hissederler kendilerini: Ortaçağın sapkınlık akışları, para ve faiz akışları, büyük israflar... Dinsel kuralların her yerde "israfı" ve "aşırılığı" en büyük günâhlar arasında kabul etmeleri kolayca anlaşılabilir. Çünkü bu küçük akışlar, kodlanmamış olarak kaldıkları ölçüde, gün gelir büyük bir tufan içinde biraraya gelebilirler. Sel baskını ölümden de kötüdür, çünkü ölümden sonra bir hayat mümkünken, tek bir varlık bile, akışın sonunda nereye varacağından emin olamaz.

Neyse ki akış, dünyada kodlanabilen tek şeydir de. Unutmayalım ki, fikirler akışlardır: Herakleitos "aynı nehre bir kez daha giremeyiz" demesinin ardından ekliyordu: "üstümüze başka başka sular geldikçe, hem biziz, hem değiliz." Sorunun bir zaman sorunu olmasından çok, bir akış sorunu olduğu besbellidir. Yine unutmayalım ki, arzular akışlardır; davranışlar akışlardır; zaman ve olaylar akıp geçerler. Ve hepsinin kodlanması gerekir: Saçlar uzadığında iki şey yapılabilir; Orta Asya göçebelerinde yaygın olan örgü modelleri, İslâm uygarlığında vaazedilen örtü, yani tesettür modeli. Bu iki estetik model birbirleriyle buluşup karışabilirler de. Kadın saçı bir akıştır; değişik kodlar tarafından kesilerek düzenlenir, bu yüzden genç bir kızın saç kodu vardır; bir dulun saç kodu vardır; evli bir kadının saç kodu vardır ve bunlar aynı modeller değildirler. Yapısalcılığın

bu türden kültürel kodlara eğildiğinde göremediği tek şey, kodların kendi başlarına, soyut yapılar olarak var olmadıkları, kodlanan bir şeyin, yani akışların bulunması gerektiğidir. Haçlı Seferleri'ndeki akış da, başarıya erişildikçe yerleşikleşme adına yeniden kodlanır: Kaleler ve ruhani rejimler kurulur, Ortaçağın bütün hiyerarşik modelleri Levanten toplumlar arasında yeniden yürürlüğe konulur. Bir şey daha eklemek gerekir; modeller "özgürlük alanları" açabildikleri kadar, onları boğabilirler de. Şimdilik bilinmesi gereken esas sorun, her şeyin akış olduğu (maddelerin akışı, insanların akışı, paranın akışı) ve bu akışın pekâlâ fiziksel bir akış olduğudur.

Asya toplumlarından bahsettiğinde Marx ve onu takip eden Wittfogel, akışları kodlamanın çok özgün bir türüne değinirler: Hidrolik toplumlar, yani baraj, set ve suyolu toplumları. Bu toplumlar, öyle olmalarının bir an öncesinde sanki ilkel toplumlar gibidirler: Gördükleri her akışı kodlarlar – müzik kuş ötüşlerinin kodlanması, sağaltma, beden üzerinde ve içinde gizlenen (bazı düşünceler yüzeyde olan şeylerin gizlenmiş olabileceğini düşünebilecek kadar yeteneklidirler) şeytani akışların kodlanması, üretim Muson yağmurlarının ardlarında bıraktığı birikintilerin ve akıntıların kodlanmasıdır. Toplumlar bunları kodlayamayacak bir ana geldiklerinde bir anda dev bir makine başgösterir; tıpkı göklerden, tepeden inmiş gibidir. Baskına yol açabilecek bütün akışları bir anda kodlayarak yeniden düzenleyecek ve her şeyi yerleşik, neolitik yaşama yeniden kavuşturacaktır. Meşrûiyet tamdır, çünkü kodlama eylemiyle "aynı anda" gerçekleşmiştir. Gerçekten de Marx, Asya toplumları üzerine yazarken, hep bir "aynı andalık"tan bahsetmektedir. Asya toplumlarının "tarihe dahil olmayışlarının" özü budur. Asya toplumu tezini reddeden bazı yorumcularının bu tezleri Asya toplumlarının feodal toplumlardan farklılaşması so-

runu etrafında tartışmaya girişmeleri tam anlamıyla bir anlayışsızlık ve felâket olmuştur. Marx karşıtlaştırmayı feodalite ile Asya toplumu arasında değil, Asya toplumu ile kapitalizm arasında yapmaktadır. Bu açıdan, feodalitenin de kapitalizm ile karşıtlığı zaten esas bildik konular arasında bulunduğundan, önümüze açılan perspektif şudur: Asya toplumları ile feodalite, karşıt olmak şöyle dursun, kapitalizmin oluşuna karşı iki çaredirler. Çarelerden birisi, feodalite, Asya toplumlarına göre daha önce başarısızlığa uğrayarak darmadağın olmuştur, hepsi bu. Asya toplumlarının boyun eğişi ise çok daha sonraları, emperyalizm ve kolonyalizmin gelişmesiyle birlikte gerçekleşmiştir...

Birikim, Aralık 1997, sayı 104

Milliyetçilikler Meselesi Üzerine Notlar

1. Çağımız, kitleler karşısında duyulan bir korku içinde. Bu korku bir taraftan devletçi bir mutlakçılığın imgelerini, öte yandan kamu vicdanının elektronik bir denetimini de birleştirmekten geri kalmıyor. Bu korkunun öteki kutbundaysa "devrimci" şiddet (bunun 'sosyalizm' çerçevesinde kurulmuş olmasının zorunlu olmadığı da artık günümüzde, İslâm ve milliyetçilikler sayesinde ortaya çıkıyor) ya da terörizm yer alıyor. Her ne hal ise, "totaliterlik" söylemlerinin belli bir süre oluşturduğu mitos, varlığını farklı düzlemlerde sürdürmeyi seçiyor. Geçmişe, özel olarak sosyalizmin geçmişine oranlıyor kendini. Ancak "totaliterlik" tezlerinin içselleştirilmiş oluşunun, "milliyetler" sorununun patlayışını yaşayan günümüzde bazı varsayımlar uyandırabilme konusunda özel bir yeteneği var. Bu varsayımların bağlandığı temel varsayım, içten ya da dıştan bir ölüm tehdidiyle karşı karşıya kalan, mutlak, kökten, ölümcül bir olumsuzlukla yunmuş yıkanmış, ve asıl önemlisi, bireyler üzerinde mutlak bir tekbiçimlilik kurabileceği düşünülen "toptan" bir kitle hareketi varsayımıdır. Bu düzlemde insan

çoğullukları yalnızlıkla, dışa kapalılıkla, bu arada modernliğin son görüntüsü "yabancı korkusu"yla betimlenmiş bir yalnızlık içinde soğurulmaya çalışılır. Bu varsayımın (totaliterlik tezlerinin belirdiği çeşitli alanların yanında ve ötesinde) bir metafiziği ve bir romanı da vardı: Eğer bu metafizik Hannah Arendt ve Leo Strauss tarafından verildiyse, "roman" ise bir bakıma Orwell tarafından verilmişti. İster roman isterse metafizik çerçevesinde olsun bu varsayımın belirgin bir özelliği var: Her zaman aktüel olduğunun "kanıtlanabilmesi". Bu kanıtlanabilirlik, totaliterlik tezlerinin özel bir efekti olarak düşünülebilir. Hiç kimse, tarihin ya da kendi özel biyografisinin belli bir anında, Orwellvari bir cehennemde yaşamakta olduğunu hissetmemiş olamaz. Bunun milliyetçilikler meselesini ele alma yönünde temel bir öneme sahip olan birkaç temasını saymaya çalışalım:

1. Egemenlik problematiğinin (siyasal düşünce ile eş uzamlı olan) mutlak bir şartlandırma ile tam olarak örtüştürülmesi.

2. Sunî bir dilin yaratılmasına kadar varan bir "mutlak" propaganda düşüncesi. Öyle ki, bu sunî dilin sözcükleri bile düşünme özgürlüğünü yok etmektedir.

Milliyetçilik sorununun bu iki temel varsayım üzerinde tartışıldığı söylenebilir. (Siyasal aktüelliğin dayattığı totalitarizm varsayımı,) global ve birleştirici söylemlerin çöktüğü iddia edilen günümüzde, insan, sanki totaliterlik konusunda insanlığın temel, vazgeçemediği bir ihtiyacı varmış gibi, sözgelimi sosyalizmin çöküşüyle milliyetçilik cereyanlarının bu totaliterlik varsayımının karşılaştığı boşluğu yeniden doldurmak üzere harekete geçme zorunluluğunda olduklarını düşünüyor. Milliyetçilik, yolundan sapmış (neye göre?) bir modernliğin totaliterlik ihtiyacının dışavurumu olarak kabul edilmektedir.

2. Milliyetçiliğe biçilen bu rol, onun tarihsel anlamının göz

ardı edilmesiyle sonuçlanmaktadır. Ne Ulus-Devlet'in o barok ussallığı, ne Machiavelli'nin Kilisenin ökümenik egemenliğinden kurtuluşun ve özgürleşmenin temel şartı olarak koyduğu ulusal birlik düşüncesi, ne de Alman Romantiklerinin, özellikle Herder'in Kulturnation olarak insanlığın derin ve gizli dayanışma istencinin ifadesi olarak tasarladığı, belki ütopik, ama kesinlikle günümüzün totaliterlik ihtiyacı varsayımıyla açıklanamayacak ulusçuluğu, günümüzdeki tartışmaların odaklaştığı noktaların yakınına bile gelememektedir.

Günümüz tartışmalarında itiraf edilmeden arka planda duran, tartışmaları üstten belirleyen, yine ve yine kapitalizmdir. Doğu Bloku'nun çöküşüyle var olma hakkını kesinleştirdiğini, beraat ettiğini düşünen bir kapitalizmin. Uzun bir süreden beri "ulus-devlet" formunda faaliyetini sürdüren kapitalizm (yüzyılımız başlarında dünya pazarının paylaşılması, özellikle de petrol kuyularının başına sınırları cetvelle çizilmiş 'ulus-devlet'leri getiren) işleyişini dünyayı ulus devletlere bölerek gerçekleştirmektedir.

3. Milliyetçiliklerin patlayışının "özgürlüğün" kazanılmasının bir bedeli olarak düşünülmesini savunanlara karşı modernlik öncesi siyasal düşüncenin doruklarından birinin, Spinoza'nın, *Tractatus théolo-gico-politicus*'undan alıntılanmış bir pasajla yanıt verelim:

> "Her bakımdan bir Tiran olduğunun belli olmuş olmasına rağmen, bir Monark'ın yaşamını elinden almak daha az tehlikeli değildir... Büyük bir ihtimalle, halk tiranını değiştirebilir, ama Tiran'ı yok etmiş olmaz. Hatta monarşik egemenliği başka bir formla değiştirmesi bile oldukça zordur bu yoldan." (TTP., XVIII, 308.)

4. Sadece yukarıdaki alıntı bile, sonuçları belirlenmemiş bir özgürlük mefhumunun anlamlılığını tartışma konusu yapmaya yeter. Devlet toplum ilişkileri, her türlü yapısal, iktisadi

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

5. Milliyetçilik formu altında varoluş şansına erişen, ifade bulan tutkular, tutku olarak kendi içlerinde ne iyi ne kötüdürler. Totalitarizm ihtiyacıyla harekete geçenlerin yanında, tutku olarak aynı öze sahip, ama göreli olarak belli 'totaliterlik' formlarını karşısına alan özgürleşmeci tutkular da söz konusudur. Tutkular ve ussallık modernliğin birbirine karşıt hale getirdiği bu iki temel güç, milliyetçilik perspektifi içinde bir barışma mekânı oluşturabilirler. Bu geçici olsa bile, özellikle Kulturnation (kültürel ulus) ile Staatnation'u (devlet-ulus) birleştirme hülyasıyla hareket eden Alman düşünürlerinin 19. yüzyılda temellerini attıkları bir ulusçuluk geleneği içinde, oldukça derin bir ifade bulabilirler.

6. Kulturnation ve Staatnation, farklı varoluş biçimlerine, farklı ifadelere, farklı tarihçelere ve tarihsel güzergâhlara sahip iki çizgi olarak çıkıyorlar karşımıza. Yunanlılar Hellas'ın dilsel, dinsel ve kültürel birliğini tek bir devlet haline gelmek yolunda hiç sorunlaştırmadılar. Aksine bu kültürel birliğin temel formu olan Site, İskender egemenliği altındaki birleşme ile yıkıma uğradı. Öteki poleis karşısında kıskançlıkla savunulan polis, Staatnation devreye girdiği anda yokoldu. Bu durum, Kulturnation'u Staatnationsuz kavrayamayan devlet hikmetine yürekten inanmış ulusçuluk cereyanları açısından anlaşılmazdır.* Staatnation kuramcılarının hedefi sanıl-

(*) Bu iki alan, sanıldığı gibi birbirlerine zorunlu bir bağımlılık içinde değildirler. (Hiç değilse antikite tarihi bunu gösteriyor.) Biraraya gelişleri, birbirleriyle içiçe geçişleri modernliğin müdahalesini şart koşar.

dığı gibi bir Kulturnation'un birleştirilmesi değildi. Hedeflenen daha çok, Staat'ın tanımladığı bir arazi (ulusal sınırlar) dahilindeki nüfus üzerinde kurulacak bir "créole" egemenliği, heterojen bir nüfusun işlenmesi, yola konulması ve birçok anlamda homojenleştirilmesiydi. Herder'in Kulturnation'u için o kadar tanımlayıcı olan dil birliği Staatnation modusunda yürütülen projelerde ancak ikincil, bağımlı bir role sahiptir. Staatnation idealiyle Kulturnation'un özdeşleştirilmesi bir sentez olmaktan çok, Kulturnation'un devlet mantığının temel ihtiyaçlarına oranlanması, bağımlı kılınmasıdır. Bu durum, 18. yüzyıl öncesinin o naif, simgesel ve kırılgan "ırklar mücadelesi" kavrayışından oldukça uzak, ulusu nüfusla tanımlayan bir rasyonalitenin içkin ırkçılığıdır. Staatnation haritaysa Kulturnation ormanlar, şehirler, kırlar, denizler, akarsular ve göllerdir. Staatnation'un müdahalesiyle bunlar "kaynak" adını alırlar: Madenler, iklimler, göçler, işgücü; hidroelektrik santralleri, barajlar, ormanlık alanlar. Staatnation devlet mülkiyeti demektir: özel mülkiyet vergiye bağlanır, işgücü denetim altına alınır.

7. Kulturnation/Staatnation ayrımında (ve bunları birleştirme ihtiyacında) Almanya'nın 19. ve 20. yüzyıl macerası Avrupa kıtasında bu bakımdan en aydınlatıcı olanıdır.

10. yüzyılda "Alman Krallığı" denebilecek bir oluşum vardır. Buradan, sürekli değişen sınırlara sahip bir imparatorluğun geliştiğini görüyoruz. Bu yüzden "Alman Devleti"nin coğrafi birliği hiçbir zaman belli sınırlara irca edilerek tanımlanamıyordu. Cermen kökenlerden sadece ve sadece bu anlamda söz edilebilir. Bilindiği gibi, Roma imperium'u altında, "özgür" Almanya ile Roma Almanya'sı kültürel ve ekonomik ilişkilerini sürdürmüşlerdir. Bavyera dışındaki bölgelerde, 3. yüzyıldan başlayarak Stamme birlikleri oluşur. Kavim göçleri başlayınca Cermenler güneybatıya doğru ülke değiştirirler. Ardından Hıristiyanlaşma gelir ve İs-

kandinav dünyasıyla ve kültürüyle son bağlantılar da kopuverir. Wagner'in ve daha sonra Nazi ideologlarının aradığı Cermen kökeni işte budur. Hiçbir romantizm tarihin belli bir okunmasının dışında değildir. Fransız Devriminin bir yıl öncesinde, "Sur l'histoire de la France"ta bir yıl sonraki devrimin beklentisi içindeki sahte papaz Abbé Hably "anlatılan hikâyelerin ulusların yüzünü değiştirebileceğini" yazıyordu. Bir anlatı olarak tarih okuma eninde sonunda tarihin akışını şekillendirdiği bir boyuta sahiptir. Kavimlerin savaşı olarak okunan tarihten sınıfların savaşı olarak okunan tarihe, uluslar savaşı olarak okunan tarihten, sistemler savaşı olarak okunan tarihe bir geçiş vardır. Bir bakıma, savaşsız düşünülemez olan bir bir tarih tarihçesi vardır karşımızda. Prusya'nın bürokrasi, aristokrasi ve otokrasi tarafından belirlenen daha kısa bir tarihçesi, "her şey devlet için" modelini benimseyen Nazilere bu uzak söylemlerden daha yakındır bir bakıma. Nietzsche'nin faşizmin bir ideologuna dönüştürülmesi sürecine, Cermen eski tarihinin ulusal bir tarihe dönüştürülmesi tekabül eder.

Birikim, Ocak-fiubat 1992, sayı 45/46

Ulusal Edebiyat Nedir?

"Ulusal edebiyat" arayışını kuşkusuz açık bir yeni-Osmanlıcı olan "hürriyet şairi" Namık Kemâl ile başlatmaya kalkışmıyoruz. Bunun için, "yeni-lisan"ı – Türkçe'den tesis etmeye çağıran Genç Kalemler dönemini, ama esas olarak, Harf Devrimi travmasının ardından ortaya çıkan kuşakları beklemek gerekir tabiî. Ama çok özel bir durum, Namık Kemâl'in Osmanlı-Türk modernleşmesinin kaynağında bir "biz"e göndermiş olduğunu açığa seriyor: Namık Kemâl tümüyle Batı uygarlığına, Avrupa'ya atfettiği bir değerler manzumesine en azından pragmatik olarak inanmıştır – iletişimsel değerler, edebî eserin "mesaj iletme" gücünün devreye sokulması, Avrupa edebiyatında o sıralarda hâkim olan pozitivizm (felsefede) ve natüralizm (edebiyatta) akımlarının benimsenmesi vesaire.

Bu "biz", Namık Kemâl döneminden başlayarak, muarızları tarafından bile benimsenebilir hale gelecektir: "Bizim edebiyatımız...", "bizim hukukumuz..." – çok geçmeden bir "Doğu-Batı" eksenine yerleşecek bir "biz"... Orhan Koçak, güçlü delillerini psikanalizden ve Tanpınar tanıklığından tü-

reterek, "bölünmüş benliğe" gönderiyordu (Koçak, 1996: 94); ama durum, işin jenerik öznesinin bir benlikle başlamadığını, daha çok bir "biz"den ifade bulduğunu gösteriyor.

Bir bakıma Namık Kemâl bu "biz..." ifadesinin kaynağındadır ve bu tür bir sözü, 19. yüzyıl Avrupa'sında belki yalnız Doğu Avrupa'da, bir bakıma da Rusya'da işitebilirdik. Ama Rusya'da işler hatırı sayılır ölçüde "başka"dır –Rus aydını da Batı'ya gider; çok iyi bir öğrencidir– biraz Hegelcilik, biraz doğa bilimi, yeteri kadar teknik öğrenir ve geri döner: Ama Rusya'nın muazzam yoksul köylü kitlelerinin, yozlaşmış taşra burjuvazilerinin, otokratik Çarlık rejiminin anlaşıldığı kadarıyla asla herhangi bir umut sunamayacağı bir coğrafyaya. Dostoyevski'nin *Budala*'sından Turgenyev'e, hattâ Tolstoy'a varıncaya dek, *intelligentsia*'nın özgüllüğünü ve her sözün altından dile geldiği hissedilecek bir gizli formülasyonu işitebiliyoruz: "Ama esas mesele bu değil ki!"[1]

Tanzimat sonrası Osmanlı aydınlarının da aynı yaşantıyı kendi tarzlarınca yaşamış oldukları, hattâ belki de bazılarının aynı gizli formülü, "... Ama esas mesele bu değil ki!.."yi hissedebildikleri (Abdülhak Hâmid, Mehmed Akif gibi) ileri sürülebilir – coğrafî ve konumsal bir paralellik... Ama Rus Budala'sı "esas mesele" o değilken, aslında ne olduğunu bilmeyendir, hattâ daha da derinden, "bilmek istemeyendir". Oysa Namık Kemal'in "biz..."i en azından bir şeyden emindir – Batı'dan aldıklarımız ve alabileceklerimiz (yalnızca ilim

1 Deleuze ile Guattari'nin gösterdikleri gibi, düşünce tarihinde iki "budala" (*l'Idiot*) tipiyle karşılaşılır – birincisi Kartezyen modern felsefenin bir "kişilik" olarak vazgeçemediği, "doğru" olanın hakkını "teslim etmekle" görevlendirilen Budala iken, ikincisi, Batı düşüncesinin tümden yitirmiş olabileceği her şeyi –duyguları, coşkuları, öfkeleri ve aptallıkları– geri talep eden, Dostoyevski "Budala"sıdır (bkz. Deleuze ve Guattari, 1991: 61). Eğer bir Osmanlı-Türk Budala'sı söz konusuysa, onun özellikle Ahmed Midhat romanlarında beliren "alafranga züppe" kişiliğine yaklaştırılması muhtemeldir – o zaman, bu kimliğin daha çok Rus Budala'sını gerekli kılan koşullarda, Kartezyen Budala'yı ithal ettiği söylenebilir.

ve fen değil, edebî türler de...) sorunun esas kesin ve nihaî çözümüdür.

Böylece Namık Kemâl, Doğulu diye algıladığı bazı değerleri, özellikle Divân edebiyatı örneğinde, kolayca mahkûm edebilir. Çok geçmeden Ziya Paşa gibi bir çağdaşının *Harâbat* risalesinde haklarını ve "bizim edebiyatımız" olduğunu yeniden talep edeceği Divân edebiyatı artık "bizim" olamaz – "... maden elli, deniz gönüllü, ayağını Zuhal'in tepesine basmış, hançerini Merih'in göğsüne saplamış kahramanlardan..." bahsedip duran tüm bir sembolik dünyayı, onu taşıyan hayal gücünü ve dili (Acemce) bir çırpıda elinin tersiyle bir kenara iter. Ama burada, dili yalnızca "sadeleştirme" ve "iletişimsel kılma" niyetinin bir ifadesini buluyoruz: Namık Kemâl bir Kavaid-i Osmâniyye hazırlanmasına ve Farsça unsurların, gramatik yapıların defedilmesine yönelik çağrılar çıkarır. Acemceyi karşısına alıp Arapçaya dokunmaması ilginçtir – Arap şiirinin Batılı modern türlere benzeyen sağlam anlatısal ve mantıkî yapısını övmeyi sürdürür.

Her şeyi Namık Kemâl'deki bir İran uygarlığı düşmanlığının belirlemiş olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmeyeceğim. Ancak, "tenkit mesleğine" özel bir kurucu görev yükleyerek gerçekleştirdiği çağdaş edebî türler hiyerarşisinde, en yüksek yere artık manzum unsurlardan da kurtulmuş modern tiyatroyu (Avrupa'nın o sıralarda en önde gelen edebî türü olan romanın da üstünde) yerleştirirken delil olarak, İran edebiyatında tiyatronun bulunmayışını göstermesi bizi gülümsetecek bir yüzeyselliğe işaret eder: Tiyatro iyidir, iletişimseldir ve asıl önemlisi, Divân edebiyatına özgü gerçeküstü hayal ve sembollerin" orada temsil edilmeleri imkânsızdır.

"Edebî tenkit" için Namık Kemâl'in tasarladığı "kurucu" rol karakteristiktir: Batılı çağdaş edebî normları ve "meslekleri" tanıtmak, hiyerarşize etmek ve "bizim edebiyatımıza"

nasıl aksettireceklerini belirlemek. Edebiyat eleştirisi konusunda böyle bir pozitivist anlayış ne Batı, ne de Rus edebiyatında mümkündü. Esas olarak, 19. yüzyıl boyunca edebî eleştirinin özgün doruğunu kuşkusuz Byelinski ile Herzen'in kuramsal literatürleri oluşturuyor: Daha Puşkin döneminde, beğenisizlik örneği bir edebî eserler yığını hüküm sürmektedir – Rus eleştirisi, bir anlamda "çıtayı yükseltme" etkisine sahipti ve büyük Rus realist romanının doğuşunda doğrudan bir yol oynamıştı.

Böylece, edebî "tenkidin" sözgelimi roman konusunda söyleyebileceği en yüksek şey, Namık Kemâl'de ancak şunlar olmaktadır: "Romanlar, güzerân etmemişse bile güzerânı imkân dahilinde olan bir vak'ayı ahlâk ve adât ve hissiyât ve ihtimâlâta müteallik her türlü tafsilatıyla berâber tasvir" etmektedirler (Namık Kemal, *Mukaddime-i Celâl*, s. 11). Bir tarif denemesi...

Tanzimat dönemi ilerledikçe edebî-kültürel manzaranın çeşitlendiği, Namık Kemal tipi bir natüralizmle, mesela Hâmid tipi bir "hissiyatçılığın" oluşturduğu kutuplar arasında savrulmaya başladığı gözlemlenebilir. Ama en ilginç nokta, Osmanlı yazarlarının, Servet-i Fünûnculara varıncaya dek, bugün bize, belki o zamanlar da bir Batılıya tuhaf gelebilecek bir "deneycilik" mefhumuna sahip olmalarıdır: Namık Kemal, İntibah gibi bir hikâyeyi, bu yeni türü tanıtmak amacıyla "deneysel" olarak yazdığını söylemektedir. Belki öteki kutupta yer alan Hâmid'in de, "Makber"inin bir "deney" olduğunu ısrarla belirtmesi ilginçtir. Her ikisi de, bu "deneylerin" eksik, istidatsızca kaleme alınmış, başarısız eserler olduklarında hemfikirdirler: "Makber mâsum, fakat çirkin bir çocuktur. Şüpheli hikmetlerle dolu hakir bir filozoftur. Bir feryattır, fakat musannâ olduğu için kusurlu bir hüsndür. Mâmur bir mezardır: Hazin değil, fakat mezar. Bir mağrib, fakat parlak. Bir güzel, fakat sevimsiz. Bir şiir, fakat kafiye-

li. Bunun için de beğenmem. Fikrin serhaddi memat olduğu gibi, şiirin de elfâza intikalde hudûdu kafiye oluyor. Ne yapalım!" (Abdülhak Hâmid, 1948: 9). Bu tuhaf deney mefhumunun Osmanlı-Türkiye edebiyatında derinden yer etmiş olduğuna kuşku yoktur – böylece günümüzde bir Orhan Pamuk'un dil oyunlarına, muammalara ve modern-ötesine dayandırdığı "deneylerini" meşrulaştırılmış olarak görmek isteyebiliriz. Şu farkla ki, Orhan Pamuk, deneyinin "başarısızlığını" talep etmesine elverecek bir edebî kültür ortamı tarafından artık pek zorlanmamaktadır.[2]

Tahmin edilebileceği gibi, bu tevazu kaynağı "deneycilik" anlayışı, Batılı anlamıyla bir avangarda taşımaktan çok, Osmanlı-Türk fikriyat hayatını baştan sona ziyaret edecek bir felsefi kavrayışı beslemektedir: Şimdilik, göreli olarak sakin edebiyat ortamında mayalanıp duran bu "deney", çok geçmeden Türkiye'nin "uluslaşma" tecrübesinde, Harf Devrimi'nin müthiş travmasında (Walter Benjamin'e bir mektubunda filozof ve estetikçi Averbach, "kan ve toprak" ülküleriyle karışan bir kültürel esperanto arayışı... On yıl içinde yirmi beş yaşından küçük tek bir kişinin, yirmi yıl önce yazılmış herhangi bir felsefî, edebî, siyasî eseri anlayamaz hale gelmesi... diye yazıyordu), güneş-dil kuramında, Cumhuriyet dönemi edebiyatını kateden "öztürkçecilik" kavgalarında, bugün de edebiyatın "ulusallığını" kendiliğinden verilmiş bir nitelik olarak gören ve edebiyatın esas olarak "Türkçeyi doğru kullanmak" asgarisinden itibaren başladığını varsayan yüzeysel bir bakış açısında yerini çok daha şiddetli bir biçimde alacaktır.

Arada, Servet-i Fünûncuların ve Ahmet Midhat'ın daha sa-

2 Deneycilik ile avangard arasında oldukça karmaşık bir bağ vardır – çoğu zaman ampirist olmayan bir "deneyselcilik" kavramına başvurmak daha doğru olur. İlginç olan, Orhan Koçak'ın Pamuk romanlarını sorgulayışında, Tanzimat'tan bu yana merkezî bir rol oynayan kategorileri – "sahicilik" kriterini devreye sokmasıdır (Koçak, 1991).

kin, daha dolaysız, daha rahat, ancak çok önemli bir noktada "ulusallık" meselesinin tüm gerilimini taşıyan fikriyatları var. Gerilim, kuşkusuz yeni fikriyle bu çarpılmış "deney" fikri arasında olmalıdır. Polemikler ve muarızlar elbette eksik değildirler ama, bu iki fikir, yukarıda andığımız gibi, aynı doğrultuda işlemiyorlar. Deneycilik Avrupa felsefelerinde doğrudan tarzını bulduğu 17. yüzyıldan beri (Locke) onu Yeni düşüncesine bağlayan bir bağdan asla yoksun kalmamıştı. Ampiristler, bu arada Hume bu açıdan deneyciydiler; oluşmuş fikirleri ve ilişkileri sürekli olarak kırıp parçalayıp yenilerini oluşturmak çabasını asla bir kenara bırakmadılar. Böylece, deney, bir konuyu tanıtma ya da "ispatlamayla" ilgili olmaktan çok, sürekli bir yeni değerler yaratımı projesidir: Her zaman sıfırdan başlar, ama derdi bir geçmişi "sıfırlamak" değildir. Böylece, Hume gibi bir filozofun neden özellikle bir "model devlet" önerisinden dikkatle sakındığı anlaşılabilir. Tabiî ki, Tanzimat'tan bu yana Osmanlı-Türk aydınlarının kafasında sürekli olarak bir "deneycilik" mefhumu barınmayı sürdürmektedir, ama bu yalnızca bir "uygulamaya", "bize göre..." kılmaya yönelik bir modeller terkibidir.

Bu açılardan, belki de Ahmed Midhat, Namık Kemâl'den çok uzakta değildir, ama dili "arılaştırarak" millî bir edebiyat oluşturma programının galiba ilk temsilcilerinden birisidir: "Mârûf" Türkçesi olan her kelime Arapça ve Farsçasına tercih edilmelidir; tek bir gramer kitabı oluşturulmalı, Arapça kurallar terk edilmelidir vesaire. Ama Ahmed Midhat kendi eserinde, o eksik "deney" mefhumunun ötesine geçebilen yazarlardan biri de değil midir? *Müşahedat* romanında, Berna Moran'ın altını çizdiği gibi "iddialı"dır; belki o ana dek Batı'da pek ender olarak denenmiş anlatım biçimlerini kullanmaya, icat etmeye girişmektedir. Bu durum bir bakıma hâlâ Osmanlı "deneyciliğini" hatırlara getirebilir, ama romandaki diyalog özellikleri, kişilik çizgileri (yazarın yer yer roman

kahramanlığını üstlenmesi), roman karakterlerinin romanın üretilişinde belirmesi gibi oldukça karmaşık bir biçimsel alışverişi gerçekleştirmeye çalışır. Acaba Tanzimat'ın temel güdülerinden birisi olduğu anlaşılan bir natüralizmden daha şimdiden çok mu uzağa düşmüş bulunuyoruz?

Natüralizmi bir reçete olarak benimsemekle, edebî bir tarz olarak yeniden-üretmenin arasındaki mesafeyi, en çok Edebiyat-ı Cedide sonrasında Halid Ziya romanları ölçüyor gibidirler. Halid Ziya romanları her ikisini de, en azından biçimsel olarak barındırdıkları ölçüde, Berna Moran'ın dikkat çektiği bir özellikle karşılaşıyoruz onlarda:

> "Ne var ki *Aşk-ı Memnu*'nun gücünü ve başarısını sağlayan meziyetleri, aynı zamanda onun eleştirileri davet eden bir zaafına da neden olmuştur. Çünkü, bireysel ilişkilere yoğunluk kazandırmak için roman kişilerinin toplumdan soyutlanması onların yerli karakterler olarak canlanmasını engellemiştir. 19. yüzyıl sonu Türkiye'sinde böyle insanlar olamazdı demek istemiyorum; şunu demek istiyorum daha çok: Adnan Bey, Bihter, Nihal ve Firdevs Hanım'ın kişiliklerinin özü, yerli öğelerle örülmemiştir ve bunların serüveni Fransa ya da İngiltere gibi bir ülkede yaşanmış olabilirdi. Çünkü Uşaklıgil kişilerini genel insan tabiatına ve psikolojisine uygun çizmek kaygusundadır. Bu insanların belli tipleri değil de, genel insan tabiatını yansıtmaları aynı zamanda onları daha evrensel yapar..." (Moran, 1998, I: 85).

Bu yorumun doğruluğuna karşın yeterince derinleştirilmediğini hissederek Orhan Koçak, Halid Ziya romanının "ideal-gerçek" çatışması mefhumunun içine çekilmesi gerektiğini (bu kuşkusuz Tanpınar'ın yorumları doğrultusundadır), bunun da, ancak Tanzimat'ın ardından Osmanlı modernleşmecilerinin "tarihsel bakımdan" tanımlanmış bir "üst-ben" ile (Devlet, Gelenek), ondan daha az "tarihsel ol-

mayan" bir "ben ideali" arasındaki bir yarışmanın (Batı'yla sürekli tekrarlanan bir "özdeşleşmeler" silsilesi) keşfine yol açabileceğini vurgulamıştı (Koçak, 1996).

Konuyu psikanalize çok fazla bulaştırmadan, Orhan Koçak'ın derinden yakaladığı bir belirtiden, Halid Ziya eserinin "ulusal edebiyat" özlemini harekete geçirmek kaygısındaki erken Cumhuriyet dönemi eleştirmenlerince "yanlış anlaşılmasından" hareket etmeliyiz. Diyelim ki, bir "ideal" olarak tesis edilen bir Batı vardır – Doğu'nun Batılıların bir icadı, daha da kötüsü bir kurgusu olduğu üstüne çok şey yazılıp çizildi; oysa Batı'nın da en azından "ideal" olmak üzere Doğu'nun bir kurgusu olabileceği neden düşünülmesin? Ama "ideallerden" bahsetmek, soruna, varoluşsal olduğu apaçık bir soruya yalnızca yer değiştirtecektir. Tanzimat'ın idealler silsilesinin neleri içerdiğine yukarıda değinmiştik – tabiîlik, iletişimsel değerler, moralizm ve pedagojik. Belki de çok erken bir dönemde, Osmanlı topraklarında "idealler" konusunda çok sarsıntılı bir düş kırıklığı (buna Orhan Koçak'tan farklı olarak henüz "romantik düş kırıklığı romanı" demeyeceğiz) natüralizmin sunduğu şansları tepmeyi göze almıştır. Bu durumu en iyi, Zola gibi bir edebî figürün, Tanzimat, Servet-i Fünûn, Edebiyat-ı Cedide dönemleri boyunca son derece belirsiz "yorumlanışlarından" çıkarabiliriz.

Bunun için, belki de Berna Moran'ın çözümlemelerini biraz öteye taşımak ve derinleştirmek gerekiyor; belki de 1950'li yıllardan önceki edebiyatın "egemen ideolojiyi" yeniden ürettiği tezini hafiften yerinden oynatmak gerekiyor; hiç değilse, devlet inisiyatifiyle başlatılan modernleşme hareketinin coşkusuna kapılan Osmanlı modernleşmecilerinin bu kez devletin reaksiyoner baskısına maruz kaldıkları teziyle yine Orhan Koçak bu bakış açısını delebiliyordu. Bir "gerçek" arzusu olabilir miydi natüralizmin bir edebî-psikolojik betimleme tarzı olarak selamlanışının nedeni?

En azından biçimsel düzeyde, realizm ile natüralizm arasında, bir belirsizliğe yolaçabilecek bir gerilim hep bulundu. Eğer realizm, Gilles Deleuze'ün adlandırmasıyla, "güçlerin ve niteliklerin", tutkuların ve duyguların coğrafî ve tarihsel olarak belirlenebilir ortamlara (milieux) kavuşturulabildikleri anda ortaya çıkıyorsa, natüralizm belki bunun tersini yapandır: Yol tersten katedilir – bu kez, coğrafî ve tarihsel olarak tespit edilmiş, giderek varsayılmış olan bir mekândan (ortam, çevre, ev, ülke) yola çıkılarak başka türden bir dünyaya, "kökensel" bir dünyaya doğru gidilir. Eğer realizm kişilere bir "yurt" veriyorsa, natüralizm mekânlara kişiler nakşetmektedir (Deleuze, 1983).

Daha şimdiden, Ahmed Midhat'ın *Müşahedat*'ının olduğu kadar, özellikle "hikâye etme" konusunda yazdığı birtakım kuramsal yazıların da eşiğine gelmiş bulunuyoruz: Realizme, özellikle de Zola'ya karşı olduğu bellidir. Ona göre Zola bir tür abartıcı, neredeyse bir felaket tellalıdır. Üstelik zenginlere ve kibarlara karşıdır. Ayrıca, ülkemizde okunması da tek kelimeyle gereksizdir, çünkü bizim ülkemizi anlatmamaktadır vesaire.

Ama asıl önemli olan, Ahmed Midhat'ın karşı çıktığı bütün bu "realist" unsurların tuzağında, hiç değilse etkisinde oluşudur – bir tür "millî roman" (hikâye) çağrısı, galiba Zola gelip de bizim buralardaki halimizi yazamayacağı içindir; hem sonra romanlar bir "mutlu sonla" bitmeli, kötüler cezalarını bulmalı, tesadüflere yer vermemeli, işin sonu ölüme veya intihara varmamalıdır. Bize bugün tuhaf, hattâ gülünç gelebilecek bütün bu reçeteler, aslında sanatın bütün tartışma uylaşımlarına uygun görünüyorlar: Kuramsal bir çerçeve içinde, en üstün "hikâye" (anlatı anlamında) tarzı olarak "görünüşte birbiriyle ilgili olmayan olaylar ve kahramanlar arasında ilişki kurabilenleri" söylediğinde, Ahmed Midhat, *Müşahedat*'daki "iddialı" yeniliğinin sırrını da dışa vuruyor.

Onun için ilginç olmayan bir hikâyecilik, bir kahramanının serüvenlerini salt anlatıp durmayla yetinen bir anlayışa dayanmaktadır – okuyucunun dikkati, hikâyenin anlattıklarında kalmamalı, detaylara yöneltilmeli, bunu yaparken de yazar kendi fikirlerini belli etmemelidir.

Bu Tanzimat sonrası edebiyat ideolojisinde biricik bir durumdur: Zola'nın realizminin hiç değilse kendisinde, Ahmed Midhat'ta ötekilere oranla daha derinden yer etmiş bir "edebî meslekten", natüralizmden geldiğini hissedememektedir – Zola'daki özellik, gerçek olayların, mekânların ve zamanların abartılı ve aşırı "kötümser" bir tasviri değildir aslında; tarihsel ve coğrafi bakımdan belirlenebilir mekânlardan ayrılamayan, yine de, onlara göbekten bağlı olmasına rağmen tümüyle başka bir düzleme ait olan "köken dünyaların" da tasviridir. Zola, "kitaplarının her birinde, kesin bir yeri tasvir eder, ama onu aynı zamanda tüketip bitirerek kökensel dünyaya geri verir: Ondaki realist tasvir etme gücü bu daha üstün kaynaktan doğmaktadır" (Deleuze, 1983, I: 174).

Zola'yı "ulusal" yani Fransız kılmayan özelliği de budur – onun natüralizmi realizmiyle karşıtlaşmaz, ama aksine gücünü ve özelliklerini olumlar – özel tipten bir "sürrealizme" bağlar. Ahmed Midhat'ın "abartı" olarak gördüğü topyekûn ve mutlak kötülüğün" amansız tasviri, aslında eşine başka bir tarz altında olsa da Artaud'nun "vahşet tiyatrosu"ndan başka bir yerde rastlayamayacağımız bir nevi "vahşet romanıdır".

Natüralizmi "doğaya ilişkin" kılanın, realizmin takip ettiği yolu tersten kat etmesi olduğunu söylemiştik: Şimdiyse, tam da bu yüzden, natüralizmin tiplerinin asla abartı terimleriyle ele alınamayacak bir vahşete –"çöl fonunda yaralı hayvanlar gibi"– göndermek zorunda olduğunu da eklemeliyiz. Salon adamları, Zola'da hep bir "avcı kuş", âşık hep bir "kalkan", yoksul ise "leş yiyen bir sırtlan" halinde tasvir edi-

lecektir. Natüralizm ne doğayı taklit eder, ne de onu anlatır; aksine doğayı "belirlenebilir" tarihsel mekân ve zamanla, "kökensel dünyayı"; gerçeğin gerçeküstü korkunçluğunu birbirine bağlayan bir bağ haline dönüştürür (bkz. Deleuze, 1983, I: 96).

Ahmed Midhat'ı şimdilik bir kenara bıraksak da, Tanzimat sonrası dönemde Osmanlı-Türk yazarlarının Zola'yla hep aykırılıklarla yüklü bir ilişkileri olmuş gibidir: Beşir Fuad, tam aksine, Zola'nın realizm ve natüralizminin "abartıdan" uzak durmak ve salt hakikatleri anlatmak gibisinden yüzeysel bir yorumu ileri sürüyordu: Ahmed Şuayb ise Zola'yı "bilimsel hakikat" meselesine doğru itmektedir – "ilmi hakikat"; Halid Ziya içinse, "Meslek-i Hayaliyyun"a karşı "Meslek-i Hakikiyyun" dünyasındaki alışıldık yerine sahip kılınan Zola, gerçekten –belki Balzac ile Flaubert'den daha fazla– devrin Osmanlı-Türk edebiyatında algılama tarzlarının bir barometresi gibidir.

Yine de Ahmed Şuayb'ın birçok bakımdan Zola eserinin işleyişini ve yönelimini çağdaşlarından daha iyi kavradığı söylenebilir: Onun natüralist "model"i, aslında Maupassant'dır, çünkü "gayri şahsiliği", natüralizmin kriteri olarak gördüğü tavrı doruk noktasına ulaştıran, korkunç bir hayal gücüne (-bir şahine benzetilen salon kibarı-) sahip olduğu belli olan Zola'dan çok, odur. Zola hayal gücünden kaybetmektedir. Kuşkusuz Şuayb'ın Zola'nın natüralizminin biricik sırrına ilişkin formülümüzden oldukça uzakta olduğu da doğrudur; daha da belirgin bir biçimde, Halid Ziya, "Hakikiyyun" mesleğinde Zola'nın yetersizliğinden dem vururken ve bu temsil onurunu Goncourt'lara bağışlarken, Ahmed Midhat'dan belki biraz daha az safça, Zola'nın "ille de neden" hakikatin 'kötü' hallerinde sürüklenip durduğundan yakınmakta, oysa Goncourt'larda olduğu gibi, hakikatin ille de kötü olmak zorunda olmadığını söylemektedir.

Realizmin gölgesi

Galiba şimdiye dek, Osmanlı-Türk edebiyatındaki herkesin bildiği bir görünüme fazla ödün verdik: Tanzimat edebiyatının "taklitçiliği", Berna Moran'ın üç ciltlik araştırmasında birkaç küçük istisna dışında devamlı olarak vurgulayıp durduğu –50'li yıllara kadar hüküm sürdüğünü söylediği– Doğu-Batı ikilemi, giderek çatışması... Son olarak, Orhan Koçak'ın Halid Ziya romanında keşfettiği "kaptırılmış ideal", hep bir mesafeyi, bir uzaklığı da imlemiyor mu gerçekten? Belki de, "ulusallık"-"evrensellik" kutupları dahilinde kurgulamaya alıştığımız bu fark, Osmanlı-Türk edebiyatındaki özgünlük çizgisini de oluşturan şeydir. Ama sonuçta, her edebiyatın aslında bir "realizm" efektiyle biçimlenmek yoluna girdiği bir an, bir dönüşüm vardır. Realizmin mutlak bir süreklilik içinde değil, "efektlerinde" etkilerinde de açığa çıkabileceği, üstelik bunun bir tür "minör" natüralizm içinde yetkinleşebileceği (Kafka, ama bir o kadar da Woolf) düşünülebilir. Ama daha radikal bir düşünce, realizmin gerçekliğin kopyalanması olmamasının da ötesinde, "etkileriyle" üretilmiş bir tarz, adamlarımızın deyişiyle "edebî mesele" olduğu fikrine vardırabilir. Halid Ziya'nın roman kişiliklerini "evrensel", ya da "mümkün" kılan şey Berna Moran'a göre "mitosvari" bir yapının devreye girişi gibi görünüyor – romana yapısını devreden bir mitos... Bilindiği gibi, mitologyanın karakterinde, Dumézil'den ve Lévi-Strauss'un araştırmalarından beridir bir bulgu mitologya araştırmalarını kat etmekteydi: Her bir efsanenin yerellik planında değişkelerini oluşturabileceği bir "evrensel yapı" tasarımı. Hiç değilse biçimsel düzlemde Halid Ziya, Doğu-Batı mitosunun eşiğini bu mitolojik unsuru, altınçağın kaybedilişini ve geri dönüşünü işin içine sokarak mı aşmak istiyordu? "Müebbet bir bayrama" mahkûm isek, bu Halid Zi-

ya'yı ölçebilecek realizm kriterinin natüralist tipteki değerlerden kaynaklanmadığını göstermez mi?

Orhan Koçak'ın, Finn'e göndererek ilerletmeye çalıştığı bir fikir, realizm efektinin Halid Ziya romanında *–Mai ve Siyah*'ta nasıl meşrulaştırılabileceği konusunda bir kanıt sağlıyor (Koçak, 1996). Nasıl Balzac'ın tipleri yenilgiyi hep ekonomik koşullar karşısında, Avrupa'ya giderek yerleşen ve krizlerini kişisel hayatlarının üzerine doğrudan yükleyen bir kapitalizmden tadıyorlarsa, Osmanlı toplumunda bu krizler bireylerin kişisel "yükseliş ve çöküş" hikâyelerini çok zor açıklayabilirlerdi. Hattâ, daha da ileride Orhan Koçak, *Ferdi ve Şürekası*'nda betimlenen o insanı küçültücü şirket atmosferi, Osmanlı toplumunda olduğu için değil, Balzac'ın romanlarında olduğu için vardır Halid Ziya'nın romanında" demektedir (Koçak, 1996): "Model karşısında çocuksuluk ve çaresizlik" konumu, burada sanki model-romanı taklit etmesi gereken romana yükleniyor gibidir.

Öykünme veya taklitçilik meselesi, Orhan Koçak'ın René Girard'dan devraldığı bir "arzular dolayımı" çerçevesine yerleştirildiğinde yalnızca romancının (Halid Ziya) değil, aynı zamanda romanda betimlediği kişiliğin de tasvirini bize verecektir – en azından, Koçak'ın söylediği gibi, Girard'ın modelin kendi yetersizliklerini de dışa vurmak pahasına (Koçak, 1996). Ancak bu "üçgen arzu" kuramının "açıklayamadıkları" bizi, denklemi tümüyle değiştirmeye de götürebilir. Özne, arzusunun yöneleceği nesneyi kendi başına seçemez – ancak başka birinin arzuladığına yönelebilir (Hegel'den beri bilinen bir "arzu" rejimi). Ama bu, öznenin bir modele öykünmesinden başka bir şey değildir. Modelin de elbette arzuladığı nesneler vardır: "erdemleri ve idealleri". Eğer öznenin arzuladığı nesneler ile modelin arzuladığı nesneler bir ve aynîysalar, bu, modelin öznenin önüne katı bir engel çıkardığı anlamına gelir; zaten "arzula-

nır olan" nesnelerin bir ve aynı oldukları ta baştan veriliydi (Koçak, 1996).

Peki bu durum bir "yanılma", idealin bir kaptırılması, radikal bir mutsuzluk olarak mı, yoksa kendi başına bir yaşamsal süreç, bir varoluş deneyimi olarak mı görülecektir? Sözgelimi, Nietzsche'nin söylediği gibi, A, B'ye öykünmektedir. B ise öykünülen nesneye (bir özel ada) sahiptir. A, zaman içinde aynı zamanda kendi arzu nesnesi olan bu nesneye kendini daha yakın hissetmeye başlarsa –gücünün dahiline alırsa, öykünme kuramının Girard modeli öznedeki hayranlık duygusunu karşıtına, nefrete, hasede dönüştürecektir. Ama ikinci bir seçenek de vardır: yolu kesilen arzu, arada geçen süreç içinde başka bir yöne kanalize olarak A'yı C'ye dönüştürmüş olacaktır. A, B'ye öykünerek C'ye dönüşür; C olarak bu kez, B'nin dönüştüğü D'ye öykünmeye girişir.

Zaman kriteri devreye girdiğinde, Girard yapısalcılığının kendi önerilerini artık denetim altında tutamadığı bir sürece dalmak zorunda kalırız. Zaman kriteri, belli bir ortamda, sözgelimi Tanpınar'ı belli bir dönem kendine çekmiş bir Bergsonculuğu da devreye sokar: Acaba, gayri-sahih bir öykünmecilik ile "bomboş" ve "idealsiz", kısacası yeni'yi üretecek güçte olmayan bir "yerellik" arasında biricik bir deneyim, ya da yaşantının ortaya çıkabileceği hayal edilemez mi? Osmanlı-Türk modernleşmesine salt bir taklitçilik olarak baksak bile bu taklitçiliğin "biricik" bir deneyim olabileceği de kavranamaz mı?

Belki de, Osmanlı-Türk aydınlarını derinden ziyaret etmeyi hiçbir zaman bırakmamış bilinçdışı bu türdendir. Bunu da zaten Orhan Koçak, Girard'ın modelinin uygulanabilirliğine yönelttiği ikinci kısmi itirazında vurgulamaktan geri kalmıyor:

> "Uygulamada sorun çıkaran ikinci farklılık, Girard'ın teorisinin kültürel farklılığa yer vermemesidir (...) dışsal dolayımlanma, modelle müridin birbirinin yerine göz dikemeyecek

kadar uzak olduğunu varsayar; ulusal, etno-kültürel farklılıkta da bu türden bir uçurum vardır..." (Koçak, 1996).

Ama zaman unsuru salt etno-kültürel farklılığın ötesinde, bir uzaklık olarak değil, bir "yaklaşma" sürecini de işin içine dahil etmektedir. Öykünmeye indirgenemeyecek bir oluş'un, bir dönüşüm sürecinin belirlenimlerini sağlar. Edebiyat hiçbir yerde günümüz Türkiye'sinde olduğu kadar "yalın", "yüzeysel" ve "boşuna" olmamışsa, bunun bir nedenini belki de bu "yaklaşma"nın saçmalık derecesinde bir "sonsuz küçüğe" varışında arayabiliriz. Artık Türkiye ile Batı'yı ayıran bir "zaman" tasavvuru mümkün olmadığı için (geleceğimiz olarak Avrupalılaşma) artık derinlikten verilecek ödün karşılığında Türkçe edebiyatın da Avrupalı olmasını (Yaşar Kemal-Orhan Pamuk efekti...) düşleyebiliriz.

Batılılaşma, modernleşme meselelerini bir "gayri-sahihlik" kaynağı, bir "idealin" sürekli ertelenmesinin getirdiği bir huzursuzluk yerine kendi içinde ve başlı başına biricik bir yaşantı olarak kavramanın önünde de hatırı sayılır bazı güçlükler vardır. Öncelikle, Türkiye'nin "özel koşulları" gibisinden, içeriği herhangi bir sözle doldurulabilecek sığ bir kavramlar tertibatıyla düşünmeye başlamak gibisinden bir kolaycılığa yolaçabilir. Özel koşullar, tümüyle Üçüncü Dünya edebiyatlarında değişen oranlarda bulunabilecekleri ölçüde, bir biriciklikten çok, benzer kaderleri daha çok çağrıştıracak genellik ve yüzeyselliği taşımayı sürdürebilirler. Aslında söylenmesi gereken, "biricik" olan tek şeyin Batı olduğu –isterseniz bunu kapitalizmle özdeşleyin– ve evrenselliğinin, yayılma ve kapsama güçlerinin de bundan türediğidir.

Eskiden yeniye büyük çizgi

Batı'daki klasik edebî tahayyül, tercüme edildiği oranda Osmanlı-Türk kültüründe de, eski ile yeni'yi birbirinden ayı-

ran çizginin yanına, eskiden yeni'ye götüren bir çizgiyi de çeker. Amerikan romanı ve hikâyeciliği bu çizgileri en yetkin biçimde düzenleyen ve belirgin kılan edebî ve estetik yetkin biçimde düzenleyen ve belirgin kılan edebî ve estetik uzlaşımları yeterince geliştirmiş bulunuyor: Eski Dünya'dan Yeni Dünya'ya hareketle başlayan bir süreç, orada kalmaz, güneyden kuzeye (Faulkner), Doğu'dan Batı'ya da hareketini sürdürür. *Gazap Üzümleri*'nde önce her şeyi açık seçik görebilen bilinçli anne, aile ve gelenek çözüldükçe bilincini yitirirken, yeni koşullarla birlikte oğlu bu kez onun yerini alacaktır. Bir ulusun doğuşunu anlatmak, oradan da eskiden yeniye taşıyan eğilimi göstermek, belki hiçbir edebiyatta Amerikan edebiyatında, özellikle de sinemasında (Griffith, Ford) olduğu kadar "devrimci" etkiler üretmemiştir.

Tuhaf olan, Cumhuriyet sonrası Türkiye edebiyatının, hiç de "devrimci" etkiler üretmeden, eskiyi yeniye bağlayan çizgiyi tartışıp durmaya başlamasıdır: Kemal Tahir, Yakup Kadri ve 50'li yılların "köy romanları"... "Öykünme" mefhumuna başvurarak, bu edebiyatın bu kez model olarak Amerika'yı aldığını söylemek için de yeterince neden var gibidir. O sıralarda Ruslar da, Jdanovculuğun darbeleri altında "büyük edebiyatlarını" yitirmekle meşguldüler. Her durumda, bu edebiyata ilham verebilecek herhangi bir model bulunamaz gibidir. Öyle ki, sonuçta, zaten söz konusu yazarların iddiasında da bulunan "ulusal edebiyatla" karşılaşıyor gibiyiz.

Ama belki de taklit edilmesi gereken başka bazı şeyler vardır ki, bunlar da öznenin içindedirler. Daha soyut ve arkaik tarzlarda Mavi Anadoluculuk'ta, daha natüralist ve sert bir tarzda Yakup Kadri'de, daha idealist bir tarzda ise "köy romancılığında" bulabileceğimiz bu unsurlar, kâh dışlanmakta olan azınlıklar (İstanbul'un ve Anadolu'nun Rum, Yahudi ve Ermenileri), kâh artık geçmişte bırakılması konusunda "gereği düşünülen" Anadolu-köy yaşamı unsurları (feo-

dal değerler, gelenek), kâh Anadolu'nun otantik-mitik geçmişinde varsayılan bir İyonyalılık olacaktır. Bu unsurların tümüne ya olumlu, ya da olumsuz bakanlar vardır elbette – köy hayatı, bazen lirizmle içiçedir, bazen de Yakup Kadri'de olduğu gibi, radikal kötülüğün ta kendisidir. Eğer taklit bir hayranlığı içeriyorsa, aşağılamanın da bir hayranlık türü olabileceği fikri Descartes'dan beri yok mudur?

Eski ile yeniyi ayıran, ya da eski'den yeni'ye taşıyan çizgiler, katı ve geçirmesiz (Yakup Kadri'nin *Yaban*'ı) veya esnek ve karmaşık (Kemal Tahir, Sabahattin Ali) olabilirler. Karakteristik bir şekilde, *Yaban*'ın boğucu, çorak "köylüğü" yer yer, katı natüralizme özgü sert betimlemelerin arasından yükseliveren "yüce" ya da "güzel"e yer vermeden edemez – bu kısmen, çorak mekân tasvirlerinin imgesel fonu üzerinde olup bitenlerin bütün düzensizliğinin arka planında, esas bir fonun, bağımsızlık savaşının yavaş yavaş biçimlenmesi ve gelişmesi ile, ya da insan ile birlikte doğanın ve manzaranın da "radikal kötülüğü"nün –"cerahat gibi ılık" nehir, "ur gibi tepeler"– arkasında, Ahmet Celâl'in gezinti anlarında (Büchner'in Lenz'inin dağ gezintisini andıran), sanki sembolik bir değer yüklenecekmiş gibi araya giriveren "güzel" unsurlar – berrak su, yeşil ağaç... aracılığıyla gerçekleşecektir. Emine ile karşılaşılan koru, illet yüklü doğanın sanki buharından oluşmaktadır – doğanın kötüden "yüce"ye götüren çizgisidir. Yakup Kadri'nin ideolojik –küskün Kemalist ve kadrocu– tutkularının izini sürerek pek keşfedemeyeceğimiz bir "manzaralar kuramına" ihtiyaç var.

Cumhuriyet sonrası Anadolu'nun şehirli (ağırlıkla İstanbullu) yazar ve aydınlarca nasıl "keşfedildiği" üzerine onca şey yazılmış olmasına rağmen, yirmili otuzlu yıllarda dikkate değer olan şey, onların Anadolu'yu, köyü ve kırı, Anadolu insanını "keşfetmekten" önce, Anadolu'yu "manzaralar" halinde yakalamaya, algılamaya girişmeleridir. Bu-

nu Nazım Hikmet gibi bir yazar insan-doğa süreklisi üzerinde yükseltiyordu – *Memleketimden İnsan Manzaraları*. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu bir "keşif" değildir – Yakup Kadri yazar: "Gerçi burada çekilen sefaletin, yoksulluğun derecesi bence malûmdu. Fakat bu maddi yoksulluğun içinde bir manevi varlık bulacağımı sanıyordum. Şimdi ne görüyorum? Anadolu..." Zaten "malûm" olanla karşılaşıldığı anda böyle bir "şaşkınlık" yaratabilen ne olabilir? Konuyu Yakup Kadri'nin önyargısına (ondaki ekalliyet karşıtlığı konusunda Herkül Millas'ın araştırmalarına başvurulabilir) ve bürokratik devrimciliğine; Nazım Hikmet'in "hümanist-komünist" insancıllığına, ya da Cevat Şakir'in lirik "hümanizmine" göndermek pek gerçekçi görünmüyor. Yakup Kadri'nin romanındaki "köy"ün "gerçek" Anadolu köyü olmadığını vurgulamak yetmez (Moran, 1998, II: 155) – daha çok "manzaradır" yakalanan.

Eskiyi yeni'ye bağlayan çizgi, kaçınılmaz çizgi, kaçınılmaz bir şekilde devrim sonrası Sovyet-Rus edebiyatını, ama asıl önemlisi, sinemasını da belirliyordu: Bazen tükenmekte olan bir eski'nin romanı (Şolohov'un *Durgun Don*'u), bazen de eski'nin üzerine çöreklenen yeni'nin (elektrifikatsiya, kolhozların kuruluşu, kulakların mülksüzleştirilmesi) romanı (yine Şolohov). Tuhaftır ama *Don Kıyısında Hasat* gibi bir romanın –yeni'nin çeşitlenmesi– *Durgun Don* ile karşılaştırıldığındaki zayıflığı, "Toplumsal Gerçekçiliğin" resmî sanat ideolojisi olarak benimsenmesinden önce Rus romanının geleceğinin pek parlak olmayacağını haber veriyordu. Romanda zayıf olanın yeni sanat, "kitlelerin sanatı" olması beklenen sinemada çok güçlü olması ise (Eisenstein, Pudovkin, Kuleşov, Dovjenko), sinemaya içkin olan, romanda ise bulunmayan –doğrudan olarak denetlenemez imajlara dayanmasından– bir güçten gelmektedir. Sovyet sinemasının Stalinizm tarafından yok edilişi 40'lı yıllara kadar gerçekleştirilememişti.

Eisenstein, eski'den yeni'ye götüren çizgiyle, ikisini birbirinden ayıran çizginin karmaşık bir kuramını, bu kurama birkaç film de kazandırarak gerçekleştirenlerden belki de en önemlisidir: *Staroye i Novoye* (Eski ve Yeni) filminin öteki adının Genel Çizgi olması dikkate değer. Eskiden yeni'ye götüren çizgi (evrim, niceliksel birikim), eski ile yeni'yi birbirinden ayıran çizgiye (devrim, niteliksel sıçrama) ihtiyaç duyar. Tabiî ki, bu çizgi düşünmeye bir "şok" verme görevini üstlenmekte, böylece her şey, kendini kitleleri eğlendirmekle sınırlandırmayan sinemanın edebiyattan daha ötelere taşıyabileceği bir "bilinç" işlevine gönderilmektedir.

Eskiden yeni'ye büyük hareket, manzaranın içine geçtiğinde, kâh eski'nin "köken" dünyasına, radikal kötülüğe, çirkinliğe ve illete gönderir *(Yaban)*, kâh yeni'nin daha tuhaf, daha tedirginlik verici bir niteliğine – eskinin yozlaşması olarak yeni... Belki de en güçlü şekilde, Cumhuriyet'in erken döneminin bir romanına, Sabahattin Ali'nin *Kuyucaklı Yusuf*'una başvurarak –"ilk köylü roman kahramanı" (Berna Moran)– bir "kasaba yozlaşması" manzarasına gönderebiliriz: "... Aşağıda mor bir duman tabakasıyla örtülmeye başlayan kasabayı gördü ve irkildi. Oraya, o küçük ve çukur yere gidip gömülmek mecburiyeti ona pek acı geldi." Kahramanın "düzenle uzlaşmaz" bir karakter olduğu, onun "eşkıyalaşacağı" sürecin muhtemelen yazılmamış ikinci ve üçüncü cilde bırakılması gerektiği belki doğrudur, ancak köy ve eşkıya romanlarındaki gelişim çizgisi de eski'den yeni'ye götüren genel çizgiye uygundur. Bunu uzunlamasına nehir romanlar çerçevesinde kuşkusuz Yaşar Kemal eserinde de bulacağız.

Yaşar Kemal romanlarında "Eski" ile "Yeni"yi kırsal sınıflara temsil ettirmek kaçınılmazlaşır – feodaliteden kapitalizme doğru ilerleyen bir süreç boyunca yoksullaşan köylü nüfus, doğrudan bir realizm efektiyle, Çukurova coğrafyasına, belirlenebilir "zaman ve mekânlarına" kavuşturulur.

Ama çok önemli bir nokta, Zola'vari natüralizmin gönderdiği "vahşet" yüklü, radikal kötü ve sapkın "köken dünya"nın görevini bu kez masalsı, olumlu ve daha az "kökensel" olmayan bir "efsaneler" dünyasına terk edecektir. Bu, günümüz Türkçü edebiyatında biricik bir etki, neredeyse yazınsal bir bilinçdışı oluşturan iki eğilimden birisidir – efsane ile tarih... İkinci eğilimi, kuşkusuz güçlü bir şekilde Kemal Tahir romanları temsil edecektir – tarihe, "şanlı" ya da "acı", efsanevi değerini veren, böylece eski'den yeni'ye taşıyan çizginin sürekliliğini bir fon olarak garantileyen bir eğilimdir bu. Diyebiliriz ki, efsaneler dilsel-semiyotik fonları natüralizmin betimsel-"köken dünyaları"nın yerine geçirirken (Yaşar Kemal), aynı görevi tarih, anlatısal anekdotlar halinde Kemal Tahir romanlarında üstlenmektedir...

Eski'den yeni'ye götüren çizgiye, bir ara Tanpınar ve Peyami Safa gibi güçlü yazarları ve düşünürleri ziyaret etmiş Bergsoncu bir "süre" muamelesi yapabilir miyiz? Birçok belirti, muhafazakâr Osmanlı-Türk yazarlarının Bergson'da en kötü ve yanlış yorumladıkları kavramın "süre" (durée) olduğuna işaret ediyor. Birincisi, süre tarihle karışmaz. Tarih geçmiştir, süre şimdidir. İkincisi, "süre" yalnızca "ölçülebilir", "dönemleştirilebilir" zamandan –eski ile yeni'nin genel çizgisi– ayrılmakla kalmaz, zamanın kendisinden, per se, ayrılır. Üçüncüsü, süre, verili olmayan bir tüm'e, yani bir hep yeni'yi veren ve başka bir anlamı olmayan bir açılma'ya gönderir. Edebiyatta Bergson felsefesinden esinlenen Türk yazarlarından Tanpınar ile Peyami Safa'da "sürenin" nasıl işlediğine bir göz atmak, eski ile yeni arasında görünüşte "muhafazakâr" bir çizgide görülen, ama başka bakımlardan böyle bir etiketi hak etmedikleri yeni yeni söylenmeye başlayan bu yazarların, belki de bir "yanlış anlamadan" türettikleri güçlü roman etkilerini fark etmemizi sağlayabilir.

Tanpınar'da, Berna Moran'ın tespit ettiği Doğu-Batı "ikili-

ginden" eski ile yeni'nin birarada temsiline geçeriz. Bu yazara tuhaf bir "biriciklik" atfetmemiz için herhangi bir nedenimiz yoksa, Berna Moran'ın Türk romanının tarihini 50'li yıllara dek süren bir Doğu-Batı meselesinde bölümlemesi de hatalı demektir. Eski ile yeni sorunu, ta baştan beridir "yeninin alındığı coğrafya" ile "köken-coğrafya" halinde işbaşındadırlar. Ancak ilk kez Tanpınar, "eskinin tümüyle atıldığı" bir dönemden Cumhuriyet'in hemen sonrasından bir "tüm" olarak seslenmektedir – bu artık bir "aralık"tır; bazı durumlarda "biz..."deki, şu Namık Kemal'den beri bildiğimiz "biz"deki esas bölünmeyi temsil eden, ama çok özgül bir çerçevede "fenomenal" olmayacak kadar "gerçek" bir zaman olarak da kodlanabilecek bir "aralık"tır bu.

Tanpınar bunu "ne o.. ne o.." terimleriyle belirtmek itiyadındadır: "... buhranın sebebi, bir medeniyetten öbürüne geçmemizin getirdiği ikiliktir..." Ya da, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nün kahramanlarından birinin deyişiyle: "... bu insanları hep bir çeşit aralıkta yaşıyorlarmış gibi düşündüm. İsterseniz onlara kapının dışında kalanlar da diyebiliriz. Muasır zamana girememiş olmanın şaşkınlığı içinde yarı ciddi yarı şaka, tembel bir hayat..." Kısacası, bu aralıkta olmak, ne orada, ne de orada olmaktır. Peyami Safa'da bu durum –"bunalım"– daha belirgin bir şekilde, "kusurlarla", "meziyetlerin" eski ile yeni arasındaki dağıtımına hizmet ediyordu: "Eski ailelerin büyük bir kusurları vardı: Kapalı olmak; eski ailelerin büyük bir meziyetleri vardı: Gene kapalı olmak..." Ama; "Yeni ailelerin de büyük bir meziyetleri var: Açık olmak; büyük bir kusurları da var: Gene açık olmak." Oysa bu, Peyami Safa'daki esas meselenin bir "seçenekler etiği", bir "tercihler etiği" olduğunu göstermektedir: Doğu mu, Batı mı, eski mi, yeni mi, ruh mu, madde mi? Oysa Tanpınar aralığın ucuna çok daha derin bir ikilemi, bir tercih meselesini değil, yeni'nin radikal imkânını koymaktadır.

Bütün bir "muhafazakârlık" meselesini tersine çevrilmiş halde buluyoruz: Muhafazakârlığın bir tür "radikal kök"e, toprağın bütünlüğüne, varoluşsal bir fona göndermesi. Tanpınar'ın dahice etkisi, felsefe yerine şiiri, müziği, romanı tercih etmesinden gelir. Peyami Safa muhafazakârlığı hem Batılı, hem de Doğulu olmaya dayanırken, Tanpınar'ın muhafazakârlığı, daha çok "ne orada ne orada" olmaya verilecek bir cevaptır. Ama bu tür bir gerilim, ilk kez, bir tercihler değerine göndermek yerine, çok daha radikal bir "tercih" nosyonuna, bir bakıma varoluşçuluğu belirlemiş olan bir "mutlak tercih" anlayışına gönderecektir.

Pascal'den bu yana, Kierkegaard'dan, Camus'den geçip Sartre'a kadar varacak bir güzergâh üzerinde, tercih edilebilir iki terim arasında yapılacak bir şey olmayı bırakır. Pascal "bahsi", onaylayan, onaylamayan ve bahse girmeyenin "ruhsal güçleri", varoluş tarzları arasında geçer. Açıkçası onaylayan –Tanrı ya da hayat, fark etmez– salt onayladığı ve onayladığına teslim olduğu ölçüde, bu uğurda kaybedeceklerini geri kazanır (Kierkegaard'daki İbrahim'in kurban edilmesini onayladığı oğlunu geri alması gibi). Onaylamayan, zaten iman duymadığı, inanmadığı bir varlığı reddetmiş olduğu için, varoluşsal olarak daha güçsüzdür. Çünkü, esas olarak "bilinçli" daha doğrusu gerçek bir tercih yaptığı söylenemez. Fenomenolojik unsurların varoluşçuluğa sızması (Sartre, Merleau-Ponty) bu "radikal tercih" kuramını kısmen de olsa yumuşatmıştır. Gerçek tercih, şu ya da bu zorunluluktan (doğal-fiziksel, ahlâki-geleneksel) kaynaklanmayan, "tercihin tercihi" anlamına gelir.

İki noktada, Tanpınar bu "varoluşsal" konumu güçlendiren bir "tercih" anlayışına yaklaşmaktadır: *Huzur* adlı romanında çınlayan bir maksim – "Mesuliyetini taşıyacağın fikrin adamı ol!" Bu, kahramana bir dostun "uyarısı" gibi yönlendirilmiştir, ama unutmayalım ki mesuliyeti taşınacak söz

konusu fikir daha uzun süre ortada olmayacaktır. Gerçekten de, romanın kahramanı uzun süre anlam veremediği bu maksime sonuçta hak verecektir, ama önemli olan, neredeyse ölümcül bir sona doğru ilerleyen roman zamanı içinde, kahramanı ziyaret eden tek düşüncenin bir tek "kökensel fon" oluşturmasıdır: "Hayat benden fikir ve belki de mücadele istiyor..."

"Tercih"in Tanpınar'da Safa'dakinden farklı bir biçimde işlediğini gösteren en önemli delil, Berna Moran'ın bu belirsizliklerle yüklü romanın öncelikle "sonucundan" bahsederken, öteki bazı yazarları da içine sürüklemiş olan yanılgısıdır. Moran, romandaki değerler çatışmasının "güçlü bir anlatımla somutlanmış" sayılmayacağını yazıyor – "Mümtaz'ın gerçekten bir seçim karşısında kaldığını okur yeterince hissetmediği için, Mümtaz'ın ikilemi gereken ağırlığı kazanmıyor." Yaptığı alıntı bile, Tanpınar'ın, kahramanını "radikal tercih"e yönelttiğini ispatlamaktadır: "Birinden birini seçmek lazımdı. Fakat Mümtaz ikisinin ortasında sonuna kadar sallanacağını biliyordu. Ne ferdi saadetinden vazgeçebilecek, ne de etrafındaki hayatın korkunç icabını unutacaktı..." (Moran, 1998, I:124).

Radikal tercih ancak Fethi Naci'nin "delirmeye", Mehmet Kaplan'ın "ölüme" gönderdikleri bir "roman-ötesi"nde gerçekleşebilir. Bu durum, Tanpınar'da biricik olan bir "süre" nosyonuna başvurarak açıklanabilir. Belki Bergson'dan esinlendiği, ama esas anlamıyla Bergsoncu olmayan bu nosyon, Tanpınar'ın "aralığına" derinliğini kazandıran şeydir. *Huzur*'da hakim bulunan bir edebî yöntemi, Batı'da "dolaylı serbest konuşma"yı, Moran'a yanlış yorumlatan yine budur: "Üçüncü kişi"nin ağzından anlatılanların aynı zamanda kahramanın "bilincinden geçen" şeyler olması, aslında çok zor bir kavram olan "dolaylı serbest konuşma"nın belirlenimlerinden biridir: Dolaylı serbest konuşma, ya da söylem, ro-

manda –giderek sinemada– yalnızca yazarın üçüncü şahıstan anlatışının kahramanın söylemiyle karışması, yaklaşıp uzaklaşması, içiçe geçmesi veya mübadeleye girmesi değildir; daha çok, birbirinden ayrılamaz iki öznel doğrudan söylemin birlikte sürümüdür – her biri farklı düzlemlerden konuşan iki öznenin söylemlerinin birbirlerine karışmasından çok, bizzat kendisi ayrımlanmış, türdeş olmayan bir düzlem içindeki iki öznenin ayırdedilmesidir.

Ama bu, Bakhtin'in gösterebileceği gibi, roman dilinin ta kendisidir. Tanpınar'da henüz klasik Osmanlı-Türk edebî anlatı figürlerinin ve terkiplerinin elinden kurtulamamış bir halde olsa da, yazarın da pekâlâ kahramanın dilinden kendi özelliklerini türetebileceği gibi bir fikrin yazarımızda rüşeym halinde de olsa bulunduğuna delâlet eder. Bakhtin'in "dolaylı serbest söyleme" verdiği örnek tam da bu durumu işaretliyor: "Güçlerini topluyordu: Bekâretini kaybetmektense işkenceye katlanacaktı..." *Huzur*'u fikrimizce Osmanlı-Türk roman tarihinin en güç eseri haline getiren, bu yüzden ne yazarının bazı eksiklikleri, ne de aşırı formalizmdir (Berna Moran'a göre, senfonik düzenlenişi ve karmaşıklığı). Tam aksine, Kartezyen bilimleri yaklaşık bir asırdır ithal eder, uygulamaya koyarken, Batılı edebî türleri benimserken gerçekleşmemiş bir yüzleşmenin ilk kez ifade bulmasıdır. Dolaylı söylemin serbest bırakılışı Cogito'nun, bir Türk Cogito'sunun ortaya çıkışı anlamına gelir. Bu söylem tekniğini Berna Moran hâlâ "şaşkınlık verici" diye, ya da en iyi durumda Tanpınar'ın getirdiği bir "yenilik" diye karşılamaktadır. Sanki kahraman, yazarın anlatısını keserek, "damdan düşer gibi" konuşmaya başlamakta, böylece yazarın söyleminin aslında onun bilincinden akan şeyler olduğu etkisi verilmek istenmektedir. Bu durum, olsa olsa, Tanpınar'da bölük pörçük de olsa beliren bir "Osmanlı-Türk Cogito'sunun" devreye girdikten sonra unutuluşa terk edildiği anlamına gelir.

Cogito'nun genel formülü şudur: "Kendisini düşünen ve aynı zamanda içinde düşündüğü âşkın bir özneyle aynı anda düşünerek dünyaya gelen ampirik bir özne..." Bu tabiî ki, Descartes'ın "ben düşünen bir şeyim" ile yarım bıraktığı, Kant'ın tamamlayacağı bir formüldür. Ama Tanpınar, daha çok Bergson'un, Kant-ötesi sorular sorma dalında en mahir filozoflardan birinin güdümünde gibidir:

> "Buradan, biri özgürlüğünün bilincinde, ötekinin sanki bir makina gibi oynadığı bir sahnenin bağımsız seyircisi gibi beliren iki farklı 'ben' doğmaktadır. Ama bu ikileşme hiçbir zaman sonuna kadar varmaz. Bu daha çok kişinin kendi üzerine iki bakış açısı arasında salınıp durması, zihnin bir git-gelidir..." (Bergson, 1952: 124).

"Dolaylı serbest konuşma", öyleyse, belki de ancak rüşeym halinde hissedilebildiği Tanpınar eserinde, yazarın, yarattığı kahramanların zihinsel akışından, en az anlattığı doğadan etkilenebildiği kadar etkilenebileceği bir açılmaya yerleşir. Ancak, rüşeym halinde demek zorundayız buna; belki de "tezli edebiyat" düşüncesinden pek o kadar da uzakta durmayan Tanpınar, bu "etkilenmesini" kendi dirayetiyle –edebî-düşünsel dirayetiyle– sınırlandırmak da istiyordu. Her durumda, Tanpınar'la bir "Türk Cogito"sunun imkânlar alanına dahil olmaya başladığını gözlemlemek isterdik – günlük yaşamın bir Cogito'su değil, edebiyatın içinden bir "bilinç" çağrısı olarak.

"Dolaylı serbest söylem"in aslında bir "dilbilimsel figür" olmayıp, üsluba (stil, stilistik) ilişkin olduğunun altını çizen iki kişi, yalnızca edebî-sanatsal alanda değil, "günlük konuşmada" da bu konuşma tarzının egemen olduğunu da söylemeden geçmiyorlar – bunlar büyük roman kuramcısı Mihail Bahtin ile, "dolaylı serbest söylemi" sinemada uygulamak isteyen Pier Paolo Pasolini (Pasolini, 1973)... Bu çerçe-

vede içinde, Bahtin'in "yabancı söz"ün, "dışarıdan söz"ün, "çujoy yazyk"ın önemine dair vurgusuyla karşılaşıyoruz önce – buna göre, romanın öz dili günlük konuşmadır; ancak sadece bir estetik dolayım müdahalesiyle, bir yazarın "anadilini mülk edinmesi" dolayımıyla değil, daha çok, "yabancı söz"ün müdahalesiyle yetkinleşen bir dil tarafından taşınan bir günlük konuşma. Pasolini de buna çok önemli bir tema daha ekler: Bir dil lehçelerinden, değişkelerinden, azınlık formüllerinden, sokağın, kırın, kentin, gecekondunun "ağız" ve "ifade" tarzlarından yana ne kadar çoğullaşır ve zenginleşirse,. "dolaylı serbest söylem"in belirlenimleri o kadar güçlü bir şekilde açığa çıkar.

Halid Ziya, ama yalnızca o değil, edebî dilin (özellikle romanın) "günlük dile" mümkün olduğunca yaklaşması gerektiğini savunanlardan birisidir. Ama acaba hangi yörede, bölgede, ortamda konuşulan dil? Bu modeli, "İstanbul beyefendisi" lisanında, İstanbul'un "kibar muhitlerinde" konuşulan dilde bulmakta gecikmeyecektir. Tanpınar'ın da bu konumdan çok uzak olmadığı, bu dilin kırılması için "yerel" edebiyatın (Yaşar Kemal, Orhan Kemal) ya da "köy edebiyatının" gelişini beklemek gerekecektir. Zaten çok geçmeden İstanbul'un model dili de, pek iyi bilinen toplumsal süreçler içinde silinip gidecek, hiç değilse bulanıklaşacaktır.

Bir dil de, de Saussure'ün kullandığı anlamda "la langue", bütün değişkelerinin içinde dolaşır – şöyle ki sözgelimi Fransızca, gramer kitaplarından ve sözlüklerinden çok, değişkelerinin, lehçelerinin toplamını da kateder. Romanı ve onun temel figürü "dolaylı serbest söylem"i bir tür olarak yetkinleştiren de realist-natüralist yazarların (Tolstoy, Dostoyevski, Zola, Dickens, Melville), dili bir coğrafyaymış gibi katedebilmeleriydi. Bundan şu sonuçlara neredeyse dolaysızca varabiliyoruz: Edebiyata bir dil salık verilemez – bunun ne zemini, ne de imkânı vardır. Bir lehçe-

nin ötekine üstünlüğü ancak coğrafi-politik koşulların gerçekliği çerçevesinde mümkündür. Orada bile, herhangi bir değişkeden ötekine sürekli geçişler, yani varyasyon esastır. Dilbilimcilerin "standart" ya da "model" dili bir soyutlamaya dayanır.

Modern edebiyatın doğuşunu belirleyen iki yazarın, Kafka ile Beckett'in özellikleri ise, birincisinin –bir Çek– Almanca, daha doğrusu bir Almanca değişkesi içinde, ikincisinin ise "anadili" olmayan Fransızcayla; üstelik görünüşte kötü bir Fransızcayla yazmış olmalarıydı. Bugün Türkiye edebiyatı içinde herhangi bir konuda tartışma başlasa, iş doğrudan doğruya, "anadilini iyi kullanmak" gibisinden bir tematiğe dökülmekte gecikmemektedir. Edebî sorunun böyle bir varsayıma indirgenmesiyle, Kürt bir temizlikçi kadını "İstanbul lehçesiyle" konuşturmak, olay köyde geçiyorsa köylük dili neredeyse karikatürleştirecek vurgularla vermek gibi edebî rahatsızlıklar kaçınılmaz hale gelecektir.

Bu yüzden eskiden yeniye götüren büyük çizginin kırılması Türkçe edebiyatın bugünkü en büyük sorunu olarak ortaya çıkıyor. Berna Moran, '50'li yıllara kadar Osmanlı-Türk edebiyatını belirleyen Doğu-Batı ikileminin sönüşüne tanıklık ederken, çağdaş edebiyatın en önemli olanağının, dili kendi lehçeleriyle dürtüp, parçalamak, dağılımlarından ve unsurlarından yeni çizgiler ve anlatım teknikleri, söz eylemleri oluşturmak olabileceğini gözden kaçırmaktadır.

Türk sinemasında biricik bir atılım, kuşkusuz Yılmaz Güney'in *Yol*'udur ve edebiyatın bir türlü başaramadığı bir "minör edebiyat" (Deleuze, 1996: 130) kırığını oluşturur: Filmi "politik" kılan, eskiden yeniye, özel hayattan siyasal hayata geçişlerin ve "bilinçlenme" çizgilerinin yerini, Deleuze'ün deyişiyle toprakları, coğrafyaları ve kabileleri "trans" haline getiren, bilinci sürekli olarak rahatsız ettiren bir uslûp almıştır. Yılmaz Güney, artık bir bilinçlendirme sürecini, ne de bi-

lincin uğraklarını ve güzergâhını çizmeyi bırakır. Bu, filmi doğrudan doğruya "politik" kılan özelliktir.

Belki de Yılmaz Güney'in sinemada, o da yalnızca bir an gerçekleştirdiği bu "kırılma" meselesi, gizliden gizliye Türkçe edebiyatın coğrafyasını tedirgin etmeye başlayan bir derinliği de ifade ediyor. Yusuf Atılgan romanlarından Latife Tekin'in, daha yalın bir şekilde Yeşim Eyüboğlu'nun roman ve öykülerine, bu "minör edebiyat" tonlarını yer yer saptamak gerekiyor. Çünkü, Deleuze'ün altını çizdiği gibi, minör edebiyatı", "azınlık edebiyatını" belirleyen en önemli şey, orada özel hayattan kamusal hayata geçişlerin olmaması, çünkü özel olan her şeyin, Kafka'da olduğu gibi, dolaysızca politik-kamusal olmasıdır.

Toplum ve Bilim, Yaz 1999, sayı 81

KAYNAKÇA

Abdülhak Hâmid (1948) "Birkaç Perişân Söz", *Makber*, İstanbul.
Bergson, H. (1952) *L'Evolution créatrice*, Albin Michel, Paris.
Deleuze G. ve F. Guattari (1991) *Qu'est-ce que la philosophie?*, Ed. Minuit, Paris.
Deleuze G. ve F. Guattari (1996) *Kafka, pour une littérature mineure*, Ed. Minuit, Paris.
Deleuze, G. (1983) *Cinéma I-II, L'Image-Movement, L'Image-Temps*, Ed. Minuit, Paris.
Koçak, Orhan (1991) "Aynadaki Kitap, Kitaptaki Ayna", *Defter*, 17:65-144.
Koçak, Orhan (1996) "Kaptırılmış İdeal: Mai ve Siyah Üzerine Psikanalitik Bir Deneme", *Toplum ve Bilim*, 70: 94-152.
Moran, Berna (1998) *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I-II-III*, İletişim Yayınları, İstanbul.
Pasolini, P.P. (1974) *L'Expérience hérétique*, Flammarion, Paris.
Tanpınar, A.H. (1949) *Huzur*, Remzi Kitabevi.
Tanpınar, A.H. (1956 [1988]) *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul.
Tanpınar, A.H. (1961) *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Remzi Kitabevi.

Yerlilik: Bir Aşındırma Denemesi

Giriş: Bir zaman meselesi

Belki de çıkış noktamızı Orhan Koçak'ın dile getirdiği bir öğütten almamız iyi olur: Türkiye aydınının özellikle "fenomenoloji" okumaya çağrılması gerektiği yönündeydi bu öğüt ve açıkça söylemek gerekirse, *Birikim*'in elinizdeki "Yerlilik" sayısının fikir babası Tanıl Bora'ya yönelikti. Fenomenoloji neydi peki – klasik anlamıyla Marksist, yapısalcı ya da pozitivist yöntemlerden farklı olarak işin içine bir öznellik ve öznel zaman boyutu katmaktı. Hangi yapıların veya olguların yaşamı oluşturduğunu ve yönlendirdiğini düşünmeye girişmeden önce, bilinçlilik hallerini soyutlamayı ve kavramayı başarmaktı. Toplumsal ve bireysel hayatın "simgelerine" –felsefi kavramlara varıncaya dek– öznelliğin kurucuları muamelesi yapmaktı. Herhalde bir "yerlilik" dosyasının kaçınılmaz saikleri bu türden bir "fenomenoloji" olmalıdır.

Yine de, fenomenolojinin bazı kalıplarını kırıp parçalamak zorundayız. Sosyal bilimcilere miras bıraktığı "kimlik", "aidiyet", "kimlik bunalımı" gibisinden mefhumlar çağdaş insan

bilimleri için artık taşınamaz bir yük haline gelebiliyor. Üstelik bir nevi neo-pozitivizm çerçevesinde büyük bir aymazlıkla kullanılabiliyorlar. "Yerlilik" meselesinin bu türden öznellik giysilerine bağlı olduğu da besbelli. Artık katlanılamayacak bir varsayım, insanların bir aidiyete, bir kimliğe, sembolik de olsa onları rahatlatacak bir "biz" duygusuna sahip olmak için yırtınıp durdukları fikridir. Doğa, uluslar, kavimler, hattâ ırklar filan yaratmaz, yalnızca bireyler üretir ve bu bireyler kollektif aidiyetlerini ancak "sonradan" bulurlar. Önemli olan, işte bu "sonradan"ın ne anlama geldiğidir, kimlik ya da aidiyet duygusunun kendisi değil.

Lévi-Strauss gibi bir etnolog, kendine ait özel nedenlerle (yani Sartre ile atışmasında) kendini "tarih"e ayarlamış bir bilinçlilik halinin tehlikesinden bahsedebiliyordu: Tarih istediği yere götürür insanı, ama orada bırakmak şartıyla. Tarihçiler, tarihsel zihin yapılarını araştırırken, Pierre Nora ile Mona Ozouf'un yaptıkları gibi, "*lieux de mémoire*"dan, hafıza yerlerinden söz etmek zorunda hissederler kendilerini. Her halükârda zamanla, geçmişle ilgili bir sorunumuz var – ve "yer", "yerlilik" gibisinden bir fikri bu zaman sorusuyla yüzleşmeden verebilecek halimiz yok.

Cemil Meriç "Türkiye aydınının" dünyayı, yani Avrupa fikriyatını Marksistlerden öğrendiğini söylediğinden beri "muhafazakâr" fikriyat artık "yerlilik" düşüncesini temel hedef olarak almalıydı. Ama bu türden her düşünce, geçmişiyle ortak olmak, onunla birlikte oturmak isteğine dayanır. Heidegger'e, Freud'a varıncaya dek, fenomenoloji bunu kolayca gösteriyor bize. Oysa tartıştığımız meseleyi biraz daha derinden, fenomenolojinin, kimlik meselesinin çerçevesinin ötesinde ele almaya girişirsek, "yerlilik" iddiasının ardında, çok daha güçlü "çıkarlarla", "duygularla" karşılaşmaktan kaçınamayız. Bu tür muhafazakârlığı harekete geçiren duygular ve tutkular geçmişin değerlerinin korunmasına, ayak-

ta tutulmasına yönelik olmaktan çok, "geleceğe" yöneliktirler: muhafazakâr, özellikle "modern" çağın insanıdır, eski, "geleneksel" denen toplumlarda "muhafazakâr" yoktur. Bunun nedeni ise çok kolay anlatılabilir: gelenek, eğer gerçekten gelenekse, zaten kendini koruyacak güce sahiptir ve insanların onu korumak, muhafaza etmek için beyinlerini zorlamaya çok ender durumlarda ihtiyaçları olur. Muhafazakârlık ancak gelenek ortadan kalkarak tarihsel bir hayal perdesinin ardında kaldığı andan itibaren mümkün bir duygusal yaşantıdır. Fenomenolojik "geçmişe özlem" değerinin altında gelecek üzerinde kurulacak bir hâkimiyet güdüsü yatar. Muhafazakâr, geçmişe yönelik değildir, geleceğe yöneliktir: çocuklarım, toplumum, gelecekte de benim yaşadığım gibi, benim arzuladığım gibi yaşasınlar...

Muhafazakâr fikriyat, toplumsal yaşantı içinde sosyal ve politik bir tavır haline gelince, bu "dram" traji-komik bir hâle bürünür. Geçmişin "değerlerini" korumak, "ataların mirasını" savunmak çok kolay ırkçılığa ve faşizme yol açan tutkulara dönüşebildiyse, bunun nedeni, bir muhafazakârın kafasındaki "geleneğin" büyük bir kısmının devlet, aile, vatan, ülke, millet, halk gibi göreli terkiplerden oluşmasıdır. "Yerlilik" fikri de bu terkiplerden pek bağışık değildir.

Bir fizik meselesi

Daha şimdiden fenomenolojinin sosyal bilimlere (ama aynı zamanda gündelik siyasal düşünceye de) miras bıraktığı bazı mefhumları terk etmiş ve işin fiziğine adım atmış oluyoruz. Tuhaf bir örnek, şu "fikriyat ithali" iddiasında beliriyor. Sanki bütün tarih insanların, kurumların, bilimlerin, teknolojilerin, yöntemlerin, hukuksal ya da siyasal sistemlerin "büyük güçlerinden" başka bir şeÿ gösteriyormuş gibi, hiç değilse "fikriyat"ın bunların dışında kalması gerekiyormuş gi-

bi davranılıyor. Tanzimat'tan beridir, "fikir ithali"nden başka bir şey yapılmadığı halde, hâlâ bir "yerlilik" varsayımı, hiç değilse bir "miras" olarak dile getirilip duruyor. "İthal fikir" denen şeylerin karşısında sanki "yerli malı" herhangi bir "fikir" varmış gibi, düşünce akımları, özellikle radikal sayılabilecek eleştiriler üretmeye elverişliyseler, "yerli olmamak"la pek kolayca suçlanıyorlar. Bu durumun yalnızca Türkiye'ye özgü olmadığını, Avrupa muhafazakâr kültürünün de, başı sıkıştıkça başvurduğu bir ideolojiden ibaret olduğunu söylemek yine de pek rahatlatıcı değildir: *"Der Klassenkampf ist eine vom Aussland eingeführte Theorie"* (1937, Krupp); *"La Lucha des clasos es une Teoria importado del estranjero"* (General Franco, 1936); *"La lutte des classes est une théorie importée de l'étranger"* (Clemenceau, 1922); *"Class struggles is a theory imported from abroad"* (W. Churchill, 1941) ... Yani, Türkiye'de de, şu ya da bu tarihlerde, olur olmaz kişilerin ağzından hep duyduğumuz bir cümle – sınıf mücadelesi dışarıdan ithal edilmiş bir kuramdır... Bu sözlerin şu ya da bu tarihte dile getirilmediği herhangi bir ülke veya lisan gerçekten yok gibidir. Kaçınılmaz bir şekilde, neyin "yerli", neyin "yabancı" olduğu konusundaki kafa bulanıklığının kimlere ait olduğunun farkına varıyoruz.

Türkiye'de "sol" düşüncenin de bu "yerlilik" fikriyatından tam anlamıyla bağışık olduğu söylenemez – Foucault gibi "postmodernist" tabir edilen birinin eserinin "ithali"ne bir "lüks" gözüyle bakan bir "yerlilik" davetine aşinayız. Bu düşünürün acımasızca eleştirdiği bütün o Napolyoncu kurumları ithal etmek üzere üç yüz yıl inanılmaz ve sürüncemeli "modernleşme" çabalarına girişen sanki bu "ülke" değilmiş gibi – modern ordu sistemini, okulu, hapishane ve cezaevini, sağlık teşkilâtını ithal ederken sanki onları düzenleyen "fikirler" de ithal ediliyormuş gibi... Bu kurumların "içkin eleştirisi"ne geçit vermemek için...

Fenomenolojinin göremediğini fizik görebilir, çünkü zamanın ne olduğunu daha güçlü bir şekilde haberdardır: "Yerli olmak" zamanda, fiziksel olarak tanımlanmış bir yerde olmaktan başka bir şey değildir – salt derisinin içinde "yerlilik duygularını" tadabilen insanların da var olduğunu unutmamak gerekir.

Bir ekonomi-politik meselesi

Descartes'tan, çok çok Kant'tan beridir düşünmek artık bir "öznenin" işidir – nesneler artık kolay kolay hakikati garantilemiyorlar. Marx'ın çok keskin bir gözlemiyle, "ekonomi-politik" Adam Smith ve Ricardo'dan önce, kesin olarak söylemek gerekirse yoktur – çünkü onlardan önce zenginlikler "büyük ve önemli nesnelerde"dir – fizyokratlarda olduğu gibi "toprakta", "hazine"de, "akarsularda" filan. Bu iki adam, işin içine "kartezyen" bir şeyler sokarak ekonominin nesneler düzenini tam anlamıyla tersine çevirirler: ekonomik "değer"den bahsedecekseniz, artık nesnelere bakmayı bırakın – "özneye nasıl göründüğüne" bakın. Böylece "üreten özne" diye bir şey doğacaktır – değerin kaynağı öznelliktir, öyleyse zamandır, mekân filan değil. Kârın aşikâr öznelliği – değerin gerçekleştiği sarmal süre, başka bir deyişle "birikim". Marx'ın eleştirisi, ekonomi-politiğin iki mucidinin bu "öznelliği" pek de adam gibi değerlendirmedikleri, bir noktada bıraktıklarıdır: en az iki öznelliğin konulduğunu göremiyorlar – emeğin ve sermayenin öznelliklerini. Böylece, çoğu zaman bir "mekân" (fabrika, arazi, beden) olarak da tanımlanabilecek olan sermayenin aslında "kristalleşmiş emek"ten başka bir şey olmadığını da anlamıyorlar.

Emek-gücünün sahibi olarak "işçi sınıfı"nın "yerli" olması, "uluslararası" olması kaçınılmazdır öyleyse. Endüstriyel kapitalizm kuşkusuz bu insanlar çoğulluğunu "yerli-

Yer-yurt ve ütopyanın "büyük göçü"

1. Karanlıkta kalmış olduğu söylenen Homerosçu çağlardan klasik çağın sonuna, yani Yunan kent uygarlığının yıkılışına kadar yaşam köküne kadar "politik"tir – yani *"polis"*i varsayar... Öyle ki, Yunancada "vatandaş" anlamına gelen sözcük, *"polites"* *"polis"*den, tanımlanmış bir kent adından türer. Babası II Filippos'un asla dert etmediği bir mesele olan Persler'i, belki de Yunanlı oratörlerin "öç" istemiyle ve hocası Aristo'nun dürtmesiyle Doğu'nun "barbarları"nın üzerine atılıveren Büyük İskender, zaferinin sarhoşluğuyla kendini hem Yunanlılar hem de Mısırlılar ve Persler için de "Tanrı", dolayısıyla kral ilân etmek istediğinde, Yunan kentleri bunu anlamayacak, İndüs civarlarında çoğu geriye dönmek isteyeceklerdi. Hiçbir Yunanlının kafası, birinin gezme dışında kendi kentinden başka bir yerde yaşayabileceği fikrini kolay kolay kabul etmemektedir. İskender onları, özellikle memlekete dönme konusunda en dirayetli olan Spartalıları "toprak ayaklı" olmakla suçlar.

2. Romalılarda ise "vatandaş" kelimesi (*civis*) tam tersine bir köktür – "kent" anlamına gelen *"civitas"* sözcüğü ondan türer. Öyle ki Romalılar emperyal Roma'nın "özgür" vatandaşı vatandaşlığını "hemşeriliğinden" ayırdedecek bir söze sahiptir: *civis meus,*

leştirmeye", "vatan sahibi" kılmaya çabalayacaktır. Yine de Marx Hegelci bir "fenomenolojik" bakıştan kurtularak işin "fiziğine" baktığı anlarda, işlerin böyle yürümediğini, endüstri kentinin, üzerinde çalışılan toprağın pek de bir "vatana" benzemediğini söylemekten geri kalmayacaktır. Mesele bir "indirgemecilik" sorusu değildir: proleterleşmenin ve devrimin iki büyük modeli vardır – fabrika sistemine "yerleşik", köylüden dönüşme Avrupa işçisiyle, "göçmen" Amerika işçisi... Her ikisinin de "yerlilik" hissiyatıyla hareket

hemşerilerim, benimkiler, bizim oradakiler...

3. Salt semantik açıdan yürütülecek bir çözümlemeye elbette tam anlamıyla güvenemeyiz. Ancak Yunanlı tarihçiler, özellikle Thukydides, ardından "emperyal" dönemde yaşamasına rağmen Strabon, halkları hep yaşadıkları kente, topluma bağlayan bir adlandırma tarzını tercih ediyorlardı: Kos adalılar, Mısırlılar, İranlılar, kent modelini benimsesinler benimsemesinler, hep kentlerinden yola çıkılarak adlandırıldılar. Öyle ki, *"xenoi"*, yabancılar dendiğinde bunun anlamının ne olduğu Yunanlılar açısından açıktır – o kentin "vatandaşlığınca" kapsanmayacaktır...

4. Sezar'ın Galya Savaşı ya da Tacitus'un *De Germania*'sı ise "yerliliği" ve "yabancılığı" bambaşka bir tarzda tanımlıyorlar: Roma uslûbunca, barbar kavimler ister yerleşik isterse göçebe olsunlar, kendi kavim adlarıyla tanımlanırlar – Romalılar'ın dünyayı yollarla ve savaş cepheleriyle tanımlamalarını sağlayan bir yersizlik yurtsuzluk dile hep hâkim görünüyor.

5. Kutsal Kitap ve İbrani tarihi, çok daha tuhaf bir üçüncü modeli oluşturuyor: Buna göre bir kavmin, bir halkın yeri, çobanları tarafından götürüldüğü ve bırakıldığı yerdir. "Yer" ile bağ aslî değil, ikincildir – Tanrı sürüsüne yaşayacağı bir toprak parçasını "vaadeder". Yunanlılarda ve Romalılar'da Tanrılar yeryüzünün önceki sahipleridirler ve insanlarla Tanrılar arasındaki ilişkileri bu ilk mülki-

edemeyecekleri oldukça açıktır. Sonuçta kapitalist, yalnızca "çalışılacak yer"in değil, "oturulan yer"in, evin de sahibi değil midir?

Bugün artık "dünyanın sahipleri"nden bile bahsedebiliyoruz. Kendilerini çok daha kolay gizleyebilen "sahipler" bunlar. Kapitalizmin "modernleşme" sürecinin farklı ülkelerde ve coğrafyalarda, farklı zamanlarda ve biçimlerde gerçekleştiğine kuşku yok. Ama emeğin "öznelliğinin" koşulları, bütün "milliyetçi", "muhafazakâr" ideolojilere karşın

yet belirler. İbraniler'de Tanrı'yla halkı ya da sürüsü arasındaki ilişki ilktir, her şeyi belirleyecek olan bu ilkel bağdır.

6. Her durumda ister siyasî (Yunan, Roma), ister dinsel-teokratik "üst-söylemler", "yerliliği" temellendirebilmek konusunda oldukça aciz görünüyorlar. Yerlilik ya da mutlak dışlama, ya da Roma durumunda olduğu gibi emperyal dağınıklığın üzerine geçirilen idari-askerî bir kılıf-aygıt çerçevesinde, geriye kalan ne olabilirse odur ve tümüyle günlük yaşamın alanına terk edilmiştir.

7. Ortaçağların sürekli "kavim hareketleri" ve "göç dalgaları" ile başladığı, "yerliliğin" tek "resmî" olanağının olsa olsa bir "göksel krallık" ideolojisinde temellendirilebileceği bir ortam yaratmıştı. Belki de katlanılabilir tek rejim, feodalite, yepyeni türden "yerellik sağları"nı oldukça ince kültürel formlarda işlemeye dayanıyordu bu yüzden: bir "toprak" ve "yerleşiklik" düzeni...

8. Toplumsal tarih bakımından çok ciddiye alınamasa bile, çok özel bir "vatandaşlık" kavrayışı – kozmos vatandaşlığı, kosmopolites, antik kent uygarlığının dağılmaya yüz tuttuğu bir çağda, oldukça kapalı "felsefi tarikatler" çerçevesinde formüle edilmişti: Stoacılar... Kozmopolitanizm, kainat ölçeğindeki yerlilik kuşkusuz "ruhsaldı"... Stoacıların çoğu zaman Doğu kökenli ve "yabancı" oldukları, Yunan kentlerinin artık çözülmeye yüz tuttukları anlaşılıyor. Stoacılarda "siyaset"in yasaklanmış olmasına rağmen, bir yüz-

(hattâ bunların günümüze dek hâkim oldukları söylenebilir) herhangi bir "yerlilik" duygusunu fiktif bir nostalji duygusunun eşliğinde olmaksızın uyandırabilecek gibi görünmüyor. Marksist düşüncenin "yerliliğe" olanak vermediği yönündeki düşünce her durumda doğruluğunu koruyor. Bunun bir eleştiri hedefi haline getirmek ise, özellikle geç kapitalizm koşullarında, gerçekten gülünçtür.

Ekonomi-politik "yer" ya da "yurt" mefhumlarını tanımıyorsa bu onun bir eksikliğine değil, işlere "hayali mef-

yıl geçtikten sonra Roma "imperium"unda önde gelen filozofları gırtlaklarına kadar siyasî meselelere batmış halde buluyoruz: Cicero, Seneca, imparatorluğa kadar yükselen Marcus Aurelius... Klasik Stoacının genellikle çift-dilli olduğunu, dili bir "yurda" bağlayan (belki de Heideggerci iddiayı kısmen destekleyen) her şeyden kuşku duyduklarını ve bütün dilsel olguları bir tür "mübadele" olarak algılamaya başladıklarını not etmek gerekiyor. Fenike, Kartaca ve Diaspora sonrası Yahudilik benzeri bir "yersizlik-yurtsuzluk" dinamiğini oluşturuyorlar. Bunlar kendilerini "deniz üzerinde" kurabilen kavimler... Böylece kozmopolitliğin iktisadî altyapısını oluşturanların onlar olduğu söylenebilir.

9. Bir "idea" olarak kozmopolitanizmin hiçbir zaman tam anlamıyla başarıya erişemeyecek bir ütopya olduğu tarihsel bir hakikat olarak anlaşılabilir. Ama tarihin her döneminde dirençli bir güç ve ideal oluşturması da zaten bundan geliyor. Özellikle ortaçağlarda ve reform döneminde, köylü savaşlarında – Tanrı'nın krallığını, İsa Mesih'i *"hic et nunc"*, hemen burada ve şimdi talep etmek... Ütopya vaadedilmiş toprağı hemen ve burda şimdi istemek idealidir. Ama "gerçek", dolaysızca yaşanan yeri unutmaya dayanmadığı ölçüde de "dünyevi" bir heterodoksiden bağımsız değildir. Ütopya gücünü kaybederek kurumsallaştığı, "gerçeklik kazandığı" ölçüde cemaat haline gelir ve "yerlileşir".

humlardan" daha derin bir düzlemden bakabilmesine yorulmalı. En azından İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki kapitalist birikim modelinin sonuna yaklaşıldıkça beliren kaçınılmaz süreci, "yerleşik" proletaryanın yeniden yerinden yurdundan olduğunu, "göçmen emeği"nin uluslar-ötesi kapitalist sistem için yeni bir model oluşturmaya başladığını görmek gerekir.

Demek ki, ekonomi-politikten geçecek bir düşünce "yerlilik" mefhumunun, özellikle sol dil için pek de verimli ol-

madığını, tam anlamıyla bir "zayıf düşünce"ye delalet ettiğini söylemek gerekiyor.

Bir tarih meselesi

Düşünce dünyasının bugün artık bir zamanlar Marx'ın Ruge'ye yazdığı mektupta dile getirdiği gibi, acımasız bir eleştiriye, "kutsal" sayılan her şeyi tepeden tırnağa eleştirmeye, kısacası bir "fikirler terörüne" ihtiyacı var. Muhafazakârlık ve "yer yurt" mevzuları hiçbir zaman bu düşünce terörünün kapsamı dışında tutulmamalı. Günümüz düşüncesinin en büyük "teröristlerinden" Gilles Deleuze'ün iki sözü, bizi "yerlilik" meselesini bir tür "olanaksız zaman" mefhumuna bağlamaya davet ediyor: *"Il est toujours un peu tard pour parler du temps"* (zamandan bahsetmek için her zaman biraz geçtir) ve *"il y a dans l'Histoire quelque chose de paysanne"* (Tarih'te köylü bir taraf vardır). Sorun, açıkçası, kent-kır ayrımını artık iyice geride bırakıyor. Jacques Brel'in "İhtiyarlar" şarkısındaki gibi, *"yeterince uzun yaşadığınızda Paris taşradır."* Tarih ve zaman sorusu, böylece her türlü "yerlilik-yurtluluk" meselesinin derininde yatmaya devam ediyor. "Kayıp zaman"dan, Proust'tan bahsetmiyorum – "yerlilik-yurtluluk" duygularının başvurduğu zaman modeli daha çok, "olanaksız geçmiş"e göndermektedir. Bütün hafızanın "şu andalığının" yerini geçmişe köprüler atıp duran hafızasız bir beklenti, bir "geçmiş özlemi", bir nostalji alır. İstiklâl Caddesi boyunca dolaşıp duran tramvayla birlikte gezinen, "kötü edebiyat"ın yeni tarzı olan "tarih arşivciliği" ve fantezisi tarafından beslenen, özellikle 12 Eylül sonrasındaki "yerel tarihler" yayıncılığının amatörlüğünde biçim kazanan bir "olanaksız zaman" vurgunluğu söz konusudur. Tarihçilikte "yerellik" oranı arttıkça "köylülük" de artar. Bu köylülük tarih ve nostalji

amatörünün, belge toplayıcının, ispatçının köylülüğüdür, "kır tarihçisinin" değil.

Bu açıdan bakıldığında, İstanbul'un şu kaotik kültürü "yerliliğin en üst derecesi" gibi görünecektir. Matbuat hayatının en sevimli ve çok okunan kitap türleri arasında herhalde amatör etnik tarihçilik ya da yerel yaşamları terennüm eden anı yazıcılığı da bulunuyor. Geçmişe köprüler atıp durmakta pek de masum olmayan bir taraf vardır: "anıların sahibinin" arzularına göre, Bakırköy'ün, ya da Ankara Kalesi'nin "geçmişi" '50'lere, '60'lara, ya da '30'lara rastgelebilir. Atılan köprünün öteki ayağının aslında geçmişte herhangi bir noktaya tutunamayacağı anlamına gelir bu. Bir "nostalji ideolojisi" haline büründüğünde "yerli olmak" bir vaziyet alış olmayı bırakır, "yerli olanın" öznellikten sıyrılarak "nesnelere", sararmış fotoğraflara, eski aile mektuplarına, folklorik unsurlara zerk edildiği fiktif bir değerler sistemine dönüşür. Her şey fiktiftir – çünkü 30 yıl öncesinden anımsanan "manzara", kimbilir hangi yıkıcı oyunlarla birlikte kendinden önceki başka bir manzaranın "yok edilişiyle" mümkün olmuştur. Zamandan bahsetmek için, her zaman gerçekten "artık çok geç"tir.

Meselenin sosyolojik manzarası

"Kimlik", "aidiyet", "bunalım" türünden mefhumların toplumsal bilimcilerin "yerlilik" ihtiyacını daha ne kadar doyurabileceğini bilmiyorum. Ama en basit "toplumbilimsel hayal gücü" bile, bu mefhumların birer "veri" olmadıklarını, olsa olsa bazı duygusal üretimlerin, pekâlâ "görünmez" ya da "görünür" güçlerce manipüle edilebilecek ürünleri olduklarını gösteriyor. Bir taraftan "yerliliği" kapsamanın bir tür "çoğulcu düşünce"nin temel kriteri olduğu varsayılıyor, öte taraftan bu varsayımdan türetilen söz konusu mefhum-

ların ne kadar "genel" soyutlamalardan ibaret oldukları gözden kaçırılıyor. "Gecikmişlik", "zamansızlık", kısacası "Türkiye'deki kimlik sorunu" etrafındaki bir konferansında Nilüfer Göle'nin İstanbul ile, sözgelimi bir Hong Kong arasındaki "benzerlikleri" şaşılacak bir durum olarak algılamasına yol açan da, akademik ve modern eleştirel sosyal bilim anlayışlarının bu türden "genel" ve "soyut" mefhumlara o kadar bel bağlamasıdır herhalde. İstanbul ile Hong Kong birbirlerine "benzerler", çünkü tek bir global kapitalizm gövdesi içinde ortak bir kaderi paylaşırlar. Şimdiye dek paylaşmadılarsa, bundan sonra ve artık hep öyle yapacaklar. Marksist analizin temel mefhumlarının "sosyalizmin kurumsal çöküşü"yle artık başvurulmayan arkaizmlere benzetilmeye başlaması gerçekten dünyanın anlaşılırlığının epeyce azalmasına yardımcı olmuştur.

Sonuç: Yerliliğe karşı otonomi

Sosyal bilimler, hattâ kendisini bunalım içinde hissetmekten neredeyse gizli bir haz duyduğu sanılabilecek Marksist-sosyalist düşünce, özellikle Türkiye'de bir "yabancılık" kuşkusuyla karşı karşıya kalındığında pekâlâ şu "yerlilik" düşüncesine saplanma tehlikesine marûz kalabilir. İçeriden ya da dışarıdan "suçlayanlara", "modern kapitalizme eklemlenme süreci" adı verilen bir kronoloji içinde "acaba onların ne kadar 'yerli' oldukları" sorgusunu yöneltmekten kaçınabilir. Modernleşme aslında "kapitalizmin modernleşmesi" olmayıp kendi başına ele alınabilecek bir şey olsaydı, onun "evrensellik" iddiasının da, karşısına dikilen "gelenekselllik" ve "yerelliğe geri dönüş" iddialarının da ne kadar çürük olduklarının farkına varamayabilirdik. Türkiye'de "yerel" olsun, "ökümenik" olsun, İslâm kültürünün de ne kadar "yerlilik"ten kopuk olduğunu göstermeye yanaşamaya-

bilirdik. Bugün Kemalizm adı verilen, şimdiye kadar kâh anti-emperyalizm, kâh Batıcı "modernleşme" olarak tanımlanan şeyin üç yüz yıl boyunca bir taraftan coğrafyası parçalanarak ufalan, öte taraftan kapitalizmin modern ve yinelenen kurumlarıyla kendi içine doğru çöken bir ülkenin baskın duygularının bir bileşkesinden başka bir şey olmadığını da göremezdik. Gördüğümüz, yalnızca insan topluluklarının bir taraftan sömürülmekte, göçe zorlanmakta, yoksullaşmakta oldukları, öte taraftan özerk öznelliklerini üretmekten ve direnmekten asla geri kalmadıklarıdır. "Yerlilikten uzaklık" suçlamasını yerinden yurdundan her an edilebilecek göçebeleşmiş insanlara yöneltmek konusunda ise, daha fazla söyleyebileceğimiz bir şey kalmıyor geriye.

Birikim, Temmuz-Ağustos 1998, sayı 111/112

Bir Azınlık Duyguları Sözlüğü İçin Notlar*

Toz pembenin sapkınlığı

Ankara, Ulus Meydanı'nda kış günü çekilmiş bir fotoğraf. İlk bakışta siyah-beyaz gibi, oysa renkli. Paltoların, atkıların, kasketlerin, botların ve bıyıkların koyuluğu bütün alanı kaplamış sanki. Resmin sağ üst köşesine sıkışmış, ufacık olmuş bir tayyare. Kuyruğunda takılı kalmış ince-uzun bir bez ve eciş bücüş harflerle: "Yürürken durulmaz; siz de hissedin."

Resmin orta yerinde bir panzer ve patates-soğancı hoparlörü: "Sokaklara çıkmadan evvel, bıyıklarınızı yanınıza aldığınızdan emin olun. Her şey vatan için." O kalabalıkta seçilebilen topu topu birkaç tane kadın. Kocalarının kollarına girmiş, durmaksızın yürüyen, "vatan için" bir şeyler yapamamanın ezikliğiyle ilerleyen kadınlar. Renkleri koyu, kırçıllı paltoları ağır; belli ki resme oldukça uygun durumdalar. Ama geride biryerlerde, ancak dikkatlice bakınca belli olan, fark edildiğini fark ettiği an lime lime edilmesi beklenilen, son derece tuhaf kaçan bir pembe. Orta yaşlı bir ada-

(*) Bu yazı Ulus Baker ile Elif Şafak tarafından birlikte kaleme alınmıştır.

mın üzerinde, nereden geldiği belirsiz, yolunu şaşırmış, leblebi desenli, toz pembe bir kazak. Havada sapkınlık kokusu; çok değil birazdan ortalığı kasıp kavuracak.

Lise çıkışlarında "henüz" kadın olmamış genç kızların evlerine gitmeden önce uğradıkları ("saptıkları") bir pastanedeyse, renkler yarı canlı, yarı pastel tonlardadır. Toz pembe bir kazak, kitaplarla saklanılmaya çalışılan göğüslerin etrafında koruyucu-kuşatıcı bir tabaka; sapışı, *dinamen*'i masum ve anlaşılır kılan bir zırh. Ne de olsa, renklerin minör tonları, ressamlara özgü bir lüks değil; geride kıpır kıpır fırça darbeleri, uzanıp tutmaya kalktığımızda, sıfatların boşluğunu kolay kolay hazmettirecek gibi değil. Pembe bir gömleğin "yersiz-yurtsuzlaşmasını" aslında belki de gerçekten Leibniz'in şu ünlü "algı-altı" parçacıklarının öyküsü düzeyinde de yaşamalıyız. Düşünce tarihinin azımsadığı, önemlerini belki de tarih boyunca ancak fizikçilerin fark edebildiği parçacıklardır bunlar. Goethe "renklerin yersiz-yurtsuzlaşması"nı, Tintoretto ve Caravaggio'nun tekniklerine ilişkin olarak ortaya koyar: Tebeşir beyazı bir fon üzerinde kahve-kızıl bir ikinci fon; devamında, gitgide koyulaşan, ya da ağaran ağır ya da yumuşak gölgeler.[1] Toz pembe kazaklı memur, renklerin bu anti-barok "karşıtlıklar rejimine" ve ışıksızlığına yakalanmıştır: Pembenin gölgesizliği, koyulaşma ve açılma, tonlanma yeteneğini kaybedişi –bebek giysilerindeki şu tanıdık "pembe-mavi" karşıtlığı– ve bir memurun Ankara sokaklarındaki "sivil", gündelik yaşamındaki kanıksanmış kara takım elbisesi, salt "simgesel" bir operasyonu değil, aynı zamanda bir "ışık yakalama makinesini" gerektirir.[2] Pembenin "yersiz-yurtsuzlaşması" objektife ya-

1 Bkz. Goethe, *Traité des couleurs*, Ed. Triades, 902-909. Ayrıca Gilles Deleuze, *Le pli: Leibniz et le baroque*, Ed. Minuit, 1991, s. 44-5.

2 Sartre "başkası cehennemdir" izleği üzerinde "bakış altında olma hali"nin psikanalizin bile bir türlü başedemediği yetkin bir açımlamasını gerçekleştirir: Bakış, her türlü semiyotik kurgunun ve göstergeler rejiminin ötesinde bir

kalandığı andan itibaren geçerlidir. Sapmaya objektif makina karşısındaki özgürlüğünü geri vermek, ancak pembe tonların tema ve varyasyonlarının, gölgelenme ve açılmalarının oluşturduğu tüm algı-altı sapmalarının içinden dolaşarak gerçekleştirilebilir: Tüm kimliklerin kendi üzerine kıvrılarak sonsuzca açılabildiklerini gösteren *Monadologie*'nin büyük buluşu, "kıvrım" tüm simgesel temsiller dünyasıyla birlikte "kişilik", "normal/anormal", "özdeşlik/farklılık" mefhumlarını güçlü bir şoka uğratır.[3]

Pembe rengin objektif altında belirişi, bu şoka verilen bir cevaptır: Azınlıklaşma ve biricikleşme. Çünkü azınlık aynı zamanda bir kayıp konumudur; kayboluş ile yanıt bulan bir kaybediş. Hiç gelmeyecek o yolcu; çünkü yolda olan da, yolculuğun yönü de belirsiz. Henüz kadın olmamış bir genç kızın göğüslerini saklayan toz pembe o pastanede "normal", Ulus Meydanı'ndaki orta yaşlı memurun bedeninde "anormal" durur. Bir kareden ötekine atlarken artık sapmıştır pembe. "Ait olduğu" yerden "ait olmadığı" yere meylettiğinden, bütün şimşekleri çekecektir üzerine. Bir rengin aidiyeti ve simgeselliği...

Ait olma duygularının insan varoluşunun temeline yerleştirildiği 19. yüzyıl modası bir psikolojiyle, aynı duyguyu "azınlığa", "yabancıya", "kadına", "göçmene" ve "etnilere" yapıştıran günümüz toplumbilimleri elbirliği ederek "ait olma" ve "dayanışma" adını taktıkları kitlesel duygulanımların mistifikasyonunu son noktasına kadar vardırmayı başardılar. Öyle ki, günümüz toplumsal bilimleri "kimlik" soru-

---

"dünyaya açılış" anıdır. Sartre'ın "bakış" öğretisinin psikanaliz cenahından görünüşünün tartışılması için bkz. J. Lacan, *Séminaire IV: Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Plon, 1977.

3 Söz konusu deneyi son noktasına kadar yetkinleştiren eserinde Gilles Deleuze "bir bedene sahip olma" zorunluluğunun Barok düşüncenin merkezî teması olduğunun altını çizer: Ne yaparsak yapalım, hâlâ Barok çağda yaşıyoruz, yaşamalıyız. bkz. *a.g.e*'nin tümü.

nu adını verdikleri ve her alanda uygulanabilir olmasını sağlayacak bir tanım genişliğine sahip olan bir sihirli değnekle sadece göç kabul eden Batılı hükümetlere özgü olmayan bir "social worker" ("sosyal hizmet uzmanı" denilen şey) pratiğini icra etmeye yarayan aygıtlara dönüştüler. Statülerin renklerde yansıdığı ve tanındığı "eski çağlar"dan, renklerin zorunlu kayboluşunun şiddet dolu sürecine girildiği andan başlayarak "kimlik sorunu" adı verilen şey doğar. Azınlık özne artık bir "kimliğe sahip değildir" sanki; aksine, azınlık konumunu arayıp bulmak, Amerikan rüyasının peşine düşmek, fantezilerin ve bulanık etnik öykülerin, eski kabilelerin anılarını tazelemek zorundadır.

Peki o zaman aidiyet nedir? Toplumsal bilimlerin har vurup harman savurdukları bir kültürel kategoriden mi ibarettir? Azınlığı bir kimlik sorunu; yarı-ütopik bir arayış olarak kodlayan toplumsal bilimlerimiz, ya da "sokaktaki insan" düşünlerimiz, "farklılıklar" ve "çoğulculuk" vb. üzerine tartışadursun, *minoritas*'ı mümkün olduğunca geniş ve devingen düşünmek, düşündürtmek için kaleme alındı bu yazı.

Çoğunluk denilen şey karşısında tanımlanmış bir azınlık, minoritas'ın anlamını tüketmez: Söz konusu olan, minoritas'ın, neredeyse evrenselleşmiş bir hukuk dilinde "yetişkin olmayan" anlamına gelmesidir.[4] Yani, kendi bedeninden başlayarak, mülk edinme haklarından ve varoluş etiğinden geçerek, mutlak bir tahakkümün dışında kalabilmeye varıncaya kadar, "yetişkin" insana atfedilen her şeyden yoksun varsayılan bir varlık. Böylelikle, minor'un kendi varoluşu üzerinde bir tasarrufu olmadığı varsayılır. Minores – yani

4 Roma hukuku "minoritas"ı her iki anlamıyla kullanan ilk kaynaktır: *Patria protestas* altındaki, babanın otoritesi altındaki her derece –eş, oğul, kız, köle vb.,– mülkiyet ve miras hukukundan günümüzün "aksiyomatik" "medeni hukuk"una varıncaya dek tek bir düşünceye uygun olarak tanımlanırlar: *Minores*.

çocuk, kadın, deli, yaşlı, suçlu, yabancı... Anlaşılıyor ki "yaşlılık" bile "yetişkinlik" konumu tarafından bazı durumlarda dışta bırakılabilmektedir.

Peki, ne anlama gelir "yetişkin" olmayan?[5] O, "Harikalar Diyarı"nda küçük bir kız gibi, Alice gibi, "büyümekte" ve "küçülmekte" olandır. Onunki, "olmuş bitmiş" bir "kimliğin" değil, bir "oluş" sürecinin, sürekli olarak değişmekte olan bir bedenin, evrensel akışın küçük bir parçasının ifadesi, tasarrufudur. Yabancı, küçük kız, erişkin olmayan, çocuk, hasta, deli vb. Bunlar "minor" varoluşlarıdır. Onları bu dünyada bir konum tanımlamaz, daha çok bir "oluş" sürecinin, "henüz değil" ile "artık değil" arasında gidip gelen titreşimli bir çizginin salınımları tanımlar. Oysa toplumsal bilimler "azınlık" kültürlerini araştırmakta kendilerine özgü büyük bir yeteneksizliğe sahip olarak kurulmuşlardır. Azınlığın mantığını bir bütün olarak "kimlik" sorununa indirgemektedirler. Kimlik arayışı kavgası, en belirgin bir tarzda, psikanalizin, kadın psikanalizcileri de içine alan onca tartışmaya karşın, kadını anlamaktaki yeteneksizliğinde, Oryantalizm üzerine yazılan onca eleştirel çalışmaya karşın Batı dünyasının "öteki"ne dair temel mefhumları geliştirmekteki sonsuz kültürel becerisizliğinde ortaya çıkar. Buna, asırlanmış akademik disiplinlerin, toplum bilimlerinin ve psikolojinin çocuğu anlamaktaki yeteneksizliğini de eklemeliyiz.[6]

5 Batı düşünce tarihinde belki de ilk kez Kant "doğa" ile "kültür" arasındaki ayrımı son derecede belirgin bir şekilde ortaya koymuştur: Bunun için kullandığı örnek, hattâ diyebiliriz ki, temel kavramsal araç "biyolojik" erişkinlikle kültürel (hukuksal anlayım) erişkinlik arasındaki farktır: Doğanın gözünde erişkin, çocuk yapabilecek yaşta gerçekleşir, oysa kültürün gözüyle erişkin olabilmek için daha on fırın ekmek yemek gerekir. vb.

6 Toplumsal bilimlerin kuruluş aşamasındaki görünümlerinde beliren bir tür aykırılığa hakkını vermek gerekir yine de: Weber'in, Simmel'in, Tarde'ın toplumbilimleri günümüzün pozitivizmi tarafından yitirilmiş bir "toplumsal tip" tasavvuruna sahiptiler: Burjuva, Yahudî, Yabancı, Suçlu, Anarşist... Bu tipleri ayırdeden özellik hem moleküler, hem de kollektif kimlik parçalarını birarada getirmeleri, hem toplumbilimsel, tarihsel ya da hermenötik çözümlemenin

Kuşkusuz azınlığız hepimiz. Ama, ancak yalnız başımıza kaldığımız, bizi yeryüzünün merkezine doğru çeken karşı konulmaz, esrarengiz güçlerin her ne hal ise, "atomlaşmamıza", yalnızlığımıza, clinamen'in o fark edilmez duyarlılığına izin verdiği ölçüde. Azınlığın belki de en eski öğretisini geliştiren Lucretius atomların yollarından sapışını varoluşun temel ilkesi haline getirdiğinden beri kitleler içinde yalnızlık değerlerini taşıyan güzergâhlara yerleşebilirdik her birimiz. Bildiğimiz gibi olmadı. Sapkınlığın güzergâhları bile kendi merkezlerini kurdular. Salo'nun çılgın nazi subaylarını ancak kırık aynalardan seçebiliyorduk. Dinlerin bütün sapkın dervişleri, bütün azizleri, kendilerini Nietzsche'nin maskelerine geriden, pek geriden bakar buluverdiler. Nihilizmin sabırsız emekçileri ortalamanın büyük ahlâkını pek kolay benimseyebildiler. Onlar bile arzuluyorlardı rahatlığı ve Heidegger gibi dağ havasını soluyarak tek kişilik azınlıklarda buluyorlardı kayıp güçlerini. Elinizdeki yazıyı bir azınlık yazısı kılacak olan da Lucretius'tan günümüze dek çekilen çizgilerden birini, ya da birkaçını takip ediyor olması herhalde. Aziz Augustinus'un o garip Odysseia'sından geçerek, tarihsel zorunluluk diyerek kolayca sıyrılmayı umduğumuz bir Hun şiddetine, Occitan köylülerinden Marranoluğun büyük felsefecisi, Felsefenin de büyük Marranosu Spinoza'ya, oradan Marx'ın doktora tezinden (bilindiği gibi Atomcu, hazcı, "sapkın" Epikuros üzerinedir) sıçrayarak Nietzsche'nin *amor fati*'sindeki o yumuşak, ama tekinsiz serzenişe ulaşan bir çizgi. Bütün yollardan, bütün kombinasyonlardan geçebilecek, ama seçimlerinin hiçbir zaman eleştirilemeyeceğini ta baştan garantilemiş bir çizgi. Ama daha fazla ilerlemeden önce, toz

kavramsal tipleri, hem de gündelik yaşam akışı içinde her an sokakta rastlanabilecek olağan kişileri temsil etmeleriydi. Günümüz toplumbilimleri kavramsal tipler yaratma yetisini büyük ölçüde yitirmiş görünüyorlar.

pembenin sapışını izleyebilmek için, öncelikle clinamen'in çevresinde ağır adımlarla dönmekte yarar olabilir.

Clinamen ya da atomların savruluşu

Kendi ağırlıkları
aşağı ittikçe onları, atomlar,
Boşluğa yuvarlanırlar;
ender, belli zamanlarda,
Ender, belli yerlerde, düşüşlerinden
Saparlar birazcık –isterseniz diyelim
Gidişlerini değiştirirler.
Çünkü sapmasalar
Eğer böyle yollarından, her biri,
Düşeceklerdi aşağıya, yağmur
damlaları gibi.
Dipsiz boşluğa doğru;
böylece ne çarpmalar,
ne takılmalar olacaktı.
Bu ilk unsurlar arasında;
sonra Doğa, hiç yaratamayacaktı
varlıkları.

Lucretius, *De Rerum Natura.*

Yazı da girdiği alanı tümüyle kuşatamaz hiçbir zaman. Bukalemun gibi renklerini alır içine girdiği zaman ve mekânların. Yine de edilgen ya da yumuşak bir biçimleniş değildir söz konusu olan. Değildir ki, yazanlar kadar yazılanlar da, söyleyenler kadar söylenenler de ateşin çıtırtıları arasında, kendilerini seyreylemeye, küllerini solumaya gelen insanların yüzlerine bakarak yakılmışlardır meydandaki saatin altında.

"Peki ya ben değilsem, azınlık olan; azıcık kalan; azımsanan? Ya yazdığım öyküler, şiirler, makaleler ya da çektiğim

kısa filmler veya bakışlarıma yükleyip gönderdiğim, tanımsızlıkta sınırlanmış, ama bir o kadar da tanımlanamadığı ölçüde soluk almış, sapmış 'şeyler' ise azınlık olan, azıcık kalan? Belki bu cendereden çıkılabilir böylelikle. Yani bir şekilde 'ben'imle ilintili, ilgili olan ama 'ben'e ait olmayan; 'ben'de mola verip, 'ben'den esinlenerek, 'ben'siz yola devam edenlerse azınlık olan; azıcık kalan? Yani yaptıklarım ya da 'yaptım' farz edilenler... hem ne fark eder? Beni değil, kitaplarımı; bedenimi değil, bedenimin renklerini alanı yakarsınız olur biter. Ben de hayatta kalırım; unutmanın aktif bir eylem olduğuna inanmak bunu dayanılmaz migren ağrılarına çevirse bile."

Öyleyse atomlar öğretisine bir kez daha dönmenin zorunluluğu ve kaçınılmazlığı sezilebilir sayfa aralarında. Ama olayların işleyişi ve çağların vurdumduymaz karanlıklarında, şurada ve burada beliriveren kıvılcımların mantığı yine de bu zor, en zor öğretiyi saf sezgilerin ötesine taşıma gücünü verebilir bize. Yüzeyin ve derinliklerin salınım hareketlerinden başka neyi algılayabiliriz ki? Fizyoloji artık organizmaların ve durgun iskeletin, hücrenin, kasın ve dokunun değil, nabızların ve dolaşımların bilimi yalnızca? *De rerum natura;* yani evrenin bir tür 'yapı-öncesi' çizilir Lucretius'un eserinde. Girdaplar ve kıvrımlarla devam eder *Monadologie*'de. En tutucu tarih bilginleri bile salınımların, savrulma ve girdapların farkına varmak zorunda kaldılar artık. En azından iki anlatıyı birleştirme zorunluluğuydu bu: Yerleşik tarihçininki –Jenalı şu Devlet filozofu gibi bir çember çizer etrafına; Şeytan'ı kovar ve "Yunanlılarla-Evinde-Bir-Arada" tarihsel akışın keyfini tadar. Hegel'in tarih felsefesi vardır, ancak bir tarihyazımı yoktur. Bunun nedeni, tarih felsefesinin kuruluşunda "yerleşik" bakış açısına bağlanması, onu idealleştirmesidir. Güzergâhların, gezgin tüccarın ve Çingenenin "Birileriyle-Bir-Arada-Oluş"u değildir bu. Ma-

latya'nın tarihi iki güzergâh üzerinde anlatılabilir. Neolitikten beri bir yerleşim alanının durağan tarihi olarak *ve* tarihlerinin bir anında Malatya'ya konup göçmüşlerin Malatya'sı olarak. İktisat tarihi bile bu ikili güzergâhı tanımak zorundadır. Parasal atomlar en az iki noktaya endekslenir: Durağan Devletin "vergi" parası, uzun yol tüccarının "ticari sermayesi". Paranın komşular arasında el değiştirmesi ile kredi akışları ve riskli sermayelerin dünyası arasında temel bir fark vardır: Niceliksel değil, niteliksel bir fark: Marx'ın "ilkel birikim"e ilişkin çözümlemeleri söz konusu çerçeveyi açımlamaktadır. Atomculuk ile modern dünyanın "yabancılaşmış", "atomlaşmış" denilen insan tipi arasındaki bağ, bireyciliğin ve liberalizmin programında söz konusudur yalnızca. Atomlaşmış kalabalıklar ve davranışlarının akıldışılığı buradan hiç de uzakta değildir.

Öyleyse, günümüz toplumlarının "atomlaşmış" bireylerinden uzakta yeni bir atomculuğa ihtiyacımız var. Epikuros'tan Lucretius'a atomculuğun geçirdiği önemli bir dönüşüm bizi clinamen ile, atomların savruluşu ya da sapışı ile tanıştırmakla kalmaz, varoluşun bizzat kendisini düşünülebilir –ama aynı zamanda katlanılabilir– kılanın işte bu savruluş, bu sapış olduğunu da ekler. Biz iki anlamda, iki "spektrum" üzerinde bireyizdir: bir taraftan çok farklı bireylerden, mümkün dünya tasarımlarından ve hareketten oluşuyoruz. Öte taraftan ise bireyliğimiz daha üst kombinasyonlara, karışımlara ve oluşumlara, kısaca söylemek gerekirse, bize göre "üst" olan bireylere karışıyor, onların oluşturucu parçası oluyor: ilk bakış açısından insan duygularına, düşüncelerine, fikirlerine gönderiliyoruz; ikinci bakış açısı ise zaten eriyip çözülmüş olan bireyliğimizi doğaya, *phylum*'a, kabileye ya da topluma mal ediyor kaçınılmaz bir şekilde. Artık bireyi bir merkez olarak değil, iki spektrum arasında sürekli bir salınım hareketli ola-

rak kavrayabiliriz ancak. Klossowski, bireyliğin bu salınım hareketini "kimliğin imkânsızlığı" boyutuna kadar taşımıştı: "yalnızca kendi merkezini arayıp duran ve bizzat kendisinin de bir parçasını oluşturduğu çemberi bu yüzden bir türlü göremeyen bireyi sarsan ateşli titreşimlere (şahit olun); çünkü eğer bu titreşimler onu sarsıntıya uğratıyorlarsa bunun nedeni her birinin, bireyin o keşfedilemez merkezin bakış açısından edindiği ve kendine mal ettiği bireylikten tümüyle başka bir bireyliğe tekabül etmesidir. Böylece bir kimlik özü itibarıyla arızidir ve bu arıziliğin onları mutlak olarak zorunlu kılması için herbir kimliğin bir bireylikler dizisi tarafından katedilmesi gerekir."[7] Bu titreşimleri en yoğun biçimde yaşayan bir edebiyat, bir felsefe, bir resim, bir sinema zorunlu olarak minor bir maceranın başlangıç noktasındadır.

Majoritas

Çoğunluk denilen şey nedir? "Yüzde 98'i Müslüman" sözüyle herhalde istatistiki bir varoluş biçimi değil, daha çok bir istem, bir talep, bir beyan dile getirilmektedir. Ne Mısır, ne Mezopotamya, ne Çin, ne Antik Yunan, ne Roma *imperium*'u, ne de İslâm uygarlığı, "demokrasi"nin yeşerdiği yerlerde bile, "çoğunluğu" bu anlamda düşünürlerdi. Onlar için çoğunluk, kalabalıkların yola düşmesinde (Kölelerin işe koşulması ya da savaş makinası) ya da bir şölende, kamu sofrasında, mecliste, agorada vardı ancak. Ama hepsi bu kadar değil. Zira "çoğunluk"un farklı tarzları ve farklı dereceleri vardı. Herakleitos Efesli yurttaşlarını lanetlerken "zenginliğinizden hiç mahrum kalmayın ey Efesliler; kötü olduğunuzun hep belli olması için" derken, yalnızca

7 Klossowski, "La période turinoise de Nietzsche", *L'Ephémère*, no. 5, aktaran Gilles Deleuze, *La logique du sens*, s. 174.

bir küçümseme duygusu içinde değil, kalabalıklardan ve çokların despotizminden duyulan neredeyse gelenekselleşmiş bir ürküntünün pençesindeydi herhalde. Atina demokrasisinde filozofların, siyaset adamlarının, oratörlerin kamu alanından çok özel bir korkuları vardır. Kalabalıklar hep kandırılmış, yönlendirilmiş haldedirler daha şimdiden. Yunanlılar "söz"e, Logos'a dayalı bir toplumsal varoluşu yaşadılar hep. Demokratia ve Logos birbirleriyle zorunlu bir bağlantı içindedirler. Vernant'ın gösterdiği gibi, Polis, birçok farklı sözün kesiştiği, çatıştığı, rekabet ettiği bir mekândan ibarettir: Doğulu Bilge'nin, kerameti kendinden menkûl, biliciliğe ve büyüsel trans hallerine bağlanan "mistik" karakterli "episteme"sini oluşturan "Sophia"/Hikmet'i; Filozof'un onunkinden çok farklı, "philosophia", hikmet-dostluğu; Sofistin agoradaki oyun alanını oluşturan ve önümüze kanılar dünyasını açan *"doxa"*sı, Ozan'ın *"muthos"*u ve siyaset adamının "retoriği"... Bu "düşünce efendileri" ancak sözleriyle, Logos'ları ile var olurlar ve tanımlanırlar.[8]

Tüm bu rekabet alanının ortasında, Yunan kültürünün Logos'tan duyduğu bir korku da yatmaktadır: Kitlelerin kandırılmaları, çoğunlukların tahakkümünden geçerek Logos'un kötüye kullanımı ve bunun sonucu ortaya çıkacak "statis", kargaşalık. Görüldüğü kadarıyla, Yunanlılar uygarlıklarını "Logos" üzerinde temellendirdiler demek yetmez: Logos'un taşıdığı tehlikenin de farkındaydılar. Yunan filozofunun Logos üzerine son derecede temkinli ve sürekli olarak "itidale davet eden" bir denetim sağlama zorunluluğunu çağırması sözden duyulan ürkünün en belirgin kanıtıdır.

Peki bu ürküntüyü nasıl anlamalı? İtidal, *sophrosyne* bir "çoğunluk" yasası değil midir eninde sonunda? Ancak kolayca anlaşılabilir ki, bu ancak görünüşte böyledir. İtidal et-

8 Jean-Pierre Vernant, *Les maitres penseurs chez les Grecs*, Minuit, 1978.

tiğini en yetkin biçimine ulaştıran Aristoteles etikası bile –unutmamalı ki bir *Magna Moralia*'yı, üstelik apaçık karşıtını Adorno'nun *Minima Moralia*'sında bulan bir "çoğunluk", "merkez" ve "efendi" değerleri toplamını da içeriyordu– itidalin, ortalamanın değerlerini ortalamalı bir çoğunluk durumu olarak göstermiyordu: Modern demokratik ortalamanın en büyük giriş kuramcısı Rousseau bile *volonté générale*'i (genel irade) sersemleştirici bir salınım hareketi içinde algılıyordu. İtidal, tam da Klossowski'nin bahsettiği "bireylikler dizisi"nin yönlendirici parçalarından, hatta ilkelerinden biridir. Deleuze ve Guattari, herbiri açıkça azınlık konumunda bulunan toplumsal tiplerin kendilerini "çoğunluk" konumuna taşıma yolundaki en büyük silahlarının "kanı", yani "doxa" olduğunu gösterdiler[9] –iddiacılar ve hak talep edenler: azınlıktan çoğunluğa geçiş hareketi her zaman bir "merkeze ricat" biçimini alma zorunda değildir öyleyse.

Çoğunluk yasası adı verilen şey ise, belirgin bir şekilde, istatistiki bir varoluşa gönderme yapar. Sözgelimi medyanın aykırı ve uç noktalarda gezinti yaptırdığı düşüncesi düpedüz yanlıştır. Bir insan köpeği ısırırsa fantezisi ya da genel olarak sansasyon haberciliği adı verilen şey, nedenlerini daha çok sıradan çoğunluk ve merkeze rücu çerçevesinde bulur. Azınlıkların ve çoğulculuğa yapılan "postmodern" davetin ardında merkeze bir çağrı bulunmaktadır. Ortalama insanda gerçekleşmesi beklenen bir asimilasyon vardır. Bu uğurda *olay*ın biricikliği ve bundan doğan önemi yitip gider. Yazı boyunca sık sık dile getirmeye çalışacağımız gibi, söz konusu olan "çoğunluk"un "azınlık"ları dışlamasından çok, onları kucaklamaya, yutmaya, kapsamaya, kendi içinde usul usul eritmeye meyletmesidir. Türkiye'de kadınların ezilmişliğinden söz edenlere hemen sunulan yanıt, bir kadın baş-

9 G. Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, s. 124-5.

bakanımızın olması (hem de sarışın); Kürtlerin dışlanmışlığına inananları çürütmek için kullanılan sav ise devletin en yüksek kademelerinde yer alanların "etnik kökenleri"ne bakmak değil midir? Yakınlarda şu "Beyaz Türkler" etrafında kopan fırtınalar da herhalde bir azınlığın çoğunluğa erişmek yolunda duyduğu tedirginliğin bir ifadesidir.

Ardına kadar açık duran bir kapı, kilitli bir kapıdan çok daha "masum", "iyi" ve "takdire şayan" göründüğü sürece, merkez, gücünü bu örtük işleyişten almayı sürdürür. Oysa merkezin söylediği şudur açık duran bir yapının önündeki insana: ne içerde ne dışarda –ne yakınımda, ne de seni göremeyeceğim kadar uzakta– ve işte tam da o muğlak, tedirgin edici, tanımsız noktada– beni bekle ve yaşa.

Minoritas

Ama yaşam, hiç kuşkusuz akıp geçmektedir. Bu "akış"a açık süreç, günlük yaşamımızı parçalara bölen, didikleyen ve hiyerarşik bir düzen içine yerleştiren hâkim çoğunluk kurgularıyla karşıtlaşır, kapışır. Şöyle der majoritas o gür sesiyle: Unutma, "artık değilsin".

– "Artık anne-babasının gözbebeği değilsin, ağabeysin; artık ailen de değilsin, okuldasın; artık okulda değilsin, iş hayatındasın... vb." "Henüz" ile "artık" arasındaki fark, minoritas ile majoritas arasındaki farkın izdüşümüdür.[10]

Azınlık bir durum, bir kimlik ya da bir hal değil, bir "yollarda yaşayış" hali, bir oluş ve süreçtir. Bir kez daha belirtelim: Olup bitmişliğe, tamamlanmışlığa, cilası çekildikten

10 Deleuze ve Guattari, "Mikro-siyaset ve Parçalılık" başlıklı denemelerinde gündelik yaşamda içkin iktidar rejimlerinin bir tiplemesini oluştururlar: Sadece bu zamansal-çizgisel parçalanma ve segmantasyonun ötesinde, "sarmal", "tekrara dayalı", "rutin" birçok farklı segmantasyon biçiminin bulunduğu açıktır. Bkz. Deleuze, G. ve Félix Guattari, *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1980.

sonra kurumaya bırakılmışlığa dair bir yönelim değildir sözünü ettiğimiz. Bireyliği salınım hareketi içinde yeniden yakalamak bir kez daha gereklidir. Araştırma faaliyetlerini "globalleşme" adını verdikleri –üstelik böyle bir durumun varlığına da inanmaktadırlar– bir süreçte yaşadığımız varsayımından hareketle "azınlıklara" ve "gettolaşma"ya yönelten toplumsal bilimciler ve iktisatçılar bu sınırsızlığın, karmaşıklığın ve uğultulu akışın karşısında, hareketi tek bir noktada sabitlemek ve dondurmak suretiyle açıklamalar yapma yoluna gittikçe "yollardakiler"le, "durakları mesken tutanlar" bir olamayacaktır elbette. "Varlık" ile "Oluş" ayırımı bilginin erbapları tarafından bir ikileme dönüştürülüp, varlığın üstünlüğüne dayandırıldıkça merkeze çağrı kulaklarımızda yankılanmayı sürdürecektir. Duraklarda gözlem yapmaya çalışanlar, ellerindeki meydan saatleri ve uzun yol işaretleri ile gerek zamanın, gerekse uzamın belirleyicileri, otoriteleri olmayı; devinimi durağanlıkla yorumlamayı kutsal bir görev bilmişlerdir kendilerine. Söz onların işidir. Tik-tak sesi en temel dürtüleridir. "Saatin ve tabelaların gösterdiği gibi, yola çıkalı yedi ay, yedi güneş oldu ve işte bir arpa boyu gittin. Dur ve soluklan burada. Yanıma gelebilirsin; yeter ki bana dokunma."

Asimilasyon politikalarının işleyişi işte böyle noktalarda yoğunlaşır; son derece cazip kadife örtülerin altında kıvrımlarını ortaya çıkarır. Merkez, huzurlu ve bağışlayıcı bir yüz ifadesiyle kollarını açarak, her an herkesi kucaklamaya hazır bir tavır alır. Demokrasinin farklı dünyalara izin verebilme yetisi olduğu iddia edilir. Ancak Batı demokrasileri farklılıkları öğütme ve asimile etme makinesidirler. Böylelikle ayrıntılar çeşitliliğe, farklılıklar kültür mozayiğine, karşıtlıklar hoşgörü yıllarında boy veren sahte gülücüklerin ateşleyicilerine, heterodoksiler turistik törenlerin malzemelerine dönüştürülür. Ve belki de bu yüzden azınlık, "hâlâ fırsatın var"

sözünü de sürükler peşisıra. İlk buyruk sanıldığı kadar keskin olmayabilir; ne de olsa ardı arkası kesilmeyecektir ve demokrasiler her daim bağışlayıcıdır. "Görüş alanımdan çıkmadan, orada kal; tam orada. Derinin rengini sen yaptın nasıl olsa ve konuştuğun o ilkel dili de. Üst geçitlerdeki kusmuk kokuları arasında sabahlamak olsa olsa senin tercihindir. Ne yapalım ki, bacak aralarındaki yoksunluktan tamamıyla sen sorumlusun." "Yaptıkların" ya da yaptın sanılanlar... Yine de "hâlâ bir fırsat var."

Minoritas'ın, yani bir konum olarak anlaşılan azınlığın ikincil anlamı üzerinde yeniden duralım: Roma hukuku minoritas'ı yalnızca hakları *imperium* tarafından taahhüt altına alınmış insan topluluklarına değil, erişkin olmayana, ham olana, kadına, çocuğa, köleye, yabancıya, hastaya, deliye, hukuksal haklara henüz sahip olmayana atfeder. Sayılarla düşünmek, azınlık ile çoğunluğun rahatlıkla yer değiştirebileceği görüşüne götürebilir kişiyi; çoğunluğun gereklerini yerine getirebilen insan sayısı o denli azdır ki. Amerikan orta sınıf ırkçılığı emek üzerine bir Püriten efsanesine dayanır. Anti-semitizm de benzeri bir vurguya sahiptir: hak edilmemiş kazanç. Yahudi zenginine gönderme yaparak bütün bir kavmi yok etmeye kadar varacak bir sürecin ilk ateşleyicisi buydu. Hegel'in "köle-efendi diyalektiği" adını verdiği süreç, emeğin ve savaşın evrensel değerler olarak dünyanın merkezine yeniden kodlanışıdır. Çevrenin insanları, yabancı ve barbar, merkezdeki değerleri ancak emek ya da savaş aracılığıyla bulacakları bir Birinci Dünya'ya davet edilirler. O kapı hep açıktır.

Azınlık olmak demek bir kimliğe sahip olmak, bir nostaljik varoluşa sıkı sıkıya sarılmak değildir asla. Bir kez daha vurgulayalım: Toplumsal bilimciler azınlık davranışını ve yaşantısını anlayamamak üzere yeterince teorik donanıma sahiptirler. Azınlık, kimlik sorunsalı etrafında kurmaz kendini; çünkü azınlık, bir kimliğe "henüz" sahip olmamak-

la, ya da herhangi bir kimliğin "artık" çözülmeye, dağılmaya başlamasıyla, başka bir deyişle "merkezsizleşmesiyle" ilgilidir... "Henüz" kadın değilsin, yalnızca bir "kız"sın. Dostoyevski romanlarının vazgeçilmez kalıbı "üç kız kardeşe sahip bir ev"dir. Ancak her şey bir "aile romansı" havasından o kadar uzaktadır ki. Edebiyat orada genç kızların gülüşmeleri ve cıvıldaşmaları düzleminde, yani sesin ve görüntülerin boyutunda işlemektedir artık. Bu olmamışlık hali asla "hamlık" değil, bir olanağın kendisini sereserpe ortaya koyuşudur. Daha katı bir erkeklik rejimi ise oğlan çocuğunu masaya yatırır; eğip büker ve biçimlendirir. Yine de artık ana kucağında değilsin – Oedipus...

Azınlık ile muhafaza, koruma, bir kimliği saklayıp sürdürme, kısacası muhafazakârlık arasında asri, ama pek kırılgan bir bağ kurulmuştur. Oysa muhafazakârlık tam da bir çoğunluk konumudur: Bir gün gelecek herkes zenci olacak bu ülkede. İster Aryan ırkın korunumu olsun, isterse refah devletinin artık pek mahzun anılarının ve bolluk pörçük kalıntılarının korunması... muhafazakârlık geçmişle, geleneklerin yaşatılmasıyla ilgili olmadığı gibi, bir toplumsal-kültürel yeniden-canlandırma ya da folklor hiç değildir. Birkaç yüzyıllık Batı uygarlık tarihi herhangi bir geleneğin yalnızca sürdürülebilirliğini değil, anlaşılabilirliğini, hatırlanabilirliğini dahi yeterince güç bir hale sokmuştur.

Ama durun, ya Tanrı? üstelik sizin tanrınızdı hani o? O değil miydi derimin rengini, dilimin garipliğini, para puldan yana veya penisten yana pek şanslı olmayışımı yaratan? (Kenan Evren fazlasıyla kavramış görünüyor bu noktayı: "Kadınlara kötü davranmayın. Allah onları böyle yaratmışsa, suç onlarda mı?") Ama tanrı ya da onun bir biçimi de dünyadan sürülmüş görünüyor çoktandır; yerini azınlıkların, cemaatlerin, kabilelerin "demon"larına bırakmış ve bizzat kendini bir azınlık konumuna çekivermiş. Yaratan Tanrı

artık çok uzaklarda kaldı: dünyadan elini ayağını çeken keşişin, dervişin ve gezginin yaşamından artık bir tatilci ve turist yaşamına geçiyoruz.

Tanrı'ların dünyadan –haklı olarak– çekip gidişi alanı uhrevi dinlerin Tanrı'sının yeniden tanımlandığı bir "modernleşme" sürecine bıraktıkça "gezgin"in yerini tatilciler ve turistler almaktadır. Yabancı mefhumunun tarihçesine bir göz atmak burada sonsuzca yararlı olabilir: Yunanlılar'ın "*renos*"u, "Yabancı"sı kentsel vatandaşlık haklarına sahip olmamakla birlikte çoğu zaman saygınlığından pek fazla bir şey yitirmemiş görünüyordu hiç değilse. Modern Batı dünyasının, "öteki" üzerine, "fark" ve "çoğulculuk" üzerine süregiden çok yoğun entellektüel tartışma alanlarına sahip olmasına rağmen, söz konusu mefhumların işleyişinden son derece yoksun olduğu düşüncesi rahatlıkla ileri sürülebilir.

Bir "suç"u yakalanmadan itiraf etmek, tanımsızlıkta soluklananın kulağına ismini üflemek, özneyi birdenbire nesne kılmak ve "ben yapmadım" demek... Peki ya ben değilsem azınlık olan; azınlıkta kalan; azımsanan? Sorumlu mu tutulacağım o zaman, yaptıklarımdan ya da "yaptın" denilenlerden? Altmış kişilik ilkokul sınıflarında geleneksel bit taraması yapan kırmızı tırnaklı hocanın parmakları arasındadır azınlığın tanımı: Ç-I-T. Bit kırılır; sessizlik ve bekleyiş de. Bitleri tesbit edilen, gereği düşünülerek hükümleri kesinleşen üç çocuk arkadaşlarının, "çoğunluğun" yanından apartopar uzaklaştırılarak evlerine gönderilirler. Ama daha önce de dile getirdiğimiz gibi, azınlık demek, "hâlâ bir fırsatın var" demektir işte. İlk buyruk sanıldığı kadar keskin olmadığından, ikincisi aralardan sıyrılarak çıkıverir ortaya. "Hâlâ vaktin var. Öncelikle bitlerinden arın; derinin rengini değiştir; hızlandırılmış kurları takip ederek dilimizi öğren; acele et, kendine hemen bir penis edin, o da olmazsa tez elden bir oğlan doğurmaya bak. Çabuk ol; vakit yitirme. Ortada, meydandaki saatin altında buluşalım."

Çoğunluğun mekânizması böylece borçlandırıcıdır. Bir azınlık, neredeyse kaçınılmaz, cehennemi ve acı verici bir zorunlulukla kendisini "çoğunluk" görünümlerinden birine dahil etmek ihtiyacını hisseder. Merkeze rücu, bir bozgun, bir ricat halini alır. Yitirilmiş ve hiç yaşanmamış bir "mümkün dünyalar" çoğulluğu çoğunluğun egemenliği açısından tehlikeli, serseri sarsıntılar yaratır. Buna azınlıkların dur durak bilmez "kazı faaliyeti" diyebiliriz.

Heterodoksi

Kültür Bakanlığı Yunus Emre'yi geleneksel Türk hoşgörüsünün bir sembolü olarak, iç ve dış alıcılara dört bir koldan pazarlamaya çalışadursun, heterodoksiler yüz yıllardır sapmaların anlık ürpertileri, inkârın ve bağdaşmazlığın örtük alaycılığı, zeminin ayaklar altından birdenbire çekilmesinin yıkıcı ferahlığı üzerine kurgulamışlar felsefelerini. Bu konuda merkezin yapabileceği pek fazla bir şey yok. Kendi benliğini, bedenini, ismini ve soyunu kendi elleriyle eritip, kül etmeye yönelik bir bakış, bunu yapabildiği takdirde, merkez ona ulaşmadan çok önce kalkacaktır ortadan. Heterodoksilerin geri çekilişleri, korkunç ve kabarık dalgalar halinde kıyıya vurduktan sonra köpüklere ayrışarak veda edişleri, ne "kadercilik", ne Platoncu, "bedenin içinde ruhun tutsaklığı", ne de "hoşgörü sembolleri" ile kavranılacak kadar sapkındır elbette.

Tarihçi Paul Veyne, dinlerin kabaca ikiye ayrılabileceğini söylüyor: "kopuş dinleri" terimini bir ekleme olarak önerebileceğimiz, "benliğin yaşantısıyla ve dönüşümüyle ilgili" din disiplinleri ve "fetihçi" diyebileceğimiz, hem iç, hem de dış dünyamızı kuşatmaya alan "topyekûn" dinler.[11] Bu çok genel çerçeveden birtakım ipuçları devşirildiğinde, hetero-

11 Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Fayard, 1983.

doksi, sürekli bir "yollarda oluş", tamamlanmışlıktan kaçış ve var olmayı değil, var olmamayı amaçlama anlamına gelir. Bayezid Bistami'nin sözleriyle, kişinin dipsiz ve kıyısız, bitimsiz ve başlangıçsız bir okyanus olması... Sırları, kapalı sandıklar ya da paslı kapılar ardında aramayıp, kendi içine yönelenlerin bir büyük isyanda kılıçtan geçirilerek sırra kadem basması... Dervişin gözleriyle, kendisini dünyaya getiren ve emziren kadının yerini, koskoca bir rahime dönüşen döngüsel evrenin alması.. "Öteki"ni tanıtan ve parçaların âdeta bir daha dağılmamacasına birarada tutunmasını sağlayan ayna, bir sapış anında, kendi kırıklarıyla usul usul, içten içe kanamayı yeğledikçe ne Freud, ne Lacan, ne de psikanalizin ateşli savunucuları...

Asinin psikolojisi ise Nietzsche tarafından derinden kuşatılır. Yalnızca asinin değil asinin saldırısına maruz kalanınki de. Aslında "toplumsal düzene yöneltilen isyan", modern toplumda asiyi ayrıcalıklı bir konuma getirir. Ne de olsa asi, modern toplumda savaşabilecek bir şeyler bulabilmektedir hâlâ. Heterodoksi üzerine düşünürken gerek Nietzsche'nin, gerekse Spinoza'nın bedene dair savlarını dikkate almak yardımcı olabilir: "Ben bir bedenim" sözü ile "benim bedenim" vurgusu arasındaki mesafenin dışında bir yerlerde dolaşmanın, bedeni ikilemlere hapsederek tekilleştirmeden, edilgenleştirmeden ve horgörmeden düşünmenin yolları bu iki düşünürden geçmektedir en fazla. "Ya ruh, ya beden" değil; "hem ruh, hem beden" ya da "ne ruh, ne beden". Zira, "ruh" ile "beden", "düşünce" ile "cisim", "doğal" ile "toplumsal" ayrı şeyler değildirler. Ahlâkın "ruhun beden üzerinde hâkimiyet kurması" diye önerdiği şey, Spinoza'da ruh ile bedenin güçlerinin paralelliğine dönüşür. Düşüncelerimiz cisimlerdir ve her bedene bir düşünce tekabül eder. Bu düşüncenin tek gücü safça şiddetinin getirdiği masumiyetinde yatıyor gibidir...

Heterodoksiler, felsefelerini sınırlarda oluşturup, kıyılarda yolculuk ededursunlar, merkez, beden ve ruh karşıtlığı üzerine oturttuğu hiyerarşik kurgusunu, "sapkınlığın teşhir edilmesi" için son derece meşrû bir zemin olarak kullanmaktadır. Sapkınlığın ilânında, tanımlarında ve cezalandırılmasında temel vurgu genelde beden, özelde cinsel organlar ya da cinsel ilişkiler etrafında dönmektedir. Modern "tıplaştırmanın" 'teşhis' ve 'tedavi'si zengin bir sapkınlık tasnif tablosunun etrafında örgütlenmektedir. Heterodoksiler, komünistler, homoseksüeller, gerillalar, fahişeler, travestiler ve deliler hep "bedensel günahkârlar"dır.[12] Akıl ya da ruhun beden üzerindeki hâkimiyeti ve bunun savunulurluğu devam ettikçe, sapkınlık, bedensel bir meseledir, hattâ bir zorunluluk ve ihtiyaçtır.

Toz pembeden etteki morluğa

Sapkınlığın işaretleri "bizim kadınlarımız"dan, "ne kadınlar sevdim, zaten yoktular"a geçişin öykülerinde izlenebilir kanımızca. Toz pembeden, siyah ve kırmızının erotik çağrışımlarına değil; çürümüş, sıkılmış, ısırılmış, kopartılmış etin morarmışlığına kayışın ayak izleridir bu bir anlamda. Türkiye'de modernleşmeyle birlikte erotik literatürde yaşanan önemli dönüşümlerden birisi de "bekâret" temasına atfedilen ve takıntıya kadar varan önemin, romantik-heteroseksüel ilişkinin ağır, kadife örtüsü altına gizlenmesidir. Aşk, bir yandan sapışı 'anlaşılabilir' ve 'bağışlanabilir' kılarken, bir yandan da onu örtmekte, "görünmez" yapmaktadır. Örtüyü araladığımızda kuytu noktalardan göz kırpan vurgu ise bir zamanlar son derece "masum" ve "temiz" olan

12 Zapatacı "komutan" Marcos'a yönelik ABD medyası destekli resmî hükümet kampanyasının onun eşcinselliği üzerinde temellenmesinin şaşırtıcı olmaması gibi, karşı-kampanyanın bu eşcinselliğin Genet'vari bir olumlanmasına dayanması da şaşırtıcı gelmemeli.

kadının, fethedilme arzusuyla yanıp tutuşarak, bekâretini yitirmek suretiyle "kirlenmesi" ve bir daha asla eskisi gibi olamayışıdır.

Böylesi bir kurgulanışta, bedensel itaat ve disiplinin çiğnenmesi geçici zevkleri, geçici zevkler de kalıcı yitirişleri sürüklemektedir peşisıra. Ve ilk cinsel birlikteliğin ardından pek çok hemcinsleri gibi erotik modernist Türk romanlarındaki kadınların temel kaygısı da anlık sapmanın izlerinin dışarıdan bakanlar tarafından anlaşılıp anlaşılmayacağı, geçici olanın ardından neyin ya da nelerin bedenlerine yapışıp kalacağıdır. "Ya anlarlarsa?" Bundan dolayıdır ki kadın, her cinsel sapmadan sonra, uzun uzun bedenini inceleme, eksikliğin ya da eklemelerin nerelerde ve nasıl ortaya çıktığını anlama çabasına girmektedir. Tam bir beden hermenötiği. Ama yapışıp kalan şeyin tam anlamıyla bir "fantazma" oluşundan dolayı kısa sürmeye mahkûm bu muhasebe esnasında, kadın, kendi bedenini üç farklı gözle görmeye çalışır: merkezin gözü, âşığının gözü ve sapmanın gözü. "Pişmanlık duymak ya da duymamak", "kendini suçlu hissetmek ya da hissetmemek" ve yaşamın 'bundan sonrası'nın nasıl sürdürüleceği sorusuna verilen yanıt, bu üç ayrı gözün gördükleri arasındaki çatışmada, neyin ya da nelerin baskın geleceğine bağlıdır. Öyleyse: "Arındırmak mı bedeni, sapkınlığın izlerinden yoksa bir kez daha çekip çıkarmak mı suyu çoğaltma ritüelini, heteroseksüel âşkın merkezinden."

Nasıl ki su, pek çok kültürde, bedensel kirlerden arınmak için yeri doldurulamaz bir kaynak olarak kullanılıyorsa; heteroseksüel aşk ve romantizm de söz konusu romanların okuyucularını cinsel sapmaların kirlerinden temizlemek için satırlar, sayfalar boyunca akıp gitmektedir. Öyle ki, kitap bittiğinde, cinsiyeti ne olursa olsun okuyucu, sapışı 'bağışlamış', âdeta büyüklük göstererek 'horgörmüştür.' Erotik modernist literatür, toz pembeyi, vurgusunu gizlemek için

oldukça sık ve şık kullanması da, kitaplarına seçtiği isimlerden de rahatlıkla sezilebileceği gibi, aslında "namus" ve "bekâret" kavramlarının kayganlığı –ya da kayışın ta kendisi– üzerine oturmuş, yayılmıştır. Âşkın bu şekilde kurgulandığı; sınırlamalarıyla, dayatmaları ve 'mecburiyetleri'yle cazip kılındığı herhangi bir yerde, kadınlığın tanımları, örtük ama kaçınılmaz sapmalar üzerine kurulmuştur. Bir kurgudan başka bir kurguya geçerken, bir kez daha, hem içeriğini, hem de işlevini değiştirmiştir toz pembe...

Compossibilitas

"Sana söyleyebileceğim tek şey, akışkan, liflerden yapılmış ışıklı varlıklar olduğumuz."
Carlos Castaneda, *Histoires de pouvoir*,
Gallimard, s. 153

Spinoza'nın önerdiği gibi düşüncemize bedeni "model" olarak aldığımızda, doğa felsefelerinin hemen hepsinin kabul edeceği "mekânik" bir ayrıma varırız ilk olarak: varlıkların bazılarının başka bazılarıyla uyum gösterdikleri, bazılarıyla ise uyuşmadıkları –*convenientia* ve *disconvenientia*, Ortaçağ felsefesinin neredeyse temel kavramlarıdır.[13] Başka bir deyişle, cisimlerin biraraya gelmeleri ya mümkündür, ya da değildir. Oysa Ortaçağ filozofunun imgelemi Spinoza ve Leibniz felsefelerine bu konuda çok önemli bir miras bırakmıştı: Nesnelerin düzeninin daha da karmaşık bir yapısı olabileceği fikrini... Bu karmaşıklık, "compossibilitas" ile "incompossibilitas"ın ekseninde yer almaktadır. Birincisi "ancak-bir-arada-mümkün-olmak", ikincisi ise "bir-arada-asla-mümkün-olmamak– diye tercüme edilebi-

13 Bkz. Michel Foucault, *Les mots et les choses: une archeologie des sciences humaines*, Ed. Gallimard, 1966, s. 78-92.

lir. Spinoza, öz ve varoluşa ilişkin bütün Platoncu yargıları bir tarafa atıp, tüm sorunu bu eksene indirgiyordu: bedenimiz bazı varlıklarla "ancak-bir-arada-mümkündü"; öte yandan başka varlıklarla, örneğin bir zehirle, "hiçbir-zaman-mümkün-değil"di... Nedir compossibilitas? Heterolojik düşüncenin dolaysız ürünü –ancak "öteki" ile biraradamümkün-olabilen varoluş tarzı– işlevi hücre zarının içine sızıp genetik kodun üzerine yapışarak bir kedinin genlerini bir amibe aktarabilecek, kendi başına var olamayan bir varoluş olarak virüs...

Compossibilitas ve incompossibilitas zorunlu olarak azınlık durumunu çağırıyorlar... Azınlık düşüncesinin kendine özgü bir "görececilik" olduğunu kabul edebiliriz: "Kendine özgü" çünkü bu hiç de genellikle göreliliğe, rölativizme yüklenen genelgeçer anlamda değildir: Leibniz elimize rölativizmin yepyeni bir kavramını veriyordu: Söz konusu olan, hakikatin özne açısından uğradığı değişimler değil, hakikatteki bir değişimin, bir varyasyonun özneye göründüğü koşullar ile ilgilidir. Bach'tan beri Barok zarafet tema ile çeşitleme arasındaki yoğun gelgitten oluşuyorsa, bunu tümüyle Leibniz'in bu yepyeni görelilik anlayışında yeniden keşfedebiliriz: çoğulluklara ve çoğulculuğa doğru açılımın bambaşka bir yolu...

Aynı şekilde "azınlık düşüncesi" de dünyayı "azınlık" kimliği içindeki öznenin etrafında döndüren bir düşünce olmaktan çok bütün perspektifler çoğulluğunu var olan ve gelecek bütün "mümkün dünyalar"a dahil edebilen düşüncedir: Atomcular, Spinoza, Leibniz ve Nietzsche... Ancak "çoğul" ile "tekil" arasında yepyeni bir bağlantının da burada kurulmuş olduğu besbellidir: Yine Leibniz'in söylediği gibi, "çoğulluklara" dahil olmanın iki farklı tarzı vardır –"koyunlar kollektif olarak bir sürünün üyesidirler, ama her insan kendi hesabına akıllı varlıklar sınıfına aittir." Tartışmanın sonraki

yüzyılları da ziyaret edecek "siyasal" önemi açıktır – toplumsal sınıf sorusunu bir "Kollektif aidiyet" ve "kimlik" sorununa indirgeyen Marksist bakış karşısında Rosa Luxemburg'un, ardından da Marksist İtalyan düşünürlerin (Bobbio, Della Volpe ve özellikle Antonio Negri) eleştirileri önümüze Leibniz'in "çoğulluklar"ı kavrama çabasının çağdaş görüntülerini sunar: Sınıftan iki anlamda söz edilebilir: Toplumsal aidiyet, "kollektivite" olarak sınıf, ki bunun "gerçek" bireylerle, başka bir deyişle "toplumsal tiplerle" tikel bir ilişkisi henüz kurulmamıştır; ikinci ve Rosa Luxemburgcu anlamıyla "somut bireyler"in ve parçalı varoluşların oluşturduğu "moleküler" kümelenmelerin, birikmelerin, sapmaların oluşturduğu bir "uyum planı" üzerinde kavranabilir sınıf. Negri, dahice bir sezgiyle Spinoza'nın iki iktidar kavramı arasında varsaydığı ayrımı Marksist çözümlemeye kadar genişletebilmiştir: Bir İktidar *(Potestas)* olarak kapitalist üretim ilişkileri karşısında proleterlerin "üretici güçleri" *(potentia)*...

Compossibilitas ve incompossibilitas, üzerinde geçmiş ile geleceğin, gelenek ile pratik yaşamın, imgesel ile simgeselin biraraya geldikleri ve olanaklı dünyalar çizdikleri bir sınır, bir zar üzerinde yer bulurlar. Yaşayan varlığın çeper ile, zar ile ve hücre yüzeyiyle asli bir bağı vardır: Bir devleti, bir imparatorluğu doğal ya da değil, sınırlarının tanımladığı gibi yaşayan varlığın tüm etkileşimleri (içkin olanlar da dahil olmak üzere) zarımsı bir yüzeyle, bir katmanla ilişkilidir. Genetikçi ve biyolog Gilbert Simondon yaşam birimlerinin zar ve yüzey ile olan zorunlu bağlantısını şöyle anlatıyor: "Yaşayan varlık kendi sınırında yaşar... Hayatın karakteristik kutupsallığı zar düzeyindedir; hayat ancak orada özü itibarıyla, aracılığıyla var olabildiği sıçrama yetisini ayakta tutan dinamik bir topolojinin bir görünümü olarak vardır... Yaşayan varlığın bu sınırında iç mekânın içeriğinin bütünü dış mekânın içeriğiyle topolojik bir temas halindedir; aslında topolojide mesafe diye

bir kavrama yer yoktur; iç mekânda içerilen yaşayan maddenin tüm kütlesi yaşayanın sınırında dış dünyaya aktif olarak kendini sunmuş durumdadır... İçe ait olma yalnızca "içerde olma" anlamına gelmez; sınırın "iç-tarafında" olma anlamına da gelir... Kutuplaşmış zarın seviyesinde içteki geçmiş ile dıştaki gelecek birbirleriyle yüzleşirler..."[14]

Zamana dair

Tik-tak. Saatleri tuzladığımızdan beri, zaman, ha koktu ha kokacak. Saatin zamanla, zamanın da saatle özdeşleştirilmesinin kamusal ilânı olarak görev yapan ve değişik biçimlerde kentlerin meydanlarına yerleşen saatlerin ardında oldukça karmaşık ve yaşlı bir öykü yatmaktadır, zamana dair. Ve zordur zaman üzerine yazıp çizmek; çünkü insan, bunu yaparken, nereden başlayacağını, nasıl bir tanım getireceğini bilemediği gibi, gerek günlük dilde kanıksanmış, gerekse akademik-teorik söyleme yerleşmiş ifadelerin ve düşüncelerin hem tüketicisi, hem de üreticisi konumundadır. Oysa tam da buralarda düğümlenmektedir 'zaman meselesi'; tam da köken arayışlarımızda, alışkanlıklarımızda, sorgulamaksızın benimsediklerimizde, 'öteki'yle aramızdaki mesafede ve "normal" olanda boyverir tik-tak'ların iktidarı. Meydan saatlerini belli noktalara yerleştiren bilirkişiler, bunu yaparken, kent sakinlerinin yaşamlarını kolaylaştırmak amacını gütmüyorlardı kanımızca. Söz konusu olan, daha çok, zamansal sapmaları denetim altına almak; ya da başka bir deyişle, insanlara "zaman" diye bir şey olduğunu kanıksatmaktır. Tıpkı sözcükler gibi, saatler de duyurmaktan çok buyurmaya yöneliktirler. Bir yerlere geç kalmanın telaşı; kimi ya da neyi veya niçin beklediğini bilmeden o meydanda

14 Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, P.U.F., 1964, s. 260-264.

öylece dikilmek; sınav boyunca, kalan sürenin azalışını seyretmek; mesai bitimlerinde, geçen her saatin parasal karşılığını hesaplamak; "zaman zaman" efkarlanmak, orda burda dağıtmak; bir ömrü, 'çocukluk-gençlik-olgunluk-yaşlılık' diye yaşam devrelerine bölmek; ve cinselliğin zaman tarafından düzenlenişine sessizce tanık ve sadık olmak.

Geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesi, öncelikle tek Tanrılı dinlerin, ardından ulus-devletlerin, bilimlerin ve ideolojilerin titizlikle düzenlemeye çalıştıkları bir kurgu olarak çıkıverir karşımıza. Yine de, 19. yüzyılın sonlarına kadar aynı ülkenin sınırları içinde değişik, çelişen 'zamanlar'ın barınabildiğini gözönünde bulunduracak olursak, zamanın asimilasyonunun hiç de günümüzdeki gibi güçlü ve örtük işlemediğini düşünebiliriz. Çizgisel bir düzlem üzerinde, hatırlanması ve içinden dersler çıkarılması beklenilen bir geçmiş; sürekli düşünülmesi ve planlanması gereken bir gelecek; ve bu iki gerekliliğin arasına sıkışmış, bıçak altında durmaya çabalayan bir şimdiki zaman... Sunulan öyküler, getirilen yorum ve denetimler çeşitlilik arzetmektedir elbette. Yine de ortak olan nokta, "zaman"ın adlandırılışının ve düzenlenişinin ne denli politik olduğunun gözlerden ırak tutulması, tutulabilmesidir.

Bir yandan, Zerdüşt'ün cüceye söylediklerini anımsayıp, birbirine karşıt uzanan ve sonrasızlığa dek süren o iki yolun birleştikleri geçite "An" demek... Heidegger'in belirttiği gibi, herhangi bir yere varmayı değil, zaten bulunduğumuz yere ulaşmayı amaçlamak.. Ve Derrida ile birlikte, "öyle bir yere gelmeliyim ki, nereye gittiğimi bilmemeliyim" diyebilmek... Her üçünde de ortak olan, Batı metafiziğinin içine işlemiş çizgisel zaman anlayışını ve geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesinin hiyerarşik kurgulanışını sorgulama uğraşıdır. Öte yandan, "ataların şanlı zaferleriyle yazılmış bir geçmiş"e bağlanmak ya da "ilerlemeci tarih anlayışının gereklerine uyarak bugünün dünden çok daha ileride olduğunu" savunmak veya "gelece-

ği bir hesap günü olarak tasarlayıp, onun denetiminde yaşamak". Kısacası, zamandan ne anladığımız, kendimizi, bedenimizi ve birbirimizi nasıl gördüğümüzle o kadar sıkı örülmüş ve o kadar içiçe geçmiştir ki. Ancak burada vurgulamaya çalıştığımız, zamanın tek başına, ayrık bir biçimde, oluşumuza ket vuran varlık kavramı üzerinde belirleyici bir rol oynaması değildir. Zira ne zaman ile uzam birbirlerinden ayrı değerlendirebilirler, ne de birinin ötekine tâbi tutulmasında savunulur bir yan vardır. Aslında, zamanın uzamdan koparılarak, her ikisinin de "içlerinin boşaltılması" süreci, modernizmin yaygınlaşmasıyla paralel gitmiştir. Giddens'in belirttiği gibi "Zaman, mekânik saatle ulaşılan ölçü birliğinin, toplumsal örgütlenmede de karşılığını bulmasına kadar, hep uzam (ve yer) ile ilişkilendirildi". Genelde mekân üzerinde dönen sömürgecilik tartışmalarında ihmal edilen önemli bir yön de işte bu noktayla yakından ilintilidir. Yine üzerinde pek fazla durmadığımız ancak son derece derine işlemiş bulunan ve mekânı durağanlıkla, zamanı da akışla, devingenlikle özdeşleştiren ikilem, sömürgeci zihniyetin savlarıyla büyük bir uyum içindedir. Oryantalist söylemin, Doğu'yu, tombul, yumuşak kıvrımlı ve edilgen bir kadın olarak tasavvur etmesini bir tesadüf saymaktan yana değilsek eğer, söz konusu ikilemin üzerinde daha fazla durmamız gerekecektir. Çünkü zamanın, takip edilemez bir hızla akıp gittiği koca bir yalan. Biraz ileride açıklığa kavuşturmaya çalışacağımız gibi, böylesi bir yaklaşım, yalnızca zaman-uzam ayrımını pekiştirmekle kalmıyor; aynı ölçüde, etkin olana edilgen olanı denetlemek, yönlendirmek için sınırsız bir fırsat sunuyor. Bundan dolayıdır ki, 'öteki'nin tanımlanmasında ve kontrol altında tutulmasında, belli toprakların fethedilmesi kadar saatlerin ele geçirilmesi, yağmalanması da önem taşımaktadır.

Sömürgecinin bileğinde akreple yelkovanın dansı, tanır önde gidene arkadan geleni denetleme imkânı

Ve madem ki, zaman anlayışı, güç ilişkilerinin, aynı anda hem örtük bir ürünü, hem de verimli bir kaynağı olabilmektedir, çoğunluğun merkeze çağrısı, son derece 'tehlikeli' ve 'tehditkâr' olan zamansal sapmaları denetleme amacını taşır. Öyleyse zamanın da türleri olmalı: Gilles Deleuze, Antik Yunanlılardan beri baki kalan iki zaman "okunuşunu" modern düşünce hayatına yeniden çağırır: *Khronos* olarak zaman ve *Aion* olarak zaman.[15] Birincisi her anını "şimdi"leştiren, salt "şimdi"lerden oluşan bir kader-zamandır. Onun gözünde "geçmiş" ve "gelecek" de ancak bir "şimdi"ye boyun eğdiği, ona bağlandığı ölçekte geçmiş ve gelecek adını almaya hak kazanırlar. Aion olarak zaman ise "geçmiş" ve "geleceğin" sonsuzca böldüğü, yaşanması olanaksız bir "şimdi"yi koyar önümüze: Olanaklı dünyaları işte bu alanda yaşarız; amacına varmamış direnişler, doyurulmamış istekler, "henüz" söylenmemiş, "artık" söylenemez sözler işte bu tekinsiz zaman aralığında belirir, olanak kazanır, istenir ve söylenirler. Her sözün içinde söylenmemiş sayısız söz olduğunu kabul etmek yetmez; her sözün içinde bu sözler bütün güçleriyle şakımaya hep devam edeceklerdir.

Mekâna dair

1900'lerin başlarında ortaya çıkan kübizm ve "tabiattaki her şey, resimde silindir, küre ve koni gibi geometrik biçimler kullanılarak anlatılabilir" diyen Cézanne... Ardından gelen gerçeküstücülük ve "Aklın herhangi bir denetimi olmaksızın ve her çeşit estetik veya ahlâki kaygı dışında, düşüncenin kendini dile getirmesi"nden söz eden André Breton...

15 Gilles Deleuze, *La logique du sens*, Minuit. 1975.

Her iki yaklaşımda da ortak olan noktalardan biri, mutlak uzam anlayışının sorgulanması, yıkılması... Ancak bununla neyi kastettiğimizin anlaşılabilmesi için, mutlak uzamın üzerinde biraz durmakta fayda var.

Kapitalist toplumsal ilişkilerin ortaya çıkıp, hızlı bir şekilde güç kazanmasıyla birlikte, mekânın kurgulanışında da önemli farklılıklar belirmiştir. Kabaca toparlayacak olursak, 16. yüzyıldan bu yana süregelen bu önemli dönüşümün yaşanmasında, pek çok etmenin yanısıra, özellikle şunlar belirleyici olmuştur: Vaktiyle ekilip biçilen toprağın özel şahıslar adına ve son derece kesin, belirgin sınır çizgileriyle ayrılması, parçalanması; özel mülkiyetin yaygınlaşması, benimsenmesi; bireyselleşmeye paralel olarak bireyin bedeninin temel toplumsal birim olarak algılanması ve tanıtılması; daha önce de üzerinde durduğumuz sömürgeciliğin ve sömürgeci söylemin zaman-uzam ayırımını bir meşrûluk zemini olarak kullanması; 'öteki'nin bir yandan, ya zaman-dışına itilmesi ya da zamanın gerisinde görülmesi ve bir yandan da, durağanlaştırılması, mekânsılaştırılması; global mekânın/uzamın, yine kesin ve bağlayıcı sınırlarla ulus-devletlere bölünmesi...

Bu tarihsel dönüşümlerle birlikte kapitalizmin sunduğu kurguda, mekân, "tarafsız", "hareketsiz", "edilgen", "kapsayıcı" ve "boğucu", "kasvetli" bir uyuşuklukla özdeşleştirilmektedir. İşte tam da bu noktada, mekânı, taşıdığı olumsuz sıfatlardan kurtarmak ve ilerlemeci tarih anlayışının gerekliliklerini yerine getirebilmek için, zaman girecektir devreye. O yutucu durağanlığın içine, yani resmin tam orta yerine, saatlerin tik-takları, fabrika düdükleri, bürokrasi makinalarının çarkları, işten çıkıp işe gidenlerin koşuşturmaları, metropolis'in kulak tırmalayıcı ritimleri yerleşecek, yerleştirilecektir. Tik-tak. Kapitalizmin bireyi, Nazım'ın söylediği gibi, makinalaşmak isteyecektir.

Mekân üzerinde dönen tartışmalarda fazlasıyla ihmal edilen bir konu da, mekânın şu veya bu şekilde kadınla özdeşleştirilmesi ya da kadına atfedilen sıfatlarla birlikte değerlendirilmesidir. Düşüncelerimizi ve hareketliliklerimizi kısıtlayan, kuşatan ikilemlerin izlerini sürdüğümüzde bu noktayı çok daha net bir biçimde görmek mümkün olabilecektir. Zira saatin tik-taklarında ve zamanın kurgulanışında, akılcı, ilerlemeci, bireyci, geleceğe dönük yaşayan beyaz erkeğin gölgesi dolaşmaktadır. Âdeta hareketli olan ve hareket ettiren odur. Böylesi bir yaklaşımın öteki boyutu da, mekâna yapıştırılan sıfatlarla kadına atfedilenlerin çakışması, çakıştırılmasıdır. Heteroseksüel cinsel ilişkiyi anlatmak için günlük dilde kullanılan fiilleri düşündüğümüzde kadın/mekân özdeşleştirmesinin ne denli yaygın ve kabul görmüş olduğunu fark edebiliriz. Oysa, zamanın akıp gitmesi gibi, mekânın durağanlığı da büyük ve dayanılmaz bir yalandır. Ve bu noktayı derinleştirmek, açıklığa kavuşturabilmek için, azınlıkların mekânla ilişkilerine bakmakta yarar olabilir.

Azınlıkların kazıları

Azınlığın en belirgin niteliği temel ve kaçınılmaz bir "dönüştürme" faaliyetidir: Kenti, çevresini, yol kenarlarını, sokakları, parkları, metro istasyonlarını, binaları durmaksızın dönüştüren, işlevlerinden saptıran ve şehirlerde yerleştikleri kahveleri, lokantaları, bu dönüştürme işlevinin merkezleri haline getiren onlardır. Köprüaltı çocuğu, köşebaşı işportacısı, yol kenarlarını birer "atölyeye" çeviren, buna karşın "çalışmadıkları" çoğunluk tarafından sürekli olarak vurgulanan çingeneler, Paris metrosunda bir clochard, kent mekânının altını ve üstünü kazıp duran getto nüfusları ve New York sokaklarını kendi evi kılan Kara Amerikalı... Kulak verdiğinizde, dönüşümün seslerini, daha başka bir

ifadeyle, kazı çıtırtılarını duymanız mümkün. Belli bir yönü, amacı ya da çıkış noktası olmayan, sınırsızca uzanıp giden, fütursuzca çoğalıp duran, merkezcilikten ve bütünsellikten uzak bir hareketliliktir bu. Kazı çıtırtıları, yaprak yiyen tırtılların çıkardıkları sesleri andırır. Öylesine belli belirsiz ama ürkütücü; öylesine masum ama yıkıcı ve öylesine yabancı ama yakın, hem de çok yakın. Sözünü ettiğimiz azınlık görüntüleri, varoluşlarını bu temel dönüştürme işlevine borçludurlar. Kent mimarisinin başedemediği, başedemeyeceği tek güç azınlıktaki bu dönüştürme, sürekli işleme ve kazma faaliyetidir: Hangi metro istasyonu, metro istasyonundaki ya da parklardaki hangi bank "azınlık"ın bir üyesi tarafından işgal edilmemiş, birer yatağa dönüştürülmemiştir? Üstelik, belediyelerin parklara ve kent meydanlarına binbir zorlama ve gösterişle verdikleri isimler, o mekânları tırtıl çıtırtılarıyla kemiren azınlıklar tarafından tanınmazlar. Belki de kazı faaliyetleri, beraberlerinde yeni, yepyeni ama bir o kadar da küflenmiş, tozlanmış tanımlamalar getirmektedir. Bir ezan vakti, hemen herkes derin bir uykudayken, kentin kulağına ismini üflemek... köşe başlarını, meydanları ve durakları lakaplarla donatmak, süslemek... Madem ki sözcükler, duyurmaktan çok buyurmaya yöneliktirler; azınlıkların adlandırma, lakaplandırma süreçleri de buyruk tanımaz bir kazı faaliyetidir.

Yine de belirtmeliyiz ki, mekânlara verilen isimlerde yaşanan dönüşüm ve yine buralarda yaşanan direniş, yukarıda ifade ettiğimizden çok daha karmaşık bir işleyişe sahiptir. Zira azınlıklarca sessiz ama inatçı bir şekilde yürütülen bu dönüşüm, belli bazı noktalarda otoritelerin, devletin benzer çabalarıyla frenlenmeye çalışılır. Önümüze bir Türkiye haritası alıp bakmamız yeter. Ulus-devlet sürecinin ortaya çıkardığı en önemli dönüşümlerden biri köy, kasaba, dağ ve nehir isimlerinin ucu kararmış bir silgiyle silinerek, değiş-

tirilmesidir. Bu anlamda, belediyelerin kentlerin meydanlarına, sokaklarına, parklarına ya da ana caddelerine kendi zihniyetlerince yeni isimler verme çabaları, isimler üzerinde yoğunlaşan oldukça köklü ve geniş bir çatışmanın içinde değerlendirilmeli, yorumlanmalıdır. Bir sabah uyandığınızda, sokağınızdaki tabelanın değiştiğini görürsünüz. Anlaşılan, çoğunluk da azınlığın yöntemlerine başvurmaktır sık sık. Onlar da siz uyurken çalışırlar; uyandığınızda, uyku mahmurluğuyla, o tabelada yazılı olanla yüz yüze kalıverirsiniz. Azınlıkların incelenmesinde isimlendirme ve isimler üzerinde dönen çatışmaların ayrı, apayrı bir yeri, önemi vardır. Belki de uzunca bir zaman kimse umursamaz o tabelada yazılı olanı; kullanılan hâlâ o eski, tanıdık isimdir. Oysa bu durum, o tabelanın söz konusu noktaya dikilmesine karar verenleri rahatsız etmez, edemez. Önemli olan, tabelanın, bir nokta teşkil edecek biçimde oraya konulması ve orada kalmasıdır. Başka bir deyişle önemli olan haritaya baktığımızda küçük, siyah yuvarlakların yanında yazılı olan, yani tescillenmiş isimler (değil, aslında o küçük, siyah yuvarlaklar – yani dondurma, durdurma noktaları). İlgili köyde, kasabada, sokakta ya da caddede yaşayanların kendi aralarında buraya ne dedikleri, tabelaları takıp takmadıkları değil. Zira hareketlilik, geçici bir süre için de olsa bir noktada sabitlenmiş, demirin sivri ucu toprağa çakılmış, yanına beton dökülmüştür. Yine de geçici bir süreden söz ediyoruz zira siz uyurken devam eder azınlığın kazı çıtırtıları; tırtıl yaprağı sever. Demirin çakılı olduğu toprağın altında, derinlerde bir yerlerde köstebek adımlarıyla ilerler azınlıklar. Zira tırtıl, kemirmeyi sever.

Sokaklar göçmen işportacıların ticarethanesi, kentin kenarları ise mahalleleridir. Paul Virilio, mimari zihne yönelik eleştirisinde binaların inşâ ve kullanım safhalarını –özellikle işlevci mimarlık açısından bakılırsa– belirleyemeyen,

binasını elinden kaçıran, zamana, eski püsküleşmeye, sonuçta da yıkılıp gitmeye terketmek zorunda kalan bir mimarlık faaliyetini vurgulamaktadır.[16] Kentin binaları, özgün işlevlerinden çok farklı ve çoğul kullanımlara açıktırlar. Elbette bu kullanımlardan en önemlisini Devletin kendisi gerçekleştiriyor gibi görünmektedir – Santiago'nun büyük stadyumunu bir toplama kampına dönüştüren Pinochet rejimini hatırlayalım. Ancak işlevdeki bu sapma, çok kolay anlaşılabilir ki, azınlıkların işledikleri sapmaların niteliğinden çok farklı, topyekün bir dönüştürmedir. Azınlığın kent mekânlarını dönüştürmesi ağır ağır, ufak kaçamakların garip birikimiyle gerçekleşir –bir gün köşe başına bir dilenci gelir, orasını mekân edinir– zamanla o mekân çevresinde garip, dışarıdan hissedilemez bir kavga dönmeye bağlar: dilenci grupları oluşur, çatışır ve dağılırlar – sessiz ve sürekli bir mücadele... Bu mücadelenin "global" etkisini, özellikle dünya kapitalist sisteminin son birkaç on yılda geçirdiği dönüşümü nasıl belirlediğini görmek ilginç olabilirdi: Samir Amin'in ünlü formülü: Birinci Dünya'daki Üçüncü Dünya'yı görmüyor musunuz artık? "Beyaz" nüfusun daha şimdiden "sayısal bir azınlık" konumuna, üstelik "kendi evinde" düştüğünü, yalnızca "evrensel dil" İngilizcenin değil, bütün diğer "büyük" dillerin, azınlık ağızlarınca, azınlık edebiyatınca dönüştürülmekte olduğunu – gramerinden söz üslûbuna varıncaya kadar–, son on yıldır Batı dünyasının en cafcaflı ödülü Nobel Edebiyat ödülünün ya azınlık, ya da İngilizceyi, Fransızcayı vb. "dışarıdan" konuşan kolonyalizm-sonrası ülke yazarlarınca paylaşıldığını fark etmiyor musunuz? Dili ve emeğin felsefesini değiştirme azınlıkların pek özel, gözardı edilmiş bir özelliği ve gücüdür. Öyle ki azınlık her zaman "pragmatik deha"nın en yetkin ifadesi olarak çıkar karşımıza gerçekleştirdiği kulla-

16 Paul Virilio, *L'insécurité du territoire*, Plon, 1993, s. 243.

nım bir "kendine uyarlama" olmaktan çok, kullandığı nesnelerle farklı bir yakınlık bağı içine girmesinden dolayı neredeyse kendiliğinden oluşan bir "dönüştürme" ve bu arada "birlikte olma" halidir. Ekonomi politiğin temel kategorileri arasında, 19. yüzyıldan beri safdışı kalan "kullanım değeri" mefhumu yeniden gündeme gelmeye başlamaktadır: Ancak "tüketim toplumu"nun aksiyomları aracılığıyla değil, "kapitalist aksiyomatiğin" henüz tanımlayamadığı bir "azınlık faaliyeti" ile.

Sindirim sistemi

Madem ki sapmalar, her şeyden önce "bedensel meseleler" ve azınlıklar da "bedensel günahkârlar"dır, sosyal bilimcilerin olabildiğince kendilerinden uzak tutmaya çalıştıkları ve yeterince 'bilimsel' bulmadıkları "beden"e yeniden dönmekte yarar görüyoruz. Neden böylesine önemserdi Nietzsche, sindirim sistemi metaforlarını? Yalnızca, Batı düşüncesinde köksalmış beden ve ruh ayrılımına ya da bedenin böylesine horgörülmesine gösterdiği tepki ile açıklanamayacak bir yaklaşım içindeydi kanımızca. Bedenin karmaşasını ve şaşırtıcı çokyönlülüğünü gösterirken, derinin altında kıpır kıpır eden büyüleyici bir mekânizmaya dikkati çekerken, karşısına aldığı yüzyılların biriktirdiği bir küflenmiş düşünce tarzı ve modernizmin taşıdığı hıncın ta kendisiydi. Nietzsche'ye göre sindirim sistemi, küçümsenemeyecek bir biçimde, son derece ayrık, farklı duran unsurları içine alıp öğüterek, sindirerek ve farklılıkları usul usul eriterek çalışıyordu. Tıpkı teker teker insanlar gibi, toplumlar da sindirim sistemlerine sahiptiler. Bir öğünde sindirmeleri gereken onca Yahudi, Kürt, Çingene, Göçmen... sapkın bulunuyor ve öğütülecek unsurların sayısı ya da miktarı azalma göstermiyordu. Aralıksız çalışan, tökezlediğinde ciddi sorunlar çıkaran ve

son derece karmaşık bir yapıya sahipti çoğunlukların midesi. Öte yandan, Almanların kolay kolay ortadan kalkmayacak sorunları, hastalıklı sindirim sistemleri yüzünden, mönülerindeki unsurları pek iyi öğütememeleriydi. Kısacası, asimilasyon adını verdiğimiz işleyiş, aslında, üzerinde pek düşünme gereği duymadığımız sindirim sisteminden başka bir şey değildi.

Günümüzde mikro milliyetçilikler bile asimilasyon politikalarını genel siyasal ve ideolojik çizgileri olarak benimsemiş görünüyorlar: Daha önce de dile getirmeye çalıştığımız gibi, söz konusu olan bir "dışta bırakma" mekanizması değil, soğurma, aynılaştırma, içerme ve tekdüzeleştirme hareketidir. Yanlış anlaşılmayalım: kapitalizm ve ulus-devlet mekânizmaları nüfuslar üzerinde iç farklılaşmalar yaratmaktan asla geri durmazlar –ancak bu öncelikle kapitalizmin aksiyomatiklerine bağlanan, zorunlu olarak hiyerarşik-sınıfsal dizgelerden başka bir şey değildir. Ortalama bireyin etrafında dönen bir insanlık: kapitalizmin en göze çarpan genel tablosu budur. Ortalama ve normalleştirme süreçleri, Foucault'nun eserinin tümünün gösterdiği gibi, üç yüzyıldan fazla bir süreden beri, Batı toplumlarının işleyişini belirlemekteydiler: hastalık, suç, cinsel sapkınlık ve diğer küçük-büyük her türlü "disiplinsizlik", Foucault'nun "disipliner toplum" adını verdiği ve henüz dışına çıkamadığımız bir tarihsel sürecin "azınlıklarını" oluşturan tüm değer sistemleri "ortalama birey"in "rasyonel" kılınmış amaçlarını bozan küçük şakalardan ibarettirler: Ama Foucault, bunların "nihai" etkilerini çok belirgin birkaç noktada göstermektedir: asimilasyon ve "sağlık": Alman Nazileri önce Yahudi gettolarını ardından toplama kamplarını, en sonunda da soykırımı "saniter" (sıhhî) bir mesele olarak görüyorlardı. Bir "ırkın" renklerden kaçışı... Bazı uç noktalar çoğu zaman dramatik bir öğreticiliğe ve açıklama gücüne sahiptirler: ekster-

minasyon, soykırım. Holocaust, "aşırı" durumlar olarak görüldüklerinde ön varsayımları silinir gider – faşizmde her şey "orta-sınıf" darkafalılığını dışa vurmaktadır: Foucault, Pasolini'nin "estetize edilmiş" Salo'suna yönelttiği bir eleştiride, faşist erkanı ve sapkınlıklarını "tutku ve duyguların coşması" olarak görmeye karşı çıkar:[17] Orta-sınıf ev kadınının "ideolojisi" faşist uyaranları açıklamakta daha elverişlidirler: Ellerinde bir toz bezi, dünyayı bütün kirlerden, tozlardan ve haşarattan kurtaracaklardır sanki –Yahudileri, çingeneleri, eşcinselleri, "toplumun düzen ve sağlığını rahatsız eden" her şeyi birer birer temizleyeceklerdir. Üstelik "temizlikçi kadın" Freud'un kadın üzerine söyleyebildiği doğru olan tek şeyi, "nevroz"u çağrıştırır– Faşizm "irrasyonalizmin" değil, "psikoz"un değil, "nevrotik ortalama birey"in bir hastalığı olarak, çıkıyordu karşımıza.

Faşizmin "erkeksi" bir aşırılık, erkek ideolojisinin bir uzantısı olduğu *kabul görmüştür genellikle. Oysa faşizm* erkeklerin de yakalandığı bir kadın hastalığıdır: yüceltilen değerler faşizmin açık söyleminde başka, örtük söylemlerinde farklıdır: bir evin, Heimat'ın (yurt) düzeni, refahı ve temizliği: kısacası "ev kadını"na yüklenen görevleri ülke, hattâ dünya çapında üstlenmesi gereken genel bir "servis sektörü", faşizmin en büyük idealiydi. Hitler, Alman ulusunun "anası"dır:[18] faşist bilinçaltının bu ideolojik yankısının altını bir kez daha çizmek gerek...

Orta sınıf Amerikan ırkçılığın en belirgin ideolojik ekseni, azınlıkların "çalışmadıkları" düşüncesi etrafında yoğunlaşır; kısacası Protestan Ahlâkı'ndan –doğallıkla– son derecede uzak oldukları... Hatırlanması gerekir ki, post-koloniyal dönemde Nijerya gibi, Güney Afrika gibi "kurtulmuş" Afrika ülkelerinde yeni kurulan devletlerin ideolojileri, bir kabi-

17 Foucault, *Dostluğa Dair*. Hil, İstanbul 1994.

18 Bkz. C. Malaparte, Das Kaputt, Livres de Poche, 1966, s. 56.

leler çoğulluğu ve disiplinsizliği olarak karşılarına çıkan dev nüfus havuzlarını "emeğin değerlerine" çağırmaktan ibaretti... Protestan öğretilerine verilen bunca önemin nedeni budur... Tanrı adına çalışın... Allah aşkına çalışın... Bu yakınmalar yine de bu ülkelerin kabileler çoğulculuğunu kırabilmiş görünmüyorlar: Afrika bir azınlıklar ülkesidir – her kabile diğerinin karşısına "başkası", "öteki" olarak çıkmaya devam eder.

Aynı durumu, "beyaz", orta sınıf "işçinin" Amerikanvari "yumuşak" ırkçılığında gözlemleyebiliriz: çalışmayan zenci imgesi, kapitalizmin işleyişine oranlanmış bir imgedir: bir türlü işçileştirilemeyen, emek disiplinlerinin elinden kaçan, öğretim kurumlarını işlevsizleştiren, toplumun sayısız küçük odaklarında "değer yasası"nın kapsayamayacağı her türlü faaliyeti sürdüren azınlıklar... Zencinin emeği emek sayılmaz; çünkü ya kapitalist makine tarafından henüz kapılmamış, ya da makinenin çarklarına çomak sokmuş, elinden kurtulmuştur. Eninde sonunda "zenciler" hani şu, daha dün, balık istifi yığıldıkları gemilerle Afrika'dan getirilen, denizlerdeki kırımdan kurtulan pek azının plantasyonlarda çalıştırılan (köle çalışması emek sayılmaz, Marx tarafından bile; ve Marx kendi kuramı bağlamında bu konuda ısrar etmekte son derece haklıdır) iş makinaları değil miydiler– öyleyse nereden geliyor bu "tembel zenci" anlatısı? Açıktır ki kapitalizmin bakış açısından "denetim altına alınmamış", "değer yasası" açısından da "ölçülememiş", "soyutlanmamış", yani "ortalamaya rücu etmemiş" – kısacası "normalleştirilmemiş" emek, "emek sayılamaz". Zencinin bir "faaliyeti" vardır, "emeği" değil...

Bunun ötesinde pek arkaik korkular sezilebilir: özellikle emek örgütlenmesinin "dinsel" bir kisvede karşımıza çıktığı kapitalizm-öncesi toplum formasyonlarında, "tekinsiz büyücüler" olarak belirip kaybolan "metal işçileri"... Bun-

lar, geleneksel olarak ya "tekinsiz" ama "vazgeçilemez", ya da "kutsal" varoluşlardır. Metalci toplulukları ne göçebe, ne de yerleşik, ama "gezgin"dirler *(itinerant)*.[19] Bir madene indiklerinde duvarlarını resimlerle bezeyip, dev ve kızgın ateşlerini yakıp körükleyerek, çıkardıkları madeni hemen orada işlemeye girişirler. Çoğu zaman Devletlü işverenleri vardır: Hiçbir arkaik krallık "maden birikimi" olmaksızın hazinesini, ordusunu, dolayısıyla gücünü kuramaz, koruyamaz. Madenin tükenişi, "gezginliğin" bir sonraki durağa kadar yeniden başlamasına işarettir. İlk çağların bu "tekinsiz" madencilerinin "köleden", "bağımlı emekçiden", "serften" hattâ Romantik düşünürlerin ortadan kayboluşuna hayıflanıp durdukları "zanaatçı"dan ne büyük bir farkları vardır – komşuluk ve ticaret işlerinde pişmiş, "ortalama habitus"un taşıyıcısı ve aktarıcısı zanaatçıya karşı, "tekinsiz" varoluşu içinde, "gizli", "hermetik" "ateş bilgisi"ni *"initié"*lere,* müridlere aktaran esrarengiz metal çalışanı... Ernst Jünger romantizmi, "çelik adam"ı ne modern kapitalizm altındaki işçinin, ne de "zanaatçı"nın, ama "Topal Hephaistos"un gizli bilgisini taşıyan "metal adamlar"ın hatırasına başvurmaktadır. Zanaatçının, işçinin, göçebenin ve "gezgin"in Heimat'ı aynı değildir – ne ortak bileşenlere sahiptir, ne de yaşam mekânlarını aynı şekilde örgütlerler... Kapitalizm, Marx'ın gösterdiği gibi, en büyük "cepheden saldırı"yı "metal adamlar" üzerine yapar: Madencilerin sendikal mücadelede hâlâ "ilkel birikim" dönemlerinin uğursuz etkilerini enselerinde hissetmeleri biraz da bundandır.[20]

---

19 Bkz. J. Forbes, "The Evolution of the Smith", içinde *Civilization and Technology*, cilt 3, 1966.

(*) Bir kapalı cemaate kabul olunma veya cemaat içinde mevki edinme.

20 Gerçekten özellikle İngiliz maden işçilerinin ünlü grevi metal işçilerinin ve madencilerin paylaştıkları bu ortak geçmişin geleneksel izlerinden türetmekteydi etkisini...

Ethos

"Ethos" azınlığın tek garantisidir; hattâ temel yapısıdır diyebiliriz. Ethos'un temeli ise güç istemidir. Yunanlılar, ethos/pathos karşıtlığı üzerinde tüm bir moral yaşamı, giderek bir polis'in en uygun yasalarını inşâ edebilmişlerdi; örf ve âdetler, yani ethos... tutucu anarşist düşünür E. Jünger, ahlâkı Kant felsefesinden değil de, ana-babadan öğrenen insanları yeğlediğinden dem vurur. Bu onun, tutucu anarşizminin tutucu-muhafazakâr yönüdür. Ahlâk teorisi yerine ana-baba terbiyesi. Biraz ötedeyse modern dünyanın, kuşkusuz her ana-babanın da sorumluluk payını mutlaka taşıdığı, cehennem güçlerine, bir felaketler silsilesi, bir lanetlenmişlik ahlâkı, mutlaklaşmış nihilizm, dev yıkım teknolojileri, –Auschwitz ve atom tehdidi– teslim oluşuna şiddet yüklü bir protestodan çok, son derece duyarlı ve derin bir "yakarış" okunur: insan ırkı sakattır... ta baştan beri... Joe Bousquet'in söylediği gibi, "bizden önce vardı yaralarımız; onları bedenimizde cisimleştirmek için doğmuşuz." Yine soralım, ne demektir azınlık doğmak. Yarı barbar Stoacılar yararına, felaketlerine ve ölümlerine sahip çıkma öğretisini geliştirmeye çalıştılar; gerçekten azınlık doğulmaz, azınlık olunur öyleyse.

Azınlığın ruh hali ancak dostluğunki olabilir. Komşuluk, aile, cemaat, vb. tümüyle "zorunlu" ilişkiler üzerinde temellenirler. Komşuluk elbette zorunlu bir ilişkidir; kaçınılmaz bir biçimde bir yabancının dışlanmışlığını, bir komşular çevresinin fiziksel oluşumunu şart koşar: yabancı dışlanır; hor görülür, ya da aksine kutsanır. Kutsanma, cemaatin hizmetine koşulma, farklılığın köreltilmesinin bir tarzıdır.

Merkezler, merkezdekiler "ilk biz vardık; ilk biz bulduk" diyedursunlar, düşünceler, fikirler ve sezgiler, kök-köken tanımaz bir biçimde hareket ederler. Ancak şu noktayı ısrar-

la belirtmekte fayda var ki, sözünü ettiğimiz belli bazı fikirlerin, belli bazı yerlerden yola çıkarak ve yine belli bazı nedenlerden ötürü başka yerlere yolculuk etmeleri değildir. Zira böylesi bir yaklaşımda fikirler son derece çizgisel bir zemin üzerinde ve iki sabit, temel nokta arasında gidip geleceklerdir. Ne kökleri, ne merkezi, ne de hareketi sınırlayan ya da ona başlangıç ve son teşkil eden duraklar vardır.

Ethos'u dinsel kimlikler ve onların hak talepleri üzerinde temellendirmek arka plandaki bencilce çıkarların ve destekledikleri dışlama ve düşmanlık duygularının toptan gözardı edilmesine dayanır. "Postmodern halimiz" hiç de "mekânın güvensizliği"nden, sessiz denetim aygıtlarının dur durak bilmez işleyişinden bağımsız görünmüyor. Öyleyse ethos yükselen dinsel akımlarda, baskı gruplarının çoğullaşmasında, muhalif kültürlere göz yumulabileceği iddiasında değil, heterodoksilerde, üretici ve yaratıcı faaliyetlerde, "sessiz denetim aygıtları" karşısındaki "sessiz direnç atomlarında" yaşanmaktadır daha çok.

Birikim, Ekim 1995, sayı 78

Birlik ve biriciklik, teklik, monizm, dinlerin vazgeçilmez varsayımıdır. Allah'ın bir olduğu hakikatini telaffuz etmek değil miydi Müslümanlık? O'nun Bir'liğini, esirgeyici ve bağışlayıcı olduğu takip edecektir. Ya da yine, bu Bir olma halinin farklı tasavvurlara da kaynaklık edebileceği unutulmamalı. Bir Ene'l-Hakk öğretisi ışığında, Bir ile çokluğun özel türden bir birleşmesini, iç içe geçişini, ya da makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki geçişliliği sağlamak söz konusudur.

Spinoza, *Etika*'nın birinci kesiminde, hemen dinlerin bir sosyolojisine girişiyorsa, amacı, siyasettir. Siyaset elbette Tanrıbiliminden ayrı düşünülemezdi o dönem. Tıpkı bugün bizim durumumuzda olduğu gibi. Var olanın tözün doğasında olduğu önermesi, Birinci Kısmın ünlü yedinci önermesi ve tözün sonsuzluğunun kanıtlanması... Bir bakıma Spinoza felsefesinin Tanrı'yı temel olarak aldığı, dahası Tanrı ile başladığı yargısını yanlışlar. Söz Tanrı değildir. Ancak insanlara ve tanrıbilimcilere, Spinoza'nın saldırganlığını çeken bu çok belirgin ruhban tipine hitap edebilmek felsefi bir kategori olarak töz ile dinsel bir kategori olarak Tanrı'nın aynı

anlamda kullanılabilmesini gerekli kılar. Tözün tekliğinin ve birliğinin felsefî kanıtlanışı elbette Spinoza'yı, Tanrı'yı yeniden doğanın ve dünyanın içine çekmek, kutsallığı dünyevî alanda etkin kılmak amacıyla hareket eden bir düşünürü, hem dinsel insanın (homo religious) hem de tanrıbilimci ve ruhban kesiminin önyargılarıyla savaşmaya çağıracaktır. Bir anlamda Spinoza'nın amacının tam tamına siyasal olduğu da söylenebilir: Tanrıbilimsel-Siyasal Yetke Üzerine Çalışma *(Tractatus Theologicus Politicus)* içinde bu amaç açıkça belli eder kendini.

Önyargı, bütün uhrevî dinlerde, hemen ilk cümleciklerin telaffuzu içinde belirir: Tanrı Birdir. Bu Spinoza için neden bir "önyargı"dır? Tanrı'yı sonsuz sıfatlarda kendini dışavuran ebedî varlık olarak kabul eden yine o değil midir? Oysa, dikkatle incelendiğinde, Tanrı Birdir kabulünün dinsel anlamda formüle edilişinden çok farklı bir kurgunun söz konusu olduğu anlaşılır: Tanrıbilimcinin dilinde, onun ideolojisinin uzantıları olarak yaşayan "dindar" insanın yaşam dünyasında olduğu gibi, Tanrı Birdir ile Tanrı esirgeyicidir, cezalandırıcıdır (rahim ve müntekim) olumlamaları arasında herhangi bir fark yoktur. Bunlar Tanrı'nın adları ve sıfatları kılınmıştır bu dilin içinde. Descartes gibi filozoflar bile, Tanrıbilimcilerin bu önyargısını korumakta, felsefelerinin temeli haline getirebilmektedirler. Oysa Spinoza için, Tözün, yani Tanrı'nın yani Doğa'nın (Deus sive Natura) kanıtlanmaya ihtiyacı yoktur: Kendinin nedeni (causa sui) olan ve varoluşu zorunlu olarak doğasına ait olan varlığın ta kendisi, tanımıdır...

Spinoza, Descartes'ın "iki töz", ruh ve beden ayrımına yönelttiği eleştiride aynı zamanda bir tanrıbilimci önyargısını da gözler önüne sermeyi amaçlar. Tanrı'nın Bir olduğu onun tanımının bir parçası değildir. Tanrıbilimci bu tanımın farkına vardığından Tanrı'ya insana, sonlu şeylere yüklediği sıfatlardan, yüklemlerden farklı sıfatlar atfetmeyi başaramaz.

Sözgelimi, doğal ve sonlu nesnelere yüklediği başlangıçları Tanrı'ya da yüklemekten geri kalmaz ve bu sıfatı ona yükleyerek, onun başsız ve sonsuz olduğunu kanıtlamaya çabalar. Ya da, daha da kötüsü, insan tutkularını ve zayıflıklarını bile Tanrı'ya yüklemeye başlar: O'nun esirgeyici, bağışlayıcı, öfkeli, intikamcı olabileceğini varsayar. Bunun nedeni, tutkuların insan zihninde nasıl ortaya çıktıklarını bilmemesidir. Tanrı'nın doğası ile insanın doğasını, ya da doğal şeylerin doğasını birbirleriyle karıştırırlar bu yüzden.

Tanrı'nın "varlığı"nın kanıtlanması aslında mümkün bile değildir. Spinoza'nın yaptığı Tanrı'nın inanmak üzere yapılmış bir kanıtlanması olmaktan çok, onun doğasının "tanıtlanması"dır (definitio). Tanrıbilimciler ve filozoflar ise, varoluşun kanıtlanmasını istemekte devam ederler. Buna hiç gerek yoktur.

Anlaşılan Spinoza, Tanrısal varlığın, yani varoluşun kendisinin yalnızca kanıtlanmayı beklemediğini değil, böyle bir kanıtlama çabasının tanrıbilimcilerin sefaletinin nedenlerinden biri olduğunu söylemek istemektedir. Sözgelimi, onun kanıtlamadan çok tanımlara öncelik verişinin nedeni budur. Varoluş sonsuzca ve mutlak bir olumlama boyunca vardır. Elbette, Spinoza'nın bahsettiği Tanrı, hemen ilk anda tanrıbilimcilerin ve tarihsel dinlerin anlattığı Tanrı'dan ayrılır. Tanımların dilinde ifade edilen Tanrı ile vahyin ya da tanrıbilimci önyargılarının dilinden aktarılan, yansıtılan Tanrı birbirinden apayrı doğadaki varlıklardır. Birincisi varoluşa, doğaya içkin, ikincisi ise aşkındır. Spinoza için, içkin olarak var olan her şey, Töz ile tözün duygulanımlarını (affectiones) kapsar ve bu ikisinin dışında hiçbir şey yoktur. Oysa kendisi de tözün duygulanımlarından ibaret olan insan zihni, var olmayan duygulanımları da varmış gibi algılayabilmek konusunda özel bir maharete sahiptir. Ancak Töz, kanıtlanmayı bile gereksinmeksizin kendi içinde kavranabile-

cek tek şey olduğundan, buna karşın tözün duygulanımları mutlaka kendilerinden başka bir şeyde kavranmaya zorunluluk duyduklarından ve bu başka şey, tözün kendisinden başkası olamayacağından, insan zihni, yalnızca bu verilerle tözün mutlak varoluşunu ve bunun kanıtlanmayı gerekli kılmadan onun doğasına ait olduğunu olumlayabilir. Zihnin dışında, gerçek anlamında var olmayan şeyler ise, kendilerinden başkası içinde kavranabildikleri için, varmış gibi algılanabilirler bu yüzden. Tanrıbilimci, bu yüzden Tanrı'yı tek tek nesnelerin mutlak ve âşkın nedeni olarak değerlendirme batağına saplanacak, töz ile duygulanımları arasındaki ayrımı yapmayı başaramayacak, gerçek anlamda olmayan şeyleri Tanrı'nın doğasına yakıştırmaya girişecektir.

Descartes'ın "töz ikiliğine" Spinoza'nın yönlendirdiği eleştiri, arka planda Tanrı'nın Bir olduğu doğrultusundaki Tanrıbilimci öğretisine de yönelir böylece: Spinoza'nın kanıtlama değil, tanım aradığını söylemiştir. Tanım ise, nesneleri "ilk nedenleri" ile tanımak, yani nesnelerin nasıl üretildiğini bilmektir. Öyleyse Tanrı'nın tanımı da, herhangi bir şeyin tanımı gibi, tanımlanan şeyin dışında hiçbir yabancı şeyi içermemelidir. Öyleyse Bir Olmak, ya da iki olmak türünden tanım parçaları Tanrı'ya ya da töze uygulanamaz. Bunlar Tanrı'nın ifade edici, onun doğasını dışavuran sıfatlar değildirler, çünkü herhangi bir anda belli bir sayıda varlığın, ayrı ayrı, ne eksik ne de fazla varoluşunun nedeni, zorunlu olarak dışsal bir neden olmalıdır. Oysa kendinin nedeni olan bir varlığın doğasında, yani olumlayıcı tanımında, böyle bir dışsal nedeni işin içine katmaya imkân yoktur. Öyleyse, Tanrı'nın ya da tözün gerçek tanımlarında, sayısal bir belirlenim sıfat ya da yüklem haline getirilemez; bu yüzden Tanrı'ya atfedilen "Bir olma" hali, gerçek bir yüklem ya da tanrı sıfatı değildir.

Spinoza'nın tanrıbilimci çarpıtmalarında karşı çıktığı yal-

nızca onun birliği ve tekliği konusundaki öğretilerin sınanması istemleri değildir. Bazıları Tanrı'nın da, aynen insan gibi bedenden ve zihinden oluştuğunu, tutkulara sahip olduğunu düşünürler. Aslında bu garip bir akıl kurnazlığının tuzağına düşmekten başka bir şey değildir. Hıristiyan Tanrısının sonsuz tutkuları, Yehova'nın öç alıcılığı iyi bilinir. Oysa Tanrıbilimciler, bu garip öğretileri reddettikleri zaman bile, aklın hilesi varlığını sürdürür: Çünkü onlar Tanrı'nın doğası üzerine düşünürken, onun bir bedene sahip olmadığını kabul ederler. Ama bu, onlar için bedeni aşağılamanın, cismânî dünyayı hor görmenin bir aracı ve gerekçesi haline gelir. Bedenin belli bir niceliğe sahip, şu boyda, şu ende, ve belli bir biçime sahip olmasından dolayı onun Tanrı'ya atfedilemeyeceği doğrultusunda harika bir kanıt elde ettiklerini düşünürler. Böylece, cismanî ve yer tutan tözün Tanrı'ya atfedilemeyeceğini, onun doğasından tamamiyle ayrı olduğunu, dolayısıyla onun tarafından yaratılmış olduğunu düşünmeye başlarlar.

Böyle düşünmekle tanrıbilimciler kafa karışıklıklarının had safhada olduğunu gözler önüne sermekten öte bir şey yapmazlar. Bir tözün başka bir şey tarafından yaratılamayacağı öğretisini kabul etmelerine karşın, artık onun yaratılabileceğini (hangi hikmetle acaba?) düşünmeye girişirler. Hani Tanrı'nın dışında bir töz olamazdı? Cismanî doğayı Tanrı'nın dışında görmek, yalnızca Tanrı'nın değil, cisimlerin doğasını da anlayamamak demektir. Bu filozoflar ve Tanrıbilimciler, cismanî ve yer tutan tözün, yani doğanın parçalardan oluştuğunu düşünerek, sonsuz olamayacağı, dolayısıyla Tanrı'ya ait olamayacağı düşüncesine saplanmışlardır. Çünkü bölünebildiği, parçalanabildiği için esas olarak edilgin bir şey olarak hayal ettikleri cismânî doğa, Tanrı'ya atfedilmeye layık bir yetkinlikte değilmiş gibidir.

Tanrıbilimciler, böylece hem Tanrı'yı hem de doğayı yanlış anlarlar: Varsayımları cismanî doğanın bölünebilir, edilgin

ve yalnızca hareketsiz maddeden oluşmuş olduğudur. Sonsuz bir niceliğin ölçülebilir olmamasından yola çıkarak onun sonlu olduğu sonucuna varırlar. Oysa burada söylenebilecek tek şey, onların bu sonsuz niceliği ölçememelerinden başkası değildir. İnsanlar cismânî doğayı kendi eksik bilgileriyle yanlış kavramaya eğilimli oldukları ölçekte, nicelikleri bölmeye ve ölçmeye de doğaca pek düşkündürler. Çünkü nicelik insan zihni tarafından iki değişik tarzda kavranır: Soyut ve yüzeysel olarak, bölünebilir şeylerin hayaletleri üzerinde düşünerek ya da zihnin gerçek kavrayışı içinde, töz olarak. Töz, sonsuz, tek ve bölünmezdir. Sözgelimi su, yalnızca su olarak ele alındığında, parçalanabilir. Oysa özünde, yani cismânî doğanın bir duygulanımı olarak ele alındığında artık üretilebilir ve bozulabilir bir şey olarak değil, tözün zorunlu bir parçası olarak anlaşılacaktır. Böylece o Tanrı'ya layıktır ve onun zorunlu bir ifadesidir. Doğa, yani Tanrı, zorunlu olarak vardır, cismânîdir, sonsuzdur ve yetkindir.

Tanrı, kuşkusuz her şeyin nedenidir. Ama tanrıbilimciler onu çarpıtırken, Tanrı'nın "özgür bir neden" olmasını isterler. Yani ürettiği ve yarattığı her şey, onun keyfine ya da hikmetine bağlıdır; olup biten her şeyi sanki başka bir tarzda da üretebilir. Ama bu düşünce, bir üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olmadığını, ya da verilmiş bir nedende hiçbir sonucun doğmayacağını düşünmek kadar saçma değil midir?

Tanrı'nın insanı kendi görüntüsünde yarattığı bildirisinden hareketle insana ait her türlü niteliği, özellikle aklı (zihni) ve hür iradeyi en yetkin biçimiyle yine Tanrı'nın gücünü de azaltmaktan geri kalmaz. Onlar, Tanrı'dan daha yetkin hiçbir şey bilmediklerini söyleyerek insan doğasında bulunduğunu varsaydıkları özgür istemi, iradeyi mutlaklık görüntüsü altında Tanrı'ya yansıtırlar – sanki Tanrı her şeye karşı kayıtsızmış, her şeyin düzenini içinde yaşamakta oldu-

ğumuz dünyanın içinde değil, öncesinde ya da dışında oluşturabilirmiş gibi görünmelidir. Oysa Spinoza'nın Tanrısı, en yetkin gücüyle, sonsuz doğasıyla, sonsuz sayıda şeyi sonsuz sayıda farklı yollardan, sonsuz çeşitlilikleri içinde üretmekten geri duramaz... Bu ezeli ve ebedi bir üretim gücüdür ve bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit oluşunun ezelî ve ebedî oluşu işte bu sonsuz üretim gücünden kaynaklanmaktadır.

Tanrıbilimcilerin Tanrısı, sanki yaratılabilir sonsuz sayıda nesneyi bilmekte, anlamaktadır ama bunları hiçbir zaman üretememektedir. Her şeye gücü yeterliğine ve mutlaklığına böylece gölge düşürüldüğü de sayısız tanrıbilimsel önyargı aracılığıyla gözlerden saklanmaya çalışılmaktadır. Biraz önce andığımız önyargı, yani zihnin ve hür iradenin Tanrı'ya atfedilmesi sırasında bu sözcüklerin anlamlarının da değişeceği tanrıbilimsel ideoloji tarafından fark edilmemektedir. Ama Tanrı'nın zihninden ya da iradesinden sözedildiğinde, bu sözcüklerin anlamı asla insanlara atfettiğimiz anlamla aynı olmayacaktır: Aradaki fark, gökteki yıldız takımadası olarak Köpek ile havlayan köpek arasındaki fark kadar mutlaktır. Eğer Tanrı'nın doğasında düşünen varlık olma varsa bu, bizim düşünmemiz ya da zihnimiz gibi, nesneleri var oldukları anda ya da onlar olup bittikten sonra kavrayan bir zihne değil, her şeyi aynı anda kavrayan bir zihin olmalıdır: Yani nesnelerin tümünün "biçimsel nedeni" bu zihni oluşturmaktadır. İşte bu yüzden Tanrı'nın doğası, gerçekte nesnelerin hem özlerinin hem de var olmalarının nedenidir. Ama bir neden, yol açtığı, ürettiği şeyden yalnızca bu sonuncunun ilkinden aldığı nitelikle ayırdedilebileceği için, ikisi arasında mutlak bir özsel ve varoluşsal fark olmalıdır. Tanrı da insanın zihninin nedeni olduğu ölçekte insan zihninden tümüyle farklı bir zihne sahiptir.*

Böylece Birinci kitabın 33. önermesi kolayca anlaşılabi-

lir: Nesneler, gerçekte olduklarından başka bir yoldan ya da başka bir biçimde, sanki mucizenin ürünüymüşler gibi yaratılmış olamazlar. Tesadüflere ve olumsallığa bu Tanrı'nın doğasında yer yoktur. Varoluş ya zorunludur ya da imkânsızdır. Ama bu terimlerin öncelikle açıklanması gerekir: Bir şey ya özü açısından ya da nedeni açısından gerekli ya da zorunludur. Çünkü bir şeyin varoluşu ya kendi doğasınca ya da verili bir nedenin sonucu olarak zorunlu olarak belirlenir. Aksine, bir şeye, ya doğasında ve özünde bir çelişki varsa, ya da böyle bir ürünü verecek herhangi bir dışsal neden bulunmazsa imkânsız denir. Öyleyse, tesadüflere ve mucizelere, olumsallığa yer yoktur; yalnız zihnimizin yetkin olmayışı ve nedenleri tanımamamız yüzünden bir şeyin tesadüfî ya da olumsal olduğunu hayal ederiz.

Dinsel düşüncenin hastalıkları arasında yer alan mucizeler ve hayaletler, kaynaklarını "olumsallık" fikrinden alır. Özünde bir çelişki bulunup bulunmadığını bilmediğimiz durumlarda, ya da özünde hiçbir çelişki bulunmamasına rağmen, nedenlerinin farkında olmadığımız için var olup olmadıklarını bilmediğimiz şeylere işte bu yüzden "olumsallık" niteliğini yakıştırırız.

Tanrı'ya bir hikmet gücünü, şeyleri kendi düzeninde olduklarından farklı bir şekilde yaratabilme gücünü atfetmenin aslında Tanrı'ya bir güçsüzlük ve yetkin olmayış hali yakıştırmak olduğu da rahatlıkla gösterilebilir: Tanrıbilimciler Tanrı'ya mutlak bir özgür irade bahşetmekle düştükleri yanılgıyı gidermek için ne yapabilirler? Her şeyin ne ise o olması hali, Tanrı'nın gözüyledir. Bunu kabul etmekle başlayabilirler. Tanrı'nın buyruklarına boyun eğdiklerini ve buyrukların Tanrı'nın iradesinden kaynaklandığını kabul etmeye devam etseler de, hiç değilse bu yukarıdaki düşünce sayesinde, Tanrı'nın buyruklarından önce olmadığını, ancak onlarla birlikte var olduğunu anlayabilir, olanlardan başka hiç-

bir buyruk vermiş olamayacağını, bunun aksinin Tanrı'nın gücünü kısıtlamak anlamına geleceğini görebilirler. Eğer Tanrı doğadaki buyurduğu şeylerin farklı olmalarını buyurabilmiş olsaydı, bu onun zihninin de farklı olmasını gerekli kılacaktı. Böylece Tanrı'nın kendisi de artık kendi olmayacak, bir değişmenin ve bambaşka, dışsal bir kaderin oyuncağı haline getirilecekti.

Tanrı'ya yönelik Tanrıbilimci çarpıtmasının en tehlikelisi de ona İyilik ile Kötülük arasında bir seçim mecburiyeti dayatmaktır. Bu durum, sanki Tanrı tarafından üretilen nesnelerin öyle yaratılmayabileceği düşüncesinin bir uzantısı, daha da soysuzlaşmasıdır. İyilik Tanrı'ya kendi dışında bir amaç, kendisine uyarak eylemini biçimlendireceği ve düzenleyeceği bir "örnek" olarak dayatılır. Böylece, şeylerin Tanrı tarafından "iyi" ve "yetkin" olarak yapılmış olmayabileceği varsayılmakta, onun her şeyi aynı yetkinlikle sonsuzca ürettiği bir kez daha gözardı edilmektedir.

Tanrıbilimciler, Spinoza'nın *Ethica*'sının birinci kitabının ana boy hedefiyseler, ikinci kitabının boy hedefi, "çokluklar" ve kalabalıklardır (multitudo). Onlar, Tanrı'nın gücünü başlarındaki kralların ve hükümdarların gücüyle karıştırma eğilimindedirler. Kalabalıklar, bu gücü insan gücünün işleyişine benzeterek, Tanrı'yı insan benzeri bir varlık olarak hayal ederler. Tanrı'nın gücünün kralların gücüyle karıştırılması, konunun siyasal niteliğini açıkça dışavurmaktadır. Tanrı'nın gücü dahilinde olan her şey varoluşa gelmek zorundadır. O kendini anlamasındaki zorunluluğun aynısıyla var olur ve şeyleri olduklarından başka türlü yaratamaz. Böylece Spinoza, Antonio Negri'nin kitabını adadığı "potentia" (şeyleri üretmenin, eylemde bulunmanın gücü) ile "potestas" (Tanrılara krallara atfedildiği gibi atfedilen güç) arasındaki ayrım noktasının tartışılmasını açmaktadır.

Tözün, yani Tanrı'nın varlığı insanın özüne ait değildir ve

ona herhangi bir şey borçlu değildir. Oysa kalabalıklar, Tanrı'yı her zaman hizmetlerinde görmek isterler. Yalnızca tanrıbilimciler değil, dindar ve sofu kalabalıklar da hiç değilse önyargılarından sıyrılmak üzere sahip olabildikleri ortak bir mefhumdan, hiçbir şeyin Tanrısız olamayacağı veya kavranamayacağı düşüncesinden hareket etme şansına sahiptirler. Evet, herkes Tanrı'nın her şeyin biricik ve tek nedeni olduğunu, hem özünün hem de varoluşunun nedeni olduğunu kabul ediyor. Oysa, hem kalabalıklar hem de tanrıbilimciler, bu arada bazı düşünürler de, şeylerin kendisiyle anlaşılacakları şeyin, yani nedenlerinin bizzat kendi öznelerine ait olduğu düşüncesine saplanmış olduklarından, ya yaratılmış şeylerde Tanrı'nın özünün bulunduğuna, ya da yaratılmış şeylerin Tanrısız kavranabileceğine inanırlar. Daha doğrusu, bu iki düşünce, ya da yanılgı arasında çıkmaza saplanırlar. Oysa tanrıbilimciler ya da kalabalıklar felsefî düşünme alışkanlığına sahip olsalardı, doğanın düzeni ile bilgilerin düzeninin aynı olduğunu, doğadaki "duyulur" dedikleri şeylerin herhangi bir öncelik taşımadığını, doğal olguları gözlemlerken Tanrısal doğanın bilgisine başvurmanın zorunlu olduğunu kavrarlardı.

Kalabalıkların, bunu kavramamak konusunda derin bir ideolojik eğilimleri bulunduğu Spinoza'nın gözünden kaçmamıştır; kalabalıkların bu cehaletini sömürmek uğruna tanrıbilimcilerin ve ruhban sınıfının, onların gücü üzerinde iktidarlarını temellendiren hükümdar ve devletlerin çıkarları da bu eğilimi beslemeyi sürdürür. Oysa, filozof, tek tek bireysel şeylerin Tanrısız olamayacaklarını ve kavranamayacaklarını, ama buna karşın Tanrı'nın onların özünde yer almak zorunda olmadığını bilmelidir.

Tezkire, Yaz-Güz 1998, sayı 14-15

"ULUS BAKER YAZISI"NIN PEŞİNDEN

Orhan Koçak

Herhalde bir "Ulus Baker" yazısı olduğu gibi, bir de bu yazının okunması vardır. Bu halde üç şey çıkıyor ortaya: Ulus Baker yazısı; onu okumak; ikisi arasındaki ilişki ki, okuyanın hali olarak da adlandırılabilir.

İlki hakkında ne söylenebilir? Ona hangi mesafeden baktığımıza bağlı olarak birkaç şey. Sanatlardaki ve salonlardaki *estet* tipinin (Swann) sosyal teori alanında bir muadili olsaydı eğer, Baker'in yazılarına Baker'in başka yazılara baktığı gibi bakıp geçen kişi, orada bu tipin bazı tanımlayıcı özelliklerini bulabilirdi. Hedeften çok yolun kendisine önem verme eğilimi – dönemeçlerin, sapa yolların ve giderek çıkmazların tadını çıkarmaya yatkınlık. Gezinen, gezinmeye çıkmış bir zihnin zorunlu yüksüzlüğü – Baker'e pek sevimli gelmediği anlaşılan bazı lûgatçelere göre "bağlanma eksikliği" veya "duygusal yatırımların yüzer gezer niteliği" olarak da betimlenebilecek bir yüksüzlük. Ama aynı anda belli bir yüksek ton ki başta ortaya sürülmüş sorunun önemsizleşmesi, hatta terk edilmesiyle sonuçlanabilmekte ve bazen de Baker'in uğraştığı konuya kendi psikolojisini, kendi *durumunu* yansıtmasına yol açabilmektedir. (Böyle projeksiyonlara Baker'in hiç mi hiç itirazı olmayacağını az çok anlayabiliyoruz. Yine de, örneğin "Marx'ın Bir Çift Sözü Var" başlıklı yazısında "Kafka'nın eserleri yapılar arasında bir *gezin-*

tidir" deyiverdiğinde, bu Kafka'nın sözgelimi Walter Benjamin'in Kafka'sından çok, Borges'in, Deleuze'ün ve Baker'in Kafka'sı olup olmadığını düşünmekten ya da "Kafka" sözcüğünün yerinde neden "Cervantes" veya "Mevlana" gibi bir sözcüğün durmadığını sormaktan kendimizi alamıyoruz.) Başka yerde olmak; şurada değil de orada olmak (burada olmak imkânsız, yetersiz ve sevimsiz olacağına göre) – yüksüz mü demiştik, kısmî bir düzeltme gerekiyor:

> "Freud, *anlaşılan o ki,* Oidipus efsanesine *yürekten* inanıyordu" ("Ignoramus") veya *her şeye rağmen* psikanaliz *bize* bilinçdışını hatırlatmakla, sonradan gözelerini doldurmak ve parşomenini eskitmekte pek başarılı olamayacağı bir 'başarı tablosu' sunmuştur (ibid) veya "Hayalî'ye şimdiye dek kimler nüfuz etti? Sartre'ı *unutabiliriz,* çünkü onun *L'imaginaire*'i, cevaplarını önceden *Les Mots*'da verdiği azı anakronik sorulardan öteye geçmiyordu: Dilden bahsediyorsunuz..." veya "Frankfurt Ekolünden başlayarak günümüze dek, *sırayla* '68'li, anarşist, feminist ve radikal 'eleştiri' kuşaklarına yakıştırma *cesaretini kendimde bulmaktan geri kalmayacağım* 'zayıf düşünce'" terimi..." ("Marx'ın Bir Çift Sözü Var") (a.b.ç.)

dalgalanan gönderimleri ve yanıp sönen imâlarıyla bu türden cümleler, kimsenin sahiden incinmediği (ama tarafların da pek belirgin olmadığı) zarif bir eskrim maçını hatırlattığı kadar, yazarın şehrimize girerken çoğunu gönüllü olarak kale kapısına bıraktığı o yine iyi eskitilmemiş ama ağır valizleri de düşündürür.

(Althusser'den Çin tarımına, Ernst Niekisch'in "Milliyetçi Bolşevizminden" Spinoza'ya ve –evet!– *Baphomet*'e: Bir "Zelig" figürü de akla gelebilir burada; Baker'in sadece konudan konuya değil, alandan alana da külfetsizce –valizsizce– kayabilen tecessüsü, belki çoğumuzun fantezilerini kışkırtmaya devam eden o "Duvargeçen" figürünü de hatırlatabilir.)

Ama daha yakından bakan, Baker'in örneğin Spinoza'ya (ama Çin pirincine değil) baktığı gibi bakan okur, bu yazılarda başka şeyler de

görebilecek, belki sonunda asıl onları görecektir. Hınçları değilse bile kızgınlıkları vardır yazarın; bunlar kimi zaman sadece cümle kuruluşunun, başlatılmış (ve artık geri alınamayacak olan) sözel jestin ürettiği meydan okuyuşlar olsa bile bazı belirgin kızgınlıkların tekrarlandığı görülür. Hedefleri ve hedef tahtaları vardır. *Orada* süregiden ama titreşimleri şuraya da ulaşan bir savaşın (*polemos!*) artçı ve bazen de öncü muharebelerini veriyordur. Freud'a ve genel olarak psikanalitik düşünüşe husumet beslediğini göreceğiz. İnsan'ı, "insan oluş"u kökensel bir eksiklikle, muhtaçlıkla (*hilflosigkeit*) tanımlayan Freud'un *süreğen bir kayıp olarak bilinçdışı* kavramına karşı, kısmen Gaston Bachelard'dan kısmen de Gilles Deleuze'den (ki o da Spinoza ve Bergson'dan) devralınmış daha şen, daha gürbüz bir "bilinçdışı" anlayışını seferber eder: *Giderilemeyen bir fazlalık olarak bilinçdışı,* bizi bazı "Kantçı sorular" sorma yükümlülüğünden salıveren "üretken br kuvvet olarak" bilinçdışı (bu kuvveti, iş üstündeyken, iki'den üç yaratırken izleyebiliyoruz: Baker'in yazısının başlığı "Marx'ın *Bir Çift* Sözü Var"dır ve yazının içinde Marx'ın *üç* sözü açımlanmaktadır). Formalizme, en çok da eleştirel bir formalizme sempati duymadığını göreceğiz – biçim, geçilmemesi gereken bir duvar değil midir sonuçta, aştığımız anda boşa gittiğimiz ve daha kötüsü başa döndüğümüz bir sınır değil midir? Eleştiri de böyle, özellikle Kantgil olanı: Sınırların yoklanmasıdır öncelikle, direnç hatlarının saptanması, giderek sabitleştirilmesi. Baker de her türlü muhalefette, dirençten öteye geçemeyen her türlü "eleştirel düşüncede" bir zafiyet bulmuştur böylece. Asla direnme, der gibidir, direneceğine öteye geç, bu mümkün değilse yana kay, hatta asıl yana kay! – Cezbe.

Denebilir ki böyle bir taktikle cephe savaşları kazanılmaz; ama *mevzi* (manevra) savaşlarında son derece etkili olabildiğini (ve böylece cephe savaşına da aslında gerek kalmayabileceğini) Baker'in bazı pasajları gösteriyor. Hasım düşünce, hasım kavram, direncini belli bir noktaya yığmış, kuvvetini belli bir hedefe kilitlemiştir: Baker yana kayar; hasmını kendi direnç hattında değil, hazırlıksız ve dayanıksız olduğu bir noktada karşılar ve kuvvetin boşa gitmesini sağlar. (Açılış sorunsalının yazı ilerle-

dikçe önemsizleşmesi, unutulması veya terk edilmesi de bu manevranın bir parçası mıdır?) Birkaç örnek vereceğim sadece.

Sorun, ideolojinin tam ne olduğudur: Her zaman kısmî kalmaya mahkûm bir görüş anlamında bir "perspektif" midir, bir "yanlış bilinçlilik" midir ve sosyalizm de böyle kısmî bir perspektif midir; öyleyse başka perspektifleri *perspektif içine sokma* imkânını nereden alıyordur? Baker, Marx'ın "bir kulübede bir saraydakinden farklı düşünülür" sözünü sürer ortaya, ama beklenmedik bir yöne bükerek: "Bir kulübede, bir sarayda ya da dünyanın başka bir yerinde her zaman farklı düşünülür, evet. Ama aynı düşünülseydi bu 'ideoloji'den başka bir şey olmazdı... *İdeoloji, bir kulübedekinin bir saraydaki gibi düşünmeye başlamasıdır.*" Bu noktada gelebilecek bir itiraz da boşta kalır böylece: Kulübe sakininin saraylı gibi düşünmesine ideoloji diyelim; peki saraylının kulübedeki gibi düşünmesi de ideoloji midir – sarayda kalmaya devam ettiği halde sahte özdeşleşimler kurmaya çabaladığı sürece ideolojidir, *evet.* (Burada kılıçla kesilmiş bir Gordion düğümü görenler de çıkacaktır elbet; Kant'ın eleştirel felsefesinin tam da bu türden kestirimleri geri alıp düğüme düğüm haysiyetini yeniden kazandırma çabası olduğu da iddia edilebilecektir.)

Bir örnek de yine bilinçdışı tematiğiyle ilgili: Psikanalitik literatürde, alışılmış, çevresinde direnç hatları oluşmuş soru, *bilinçdışı neyi nasıl bozar ya da neyi nasıl engeller* gibi bir şeydir kabaca. Baker: "Acaba Freudçu bilinçdışı, karşılığında şu Kantçı soruları sormaktan *vazgeçebileceğimiz* bir üretken kuvvet haline getirilebilir mi: Ne bilebilirim, ne umabilirim? [Asıl soru şu olmalıdır oysa:] cinsellikle, emekle ve genel olarak arzuyla 'ne *yapacağız?*'" (Spinoza'nın arzu nosyonunun en iyi mirasçıları Nietzsche ve pragmatizmdir.) Yine böyle çapraz bir hamle: *Marx ütopyacılığa karşıydı (ama geleceği gerçekçi bir biçimde öngörmeyi de başaramadı)* savına karşı: "Ütopyacı sosyalistler, besleyip durdukları 'umut ilkesi'nin, 'gerçeklik' ile temas ettiği anda darmadağın oluvermesinden sorumluydular: Marx'ın eleştirisi onların 'ütopyacı' olmalarına yönelik değil, 'adam gibi' ütopyacı olmamalarına yönelikti..." Yana çekilmekle iki hasım fikir birden...

Yazılar böyle. Okunmalarına gelince, doğaldır ki burada bir *neden?* sorusu çok geçmeden kendini hissettirecektir. Bu en temel soruyu yakıcı bir acillikle sordurması, Baker'in bütün bir "80 sonrası sosyal teori" yazınıyla belki de tek ortak noktasıdır. Ama disiplinlerarası çalışma anlayışı bazı benzerlerinden (Vrankoviç) farklıdır: Çok daha az tutucudur: Freud'un sorusunun cevabını Spinoza'da aramak ve bulmakla kalmaz, ikisindeki cevapların sorularını da içrekçi bir tarım sosyolojisinin içinden yeniden formüle etmeye, hayır, *üretmeye* yönelir.

Ya okuyanın hali? Turgut Uyar'ın dizesini yeniden formüle edersek, burada herkes *kendi* gecesiyle yüz yüzedir artık. Belli bir tâkatsizliği veri alacağız. Yetişememek, yakalayamamak düşüncesi de bize eskisi kadar kaygılandırıcı gelmemeye başlayacak belki. Ve o ilk mecalsizliği kızgınlığın (ve apansız sevinçlerin) yardımıyla atlattıktan sonra, gecenin geç saatlerinde, orada ilerde, yavaş yavaş, bizimkine çok benzeyen ama enerjetik yüklerinden arınmış bir dünyanın sözlerden oluşmaya başladığını görebileceğiz. – Hem sonra, her zaman gidip Baker'in kendisini bulma imkânımız da var.

"Ya okuyanın hali? Turgut Uyar'ın dizesini yeniden formüle edersek, burada herkes kendi gecesiyle yüz yüzedir artık. Belli bir takatsizliği veri alacağız. Yetişememek, yakalayamamak düşüncesi de bize eskisi kadar kaygılayıcı gelmemeye başlayacak belki. Ve o ilk mecalsizliği kızgınlığın ve apansız sevinçlerini yardımıyla atlattıktan sonra, gecenin geç saatlerinde, orada ileride yavaş yavaş, bizimkine çok benzeyen ama enerjetik yüklerinden arınmış bir dünyanın sözlerden oluşmaya başladığını görebileceğiz..."

ORHAN KOÇAK

Ulus Baker'in yazılarının, Orhan Koçak'ın kitaba yazdığı arkasözden de anlaşılabileceği gibi, daha çok üslupla, ele alma biçimiyle, "ruh hali"yle ilgili bir yanı var. Ama bir de analitik bir yanı var bu yazıların – sadece "literatürü bilme"yle değil daha çok zekâyla ilgisi olan, yaratıcı, özgün analitik kıvılcımlar çaktıran bir yanı... "Akademik" yazında da, "politik" yazında da, "gazeteci yazılarında" da pek nadir bulunan bir yan bu. Onun için "Ulus Baker yazısı" deniliyor!

O analitik potansiyel, genellikle aşındırarak gerçekleştiriyor kendini. Yerleşik kabulleri, kalıp-argümanları, söz alışkanlıklarını, kuramsal "töre"yi aşındırarak...

Bu kitapta göz önündeki birçok konuyla ilgili aşındırma denemesi yer alıyor:

Kapitalizmin "doğası" ya da işleyiş mantığı...
Psikanaliz kuramı...
İslâmcılık...
Milliyetçilik...
Marksizm ve Marx'ın kuramı...
Sol Hareket, ÖDP...

ISBN-13: 978-975-05-2218-5
9 789750 522185

THG 0690885 GZR

Birikim Kitapları