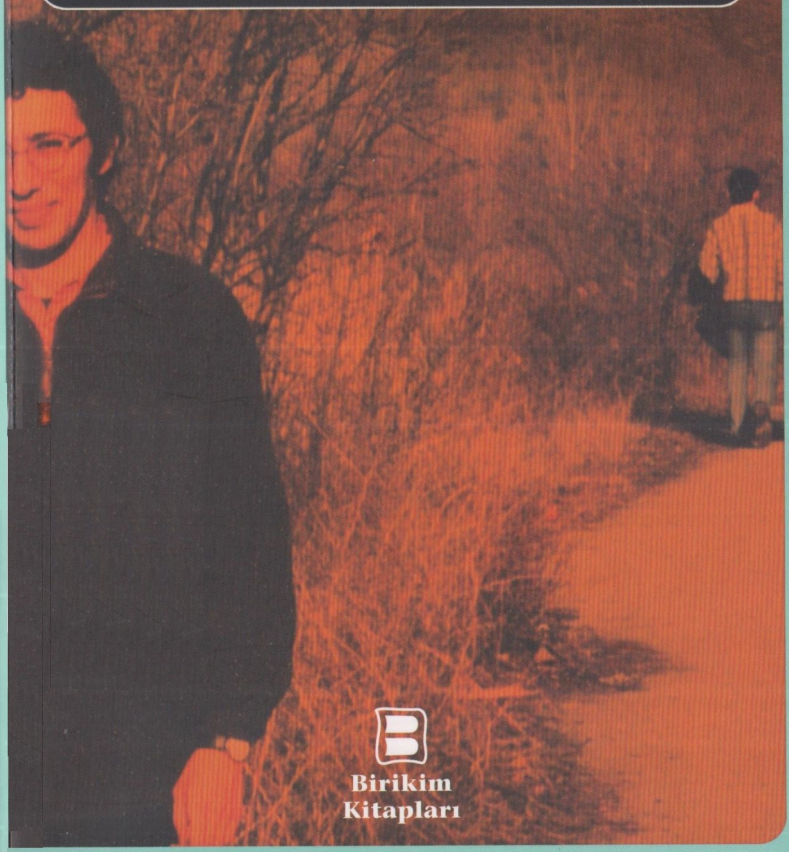
Ulus Baker

Yüzeybilim Fragmanlar



Birikim Kitapları

ULUS BAKER 1960 doğumlu. ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde çalıştı, yüksek lisans ve doktora yaptı. Çeşitli yayınevlerine katıda 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.

Kitapları: *Aşındırma Denemeleri* (Birikim, 2000), *Kanaatlerden İmajlara* (Birikim, 2010), *Beyin Ekran* (Birikim, 2011), *Dolaylı Eylem* (Birikim, 2012), *Sanat ve Arzu* (İletişim, 2014).

İletişim Yayınları 2591 • Birikim Kitapları 25
Birikim Kitapları, İletişim Yayıncılık A.Ş.'nin markasıdır.

ISBN-13: 978-975-05-2346-5
© 2009 Birikim Yayıncılık Ltd. Şti.
1-3. BASKI 2009-2014, İstanbul
4. BASKI 2018, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Ege Berensel
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Begüm Güzel
DİZİN Cem Tüzün
BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46
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

Yüzeybilim - Fragmanlar

DERLEYEN *Ege Berensel*

Birikim Kitapları

İÇİNDEKİLER

Rizom-düşünce: Spinoza, Tarde, Deleuze ***11***

1. "Kederli ruhlar" *13* • 2. Kullanışlı Bir Felsefe: Spinozacılık *13* • 3. Aşkın Spinozist İmajı *23* • 4. Spinoza ve Aşkın Diyalektiği *24* • 5. Spinoza: Hayatın Geometrisi *31* • 6. Bach ve Spinoza *41* • 7. Spinoza'nın Etika'sının Sunuluşu *43* • 8. Spinoza ve Siyaset Soruşturması *50* • 9. Spinoza ve Öteki Filozoflar *63* • 10. Spinoza Kitabı: *Ethica'nın Sırrı 64* • 11. Spinoza ve Bahşetme *68* • 12. Spinoza ve "Ben" Meselesi *68* • 13. Ethica Okumaları I *70* • 14. Ethica Okumaları II *76* • 15. Ethica Okumaları III *78* • 16. Ethica Okumaları IV *83* • 17. Spinoza ve Duyguların Hesabı *85* • 18. İktidar ve Hükümet *98* • 19. Bilimsel Kuşkudan Bilimden Kuşkuya Doğru *109* • 20. Varolmak Farklı Olmaktır *125* • 21. "Dünyanın Şekli" *126* • 22. Tarde Postülaları *127* • 23. Yaratımın Güçleri: Gabriel Tarde'da Ekonomi Politiğe Karşı Ekonomi Psikoloji *133* • 24. Tarde ve Monadoloji *137* • 25. Tarde ve Durkheim *144* • 26. Tarde Sosyolojisi *145* • 27. Düşünmek, Hissetmek, Algılamak *156* • 28. Tıp ve Problemleri *165* • 29. Hastane Nedir? *166* • 30. Agamben: Tanık *169* • 31. Agamben: Hayat *170* • 32. Hukuk Modeline Karşı *171* • 33. Descartes Üzerine *174* • 34. Yine Descartes *177* • 35. Foucault Üzerine Notlar *180* • 36. Felsefe ve Kavram *182* • 37. Nietzsche, Çok-Tanrıcılık ve Parodi *190* • 38. Düşüncenin Kıvrımları ya da İçerisi (Özneleşme) *192* • 39. Kant Felsefesi Notları *193* • 40. Kant Üzerine Notlar *197* • 41. Korkunun Egemenliği ve Fransız Felsefesinin Sonu *198* • 42. Ceza Felsefesi *199* • 43. Zayıf Düşünceye Karşı: Hak ve Kudret *200* • 44. Mavi Yolculuk ve Felsefe *208* • 45. Genç Cumhuriyet'te İdeoloji ve Siyaset *210* • 46. Conative Speech *215* • 47. Ölümsüzlük Dersleri: Tanrıların Üretimi *215* • 48. Şeytanbilim *224* • 49. Vermeer ve Leeuwenhoek *225* • 50. Uysal Bedenler *228* • 51. Ayrıntıların Tarihi *231* • 52. Felsefede Tonlama *234* • 53. Felsefe ve Antikite *238* • 54. İshi'nin Adı Var! *242* • 55. Yatakta Ölmek *243* • 56. Yatakta Yaşamak *245* • 57. Sanat mı? *246* • 58. Spinoza ve Leibniz'i Öğrenmek *246* • 59. "Zamandan Başka Suç Yoktur... *246* • 60. He-

gel'in Estetik Dersleri *247* • 61. Sanat ve Propaganda *250* • 62. Khronos ve Aion: Zaman Estetiği Üzerine Bir Deneme *258* • 63. Ilya Prigogine *268* • 64. Deleuze ve "Ötekiler" *269* • 65. "Il a dit toute la vérité" *281*

Otonom-düşünce: Hardt, Negri, Lazzarato ***283***

65. "Dünya bizim istediğimiz" *285* • 66. Bulmaca *285* • 67. Pratico-Inerte (Pratikte-Ölüm) *285* • 68. Pragmata *287* • 69. Otonomist Marksizm *295* • 70. İmparatorluk *296* • 71. İmparatorluk ve Pratico-Inerte *297* • 72. Otonomist Bir Tartışmaya Giriş *302* • 73. Gayrimaddi Emek ve Sanatsal Üretimi *304* • 74. Entelektüel Emek/Gayrımaddi Emek *308* • 75. Multitudo (Çokluk) *311* • 76. Dünyayı Değiştirmek *313* • 77. Kainatın Efendilerinin Ahmaklığı (Folly of our masters of the universe - Michael Hardt) *317* • 78. "Şenlikli Hareket" *318* • 79. Yeni-Hegelci Bir Marksizm *320* • 80. Wilberg *336* • 81. Düşünce Özgürlüğü *336* • 82. HAYIR!! *337* • 83. Kelebek Etkisi... *337* • 84. Suskunluk *338* • 85. Biraz Ekonomi... *338* • 86. Bir Atlantis düşüncesi! *339* • 87. Yeniden Yaklaşıyor İşte... *340*

Oluş-düşünce: Kadın-oluş, Hayvan-oluş, Azınlık-oluş veya Minör-edebiyat: Woolf, Acker, Jünger ***341***

88. Haecceitas *343* • 89. Orlando ya da Kadınlaşmak *350* • 90. Virginia Woolf: Rizom Metin *357* • 91. Bir Büyücü Olarak Virginia *361* • 92. Kilise Büyücüleri Neden Hep Yakar? *364* • 93. Cadılar ve Büyücüler *366* • 94. Filozofun Çocuklaşması *369* • 95. Seyredilecek Manzara Değil, Seyreden Bir Manzara *371* • 96. Virginia Woolf: Kent Algılanımları, Ayna Algılanımları *376* • 97. Hayvan-Oluş *378* • 98. Nakarat *379* • 99. Kumgüzeli *387* • 100. Duymak İçin Yapılmamış Kulaklar *389* • 101. Cemaat *390* • 102. Cemaat II *391* • 103. Gölgede *392* • 104. Azınlık Edebiyatı Nedir? *393* • 105. Alçaklık ve İhanet Kuramı: Borges *399* • 106. Pulculuk Üzerine *402* • 107. "Kaza" Üstüne *405* • 108. Vicdan: Romantizmin Ufku *406* • 109. Anadolu Halk Edebiyatı *417* • 110. Barbar, Vahşi, Uygar *427* • 111. Yaralarım Benden Önce de Vardı... *437* • 112. Kelimelerle Nasıl İş Görülür? *442* • 113. Sade ile Masoch: Ekonomi Politiğe Karşı Diplomasi *445* • 114. Nasyonal Bolşevizme Doğru Dil Kaymaları *449* • 115. Akşam Biraz Fazla Kaçırmışım, Ne Serüvendi Ama! *456* • 116. Kathy Acker: Kendi Dilini Bulmaya Reddiye *462* • 117. Kitap Nedir? *464* • 118. Beytambal *471* • 119. "Bir Kü-çü-cük Aslan-cık Varmış..." *472* • 120. Meczup Edebiyatı *476* • 121. Manifesto *482* • 122. "Organsız Beden Kullanım Kılavuzu" *489*

KAVRAM DİZİNİ ***495***
AD DİZİNİ ***501***

"... Bir yüzeybilim operasyonuna girişeceğiz şimdi. Öyle bir noktadan hareket ediyoruz ki, orada, çok özel olarak bir alkoliğin, ya da bir uyuşturucu bağımlısının, ya da fetih sırasındaki bir ordunun, tarihsel olarak belirli bir devletin, toplumsal oluşumların başına gelen bir şey – bütün bunlar tek bir eşdeğerlik düzlemi üzerinde değerlendirilecek. Bir düzlemden ötekine, ardından ilişkiler, şebekeler ortaya çıkacak, öyle ki bu düzlemler arasındaki farklar daha iyi anlaşılacak – demek ki her şeyi tek bir düzlem üzerindeymiş gibi ele alacağız: bir şeyler yapmakta olan biri... Bir şeyi ele geçirmeye, fethetmeye çıkmış bir göçebe... Bütün bunları tek bir ekrana yansıtmamak için hiçbir neden yok. Ama belli bir amaçla, çünkü bunlar kuşkusuz aynı şey değiller, ama hepsi arasında örülen dokuyu görmek gerekiyor. Neden bütün bunlar sözcelerin üretimi problemine bağlanıyorlar? Geçen defa, organsız bedenlerin üzerinde üreyen katman türlerini ayırt etmeye çalışmıştım – bunlar organsız bedenlerin işlemesini bastırıyorlardı, daha doğrusu bizzat bastırmak, engellemek için vardılar. Yeniden oradan yola çıkıyorum. Her şey sanki organsız beden bir kez verildiğinde, işlemesi engelleniyormuş gibidir. Yine de nasıl işlediği konusunda bazı fikirlere sahibiz – organsız bir beden... Bu herhangi bir şey olabilir: yaşayan bir beden olabilir, bir yer bir toprak olabilir, ne isterseniz o olabilir. Organsız beden bir kullanımı işaretler. Organsız bir bedeni bir kez varsaydığınızda – o hep maruz kalır, işte bu yüzden hiçbir zaman verilmiş olamaz, organsız beden dediğimiz bir sınır türüdür ki orada, bir arzular mantığı içinde, ya toprağa ayak basmak, ya da yörüngesine yaklaşmak gerekir. Evet, yapılabilecek en iyi şey ona yaklaşmaktır, çünkü belki de, ona yönelmekten, yaklaşmaktan fazlası yapılsaydı, o zaman organsız beden kendi üzerine devrilecek, çökecekti ve bize ölümcül suratını gösterecekti. Bir organsız beden edinmek için çok temkinli olmak gerekiyor, paramparça olmamak için son derece temkinli olmak gerekiyor, sabır gerekiyor..."[1]

---

1 Gilles Deleuze, *Anti Ödip ve Bin Yayla* başlıklı Vincennes Ders Notları, 14/05/73, çev. Ulus Baker.

Okura Not

Elinizdeki derleme, Ulus Baker'in ardında bıraktığı, büyük kısmı basılmamış yazılara dayanıyor.

Metinler, Ulus'un çalıştığı yayınevlerinde, yaşadığı evlerde ve arkadaş evlerinde bulunan bilgisayarlarda "bıraktığı" yazıların yanı sıra Korotonomedya, Modvisart, Tarde dersleri, Özgürlükçü sol, Kıbrıs, Rhizomat, Foucault gibi elektronik gruplardaki mesajlar taranarak derlendi. Ulus'un dostları Özlem Sarıyıldız, Selda Tuncer, Hakan Topal, Adile Arslan Avar, Yeşim Eyüboğlu ve Hakan Serhan Sarıkaya yardımlarını esirgemediler... Bütün bu parçaların ve katkıların toparlanması, Ege Berensel'in emeğinin ürünüdür.

Daha önce basılmış olan yazıların kaynakları gösterildi.

Bazı yazılar, yukarıdaki açıklamadan da çıkarılacağı gibi, uzun elektronik mektuplardır. Buralardaki hitaplar ve anılan arkadaş isimleri çıkartıldı.

Çeşitli kaynaklara yapılan atıflar, Ulus'un üslubunca, akademik resmiyetten uzak, bazen de mealendir.

Ulus Baker'in sinema ve montaj konusu başta olmak üzere başka yazılarından da derlemeler hazırlanacak.

Birikim Yayınları

Rizom-düşünce:
Spinoza, Tarde, Deleuze

1. "Kederli ruhların desteklemek ve propagandasını yapmak için bir despota ihtiyaçları olduğu gibi, despotun da amacına ulaşmak için ruhların kederlenmesine ihtiyacı vardır." *Gilles Deleuze*

2. Kullanışlı Bir Felsefe: Spinozacılık: *Bir Hayat*: Spinoza, çağdaş yorumcularından Antonio Negri'nin yazdığı gibi çağının bir "anomali"sidir. Üstelik 17. yüzyıl Hollandası gibi bir başka anomalinin içinde yaşamaktadır – din savaşlarıyla ve despotik-merkantilist rejimlerin iktidarları altında sarsılan Avrupa'nın "en özgür", dolayısıyla en hoşgörülü diyarı... Spinoza, üçüncü kez de anomalidir – o dönemin Amsterdam'ında, birkaç kuşaklık bir geçmişe sahip, muhtemelen ya İspanyol ya da Portekiz göçmeni bir Yahudi ailesine doğmuştur. Çok değil 23 yaşında, dinsel ve ticari eğitim aldığı sinagog mektebinden, dahası cemaatten ve hayattan ihraç edilir. Başından geçen bir aforozdur – ve korkunçtur, çünkü hiçbir Yahudi genci, "doğal bir tüccar" olarak, onunla herhangi bir ticari ilişkiye giremeyecek, sokakta ona dört metreden fazla yaklaşmayacak, yazdığı hiçbir şeyi okumaya kalkışmayacaktır. Artık yalnızdır – Avrupa'nın en "özgür" ve "hoşgörülü" ülkesi Hollanda'nın sunduğu burjuva

şanslarını tadabilen gruplardan Kolejlilere (*Collegiates*) yaklaşır önce; ardından da Descartes felsefesinden etkilenen bazı entelektüel çevrelere... Amsterdam'ı, özellikle bir Yahudi fanatik tarafından uğradığı hançerli saldırının ardından terk etmiştir – söylendiği kadarıyla, "hoşgörüsüzlüğün ne mene bir şey olduğunu" hep hatırda tutabilmek için, hançerle yırtılmış mantosunu da yanında taşıyarak. Tek geçim kaynağı öğrencilik yıllarında eğitimini aldığı "mercek yontuculuğudur". Seyyardır ve pansiyon benzeri yerlerde yaşamaktadır. Bir dönem kendisini koruması altına alan Van der Ende adlı bir Protestan esnaf ve düşünürün kızı Margerita'ya tutulmuş olduğu söyleniyor. Bu konular oldukça karışıktır ama Spinoza yine kişiliğine uygun bir anekdot vermektedir bize: Evlenmek üzere kızın babası ondan Hıristiyanlığı seçmesini talep etmiş, o ise reddetmiştir... Olayın "gerçek" olması pek muhtemel değildir, ama Spinoza'nın öz yaşamöyküsünün temel bir özelliğini dışavurmaktadır: Bağımsızlık ve zihinsel özerklik... Asosyal biri asla olmadığı için, yavaş yavaş, kendi düşüncelerini yayabildiği bir dostlar ortamı oluşur çevresinde – her meslekten, tıynetten, dinden ve dilden insanlar; hekimler, esnaflar, zanaatkârlar, düşünürler, matematikçiler, tüccarlar... Düşünceleri yavaş yavaş gelişmeye ve yetkinleşmeye başlamıştır – Descartes felsefesini tartıştığı kısa çalışması ile *İlkeler*'i... Ardından, Ethica'sını yazmak üzere yarım bırakacağı *De Emendatione Intellectus* (Zihnin Tamiratı Üstüne) adlı kitabı... Bu kitaplar "kamuya açık" kılınmazlar – bilindiği gibi, sahte adla yayımlanmış *Tractatus Theologicus Politicus*'undan (Tanrıbilimsel ve Siyasal Otorite Üstüne Çalışma) başka hiçbir kitabı sağlığında yayımlanmadı. Çalışmaları, yine de "dostlarının malıdır." Yavaş yavaş ün kazanmaya başlar. Düşünceleri Avrupa ölçekli yayılmakta ve lanetlenmektedir. O sıralar Prusya Elektörü'nün üniversitesinde, özel hoca olarak ve iyi bir para karşılığında ders verme üzere bir davet alır: Bir Spinoza anekdotu daha – elektörün danışmanı Fabritius, "değerli bay Spinoza"nın "kamusal olarak kurulmuş düzene ve resmî kamusal dine aykırı düşen öğretilere" rağbet etmeyeceğinden "emindir". Spinoza ise nazik cevabında teklifi

reddederken anlaşılan bundan hiç de "emin" değildir: "Majestelerinin 'kamusal olarak kurulu' öğretilerinin 'sınırlarının' nereye kadar düşünmesine izin vereceğinden, "kamusal olarak ders vermesinin" kendisini adadığı düşünme ve felsefe çabasından ne ölçüde feragat etmesini gerektireceğinden asla "emin" değildir. İkincisi, anlaşılan Elektör hazretleri Spinoza'nın düşüncelerinin "gelecekte ne olacağını" daha şimdiden "bilmektedirler". Bu yüzden kalkıp gelmesine gerek yoktur. Son olarak, "görüşlerini ve öğretilerini yayma şansı" kendine tanındığı için verdiği dersler karşılığında para alması hiç de yakışık almaz. Öğrencilerinden para almaması gerekir bir öğretmenin, aksine onlara para vermelidir... Ve Spinoza'nın cebi her zaman delik olmuştur...

Yalnızca dostlarıyla paylaştığı yalnızlığını sürdürür... Ana kitabı Ethica'sını bitirir... Bir ara casuslukla suçlanır. Leibniz tarafından ziyaret edilir ve ona Ethica'sının bir nüshasını verir. İleride Leibniz Spinoza'yı ziyareti konusunda sorgulandığında "onun neler yaptığını denetlemek amacıyla" böyle bir ziyaret yaptığını söyleyecektir. Koruyucuları De Witt kardeşler, isyancı bir güruh tarafından sokakta paralandığı zaman ilk ve son kez "soğukkanlılığını kaybederek" sokaklara fırlayıp bağırıp küfretmeye başlar. Evine dönmeye, pansiyon sahibi tarafından zorlukla ikna edilir...

1677 yılında aniden veremden ya da muhtemel bir akciğer hastalığından (cam yontma zanaatının bir mirası) öldüğünde geriye belirsiz miktarda yayımlanmamış yazı, kitap ve mektup bırakmıştır. Dostları bunların bir kısmını azar azar yayınlayarak onun "kötü ününe" katkıda bulunurlar – Leibniz Spinozacılığı yok etmek için elinden geleni yaparken, Locke, Hume gibi düşünürler de dahil olmak üzere hemen herkes onu lanetlemekte ağız birliği içindedirler. Bayle *Felsefe Sözlüğü*'ndeki Spinoza makalesinde son ve kesin darbeyi vurur: Spinoza, bir asır boyunca artık "üzerinde düşünülmemesi", "hatırlanmaması" gereken bir düşünürdür.

18. yüzyılın sonlarında Alman Romantikleri Spinoza'yı yeniden "keşfederler": Lessing, özellikle de Goethe... Spinoza ev-

rensel bir uyumun dünyasıdır artık – Sturm und Drang'ın cehennemi gidişatından ve tinsel aşırılıklarından bunalan Romantiklerimiz, belli bir yanlış anlama dozuyla, hayranlık duydukları Spinoza'yı yüceltirler – akıl ile duygular dünyası arasındaki uzlaşmanın doruk noktası, hiç değilse anahtarı olarak Spinozacılık...

Alman Romantiklerinin çağdaşı Hegel ise, onlardan farklı olarak, iyice ikiyüzlüdür. Spinoza'yı kabul etmiş görünür ve her fırsatta "över": Spinozacı olmadan filozof olunamaz... Spinoza erdemin simgesi değil, ta kendisidir... Buna karşın, Jena döneminden başlayarak Spinoza'yı ciddi bir takibat altında tutar – ne yapıp edip bu tuhaf ölçüde etkili ve sistemli düşünceyi altetmek, artık onunla işi bitirmek zorundadır. Mantık Bilimi'nin "Ölçü" başlıklı bölümünde bütün köprüleri attığına nihayet kanaat getirir: Bu adamın "olumluluğu" o kadar ölçüsüzdür ki, hiçbir şeyin "yadsınmasına" olanak bile tanımamaktadır. Bu adam her yeri o kadar Tanrı'yla doldurmaktadır ki, insanın özgürlüğü gibisinden bir düşünceyi ta baştan yasaklamaktadır. Nihayet, Spinozacı olmadan filozof filan olunamaz ama, Spinoza'yla kalırsak "modern" olamayız...

Spinoza günümüz düşünce dünyasının içine bir kez daha doğmaktadır: Önce, Merleau Ponty'nin deyimiyle "ufak akılcılık" geleneği hatırlar onu.[1] Sonra Nietzsche, düşüncelerinin bütün önemli noktalarında aslında bunca yıldır Spinozacı olmuş olduğunu itiraf eder. Ardından, Althusser (ve ardılı Macherey) Marx için (daha doğrusu Marksizmi 'Hegelci diyalektikten arındırmak' için) ünlü "dolaşmasını" Spinoza güzergâhından geçirir. Toni Negri gibi bir "İtalyan Marksisti" Spinoza'yı yalnızca bir "dolaşma aracı" olarak değil, "vahşetin bir çağrısı", devrimci şiddetin doruğu olarak onaylar. Son olarak Deleuze, Spinoza'nın "tüm filozofların hükümdarı" olduğunu yazar –

1 Merleau-Ponty Spinoza'nın muhteşem masumiyetinin hakkını verenler arasında ilktir: Spinoza, Descartes ve Leibniz, "büyük akılcılığın" adamlarıdırlar – "olumlu bir sonsuzluğu" seyrederler ve çocuklar kadar büyük bir mutlulukla, yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan "bilimler" ile "metafizik tinin" arasını, hiçbirisini örselemeden bulmayı başarırlar (bkz. M. Merleau-Ponty, "Introduction", *Les Philosophes celebres*).

hayatı ve eseri felsefeler arasında bir felsefe değil, felsefe adı verilen şeyin ta kendisidir...

Felsefe ve Anekdot: Hayatını anlatırken Spinoza'nın anekdotlarından bahsedip durduk. Bir filozof için "yaşamöyküsü" pek bir şey vermeyecektir. Bir yazar ya da sanatçıyı kavramak için gerekli boyutlardan biri olabilen yaşamöyküsü, genel olarak filozoflar hakkında pek bir şey anlatmaz bize. Filozoflar için, bize bıraktıkları anekdotlar önemlidir. Sözgelimi Platon, Syracusa tiranı tarafından defedilir; Herakleitos dağa çekilerek tapınakta çocuklarla oyuna dalar; Empedokles kendini Etna yanardağına atar... Şimdi bir Spinoza anekdotu daha... Spinoza'nın "özel" dostlar çevresinden, biyografisinin yazarı düşünür Tschirnhaus anlatıyor: Spinoza'yı bir gün örümcek ağlarına sinekler atıp, nasıl hayatları için ölümüne mücadele ettiklerini seyrederek çocuk gibi kahkahalarla gülerken yakaladım... Bu anekdot, Spinoza adlı, 17. yüzyılın "dönek Yahudi", "lanetli" filozofunun portresinin ana çizgilerini gözlerimiz önünde kurmaktadır: Hayat, her şeyin varlığını sürdürmek için belirsizce ve sonsuzca harcanan bir çabanın (*conatus* adını verir bu çabaya) süregidişidir... Yani sonsuzca bir akış... Tschirnhaus'un bahsettiği çocukluğu bu düşünürün inanılmaz güçteki düşüncesinin temel unsuru haline getiren işte bu özelliği, yani doğada mutlak bir masumiyeti varsaymasıydı. Bize belki bir "zalimlik" belirtisi olarak görünebilecek bu anekdot, Ethica yazarının asırlar öncesinden bize gönderdiği bir mesajdır aslında: Yaşam hiçbir surette "iyilik" ve "kötülük" terimleriyle sorgulanamaz. Hayat sürer... Yaşamın özü, amaçsızca ve belirsizce süregitmesidir.

Aynı anekdot, Ethica'ya ikinci bir anahtar sunar: Hayat, kaçınılmaz bir mücadele, bir kavga, zorunlu ve cebri bir akıştır. Bu akış üzerinde Tanrılar bile birbirlerini yemektedirler (Almanların Tanrısı Osmanlıların Tanrısını "yiyecektir")... Ve biz, sapına kadar "doğanın içindeki" varlıklar olarak, bu cehennemi akışa mahkûm görünüyoruz... Din savaşlarından yırtabilirsek, belki de iktidarını yeniden kuracak bir despotun egemenliği altına düşeceğiz.

Durum, Spinoza'nın "felsefi kavramlarının" işleyişi açısından da pek iç açıcı görünmemektedir şimdilik: Biz fikirlerimize bile sahip değiliz... Aksine fikirlerimiz hep başımıza gelen şeylerdir. Bu durumu Spinoza Etiği'nin ikinci kitabının hemen başlarında teyit eder: Fikirler bir taraftan "nesnel bir gerçekliğe" sahiptirler – yani "bir şeyleri temsil ederler"... Ama öte yandan, her zaman herhangi bir fikre dair bir "fikir" de oluşturabilecek yaratıklar olduğumuz için, fikirler birer "şey"dirler ve gelip bize çarpıp geçerler... İnsanlık halinin önemli bir kısmını, fikirlerin birbirini kovalayıp durması, birbirlerini destekleyip reddetmesi yaşantıları oluşturmaktadır.

Spinoza hiçbir zaman şu soruyu sormaksızın herhangi bir düşünce üretmemiştir: Peki bunlarla ne yapacağız? Felsefesi derinden derine pratiktir, bütün örnekler günlük hayata dairdir; hayattır... Ama hayatta size daha da kötü gibi gelecek bir hakikat daha vardır. Fikirler bizde olurlar ve birbirlerini kovalayıp dururlar – elden hep kaçarlar... Ama herbiri bir "şey" de olduğu için, onların "yetkinliğinden", Spinoza'nın deyişiyle "varoluş gücünden" de bahsetmeliyiz. Bu mesele Spinoza felsefesinin anahtarıdır – bunu anlarsanız her şeyi anlamışsınız demektir: Sonlu bir varlığa dair bir fikir olarak "örümcek" fikri, sonsuz bir varlığın fikri olarak "Tanrı" fikrinden sonsuzca daha az yetkindir, varolma ve etkileme kudreti sonsuzca daha azdır... Böyle bir şeyi (yani fikirlerin birbirlerinden farklı kuvvetlere sahip olduklarını) anlarsanız Spinozacısınız demektir.

O zaman artık Spinoza'nın "duygulanışlar" öğretisine geçebilirsiniz. Burada Spinoza bize bir şey hatırlatacaktır: Bizde yalnızca fikirler birbirlerini kovalamakla kalmazlar; aynı zamanda bu fikirlerin herbirine tekabül eden, onlar tarafından belirlenen "ruh halleri" de uyanır. Sokakta yürürken hiç sevmediğim Ahmet ile karşılaştım. Bende elbette onu temsil eden bir "Ahmet fikri" oluştu. Ama yalnızca bununla kalmıyor hiçbir şey. Kötü bir duygu, ya da izlenim, Ahmet ile karşılaşmak beni mutsuzlaştırdı, üzdü... Sonra pek sevdiğim birisiyle, Mehmet ile karşılaşıyorum... Seviniyorum... Demek ki, fikirler yalnızca farklı kuvvetlere sahip olmakla kalmıyorlar, aynı zaman-

da, Spinoza'nın deyişiyle "belirledikleri" "duygulanışlar" da sürekli bir değişim hali yaratıyor... Bir hale daha mahkûm görünüyoruz: Sevinç-üzüntü-sevinç-üzüntü... İşte hayat budur: Sevinç ile üzüntü duygulanışlarının, fikirler tarafından belirlenmiş olarak, devamlı birbirlerini takip edişi. Bu evrensel insanlık durumunu Spinoza "fluctuatio animi", ruhun dalgalanışları terimiyle ifade ediyor...

Bir "fikir" (*idea*) nedir? Bir "duygulanış" (*affectus*) nedir? Evet, bir fikir iki belirlenime sahiptir: Bir taraftan bir şeyi "temsil" etmektedir, öte taraftan kendisi de bir "şey"dir... Bir duygulanış ise, önce bir "şey"dir, sonra da, ikinci özelliği, fikrin aksine o, "hiçbir şeyi temsil etmeyen" bir düşünme tarzıdır. Yani şu: Biz bir şeyleri kendimize "temsil etmekle" yetinmeyen varlıklarız. Aynı zamanda o şeylerden etkileniyoruz – onlara kızıyoruz, onları seviyoruz, umutlarımızı bağlıyoruz, öfkeleniyoruz, onlardan nefret ediyoruz, korkuyoruz, kurtarıcılarımız olarak onlara sarılıyoruz... İnsanlık halinin bir görünümü daha...

Unutmayalım: Her duygulanış bir fikre sahip olmayı varsaymaktadır. Başka bir deyişle Spinoza bize, sevmek için sevilecek bir şeyin fikrinin, ister bir imge olarak, isterse kavram olarak bizde bulunması gerektiğini anlatmak istemektedir. Şeftali severim. Ağzımın suyu akar. Ama "şeftali" fikrinin bende önceden bulunması gerekir... Sokakta eski sevgilimle karşılaşmak beni üzer. Ama önce onunla bir sevgili hayatı yaşamış olmam ve bu hayatın bir dramla sona ermiş olması gerekir – üzgünüm...

Spinoza o kadar "günlük hayat" içindedir ki, onu okuyup "anlayamadım" demek insanın düşünme gücünün ne kadar örselendiğini dışa vuracak kadar büyük bir felakettir. Bir Hegel'i "anlayamamanız" sizin için artı bir puan olabilir. Hiç değilse "olumsuzun" yüceltildiği, nefret edilesi ve Nietzsche'nin deyimiyle adamı "tarihin tekne kazıntısı" haline getiren bir duygudan kendinizi –bilmeden de olsa– kurtarmış olursunuz. Oysa Spinoza felsefesinin işleyiş tarzı, onun mutlaka kavranır olmasında yatar. Böyle bir felsefenin kavranamaması demek, düşünememek anlamına gelir. Bunun nedeni, Spinoza'nın düşün-

meyi çok geniş bir anlamıyla ele almasıdır: Varoluşun sıfatlarından biri olarak düşünce... Bu ne demektir? Açıkça söylemek gerekirse, Spinoza'da düşünce ya da genel olarak fikir denilen şey, varolan şeylerin bir özelliğidir, onları kavrayan varlığın yani Descartes'ın Cogito'sunun bir ayrıcalığı değildir. Her cismin, şu kibrit kutusunun bile bir "fikri" vardır. O, yalnızca insandan farklı olarak bu fikri "bilinç" alanına taşımaz. Başka bir deyişle, kendi hakkında bilinç sahibi değildir. Oysa insan, belki de ne yazık ki diyeceğiz, kendi hakkında bir "fikir" sahibidir.

Bu noktaya kadar Spinoza'yı herkes gibi düşünür halde buluruz: İnsan bilinçli, akıl sahibi bir varlık olarak, kibritlere ya da hayvanlara göre "üstündür". Ancak çok geçmeden, Spinoza'nın bakış açısından, insanın tam da "bilinç sahibi" olduğu için belki de en düşkün, en şanssız varlıklar arasında yer alabileceğini de anlarız. Çünkü insan "mutsuz" olabilmesinin koşullarını alabildiğine abartmış bir varlık türüdür. "Ayrıcalıklı" olduğunu düşündüğümüz yaşam alanları (farkındalık, algılama üstünlüğü ve asıl önemlisi "düşünen bir varlık olması") hiç de öyle, a priori "mutluluk şansları" sunuyor değildir ona. Çünkü gerçekten de, Spinoza'nın tasvir ettiği korkunç bir döngünün göbeğinde yaşamaktadır: Fikirleri vardır ve bu fikirler zorunlu olarak bazı duygu hallerini belirlerler. Bu duygu halleri ise, asla kurtulamayacak gibi göründüğümüz bir kaderin, sevinç-keder-sevinç-keder ardışıklığının anlık dışavurumlarından başka bir şey değildir.

Spinoza felsefesinin muazzam zerafeti işte tam da bu noktada belirir. Evet, "düşkün" ruhlarız biz. En kolaycı bir umudun peşine düşebildiğimiz gibi, en sapkın, en tahakkümcü tiranlık tarzlarının bile bizi rahat ettireceğine inanabilir, boyun eğeriz. Boyun eğmek üzere muazzam karmaşıklığa sahip makineler ve sistemler yaratmışızdır: Din bunların en yalını, dolayısıyla en namuslusudur. İşte Spinoza'nın insanın kanını donduracak sorusu – Tanrı ne işe yarar?

Tanrı mı?

Olağan dindar zihniyet kadar Tanrıbilimsel düşünce de "Tanrı"yı bir "kullanım değeri"ne sahip kıldığı ölçüde Spino-

za'-nın Tanrı fikrini "pratik felsefe"nin temel dayanağı haline getirmesi suçlanabilir bir girişim değildir. Spinoza, tıpkı bir Rönesans ressamının yaptığı gibi, hep ilahiyattan, tanrısallıktan ve dinsel-metafizik temalardan bahsedip durur. Ama ne kadar bahsederse, o kadar fazla "tanrıtanımazlıkla" suçlanmış olması bize onun felsefesinin anahtarlarından birini kazandıracaktır. Nasıl Rönesans resmi, "insanların yoksul dünyası"nın sunabileceği temalarla asla gerçekleştiremeyeceği bir özgür formlar, temalar, renkler ve perspektifler çoğulluğu dünyasını serbest kılabilmek amacıyla ilahi temaları yeniden ve yeniden kurgulayıp durduysa, Spinoza da, pratik felsefenin tek amacı olan "en üstün kıvancı" serbest kılabilmek için Tanrı'yı kullanacaktır. Ama asla "uhrevi dinlerin" insan görüntüsü taşıyan Tanrı'sı, ya da mistisizmin vahdet tanrısı olarak değil, bütün çoklukların toplamı ve birliği olarak sonsuz ve ebedi tanrısı olarak. Artık Tanrı ne dinsel ya da ahlaki sorumluluğun hesap sorucu merci olarak Tanrı'dır, ne de genel olarak filozofların, özel olarak da Descartes gibi düşünürlerin "felsefi" tanrısıdır. Spinoza'da Tanrı'nın "pratik kullanımı" şöyledir: Yaradan olarak dünyanın dışında olmayan, ezeli-ebedi bir sonsuzluğun, yani sonsuzca sıfatlanmış tözün ifadesi olarak Tanrı. Tanrı varsayılan bir varlık değildir; uygulamaya konulan bir varlıktır – sonsuzun varlık tarzı...

Tanrı'nın kullanımının birinci anahtarı, Ethica'nın ikinci kitabında Spinoza "fikirlerin birbirini takip edişi" üzerinde konuşmaya başladığında elde edilir: Simmel'in modern kentli dünyasında olduğu gibi, bizde fikirler hep birbirlerini takip ederler: Birbirlerini kovalarlar, yok ederler ya da aksine güçlendirip desteklerler. Bu, günlük, olağan, herkesin bildiği bir "insanlık halidir". Biz sürekli olarak fikirlerin bombardımanı altındayız. Sokakta yürürken, Ahmet ile karşılaştığımızda işte bir "Ahmet fikri" ve ardından gelen bir dizi çağrışım... Biraz ileride Mehmet ile karşılaştığımda, işte bir "Mehmet fikri" ve onun çağrışımları... Sabahleyin, alacakaranlığı geride bırakarak yükselen güneş ve onun "fikri", öğleyin daha yakıcı bir güneşin "fikri" ve onun akşamleyin çekip gidişi... Spinoza'da bir "fikir" nedir öyleyse? "Herhangi bir şeyi temsil eden bir dü-

şünme tarzı"dır. Ve bir şeyi temsil ettiği ölçüde bir fikrin "nesnel gerçekliği" vardır. Bu kadar gündelik hayata ait bir halden Spinoza, yoğun bir kuramsal sıçramayla (formaliter) bambaşka bir dünyaya, bol bol Tanrı'dan, sonsuzluktan, ebediyetten bahsedeceği o ağır, felsefi dünyaya nasıl geçer? Çok basit: Bir fikrin nesnel gerçekliği onun bir şeyi temsil etmesi bakımındandır. Ama ben her zaman bir fikrin de fikrini, bir fikri de temsil eden bir fikri oluşturabilirim. Öyleyse bir fikir de "kendinde" bir "şey"dir... Tıpkı bir cisim gibi... Spinoza, bir "şey" olarak fikrin gerçekliğine "fikrin biçimsel gerçekliği" demektedir. Ve fikrin "biçimsel gerçekliği"nden bahsetmeye başladığımız andan itibaren işin bütün görünümü değişir: Spinoza, her "şey" gibi, fikirlerin de "yetkinliğinden" ya da "varolma kudretinden" söz etmeye başlar – sonlu bir varlığın fikri olarak örümcek fikrinin "biçimsel gerçekliği" elbette sonsuz ve ezeli-ebedi bir varlığa dair oluşturulmuş Tanrı fikrinden sonsuz derecede daha az bir varolma kudreti, yetkinliği ve gücü vardır. Fikirler zihinde (*mens*) belli bir kuvvet uygulamaktan asla geri kalmazlar.

Spinoza, sonra yine gündelik yaşama döner: Bizde yalnızca hem kendileri farklı kuvvetler uygulayan "şeyler" olan hem de "şeyleri temsil eden" fikirler yoktur.

Tutkularla gerçekleştirilebilecek her şey akıl yoluyla da gerçekleştirilebilir. Spinoza, Hollanda'nın bu "dönek" Yahudi düşünürü, felsefe dünyasına Alman Romantiklerince (Lessing, Goethe vs.) yeniden davet edildiği zaman bu formül de esas değerine kavuşuyordu: Sturm und Drang'ın aşırılıklarından artık bıkmış olan Goethe ile Lessing, ancak onun felsefesinde "akıl" ile "tutkular" ve "duygular" dünyası arasında bir dolayım şansı bulunabildiğini fark ettiler. Protestanlığı Batı felsefesine yeniden kodlamayı başaran Kant ve özellikle Hegel yetişip bu çok özgün "Spinoza etkisi"nin hakkından gelinceye kadar, Spinoza'nın formülü yer yer bir şiir ilhamı bile oluşturabilmişti. Bugün, klasik felsefe terimlerinin ve metafiziğin ağır eleştirilere tabi tutulduğu ortamda Spinoza'yı ikinci bir kez daha davet edebiliyorsak, söz konusu formüle verilen Romantik anlamın

ötesine taşmamız gerekiyor: Spinoza felsefesi "tutkuların" yerine "akıl" vaaz eden bir felsefe değildir. İnsanların "aklın buyruğuna göre davranacakları" umudunu Ethica'da formüle eder etmez ardında bırakır. Yine de bizi "olabilirliklerin", "gizil güçlerin" alanına mahkûm etmeden yapar bunu. Ne eksik ne de fazla, Spinoza felsefesi tam tamına "pratik" nitelikli bir felsefedir: Bu yüzden, bir dizi formülün, tanımın, kanıtlamanın ve önermenin sıralanıp durduğu "more geometrico", yani "geometrik düzene uygun olarak gösterilmiş" sunuş yöntemi...

Etika'nın Tekniği: Ethica'yı okumaya girişmekte bazı kolaylıkları sunmak zorundayız şimdi. Özellikle ikinci bölümün başında Spinoza, tartışmasının kavranabilmesi için çok önemli olan bazı ayrımları ortaya atmaya girişir: "Fikirlerden" (*idea*) bahseder. Buna bağlı olarak, bu fikirlerin tekabül ettikleri "bedenlerden" ya da "cisimlerden" (*corpora*) bahseder. Bahsettiği üçüncü bir şey de "duygulanışlar"dır (*affectus*). Önce Spinoza için bir "fikrin" ne olduğuna bakalım. İlk nokta Spinoza için "fikrin nesnel gerçekliği"nin ne anlama geldiğini yakalamaktır. 17. yüzyıla kadar, unutulmamalı ki bir filozof "nesnel gerçeklikten" bahsettiği zaman bundan "bir şeyi temsil eden fikrin" gerçekliğini anlamaktadır. Bir "üçgen fikri" üçgeni temsil ettiği ölçüde "nesnel gerçekliğe" sahiptir. Nesnel gerçeklik bir fikrin temsil ettiği şeyle olan ilişkisi demektir.

3. Aşkın Spinozist İmajı: 1. Aşk belli belirsiz yaşanan, algılara çok başvuran, cinsel hazlarla desteklenmesi beklenen, bol sayıda ritüeli, mecburi jestleri ve vücut dili olan bir duygu. Ve biliriz ki çoğunlukla kötü biter (evlenerek rutinleşir, ayrılıkla sonlanır) – ve Wittgenstein felsefi kariyerinde zekâsının en üst düzeye eriştiği bir anda bize hatırlatır: "Liebe ist kein Gefühl. Liebe wird erprobt, Schmerzen nicht. Man sagt nicht: Das war kein wahrer Schmerz, sonst hätte er nicht so schnell nachgelassen." (Zettel, sayfa 12). Yani "aşk bir duygu değil; çünkü teste tabi tutulur; acıysa tutulamaz... Kimse bu gerçek bir acı değildi, çünkü çabucak geçti diyemez..." Oysa biz geçmiş bir aşkımızın "gerçek" olmadığını söyleyip durabiliriz. Ama "Aşkın

İşleri" kitabında Soren Kierkegaard tam tersini söyleyebilmişti: Aşk (Sevgi diyelim çünkü her şeyi içeriyor) ezeli-ebedi varoluş, yani Tanrı tarafından bir göreve dönüştürülür – dolayısıyla onu teste tabi tutamazsınız... Ve onu test etmeye çalışmak saçmalıktır... Filozoflar aşk konusunda işte böyle şaşkınlar ve birbirleriyle çelişip duruyorlar...

2. Birçok nedenden dolayı sevgi üstüne düşünen filozoflardan en önemlisinin halen Spinoza olduğunu kabul ediyorum kendi hesabıma... Çünkü Wittgenstein'ın bir "dil oyunuyla" nüfuz etmeye çalıştığı bir yaşantıyı benim kendi tezim çerçevesinde ele almaya çabaladığım bir tema uyarınca bir "duygular" (*affectus*) ve "inançlar" yaşantısı halinde ele alıyor – ve aşkı "nedenlerine" indirgemekten, onu tanımlamaya cesaret etmekten asla kaçınmıyor.

4. Spinoza ve Aşkın Diyalektiği: Psikanalist Jacques Lacan Seminer'inin IV no'lu kitabında "aşkın yüce anından" bahsetmişti (*le moment sublime de l'amour*). Bu yüce an "aşkın iade edildiği" andır... Sevgi her zaman karşılığını aynıyla bekleyen bir duygu olarak görünür burada... Bir karşılıklılık beklentisi – ve çok basitleştirirsek, birini seviyorsam karşılığında onun da beni sevmesini isterim... Ve sevgi iade edildiğinde "dünyalar benim olur"...

Oysa psikanalizin en ilerlemiş kavrayışı bile böyle bir "karşılıklılık" momentinde duruveriyor. Başka bir deyişle aşka dair binlerce yıllık sohbetin ötesine pek geçemiyor: aşk sevilenle bir bütünleşme arzusudur diyordu Platon diyalogları... Tek gerçek sevginin tensel değil tinsel, dünyevi değil tanrısal olabileceğini söylüyordu Aziz Augustinos... Ve bu temalara, gündelik hayatımızdaki –ne kadar kaldıysa geriye– idealler açısından halen tanışığız yeterince...

Spinoza bu karşılıklılık ilkesini yine duygular ve tutkular üstüne tartışmasının merkezine alıyor gibi... Ama bambaşka bir biçimde ve duyguları (üstelik en tehlikeli görünen aşk duygusunu bile) tanımlamaktan asla çekinmeyerek... E3 [Etika 3]: Önerme 40, Sonuç 1'de ortaya ilk başta herkese pek tuhaf gele-

cek bir önerme atıyor: "Sevdiği birinin kendisinden nefret ediyor olduğunu kavrayan bir kimse nefret ile sevgi arasında beynamaz kalır. Çünkü bir nefretin hedefi olduğunu düşündükçe, karşılığında düşmanından nefret etmeye yönlendirilmiştir; ancak varsayımımız icabı, onu yine de seviyordur. Dolayısıyla bu kişi sevgiyle nefret arasında gidip gelecektir... Göstermek istediğimiz de zaten buydu..."

Spinoza'nın Etika'sına herhangi bir noktasından başlamak mümkün – çünkü her önerme defalarca öteki önermelere, varsayımlara ve tanımlara gönderip duruyor... Ama yukarıda andığımız ruhsal dalgalanmanın (*fluctuatio animi*) yarattığı bir belirsizlik var – ve bu işin içinden kolay kolay çıkılamaz gibi görünüyor... Ancak varsayalım ki Spinoza'nın eserinin içinde "melodramatik" bir vaziyetin de tahlili var – ve bu tahlil bize hem aşkın doğasının önemli bir yönünü hem de melodramın doğasını açıklayabilir...

Biraz daha dikkatli okuduğumuzda, Spinoza'nın daha da ilginç bir önermesiyle karşılaşıyoruz aynı bölümde: "Eğer biri başka biri tarafından sevildiğini düşünürse ve böyle bir sevgi için ona hiçbir neden sunmuş olduğuna inanmıyorsa, onu zorunlu olarak sevecektir..." (E3, Önerme 41) Bu gerçekten tuhaf bir önermedir ve sevgiyi tanımlamadığınızda bundan hiçbir şey anlayamazsınız. Bu önermeyi bir öncekiyle birlikte okumak gerekir önce: "Eğer biri, başka birinin kendisinden nefret ettiğini düşünüyorsa ve ona bunun için herhangi bir neden sunmamış olduğuna inanıyorsa, karşılığında ondan zorunlu olarak nefret edecektir..." (E3, Önerme 40). Bu noktada günlük yaşantımızdan bir şeyleri yeniden hissetmemiz – sevgi ve nefret duygularımızla yaşadıklarımızdan bir şeyleri belli belirsiz de olsa hatırlamamız gerekiyor: Birinin benden nefret ettiğini kavrıyorum; oysa ona bu nefrete neden olacak herhangi bir şey yaptığıma inanmıyorum – ona hiçbir kötülük etmedim, zarar vermedim, nefretinin nedeni olacak hiçbir şey yapmadım ona (böyle düşünüyorum)... Peki bu düşünceden ondan "zorunlu olarak" (ne demek bu?) nefret etmeme nasıl geçiyoruz? İlk soru bu...

Ya da, birinin beni sevdiğini düşünüyorum, ama bunun için

ona herhangi bir neden sunmuş olduğuma inanmıyorum... Hemen hissediyoruz ki Spinoza'nın sisteminde "özgür irade" denen ve özellikle Protestan teologların ön plana çıkardıkları bir fikre hiçbir yer olmadığından, bu önermeleri yalnızca bir "zorunluluk" fikri çerçevesinde kabul edebiliriz. Başka bir deyişle Spinoza asla birisi benden nefret ediyor, o halde ben de ondan nefret etmeye başlıyorum; biri beni seviyor, o halde ben de onu sevmeye başlıyorum demiyor. Bütün söylediği, birinin benden nefret ettiğine inandığımda bende zaten uyanmış olan kederin nedenini kendimde bulamazsam benden nefret ettiğini sandığım kişide bulacağımdır... Aynı şekilde, beni sevdiğine inandığım birinin bende uyandırdığı hazzın nedenini kendimde bulamazsam (zengin değilim, ona bir iyiliğim dokunmadı, güzel, yakışıklı filan bile değilim, vesaire...) onda bulacağım demektir bu...

Böylece yavaş yavaş Spinoza'nın daha önceden yaptığı ama şimdi artık dinamizm kazanan Sevgi ve Nefret tanımlarını kavramaya yaklaşıyoruz: Spinoza'ya göre bütün duygular üç temel duyguya indirgenebilirler ve onların kombinasyonlarından ibarettirler... Varolma ve eyleme gücüm (arzu), bu gücün artışı (sevinç) ve azalışı (keder). Bu son derecede bedensel bir durumdur çünkü Spinoza duygulanışların hem bedeni hem de ruhu ifade ettiklerine inanıyordu. Ve bütün diğer duygular bu temel duygulardan türetilebilirler: Böylece sevgi "dış bir nedenin fikri eşliğinde yaşanan sevinç", nefret ise "dış bir nedenin fikri eşliğinde yaşanan keder" oluyor. Bu, yukarıdaki tuhaf önermelerin anlamını kavramamızı sağlamaktadır: Eğer birinin beni sevdiğine inanırsam ve kendimde bunun için bir neden bulamıyorsam, onun sevgisine inanmamın bende uyandırdığı sevincin nedenini kendimde değil başka bir yerde, yani onda bulabileceğim anlamına gelir bu. Sevgisinin nedenini kendimde bulduğumda ise (gencim, güzelim, ona çok iyilikler yaptım), karşılığında onu "zoraki" sevmem, sevsem sevsem dolaylı olarak severim: ya onun sevgisini de ekleyerek kendime duyduğum öz-sevgiyi artırırım (onun sevgisiyle kendimi severim) ya da, yaklaşık aynı anlama gelmek üzere, onu severim, ama ancak kendimi sevmeme destek olduğu ölçüde...

Bu durum nefret duygusunda daha rahat anlaşılır – burada durum çok daha karmaşık ve belirsiz olsa da: benden nefret ediyor, bu bende keder uyandırır, ama bu kederimin nedenini kendimde bulmaya genellikle pek yatkın değilim, yoksa hemen kendimden nefret etmeye başlamam gerekir... Ama bu çok büyük bir kederdir ve varlığımızı sürdürme güdümüze, yani diğer temel duygu olan arzumuza terstir. Dolayısıyla biz sevgiyi iade etmekten çok nefreti iade etmeye çok daha yatkınızdır. Birileri bizden nefret ediyor diye kolay kolay kendimizden nefret etmeye girişmeyiz...

Ve unutmayalım ki Spinoza duygular (*affecti*) meselesini daha algılar ve bedensel etkileşimler düzleminde kuşatmakla işe başlamıştır (Etika'nın 2. kitabı)... Bu –bizi çok ilgilendiriyor– bir "imajlar" öğretisidir: kendi vücudumu ancak başka cisimler tarafından etkilendiğinde anlamaya başlarım. Başka bir deyişle bende beni etkileyen cisimlerin, okşadığım saçların ya da köpeğin, okuduğum bir şiirin ya da ısıtan güneş ışığının, tatlı bir meltemin, ya da bir fırtınanın, bir köpeğin beni ısırışının bende saklanan "imajı" yoluyla.

Bunlar etkilenme fikirleridirler Spinoza'ya göre ve sebeplerin bilgisini vermezler... Isırılmışsam ve başka özelliklerini tanımıyorsam, köpeğin imajı bende havlayıp saldıran, ısıran bir varlığın imajı olarak kalır... Ta ki tatlı bir köpeği bir gün okşayayım... Böylece sigarayı ancak kanser olunca bırakırım, ancak yumurta kapıya dayandığında olumlu ya da olumsuz bir karar veririm vesaire...

Ve her şeyden önce kendi vücuduma dair oluşturmuş olduğum imajların bağlandığı bir çağrışımlar silsilesi söz konusudur: Bir sinek ezildiğinde bir köpek ezildiğinden daha az acı duyarım; çünkü köpeğin imajı benim kendi vücuduma dair sahip olduğum imaja bir sineğinkinden daha yakındır – daha benzerdir (sıcakkanlı, memeli, analık eden, şefkatli, arsız, vesaire...). Bu yüzden bir köpeğin çektiği eziyetin (onun kederinin) imajı benim kendi vücudumun eziyet çektiği bir hayali imajla bir sineğinkine oranla daha fazla "uzlaşır"... Bir insanınki ise elbette daha da fazla...

Böylece insan zihniyle vücudunun ortak mimarisini kavrayabiliyoruz: dış cisimlerin bedenimiz üzerindeki etkisi (*affectiones*), yani bedensel karışımlar; bunların bizde korunması (imajlar ve hafıza); bunların bizim eyleme gücümüzü artırıp azaltmaları (sevinçler ve kederler) ve bütün bunlara dair oluşturduğumuz fikirler (*idea*)... (Hatırlatayım, böyle bir konuda film yapıyorsanız çekeceğiniz şeyler bizde zaten bulunan imajlar değil, "idealar", yani fikirler –yani fikirlerin imajları– olabilir ancak)...

Böylece sevgi bir inançtır. İnanç dış bir nesnenin fikrini gerektirir ve içerir. Başka bir deyişle, en ilkel duygular olan sevinç ile kederi dış bir nesnenin etkisiyle yaşarım, ama bu nesneye dair bir fikrim olmadığında yine de yaşayabilirim. Ama insanlık durumu bunu illa ki bir dış nesneye atfetmeye yatkındır. Gücümün arttığını, sağlıklı ve güçlü olduğumu hissettiğimde çoğu zaman derim ki "bunun nedeni ben olamam, mutlaka ilahi bir kudret...". Bu, hatırlarsanız Nietzsche'nin de 19. yüzyılda dinin kökenine dair temel açıklamasıdır...

Peki, aşkı cinsellik banyosuna soktuğumuzda, yani bedensel tutkular nezdinde ele aldığımızda ne olur? Spinoza bu konuda çok açıktır: der ki "sevgi aşırı olabilir". Bu ne demek? Basitçe şu: her sevgi öncelikle bir bedenler karışımı, etki-tepki vaziyetidir. Ama bu etki-tepki ve karışım bireyin vücudunun bütününü de etkileyebilir, yalnızca bir kısmını da... Mesela keder de bedenseldir... Ama bedenin tümünü etkilediğinde Spinoza buna "ölüm" der; zihnin bütününü etkilerse de "melankoli"... Ki bu da ölüme yaklaşma tarzlarından biridir... Ama tutkular çoğu zaman vücudun belli bir parçasını etkilerler... Gözü, kulağı, cinsel organları vesaire... Tad duyularımızı ihtiva eden parçaları etkilediklerinde bu tutkulara "lezzet" diyoruz; cinsel organlarımızı etkilediklerinde ise "fiziki aşk" ya da "erotizm"... Bunlar vücudun tümüne yayılmayan, kısmi etkilerdir... Organizmamızın belli bir yeriyle sınırlı kalırlar ve gücümüzün büyük bir kısmı oraya yatırılır... Bu durum pekâlâ başka başka etkilenmelere yatırılacak güçlerimizin tek bir yerde odaklanmış olmaktan dolayı engellendiği anlamına gelebilir. Spinoza için

bir tutkunun, bir duygunun –sevgi gibi olumlu da olsa– "aşırı" olabileceği manasına gelir bu...

Spinoza Amor'dan, yani sevgiden bahsediyordu – cinsellikten bağımsız olarak; tıpkı sevinç ile kahkahanın aynı şey olmadıkları gibi, sevgi de cinsellikten ayrı düşünülebileceği bir boyuta yerleştirilmek zorunda... Bu bir Platonizmi asla gerektirmiyor, çünkü Platonik Aşk denen şey bir "bütünleşme" mantığına dayanıyordu ve Spinoza'nın açıkça söylediği gibi, sevginin yalnızca bir sonucuydu, nedeni değil...

Spinoza sevginin kişiler arası doğasının oldukça farkındaydı... Zaten onu tanımlamaya girişmek cüretini de bu yüzden göstermişti. Başka bir deyişle sevginizi hiç değilse sevdiğiniz, ama esasında kendiniz için "tanımlamak" zorundasınız... Çünkü bu tek kişilik bir duygu değil, "dış bir nedenin imajı eşliğinde" yaşanan bir duygudur ve bütün insan toplumsallığının kaynağında yer alır. Bu yüzden sevgiyi aynı zamanda bir keder tipinin belirişinden ayırt etmek gerekiyor: "kıskançlık" ya da "sevginin karşılığının verilmemiş olmasından doğan keder" (*fluctuatio* animi). Spinoza bu tür duyguların engellenemez olduğunun farkında olduğunu en baştan belli eder: Duygularımız ve tutkularımız üzerinde asla irade sahibi değiliz. Yani isteyerek sevip, isteyerek nefret edemeyiz. Ama mesela bilebiliriz ki nefret bizim bir acımızdır ve bu nefretin nedenini kavrarsak nefret duygusu otomatik olarak kaybolur. Ama unutmayalım ki nefret bizim bir kederimizdir. Sevgi ise dış bir neden dolayısıyla yaşadığımız sevinçtir. O halde nefreti bağladığımız imajları pekâlâ varoluş gücümüzü yükselten sevgiye bağlama şansımız vardır (zordur ama vardır)... Böylece sevgi bir "emek" ve "özen" olarak karşımıza çıkar.

Neden bir emek peki?: İlk bakışta aşk diye olağan bir klişe vardır ve Walter Benjamin bunun karşısına "son bakışta aşk" mefhumuyla çıkmıştı. Yani bir âşık olma emeğinin işlediği bir alanın tanımlanabileceğini düşünüyordu. İlk bakışta aşk Spinoza'ya, benim yorumlayabildiğim kadarıyla, bir "çağrışım" olarak görünüyor. Beni kederlendiren bir durumdan beni kurtaranı severim. Ya da sevdiğim kişiyi hep yanımda, orada tut-

mak, varetmek isterim. Ya da, yine ve esas olarak, sevdiğim bir varlıkla bir arada gördüğüm her şeyi sevmeye meylederim. Nefret ettiğim biriyle bağdaştırdığım her şeyden de nefret etmeye meyilliyim. Her şey, bütün bu duyguların düzlendiği, dolayısıyla "çağrışımların" kurulabileceği hayalî bir plana, düzleme işaret etmektedir: Spinoza buna "yüksüz duygular" diye tercüme edebileceğimiz "gerçek anlamıyla duygu olmayan durumlar" diyor – bunlardan birisi "hayranlık" (*admiratio*), zıddı ise "horgörme" (*contemptus*)... Bunlar "emeksiz" beliren duygular ve bütün diğer duygulara bir zemin hazırlıyorlar. Hayranlık ya da merak belki "ilk bakışta aşk" dediğimiz şeyden pek farklı bir şey değil: Herhangi bir şey var hayalinizde ama bunu herhangi başka bir kavramla bir araya getiremiyorsunuz ve zihniniz duruveriyor; düşünemiyorsunuz – orada her şey yepyeni ve hiçbir şeye bağlayamıyorsunuz; ta ki başka şeyler sizi başka başka şeyleri düşünmeye zorlayana dek... Horgörme ise bu durumun zıddı. Bir şey sizi o kadar az ilgilendiriyor ki, en az ilgilendiğiniz öteki şeyler kadar değeri olduğunu asla düşünemiyorsunuz? Bütün sorun sevginin, sevgiye karşılık verme emeğinin, ilk veya son bakışta aşkın zemininde bu tür bir algının zorunlu olarak bulunduğudur.

Sinemaya başvurduğunda Deleuze, Spinozacı gerekçelerle bu "admiratio" duygusunu tahlil eder: "başka bir dünyanın zarafeti". İlk bakışta aşk diye algıladığımız şey, aslında sevgi değil bir meraktır – sonradan sevgiye dönüşebilir ama anlaşılabileceği gibi epeyce kırılgandır (ve bunu hissetmek için Proust okumanız gerekir). Biz genellikle hafiften sarsak, sanki başka bir dünyadan inmiş gibi görünen, şöyle ya da böyle bir beceriksizlikle hareket ettiğine şahit olduğumuz, ama henüz bir "acıma" duygusuyla bakamadığımız varlıklara dikkat ederiz. Hayranlık bir tapınma değil, daha çok bir "dikkat celbidir". Hissederiz ki karada yürüyemeyen o yengeç, kıyıda çırpınan bir balık kendi dünyasında, suda müthiş bir zerafetle yüzmekteydi. Her aşkın başlangıcı böyle bir "başka dünyanın zerafeti" algısıdır... Bunu en iyi kadınlar anlıyorlar ve bir tür "şefkat" duygusu geliştiriyorlar. Şefkat bir duygu ya da tutku değildir, bir ilgi,

bir *admiratio*'dur. Olmadığında bu duruma horgörü, ya da basitçe ve nötr bir dille "ilgisizlik" diyoruz...

Anlamamız gereken şey, bu "nötr" düzlemin bir duygu ya da tutku içermemekle birlikte, algısal temas oluşturduğu ölçüde son derecede güçlü bir tutkular potansiyeli taşıdığıdır. En basitinden "imajların" oluştuğu algısal düzlemdir bu. Ve galiba sinema aşkı bu durumla karıştırma gafletine pek erkenden düşmüş bir sanattır. Erken dönem "hareket-imaj" filmlerinde hep bir bakışta âşık olunur ve aşkın bu olduğu zannedilir... Ya da aynı düzlem üzerinde kıskançlığın, üçlü ilişkilerin temelleri atılıverir. Aşkı artık pek ciddiye almayan, onu hemen bir ailevi düzene, "özgür aşk" sanılan bir savurganlığa, giderek bir ideolojiye dönüştürmeye çok elverişli bir çağda yaşıyoruz. Spinoza, üç yüz yıldan daha uzun bir süre önce, cinsel aşkı hangi anlamda ciddiye alabileceğimizi bence Freud'dan bile daha kesin bir şekilde ortaya koymuştu oysa: vücudun ve zihnin başka etkileşimlerine ket vurmayan, aşırıya varmayan bir şefkat ilişkisi... Şefkati analığa, burjuva aile değerlerine yükleyip yokeden bir dönem Spinoza felsefesini unutturdu. Şimdi yeniden aramaya bu yüzden başlıyoruz...

5. Spinoza: Hayatın Geometrisi:[2] Felsefenin büyük kitaplarının harikulade bir özelliği, hem "sokaktaki insan"ın okuyup anlayabileceği, hem de yalnızca işin "jargonundan" haberdar olan uzmanların, yani felsefecilerin başedebileceği iki ayrı düzlemde yazılmış olmalarıdır. Yayın dünyamıza üçüncü kez sessizce giren Spinoza'nın Ethica'sı işte bu tür kitaplar arasında belki de tarihsel önemi en yüksek olanlardandır. Sokaktaki insanın anlayabilmesi bütün teknik okuma zorluklarına karşı, yalnızca mümkün değil, zorunludur, çünkü orada yalnızca ve yalnızca –herkesin doğal olarak "fikir sahibi" olduğu– "günlük hayattan", "yaşam pratiğinden", "tutkulardan", "imgelemden" ve "bireysel ya da kolektif" yaşamdan bahsediliyor. Buna karşın, ilk bakışta sokaktaki okuyucuyu belki de dehşete düşürebilecek sunuluş biçimi (Öklid geometrisi gibi, tanımlar, belitler,

2 *Virgül* 1, Ekim 1997.

önermeler halinde düzenlenmiş "geometrik" bir sunum), sürekli olarak Tanrı'dan, Töz'den, Sıfatlardan bahsedilmesi okurun cesaretini kırabilir. Oysa Spinoza'nın resmettiği "hayatın geometrisi"ydi – fikirlerin ve duygulanışların gündelik yaşamımızda olduğu kadar bütün varoluş hallerimizde (en mistik alanlara varıncaya dek) birbirlerini kovalayıp durdukları, birbirlerini etkiledikleri ve belirledikleri. Böyle bir yaşam portresi modern dünyamıza o kadar uygundur ki, Spinoza'yı günümüzün, hatta geleceğimizin filozofu olarak kabul etmek zorunda kalırız. Ve fikirlerin bir örgütlenmesi olarak felsefe geometrik bir yönteme bu yüzden ihtiyaç duyar – fikirlerden yeni fikirlerin türeyişi... Böylece eğer "geometrik sunuş"ta bir aykırılık görünüyorsa çözüm de hazırdır – Spinoza yöntemini ne kadar matematikleştirirse o kadar yetkin bir şekilde günlük bireysel yaşamın içine dalmaktadır...

Spinoza, eserinin ilk anlarından itibaren Tanrı'dan, Töz'den, Özler dünyasından filan bahsedip durur: ilginçtir, ne kadar Tanrı'dan bahsederse çağdaşları ve ardılları tarafından o kadar "tanrıtanımazlıkla" suçlanmaktadır; ruhtan, tinden ne kadar bahsederse, o kadar "maddecilikle" suçlanmaktadır... Spinoza'yı ilk "modern" filozof olarak algılamak yanlış olabilir, buna karşın onu ilk "laik filozof" diye tanımlayabiliriz: Bahsettiği Tanrı ne uhrevi dinlerin Tanrısıdır ne de sanıldığı gibi, Descartes gibilerine daha uygun düşen "felsefi Tanrı". Tek bir cümleyle ifade edersek, Spinoza Tanrısı, ezeli-ebedi ve bitimsiz bir üretim kudretidir; her şeyin kendisinden çıkabildiği bir varoluşun sonsuz akışıdır. Spinoza böyle bir Tanrı'ya mutlak bir ihtiyaç duyar; çünkü dar, sonlu ve belirsiz bir "öznellikle" başlayan bir felsefe (Bacon ile Descartes'ı, bir de Platon, Aristo gibi eskileri kastettiği anlaşılabilir) bize olsa olsa dar ve belirsiz "kavramlar" kazandıracaktır – Tıpkı Rönesans ressamlarının yepyeni biçimleri (çoğul perspektifler), yepyeni renk ve temaları serbest kılmak üzere, insan kalabalıklarının kısıtlı dünyasının "üstünde" yer alan ilahi dünyayı işlemeye girişmelerinde olduğu gibi, Spinoza'nın felsefesinde biçim bulan Tanrı da, kavramların büyük bir güçle fışkıracağı bir kaynak haline ge-

lecektir – bir kavramlar jeneratörü... Dolayısıyla uhrevi dinlerin "kudreti krallarınkine benzetilen" Tanrısı'ndan çok uzaktır – nefret eden, intikamcı, ya da bağışlayıcı, sanki insan tutkularıyla bezenmiş... Bizzat kendisi doğa olduğu için doğal bir zorunlulukla eyler... Ve bu Tanrı, Spinoza bu konuda son derecede açıktır, pekâlâ bilinebilir ve tıpkı bir üçgenin iç açılar toplamının dikaçılı bir üçgene eşit olduğu gibi kesin bir zorunlulukla ispat edilebilir: Tanrı bir "inanç" ilkesine değil, "bilinebilirlik" ilkesine bağlıdır – kısacası o inanılacak bir merci değil, bilinecek bir varoluştur. Spinoza, yalnız ve yalnız bu açıdan "tanrıtanımaz"dır.

İkinci paradoks da kolayca çözülebilir: Spinoza sürekli olarak ruhtan, bilgiden, zihinden, idealardan bahsedip durmasına karşın maddecilikle suçlanır – çünkü basitçe her türlü düşünmenin ve tinsel olgunun aynı zamanda "bedensel" olduğunu derinden kavramıştır. Bedeni, filozoflara "ne düşündüklerini ve nasıl düşündüklerini" anlamak için bir "model" olarak önermektedir: Spinoza'nın bu çağrısı aslında hem Hıristiyan tipi ahlaka, hem de filozoflara (özellikle Descartes'a) karşı yöneltilmiş inanılmaz güçte bir protesto kılığındadır – insanlar bedenin ruha boyun eğeceği, onun iradesine tabi olacağı yüzlerce değişik ahlak sistemleri geliştirdiler; oysa bir uyurgezerin uyandığı zaman uykusunda ne yaptığını bilemeyişi gibi, bedenlerinin nelere kadir olduğunu bile bilmiyorlar... Ethica'yı çok yönlü bir bir kitap kılan da işte budur: Yalnızca bir ahlak kitabı değil, bir davranışlar bilimi, bir doğa felsefesi, bir siyaset ve bir varlıkbilim kitabı.

Beden nasıl bir model olabilir? Spinoza'nın bu modeli sunuşundaki mantık silsilesi o kadar sağlamdır ki, onu takip etmekten başka yapacak bir şey kalmıyor geriye: Bizde bir tarafta dış şeyleri temsil eden, dolayısıyla "nesnel gerçekliğe sahip" fikirler, öte tarafta da bu fikirlerin "belirlediği" "ruhsal haller", yani "duygular" (*affectus*) var. Günlük yaşam önce fikirlerin bir akışı, bir kovalamacası, bir çağrışımlar silsilesidir – tıpkı şiir okurken imgelerin birbiri ardına ruhumuzu sarması gibi... İkinci olarak nasıl bir fikirler silsilesi varsa, hayatımız "duyguların"

birbirini takip edişiyle, birbirlerini yerlerinden söküp atmasıyla, birbirlerini kovalamalarıyla geçer. Bu durum, hem "sokakta" hem "tarihte" hem de Spinoza'nın Ethica'sının "geometrisinde" eş ölçüde geçerlidir. Ama "duyguları" belirleyecek olan fikirler gökten zembille inmezler –onlarla sokakta karşılaşırız, onlarla kitaplarda karşılaşırız, filmlerde, otobüs duraklarında beklerken, reklam tabelalarını seyrederken karşılaşırız– bu karşılaşmaların "bedensel" karşılaşmalar olmadığını söylemek budalalık değilse nedir?

Ancak insanoğlunun "bilinçli" olmasından gelen bir talihsizliği vardır –bilinçli bir varlık olduğunuz için övünmeye erken başlamayın!–; fikirler bizde sıra sıra dizilir, birbirlerini takip ederlerken, onların yalnızca "nesnel gerçekliğe" sahip olmakla kalmadıklarını, Spinoza'nın deyişiyle, "fikirlerin de fikirleri" her zaman oluşturulabileceği için, "içsel bir gerçekliğe" de sahip olduklarını unutmamak gerekir. Nedir bu "içsel gerçeklik"? Bu demektir ki, her fikir aynı zamanda bir "şeydir" ve her şey gibi, şu ya da bu oranda "gerçekliğe", yani "kudrete" sahiptir. Spinoza'nın en özgün düşüncelerinden biriyle karşı karşıyayız: Sözgelimi Tanrı fikri, bizzat kendi başına, zihnimizde sonlu bir şeyin fikrinden, bir "örümcek" fikrinden sonsuzca daha fazla "yer kaplar". Yani ondan sonsuzca daha güçlüdür. Ondan sonsuzca daha yüksek bir gerçekliği vardır.

Bu zor dönemeci almalıyız; çünkü Spinoza'nın anahtarı buradadır: Fikirlerin "farklı gerçeklik derecelerine" sahip olmaları, belirledikleri "duyguların" (*affectus*) da farklı derecelere tekabül etmesine yol açar. Caddedeki kalabalık içinde, epey önce bozuştuğunuz eski sevgilinizin dalgalı saçları bir anda yine yakaladı sizi – eski sevgilinizin fikri, çağrıştırdığı, hafızanıza ait bir dizi fikirle birlikte, sizde bir ruh hali belirlemeden edemez: Bir "duygu" – nefret, içerleme, gocunma, hüzün... Ya da hayır, bunlar "duygu" filan değil, "tutku halleridir" – sevgi, nefret, haset, içerleme, hepsi bedeninizin başına gelen, ürperten ya da gıdıklayan heyecanlardır. Spinoza diyecektir ki, unutmayalım, "bedensel karşılaşmalar", dolayısıyla fikirler hep birbirlerini takip ettiklerine göre, belirledikleri duygular da birbirlerini takip

edeceklerdir: Duygular her zaman, bir değişmeler dizisi içinde yaşanırlar. Eski sevgilinizden artık uzaklaştınız, sevdiğiniz bir dost, ona tekabül eden bir heyecan – neşe, sevinç... Hayat böyledir, başka türlü değil: Duygular anlık haller değildirler – Spinoza'nın deyişiyle "varolma kudretimizdeki" artış ya da azalışlardır duygular. Ve biz, kendimizi sokakların tesadüfi keyfine attığımızda, Simmel'in "metropoliten" insanı gibi, sürekli bir "değişiklikler zinciri" içinde yaşamaya mahkum görünüyoruz: Neşe-hüzün-keder-sevinç-hoşlanma-gıdıklanma... Sevinç ile Keder'i Spinoza bütün öteki duyguları türeteceği iki temel kutup olarak çekip alır böylece – insanoğlu, yaşamın her düzleminde, birey ya da grup halinde bu iki duygu arasında savrulup durur bir haldedir: Dinlerin Tanrısı öksüz bırakmıştır onu.

Yine de böyle umut kırıcı bir mahkûmiyetten çıkış olanağı vardır: Hiç değilse sahip olduğumuz "fikirlerin" duygularımızın akışını, dolayısıyla varoluş kudretimizdeki yükseliş ve alçalışları belirleyebileceğinin farkındayız. Spinoza'nın aslında hiçbir "ahlak"a, hiçbir "törebilim"e sahip olmadığının kanıtı da burada: Her şey "bedenimize ve düşüncemize" uygun gelen "karşılaşmalar" örgütleyebilme işidir. Çünkü aslında "duygulanışlarından başka hiçbir şeyle" tanıyamadığımız bedenimiz, karmaşık yapısı nedeniyle birden fazla yoldan "etkilenebilme", yani "duygulanabilme" kapasitesine sahiptir. İşte Spinoza'nın ahlakı: Tek boyutlu insandan dışarıya çıkış – Simmel'in modern kentlisinin hep maruz kaldığı "yalnızca tek bir türden uyaranlar bombardımanı"nı geriye itmek, inzivaya çekilmek ya da lanetlemek filan değil, uyaranlardan mümkün olduğunca fazla yollardan ve tarzlardan etkilenmeyi başarmak. Etik, iyi karşılaşmalar örgütlemektir.

Mümkün olduğu kadar fazla yollardan sevinç türetmek formülü böylece yerine oturmaktadır. Peki, bunun yolu nedir? Spinoza, açıkçası başlangıçta umutsuz gibidir. Biz, sonlu varlıklar olarak, doğru zamanda doğru yerlerde kolay kolay olamayız: Karşılaşmalarımız ya edilginlik hallerimizdir (tutkular=*passio*) ya da tümüyle tesadüflere kalmış budalalıklarımız. Üstelik siyasal rejimlerimiz de, şöyle bir tarihe göz at-

tığımızda, iyi ve mutlu karşılaşmalara olanak sağlama konusunda pek cömert değillerdir. Tam aksine, tiranlıklar ve dinsel-teokratik rejimler, bedenlerde mümkün olduğunca "kederli" duygular uyandırmak zorundadırlar. *Tractatus Theologicus Politicus* kitabının ana programı bu hali aydınlatmaktır: Rahip ile despot, elbirliği içinde, kederli duygular ekip dururlar – "korku", "nefret", ama aynı zamanda "umut", "güven", "imrenme"... Hiçbir siyasal iktidar yalnızca şiddet, baskı ve korku üzerinde varlığını sürdüremeyeceği için, "umut" ve "güven" duygularına da başvurmak zorundadır. İşte bu yüzden, Spinoza, bütün filozofların aksine ilk "demokrat" filozof olmuştur.

Spinoza, böyle bir düşünce çizgisi üzerinde, "bilgiyi" tam bir "olumlu duygu"ya dönüştürmeye çabalamaktadır – fikirlerimiz, duygusal hallerimizi onayladıkları gibi, onları üretebilme yeteneğine de sahip oldukları ölçüde, "edilginlik" hallerimiz olan bazı tutkular belli bir oranda güçlenmemiz ve sevinçli tutkulara geçebilmemiz için bir araç olabilirler. Öncelikle, bizde üç tür fikir bulunduğunu anımsamak gerekir – birincisi "etkilenme fikirleridir", ikincileri "mefhumlardır", üçüncüler ise "özlerin fikirleridir". Birinciler bizde hep vardır, ikincilere kısmen ve bazı hallerde sahip oluruz, üçüncüler ise, doğru dürüst "felsefe yapmadıkça" çok zordurlar. Kurtuluş, yükselme, ya da "çıkış" hep mahkûm göründüğümüz "birinci tür" fikirlerden ikincilere ve üçüncülere doğru hareketimizdir: Ama olağan insanlık halindeki "yükselip alçalmalarla" ve savrulmalarla belirlenmiş fikirler ve duygular sıralanışı insanı hep "etkilenme fikirleri"nin dünyasına kapatmaktadır – Spinoza'nın "affectio"su... Bu, kısaca söylemek gerekirse, "bedenin belli bir şeyden etkilenmesi" demektir: Güneş ışınları bedenimde gezinirler ve izlerini bırakırlar. Bu noktada önemli olan, bu türden fikirlere sahip olduğum ölçekte ve sürece, onları bedenimde "izler" halinde barındırmayı sürdürmem ve bu "etkilenmelerin" nedenlerinden asla haberdar olmamamdır. Bedenim, duyularım etkilenmiştir ama neyin tarafından, hangi yollardan etkilendiklerinin fikri elimde değildir – güneş kili katılaştırır, mumu ise eritir... Bunlar bile "etkilenme fikirleri" olmak-

la kalırlar. Bu, gündelik hayata aktarıldığında yalnızca şu anlama gelir – "etkilenme fikirlerinin" etkisi altında kalmakla sınırlandığım ölçüde "karşılaşmaların tesadüfüne bırakılmış" halde yaşarın. Bedenim çeşitli şeyler tarafından çeşitli yollardan etkilenip durur; ama ne yazık ki hiçbir şey elimde değildir – ve yine ne yazık ki, insanların büyük bir bölümü, böyle yaşamayı sürdürür.

Sihirli yükseliş "beden nedir peki?" sorusunun sorulduğu andan itibaren başlayacaktır. Spinoza beden sorusunu hep "güç" ve "kudret" terimleri içinde düşünmeye eğilimlidir – bir beden neler yapmaya muktedirdir? Bir bedeni anlamak demek, onun başka bedenlerle içine gireceği temasları ve karşılaşmaları kavrayabilmek demektir – beden kudreti sorusu, bizi böylece Spinoza'nın temel programının en önemli çizgisine taşıyacaktır: Güce dair hukuksal biçimin derin eleştirisi. Blyenbergh adlı, sıkı Hıristiyan ve gençten bir mektup arkadaşı bir ara Spinoza'yı şu sorularıyla bunaltmaya girişir: Bayım sizin felsefenizde "kötülüğün" yeri nerede? Tanrı'nın buyruğunca yasaklanan, "günah" olan, ve Adem'in "düşüşüne" (cennetten kovuluşuna) götüren "kötülük" hani? Spinoza önce işi saflığa vurur: Kötülük yalnızca bir bedenin karakteristik birleşimini, organizmasının düzenini dağıtan veya zarar veren bir karşılaşmadan ibarettir. Tanrı'nın gözünden bakıldığında da böyle bir şey asla kötü filan değildir. Spinoza "skandalı" başlamıştır. Blyenbergh ısrar eder: Bayım, siz şeytanın ta kendisisiniz! Tanrı'nın ahlaki yasağı ve cezası sizin felsefe sisteminizin neresinde duruyor? Spinoza bu soruyu, biraz sabırla ve neşeli bir "Ademin düşüşü" öyküsüyle yanıtlar – tabii kendi yöntemince: Sürekli olarak Adem'e elmayı yemesini yasaklayan Tanrı örneğini önüme sürüp duruyorsun. Üstelik bunu bir ahlak yasası olarak kabul ediyorsun. Ama bu iş hiç de bildiğin gibi olmadı. Tanrı Adem'e yalnızca elmayı yerse zehirleneceğini, başka bir deyişle elmayla karşılaşmanın Adem'in bedeninin karakteristik bileşimini bozacağını anlattı. Elma senin için zehirdir. Ama Adem, Hıristiyanların inandığının aksine "ilk insan" olduğu ölçüde hiç de anlayışlı ve yetkin biri değildir – eğer elmayı yediyse bu Tanrı'nın buyruğuna bo-

yun eğmediği ve günah işlediği anlamına gelmez. Olsa olsa elmanın kendi bedeninin içsel düzenini bozacağı konusunda hiçbir gerçek bilgiye sahip olmadığı, kısacası ne kendi bedenini ne de elmayı, ayrıca kendi bedeniyle elmanın karşılaşmasıyla neler olacağını hiç mi hiç bilmediği anlamına gelir.

Böylece her şey, bedenin gücünün nelere muktedir olduğunun bilgisine nasıl sahip olunabileceği tartışmasına bağlanacaktır. Bir beden, sonsuz bir derecelenme üzerinde belli bir kudret derecesinden başka bir şey değildir. Ve kudreti "hukuksal olarak", yani Tanrı'nın "yasaklama" iktidarı terimleriyle ele almaya kalkışmak tam bir felaket olmuştur: Spinoza'nın kitabının birinci bölümü bu felaketi anlatır – insanlar, Tanrı'nın ve kendilerinin bilgisine asla sahip olmadıkları ölçüde onun kudretini (sonsuz bir yapıp etme kudretidir bu) kralların kudretiyle karıştırırlar – Tanrı'ya beşerî özellikleri mal ederek onun sonsuz "sıfatlarını" birer "karaktere", "kişisel özelliklere" tercüme ederler. Spinoza'nın birinci kitabının stratejisi, dinler tarihine yönelik en etkili saldırıyı hazırlar – Tanrı'nın "bir" olması, "bağışlayıcılığı", "yargılayıcılığı", vesaire, bütün bunlar "sıfat" filan değil, Tanrı açısından hiçbir karşılığı olmayan beşeri atıflardır (*propria*).

Blyenbergh ise hâlâ ısrarcıdır – peki annemi öldürmem ahlaki bakımdan toptan anlamsız mıdır? Kötülük nerede? İki eleştirisi vardır Spinoza'ya: Tasvir ettiğiniz doğa sürekli bir birleşme ve bozulma halinden oluşan bir kaosa benzemiyor mu? Düzen nerede? Spinoza nazikçe cevaplar: Doğanın tümü açısından bakıldığında her şey bileşmedir ve bozulma, dağılma diye bir şey yoktur – yalnız bizim anlayış gücümüz açısından bakıldığında "bozulmadan", "dağılmadan" bahsedebilirsiniz. Bu açıklama Blyenbergh'e bir soru şansı daha verecektir: Anlaşıldığı kadarıyla bütün ahlaki meseleyi belli bir kudret derecesi olan "ben"in ilişkilerine uyan, hoşuna giden ile gitmeyen arasındaki farklılık üzerine kuruyorsunuz – yani bir "öznellik"... Ve bu öznellik açısından kusur ile erdemi ayırt eden şeyin ne olduğu felsefenizde tümüyle eksik – kusur ile erdem, sisteminizde yalnızca bir hoşlanma meselesi halinde...

Spinoza'nın Blyenbergh'e verdiği cevap, işte, bütün felsefesinin özünü dışavurmaktadır: Tamam, der, Neron'un annesini öldürmesi bir erdemsizliktir. Ama insanlar aynı şeyi, annesini "bedeninin aynı hareketiyle" yani bir hançeri tutup bir bedene daldırma hareketiyle öldüren Orestes için neden söylemiyorlar? Doğa ve Tanrı açısından bakıldığında, Neron'un annesini öldürüşündeki "olumlu unsur" (şimdilik bekleyin!) bunun bir suç olmadığını gösterir. Spinoza bu garip metinde ne demek istemektedir? Orestes de "aynı niyetle" annesini öldürmüştü. Neron'un cinayetini bir "suç" haline getiren tek özellik, bunu yaparken dışarıya "hayırsız, boyuneğmez ve hırçın" bir evlat olarak "görünmesidir". Spinoza bu kadar "hırçın" ve "zalim" olabilir mi? Meselenin aslı, Spinoza'nın "imgeler kuramı"nda yatmaktadır. Buna göre, Neron'un cinayetindeki "olumlu unsur", onun bedeninin "gücü dahilindedir" ve tümüyle "meşrudur". Doğanın bahşettiği en yüksek hakla yapılmıştır. Olumsuz tek unsur (erdemsizlik işte budur), onun, bu eylemi gerçekleştirirken ürettiği bir imgenin varoluşu ve bu imgenin "annesinin ölümünün imgesi", yani "iç düzeni dağıtılan ve bozulan" bir bedenin imgesi oluşudur. Bu eylemiyle Neron, "kendi açısından" kötü bir imge tarafından etkilenmiştir – "karakteristik ilişkileri çözülen annesinin bedeni." Başka bir deyişle, kendisinin "yapıp etme güçleri" azalmış – kederli bir duyguyla (nefret, öç vs.) etkilenmiştir. Babasının katili anası Klytemnaistra'yı aynı beden hareketiyle öldüren Orestes'in durumu ise tümüyle farklıdır. Toplumsal ahlak bu işi meşru bir "öç" olarak kabul etse de, Etik açısından bakıldığında olayın bütün görünüşü değişecektir – Orestes, annesini öldürürken, kendi karakteristik ilişkilerini annesinin ölümünün imgesiyle değil, babasının yaşamının imgesiyle birleştirmektedir. Alınan bir öç yoktur – babasıyla güçlerinin bir birleştirilmesi vardır.

Bununla, Spinoza'nın Ethica'sının ana formülüne erişiyoruz: Tutkularla gerçekleştirilebilen her şey akılla da gerçekleştirilebilir. Elbette kurulu siyasal rejimler, din ve ahlak sistemleri aklın herkes tarafından serbestçe kullanılmasına kolay kolay rıza göstermezler. Ethica'nın "siyasal" yönü böylece mut-

lak bir "eleştiri" hareketi olarak belirecektir – hukuksal biçimlerin eleştirisi, despotizmin eleştirisi, ama en önemlisi "ideolojinin eleştirisi".

Bütün bu eleştiri uğrakları, Spinoza'nın eserinin içine stratejik takımadalar halinde yayılmış görünüyorlar – hukuksal biçimi altında iktidar, aklın icra edilişinin önünde en büyük engeldir. Gerçek yapıp etme kudretini (*potentia*) keyfi bir "yetke" diline tercüme ederek (*potestas*) iktidarını oluşturur. Öyleyse siyaset olarak etiğin tek amacı, insanların yapıp etme ve özgürleşme kudretlerini serbest bırakacak siyasal tarzlar arayışını yeğinleştirmektir. Despotizm ise yalnızca modern iktidar yapıları içinde değil (orada artık pek bir şansı yoktur), pekâlâ "özgürlük" yanılsamalarının temel etki alanlarını oluşturan cemaat tarzları içinde mayalanabilir – dinsel cemaatların "totaliter" yükselişleri bunun çağdaş örneğidir. Spinozacılık temel toplumsallaşma tarzları arasında yalnızca tek bir tanesini "özgür" bir ilişki tarzına dayalı olarak ayırt eder – fiziksel ve duygusal "mecburiyetler" aygıtına dayalı aile değil; "komşuluğa dayalı" mecburiyetlerin yönlendirdiği "cemaat" değil, ticari-üretimsel mecburiyetlere dayalı "tecimsel ortaklık" değil, "ideolojik güçsüzlüğün" yarattığı gevşek toplumsal dokulara dayalı "sivil toplum" değil, hepsini tek bir siyasal erk düzlemi üzerinde yankılayan Devlet de değil – en az iki insan arasında mümkün olan tek "özgür" ilişki "dostluk" ve "paylaşımdır". Anlayış gücümüzün tamirinin çok acil bir zorunluluk haline geldiği bir çağda, toplumsal-siyasal sarsıntıların acısının en fazla yaşandığı dönemlerden birinde yaşadığımız sırada Spinoza'nın eseri "geleceğin felsefesi" olma özelliğini bir kez daha hissettiriyor. Spinozacılık, bir zamanlar Hegel'in söylediği gibi yalnızca "felsefeci olmanın zorunlu başlangıcı" olmakla kalmaz, dünyanın hep değişikliğe uğramaya aday görünümleri içinde "paylaşım"ın insanların mücadelesi yoluyla bir toplumsal düzen olarak ortaklaşa inşa edilişinin düşünsel araçlarından biri haline gelir. Mutluluk erdemin ödülü değildir, kendisidir.

6. Bach ve Spinoza: Bach ile Spinoza karşılaşmış olsalardı birinin müziğine ötekinin felsefesine ne olurdu? Böyle bir karşılaşmayı düşleyenler (mesela Hollandalı Rabbi De Cardozo) benden önce vardı... Ayrıca Deleuze'ün Spinoza üstüne kitabını (*Felsefede Ekspresyonizm: Spinoza*) "Spinoza Barok muydu?" başlıklı bir bölümle bitirdiğini, ancak sonuçta Barok ile Leibniz'i buluşturmakla yetindiğini de hatırlıyoruz. Bach döneminde, işlevleri ne olursa olsun müzik bir "saf afektler" dünyasıdır ve belki Spinoza'nın Ethica'sının III. bölümü, yani De Affectibus bu müziğin bir "topolojisini" sunabilir... Çünkü bu bölüm bir "duygulanışlar bestesi" olarak okunabiliyor ve konunun bütün sevimliliğine, Spinoza'nın maksimum sevinçlere erişmenin yollarını bulma konusundaki kararlılığına rağmen bu beste, bir zamanlar Louis Althusser'in yazdığı gibi, "insanın sırtından soğuk terler" akıtmayı, Deleuze'ün dediği gibi "ensemizden giren bir yılanın ürpertisi" olmayı hâlâ bırakmamış... Gerçekten de ürpermeden Spinoza'yı okumak imkânsız... Galiba bir Bach bestesi de bize benzeri bir duyguyu yaşatır...

Spinoza'nın felsefesinin Bach'tan çok Beethoven'in müziğine yakın düştüğü De Cardozo tarafından tartışıldı: Spinoza da "gelenekleri kırma" peşindeydi, Beethoven de... Oysa Bach gelenekleri kırmaya asla girişmedi ve ne yaptıysa her şeyi "Yasa"nın olanak verdiği "derinlikleri" fethederek gerçekleştirdi... Çok iddialı görünmeyen böyle bir bakış tarzı yine de önemli bir noktayı unutuyor: Bach'ın –mesela şu dehşetli Matta Tutkusu'nda (müziği "St. Matthew's Passion" adıyla bulabilirsiniz)– bir geleneği yıkmaktan çok onu en uç noktalarına ve olanaklarına kadar dürtmek için çabaladığını fark edersiniz. Ki orada artık Bach'ın müzmin Lutherciliğinin esamesi bile okunmuyordur. Bach tıpkı Spinoza gibi Tanrı'yı eserine davet eder: allayıp pullamadan, bütün basitliği ve yalınlığıyla – De Deo başlıklı ilk Ethica kitabı gibi...

Peki, ama Yasa ne işe yarar? İlk hissettiğimiz gerçekten de Bach'ın döneminde müzikte geçerli olan kuralların neredeyse tümüne riayet eden bir besteyle karşı karşıya olduğumuzdur: kontrapuntal yazım, enstrümantal tekillik, formel bütün-

lük, diyalektik varyasyon, armonik şebekeler... İnsan kendini bir Eisenstein filminde sanabilir... Spinoza'yı bir Yasa aleyhtarı olarak algılıyorsak Bach'taki her şeyin onun ideallerine zıt bir bakış açısından işlediği sonucuna varabilirdik. Ancak geriye kalan indirgenemez bir mesele var: felsefi Logos'u ilk kez mutlak bir "beste" olarak tasarlayan Spinoza'nın Deleuze'ün deyişiyle "muazzam, sakin esinti" dediği felsefesi hiçbir geleneği ihmal etmemişti ve bütün yeğinliğini Hegel'in istediği diyalektik aşmadan (*Aufhebung*) çok hayatın kurallarına içkin olan bir canlılıktan kazanıyordu. Spinoza gerçekten Leibniz'in "Tanrı'yı kurtarmak" adına ileri sürdüğü "önceden kurulmuş uyum-armoni" fikrinin yaratıcılarından biridir: onu telaffuz etmemiştir, hatta karşı çıkmıştır, ancak bu fikrin doğuşunun sebeplerinden biridir – ve bu fikir uyarınca her şey, ruh ve vücut, hayat ve madde, gök ile yer, önceden bir saat gibi kurulmuş bir birliktelik ve düzen içinde işliyordur. Bach "önceden kurulmuş armoniye" gerçekten inandığını hissettiren eserler verdi. Seslerin düzeni ile varlıkların düzeni tam tamına çakışıyordu bu eserde. Ve diyelim ki bununla Batı müziğini başlattı... Onunki "uyumsuzluğun" bir ertelenmesiydi ve erteleme olmaksızın tarih denen şey mümkün değildir. Uyumsuzun müzikte mümkün olduğunu fark etmek için Bach'ın "ertelediği" şeyin ancak 20. yüzyılda mümkün hale geldiğini tasavvur etmek gerekir.

– Aslında galiba şunu demek istiyorum: Spinoza akıldışını üç yüz yıl boyunca erteledi... Çünkü onun döneminde çok can yakıcı varoluş problemleri sorulmaya başlamıştı (mesela Pascal)... Batı felsefe tarihi hem akıldışıyla aklın diyalektik karşıtlığı ve mücadelesi olarak kavranabilir, hem de çok daha gerçekçi biçimde, Spinozist "ertelemenin" süresi olarak anlaşılabilir. Takdir edersiniz ki tarih ertelemeler olmasa kavranabilir bir şey değildir.

– Aynı şekilde Bach da "uyumsuzu" erteledi – Nereye? Ne zamana? Belki Beethoven'e kadar, ama daha da ötesi, Schönberg'e kadar... Onun ertelediğiyle karşılaştığımız anda Batı müziğinin tarihi kapanmıştır – artık Messiaen'in kuş seslerinden ve kodla-

rından, Boulez'in "salkım seslerinden" medet umuyoruz... Müzik artık "sesi" keşfetmek zorunda kalmıştır...

– Bir tarihe sahip olan her şeyin "ertelenmiş" olması gerektiği o kadar açıktır ki, Spinozacı tarzda bir "duygular tarihi" yazmayı planlasak müziğin irade olarak tarihini (Schopenhauer) yazmak zorunda kalabiliriz... Akıl da ertelendikçe diyalektik bir karakter kazanır gerçekten (Hegel)... Ve Nietzsche'nin fark ettiği şey, ertelenmesi mümkün olmayan şeydi: Yani Hayat...

– Spinoza'nın De Affectibus'u hâlâ bir *Ur-Text* olarak var; bir köken-metin ve neyi ertelediğimizi anlatıyor bize... Tıpkı Bach müziği gibi... Karşılaşmaları (ki onları yan yana getirebiliriz) bize ne verirdi, bunu hiçbir zaman öğrenemeyeceğiz... Ancak artık bir şeyleri ertelemeyeceğimiz bir çağda olduğumuzu biliyoruz – bir erteleme olarak sosyalizm ya da başka bir şey, mesela aşk, mutluluk vesaire...

– Giderek "erteleme" kendini bir "gecikme" olarak duyurmaya başladı... Sanatın bir tarihi var, çünkü Doğa onu zaten yaparken (kuşların ötüşü, arının haberleşmesi, örümceğin ağı) biz onu "gecikerek", yani üzerinde "düşünerek" yapmak zorunda kaldık... Yani bu gecikmenin kendine özgü bir değeri var ve biz bu değere bilinç, akıl filan gibi adlar takmışız... Giderek "Tarih" denen şeyin bir gecikmeler manzumesi olduğunu bile söyleyebiliriz sanırım...

7. Spinoza'nın Etika'sının Sunuluşu: Spinoza'nın Tanrı'ya, Zihne, Tutkulara, tutkular karşısındaki insan Köleliğine ve bu kölelikten Özgürleşmeye dair temel kitabı *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* yukarıda andığım noktaların ana başlıkları oluşturdukları beş sistematik bölümden inşa edilmiştir.

Önce Tanrı ile başladığı söylenir – ama Spinoza için Tanrı bir "postüla" olarak konmaz, dolayısıyla Spinoza'nın teologlar gibi Tanrı'yı varsayım olarak kullanmadığı bellidir; daha önce sorduğu soru töz mü tözler mi sorusudur bu yüzden. Aklın gözüyle bakılırsa (hayal gücümüz ve havsalamız her yerde çok sayıda "tözler" bulunduğunu haber veriyor olsalar da), her sıfat için tek bir tözün varlığından bahsedebiliriz ve bu töz zorunlu ola-

rak vardır ve sonsuzdur. Spinoza bu tözün Tanrı'dan başka bir şey olmadığını söyler. Tek ve mutlak olarak sonsuz, ezeli-ebedi tözün özellikleri de olmalıdır: özellikleri varolmak, bölünemez olmak ve tek (biricik) olmaktır.

Ezeli-ebedi bir varoluş olarak Tanrı'nın bir üretimi, yani "sonuçları" vardır. Bunun için Tanrı'nın nasıl eylediğini düşünmek gerekir: üretiminin sonsuz olması, efektif olması (*de jure* değil), birincil olması, özgür olması, içkin olması, ezeli-ebedi olması zorunludur. Bu bakımlardan bakıldığında Tanrı'nın doğası aktiftir (*Natura naturans*).

Ama başka bir bakış açısından görüldüğünde Tanrı'nın olma halleri ve tarzları da vardır: önce sonsuz tarzlar (tavırlar) halinde – çünkü sonsuz olan Tanrı yalnızca sonsuz şeyler üretebilir. Ama bu sonlu şeyler bulunmadığı manasına gelmez: Spinoza ilk bakışta bir paradoks gibi görünen bu durumu "sonlu tarzların gerektirilmesi" (*involvere*) teması aracılığıyla çözer – bu sonlu şeyler de özleri (asılları) Tanrı'ya "bağımlıdırlar", ama hep başka şeyler tarafından "gerektirilmiş" olarak. Bu Spinozacı yepyeni bir nedensellik türüdür: sonlu A tarzı yine sonlu B tarzı tarafından gerektirilir, o da sonlu C tarzı tarafından – ta ki sonsuza kadar. Böylece Tanrı'nın üretiminin sonsuzluğu yine garantilenmiş olur. Bu şeylerin toplamı ise "doğalanan doğa?", yani *Natura naturata*'dır.

Ama başlangıçta dediğim gibi her şey bir bakış açısı meselesidir. Bu yüzden *Natura naturans* ile *Natura naturata* tek ve aynı şeydir. Bunun nedeni Tanrı'nın eyleminin kendiliğinden, spontan olmasıdır; başka bir deyişle Tanrı önce düşünüp sonra eyleme geçen biri değildir. İkinci olarak bu üretim "zorunludur" – bu yüzden Tanrı'yı üretmekte özgür olduğunu sanan bir zanaatkar ile karşılaştırmamak gerekir. Bu çerçevede Spinoza Tanrı'ya önceden belirlenmiş amaçlar atfetmenin yanlışlığını eleştirir.

İkinci bölüm Zihin ile ilgilidir (*mens*). Zihnin kaynağı nedir sorusuna cevap vermek için, düşünenle düşünülenin aslında ne olduklarının tartışılmasını tamamlamak gerekir. Biz varoluşun yalnız iki sıfatını biliriz – düşünce ve mekânda yer tut-

ma (yani bir cisim olma). Böyleyiz, çünkü düşünüyoruz ve hep mekânda yer tutuyoruz (vücut). O halde, Spinoza'ya göre vücudu zihnin kaynağına dair tartışmamızda bir model olarak alabiliriz.

Tanrı sonsuz olduğu için onun düşünme kudretinin de sonsuz olduğunu kabul etmek gerekir. Bu yüzden doğru fikirlerin sıralanışıyla şeylerin düzenlenişinin bir ve aynı olduğunu kabul etmeye varırız. Ve fikirlerin şeylerin düzenine bağlı olarak bizde nasıl uyandıklarını hesaba katarsak, zihnin (yani ruhun) hep bir vücudun ruhu olduğunu anlarız. Böylece, Spinoza'ya göre zihin ya da ruh denen şey vücudun fikrinden başka bir şey değildir.

Peki, bir cisim olarak vücut nedir? Öncelikle cisimciklerden (*corpora simplicissima*) oluşur ve belli bir noktadan itibaren "bireyleşir" bir vücut. Hareket yasaları uyarınca cisimcikler belli hız ve yavaşlık oranlarında göreli olarak sabitlendiklerinde ortaya çıkan şeye "birey" denir. Demek ki bir birey her zaman az veya çok karmaşık bir alt-bireyler kombinasyonudur. İnsan vücudu da öyledir. Ama biz genellikle insan vücudunun neler yapabildiğini bilmeyiz. Ama yine de onun üzerinde irademiz olduğunun hayalini kurarız.

Böyle bir durumda insan zihni ne yapabilir? Özgürlük ve iradenin bir yanılsama olduğu belli olduğuna göre insan zihninin işleyiş yasalarını öğrenmeden hiçbir şey yapamaz. Öncelikle dünyayla temas etme yollarının ne olduğunu öğrenmelidir. İlk ve en yaygın temas türü algılama ve hayal gücüdür. Algılamak demek hayalimizde şeylerin tasavvurlarının uyanması demektir. Bunun ardından şeylerin birbirlerine karışmış bir halde bulunduklarının farkına varırız ki bu durum aslında hayal gücüyle algının birbirine karışmış olmasından başka bir şey değildir. Bu tür tasavvurların hiçbiri nesneleriyle upuygun (*idea adaequata*) değildir: bu olağan durumunda insanları iki yanılsamaya götürür zorunlu olarak – vücudumun üzerinde bir etki bırakan nesneyi bildiğimi sanırım, oysa vücudumun üzerindeki etkiden başka bir şeyi biliyor değilim. İkinci yanılsama ise böylece zorunluluğun dışında "mümkün" şeyler varmış gibi hayal etmemdir.

Peki, hatalarla, yanılsamalarla yaşamaya mahkûm gibi göründüğümüz bu dünyada hakikate nasıl varacağız? Her şeyden önce yanlışın ne olduğu konusunda düşünerek. O zaman göreceğiz ki yanlış ne bir günah, ne de bir olumsuzluktur. Hiçbir fikirde onu yanlış kılan herhangi bir pozitif özellik yoktur. Yanlış sadece bilgi eksikliği demektir. Oysa bilginin daha üst ve Spinoza'nın başlangıçta "ikinci türden bilgi" adını verdiği daha yüksek bir biçimi mümkündür: ikinci türden bilmek demek vücutlar arasındaki karşılaşmaların nedenlerinin bilinmesidir 'yani "notiones commonis" veya "ortak mefhumların". Bu Spinoza'ya göre akla uygun (rasyonel) bir bilgidir, çünkü nesneler arasındaki etkileşimlerin her iki nesneye ortak olan nedenlerini verir.

Üçüncü tür bir bilgi vardır ki sırrına yalnız Spinoza ermiş gibidir: "nesnelerin doğrudan olarak özlerini kavrayan üçüncü türden" yani sezgisel bilgi. Bu bilgi tiplerinden son ikisi "upuygundur" (*adaequata*) ve zihin upuygun fikirler kurduğunda şeyleri tıpkı Tanrı onları nasıl biliyorsa öyle biliyordur; yani kendi içlerinden, ezeli-ebedi ve zorunlu olarak. Bu üç bilgi tipinin doruğunda Spinoza'nın kavrayış gücü ile irade arasında kurduğu özdeşlik bulunuyor.

Üçüncü bölüm duyguların ya da tutkuların doğasıyla ilgilidir. Temel Spinozist mesele duyguları ve hisleri nedenleri bakımından kavramaktır. Spinoza öncelikle duyguların doğrudan ve ilk nedenlerini araştırmaya girişir: bir duygu hem Zihnin hem de Vücudun aktifliği ya da pasifliğidir. Aktif ya da pasif, her şey Spinoza'nın temel prensiplerinden conatus (çaba demek) uyarınca gücü yettiğince (*quantum in se est*) varlığını sürdürmeye çabalar. Varlığını sürdürme çabası temel bir duygu olarak "arzuyu" belirler; varlığını sürdürme çabasının desteklendiği durumlara sevinç, engellendiği durumlara ise keder denir. Arzu, sevinç ve keder bu yüzden "ilk nedenler" bakımından temel duygulardır ve bütün duygusal, tutkusal hayat bu üç temel duygunun farklı kombinasyonlarının akışından başka bir şey değildir.

Tutkusal hayatın iki temel unsuru, Zihnin ve Vücudun yapı-

sı gereği arzuyu ve hayal gücünü varsayar. Hayal gücü, başka bir deyişle nesnelerin bizde bıraktığı etkilerin imajlarının kalıcılığı arzulanan nesnenin kalmasını ya da çekip gitmesini istememize yol açar. Tattığımız sevincin dış bir nedenini hayal ediyorsak o sevince sevgi deriz, tattığımız kederin dış bir nedeni olduğunu hayal ediyorsak o kedere nefret deriz. Dış nesneleri öncelikle nedenleriyle değil bizde bıraktıkları imajlarla hayal ettiğimizden her zaman herhangi bir nesneyle karşılaşabiliriz ve arzumuz nesneye bu tesadüflere bağlı olarak yönelir; bu durum temel duyguların bir kombinasyonuna yol açacak ve tutkusal hayatı daha da karmaşık bir hale getirecektir: böylece sevgi ile nefret arasında gelgitler, çifte duygular yaşanacaktır. Bu Spinoza'nın "ruh salınmaları" ya da "ruh dalgalanmaları" adını verdiği durumdur (*fluctuatio animi*). Daha karmaşık bir tutkusal durum ise umut ile korku arasındaki git-gellerdir. Son olarak insan tutkularının en karmaşık olduğu düzlem olan "sevilen varlığı korumak" isteği ön plana çıkar.

Sevilen varlığı koruma isteği zorunlu olarak tutkuların sadece şeylere dair olmamasını, insanlar arasında da olmasını gerektirir. İnsan öncelikle başkalarının arzularını taklit edebilir. Bu arzunun arzulanması, arzulanan şeyin arzulanırlığı, isteklerin ve duyguların transferi, mimetizm, duyguların bulaşması ve katlanarak çoğalmaları, güçlerinin artışıdır. Duygusal ve tutkusal hayatın karmaşıklığı bu kişilerarası ve toplumsal boyutlarında ele alındığında hep "öteki"ni varsayar ve bu ötekinin rolü her zaman hayali olarak kalır.

Spinoza sevmenin ve nefret etmenin böylece çok farklı ve çeşitli tarzlarını tartışabilecektir: mesela sadece ötekinin sevdiğini sevmekle, ötekinin nefret ettiğinden nefret etmekle kalmayız, bunun tam tersi de olabilir. Ya da daha ilginç bir durum olarak, bizim sevdiğimizi herkesin sevmesine çaba gösteririz. Bu bir karşılıklılık arzusudur: sevdiğimiz bir kimsenin sevgimiz karşılığında bizi sevmesini isteriz. "Bizi sevmez başkasını severse kıskanırız, ya da sevgimizin karşılığını verdiğini hayal edemezsek duygusal sürtüşmelere gireriz. Duygular da o ölçüde şiddetlenerek güçlerini kat be kat artırırlar. Sonuçta bir sev-

gi pekâlâ saldırganlığa dönüşebilir. İşte duygusal ilişkiler alanı bu kadar kararsız bir hayat alanıdır.

Bileşik tutkuların genel karakteri demek ki sürekli olarak yeğinlik değişikliklerine uğramaları ve insanları hep bir kesinliksizlik, belirsizlik hali içinde tutmalarıdır. Tek çare duyguların ilk nedenlerini tanımaya çalışmaktır; nedenler konusunda upuygun bir fikrimiz olduğunda o zaman sevinçli duyguları kendimizde üretme şansımız ve gücümüz artar ve Spinoza buna aktif duygular, ya da nihai olarak aktif sevinçler adını veriyor. Üzüntüler ise her zaman pasiftirler. Ancak bir kederin bile nesnesinin upuygun bir fikri üretilebilir. O zaman tutku bir keder olmayı bırakacaktır.

Son iki bölüm ise insan varoluşunun kölece hallerine ve buradan kurtulmanın yollarına aittir. Önsözde Spinoza önce duygularımız ve vücudumuz verili olduğunda "iyi" ile "kötü"nün, yetkin olmayış ve yetkinlik arasındaki farkın reel bir fark olmadığına, yani göreli olduğuna dair önermelerini sıralar. Bunları bir düzene koymaz ama düzen, "insanlık hali" diyebileceğimiz bir temayı tartışırken yeniden geometrik düzenine gelip yerleşir: Spinoza der ki biz her şeyden önce tutkularımızın tutsağıyız: ama tutku tutsaklığı demek, insanların dünyasında, insanın sınırlı olan kuvvetinden gelir; biz çoğu varlıktan daha "iyi" durumda olsak bile yine de göreli olarak "güçsüzüz", çünkü sonlu varlıklarız. Üstelik pasif duygularımız (nefret, korku, öfke, acıma) bizi dünyadan yabancılaştırırlar biz de bu yabancılaşma yüzünden yanlış iyiliklerin ve doğru kötülüklerin peşine düşeriz ve bunlar bizim için en güçlü tutkular haline gelebilirler.

Böyle bir karmaşada Spinoza tek çarenin "erdem" denen şeyin doğa tarafından zaten sağlanmış olan temelini formüle edebilmek ve ona uygun yaşamak olduğunu söylüyor: iyi kavrayan bir egoizm, kendine gerçekten faydalı olanı aramak. Bu ise haliyle upuygun bir şekilde mümkün olduğunca fazla sayıda şeyi tanıyıp bilmeyi gerektirir.

Bu başarılabilirse sadece bize faydalı olandan ortak olarak herkese faydalı olana geçiş için bir yol açılacaktır. Toplum ha-

linde yaşamanın faydası, çatışmalara ve çelişmelere rağmen insanların, hiçbir zaman Hobbes'un tasvir ettiği "doğa halinden" çıkamayacaklarının kabulüyle güvenlik ve barış içinde yaşama arayışları.

Ethica toplumu da en az insan kadar karmaşık bir birey olarak tahlil ettiği için, kölelikten özgürlüğe götüren yollar toplumsal bağların perspektifinden formüle edilebilir hale geliyor. Başka bir deyişle bileşik tutkular toplumsaldırlar, öznel olarak hep kişiler tarafından yaşanıyor olsalar bile. Ve bu tutkular arasında da bireyselden kolektife kadar uzanan bir spektrumun tanımı yolunu bulacaktır: Bireysel olarak yaşadığımızı sandığımız neşe, melankoli, alçakgönüllülük, boş gurur gibi duygular haliyle toplumsaldırlar, çünkü her zaman ötekileri ilgilendirirler ve ötekilerle ilgilenmemizden doğarlar.

Peki, tutkusal hayata akıl nasıl müdahale edebilir? Bu Spinoza'ya göre meselenin esasıdır. Önce bizi temin eder: Tutkularla yaşadığımız her şeyi akıl yoluyla da yaşayabiliriz. Sadece kişiyi global bir tarzda ele almamız gerekir bunu kavramak için. Spinoza iyi bilir ki özgür demeye layık bulabileceğimiz insanların hayatı "onaylamaya" dayanır, mesela cahiller arasına pek karışmaz (kendisi de öyle yapıyordu) ve toplum olmasaydı gerçek bir özgürlüğün mümkün olamayacağını bilerek herkesin ortak iyiliği için uğraşır. Bunun gerçekleşmesi için her aklı başında insanın kolayca keşfedebileceği pratik kurallar bulunabilir.

Beşinci kitap ise tahmin edilebileceği gibi, Spinoza gibi rasyonalist bir filozofu günümüzde incelemeye çalışan felsefeci ve akademisyenleri hep şaşkınlığa düşüren bir eylem ve özgürlük rehberidir. Öncelikle Spinoza sadece istemeyle aklın filan bizi kötü duygulardan ve tutkulardan arındıramayacağının haberini verir. Önce pasif tutkular karşısında önerilmesi gereken bir reçeteye ihtiyaç vardır: Vücudunu tanı ve hakim olabildiğin bir hayal etme tarzı sayesinde zihnini, ruhunu tedavi et.

Ama bu asla yeterli değildir ve Spinoza bir duygular kullanımı talimatnamesi hazırlamaya başlayacaktır: Tanrı'ya karşı şu andaki sevgi tarzını bırak; çünkü bu sevgi Tanrı'dan cevap görmediğinde bir nefrete dönüşebilecek olan bir sevgidir, öyle bir

sonsuz ve yok olmaz varlık karşısında duy ki bu sevgiyi, sevgin asla bir nefrete dönüşemesin.

Bu en büyük engel de kalktıktan sonra en yüksek mutluluğa (*beatitudo*) erişmişsiniz demektir zaten: bu sezgiyle bilmek demektir her şeyi ve kendini ebediyetin bakış açısından kavramak, tanımak. O zaman Tanrı'ya karşı "zihinsel" bir sevgi doğacaktır (*Amor Dei intellectualis*) ve bu aslında hem kendini seven Tanrı'nın sevgisidir hem de kendimizi "O'nun" bizi sevdiği gibi sevmektir. Bu şartlar altında zihnimiz ve ruhumuz korkulardan, vücudun kısıtlılıklarından kurtularak kendi özünü gerçekleştirmeye özgür olarak girişecektir. Spinoza'nın kitabını bitirirken yaptığı son uyarı felsefesinin doruğudur: mutlu ve erdemli olabilmek için başlangıçta "yetkin" olmanız gerekmez; çünkü "erdem" mutluluğu verecek bir ödül değil, mutluluğun ta kendisidir...

8. Spinoza ve Siyaset Soruşturması:[3] *1. Hocam bir durum tespitiyle başlayalım: Son dönemlerde ülkemizde Spinoza'ya hasredilmiş telif eserlerin yayımında belirgin bir artış söz konusu. Sizce Spinoza'ya olan bu ilginin nedeni nedir?*

– Türkiye'de Spinoza üstüne yazılan kitapların son zamanlarda yoğunlaşması bence iyi bir durum olmakla birlikte Ethica dışında temel Spinoza eserlerinin yayınlanmamış olması gerçeğinin üzerini örtemiyor. Daha çok Batı'da aktüel olan düşünürlerin (Deleuze, Balibar, Negri gibi) Spinoza'ya yönelik ilgilerinin çeviri dünyamıza yansıması diye yorumluyorum. Spinoza nihayetinde eseri topyekün okunması gereken bir filozof – merkeze elbette Ethica'yı alarak... Eldeki Ethica çevirilerine gelince, Hilmi Ziya Ülken'in yaptığı eski çeviri pek çok yanlış içermesine rağmen Spinoza'nın dilinde eksik olmayan bir tür lezzeti taşırken, Aziz Yardımlı'nın yaptığı daha sadık ve genellikle daha doğru olan çeviri, aşırı vurgulu bir Öztürkçecilik yüzünden bu lezzete çok uzak düşüyor. Sonuçta "günümüzün filozofu" olarak Batı düşünce iklimlerinde yeniden kabul görmeye başlayan Spinoza'ya duyulan ilginin doğrudan olmadığını,

3 *Siyahi* 5, 2005.

hem akademik hem de genel kültürel çevrelerde Spinozacılık üstüne daha yaygın bir tartışma olması için bir konaklama hali olduğunu düşünüyorum.

2. *Spinoza'nın* Tractatus Theologico-Politicus *ve* Tractatus Politicus *gibi siyasetle doğrudan ilgili olan iki esaslı metnin ve Ethica gibi "yurttaşların kendileri için en iyi olan şeyi hür olarak yapmalarına imkân vermeyi amaçlayan bir doktrin"i içeren ve Balibar'ın vurguladığı üzere "merkezinde bir toplumculluk çözümlemesi" olan bir başyapıtın müellifi olmasına karşın siyasal düşünceler tarihi konusunda yapılmış çalışmalarda onun isminden çok yüzeysel bir şekilde bahsedilmesinin, hatta hiç bahsedilmemesinin sebebi sizce nedir? Gerçekten de Spinoza'nın siyasal düşünceler tarihindeki belirli isimlerin, mesela Hobbes'un bir türevi, bir parantezi olması mı söz konusu yoksa bizatihi bu paradigmanın Spinoza'yla yaşadığı daha "derin" bir sorun mu var?*

– Bu sorunun cevabını kısmen Antonio Negri veriyordu: Spinoza felsefesi siyasetten doğa felsefesine, etikten ontolojiye doğru çoğul ve çok yönlü yollar kateden bir düşünme sistemine dayanır. Önermeler kâh "toplumsal", kâh "mantıksal", kâh siyasal karakterde olabilir. Dolayısıyla bu bir "dönüştürme felsefesi"dir. *Tractatus Theologicus-Politicus*'un bağrında orijinal bir Kutsal Kitap hermenötiğinin yer aldığını hatırlayalım. Yazdığı İbrani Grameri'nde ise felsefi önermelerle karşılaşırız.

Siyaset felsefesi görünümü altında Spinoza düşüncesi çoğu kez kendisinin de ısrarla uyardığı bir çerçevede bir "kudret felsefesi" olmakla birlikte Hobbes'unkinin bir uzantısı değildir. Spinoza Hobbes'un düşüncesiyle ayrılıklarını defalarca vurgular. Hobbes, biraz da Machiavelli'yi takip ederek Batı siyasal düşüncesindeki bir kırılmayı temsil ediyordu: kadim Yunan ve Ortaçağ düşüncesinde insanları siyasal birlikte ve toplumsallıkta tutmak için üst garantiler vardı: Tanrı ya da Aristoculukta olduğu gibi Doğa bu garantiyi sağlıyorlardı. Machiavelli ile Hobbes'ta artık toplumsallığın hiçbir Doğal ya da Doğaüstü garantisi yoktur. Siyaset alanı artık hep pamuk ipliğine bağlıymış gibi görünür. İnsanları toplum halinde bir arada tutmak için bir faile ihtiyaç vardır o halde: Machiavelli'de Hüküm-

dar, Hobbes ve bazı ardıllarında ise "toplumsal sözleşme"... Spinoza'da siyasi ve toplumsal düzenleniş, Doğal Hukuk ya da "toplumsal sözleşme" türünden mefhumları kullanıyor olmasına rağmen çok farklıdır. Eğer vücut karakteristik bütünlüğü ve belirlenimleri olan bir model olarak kabul görüyorsa Spinoza için toplumların da cismani varlıklar olarak ele alınması gerekiyordu. Çok ilginç bir nokta Ethica'daki duygular tasnifinin ve belirlenimlerinin aynı zamanda toplumsal hayata da uygulanabilir oluşudur. Bu konuda en iyi okumalardan biri, *L'individu et communaute chez Spinoza* (Spinoza'da Birey ve Cemaat) adlı kitabında Alexandre Matheron tarafından yapılıyor. Her şeye rağmen bu bakışıyla Spinoza çağımız sosyologu Durkheim'dan bile daha ileridedir. Toplum ile Tanrı'yı (Tanrı felsefesinin her noktasında bulunsa bile) özdeşleştirmekten uzak durur. Toplumdan çok bir siyasi paylaşmalar ve karşılaşmalar pratiği önerilir bu felsefede.

Spinoza'yı yorumlama zorlukları işte bu karmaşık ve hareket halindeki bütünlükler fikrinden dolayıdır. Sözgelimi Hannah Arendt ile Leo Strauss önde gelen çağdaş siyaset felsefecilerinden olmalarına karşın Spinoza'nın siyaset felsefesi konusunda oldukça düşük seviyeli bir kavrayışa sahiptiler. Arendt'e göre Spinoza sanki Platonik "filozof-kral" öğretisinin geleneği dahilindedir – ve bu yüzden bir çırpıda bir kenara atılır. *Writing Under Persecution* başlıklı kitabında Spinoza'ya özel bir bölüm hasreden Leo Strauss ise Spinoza'nın bir taraftan Kutsal Kitap eleştirisi yaparken bizzat kendisinin de gizli, esoterik ve önkabullere dayalı bir dil kullanmak zorunda olduğunu vurguluyordu. Sanıyorum bu asla doğru bir Spinoza imajı değil. Spinoza'nın siyaset eleştirisi bir taraftan "ampirik siyasetçilere", öte taraftan siyaseti yukarıdan kurgulamaya ve ayarlamaya kalkışan, ama aslında kurguları gerçekle karşılaştığı anda yıkılan "siyaset filozoflarına" yönelir. İkinci olarak Leo Strauss'un varsaydığının aksine Spinoza'nın "esoterik" bir tarafı yoktur (Ethica'nın 5. kitabının, başka bir deyişle Üçüncü Tür Bilgiye ve *Amor Dei Intellectualis*'e adanmış olan bölümünün çoğu kişi tarafından öyle, hatta mistisizm diye yorumlanmasına rağ-

men). Oldukça dirençli bir şekilde felsefesini en uç mantıksal ve rasyonel sonuçlarına dek eriştirmeye çalışır. Kitaplarını yayımlayamıyorsa bu sonuçlardan bazılarını güven duyduğu dostlarına yazdığı mektuplarda bulabilirsiniz. Önünde sonunda Spinoza'nın baş eseri Ethica bile sağlığında yayımlanmış değildi. Ancak Avrupa'nın neredeyse tüm coğrafyasında fikirleri dolaşıyordu.

Spinoza düşüncesinin en önemli siyasi sorunlarından biri yaptığı içkin hukuk eleştirisidir. Bu daha çok hukuki formun, biçimin eleştirisidir diyebiliriz. Benzer bir eleştiri formunu bambaşka bir çerçevede olmak üzere günümüzde Foucault'da bulabiliyoruz. Buna göre iktidarın hukuki bir çerçevede kavranışı aynı zamanda iktidarın icra edilmesinin etkilerinden ve sonuçlarından birisidir. İktidar elde tutulan, ele geçirilen bir pozisyon, hele hele bir sınıfın, bir zümrenin mülkü, ya da özelliği filan değil, çoğul pozisyonlardaki karmaşık ilişkilerden türeyen "ilişkiler arası ilişkilerden" oluşur. Bu tematik genel çizgileriyle Spinoza'nın bakış tarzıyla uyum içindedir – ve belki etkisi bakımından, hiç referans vermemiş olmasına rağmen Foucault'yu çağdaş Spinozistler arasında en ön sırada saymak gerekiyor.

3. Az önce sorduğum soruya da bağlı olarak bize biraz Spinoza'nın dünyasında siyasetin anlam ve öneminden bahsedebilir misiniz? Ve tabii Spinoza'nın siyaset tahayyülünün önümüze koyduğu imkânlar varsa bunlar neler?

– Yukarıda söylediğim gibi Spinoza'nın siyasete yaklaşma tarzı öncelikle bir "düşünme özgürlüğü" talebi olarak beliriyor. *Cogito* kavramıyla Descartes düşünceyi ve felsefeyi kritik bir noktaya taşımıştı: Düşünüyorum... Diyordu ki bu insanın tanımıdır. Bundan böyle düşünce İdeaların ya da Formların insanlardaki soluk belirişleri veya yansımaları olmayı bırakarak aktüel bir insan faaliyeti, öznelliğin esas görünümü haline gelecektir. Hukuki-siyasi sonuçları açıktır bu durumun: eğer bir insan faaliyetiyse düşünce engellenebilir, kısıtlanabilir, zora koşulabilir, yasaklanabilir. Tarih boyu tüm iktidarlar düşünceleri yasaklamayı sürdürdüler. Ancak Descartes'ın temsil ettiği ik-

lim ortaya çıktıktan ve yaygınlaştıktan sonradır ki düşünenler düşünce haklarını iktidarlar karşısında nesnel olarak talep etme imkânı bulacaklardır.

Unutmayalım ki "sadece dili bakımından Kartezyen" olmasına rağmen Spinoza, Descartes döneminde açılan bu düşünsel iklimin insanıydı. *Cogito*'yu asla abartmıyordu – Descartes'ın "düşünüyorum" çığlığı onda Ethica'nın fikirler üstüne olan ikinci kitabında sanki geçerken söylenmiş "insan düşünür" önermesine indirgenir. İktidarlara elbette ki bir çağrısı vardı, ancak bu ilginç bir taleptir: en iyi rejim insanların düşünme kudretlerini mümkün olduğunca az engelleyen rejim, başka bir deyişle, Tractatus Politicus'ta hakkında yaptığı çözümleme ölümüyle yarıda kalan demokrasidir. Demokrat Spinoza mı diyeceğiz öyleyse? Antikçağdan beri filozoflar rejimleri bir tür teratolojiye tabi tutarak tartıştılar ve Aristocu-Platoncu dünyada olduğu gibi kuşkusuz Ortaçağlarda da demokrasiyi pek de iyi bir düzen addetmediler. Benim kanaatime göre Spinoza'nın onlardan kopuşu bazı liberal yorumcularının düşündüğü denli radikal değildir, görelidir. Spinoza demokrasiden yola çıkmaz, aksine demokrasiye varmaya çalışır. Demokrasi güçlerin mümkün olduğunca toplumsal gövdenin her yanına eşit olarak yayıldığı rejimdir. "Mümkün olduğunca" sözünün altını çizmek lazım. Spinoza Negri'nin vurguladığı gibi "vahşi anomali" diyebileceğimiz bir coğrafi iklimin sarsıntılı dönemlerinde yaşayan bir filozoftur. Sarsıntılı ama göreli olarak daha özgür. Spinoza soyut bir özgürlüğü hedeflemek şöyle dursun, özgür irade mefhumunu tümüyle reddetmeyi sürdürerek siyasal rejimleri yepyeni bir düşünce sistemiyle kuşatmaya çalışır: soyut özgürlük yerine somut özgürleşme çizgileri çizerek siyasal rejimlerin tasnifini tarihsel olmayan, ancak yine de kendi iç evrimini taşıyan bir çerçeveye oturtur.

Burada "toplumsal gövde" sözü bir metafor değildir. Şu anda Spinozacı bir terminolojiyle konuşmuyorum, daha çok özet terimler önermekle yetiniyorum, ama Spinoza'nın De Affectibus'ta tasnif ettiği duygular aynı zamanda toplumsal gövdenin duygulanışlarıdır. Her duygulanış yapıp-etme, eyle-

me geçme (*potentia agendi*) kudretlerindeki artış ya da azalışları kuşatır – neşeler ve kederler... İktidarlar mümkün olduğunca kullarında "kederli duygular" yaratmak isterler. Bu durum onları daha kolay yönetilebilir kılacaktır. Ancak bu çok yüzeysel bir bakış gibidir. Aslında Spinoza toplumsal duygular meselesini çok daha derin ve karmaşık bir tarzda ele almıştır. Soyut özgürlük yerine aktif duygulardan bahseder ve "aktif" ile ne anlatmak istediği son derecede açıktır: içimizde ve dışımızda vuku bulan şeylerin (olayların, özgürleşme edimlerinin, ürünlerin) upuygun (*adaequata*) sebepleri bizsek, başka bir deyişle bu şeyler bizim dolayımımızla anlaşılabiliyor, kavranabiliyorlarsa o zaman aktifiz demektir. Unutmayalım ki sebep olduğumuz dışımızdaki şeyler çoğu zaman toplumsaldırlar, ekonomiktirler, siyasaldırlar. Bu zorunlu bir toplumsallığın Spinoza felsefesince kuşatılmış olduğu anlamına gelir.

4. Şimdi biraz Spinoza ve siyasal ideolojiler üzerine konuşalım. Spinoza'nın Marksist, anarşist ve liberal yorumlar çerçevesinde değerlendirilmesi hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu yorumların Spinoza'da bulduğu/bulmak istediği nedir?

– Spinoza tarihin en lanetlenmiş filozofuyken ilk büyük ve genel kabulünü Alman Romantiklerinden gördü: yalnızca Goethe değil, modern büyük diyalektiğin başlatıcıları, bu arada Schelling ve Hegel... Marx üzerindeki dolaylı etkisini bu durum zaten gösteriyor. Ama bizzat Marx'ın Spinoza'nın eseriyle tanışıklığından kaynaklanan dolaysız bir etki de var: o da Spinoza'nın bizzat Marx tarafından "son büyük maddeci filozof" olarak değerlendirilmiş olmasıdır. Marksistlerin bu ikili değerlendirmeyi tarih boyunca, Althusser ve ekibi ortaya çıkana dek pek ciddiye almamış olduklarını düşünebiliriz. Bir Marksist olarak tabii ki bu arada A.M. Deborin'in Spinoza eserine eğilen çalışmasını anmak gerekiyor. Buna göre Spinoza'da tarih-ötesi bir gelişme çizgisi, örtük de olsa vardır. "Burjuva" nitelikli liberal Devlet'in ötesinde ve insanlar arası ilişkilerin akılcı bir geçiş safhasının ötesinde Spinoza bir "zihinler komünizmi" oluşturmayı bir ideal olarak koymaktadır. İşte Deborin'e göre bu komünizm zorunlu olarak ve mantıken

mal ve mülkün, üretilen değerlerin de komünizmini ima etmektedir. Eğer toplumsal gövde içinde Ben ve Sen iç içe erimişlerse "benim" ve "senin" kategorileri de ortadan kalkacaktır. Bu hukuki yasaların ve kurumsal basınçların ortadan kalkacağı bir toplum halidir. Devlet bu durumda kendi gereksizliğinin koşullarını üreterek ortadan kalkacaktır. Spinoza 44 numaralı mektubunda Thales'in tüm İnsanlık için geçerli olması gereken şu formülünü hatırlatır: "Her şey dostlar arasında ortaktır, bilgeler tanrıların dostlarıdırlar, oysa her şey tanrılara aittir... Öyleyse her şey bilgelere aittir...". Bunun hiçbir zaman erişilemeyecek ideal bir durum olduğu açıktır, ama bir ütopyayla da karşı karşıya değiliz. Çünkü ütopyanın gerçekleşmesi her zaman yeni baskıcı durumların ortaya çıkışına yol açar. Spinoza ise daha çok bilgenin bu hayat düzenleyici İde'yi (bu Kantçı terim hoş görülürse) işlerliğe sokabileceğini, sokması gerektiğini söylemek istemektedir.

5. Hazır ideolojilerden konuşurken "ideoloji" nosyonu ve Spinoza bağlantısı üzerine de bir şeyler söylemenizi rica ediyorum. Söz gelimi Alhusser'in Özeleştiri Ögeleri, Kapitali Okumak *ve* Gelecek Uzun Sürer*'deki Spinoza atıflarını nasıl değerlendiriyorsunuz?*

– Althusser'in Marksist bir ideoloji sorununu ortaya atarken Spinoza'ya mutlak bir ihtiyacı vardı: insanların kendi yaşam koşullarıyla (yani ilişkileriyle) aralarındaki hayali ilişki ve bu ilişkinin maddi realitenin bir parçası oluşu. Bu mutlak ihtiyaç biraz da yanlış ve acele okumalara sebep olmuş gibidir. İdeoloji üstüne Marx metinleri Althusser'in "Hegel'den kurtuluş" çabası olarak görmek istediği Alman İdeolojisi gibi metinlerdir. Spinoza aracılığıyla yaptığı müdahale ise bana bu konuda biraz yüzeysel geliyor. Spinoza'nın Althusser'i büyüleyen yönü "yanılgının sistematikliğini", başka bir deyişle Üçüncü Türden Bilgi'nin, yani muhayyileye dayalı, nedenlere değil de sonuçlara dayalı bir bilginin de sistematik bir eklemlemeye (*concatenatio*) tabi olabileceği fikridir. Yanılgılar buna göre konumsal eksikliklerdir – çünkü Spinoza'nın çok derinden işleyen bir formülle saptadığı gibi önce *Habemus enim ideam veram* (Biz-

de doğru bir fikir var) ve sonra *Veritas index sui et falsi* (Doğru kendinin ve yanlışın işaretidir)...

6. *Madem yorumlardan ve okumalardan bahsettik, şimdi sormadan olmaz. Hardt ve Negri'nin* İmparatorluk *ve onun devamı olan* Çokluk*'ta çizdikleri resimde Spinoza'nın yeri sizce nedir? Hardt ve Negri neden Spinoza'ya bu kadar "derin bir muhabbet"le bağlı ve nasıl bir Spinoza onlarınki?*

– Hardt ile birlikte çalışmaya başladıklarında (*Dionysos'un Emeği, İmparatorluk ve Çokluk*) acaba Negri'yle ortağının aynı terimleri aynı şekilde mi düşündüklerini ve kavradıklarını kendime sormuştum. Deleuze ile Guattari'nin, hatta daha önce birkaç metinde Negri ile Guattari'nin (Özgürlüğün Yeni Alanları), Negri ile Maurizio Lazzarato'nun "birlikteliklerinin" bir düşünceler ve fikirler diferansiyelini devreye sokmakta acaba daha mı verimli olduğunu soruyordum. Sonuçta düşünce "fark yaratmak" ve bunu verimli, dürtücü kılmak zorundadır böyle birliktelik deneyimlerinde...

7. *Deleuze ve Guattari* Felsefe Nedir?*'de "kavram" kavramının öneminden bahsederken bir yerde şöyle bir şey söylüyorlar: "Kavram yaratmak bir şeyler yapmak demektir." Sizce Spinoza'nın "yaptığı şeyler" arasında "Spinoza ve siyaset" ilişkisini anlamamıza bizi en çok yaklaştıracak –tabii böyle bir şey mümkünse– kavramlar neler olabilir?*

– Sadece *Felsefe Nedir?*'de değil, *Spinoza ve İfade Problemi*'nden başlayarak özellikle *Spinoza: Pratik Felsefe*'de Deleuze son yirmi yılların temel Spinozacı okunuşunu yaptı ve bu felsefeye yönelik bakışları ve okuma tarzlarını radikal bir şekilde değiştirdi. Alman İdealizmi'nin Spinoza'yı, özellikle de Ethica'yı bir zamanlar nasıl dehşet içinde okuduğunu hatırlayalım. Onlar için Spinozacılık teorik, soyut, dolayısıyla pratiğe aktarılamayacak bir felsefeydi. Fichte'nin okumasına bakın: "Spinoza basit nesnel akıl yürütmenin kendi sistemine zorunlu olarak vardıracağına kendini tam anlamıyla inandırmıştı ve gerçekten de bunda haklıydı. Yine de düşüncenin içinde kendi öz yansımasını düşünme fikrine hiç erişemedi; bu açıdan hatalıydı, çünkü bunu yaparken kurgusal düşüncesini kendi ha-

yatıyla çelişki içine sokuyordu..." Bu Ethica'nın 19. yüzyıl başlarında ve genel olarak devamında sanki yazarı olmayan, *more geometrico* varlığın yapılarını dışa vurması beklenen bir eser olarak okunduğunu gösteriyor. Hegel de Spinoza hakkında böyle bir okumanın bam teline vurmuştu: Spinoza felsefesi insani varoluşun öznelliğini, zamana bağımlılığın geçiciliğini ve olumsuz yanını hesaba katmıyordu. Ethica erişilmez bir kitaptı, teorik, kendi içinde ve kendi başına bir felsefe. Hegel üstüne bir metninde Kojève'in de dediği gibi: "Ethica zamanın herhangi bir anında kendi belirişinin imkânsızlığını ispat eder. Kısacası Ethica, eğer doğruysa Tanrı'dan başkası tarafından yazılmış olamaz ve altını çizelim, cisimleşmemiş bir Tanrı tarafından..."

İşte Deleuze böyle bir "fenomenolojik" okuma tarzını günümüz için altüst etmiş olan kişidir. Spinoza felsefesinin tepeden tırnağa ifade yüklü, tepeden tırnağa pratik olduğunu göstermeye çalışmıştır. Her şeyden önce *Critique et clinique*'de son bir kez tekrarladığı gibi, "bu kitap, dünyanın en büyük kitaplarından biri, önceden sanıldığı gibi değildir: Homojen, düz bir çizgi gibi işleyen, sürekli, sakin, gezilebilir, saf ve üslupsuz bir dille yazılmış bir kitap değildir. Özellikle Ethica'daki notlar (*scholia*) üzerine yazdığında bunların oluşturduğu "kırık çizgiyi", "volkanik yarıklarla ve patlamalarla yüklü" karakterlerini vurgular.

8. Size biraz naif gelebilecek bir soru sormak istiyorum. Michel Foucault'nun ilkinde başarısız olup ikinci kez girmek zorunda kaldığı doçentlik sınavında adaylardan Bergson ve Spinoza arasında geçen hayali bir diyalog yazmaları istenmiş. Peki, siz Spinoza'yı bu türden bir hayli diyalogda kiminle görmek isterdiniz ve neden?

– Bergson-Spinoza diyaloğunu tasavvur edemiyorum... Bergson'un Spinoza'nın ontolojisi konusunda birtakım eleştirilerini sıraladığı metinler hatırlıyorum ancak böyle bir konuşma herhalde özellikle "hafıza" üzerinde dönerdi önünde sonunda... Hafıza kolektif olsun, öznel olsun Bergson için içine tümüyle yerleşilmesi gereken, başka türlü devreye girdiği söylenemeyecek bir varoluş hali. Herhalde Spinoza bu konuda şunu diyecektir: hafıza çoğunlukla deneyimlerimizin kederli kısımları-

nı barındıran bir uyarı cihazı, düzeneği olmalı. Geçmişimizde aktüelliğinden hep uzaklaşmaya çalıştığımız şeyler... Kendimizi onun içine tümüyle yerleştirecek bir kudretimiz bu yüzden tasavvur edilemez... Varoluşumuz kendini topyekûn bırakma kudretine sahip değildir vesaire...

İkinci olarak diyeyim ki modernliği sadece "kurucu öznellik" üzerinde temellendirmeye çalışan Heidegger'le de pek işi olmaz. Daha çok ön tedbir aldığı bir alanda, modernliğin kurucu öznelliğinin ama aynı zamanda kurumsallığının da temellerini atmış olanlarla, kendisine bu yüzden reddiye düzenlerle (Kant ve Hegel) işi olur...

Ben bu türden bir diyaloğun daha çok Spinoza ile Kant arasında geçmesini isterdim. Çok daha stratejik olsa da Spinoza ile Hegel arasında değil. Unutmayalım ki diyalog Spinoza döneminde bir felsefi serimleme aracı, bir yazı biçimiydi... Bu tarz daha sonra kaybolmaya yüz tutmuş görünüyor. Tez-antitez-sentez ya da üçlü diyalog tarzı Hegel'i önceler ve özellikle Ortaçağlara aittir. Daha doğrusu bir "iddiacıya", bir "budalaya", bir de "yargıcıya" ihtiyaç vardır. Kant kuşkusuz kendini "yargıç" yerine koymak isteyecektir. Felsefesinin her tarafı mahkemelerle doludur. Oysa bu kurumlar Kant döneminde "aşkın"dılar henüz... Kant için fikirler dışsal, "mekânsal-zamansal" belirlenimlerine kavuşturulmadan, kendi içlerinde bir hiçtirler. Sentetik olmak demek bir ürün vermek, zaman-mekân koordinatlarına sahip olmak demektir. Spinoza ise tıpkı Kant'ın eleştirdiği Leibniz gibi fikirlerin analitiğinin içinde kalmakta, Tanrı'nın kavrayışının sonsuzluğunda direnmektedir. Onun için fikirler kurumlaşmak zorunda değildiler ve kendi kendilerine yeterlidirler. Kurumlaşma ve hukuklaşma talebi modernliğimize aitken Spinoza bunun karşısında tedbirler almaya çalışır. Toplumsallığı kurumların ötesine, üzerine yerleştirmek gerekir.

Öte yandan, yukarıda vurguladığımız gibi, "şeylerin düzeniyle fikirlerin düzeni tek ve aynı olduğundan" (fikirlerin kendine yeterliği bundandır) Spinoza felsefesinin Kant'ınkinden çok farklı türden olan pratik gücünden bahsedilmeli.

9. Siz Virgül *dergisinde yayımlanan bir yazınızda (Hayatın Geometrisi) Spinoza felsefesinin biz fanilerin yaşamlarından uzaklarda bir yerde olmadığından, bize ve yaşamlarımıza olan yakınlığından söz ediyorsunuz. Yine sizin çevirdiğiniz bir Deleuze metnine,* Spinoza: Pratik Felsefe*'ye atıfla soralım: "Spinoza ve biz" üzerine neler söylemek istersiniz?*

– *Spinoza: Pratik Felsefe*'yi sadece ben çevirmedim, Metin Bal'ın İngilizce'den yapmış olduğu çeviriyi Norgunk Yayınları'ndan Alpagut Bey ve eşi Ayşe Hanım'la çok sıkı bir redaksiyona ve dönüştürmeye tabi tuttuk. Spinoza ile ilgili düşününce, daha doğrusu kendisini ya da üzerine yazılmış olanları okuyunca gayrıihtiyari bir Biz'in oluşmaması olanaksız. Tabii ki bu dinsel ya da milliyetçiliklerde oluşan türden bir Biz değildir asla. Bir paylaşımcı öznellikler cemaati desek daha doğru olur. Ancak bu paylaşım zaten sürecin kendisidir, sonuçta vereceği şey değil. Başka bir deyişle Spinozist bir etki altında kavradığınızda cemaat, sınıf, millet vesaire baştan verili, kuşatıcı oluşumlar değildirler. Spinoza "kavim, cemaat, millet" gibi şeylerin "uydurmalar" (*fictio*), kurgular olduklarını savunur: "Doğa cemaatler, kavimler yaratmaz, sadece bireyler yaratır..." Bu felsefede, günümüz sosyolojisinin de bazı kanatlarında ifade bulan iki temel mefhum devrededir: "ifadeci bütünlük" ve *principium individuationis* (bireyleştirme ilkesi). Bu meyanda mesela Durkheim'a karşı Tarde'ı, ya da takipçisi Bergson'u aynı çizgi üzerinde ele alabiliriz.

Bu Biz'den önce bir Ben'in geleceği bir öznelcilik ya da rölativizm tarzı da değildir. Şimdilerde, Spinoza'nın en yakın ardılının kitaplarından biri *Monadoloji ve Sosyoloji* adını taşıyor olmasına rağmen (bu apaçık bir Leibniz göndermesidir ve Spinoza ile Leibniz'in araları, okul kitaplarında adlarının hep yanyana anılmasına rağmen iyi değildi) Gabriel Tarde olarak görmeye meyilliyim. Bu düşünür sosyolojinin klasik kurucularından birisidir ve Durkheim ile girdiği kavgayı kaybetmiştir: sosyal bilimlerin akademikleşme ve "millileştirilme" sürecinde bu mağlubiyet kaçınılmazdı. Tarde bize bir bireyin ne kadar karmaşık olduğunu, o kadar ki, bir toplumdan, bir toplu-

luktan, bir cemaatten mantıksal ve sosyal bakımlardan çok daha yüksek bir mantıksallığa, karmaşıklığa ve "ontik" yüksekliğe sahip olduğunu göstermeye çalışmıştı. Bu karmaşıklık problemini ilk olarak Spinoza'dan ve tabii ki Leibniz'ten yola çıkarak anlarsınız, yoksa Tarde'da her şey spekülatif, bireyci, liberal filan görünecektir. Bireyin bir toplumdan, küçüğün büyükten, parçanın bütünden daha karmaşık olabileceği fikri gerçekten de kimsenin aklına bile gelmezken Spinoza ve Leibniz tarafından icat edilmiştir... Tarde'ın Spinoza'dan olağan eğitim gerekleri uyarınca haberdar olmasına rağmen daha çok Leibniz'in formülasyonlarından esinlendiğini biliyoruz. Birey daha karmaşıktır çünkü analitik bir düzleme varoluşu yaydığınız zaman her şey, her şey değilse bile bireylerin oluşturdukları bütünlükten daha karmaşık bir şey bireyin sahip olduğu mefhumlarda içerilir. Bu, tarihin anlaşılması, kavranması en zor düşüncelerinden biridir. Ama mesele şöyle örneklendirilebilir: bir parti toplantısını ele alın... Oylar yüzde elli bir-yüzde kırk dokuz dağılır ve partinin "toplam" kararı belirlenir. Oysa oylamadaki çoğu bireyde, hangi yönde oy kullanmış olursa olsun, her iki karşıt fikir ve daha nice başkaları hazır bulunmaktadır. Ya da Napolyon Kanunu'nu ele alın: yasakoyucu toplanıp, uzun uzadıya uğraşıp, nice eski yasaları derleyip toparlamış, düzenlemiş ve tek bir metin içinde bütünleştirmiştir... Ancak bunlardan tek bir yasayı bireysel halinde ele aldığımızda onun arkasında Fransız Devrimi'nin de çok öncelerine, Ortaçağlara kadar varan sayısız müdahaleleri, mücadeleleri, gitgelleri ve gelgitleri, dönüşüm ve değişimleri göreceğiz... İşte bu tam da Spinoza'nın *Tractatus Theologicus Politicus*'unun (Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma) eski metinleri ve toplumsallıkları, olguları ve yorumlarını derleyip toparlayan yapısı içinde başvurulan tarzıdır. Mesela Kutsal Kitap analitiğinde tek bir cümle yorumlanmadan bırakılmamalıdır. Spinoza'nın tek tek her cümleyi yorumladığını söylemiyorum elbette. Lacan'ın dediğini hatırlayın: doğrunun tümünü söylemek mümkün değil, ama hep doğru söylemek, söylemeye çabalamak mümkündür... Ve tek tek doğruları bulmak hakikatin tümünü dile getirmek türünden bir id-

dia karşısında tarihin çoğu döneminde olduğu gibi, günümüzde de galip gelmiştir.

Spinoza ve Biz gibi bir sorgulamaya verebileceğim cevap böyle bir okuma deneyimi içinde yer alıyor. Onun tarzında davranan sosyal bilimciler, siyaset bilimciler, filozoflar, yazarlar, sanatçılar, edebiyatçılar hep oldu ve olacaklar. Bunlar bir ile çok, bireylik ve çokluk konusunda ciddi sorgulamaları olanlardır.

10. Şahsi –yoksa naçizane mi demeliydim?– Spinoza okumalarımda "direnmek" nosyonu da tıpkı özgürlük gibi, tıpkı zorunluluk gibi, tıpkı "arzular" gibi kafamın içinde dönüp durmuştu. Sizin Deleuze'den bir çeviriniz var: İki Konferans: Yaratma Eylemi Nedir?-Müzikal Zaman. *Orada Deleuze, "her sanat eseri bir direnme eylemi değildir, ama bir bakıma öyledir de," diyor. En azından bu direnme nosyonu temelinde son soruma bir kılıf uydurmuşa benziyorum: Spinoza'yı bir müzisyen, bir edebiyatçı ve bir de yönetmenle eşleştirmenizi istesem, bunlar kimler olurdu ve tabii ki neden?*

– Kuşkusuz Bach: zaten başka bir yerde bu karşılaştırmayı yapmıştım... Bach Spinoza'ya göre geç bir barok dönemde yaşamış olmasına rağmen ve Leibniz ile yakınlaştırılması daha kolay olmakla birlikte (Deleuze *Le Pli - Leibniz et le baroque* kitabında yer yer "önceden kurulmuş armoni"yi vurgulamıştı) Spinoza felsefesinin çok yönlü giriş çıkışları ve çoğul-karmaşık katmanlılığı bu benzetmeyi neredeyse yapısal-biçimsel düzlemde bile çağrıştırıyor... Ancak ilahi müziği dans gibi, dansı ise ilahi müzik gibi çalabilen, çaldırabilen Bach'ı hatırlarsak salt biçimsel düzlemle kendimizi sınırlandıramayacağımız anlaşılır. Bach bu çerçevede sonsuzluğu hedefliyordu ve bu Barok'un karakteristiğidir. Ama farklı karşılaştırmalar da mümkün – Spinoza'nın Bach'ın kanonik, kurallarına hep uygun yazılmış müziğinden çok bir Beethoven'in tutkulu müziğini seveceği söylenebilir. Ancak *Cambridge Companion to Bach*'ın editörü John Butt, Bach'ın ortodoks Lutherci teolojisinin yanında ele avuca sığmaz, yenilikçi ve dönüştürücü bir metafiziğe de sahip olduğunu vurgularken bu metafiziği Spinoza'nınkine yakınlaştırıyor. Bu belki bilinçsizce işleyen, örtük bir metafiziktir ancak

Bach müziğine sanki "müziğin tözünün Tanrı'nın ve Kâinat'ın nihai gerçekliğini hem yansıttığı hem de kapsadığı" bir nitelik verir. Bach kuşkusuz Spinoza fikriyatıyla tanışık değildi. Metafiziğinin bilinçsiz olması da bundandır. Ama bütün eseri tıpkı Spinoza bestesinde olduğu gibi bütünler ve parçalar arasındaki karmaşık ilişkilerle örülüdür. Bu metafizik sayesinde Bach döneminin müzikal icra kurallarını altüst etmeden de yapamamıştır – anti-Lutherci bir metafizik ve ortodoks Lutherci bir inanç sisteminin eş-anlılığı...

Filozoflardan fazla edebiyatçıların çoğu zaman bilmeden de olsa "Spinozist" olabildikleri Deleuze'ün hep altını çizdiği bir durum... D.H. Lawrence, Whitman ve çoğunlukla Anglo-Amerikan edebiyatı... Benim yapacağım eşleştirme Virginia Woolf ile olurdu... Fikirlerle imajların denetlenmiş akışları, birbirlerini dürtmeleri, güçlendirmeleri ya da güçlerini azaltmaları... *Dalgalar*'da Doğa'nın bir görünümü var: Dıştan bakılsaydı muazzam bir ısraf olarak görülebilirdi bu Doğa. Sonsuzca yağan yağmur, milyonlarca yıldır kıyıları döven ve aşındıran dalgalar... Oysa içeriden bakınca (*Natura naturans*) bunun bir ısraf olarak görülemeyeceği hissedilir.

Zor bir karşılaştırma olacak ama bütün Katolikliğine rağmen Bresson. Spinoza aşkın değilse bile Üstün Varlığın (yoksa Varoluşun Üstünlüğü mü demeliydik?) bir imajını oluşturmaktan geri kalmaz. Bunu eserinin bütününden süzerek çıkarabilirsiniz ve bu da tabii ki zor bir uğraşıdır.

9. Spinoza ve Öteki Filozoflar: Aristo hakkında: "Mesela Aristo diyor ki köpek havlayan bir hayvandır ve bundan havlayan şeyin köpek olduğu sonucuna varıyor. Fakat eğer köylünün biri köpek derse, örtük olarak Aristo'nun bu tanımıyla anladığı şeyin aynısını anlayacaktır; öyle ki köylü havlama sesi duyunca diyecektir ki: işte bir köpek. O halde her ikisi de başka bir hayvanın havladığını duyarsa köylü, hiçbir usavurmaya girişmeden, bu usavurmayı yapan Aristo kadar şaşkınlığa düşecektir."

Francis Bacon hakkında: "Bu Bacon ile pek uğraşmayacağım – çünkü çok karmakarışık bir şekilde bahsediyor şeylerden, ne-

redeyse hiçbir şeyi kanıtlayamıyor ve bu haldeyken bir şeyleri onaylayıp duruyor..." (*Oldenburg'a II No'lu Mektup*).

Descartes hakkında: "Zihnin eylemleri üstünde mutlak bir kudrete sahip olduğuna inanmış olsa da o çok parlak Descartes'ın insan duygularını ilk nedenleriyle açıklamaya ve aynı zamanda ruhun onlar üzerinde nasıl hâkimiyet kurabileceğini saptamaya çabalamıştır. Oysa benim fikrime göre o büyük zekâsının, onun yerine göstereceğim gibi, aceleciliğini sergilemekten başka bir şey yapmamıştır" (*Ethica III, Önsöz*).

"Sonra bana Descartes ile Bacon'un felsefelerinde hangi hataları bulduğumu soruyorsunuz. Başkalarının yanlışlarını ortalıklara sermek gibi bir âdetim olmamasına rağmen bu arzunuza cevap vereceğim yine de. İlk ve en büyük yetersizlikleri ilk nedenlerin her şeylerin kaynağının bilgisinden o kadar uzağa düşmeleri. İkinci hataları insan zihninin gerçek tabiatını asla tanıyamamalarıdır. Üçüncüsüyse hatanın gerçek nedenini bulmakla da hiç uğraşmamalarıdır" (*Oldenburg'a II No'lu Mektup*).

Eflatun hakkında: "İnsanın tüyleri olmayan iki ayaklı bir hayvan olduğunu söylerken Eflatun insanın akıl sahibi bir hayvan olduğu söyleyenlerden daha büyük bir hataya düşmüyordu. Çünkü Eflatun en az diğerleri kadar insanın akıl sahibi hayvan olduğunu anlamıştı, ama insanı düşünmek istediği zaman çok kolayca hatırlayabileceği bu sınıflandırmaya başvurabilmek için insanı böyle bir sınıfa dahil etti. Üstelik Aristo insanın özünü tanımıyla uygun bir şekilde açıklamış olduğuna gerçekten inandıysa çok daha büyük bir hataya düşmüştür; Eflatun'un iyi yapıp yapmadığına gelince, bunu da sorgulamak lazım tabii..." (*Metafizik Düşünceler, I, I; Spinoza, Korte Handlung II, III, 2*)

10. Spinoza Kitabı: Ethica'nın Sırrı: Felsefenin büyük kitaplarının harikulade bir özelliği, hem "sokaktaki insan"ın okuyup anlayabileceği, hem de yalnızca işin "jargonundan" haberdar olan uzmanların, felsefecilerin deşifre edebilecekleri iki ayrı anahtarda, iki ayrı düzlemde yazılmış olmalarıdır. Spinoza'nın Ethica'sı işte bu tür kitaplar arasında yer alı-

yor. Onu sokaktaki insanın okuyup anlayabilmesi, bütün teknik okuma ve takip etme zorluklarına rağmen, yalnızca mümkün değildir, zorunludur. Marx'ın kendi eseri için söyledikleri, özellikle Spinoza'nın Ethica'sı için de tekrar edilebilir – *de te fabula narratur*, senin hikâyeni anlatıyorlar... Öncelikle 500-600 bildik ve sıradan "sözcük"ten oluşan bir kelime dağarcığını yeterli bulan bir eserle baş başayız. Bunlar, Spinozacı felsefe tarafından örgütlenmiş hallerinden ve bağlamlarından bağımsız olarak ele alındıklarında, ne teknik ne de dile özgü uhrevi anlamlar içerirler – Tanrı, sıfat, töz, öz, günlük hayatın kavramlarıdırlar. Herkes, sevinç ile kederin ne olduğunu bilir ve hisseder. Sevgi sözcüğünü tanımadığını söyleyecek tek bir kişi yoktur. Üstelik kederi kedersiz biri, sevgiyi sevgisiz biri de kavrar rahatlıkla. Her insan, başka her insan kadar, fikirlere ve duygulara, heyecanlara sahiptir. Öyleyse Ethica'yı "anlayamamak" diye bir şey söz konusu olamaz.

Zaten, bütün belirlenimlerini içeriyor olmasına rağmen, eserine Ontoloji, Epistemoloji, Kozmoloji türünden bir başlığı yakıştıramayıp, Etik adını veren yine Spinoza'dır. Onun bu tercihine uyarak, eserini tam anlamıyla bir günlük yaşam pratiği kitabı olarak ele almaya özen göstermek gerekiyor: Bir hayat bilgisi kitabı... Orada yalnızca –herkesin doğal olarak hakkında bir fikre "sahip olduğu"– günlük hayattan, yaşam pratiğinden, tutkulardan, imgelemden, ve bireysel veya kolektif yaşamdan bahsedilmektedir. Buna karşın, ilk bakışta belki sokaktaki okuyucuyu dehşete düşürebilecek sunuluş biçimi (Öklid geometrisinde olduğu gibi, tanımlar, belitler, önermeler, kanıtlar olarak düzenlenmiş geometrik bir sunum içinde) çerçevesinde sürekli olarak Tanrı'dan, Töz'den, Sıfatlardan bahsedilmesi cesaret kırıcı olabilir.

Fluctuatio Animi: Spinoza felsefesi, "ruhların dalgalanışı"nı siyasal yaşamın genel görünümü olarak, hatta tam bir model olarak ortaya atmakla başlar. Buna göre insanlar, kendilerine boyun eğdirebilecek kesin ve belirli yasalar bulunmadığında, böyle bir yasal düzeni kendileri de üretmiş olmadıklarında, umutla korku arasında salınıp dururlar. Daha bu tesbit anında bile,

Spinoza felsefesinin alabildiğine siyasallaştığı kesindir, çünkü önünde sonunda tarihe şöyle kabaca bir göz atmak bile, siyasal rejimlerin çoğunun bu iki duygunun kitleselleşmesine dayandığını gösterecektir: Tebaalara verilen umut ya da yüreklere salınan korku... Umut taşıyan günlerinde insanlar mümkün olduğunca küstahtırlar; kalkıp işlerin pek de o kadar kolay olmadığını, bu umutlarının gerçekleşmesinin pekâlâ olanaksız olduğunu onlara söylemeye kalkışırsanız sizi hiç takmazlar, hatta hakaret ederler... Ama gün gelip talih döndüğünde ve gelecekleri konusunda kuşkuya, hatta korkuya kapıldıklarında, en saçma sapan nasihat bile onlar için, içinde bulundukları kötü durumdan kendilerini kurtaracak bir sihirli değnek haline gelir.

İnsan duygularının portresini böylece çizerken Spinoza'nın son derecede derin üç noktaya dikkat çekmiş olduğunu düşünüyorum. Birincisi, insan ruhlarının, ister bireysel ister kolektif olsunlar, korku ve umut gibi iki kutup arasında sürekli bir salınma halinde olduğunu söylemektedir. İkincisi, biz duyguları ve tutkuları kişilere ya da tek tek bireylere yüklemeye alışkınken, o bu tür tutku ve heyecanların pekâlâ kitlesel olabileceklerini, hatta kitleselliğin bireysel tutkulardan bahsetmekten daha gerçek ve verimli bir düşünce olduğunu işaretliyor. Son olarak da, ruhların böyle bir dalgalanışının genel bir ilkesi olduğu anlaşılıyor: Bu da, insan yaşamının bir nevi "sürekli varyasyon" olduğudur.

Sürekli varyasyon hali, özellikle korku ile umut kutupları arasında bir salınma görünümünde olduğunda siyasal yetke sorunu açısından ne anlama geliyor? Ethica'da, adı geçen duyguları ele aldığında Spinoza son derece açıktır: Umut ile korku karşılıklı olarak birbirlerini çağıran, biri ötekini mutlaka içeren duygulardır – belirsizce bir korku duyulmaksızın umut yoktur; belli belirsiz bir umudu içinde taşımayan mutlak bir korku ya da tasa yoktur. Bir varyasyon ya da salınma hali ise, zorunlu olarak, birbirlerine korku ile umut türünden bağlı olan tutkular ve duygular arasında mümkündür. Spinoza'nın umudu kederli, yani kötü duygular arasında sayması günümüz okuru için başlangıçta biraz tuhaf gelebilir. Çünkü mo-

dern dünya, sözgelimi bir ütopya ya da siyasal eylem planı düşlediği zaman, bunu umut duygusunun bir tasarımı olarak algılamaya meyillidir. Ernst Bloch gibi büyük bir düşünür, ütopyayı "umut ilkesi" adını verdiği bir çerçeve içinde anlatır. Ama Spinoza gibi biri, kendi çağdaşlarıyla birlikte, umut duygusunun böyle bir olumsuz tanımını yapmamış olsaydı, Bloch'un ütopya ile umut özdeşliğini aklına getirmeye kalkışacağını asla düşünmezdim.

Ethica'da umut, kederli duygular arasına katılır, buna evet; ama insanların umutsuz yapamayacaklarının pekâlâ farkındadır Spinoza. Hatta umut insan topluluklarının tarihinde pek çok yerde, birçok farklı biçimde kurumlaştırılmış ve hizmete sunulmuş durumdadır. Umut tacirlerinin yer almadığı toplum yok gibidir – rahip kastları, modern toplumlarda medyatik kurumlar, hatta muhalif partiler hep insan umutlarını işleyerek ve kullanarak serpilip gelişirler. Dinsel yaşam, mesihçilik ve genel olarak kurtuluş öğretileri, insanlara umut aşılamaya çalışırlar. Ya da insanlarda umut duyguları uyandırarak iş görürler. Ama iktidar işleri ve kurumları yalnızca umutla yürütülemez. Dolayısıyla iktidarlar biraz da korkuya ve korkutmaya, yüreklere korku salmaya ihtiyaç duyarlar. Gelecek konusunda belirsizlikler hep bu iki duyguya yol açtıklarından, insanların gelecekleriyle, kaderleriyle ilgili beklentilerinin bu iki duygu modeline indirgenmesi kaçınılmaz bir hale gelir – devletler genellikle hem korku hem de umut duygularını güçlendirerek kurulurlar ve ayakta kalırlar. Devlet, korkusuz ve umutsuz yapamaz...

Birbirlerini içlerinde taşıyor olmaları, umutla korkunun hiçbir zaman saf bir halde bulunamayacaklarını gösterir. Dolayısıyla, salt korku üzerine inşa edilen bir devlet yaşayamaz. Aynı şekilde salt umut vermek üzere inşa edilmiş bir devlet de öyledir. Tutkuların ve duyguların karışımı ise Spinozacılığın esas inceleme nesnesidir. İster bireysel, isterse kolektif-siyasal düzlemde olsun, herhangi bir iktidar, bendelerinde herhangi bir duygu uyandırmaksızın kendini var edemez.

Şimdi söyleyebiliriz ki, Spinoza'nın umut ile korku üzerinde yaptığı vurguyu artık ikincil bir konu haline getirebiliriz.

Artık önemli olan, iktidarın etkileri arasında en temelli ve belirgin olan şeyin insanlarda bazı duygular uyandırmak olmasıdır. Evet, umut Spinoza'da belki şaşırtıcı bir şekilde kötü duygular arasına katılmıştır. Ama bunun daha derin bir nedeni bulunuyor. Her iktidar insanlarda duygular ve tutkular uyandırarak çalışır. Umut ile korku bu duyguların en belirginleridirler. Ama iktidar bunları "kederli" duygular haline dönüştüren, yani insanların, bendeler olarak güçlerini ve kudretlerini azaltmaya, azımsamaya yarayan temel unsurdur.

11. Spinoza ve Bahşetme: Bu meselede beni en çok ilgilendiren stratejik nokta aslında İsmailiyye'de ve genel olarak Fatimi geleneklerinde cisimleşen şu ünlü Yeni-Platoncu (Plotinos ve Porphyrios) sudûr öğretisi (*emanatio, pleksis*). Üzerinde uğraşmayı sürdürdüğüm Spinoza meselesi açısından özel bir önem taşıyor... Bu fikrin ya da temanın ağırlıkla İsmaililer arasında korunmuş ve saklanmış olduğunu biliyoruz ama Batılı fikir ve felsefe (ve din) tarihçileri olayı yeterince çözümleyebilmiş durumda değiller henüz. Kelimeye Batı'da kullanıldığı anlamı şimdilerde vermek kolay: bir ışık metafiziği... Ama bu aynı zamanda bir "bağış" ya da "bahşetme" doktrinidir. Kendinden bir şey eksiltmeyen bir bağışa "sudûr" deniyor... Tanrı meselesinde esas olan Spinoza'da da kısmen bu fikir olarak görünüyor bana...

12. Spinoza ve "Ben" Meselesi: İsterseniz Spinoza'yı Doğu'ya, tasavvufun, giderek sufizmin, hatta İsmailiyye'nin dünyasına çekebilirsiniz. Kesinlikle bir arada işleyen esneklik buna elveriyor. Ancak ben Spinoza okumalarımda şimdiye dek buna kalkışmadım. Yapabilecek olanlar buna girişsinler. Sonuçta bu konularda ben çok fazla bir bilgi hatta duyuş sahibi değilim. Ancak benlik ve "ben" meselesi üstüne Spinoza'ya yaptığım gönderme biraz yanlış anlaşıldı. Spinoza "ben ben olanım" (Yehova) geleneğinden haberdardı takdir edersiniz. Kendi hitabında iki Ben'e, ya da daha doğrusu Ben'in iki tarzına (buna aktif-pasif tarzlar diyelim) ihtiyaç duyması bu gele-

neği kırma talebiyle alakalı... Ve eğer gerçekten Malamud'un, Althusser'in, Deleuze'ün, Negri'nin, çok eskilerde Alman Romantiklerinin mesela Goethe ve Hölderlin'in Spinoza okumaları onlara "muazzam sakin esintiyi" (Hölderlin), "Sırtta dolanan apansız rüzgârı" (Malamud), "Dev bir temizlik harekatını" (Althusser), "Kıvrılıp sırtınızda dolanan bir yılanı" (Goethe) ilham etmişse, bir iki laf da ben eklesem fena olmaz diye düşündüm...

Kavramlar üzerindeki temizlik ameliyesi müthiş gerçekten. Sanki bütün Spinoza felsefesi "tersinden terennüm edilmiş" bir kutsal kitap veçhesi taşıyor. Ve bütün bu ne için? Felsefe yapmak için mi? Evet öyle ama o sıralarda felsefe yapmak bir bakıma özgürlük talebinin işletilmesinden başka bir şey değildi. Bunun için bir alanın, sözün ve siyasetin alanının temizlenmesi gerekiyordu: kavramların hakikatini yeniden elde etmeye çalışmak, hilkat garibesi düşüncelerin arındırılması, esas olarak da kavrayış tarzlarının tersine çevrilmesi.

Tarihte felsefelerin büyük bir kısmı dev yanılgılar üzerinde inşa edilmişti: Platon, Descartes, Hegel, Nietzsche, Heidegger (ki içlerinde yanılmamış olanı yoktur) ama hepsi çok güçlü bir şekilde felsefenin gereklerini yerine getirdiler: yani düşünmeye ve eylemeye malzeme vermek. Felsefede yanılgı ve hata son derecede göreli bir kavramdır ve herhangi bir yanılgı değildir.

Peki, Spinoza gibi bir filozofun büyük yanılgısı neydi? Son okumamda bunu aramaya çalıştım. Büyük yanılgı. Tarihin en büyük yanılgısıydı galiba ve tarih henüz bununla baş edebilecek düzeye erişmiş değil. Bu derin, ama çok derin ve baş edilemez ölçüde büyük yanılgı sanki "karmaşıklığın basitleştirilmesi" denen bir ihtiyaca cevap veriyor.

Spinoza'dan beri "kafa karışıklığından", düşüncelerle duyguların karışmasından ürküp duruyoruz. Oysa Spinoza dünyanın son derecede karmaşık bir yer olduğunu, dolayısıyla onun hakkında ilk elde zorunlu olarak karmaşık fikirlerimiz olacağını tespit ediyordu. Ama bu tespiti sonuna dek zorlarsak olsa olsa "postmodernizm" denen alaşımlar tuvaletini elde ederiz.

Spinoza'da daha önemli ve daha derin bir "karmaşıklık" kavrayışı var – ya da yeni okuma varsayımım uyarınca, "olmalı"...

Kafa karışıklığından ürkmeyelim. Spinoza *fictio* (yani uydurma) ile yanlış (*falsum*) arasında keskin bir ayrım yapıyor. Ahmet evde değil dediğimde Ahmet evdeyse bu bir uydurmadır. Ama Ahmet'in ruhu sineklendi dediğimde bu doğasından yanlıştır (ya da isterseniz, şiirdir). Ve işte size üçüncü bir kategori: *falsa ficta* (uydurma yanlış). Peki, bu nedir? Bir cevabı olan var mı diye sorarak şimdilik kesiyorum.

13. Ethica Okumaları I: Spinoza felsefesinin en ilginç formüllerinden biriyle başlıyoruz: "Barış savaşın yokluğu değil ruhun kuvvetinden kaynaklanan bir erdemdir." (*Tractatus Politicus* V, 4). Kuşkusuz Spinoza'nın ısrarlı bir gayreti mefhumlarını olumsuzluğun değil hep olumlama ekseninde kurmaya çabalamasıdır. Ama bu önermenin bağlamı gözden geçirildiğinde Spinoza'nın onu siyaset ile etiği temas haline sokmak üzere kullandığı daha derin bir boyutun söz konusu olduğu hissedilir. Gerçekten de "ruhun kuvveti" Ethica'nın 3. kitabının 59. önermesinde tanımlanır, yani "aktif olduğu ölçekte" zihinle ilişkilenen duyguların hepsinin sevinç ve arzuyla ilişkili olmaları gerektiğini önerdiği yerde. Aynı önermenin Scholium'unda Spinoza bize düşünebildiği ölçüde zihne bağlanan bütün eylemlerin ruhun, karakterin kuvvetini kurduğu ve beslediğini söyledikten sonra ruhun kuvvetinin iki önemli görünümünü ele alır. Birincisi cesaret (*animositas*), ikincisiyse yüce gönüllülük ya da cömertliktir (*generositas*). Bu mefhumların doğrudan doğruya bir toplumsallık karakteri içerdikleri açıktır. Cesaret herbirimizi sadece aklın buyrukları doğrultusunda varlığını sürdürmeye çabalatan arzu iken cömertlik ya da yüce gönüllülük yine sadece aklın buyrukları uyarınca herbirimizi başka insanlara yardım etmeye ve onları kendimize dostluk bağıyla bağlamaya yönelten arzudur. Bu elbette düşünme ve eyleme kudretindeki bir artış tarafından kuşatılır ve desteklenir; başka bir deyişle cesaret eylemli kişinin kişisel ve özel çıkarlarının meselesiyken yüce gönüllülük, üstüne başkalarının çıkar-

larını da mesele etmektir – temkinlilik, ayıklık, tehlike anında atiklik cesaretlerdir, alçakgönüllülük ve iyilikseverlik ise cömertliklerdir.

Bu düşünceler silsilesinin etik ile siyaseti nasıl iç içe geçirdiğini anlıyoruz. Bu duygular salt bireysellik tasavvurları değildirler, başka bir deyişle iç dünyamızı değil, onun dışlaşmasını ilgilendirirler. Bireylik açısından bakıldığında barışçıl insan bütün toplumdur, siyasi bir gövde ve üst bireylik olarak toplumsal gövdenin tümüdür: "Aralarında bağlar oluşturmak ve artık yalnızca tek bir insan haline gelmelerini sağlayacak düğümler atmak insanlara en yüksek derecede yararlı olan şeydir; tek kelimeyle söylersek insanlar arasında dostluk ilişkilerini ayakta tutmaya katkıda bulunacak her şeyi yapmak insanlara yararlıdır" (Ethica 4, Bölüm 12).

Demek ki barışçı insan basitçe başkalarıyla çatışma halinde olmayan insan değil cömertliği beslemeyi başaran ve bunu akılla gerçekleştiren kişidir. Başka bir deyişle kendi bireysel gücüyle iktifa etmeyen ve ortak kudrete katkıda bulunan insandır. Gerçek anlamıyla barışçı insan başkalarına zarar vermemek için eylemlerinin sonuçlarından ya da göreceği cezadan korkan biri değil çevresiyle mümkün olduğunca dostluk bağları kurabilen ve korkuyla değil akıl yoluyla güçlerini mübadele ederek artırabilen insandır. Bu önümüze Spinoza'nın sosyolojik diyebileceğimiz bir tartışma çizgisini koymaktadır: bir toplum toplumsal bir gövdedir ve ortak çıkarları ve yasalarıyla birbirine bağlanmış insanlardan kuruludur. Bu toplumsal gövdenin ruhuysa "halkın ruhu" diyebileceğimiz bir kudrettir. Barış içinde bir toplum barışçı insanla böylece karşılaştırılırken hem savaş toplumuyla, hem de savaş halinde olmayan basitçe eylemsiz toplumla da karşıtlık ilişkisi içine sokulur.

Spinoza göründüğü kadarıyla korkuya ve baskıya dayalı yönetimleri ve yalnızca görünüşte bir barışı ayakta tutan korku temelli toplumları eleştirisinin hedefi haline getiriyor. Unutulmaması gereken günümüzde ABD'nin bütün dünyaya kendi "barış kavramını" dayatmak için yapıp ettikleridir.

Sıradan insanı eyleme geçiren güç sonuçta olumsuz bir be-

lirlenime sahiptir: ölümden kaçınmak. Spinozacı bir filozofun eylemi ise aksine hayatın olumlanması, onaylanmasıdır. Bu onay bir çekinceye, korkuya ya da daha iyi bir hayat umuduna dayanmaz şu anda hâlihazırda yaşanan hayata yönelik bir dikkatten yola çıkar. Daha *Metafizik Düşünceler*'de (*Cogitatio Metaphysica*) Spinoza bu hayatı kâinatın en küçük kısımlarında bile ifade edilen "Tanrı'nın varolma kudreti" diye tanımlıyordu. Başka bir deyişle burada hayata yönelik meditasyon Stoacılarda ya da Hıristiyanlardaki "bilinç incelemesi" tekniklerinin aksine varoluşumuzu oluşturan o küçük hiçliklerin birbirlerine eklenmesi değildir. Daha çok mutlak olarak sonsuzun sonlu bir varlıkta hazır bulunuşu olarak tanımlanabilecek bir kudret, bir yaşama eylemidir.

Aristoculuğun aksine *meditatio* Latince'de merkez ya da orta yer anlamına bağlanır. Hayatı düşünmek demek ki bizzat yaşama eyleminin merkezine yönelmektir. Asla yaşadığını hissediyor olmak gibi sürekli elden kaçan bir deneyim, bir yaşantı değildir. Nesnesi öznesiyle bir ve aynı olduğundan bu zorunlu olarak entelektüel, zihinsel bir sezgidir ve Spinoza'nın üçüncü türden bilgisine bir giriş noktası oluşturur. Hayat orada kendini yaşamaktadır, deneyimlemektedir. Ancak Spinoza'nın hep vurguladığı gibi bu sıradan insancıkların o küçük uğraşlarının bir aşağılanması, horgörülmesi asla değildir. Sonlu bir varlıkta hayatın nasıl yaşandığını tam tamına kavramaktır.

Spinoza bir atomcu değildi. Yani çoğulluğun teki Bir'i öncelediği bir konumdan yola çıkmıyordu. Gilles Deleuze'ün en basit cisimcikler (*corpora simplicissima*) üstüne düşünceleri yer yer Spinoza'nın Bir ile Çok'un ortaklığından ve özdeşliğinden yola çıktığını gözardı ediyor gibidirler. Hayat hem sonsuz tek ve aynı şey hem de sonlu şeylerin sonsuz çokluğudur. Bunu sezgiyle kavramak demek tam anlamıyla kendi eyleme kudretine sahip olmak demektir, hayat kuvvetini gelecek bir ideale bağlanarak edinmek değildir. Ahmet, Mehmet vesaire – bunların sonlu olduklarını söylemekte ilginç hiçbir taraf yoktur. Yaşama kudretlerini aslında doğanın tümünü oluşturan bu sonsuz ürünler verme kudretinden aldıklarını söylemek gerekir.

Bu bakımdan hata Ahmet'in sonlu olduğunu düşünmek değil bu sonluluğu soyut bir fikir, yani onu oluşturan sonsuzdan kopuk olarak düşünmektir.

Deleuze'ün özellikle Spinoza ile ilk temasını oluşturan *Spinoza: Pratik Felsefe* kitabındaki yorumunda amacı Spinoza felsefesinin tepeden tırnağa pratik bir felsefe olduğunu yani birinci tür bilgiden ikinciye oradan da üçüncü tür bilgiye geçişin sorunlaştırılması diye görülmesi gerektiğini buluyoruz. Yani sorun bu kavramların bilinmesinden çok, onların kavranmasıyla örtüşen, onunla eşdeğer olan bir kullanılışıdır. Ama acaba birinci tür bilginin pasifliğinden sıyrılabilmenin o çok zor sırrı nedir? Kitabının dördüncü bölümünde Deleuze ortak mefhumları vücudumun başka vücutlarla hiç değilse kısmen paylaştığı olumlu karşılaşmalardan türüyor gibi sunmaktadır. Başka bir deyişle ikinci tür bilgi, belli bir anda bir kopuşu varsaysak bile birinci tür bilgiden, duygulanış bilgilerinden türetilmektedir. Birinci türden bilgi gerçekliğin hayal gücü tarafından çeşitli yakalanışları olduğundan, bire varabilmek için buna göre çoklukla başlamak zorunda kalırız. Bu ise bizi zamanın içine sokar: kronolojik bir ilerleme... Oysa Spinoza'da olmak ile bilmek aynı şey oldukları için hem bilgi açısından hem de ontolojik bakımdan çokluğun bire önceliğini kabul etmemiz gerekecektir.

Bir başka varsayım, Spinoza'nın zaman ve öncelik-sonralık mefhumlarına karşı kayıtsızlığı hesaba katılırsa, her üç bilgi türünün bir arada varolabilecekleri ve birbirlerinden özerk olduklarıdır. Bu ilk bakışta tuhaf bir varsayımdır ve üçüncü türden bilgiyi çokluğu bire taşımayı garantileyen bir amaç olarak görmeye yol açabilir. Gerçekten de birinci tür bilgiden üçüncü tür bilgiye bir yükselişi kronolojik bir süreç olarak tasarlamamıza elverecek hiçbir şey Spinoza'da yoktur. Üçüncü türden bilgi dolaysızca doğanın sonsuz bir unsuru olan bir sıfattan türedikleri haliyle tek tek şeylerin tanınıp bilinmesi olduğuna göre tam tamına varolan her şeyin özdeşini bilmek demektir. Burada artık bir ile çok arasında bir ayrım yapmanın anlamı kalmaz ve "çokluk bir süreç içinde bire taşınır" formülüne gerek yoktur.

Spinoza'nın ikinci tür rasyonel bilgiyle üçüncü tür arasında kurduğu bağ Ethica'nın beşinci kitabının yirmisekizinci önermesinde belirginlik kazanıyor: "Şeyleri üçüncü tür bilgiyle tanıma arzusu ya da bunun için gösterdiğimiz çaba birinci tür bilgiden değil ikinci tür bilgiden doğabilir." Oysa tahmin edilebileceği gibi bilme arzusu bilmek demek değildir ve eğer bu arzu ikinci tür bilgiden doğabilmesi ille de bir zorunluluk taşımaz. Mesela Tanrı'nın arzusu onun varoluşunun nedeni değildir.

Söz konusu önermenin kanıtlamasında Spinoza bu üçüncü türden bilme arzusunun hiçbir zaman birinci türden bilgiden doğamayacağını vurgularken hem ikinci tür bilgiden, hem de üçüncü tür bilgiden doğabileceğini ekliyor. Eğer üçüncü türden bilme arzusu bizzat üçüncü tür bilgiden de doğabiliyorsa bu onun özerk olarak diğer türlerle bir arada olabileceği anlamına da gelir.

Oysa Deleuze Spinoza'nın vücudu model olarak almasını ön plana çıkararak vücutlar arasındaki bütün karışımların (etkileyen vücut ile etkilenen vücut) duygulanışlar (*affectio*) diye tanımlanmalarından yola çıkıyor gibidir. Biz sıradan insanlar olarak tesadüflerin keyfince ve başka başka cisimlerin üzerimizde bıraktıkları etkilerle varoluruz. Bu açıktır ki birinci tür bilgide bir varoluştur. Daha bu noktada bizi destekleyen fikir ya da etki ve bozan ve yıkan fikir ya da etki, yani sevinç ve keder kutbu söz konusudur. Yani bu iki duygulanış fikri kutbuna tekabül eden iki temel duygu. Vincennes'deki derslerinden birinde Deleuze bunu şöyle vurguluyordu: "Kendi etkilenme (duygulanış) gücünü aşan hiçbir şey kimseye iyi gelmez. Bir etkilenme gücü gerçek anlamda bir yeğinlik ya da yeğinlik eşiğidir. Spinoza'nın istediği birinin özünü yeğin bir tarzda, yeğinliğine bir nicelik olarak tanımlamaktır. Yeğinliklerinizi bilmediğiniz ölçüde hep kötü karşılaşmalar riski altındasınız." Bu Deleuze'ün farklı bilgi türlerini aynı anda yaşanır diye varsaydığı anlamına geliyor. Demek ki bilgi türlerinin özerkliği yine de zamansallık değilse bile bir süre mefhumunu dışlamamaktadır.

Sorun Spinoza'nın "yeğinlik" diye bir sözcüğü, en azından Ethica'da kullanmamış olmasıdır. Öte yandan 4. kitapta karı-

laştırma sıfatı olarak intensior ve intensius sözcüklerine rastlanır. Mesela IV, Önerme 9'un kanıtında "Affectus, cujus causam in praesenti nobis adesse imaginamur, fortior est, quàm si eandem non adesse imaginaremur. – Imaginatio est idea, quâ Mens rem ut praesentem contemplatur (vide ejus Def. in Schol. Pr. 17 P. II). Est igitur affectus (per GAD) imaginatio, quatenus corporis constitutionem indicat. At imaginatio (per Prop. 17 P. II) intensior est, quamdiu nihil imaginamur, quod rei externae praesentem existentiam secludit; ergo etiam affectus, cujus causam in praesenti nobis adesse imaginamur, intensior, seu fortior est, quàm si eandem non adesse imaginaremur." Yani nedeninin bize sunulmuş olduğunu hayal ettiğimiz bir duygu öyle olmadığını hayal ettiğimizdekinden daha güçlüdür. Çünkü bir hayal zihnin bir şeyi hazır bulunuyor diye ele aldığı bir fikirdir (II 17 S). Öyleyse bir duygu vücudun kuruluşuna işaret etmesi bakımından duygudur. "Hayal gücü (Eth., II, 17) etkileyen dış şeyin hazır bulunuşunu dışlayan hiçbir şeyi düşünmediğimizde o ölçüde yeğin olur; demek ki aynı şekilde nedeni karşımızda diye hayal ettiğimiz bir duygu olmadığını hayal ettiğimiz durumdakinden daha yeğin yani daha kuvvetlidir."

Burada duygu ile bilmenin birlikteliği karşısındayız. Bu yüzden Spinoza hiçbir yerde "yansımalı bilinç" türünden bir kavramı ya da "usavurma" terimini kullanamazdı. Çünkü Spinoza için bütün fikirler bir bilgidir (bkz. Eth., II, 19, K.) ve insan zihninde her zaman vücudun duygulanışlarının, etkilenmelerinin fikirlerinin fikirleri vardır (Eth., II, 22, dém.). Dahası her duyguya dair bir bilinçlilik vardır (Eth., II, 9, scol.). Ama asıl önemlisi her fikrin bir bilinçliliği de var; başka bir deyişle, her fikrin fikri de vardır (idea ides) (Eth., II, 21, scol.). Buralarda Spinoza'nın tasvir ettiği durum düşünme-öncesi bir bilinç halidir ve zorunlu olarak değilse bile bu bilme hali upuygun değildir, birinci türe aittir. Sonra yansımalı bilgilenme yoluyla ikinci türden bilgiye varılır. Ancak burada Spinoza'ya tam tamına uyarsak "yansıma" terimini kullanmaktan kaçınmamız gerekir. Bu sayede bir anakronizmden, son derecede modern ve fenomenolojik bir terimden kurtulmuş oluruz. Fikirdeki bu ikileş-

meyi bilinç ya da Hegelvari bir "kendinin bilinci" olarak varsaymamıza hiçbir neden yok.

14. Ethica Okumaları II: Ve işte Spinoza'dan bir düşünce sekansı: Ethica III. Kitap, Önerme 58 diyor ki, "Tutku olan Sevinç ve Arzu'nun ötesinde, başka türlü Sevinç ve Arzu duyguları da var – bunlar yalnızca faal olduğumuzda bizimle ilgililer."

Hemen ardından 59. Önerme: "Faal olduğu açıdan Zihne ilişkin bütün o duygular arasında Sevinçlerden ve Arzulardan başkası hiç yoktur; yani bunlardan hiçbiri Kederli değildir..." Yani sevinçlerimizin nedeni çoğunlukla biz değiliz – dinlediğimiz bir müzik, okuduğumuz bir kitap, seyrettiğimiz bir film, ilk bakışta âşık olduğumuz biri, doğumumuzdan sonra annemiz, zora düştüğümüzde babamız, dostlarımız vesaire. Bunlar pasif sevinçlerdir, çünkü nedenleri ortadan kalktığında onlar da ortadan kalkarlar. Ama faal olduğumuz sevinçler ve arzular da mümkün: ama onları bizzat "üretmek" zorundayız – çünkü faal olmak üretmek demektir: o halde – bestelediğimiz müzik, yaptığımız bir film, yazdığımız bir kitap, âşık olmayı becerdiğimiz bir an, bu anların hepsi aktif arzulara tekabül eden aktif sevinçlerdir.

Ve bu aktif sevinçler (*Fortitudo*: ruh güçlülüğü) Spinoza tarafından ikiye ayrılıyor: Ruh Sağlamlığı (*Animositas*) ve Ruh Cömertliği (*Generositas*)... Bunlardan ilki tutkularla değil de akılla varlığımızı sürdürmeye çabalama arzumuz. İkincisi ise bir "cömertlik", yani sadece aklımızla insanlarla iletişime girmemiz, onlarla yardımlaşmamız ve ortaklaşmamız – yani toplum... İlkinde bir Ayıklık (*Sobrietas*), bir Oranlılık (*Temperentia*), tehlike anında Uyanıklık (*Praesentia in periculis animi*) var... Bunlar Ruh Güçlülüğüne aitler... Alçakgönüllülük (*Modestia*) ve Cömertlik (*Clementia*) ise Ruhun Cömertliğine aitler... Bununla insanlarla bir arada olmak için nedenlerimiz oluyor.

Spinoza'nın terminolojisi ilk bakışta size dehşet verici gelebilir. Ancak politik ve etik uzantılarını tahlil ettiğinizde her şey bambaşka bir havada görünecektir. Mesela Cömertlik, Ruh Cömertliğinin parçası olabildiği gibi pekâlâ bir budalalığın, iki-

yüzlülüğün vesaire dışavurumu da olabilirdi. Spinoza açısından kesin olan şey, bu tür ikiyüzlülüklerin ve budalalıkların ötesinde, kendi varlığımızı sürdürme çabamızın (*conatus*) bir eseri olan bir cömertliğin mümkün olduğudur. Kendinden vazgeçmeden başkasıyla varolma. Oysa Spinozist tarzda yaşamayan bizler ya başkasıyla varolurken kendimizden vazgeçeriz, ya da birlikte varolacağımız başkasının kendinden vazgeçmesini talep ederiz. Bu da mutlak bir mutsuzluk ve pasifliktir. Böylece sevgi gibi sevinçli bir duygu bile bir şantaja dönüşür.

Aşk için gösterilen şiddet hemen dikkatimizi çekiyor: gazeteler epeyce yazar bunları. Ancak aşk uğruna kaybedilen sevgi miktarı insan aptallığının (Spinoza buna Ruh Köleliği diyordu) şahikasını oluşturuyor. Aşka yapılan en büyük hakaret karşıdakini belli şartlar dahilinde sevmektir – yani aşka koşullar dayatmak. Düşmanlığa (savaş, dava vesaire) kurallar dayatmak gerekir, çünkü o Kederli bir haldir ve ona dayatılacak her kural meselenin çözümüne yardımcı olur; oysa aşka kurallar dayatmak insan budalalığının ta kendisidir ki buna aslında hayvanlar bile düşmez.

"Tutku olan sevinç ve arzu" bizim normal halimizdir: onlarla geneleve gideriz, porno seyrederiz ve aslında âşık filan olmayız hiçbirinde. Çoğu zaman sevgililerimizle bile ilişkimiz bu düzeyde kalıyordur. Bu hallerde sevgi sanki birilerine bahşettiğimiz bir yücegönüllülük gibi görünür. Bu yüzden karşılığını bekleriz... Ya da, daha kötüsü, bir anda sevmişizdir işte – karşıdaki bu yüzden borçludur hemen... İşte o korkunç Ödipal durum: çocuk doğuyor, babasını öldürmeye aday, o halde Babanın Kanunu hemen dayatılmalı. İnsanın soracağı geliyor: acaba cinsellik duyguların bedensel bir manzumesi mi, yoksa onların köreltilmesi olarak mı işliyor?

Aktif arzular ise nasıl işler? Onların da sevinci amaçladığı açık: ama hangi sevinçler? Herhalde Spinoza'nın tanımladığı kadarıyla "aktif sevinçler", yani nedeninin biz olduğumuz sevinçler. Psikanaliz çok uğraştı, yakınlara rastgeldi ama bunları asla tanımadı. Anlayabiliyoruz ki aşk cevap vermektir, sevmek değil. Sevmeyi içerir ama esas mesele o değildir. Sevgi genel bir duy-

gudur çünkü – karşılığında beni sevemeyeceğini bilsem de zeytinyağlı dolmayı severim. Günbatımını severim, yağmurlu havada ıslanmayı severim vesaire... Ama bu sevgiler bile çoğu zaman "kültürel" olarak dolayımlanmıştır: zeytinyağlı dolmayı seviyorum ama aslında bilmeden sevdiğim o zeytinyağlı dolmayı yapan "usta" değil midir? Ya da o güzelim günbatımının resmedildiğini hiç mi görmedim? Turner "manzaraları" hayalimde yoksa hiçbir şekilde günbatımından "aktif" bir sevinç almam (bu sevinç bir "hüzün" bile olsa). Olsa olsa günbatımının bendeki etkilerini pasif olarak yaşarım. Oysa bir Turner tablosunda günbatımını "yeniden kurmak" zorundayım. "Bir ana evet diyebilmek" Goethe'nin eseridir, olağan gündelik hayatın değil.

Spinoza gösteriyor: neyse ki bazı sevinçler "aktif" ama bazı "acılar" ve "kederler" de öyle. Bu ikinciler ise çok tuhaf şeyler, çünkü acı çeken bir varlığın "aktif" olabileceğini asla düşünemiyoruz. Oysa Spinoza diyor ki, "kısmi" acılar da var ve bunlar bizi uyarabiliyorlar: hüzünden keyif almamız, üzüntülü bir müziği dinleyebilmemiz işte bu durumdan ibaret... Bir yerden kaybettiğimizi başka bir yerden fazlasıyla alıyoruz... Aktif bir hüzün, keder veya kırgınlık. Acılardan öğrendiğimiz oluyor pekâlâ ve bu olmadan çoğu zaman hiçbir şey öğrenemiyoruz.

Şimdiye dek bahsettiğim her şeyi sanat eseri adını verebileceğimiz bir şeyin etrafında örmüş bulunuyorum. Nazizm meselesinden dolayı mesafeli olsamda Heidegger'in sanat eserinin "yeri tutan" bir "şey" olduğu fikrini ciddiye almak gerektiğini düşünüyorum. Bilmem sizler ne dersiniz.

15. Ethica Okumaları III: Etika'nın Üçüncü kitabının Duyguların Tanımı'na ayrılmış bölümündeki 38 numaralı önerme tek ve biriciktir... "Zalimlik" veya "Vahşet" tanımlanır burada – hemen aktarayım şöyle: "Zalimlik ya da vahşet birinin bizim sevdiğimiz veya acıdığımız birine zarar vermeye yönelik hissettiği dürtüdür..." Ve Spinoza bu tanımın hemen ardından bir açıklama yapar: "Zalimliğin zıddı bağışlayıcılıktır ve zihnin pasif bir hali değil, sayesinde insanın öfkesini ve kinini sınırlayabildiği bir kudrettir..."

Bu tanım ve devamındaki açıklama Spinoza'da biriciktir, çünkü yepyeni ve henüz aşamamış olduğumuz bir "öznellik" problemini hissettirir. Bu önermenin biricikliğinin tahlil edildiğiyle hiçbir komanterde karşılaşmadım. Ben de yalnızca tuhaflığı not etmekle kalacağım şimdilik, ama sadece Spinoza felsefesinin yorumlanması açısından değil, hayata dair düşünmenin güçleri açısından da böyle bir tuhaflığın gözler önüne serilmesinde bir yarar var. Mesele şu: bilirsiniz, Spinoza çok sistematik bir düşünür – ve hatta tam da bu yüzden eleştirildiği de olur. Gilles Deleuze'ü bile şaşırtan bir bölüm, "duyguların genel tanımı" adı altında Ethica'nın duyguları zaten tanımlamış gibi göründüğü III. kitabın sonunda yer alıyor. Ve duyguların hemen hemen tümü o bölümde bir vücudun üzerindeki dış etkilerin idealarının nerede ve nasıl işlediklerine bağlı olarak tanımlanıyorlar. Mesela sevinç varolma kudretimdeki artıştır; keder ise azalış. Sevgi, "dış bir nedenin fikri eşliğinde varolma kudretimdeki artıştır (yani sevinç)"; nefret ise tersi vesaire. Yani Spinozist tanımlamalar zincirinde bütün duygular sanki hep bir özneyi varsayıyorlar gibi – bunun bir Ben, Ego olmasına da gerek yok, çünkü Spinoza için her şeyin bir vücutlar kombinasyonu olduğunu zaten biliyoruz.

Ama gelin görün ki Spinoza "zalimliğin" tanımında bambaşka bir öznellikten bahsediyor gibidir: bir tek bu duygu vücudun kendisine değil başka bir vücuda veya zihne atfedilendir. Biz kendimize "kötü" diyebilsek bile mesela "zalim" diyemeyiz ve Spinoza bu durumun farkındadır. Başka bir deyişle zalimlik insanların hep başkalarına atfettikleri bir duygudur. Başka bir deyişle, Spinoza'nın dilinde aslında bir duygu olarak ele alınmaması gerekirdi. Ethica'da Spinoza'nın ele almayı reddettiği ve olağan hayatımızda "duygu" diye nitelendirdiğimiz pek çok ruh halimiz var. Ve bunlarda hiçbir sorun yoktur: mesela gülme bir duygu değil bedensel bir etkilenmenin ta kendisidir. Ona tekabül eden birtakım duygular sıralayabilirsiniz: sevinç, sevgi, mutluluk.

Ama zulüm bambaşkadır. Biz onu illa ki bir başkasına atfederiz. Ve bu başkası bizim için zalim olursa bunun nedeni bi-

ze zulüm etmesi değildir. Öyle olsaydı ona zalim demezdik, dolaysız düşmanlığı yüzünden ondan zaten nefret ediyor olurduk ve nefret ile zalimlik arasındaki nüansa gerek kalmazdı. Spinoza meseleyi çok büyük bir incelikle yakalıyor gibidir: "Zalimlik" bize karşı değil, "sevdiğimiz veya acıdığımız" birine karşı yönelen bir "kötülük" isteğidir. Bir kral bendelerini eziyorsa ona zalim denir. Ben de onun bendesiysem bu daha sert duygulara yol açacak şekilde "katlanır" benim için – ve ben ondan dosdoğru nefret ederim... Ama bir sevdiğime, acıdığım bir kişiye karşı gösterildiğini düşündüğüm şiddet de bende doğrudan nefret uyandırır. O halde "zalimlik" gibi bir kavrama gerek kalmazdı. İşte Spinoza'nın muhteşem inceliği bu noktada belirir: zalimliği bir eğilime yorarız, bir eyleme değil. Bir eylem olsaydı onu gerçekleştirenden basitçe nefret ederdik, olur biterdi. Duygulardan bahsederken Spinoza'nın dil ve tanımlama kalıbının zalimlik konusunda neden değiştiğini zannederim hissetmeye başlıyorsunuz. Sevgi, nefret, korku, aşağılama, alçakgönüllülük – Spinoza'nın tanımladığı bütün duygular (*affectus*) eğer felsefeyi kötüye kullanarak Kartezyen bir Ego varsayarsanız, işte o kabın içine dahil edilebilirlerdi. Bir tek "zalimlik" illa ki "ötekine" aittir... Her şeyden önce bir "dürtü" olarak tanımlanır... Peki, bizde başkalarının dürtüleri konusunda ne gibi bir fikir olabilir ki? O halde bu bir "atıftır"... Ötekine yüklediğim bir suçlamadır.

Zalimden nefret ediyorumdur, bu açık. Çünkü sevdiğim birisine kötülük etmeye hep itiliyor olduğunu varsayarım. Varsaydığım onun bir iç dürtüsü gibi kabul edildiğinden ortak dilin içine onu bir nevi "gammazlarım". O zalimdir, vahşidir... Bu Spinoza'nın çok iyi incelediği bir "özne atfetme" sürecidir. Zulüm diye algıladığımız bir eylemle karşılaştığımızda o eylemi gerçekleştirene hemen "zalim" deriz. Bu geçişin pek masum olmadığını Spinoza hissediyordu.

Şimdi esas konumuza geçebiliriz – her ne kadar bu noktaya kadar Spinoza'ya başvurma biçimim herkeste bir kafa karışıklığı yaratabilir olsa da. Spinozist bir perspektiften bakılınca sinema sadece ve sadece zalim ile tersini, yani kendine, nefretine ve kinine mukayyet olanı gösterebilir. Zulmü göstermek çok kolay:

her yerde epeyce var ve sinemanın tarihinde en az diğer sanatların toplamında temsil edildiğinden daha fazla bulunuyor. Oysa zalimliğin (Spinoza'nın inceleme biçimine göre aynı tanımla tanımlanması gereken) zıddı olan gücü, kinine ve öfkesine hakim olma çabasını göstermek çok zordur. Hemen anlıyoruz ki bu noktadan itibaren Deleuze'ün bahsettiği gibi, "eylem-imajlardan" vazgeçip "zaman-imajlara" geçmek gerekecektir. Unutmayalım ki zalimlik hep başkasına atfedebileceğimiz bir kederdir. Atfedildiği için o kişide aslında bir zevk olabilir (bu bir sadomazo olayı gibi görünüyor). Birisi bize "zalim" olduğumuzu söylerse biz bunu asla üstümüze alınmayız. Ama karşılığında ona "zalim" demeyiz. Oysa Spinoza hissetmiştir ki, "birinin bizden nefret ettiğini hissedersek ve kendimizde bu nefretin nedenini bulamazsak, karşılığında ondan zorunlu olarak nefret etmişizdir zaten", dolayısıyla nefretin işleyişi ile "zalimlik" atfının işleyişi arasında psikolojik, mantıki, sosyolojik ciddi farklar bulunuyor. Hep başkaları zalimdir, biz asla olamayız. Hiçbir ceberrut hükümdar zalimliği kabul etmez – öfkelendiğini, nefret ettiğini söyler ama "zalimlik" kabul edilebilir bir etiket değildir. (Spinoza ve aşktan bahsederken bu vahşet nereden çıktı diyeceksiniz ama inanın birbirlerinden çok uzakta değiller)...

Bütün sorun aslında Spinoza'nın sadece tek bir duyguyu, zalimliği veya vahşeti "bize dair" değil, "ötekine dair" tanımlamış olmasından çıkıyor. Ve bence Spinoza'nın labirentlerinde kaybolmak üzereyiz (ya da, diyelim, labirent onun ardılı Leibniz'in uzmanlık alanıdır, Spinoza okurken sürçerseniz kendinizi mutlak bir kaosta bulabilirsiniz).

Peki, yine Spinozacı bir soru: zalimlik hep "ötekine" ait olduğuna göre acaba gerçekten ondaki bir kedere tekabül ediyor mu? Spinoza tariflerinde bütün duygular, başkalarının arzularına yönelik olarak hayal edildiklerinde "gerçek" değil, "hayali"dirler. Sevmek demek birinin keyfinin nedenini kendim diye algılamamak demektir. Spinoza her şeyi tek bir plana yaymıştır: "Birinin beni sevdiğini düşünüyorsam ve ona bunun için hiçbir neden sunmadığıma inanıyorsam, karşılığında zorunlu olarak onu severim," dediğinde Spinoza bu inançlar ka-

labalığının asla "gerçek" bir duygulanma nedeni olmadığını ısrarla hatırlatmayı da ihmal etmiyor. Spinoza için "onun sevgisi" benim vücudumda uyanan, benzerimin imajındaki bir değişimin benim kendime dair imajındaki değişime yakınlığından dolayı türeyen bir hazdır. Dolayısıyla, bendeki sevincin nedenini en az iki yerde bulabilirim: kendimde veya başka bir yerde... Kendimde bulamadığımda karşımdakinde bulmuş olurum ve böylece sevginin Spinozacı tanımı doğrulanır: beni seviyor, oysa beni sevmesi için hiçbir şey yapmış değilim, dolayısıyla sevdiğim odur... Bu basit bir nedensellik ilişkisi değildir: başka bir deyişle önce vaziyeti hissedip ondan sonra söz konusu duyguyu yaşamam. Hissetme ve duygu aynı şeydir.

Kırılma noktası gerçekten de bir niyet olarak kavranan "zalimlik" ile ilgili olarak ortaya çıkıyor. Birinin bana zulmettiğini söyleyebilirim; ama bu aslında kendime acıdığımdan başka bir manaya gelmez.

Bu duyguyu ön plana çıkarmamın nedeni epeyce günlük hayat parçası olmasından ve politik açılımları bulunmasından dolayı aslında kısmi bir yalan söyledim. Çünkü Spinoza'nın "hep başkalarına atfedilen duygular" konusunda birçok başka örneği var: mesela "cüret" birinin eşitlerinin asla kalkışmayacağı tehlikeli bir işi göğüslemeye yönelik arzusudur. "Ödleklik" ise, tam tersine, birinin hemcinslerinin cüret edecekleri bir tehlike karşısında yüzgeri eden kişi için denir. Dolayısıyla arzudan kaynaklanan bir duygu değildir.

Bir de hadi bakalım, Spinozist tanımıyla şöyle bir duyguya ad takın: öyle biri ki kötü bir durumdan kaçma arzusunun önüne korktuğu o kötü durum karşısındaki onmazlığı çıkıyor – başka bir deyişle başına gelecekler karşısında "dili tutuluyor"... Gördüğümüz gibi Spinoza kaosu burada da işlemektedir.

"Ödlek", "Zalim", "Beceriksiz" – bütün bu duyguları genellikle hep "başkalarına" atfediyoruz. Bir konuda "beceriksizlik" ettiğimizi söyleriz ama bu o anla, o konuyla ve ileri süreceğimiz faydacı argümanla ilişkilidir. Buna karşın temel kötü duyguları rahatlıkla üstlenebiliriz: "öfkelenmişizdir", "nefret ederiz", "korkarız", "umut ediyoruzdur" vesaire. Spinoza'daki bu

anlatım değişikliği –ki özneyle yüklemin yer değiştirmesi kadar kesindir– belki bizi bir kaosa atıyor, ama duyguların dilini anlamak yine de gerekir.

16. Ethica Okumaları IV: En Zor Kavram Olarak Memnuniyet! Biraz önce sunduğum Spinoza özetindeki son üç bölümü kateden vazgeçilmez bir kavram var: *Acquiescentia.* Latince sözlük anlamını "doyum" diye verebilirsiniz, ama bu tür bir tercümeyle hiçbir şey anlamamış olursunuz. "Memnuniyet" kelimesi önersek bu kez suratlardaki o aptalca gülücükle bezenmiş genel budalalığı hissetme tehlikesi belirecektir. Çünkü öneri Spinoza'nın ilk eserlerinden birinde beliriyordu ve kelimenin manasını zorlamak gerektiğini açık ediyordu: "Sonuçta gerçekten iyi, insanlara iletilebilir ve ruhun, geriye kalan her şeye boşvererek sadece onunla etkilenebileceği bir şeyin bulunup bulunmadığını araştırmaya karar verdim; dahası, keşfedilmesi ve edinilmesi bana ebediyete kadar en yüksek ve sürekli bir sevinç verecek bir şeyin olup olmadığını sordum kendime..." (Spinoza, *Kavrama Gücünün Tamiratı Üzerine Deneme*). Ama işte burada "edinilme" diye tercüme etmek zorunda kaldığım sözcük tam da bu "acquiescentia" edinme, doyma, memnuniyet. Bu semantik şebekenin tümünü birden devreye sokmazsak Spinoza felsefesinden hiçbir şey anlayamayız. Spinoza farkındadır ki insanlar da bütün varlıklar gibi varlıklarında direnmeye çabalarlar ellerinden geldiğince ve ilk bakışta "çuvallamaları" mukadder gibidir. Ama bilinmesi gerekir ki, bir çaba sarfetmiyor olsaydık "doyamazdık" ve hiçbir şeyi edinemezdik. Başka bir deyişle *Acquiescentia* bir çabaya karşılıktır, kendiliğinden gelen bir durum değildir. Ama bu aynı zamanda "yatışmadır" da... Çünkü her çaba kendi maksimum sürekliliğini garantileyecek bir düzende ve dünyada yaşamayı istemek yönündedir (genellikle böyle olmaz, ama hep bunu isteriz). Bu "ruh dinginliği" hali galiba ta baştan beri Spinoza'nın hedefidir ve kullandığımız bu kavramın başka bir ifadesidir.

Hemen fark edebileceğimiz bir şey, "mutluluk" sorununun basitçe diğer sorunlar arasında bir sorun olmakla kalmadığı,

her şeyi bir yana bıraktığımız esas sorun olduğudur. Gerçekten de mutluluk yalnızca olağan düşüncenin değil, birçok felsefenin de kabul ettiği gibi çevresinden dolanamayacağınız ya da dolaşırken "en yüksek mutluluk" (Tanrı vesaireyle birlikte) gibi bir terkiple katlanılabilir hale getirmek zorunda olduğunuz bir haldir. Bu demektir ki, bir özne veriliyse onun mutluluğunun nihai bir değer olarak kabul edilmesi a priori bir gerçeklik gibidir. O kadar ki mutluluğun zıddı da yok gibidir: birisini mutsuz etmek ancak sizin aynı oranda bu durumdan mutluluk duyabilmeniz sayesinde mümkün hale gelir.

Acquiescentia ilk başta mutluluğun sürekliliği gibi düşünülebilir. Oysa Spinoza çok kolay gösteriyor ki öyle değildir – çok basit bir nedenle: sürebilmesi için önce mutluluğun olması gerekir. O halde Spinoza'nın ahlak felsefesi basit ve yalın bir "hazcılık" (hedonizm) olarak düşünülmemeli. Başka bir deyişle doyumlarımızın peşinde koşuşturup durdukça, "hayata yapıştıkça" mutlu filan olmuyoruz, olsa olsa mutluluğun yerine koyduğumuz birtakım hazların gergin ve belirsiz dünyasında yaşayıp gidiyoruz. Ama Spinoza'nın ahlak anlayışı diğer kutupta da değildir – yani tam anlamıyla rasyonel, hazlar ve arzuların doyurulması yönünde mutlak bir iradeye dayanan bir ahlak da sunmaz bize. Spinoza tutkular üstünde mutlak bir hâkimiyetin (irade diyorlar buna) asla kurulamayacağının iyice farkındaydı. Peki, o zaman rasyonalizmle tutkular arasında gidip gelen bir belirsizliği mi veri almalıyız? Kısmen, çünkü çoğu insanın olağan günlük hayatı bu durumdadır. Ama etik açısından tümüyle farklı bir durum söz konusudur: Spinoza hiçbir zaman tutkuları reddetmeye kalkışmadı, çünkü böyle bir irade zaten asla mümkün olamazdı. O halde bütün Etik sevinç duygularını yaşamaya, kederli duyguları ise azaltmaya yönelik olmalıydı.

Acquiescentia: Spinoza sevinçli ve neşeli duyguların filozofu olarak bilinir ve bu yüzden de suçlanır... Çünkü karşıtları sevinçli duyguların insanları ve oluşturdukları toplumları kuvvetlendirdiğini, onları kolay kolay "yönetilmez" kıldığını da bilirler. Şimdilik "memnuniyet" diye –geçici olarak– ter-

cüme etmeyi sürdüreceğim acquiescentia terimi ilk kez Descartes tarafından "kendi halinden memnun olmak" anlamında kullanılmıştı.

17. Spinoza ve Duyguların Hesabı:[4] *Giriş*: Spinoza'nın kozmolojisi onu tüm varlıkların sürekli bir salınım, hatta savruluş halinde oldukları fikrine vardırıyor. Mekân tutan varlıklar olarak asla durmuyoruz, çünkü bireyliğimizi belirleyen, karakterize eden bir formül uyarınca biz, bütün diğer varlıklar gibi, belli bir hareket-durgunluk oranından ibaretiz. Bu bizim birey olarak varoluşumuzu dışlayan bir durum değil – Spinoza Töz'den ve bireyleşmelerden başka hiçbir şeyin olmadığını ve bu bireylerin, Tanrı ya da Töz içinde eriyip gitmek şöyle dursun, tam tamına belirlenmiş olduklarını, üstelik de tam tamına bilinebileceklerini söylüyordu. Ancak insanların böyle bir bireylikten haberdar olarak doğmadıkları ve bu bireylik bilgisine erişmenin bir dizi süreçten geçmeyi gerektirdiği besbelliydi. Spinoza'nın bütün Etiği, bütün Ontolojisi, bütün Siyaset Felsefesi, bütün Doğa Felsefesi işte bu yolu takip etmektedir.

Bireyliğin salınıp durması, bireylerin belli bir hareket-durgunluk oranı olarak tanımlanmalarından geçiyor. Bu bedenin doğasıdır. Ancak her birey, her biri sonsuz sayıda bireylerden, parçalardan oluşan –dolayısıyla sonsuzluğu içeren– bir varlık olduğu için, bu salınım içinde hasbelkader parçalarından birinin, ya da birkaçının etkilendiği, belki de yok olduğu olur – ancak parçaların yerine başka parçalar aynı işlevi görmek üzere gelebileceğinden bireyin karakteristik oranı korunabilir. Sorulması gereken soru, bireyliğin varlığında devam etmesinin temel koşulunun ne olduğudur. Spinoza bu sorunun cevabını Ethica'nın üçüncü kitabının altıncı önermesine kadar vermeyecektir: *Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*... Her şey kendince ne kadarsa varlığında direnmeye çabalar. Conatus Doktrini adıyla bilinen bu önermeyi Spinoza felsefesinin temel postülası, belki de çıkış noktası haline getirmek kısmen doğrudur, ama bizi bir dizi sorunla baş başa bı-

4 *Cogito* 51, Yaz 2007, s. 312-324.

rakır. Bu ilkeyi basitçe Newtoncu "eylemsizlik" (atalet) ilkesinin bir izdüşümü olarak mı görmeliyiz? O zaman "boş uzam"ı ancak bir soyutlama olarak kabul eden Spinoza'nın conatus ilkesini bir "çabayla" açıklaması tuhaf kaçardı. Spinoza bireyliği açıkça hareketle ya da hareketsizlikle değil, çok daha göreli bir tema olan hareket-durgunluk oranıyla tanımlıyor çünkü. Çıkagelen zorluklar bir bakıma Spinoza'nın böyle bir temel önerme için neden üçüncü kitaba kadar beklediğini gösteriyor: Neden bir "çaba"? Neden bütün bireyler, "quantum in se est" yani kendilerince, kendilerinde ne kadarsa o kadar "çaba" gösteriyorlar?

Spinoza ilk kitabında Tanrı'yı, ikinci kitapta fikirlerin nesnel doğasını tartışır. Ancak üçüncü kitapta insana, yani fikirlerin "öznel" diyebileceğimiz doğasına, dolayısıyla düşünme biçimlerine, duygulara geçer. Conatus ilkesi tam da bu noktada ortaya atılmıştır. Bu ilkeyi sunan birkaç önerme boyunca, şeylerin farklı gerçeklik derecelerine, dolayısıyla farklı kudret derecelerine sahip olduklarından, bu yüzden varlıklarını sürdürme, varlıklarında direnme çabalarının bu kudrete oranlı olduğundan haberdar ediliriz. Eğer bu ilke Spinoza'nın bütün felsefesinin anahtarıysa neden insan tutkularının ve duygularının bölgesinde ortaya atıldığını kendimize sormamız gerekiyor.

Birey ve Temel Duyguları: Salınımlar insan ruhunun dalgalanışlarıdırlar. Spinoza açısından zihin ile beden arasında bakış açısı dışında hiçbir "gerçek" ayrım söz konusu değildir. Öyleyse hiçbir karşılıklı etki, neden-sonuç ilişkisi, etkileşim olmaksızın, ruhumuzdaki dalgalanışlar her zaman aynı zamanda bedenlerin karşılaşmalarına tekabül ederler. Bedenlerin karşılaşmaları sırasında birinin öbürü üzerinde yaptığı etkiye Spinoza "affectio" adını verir – yani bedenin duygulanışı. Buna zihinde tekabül eden şey neyse ona "idea" (fikir) adını verir. Şeyin bıraktığı izin görüntüsüne –ki çoğu zaman bölük pörçüktür– "imaj" adını verir. Şeyin bireyin conatus'u üzerinde yaptığı etkiye ise "affectus" (duygu) adını verir. Görülebiliyor ki fikirler, nesne kıldıkları şeyleri temsil ederler, bütün ötekiler ise –duygulanışlar, imajlar, duygular– kendileri bizzat etki oldukları için hiçbir şe-

yi temsil etmezler. İşte Spinoza'nın duygulara ilişkin dev mimarisi bu önermeler grubunun üzerinde yükselecektir.

Bu salınımlar dünyasında ya hep ya hiç ilkesine bağlı olarak yaşayan varlıklar vardır. Onlarda en küçük bir salınım yokoluş anlamına gelebilir – basit varlıkların, mesela mikropların ömür kısalığı, en ufak bir etkide kitleler halinde yokolup gidişleri, onların "varoluş aralığının" (böyle diyebiliriz sanıyorum) daha kısıtlı olduğunu açıklar. Bu varlıklar temel gereksinimleri hakkında hiçbir bilince sahip değildirler ve zaten de yaşama tarzları, yani "özleri" açısından buna ihtiyaç duymazlar. Özleri daha zengin, varoluş aralıkları daha geniş varlıklar ise, en azından yıkıcı olmayan salınımlara katlanabilirler. Onlarda bir tür öznelliğin geliştiğine hükmedebiliriz – en azından bu salınımlar boyunca varlıklarında direnme çabalarına yeni bir ad vermek gerekir – Spinoza buna "appetitus", yani iştah demektedir. Bu noktada demiş oluyoruz ki yaşayan varlık çok zayıf duygulanışlara (*affectio*) dayanabilir, bu uyaranlar karşısında sürekli bitkinlik halinden biraz sıyrılabilir, dolayısıyla bilincin en alt biçimini geliştirmiş olabilir. Bu varolmanın en basit bilincinin düzeyidir – belirlenmemiş "herhangi bir şeyin" peşine düşmek için yeterince geniş bir algılama alanı... Geleceğin hesaplanmasına kadar varamayan temel birtakım tutkuların geliştiği bir hayvani düzlemdir bu. Bu hayvanlar Stoacıların bir zamanlar söyledikleri gibi sadece kendi dünyalarıyla barışıktırlar, onun garantisi altında yaşamlarını sürdürürler – öyle ki bu "conciliatio" hali onları daha karmaşık yaratıkların bir bakıma daha kolay yapabilecekleri hatalardan korumaktadır – içgüdü...

Ancak bu sınır aşılır aşılmaz bilincin ve algı alanının içeriği genleşir ve zenginleşir, iştah birbirine karşıt iki tarz halinde farklılaşır – neşe ve keder... Spinoza iştaha ancak bu noktadan sonra "arzu" demeye başlayacağını arada belirtiyor. Çünkü arzu, bilinçli olunan bir iştahtan başka bir şey değildir, ama bilinçli olmak iştaha hiçbir şey eklemez, ondan hiçbir şey azaltmaz. İştah iştah olarak kalır.

Canlı varlığın organizması ayırt edilebilir pasif salınımlara katlanabilecek halde olduğunda zihin ayırt ettiği iki hal arasın-

daki farkı algılayacaktır. Spinoza'nın bizi şiddetle uyardığı nokta, zihnin bu algılamasının asla bu iki hali karşılaştırdığı anlamına gelmediğidir (Ethica, III, Duyguların Genel Tanımı).

Peki, nedir bu salınımlar, varyasyonlar? Spinoza üç tür salınımı ayırt ediyor: Birinciler tarafsız, nötr salınımlardır ve yapıda herhangi bir bozulmaya, biçim değişikliğine varıyorlarsa, başka bir biçim değişikliğiyle giderilirler. Ortalama halimizi güçlendirmeseler bile hiç değilse bozmazlar. Bilinç bunlar karşısında yalnızca "temsili" olan fikirleri algılar, gerisi, hiçbir duygu algılamaz.

İkinciler olumsuz karakterdedirler: Başına gelen olaylar karşısında bireyin varlığını sürdürme çabasını tümüyle yoketmeden, dış ortam yararına kısıtlarlar. Bu kısıtlanabilen, dolayısıyla genişleyebilen, artabilen azalabilen şey nedir peki? Buna da bir ad vermek gerektiği zaman Spinoza bedenin "eyleme kudreti" (*potentia agendi*) diyecektir. Birey bu negatif salınımlardan mağdur olmadan önce de kendi duygularının tek nedeni değildi – ama bu salınımlar durumu daha da kötüye götürmektedirler – öyle ki sonuçta bedeni karakterize eden hareket-durgunluk oranı, yani bedenin teorik formülü o bedene tekabül etmeyi bırakabilir... Buna Spinoza ölüm diyor. Ölüme kadarki bütün bu "kısıtlanma" derecelerine dair zihinde bulunan fikirler de aynı ölçüde azalırlar, zenginliklerini kaybederler ve zihnin "düşünme kudretini" azaltırlar. Kederin, üzüntünün kaynağı işte budur.

Üçüncüler ise olumludur: önceki bir bozulmayı, kötüleşmeyi telafi ederler ve bireyi ortalama halinin yakınlarında tutarlar. Onlar sayesinde bedenin karakteristik formülü yine tam kudretine erişmez, ama her şey eskisine oranla daha iyidir. Spinoza diyecektir ki o zaman bedenin "eyleme kudreti" desteklenir ve artar. Artar, çünkü bedeni eğip büken deformasyonların azalmasıyla birlikte bedenin başına özünden gelen şeylerin oranı, dışarıdan gelenlere oranla artar. Desteklenir, çünkü en kısa yoldan varlığını sürdürmesi için beklemediği bir yardım görmüştür. Ve bütün bunlara tekabül eden zihinsel haller de artarlar ve zihnin "düşünme kudretini" desteklerler. Zihin ar-

tık kendi düşüncelerine biraz daha sahip çıkabilecektir. En uç noktada düşündüğü her şey özbeöz kendi fikirleri olacaktır. O zaman tutku, yani edilgenlik bizzat açık ve seçik bir bilgiye dönüşerek eyleme, etkinliğe dönüşecektir. İşte neşenin, sevincin kaynağı da budur. Ancak bu sınıra erişilmedikçe neşe hâlâ pasif bir his, yani bir tutku olarak kalacaktır.

Demek ki neşe *conatus*'uyla aynı yönde işleyen dış nedenlerin etkisi altında zihnin daha büyük bir "yetkinlik derecesine" geçtiği tutkudur, keder ise conatus'a zıt dış nedenlerin etkisi altında zihnin daha küçük bir yetkinlik derecesine geçtiği tutkudur.

Peki, ama bütün bunlardan öncelikle neyi anlamamız gerekiyor: "yetkinlik derecesi" terimini işin içine sokmakla Spinoza varlıkların bireysel özlerine ve gerçekliklerine doğrudan gönderme yapmaktadır. Çünkü yetkinlik ile gerçekliği her yerde eş anlamlı olarak kullanıyor. Gerçeklik ise aktiflikle, faal olmakla eştir: bir şey ne kadar gerçekliğe sahipse ondan türeyen sonuçlar, yani eserler o kadar fazla olacaktır.

Yetkinlik derecesi mefhumu ilk bakışta bir varlıklar hiyerarşisi oluşturuyor gibidir. Aynı şekilde tek bir varlığın, yani tek bir özün ardışık hallerinin karşılaştırılmasına da yarayacaktır. Blyenbergh ile ünlü mektuplaşması sırasında muarızının kendisine söyletmeye çabaladığı şeyi asla söylemeyecektir Spinoza: zaman içinde bir özün zenginleştiğini ya da fakirleştiğini... Varlığın yetkinlik derecesini başkalarınkine oranla ölçecek olan faaliyetleri –yani özünden türeyen her şey– ezeli-ebedi olarak hep aynı olacaktır. Ama şu andan sonraya, bu özün türevleri az ya da çok gerçeklik kazanacaklardır. Özün edimselleştiği oranda da daha fazla gerçeklik kazanırlar. Spinoza'nın söylemek istediği şu gibidir: içinde farklı insanların ya da varlıkların yetkinlik derecelerini karşılaştırabileceğiniz tek bir öz, varlığın genel özü, insanın genel özü yoktur. Özler tam tamına bireysel ve biriciktirler.

Spinoza'nın "öz" mefhumunu işin içine karıştırmasının iki nedeni var gibidir: ikincisi beşinci kitapta, özün ezeli-ebedi olduğuna dair ünlü önermesindeyse ilki Blyenbergh ile mektup-

laşmalarında tam olarak beliren bu noktadadır – kederlenmiş bir bireyin kendi özünden, içinden türeyen bir yetkin olmayış halinden acı çektiğini asla söylememek gerekir. Dinlerin ve bazı varoluş düşünürlerinin pek sevdiği böyle bir bakış, bireyin kendisini "normal" halinden, cennetten düşüren, yoksun bırakan ontolojik bir eksiklikle damgalı olduğunu varsayıyor. Ancak Spinoza gibi evrensel bir determinizme inanıyorsanız Doğadaki her şeyin, her an olabildiğince yetkin olduğunu söylemeniz gerekir.

O halde, yetkinlik derecesi mefhumunu bir görelilik içinde, özün kendini şu anda ya da başka anlarda gerçekleştirmelerinin salınımı olarak kavramak gerekiyor. Bu demektir ki "yetkin olmayış" hali diye bir şey yoktur – daha da ilginci Spinoza için böyle bir kelimenin hiçbir anlamı yoktur. Yalnızca "bir şeye göre daha az" bir yetkinlik derecesinden bahsedilebilir.

Neşe ve kederin bedenin bir meselesi olarak belirdiği apaçık – ancak zihinde, hatta bilinçte de buna tekabül eden bir halin bulunduğunu da söylemek gerekir. Neşe ile kederi bedensel olarak hissedebilen, ayırt edebilen her hayvanın varlığını koruma içgüdüsü boyunca *conatus*'unu yönlendirmesine yarayacak önemli bir aydınlanma şansına kavuşmuş olduğu açıktır. Bunlar henüz salt biyolojik tutamaklar olarak işe yaradıkları ölçüde, hayvan salt bir hedonist, hazcı bir yaşantıya sahip olacak, hazlara yönelip acılardan uzak durmaya çabalayacaktır.

Ama bu "mutluluk" yeterli bir yaşantı değildir henüz – bilincin böyle bir ilerlemesinin içinde bir tür "yabancılaşmanın" nüve halinde bulunduğunu da düşünmek gerekir. Spinoza, hazların iki farklı tarzda yaşandığını hatırlatmaktadır: *hilaritas*, yani bedenin bütününe yayılan, tümünü etkileyen bir haz ve *titillatio*, yani yerel bir haz. Birincisine mutluluk dersek ikincisine gıdıklanma, ya da uyarılma diyebiliriz.

Asıl önemlisi "gıdıklanma"nın çoğu zaman dengesiz ve aşırı olabilmesidir – böylece bedenin bir kısmını desteklerken, öbür kısımlarını bozulmaya uğratabilir. Böylece bedenin bir bölgesinde haz olarak görünen, bedenin bir bölgesini "iyileştiren" bir etki, başka bölgelerine çok kötü zararlar verebilir. On-

lar da er geç öçlerini alırlar. Spinoza bu durumu çok ilginç bir mefhumla karşılamaktadır – şimdinin geleceğe tercih edilmesi.

Kederde de aynı durum söz konusudur: burada da Spinoza iki tür keder, *dolor* (acı) ile *melancholia* (yeis) arasında bir ayrım yapmaktadır. Acı iyi değildir tabii ama, dolaylı yoldan faydalı olabilir. Bedenin kudretlerinin katlanabileceği dozda olduğunda, daha önceki bir gıdıklanmanın bedenin diğer kısımları üzerinde gerçekleştirdiği çarpılmayı telafi edebilir. Yine de acıdan hep kaçarız, çünkü bedenimizin şimdiki halini gözümüz gibi korumaya çalışmaktayız. Gıdıklanma da, acıdan kaçış da aynı ölçüde geleceğin şimdiye feda edilmesidirler.

Bireyin çevreyle temel ilişkisi olan tutkuların ne olduğu açıklık kazanıyor böylece. Bedenin tümüne yayılan neşeler ve kederler, bedenin yalnızca bir kısmını ilgilendiren neşeler ve kederler... Sadece bu düzeyde bireyin çevreyle ilişkisini algılama alanının ilkel bir görünümünü, sadece bu duygulara bağlı olan bir hayatın portresini elde ederiz: birey, o andan itibaren karşılaşmaların, tesadüflerin keyfine bırakılmıştır. Kendisine zarar verebilecek dolaysız ve kısmi uyaranların keyfine. Bu, bireyin çevreden bağımsızlıktan kazandığını varolma tarzı bakımından kaybettiği anlamına gelmiyor mu? Hayatını sürdürmektedir, ama daha basit bir varlığın katlanamayıp öleceği bir dış etkiler çerçevesi içinde mahpus haldedir.

Spinoza'nın duygular tasnifi boyunca ilerlemeye girişmeden önce, duyguların birbirlerinden böyle geometrik bir usulde türetilmesinin çağdaş okuyucuda uyandırabileceği tuhaflık hissinin giderilmesi gerekiyor. Spinoza, özlerden de, fikirlerden de, tutkulardan da bahsettiğinde son derecede somutun içindedir. Gilles Deleuze'ün vurguladığı gibi, matematikten en uzak diye düşündüğümüz bütün bu "manevi değerlerimiz" ne kadar matematikleştirilirse o ölçüde somutluk, dolaysızlık ve anlam kazanırlar. Gerçekten Etika bir ahlak olmaktan çok uzakta, tam bir tutkular ve duygular, yaşam tarzları bilimi olarak karşımıza çıkar. Kitabın tümünün tanımlarla, önermelerle, aksiyomlarla örülmüş oluşu aslında Spinoza'nın düşüncenin, fikrin ne olduğu konusundaki bakış tarzına tam tamına uymaktadır. Rastlan-

tılar ve salınımlar bizi duygularla, tutkularla olduğu gibi, onlara ve şeylere dair fikirlerle de karşılaştırırlar. Düşünmek bu fikirleri gelişigüzel hallerinde bırakmamak üzere tezgâhlanmalıdır. Spinoza'nın çağında matematik, daha doğrusu Öklidyen geometri, bunu başarabilmek için eldeki tek araçtı. Spinoza'nın bütün fikirler ve tutkular sistematiğini kendisinden bir süre sonra Leibniz ile Newton'un birbirlerinden bağımsız olarak icat edecekleri diferansiyel hesabın terimlerine aktarmak tam tamına mümkündür.

Böylece, tutkuların hesabından bahsedebiliyoruz. Bu diferansiyel nitelik taşır. Birinci grup tutkulardan ikinci grup tutkular, oradan da üçüncüler türeyecektir. Haz ile acı, dolayısıyla neşe ile keder böylece üçüncü dereceden denklemleri oluşturuyor diye varsayılabilirler. Neşe ile keder, Spinoza bunu açıkça söyler, yaşamın temel işlevleri, varolma kudretimizin muktedir olduğu "en küçük" farklar, ayırt etmelerdir. Duyguların niteliksel haller, durumlar değil, eyleme kudretimizdeki artış ve azalışlar olduğunu söylemek, özün kendini nicelikler yoluyla açığa vurduğu anlamına gelir. Bütün diğer duygular, tutkular, neşeyle kederin türevidirler.

Ahlak duyguların iyi hesaplanmasını sağlayan bir yoldan, bir hesap işinden başka bir şey değildir. Bu sayede Spinoza duyguları, tutkuları mükemmel bir indirgemeye tabi tutar. Üstelik Spinoza'nın sistemi her tarafta, her alanda aynı anda düşünmeye elverişli olduğu için, kolayca mistifiye edilmiş olan birçok "büyük tutku" da, yüklü siyasi ve dini tutkular da dahil olmak üzere çözülüverirler. Antonio Negri'nin vurguladığı haliyle Spinozacılığın ayrımlaştırılabilir alt alanlarının, bir siyaset felsefesinin, bir etiğinin, bir ontolojisinin olmadığı, aksine tekçiliğine uygun düşen yekpare bir felsefenin kâh siyasi, kâh etik, kâh ontolojik karakter kazandığını söylemek doğru olur. Böylece neşeyle kederin bir etiği olduğu kadar bir siyaseti, belki de bir sosyolojisi bile bulunmalıdır. Bu kavram çiftini özellikle siyaset felsefesine ilişkin kitaplarında, *Tractatus Theologicus Politicus* ile *Tractatus Politicus*'ta işbaşında görebilirsiniz. İktidarlar tebaalarında genellikle kederli duygular uyandırmaya, böy-

lece eyleme kudretlerinin azalmasına meylederler. Spinoza'nın ehven-i şer bir siyasi rejim olarak gördüğü demokrasiler ise kolektif birey olarak toplumun gövdesinin tümüne en iyi yayılan haz gibidirler. Kederler en aza inmiş, vatandaşların herbirinin kendi bireyliğini, özünü gerçekleştirmesi için kudreti en optimal düzeye taşınmıştır. Demek ki tutkuların bireyselliğinden onların toplumsal karakterini de anlamak gerekiyor: kalabalıklar olarak, halklar olarak toplumsal duygulanışlar, yani kederler, neşeler, korkular, endişeler, umutlar vardır. Kalabalıkları da en az bireyler kadar tutkular yönlendirir.

Demek ki Spinoza'nın birey mefhumunu biraz daha açmamız gerekiyor bu noktada: nasıl her birey sonsuzca alt bireyden oluşuyorsa, bireyler de bir araya gelerek sürüleri, toplumları oluştururlar. En üst birey Doğa ya da Tanrı adını alır. Spinoza felsefesinden çok güçlü bir sosyolojinin çıkagelmesi bundandır. Bunun için toplumun parçaları az ya da çok gevşeklikte örülmüş, dış etkilerle de biçimlenen bireyler olarak anlaşılması gerektiğini, herbirinin kendilerine özgü hareket-durgunluk oranlarına sahip olduklarını, ortak kederlerle üzülüp ortak neşelerle sevindiklerini, farklı farklı bilinçlilik düzeylerinde temsil edilen tutkularla eyleme geçtiklerini iyi anlamak gerekir.

Her şey, birey-toplum karşıtlığı tipinden burjuva-liberal, milliyetçi, sosyolojik bakımdan Durkheimcı, siyasi bakımdan Hegelci kavrayışları önceden imkânsız kılmaya adanmış bir tedbirler paketi halinde gelişiyor gibidir. Spinoza'nın liberalizmi ve bireyciliği tartışılamaz; ancak toplumların da bireyler olduklarını, salınıp durduklarını, tutku ve fikirlere sahip olduklarını hesaba katmak şartıyla. Burada büyük önem taşıyan bir mesele ortaya çıkıyor gibidir: Spinoza belli bir noktada okuyucusunu Doğanın milletler, cemaatlar, aileler yaratmadığı konusunda uyarmaktadır. Bunlar bireyler değil, idoller, yani imajlardır. Doğa yalnızca bireyler yaratır. Ama unutmayalım, farklı karmaşıklık dereceleri uyarınca toplumlara da bireysel varlığa ilişkin olan her şey uygulanmalıdır.

Toplum ve Duyguları: Yüzyıl dönümünde Tarde ile Durkheim'ı karşı karşıya getiren temel bir soru: Toplum nedir? Daha doğ-

rusu bireylerle ilgili olarak toplum nedir? Durkheim'ın cevabı açıktır: ne zaman bir birey olarak üzerinizde "zorlayıcı", sizin tarafınızdan belirlenmemiş bir etki, ya da bir şey görürseniz, işte o toplumdandır. Toplumun ne olduğunu anlamak için bu karakteristik sınırlanma noktalarına bakmak, onları incelemek gerekir. Bu gerçekten tuhaf bir durumdur. Durkheim bu anahtar noktalara "toplumsal olgu", "fait social" adını takmıştı. Buna göre toplum bireyin bittiği, tükendiği bir noktada, daha doğrusu sınırda başlar. Çünkü noktaları bitiştirirseniz, bir çizgi elde edeceksiniz. Ötesi bireyin davranışının kendisinden gelmediği, öyleyse toplumdan geldiği bir alandır.

Durkheim böylece bireyin faaliyetleriyle yaşantısını doğrudan sosyolojisinin alanının dışına, psikolojinin alanına gönderir. O dönem, Auguste Comte'un pozitif felsefesinin başlattığı bir akım uyarınca bilimlerin kendi "nesnelerini" seçmek uğruna birbirleriyle biraz tuhaf bir mücadeleye giriştikleri, yani akademikleşmeye başladıkları dönemdir. Wilhelm Wundt ile birlikte psikoloji önce içe bakacağını ilan eder. Ardından Freud psikanalizi ortaya atar ve ne zaman uygarlıktan, edebiyattan, toplumsal olaylardan filan bahsedecek olsa bunlara meta-psikoloji (psikoloji sonrası) adını verecektir. Durkheim, anlaşıldığı kadarıyla sosyolojiye kıskançlıkla koruyacağı kendi öz alanını, ya da nesnesini vermeye çalışmaktadır. Alman Yeni-Kantçılığından türeyen *Naturwissenschaften-Geisteswissenschaften*, yani Doğanın Bilimleri-Ruhun Bilimleri ayrımı ise, daha derin felsefi motiflerine, daha rafine uğraşılarına rağmen, kabaca aynı doğrultudadır.

Bir taşra hukukçusu ve bir kriminolog olarak Tarde çıkagelir ve belki Spinoza üzerine tartışmamızda bize çok şeyi açıklayabilecek sert bir eleştiriyi Durkheim'a yöneltir. Durkheim, sosyolojinin alanını belirlemekle kalmamış, onu alt alanlarına ayırma girişimini de büyük ölçüde tamamlamıştır: ekonomik sosyoloji, aile sosyolojisi, din sosyolojisi vesaire... Tarde önemli bir noktayı tespit eder: niye siyaset sosyolojisi burada yoktur? Durkheim'dan alabileceğimiz hiçbir cevap yok gibi görünüyor. Çünkü siyasetin alanı delik deşik, bölük pörçüktür, kanaatlerin dünyasında olup biter, savaşlarla ve mücadelelerle

kesilip durur, bu yüzden "düzenlilikleri" ve "kurallılıkları" tespit ederek onları toplumsal olgular halinde formüle etmek imkânsızdır. Tarde'ın bütün sosyolojisinin bu alanlara hasredilmiş olmasına bu yüzden şaşmamak gerekir. Ona göre birey ile toplum arasındaki karşıtlık ilişkisine yalnızca metodolojik olarak ihtiyaç duyulabilir. Toplumsallığın ontolojisine böyle bir karşıtlığı getirip koyduğunuzda uğraşabileceğiniz alan hatırı sayılır ölçüde fakirleşecektir. Tarde her bireyin sonsuzca bireylikten, her fikrin sonsuzca fikirden, her toplumsal, ekonomik, kültürel sürecin sonsuzca süreçten oluştuğu fikrini ortaya atacaktır. Durkheim'daki "toplumsal olgu"nun yerini "imitation", taklit alır. Sosyoloji genel kavramların anlatacağı hikâyeler düzleminde değil, somut, bireysel durumların etrafında örülmelidir. Tarde'ı hem mikro-sosyolojinin (küçük gruplar sosyolojisi) hem de "kanaatler sosyolojisinin" kurucusu kılan da işte bu düşüncesiydi. Eserlerinden birinin Spinoza'nın çağdaşı Leibniz'i çağrıştırması ilginçtir: *Monadoloji ve Sosyoloji*. Bu arada dev bir *Ekonomik Psikoloji* kitabı yazacaktır. Kısacası bugün "disiplinlerarasılık" adı altında yapılmak istenenin ötesinde yer alan bir sosyoloji zaten en baştan beri vardı. Bugün farklı akademik alanları barıştırma girişimleri gibi görünen bu çabalar genellikle başarısız kalıyorlar. Oysa Tarde'ın sosyolojisi, bireylikle toplumsallığı tek bir eşdüzlem üzerinde tartışabilmenin yollarını bulmaya adanmıştı.

Tarde ile Spinoza arasındaki paralellik tuhaf gelmemeli. Spinoza felsefesinden damıtacağınız bir sosyoloji kısmen Tarde'ın çoğu zaman bölük pörçük olan gözlemlerini, bir de Georg Simmel'in "toplumsal tipler"ini andıracaktır.

Tarde toplumsal olgularda "yayılımları", yayılmaları mercek altına alıyordu. Aklın evrenselliği karşısında yeni bir bireysel-kolektif düşünme tarzı olarak kanaatlerin yerelleşmesi, kanaatler dünyasına hitap eden biçimlerin, yani taklidin etkisinin büyümesi, bütün bunlar belki konjonktürel meseleler olarak değerlendirilebilir. Oysa onları mümkün kılan temel bir form, bir biçim olmalıdır ki, saklı kaldıkları ya da etkisiz oldukları bütün bir tarih boyunca da varolduklarını saptayabilelim.

Daha önce söylediğimiz gibi, nasıl Spinoza'nın geometrik açıklamasını Leibniz'in diferansiyel hesabına aktarabiliyorsak, Tarde'ın sosyolojisinin kaynağına Spinoza'nın duygular hesabını yerleştirebiliriz. Monadoloji bunun yalnızca bir aracısıdır.

Spinoza, temel tutkuları tespit ettikten sonra onlardan çok yönlü bir türevleme yapar. Canlı varlığın ilerleyişinde yeni bir etap, bedendeki yeni bir ayrımlaşmaya ve bilinçte biraz daha ilerlemeye tekabül edecektir. Bu etap iki tema üzerinde geliştirilmiştir: birincisi hafıza ile ilgilidir, ikincisiyse karşımızda gerçekten hazır bulunmayan bir şeyi hayal edebileceğimizle ilgili. O ana dek Spinoza bundan hiç bahsetmemişti. Böyle şeyler yalnızca son derecede karmaşık bedenlerde, insanlarda ve toplumlarda mümkün olabilir. Böylece biri hafızadan, ötekiyse hayal gücünden türeyen, daha doğrusu bu yetiler aracılığıyla neşe ve kederden türeyen iki duyguyla daha karşılaşmak ve onlara bir ad vermek zorundayız. Bunlar sevgi ve nefrettir.

İmajların beyinde saklanmasıyla sevgi arasındaki bağ kolay anlaşılabilir: bizi etkileyen keyifli bir nedeni her zaman yanımızda tutmak istememiz doğaldır. O halde o neden ortadan kalksa, orada hazır bulunmasa bile en azından zihnimizde bıraktığı izi, yani imajını yanımızda hep taşımaya çabalarız. Ama ilk duygulanışımızdan kalan şey yalnızca bir imajdır, yani nesnenin kendisinin bir ya da birkaç özelliğinden fazlasını içermez. Bu bizi etkileyen nedenin kendisi, yani tümü değil, özellikle ve belki de yalnızca bizim bedenimiz üzerinde bıraktığı etkiyi de içeren karmaşık bir imajıdır. Varsayın ki gerçek neden kayboluyor, daha doğrusu nedenin gerçekliği kayboluyor ve bizde bıraktığı imaj belli bir süre daha dayanabilecek. Böyle bir durumda, bizde uyandırdığı neşe duygusu daha bir süre varlığını sürdürecektir. Aynı nedenle, hem bizim bedenimizin, hem de bizi etkileyen nedenin doğasını bölük pörçük kapsayan bu imaj, bir arada göründüğü başka bir imaj görüldüğünde yeniden ortaya çıkabilir (çağrışım dediğimiz şey). İmajın etkisi zamanla silinecektir, çünkü başka imajlar belirdikçe onun biçimini bozacaklar, sonuçta onun yerini başka imajlar işgal etmeye başlayacaktır. Ama çok kolay anlaşılabilir bir postüla olarak,

varlık nedeni yitip gitmiş, işlemeyi bırakmış olan bir imaj, nedeni hep hazır bulunan bir imaja oranla daha kolay silinecektir.

Öyleyse, başka imajlar tarafından etkilendikçe her imaj kendine ait bir "gerçeksizlik" boyutu taşır. Böylece bize verdiği neşe belli bir oranda azalacaktır. Ancak olumlu bir değişimin yumuşaması, azalması ve gevşemesi aslında *conatus*'umuza aykırı düşen bir yöndedir. *Conatus* da bu aşınmaya karşı direnecektir, yani bu olumlu uyarıcıyı ilk baştaki şiddetiyle yeniden ve yeniden hep yaşamaya çaba gösterecektir. Uç noktada, imajın nesnesini hep varmış, hep yeniden gelmiş, geri dönmüş gibi tasarlayacağız. Ve arzu bu nesneye yönelecek, oraya demir atacaktır. Bu demir atış hiç koşul taşımaz – bu olumlu kutba doğru bir kayıştır, adı ise sevgidir.

Hafızanın ise Spinoza tarafından genellikle nefret duygusundan bahsettiğinde çağrılması, orada örneklenmesi ilginç gelebilir. Ama burada da conatus'un aynı işleyişinin söz konusu olduğu kavrandığında bunun nedeni açıklık kazanır: Üzücü bir imaj bizi etkilediğinde bu kötü duygulanıştan kaçınmak isteriz; onu gidermek, saklamak, belirmeden önceki halimize dönmek isteriz. Oysaki bu daha önceki hal bizde başka imajların bulunduğu dönemdir – organizmamızla dünya arasındaki farklı bir ilişkinin çağıdır. Bunlar bizi kötü hale sokan nedenin imajını dışlayan ve nedeninin edimsel varoluşunu dışta bırakan bir imajlar kümesi halinde olmalıdırlar. Kedere karşı direnmek öyleyse bu türden keder veren nesnenin edimsel varoluşunu dışlayan imaj kümelerinden mümkün olduğunca çoğunu geri çağırmak, yeniden yaşatmak olurdu. Ancak bunun için bizde birtakım izler bırakmış olmaları gerekmez mi? Öyle olmasaydı kötülüğe karşı kavgamız bir körünki gibi olacaktı.

Böylece *conatus*'umuz bir zamanlar bize şu anda zarar verdiğini hayal ettiğimiz şeyi dışlayan şeyleri edimsel olarak varoluyorlarmış gibi düşünmeye çabalayacaktır. O zaman geçmişteki bütün yaşantılarımızı seferber ederek öyle bir algı alanı yaratacağız ki, zararlı nesneye hiçbir yer kalmasın: bu ise olumsuz kutba kayıştır – adı ise nefrettir.

Sevgiyle nefret, algı ufkumuzun yeterince geliştiği dolaysız

duyuşun ötesine geçtiği bir yaşantıda mümkündür. Bunları yaşayabilmek için, kendileri yokken bile şeyleri tasavvur edebilmemiz gereklidir. Yani, basitçe, bu onları "şeylere" dönüştürmemiz gerektiği anlamına gelir. Ama bu, tam tamına bilmeyle ilgili, kavramla ilgili çok önemli bir mefhumun, kendi haliyle dış nesne fikrinin doğduğu yer olmalıdır.

Spinoza sevenin sevdiği nesneyi saklamak, hep yanında tutmak istediğini, nefret edenin ise o nesneyi uzaklaştırmaya çabaladığını hemen söylemek istemez – bunlar neredeyse bir totoloji gibidir, çünkü sevmek zaten nesneyi yanında tutmakla, nefretse uzaklaştırmaya çabalamakla bir ve aynı şeydir. Ancak bunlar sevgiye dair eski kuramların, sözgelimi sevginin birleşme isteği olduğunu söyleyen bakış tarzının, ya da "tamamlayıcılık" kuramının işe baktıkları tarzlardır: salt "nominal" tanımlar...

Sevgiyle nefret bilinçte bir artışa tekabül etseler de, aynı zamanda bir önceki seviyede başlamış bulunan bir yabancılaşmayı daha bir vurgulu kılarlar. Düşünülmesi gereken şey, sevgi ve nefret nesnesine takılmanın aynı anda o nesnenin kölesi de olunduğudur. Ve böyle bir kölelik ağırdır, çünkü neşeyle kederin daha basit, doğrudan ve anlık karakteri içlerinde sürekli olarak işbaşındadır.

Spinoza yer yer sevginin tek yanlılığını neşe terimleriyle belirlemektedir: bu tek yanlılığı oluşturan durum, neşe veren nesnenin bedenin yalnızca bir bölgesinde yerelleşmiş olmasıdır. Ancak sevgi yalnızca bu tekyanlılıkla işlemek zorunda değildir. Bunun nedeni, yerel bir keyif söz konusu olsa bile.

18. İktidar ve Hükümet:[5] 18. yüzyıl siyasal yazarlarının belli bir mesafeyi korumaya dikkat ettikleri iki toplumsal evren bulunmaktadır: Birisi, kendilerine daha yakın ve günlerinin bildik siyasi olaylarında sürekli olarak karşılaşmaktan geri durmadıkları Machiavelli'nin siyasal mantığı, diğeri ise Antik Dünya'ydı. Bu ikincisi karşısında takınılan tavır, Hobbes gibi "oldukça etkili" ve geniş yürekli bir düşünüre göre bile oldukça uzak ve te-

5 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, cilt: 8, sayı: 81, 1988, s. 2546-2547.

dirginceydi: Hayranlık ve çekinceyle bir arada yürüyen bir tedirginlik.

15. yüzyıldan sonra "siyaset" adı verilen bir toplumsal alanın varolduğu, Yunanlılardan sonra ilk kez yeniden bulgulanmıştı. Daha Thomas Aquinas, kralın esas olarak dünyevi olan görevlerinin Aristotelesçi bir "yansılama", "taklit etme" edimine dayandığını söylemekte, ruhları öteki dünyada kurtarılacak olan insanların bu dünyada kentler kurularak, savaşlarda önlerine düşülerek öteki dünyadaki kurtuluşlarına eriştirilmeleri olduğuna inanmaktaydı. Bunu yaparken, ruh bedeni, Tanrı dünyayı yönetirken ne yapıyorsa "siyasal" alanda da kral onları "taklit" etmekteydi. Siyasal bir alanın evren düzeninden ayrıştırılmasına, "temporale" iktidarın ruhların çobanlığı üzerindeki iktidardan farklılaştırılmasına olanak vermeyen bu düşünce, Foucault'nun belirttiği gibi "siyasal değildi".

Devlet Aklı doktrincilerinin, Botero ve Meinecke'nin, ya da pratik alanda Colbert'in merkantilizm geleneğinin ön plana koydukları düşünce ise oldukça önemli bir "dinsel skandal" yaratıyordu. Monarşilerin mutlakiyet rejimlerini oluşturmak amacıyla üzerine yaslandıkları "raison d'etat", dinsel siyaset kuramının öngördüğü "taklit" kavramını bilerek ya da bilmeyerek yadsıyordu. Dinsel kozmoloji yadsınıyor, "devleti yönetme sanatı" bağımsızlaştırılıyordu. Bu düşüncelerin, oldukça yoğun bir biçimde çözülmekte, yozlaşmakta olan Roma Kilisesi'nin çevresinde parçalanmış durumdaki İtalya'da ve Papalıkla "dünyevi" ve "ruhsal" egemenlik üzerine girişilmiş onca mücadeleden sonra protestan prenslikler arasında parçalanmış bulunan Almanya'da önem kazanmış olmasını ayrıca not etmek gerekir.

Ulusal birlik bu ülkelerin en önemli sorunuydu ve soylular, prensler, hatta hükümdarlar arasında sonu gelmek bilmez savaşlardan yılmış olduklarından "dünyevi iktidarın sunabileceği araçlardan alabildiğine yararlanabilecek olan üniter bir devletin kurulması en büyük sorunlardan biri olarak ortaya çıkmaktaydı. Kilise reformunun peşine düşen Cizvit hükümdar danışmanlarının etkilerini silmek, "hükümdarlara" devlet yönetme

sanatını çocukluklarından başlayarak öğretmek üzere kaleme alınmış çok sayıda metin, Floransa, Milano ve Roma saraylarında elden ele dolaşmaktaydı. Hükümdara öğütler genel başlığıyla ele alabileceğimiz bu "siyasal" metinlerin, Machiavelli'ninkilerin dışında oldukça belirsiz bir yönelimleri vardı. Bir taraftan devlet yönetme sanatının inceliklerini hükümdarlara iletmek, öte yandan artık kendi başlarına varolduğunu hissettikleri "insan yapısı" yasaların kendi çaplarında sırrına ermek amacıyla yürütülen bu siyasal düşünce çabalarının belki de en büyük ürünü olan Machiavelli, kendi önüne temel sorun olarak "siyasal şefin" sanatının neye dayandığını çözümlemeyi ve reçeteler üretmeyi koymuştu. Ancak bu çabası ile sorduğu soru arasındaki bağ, "danışmanlık" görevleri kapmaya uğraşan, "prensleri küçüklükten alarak yetiştirmeyi hedefleyen" Kilise Oratörlerinden farklıydı. Onun sorduğu soru, miras ya da fetih yoluyla elde edilmiş bir toprak parçasının ve üzerindeki insanların (bu devletin Makyavelci tanımıdır aslında) çoğu zaman "pamuk ipliğiyle" bağlı oldukları, içten ve dıştan sürekli tehditlere maruz kalabilecek bir "yönetici" iktidara tabiyetlerinin sürekli kılınması için "siyasal alanda uygulanması gereken sanat ve yöntemler"e ilişkindi. Machiavelli böylece "siyasal alanı" özerk bir etkinlik alanı olarak tanımlamaktaydı. Sorusu açık açık "iktidar açısından" sorulmuştu. Oysa Devlet Aklı doktrincilerinin 17. ve 18. yüzyıl Avrupası'nın "siyasi" gündemini belirleyen soruları, dinsel "yansıma" kuralı karşısında eş ölçüde "ateist" olmalarına rağmen Machiavelli'den dikkatle uzak durmayı seçiyorlardı. Botero'nun "Devlet Aklı" tanımı bunun nedenini aydınlatabilir: "Belli bir toprak parçası üzerindeki devletin içinde barışın tesis edilmesi, halkın en üstün refahının sağlanması yolunda kullanılacak yöntemleri bulgulama, uygulama ve değerlendirme sanatı". Bu "sanat" insanların koyduğu yasaların doğrudan doğruya Tanrı yasalarının bir kopyası olarak saygı görmesi gerektiği düşüncesine dayanan Hıristiyan doktrinine en az Machiavelli kadar ters düşmekteydi. Ancak kendisinin de lanetlemekte gecikmeyeceği Machiavelli karşısında önemli bir farklılığı vardı: Machiavelli'de sorun "siyasal alanın" için-

dle oynayarak "hükümdarın" devlet üzerinde egemenliğini sürdürmesinin yollarını araştırmak iken, Devlet Aklı doktrinerlerinde başka devletler tarafından ne zaman yıkılacağı bilinmeyen bir "gövde" olarak devleti, kendisini yeri gelirse herhangi bir iktidara "yönettirmeyecek" biçimde nasıl örgütleneceği sorusu ön plandaydı.

Devlet Aklı ve Siyasetin Sonu: Devlet Aklı'nın 17. yüzyıl sonlarına doğru Machiavelli'ye üstün geldiğini görüyoruz. Bunun en somut delili, Devletin refahına siyasal alandaki "kargaşalık" karşısında daha üstün bir önem verilmeye başlanmasıdır. Artık "ahlak ve erdem" sorunları biçim değiştirmiş, Devletin bekasını sağlayacak bu "sanat", mutlakiyetçi monarşilerin gövdesi içinde kendi kurumlarını oluşturmaya başlamıştı. Kralların feodal iktidarın temsilcileri soylulara karşı savaşımlarında kullandıkları somut araçlara bakmak yeterlidir: Modern ve eski "şövalyelik" geleneklerinden arındırılmaya çalışılmış bir düzenli ordu, mali aygıt, homojenleştirilmiş bir "yargıgücü" ve bürokrasisi ve son olarak, "iç güvenliği ve barışı" sağlamayı amaç edinen polis örgütü. Bu dört aygıt, Devlet Aklı doktrincilerinin kurguladıkları, tartıştıkları ve Colbert ya da Bossuet gibi bazılarının uygulamaya koydukları "hükümet etme" pratiklerinin ürünüydüler. Bunlar her şeyden önce, yepyeni bir ussallıkla teşkilatlanmış ve toplum gövdesine ve halka "boyun eğdirmenin" yepyeni bir yordamını oluşturan sayısız programın, çoğu zaman başarısız kalmış birçok önerinin ürünüydüler.

N. Poulantzas'ın *L'Etat, Pouvoir, Socialisme* başlıklı yapıtında gösterdiği gibi, "Mutlakiyetçi devlet, kendi önüne homojen ve teritoriyal bir ulus yaratma" sorununu koymuştu ve Devlet Akılcılarının görevi bu açıdan bakıldığında son derece zordu. Bu zorluk, o çağın temel bir yazın türünü oluşturan "ütopyalar"da belirir: Bütün ütopyalar, ister Thomas Morus'un adasında, ister Tomasso Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nde olsunlar önce bir kent mimarisiyle, yolların, sokakların sıranalışı, nüfusun homojenleştirildiği, aykırıların dışta bırakıldığı bir mekân tasarımının ayrıntılı bir betimlenmesiyle başlamaktaydılar. Hemen hepsi, insanların mekânlarıyla ve yaşam

koşullarıyla "oynamanın" toplum düzenini değiştireceği, yönlendireceği ve homojenleştireceği düşüncesine dayanmaktaydı. Bu açıdan ütopyalar, siyasal yazının bir parçası olarak düşünüldüklerinde hayal değil gerçektirler. Bunun en açık örneği, Foucault'nun Stanford Üniversitesi konuşmalarında örnek olarak verdiği bir metindir; 17. yüzyılda Hollanda parlamentosuna sunulan bu metnin başlığı bile toplumsal olayları siyasal kavramlar ışığında değil salt teknik açıdan ele almaya başlayan Devlet Aklı doktrini ışığında düşünüldüğünde, ütopyaların toplumları "yokluktan, hayalden türetmek" üzerinde değil, somut toplumları yeniden düzenleme düşüncesinden türediklerini gösterir: "Monarchie Aristodemocratique" (Aristodemokratik Monarşi). Platon'dan Montesquieu'ye kadar koskoca bir siyasal yazının temel sorunsalı olan "yönetim biçimleri" bununla bir hiçe indirilmiş, Hollanda için önerilen düzen, yönetim biçimine bakılmaksızın her zaman işleyebilecek "sağlam" bir organizma olarak devlet tasarımına dayandırılmıştı.

Foucault, şimdi belki de hatalı olarak "ütopya" olarak nitelendirdiğimiz bu tür metinlerin o çağda ne kadar çok sayıda olduklarına dikkat çekmektedir. Ülkeyi dört laik ve dinsel yönetici konsey arasında paylaştırmaya dayanan bu metnin "uluslaştırma" stratejisi, üretimin, tüketimin, dinsel ve ahlaki yaşamın örgütlenmesinin, toplumun denetiminin, fakir ve serserilerin rehabilitasyonunun karmaşık bir siyasal/ekonomik aygıt tarafından üstlenilmesini savunuyor, buna ayrıntılı bir betimleme getiriyordu. Öyle ki, "püriten" davasının kendisini adadığı Tanrı Kenti'ni kurması beklenen bu düşünceler, şimdiye kadar fani insanların bunca uğraştıkları, uğrunda hayatlarını kaybettikleri yönetim biçimleri etrafındaki çatışma ve mücadelelerin bir anda sonunu getirecek, yönetim şekli ne olursa olsun devlet ve oluşturacağı ulus baki kalacaktı. Devlet Aklı, Makyavelizmi, eski Yunan siyasal düşüncesini biraz çekinceyle karşılarken "siyasal alanın özerkliği"nin kendi hedefleri açısından zararlı olacağını sezmekteydi. "Aydınlanmış Despot" II. Friedrich Machiavelli'ye karşı "doğal hukuk" ve "hükümranın erdemleri" adına bir kitap kaleme almış, Raison d'Etat doktrincilerinin

önde gelenlerinden Meinecke, Machiavelli'nin "siyaset adamının erdemini olağan kişilerin erdeminden ayrı tutması"nı sert bir dille eleştirmişti. Artık devlet yönetimini ilgilendiren sorunlar farklı ve yeni yeni oluşmaya başlayan alanlara kaymıştı: iktidar sorunu ortadan kaldırılmamakla birlikte ikinci plana düşerek yerini "hükümet etme" sorununa bırakıyordu, iktidar uğruna mücadele akıldışıyken, hükümet sorunları, yani insanları yaşamlarını daha kolay kılarak yönetme ve yönlendirme etkinliği akılcı mekanizmaların oluşturulmasına dayandırılıyordu. Hiçbir şey talihe bırakılmamalı, hesapçı, güdüleyici ve bilgince kurulmuş bir devlet aygıtı, herkese yerinin ve görevinin ne olduğunu, neleri yapıp neleri yapamayacağını, neleri üretip neleri üretemeyeceğini söyleyebilmeliydi.

Spinoza, Leibniz ve Yoksulluk: Devlet Aklı önüne yeni çağın yeni sorunlarını koymaktaydı. Ancak onları ortaya koyuş biçimi yine kendisi tarafından belirlendi. Meinecke ve Von Justi'nin "Polizeiwissenschaft" (Polisbilim) adını verdikleri kamu yönetimi bu doktrinin ürünüydü. Devlet, genel refahı ve mutluluğu biraz olsun artırabilmek ve hükümranlığını bu yöntemle sürdürmek yolunda uygulanacak yöntemlerin merkezileştirilmesine, bürokratikleştirilmesine ve ussallaştırmasına ihtiyaç duyuyordu. Modern polis ve iç güvenlik örgütleri bu arayışın ürünleridir. Yoksulluk Polisbilimin ilk sorunlarından biriydi. Kilisenin bağışlarıyla yaşamlarını sürdüren Avrupa nüfusunun büyük bir kesiminin savaşlarla, salgınlarla ve soyluların bencil tutumlarıyla artan sefaleti Devlet Akılcılarının ve kral danışmanlarının üzerine titredikleri iç barışı bozma, kargaşalıklara yol açma tehdidini barındırıyordu. Gelişen kapitalizmin eski toplumun hiçbir yapısına saygı duymayan, sarsıcı "özgürlük" anlayışı, nüfusun üçte birini dilenci konumuna sokuvermişti.

Hazineci merkantilizmin anavatanı İspanya ve Portekiz çöktükten sonra gün artık yepyeni yöntemlerin, toplumsal felaketleri ortadan kaldıracak, hatta çıkmadan önleyebilme yeteneğine sahip olabilecek yöntemlerin bulunmasına kalmıştı. I. Elizabeth'in topraklarından edilmiş köylülerin oluşturduğu er-

ken proletaryayı yoğun baskılar, fiziksel işkenceler ve serserilere, dilencilere, yersiz yurtsuz yoksullara uygulanacak ağır cezalarla "yola getirmeye çalışan" bilinçsizce hazırlanmış Yoksul Yasaları, hatta nüfusun homojenliğini bozucu bu gibi unsurları dışlamaya ya da enterne etmeye yarayan koskoca bir hospitalizasyon ve kapatma aygıtının, hapishanelerin, kolonilere sürgün uygulamalarının kullanılması ancak göreli ve "olumsuz" bir başarı kazanmışlardı.

Polisbilimin amacı, huzuru korurken bu kadersiz insanları enterne etme ya da işe koşma yoluyla ahlaka ve dine yeniden kazanmak, normalleştirmek ve üretimde yararlanabilecek unsurlar haline getirmekti. Fransa'da yarı ütopist krallık mareşalleri ve danışmanları, tüm ülkeyi bir kışla olarak düşünerek, nüfusu "ordulaştırma" ve savaş zamanında savaş, barış zamanında üretim makinesine dönüştürme konusunda programlar geliştirdiler. II. Friedrich köylüleri asker haline getirme sanatının uygulayıcılarının en önde gelenlerinden biriydi. Yoksulluk ve köylülüğün "anarşik" yaşam biçimi dönemin "insanlardan azami fayda sağlamayı" amaç edinen zihniyetinin artık yola getirilmesi gereken karşıtlarıydılar. Dönemin Spinoza, Leibniz, daha sonra Hobbes ve Locke'ta beliren "siyasal" düşünce yansımalarını bu toplumsal bağlamda değerlendirmek gerekir.

Spinoza ve Leibniz, siyasal düşüncenin önüne temel sorun olarak "nüfus"u, "çoklar"ı ve erdemli siyasal davranışın onlar karşısındaki tutumunu koydular, iki düşünür de "birey ile toplum" arasındaki ilişkiyi temel almakta, ancak sorunu farklı yönlerden ele almaktaydılar. Spinoza'ya göre "multitudo"dan (yani çoklardan, nüfustan) akıllı uslu ve uyumlu davranması beklenemezdi; "doğa yasası" bir ve bölünmezdi ama egemen iktidarın "hakkı" gücüyle sınırlıydı. Gücün yeterse ateist, gücün yeterse isyancı olabiliyordun ama, önce durup, bu davranışların gerçekten kendi çıkarını toplum içinde en iyi biçimde gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğini düşünmen gerekirdi. Hükümdarın da egemenlik hakları son tahlilde gücüyle sınırlıydı. Kendisine devredilmiş birey haklarını kullanır ve yönetirken, eğer toplumun çıkarınaysa sözünden dönebilir, en sert yaptırımları

uygulayabilirdi. Machiavelli'nin düşüncelerini yeniden canlandıran bu düşünceler, bir yandan Hobbes'un "herkesin, herkesin ve kendisinin kötülüğünü" istediği "doğa durumu"yla karşıtlaşırken, aklın tüm bireyler üzerinde egemenliğini varsayan Leibniz'in siyasal düşüncelerinden de birçok benzerliğin ardında yer alan önemli farklılıklar gösteriyordu. Spinoza'nın en iyi, ve insan özgürlüklerini en yetkin biçimde güvenceye alan bir rejim olarak gördüğü demokrasi, bireylerin tüm toplum adına kendi doğal hakları üzerindeki egemenliklerinden vazgeçmelerine bağlanıyordu ve toplumun bir tüm olarak kendi bütünsel ilkeleri uyarınca kendini yönetebildiği bir düzendi. Ancak Spinoza'da adalet ve doğal hak düzleminde ele alınan bu sorun Leibniz'te çok farklı bir biçimde ortaya çıkmaktaydı.

Leibniz'in "siyasal" yazıları 18. yüzyıl ortalarının yukarıda andığımız başlıca toplumsal sorunlarının çevresinde dönmekteydiler. Ancak Spinoza'nın "akıl tarafından yönlendirilmiş olduğu" inancını şüpheli gördüğü "multitudo"dan oldukça farklı olan ve o dönemin politologlarının, Devlet Akılcılarının ve siyasal aritmetikçilerin, giderek ekonomi politikçilerin sarıldığı temel bir kavramın, "nüfus"un temel sorun olarak alınmasına dayanıyorlardı. *Polizeiwissenschaft* doktrincileri için nüfus, 18. yüzyıl başlarının temel gerçekliğiydi: Belli bir bölgede oturan, hastalıkların, salgınların karşısında direnmeye çabalayan, kentlerde ya da kırlarda farklı tarzlarda yaşamalarına karşın tek bir bütünün parçasını oluşturan, doğum ve ölüm oranlarının, demografik değişimlerin, göç ve işsizlik etmenlerinin hedefi olarak beliren bu yeni toplumsal gerçekliğin "siyasal" bir anlam taşımadığı açıktır. Nüfus, her şeyden önce 18. yüzyıl düşüncesinin kavrayışına göre "pasiftir". Siyasal bir iktidar ya da hedef sahibi değildir ve buna kalkıştığı anda devletin çökmesi, toplumun ve dini, ahlaki değerlerin toptan darmadağın olmaları tehlikesi doğar, ikincisi, nüfus iktidar tarafından baskı altında tutulduğunda "fire verir", düzen bozulur, toplumsal yaşam tehlikeye girer. Onun iktidar tarafından yaptırımlara konu edilmesinden önce "yönetilmesi", yani yaşam şanslarının genişletilmesi, rahatlaştırılması gereklidir.

Leibniz'in nüfus sorununu tartışması siyasal eserlerinden en önemlilerini oluşturan *İnsan Anlığı Üzerine Deneme* ve *Ars Combinatoria* adlı yapıtlarının temel eksenini oluşturur. Eliane Allo'nun "Un Nouvel Art de Gouverner" (Yeni bir Yönetim Sanatı) adlı makalesinde (Actes de la Recherche, Ekim 1984) belki de biraz zorlamayla, modern sosyalist düşünün ilk örneklerinden biri olarak niteledi̇ği bu ikinci eser, Leibniz'in buluşlarından biri olan "istatistik ve diferansiyel hesaplamanın" bilimsel zihniyetinin toplumsal ve siyasi yaşama uygulanması örneklerine dayanmaktadır. Leibniz'in, Devlet Aklı doktrininden, *Polizeiwissenschaft*'tan ve Petty'nin, Graunt'un, Süssmilch Fizyokrat ekolünün "ekonomi politiğinden" pek uzakta olmayan "bilimsel" düşünceleri, Venedik'teki eski "scatulla" kurumunda ilk örneklerinden birini gördüğümüz ortak toplumsal güvence fonuna benzer bir doğrultuda geliştirilmiş olan "toplumun sosyal sigortalar aracılığıyla bilimsel yönetilmesi" programına dayanır.

Spinoza'nın bireyi, "diferansiyel hesabın dahisi"nin elinde bir rakama dönüşür. Elbette, arka planda, Leibniz döneminde savaştan yeni çıkmış olan, birlikten ve ortak bir siyasal aygıttan yoksun Almanya'nın yeniden inşa edilmesi sorunu, Devlet Aklı doktrininin en son geliştirdiği kavram olan Wohlfahrtstaat (yani bireylerin tek tek yaşam koşullarının iyileştirilmesinin devletin uyumlu gelişimi için hesaba katılması gerektiğini savunan "refah devleti" projesi) ve kitlelerin iktidar için sürekli bir tehdit yaratan yoksulluğu yer almaktadır. Sosyal sigorta sorunu, aslında eski Roma'nın "halka ekmek dağıtma", Kilise'nin yardım kuruluşları adetlerine kadar uzanan bir geçmişe sahipti.

Justinianus hukukunda "batan geminin kurtarılmasında herkesin kendi malından adaletli bir oranda feragat etmesi, zararın ortaklar arasında eşit veya adaletli bir biçimde bölüştürülmesi" olarak deniz hukukunun temel bir ilkesi olarak formülleştirilen bir yasa ilkesinin her alanda gelişebilme yeteneğinin olması, bunun modern toplumların "kamu hukukunda" bile belirleyici bir önem taşıması şaşırtıcı görünebilir. Ancak bu, arkaik

borç hukukunun vazgeçilmez bir öğesidir: olumsuz bir tanımlama çerçevesinde herkesi, değişen oranlarda merkezî bir otoritenin boyunduruğu altına sokma amacını da taşır: Dağıtımcı adalet mekanizmasının ilk belirişlerinden biri olan bu kural, belki de çok eski dönemlere, Mezopotamya yasalarına kadar geri götürülebilir. Öte yandan Leibniz'e devletin ve toplumun toplumsal sözleşme ve otorite rejimi tarafından değil, sosyal yardım mekanizmalarının oluşturulması aracılığıyla "bilgince" yönetilmesi kuramının ilhamını veren de bu ilkedir. Evrensel bir adalet ölçütünü kabul etmesi açısından pek "Hıristiyanca" olan bu kuralın Bizans, ya da monarşik krallıklar açısından uygulamaya ve evrenselleştirilmiş bir düzleme yerleştirilmeye pek açık olmadığı bellidir; bunun pek çok nedeni arasında, kuralın formülasyonunun "olumsuz" olması vardır. Gerçekten de Leibniz'in önerisi, zararları, toplumsal ve tabii felaketlerin sonucunda topluma "diferansiyel" olarak binecek yükü, önceden diferansiyel olarak hesaplama yoluyla toplumsal bir fon oluşturulmasına dayanmaktadır. Oysa, bu "hesaplama"nın, nüfus kavramını bile tanımayan, bir inananlar ve inançsızlar, kentliler ve köylüler, köleler emekçiler ve vatandaşlar topluluğu olan bir ülkede hiçbir iktidar tarafından, istediği kadar güçlü olsun, gerçekleştirebilir olmadığı bellidir.

Felaketlerden, savaşlardan ve "kara ölümden" sonra çıkarılan bir vergi diğerlerinin yıkıcı etkilerinin üzerine biner, bu etkileri dolaysız olarak artırır. Kilise'ye yapılan bağışlar ve *beneficium*, İslamiyet'te ise "zekat" kurumu, bunun belli bir ölçüde önüne geçilmesini sağlama amacındadırlar. Eski Roma'da plebslere ve fakirlere düşük fiyatla ya da bedava mal dağıtılması, bunun özel biçimlerinden biriydi. Arkaik kökenleri ise, koskoca bir toprak parçasında kendi toprak bölümlerine doğrudan bağlı olarak yaşayan ilkel cemaat yapılarının üstünde yükselirken onlara vazgeçemeyecekleri yapıları, su yollarını ve taşkınları önleyici dev mekanizmaları sağlayan zengin rahip kralların ve despotların dönemlerine, Eski Mısır ve Mezopotamya'ya kadar götürülebilir. Oysa burada temel tema "borçlandırma"dır: Vergi devlete borç olarak verilmiştir; onun karşılığında toplu-

lukları koruma, geliştirme, aralarını bulma, adaleti dağıtma, zenginlikleri bölüştürme ve toplumsal barışı sağlama işlevlerini yürütür.

Devlet, kendi sorunlarıyla başa çıkamayacak durumda olan halkların ve bireylerin adına bu sorunlarla başa çıkarak onlara kendi istencini dayatır. Hobbesçu gibi görünen bu düşünce pek çok açıdan tarihsel bir doğruluk da taşımaktadır. Ancak bu kez, toplumlar anarşi içinde değildirler; anarşi dış etkenlerden, ve büyük bir ölçüde, devletin kendisinden doğar, onun tarafından yaratılır. Bizans işte bu temayı en başarılı bir şekilde geçerli kılan, eski "hidrolik" toplumlardan çok daha belirgin bir merkezî iktidar oluşturmayı başararak, memurlarını ve din adamlarını, tümüyle "merkeze bağlı" şartlarda toplumun ve dev ülkenin dört bir bucağına gönderebilen bir devlet yapısını üretebilen ilk toplumlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Şimdi "lex rhodia de jactu"yu "olumlu" biçimde tasarlayan modern devletle karşılaşıyoruz.

Leibniz, Quesnay gibi, "felaketler sonrasında" toplumdan toplanan vergilerin zararlı etkilerine işaret eder. Bunun yerine, halkın gönüllü olarak (Gurvitch'e göre Leibniz'in ilk birlikçi sosyalistlerden sayılabilmesinin nedeni budur) katıldığı ve "felaketler her an gelecekmiş gibi" düşünerek kendi istemiyle topladığı ortak bir kasanın oluşturulmasını önerir.

Diferansiyel hesap, insanların "uğrayabilecekleri" toplumsal ve ekonomik zararların önceden inceden inceye hesaplanabilmesine yarayacak bir araç olarak kullanılacaktır. Bu ise, geleceğin "hayali" zararlarına karşı herkesin vereceği toplam ödeme miktarının tüm topluma adaletli bir biçimde –sınıfları hesaba katarak– dağıtılabilmesine olanak verecektir. Bu düşünce, gerçekte siyasal sorunlar olan savaşlara, toplumsal sorunlar olan felaketlere karşı "olumlu" bir yaklaşımı içerdiği ölçüde, bir yandan sosyalizmin "siyasal alanı" ortadan kaldırmayı nihai amaç olarak bilen versiyonunun, öte yandan kapitalizmin ve sosyalizmin yine bazı versiyonlarının kendilerini bağladıkları "devletçi geleneğin" merkezinde yer almaktadır: Machiavelli ve Spinoza'nın "siyasal alanda tanımlanmış" nüfus kavramının

yerini böylece modern, bilimsel, kapitalist üretim ilişkilerinin disipliner cenderesine bağlı, homojen bir nüfus kavramı alır.

"Ortalama", yani "orta sınıf", siyasal yetke karşısında hareketsiz, sigortanın güvenliğini bekleyen insan tipi yavaş yavaş, Aydınlanma düşüncesi içinden geçerek, süzülerek Devlet Aklı'nın, toplumsal farklılıklara kulak vermeyen "doğal hukukun" ve "burjuva özgürlüklerine" ilişkin düşüncelerin çevresinde oluşmuştur. Sağlamlaştırılan, kurumlaştırılan ve ussallaştırılan Devlet Aklı egemenliği karşısında "siyaset'in sözü gittikçe kısıtlanmış, ancak kısıtlı devrim momentlerinde ve düzenin askıya alınabildiği geçici zaman ve mekânlarda geçerli olabilmiştir.

19. Bilimsel Kuşkudan Bilimden Kuşkuya Doğru:[6] *1. "Angelus Novus":* Çok fazla gerilere, sözgelimi Uzakdoğu'ya ya da Antik Yunanlara kadar geri gitmeden, hâlâ içinde yaşamaya çabaladığımız uygarlığın henüz alacakaranlıklar içinden seçilebildiği, bugünden geriye doğru baktığımızda, modern, ussal ve tekno-bilimsel dünyanın ilk belirtilerini tespit edebildiğimiz bir an, aynı zamanda belki de insanlık tarihinin en büyük kırılmasının çağını açıyordu. Bu an, Galilei'nin Discorsi'sinin ünlü "yöntembilimsel" formülünde tespit edilebilir: "Doğa, matematiğin diliyle yazılmış bir kitap gibidir, bu dili öğrenmeliyiz."

Belki de Galilei, henüz Nietzsche'nin bahsettiği "yöntembilimsel aşkınlığın" dünyasında değildi,[7] insanın diliyle, tutkularıyla, kaderiyle, hurafeleriyle birlikte bu dünyanın parçası olduğu, merkezinde yerleşmeyi tercih edebileceği, kıyametin bile bir "son" olarak düşünülemeyeceği bir dünyadan henüz yeterince mesafe almamıştı. Evet, bu formül geçmekte olan bir dünya ile gelmekte olan bir dünya arasındaki "çatışma" noktasıdır. Ama artık "çatışma"nın da anlamının değişmeye başladığını unutmayalım: Çatışma, artık sınırların "temas" nokta-

6 *Cogito* 6-7, Kış-Bahar 1996, s. 123-132.

7 Nietzsche, modern düşüncede ve genel olarak felsefe alanında bir tür "yöntembilimsel aşkınlığın" karşısına çıkar. Bilimsel düşünce ve "bilim adamı tavırları" yöntemin bilginin ve bilimin kendisine "aşkınlığına" ve "emrediciliğine" terk edilmiştir.

larında, uygarlıkları veya kültürleri birbirlerinden ayıran "tercüme" hatlarında, fikirlerin ve tasavvurların uzun göçleri sırasında uğranılan kazalarda yer almayacak, "modern" denilen ve zamanla "mümkün olan tek dünya"ya ait biricik uygarlık olarak kabul edilen bir uygarlığın içkin kurucu unsuru haline gelecekti. Kiliseler, diller, bilimsel tasarımlar, dünya görüşleri arasındaki sürekli mücadele hali, defalarca yıkılıp baştan inşa edilen siyasal ya da hukuksal sistemler, rahatlığın çözülüşü ve kendi kendiyle sürekli bir kavga durumu, "modern felsefe"nin daha eşiğinde varsayılmış durumdaydı: Hobbes ve onun "kurtlar yasası". Foucault'nun ünlü deyişiyle, "eski insanın yerini yeni bir insanın aldığı" söylenemezdi; "insan", ilk kez doğuyor ve hemen kapana kısılıyordu: "Hem her türlü olumluluğun kaynağı hem de diğer şeyler arasında bir şey olarak incelenebilir bir nesne."[8] Bu karmaşık ve tekinsiz konumuyla insan nasıl kurtarılacaktı bu kapandan? Mesihçi, kurtuluşçu dinlerin odağından çekilip alındıkça bir taraftan bireyleşiyor, nesneleşiyor, hatta metalaşıyor, öte taraftan savrulan tanecikler olarak evrenin yeni, Kopernikçi tasarımının tekinsiz boşluğunda beliriyordu. Sanki eski dünyanın arşında yeri belirli meleklerinden biri bir rüzgârla savrularak kendini "ilerleme" adı verilen sonu belirsiz bir sürecin akışına bırakmak zorunda kalıyordu.[9]

Freud'un derin bir gözlemi: İnsanlar "hakikat"ten çok "kesinliğe", tamı tamına emin, sarsılmaz, durağan bir nesneler düzenine sahip olmak istiyorlar... Hakikati değil, kesinliği, güvenliği, sarsılmazlığın gücünü verin bize...[10] Pozitivizmin, yani Batı bilimlerini içeriden kurarak meşrulaştırmayı ve doğrulamayı amaç edinen ideolojinin ekseninde, "hakikat"in ve her tür-

8 Michel Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, s. 312.

9 Walter Benjamin, Paul Klee'nin bir çiziminden hareketle, "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler", *Pasajlar* içinde, Yapı Kredi Yayınları, 1994.

10 Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XI, Les quatres concepts fondementaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973, s. 44-5. Buna göre, kesinlik (*certitude*) öznenin yanıltıcı, kandırıcı bir öteki konusunda emin olma arzusudur ve Cogito'nun, daha doğrusu Descartes'ın "Varım"ının garantisinin peşindedir.

lü "kutsallığın" silinmesi, eritilmesi amaçlanıyorsa, burada yeni bir tür varolma isteminin, savrulan ve dengesini yitirmesi her an mümkün kozmik bir düzenin içinde "kesinlik" duygusunun, bu en derin insan ihtiyacının oluşturduğu bir değerler sistemine tekabül etmesindendir. Onun tarihi pek eskidir. Belki de Sokrates'in "söz"üne kadar geri götürülebilir: Güzel ya da iyi olabilmek için önce "bilinebilir" olmak, bilinenler arasına katılmak, yani aklın ve Logos'un mahkemesinde yargılanmış, onaylanmış olmak gerekir.[11]

Bilimlerin hakikat arayışı üzerine temellendirilmiş olduğunu sanmak gündelik yaşamdaki olağan düşüncenin varsayımlarından en zararlısıdır. Pozitivizm en büyük işlemini neden dil üzerinde gerçekleştirmeye çabaladı? Dili fakirleştirdiği elbette söylenebilir (Ricoeur). Ancak ona yepyeni bir boyut ekleyerek gerçekleştiriyordu bu fakirleşmeyi... Dilin olgular dünyasına, olgu durumlarına tamı tamına uygun kılınmasının araçlarının neler olduğunu keşfetmeye çabalıyordu. Bilime, felsefeye ve mantığa yeni bir dil kazandırmak uğruna dil içinde gerçekleştirilecek bir operasyondu bu... Söylemin düzeni, bilim adamının sözü ve bilirkişiler dünyası, günümüz dünyasının gizli ama pek kolay peçesi indirilebilir bu güçleri açısından bakıldığında, her türlü "görüş bildirme"nin eninde sonunda estetik ve ahlaki bir "hüküm verme" olduğu anlaşılmıyor mu? Pozitivizmin kurumsal çatısı akademiden önce devlet ve polis kuvvetleri, yargı ve infaz araçları, yani şu Weber'in ünlü "meşru şiddet araçları"dır. Akademiden ve felsefi eserlerin verilmesinden önce söylemin düzenine dahil olmak gerektiği anlaşılıyor.[12]

2. Kehribarın Öyküsü: Doğa bizim istediğimiz gibi davranmazsa bu ya bizim yanlışlığımız, ya da onun kötülüğüdür... Bu

11 *Tragedya'nın Doğuşu*'nda Nietzsche, Sokrates'i Euripides'in tragedya sahnesinde, "ensesine dikilen bir adam" olarak sunar. Güzellik ve iyilik idealleri, Dionysosçu yaşam olumlamasını sorgularken her zaman "teoria"nın, bilinebilirliğin alanına gönderirler önceden.

12 Michel Foucault, Collège de France'a giriş konuşmasında, "bilimsel" ya da "felsefi" söylemlere dahil olmanın bir tür dışlama/içerme ilişkisinde düğümlendiğini ve bilimler alanına içkin iktidar yapılarının her an devrede olduğunun altını çizer. Bkz. "l'ordre du discours", *Journal International de Philosophie*, 1982, cilt 3, Kasım.

formülün ilk kısmı, bizim "yanlışlığımız" üzerindeki sorgu bilimler dünyasına, ikincisi, "kötülüğün" altını çizen ise dinlerin ve ahlakın dünyasına aittir... Her şeye rağmen, uzun dönemli bir olgu olarak bilimlerin dünyasıyla inançların dünyası arasındaki suç ortaklığından son tahlilde bir tür "inanma istemi"ni çağıran, garip bir bilgiler-inançlar-hurafeler karışımını oluşturan bir "çıkar" ilişkisinin varlığı söz konusudur: Dünya bizim istediğimiz gibi davranmalı... Pozitivizmin böylece olgulardan kaçmanın yepyeni bir yolunu bulan bir tür tanrıbilim olduğu açığa çıkar. Tüm Kantçı kökenleriyle birlikte modern bilimlerin bir "çıkarlar sistemi"nden asla bağımsız olamayacağı, bilme yetisinin çıkarlardan arınmış olduğu yolundaki Kantçı varsayımın kendisini pek kolay ele verdiği, hatta kaçınılmaz bir şekilde yıkıma uğratacağı düşünülebilir. Sonuç, Nietzsche'nin gösterdiği gibi nihilizmdir.[13]

"Kehribar kâh kırmızı, kâh kara, kâh hafif, kâh ağır olsaydı..., imgeleme gücüm düşüncenin içine ağır kehribarı kırmızı rengin tasarımıyla birlikte asla dahil edemeyecekti..."[14] Evet, böyle olsaydı, Kant'a göre, kendi "yasamasını" yalnızca kendi yapan akıl (*Vernunft*) bütün a posteriori, deneye bağlı bilgiden kendini arındırma yeteneğine sahip olsa da, bundan ezeli-ebedi bir rahatsızlık, yoğun bir güvensizlik duyacak, bu kesinlik kaybını a priori bilgisiyle ve yargılarıyla asla tedavi edemeyecekti. Öyleyse, modern çağ düşüncesinin genel özü gibi bir şeyden bahsedilebilirse eğer, bunu "elden kaçabilen" bir doğadan, bir insandan, ya da bir görünümden kaçma istemi olarak tanımlayabiliriz. Kesinlik arayışı, böylece, kehribarın öyküsünde düğümlenir. Bana kesinliği ver başka bir şey istemem.[15]

---

13 *Güç İstemi*'nde Nietzsche, Kantçılığın, aklın ahlaki çıkarlara dayalı "pratik" kullanımı ile kuramsal-bilişsel alana, dolayısıyla "çıkarlar ile güdülmeyen" bir alana dayalı "kuramsal", ya da "saf" kullanımı arasında yaptığı ayrımı şiddetle eleştirir. Bilim alanındaki insan uğraşı hiçbir şekilde dünyasal çıkarlardan ve "bilme isteği"nden bağımsız değildir. bkz. *The Will to Power*, Cantor Books, s. 451, 456, 598.

14 I. Kant, *Critique de la Raison Pure*'den aktaran, Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les éditions de Minuit, Paris, 1991, s. 190.

15 İnsan aklının kesinlik ve güvenlik duygulanımlarıyla ve buna bağlanan arzuyla özdeşleşmesi, modern düşüncenin temel varsayımı olarak beliriyor. İlginç

Bu "modern" rahatsızlığın tedavisine yeltenen felsefeler, özellikle fenomenolojinin yürüttüğü tartışmalar, aksine "kesinlik kaybı" ile cesurca yüzleşmeye yeltenen belli bir "Karanlık Aydınlanma" geleneğini her alanda içlerinde sakladılar, yer yer baskıya maruz bıraktılar, hatta bazı uç durumlarda, bu tür düşünceleri akıldışının, irrasyonalizmin alanına yargılayıp mahküm ettiler.[16]

Kesinlik duygusunun olmayışı karşısında cesurca doğa ve insan ile yüzleşmeyi göze alan ve modern dünyanın düşünsel yapılarının (felsefe, bilim vs.) içkin unsurları olmayı asla bırakmayan iki düşünceyi, Kartezyen düşüncenin kısmen karşısında yer alan Spinoza ile Leibniz'te bulmayı öneriyoruz.

3. Bir Sepet Elma: Leibniz felsefesi, Rönesans sonrasının en büyük "okullu" sorusuyla karşılaşır: Eskilere karşı Yenilerin yürüttüğü kavgada (Swift, anti-ütopyası içinde birincileri haklı bulurken, Spinoza bile Platonculuk ile Aristoculuğun skolastik versiyonlarından ne kadar rahatsızlık duyduğunu ifade edebiliyordu) bir tür taraf tutma zorunluluğu ile birlikte, tüm çağların Ansiklopedi'sinin ne yapılacağı sorusuydu bu.[17] Bacon ve Descartes ile Ansiklopedi'de, yani tüm çağlardan ve coğrafyalardan miras kalan, ya da şu anda ve burada düşünülmüş, bilinmiş olan bilgiler, ideolojiler, hurafeler ve anlatılar yığını içinde büyük bir temizlik harekâtıydı Bacon'ın Yeni Atlantis'iyle başlayan süreç. Bu temizlik ve ayıklama harekâtı, tüm eleştirilere karşın, yalnızca modern düşüncenin değil, modern ussal kurumların yapılaşma sürecini, Aydınlanma'nın içinden geçerek belirlemekle kalmadı, düşüncenin farklı olanaklarını şiddetle bastırma yolunu da seçti.

---

olan, Descartes'ın bu "arzusu"ndan başlayan bir süreç içinde, rasyonalist diye bilinen düşünürlerden Spinoza'nın bu tutkuya karşı çıkışıdır.

16 Karanlık Aydınlanma deyişi ile belki Kant'a karşı Sade'ı, Descartes'a karşı Spinoza'yı, Hegel'e karşı Marx'ı sürebilirdik. Ancak, açıktır ki Batı düşünce tarihinin her anında Aydınlanma projelerine eşlik eden ve tarihin "koyu fonunu" sorgulayan çizgiler belirmekteydi.

17 Ansiklopedizm, 18. yüzyıl Aydınlanması'ndaki aşırılığına erişinceye kadar, esas olarak dışlayıcı ve tasnif edici bir yapıya sahip değildi. Bilgiler, gelenekler, hurafeler ve "düşünceler bulaşmaları"nın tümü olarak anlaşılan bir Ansiklopedi, kuramsal olarak ya sonlu (Bacon, Descartes), ya da sonsuz (Spinoza, Leibniz) olarak algılanmıştı.

Tek sorumlu olmasa bile, Yenilerin kesinlik duygusunu baştacı etmek Descartes'ın şanınadır. Metodun ön plana çıkarılışı insan denilen varlığın soyutlama yeteneği yüzünden bir zorunluluk olarak beliriyor olsa da, Descartes bilimin ilk büyük aşırılığını Varlık sorununu yöntem sorusuna bağlamakla gerçekleştirir. Pascal'ın, dev evrenin boşluğuna bırakılmışlık duygusuna bağlanan varoluşsal tedirginliğinden pek uzakta değildir. Metod, elbette bir tür "kendini köşeye sıkıştırma" süreci olarak tecelli eder: Mümkün olduğunca gerilemek...[18] Olanaklı en yüksek açık-seçikliğe, ama daha da önemlisi "kesinliğe" erişmek. Cogito'da noktalanan kuşku metodunu Descartes bir mesel aracılığıyla eleştirici rahip Bourdin'e şöyle açıklar: Bir sepet elmanız olduğunu düşünün. Elmaların içinden bazılarının değişen oranlarda ve safhalarda çürümekte olduklarından kuşkulanıyorsunuz. Takip edilecek en emin yol, sepetin içindekileri yere döküp, üzerlerinde en ufak bir çürüme belirtisi olmayanları teker teker seçip sepete yeniden doldurmak değil midir? Açıkçası, Descartes'ın "kuşku" yöntemi sepeti yere boca etme eyleminden başka bir şey değildir. Ve ilkesi, temelinde, bir tür "ya hep ya hiç" işlemine göre çalışır: "en ufak bir kuşkuda en fazla ve en kökten indirgeme". Cogito, varoluşun ansiklopedisine, hurafeler ve bilgilerin oluşturduğu, yarı mitik, yarı halk inançlarıyla bezenmiş, farklı çağların farklı dönemlerinden gelen ve miras kalan önyargılardan, ama bu arada doğru bilgilerden de oluşan o dev Ansiklopedi'ye yepyeni türden bir güvensizliktir öyleyse.

"Asgari bir kuşku" formülü, Michel Serres'in hatırlattığı gibi, ileride elektromanyetik alan kuramının doğuşunu belirleyen şu ünlü "Maxwell'in Şeytanı"nı ve oradan kaynaklanacak bir belirlenmemişlik ilkesi"ni de nüve halinde içermektedir: El-

18 Regresyon, Michel Serres'in gösterdiği gibi, modern bilimsel düşüncenin temel stratejilerinden biridir: Öyle bir "emniyet" noktasına kadar gerilemeliyim ki, Arkhimides'in ünlü "kaldıraç noktası"na yerleşerek tüm bir evreni öznenin etrafında çekip çevirecek gücü bulayım. Kant'ın kendi felsefesini Kopernikçi bir Devrim olarak gördüğü nokta da buradadır: Daha önce özne nesnenin etrafında dönerken artık tüm bir evren, nesne haline gelerek, öznenin etrafında dönmeye başlayacak... Bkz. Michel Serres, *Hermès, la traduction*, Paris, 1974.

maların birbirlerini zehirleme tehlikesi vardır her zaman. Böylece, hiç değilse şeytansı bir varsayım olarak "bulaşma" tehlikesi analitik bir konu haline gelir. Ansiklopedinin heterojenliği karşımıza her zaman karışımlar halinde gelen "doğru-yanlış" demetlerini ve ayrıksı dizileri çıkaracaktır.[19] En ufak bir kuşkuda azami indirgeme ya da atma, bilimin kendine nesne edindiği her şey üzerinde uygulamayı şiar edineceği bir tür kılı kırk yarıcılığın ana formülüdür. İleride Pozitivizmin belli biçimlerinin, hatta bilim dünyasını bir "Açık Toplum"un demokratik dünyasıyla neredeyse özdeşleştiren Popper'in bile şu ünlü "yanlışlama ilkesi" ile halledemediği ana problem, gerçekten, bilimsel kılı kırk yarıcılığın, Nietzsche'nin deyişiyle "bilim adamı tipi"nin ahlaki-dinsel bir rahip çileciliğinden, ve elbette buna kaynaklık eden bir tür çıkardan, yani güç isteminden bağımsız olmamasıdır.[20]

Michel Serres, La Fontaine'in ünlü "Kurt ile Kuzu" masalı ile Descartesçı kuşkuyu iletişime sokarak, bu yöntemin bir tür "gerileme", regresyon yöntemi olduğunu ve mutlak bir "vazgeçiş" ilkesi uyarınca düzenlendiğini gösterir. Kurt ile kuzunun öyküsünde taraflar birbirlerinin karşısına hep kendi konumlarını azımsama stratejisiyle çıkarlar: Suyunuzu bulandıramam ki majesteleri, ben suyun akışı yönünde sizden daha aşağıdayım... Bununla başlayan ve kurt ile kuzunun sırayla kendilerini "aşağılama" yöntemini sürdürdükleri bir yapısal düzenek La Fontaine'in masalının ana eksenidir. Sonuçta kurt, argümanı daha ileriye götüremeyeceği bir "kör" noktada, kuzuyu kapıp götürecektir. La Fontaine, sihirli sonucu son dizede formüle eder: "Artık dava (*proces*) bitmiştir." Dava'nın Fransızca'daki her iki anlamıyla: Akış ve Yargılama...[21]

Batı bilimlerinin ve felsefesinin temel kurgularından biri ola-

19 Leibniz'te ıraksak ve yakınsak dizilerin rolü üzerine, bkz. Gilles Deleuze, *Le pli: Leibniz et le Baroque*, Editions de Minuit, Paris, 1991.

20 Güç İstemi'nde, Nietzsche'ye göre, bilimadamı tipinin tarihöncesinde "manastır keşişinin" çileciliği ve kılı kırk yarıcılığı yatar: insanın kendi üzerinde uyguladığı şiddet ile özdeşleşen Manastır, Bilim dünyası için bir "hazırlık okulu"dur. Bkz. *A.g.e.*, s. 534.

21 Bkz. Michel Serres, *A.g.e.*, s. 124-156.

rak Kartezyen kuşkuculuk da bir tür regresyona dayanır: Dünya beni her an enayi yerine koyabilir; Tanrı beni kandırabilir; gördüklerim, dokunduklarımı, hissettiklerim ve düşündüklerim her an bir önyargı, bir düş, bir yanılsama, bir delilik, çılgınlık halinin sonucu olabilirler. Enayiliği kabullenmek bilimlerin ve Batı felsefesinin maniyerist bir kuşkuculuğu olarak, Pyrrhon'un ilkeli kuşkuculuğundan ayrılır. Bilimsel dünya tasarımı maniyerizmden, bilim adamının eda ve tavırlarının sağladığı boşluktan, ama tam da o "kör" noktada kurulmuş olan Cogito'nun "en aza indirilmiş" odak noktasından ayrılmaz. Artık rahatlıkla sanılabilir ki, beşerî varlığın bir tür "bilimsel davranış" içgüdüsü vardır: Bedenin tüm çıkarlarından ayrılmış bir tür "bilimsel irade" tasarımına inanç, Rönesans'tan bu yana bilimler ile dinsel yaşam arasında gerçekleşen çok yönlü bir alışverişin arka planını oluşturur.[22]

Leibniz'in, Aydınlanma öncesinin ve matematikçilerin en büyük düşünürlerinden birinin Descartes'a yöneltti̇ği eleştiri, tam da işin can alıcı noktasına temas etmektedir: Cogito'ya yani tarafsız, mutlak ve kesin "bilinç" ilkesine çağdaşı Spinoza ile birlikte gerçekleştirilmiş en büyük saldırıdır bu. Leibniz'e göre Ansiklopedi'nin doğrular ile yanlışlar, hurafeler, boş inançlar, geleneksel halk bilgileri, doğru ya da yanlış bilgiler ve bilimler karmaşasından oluştuğu doğrudur. Eskiler ile Yenilerin savaşında Leibniz, Spinoza'dan farklı olarak, Yeniler'in yanında görünmesine rağmen, tüm gücünü, Ars Combinatoria'sını, sonsuz küçüklükler ve ihtimaller hesabını vs., kartezyen olmayan bir esneklik öğretisine adamış gibidir. Onun indirgeme yöntemi Descartes'ınki gibi "ya hep ya hiç" ilkesine göre işlemez. Ansiklopedi, aynen Dünya'nın kendisi gibi sonsuz bir karışımdır. Doğru bilgiler yanlış bilgilerden "en ufak kuşkuda en fazla safrayı atma" yoluyla ayıklanamazlar. Descartes'ın hatası, elmaların sayısını "sonlu" varsayıyor olmasıdır. Oysa elmaların çürümesi sonsuz küçüklüklere kadar giden en az iki ayrıksı dizi üzerinde gerçekleşen, esas anlamıyla "atomik" bir süreçtir. Tartışılamaz bir şekilde, Galilei ile "makrokozmos"a ba-

22 Bkz. Nietzsche, *A.g.e.*, s. 237.

kan insan gözü, Leeuwenhoek'in buluşu mikroskop ile, en küçük bir su damlasının içinde sayısız canlı varlıkla karşılaştığından beri, "fark edilemeyecek kadar küçük"lerin yeni sonsuzluğuna, mikrokozmosun sonsuzluğuna çevrilmiştir. Tek tek elmaları boşaltmak da böylece "sonsuz" bir süreçtir.[23]

Leibniz ile birlikte, bilimin "fark edilemezler" ile ilgisi başlar. İleride "biyolojik" dünyaya yönelen doğa bilimlerinin yolu ilk kez çizilmektedir. Bu yol üzerinde iki dev karşılaşmanın vuku bulduğundan söz edilebilir. Joseph Needham'ın "Batı uygarlığına özgü şizofrenik bir durum,"[24] dediği, aşkın bir metafizik varlığı temellendiren tanrıbilimsel dünya görüşü ile Descartes'ın "otomat" dünya düşüncesi arasında sürekli bir yalpalama durumu bunlardan birincisi ise, aşkınlığın alanını ortadan kaldırarak tanrıbilimsel düşüncenin hâkimiyetini kendine özgü bir tarzda silip bitiren modern düşüncenin güzergâhlarının yer yer insan sorusu ile karşılaştığı bir yalpalama hali ikincisidir. Bu ikinci durumu ileride Spinoza ile başlayarak ele almaya çalışacağım.

Unutulmamalı ki Leibniz'in felsefesi Aydınlanma'nın en önemli araçlarını kurma amacına adanmıştı: Kesin matematiğin içinde olasılıklar alanını açmak, üstelik Kombinasyonlar Zanaatını, Borges'in ünlü labirentleri gibi yeniden ve yeniden örebilecek bir yöntembilimi çerçevelemek. Böylece Doğa artık mikroskopik bir kavrama kavuşabilir.[25]

Leibniz'in, daha önce Descartes ile Spinoza'da yöntemin esas amacı olarak beliren "kesinlik" ile "açık-seçikliğe" erişme düşüncesine oldukça zarif bir yaklaşımıyla karşı karşıyayız: Doğru ile yanlışın, kesin ile belirsizin, şöyle-böylenin, her türlü bakış açısınca çekip çevrilen "yaklaştırmaların" (*proximatio*), asıl

23 Descartes'ın dönemi ile Spinoza ve Leibniz'in dönemi arasında yer alan bu "optik" fark konusunda bkz. Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1977.

24 Aktaranlar, Ilya Prigogine ve Isabelle Stengers, *Dialog mit der Natur*, Serie Piper, München, 1990, (s. 34).

25 Mikroskopik kavrayış "çoğulluklar arasındaki ilişki"nin resmedilmesi ve haritalaştırılması olarak, günümüz biliminin yepyeni yollarını öncelemektedir. Bu konunun tartışılması için bakınız, M. Serres, *A.g.e.*, s. 567-9.

önemlisi, aydınlık ile karanlığın girift bir karmaşası olarak kavranan bir Doğa'nın ve evren tasarımının içine "çoğulluk" ve "ilişki" ilkelerinin yerleştirilmesi bu zerafeti belirliyordu. Descartes kesinlik ve açık-seçiklik konusunda tek bir filtre uyguluyordu: Ya hep ya hiç. Düalist düşüncenin ardalanını oluşturan işte bu filtreydi. Oysa Leibniz'in önerisi, filtrelerin kuramsal olarak sonsuz olması gereken bir sayısına ve bunun Varlıkların Merdiveni (*scala entium*) üzerinde bir "bakış açısı" içinde dizilenerek sonlandırılmasına dayanıyordu. Buna göre, doğrunun içindeki yanlış, açık seçiğin içindeki karmaşık, aydınlığın içindeki karanlık, belirlinin içindeki belirsizlik, ya hep ya hiç ilkesine göre asla ayıklanamazdı. Her yanlış bilginin, her hurafenin, halk bilgeliğinin ya da geçmişin mirasının içinde, her zaman ayıklanması gereken, ya hep ya hiç ilkesinin şiddetinden kurtarılması gereken aydınlık bir alan, hiç değilse bir aydınlanma alanı vardı. Böylece, Leibniz'i sözgelimi başka bir uygarlığın düşünce sistemiyle ilk kez ciddi, etnosantrik ya da Avrupamerkezli bir meraktan uzaklaşan, sözgelimi Çin düşünce sistemiyle ilgilenen ilk düşünür olarak buluyoruz.[26]

Leibniz, bilimlere, böylece yeni bir kavrama dikkat etmeyi, saygı duymayı öğretmişti: Bakış açısı. Onun Monadoloji'sinin sırrı "bakış açılarının" çoğulluğunda yatmaktadır: Hepimiz aynı kentte yaşıyoruz; sabahleyin her birimiz kendi evinden dışarı çıkarak, belli sokaklardan geçerek, belli meydanları katederek, kentimizi hep belli bir perspektiften görüyoruz. Kent ise, işte bu her birimizin perspektiflerinin toplamından başka bir şey değil. Dünyanın, "bir arada mümkün" olan perspektiflerin toplamı olduğu düşüncesi, elbette modern bilimlerin geometrisinin pek katlanamadığı, hiç değilse statik, Newtoncu, analitik bilim anlayışının baskı altında tuttuğu bir girişimdir. Leibnizci perspektif, yepyeni bir görelilik anlayışının mümkün olabileceğini açığa çıkarır: Rönesans'ın, neredeyse tanrılaştırılmış bir insanı "özneleştiren" ve "mutlak bakış"ı ona bağlayarak temellendiren perspektif anlayışının yerine, çoğul perspektiflerin göreliliğini ve buna bağlanan yepyeni bir özne konumunu geti-

26 Bkz. Michel Serres, *A.g.e.*, s. 65.

tir. Kent, perspektifin bu yeni kavranışı sayesinde, artık "özneye göre" değişen gerçekliğini terk ederek, perspektiflerin aynasında öznelerin dağılımını gerçekleştiren dev bir diyagram haline gelir. Dünya artık "özneye göre" değil, kendini "özneleşmelere" hep farklı biçimlerde, algı ve bilme düzenlerinde sunan bir göreliliğe sahiptir.[27] Marx'ın "ideoloji"/"bilim" sorunsalını temellendirdiğini söyleyebileceğimiz anekdotu, "bir köylü kulübesinde elbette bir saraydakinden farklı biçimde düşünülür", Leibnizci perspektif düşüncesini ziyaret etmekten geri kalmaz. Köylünün saraylı gibi düşünmesi, açıkçası, ideolojidir. Ancak, salt bir "yanılsama", ya da "yanıltma" dizgesi olarak "ideoloji" ile "bilimsel düşünce" arasındaki ayrım çizgilerini çekmenin zorluğu, yine bu sözlerden ve Leibniz perspektivizminden açığa çıkar. Bilim, ideoloji adı verilen şeyle birlikte "dünyaya yönelik bir davranış türü" olma vasfını paylaşmaktan kaçınamayacaktır.[28]

4. Kandaki Kurtçuk: Spinoza'nın modeli ise "kandaki kurtçuğun" bakış açısında düğümlenir. *Res cogitans*'ı, düşünen-bilinçli varlığı ve kafatasının içine hapsedilmiş düşünselliği askıya alma görevini Descartes'a karşı büyük bir ciddiyetle üstlenir. "Kandaki kurtçuğun" perspektifi, Doğa'nın tümünden o kadar uzak, bütünselliğini kavramaktan o kadar uzaktır ki, incelemenin adımlarının sonsuzluğu neredeyse bir ebediyet gereksinimi olarak açığa çıkar. Spinoza'ya göre, fizik, Tanrı'nın gözüyle olmazsa hiç yoktur.[29] Ancak, *lumen naturale*'nin, zihnin doğal ışığının her insana sunduğu, ancak tarihsel-mekânsal sınırlılıkları yüzünden kalabalıkların asla kullanma gücüne sahip olamadıkları kavrayış gücünün ciddi bir tamirden geçirilmesi ve bil-

27 Bkz. Gilles Deleuze, *A.g.e.*, s. 65-7.

28 Louis Althusser'in yol açtığı ideoloji tartışmaları çerçevesinde, hiç değilse bilimsel olan ile ideolojik olan arasındaki ayrının pek de o kadar keskin olamayacağı düşüncesi uyanmamazlık edemezdi. Eninde sonunda Marx'ın *Das Kapital*'i, alt başlığının da göstereceği gibi, "burjuva iktisat ideolojisinin eleştirisi"dir.

29 Spinoza sanki ben size yalnızca tutkularınızı, duygusal dünyanızı, idelerinizin akış ve düzenlenişini "more geometrico", yani çizgileri, düzlemleri ve hacimleri tarif ettiğim gibi anlatmakla yetinmedim, Tanrı'yı bile öyle anlattım demektedir...

ginin dünyaya yöneltilmesi mümkündür ve bu işlem, Ethica içinde gerçekleştirilir.[30]

Spinoza düşüncesi yer yer siyasallaştığı oranda, Tanrıbilimsel dünya anlayışının en esaslı eleştirisini ortaya atar. Doğrudan doğruya "bilimsel" dil ile "anlatısal" dil arasındaki bir karşılaşmadan yola çıkan Spinozacı tartışma, doğru ile yanlışın, açık-seçik olan ile kesin olmayanın karşıtlıklarını bambaşka bir temel üzerinde görelileştirir. İlk kez, bir "bilimsel dil" sorunuyla karşı karşıya kalırız. Ama sorgulama, Kutsal Metinlere yönelik "hermenötiğin" (*hermeneutics*) eleştirisini takip etmektedir. Tanrıbilimsel hermenötik, yani tefsir (*exegesis*), özellikle metaforlar kuramıyla varlıkların yüzünü hep bulandırmakta, banalleştirmekte, eksik tasarımları sistematik yanlışlar haline dönüştürmektedir. Spinoza'nın amacı, buna karşın, bilimsel- felsefi dünyayı, yani akıl gözüyle kavranılan dünyayı tanrıbilim ve inançla yönlendirilen dünya üzerinde hâkim kılmak değildir asla. Onu gerçek anlamıyla ilk "laik" düşünür kılan özelliği, "inancın krallığı" ile "bilginin krallığı"nı, birbirleri üzerinde hâkimiyet kurmamaya, bu uğurda kendi "alanlarını" tadilata tabi tutmaya davet etmesidir.[31]

Açıkçası, bir bilgiyi insanlara iletmek için iki yola başvurulabilir. Birincisi insanların aklına, mantığın ve bilimin yollarıyla, muhtemelen matematik kesinliklerin kuruluşuyla hitap etmektir. Ancak insanlar, dünyasal hırslarının, tutkularının, korku ve umutlarının baskısı altında hep kalabalıklar (*vulgus*) halindedirler. Aklın diliyle dünyaya bakarak kendini aklın yönlendirmesine bırakmak eninde sonunda "dünya içinde" hemcinsleriyle aynı varoluşu kısmen olsa da paylaşmak zorunda olan felsefeci ya da bilim adamı için bile tamamlanamaz bir projedir. Kutsal kitapların, edebiyatın, vülger anlayışın yeni bir kabulü söz konusudur bu noktada. Kutsal kitaplar anlatılardan, buyruklardan,

30 Tractatus'un kuramsal olarak bıraktığı boşlukların tümü Ethica'da, Spinoza'nın yaşamı süresince basılmamış kitabında, kısmen de gizli mektuplarında doldurulmuş olarak bulunabilir.

31 *De Emendatione Intellectus*, Spinoza'nın Ethica'ya geçmek üzere yarım bıraktığı ilk önemli eserlerinden... Başlık, "Kavrama Gücümüzün Tamiratı" diye de çevrilebilir.

kendinden menkul mesajlardan örülmüş bir anlatısal bütünlüktür ve "doğru-yanlış" eksenine, bilginin iletimine ve üretilmesine oturtulamaz. Onun alanı, insanları topluluk halinde birbirine bağlayacak zorunluluğu kutsal buyruklar aracılığıyla iletmeye dayanır. Ahlak ve din inançlar alanına aittirler. Etik ise, böylece, artık bilimler alanına doğrudan dahil edilir.[32]

Spinoza'nın tavrı, böylece, ucu açık bir bilim anlayışıyla kapalı bir dizge olarak tasarlanabilecek, sistematik yanılsamalardan oluşan bir "vülger bilgiler" alanının her birini, kendi işlevleri açısından kavramaya ve meşruiyetlerini tanımaya dayanmaktadır. Bilimin ve dinin (ya da ahlakın, sanatın, edebiyatın da diyebiliriz günümüzden bakarsak) kendi sorumluluklarını üstlenmeleri ile Spinoza'nın düşüncesi ütopik görünümünden sıyrılabilir ve hâlâ "geleceğin felsefesi" olma işlevine yeniden davet edilebilir.[33]

Sonuç Yerine: Sıradan Bilimin Öyküsü: Vülgarizasyon, başlangıçta bir 19. yüzyıl merakı ve hastalığı olarak ortaya çıkar. Elbette bu yüzyıl, bilimlerin ve teknik buluşların "zaferinin" çağıdır, biyolojide hücrenin ve dokubilimin keşfiyle birlikte evrim kuramının, fizikte elektromanyetizmin, kimyada ise elementlerin kuramlarının ortaya atıldıkları, günümüz dünyasına hiç de yabancı olmayan tanıdık teknoloji görüntülerinin (buharla işleyen taşıtlar, demiryolları ve sinematoğrafi, ses ve görüntünün fotoğrafik kaydı vb.) ortaya çıktığı çağdı. Kendine aşırı güvenliydi ve bu uğurda, Nietzsche'nin önerdiği gibi Tanrı bile bir kenara bırakılabilirdi.[34] 19. yüzyıl öncesinin "buluşlardan" yana pek şanslı olmadığı kuşkusuz iddia edilemez. Ancak, bu yüzyıl, buluşlarını yepyeni mekanizmaların ve kurumların, farklı biçimde örülmüş bir bilimsel-teknolojik dünya tasarımının arkaplanının önünde gerçekleştiriyordu. Tıpta klini-

32 Spinoza'nın Etik'inin bir ahlak kitabı olmaktan çok, neredeyse biyolojik bir evren modeli üzerine inşa edilmiş bir "insan etiyolojisi" olduğu konusunda bkz. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1980, s. 347.

33 Felsefenin "geleceğe yönelişi" üzerine bkz. Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, MIT Press, 1992.

34 Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, Pfullingen, 1963, s. 20.

ğin ve genel olarak doğa bilimlerinde laboratuvarın ve gözlemevinin doğuşu bütün bu buluşlar ve icatlar yoğunlaşmasının bambaşka bir alanda işleyen sırrını verir. Modern tekno-bilimsel dünyanın temelleri, "özel" bilim adamının artık bir rahip gibi hücresine, kişisel mekânına ya da laboratuvarına kapanmadığı, kendini bütün tanrıbilimsel mülahazalardan bağışık hissedebildiği, Faust idealinin gerçekleşme dünyasıdır aynı zamanda.[35] Yüzyılın sonlarına doğru, Vilhelm von Humboldt, ideal bir Devlet aygıtı olarak Üniversite'nin varoluş nedenini açığa çıkaran ünlü açılış söylevini verdiğinde bilimin kurumsallaşması yolunda atılmış olan adımların tümü bütün güçleriyle gözler önüne serilir.[36]

Akademik özgürlük kendi başına herhangi bir değer içermez. Olsa olsa, bilimsel pratiklerin sorgulanabilir hale getirilmesinin, yöntembilimsel önyargıların yüzeye yaydığı köpüklerin dağıtılmasının bir ön koşuludur. Bilim dallarına "disiplinler" adı verilmesi bu açıdan manidardır.[37] Şiddet güdüleri bilimsel pratiklere dışarıdan eklenmez. Onların ortak bir kaynaktan geldiklerini söylemek daha doğrudur. Alfred North Whitehead: "Tehlikeli olmak geleceğin vazifesidir... Uygarlıktaki en büyük ilerlemeler, içinde yer aldıkları toplumları batırmak içindirler."[38] Bilimin "şiddet"ten sorumluluğu, şiddet araçlarının icadının, üretiminin ve idaresinin "bilimsel" olarak yapılmasından çok, modern dünyanın nüvelerinde rüşeym halinde bulunan bir "ilk şiddet"in, ilk eşitsizliğin, ilkel farklılaşma ve bölünmenin kaynağını oluşturmasıdır. Yazının rahipler tarafından icadının bir anda "karacahil" bir tebalar toplumu yaratması gibi, bilimsel pratiklerin içinde her zaman tohum halinde bulunan bir "gizli bilim"in, açıklığa ve demokrasiye inanılan modern dünyada bile varlığını sürdürmesi söz konusudur. Gizli bilim, Hermes'in bilimi, büyüsel

35 Faust'un, giriş bölümünde Yeni Melek ile anımsatmaya çabaladığımız bir tür "ilerleme" düşüncesiyle de özdeşleştirilebileceğini unutmayalım.

36 Michel Foucault'nun çalışmaları bizi, modern insan bilimlerinin arka planını anlamanın, öncü Bilim Babalarının eserlerinden çok, kurumsal yapılar oluşturduğu bir bilgi-iktidar diyagramına başvurmaya gönderdiğini kabul etmeye zorluyor.

37 Bkz. Michel Foucault, *La volonté du savoir*, Gallimard, Paris, 1976, s. 121.

38 Alfred North Whitehead, *Scienceand the Modern World*, New York, 1967, s. 91.

pratiklerden hiçbir zaman uzak olmadığı eski dünyada rahipler ve saray bürokratları kastının özel iktidar kaynağını oluşturuyordu. Bugün sosyal bilimlerin daha "anlayışlı" olmaları için vaazedilen şu ünlü "hermenötik" yöntemler "gizli bilim"den iki temel kaynak aldılar: Birincisi Tanrı sözü olan, ya da Tanrı sözüne irca edilen kutsal metinlerin yorumlanması ve tefsiri, ötekiyse elbette, Tanrı'nın ya da tanrıların, ve onların yeryüzündeki temsilcilerinin ağzından çıkan "yasa sözlerinin" yorumlanışıydı. Kelâm, tefsir ve fıkıh, eninde sonunda İslam'ın da, hermenötik gelenekten ne kadar etkilenmiş olduğunu dışavuruyorlar.[39]

Vülgarizasyon "toplumları bilgili kılmak" için yapılmaz. Daha çok, bilim adamının direnemediği bir toplumsal istemin, bilimsel bulguları ve hesaplamaları indirgeyerek insanların "hayal güçlerine" hitap etme çağrısının zorunlu cevabıdır. Bilgiye erişimi demokratikleştirmek şöyle dursun, kitle iletişimi alanında faaliyetini sürdürür ve söylemin düzeni içinde geniş bir dışlama alanı oluşturur.[40]

Spinoza'nın vulgus'u, insanın dünyaya doğru yönlenmesinin tek biçiminin "bilgi" aracılığıyla olmadığının kendiliğinden kanıtıdır. Cehalet üzerine doğrudan şiddet olarak uygulamaya konulan militan ve Jakoben nitelikli modern eğitim, bilimselliğin gereklerinden çok, disiplin mekanizmalarının ve buyruklar düzeninin harekete geçirilmesine dayandırılmıştır. Modern, zorunlu eğitim aygıtı, Foucault'nun ve daha nice başkalarının eleştirel tartışmalarının gösterdiği gibi (kültürün her alanında zaten sorgulanmaya başlanan) acaba "bir şeyler öğretmek"ten önce, "terbiye etmek" amacına mı amadedir?[41]

Öncelikle Alman idealist düşüncesinin izlekleri üzerinde harekete geçirilen ve Beşeri Bilimleri hâlâ koşullandırması beklenen *Geisteswissenschaften*'ın hâlâ sürdürdüğü belli bir safdil

---

39 Spinoza'nın *Tractatus Theologicus Politicus*'u özel ile genel arasında, Yahudiliğin dinsel tarihinin "özel"i ile evrensel bir Tanrı düşüncesi arasındaki bağ üzerine biçimlendirilmişti. Bu yüzden, İslam tefsirinde "hermenötik" bir geleneğin gerçek anlamıyla varolup olmadığı, ya da günümüzde, hatta "bilimsel" biçimler altında, asimile edilip edilmediği ayrı bir tartışma konusudur.

40 Bkz. M. Foucault, *L'ordre du discours*, *A.g.e.*, s. 37.

41 Gilles Deleuze ve F. Guattari, *A.g.e.*, s. 112.

idealizmin berisinde *Polizeiwissenschaften*'in, İdari Bilimlerin her zaman hazır bulunduğunu unutmayalım...[42]

Çare olarak sunulabilecek bir "Yönteme Hayır" ise, ancak yüzeydeki köpüğü siler... Derindeki çatlağın ve oradan patlayan yeni bir volkanın bizi karşı karşıya bırakacağı tehlikeyi kuşatmaz...[43]

Modern anlayışın "tehlikeye açık" yönünde bilim, bilme isteminin üzerinde kurulmuş en şiddetli ve totaliter hâkimiyet türü olarak beliriyor... Nietzsche: "Çağımızın bilimlerin zaferinin çağı olduğu iddia ediliyor. Oysa çağımız bilimsel yöntem adı verilen şeyin bilimler üzerindeki zaferinin çağıdır..."[44]

Vülgarizasyon, yani sıradan bilim, medyatik bir dil kullanmak ile bir zamanlar Althusser'in "bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi/ideolojisi" adını verdiği süreçle eşleşir. Günümüzde radikal ekolojist akımların bile, ister Zen takipçiliğine, isterse "aklın yolu"na doğrudan yeniden açılsın, "yönteme hayır" takibatı içinde güçsüz düşünceler haline düştükleri, basit bir literatür taramasıyla gözlemlenebilir.[45]

Klasik anlamıyla bilim adamı portresinin geçirdiği dönüşüm de hesaba katılmalıdır. Yüzyılımız öncesinde çileci rahibe, yüzyıl başlarından itibaren "meslek aydınına", yüzyılımızın şimdisinde ise departmanlara ayrılmış bir bilimsel işbölümünün dayatmasıyla bir kariyer erbabına dönüşen bilim adamı, kendi mesleğinin icrasında artık bilimin Magnum Opus'larıyla ilgisini kaybetmek, raporların ve periyodiklerin diliyle, kısacası çarpıtılmış bir vülgarizasyonun diliyle konuşmak zorundadır.[46]

Spinoza ve Leibniz, Aydınlanma'nın öncüleri arasındaydılar. Ama Aydınlanma'nın yapılarından henüz sorumlu olmayan bir

---

42 Bkz. Michel Foucault, "Omnes et singulatim: Vers une critique de la raison politique", *Le Débat* içinde, 1986 Kasım, Paris, s. 47.

43 Paul Feyerabend'in, Türkiye'de de çok tartışılan *Against Method*'u, çoğu zaman sanıldığının aksine, bir "yöntemsizlik" önerisi değildir.

44 Nietzsche, *A.g.e.*, s. 354.

45 Bkz. M. Heidegger, *Les chemins qui ne mènent nulle part*, Plon, Paris, 1977, s. 5679.

46 Paul Virilio, "Le danger d'accidents sur les autoroutes d'information", *Le Monde Diplomatique*, Aralık 1995.

çağdan şimdiye doğru seslendikleri de söylenebilir. Bu çağrıda, öncelikle bir uyarı, ikinci olarak da bir "göç daveti" seçilebilir. Uyarı, bilginin perspektifinin Leibniz konusunda andığımız kent metaforuyla ilişkisinin yitip gidişi üzerinedir. Enformasyona dönüştürelerek pazarlanabilir bir meta haline bile dönüştürülen bilgi, göreliliğin "postmodern" yorumlarının ortalığa salınmasıyla birlikte, yaşama yönelik olma niteliğini ve öteki insan duygulanımlarıyla iç içe geçeceği çoğulculuğu yitirme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bilgi Otoyolları, Paul Virilio'nun belirttiği gibi, 19. yüzyılın demiryollarına sunduğu belli bir "mühendislik" tipinden, yani "altyapı ve güvenliği sağlama" mühendisliğinden yoksun olduğu için, yaşamın her alanında büyük bir afallama durumuna, üzerinde yaşanacak panik, depresyon ve felaketlere oldukça açıktır.

Bir de davetten söz edilebiliriz: Batı bilimi adı verilen şeyin üç yüz yıllık "devrimi", bu devrim boyunca, önce sanayileşmenin, ardından enformasyonun doğasına boyun eğmeye mecbur bırakıldığı süreçler dizisi, heterojen düşünceler alanını dışlamakta, fikirler göçünün geçişliliklerini ortadan kaldırmaktadır. Sanat ve ahlak alanları karşısında bağımsızlaşma, bu alanları da bağımsızlaşmaya sevketmiş, böylece Batı uygarlığı kendi "alt-alanları" tarafından tanımlanan bir geçişsiz alanlar dünyasına dönüşmüştür.

Bütün bunlara karşın, fikirlerin göçü, gerek bu alanlar arasında gerekse dünyanın farklı coğrafyaları arasında yeniden sağlanabilir. Görünürde, bilimlerin alanı yeni dinamizmini çoğunlukla akademi dışında sağlayabilecektir.[47]

20. Varolmak Farklı Olmaktır: Bir Tarde formülüne çok uygun değil mi şu Ece Ayhan: "Varolmak farklı olmaktır" – "exister, c'est différer", İngilizce bilenlerimiz için "to exist is to differ"... Ne yazık ki türkçe "farklı olmak" asla karşılamıyor... Anlamı karşılamak için yeni bir fiilin icat edilmesi lazım... Ve Ece

47 "Fikirlerin göçü" modeli üzerine yazılacak bir düşünce tarihi olanağı üstüne, bkz. Jean-Pierre Faye, *Critique du langage et de l'économie narrative*, Tel Quel, 1972.

Ayhan şiiri sanıldığı gibi "kelime" icat etmezdi, bilfiil "fiil" icat ederdi... Bilmem ne dersiniz?

21. "Dünyanın Şekli": Tarde'ın ekonomik psikoloji kitabında dünyanın şekli ile ilgili meşhur akıl yürütmeyi hepiniz biliyorsunuz. Tarde, eğer "dünya yuvarlak değil de, düz olsaydı ne olurdu?" diye akıl yürütmeye başlayınca, düz bir dünyanın zorunlu olarak despotizmi, oysa yuvarlak bir dünyanın eşitliği beraberinde getirdiği sonucuna ulaşıyordu. Tarde'ın dünyada dört yön olduğu ve hangi yönde hareket edersek edelim, küre şeklinin bir merkezi olmadığı için, eşit konumlarda olduğumuz sonucuna ulaşıyordu. Oysa düz bir dünya tasarımını hemen bir "merkez" olduğu fikri izlerdi. Zaten, eski dünyada İmparatorluklar biçiminde siyasi konfigürasyonlar ortaya çıkmasını destekleyen en önemli dayanaklardan biri de düz bir dünya tahayyülüydü. Nitekim Roma İmparatorluğu, Roma'yı dünyanın merkezi olarak görüyordu vs..."

Hiçbir imparatorluk bir "küresel-dairesel" yayılma tarzına sahip değildi. Hemen hepsinin biçimi bir sosis zarı parçasını andırıyor. Bir tek şu Amerikan *Imperium*'unun biçimini tasarlayamıyoruz bu meyanda. Ancak o da henüz kurulmuş değil galiba. Bir de Hitler ve etrafındaki "gnostik-manyak" taifeyi inandırdığı anlaşılan Dr. Horbiger'in bir tezi var: Thule cemiyetinin eski öğretilerinden biri, aslında merkezinde güneşin durduğu bir kürenin iç çeperinde yaşadığımız söyleniyor buna göre. Hatta bunun için Alman gemilerinin deneyler yaptıkları da söylenir. Her durumda emperyal yayılmanın dünyanın şekli ile ilgisi konusu gündemde kalmış ve salt Tarde'ın bir fantezisiyle alakalı değil. Düşünün – düz, dikdörtgen bir dünya ya da moebius eğrisine göre şekillenmiş bir dünya. Ya da şu iğrenç (Toynbeeci ideolojiye cevap veren) "civilization" oyununun dünyası – ki orada artık dijital beliriş alanına sıçrıyoruz. Bu sonuncu oyunda simüle edilen dünya tasarımını Tarde açısından değerlendirmeye kim girişir? Benim bu oyunla kısıtlı bir ilişkim oldu. Cevap verdiği ideolojik argümanları hissettim. Ama asla belli bir ilerleme düzeyine vardıracak kadar tecrübem olma-

dı. Aniden yanı başında bir başka uygarlık beliriveriyor ve senin kentlerini yıkıp yakmaya başlıyor. Her şey artık sayısal: dinin oranı, silahlanma oranı, bütçe, üretim, vesaire...

22. Tarde Postülaları: 1. Lazzarato'nun okuması ağırlıklı olarak *Ekonomik Psikoloji* adlı kitap üzerinde yoğunlaşıyor. Bugün artık ortodokslaşmış Marksist ve sosyalist önermelere radikal karşı çıkışı Tarde'ın yine de radikal sol alternatiflere hizmet edeceğini dışlamıyor elbette. Benim Tarde ile ilgim daha çok tez çalışmalarım sırasında onunla zorunlu karşılaşmam etrafında gerçekleşti: bu arada onu aynı anda keşfettiğimizi Maurizio ile fark ettik – ve sorun Marx'ın teorilerinin yalnızca bir revizyonundan ibaret değildir; onları mutlak sonuçlarına, sınırlarına doğru iterek nasıl işlevsizleştireceğimizi tasarlamaya girişmektir... Bu işlevsizleştirme aynı zamanda kapitalist "kumanda" rejiminin de işlevsizleştirilmesi olacağı için aynı zamanda politik bir hareketlenmeyi, "çoğullukların" mücadelesini varsayar... Lazzarato'nun Negri'ye yönelttiği "eleştiri" işte Tarde'ın oluşturduğu "eksik halka" üzerindedir – yoksa ikisinin "gayrımaddi emek" üstüne ortaya attıkları postülalar bence neredeyse özdeş görünüyor (zaten bu mefhum etrafında ortak olarak hazırladıkları bir kitap var).

2. *Artık-Değer Teorileri* adlı, kitaplaşmamış ama her nasılsa derlenip toparlanarak üç cilt halinde yayımlanmış bir Marx eseri var – *Das Kapital*'in yazılışına paralel olarak Marx'ın ekonomi politik ve eleştirisi konusunda almış olduğu notların toplamı bunlar. Ve Artı-Değer kuramı oralarda şöyle bir şey anlatıyor gibi: artı-değer işçinin zaten kazanamayacağıdır – ya da işçi sınıfı sanki kazanamayacağı bir değerler kümesini kaybetmiş gibidir... Bu nasıl olur? Öncelikle Maurizio'nun kitabının Marx'ı "minimize" eden bir "politik niyet" taşımakta olduğunu fark ettim. Onun teorilerini "yabancılaşma" ve komünizmin "transandantal" niteliğine dayanır gibi göstermeye ihtiyaç duyduğu anlaşılıyor (bu gözlemlerim nihai değil ve şimdilik henüz okumayı bitirmemiş olduğum bir kitabın aktüel okuma notları...). Ne demektir zaten kazanamayacağını yitirmek? Bu "yi-

tirme" olayının ekonomik olduğu kadar ve belki de daha fazla, sosyal planda gerçekleştiğini ima ediyor demektir. Peki bu "ima" aynı zamanda reel değil midir? Başka bir deyişle, "zaten kazanamayıp yitirdiğini" talep etmenin bir biçimi yok mudur? Ama bu, zaten kazanamayacağını yitirmenin koşullarının, yani kapitalizmin ta kendisinin sınırlarına kadar itilmesini gerektirmez mi? Belli bir eşik aşıldığı anda, yani kapitalist sistem altedildiği anda işlerin yoluna gireceği söylenebilir – oysa kapitalizmi "altetme" niyetinin başarıya erişemediği malum... Peki o zaman ne yapacağız?

3. Tarde'ın Lazzarato'nun da fark etmiş olduğu çok sert bir Marx eleştirisi var: Marx'ın hem ekonomi politiği hem de Hegel'i tersine çevirmekle yetindiğini iddia ediyor. Peki ama kapitalizm yalnızca bir "tersinir ilişkiler kümesi" olarak kabul edilebilir mi? Mesele daha çok kapitalizmin tarihsel maddecilik bakımından tasvirinin kâh biçimsel, kâh "tarihsel" alanlarda aktığı, dolayısıyla onu tesis eden ve yürüten güçler alanına kolay kolay gönderme yapmadığıdır. Gerçekten de kapitalizm bir "tesadüf" ürünü olarak görünür – her şey hazır olduğu halde mesela Çin'de ortaya çıkamamıştır (hatırlayalım ki bu sorunu ciddiye alan Marx değil Weber olmuştu)... Ama bu tesadüf aslında bir "tesadüf" değil, artık zorunluluğu içinde yaşadığımız bir "rastlaşmadır" – yerinden yurdundan edilmiş köylü kitleleriyle (proletaryanın öncesi) serbest dolaşmaya başlayan serseri para yığınının (ticari ve kolonyal sermayenin) karşılaşması... Esas sorun bu karşılaşmanın neden daha önce, mesela Roma'da her şey hazırken gerçekleşmiş olmadığıdır. Dikkat edelim, dünya aynı dünyadır ve endüstriyel devrimin çok daha önce gerçekleşmesi de "mümkündü" – başka bir deyişle Roma, ya da Çin'de endüstriyel devrim, nüfus gereksinimleri de hesaba katılırsa iki bin yıl önce gerçekleşmiş olabilirdi... Böylece biz şimdi hayal bile edemeyeceğimiz, bilim kurguya dayalı hayalgücümüzün hafsalasına gelemeyecek bambaşka bir dünyada yaşıyor olacaktık.

4. Tarde'ın eleştirisi özellikle Marx'ın ve genellikle sosyalizmin "aşkınsal" (transandantal) göndermelerine yöneliyor: "ya-

bancılaşmanın sona ereceği bir düzen"... Bu düzene erişmek için ortadan kaldırılması gereken bir "kapitalist makine" vardır sanki ve tanrısal-teolojik bir sistem gibi (çünkü reeldir) insanlığın üstüne çöküvermiştir. Oysa Tarde diyor ki bu "makine" de emeğin eseridir. Marx da elbette bunun farkındaydı ve mesela bu makineyi, teknolojiyi (diyelim ki bilimsel yaratımları) "tarihin itici gücü" ya da "motoru" olarak nitelendirmekten geri kalmadı. Ama eleştirdiği ekonomi politik anlayışların gündeminde kaldığı için Marx bu "motoru" sadece bir analiz nesnesi olarak kabul etmekle yetindi. Yani onun ekonomi politiğini yapmaya kalkışmadı. Bilimler ve teknolojik icatlar sanki hep dışarıdan geliyorlar ve sömürü ilişkilerine katkıda bulunmakla kalıyorlardı (göreli artı-değer teorisi)... Bu onları "aşkınsal" bir realiteye göndermekle eşanlamlıdır. Bu yüzden Marx el emeği-kafa emeği ayrımını yapmakla kaldı.

5. Yine de durum Marx'ta Lazzarato'nun sunduğundan daha karmaşıktır: öncelikle Marx *Das Kapital*'in "üçüncü cildinde" (tırnak içinde veriyorum, çünkü Marx'ın yayımladığı değil, Engels'in onun ölümünden sonra derlemiş olduğu bitmemiş bir kitaptır) "yeniden-üretim" problemini ele alırken bu "beyinsel güçlere" ve onların kapitalizme içkin olduklarına değinmeden edemez. Tarde işte bu durumun farkındadır ki ekonomi politiğin ikilemini ortaya atabilmiştir: bir realiteye (burada ekonomik ilişkiler toplamı) dahil olan ve onu etkileyen güçler aynı düzlemde olmalıdırlar – başka türlü bilimler ve teknolojik yenilikler sanki tesadüfi, ya da dışsal güçlermiş gibi görüneceklerdir. Böylece Tarde kapitalizmin gün gelip kafa emeği denen şeyi de zorunlu olarak ücretlendireceğini ve yeniden-üretimin (Tarde'ın deyişiyle "tekrarın") içkin bir parçası haline getireceğini varsaymaktadır. "Elveda proletarya" demenin gereği yok, bugün bu emeğin de kapitalist ilişkiler tarafından içerildiğini (Deleuze ile Guattari'nin deyişiyle "yakalandığını") biliyoruz artık ve bunun için Marx'ın "öngörü" yeteneğinin eleştirilmesine o kadar da gerek yok... Belki de Hardt ile Negri, bütün bu mefhumları ortaya atarken (*Dionysos'un Emeği* ve *İmparatorluk*'ta) Tarde'ı tartışmalarının "eksik halkası" kılmakta ha-

talıydılar – sundukları düzlemin çoğu kişiye bir "ütopizm", ya da "aşırı iyimserlik" olarak görünmesi bundan oluyor. Ne Spinoza, ne Leibniz ne de Tarde üç yüz yıl, iki yüz yıl, yüzyıl sonrasının "erken gelmiş" düşünürleri değildiler... Kendi dünyalarını ve hafızalarını yoklayarak iş görüyorlardı ve kimse geleceği kestiremez...

6. Tarde son derecede derin bir düşünceyle şunu fark etmişti: gelecek önceden kestirilemez... Niçin? Çünkü tarihsel alan hep bir "kestirilemezlik" unsuru içerir. Yoksa hayatın her anı bir an öncesinin mutlak kopyası olurdu (Tarde buna "taklit" diyor). Bu "önceden kestirilemezlik" unsuru "icat", "keşif", "yaratım" dediğimiz şeyden başka bir şey değildir ve bu hiç de Tanrısal bir "ilhama", yani aşkınsal bir alana göndermez. Bu güçler halihazırda vardırlar ve efektif, aktüeldirler. Bilimler, sanatlar, felsefeler, teknolojik yenilikler hep bu içkin alandadırlar ve kapitalizmden kurtulacaksak onları da kapitalizmin cenderelerinden kurtarmak zorundayız: – ve bunun için Comte gibi bir "bilimsellik övgüsü", "bilimsel bir toplum" övgüsü düzmeye ihtiyaç yok.

7. Hegelci Marksizm versiyonlarında hep yinelenen bir tema var: tarihi dürten güçlerin bir üst realite tarafından peydahlandığı – peydahlanmak diyorum çünkü Hegel bu güçleri Ide'nin kudreti, serpilip açılması ve bireysel, toplumsal güçleri kendi "bilinmedik" amaçları doğrultusunda kullanması diye tasarlamıştı... Ama işte Tanrı Öldü (Nietzsche) ve bütün bu güçler serseri ve bomboş kaldılar – artık istediklerini yapabilirler (Dostoyevski'nin söylediği gibi "Tanrı yoksa her şey mübahtır") ve çoğu zaman toplumsal düzeni inanılmaz sarsıntılara uğratmaya aday hale gelirler. Mesela Rönesans sanatının kaynağında pekâlâ yüzyıllardır Kilise tarafından denetim altında tutulmuş popüler "ikonografiyi" bulmak mümkündür – bir zamanlar rejimi tehlikeye düşürecek bir "sarsıntı" ya da diyelim bir "tehlike" addedilen şey, gün gelmiş kural olmuştur.

8. Peki kapitalizm acaba kimin "icadıdır"? Bunu ancak metaforlarla anlatabiliriz – mesela Rousseau gibi deriz ki "bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip 'burası benim' diyen ve etrafın-

da buna inanacak budalalar bulabilen ilk kişi modern uygarlığın atasıdır"; ya da Tarde gibi ilk ve biricik "kapitalist" karşılaşmayı tahayyül etmeye çabalarız: ilk kez iki beyin bir anlaşma yaptılar ve birinin sunduğu malzeme ve üretim araçları üzerinde öteki sadece emeğini icra etmeyi kabul etti... Ama nedir o zaman bu "malzeme" bu "üretim araçları" ve bu "sadece emek"? Bir şeyin "malzemelik" niteliği, ne kadar evrensel de olsa, Heidegger'in sezdiği gibi açıklanmaya muhtaçtır. Bir şeyin "araç olması" da öyle... Esas önemlisi "sadece emek" de pek masum bir mefhum değildir. Emeğin "sadece" olmadığını, ancak aktüelleştiğinde varolduğunu kendi varoluşumuzdan hissederiz. İşte bu noktada Tarde'ın fenomenolojisi bir ontolojiye dönüşmeye başlıyor...

9. Tarde hiçbir yerde bir "görüngüler" alanı görmez – görüngüler onun için mümkün sanallıklardan ibarettirler, reeldirler ve aktüelleştiklerinde fark edilirler. Dolayısıyla fark edilen her şey realitedir. Bir inek otu "tanır" ve "yer". Burada olup biten şey, bu tanımanın aslında bir "tanıma" olmayışı, bir "tekrar tanıma" oluşudur. Başka bir deyişle "tanıma" Heidegger'in ortaya attığı bir "müçtemilat" karakteri içerir. Müçtemilat ise Bergson'un söyleyeceği gibi bizi bir "tanıma hafızasına" gönderiyor. Bir şey ancak işe yaramaya başladığında, yani "öyle" olarak seçildiğinde edinilebilir ve bir "malzeme" niteliği kazanır. Böylece mesela "ruhumuz" bile düşünmek için kullandığımız bir "malzemedir". Ama düşünce çoğuldur – ve Tarde'ın, daha önce de 17. yüzyıl majör rasyonalizminin (Descartes, Spinoza, Leibniz) koyduğu gibi beyinsel faaliyetlerimizin tümüdür –hissetmek, istemek, arzulamak, nefret etmek, kurgulamak– bunlar düşüncedirler... Ve biz, derinliğine, vücudumuzla düşünürüz... Ya da Spinoza'nın dediği gibi vücut düşünür... Bu noktadan itibaren Tarde'ın anlayışı doğrulanır – düşünce ve yaratım beynin işidir... Öyleyse bir "görüngüler" alanına, bir gölgeler karmaşasına ihtiyaç yoktur...

10. Kapitalizm malzemeyi "el değiştirebilir" halde sunan rejimdir. El değiştirme edimi dahi bir değer kaynağıdır, yani maddeten ve ideolojik olarak malzemeye el değiştirtir. Bu yüzden malzemenin araçsallığı bile kendiliğinden bir hareket-

tir – doğrudan bir taklidi, dolayısıyla işbirliğini öngörür. Çünkü malzeme her yerde bulunmaz, önce birileri tarafından malzeme olarak inşa edilmesi, üretilmesi gerekir. Böylece kapitalizm hem üretimi hem de tüketimi kapsadığı ölçüde her şey, alabildiğine, malzeme olarak görünecektir. Özel mülkiyet bile bu "malzeme" niteliği karşısında güçsüz kalır: Amerikalılar aya bayrak dikip orasını bilmem kaçıncı eyalet diye vaftiz ettiklerinde bunu çoğu kişi gülünç bulabilir. Oysa özel mülkiyet bir ritüeldir ve kendine ait jestlere (koruma, elde etme ve elden çıkarma zorunlulukları) sahiptir. Jestlerimin ürünlerini ise her zaman kendi mülkiyetim olarak bulmam. Ancak bazı jestler (çoğunlukla bana dayatılmış olarak hissettiklerim) "emeğimi" oluşturur. Diğerleri ise benim nihai mülkümdür, onları "elden çıkaramam", ancak başkaları üstündeki etkilerini sezebilirim. Tarde felsefesinde her şey temel ruh ihtiyaçlarına indirgenmelidir – arzu ve inanç... Bunun nedeni her şeyi Deleuze'ün deyişiyle bir "içkinlik düzleminin" üstüne düşürmedikçe hep bir "aşkın", "açıklanmamış" alanın kalacağıdır. Bu "açıklanmamış alan" ise insanın erişemeyeceği bir şey olduğu halde tarihin en büyük ilhamları, açıklamaları, ahlakları orada cereyan etmiştir. İşte bu yüzden, mesela Spinoza Ethica'sına "kendinin nedeni" (*causa sui*) diye başlıyordu. Hegel'in Olma (Sein), yani "boş belirlenim" diye sunduğu bu şey aslında Spinoza'da bir girizgâhtan, yani bir tanımdan ibarettir. Varsak O Var... Ve O Kadar... Düşünmek bundan sonra başlayacaktır... Ve mesela Varolmak için insanlar Heidegger'in kendilerine varlıkların Varlığını anlatmasını beklemek zorunda değildiler...

11. Peki "sadece emek" nedir? Hegel'e göre insanı "Olduran" şey. Nasıl bir şey? Bir faaliyet... Emeğin bu yüceltilmiş antropolojik imajı Marx için kapitalizmin emeği bunca sömürmeye giriştiği bir çağda artık katlanılamaz bir hale gelmişti. Emek bütün değerlerin kaynağındaydı ama ancak çarpıtılmış, sömürü altındaki icra ediliş biçimiyle. Onu bu yabancılaşmasından kurtararak kendisine, kendi yaratıcılığına iade etmek gerekiyordu. Ama bunun için sağlam bir düşünceye ih-

ihtiyaç vardı (dışarıdan gelecek bir düşünce, yani sosyalizm ve politik eylem).

23. Yaratımın Güçleri: Gabriel Tarde'da ekonomi politiğe karşı ekonomik psikoloji: İtalyan otonomist sosyolog ve filozof Maurizio Lazzarato'nun *Puissances de l'invention: psychologie économique contre l'économie politique* (Yaratımın Güçleri: Gabriel Tarde'da ekonomipolitiğe karşı ekonomik psikoloji) adlı son kitabı henüz elime geçti. Burada ve Modern Görsel Sanatlar derslerinde (keza *Birikim* ve *Virgül* dergilerindeki birtakım yazılarda[48]) Tarde sosyolojisine çok genel çerçevede değinmiştik. Durkheim ile polemiğini, Tarde düşüncesinin Bergson felsefesi üstündeki güçlü etkisini, neden Türkiye'de apaçık Bergsoncu olan bazı yazar ve düşünürlerin varlığına rağmen (mesela Tanpınar) asla tanınmamış olduğunu, bugün neden yeniden canlandırılmaya çalışıldığını (özellikle Eric Alliez ve adı geçen çalışmanın yazarı Maurizio Lazzarato tarafından) azar azar tartışmıştık. Şimdilik bir iki detayı vurgulamakla yetineceğim.

1. Negri ile Hardt'ın *Dionysos'un Emeği* (Birikim Yayınları) ve *İmparatorluk* adlı kitaplarının oluşturduğu çerçevede bu yeni kitap (şu anda okumayı sürdürüyorum) nerede duruyor? Maurizio Lazzarato ile yıllar önceki bir konuşmamızda Tarde'ı belki de aynı anda keşfettiğimizi (bambaşka saiklerle de olsa) hissetmiştik. Negri ile birlikte çalışırken ortaya attıkları "gayrımaddi emek" mefhumunda Tarde'la, yani böyle bir emek tanımını ilk kez yapan kişiyi ele almanın zorunlu olduğunu, Negri'nin bundan haberdar olmamasının ise önemli bir eksiklik olduğunu, ne var ki yaşı gereği Negri'nin böyle bir yüklü Tarde okumasına topyekûn girişmekten geri durduğunu anlatmıştı.

2. Oysa mesela Deleuze'ün Tarde okumasını oldukça ciddi yaptığı anlaşılıyor – başvurularında oldukça ender görülmesine karşın, Deleuze'deki Bergsoncu damarın kaynağında bulunan bir düşünüre çok şey borçlu olduğunu düşünmemiz gerekir. Tarde'ın çok güzel bir formülünün hem Nietzscheci bir

48 Sayfa 287'deki Pragmata yazısıyla, sayfa 146'daki Tarde Sosyolojisi yazısı.

perspektifte okunabileceği, hem de ona karşı ileri sürülebileceği fikri Deleuze'ü ziyaret etmiş olmalı: "Hakikat şudur ki insan, insanda bile hiçbir zaman insani olana hayranlık duymadı, hep insan-üstüne duydu..."

3. Deleuze ile Guattari'nin Tarde'dan yola çıkan sorgulamaları sadece Bergson'dan değil Nietzsche'den kaynaklanıyordu: "peki acaba değerin değeri nedir?" Değer sadece ürünün içinde "billurlaşan" (Marx) birikmiş emek midir, yoksa varoluşun üretiminin bir etkisi olarak arzuların, "yeninin yaratılmasının", kısacası fark ile tekrarın içkinliği midir? (Tarde).

3.1. Tarde, Marx'ın ölümünün hemen ardından ekonomiyi ve toplumsal olguları kavramak için cesurca en basit ve yeğnik kuvvetleri iş başına çağırmaktan çekinmemiş olan kişiydi – arzu, sempati, toplumsal bağ... Bunlar, onun neden klasik ekonomi politiğin içinde saklı bulunan tuzaklara düşmediğini ve ekonomik psikolojisiyle bir çıkış yolu bulmaya yönlendiğini gösteriyor... 68 "fark ve tekrar" mefhumlarının etrafında dönmüş, ama bu tartışma ekonominin alanına sıçramamıştı – tehlikeli bir alan, ve dönemin militanları ve düşünürleri, bu alanı temkinli bir Marksizmin denetlemesini yeğlediler...

3.2. Foucault bu alana dokunmaya cesaret eden ilk kişiydi: Marksizmin öngördüğü çelişik sermaye/emek diyalektiğinin sonuçta zorunlu bir ikileme dönüşeceğini vurgulayarak "toplumsal güçlerin çoğulluğu" meselesini ayrıcalıklı kıldı. Ancak giderek "iktidar" ve "özne" mefhumlarını yeniden (ekonomiden başka alanlarda da oldukça etkili bir tarzda) tartışmayı bir çıkış yolu addetti... Ancak bu bile "sömürü" ve "egemenlik" mefhumlarının birbirleri tarafından dışlanması sonucuna varıyordu. Başka bir deyişle Foucault için güç ve iktidar ilişkileri sömürü ilişkilerinin hem arka planında yer alan gerçeklikti, hem de sömürü bu güç ilişkilerinin sonuçlarından yalnızca biri olarak görünüyordu.

4. Oysa Tarde her şeyin ontolojik olarak bir "farklar sistemi" olarak okunması gerektiğini söylüyordu. Sonuçta ekonomik ilişkiler alanını radikal olarak farklı iki açıdan okuyabilirdiniz: kapitalist işbölümünün kudretine boyun eğen, onun tarafından

organize edilen bir sermaye-emek çelişkisi açısından, ya da zorunlu bir sempati ve yaratıcı işbirliği görünümü altında...

4.1. Başka bir deyişle (Lazzarato'nun da vurguladığı gibi) Marx hâlâ eski Hobbesçu sorudan yola çıkıyordu: kapitalizmin düzenini mümkün kılan şey nedir? Düzen nasıl mümkündür? Giderek toplumu mümkün kılan nedir? Bu eskilerin Mezopotamyalıların, Yahudi ve Hıristiyanların, Arapların (belki Ibn Haldun dışında) pek sormadıkları bir soruydu: onlar için toplum zaten ya Tanrı (Augustinus) ya da Doğa (Aristo) tarafından "garantilenmişti". Tek tek insanlar bu yaratımın ürünü oldukları için ya sürüydüler, ya da birer "siyasi hayvan" olarak belirmişlerdi... Sorun Machiavelli ve Hobbes düşüncelerinin dışavurduğu bir gerilimle başlıyordu: bir toplumu mümkün kılan şey nedir? Tanrı da değil Doğa da değil... Düzeni mümkün kılacak, Doğa halinden Toplumsal hale geçirecek bazı güçlere ve eylemlere ihtiyaç vardı: Hükümdar (Machiavelli) ya da Toplum Sözleşmesi (farklı formülasyonlarıyla, Hobbes, Locke ve Rousseau)... Bu durum "düzen nasıl mümkündür" sorusunun Antik ve Modern versiyonlarının apayrı olduklarını göstermekle kalmıyor, belki de böyle bir sorudan kaçınılmasının artık vaktinin geldiğini de haber veriyor...

4.2. Sosyologlar hâlâ "düzen nasıl mümkün?" sorusunu sorup duruyorlar... Buldukları nedenler ise muhtelif: Durkheim için "sui generis" bir Toplum... Ve bunun eski teokratik cevaptan çok da büyük bir farkı yok... Kolektif bir üst-bilinç (Levy-Brühl) ya da tarihsel olarak teşkil olan bir "toplumsal işbölümü"... Tarde bu kavramların "bol geldiklerini" fark etmişti... Belki herbiri araştırılacak bir nesneler alanını tanımlıyordu, ancak bu nesnelerin neler olduğunu tanımlamak konusunda hâlâ uğraşıp didindiğimiz düşünülürse pek de bir işe yaramıyorlardı...

4.3. Tarde'a göre Adam Smith'ten Marx'a ekonomi politik, Comte'un "düzen" fikrinden Durkheim'ın kolektif tasavvurlarına sosyoloji bir "aşkınlık" yanılsaması içindedir: belli bir noktada "yukarıdan gelen bir el" vardır sanki – ve işlere müdahale etmekte, düzene koymaktadır. Walter Benjamin bu bozuk-

luğun en muhteşem tarifini yapmıştı: şeylere dokunmaya çabalayıp müdahale edemeyen bir meleğin kısırdöngüsü... Adam Smith bir "görünmez el" tanımlamıştı – onun ekonomi politiğine karşı çıkarken Marx da Sermaye'yi tanrısal, tüm mistifikasyonların, dolayısıyla metalar fetişizminin kaynağı olan ideolojik bir mefhum olarak tartışma sürecine dahil etti; en kötüsü Durkheim Tanrı=Toplum özdeşliğini dayattı... İnsanlar bu "aşkın" realitelerin altında toplanıp birbirlerine "benziyorlardı"... Oysa tam aksine Tarde bu "benzeyişin nasıl gerçekleştiğini açıklamak gerektiğini" vurgular... Başka bir deyişle ekonomi politiğin açıklamaya başlamasından önce açıklanması gerekir.

5. Tarde'da toplumsal alan her tarafını delik deşik eden güçler, arzular ve kanaatler toplamından oluşur. Benim kanaatler sosyolojisine yönelik eleştirel girişimim her noktada karşıma Tarde'ın eserini çıkardı. Maurizio'nun ve beraberindekilerin yaptığının aksine onda ekonomi politiğin Marksizmin de eleştisini kapsayan nihai bir eleştirisini aramış değildim. Ancak bu eleştiride Marksizme ve genel olarak sosyalizme gönderen bölümlerin hiç de hafife alınmaması gerektiği benim için de açıktı: sosyalistler yüzelli yıldır "aşkın" bir düzeni çağırıp durdular – ve bu Dietzgen'den Proudhon'a, hatta Marx'a varıncaya dek, tarihsel bir realizasyonun beklentisiydi.

5.1. Nietzsche'nin kısa ve şok edici formülüyle "Tanrı'nın Ölümü" değerlerin kaynağı ve oluşumu meselesini ciddiye almayı gerektirdi – özellikle bu ikincisi, yani değerlerin nasıl oluştuğu sorusu sosyal bilimlerin doğuşunun zeminidir. Oysa Tarde'a göre burada da bir sakatlık hükmetmeyi sürdürüyordu: sosyal bilimlerin doğuşu ve ilerleyişinde de öncelikle Batı'nın teolojik-politik parkuru katediliyordu – Smith, Hegel ve Marx bu parkurun etapları oldular... Bu düşünürlerden herbiri için değerlerin oluşumu ve inşası, kendilerini üretmiş olan insanların eylem ve arzularının üzerine yükselen bir aşkınlığa, transandantal bir alana gönderiyordu. Sanki nesnel bir üst "şey" söz konusuydu – gizli el, İde ya da kapitalizm.

5.1.1. Adam Smith için değerlerin "kaynağı" bireysel mübadele ve üretim inisiyatiflerinin "görünmez bir el" tarafından yu-

karıdan kodlanmış bir düzeniydi. Oysa bu değerlerin oluşumunu açıklamaz, çünkü ne zaman bir köken ya da kaynak aşkınlığa gönderilse o zaman nasıl bileştikleri açıklanması gereken bir sorun olarak kalır.

5.1.2. Hegel için toplumsal bölünmeler sanki Hıristiyanlık teolojisinin birikimine cevap veren durumlardır – köle-efendi diyalektiği emek tarafından düzenlenen bir üst-tarihsel süreçtir. Bütün bu tarihsel çelişkilerin üst düzeyde aşılarak çözülmesi ise bize Devletin aşkınlığını verecektir.

5.1.3. Marx ise değerin dünyasının sahte ve tanrısal dünya gibi tersine bir dünya olduğunu söyleyecektir. Dinsel düşünce insanları nasıl yabancılaştırıyorsa değerin kökeni ve oluşumu da aynı şekilde yabancılaştırmaktadır. Ve bu "sahtelik" reeldir, "pratik bakımdan geçerlidir". Dünya böyleyse bunun nedeni işbölümüdür.

5.2. İktisatçılar, özellikle Adam Smith ile David Ricardo, bireylerin özerkliğini, özgürlük ve bağımsızlıklarını koruma adına onları tıpkı Leibniz'in monadlarıymış gibi "kapalı" varlıklar olarak ele almaya zorunlu kaldılar. Ve tıpkı oradaki gibi, bireysel eylemleri sanki önceden kurulu bir uyum yönlendiriyor olmalıydı.

24. Tarde ve Monadoloji:[49] Toplum nedir? Ya da, daha ziyade, mekânsal-zamansal olarak mesafelendirilmiş ve çeşitlilik sunan bir yığın olguyu karşılayacak tek bir kavram üzerinde diretmenin (ör. Toplum), dolayısıyla bu türden bir sorunun, özellikle de günlük ve bilimsel deneyimlerimiz açısından, ne mânâsı var? Sosyal bilimlerin kimi "kurucu babaları" bu soruyu, gerek varlıkbilimsel gerekse yöntembilimsel açıdan esas teşkil edecek ya da bilimsel bilgeliklerinin "konu" ve mahiyetine eli yüzü düzgün bir tanım kazandırabilecek bir biçimde sormaya kalkışmışlardı; zira Durkheim'da toplumsalın "mantığı"nı bütünüyle belirleyen de bu sorudur: Doğru dürüst tanımlanmış bir nesneye sahip olmaksızın bir sosyal bilimden

49 *Tesmeralsekdiz*, Yaz 2008, sayı 3, İngilizce'den çeviren: Can Gündüz, Emre Koyuncu.

söz edilemez – ki bu nesne genel olarak "toplum"dan başka bir şey olmayacaktır. Diğer yandan, "kurucu babalar" arasında sayılmalarına karşın, araştırma programları için genel bir içerik tanımlamaya hiç kalkışmamış "sosyal bilimciler" de vardır ki bunlar "azınlıkta olanlar"dır; gerek akademide gerekse ideolojik alanda, önce Durkheimcıların, ardından Yapısalcıların devreye soktukları biçimcilik tarafından bertaraf edilmiş olduklarından, "yeniden canlandırılmak" ve itibarlarının iade edilebilmesi için bugünü beklemişlerdir. Durkheim'ın önde gelen rakibi Gabriel Tarde'ın çalışmaları işte bu doğrultuda ortaya konmuştu. Çok geçmeden, Tarde'ın "kurucu baba"lığı sıradan bir "öncü" konumuna kadar düşürülecektir. Toplumu bir "şey", "toplumsal"ı ise önceden verili, *sui generis* bir antite olarak kavrayan Durkheim'a oldukça sert eleştiriler yöneltmekten geri durmamış olan Tarde'ı, Durkheimcılar asla affetmemiştir.

Tarde ve Durkheim arasındaki bu sağlıklı tartışmanın temel noktalarını ortaya koymak pek zor değildir: Görünüşe bakıldığında, Durkheim sosyal bilim alanını yöntem, olgusallık ve nesnellik terörüyle kuşatmış, Tarde ise "spiritüalist", "bireyci" ve "psikolojist" bir düşünceye sahip sıradan bir "öncü" olarak konumlandırılmıştır. Bu sağlıklı tartışma, Tarde 1904'te ölene değin, konuştuğu müddetçe sürmüş ve sonrasında unutulmaya bırakılmıştır; ta ki, Tarde'ın o dönem popüler olan yöntem ve öğretilerinden oldukça etkilenmiş olan, College de France başkanlığında da takipçisi, Henri Bergson tarafından yeniden canlandırılıncaya kadar. Henri Bergson'un bir sosyolog değil de bir filozof oluşu, Tarde'ın sosyal bilimler, kriminoloji ve "kanaatler sosyolojisi" içerisindeki öğretilerini anlayabilmemiz açısından bilhassa kayda değer, çünkü Tarde sosyolojiyi hiçbir zaman sosyolojinin epistemolojisinden, yöntem biliminden ve varlık biliminden, yani metafizik gereksinimlerinden ayırmaya kalkışmamıştır.

Comte'un metafizikten kurtulmaya yönelik "pozitivist" eğilimi olgulardan, gerçeklerden, edimlerden ve eyleyenlerin eylemlerinden bağımsız ve yalıtılmış bir biçimde yasalar formüle etmeye dayalı bir ideale karşılık geliyordu. Diğer yandan, Tarde'a

göre pozitivizm, bir ilerleme fikri gölgesinde, karmaşıklığı gitgide artan bir mantık ortaya koyması itibarıyla "yeterli" değildir. Madem ki yaratılmıştır; müspetlik nihai sonuçlarına vardırılmalıdır, ki dünyaya içkin bir biçimde dahil oluşu tarif edilebilsin; bu da, zorunlu olarak metafizik bir hareket gerektirir.

Bu bakımdan, Tarde'ın "sosyal bilimler"in doğuşuna ilişkin anlatısı, bir üyesi olduğunu iddia ettiği metafizik tarihine aittir; ancak bu, kendisinin bir sosyal bilimci de olduğunu iddia etmesinin önünde bir engel teşkil etmez. İçkinlik, bir "toplum" bilimini "imkânsız kıldığı" düşünüldüğünden, Comte ve takipçileri tarafından açıkça kötülenmiş olan eskil bir fikirdir. Asurlular, Yahudiler, Yunanlılar bir "toplum bilimi" geliştirememişlerdi, çünkü "toplumsal hal"in dışsal ve yaratıcı bir eyleyiciliğin hali hazırda güvence altına alınmış olduğunu düşünme eğilimindeydiler. Bu eyleyen, dinsel ve teokratik toplumlarda İlahi Düzen ya da Tanrı'yken, Polis'te "doğa"dır çünkü Aristo insanların (*antropoi*) doğaları gereği, sürü halinde dolaşan hayvanlar gibi, bir toplum içinde yaşamaya yazgılı *zoon politikon* olduklarına inanıyordu. Diğer yandan, "toplumun nasıl mümkün olduğu" türünden bir soru, felsefe tarihinin bu erken dönemleri için asla yeterli değildi; dolayısıyla, "siyaset felsefesi" hakkında düşüneceksek, bunu geriye dönük olarak, Yunanlılar ya da Ortaçağ Hıristiyanlığı için söz konusu olmayan, Machiavellici ve Hobbesçu sorulardan hareketle yapmak durumundayız.

Gerçek "siyaset" felsefesini Rönesansla, özellikle Machiavelli ve Hobbes gibi düşünürlerle birlikte başlatmak yaygın bir varsayım haline gelmiştir. Diğer yandan, ne Machiavelli ne de Hobbes "içkinlik" düşünürleriydi; bu, onların "toplumsal"ı tesis etmek için "aşkın" güvencelere bel bağladıkları anlamına gelmiyor elbette. Bu düşünürler için insanların 'toplumsal' ya da, daha ziyade, "toplumcul" vaziyetleri artık hiçbir aşkın düzen (Doğal ya da Doğaüstü) tarafından sağlanamaz; insanları toplum halinde bir arada tutmak için bir eyleyene ihtiyaç vardır o halde. Machiavelli'de, bu eyleyen "Hükümdar"dır; Hobbes'taysa Leviathan'ı "toplumsal sözleşme" kurar. Gerçekten de içkinlik fikrinden türetilmiş olmalarına karşın, bu fi-

kirlerde oldukça bozulmuş bir içkinlikle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz, zira içkinliğin önde gelen filozofu Spinoza, yeri geldiğinde, gerek Machiavelli'yi gerekse Hobbes'u düzeltmek zorunda kalacaktır: Machiavelli, toplumsalı (ya da "siyasal"ı) ancak Hükümdar'ın eylemlerinin bir sonucu olarak ele alabilmiştir; bu Hükümdar, ister monarşilerdeki gibi bir kral, ister demokratik bir kolektif (*demos*), isterse Gramsci'nin "modern hükümdar"ında tartışıldığı gibi bir siyasi parti olsun. Gerek Machiavelli gerekse Hobbes, yalnızca kendi ülkelerini değil, genişleyen dünyayı değilse de, tüm Avrupa'yı kasıp kavuran iç savaşların fazlasıyla tesiri altındalardı. Machiavelli'ye göre insanlar "çokluk" oldukları için doğaları gereği kötüydüler; ayrı çıkarları onları sürekli bir uyuşmazlık ve rekabet halinde oradan oraya savurmaktaydı. Hobbes bu fikri, "siyasi" olmaktan çok metafizik bir tarzda, felsefi olarak genelleştirmiştir – herkes herkese karşı daima savaş halindedir, insanın imajı da, insanın kurdu... Machiavelli'de Hükümdar, toplum durumuna içkindir – benzerleri arasında bir "benzer"dir; ölümlü bir varlıktır; başkaldırmaya her daim hazır bir insan "kalabalığı" (*popolo*) tarafından ele geçirilmiş ihtilaflı bir alanı en iyi ihtimalle rıza araçlarıyla, en kötü ihtimalle caydırma ya da şiddet yoluyla fethedip koruma gayreti içindedir. Tarde'ın belirttiği üzere Hükümdar, ya da herhangi bir topluluğun lideri, artık ilahi bir figür değil, topluluğun ne olduğunu temsil eden bir "baş temsilci"dir, daha fazlası değil; bizim gibi, içinde bulunduğu topluluğun bir üyesidir, bir anne ve babadan doğmuştur... Machiavelli'nin eserinin büyük başarısı, Hükümdar'ı bir yandan bir erkek, bir kadın, (Aristokratik ya da oligarşik) bir topluluk olarak, diğer yandansa "toplumculluğun" bir eyleyeni olarak kavrayabilmiş olmasıdır.

Jürgen Habermas, bu eyleyen fikrinin sosyal bilimlerin doğuşunu açıklamak için yeterli olduğuna inanıyor gibi görünüyor. Ne de olsa "siyaset" eylem demektir; Hobbes ve Machiavelli'de eylemleri bir tür ideal özgürlük seviyesine getirecek her şey mevcuttur; her şey sanki insan edimleri başka bir neden ya da eyleyen tarafından belirlenemezmiş gibi gerçekleşir. Böy-

le bir eyleyen kavrayışının hiçbir suretle sosyal ya da beşerî bilimlerin kurulması için yeterli olmadığını belirtmek zaruridir ve bunlar bir araştırma programı ya da bir 'bilim' olarak yeniden tertip edilebilmeleri için 19. yüzyılın sonuna kadar bekleyeceklerdir.

Sosyal bilimlere harbi bir öncü tayin etmek durumundaysak, hiç şüphesiz "kamusal/özel" kutuplaşmasını kavrayışı Habermas'tan çok daha kapsamlı ve gelişmiş olan İbn Haldun'u anımsamalıyız: "kamusal", "görünür olan" iktidar ilişkilerinin karşısına oldukça rafine fakat "görünür olmayan" bir toplumsal ilişkiler kümesi tanımlayabilmesi sayesinde, İbn Haldun bir proto-sosyoloji mantığı ortaya koyabilmişti. İbn Haldun, aslında iki "güç" tarzı arasında ayrım yapmaktadır: biri siyasi, yani "açık" ve "görünür"dür, ne de olsa hükümranlık kendi görünürlüğüne, imajına, mimarisine ve belleğine gereksinim duyar... Bu bakımdan İbn Haldun, "görünür olan"la "görünür olmayan" güçleri karşılaştırma eğilimindedir. Bunlar, tarihte koşutluk halinde yer alarak, bize iki birlik ya da "iştirak" tipi sunarlar. Mücadeleleri yalnızca toplumsalın mantığında değil, gerçek tarihsel bir koşutluk, uyuşmazlık ve muhalefet düzlemindedir. İbn Haldun, göçebe toplumların belirleyici etkenlerinden olan "kan bağları"ndan, [görünür olan/olmayan] kutuplardan birini teşkil edecek bir biçimde bahsettiğinde bu basitçe bir mecaz değildir; daha ziyade, Bedevi toplumlarına içsel, neredeyse "görünür olmayan" bağlarla bağlı oldukları, bir "kan" duyumu söz konusudur. İbn Haldun'a göre, böyle toplumları birbirlerine ne tür ilişkilerin bağladığını "görmek" neredeyse imkânsız bir hal alır çünkü bu toplumlar, sırlarından hiçbirini görünürlüğe sunmayan bir tür "cismani ruh"a, ya da daha ziyade bir "siyasi beden"e, gizli bir güce sahiptirler. Bilim'in görevi, işte bu görünür olmayanları, İbn Haldun'un tabiriyle "asabiyye"leri, yoğunluklarından kavrayarak görünür hale getirmektir.

İbn Haldun, bu bakımdan Durkheimcı olmaktan çok Tardecıdır, ne de olsa Durkheim, "görünür" düzenler olan iş bölümü, dindeki basit ayinler ve bunun gibi toplumsal olguları sos-

yolojik araştırmanın nesneleri ve içerikleri haline getirmekte ısrarcıdır. Toplum, bireyin kendi alanının sona erdiğini hissettiği anda ve davranışları üzerinde "yaptırımcı" bir üst eyleyicilik hissettiği anda başlayan, dolayısıyla içkin olmaktan uzak, aşkın bir düzen olacaktır. "Yaptırımcı" bir toplum fikri göründüğü kadar eski değildir: bir "toplum tepkisi"dir; sosyal bilimlerin diğer bazı "resmî" kurucularından De Maistre ve De Bonald gibi Romantiklerin Aydınlanma'ya ve Devrim'e gösterdikleri tepkiyi, onlarla aynı hassasiyette olduğunu varsaydıkları bir topluma atfetmelerinden ibarettir. Romantizm için, birbirinden ayrı ve birbiriyle her daim mücadele halinde iki aşkın antite söz konusudur: birey ve toplum. Birey safi "istenç"tir, toplum ise her bireyin içine doğduğu nihai ortam, aşkın birliktir: böylece toplum, bir dildir (Herder'de olduğu gibi "verili bir dil"); ya da Hegelcilikte de olduğu gibi, felsefedeki eskil anlamıyla bir Logos'tur. Romantizm aracılığıyla, dönemimizin 'büyük kavramlar'ının birçoğu hazırlanmıştır: "kimlik", "milliyet", "evrensellik", diğer yandan da baş edilmesi güç bir kavram olan "fark".

Vaktini "ilksellik", "toplumsala karşı birey" gibi Romantik kavramlarla geçirmiş olan Durkheim'ın "toplum"ları yalnızca bireyler olarak düşünme imkânını ıskalamış olması ilginçtir. Bu noktada, sosyal bilimlerin, Romantik muhafazakârlardan bu yana, –evrimine denemese de– bir "resmî" gelişim hikâyesine başvurmasının okuyucumuza hiç kuşkusuz yardımı dokunacaktır.

De Bonald ve De Maistre'a özgü Romantik tepki, bu berbat 'devrim'in sorumlusu olarak gördükleri Aydınlanma fikirleri karşısındaki sıkışma hisleriyle tanımlanır genellikle. Haykırdıkları şey şuydu: "şeylerin düzeni" değiştirilemez, çünkü bunlar her an saf bilinçlilik düzeyini ve dolayısıyla safi eylem düzeyini "aşmaktadırlar". Dil, kurallar, eylemler ve kodlar aracılığıyla değiştirilemez; kişi tarihsel olarak belirlenmiş düzenleri safi istenç ya da eylemle bireysel olarak değiştirebiliyormuş gibi davranamaz. Demokrasi fikrine karşı De Tocqueville'in ideolojik öncüllerinin önünü açan bu Romantik, Aristokratik muhafazakârların genellikle sosyal bilimlerin "kurucuları" olarak ka-

bul edilmelerinin sebebi de budur: toplum vardır, çünkü onu değiştirmeye veya dönüştürmeye yönelik tüm çabalara karşı direnmektedir. Bir "değişim" söz konusu olacaksa bu, herhangi bir insan eylemine başvurmaksızın ya da bununla kısıtlanmaksızın, bu değişimi önceden varsayan adeta aşkınsal bir alanda kendiliğinden meydana gelecektir.

"Ütopyacı" sosyalistlerin ait olduğu ikinci nesil de aynı tepkiye mensuptur, fakat büyük bir farkla: tepkileri, bireysel istence karşı olmak yerine "pragmatik" bir fikirler alanına meyil etmektedir – yaklaşmakta olan "endüstri" devrimiyle birlikte belirgin bir şekilde endüstriyel, anomik bir biçim alan devrimin zararlı etkileriyle nasıl baş edilecektir? Gerek Saint-Simon gerekse Fourier ve Owen, Marx ve Engels tarafından en ala "ütopyacı sosyalistler" olarak rağbet görmüşlerdir; elbette o dönemde, fikir ayrılıklarıyla birlikte, benzer fikirlerden etkilenmiş pek çok kişi bulunmaktaydı. Bu düşünürlerde ya da "plancılar"da –pek çok bakımdan aynı zamanda modern "şehir planlamacılığı"nın da kurucularıdırlar– "ütopyacı" olan şeyin ne olduğunu keşfetmenin oldukça zor olduğunu söyleyebiliriz. Zira Marx'ın onları ütopyacı olmaları sebebiyle değil, "yeterince" ütopyacı olmamaları sebebiyle eleştirmesini anlamak da böylece daha mümkün oluyor. Marx'ın "ütopyacı sosyalizm"e ya da genel olarak "ütopyacılığa" yönelik eleştirisi, bu kişilerin aynı anda "ütopyacı" ve "sosyalist" olmalarından ötürü kötü bir karışım teşkil ediyor olduklarından filan değildir; daha ziyade, ileri sürdükleri "ütopyalar", arzu ve istenç yerine "rasyonel" yapıtlarla, ussal ve zihinsel bir tür düzenin gerçekliğe dayatılmasıyla oluşturulduklarından, gerçeklikle karşılaştıkları ve aktüelleştikleri her seferinde yerle bir olmaktadırlar. Yirminci yüzyılın başında Ernst Bloch ve Karl Mannheim'ın çalışmalarının da başlıca konusu olan ham "gerçeklik" ve "ütopya" arasındaki 19. yüzyıla özgü ayrımla aynı hatta ilerlediğimizde, modern dünyanın geçmiş bir ütopyanın gerçekleşmesinden başka bir şey olmadığını itiraf etmemiz gereken kritik bir noktaya ulaşırız. Diğer bir deyişle, gerçekleşmiş ütopya, ütopya değildir; kendi gerçekleştirilişinde tükenir; böylelikle, bu keli-

me 20. yüzyılda daha ziyade olumsuz bir anlam taşıma eğilimindedir.

Tahammülsüz bir pozitivizm ile zayıflamakta olan bir ütopyacılık kavşağında belirerek, sosyolojik ve felsefi çalışmalarını yükselen Durkheimcılığa muhalefeten *fin de siécle* döneminde ortaya koymuş ve toplumsal gerçekliğe yeni bir yeniden inşa önermiş olması bakımından Gabriel Tarde'ın macerası da vahşi bir anti-ütopya olarak kayda değer.

Tarde, karşıtlarınca, özellikle de Durkheim ve takipçileri tarafından, "ütopyacı", "bireyci" ve hatta "spiritüalist" olduğu öne sürülerek eleştirilmiştir. Bugün, daha yakından bir Tarde okumasıyla, bu yaftaların gerçekle hiçbir alakalarının bulunmadığını söyleyebiliriz. Tarde "ütopyacı" değildir; çalışmalarında, bugün için bile "fütürist" sayılabilecek pek çok tespit bulunsa da, "ütopyacı" addedilebilecek tek bir şey yoktur; hatta, Tarde'ın sosyolojisinin, yaşamış olduğumuz geçmişi değil, yaşamakta olduğumuz geleceği anlamamıza yardımcı olduğunu söyleyebiliriz. "Bireyci" olduğu söylenemez, çünkü Tarde için birey, Durkheim'ın toplum olarak adlandırdığından daha "karmaşık"tır. Ve "spiritüalist" de değildir çünkü Tarde için toplumsal bağlar (*lien social*) monadsı varlıklar arasındaki maddi etkileşimden başka bir şey değildir.

Tarde'ın temel tezi, pek çok sosyal bilimciyi bugün bile hâlâ şok edebilir: zira, Tarde'a göre, "küçük" gerek "büyük"ten, gerek "küresel"den, gerekse sözümona "evrensel"den daha zengin ve çok daha "karmaşık"tır. Bu düşünce, öyle ya da böyle, Tarde'ın Durkheim'a yönelttiği temel eleştirilerde karşılık bulur.

25. Tarde ve Durkheim: Durkheim'ın epistemolojisi ile yöntemi, birbirlerini karşılıklı bir biçimde kurarlar: Durkheim, mevcudiyeti bireyler için evrensel olarak bağlayıcı olan, toplumsal varoluşu zaman ve mekânda tematize edilebilecek bir analitiği devreye sokan, *sui generis* bir toplum fikri oluşturma gayreti içerisindedir. Böyle bir kavrayış, hem Platoncu hem de Aristocudur: Toplumu evrensellerin düzenine mensup kılması ve Durkheim'ın onu sıklıkla en yüksek gerçeklik mertebesine çı-

kartması bakımından Platoncudur. Örneğin, Durkheim'ın "din sosyoloji"sine göre Tanrı toplumun ilahileştirilmesinden başka bir şey değildir, yani, toplum Tanrı'ya denk kılınmıştır. Ve toplumun yüce bir düzen olarak adeta doğası gereği kendi kendini güvenceye alıyor olması bakımından da Aristocudur– ve bu, Toplum, epistemik olarak "toplumsal" olgularla (*fait social*) eş süreli olarak meydana gelir. Bir olgu, birey tarafından, kendinden kaynaklanmayan bir yaptırım, bir komut ya da bir emir olarak duyumsandığı zaman "toplumsal" olarak değerlendirilir. Durkheim'ın, toplumsal olguyu, bireysel ruh ile toplumsalın varsayılan daha yüksek gerçekliği arasındaki sınır olarak tanımlayışı, bir dizi hiyerarşik delil aracılığıyla birey ile toplum ayrımını getirebilmesi için yeterli olacaktır: Bu delillerden ilkine göre, toplum, birey tarafından içselleştirilmiş olarak görüldüğünde bile, yaptırım uygulayan, daha yüksek mertebedeki bir düzen olarak görünür bireye. Bu, toplumun en yüce kişi olduğu anlamına gelir.

Tardecı temel paradigma şöyle okunabilir: "küçük", "büyük"-ten çok daha karmaşık ve zengindir. Bu kural, bir ayrım gözetmeksizin, gerek doğal gerekse toplumsal olgular için geçerlidir. Küçük, yalnızca yukarılardan gelenlerin karmaşık bir kavşağından ibaret değildir, aynı zamanda, belirli bir eşikte bilince karşılık gelen, karmaşık bir şebeke olarak işleyen bir düzene daha fazla uyum sağlamış haldedir. Tarde'ın, Durkheim'ın bilgi kuramında karşı çıktığı nokta budur...

26. Tarde Sosyolojisi:[50] Bir kişi aynı anda nasıl hem sosyolog hem de metafizikçi olabilir? Hiç kuşkusuz köklerinde hiç değilse Aydınlanma felsefesinin, ama eş ölçüde de Devrim sonrası karşı-Aydınlanmacı muhafazakâr düşüncenin yattığı sosyoloji ders kitaplarının ilk cümlelerinden biri... Ütopyacı sosyalizmin Saint-Simon ile pozitif felsefenin ise Auguste Comte ile yeşerdiği de biliniyor. Fransa'da ölümünden yaklaşık yüz yıl sonra bütün

50 Bu yazı, Maurizio Lazzarato'nun "European Cultural Tradition and the New Forms of Production and Circulation of Knowledge", *Multitudes*, 16 Ocak 2004 yazısının esiniyle, *Virgül* 40, Nisan 2001, s. 14-17'de yer almıştır.

eserlerinin basımına yeniden girişilen Gabriel Tarde yine de kanıksadığımız bu tür bir felsefe-sosyal bilim etkileşiminde günümüz için son derecede önemli olduğunu düşündüğüm bir "tuhaflık", hiç değilse bir "anomali" sunuyor. Yeniden basımı yapılan erken dönem kitaplarından *Monadologie et sociologie* (*Monadoloji ve Sosyoloji*), Leibnizci metafiziğe hangi yollardan bağlanıyor? *Libération*'da yayımlanan tanıtım yazısında Bruno Latour'un Tarde'ı rasyonalizmin karşısında bir irrasyonalizme doğru itmesi hangi oranda kabul edilebilir? Tarde gibi bir taşra hukukçusu günümüz sosyolojisini hareketlendiren hangi düşünceleri beslemiş olabilir? Okuduğunuz yazıda Tarde'ın günümüz sosyal bilimlerinin en yeni ve aktüel tartışma alanlarında, iletişim, medyatizasyon, mikro-politika, mikro-ekonomide neden yeniden kabul görmeye başladığını tartışmaya çalışacağım.

Gabriel Tarde (1843-1904) yalnızca kriminolojinin değil, sosyal-psikolojinin, mikro-sosyolojinin, gruplar sosyolojisinin, sosyometrinin de kurucusu olarak anılmalı. Beşerî bilimler alanının Kıta Avrupası ve Anglosakson coğrafyalarındaki dağılımı içinde kendine uzun süre (ve herhalde Durkheimcılığın akademik başarısı yüzünden) yer bulamamıştı. Uzun süre Durkheim'la yapmış olduğu polemiğin sınırları dahilinde ciddiye alındı. Bir de etkili takipçisi Henri Bergson tarafından. Uzun süre Fransa taşrasının muhtelif yerlerinde yürüttüğü yargıçlık görevi sırasında (biraz da suça ilişkin devlet arşivlerinin başında bulunması sayesinde) "Karşılaştırmalı Kriminoloji" başlıklı geniş bir araştırma yayımladı. Belki de gizli niyeti dönemin etkili kriminologu Lambroso'nun psiko-biyolojik tiplemelere dayalı "suçluluk" anlayışıyla mücadele etmekti. Ama bunun için tartışmasının kuramsal ufkunu bütün bir tarihsel-toplumsal düzleme yayması gerekecekti. Olgunluk dönemi eserleri işte bunu gerçekleştirmeye yönelik: *Les Lois de l'imitation* ("Taklidin Yasaları", 1890), *La Logique sociale* ("Toplumsal Mantık", 1895) ve *L'Opposition universelle* ("Evrensel Karşıtlık", 1897) adlı kitaplar.

Durkheim'la teorik ve metodolojik polemikleri özellikle *Monadoloji ve Sosyoloji* başlıklı uzun metninde ortaya çıkıyor. Durkheim sosyolojisinin zaaflarını tespit ettiği birkaç noktayı hatır-

hatalım: Durkheim'ın sosyolojisi, çok yalın bir formülle söylemeye çalışırsak, "fait social", yani "toplumsal olgu" adını verdiği bir tespit kriterine dayanır; buna göre eğer birey kendi üzerinde nedenini kendinde bulamadığı, dolayısıyla dışarıdan gelen herhangi bir yaptırım gücü, istediğiniz kadar içselleştirilmiş olduğunu düşünün, herhangi bir dışsal etken hissediyorsa işte buna "toplum" adını vermek gerekir. Durkheim'ın toplumun "sui generis" bir varlık olduğunu söylemesi aslında bu varsayıma dayanıyor. Toplumsal olgunun kendi başına anlaşılabilir ayrıksılığı temellendirilmek zorundaydı, çünkü daha intihar üstüne ünlü araştırmasından itibaren Durkheim sosyolojiyi Wundt'un içebakışının, Fransa'da ise biyo-fizyolojinin yönlendirdiği psikolojiden ayırt etmeliydi. Böylece toplumsal olan her şey salt sosyolojinin, bireysel olan her şey ise psikolojinin alanlarına gönderilebilecekti – ve toplumsal olan şeyler, işbölümü, ahlak, din... "Monadoloji"sinde Tarde, Durkheim'ı her şeyden önce esas olarak metodoloji alanında gerçekleştirdiği bir ayrımı ontolojik bir alana taşımakla suçluyor. Bir tarafta toplum var, öte tarafta birey... Durkheim sonuçta bireyler kolektivitesinden, bireysel ilişkilerden tümüyle soyutlanabilir bir toplum fikrine varıyor.

Oysa toplumun hangi anlamda bireylerden oluştuğu banalitesinin sorgulanması gerekir: Fransız sosyolojisine o sıralar en uygun düşen temaların neler olduğunu hatırlayalım – kalabalıkların bireysel hallerden farklı olarak nasıl davrandıkları (Gustave Le Bon, ama bir o kadar da Le Play sosyolojileri). Tabii devrimci çıkışların, ulusal irade temasının giderek güçlendirilmesi uğruna gösterilen çabaların arttığı bir çağda bu temalar temellerini rahatça bulabiliyorlardı. Bireyin aynı zamanda bir kalabalık içinde oluşu sosyolojinin kuruluş fikirlerinden birisidir. Ancak her zaman bunun zaten besbelli olduğu söylenebilir. Tarde'ın önemi, belli bir oranda Spinoza'dan, önemli ölçüde de Leibniz felsefesinden türettiği bir principium individuationis'i, yani "bireyleştirme ilkesini" sosyal psikolojinin temel metodolojik kriteri olarak seferber edebilmesine dayanır: Toplum-birey ilişkisi gibi bir problem yerine bireyin içindeki toplumları, toplumlar içindeki bireylikleri keşfe çıkmak...

Nasıl? Eğer kâinatta değişmez olduğu ve her şeye gücü yettiği, durağan dengeleri hedeflediği farz edilen yasalardan ve bu yasaların uygulandığı kabul edilen homojen bir tözden başka bir şey yoksa nasıl olur da bu yasaların bu töz üstündeki eylemi her an kâinatı gençleştiren bu harika değişkenlikleri ve kâinatı dönüştüren şu devrimler serisini üretiyor? Nasıl en küçük bir nota süslemesi bile bu katı ritimler boyunca kayarak dünyanın ezelî-ebedî kutsal şarkısını söyleyebiliyor? Bunca monoton ve homojen bir rahimden sıkıntıdan başka ne doğabilir ki? Her şey özdeşlikten [bugün sosyolojide ayrıcalıklı mefhumlardan olduğu için aslında "kimlik" diye de okumanızı öneririm] geliyorsa ve ona doğru gitmişse, gidecekse bizi kapıp götüren bu çeşitlilikler ırmağının kaynağı ne? Emin olun, ne kadar renksizmiş gibi kabul edilse bile şeylerin dibi o kadar da yoksul, o kadar da kısır değil. Tipler frenlerden, yasalar ise devrimci, içsel farklılıkların önüne boşuna dikilen raptiyelerden başka şey değil. Orada gizliden gizliye yarının yasaları ve tipleri hazırlanmakta – ve bunlar çok sayıda boyunduruklа istendiği kadar ket vurulmaya çalışılsın, kimyevî ve hayatî disipline rağmen, akla rağmen, gökler mekaniğine rağmen, günün birinde bir ulusun insanları gibi, bütün engelleri parçalayıp kendi kalıntılarını bile daha üst düzey bir çeşitliliğin aracı yapmayı başaracaklar.

Anlaşıldığı kadarıyla Bergson'un ünlü "süre" mefhumunun ilk belirişlerinden biri, tarihsel-toplumsal süreçleri hiç değilse Hegelci bir tarzda anlamayan birinin eserinde bulunuyor. Bu, belirgin haliyle Tarde tarih düşüncesini ele alırken ortaya çıkıyor:

Tarihte bireysel nedenler teorisinin karşıtlarına hak verdiren şey, çoğu kez çok sade ve küçük insanlarda beliren büyük fikirlerden bahsetmek gerekirken hep büyük insanlardan bahseden böyle bir teorinin çoktan yanlışlanmış olmasıdır.

Ama küçük adamların "büyük" fikirlerini kolektif bir sürecin üretmesi, devralması ve sürekli olarak "yeni"yi sunan bir dünya zaman-mekânında işlemesi gerekir. Söz konusu olan şey, tarihteki bir ilerleme veya "tarih"in ilerleyişi değildir; tarihin "açık" olduğu ve sonsuz sayıda monadolojik bireyliklerin

eyledikleri, yayıldıkları bir "plan", bir "düzlem" oluşturduğudur. Böylece hiçbir zaman bir "biz"den başlanmaz – "doğa"nın uluslar, kavimler yaratmadığını, yalnızca bireyler yarattığını söyleyen Spinoza'ydı. Ancak Spinoza'dan Leibniz'e, oradan Tarde'a aktarılan bir anlayış doğrultusunda: Sonsuz sayıda bireyin oluşturduğu sonsuz sayıda birey – ve gene söylemek gerekir ki, bu durumda bir toplum da bireydir. İşte monadolojik bireylikler teorisinin Tarde'daki ifadesi:

"Biz"in arka planında, eğer iyi ararsanız, çoğalarak çatışan, birleşen, yuvarlanıp giden belli bir sayıda "onlar" ve "bunlar"dan başka bir şey bulamazsınız. (...) Gerçekte bu türden açıklamalar yanıltıcıdır ve bunları yapanlar, kolektif bir kudreti, milyonlarca insanın üstelik birtakım ilişkiler boyunca bir benzerliğini postüla olarak ortaya attıkları zaman, en büyük zorluktan, yani bu genel yutulmanın nasıl olup bittiğini bilmeye çalışma zorluğundan kaçabildiklerini sanırlar.

Nasıl ki bir cümle oluşturduğu konuşmadan, bir konuşma ise bir konuşmalar topluluğundan, bir söylemden daha mantıklıysa, bireylik de sonsuz çeşitliliklerin bir süreci içinde kavranmalıdır.

Böyle bir yaklaşımın taçlandığı yer ise Tarde'ın iki ciltlik dev *Psychologie-économique*'inde, "Ekonominin Psikolojisi"nde bulunuyor. Georg Simmel'in *Philosophie des Geldes*'iyle ("Paranın Felsefesi") yaklaşık olarak aynı dönemde kaleme alınan bu çalışma, Marx'tan sonra ekonomi politiğin yaşadığı ikinci bir devrim olarak düşünülebilir – tabii ki etkisini ancak çok geç hissedebiliyoruz ("tarde" kelimesi Fransızca'da zaten "geç" anlamına gelir)... İlk devrimi Marx gerçekleştirmişti tabii: Adam Smith ile Ricardo öncesinde bir "ekonomi politiğin" varlığından bahsedilemeyeceği konusunda ısrarlıydı, çünkü merkantilizmden fizyokrasiye kadar bakışlar emeğe ve üretim sürecine, yani sermaye ile emek-gücüne değil, zenginliklere, yani nesnelere, yani büyük toprak mülkiyetine, hazinedeki altın miktarına, nehirlere, ormanlara yönelikti – bütün bir "ulusların zenginliği" kavrayışı... Özellikle Ricardo'nun emek-değer kuramıyla bütün ölçütler büyük, kıymetli nesneler dünyasından öz-

nelliğin alanına aktarılır. Artık kaynaklar emek ve sermayedir – ta ki Marx sermayenin kaynağını ("kristalleşmiş emek" olarak sermaye) sorgulamaya girişene kadar. Artık ekonomi politik antagonistik iki sınıf çerçevesinde tartışılacaktır, çünkü sermaye olsa olsa yutmuş olduğu emeğin öznelliğini taşırken başka bir sınıfın mülküdür.

Kıymetin kaynağı sorunu üzerinde işleyen ekonomi politik alanına Fransa taşrasından ne gibi bir katkı gelebilirdi ki? Tarde'ın katkısı Simmel'e paralel olarak ekonomi sorusunu kültüre ilişkin olarak sormaya girişmesinden geliyor. Hatırlanabileceği gibi, Simmel'in güçlü sezgisi onu kültürün ekonomik üretim tarzı ve bu tarza tekabül eden sosyalizasyon süreçleri karşısındaki özerkliği talebinin (ki bu talep kültür, sanat ve edebiyat dünyasında bol bol dile getirilir) yerine kültüre ait olan üretim ve sosyalizasyon tarzlarının ekonomiye dahil edilmesi talebine vardırmıştı. Tarde bir adım daha atmayı öneriyor: Bunu kültürel emeğin taşıyıcılarının iradesinden bekleyemeyeceğimiz belli olduğuna göre, en azından şu gözlemi dikkate almamız gerekir: Kapitalizmin daha ileri safhalarında "entelektüel üretim" zenginlikler üretiminin düzenlenmesini ve örgütlenmesini daha yoğun bir şekilde üstlenmeye meyleder. Ekonomik gelişme adı verilen şey bir tür "bilme isteğini" er geç içermeye başlayacaktır. Bilgi ve "güzelliğe", yani "sanata" yönelik sevgi gittikçe daha belirgin bir şekilde arzular düzleminde talepkâr motiflere dönüşeceklerdir. Henüz 1902 yılında yayımlanan "Ekonominin Psikolojisi" dönemin Avrupa ufkunda –kolayca unutulduğuna göre– gerçek bir yer alamamıştı. Oysa, son yüzyıl boyunca gerek Marksizm içinde, gerekse dışında ekonomi politiğe yöneltilen eleştirileri sezgisel bir nüve halinde de olsa barındırıyordu: Öncelikle ekonomik çözümlemenin çıkış noktasını ve yönünü tersine çevirerek – bu çıkış noktası artık "kullanım değeri" üretimi olmayacaktı; yani Aydınlanmanın ünlü "Ansiklopedi"sinden Adam Smith'e varıncaya dek pek çok yerde rastlanabilecek ideal "iğne fabrikası" (maddi üretim) modelinin yerine Tarde "bir kitap nasıl üretiliyor?" sorusunu soruyordu. Bu dolaysızca "bil-

gi nasıl üretiliyor?" sorusudur ve ekonomi politiğin tartışma alanına Tarde'dan yüz yıl sonra girmeye başlamıştır: "Bir kitap nasıl imal edilir? Bu bir iğnenin ya da düğmenin nasıl imal edildiğinden daha az ilginç değil."

Tahmin edilebileceği gibi bugün bu tür sorular post-fordist üretim kalıplarının bir modeli, hatta bir paradigması olarak soruluyorlar – yani enformasyon üretiminin, yazılımlar üretiminin ve kültür üretiminin dayattığı sorular olarak. Tarde hayli erken bir dönemde *valeurs-vérités* kelimesini kavramlaştırır – hakikat-değerleri diye tercüme edebilirsiniz bunu. Bu terim doğrudan "bilgi"ye gönderiyor. Bilgi hangi bakımlardan ve hangi biçimler altında üretilmektedir? Kapitalizmin geliştirdiği aygıtlar bilginin üretimini ve tüketimini gittikçe homojenleştirilebilir ve yeniden-üretilebilir kılmaktalar. Bu noktada Tarde "basın"dan ve "kamuoyu"ndan bahsetmeye başlayacaktır – bu yol televizyondan geçerek bilgisayar şebekelerine ve internete kadar varacaktır. Tarde'a göre basın ve kamuoyu gibi aygıtlar "gitgide sağlamlaşan bir "niceliksel" karaktere sahip olmaktalar; böylece mübadele-değeriyle karşılaştırılmaları gittikçe daha zorunlu bir hale geliyor". Peki ama bunlar her şey gibi birer meta olabilirler mi?

Ekonominin bakış açısından bilgi her şey gibi ekonomik zenginliğin kalemlerinden biri olarak göründüğü için, elbette her şey gibi kullanım-değeri olarak ele alınmaya devam eder. Oysa Tarde'a göre bilgi "işbölümüne" indirgenemeyecek bir üretim tarzıdır. Durkheim'ın perspektifinden görülemeyecek kadar bir "sosyalleşme" ve "sosyal iletişim" tarzıdır. Dolayısıyla ürünleri, üretim ve tüketim değerleri "çarpıtılmadan" pazar mekanizmalarıyla ve mübadeleyle üretilemez.

Ekonomi politik hakikat-değerlerini diğer mallar gibi görmeye devam etmek zorunda kalır. Bunun nedeni hep kullanım-değeri üretimi çerçevesinde ele alınmış bir metoda bağlı kalışıdır. Ama esas önemli neden ekonomi politiğin hakikat-değerlerine maddi ürünlermiş gibi bakmak zorunda oluşudur, çünkü böyle yapmasaydı kuramsal, özellikle de siyasî mefhumları tümüyle yıkıma uğrardı: "Bilginin ışıltıları" ekonomi politiğin kıyme-

te, ekonomiye ve zenginliğe dair mefhumlarını altüst eder, çünkü bütün bu mefhumlar ekonomi biliminde genelgeçer olan tüm bir eksiklik, ihtiyaç, yokluk, kıtlık, özveri ve feda retoriğinin sonuçlarıdırlar. Ekonomi politiğin yaptığı gibi elbette üretimle başlayalım – ama iğnelerin değil, kitapların üretimiyle...

Bir kitap nasıl üretilir? İğnenin üretiminden farkı nedir? İlke olarak üretim tarzıyla mülkiyet rejimlerinin düzenini tam tersine çevirmeniz gerekir:

Kitap meselesinde kural bireysel üretimdir, oysa mülk edinilmesi esas olarak kolektiftir; çünkü eserlere mal muamelesi yapılmasaydı "edebî mülkiyet"in bireysel bir anlamı olamazdı; ayrıca kitabın fikri yayımlanmadan önce, yani toplumsal dünyaya henüz yabancıyken sadece ve tümüyle yazara ait de değildir zaten. Diğer taraftan malların üretimi de gittikçe daha fazla kolektif, mülk edinilmeleri de gittikçe daha fazla bireyseldir ve hep öyle kalacaktır – toprağı ve sermayeyi kamusallaştırsanız bile... Öyleyse bu kitap meselesinde özgürce üretimin en iyi üretim ortamı olarak hayatî bir önem taşıdığına hiç kuşku yok. Bu alanda deneysel araştırmayı düzenleyecek bilimsel bir emek örgütlenmesi ya da yasamalar üzerindeki felsefi bir düşünce olsa olsa acınası sonuçlar vermekle kalacaktır.

Günümüz enformasyon sektörünün büyük uluslararası şirketleri, IBM, Microsoft, büyük yayınevleri ve televizyon kanalları üretimin artık "bilimsel işletme" metotlarıyla örgütlenemeyeceğini kabul ediyorlar; oysa mülkiyet rejimleri açısından tek bir sorgulamayı telaffuz ettikleri yok. Yüzeydeki bu sorun Tarde'ın derinliğine indirildiğinde bize şu soruyu sordurmalı: Mülkiyet mefhumu bütün değer türlerine –kullanım-değerinden güzellik-değerine ve hakikat-değerine varıncaya kadar– gerçekten uygulanabilir mi? Bilgi, tıpkı bir iğne gibi mi ait olur bize? Belki öyle olur, ama Tarde'a göre ekonominin ve hukukun kabul ettiği gibi bir "serbest hazır-bulunuş" tarzı altında değil: Yaşayan bir varlık olmayı sürdürdükçe kimse bedeninin uzuvlarını başkasına vermez. Aynı şekilde "şerefini, haysiyetini, soyluluğunu" da...

Demek ki bu değerlerin başkaları tarafından mülk edinilmesinden çekinilecek hiçbir taraf yoktur – hepsinden daha önem-

lı olan, kamusallaştırılmaları, ulusallaştırılmaları en zor olan bu değerlerin...

Oysa ekonomi politiğin bakış tarzı onu "maddi olmayan ürünleri" "maddi ürünlere" dönüştürmeye zorluyor...

Tüketim cephesinden bakıldığında da Tarde'ın yine bir sorusu var: Zenginliklerin tüketimi hakikat ve güzellik değerlerinin tüketimiyle aynı mıdır? "Düşünürken kanaatleri, inançları, seyrederken hayran olduğumuz şaheserleri mi tüketiyoruz?" Hissedilebileceği gibi, yalnızca maddî zenginlik piyasa ve bireysel mülk rejimi tarafından koşullandırılabilen bir "yıkıcı tüketime" açılabilir. Bilgi ve güzellik tüketimi ise ne belirgin bir yabancılaşmaya ne de yıkıcı tüketime bağlanmak zorundadır. Tarde'a göre, bilginin bilme arzusunu gidermek için birisinin mülkü olması ve "pazarlanması", yani "ürünün yabancılaşması" gerekmiyor. Genel olarak toplumsal iletişimin çerçevesinden bakarsak bilginin iletiminin üretenden de, edinenden de hiçbir şey azaltmadığını görebiliyoruz. Aksine, iletilmekle bilgi ve güzellik hem yaratıcısının değerini hem de bilginin ve güzelliğin kendisinin değerini artırıyor:

Diyalog halindeki iki kişinin fikirlerini veya hayranlıklarını "mübadele ettiklerini" söylediğimizde bu bir metafor veya dilin kötüye kullanılmasıdır. Bilgi ışıltılarının ve güzelliğin açısından mübadele bir feda anlamı taşımaz: O daha çok karşılıklı etkileme, hediye alışverişindeki karşılıklılıktır – tabii ki bu, zenginliklerle hiç alakası olmayan bir hediyedir; burada veren kişi verdikçe alır; hakikatleri ve güzellikleri hem verir hem elinde tutar. Bazen iktidar, güç-kudret meselesinde de aynı durum söz konusudur... Fikirlerin serbest mübadelesine gelince, tıpkı dinî inançlar, sanat ve edebiyat, kurumlar ve ahlaklar gibi: İki kişi ya da halk arasında mübadele edilmeleri, birilerinin mutlaka fakirleşmesiyle sonuçlanan serbest meta mübadelesi gibi suçlanabilir değildir.

Bu durum, "kitabın üretimi" ve fikirlerin serbest mübadelesi meselesini iktisadi değil, doğrudan doğruya etik bir mesele kılıyor: Pazar meselesi değil, bir ahlak meselesi... Elbette ki bilgiyi ve güzelliği kazanabilir, yitirebilirsiniz – ama bu bir pazar

sistemi boyutunda gerçekleşmez; bilginizi çaldırırsınız veya hediye edersiniz...

Öte yandan, doğası itibarıyla fikirlerin serbest ticareti, bir yerine-geçme değil karşılıklı bir ekleme olduğundan, bir araya getirdiği homojen olmayan şeyler arasında ya verimli karşılaşmalar ya da ölümcül şoklar, çatışmalar yaratır. Bu yüzden iyi bir şeyler üretemezse büyük felaketlere neden olur. Ve nasıl bu entelektüel ve ahlaki serbest ticaret kaçınılmaz bir şekilde ekonomik serbest ticarete eşlik ediyorsa, bunun tersi de doğrudur. Birbirlerinden kopartıldıklarında her biri etkisiz ve lüzumsuz kalırdı...

Burada önemli olan şey, Tarde'ın yaklaşımıyla ele alındığı zaman bilginin üretim ve iletiminin bizi aslında ekonominin (ve ona tekabül eden ekonomizmin) ve işbölümü, para ve mülkiyetin ötesine taşımasıdır. Bu toplumsal alanlardaki iktidar ilişkilerinin devreden çıktığı anlamına gelmiyor: "Verimli buluşmalar" ya da "ölümcül çatışmalar"... Tarde'ın eğitim kurumlarına yönelik çalışmaları böyle bir tartışmanın paradigmasını yeterince oluşturuyorlar: Hakikat-değerleriyle zenginlik-değerleri arasındaki zorunlu ama ikisini birbirinden ayırmaktan geri kalmayan bağ pedagojinin alanında beliriyor – özellikle hocanın aktaracağı bilgiyle öğrencinin çaba ve yetenekleri arasında nasıl verimli bir etkileşim oluşturulacağı konusunda...

Doğrusu eğitim alanındaki bütün bu çabalar öyle çok fazla yararlı görünmüyorlar. Her şeyin üstünde, iyi eğitim için ilk şart –öğretmenle öğrencinin psikolojik şartları bir kez yola koyulduktan sonra– iyi bir okul programıdır, ve bir program her şeyden önce bir fikirler sisteminin, bir inancın bulunmasını varsayar. Aynı şekilde, iyi bir ekonomik üretim için de herkesin üzerinde uzlaştığı bir ahlakî kodun bulunması şarttır. Moral bir kod endüstriyel üretim için, yani tüketim için bir programdır – çünkü ikisi asla birbirinden bağımsız değil...

Böylece Tarde'ın gözettiği "entelektüel üretim biçimi" sadece bilgiye ve sanat eserine layık bir ahlakı devreye sokmayı, ekonomiye dahil ve üstün kılmayı amaçlıyor değil – daha çok üretime gittikçe daha özgür, daha özgürleştirici bir tarz verebile-

cek olmasıdır söz konusu olan... Kapitalizmin muhteşem bir tarifiyle karşı karşıyayız o halde:

Uygarlığın etkisi iş ve ticaret dünyasına –yani ekonomistin ilgi alanına– önceden fiyatı bulunmayan bir şeyler yığınını, hatta haklarla insan güçlerini bile mütemadiyen sürüp durmasıdır. Böylece, zenginlikler teorisi sürekli olarak hak teorisinin ve iktidar teorisinin üzerine abanıp duruyor – yani hukukun ve siyasetin üzerine.

Ve, tıpkı çağdaşı Simmel'in kaydettiği gibi, kültür ile sanatın üzerine... Simmel herkesin yaptığının tersine kültür ve sanat alanlarının "özerkliğini" asla talep etmemekle yeterince akıllı davranmıştı. Kapitalizmin kültür hayatı üzerine çöreklenmesine öyle dosdoğru karşı çıkmanın pek bir sonuç getirmeyeceğinin farkındaydı. Öte yandan, estetik değer tipinin en yoğun, en bulaşıcı, bulaştıkça artan ama eş ölçüde değişken ve özelleşmiş bir değer olduğunu kaydedebiliyordu. Tarde ise doğrudan "bulaşıcılığın" teorisini yapmaya girişmişti: Her güzellik ve hakikat değerinin iletim sürecinde artıyor oluşu alıştığımız ekonomik alanın kurallarından farklı bir ekonomi tasavvurunu uyandıracaktı. Simmel'in de kaçındığı "kültürel özerklik" arayışı sınaî emekle sanatsal ve entelektüel emek arasında niteliksel bir fark bulunduğunun kabulüne dayanıyordu. Oysa "maddi-olmayan" emeğin üretirken aslında ne ürettiğini sorgulamak gerekir: O zaman onun Simmel'in söylediği gibi tüketim sürecinde "uyarılar" ve "duyuşlar", yani aslında "iletilemez", dolayısıyla ekonomik bölüşüme konu olamayacak şeyler ürettiği sonucuna zorunlu olarak varırız. Aynı şekilde Tarde için de "temsilî olmayan" bu duyuşlar, en üstün olan sanatsal formları içinde din, ahlak, hukuk ve ekonomi gibi değer sistemlerinin duyguları "manipüle" etmekteki üstün yeteneklerine karşın, onları "yetiştirmede", "beslemede" ve "eğitmede" en büyük rolü oynamalıydılar. Tabii ki bunun için kapitalizmin belli bir döneminde devreye soktuğu "kafa emeği/kol emeği" ayrımı klişesini yalnızca alt etmeye çalışmak yetmez, aynı zamanda varsayımlar arasından çıkarmak da gerekir.

27. Düşünmek, Hissetmek, Algılamak: Sanatta asli olan ne vardır? Burada bu soruyu genel olarak değil, sanatın maddiliğine, hatta doğrudan doğruya malzemesine ilişkin olarak ortaya atacağım: malzeme sanatta "asli" midir, onun esasına mı aittir, gerçekten? Ya da sanat, üretildiği malzemeye, teknikler bütününe, sözgelimi heykel için taşa, plastiğe, kile, mermere, tahtaya indirgenebilir mi? Edebiyat sözcüklerden, söz dizimlerinden mi oluşuyor? Resim bir malzemeler terkibi, tualden ve boyalardan ibaretmiş gibi düşünülebilir mi? Bu türden indirgemeler, sanat konusundaki fikirlerimizi ilk bakışta aşırı kısıtlamakta, katılaştırmakta gibidirler. Bakhtin'in, Rus Biçimcilerinin bu türden bir "malzeme estetiği" anlayışına karşı çıkmakla işe başladığını hatırlayalım... Ama, aynı sorular "asıl"a, artık sanatın aslına ilişkin olarak ortaya atıldıklarında, işin bütün manzarası değişir: sözgelimi bir heykeltraşın görünürdeki malzemesini ele alırsanız, herkes heykelin "malzemesinin" yontulan herhangi bir –yapay ya da doğal– madde olduğunu söylemekte hemfikir olabilir. Oysa birisi çıkıp da, heykelin "asli" malzemesinin sözgelimi ışık olduğunu, ötekilerin tümüyle heykeltraşın seçimine bağlı olduklarını ve birbirleriyle her an yer değiştirebileceklerini söylerse işler biraz karışacaktır. Gerçekten de, kim heykel sanatının "yonttuğunun" mermerden ya da tahtadan daha çok, eseri görülebilir kılan ışık olmadığını kolay kolay iddia edebilir? Bir heykel, kâh tahtadan, kâh metalden, kâh mermerden ya da başka bir şeyden ibarettir ve bunlar, çağlara, akımlara, usluplara göre değişebilen malzemelerdir. Böylece, Michelangelo bir mermer bloğunu yontmanın, oradaki gizli, potansiyel bir biçimi, daha doğrusu bir şekli ortaya çıkarmak, görünür kılabilmek olduğunu söyleyecektir. Görünürkılmak ise, doğrudan doğruya, Rönesans döneminde yeniden canlanan bir Platon etkisine, "ışık metafiziğine" bağlanan bir mefhumdur. Işık, kendinden bir şey kaybetmeden, harcamadan, bir anlamda varlıklara görülebilirliklerini "bahşedip" kazandıran metafizik dünyasına ait bir Tanrı gibidir: *Lux*... Böylece, Plotinos'tan beridir, tüm Antik ve Ortaçağ metafiziğini kateden bir ayrımla, kaynak olarak ışık, yani *Lux* ile yansıma olarak

ışık, yani *Lumen* arasındaki ayrımla karşılaşırız. Işık böylece, ilahi bir nitelik kazanmıştı; tek tek varlıkları, doğayı ve dünyayı görülebilir kılandı; karanlıkları işgal ediyor, ışıtıyordu. Böylece, mesela heykelin asli malzemesinin, bu metafizik karakterli ve ilahi ışığın gönderdiği ışınımların, *lumen*'in yontulması olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ama ışık, aynı zamanda mimarinin de malzemesidir. Bir süre sonra, bütün sanatlar, herbiri bir şeyi "görülebilir" kıldıklarını iddia ederek, asıl malzemelerinin ışık olduğunu, bunun heykelin bir ayrıcalığı, özelliği olmadığını söyleyebilirler. Kim tiyatronun, sinemanın, dijital resmin doğrudan doğruya ışıkla bağlantılı olmadığını iddia edebilir?

Kuşkusuz, yine de sanatlardan herbiri, başka başka "asli" malzemelere sahip çıkmayı sürdüreceklerdir – böylece mimari, heykelden farklı olarak, ışığı da bir malzeme olarak barındırmakla birlikte, sözgelimi sesi de biçimlendirdiğini, geometri ilmiyle iç içe olduğunu, ya da, Le Corbusier'nin Modulor'unda olduğu gibi, bir dokuma, otomatik olarak biçimlendirilecek bir *façade* sanatı olduğunu iddia edebilir. Gerçekten de, modern hayatta kamusal ile kişiseli ayırt eden belli bir mimari katkı, ses yalıtımını da en az görülebilirliği engelleyen duvarın imali kadar önemli kılar – otelde, bitişik odadaki sesleri duymamalısınız, onlar da sizi duyamamalılar...

Her şey, bu tür sorular boyunca ilerledikçe, bütün sanatların birbirlerine karıştıklarını, soruların da sonsuzca, üstelik tam bir cevaba kavuşturulmayı beklemeden iç içe geçtiklerini, birbirlerini tam bir cevap bulmaksızın dürterek üretip durduklarını gösteriyor: böylece, ışığa ihtiyaç duymadan dinleyebileceğinizi sandığınız müziğin bile, pekâlâ mimarlığı da harekete geçirdiğini, Barok bir eserin çalınabileceği yer ile, bir rock müziği konserinin verilebileceği yerin aynı olmayacağını, bu durumun da asla tesadüfi olmadığını fark edebilirsiniz. Aynı şekilde, Bach'ın *Füg Sanatı*, hem bir matematik, hem de bir nota dizisi estetiğine, başka bir deyişle "kaligrafi" sanatına dayanıyor gibidir.

Bu soruları sürdürmekle artık saçmalamaya başladığımız, sonsuzca sorular, çelişkiler içinde debelenip durduğumuz, bu

yüzden daha "sağlam" sorular sormak zorunda olduğumuz hissedilebilir. Sanat eserinin "biricikliğinden" yola çıkmanın, ya da soyutlama yoluyla, sanat eserinin biçiminden ve içeriğinden bahsetmenin daha doğru olacağı, malzemeden yola çıkan bir estetiğin hiçbir yere eriştirmeyeceği, yolumuzu kaybettiren bir indirgeme, hatta bir çıkmazdan başka bir şey olmadığı söylenebilir. Bilimin, sanatın, disiplinlerin temas hatlarının silikleştiği bir postmodernizmi mi ayrıcalıklı kıldığımız sorgulanabilir. Oysa sorun, tam aksine, tam da modernliğimizi belirleyen bir boyut üzerinde yer almaktadır: bu modern sorulara ben "açık sorular" diyorum. Cevap almayı beklemeksizin, belirsizliklerle, düşüncede yarattıkları sarsıntılarla, kasılma ve gevşemelerle, çıkmazlarla nasılsa ilerleyip duran sorulardır bunlar. Kâh bir indirgemeden, soyutlamadan, kâh Gilles Deleuze'ün söylediği gibi "şeylerin ortasından", *au milieu* türeyen, neredeyse amaçsız sorular...

Bu sayede, iki düşünme biçimini hemen ayırt etme şansına erişiyoruz yine de: "Açık sorularla" işleyen modern bir biçim ile, "kapalı" sorularla ilerleyen arkaik biçim... Sözgelimi, bizimkine yakın konuları araştırırken Aristo şöyle davranırdı: önce şeylerin nedenlerini araştıralım – diyeceğiz ki, her şeyin, hayvanların, insan yapımı şeylerin, doğal varlıkların, gökteki yıldızların mutlaka bir nedeni olmalı... Thales her şeyin nedeninin bir ilke, mesela su olduğunu söylüyordu; Herakleitos ise ateş diyordu bu ilkeye. Aristo, işi daha da karmaşıklaştırarak, en azından dört neden türünü ayırt etmek gerektiğini iddia etmişti: Birinci neden, bir şeyin ne için varolduğuydu ve buna "ereksel neden", *causa finalis* diyordu. İkincisi, şeyin özünün tarifi, o şey neyse onu söyleyen, o şeyin "tanımı" olan "biçimsel neden", yani *causa formalis* idi – ki bu ilk ikisinin aynı şey olduğunu söylüyordu Aristo. Üçüncüsü, "maddi neden"di (*causa materialis*) ve şeyin neden, taştan mı, topraktan mı, yoksa yıldızsı madde etherden mi yapılmış olduğunu anlatırdı; sonuncusu ise, hareket ettirici ilke, yani "faal neden"dediği şeydi. Böylece, ayakkabı yapan biri, daha doğrusu bir kunduracının icra ettiği emek (*techne*), ayakkabının "faal nedeni"dir (*causa*

efficiens). Ama ayakkabının varolmasının üç başka nedeni daha olmalıdır: imal edileceği malzeme, tahta, kumaş, kösele vesaire; ayakkabının, yalnızca ayakkabıcının kafasında değil, herkeste varolan "ideal" modeli, yani biçimi – "*eidos*"u; ve son olarak, ayakkabının kimin için yapıldığı (giyecek kişi için "ayakkabıyı" ayakkabı kılacak olan şey... Ayakkabının amacı...) Daha Platon diyaloglarında belirlenen bu düşünme biçimi, hiçbir zaman ortadan kalkmadı (kalkamaz da zaten), ama önünde sonunda, Descartes dönemine kadar temel ve klasik dünya görüşünü, kapalı bir dünya (kozmos) tasavvurunu oluşturmayı sürdürdü. Şeylerin görünürdeki karmaşıklığını indirgeyecek bir yöntem (fikirlerin türetilmesi için mantık, şeyleri sınıflandırmak için kategoriler, şeylerin kendilerini tanımlamak için metafizik, şeyleri betimlemek için fizik, şeylerin özünü ve neye hasredilmiş olduklarını anlatmak için felsefe...)

Oysa Ortaçağın sonlarında, Alexandre Koyré'nin deyişiyle, kapalı bir dünya tasarımından açık bir evren tasarımına geçildi. Aristocu dünya tasarımı ve kainat fikrinin parçalanması, her şeyin önce bir ara mistikleşip, ardından yeniden, başka yöntemler icat edilerek, yeniden anlamlandırıldığı bir dönemdi bu. "Açık sorular" adını vermek istediğim şeyi olanaklı kılan, özgürleştiren, ama yine de işi sıkı tutmak uğruna birtakım sağlam yöntemlere ihtiyaç duyan bir süreçti bu. O çağa dek, sorulabilir soruların belli bir kararı, nizamı, sınırlı bir adedi varmış gibiydi; biçimler ve amaçlar sınırlıydı, evren somuttu, düzenliydi –düzenleyicisinin, yani Tanrı'nın hikmetinin belirtisiydi– bu sayede burnumuz gözlük takmak, balıklar tutulup yenmek içindi...

Açık sorular ise, ilk bakışta hiçbir zaman cevap bulmuyor, sürekli çelişkilere düşüyor gibi görünseler bile, hissedilebileceği gibi, bize daha az şey öğretiyor değiller. Birbirlerinden çok farklı türden şeyler,varlıklar ve fikirler, kendilerini homojenleşmeye kolayca terk etmeyen sezgiler, indirgenemez tekillikler, öznel çıkış noktaları, sürekli olarak birbirleriyle kavuşup çözülen, birbirlerini dürtüp duran, savuran çoğulluklar halinde, açık uçlu bir sistem fikrine doğru iteliyorlar bizi... Bugünün

"postmodern" denen fikri hayatında en eleştirilebilir kişi olarak beliren, şu Kartezyen yöntemin, ruh-beden ikiliğinin mucidi Descartes'ın, insan bilincini etsizleştiren bu düşünürün bile, ne kadar harikulade, ne kadar coşku verici bir darbeyi tüm dünyanın düşünme biçimine vurmuş, orada ne kadar da önemli bir devrim gerçekleştirmiş olduğunu hatırlayalım: Bu muazzam darbe, Cogito, "düşünüyorum"dur...

Cogito'nun düşüncenin ve insanın kendi varoluşunu algılama tarihinde ne kadar önemli bir devrim olduğunu, kendisini "açık bir soru" halinde bütün modern düşünce içine nasıl büyük bir güçle salmış olduğunu anlamak gerekiyor: Öncelikle Descartes'ın muarızlarına cevap verirken nasıl öfkeli bir ses tonuyla konuştuğunu sezmek zorunludur. Evet, filozofların da belli bir ses tonu vardır: salt metinleri okuyarak, metinlerden başka metinlere göndermekten başka bir şey yapamayacağımızı sanmak, akademik disiplinlerin hem felsefede, hem de sosyal bilimlerde bugünlerde dayattığı büyük bir fikriyat felâketidir. Biteviye, bir metnin dışında metinden başka hiçbir şey olmadığı gibisinden artık klişe haline gelmiş bir fikrin babası Jacques Derrida gibi birisinin bile, "Felsefede Epeydir Yitirilmiş Bir Ses Tonuna Dair" başlıklı tuhaf bir eseri vardır: ne bir çağrı, ne bir buyruk, ne de bir komut olarak "Gel!". Böyle bir "Gel!"i, ilksel bir çağrı, sözgelimi bir dinsel buyruğun ifadesi olarak düşünmeyin. Bu "Gel!" bir cemaattır. Sufi gelenekte, Mevlana fikriyatında da bulabilirsiniz bu "Gel!"i... Onu bir buyruktan, bir çağrıdan, bir "kabul merasiminde" telaffuz edilen ayin sözcüğünden ayırt edecek özellik nedir acaba? Kafka, bir babanın çocuğuna verdiği en basit buyruğun – bir bardak su istemesinin bile "bir yaşam ve ölüm hükmü" olduğunu yazmıştı. Kitle ve iktidar kitabında Elias Canetti, buyruktan kaçmanın tek yol olduğunu, buyruk alındığı andan itibaren artık iflah olunamayacağını yazmıştı. Dilin bütün grameri bakımından açık bir buyruk olan bu "Gel!", işte felsefede çoktandır kaybolmuş bir cemaatın ifadesi olmalıdır – Dostluk, felsefenin imkânı, dostlar meclisinin öncel mekânı, bütün diğer ilişki biçimlerinden, aileden, komşuluktan, sivil toplumdan, devletten farklı olarak, herhan-

gi iki kişi arasında özgürce kurulan, beklentileri tümüyle özgür ve farklı türden, üstelik sürekliliği, hatta sadakati de gereksinmeyen dostluk... İşte bu "Gel!"i ayırt eden, ama hiçbir yerde telaffuz edilmiş olarak bulamayabileceğiniz bir "ses tonu" olmalı... Kelimeler salt anlamlarıyla tümüyle anlaşılamazlar: Birinci Dünya Savaşı'nın en sıcak günlerinde, Wilson "Dünyaya barış ilan edeceğiz," demişti... Nasıl mı? "Uluslararası planda Amerikan ev hayatını tercüme ederek..." Nixon'un, yıllar sonra şu sözleri hangi ses tonunda telaffuz etmiş olduğunu düşünün: "Biz emperyalist değiliz; sadece bir yaşam tarzı getirmek istiyoruz..."

Wilson'un ve Nixon'un bu sözlerine bugün "felsefe" diyenler çıkabilir. Öyle ya, bugün artık işadamlarının, dünyanın üzerine çökmüş uluslarüstü firma ve korporasyonların, Chicago Üniversitesi'nin bir zenci gettosunun göbeğindeki sarayından kalkıp, çevrelerindeki yoksulluğu hiç takmadan Polonya'ya, Türkiye'ye giderek "kalkınma politikaları" vaazedip duran neoliberal iktisat uzmanlarının, Uluslararası Para Fonu'nun, Japon işletme biçiminin, gazete köşe yazarlarının, televizyon panelistlerinin, vb. herbirinin, hepsinin "felsefeleri" var... En klişeleşmiş ideolojiler, "insan hakları kullanma kılavuzu" gibisinden, daha da kötüsü "aşkta başarılı olmak için el kitabı", ya da "Peter'in bilmem kaç ilkesi" türünden çok-satar kitaplar halinde –"felsefe" adıyla– pazarlanıp duruyorlar. Öte yandan, çocukken biz, ya da çocuklarımız, okullarda ve üniversitelerde felsefe adı altında Descartes'in "düşünüyorum o halde varım" gibisinden bir söz ettiğini, Derrida'ya göre "metnin dışının olmadığını", Varoluşçular için "Varoluşun özden önce geldiğini" falan öğreniyorlar. Bütün bunların telaffuz edildiği soğuk ses tonuna dikkat edin: buyruğun, klişelerin, reçetenin yarı-dinsel, totaliter cemaat çağrılarının, korporasyonun, akademinin ruhuyla, diliyle konuşuyorlar... Bu dünyada her sorunuza cevap getirecekler, "benim yaşam felsefeme göre..." diye söze başlayacak panelistler, doktrin üstüne doktrin yığan *think-tank*'lar (düşünce küpleri), neyin caiz olup olmadığını aydınlatıp duran ve bunları gazete köşe yazılarında terennüm eden va-

izler, yaşamın her sorununa cevap öneren meczup yazarlar o kadar çok ki, felsefe dediğimiz şeyin, eğer gerçekten ciddi ise, başka bir şey olması gerektiği açıklık kazanıyor.

Gerçekten de, skolastikçi, ya da mekanik maddeci muarızlarına, kendini mesela "ama sende düşünen şey pekâlâ bedenin olamaz mı?" diye eleştiren papaz, tanrıbilimci ve filozoflara cevap verirkenki öfkeli ses tonunu hissedebilirseniz, Descartes'ın Cogito prensibinin, bugün okullarda "düşünüyorum, o halde varım," diye öğretilen şeyin aslında ne kadar önemli, karmaşık bir düşünce eylemi olduğunu, düşünme ve dünyayı algılama biçimlerinde ne kadar büyük bir devrim olduğunu algılayabilirsiniz... Arnauld'a yazdığı bir mektupta Descartes, muarızlarının anlayışsızlığından yakınmaktadır: "Ben sadece 'düşünüyorum, o halde varım' diye öneren birisi değilim ki... Bende düşünen şeyin pekâlâ bedenim olabileceğini biliyorum... Bütün sorun, bende düşünen şeyin bedenim olduğundan kuşku duyabilmem... Nasıl oluyor da, acaba hangi kudretle ben bundan kuşku duyabiliyorum... Bu kuşkuyu mümkün kılan şey nedir? Böylece, Cogito ilkesinin tamamlanmış formülüne erişiyoruz: *Dubito, ergo cogito, ergo sum, ergo ego sum res cogitans*, yani, kuşku duyuyorum, o halde düşünüyorum, demek ki varım, öyleyse ben düşünen bir şeyim..."

Burada Descartes'ın ses tonunu hissetmek önemlidir: ses tonu esas vurguyu, "düşünüyorum, o halde varım" klişesinden "kuşku duyuyorum" itirazı, çığlığı, uyarısı üstüne aktarmaktadır. Sonuçta, "o halde ben düşünen bir şeyim" sonucuna varıp rahatlayan bir cümledir bu.

Darbe çok büyüktür ve muarızları açısından katlanılamazdır. Başka bir mektubunda Descartes, Cogito'nun herhangi bir felsefi önerme değil, bir "insan tanımı" olduğunu ısrarla belirtmektedir. Katlanılamaz olan da işte budur: nasıl olur da biri çıkıp, Aristo'dan beri bilinen insan tanımını, animal rationale'yi, "insan akıl sahibi hayvandır" çıkarımını bu kadar tuhaf bir tanımla değiştirir?

Bu gerçekten de bir skolastikçi açısından bakıldığında çok tuhaf bir tanımdır: O zamana dek, Platon-Aristo felsefesi uya-

rınca, bir şeyi tanımlamak dediğinizde, önce bir cinsi (hayvan) alır, ardından o evrendeki bir kategoriyi, bir türü tespit eder (insan), sonra da tasım kuralları uyarınca insanı bütün diğer hayvanlardan farklı kılan özgül farkı (*differentia specifica*) işaretleyerek bu türü tanımladığınızı düşünürdünüz: insan, akıl sahibi (düşünen) hayvan...

Descartes'ın esas skandal yaratan yönü açığa çıkıyor: o yalnızca insan için yeni bir tanım getirmekle yetinmemiş, aynı zamanda tanımın da yeni bir tanımını yapmıştır: sistematik bir düşünce her zaman tanımlara ihtiyaç duyar ve çıkarımlar yapıp durmak zorundadır. Skolastik düşünce de, Descartes'ın yeni düşüncesi de eş ölçüde sistematiktirler. Ancak Descartes'ın, düşünce tarihinde ne boyutlarda büyük bir devrim gerçekleştirmiş olduğunu anlamak için, bu iki tanımlama tarzı arasındaki farkı incelemek gerekiyor. Dikkat edilirse, skolastik tasım yönteminde şeylerin düşünülmesinin bir taraftan ayrı ayrı zihinlere, kafalara mal edilebileceği, öte taraftan, şeylerin tek ve aynı zihinde ayrı ayrı zamanlarda düşünülebilecekleri fark edilebilir. Böylece, benim zihnimde bir insan fikri ya da tasarımı tek başına (hayvan fikrinden bağımsız olarak) bulunabilir. Ya da, çıkarın yaptığımda bile, insanı, hayvanı ve akıllı varlık mefhumlarını ayrı ayrı düşünebilirim. Dahası, benim kafamda bir insan fikri varken, başka birisinin kafasında bir hayvan fikrinin, birbirlerini gerektirmeden, çağırmadan bulunabilmesi mümkündür. İşte, Descartes'ın yeni tanımlama stratejisinin müthiş anlamı: kuşku duyuyorumdan düşünüyoruma, oradan varıma, varımdan da "ben düşünen bir şeyim"e, Descartes'a göre "bir çırpıda ve kendiliğinden" sıçrarım. Öyle ki, kuşku duyuyorsam bu düşünüyorum anlamına dolaysızca gelir; düşünüyorsam bu da dolaysızca varolduğuma götürür. Descartes'ın yeni tanım stratejisi, fikirler zincirlemesini soyut çıkarımlar dizisi halinde değil, birbirlerini zorunlu olarak gerektirdikleri, bir çırpıda ifade bulacak bir düşünme süreci haline getirmektedir. Descartes, bu zincirdeki fikirlerin birbirleriyle ilişki tipine involutio, gerektirme, kuşatma demektedir. Oysa, skolastikçiler hep tek tek ve ayrı ayrı zihne getirilebilir olan fikirleri, tesa-

düfi olarak değilse bile, hep birbirlerine dışsal oldukları halde bağlantılandırmaktadırlar.

Ama tüm bunların asıl önemine dikkat etmeliyiz: Descartes'ın yaptığı, böyle bir tanım boyunca işleyen düşüncenin Ben olduğunu, Cogito olduğunu haykırmakta gibidir. Bu, Ben denen şeyin icadıdır ve takdir edilebilir ki, ona herhangi bir şey muamelesi yapılamaz. Descartes haykırmaktadır: "Ama, işte ben, düşünüyorum!" Gerçekten de, dikkat edilirse, birbirlerine involutio yoluyla zincirlenen fikirlerin yalnızca tek bir kafada bulunması yeterli değildir – bu kafanın bir Ben olması, "ben" diyebilen bir kafa olması da gerekir.

Öte yandan, bu "kuşatma" ve "gerektirme" uzaktan uzağa değil, yakından yakına işler. Bu yüzden, bir fikirden ötekine "sonsuz bir süratte", "bir çırpıda" geçilir. "Bir çırpıda", yani düşüncenin belli bir sürate sahip olduğu, ama bu süratin bir anlamda sonsuz olduğu düşüncesi...

Ama Descartes'ın Cogito'sunun devrimci önemi bununla da kalmaz: son derecede önemli politik, estetik, felsefi, edebi, kültürel değerleri de kateder. Düşüncenin bir sürate sahip olması, bu süratin sonsuz olması ve bir Ben'e, burada bana ait kılınması onun bir "faaliyet" olması anlamına gelir. Yani bir insan emeği, faaliyeti, bir öznellik tarzı olduğunun tanınması...

Ama bir insan faaliyeti olduğu tanındığı andan itibaren düşünce politik bir hak talebiyle de donatacaktır kendini. Eski dünyada böyle bir talep mümkün değildir: bir taraftan düşünce herkese ait değil, belli bir rahiple kastının mülkü gibidir, öte taraftan, skolastik düşünce bir Ben'e mal edilmekten çok, bir üst düşünceye, aşkın varlığa, Tanrı'ya aittir. Bizim düşünmelerimiz yalnızca soluk yansımalardan ibarettir.

Böylece, kuşkusuz yalnızca Descartes sayesinde değil, düşünce bir özgürlük talebiyle açığa çıkacak, bu açığa çıkmayı kendine özgü bir şiddetle, ama şiddete ve düşüncelerin bastırılmasına karşı onurlu bir talep biçimi altında, arzulayacaktır artık. Modern tarihin tümü düşüncenin özgürlük talebini biteviye yinelemesinin katetmesi olarak anlaşılabilir.

28. Tıp ve Problemleri: *Doktorlara rağmen ölene dek yaşıyoruz...* (Fransız popüler deyişi): Hayat-Ölüm: Bloson oğlu Ephesoslu Herakleitos "Doktorlar kesip dağlayıp bir de karşılığında para istiyorlar, hastalıkların yaptığıyla aynı şeyi yaptıklarından bunu hiç hak etmedikleri halde," dediğinde belki de asırlar sonra başka bir düzlemde keşfedilecek bir hayat-ölüm meselesini derinden sezmişti. Elimize kalan fragmanları sürekli olarak hayat-ölüm, uyku-uyanıklık karşıtlıklarını işleyip duruyorlar. Hayat-ölümün bir süreklilik, tek bir "içkinlik düzlemi" üzerine yerleştirilmesi onun "karanlık" felsefesinin esas meselesiydi – inen ve çıkan yol bir ve aynı, ölümlüler ölümsüzlerdir, ölümsüzlerse ölümlüler, çünkü birileri öbürlerinin ölümünü yaşarlar, ötekiler diğerlerinin hayatlarını ölürler... Karşıtların birliği öğretisini asla hayat ile ölümün aynı şey oldukları şeklinde yorumlamamak gerekiyor. Söylenmeli ki Hegel bile "diyalektiğini" geliştirirken böyle bir hataya düşmemişti. Daha çok hayatla ölümün aynı düzlemde yer aldıkları fikrini kabul etmek gerekiyor. Böyle bir öğreti hayatı ve ölümü aynı doğaya ve yeryüzüne indirmekteydi ve Herakleitos'tan Stoa felsefesine, oradan da Spinozacılığa kadar gelişimini sürdürecekti...

Ne demektir hayat-ölümün tek bir düzleme yerleştirilmesi? Öncelikle bütün kültürlerde her ölümle bir hayatın başladığı, hayatın başladığı her yerde bir ölümün vuku bulduğu doğrultusunda bir inanç biçiminin varolduğunu, bunun çoğu zaman mitolojilerin esas temalarından biri olduğunu hatırlatmak gerekiyor. Hayatı yinelenen bir çember olarak tasarlayan bu öğretiler bir taraftan "ebedi dönüş" fikrine, öte taraftan ölümün "evcilleştirilme" pratiklerine bağlanıyorlar. Versiyonlarından biri ölümü ötedeki bir hayata, bir öte dünya düşüncesine doğru itiyorlar – ruh göçü, ahiret öğretileri... Nietzsche'nin hatırlattığı gibi "ruhun ölümsüzlüğü" inancı herhalde çok basit bir deneyimin yanlış yorumlanışıydı: ölürken ıkınma ve can çekişme görüntüsü ve sanki bir şeyin bedenden kopup gittiği fikri...

Ölümü bir öte dünyanın yaşantısına atan dinsel ve ahlaki öğretiler ölümün bu "dışsallığını" onun evcilleştirilmesi için bir çare olarak kullandılar. Hayatı ölümle yargılamak... Ya da da-

ha sofistike ve tek tek tüm bireylere kadar uzanan bir mutlak Tanrı sorgulaması, Son Yargı... Hayatın artık bir sonu, bir amacı ve daha yüksek, aşkın bir düzlemde yer alan bir hedefi vardı. Herakleitos'tan başlayarak Spinoza'ya dek vardığını söylediğimiz "içkinlik" düşüncesi hep bu aşkınlık öğretisi tarafından dinsel ve düşünsel bir baskı altında tutulmuştu.

Ölüm konusundaki en ilginç felsefi tutumu Spinoza'da buluyoruz: canlı bireyin özünün değil varoluşunun sonlanışı olarak ölüm onun için bir hiçtir ve onun bilincine hiçbir kavram sunamaz. Başka bir deyişle bir hiçlik olan ölümü düşünmek bir hiçten ibarettir.

29. Hastane Nedir?: Ailenizin doktorunun tavsiyelerini medyaya, "psikoloğunuz Pierre Janet" ve "doktorunuz diyor ki" sayfalarına kaptırdığınızdan beri epey zaman geçti. Eskiden "aile doktoru", yalnızca burjuva ailelerinin şansına delalet etmiş olsalar bile, hiç değilse tıbbi bakımın kalitesi açısından iyi bir kurum gibi görünürdü. Günümüzde eskimiş bir tıp bilgisiyle (daha doğrusu bilgiçliğiyle) bile olsa, bu yaşlı başlı doktorlar (yaşlı başlı olmalarının tecrübeli, dolayısıyla bilgili oldukları düşüncesini uyandırdığı anlaşılıyor) uzun yıllar boyunca köylerde, kasaba ve büyük kentlerin mahallelerinde işbaşındaydılar. Geçimlerini, Moliere'in "Hastalık Hastası"nda olduğu gibi paralı müzmin hastalık düşkünlerine ve hipokondriyak ödleklere borçlu olsalar bile, taşıdıkları, klinik düşüncesinden uzak, geleneksel bir tıp kültürü ve bilgisi vardı. Lumbago, nefrit, verem (çaresiz ince hastalık) hatta birtakım "gizli" tutulması gereken hastalıklar, 19. yüzyıldan beri Batı kültüründe onların elinden geçmek zorundaydılar. Sonuçlar pek parlak değildi elbet, ama herkesin kolayca anlayabileceği gibi, bu aile doktorları, herhangi bir ailenin "yatkın" olduğu, aile üyelerinin hep birlikte yatağa düştükleri hastalıkları daha iyi tanıma, hemen anlayabilme şansına daha çok sahiptiler. Onlarla ilişkiniz SSK hastanelerinde olduğu gibi, hastabakıcı, ciddi bir şey yaptıkları duygusunu verecek tarzda koşuşturup duran hemşireler ve soğuk, bıkkın stajyer hekimler üçgeni içinde belirlenen o kah-

redici durumda olmazdı. Aile doktoru, tek kelimeyle söylersek, aile dostudur ve bunu anlamak için, 19. yüzyılda yazılmış herhangi bir romanı okumanız yeterli olacaktır – çünkü içinde hastalık halleri olmayan herhangi bir roman bulamazsınız...

Bu yazı, artık eski "aile doktoru" düzenine dönmenin imkânsız olduğunu gayet iyi bilen, üstelik böyle bir şeyi asla istemeyecek (hastalıktan da hekimlerden de tam anlamıyla bıkmış) birileri tarafından yazıldığından, öne süreceği sorular ne tıbbın içeriğine, ne de bazı hastalıkların tedavisinin nasıl olması gerektiğine dair olacaklar: Tıp tarihindeki en kötü meseleleri deşmek isteyen kişiler bunlar ve tıp denen çok özel bir ahmaklık kaynağının bazı yönlerini gözler önüne sermek istiyorlar.

Önce "hastane nedir" diye soruyorlar bu yüzden. Tıp fakültesini bitiren genç hekim, Doğu'da mecburi hizmet falan yaptıktan, erkekse askerden döndükten sonra, Türkiye şartlarında yaklaşık 30 yaşını devirince, bir hastaneye (özel olursa, iş güvencesi hak getirse de para açısından daha iyidir tabii ki) kapağı atar. Aralarında Türkiye'de neden hep "aşırı sol" denen örgütlere sempati duyanların neden bol olduğunu (bu ilginç ve hoş görünse de) pek anlayamadığımız ama sezdiğimiz hemşireler de aynı şeyi yaparlar. Hastane, eninde sonunda bir kurumdur ve özel de olsa, kamusal da olsa, sendikal da olsa, böyle olmayı bırakmaz. Sorun daha çok, hastanelerin "kimler için" yapıldıkları, bu işin geçmişinin ne olduğu ve geleceğinin ne olacağı, neye göre işledikleri, işletildikleri gibisinden sorular sorulmaya başladığı andan itibaren ortaya çıkmaktadır: Türkiye'de hastane imarı ve genel olarak sağlık meselesinin (özel sektör dışında) devlet tarafından pek kaale alınmadığını zaten iyi bilen kişiler olarak, meseleyi daha derinden, şu ya da bu ülkede işlerin nasıl yürümekte olduğu düşüncesinden hareketle değil, "genel" olarak "hastane nedir" sorusunu sorarak başlıyoruz demektir bu.

Bu soru akıllıca sorulmalıdır ki hemen "elbette insanların hastalıklarını mümkün olduğunca tedavi etmek için" türünden son derece doğal görünen bir cevap alınmasın. Şu anda milyonlarca insan, adressiz ve neşesiz hasta yataklarıyla morg ara-

sında, "tedavisi imkânsız" denen hastalıklarından dolayı ölüme geçiş halindedirler, üstelik ömürlerinin son günlerini kötü günlük ve dezenfektan kokuları arasında, yataklarından kalkmamalarını, sigara içmemelerini söyleyip duran hemşire ve hastabakıcıların cırtlak sesleriyle darbe alarak, ancak birkaç kaçamağı, birazcık kaytarmayı hastane denen şeyin tek konforu gibi algılamakta – yan tarafta ölmekte olan başka bir "yoğun bakım" hastasının ("yoğun bakım", bakım falan değildir, çünkü ne yoğundur ne de bakımdır – hastanın durumundaki değişmeleri kaydetmenin ve denetim altında tutmanın teknolojisine verilen addır) hafiften gülümseyişini, hırıltılı birkaç sözünü emmek gibi, gizlice yakılan sigaradan bir iki nefes çekmek gibi, sevdiklerinin ya da ailesinin yanına sokulduğu o yarım saatlik sürede belki de en tuhaf gelecek şeylerle ilgili birkaç küçük sorucuğa ("o sarı horozu kesmediniz daha değil mi?" gibisinden) cevap alması gibi... Ve yine şu anda, milyonlarca başka insan, klinikten kliniğe, departmandan departmana, hastaneden hastaneye, ellerinde bir sürü evrak, belki yanlarında çocukları koşuşturup durmaktadırlar. Herkes bunu anlayabilir: hastanelerde bir sürü hastalık tedavi edilebilir – tıbbın teknolojik ilerlemesine diyeceğimiz bir şey yok... Ama bize hastanelerin "tedavi etmek için", tıbbın "teşhis ve tedavi" için varolduğunu söylemeye kalkmayın: görünmez bir lanet işbaşındadır çünkü – hastane ve tıp kurumunun işi bitiktir; varlıklarına tahammül edilmesinin tek nedeni orada çalışmakta olan onca insana maaş vermek, onlara yol vermenin ciddi sosyal krizlere yol açabileceği gibisinden bir durumdur. Tıpkı eğitim kurumlarının, sendikaların, "hizmet sektörü" denen başka şeylerin durumunda olduğu gibi. Hastane "tedavi etmeye" yaramaz, başka bir işe yarar: Devletin (ya da başka birilerinin) ücret ödemek zorunda oldukları hekimlerle ve iş arkadaşlarıyla, asırlardır "karşı karşıya geçme ihtiyacını hissetmiş" olan insanları buluşturacakları bir mekânı ayakta tutmak...

Hastaneler salt "tedavi etmek" için olsaydılar, Michel Foucault gibi gerçekten namuslu ve dürüst (çok fazla "dürüst" olduğu, her şeyi, arşivleri gıdım gıdım tarayarak ortaya koydu-

ğu için eleştirilmiş olduğunu hatırlıyoruz) bir araştırmacı, 19. yüzyıl başlarında Marsilya dolaylarında inşa edilen bir hastanenin "mimari tezgâhını" gözler önüne seremezdi: bir hastanenin mimari planı şudur – bir mimar, kuşkusuz, üreteceği binanın "amaçlarına uygun" bir düşünmeyle, çiziminde "mekânlar yaratmak" zorundadır. Tapınaksa, ilahi mekân, ibadet edilecek, dua edilecek, kurban kesilecek mekânlar.

30. Agamben: Tanık: *1.* "Felsefenin bir temizlik işçiliği olduğu" üzerine – Deleuze, Agamben felsefesini yaklaşık olarak bu sözlerle selamlıyordu; cam yontucusu Spinoza'dan beri kavramları temizleyip parlatmak felsefenin örtük özü haline gelmiş olmalıydı... "Agamben'in kişiliğinde felsefe bir yaratıcılık, bir yapıp etme sanatı, kelimenin esas anlamıyla bir poetika haline geliyor..." (Deleuze) – ve Agamben'in Pier Paolo Pasolini'nin "Matta'ya Göre İncil" filminde Filip rolünü oynamış olduğunu hatırlayalım... *2.* "Biraz imkân, yoksa boğulacağım!" (Kierkegaard, Deleuze); "İçinde bulunduğum mutlak umutsuzluk bana umut veriyor" (Marx); "Yaşama sanatı kendine bağımlı olma sanatıdır..." (Foucault) – bu üç aforizma anlaşılan Agamben'in yolunu belirlemiş... Ama bunlar aynı zamanda yeni ve gelecek için olan bir etiğin kuruluş cümleleridir. Ve bu etiğin içinde özdeşlik ve kimlik söz konusu değildir artık – çünkü kimlik, Agamben'in *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Mahvedilişi* adlı kitabında gösterdiği gibi benliğin en zayıf kalmış kısmıdır– gücümüz ise Agamben'in genel bir formülle dile getirdiği gibi "bizi alıp götüren ve taşıyan adsız kuvvetlere" dayanıyor... Etik özne hakikatle kesiştiğimiz noktada bulunmuyor artık – insan türüne topyekûn olarak ortak olan dilde ve sözde cereyan ediyor... *3. Homo Sacer*'in çıkış noktası muhtemelen Primo Levi'nin "konsantrasyon kampları" konusunda ortaya attığı bir paradokstan geliyor: bu etik ile tanıklık arasında yer alan bir paradoks – "dibe vurmuş" gerçek tanıklar kimler? Açıkçası gerçek tanıklar ölümden kurtulanlar değil, "ölümleri cismani ölüm gerçekleşmeden tamamlanmış olanlar"... Yani Auschwitz jargonuna göre "Müslüman" denenler... *4.* "Bi-

linmedik toprakları dolaşmak gerekti – Auschwitz'in meydan okuyuşuna karşı 'etikçe' yaklaşmaya çalışan bütün doktrinlere boyun eğdirmek gerekti... Ama geriye çok az şey kalmıştı... Robert Antelme'in 'tanıklığı' İnsan Türü konusunda Blanchot bir defasında şöyle yazmıştı: 'insan sonsuzca mahvedilebilen bir mahvolmazlıktır'. Bana öyle geliyor ki bu iki anlama geliyor: insan özü diye bir şeyin olmadığı, insanı insan-olmayandan ayırt edebilmenin imkânsızlığı ve ikinci olarak, insan mahvedildikten sonra yine de geriye bir şeylerin mutlaka kaldığı, yani insanın sonsuz mahvedilişinden geriye artan ve direnmeye devam eden bir şey olduğu. Tanık işte bu kalıntıdır" (Agamben).

31. Agamben: Hayat: *1.* Hayat mefhumunun bir şeceresi – kökeninde tıbbi-biyolojik bir mefhum yok bunun, felsefi-siyasal bir örgütleniş tarzı var. Agamben'e göre hayat ancak onu bölerek, parçalayarak düşünmek zorunda kaldığımız şey neyse onun adıdır. Bitkisel hayatlar vardır, duyusal hayatlar vardır, düşünen hayatlar vardır, doğal hayat vardır, siyasi hayat vardır... – Biyo-politika (Foucault). **2.** Aziz Pavlus zamanı nasıl kavrıyordu? Ama çoğumuzun sandığı gibi zamanın sonunu değil, sonun zamanı olarak zamanı – bitmeye başlayan zamanı: ve Agamben'le birlikte sormak gerekiyor: bu zamandan geriye ne kalacak? *3.* Düşünmek dediğimiz faaliyetin günümüzde siyasi bir anlamı var mı hâlâ? Daha 1980 yılındaki bir söyleşisinde Gilles Deleuze tümüyle prefabrik parçalardan inşa edilecek hukuki, iktisadi, siyasi ve kültürel uzamların genellik kazanması karşısında bizi uyarmıştı. Böyle bir ortamda açıktır ki düşüncenin bahşedebileceği hiçbir yaratıcılığa yer kalmayacak, bir anlamda düşünmek imkânsız hale gelecektir...*4.* Agamben'e göre bu "ödleklik çağı" artık tamamlanmıştır... "Hiçbir zaman bir çağ düşünmeye bu kadar aciz, Batı demokrasileri hayal gücünden bu kadar yoksun olmadı. Her şey uyulacak kaçamak kurallar açısından kavranıyor artık –ve süreklilik kazanmış bir olağanüstü hal içinde– orada problemler önceden verilmişler ve önceden zaten çözülmüşler bile..."

32. Hukuk Modeline Karşı: Foucault hiçbir zaman yazmayı bir amaç olarak görmedi. Onu büyük bir yazar yapanın tam da bu olduğunu söyleyenler haklıdırlar. Onlar, Foucault'nun yirmi beş yılı aşkın bir zamana yayılan eserinin güzergâhlarında şen bir bilimin yolaçtığı kahkahaları bastırmasız, özgürce ve sakınmaksızın savuranlar olabildiler: Foucault'nun öncesinde Spinoza ile Nietzsche'yi, sonrasında ise Deleuze'ü ve yeni bir düşünür kuşağını bu kahkaha içinde yakalıyoruz. Foucault önümüze ilahi bir cezalar komedyasını çıplak bir yemek gibi sürdüğünde bu kahkahaları tutabilecek olan ancak bir iktidarın müdahalesi, ölümcül susturma araçlarının devreye sokulması olabilirdi. Ama yine, bu aygıtların inanılmaz komikliği karşısında kahkahalarını tutabilene aşkolsun: 19. yüzyılın şu harika icatlarına bakın hele: çocuklar için mastürbasyonu engelleyici aygıtların garip şekillerine, sanatkârane inceliklerinin pek gizleyemediği ikiyüzlü zarafetlerine şahit olun. Yetişkinleri kapatacak hapishanelerin dahiyane mimarilerine bakın. Kentimizin manzarasını bir zamanlar şenlendirmiş bu yapıların içinde gezerken, etraflarında dolaşırken, arşivlerini didiklerken her an karşınıza kahkahalarınızı tutamayacağınız görüntüler çıkabilir. Ve yine, ancak ceza, susturma ve ölüm hakkından gelir bu kahkahanın.

Cellatlar ise çok ender gülerler. Daha doğrusu, onlarınki aynı gülüş değildir. 19. yüzyıl sosyalisti Valles, dehşetin içinde bile baki kalacak bitimsiz bir neşeyi, devrimcilere özgü bir neşeyi katillerin, cellatların korkunç neşesine karşı sürmüyor muydu? Nefretin ve dehşetin yeterince şiddetlenmesi gerekiyordu bu gülüşü hayatı hedefleyen, ona karşı olan düzeneklere karşı çevirebilmek, korkudan ve güçsüzlükten hayatı yıkmak, hapsetmek isteyen güçlere karşı dirence geçebilmek için. Bu, nefret edişten duyulan şu gizli, ikiyüzlü haz ve keyiften ne kadar da uzak!

Foucault büyük bir sevgiyle eserinin içine serpiştiriyordu şu dehşet verici, mide bulandırıcı tasvirleri: Damiens'e çektirilen büyük eziyet ve eziyetin karşılaştığı zorunlu, kaçınılmaz başarısızlıklar... Vebayla çarpılmış, ıssızlaşan kent ve karantina...

Başka bir kenti kateden zincirli forsalar halkla söz alışverişindeyken... Ardından yepyeni bir ayrım, kapatma makinesi: Hapishane, cezaevi, hücre arabası... "Cezalandırma sanatında yepyeni bir duyarlılık..." *Hapishanenin Tarihi* bir sanat eserinin duyarlığıyla keskin çözümlemenin kılı kırk yarıcı, zor takip edilebilir "etkilerini" aydınlatıyor... Sorun, bir resim ve optik sorunu olarak beliriyor: Eski, geleneksel cezaların kırmızı kırmızı üstünesi, yeni hapishanenin gri üstüne grisi... Çözümleme ve resim kolkola gitmektedir. İktidarın mikroskopik fiziği ve insan bedeninin siyasal bir kuşatılması... Sanki milimetrik bir haritanın üzerine yerleştirilen renkli tablolar...

Sosyalist düşüncenin tablolar oluşturma konusunda kendini mahkûm ettiği bilgiç, ukala ve bön bir estetik yetersizlik ise, kendini imgeden beklenen bir şiirsellikten dem vurmayı bir an bırakmayan kısırlıkla damgalıyor. Foucault'nun Marksizme karşı görünen tartışması ancak belli bir yeni toplumsal mücadeleler kuşağının fonu üzerinde anlaşılabilir: Çoğul solculukların imkânı... Topyekünleştirici ve merkezileştirici anlayışa karşı bu solculuklar iktidar sorusunu tepeden tırnağa kuramsal çerçevesiyle birlikte karşımıza diktiler. Foucault ile Defert'in öncülük ettikleri GIP (Hapishane Enformasyon Grubu) deneyimi 1971 ile 1973 yılları arasındaki neşeli faaliyetinin haklı çıkarıcı sonuçlarını 1975'te yayımlanan bu eserde bulmuştu: Grubun başarısızlığı eserin başarısının nedeniydi.

Amaç açıktı yeterince: Hapishaneler etrafında örülen kavganın, başka kavgalarla iletişime sokulması. Ve bunun verdiği büyük bir kuramsal eser. İşte bu kuramsal eserin dile getirdiği ilk cümleyle başlayalım: Nereye bakarsan bak, her şeyi "hukuksal" terimlerle ele almaktan uzak dur! İlk bakışta "olumsuz" gibi görünen bu ilke, aslında Foucault'nun bütün eserinin gözelerini işleyen güçlü bir eleştiri silahı olarak beliriyor: Blanchot'yu takip ederek, yazarın ölümünü ve adsızlığı önerdiği zaman bile onun yazarın "hukuki" varoluşunu sorgulamaktan öteye bir şey yapmadığını biliyoruz: Kendi yazısının bir parçası olarak "yazarın adı" eğer ona bir "telif hakkı" bahşediyorsa, kapitalist dünyadaki burjuva kültürünün elinden sökülüp alınabile-

çok tek şey bu ad ile onun gönderdiği "cisim" değil midir? Foucault, birkaç sayfacıkta ve bir dizi Marksist postülanın hilafına, tüm eserini yönlendiren bu ilkenin zorunlu sonuçlarını sıralayıveriyor...

1. İktidarın bir mülk olduğu postülasına karşı... Buna göre, iktidar bir sınıfın ele geçirdiği, sahip çıktığı, fethettiği bir mülk gibidir, Foucault ise, iktidarın kaynaklandığı ya da aranacağı yerin asla bu olmadığını gösteriyor: O bir mülk ya da "bir sınıfın özelliği" değildir, tam aksine bir stratejidir. Uyandırdığı etkiler ve yol açtığı sonuçlar bir mülk edinme ilişkisini temellendirmezler. İktidarın işleyişi, konum alışlarla, manevralarla, taktiklerle, tekniklerle, düzeneklerle ve işlevlerle ilişkilidir daha çok: İktidara sahip olmak değil, onu icra etmek söz konusudur. Yönetici bir sınıfın edinilmiş, miras olarak devralınmış ya da fethedilmiş bir ayrıcalığı değildir iktidar. Stratejik konumların topyekûn sonucu, etkisidir. Elbette sınıflar vardır ve mücadele içindedirler. Ama iktidar söz konusu olduğunda onların Foucault'nun tablosundaki konumları tümüyle değişikliğe uğrar: Başka manzaralar, başka kişilikler, başka usuller... Geleneksel, hatta Marksist tarihçiliğin ihmal ettiği bambaşka bir resim... Buna göre, iktidar bir homojenlik değil, biricik noktalardan kaynaklanan, çoğulluklar içinde tikel noktaları kavrayan, açan, stratejik düzenekleri devreye sokan bir "çoğulluklar alanı" olmalıdır: "Sayısız yüz yüze geliş noktaları, herbiri kendi çatışma, kavga, mücadele ve uygulanan güç ilişkilerinin geçici de olsa tersyüz olma risklerini taşıyan kararsızlık odakları..."

2. Yerellik postülasına karşı: Bu postülaya göre iktidar, açıkçası, Devlet iktidarıdır. İktidarın yerini bir Devlet aygıtının içinde bulmalısınız. "Özel" dediğimiz iktidarlar bile ancak belirli bir dağılmaya, yayılmaya sahiptirler ve onların da aslında Devlet aygıtının içinde "özel olarak" yer alıyorlar diye kabul edilmeleri gerekir. Foucault ise, aksine, Devlet'in kendisinin bir sonuç olduğunu, ondan çok farklı bir seviyede örgün olarak bulunan çarkların ve odakların bir ürünü, topyekûn sonucu olduğunu gösteriyor.

33. Descartes Üzerine: Modern felsefe Descartes'tan başlayarak Kant'a doğru hareketinde, kronolojik bakımdan olmasa bile, öznelliği icat etti. Ama bu öznelliğe bazı çatlaklar da kazandırmaktan geri kalmadı. Bu icadı esas olarak Descartes'ın cogito'suna borçluysak, çatlakları da Spinoza'ya ve bir ölçüde Leibniz'e borçluyuz. Modern felsefenin "öznellikler" icat etmekteki yeteneğinin tükenmeye başladığı günümüzde, Tülin Bumin'in kitabı *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* modern felsefenin doğuşundaki türdeş olmayan bir çoğulcu çizgiyi hatırlatmayı amaçlıyor.

Descartes öznelliği nasıl keşfetti? Bu öznellik Kant'ın elinde tam anlamıyla "modern" bir öznellik niteliğine nasıl kavuştu? Aşağıda Descartes, Spinoza ve Leibniz çerçevesinde Tülin Bumin'in kitabına paralel sayılabilecek bir tartışmayla bu soruları ortaya atmaya çalışacağız.

Descartes kendi formülünün apaçıklığına inanarak başlamıştı: *dubito, ergo cogito, ergo sum, ergo ego res cogitans*... Kuşku duyuyorum, demek ki düşünüyorum, öyleyse varım, demek ki ben düşünen bir şeyim... Çağdaşları, en yakın dostlarından Arnauld da dahil olmak üzere onun bunu güvenle kabul edişini eleştirdiler – peki ya sende düşünen başka bir şey, ne bileyim, bir ötekilik, mesela bir beden varsa? Descartes'ın bu "maddeci" türden eleştirilere nasıl öfkelendiğini anlamak gerekir: ben bende düşünenin beden ya da başka bir şey olmadığını söylemiyorum; yalnızca böyle bir şeyden "kuşku duyulabileceğini" düşünüyorum. Tek istediğim, kuşku duyamayacağım tek şeyi bularak düşünmeye onunla başlamak. *Méditations*, işte bu arayışın süreci ve anlatısıdır.

Kuşkulanma Descartes'ın icadı değildir – onu Descartes'tan çok daha radikal bir yöntem olarak kullanan düşünürler hep oldu; Pyrrhon kuşkuculuğu ve onun Descartes dönemindeki felsefi yeniden uyanışta yeniden canlanışı bunu gösteriyor. Hatta kuşkuyu bir yöntem olarak başarıyla kurgulayan ilk kişinin Descartes olduğunu da söyleyemeyiz – özellikle yöntembilimsel başarısızlıklarını hesaba katarsak, sözgelimi öncellerinden Francis Bacon'un bu alanda ondan çok daha ileride olduğunu bile söyleyebiliriz.

"Ben" ya da "cogito" da Descartes'ın icadı değildirler: Aziz Augustinus ile Montaigne bu iki nosyonu Descartes'ınkinden çok daha anlam yüklü olarak ortaya atmışlardı – hayata dair bir "ben" olumlaması, "düşünen ben"in parlayışı, onlarda edebi hazlarla yüklüydü ve Descartes'ın kasvetli meditasyonlarını beklemeye bu açıdan pek gerek yok gibi görünüyor.

Bütün bunlara karşın, Descartes'ın *cogito ego*'su, "düşünüyorum"u tüm felsefe tarihinin göbeğine, her türlü kronolojiden ve ilerleme düşüncesinden bağımsız olarak, tam bir bomba gibi düşmüştür – düşüncenin işleyiş mekanizmalarından bazılarını yalnızca keşfetmekle kalmayıp, aynı zamanda onlardaki çok önemli bir dönüşüme, radikal bir değişmeye de delalet etmektedir.

Maurice Merleau-Ponty, *Les signes* kitabındaki harika makalesinde Descartes'ın elinde "düşünüyorum" fikrinin düşünceyi mutlak bir "zaman-dışılığa" gönderdiğinin altını çiziyor. Düşünce artık "zaman içinde" ya da "mekânda" dolaşabilen bir şey olmaktan çıkıyor; zamanda değişmezlik kazanıyor. Biz ise, Descartes'ın gerçekten düşüncenin "zaman" rejiminde radikal bir dönüşüm getirdiğini, ama bunun bir "zaman-dışılığa" göndermeyip, bizzat "düşünce zamanı"nda gerçekleştirilmiş bir devrim olduğunu, yepyeni bir zaman anlayışının üretilmiş olduğunu savunacağız.

Bu noktada Descartes'ın *cogito ego*'ya, "düşünüyorum"a bir tanım gözüyle bakmakta ısrar ettiğini hatırlayalım – "düşünüyorum", tuhaf bir şekilde "insanın tanımı"dır. Descartes'tan önce böyle bir cümleye asla tanım denemezdi; bir şeyi, sözgelimi insanı tanımlamak demek, onu bir cinsin içinde, özgül farklılığıyla tanımlanan ve cinsin bütün öteki türlerini böylece dışlayan bir tür olarak tayin etmek demektir – eski Aristotelesçi insan tanımı gibi: animal rationale, yani insan, akıllı hayvandır... İşte Descartes, yalnızca insanı yeniden tanımlamakla kalmıyordu öyleyse, bizzat "tanımın tanımını" da radikal bir değişikliğe uğratıyordu. İnsan tanımı olarak "düşünüyorum", eski tanımdaki fikirler zincirlemesinden bambaşka bir "zaman" sürecine bağlanmaktadır –"hayvan", "insan" ve "akıllı" fikir-

leri eskiden bütünüyle birbirleri dışında konularak zincirlenmekteydiler– tanımın hiyerarşisi oluşturuyordu "düşünce zamanı"nı. Oysa Descartes'a göre, "kuşku duyuyorum, öyleyse düşünüyorum, demek ki varım, öyleyse ben varolan bir şeyim" gibi bir fikirler zinciri içindeki unsurlar birbirlerine çok farklı türden bir bağıntıyla bağlanırlar: involutio, yani içsel gerektirme. Kuşku duyuyor olmam, hiçbir kuşkuya yer vermeyecek bir şekilde düşünüyor olmamı gerektirir, düşünüyor olmam da varolmamı... Gerektirme, fikirlerin zincirlenişinde tümüyle farklı türden bir zaman rejimi getirmektedir: Descartes ile birlikte düşünce bir "sürat"e kavuşur. "Düşünüyorum" kavramı ise, bu "sürat"in sonsuza yükseldiği örneklerden biri, Descartes'a göre biricik olanıdır. Fikirler artık birbirleri ardına farklı anlarda konulabilir unsurlar değil, birbirlerini zorunlu olarak gerektiren, içeren unsurlardır: Spinoza'nın deyişiyle partes intra partes, bölümler bölüm içinde... Felsefede en emin yol, yani açık ve seçik fikirlere sahip olarak ilerlemek, fikirlerde "sonsuz bir süratte" iş görmektir.

Spinoza'nın, Leibniz'in ve son olarak da Kant'ın Descartes'a yönelik eleştirilerinin özünü işte Descartes'ın bu "sonsuz düşünme sürati" teması oluşturmaktadır – özellikle Leibniz Descartes'ı aslında "sonsuz bir süratte" çıkarsanamayacak sonuçlara varmakta çok "aceleci" olmakla suçlar. Spinoza da onu çok "heyecanlı" ve "belirsizliklerle dolu" bulur. Kant ise, ileride göreceğimiz gibi, Descartes'ın "düşünüyorum, demek ki varım"ını kabul ederken oradan "ben düşünen bir şeyim"e sıçrayışını "sonsuz süratte" gerçekleştirilebilir bir düşünce hareketi olarak görmez. Varolmam beni dolaysızca "şey" yapmaz; çünkü ancak bir biçim altında ben bir "şey" olurum – yani zaman ve mekân içinde...

Bütün 17. yüzyıl felsefesi, Merleau-Ponty'nin gösterdiği gibi, "sonsuzluk" düşüncesi tarafından katedilmektedir – Descartes'ta düşüncenin sonsuz sürati, Spinoza'da varlığın "ebediyet" tarzındaki sonsuzluğu (*subspecie aeternitatis*) ve son olarak Leibniz'te "labirent"in sonsuzluğu... Farklı türden sonsuzlukların keşfi klasik felsefenin neredeyse varlık sebebi, temel ve

naif içgüdüsüdür. Bu içgüdüsel arayış doğrudan doğruya Kant öncesi bir düşünce dünyasında yer alabilir. Metafizik varoluşunu Kant'ınki gibisinden düşünceleri yadsıyarak, onlara karşı her türden tedbiri alarak garantiye bağlayabilir.

Kant öncesi metafizik, Kant sonrası metafizikten çok önemli bir noktada farklılık gösterir: onda, sonlu olan sonsuzun yarattığı şeyden ibarettir. Sonsuz, sonludan önce gelir. Kant'tan sonra, sonsuz, sonluya boyun eğecektir ama biz Descartes ile Spinoza felsefeleriyle ilgilendiğimiz ölçüde henüz o dünyada, yani modern dünyada değiliz.

34. Yine Descartes: Descartes'la başlayan neydi? Tülin Bumin'in *Descartes ve Spinoza* başlıklı çalışması bu soruyu bir kez daha cevaplandırıyor. Descartes öncesi modern bilimlerin temellerinin atıldığı süreçten, yani Kopernik-Kepler-Galilei üçlemesinden başlayarak ve işin sonrasına "Aydınlanma düşüncesine" ve modern felsefenin evrimine başvurarak. Kitabı "özgün" bir çalışma olarak değerlendiremiyoruz – buna karşın her türden (resmî ve gayriresmî) felsefe öğrencisine, günümüz "postmodern" denen düşünce ortamında gitgide radikalleşen eleştirilere konu olan bir düşünür (Descartes) ile gitgide daha fazla önem atfedilmeye başlayan takipçisinin (Spinoza) aynı anda sunularak tartışıldıkları iyi düzenlenmiş bir okuma vesilesi sunduğu açık.

Ben kendi hesabıma, bu kitap vesilesiyle soruyu cevapsız bırakacak şekilde yeniden sormak istiyorum: Descartes'la başlayan neydi? Maurice Merleau-Ponty'nin yerinde teşhisi, 17. yüzyıl düşüncesinin bir daha geri gelmeyecek kadar büyük ve naif bir güçle "sonsuzluk" fikrini ortaya attığıdır: onun deyişiyle, 19. yüzyıldaki "küçük akılcılık"tan farklı olarak "büyük akılcılık" (*rationalisme majeur*) denebilir buna. Kuşkusuz, bu "büyük akılcılığın" üç önemli figürü "Descartes, Spinoza ve Leibniz" bu sonsuzluğu farklı doğrultularda, değişik yetkinliklerde ve çoğu zaman birbirleriyle dalaşarak geliştirdiler. Ancak değişmez bir şekilde her şeyi "ebediyet görünümü altında", "subspecie aeternitatis" gözlemeyi, varoluşu sonsuz bir üretkenlik kudreti olarak

kavramayı ilke olarak seçtiler. Çatışmaları, Spinoza ile Leibniz'in birbirlerine ve Descartes'a yönelttikleri eleştiriler boyunca, modern felsefenin temel kavramlarını birer birer ortaya saldı. Bu çerçeve içinde, Descartes'ın "sonsuz" kavramından başlayarak, Spinoza'nın ve Leibniz'in "sonsuza" nasıl erdikleri üzerinde kısa bir soruşturma yapmak istiyorum.

Descartes'ın sonsuzu: cogito ergo sum, "düşünüyorum, demek ki varım" felsefi bir formül müydü gerçekten? Akademik ve klasik türden yorumlar genellikle bu ifadenin sesini işitmiyorlar. Oysa bir ilke, bir kavram telaffuz ettiği anda o sesin tonunu algılamak canalıcı bir önemdedir: tıpkı Antik Yunan kentlerinden birinde "to on", "vardır" sözcüğünün nasıl telaffuz edildiğini duymak gerektiği gibi. Heidegger bu sesi işitemediğimizi, bunun için geliştirdiğimiz teknolojilerin artık bunu neredeyse imkânsız kıldığını söylerken haklıydı. Derrida da, "Felsefede Uzun Zamanlardan Beri Yitirilmiş Bir Ses Tonu Üzerine" başlıklı tuhaf olduğu kadar harika bir denemesinde artık işitmediğimiz felsefi tonlamalardan bahseden ikinci kişi olmuştu: ne bir buyruk, ne bir dinsel çağrı, ne de bir önerme olmayan "gel" sözü... Oysa Heidegger "felsefenin kökenini" şiirde bulmaya çabaladığı dönemde artık yanılıyordu: ille de aranacaksa, felsefenin kökeninde "tonlama", "mim" ve "performans" sanatçısının, bir aktörün yaptığını bulmalıydı. Gerçekten de en eski filozofları, doğu bilgeliklerinin belli bir etkisi de saklı tutulmak kaydıyla hep anekdotlar ve meseller sunarken, bir mim ya da performans anında daha iyi yakalayabiliyoruz: düşünmeyi bir olay haline getirmek, imayı güçlendirmek... Böylece Herakleitos'u dağa çekilip çocuklarla oyun oynarken, Empedokles'i, müridlerinin iddia ettiği üzere sandaletlerinin tekini yukarıda bırakarak Etna dağına atarken, Sokrates'i baldıran zehiri içerken hissedebiliyoruz. Filozof, bir şairden çok bir aktöre yakındır – biyografisinden çok sunduğu anekdotlar felsefesini ele verir. Metne ve yoruma bu yüzden aşırı bir önem atfetmek felsefenin özellikle kendi geçmişine yönelik "takibat" konusunda içine hep düştüğü bir hataydı. Bu yüzden Deleuze'ün deyişiyle "Wittgenstein terörü"ne kurban giderek,

herhangi bir çağın düşüncesini ister "doğruluk-yanlışlık" testine tabi tutarak, ister "karşısındaymışçasına bir filozofla konuşup durarak" iş gören analitikçiler kadar, "anlama"yı yekpare, neredeyse uhrevi bir değer olarak gören hermenötikçiler de burada geliştirmek istediğim yönelime zarar vermekten hiç geri kalmadılar: anlamak, tıpkı bir sanat eserinde olduğu gibi bir düşünce, felsefi bir fikir karşısında takınabildiğimiz tek ve biricik tutum değildir: Felsefi kavramlar hissedilebilirler, onlara öfkelenebilir, onların varlığından coşku duyabilir, onlarla hiç de pozitivizmin kurallarına boyun eğmeyen oyunlar oynayabilirsiniz.

Descartes "cogito"sunun tınlayışı, kendini eleştiren tanrıbilimcilere ve "kaba maddecilere" verdiği cevapların ses tonundan ayrı tutulmamalı: bu öfkeli bir sestir. "Düşündüğünü, o halde varolduğunu söylüyorsun, ama sende düşünen pekâlâ bedenin olabilir," yönünde giden bu eleştirilere son derecede sert, öfkeli bir tonda cevap vermektedir: "Söylediklerimden hiçbir şey anlamıyorsunuz, ya da anlamazlıktan geliyorsunuz: elbette bedenim düşünüyor olabilir; benim bütün söylemeye çalıştığım düşünen şeyin bedenim olduğundan nasıl kuşku duyabildiğim? Sorun son derecede ciddidir ve Cogito fikrinin sekanslarını açmak şu anda gerekli hale geliyor. Tam formül, "dubito, ergo cogito, ergo sum, ergo res cogitans sum", "kuşku duyuyorum, demek ki düşünüyorum, öyleyse varım, o halde ben düşünen bir şeyim," olarak telaffuz edilmeli. O zaman Descartes'ın skolastikçilerle ve tanrıbilimcilerle yürüttüğü kavganın "gizli" tarafı açığa çıkmaya başlayacaktır:

Descartes Arnauld'ya yazdığı bir mektupta, Cogito ilkesinin bir "insan tanımı" olduğunda ısrar ediyordu. Böyle bir tanıma devrin skolastik-Aristotelesçi ya da Platoncu tanrıbilimcilerinin ne kadar büyük bir güçle karşı çıkacakları tahmin edilebilir: Descartes yalnızca yeni, farklı bir "insan tanımı" getirmekle kalmamakta, skolastiğin en önemli silahını tersine çevirerek "tanımın tanımını"da değiştirmektedir. Bilindiği gibi, bütün ortaçağ felsefesi ve tanrıbilimi, insanı "animal rationale", akıl sahibi hayvan olarak tanımlama alışkanlığındadır. Ya-

ni bir varlık alanı, bir cins olarak "hayvan", o grubun bir türü olarak tümüne karşı sürülen "insan" ve tür yaratıcı farkın (*differentia specifica*) terimi, "akıllı". Descartes'ın Cogito'yu bir "insan tanımı" olarak ileri sürmesi bütün bir felsefi tasım geleneğine karşı koyverilen bir savaş çığlığına benziyor: Descartes'ın öfkesinin nedeni.

35. Foucault Üzerine Notlar: Foucault'nun eserinin Türkiye'de yansıması bir dizi talihsizlikler yaşadı: ana eserlerinin çevrilerindeki özensizlik (Selahattin Hilav'ın çevirdiği ders özetleri ile Levent Kavas'ın "ben'in yapımı" tercümesini –o da kısmen– bunun dışında bırakıyorum), kabul gördüğü akademik çevrelerin tam da böyle bir eserin titreştirebileceği alanların oldukça uzağında yer alıyor olmaları, ama esas olarak Foucault'nun esas önem taşıyan temalarıyla karşılaşıldığı zaman özellikle "solcu entelektüel" çevrelerin belli bir kesiminin oldukça kolaycı bir reddiyeyi terennüm etmeyi işin bir gereği saymaları. Foucault'nun eserini tanımaya bir dönem yanaşan, anlaşıldığı kadarıyla da orada çok geçmeden "Batı'nın Batı'daki eleştirisininin" ötesinde bir şey bulamayan İslami aydın çevrelerini de hatırlatmak gerekiyor.

Foucault'nun eserinin yıllar içinde oluşturduğu yelpazenin her kıvrımının spesifik bir yönelime sahip olduğu doğru: Batı Avrupa'da klasik adı verilen çağlardan beridir oluşmakta olan modern kurumların ve yaşam deneyimlerinin bir şeceresi (*généalogie*), ama aynı zamanda bu kurumların içinde dağılmış bulunan birtakım düzeneklerin açığa çıkarılışı (arkeoloji), son olarak da felsefi-etik bir problem: esas işlevi anlaşıldığı kadarıyla her türlü muhalefeti devreden çıkarmanın ya da çarpıtmanın yöntemlerine derinden sahip olması olan bu iktidar düzeneklerinin ötesinde bir "ne yapmalı?" sorusu nasıl sorulacak?

Türkiye'de Foucault'nun eserini ciddiye almaya çalışan birisinin karşılaşmaktan kaçamadığı bir eleştiri, onun ülkemiz için biraz "lüks" kaçan "postmodernizmi" ya da ortodoks Marksizmin genelgeçer üstyapısal iktidar ve siyaset alanı anlayışının karşısındaki sert ve eleştirel tutumu etrafında odaklanır. Bu

eleştiri ona en az bu kadar büyük bir güçle Batı'da da yöneltildi ve bu durum hâlâ sürüyor. Bu tip bir eleştirinin, Foucault'nun güçlü "nedenler" araştırmasının aksine, "sonuçlara" veya "etkilere" saplanıp kalınmasının bir neticesi olduğunu düşünüyorum. Foucault modern ceza hukuku sisteminin idam cezasından uzaklaşmaya meyilli olduğunu mu söylüyor; Türkiye'de bu reform yeni yeni tartışılabilir hale geliyor denecektir – üstelik Abdullah Öcalan davasına ve Avrupa Birliği'ne dahil oluş tartışmalarına bağlanan apaçık bir yüzsüzlükler ortamında... Foucault, Batı cezalandırma sisteminde iktidarın hedefinin bedene çektirilen eziyetten kapatmaya ve görünürden silmeye döndüğünü mü söyledi? Üçüncü Dünya ülkelerinde kurumlaşmış işkencenin halen esaslı olarak varlığını sürdürdüğü bir cevapmış gibi ileri sürülecektir.

Yine de, 19. yüzyılın başlarından itibaren yola düzülen "modernleşme çabaları"nın vazgeçilmez parçaları olarak, Foucault'nun tasvir ettiği bütün o "disipliner" kurumların, modern ordu ve kışla sisteminin, hastanenin, hapishanenin ve mecburi eğitim, okul ve fabrika sisteminin ithalinden ne Foucault sorumludur ne de onun düşüncesiyle eş titreşime girebilecek başka bir düşünce. Sanki Aydınlanma'nın bütün bu kurumlarının ithali meşruyken, onlara yönelik eleştirinin (göreceğimiz gibi aslında pek eskidir) ithali "postmodern" bir skandalmış gibi.

Foucault'nun "iktidar" meselesiyle buluşması eserinin yelpazesinin orta noktasında gerçekleşmişti. Delilik üstüne klasik söylemin nasıl da bir tıplaştırma düzeneğinin devreye sokulmasının etkisi olduğu söylenebilirse, modern "bilgiler" alanının nasıl insanın dışındaki güçler gibi gelişen deneyimlerin insana müdahale edişiyle aynı şey olduğu nasıl iddia edilebilirse, düşünür François Châtelet'nin kısa formülasyonuyla: "Bir icraat olarak iktidar" ile "bir kurallaştırma olarak bilgi" Foucault'nun bu buluşmasının odak noktasını oluşturuyor. İktidar nasıl oldu da göksel ya da seküler bir devlet'in biçimi, bir sınıfın mülkü, bir hükümdarın "niteliği" olmayı bırakarak, cemiyetleri ve toplumları kateden genelleşmiş bir "icraat" mese-

lesi haline geldi? Nasıl oldu da "bilme" denen şey, felsefenin ve bilimlerin klasik anlayışlarının epeyce uzağında kurulduğu yeni mekânlara ve işlevlere kavuşacağı şekilde yeniden örgütlendi? İşte bilgi ile iktidarın bu çifte dönüşümü, farklı farklı alanlara ve mekanizmalara ait olmalarına rağmen, 19. yüzyıl başlarından beri Batılı toplumların bağrında gelişen modernlik tarzını oluşturuyor.

Foucault'nun uzun yıllar boyunca "bilmenin arkeolojisi" kitabında alay ettiği, söyleşilerinde ise reddettiği bir "tutarsızlık" eleştirisiyle karşılaşmış olması biraz tuhaftır: deliliğin, kliniğin ve bilmenin doğuşundan modern disipliner iktidar pratiklerinin ve teknolojilerinin gelişme sürecine yönelttiği araştırmasının her bir parçası belli bir iddialar düzeninin direncini ve tutarlılığını o kadar kesin bir biçimde taşımaktadır ki, hastalıktan cinselliğe, üretimden konuşmaya tek ve aynı tema sorgulamasının ana eksenini oluşturuyor.

36. Felsefe ve Kavram: Gazetecilere bırakılamayacak olan en önemli değerler herhalde düşünmek, felsefe ve siyasettir. Bu bir gazetecinin kendi çapında düşünmediği, siyaset yapmadığı, hatta felsefe yapmadığı anlamına gelmez. Ancak Deleuze ile Guattari'nin ısrar ettikleri gibi kavram yani konsept reklamcılara veya gazetecilere bırakılamaz. Bu yalnızca zarif bir onur gösterisi ya da felsefi ahlakçılık değildir – modern dünyada beklediğimiz mücadeleler güzergâhının yapıtaşlarından birisi olması gereken bir ilke mertebesindedir. Kimseyi gücendirmek istemiyor olsam da aşağıda, özellikle Türkiye adını verdiğimiz bu ülkede olup bitenlerle ilgili bir tartışmayı başlatmayı umuyorum ve buna cesaret ediyorum. Aşağıda yazacaklarımın Ece Temelkuran'm yazısıyla ya da bunun üstüne kör listesinde çıkan tartışmalarla bağlantısı yokmuş, sadece bir "vesile" söz konusuymuş gibi düşünün...

Birinci durum bir filozofun köşe yazısı, bir tarihçinin roman, öykü ya da vesaire, bir romancının köşe yazısı ya da felsefi deneme, ya da yine bir öykü anlatıcısının felsefe yazısı ya da köşe yazısı yazabilir olmasıdır. Buna şairleri pek katmak istemiyo-

rum, çünkü bunu yaparsam durum oldukça ağırlaşacak. Bütün bu karışım önümüze kimin ne olduğunu belirsiz kılacak genel bir manzara çıkaracaktır. Giderek bir felsefeci şu ya da bu gazetenin köşesinde iş bulmayı umut etmeye başlayacaktır ve özgürlüğünü –ama daha da önemlisi felsefi-politik bağlamını– yitirecektir. Bir köşe yazarı –eğer standart olanlardan biriyse– felsefe ya da politika yapmaya köşesinde başlarsa o durumda da felsefenin –ya da bir kavramın– iki üç paragraf içinde yaratıldığı o çok ender anlardan birisiyle karşı karşıya olduğumuzu varsaymamız gerekecektir ki böyle bir durumda sözgelimi Nietzsche, Kierkegaard ya da Wittgenstein gibi bu işi tam anlamıyla yapmış olan filozoflara saygısızlık etmiş olacağız. Bir fikrin, bir kavramın birkaç satıra sığıncaya dek yoğunlaşması –belki felsefeyi şiire de açan, ya da en azından Heidegger'in istediği gibi onunla bağlantısını kuran– çok ender, çok zor, adeta mucizevi bir durumdur. Ve biz bu mucizevi durumu kimden bekleyeceğiz: formül adını verebileceğimiz bu kısa aforizmanın –aslında bir aforizmadan epeyce uzun olan– bir köşe yazısından çıkmasını mı?

Felsefe bir tartışma değildir. Çok şükür, şiir, öykü, roman, sinema ya da resim de öyle. Bütün bu alanlarda elbette tartışmalar olup bitmiştir ve sürecektir. Ama Deleuze'ün hatırlattığı bir nokta son derecede aslidir: iki filozof aynı fikirde değilse, diye sorduğumuzda, mesela Kant'ın hangi bakımlardan Leibniz'i eleştirdiği ve bunda da haklı olduğu sorulduğunda tuhaf bir ikilemle karşı karşıya kalırız... İki filozofun bir konuda aynı fikirde olmadıklarını söylemek acaba Rafaello ile Leonardo'nun resimde, Bach ile Mozart'ın müzikte aynı fikirde olmadıkları gibi bir durum mudur? Bu ikincisi bize ne kadar saçma gelirse ilki, filozoflar konusunda olanı da aslında o kadar saçma gelmelidir. Bu da etrafı kuşatan onca "tartışmaya" rağmen –unutmayın ki Althusser için felsefe "teoride sınıf mücadelesidir", ama bu daha derin bir analizi gerektiren yeni bir kavramdır– her alanda olduğu gibi felsefenin de diğerleri gibi bir "tartışma" olmayacağı, bu konuda Habermas'ın bir "tartışma-uzlaşma" olarak felsefe arzusunun yanlış olduğu anlamına gelir. Bu konuda Deleuze'ün "fel-

sefe kavramlar imal etmektir" tezini bugün için de, felsefe tarihi konusunda da, gelecek için de desteklerim. Kavramlar imali olarak kavranmazsa felsefe salt bir gazetecilik dedikodusuna dönüşme riskine girer – ve esasen felsefe olmaktan böylece çıkar, "kanaat", yani bir tür "sofizm" haline girer...

Ancak yine de Mozart asla Bach gibi çalınmasını istemiyordu ve onun "müzikal düzeniyle" ve icra biçimiyle alay ediyordu. Kant Leibniz'i, Hegel Kant'ı, Nietzsche ya da Kierkegaard da Hegel'i ancak bu minval üzere "eleştirebilir". Bugün filozoflar gazete köşelerinde özetlenebilecek "ayan beyan" (*public*) tartışma seanslarına çağrıldıklarında sonucun bir "hiç" olması işin daha karmaşık olduğunu gösterir. Bu aslında nasıl Mozart yeni bir müzik besteleme tarzı icat ettiyse, Kant'ın Leibniz'den tümüyle farklı bir kavramlar örgüsünden hareket ettiği manasına gelir. Gerçekten de söz konusu olan durum asla bir "tartışma" değil, tümüyle farklı olan iki kavramsal çerçeve içinde bir taraftan bir yeniliğin (Kant diyelim) öte taraftan bir eskiliğin veya geleneğin (Leibniz diyelim) kendilerini asla uzlaşamayacak noktalarda onaylayıp durmalarıdır.

Şimdi... Biz burada Türkiye'de felsefe filan yapmıyoruz ve diğer alanlarda (sanatta, siyasette vesaire) birçok "yetenek"ten bahsedebiliyor olsak da işler daha iyi gitmiyor. Ama en azından "kendi işiyle ciddi uğraşmak", ya da "ciddiye almak" gibi bir durum vardır, ruh hali vardır. Bunu hiçbir alanda burada, Türkiye'deki somut uğraşılarımız dahilinde becerememediğimiz oldukça açık görünüyor bana. Mesela esas sorunun Ece Temelkuran'ın Türkiye soluna (ya da "sollarına") akıl öğretmesinin manasının ne olduğunu sorarak ortaya çıkamayacağını düşünmelisiniz: Temelkuran'ın makalesi önüme körotonomedya'dan düştü ve ben genel ruh halimle bu yazıyla doğrudan karşılaşmış olsam şöyle bir bakıp geçerdim ve pek ciddiye almazdım. Bunun nedeni onun yazılarından –çoğu yazısında "hoşuma giden" pek çok şey olmasına rağmen– şu ya da bu konuda şu ya da bu "kavramı" yaratıyor gibisinden sinyaller şimdiye dek almamış olduğumdur. Temelkuran'ın yazısı neredeyse eski-yeni Türkiye solunda (sollarında) tepki uyan-

dırdı, bazılarında infial, bazılarında ise onaylama yarattı. Mesele bana ne benim, ne herhangi bir arkadaşımızın yeterince derinliğine nüfuz edebileceğimiz bir şey gibi görünüyor. Tamam, tartışacağız –bu yüzden Ece'nin yazısı çok "iyi geliyor"– ancak bu yazının varlığı ve burada tartışılıyor olması bile bir sorunu ortadan kaldırmaz: peki ama kavram nerede? Mesele Türk solu denen "şahsiyete" (eğer varsa böyle bir şey, ki buna a priori inanamayız) bir "kavram" aracılığıyla yaklaşmak isterseniz şöyle bir formül ile karşılaşmanız işten bile değildir, yeryüzünün tarihinde ne kadar "ağır" sol devreye girmişse –Fransız "cumhuriyetçiliği" ki Fransız Devrimi'nin eseridir, Sovyet devrimciliği, Çin taraftarlığı, Enver Hocacılık vesaire vesaire...– bunların herbirinin ekseninde bölünme ilişkisi. Birleştirici her çabanın ardında bir "kavram" yatmalıdır ancak her taraftan ithal edilen farklı farklı kavramlar gelmesi pek olasıdır böyle bir durumda.

Bu meyanda içinde olduğumuz veya düşeceğimiz çelişkilerden korkmayalım. Hatta "genel olarak çelişkiden korkmayalım" da derdim – tıpkı Nietzsche gibi. Çelişki pekâlâ hayatın işleyiş biçimi olabilir, tarihin taşıyıcı unsuru olabilir – yeter ki çelişkinin ne olduğuna dair bir kavramımız değil (bu sadece bir tanımdan ibaret olurdu) bizzat "çelişki içeren" bir kavramımız olsun. Bir belirsizlik alanındayız diye yakındığımızda bu belirsizliğin ne tür şanslar taşıyabileceğini hiç sorgulamayız, dosdoğru o belirsizlikten bizi çekip çıkaracak güçlerin ne olduğunu bulmaya çalışırız. Bu en yanlış dünya görüşü olmalı. Mesela vücudu ele alalım – enzimlerle, hormonlarla, giderek genlerle kodlanan, işleyen. Burada adrenalin ile bilmem ne hormonunun "çelişkisinden" bahseden bir hekime tıp camiası herhalde gülerdi. Ama birbirlerini dengeleyen, gideren, kovan bu "karşıt" hormonların "tamamlayıcı" olduklarını da söylememiz zordur. Her ikisinin de vücutta bulunuyor olması gerekir ki birbirlerini dengeleyebilsinler. Birisinin diğerini yok etmesi neredeyse ölüm anlamına gelirdi.

Dolayısıyla "çelişki" çok tuhaf bir mefhumdur ve ona bir kavram verilmesi, bahşedilmesi gerekir: Leibniz diyordu ki "günah işlememiş Adem" pekâlâ bir çelişkidir (çünkü Adem

işlediği günahtan başka bir şeyle anılmaz) ama imkânsız değildir. Bunun yerine "çatışkıyı", yani uzlaşamazların antinomisini getirmeye çalışmanız boşunadır. Leibniz'in dehası "trend" ya da "eğilim" denen meseleyi çözmüştü çoktandır. Biz bir "trend"i herhangi bir şeyin meyli ya da evrensel bir eğilim olarak yorumlarız. Oysa trend, meyil ya da eğilim çok daha karmaşık bir süreçtir. Türk solunu tartışacaksak onun ne olduğuna, geçmişinde biriktirdiğinin –ki bu pekâlâ ölü bir birikim olabilir– ne olduğuna dair değil, neye meyledeceğine dair tartışmalıyız. Asla şunu diyemeyiz: bir günah işlemişiz, cezasını çekmekteyiz. Hayır, meyil süreçten farklı bir şeydir ve her an varoluşu dürter ve bu dürtme bir süreklilik çizgisi üzerindedir: bir aks, bir eğri, bir eksen... Ağırlıkla hep "durumlara" bakıyoruz: nedir Türk Solu dediğimiz şeyin durumu? Nedir konumlar ve duruşlar? Her şeye durağan haliyle bakmak varoluşu kavramayı başaramayanların genellikle düşmeye mahkûm oldukları bir hatadır. Üstelik böyle bir hatayı kavrayamadıkları için varoluşu anlamaz halde değildirler; tersine varoluşu kavrayamadıkları ölçüde bu hataya düşerler. Mesela Türkiye'de Sol ile İslam arasında bir çelişkiyi durağan bir vaziyet olarak ele alıyorsunuz diyelim. Üstelik de solun neden gerilediğini, "sağ" olarak nitelendirmeye devam ettiğiniz İslam'ın neden ilerlediğini soruyorsunuz kendinize... Meseleyi bir "eğilimler", "trendler", "meyiller" tarzında düşünmediğinizde sadece durumlara ve buna bağlı olarak "peki şimdi bu durumda ne yapacağız" türünden sorulara bağlamakla kalırsınız. Hiçbir gerçek sorunda "durağanlık" yoktur, hep "meyiller" vardır. Ve Ece Temelkuran bir "durum" sorusu soruyor, bir "meyil" sorusu değil. Esas mesele bence burada yatmaktadır ve körotonomedyadaki kalabalığımızın buna reaksiyonunun sadece şu noktada "sağlıklı" olabileceğini düşünmüyor değilim: bir "durum" sorusuna karşı bir "meyil" sorusunu sürmek... Bu yanlış bir dilde ve hakaretamiz gerçekleşmiş olabilir. Ama ancak bir kısmı – çünkü bir şeyin neye meylettiğini sormak onun güncelliğine, yani nereye doğru açılma ihtimali olduğuna dair bir soru sormak demektir.

Şimdi: bir meyilin, bir eğilimin, bir trendin, bir tandansın kendine özgü bir işleyişi vardır. Durum soruları sorduğunuzda işin içinden çıkamazsınız? AKP seçimi kazandı, peki sol nerede diye soramazsınız. Anlaşılan sol "oralara doğru" bir yere "meyletmiştir". O halde sol olmaktan çıkar mı? Yine hayır, bu demektir ki "sol olmaktan çıkmaya meylediyor"... Çıkmadı... Çıkmaya meylediyor... Salt "çelişki" terimleriyle düşünmeye devam ederseniz böyle bir durumu anlayamazsınız. Basitçe son derecede durağan insanların tek bir seçim sürecinde buradan oraya gitmiş olduklarına hükmedersiniz. Hayır, diyeceksiniz ki şu anda bile gitmeyi sürdürmeye devam ediyorlar.

Meyil soruları çok derin ve yaşamsal bir realiteye tekabül ederler. Karşıt-meyiller ve durumlar-dışı vaziyetler, konumlar oluştururlar. Mesela "sağcılaşma", bir partinin üyeleri ve militanları için söylendiğinde asla şu ya da bu rakamdan "azalma" ve karşı tarafın lehine "kaybetme" gibi olmaz. Bizzat o partinin son derecede küçük değişimlerle (buna "bireyler-altı" değişimler diyerek Tarde'a selam gönderebiliriz) "sağcılaşma meylinde" olduğu manasına gelir. Belki de bunu anlatacak mefhum "tedricilik" değil, serilerin bir tarafındaki kayıp meyline başka bir tarafındaki "kazanç" eğilimlerinin tekabül ediyor olması halidir. Partiniz solun bir yerlerindeyken "sağcılaşma" meyli gösterirse diğer taraftan gelene, "sağcı partiye" yalnızca oylarınızı değil, kendi konumunuzdan bir şeyleri de kaybediyor olmalısınız. Ama bu konumun ortadan kalkması da değildir, eriyip gidişi de değildir. Farkındaysanız çok yeni ve Leibniz'in ya da Gabriel Tarde'ın deyişiyle "monadolojik" bir süreci tanımlamanın eşiğindeyiz. "Sol" diye genel bir durum, önceden kurulu bir düzen, bir ruh hali ya da bir tavır yoktur... Yalnızca eğilimler vardır ve esas mesele bu eğilimler boyunca nasıl kayıp duracağımızdır. Kant çok haklı olarak sol el ile sağ eli özdeşleştiremezsiniz, örtüştüremezsiniz, hep biri sol diğeri sağ el olarak kalacağı için diyordu... Ama örtüştürme –eğer bulunabilirse– bir üst boyut üzerinde gerçekleşebilir. Burası ise bir gazete makalesi açıkçası, olamaz...

Meyil kavramını hesap uzmanlarına, maliyecilere, kamu-

oyu araştırmacılarının yüzeysel-istatistiki tahminlerine, televole ekonomistlerine bırakmayacaksak kendimizde saklamalıyız. Bu kavramı güçlü biçimiyle ortaya atan Leibniz bir "bakış açısı" mefhumunu yanına vermeden böyle uçsuz bucaksız bir kavramı alabildiğine işlemeye bırakmamıştı. Nedir bir "bakış açısı"? Bu modern ve liberal göreliliğin "özneye göre bakış açısı" değildir. Bugün televizyon ekranında sözde sol ile sözde sağ, sözde Fenerli ile sözde Galatasaraylı karşı karşıya getirilirler ve tartışmalarından bir şey çıkacağı sanki varsayılıyordur. Bu tam bir yalan – tartışmadan herhangi bir şey asla "çıkmaz". Bakış açısı, çoğu zaman "benim görüşüm" demek mecburiyetinde bırakan bu şey son derecede modern bir konumlanma tarzıdır ve aslında gerçek değil sanal bir konum alıştır, hep "karşısındakine göredir". Burada Leibniz'in ünlü "bakış açısı" mefhumunu işin içine sokmak çok yararlı olabilir. Ona göre bakış açısı bir durumun "özneye göre" yorumu ve bu yorumun salt öznenin varsayılan değerine göre onanması (yani liberal-ampirisist Anglosakson filozoflarının düşüncesi) değildir. Tam aksine, bakış açısı özneyi üretir – başka bir deyişle ancak bir bakış açısına yerleşebildiğiniz ölçüde bir "özne" haline gelirsiniz.

Şimdi... Modern gazetecilik benim doktora tezimde deşmeye çalıştığım bir temayı ta baştan beri çağrıştırmıştır. Olgusal soruları daha derin varoluşsal soruların yerine geçirmek ve bir anlamda –tabiri caizse– işi "yavşatmak". Bu "yavşatmak" en derin varoluş problemlerine kadar varabilir: düşünün ki bir televizyon panelinde (televizyonda olması da gerekmez tabii ki) bir tarafta tanrıtanımazlar, diğer tarafta dini bütünler var ve onlara soruluyor ki – "peki Tanrı'ya inanır mısınız?"... Ya da daha kötüsü bunu bir tür sahte varoluş sorusuna da dönüştürebilirsiniz: "Tanrı Var mı?" Heidegger'e "biz Tanrı'ya artık muktedir miyiz?" sorusunu sorduracak derinlikteki bir soruna böyle bir yaklaşım açıkçası "yavşatmadan" başka bir şey değildir. Günümüzün "kanaat toplumları" bu tertibat üzerinde işlemektedirler, üstelik "demokrasi", "temsil", "katılım", "kamuoyu" gibi mefhumlardan da genelde anlaşılan ne yazık ki artık bundan

ibarettir. Düşünün ki dinsel bir inancın mensubu önünde sonunda gelip "hakikat" diye tanıyıp bildiğini diğer kanaatler arasında bir kanaat olarak sunacak...

Pekâlâ "sol" dediğimiz şeyin bir dinsel "hakikat" olmadığı, sonuçta Marx gibi "din halkların afyonudur" diyen birisinin desteğiyle iddia edilebilir. Ama Marx biraz daha aşağıda "din... ruhsuz bir dünyanın ruhu..." formülünü de ortaya atan kişiydi. Sorun daha çok iki teolojik noktada temellenir: "Tanrı Öldü" (Nietzsche)... Yani "biz Tanrı'yı bile öldürdük"... Bu günahtan nasıl arınılır?.. Ya da Heidegger'in dediği gibi "Tanrı artık dünyayı terk etti..." Ancak tanrısallık ya da sosyo-antropolojik deyişle "dinsellik" dünyanın gündeliğini topyekûn terk ederek uzaklara, tepelere, bilmem nereye çekildiğinde modern adını verdiğimiz dünyayı elde edebiliyorduk. Büyük ölçüde de elde ettik... Açıkçası kapitalizm tam anlamıyla "Tanrısız" bir din oluşturmuştur: kuruluşu De Certeau'nun gösterdiği gibi teolojinin seküler faaliyetler alanına "kaydedilmesiyle", "kodlanmasıyla" yakından bağlantılıdır. Yakından bağlantılı olduğu diğer bir "meyil" ise emeğin yeni icatları, örgütlenme tarzlarıydı. Buna belli bir andan itibaren yavaş yavaş "sosyalizm" adını veriyoruz. Ve bu kelimenin "emeğin sosyal bir karakter kazanması" dışında bir köken-anlamı yoktur.

Pascal "Tanrı Var mı?" diye sorduğunda herhalde bunu bir panel ortamına soruyor değildi. Onun için önemli olan ne Tanrı'nın varolup varolmadığını birilerinden öğrenmekti, ne de zaten bildiği bir şeyi birilerine teyit ettirmekti... O inanmaya çağırıyordu: "diz çök, dua et, inanırsın", onun, sonradan Durkheim'ın din sosyolojisinin temelini oluşturacak olan ana temalarından biridir. Ama hiçbir inanç daha derin bir temel olmaksızın "garanti altına" alınamaz. Günlük hayat pratiklerimiz bizde inançlar üretir. Mesela Spinoza'ya göre duygular iki gruba ayrılırlar: – kabaca yorumluyorum... birinci grup "conatus"a, varolanın varlığını sürdürme çabasına, doğasına ve özüne ilişkin olanlardır... Bunlar "arzu" duygularıdırlar, istemeyle ilgilidirler ama inançtan yana hiçbir şeyle asla yetinmezler. Bir şeyi istediğimde onun varolduğuna ve mümkün oldu-

ğuna bile inanmam gerekmez. İkinci grup duygular ise "inanç" duygularıdırlar. Mesela sevmek için kendi dışımızda bir varlığın varolduğunu varsaymak zorundayız. Ütopya için –ki burada ilişkiler son derecede karmaşık bir hal alabilirler– o dünyanın, o "yok-mekânın" gerçekten inanılası, yani mümkün olduğunu varsayıyoruzdur. Umut bir inançtır, korku da öyle... Ama korku aynı zamanda umudu da içeren bir inançtır... Ve bunun tersi de doğrudur. Eğer sosyalizm bu kadar "varoluşsal" sorular sormayacak, salt "nasıl örgütlenelim?" türünden sorularla iktifa edecekse zaten oluşmamış demektir.

Ancak daha derin bir sorun vardır ve bunu da Spinoza'dan türetebiliriz: istek sadece istediğini yapanda (ve yalnızca "yapabilende" değil) işler. Yani eylem ile istek tek ve aynı şeydir. Diyelim ki yok olmak, belki de intihar yönünde bir "isteğim" var (ki bunu "sol" olarak epeydir yapıyoruz...) ama bu istek bir tuhaftır – neredeyse bir paradoks halidir: daha güçlü bir istek vardır ki (ben buna "arzu" demeyi yeğlerdim) ölümden kazanacağı bir şey olacaktır – daha derin bir acının giderilmesi... Peki Sol'un "daha derin" bir acısı nasıl mümkün olabilir? Yeterince acı çekmiş kuşaklardan epeyce tanıdığımız var ve sonuçta her şey bize şu soruyu sorduruyor değil mi? Nasıl olur da bu kuşaklar, belki aralarında birkaç "birey" dışında bu denli tahakkümcü, isteksiz ve basiretsiz bir hale gelmişler? Ve esas soru: acaba şu anda artık ne istiyorlar? Eski bir "solcu" olmak şu anda bence Ece Temelkuran'a yöneltilecek "solcu olmak şimdi mi aklına geldi?" sorusundan daha belirsiz, daha tedirginlik verici bir soru... Nihayetinde şunu söyleyebilirim – bir zamanlar birilerinden bir "solcu vakıf" kurma teklifi alırken "gelsinler, yeter ki solcu olsunlar" diyen Ertuğrul Kürkçü'ye söylediğim gibi: solcu doğulmaz, olunur ve bu bir süreçtir, bir uğraşıdır, bir emektir...

37. Nietzsche, Çok-Tanrıcılık ve Parodi: "Varoluş hâlâ bir Tanrı'ya muktedir mi?" diye soruyordu Heidegger. Ve bu soru, sanki haberleri okuyormuşçasına "Tanrı Öldü" diyen ilk kişinin biyografisi bağlamında sorulmuştu – günümüzün olaylarının ve düşüncesinin bağlamında yani... Torino'da "çöküş"ü-

nün, yıkıma uğrayışının sabahında hem Dionysos, hem de Çarmıhtaki olduğu hissiyle uyanır ve bundan böyle, Strindberg'e, Burckhardt'a ve başka kişilere gönderdiği mektupların altını bu iki tanrısal addan biriyle imzalayacaktır.

O ana gelinceye kadar, Dionysos ile Çarmıhtaki'nin karşıt oldukları hiç sorgulanmamıştı: "Anlaşılıyor muyum acaba? Çarmıhtaki'ne karşı Dionysos." Ve Profesör Nietzsche, çöküşe uğradığı şimdi, ya da daha doğrusu, sonuçta içini dışından ayıran bütün sınırları paramparça ettiği şimdi, "iki tanrı"nın onda birlikte yaşadıklarını ilan ediyor.

Bütün patolojik durum değerlendirmelerini bir tarafa bırakalım ve bu ilanı Nietzsche'nin varoluş istemiyle ilgili olan geçerli bir yargı olarak kabul edelim. Nietzsche adının yerine tanrı adlarının geçirilmesi, hakikatin kendisi olan "tek bir Tanrı" ile ilişki içinde kişisel kimlik sorununa ve bir taraftan varlığın açıklanışı, öte taraftan tek bir bireyde, herbirinde ve tümünde, çokluğun ifadesi olan çok-tanrılılığa dokunuyor doğrudan doğruya.

O, böylece İsa'nın, ya da, dediği gibi, Çarmıhtaki'nin imgesini kendinde saklıyor – kendi içinde varlığını sürdüren ve kaçınılmaz bir şekilde Dionysos'un karşıtı olan en üstün sembolü saklıyor ve İsa'yla Dionysos'un adları karşıtlıkları içinde bir denge oluşturuyorlar.

Böylece iletilemez olan otantikliğe ilişkin soruna döndüğümüzü fark ediyoruz. Ebedi dönüş üzerine büyük kitabında Karl Löwith'in Nietzsche'nin öğretisinin güvenilirliği sorusunu ortaya atması da buna ilişkindi: Eğer Dionysos değilse, binanın tümü çökecektir. Ama ben bunun simulacrumun hangi anlamda otantiği destekleyip destekleyemeceğini görememe hali olduğunu iddia edeceğim. Nietzsche "Tanrı Öldü" diye beyan ettiğinde, bu Nietzsche'nin kendi kimliğini de bizzat yitirmiş olması gerektiği anlamına geliyor. Çünkü burada ontolojik felaket olarak sunulan şey, kesinlikle hakiki dünyayla görünüş dünyasının bir masal içine yeniden-çekilmesiydi: Masalın kalbinde bir normlar çoğulluğu, daha doğrusu, sözcüğün belli bir anlamında, hiçbir normun bulunmadığı yatıyor. Çünkü, bizzat

sorumlu kimlik ilkesi, varoluşun, sorumlu bir benliği yargılayarak, bireyi potansiyel bir çoğulluğun içinden çekip çıkaracak tek bir Tanrı'yla açıklanır ya da vahyedilir.

"Tanrı Öldü" tanrısal varlığın varoluşun bir açıklaması olmayı bıraktığı anlamına gelmez; daha çok, sorumlu benliğin kimliğine tanınan mutlak garantinin Nietzsche'nin bilincinin ufkundan silindiği ve bu kayboluşla bilincin birbirlerine karıştıkları söylenebilir. Eğer kimlik mefhumu kaybolursa tesadüfi olandan başka hiçbir şey bilinci ilk kez vuracak şey olamaz. O ana dek, bilinç tesadüfi olanı görünüşteki zorunlu kimliğiyle, özdeşliğiyle, kendisi aracılığıyla çevresini saran her şeyin zorunlu ya da tesadüfi olduğunu tasavvur ederek kavrıyordu.

38. Düşüncenin Kıvrımları ya da İçerisi (Özneleşme): "Bilme İsteği"ni takip eden oldukça uzun sessizlik sırasında ne oldu peki? Belki de Foucault adı geçen kitaba yönelik belli bir yanlış anlamanın söz konusu olduğunu hissetmişti: kitap iktidar ilişkileri içine kapanıp kalmamış mıydı? Kendi kendine şöyle bir eleştiride bulunmuştu: "İşte yine biz, çizgiyi aşma konusunda hep yine aynı güçsüzlüğümüzle... Hep aynı tercih, iktidarın yanında, onun dediğiyle ve dedirttiğiyle ilgili..."[51] Ve kuşkusuz kendine şöyle bir cevap veriyordu: "hayatların en yoğunlaştıkları, enerjilerinin en fazla odaklandığı nokta elbette iktidara tosladıkları, onunla cebelleştikleri, onun kuvvetlerini kullanmaya ve tuzaklarından kurtulmaya çabaladıkları yerdir." En az bunun kadar, kendisine göre, dağınık iktidar merkezlerinin bir şekilde ilkönce gelen direniş noktaları olmaksızın varolamayacaklarını ve iktidarın kendisine direnen bir hayatı uyarmadan, dürtmeden onu nesnesi olarak alamayacağını ve son olarak da dışarıdan bir kuvvetin diyagramları altüst etmeyi ve ters çevirmeyi bir an olsun bırakmadığını da hatırlatabilirdi. Peki ama tersine, eğer çarpraz direniş ilişkileri de yeniden-katmanlaşmayı, iktidar düğümleriyle karşılaşmayı hatta onları üretmeyi bir an olsun bırakmıyorlarsa ne olup bitiyor? Hapishane hareketlerinin sonuçtaki başarısızlığı 1970 sonrasında Foucault'yu üz-

51 *La vie des hommes infâmes*, Chaiers du chemin, 1977, s. 16.

müştü, ardından dünya ölçekli başka olaylar bu üzüntüyü artırmış olmalıydı. Eğer iktidar hakikat yaratıyor idiyse, artık iktidarın hakikati olmayan, bütünleşik iktidar çizgilerinden değil çarpraz direniş çizgilerinden türeyecek bir hakikat, bir "hakikat iktidarı" nasıl kavranacak? "Çizgi nasıl aşılacak"? Ve eğer dışarıdan bir kudret olarak hayata erişilecekse, bu dışarısının dehşet verici bir boşluk olmadığını ve direniyor görünen bu hayatın "kısmi, ilerleyici ve yavaş" ölümlerin boşlukta basitçe dağılımından başka bir şey olmadığını kim söylüyor bize?

39. Kant Felsefesi Notları: Okuyucu için zor olan felsefelerden biriyle karşı karşıyayız. Muazzam etkisine ve felsefi gücüne rağmen, Kant'ın özellikle üç eleştirisini –*Saf Aklın Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi, Yargıgücünün Eleştirisi*– okumak, olağan, sokaktaki okuyucu için son derecede zordur. Bu bakımdan Spinoza gibi birinden uzaklaşarak, Leibniz'e yaklaşılır. İmanlı bir Protestan olarak Kant'ın eseri bir Kuzey sisi içine gömülmüş gibidir. Bu son derecede kasvetli atmosfer, yine de, düşünceleri doğru dürüst izlendiğinde ve sonuçlarına varıldığında, sisler dağılır ve altta yatan o muhteşem bina, Kant'ın sistemi, bütün haşmetiyle gün ışığına çıkar. Bu sistem bir "eleştiri" olmayı öneriyor. Bu durum, o ana dek filozofların pek alışık olmadıkları bir haldir – filozoflar birbirlerini hep eleştirdiler, çürütüp durdular, ama Kant'a dek kimse, "çağımız bir eleştiri çağıdır" gibisinden, evrenselliğe işaret eden herhangi bir söz etmemişti. İlk kez bir felsefe sistemi, kendisini topyekûn bir "eleştiri" olarak sunmaya yeltenmektedir. Bu durumun, modern toplumların dünyanın Avrupa denen kıtasında ortaya çıkışıyla bağıntısı tartışılabilir; bu toplumlar, bütün ötekilerden ve kendi geçmişlerinden, aşırı hareketli olmalarıyla, hukuksal ve toplumsal düzenlerini yıkıp yeniden inşa etmeyi asla bırakmamalarıyla, üstelik bunu, başka toplumlarda, sözgelimi Antik Yunan'da yer almayan bir kudret, yani Akıl adına yapmalarıyla ayırt edilirler. Bu yıkıcılıktan yayılan budalalık ve şanssızlıklar zinciri, özellikle din savaşlarının yaygınlaştığı yüzyıllarda, yoksulluğun başedilemez hale geldiği dönemlerde özellikle göze çar-

pıyor. Kant'tan önce 17. yüzyıl filozoflarının "eski düşünme biçimlerini" yıkıp tuzla buz ettikleri söylenebilir. Ama bu yarım bir portredir. Kant'a gelinceye dek, Descartes'ın, Spinoza'nın ve Leibniz'in "sistem"leri modern felsefenin Kant'la birlikte yeniden yola düzülmesini sağlayacak incelikli araçları büyük bir yetkinlikle ürettiler. Yine Kant'a gelinceye dek, özellikle Anglosakson ampiristlerinin elinde, "dogmatik" düşünce biçimleri derin sarsıntılar geçirdiler. Akıl pek o kadar güvende değildi – kötüye kullanılabilirdi her zaman. Filozofların seçtikleri ilk yolun "akla güvensizlik" ya da "akıldışına kaçış" olmaması bilhassa manidardır. 17. ve 18. yüzyılların bu özgüveni, klasik karakterlidir ve büyük bir felsefi uğraşıya malolmuştur. 17. yüzyıl, aklı boyunduruğu altında bulunduğu bir dizi baskıdan özgürleştirmek kaygısını taşıyordu – Descartes'ta "kuşkular", Spinoza'da "dogmatizm ve din"... 18. yüzyıla geldiğimizde Kant, aklı korumak uğruna büyük çabasına kalkıştığı zaman, –bunu gerçek anlamında, yani birinin aklını başında tutabilmek uğruna girişmek zorunda olduğu gerçek, somut mücadeleyi anlayın– modernliğin eşiğine gelmiş bir dünyanın koşullarını buldu karşısında: Aydınlanmış Despot'un döneminden Devrimler Çağı'na geçiliyor gibiydi. İşte Kant, aklı korumanın ve varlığını sürdürmesini sağlamanın yeni araçlara –kuşkusuz felsefi araçlar bunlar– kavuşturulmaksızın başarılamayacağını anlayan ilk kişi oldu. Aşağıda, aklı korumak ve kurda kuşa yem etmemek uğruna, başarılarıyla başarısızlıklarıyla, iyilikleriyle kötülükleriyle, bir filozofun hangi yolları takip etmiş olduğuna, hangi kavramsal araçları nasıl üretmiş olduğuna bir göz atmaya çalışacağız.

İyi bir Protestan olarak Kant, 17. yüzyılın üç büyük akılcı düşünürünün, Descartes, Spinoza ve Leibniz üçlüsünün sunduklarını tümüyle kabul edemezdi. Spinoza dinin de aklın yanında korunması yolunda sarfettiği büyük çabalar söz konusu olsa bile, bir Protestanı asla rahatlatmayacak, tehlikeli bir felsefi sistem kurmuştu. Spinoza'nın meydan okuyuşu karşısında Descartes felsefesi, "cogito"su dışında çoktan sulara gömülmüştü ve Leibniz'in Spinoza'dan kurtulmak uğruna bahşetti-

gi *Théodicée*, Tanrı Övgüsü, pek de inandırıcı gelmiyordu artık. İngiliz ampiristleri ise, Kant'ın Hume konusunda bizzat dile getirdiği gibi, onu "dogmatik uykusundan uyandırmış" olsalar bile, aklın korunması açısından yine oldukça tehlikeli düşüncelere sahiptiler. Yeni bir felsefi sistem kurma fikrinin Kant gibi bir düşünüre ne zaman geldiğini, hatta gerçek anlamda gelip gelmediğini bilmiyorum – ama yeni, modern bir felsefe sisteminin inşa edilmesinin tam zamanında yaşadığı ve bunu gerçekleştirdiği anlaşılıyor. Kant'tan sonra herkes, bir anlamda hep Kantçıdır.

"Eleştiri Felsefesi" düşüncesi, her şeyden önce, "sistem felsefesi" fikrini dışlamaz – Kant'ın "eleştirisi" tam anlamıyla, en az Spinoza'nınki kadar "sistem felsefesi"dir. Yalnızca "sistemlerin eleştirilmesi"nin söz konusu olabildiği günümüzde, sistem kurma faaliyetini bir tarafa bırakmış olanların kulağına bunun fısıldanması gerekir. Ama her durumda, Spinoza'nın "sistem"i "hukuki" terimlerden dikkatle kaçınan, doğal karakterli bir sistemdir. Hiç kimse Spinoza kadar, "hukuki" terimlere güvensizlik duymamış, hukuksal otoriteye onun kadar sert saldırılar yöneltmemişti. Kant'ta ise, aksine, "hukuki" terimlerin aşırı bolluğu göze çarpar: Akıl bir yönetici, bir hakim gibi olmalı, yargılamalı, yargısını uygulamaya koymalı, otoritesini gerçekçi bir biçimde tesis etmelidir. Böylece Kant yalnızca kendi kavramlarının değil, bahsettiği her şeyin başına bir "yargıç" dikecektir. Kant felsefesinin temel özelliği, varlığı hukuki terimler dahilinde ne kadar düşünülebilirse o kadar, düşünmeye çabalamaktır. Buna karşın, Kant'm Hegel gibi bir "hukuk felsefesi" oluşturmak için aşırı çaba göstermemesi anlaşılabilir. Kurduğu mahkemeler, Hegel'in "hukuk"undan farklı yerlere, Devlet'e değil, üniversitelere, sivil, yani burjuva topluma değil kavramlar dünyasına dikileceklerdir.

Peki Akıl söz konusu olduğunda, onu kim yargılayacaktır? Aklı kim yargılamaya yetkilidir? Dogmatikler, Kant'a göre, Aklı yargılamaya bir Kilise öğretisini, dogmasını, ya da akıldışı bir otoriteyi çağırmaları yüzünden, geçersiz ve yetkisiz mahkemeler kurmakta ve insanları haksız yere mahkûm etmektedirler.

Ampiristler de yine aklın dışındaki bir otoriteyi, deney verilerini, Doğa'yı ya da başka bir şeyi yargıç kisvesiyle işe koşmaktadırlar. Bilmedikleri, önce "öznenin", yani Aklın bizzat kendini yargılaması gerektiğidir. Kant'ın bu düşüncesinin modern hukukun biçimsel bir ilkesine tamı tamına tekabül ettiğini not etmek gerekiyor: Yargılanan özne, cezaya ya da ödüle layık olabilmek için, önce kendi kendini yargılayabilir konumda olmalıdır – aklı başında olmalıdır, deli olmamalıdır, ergin olmalıdır vesaire... Aklı dış deneysel bir dünya, ya da bir dogma yargılamaya kalkışabilir elbette – ama Kant artık Aklın önce kendi kendini yargılayabilecek, dolayısıyla kendini yargılayacak yasaları imal edecek bir güç haline gelmesini istemektedir. Akıl bir "yasakoyucu" olmalıdır.

Aklın "yasalar koyması" ne demektir? Her şeyden önce, Kant felsefesi Aklın "yasakoyucu" olduğu, kendi kendini yargılama gücüne ve otoritesine kavuşturulacağı bir felsefedir. Akla kimse herhangi bir şey buyuracak yetkiye sahip değildir. Sözgelimi Spinoza, doğanın ya da Tanrı'nın buyruklarının insanların birbirlerine verdikleri buyruklardan bambaşka türden olduğu yolundaki düşüncesinde sonuna kadar haklıdır. Ama Kant'la birlikte, ilk bakışta tuhaf gelebilecek bir düşünce sahneye girer: Kendi kendini yargılamaya girişmeden önce, kendine "yasalar koymak" gerekir – bu yasakoyucu dışarıdan, Aklın dışından getirilemez: Doğa veremez bu yasaları, çünkü, sözgelimi doğa açısından, çocuk yapabilecek yaşa geldiğimde "ergenleşirim" ama Aklın "erginleşmesi" için, ya da başka bir deyişle, insanların beni hukuken "ergin" addetmeye başlaması için, yani kendi hakkımda yargıda bulunmaya "yetkin" hale gelmek için daha on fırın ekmek yemem gerekir. Doğa ile Kültür arasındaki Antik Yunan'dan beri varolan ayrım (*nomos*'a karşı *phusis*) Kant ile birlikte çok güçlü bir yapıya kavuşuyor. Böyle bir yasayı Tanrı'nın da koymadığını, onun yasalarının "zorunluluklar"ın dilinden telaffuz edildiğini, dolayısıyla "özgürlüğün" Tanrı yasaları karşısında söz konusu olamayacağını Spinoza'dan beri zaten biliyoruz. Deney de bu yasayı koyamaz, çünkü Hume'ün gösterdiği gibi, salt bir alışkanlıklar zincirine gönderme yap-

maktadır – insanın "akıllı" hayatı, orada tam bir uzlaşımlar ve alışkanlıklar silsilesidir ve bütün bunların hiçbir garantisi, hiçbir kesinliği yoktur. Öyleyse Tanrı'nın bahşettiği Akıl, bu yasayı kendi başına koymak zorundadır. Kendini yargılayacak olan yine kendisidir.

Hep "yetkin" olmaktan, "yetkili" olmaktan bahsedip duruyoruz. Kant felsefesi bizi hep bu türden hukuki terimlerle konuşmaya zorlamaktadır. Oysa, yukarıda söylediğimiz gibi, Kant o kadar da "hukuksever" birisi değildir. Hukuki meseleleri İngilizlerin deyimiyle *case by case*, yani olguların somutu içinde ele almayı daha çok sevebilecek biridir.

40. Kant Üzerine Notlar: 1. Kant felsefesi belli bir noktadan itibaren bir "eleştiri" felsefesi diye sunuyor kendini. Bu "eleştiri" teması, söz konusu kelime önceleri birçok felsefi ortamda bulunmasına rağmen yepyenidir ve Kant'ın devrimci yeniliğidir. Felsefe artık bir eleştiri kisvesinde çıkmalıdır karşımıza.

2. Böylece Kant'tan felsefenin iki tanımını alabiliriz: *Saf Aklın Eleştirisi*'nde felsefe "bilginin tümünün insan aklının esas hedefleriyle (*Zweck*) ilişkisinin bilimi" diye tanımlanıyorken Opus Posthumum'da "akıl sahibi varlığın insan aklının en üstün hedeflerine duyduğu sevgi" diye veriliyor. Demek ki felsefe hem bir bilim hem de bir sevgi...

3. Ve bu hedefler salt aklın içinde bulunmalı, dışarıdan asla dayatılmamalı: Kant'ın eleştirisi böylece ilk olarak iki felsefi geleneğe yönelecektir. Birincisi Anglosakson felsefelerindeki ampirist gelenektir – buna göre aklın hedefleri dışarıda Doğadadır. İkincisi ise Kıta Avrupası felsefesinin ve bütün Skolastik geleneğin "dogmatik rasyonalist" bakış açısıdır.

4. Bir ampirist için akıl bir hedefler (*Zwecken*) yetisi değildir. Hedefleri yalnızca Doğa tayin edebilir. Böyle bir bakış tarzında akıl insanlar ve hayvanlar tarafından paylaşılan ve her zaman Doğa tarafından önceden tayin edilmiş bazı hedefleri gerçekleştirmenin yollarından yalnızca biridir.

5. Oysa Kant sadece kültüre ait hedefler de bulunduğunu vurgulayarak ampirist pozisyona karşı çıkar. Bu sadece akla

ait amaçların ve hedeflerin de bulunabileceğinin delilidir: ancak aklın kültürel hedefleri mutlak olarak nihai olabilirler. Başka bir deyişle "nihai amaç Doğanın gerçekleştirmeye muktedir olabileceği bir amaçtır."

41. Korkunun Egemenliği ve Fransız Felsefesinin Sonu: Derrida'nın sessizce yitip gidişi çoğu kişiye "kim kaldı ki?" sorusunu sorduruyor. Elbette bazı adlar sayılabilir ve felsefenin metinleri, şu ya da bu şekilde asırlar boyu yaşamlarını sürdürürler. Bu sürdürme üstelik çoğu zaman bir çoğalma, tartışılarak yeniden işlenme halinde cereyan eder. Derrida ile birlikte bu sürecin çok ilginç bir akademik kisveye, bir muhafazakârlığa değilse bile, eserinin yalnızca muhafaza edilmekle kalmayacağı bir çehreye büründüğünü, bu durumun ona diğer Fransız filozoflarına pek tanınmayan bir ayrıcalık tanıdığını kaydetmek gerekir. Sonuçta onun felsefesi zaten kendisini akademik bir pozitivizm dahilinde "yanlış yorumlanmaya" bilhassa açmıştı ve hiç değilse Anglosakson yayıncı ve yorumcuları bu konuda yeterince davetkar davranmayı sürdürüyorlar. Aynı durum Derrida'nın bazı çağdaşı Fransızlar için pek o kadar söz konusu değildir: Althusser, Foucault, Lacan, Deleuze ve diğerleri her zaman bir "yanlış yorumlanma" tehdidini kendi eserlerinin yayılımı konusunda yaşamış gibiydiler. Atlantik ötesinin daveti içlerinden birinin ölümüne bile yol açmış gibidir. Bu davetin ve kabulün Derrida'nın bile yer yer hırpalanmasına yol açtığı da, kendisine "psikanaliste gider misiniz?" gibisinden bir soru bile yöneltilen kişisel-belgesel filmde olduğu gibi, aşikârdır. Her durumda Derrida'nın dünyada ve özellikle ABD üniversiter çevrelerinde gördüğü kabul kendi felsefesinin kurucu, ama Deconstruction fikriyatına yakından bağlı bir şekilde yıkıcı unsurlarından biri olmalı.

Biz şimdilik "sonlar ilan etme" tuzağına düşmemeye çalışarak, savaş sonrası Fransız felsefesinin biçimlenişinde rol oynayan birtakım kaynaklardan bahsetmekle yetineceğiz. Göreceğiz bi, bu kaynaklardan birisinin, yani Heidegger'in adı bile Fransız felsefesinin sonunu daha kolay tasarlamamıza el vere-

cek. Derrida felsefesinin Heidegger mirasına bağımlılığı tartışılmaz olduğuna göre bu kaynağı (daha doğrusu bu kaynağın başına gelenleri) araştırmak filozofumuzun hallerine ve temalarına aşina olmayanlara yeterli bir bilgiyi sunabilecektir. Ne var ki bu kaynak, Fransız dil felsefecisi ve yazarı Jean-Pierre Faye'ın anımsattığı gibi bir "korku", oldukça derin bir kuşku ve korku olabilir ve 1945 sonrası Fransız felsefesinin genel iklimini belirlemiş olabilir. Korkunun insanı düşünmeye sevk edebileceği gibisinden bir fikri şimdilik tartışmaya açmayalım, çünkü bu korku pekâlâ felsefeye içkin hale gelmiş, felsefenin içinde devindiği ve coğrafyalarını kurduğu iklim tarafından içselleştirilmiş olabilir. Eskiler için, sözgelimi Spinoza'ya göre korku, bir uyarıcı olmakla birlikte insana öyle akıl fikir veren bir ruh hali değildir: Aristo'nun felsefenin doğuşunu kuşkulardan ve korkulardan, giderek meşakkatten uzak bir ortama bağladığı da hatırlanmalı.

Bu korkunun Nazizme bağlandığına kuşku yok: ama 80'li yılların sonlarında Fransız düşünce ortamını karıştıran o sığ Heidegger ve Nazizm tartışmalarına konu olan Heidegger'in Nazizminden değil, Nazizmin bizzat kendisinden bahsediyorum.

42. Ceza Felsefesi: "Bugün bize "özgür irade" fikri konusunda hiçbir af layık görülmüyor; onun ne olduğunu artık çok ama çok iyi biliyoruz: gelmiş geçmiş tanrıbilimsel üçkağıtların en şüphelisi – insanlığı tanrıbilimcilerin anladığı tarzda "sorumlu" kılabilmek için tezgâhlanan; yani insanlığı tanrıbilimcilere bağımlı kılmak için... Burada böyle bir "sorumlu" kılma eğilimin psikolojisinden başka bir şeye değinmeyeceğim. Ne zaman birileri birtakım sorumluluklar dayatmak ister, anlayın ki orada genel olarak cezalandırma ve yargılama içgüdüleri devreye girmiştir. Ne zaman bir iradeye, niyetlere, sorumluluk edimlerine, şöyle ya da böyle olma hallerine bağlanırsa hayatın akışının elinden masumiyeti alınmış demektir: irade doktrini esas olarak ceza amaçlı bir icattır – yani suçlu bulabilmek için... Bütün eski psikoloji –ki bir irade psikolojisidir– sadece ve sadece kendilerine ceza verme hakkı yaratmak, hatta daha da önem-

lisi bu hakkı Tanrı'ya vermek için, bir mucit tipinin, yani rahiplerin, eski toplumların şeflerinin bir tezgâhıdır... İnsanlara "özgür" dediler; onları yargılamak ve cezalandırabilmek için – suçlu olmaları için... Sonuçta her tür eyleme "istenmiş" gözüyle bakılmalıydı ve her eylemin kaynağı bilinçte bulunabilmeliydi..." (Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*).

Bilmiyorum, hallerimizi konuşmaya başlamak için yeterli bir dürtü veriyor mu? – ve hesaba katılması gereken birkaç nokta: Hegel'in bütün "ceza hukuku felsefesi" cezanın "suçlunun onurlandırılması" olduğu gibisinden harika bir fikre dayanıyordu: bir toplum birini cezalandırırsa bu onun özgür ve bilinç sahibi bir varlık olduğunun teyidiydi –ve bu yüzden hukuk sistemleri delileri ya da çocukları artık cezalandırmıyor...– ama delileri ve çocukları yoketmeyi sürdürdüklerini biliyoruz...

– Ve Nietzsche "biz" dediğinde anlayın ki kendisidir, ve onun düşüncelerinde kendimizden de bir şeyler bulabilirsek bizleriz...

43. Zayıf Düşünceye Karşı: Hak ve Kudret:[52] Olumluluk değerleri bugün kimse tarafından yadsınamayacak iki temel mefhum, "hukuk devleti" ve "insan hakları" bu yazıda önereceğim bakış açısından görüldüklerinde "zayıf düşünce"ler gibi belirecekler. Felsefede, toplumsal bilimlerde ve sol eleştiri geleneklerinde bu mefhumlar son zamanlarda oldukça değerli kılındılar, hatta bir ara, özellikle 12 Eylül'ün yıkımıyla sarsılan Türkiye'de, düşünce insanlarının, aydınların ve sol-sosyalist fikirlerin temel meşgalesi haline gelebildiler. Yeni yeşermekte olan ve "evrensel" değer sistemleriyle dolaylı da olsa yüz yüze kalmayı sonunda kabul eden "yerli", muhafazakâr veya "İslamcı" düşünce insanları da kendi üsluplarıyla bu zayıf düşünce mefhumlarının etki ve medyatik direnç kazanmasına yardımcı olmaktan geri kalmadılar. Önünde sonunda sokaklarında "aktivist" polislerin "kahrolsun insan hakları" sloganlarıyla kendi çaplarında nümayiş yaptıkları tuhaf bir ülkeydik. "Demokrasi", "hukuk devleti", "insan hakları" mefhumlarına ön-

52 *İnsan Hakları Yazıları* (2) 7/8 1998, s. 124-131

celikle bel bağlamak gerekiyordu öyleyse. İktidarlar "hakların ülkemiz halkına bol geldiğini" söylemeye kadar ileri vardırabiliyorlardı işi. Demek ki 12 Eylül rejimine karşı "gerçekçi" bir direnç gösterilecekse, karşı taraf nezdinde (belki de Batı dünyasının baskısı yüzünden) kritik bir sorun yaratan bu mefhumları terennüm ederek başlamak en iyi yol olmalıydı. Oysa, bu "zorunlu", şimdiye dek kısmen de "verimli" olduğu söylenebilecek "insan hakları" ve "demokrasi" mücadelesinin belli bir noktada kolektif özgürleşme duygularını gemleyebildiğini, "hakların" gerçekten "bol gelmeye" başladıklarını gözlememek de zordur. Her şeyden önce, yalnızca 12 Eylül kurumlarının kıyıcı vasıtaları yüzünden değil, gittikçe esnekleşen ve inceltilen, yakın bir gelecekte şimdiye nazaran çok daha belirgin bir biçimde yüzleşmek zorunda kalacağımız tahakküm ve denetim biçimlerinin karşısındayız artık. Hukuk dışı/hukuksal ayrımlarıyla kavranamayacak toplumsal iktidar biçimleri ile yüz yüze kalmak kaçınılmaz hale gelecektir. Bunlar karşısında yeni mücadele ve direnç biçimlerine ihtiyaç olduğunu, bunları geçmişimizden öğrenme ya da miras alma konusunda da pek talihli olmayabileceğimizi söylerken kötümser olmadığımı da hemen belirtmeliyim. Sorun bir "iyimserlik/kötümserlik" sorunu değil, bireysel-kolektif mücadele ve direnç araçlarının üretilmesi sorusudur. Sendikal, dar siyasal-parlamenter yapılar dahilinde yürütülen mücadele tarzlarının bu yeni ihtiyaçlara "bol" geldikleri artık kendisinden yeterli dersler çıkarılabilmiş bir deney olmalıydı. Toplumsal güçler, bütün örgütsüzlükleri ve kör arzulara terk edilmiş iradeleri çerçevesinde işliyor olsalar bile, "insan hakları" ya da "demokrasi" vaatlerinden (ülkemizde klasik bir sosyal-demokrat hipotezini oluşturan unsurlar olarak) artık bunalmış olan bizler, alışılageldik kavramlarımızı deşmeyi ve parçalamayı göze almak zorundayız. "İnsan hakları ihlalleri" denen şeyin bu kadar sıklıkla gerçekleştiği bir ülkede yaşıyor olmamız yapmaya çalışacağım eleştiri faaliyetlerini bir lüks haline getirmek şöyle dursun, tam aksine, siyasi bir sorumluluk haline sokmaktadır. Batı'da "felsefede" yapılabilecek bir şeyi ülkemizde siyasi bir eleştiri

içinde gerçekleştirmek neden daha kötü bir durum olsun. Her şeye rağmen, toplumsal vicdanı rahatsız edebilecek bazı yanlış anlamalardan kaçınabilmek amacıyla, öncelikle "insan hakları" ve "demokrasi" mücadelesini karşımıza almanın imkân dahilinde olmadığını söylemekle başlayayım. Bunun nedeni, zaten insanların özelliklerinin bu kavram malzemesine kendiliğinden sahip olması, bu yüzden biz ne dersek diyelim, insanların, tarih boyunca özgürlükleri uğruna gerçekten mücadele ettikleri anların yanında, ne yazık ki, genellikle, özgürlük, vatanseverlik, özveri duygularıyla kölelikleri ve sömürülmeleri uğruna da mücadele ettiklerini gözlemlememek pek elde değil. Günümüzde bir ara sol, şimdilerdeyse tuhaf bir şekilde İslamcı düşünce akımına son derece çekici gelen "insan hakları" fikriyatının eleştirisinin çıkış noktası öyleyse bu şaşılası durum olmalı. Gerisi arkadan gelecektir...

Hukuki Modelin Eleştirisi: Herhangi bir solcu parti toplantısına gözlemci ya da üye olarak katılan birinin çok geçmeden kendini hukuki bir meselenin çözümlenmesine şahit olan bir kişi olarak algılaması kaçınılmaz olur. Bitip tükenmek bilmez bir "hukuksal" tartışma üslubu, partilerin, sendikaların ve bu türden bütün kurumların, örgütlenmenin "hukuksal" ve "yasal" yanlarına fiilî amaçlardan çok daha fazla önem verildiği hissini uyandırmakta geç kalmaz. Karar alma ve kararlara müdahele etme mekanizmaları, ne için karar almak gerektiği konusunda yapılabilecek en küçük bir mülahazadan önce emniyetle oluşturulmalı ve yürürlüğe konmalıdır. Siyasete soyunan her kişi gibi, bir sosyalist de siyasetin "yasallık" ve "adalet" mefhumlarını içselleştirmiş, benimsemiş olmalıdır vesaire... Bütün bu "olumlu" meselelerin neyi gözlerden sakladığına bir göz atalım şimdi de. Düşünsel ve eleştirel üretimin (bunlar kendi içlerinde 'direnç'tirler daha şimdiden) en zayıf olduğu durumlar hukuk fikrini model olarak aldıkları anlardır: Toplumsal yaşamın olasılığını bir "sözleşme"ye bağlayan, ya da tüm çağların idealist fikirler tortusunu Hegelci bir "hukuk felsefesi"nin içine boca eden düşüncelerden bahsediyorum. Bunun başka modellerini "Tanrı Yasası"nı terennüm

eden dinsel-siyasal sistemlerde, modern hukuki aygıtların biçimlenmesine eşlik eden Devlet Hikmeti doktrinlerinde, kamu ve idare bilimlerinde ve kamuoyu fikrinde bulabilirsiniz. Her durumda bunların hepsinde ortak olan şey, "hukuki bir model" sunuyor olmalarıdır. Sol kültürün de bu modeli benimseyebildiğini hatta oldukça yoksul ve cılız olduğu dönemlerde baştacı etmekten geri kalmadığını biliyoruz. Geçenlerde solcu öğrencilerin türbanlı öğrencilerle birlikte direnişe geçmelerine sinirlendiklerinde 68'liler Derneği adı verilen kurum resmi bir açıklama yaparak "biz böyle bir miras bırakmadık" gibisinden lafları medyaya yansıtmıştı. Hukuki dil "miras" sözcüğü kadar talihsiz bir mefhumu işin içine sokabilecek kadar işin içine nüfuz etmiş görünüyor. Böylece '68'lilerin artık yaşamadıklarını, her şeyin geçmişte kaldığını, geriye yalnızca "harfiyen uyulması gereken" bir mirastan başka bir şey bırakmadıklarını en yetkili ağızların kendilerinden öğreniyoruz.

Hukuki model üretken eleştirel düşünce için gerçekten bir baş belasıdır. Her şeyden önce, "iktidar" ve "kudret" sorunlarını adam gibi algılamamızın önüne engeller dikmektedir. Çünkü iktidarın "temsilî" bir otoriteden ibaret olduğunu, zor araçlarını "temsilen" ele geçirecek bir gücün yönetime sahip olduğunu öğretir. Oysa hukuki temsilin, parlamenter biçimlerin ve otorite adı verilen ideolojik boyun eğiş terkibinin gerçek anlamında iktidarla pek bir ilişkisi yoktur. Hiç değilse Micheal Foucault'nun bize gösterdiği buydu. Neo-liberalizmin en yoğun ve esnek saldırılarıyla karşı karşıya kaldığımız günümüzde kim çıkıp da bu 'temsilin' şu ya da bu evrensellik adına iş görebileceğini samimiyetle iddia edebilir? Bunun en belirgin sonucu, aynı şekilde bugün kimsenin çıkıp "evrensel insan hakları"nın "doğal hukuk"tan kaynaklanması gerektiğini söyleyemeyeceğidir. İnsanlar bu tür sözleri dillerinden düşürmeseler de, bütün bu sohbetin herhangi bir gerçek içerik taşımadığının pekâlâ farkındadırlar ve yalnızca işin diplomatik kurallarına riayet etmekle yetiniyorlar. İktidarı "hukuki model" altında görmek demek, onu ya bir "sahibe" (monark, burjuvazi, soyluluk, vs.) ya da bir "özelliğe" bağlamak demektir. İktidar bir egemenin (sınıf ya da

toplumsal zümre, belki de bir despot) ya malıdır ya da bir özelliği, niteliği... Bundan sonra herkes emindir ki, despotun malını elinden alır gibi iktidarı "ele geçirirsiniz", devrim olur, olur biter. Hiç de karikatürleştirmeden, ikinci bir "hukuki" yanılgıya geçelim: Buna göre güç ve iktidar araçları belli ellerde yoğunlaşabildiği gibi, belli bir yerde lokalize edilebilirler: Devlette... Geriye kalan her yer "iktidardan masumdur" ve yönetilmektedirler vs. Demek ki iktidarın bulunmadığı bu geniş arazinin ne kadar büyük bir kısmı Devlette temsil edilirse, işler o kadar iyidir, insanların özgürlük derecesi o kadar geniş ve yüksektir.

Bütün bunların karşısına çıkarılabilecek ilk hatırlatma, iktidar ile güç veya kudret arasında derin bir fark bulunduğudur. Eğer iktidarın egemenlik hakkını, insan hakkı terimleriyle tanımlamaya kalkarsanız, bunun fiilen, aktüelleşmiş bir "kudret" getirmeyeceği aşikardır. Böylece vatandaşlarına bütün hakları tanımış olan bir ülke, onların elinde bu haklardan yararlanabilecekleri araçlar bulunmadığı zaman aslında olumlu hiçbir şey yapmamış demektir. Amerikan tazmin hukuku bu durumun iyi bir örneğidir. Öyle bir ülke düşünün ki, "haklarınızı nasıl kullanırsınız" başlıklı el kitapları bolca yazılıp pazarlanabiliyor. Böylece "doğal hukuk" türünden herhangi bir mefhumun günümüzde artık hiçbir işlev görmediği anlaşılıyor. İktidarın ve gücün "hukuki model" çerçevesinde tanımlanması, onu bir "aidiyet" ve "mal" mertebesinde ele almaya yol açmakla kalmaz, aynı zamanda "ona sahip olmayanlar"ın bir "yoksunluk" özelliğiyle tanımlanmasına kadar işi vardırabilir. Buna göre iktidarın aritmetiğinde "ya hep ya hiç" ilkesi geçerli kılınır, iktidara sahip olmayan yönetilmektedir, yani pasiftir. Sahip olan ise, ister yönetici sınıf olsun isterse devlet gücünü elinde bulunduran bir kişi veya grup, yönetmektedir, yani aktiftir. Bu kadar yalın ve basit bir kavrayışın aslında kuramsal ve pratik açılardan bir felaket olduğunu görmek pek zor değildir: hiç değilse, La Boetie'nin "Gönüllü Kulluk Üstüne Konuşma"sından başlayan bir dizi eser insanların "yönetilmek" ve "kullaşmak" için ne kadar büyük güçler harcadıklarını, boyun eğmenin bir "hiçlik"ten, "yoksunluk"tan ibaret olmayıp, tarih boyunca in-

sanların en çok uğraştıkları mesele olduğunu gösteriyor. O andan itibaren, yönetenin bir özelliği olarak güç ve iktidar fikrinden yöneten yönetilen arasındaki ilişkilerin payandası olarak çok daha karmaşık bir iktidar fikrine varmamız gerekiyor. Foucault "iktidar etkileri" adını verdiği tarihsel-toplumsal süreçlerden bütünsel bir iktidar tematiğine varmakta biraz acele etmiş olabilir. Ama bu onun "kullaşma pratiği"nin yerini Napolyoncu kurumların yaygınlaşmasıyla almaya başlayan ve "disipliner toplum" adını verdiği "iktidar pratikleri"nin geliştiğini gösterebilen biricik düşünür olmasını engellemiyor. Bugünkü sorunumuz daha çok, "disipliner toplum" yapılarının, fabrika, hastane, hapishane, kışla gibi "kuşatıcı", "gözetleyici" ve "hizaya getirici" kurumların en az yüz yıllık yoğun bir eleştiriyle aşınmaya ve meşruiyetlerinin sorun haline gelmesine başladıkları bilindiğine göre, onların yerini nelerin alacağı konusunda toplumsal bir ayıklığa nasıl kavuşabileceğidir. Bunun önündeki en önemli engellerden birisinin "hukuki düşünme modeli" olduğunu yadsıyamayız.

Hukuki modelin eleştirisini ikinci adımda çağdaş düşünce sistemleri ve felsefe üzerinde yoğunlaştırmamız gerekiyor. Çağdaş siyaset düşünceleri içinde en etkili ve en çok tartışılanlar Hannah Arendt ya da Carl Schmitt gibi "hukuk ve siyaset" felsefecilerinki olduysa, bunun nedeni "burjuva ideolojisinin" son demlerinde bir "meşruiyet bunalımı" içine girmesi olmalı. Burjuvazi, Napolyoncu kurumlarla siyasal rejimlerini oluşturup yaygınlaştırmakla kalmadı, çok geçmeden bir dizi devrim ile karşılaştı ve onları "yeniden evcilleştirmek" uğruna bir "ödün" ve "disiplin" hukuksallığı oluşturma faaliyetlerine girişti. Bu faaliyetin kılıfı bir "moral"e ve siyasi yapıların "yerine yerleştirilmesine" tekabül ediyordu. Elinizde disipliner bir aygıt olarak toplumsal-kolektif insan emek-gücünün yakalanmasına elverişli bir düzenek olarak fabrika sisteminin bulunduğunu düşünün. Ama bu fabrika içinde çalışanları belli ki asla memnun etmiyor, isyan ve sabotaj risklerinin ardı arkası kesilmiyor. O zaman "hukuki bir yapı" içinde, çıkarı kârın maksimizasyonu, ücretlerin minimizasyonu olan fabrika sahibiyle,

ücretlerini ve çalışma koşullarını iyileştirmek gibi "doğal hak" duygusuyla hareketlenen işçileri tek bir "hukuki beden" içinde toplayan bir düzenek üretirsiniz olur biter. Modern sendikal yapıların bu düzenekten başka bir şey olmadıkları besbellidir. Belki de Althusser gibi birinin en haklı olduğu yer, bizim amaçladığımızdan farklı bir anlamda da olsa, sendikaları da "ideolojik devlet aygıtları" arasında göstermeye cesaret etmiş olmasıdır.

Hakkın Çağrısı: Dinler insanı "hakka" çağırırlar. Hz. İbrahim bir gün şöyle bir ses duyar: "Oğlun İshak ölecek, bu benim yasamdır..." Bu sesi üçüncü bir kişi işitmemiştir ve Hz. İbrahim'in belki de "iç dürtüsünden", "paranoyasından" gelen bu ses konusunda henüz herhangi bir yargı verecek konumda değiliz demektir bu. Ve Hz. İbrahim bu buyruğa boyun eğer. Nedir bütün bu olup bitenler? Yorumcular bunun Tanrı'nın bir sınaması olduğunu söylerler. Peki acaba bir sınamadan daha derin, adaletle, iman problemiyle ilgili bir konu da söz konusu değil midir? İbrahim bir ses duyar ve bunun Tanrı'nın sesi olduğuna dolaysızca inanır. "Tanrı'nın Yasası"ndan başka bir şey değildir.

Şimdi bir adım daha derine inelim: Hz. İbrahim'in sorunu bir "boyun eğiş" ya da "direniş" meselesi değildir. Kafasının içinde duyduğu sesi boyun eğilecek ya da reddedilecek bir buyruk olarak alması gerekir. Ama bunun için de önceden bu sesi "alması", boş bir söz kalıbı, bir "çağrı" olarak alması gerekir. Hz. İbrahim öyleyse önce sesi bir "çağrı" olarak almaya "mecburdur", çünkü o Tanrı'ya aittir, kulluğu yapacaklarından önce gelir. İşte "hukuksal düşünce" modeli dediğim şeyin kaynağı bu durumdur: kendisine çağrıda bulunulan kişinin hali. Ama bu, hukuki modelin bütünüyle bir "iman" sorununa indirgenebileceği anlamına gelmez. Tanrı'nın Yasası dendiğinde neyin anlaşılması gerekir? Filozoflar, bu arada Spinoza, bu yasanın 'dünyada olup biten her şeyi çekip çeviren kudretin toplamının ifadesi' olduğunu söyleyerek ateist ilan edildiler. Oysa inananlar açısından bu yasa, bir kanun, bir yasaklamadır. Yani Tanrı, her şeyin kaynağı olduğu ölçüde, izin vermediği sürece yasaklamış

demektir (Adem'in cennetteki meyveyi yemesi gibi). "Meyveyi yemeyeceksin," demiştir Tanrı. Bu, eğer Tanrı'nın bir yasasıysa Adem'in meyveyi yemesine "imkân olmadığı"ndan başka bir anlama gelmemektedir. Oysa Adem meyveyi yiyebileceği düşüncesini de edinir bu cümleyi işittiğinde. Yasa ile yasanın çiğnenebileceği fikri aynı "çağrıyla" doğarlar. Tanrı'nın "meyveyi asla yiyemeyeceği" doğrultusundaki sözleri bir bakış açısından bir "çağrı" olarak değil bir "bilgi" olarak düşünülebilir: Meyveyi yemesi Adem için kötüdür yerse düşecektir. Ama eğer Adem bilgisizse, kendi bedeniyle elmanın bedeninin karşılaşmasının yok edici, kendisine zarar verici bir durum yaratacağını bilmiyorsa, o bütün bu işe Tanrı'nın bir buyruğu gözüyle bakacaktır. Her durumda Adem içinde uyanan bir isteğe uyarak elmayı yer ve "zehirlenir" yani dünyaya düşer, "cennetten kovulur". Ama bu haliyle o, Tanrı'nın yasasını çiğnediğine, yani "günah işlediğine" bu yüzden Tanrı'nın onu cezalandırdığına inanmaktadır. Öteki bakış açısından Tanrı hiç kimseyi cezalandırmış falan değildir. Adem meyveyi yemesinin kendisi için ne sonuçlar yaratacağını tastamam biliyor olsaydı içinde elmayı yemeye yönelik bir arzu uyanmaz, elma ona zaten tiksindirici gelirdi. Her durumda, "yasa biçimi" ile "gerçekliğin biçimi" birbirinden ayrılmaktadırlar. Önümüzde aynı olayın birbirine paralel iki anlatısı bulunuyor. Adem'in bakış açısından ve Tanrı'nın, yani gerçekliğin bakış açısından iki defa anlatılıyorlar. Tanrı açısından bakıldığında her şey kudret ve "karşılaşmalar" tarzında ifade edilecektir. Geçmişteki, şimdideki ve gelecekteki karşılaşmalar. Bunlar onun gözünde mutlak bir determinizm halinde birbirlerine bağlanmışlardır. İnsanoğlunun gözünde ise böyle değildirler. Böylece, bu evrensel, değişmez, yerinden oynatılamaz determinizm insanlara (bu arada Adem'e) hukuki bir yasama olarak görünür. Öyleyse o Tanrısına bir dizi "yüklem" atfedecektir: Tanrı "yargılar", "hüküm verir", "kararlar alır" "cezalandırır", "intikam alır" vesaire. Onun "adil olduğuna" herkes emindir elbette, ancak hikmetinden sual olunmaz. Geleceği görebildikleri ölçüde melekler Tanrı'ya Hagar'a gelecekte İsrailoğullarına bela getirecek oğluna su içirebileceği

vahanın yerini gösterdiği için çıkışırlar. Durum tuhaftır, çünkü Tanrı'nın cevabı, "ben insanları gelecekleriyle değil, şimdi ne olduklarıyla değerlendiririm," olmuştur. Her durumda Tanrı için "bilgi"den başka bir şey yokken, insan için önce "inanç" ardından "bilgi" gelmektedir.

44. Mavi Yolculuk ve Felsefe:[53] Anadolu kültürel nüfuslarını epeyce yitirmiş bir coğrafyadır. Mavi Anadoluculuk bu aşınmanın üstünün ideolojik bakımdan örtülmesinin bir ürünüydü. Geriye doğru yazılan bir tarih: başka bir deyişle tarihin yerine mitolojinin geçirilmesi...

Batı dünyasının kendini özdeşleştirdiği ya da daha doğrusu kendine malettiği bir geçmişin, rasyonel düşüncenin ilk örneklerinin İyonya'da, yani bugün Türkiye Cumhuriyeti'nin hâkimiyeti altında olan topraklarda doğduklarını genel bir kabul uyarınca biliyoruz. Sıralama o kadar kesindir ki her felsefe tarihi kitabı Thales'ten başlayıp Anaksimandros, Anaksimenes, Parmenides, Heraklitos ile devam eder (Pitagoras uzakta, Sicilya adasında kurmuştu tarikatını) ve sıralamayı Attika Filozoflarına, yani esas olarak Sokrates'in felsefesine kavuşturur. Her durumda orada yepyeni bir logos'un, yani söz tipinin doğduğu ve geliştiği ortadadır. Başka ve halihazırda baskın olan başka söz tipleriyle zıtlaştığı, ama aynı zamanda onlarla kaynaşabildiği de doğrudur. Bu sözlerden birine "mithos" (mitoloji diyoruz artık) denirdi. Homeros'tan, ama özellikle de Hesiodos'tan beri birkaç yüzyılı egemenliği altına almış olan bir sözdü bu. Rasyonel *logos*'un, yani filozof sözünün hasımları karşısında herhangi bir şekilde hakimiyet kurduğunu da söyleyemeyiz. Sözler çarpıştılar, site devletlerin bağrında kozlarını paylaşıp durdular. Bu çarpışma yüzyıllar boyu devam etti: tragedya'nın sözü, bilgelerin sözü, yasakoyucuların, siyaset adamlarının, büyücülerin, doğudan göç eden hikmet sahiplerinin, dedelerin, ninelerin, ana-babaların sözleri...

Heidegger uzun uzun "rasyonel" sözün artık yok olduğu iddiasında ısrar etmiyor. Bu, metafiziğin doğuşuydu. Bu sözde ortaya çıkan, Varlığın unutulması modernliğimizle perçinlen-

53 *Vs* - İki aylık müstakil mecmua, sayı 1.

mişti ve galiba hep bununla yaşayacak! Ancak Heidegger sözlerin çokluğunu hesaba katmadığından unutuşların da çoğul, farklı tipten olabileceklerini görememişti. Eğer unutuşu sürdürüyorsak bugün hâlâ sürdürüyoruzdur...

Ben çoğunlukla çizgi filmlerle, ya da tam aksine masallarla, ya da anababa anlatılarıyla değil, Antik Yunan efsaneleriyle büyüdüm. İlk okuduğum Türkçe kitaplar Azra Erhatların, Cevat Şakir'in, Sabahattin Eyüboğlu'nun çevirileriydi, yazılarıydı... Oralarda tasvir edilen coğrafyaya, birkaç kez İzmir dışında on yaşımdan beri, yani altmışların sonlarından beri bilhassa uğramadım... Çünkü yetmişli yıllardan itibaren bu bölgelerin üstüne çöken İzmir endüstrisinin ne olduğunun farkındayım. Bu konuda nostaljik bir edebiyatı canlandırmak gibi bir niyetim de asla yok... Olsa olsa unutuşu yeniden unutmayı önerebilirim...

Bu yıl Azra Erhat 90. doğum yıldönümünde anılıyor. Onu anarken, öncülerinden olduğu grubun filolojik yetenekleri konusunda söyleyebileceğimiz hiçbir şey olmadığını da kaydederek, *Mavi Yolculuk* kitabını bir coğrafi-arkeolojik uğraş, hümanizma çağrısı olarak kurduğunu ve bunu İyonya-Atina felsefileşme hattını bir anlamda gözardı etme pahasına gerçekleştirdiğini söylemeliyim.

Peki bu nasıl olacak? Yukarıda andığım, ağırlıkla Antik Yunan mitolojisi olan Türkçe'ye çevirisi ve filolojisi üstüne çalışmış Mavi Anadolucuların perspektiflerinden uzak durarak. Çünkü sözler çoğulluğu içinde rasyonel sözü, İyonya felsefesinin sözünü göz ardı ederek işe başladılar. Doğu'nun ve Batı'nın bütün felsefi ortamını Anadolu'ya taşımaya çalıştılar. Bunun için dönemin Türkiye Cumhuriyeti iktidarından kısmen de olsa destek sağladıklarını söylemek olanaksız. Bu Yunus Emre'yle Homeros'u, Nietzsche'yi eş düzleme yerleştiren, ama bunu yaparken "akli" tartıları kurmayı ihmal eden, ya da bu türden bağlantılarla hiç uğraşmayan tavırdı. Turgut Reis ile bugünkü (hâlâ kaldıysalar) süngerciler aynı dünyalar... Bu "hümanist" ve "romantik" türden bir okumaydı... Anadolu kültürel nüfuslarını epeyce yitirmiş bir coğrafyadır: Rumlar, Ermeniler, hatta Türkler (Almancıları ve genel

göç sorununu düşünelim)... İstanbul'a göç bile bu aşınmanın bir görünümüdür. Mavi Anadoluculuk bu aşınmanın ideolojik bakımdan örtülmesinin bir ürünüydü. Geriye doğru yazılan; başka bir deyişle tarihin yerine mitolojinin geçirilmesi... Turizmin Rönesans döneminde İtalya coğrafyasında doğduğu söylense de ta Haçlı Seferlerine, hatta çok daha eskiden Roma'da, hatta Eski koloni ziyaretlerine kadar geri götürülebilir. Ama isterseniz bu merakı günümüz turizmiyle karıştırmayalım. Merakın yönelimin-den çok bir endüstri, Adorno'nun deyişiyle bir "kültür endüstrisi" söz konusu... Bu endüstri içinde artık, mesela gümüşçülük Ermeni zanaatçılara ait olmayı bırakmış. Ancak yitip gitmiş bir nüfusun anılarını saklıyor. Ya da Ege'nin mübadele öncesi Rumlarının genellikle Romanlar tarafından çalınan Rebes müziği bugünkü nostaljik kültürümüzün bir parçası haline geliyor. Çoğulculuk üstüne kopartılan bu kadar fırtınaya rağmen Mavi Anadoluların açtıkları pist üzerinde, filolojik yetenekleri konusunda söyleyebileceğimiz hiçbir şey olmadığını da kaydederek, her şey tek bir düzlemin, turizm endüstrisinin üzerine yayılıyor.

Heidegger'in esas bahsetmek istediği de zaten işte böyle bir unutuştu. Ancak bu unutuşun sebeplerinden birisi, söz konusu coğrafyanın, yani İyonya'nın Mavi Anadolucular tarafından zamanaşırı eritilmesiydi. Bütün Anadolu, Alevi-Kürt coğrafyalarını tek bir potada, İyonya'nın fiktif bir geçmişinde ve mitolo-gyasında eritmek istediler. Bugün Mavi Yolculuklar artık turistik turlar, yani gelişigüzel, ancak turizm şirketleri tarafından düzenli bir şekilde planlanmış gezintiler haline geldi.

Ancak Azra Erhat'ın *Mavi Yolculuk* kitabı yukarıda anlatmaya çalıştığım gibi bu turizm olayının kaynağında bulunmayı sürdürüyor. O bunu bir coğrafi-arkeolojik uğraş, hümanizma çağrısı olarak kurdu ve bunu İyonya-Atina felsefi gelişme hattını bir anlamda gözardı etme pahasına gerçekleştirdi.

45. Genç Cumhuriyet'te İdeoloji ve Siyaset:[54] Öncelikle siyasetin ideolojik motiflerin araştırılmasıyla kavranabilecek bir insan faaliyeti türü olduğuna inanmadığımı söyleyerek başlama-

54 *Vs.* - İki aylık müstakil mecmua, sayı 2, Ekim-Kasım 2005.

lıyım. Bu anlayış uzun yıllar Türkiye'de başta sol olmak üzere, ama günümüzde muhafazakâr sağ olmak üzere kendilerine sunduklarını sandıkları bir kolaycılıktır. Bu kolaycılığı aşabilmek için Cumhuriyet'in ilk yıllarına dönmek yetmez, oldukça gerilere, belki de karşı çıkılacak ama, dışarılara, 19. yüzyıl Avrupası'nda olup bitenlere kadar açılmak gerekir.

Unutmayalım, bugün belki Türk sosyal biliminin babalarından bahsetmeyi derslerimizde veya ders kitaplarımızda sürdürüyoruz ama bu babalar ağırlıklı olarak ideologlardı, sosyal bilimci değil. Belki sosyal bilimlerin ya da diyelim ki etkisini yeni yeni evrensel ölçekte oluşturmaya başlamış olan Marksizmin damgasını taşıyan ideomlardan hareket ediyorlardı ama bunların salt ideom olarak kalması bile bu düşünsel uğraşıların ideolojiler alanında cereyan ettiklerini ispatlamaya yeter.

Ziya Gökalp gibi birinin geniş bir tercih olanakları alanı var gibiydi: başlangıçta Gabriel Tarde sosyolojisi (ya da sosyal psikolojisi) ama sonra, tam zıddı olan Durkheimcılık. Daha önceleri pozitivizmin değerlerini neredeyse bileşik bir eğitim sistemi içinde tarihte ilk kez somutlamaya girişen bir Comteçuluk... 19. yüzyılın ve kalabalıklar sosyolojisinin etkisi kaçınılmaz olacaktı ve bu meyanda yeni doğurulması tasarlanıp duran bir "milletin" ideolojisi bu terkipler dahilinde aranıp duracaktı.

Akçuraoğlu Yusuf gibi Marksizm esini apaçık olan bir figür de uzun yıllar Turancılığın esas doktrin babası olarak anıldıysa bu da Türkiye aydınında adet haline gelmiş bir "ideolojiye çekme"ye delalet ediyordu. Cemil Meriç ile Nurettin Topçu gibilerini de bir asra yaklaşmış bir süre boyunca ziyaret eden de bu "ideoloji"/ideolocya meselesi değil midir?

Türkiye'de Osmanlı'nın son, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönem metinleriyle karşılaştığımda aklıma apansız geliveren, ama yeterince de ısrarcı olan şu iki basit sorudan asla kaçınamadım, hâlâ da öyleyim: birincisi acaba neden bazılarının "taklit" diye aşağılamayı sürdürdüğü bu "esinlenmeyi" her sosyal bilimcinin net bir şekilde düşünsel portrelerini tanımak zorunda olduğu iki sosyologdan yalnızca birini tercih ederek kur-

dukları. Aklımda "bireycilikle" itham edilen Gabriel Tarde ile rakibi Durkheim var. Tercihler, Ziya Gökalp için de Nurettin Topçu için de önce ilkine önem verip, ondan öğrendiklerini rakibinin ana mefhumlarına yedirmek olmuş. Eklektizmin nihai tecrübe tarzı da zaten budur.

Arkaplanda ideolojik bir ajandanın bulunduğu o kadar açıktır ki Tarde'dan Durkheim'a bu ani geçişin ikincisinin milliyetçi ve muhafazakâr diye bugün ideomları bile birleşmiş iki farklı ideolojiyi yan yana getirmeye daha uygun olduğuna dayandığını da buradan yola çıkarak hissedebiliyoruz.

İkinci soru ise şudur: acaba neden, Cumhuriyet'in doğuşunun hikâyesini salt "partizan" kişiler kaleme aldılar ve her şeyi kapsayabilecek bir roman kaleme alınamadı. Bu işin Tarık Buğra'ya bırakılmış olması ilginçtir. Oradan da oldukça yüzeysel değinmelerle işleyen bir edebiyat elde edebilmiştik. Evet, neden Türkiye köylülerinin, kısmen de Kürk aşiretlerinin, giderek nüfus payı oldukça dar olan kentli kesimin, esnafın vesaire Kurtuluş Savaşı sırasında dağlarda yatan bu İttihat ve Terakki subaylarının rejimini kabullenmiş olduklarını – ve nasıl kabullenmiş olduklarını bize hissettirecek bir roman ya da film asla mümkün olmadı... Ruslar kendi devrimlerinin entelektüel hesabını verdiler – hem de bizzat devrim sürerken.

Bu bizde gerçekleşmedi. Kimse hesap vermek istemeyecekti çünkü. Bugünkü sorunların cevabını o yıllarda aramaya çalışmak basit bir tarihçi saplantısı değildir. Hep yaşanmakta olanı, yaşanmayı sürdüreni sorguluyoruz çünkü.

Ama bir hesabın olduğu ve henüz ödenmediği de apaçıktır: sorun tarihin ilk suni "millet inşasıdır" – sıfırdan bozkırda yükselecek sembolik başkentiyle, Varlık Vergisi adı verilen şey aracılığıyla iktisadi egemenlik alanını elde tutan azınlıkların giderilmesiyle, ama en önemlisi patriarşik otoritelerin mikro-düzeylerine gıdım gıdım vurulması suretiyle. Türkiye'nin medeni kanununun kendisinden türetildiği, hatta kopyalandığı İsviçre Medeni Kanunu'ndan daha ileride olduğunu söyleyebileceğimiz pek çok nedene sahibiz: kadınların oy hakkı daha ileridedir ve daha erkendir.

Ama mesele söz konusu olanın hukuk değil yalnızca bir kanun olmasıdır. Hukuk eğer özgürlükler ve yasaklamalar icat etmeye yarayan bir sistem ise, kanun sadece bu sürecin ufak bir kesiti, bir anı, bir parçasıdır. Demek istediğim bu yüzden şuna geliyor: Kadınların seçme ve seçilme özgürlüğünü İsviçre Medeni Kanunu'na ekleyebilirsin – ancak bununla hukuk kuramaz, hukuku değiştiremezsin. Tek bir kanun elbette çok şey değiştirir, ama sistem olarak hukuku, hukukun işleyiş tarzını değiştirmez. Gerçek hayatla temas ettiği anda kanun tuzla buz olup gidebilir, çünkü başka hukuklarla, sözgelimi feodal hukuk sistemiyle karşılaşmıştır.

Arkada hukuk olmadan kanun icat etmenin sonucu bir ideolojik mensubiyetler alanının doğuşudur: Kanunun hukukun önüne geçmesi hukukun akışkanlığını zedeler, otoritesine gölge düşürecek her harekete a priori olarak mahal verir. Açıkçası medeni kanun Türkiye'de İsviçre'den kopyalandı. Bazı kanunlar ve özgürlükler, ama aynı zamanda bazı kısıtlamalar ve eksiklikler de eklendi. Bu, Cumhuriyet döneminin en "ideolojik" olgusuyla karşı karşıya olduğumuzu, bununla hep karşılaşacağımızı ve siyasi ilişkiler ve mücadeleler alanının da bunlar tarafından katedilmekte olduğunu gösterir.

Demek ki Cumhuriyet dönemi ilk siyasi ideolojilerinin hukuka yönelik bir kayması, saplantısı, ama hukuku kanun yapımına ve icraına sınırlandıran bir illüzyonu var. Belki de bunun tek nedeni, Orhan Koçak'ın söylediği gibi, yüzyıl başlarında bağımsız bir felsefeye dönüşen fenomenolojinin, yani hukuk ile kanun arasındaki farkı açığa çıkaracak bir düşünsel faaliyetin ayrıcalıklı düşünüm konumları arasına hiç gelmemesi, Türkiye'yi asla ziyaret etmemiş olması.

Burada önemli bir nokta, başlangıçta söylediğim gibi, Tarde'ın terk edilerek düşmanı Durkheim'a kapılanmaktır: Durkheim milliyetçi ve kurucu bir ideoloji için daha makul bir felsefeye sahipti. Mesela sosyal bilimleri diğer bilimlerden, mesela psikolojiden ayırt ederken, ya da kendi içlerinde tasnif ederken, "politik sosyoloji" bu tasnifte yer almıyordu.

Fransız sosyolojisinin esas kurucusu Tarde ile hasmı Durk-

heim arasındaki tartışma, ikincisinin lehinde sona erdiğini biliyorsak bile, son derecede ilginçtir ve fikirlerini Tarde'a, sonra da Durkheim'a bağlayan pragmatist Türk ideologlarının ruh halinin kaynağında aslında neyin yatmakta olduğunu da dışavurur. Durkheim için her şey bir "toplumsal olgu" olmaya başladıktan itibaren bireyin ötesine, araştırdığımız nesnenin, yani toplumun alanına dahil olur. Birey nerede biterse orada artık toplum başlar Durkheimcılığın ana formülüdür. Ama Tarde'ın eleştirisi hemen gelecektir: Tamam, belli bir alanda birey biter, geçersizleşir, ama bu onun toplumsal dediğin bu alanda hâlâ varolmadığı, hissetmediği, düşünmediği, üretmediği anlamına gelmez. Senin birey anlayışın insanı salt psişik faaliyetler alanına terk etmekle yetiniyor.

Peki acaba ilk Türk ideologları insanı algılamaya yönelmiş miydiler? Tek bir yabancı, Fransız antropoloğunun, Claude Lévi-Strauss'un Hindistan gezisi sırasında İslamiyet'e dair en derin gerçekliklerden birini açığa vurabilecek kadar zaman bulmasında bizi şaşırtan bir şey olmalı, değil mi? Bu gerçeklik, "basitlik hayranlığı"dır. Türbelerin şatafatlı olmayışında yatan, İslam'ın en son, dolayısıyla en yalın, en basit, en "rasyonel" din olması gerektiğine dair bir kanıtlama tarzı – *ad historiam*... Bunun için yeterince öykü vardır: İslamiyet en son din olduğu için, basitçe en gerçeğidir... Yalındır, çok az kuralı vardır ve basitçe bir kelime-i şahadet ile dahil olursunuz. Ama yalnız bununla kalmaz: karınızın kızınızın iffetinden, sadakatinden kuşku mu duydunuz? Çözümü İslamiyet'te çok basittir, kapatırsınız. Dinen faiz caiz değil mi? Çözümü çok basittir: iki taraf arasında bir anlaşma yapılıp imzalanır, içinde faiz denmez, para aktarması filan denir. Ama bununla varoluşsal sorun yer değiştirir: bu kez "acaba karıma-kızıma sokakta biri değerse?" gibisinden bir problem ortaya çıkacaktır. O halde, İran'da olduğu gibi kamusal alanlar haremlik/selamlık halinde bölünürler. Bu sürekli bir varolma krizi, sürekli bir kolay, ucuz çözüm rahatlığıdır.

Peki Cumhuriyet'in ilk dönemindeki ideolojik atılımlar dahilinde bu konuya nasıl yaklaşılmıştır? İlk çözümler daha derindendi: aşiret, aile vesaire içinde erkeğin egemenliğinin des-

teğini sağlayan kurumsallaşmış temaları yok ederim, bunu hukuk daha doğrusu kanunlar aracılığıyla yaparım, ve sistemleri çöker. Mesela kanunen erkeğin aile reisi olduğunu tahhüt ederim, çünkü daha fazlasını yapamam, ama ona daha fazla sorumluluk, daha fazla dikkat atfederim. Bu herhalde Türkiye'deki en esaslı ideolojik saldırılardan biridir. Karısının ya da evlatlarının şapka takan bir köylü ağasına bakıp nasıl güldüklerini anlatan bir roman ya da hikâye işte Türk edebiyatında yok.

46. *Conative Speech*: Meşgul etmek için kullanılan söze antropolog Bronislav Malinowsky'nin taktığı bir ad var: "conative speech"... Kimi meşgul etmek? İşin o tarafı biraz muamma... İki ihtiyar düşünün... Karanlıkta evlerine doğru yürümek zorundalar... Her biri diğerinin yanında olduğunu her an hissetmek istiyor... O halde "konuşuyorlar"... İçeriği hiç de önemli olmayan mesajlar bunlar... Sadece diğerinin orada olup olmadığını teyit etmek üzere... "Conative speech" bence bugünkü medyanın esasıdır, yani özüdür... Öyle bir ortamda sessizlik herhalde en katlanılamaz, en korkutucu durumdur. O hallerde akuzmatik ses herhalde en kurtarıcı durum, yani dünyanın ve doğanın "normal" varlığını hatırlattığı en uç hal olmalı, değil mi?"

47. Ölümsüzlük Dersleri: Tanrıların Üretimi: Dünyayı Tanrı'nın "yarattığını" söylemek ile Tanrı "yaratmak" arasında herhangi bir "fark"ın bulunmadığı ana geldiğinde, tam da Nietzsche'nin Torino'daki çöküşünün eşiğinde telaffuz edilen birkaç söz söylendi: Hem Dionysos hem de Çarmıhtaki'yim ben... Oysa o ana dek, Nietzsche'nin öğrettiği şu "pedagoji ötesi" hakikat (olağan kulakların duyamayacağı kadar yüksek olan) belli değil miydi: "İyi anlaşıldım mı? Çarmıhtaki'ne karşı Dionysos..." Şimdiyse, kendi içinde iki tanrının oturduğunu ve Klossowski'nin deyimiyle bu tanrıların, Dionysos ile Çarmıhtaki'nin, karşıtlıkları içinde çok özel bir denge oluşturduklarını söylemektedir... Artık Strindberg'e, Burckhardt'a yaz-

dığı mektuplarını kâh Çarmıhtaki, kâh Dionysos diye imzalamaya başlayacaktır. Delilik mi? Böyle bir varsayımı psikanaliz ve psikoloji meraklılarına ve resmi felsefe tarihçilerine bırakalım ve yolumuza devam edelim: "Tarihteki bütün özel adlarım ben..." Chambige... Badinguet... Prado... Ve nihayet: "Basel'de bir profesör olmayı Tanrı olmaya yeğlerdim, ama kişisel bencilliğimi bu yüzden dünyanın yaratılışını bırakacak kadar ileriye götüremem. Yaşadıkça, her yerde ve her şeye rağmen fedakârlıkta bulunmalı."

Bu sözleri her türlü patolojinin dışına çıkarıp, muazzam samimiyetleri ve şaşırtıcı apaçıklıkları içinde ele almaya çalışalım. Sözgelimi bir Karl Löwith, "Ebedi Dönüş" üzerine büyük denemesinde, Dionysos'un yanına Çarmıhtaki'nin, katılmasının bütün "ebedi dönüş" öğretisinin yıkılması anlamına geldiğini belirtiyordu. Oysa daha Zerdüşt öğretilerinin sunuluşunda Nietzsche, bugün onun delilik sayıklamaları diye kabul edilmek istenen sonuçları ortaya atmıştı bile: Bu şiirsel metnin bağrında devinen üç öğretiyi farklı kulaklara göndermişti – herkese ve yığına anlatılacak "son insan"; yalnızca "katlanabilir" kulaklara anlatılabilecek "Üstinsan" ve "hiç kimseye hitap etmeyecek" "Ebedi Dönüş" öğretileri... Bu sonuncusunun dile getirilmesi, onun neden "karşısında anlatılabileceği, hitap edeceği bir kişi" bulamayacağını, bu durumun bir "zorunluluk" olduğunu daha şimdiden ortaya koyuyordu: Sadece kendinden ebedi bir kaçıştan, çoğul tanrıların kendilerini ebedi yeniden buluşundan, mutlu bir kendiyle-çelişmeden, mutlu bir kendiyle yeniden barışmadan temellendirecek ana formülü sunacak bir vesile, ya da 'kanıtlama' olarak düşünmek de anlayışımızı lafzi felsefi tartışmanın ve skolastiğin sınırları içinde tutmaya devam edecek bir yanılsama olarak kalır. Burada ne de uzun erimli bir felsefi biyografiyi, bir filozofun kariyerini bir tür atılımla, ya da 'ayma' haliyle kesintiye uğratan bir *Erlebnis* vak'asından bahsetmekteyiz. Anekdot, kâh ölüme meydan okuyan bir gösteri (Empedokles), kâh "hızlı hindi çekmeye" dayanan bir Western öyküsü, kâh bir çocuk eğlentisi (Spinoza) halinde çıkmaktadır karşı-

mıza. Bu farklı görünümler karşısında Torino hikâyesini daha yakından incelemek gerekiyor.

Her durumda, Torino'da içine uyanılan bir sabahı felsefecimizin "ignoramus" deneyimi, "bilmiyoruz" yaşantısı olarak kabullenerek başlamalıyız. Anekdot, bizi, her zaman birbirinden uzakta seyreden iki akışın, iki dizinin, kişisel yaşam ile felsefi öğreti dizilerinin çakışma anına götürmektedir. Nietzsche'nin hep söyleyegeldiği, defalarca ve çeşitli bağlamlarda tekrarladığı "Tanrı öldü" ve "çoğul tanrılar" talebi sanki o anda gerçeklik kazanmaktadır. İlk kez, Zerdüşt'tekinden farklı olarak "Tanrı Öldü" felsefi-ontolojik bir önerme olmaktan çıkıp kişisel yaşantının bir parçası, ana sorunu haline gelmektedir. Nietzsche'ye göre daha "Doğulu" bir başkası, Dostoyevski "Tanrı olmazsa her şey mübah," diyebildiği sıralarda cereyan eden bu vak'a bizi, biri Luther sonrası yakın tarihin esas sorusu olan "özgür istem" meselesi, diğeri ondan da eski, asırlanmış ve çözümsüz "sorumlu benlik" meselesi olmak üzere iki tartışmanın eşiğine getiriyor. Dostoyevski'nin roman kahramanlarından birinin ağzından ürkekçe fısıldadığı sözler yalnızca bir varsayım, edebi dilin içine salınmış bir dilegeliş iken, Torino'daki vak'ada anekdotun inanılmaz gücüne tanık oluyoruz. Olayın öncesinde eğer Nietzsche Dionysos olmasaydı, bütün bina gerçekten çökecek gibiydi. Ancak, Tanrı'nın ölümüyle içine girilen toz duman arasında henüz zorlukla seçilebilen bir yol, bizi Torino anekdotunun ve Nietzsche'ye sonrası için biçtiği kaderin anlamıyla kavuşturmaktadır: Tanrı öldüyse benlik kaybolur... Zerdüşt'te henüz bir masal, neşeli bir öykü, şen bilimin oynak bir havası olan bu hakikat, bundan böyle Nietzsche'yi bir zorunluluğun, hiçbir "itirafın", "nedamet"in ya da "deliliğin" baş edemeyeceği kadar mutlak bir kendinden geçişin içine taşıyacaktır: Kendisi değil miydi "Tanrı'nın öldüğünü" fısıldayan? Ama Tanrı öldüyse "ben" zorunlu olarak kaybolmak zorunda değil mi? Olası çoğullukları, farklı yüzleri ve maskeleriyle "ben" kendi özdeşliğini, kimliğini yitirecek değil midir? Klossowski'nin gösterdiği gibi, burada "ontolojik bir felaket" gibi karşımıza dikilen şey Tanrı'nın evreni açıkla-

mak yolunda metafizik bir "açıklama" olanağı sunmaktan geri çekilmesi değildir. Tanrı bu "kozmik" rolünü sürdürmeye rahatça devam edebilir. Yıkılan, Nietzsche'nin yıkıma uğratmak için neredeyse ömrünün tümünü vakfettiği Hıristiyanlığın tanrısı, şu tanrıları kahkahalara boğan tek Tanrı, kısaca söylemek gerekirse, "ahlakın Tanrısı"dır. Ama onunla birlikte yıkılan aslında "sorumlu benlik"ten, oynayacağı "yargıç" rolüyle "ben"i, içinde yitip gideceği olası çoğulluklar ve saçılıp savrulmalar içinden çekip çıkaran, bütünlüklü ve derli toplu tutan tek-bir-Tanrı'nın otlağında beslenen "sorumlu kendilik"ten başkası olmayacaktır. Bu, şeytanın ikibin yıllık çabalarının ürünü ve başarısı değil midir?

Klossowski'nin Baphomet'i Nietzsche anekdotunu parodileştirir ve uzak bir tarihsel bağlama taşır. Tapınak şövalyelerinin bu esrarengiz Büyük Efendi'si, kendinin ve tarikatının bu dünyadaki tanrısal görevinin bu Haçlı Seferleri ve Veba çağında, ruhları tanrı yargısının önüne derli toplu ve "tek bir benlik" halinde çıkmak üzere "bir arada tutmaya" çalışmak olduğunu iyi bilmektedir. Oysa çok geçmeden, bu görevin inanılmaz ölçekte zor olduğunu anlar: Her şeyden önce, çok fazla ölü vardır – dağlar, yollar, kentlerin sokakları, hapsettikleri ruhları hafif bir nefesle birlikte havaya salıveren cesetlerle dopdolu... Ve ruhlar, Tanrı yargısının elinden kaçmak için, ayıp, müstehcen ve katlanılamaz "karışımlar" oluşturmakta, bazen tek bir ruh birçok bedene nüfuz ederek yeniden canlanmakta, bazan da beş-altı ruh bir araya gelerek tek bir bedeni paylaşmaktadırlar.

Bir gece, hücresinde meditasyon halindeyken Baphomet, bir ruh tarafından ziyaret edilir. İlk şaşkınlık anının akabinde, kendisine görünen ruhun Azize Theresa'nın ruhu olduğunu fark eder. İmanlı bir keşişten beklenebileceği gibi, uç deneyimlerde özellikle beliren şaşırtıcı bir alışkanlıkla Theresa'nın ruhundan yardım, teselli ve nasihat ister: Görevinin ne kadar zor olduğundan, ruhların neler yaptıklarından yakınır. Oysa, teselli ve nasihat bir tarafa, Theresa dinler tarihinin en acı ve şaşkınlık verici konuşmasını yapacaktır: Görevi zor falan değil, düpedüz imkânsızdır... Evet, çok fazla ölü vardır ve ruhlar, Baphomet'in de

fark ettiği gibi beşi altısı bir araya gelerek, ya da biri birçok bedene dağılarak "izlerini kaybettirmekte", müstehcen, şeytani, iblisçe karışımlar oluşturmaktadırlar. Kendisi, bizzat Azize Theresa'nın ruhu bile, bir zamanlar âşık olduğu genç bir tanrıbilimci uğruna, kâh birçok ruhla birlikte tek bir bedeni paylaşmış, kâh farklı beğenilere hitap edecek farklı bedenlerde cisme kavuşmayı seçmiştir. Ve bu dehşet verici konuşmanın devamında, Theresa'nın ruhu işin sırrını şöyle açıklayacaktır: Çünkü çok fazla ölü, çok fazla ruh var ve "seçilmişlerin sayısı doldu"... Tanrı'nın katında "kurtuluşa erişeceklerin" kontenjanı tükenmiştir ve ne cennette ne de cehennemde yer kalmamıştır. Kendisi de seçilmişlerin arasına katılmak için geç kalanlar arasındadır. Bu serseri ruhların oluşturduğu muazzam yığın ve karmaşa içinde, sinsice yeraltından yükselen düşkün, günahkâr, lanetli ruhlar, iyi ve imanlı ruhlarla katlanılmaz karışımlar, alaşımlar oluşturmakta ve kendilerini "birey" halinde derli toplu tutmaya çabalayan Tanrı'nın yargısının ve elbette zavallı Baphomet ile tarikatının ellerinden kurtarmaktadırlar.

Ama esas önemli hakikat, Theresa'nın sözlerinin sonundadır: Tanrı Öldü... Tanrı'nın düzeni nasıl ayakta kalabilirdi bu haldeyken? Ruhlar, kendilerini derli toplu halde tutacak, birer "sorumlu benlik" olarak içinde hapsedecek bedenlerin kalıplarını paramparça ederek, Tanrı'dan öç alıyorlar artık... Ve Tanrı, kendi düzeniyle birlikte, yıkılıp gidiyor.

Bu alabildiğine günah dolu ve acımasız sözlerin dehşetiyle sarsılan Baphomet, biraz da çılgınca bir arzuya kapılarak Aziz Theresa'nın "kimliği kuşku verici" ruhunu sınamak ister. Eliyle dağıtmak istediği ruhun hafifliği ve dirençsizliği karşısında başarısız kalınca, can havliyle onu içine çekecek, aşağıdaki karanlık avluya koşup, şövalyelerin casusluk suçundan birkaç gün önce asarak ibret için darağacında beklettikleri genç ve muhtemelen eşcinsel bir uşağın cesedinin anüsünden içeriye üfleyecektir. Rivayete göre, cesedin ereksiyona giren erkeklik organı üç gün süreyle sönmeyecek ve bu durum, Papalık nezdindeki rakiplerinin Baphomet ve Tapınakçılar nezdindeki sapkınlık suçlamalarının şiddetini artırarak Engizisyon

soruşturmalarını, katliamları ve Büyük Efendi'yle birlikte birçok Tapınakçı'nm odun yığınları üzerinde yakılmaları sonucunu getirecektir.

Belki daha derin bir okuma bize eski bir tanrıbilimsel tartışmayı, şu "ruhun evrensel ve tek olup bütün bireylerde tecelli" mi ettiği şeklindeki "sapkın" görüş ile "her bireye biricik ve tek bir ruhun" mu tekabül ettiği şeklindeki iki görüşü karşı karşıya getiren zıtlaşmayı yeniden fark ettirecektir. Ama buradaki sorunumuz, Nietzsche'nin Torino anekdotunda olup bitenlerle Baphomet'in "çoğul ruhlarının" öyküsünün arasında ortaya çıkan karmaşık bağları dile getirmek. Böylece, anlaşılması gereken ilk şeyin, "ahlaki Tanrı" türünün "benliğin bütünlüğü"nü ve "sorumluluğu"nu inşa etmek ve bir arada tutmak rolüyle asli bağlantı içinde olduğu anlaşılıyor. "Sorumlu kimlik" ilkesi, kaçınılmaz bir şekilde, karşısında "sorumlu" olacağı bir "ahlaki varsayım" olarak tek bir Tanrı isteyecektir. Ölen böyle bir Tanrı olduğunda, "sorumlu" bir birey olması zorunlulukla ortadan kalkan Nietzsche'nin kimliği bilinç ufkundan kaybolmalı, silinip gitmelidir. Ama Torino'da yine bu bilinç ufku, bu kaybı kuşatmaya ve kapsamaya cesaret edecektir. Ve bu bilinç ufkunda bilince düşen yeni rolde "tesadüfiliğin" fark edilmesi türünden kaçınılmaz bir görev, yeni türden bir "sorumluluk" da kapsanmış haldedir. O ana dek tesadüfler zorunlu bir kimliğin "zorunlu" olan şeyler ile "tesadüfi" olan şeyler arasında ayırt etmeyi başaracağı bir yargı nezdine bağlı olarak tayin edilmekteydiler. Görüldüğü kadarıyla kazaya uğrayan yalnız Tanrı değildir. Bizzat kendinin bir "kazadan ibaret olduğunu" sonunda anlayan varoluştur.

"Ebedi Dönüş" öğretisi bir "talih çemberi"nden bahsediyordu. Ve bu çember, talihe kalmış olanı, tesadüfleri ve kazaları topyekûn birleştirdiğinde ancak bir zorunluluğa, mutlaklığa kavuşacaktı. Ama kendisi, yalnızca tesadüfleri bir araya getiren bu çember, bütün kimlikleri kendi üzerinde tesadüfi karışımlar haline getirecek değil midir? Öyleyse her varlık, "olmak" fiilinin her kullanılışı, yalnızca ve yalnızca tesadüfi varoluşlara uygulanmaktadır. "Ben tarihteki bütün özel adlarım..." Cham-

bige... Badinguet... Prado... Böylece bilinç, Parisli bir yankesiciden bir İtalyan azizine varıncaya dek özel adların herbirini ziyaret etmek, Deleuze'ün deyişiyle "gerçek tek ad" olan "özel ad"ın imlediği tesadüfi kimlikleri talih çemberi üzerinde birleştirmeye çabalamak zorunda kalacaktır. Torino vak'asının gösterdiği hakikat, Nietzsche adı verilen tesadüfi "başarı"nın kendine bahşettiği yeni rol olacaktır: Basel'de bir profesör olmakla yetinmemek... Ölmüş Tanrı'nın yokluğunda yaratma eylemini ve bu uğurda yapılacak fedakârlıkları bir an olsun bırakmamak...

Bu hakikatin neden çoğul tanrıları gerektirdiğini iyice anlamak gerekir: Her şeyden önce, Antikçağ paganlığının çoktanrıcılığından farklı bir yerde bulunduğumuzu hatırlayalım. Olympos tanrıları ve kültleri, bir "adanma" ve "adama" faaliyetini bekliyorlardı insanlardan. Başka bir yerde Nietzsche'nin dile getirdiği gibi, "içgüdülerin" güçleriyle çoğul tanrılar halinde insanlardan ve kavimlerin hayatından fışkırıyorlar, tanrısal çemberler ve meclisler oluşturuyorlardı. Ateist ve "doğalcı" Feuerbach'ın attığı adımların ötesinde birkaç adım daha atmıştı Nietzsche: Dinin kökeninde "ben"in yarı-Hegelci bir "ikileşmesi", insan gücünün doğa karşısındaki geçici olduğu umulan yetersizliği ve doğal korkusu değil, aksine, insanlardaki "içgüdüsel", "bilinçdışı" güç atılımları karşısındaki güvensizlik hali yatıyordu. Bedenimden dışarıya vuran bu güç, bu neşe, bu mutluluk benden gelmiş olamaz. Mutlaka benim dışımda, benden önce bir nedeni olmalı. Anlaşıldığı kadarıyla Nietzsche açısından, dışlaştırılan bu "neden"in bir yanılsama, bir "yanlış düşünce" olmasından çok, insanda "güçlü" olan, "içgüdülerin serbest açılımı"nı taşıyan her şeyin, bu kökenden başlayan bir evrim süreci boyunca söz konusu "neden"e, yani "yanılsamadan başka bir şey olmayan" dışarıya aktarılmasıydı: Zayıflar arasında en zayıf varlık türü olan Hıristiyan vak'asında bu "neden", bütün güçlerin dışlaştırılmasını ve geriye yoksulluktan, güçsüzlükten ve düşkünlükten başka neredeyse hiçbir şeyin kalmaması anlamına geliyordu. Giderek, yaradılışın tümü tek bir Tanrı'ya teslim edilecekti. İşte, en sonunda, tek-bir-Tanrı adı altında "biricik bir hakikat" ile böyle karşılaştık.

Sürecin evrimsel niteliğini bir yanılgıya dönüştürmemek gerekiyor. "Tanrı Öldü" ne tarihsel bir safhanın açılışı, ne de bir tür "geriye dönüş" nostaljisine çıkarılan çağrıydı. Nietzsche'nin amacı tam da Hıristiyan "tanrısallık" mefhumundan yeni çoğul "tanrılar" ve yeni "içgüdüler" türetmek gibi görünüyor. Nietzsche'nin, Spinoza gibi, ateist bir ahlaka sığınmak eğiliminde olmadığı da bellidir. Birçok defa, "seküler", "hümanist" ve "ateist" bir yaşantının havasını solumaya tahammül edemeyeceğini, bunların eninde sonunda, tektanrıcı ahlakın tek ve biricik doğrusunu yeniden üretmenin ötesine geçemeyeceklerini tekrarlar. Ve sonuçta, tek ve normatif bir Tanrı'ya inançsızlığı Kantçı bir kategorik emperatife bağlanmaya götürmeyecektir onu.

Daha da önemlisi, Nietzsche, içinde yüzdüğü kültürün yaratılarını, her türden yanılsama ve fantezileri de dahil olmak üzere asla reddetme taraftarı olarak da görünmüyor. Ne püritenlik, ne de yaşam dünyasının kör, içgüdüsel, akıldışı güçlere terk edilmesiydi söz konusu olan. 19. yüzyıl doğacılık kültürü tam karşısında yer aldığı mihveri oluşturuyordu. Sonuçta "hakikat" denen şey, bu gezegen üzerinde yaşamaya mahkûm bir yaratık türünün onsuz edemeyeceği, kazmakla dibine varılmayan derin bir yanılsama türü değil miydi? Nietzsche, böylece, içinde yaşadığı "modern" kültürün hayaletlerini, "simulakrum"unu ve ideolojik yapılarıyla birlikte fantezilerini kullanmaktan ve eserinin içinde çekip çevirmekten zevk almayı hiçbir zaman bırakmamıştı.

Nietzsche'nin eserinin perspektifi, böylece Torino vak'asına doğru, "değerleri yıkma" yönünde olduğu kadar, "değerler üretme" yolunda da açılacaktır. Sonsuzca yinelenen çember, hiçbir tesadüfî varoluşu dışarıda bırakmayacak, Antikitenin "taptığı" putlar ve imgeler kadar, modern salon hayatının "uydurma" mimikleri, yapmacıklı manyerizmi de onun "ebedileşmiş" anları olarak varlık düzenine katılacaktır. Tapmayı ve onurlandırmayı iyi bilmek gerekir.

Ebedi dönüşün çemberi üzerinde "son insan" kendi "ebediliğini" ancak "yeni değerler" üreterek kurmayı umabilir. Öyleyse varolma zorunluluğu, kaçınılmaz bir şekilde bir "değer-

ler yaratma" ve bunları imgelerin, derin bir yalan türü olarak dilin, kültür olgularının içinde dolaşıma bırakmayı da içeriyor. Zerdüşt'ün formülü: Bütün tanrılar öldüyse, üst-insan yaşasın. Üst-insan, böylece, "insanlık" denilen "hümanist" icatla, rasyonel dünyanın bu "uydurması"yla yetinmemenin ve onu aşma zorunluluğun ilkesinden başka bir şey olmayacaktır.

Peki, "insanlık" nasıl alt edilecek? Ebedi dönüş öğretisi bize "her şeyin zaten kendini üretmekte olduğunu" ve bunun bir zorunluluk olarak kendini hiçbir müdahaleye açmadığını öğretmiyor muydu? Ancak tek bir koşulda sorun çözülebilecektir: Her şeyin kendini yeniden üretmesini yeniden-isteyerek ve bunu bizzat kendi faaliyeti olarak kabul ederek. Böylece istek, ya da arzu, öncelikle mümkün tek faaliyet olarak beliriyor. İkinci olarak, arzu, insanın altedilmesi sürecinin ta kendisi olarak ortaya çıkıyor. Ve Zerdüşt'ün yakıcı sorusu kesinliğini tam da bu noktada kazandığından, Nietzsche'nin "cevabını", *amor fati*'nin ana sırrını bu temanın oluşturduğunu anlıyoruz: Eğer Tanrılar varsa hâlâ, yaratmaya ne gerek var? Öyleyse, insanı yaratma edimine, mümkün tek faaliyetine götüren şey, bir zamanlar "unutmuş" olduğu "ebedi dönüş"ten başkası değildir. Tanrıların dünyadan eksildikleri, yok oldukları andan itibaren yaratma ya "yeni tanrıların" yaratılması ya da tanrılara tapınılan çağlara geri dönüş konusunda geriye tek bir umut bile bırakılmaması gerekecektir. Modern çağın "nihilizmi"nden başka bir şey olmayan ikinci yol konusunda Nietzsche'nin bakışı iyi biliniyor. Hem eski tanrılara tapınmaya geri dönülecek, hem de tanrıların dünyadan çekip gittiği onaylanacak...

İşte "ebedi dönüş" öğretisinin eninde sonunda bir "öğreti taklidi", bir tür parodiden başka bir kullanıma sahip olmadığının belirdiği noktadayız böylece. Özünde kendine-yeterli görünen varoluş herhangi bir "yaratma edimi"ne hiçbir boş meydan bırakmazken yaratmanın zorunluluğu fikri bizi tanrılar gibi "kahkahalara boğmalı"dır. Bir tüm olarak hakikatin "temeli" ancak kahkahalarla karşılanabilir gerçekten.

"Kahkaha"nın Nietzsche felsefesindeki yeri en üstte görünüyor. İnsanların ilan edilmiş tanrılarını yeniden içine alacak ve

kahkahalarla çınlattıkları zirvelerde çevrelerini ve meclislerini yeniden kuracak olan o değil midir? Ama yarattığı tanrıları yeniden gülmekten öldürecek olan da odur. Çünkü eğer bu kahkahadan ölüyorlarsa, her türden "hakikat'in derinliklerinden fışkırıp gelen kahkahalar içinde yeniden doğacaklardır tanrılar. Nietzsche'nin katlanılabilir üç erdem olarak sıraladığı "ebedileştirme", "tapınma" ve "yaratma" arasındaki bu garip ve imkânsız dayanışma, Zerdüşt'ün takip ettiği yol iyice kavranırsa Tanrı'nın ölümüyle birlikte olanaksızlaşacak, "zorunluluk" karşısında "yaratma" anlamlar dünyasından çekilecek, "anlamsızlaşacak" ve asıl önemlisi "hedefsizleşecektir". Çünkü eğer söz konusu olan tek bir içgüdünün, alaya almanın başarısızlığı olsa bile, onun da zorunlulukla ebedi dönüşün talih çemberinin bir parçası olmasından dolayı Zerdüşt kendi öğretilerinin alaya alınması yolunu ta baştan seçmiş, kabullenmiş olmalıydı: "Kahkaha, şu amansız katil..."

Ama gülme her türlü öğretinin aşağılayıcısı, böylece en iyi ve en güçlü vahiy değil midir aynı zamanda? Gülme öğretisi de kahkahalarla karşılanacaktır böylece. Neden? Çünkü her şeyin ebedi yeniden-dönüşü aynı zamanda tanrıların da geri dönüşüdür. Başka hiçbir anlam Tanrı'nın katilinin Son Yemek sırasında şamdanı eşeğe sunan kişi olmasını açıklayamayacaktır. Eşek, açıkçası Hıristiyanlığa karşı pagan tepkisi döneminde hakaretamiz bir Hıristiyan parodisi değil miydi? Ama aynı eşek, eski *misteria* ve kültlerin kutsal altın eşeği, İsis'in de eşeğidir. Her şeye evet diye baş sağlama ayrıcalığını doğasında barındıran eşek aynı zamanda eski bir tanrısal varlığın, şarabın ve sürekli sarhoşluğun tanrısının da hayvanıydı öyleyse. Ve Gezgin, Zerdüşt'e öğretiyordu: "Tanrılar varoldukça ölüm bir önyargıdan başka bir şey değildir..."

48. Şeytanbilim: "Karışımlar sanatı" her türden sanat faaliyetinin tümünü kapsayan ve gelişmelerinin sürecini, tarzlarının oluşumunu yöneten temel ilkedir: "İyi bir hekim birbirine en düşman unsurlar arasında dostluk ve sevgi uyandırmalıdır. Oysa en düşman unsurlar birbirine en karşıt unsurlardır aynı za-

manda; soğuk ve sıcak, acı ve tatlı, kuru ve yaş ve benzerleri. Öyleyse tıp topyekûn Tanrı Eros'un hakimiyeti altındadır. Tıpkı beden eğitimi ve tarım gibi..." (Platon, *Şölen*)

49. Vermeer ve Leeuwenhoek: Ressam Vermeer'in mikroskobun mucidi Anton van Leeuwenhoek'e yazdığı mektubu okuyalım: "Kuşkusuz akşam çökmeden önce sık sık yaptığım gibi (Vermeer ile Leeuwenhoek aynı gün doğmuşlar ve ömürleri boyunca hep komşuymuşlar) laboratuvarına uğrayıp seninle konuşmak yerine sana bu mektubu yazmam seni şaşırtmıştır. Ama yeterince cesaretimi toplayamadığımı düşünüyorum. Bunları yüzüne karşı nasıl söyleyeceğimi bilmiyorum... Birkaç gün önce, yeni mikroskobunun altında bana bir su damlası göstermiştin. Ben hep su damlasının cam gibi saf ve tertemiz olduğunu düşünmüştüm, oysa gerçekte suyun içinde Bosch'un saydam cehennemindeki gibi acaip yaratıklar kaynaşıp duruyorlardı. Bu gösteri sırasında içine düştüğüm şaşkınlığı bilhassa keyiflenerek izledin, sonra da ağır ağır ve manidar bir havayla, 'Su böyledir işte, sevgili dostum,' dedin. 'Böyle ve başka türlü değil...' Ne söylemek istediğini anlamıştım: Biz sanatçıların görünüşleri, gölgelerin hayatını ve dünyanın aldatıcı yüzeyini kaydettiğimizi; şeylerin aslına erişmek için yeterli cesaret ve beceriye sahip olmadığımızı. Söylemek gerekirse bizim zanaatçılar olduğumuzu, yanılsamanın maddesi üzerinde çalıştığımızı, oysa sizin ve sizin gibilerinin hakikatin efendileri olduğunuzu... Korkarım siz ve sizin gibiler insanlığa yalnızca avantajlar değil, tamir edilemez zararlar da verebilecek tehlikeli bir yolculuğa başladınız. Her yeni keşifle yeni bir uçurum açılıyor önümüzde ve biz, evrenin esrarengiz boşluğu karşısında gittikçe daha da yalnızlaşıyoruz... Eğer mutlaka keşifler yapılmasını istiyorsan, biraz yeğin kobaltı ışıklı sarıyla karıştırmayı başardığımı söyleyeceğim sana; ayrıca güney ışığının kalın camdan gri duvara vuran yansımasını da kaydettim... Eğer bana düşen görevi biliyorsam o da insanı kendini çevreleyen gerçeklikle barıştırmaktır. Seni ikna edemeyeceğimi ve mercek zımparalamayı ya da Babil Kuleni dikmeyi bırakmayaca-

ğını biliyorum. Ama müsaade et de eski usullerimizi, dünyaya barıştırma ve uzlaştırma sözcükleri fısıldamayı ve tedavi edilmiş uyumdan, karşılıklı sevginin ebedi arzusundan gelen neşeden bahsetmeyi sürdürelim..."

Bu mektubun eşsiz kısalığında karşıtlaşan ne iki farklı dünya görüşü (biri sanatın öteki bilimin), ne iki farklı çağın psikolojisidir (17. yüzyıldaki "Eskiler" ile "Yeniler" karşıtlığı). Aksine, büyük bir ihtimalle, tarih içinde yer alan ve modern dünyayı ileride biçimlendirecek olan bir çatlağın belirdiğini fark edebiliyoruz: İki dostun ve komşunun arasına giren, modern bilimin "hakikati" ile sanatın, ayrı bir dünya yaratmasının önünü açacak bambaşka bir "hakikat" türünün üzerinde baskı yaratarak ayrılmasını sağlayan şu garip buluş, mikroskop da değildir. Bir taraftan Leeuwenhoek bir kraliyet bilimcisi, resmî kürsü sahibi bir "doctores" değildi. Bir kumaş tüccarı ve bilim amatörüydü. İkincisi, mikroskop muhtemelen Galilei döneminden beri biliniyordu. Vermeer'in komşusunun başarısı basitçe bir merceği inanılmaz bir uğraşıyla zımparalayıp temizleyerek, o ana dek kullanılan "bileşik mikroskoplardan" çok daha kullanışlı bir tek-mercekli "basit mikroskop" icat etmesinde yatıyordu. Bu basit mikroskoplar sayesinde Vermeer'in mektubunda bahsedilen inanılmaz görüntüler yakalamış, bunları çizimlerle birlikte, 1673'ten itibaren Londra Royal Society'ye göndermeye başlamıştı. *Philosophical Transactions* kayıtlarına geçen bu tasvir ve çizgilerde protozoaların, bakterilerin ve spermatozoaların ilk belirişi söz konusuydu: Leeuwenhoek'un deyişiyle *animalicules*, "hayvancıklar". Büyük bir ihtimalle bu tasvirler kırmızı kan hücrelerine yönelik olandan da içermekteydiler.

Bu tek mercekli mikroskop, aslında "göze iyi gelmiyordu". Bileşik mikroskoplarla çalışmaya alışık olan *Micrographia* yazarı Robert Hooke, Leeuwenhoek'un basit mikroskobunun nesneleri daha "açık" ve "seçik" kılma başarısına rağmen, bir monokla benzer kullanımı yüzünden "gözlerini rahatsız ettiğinden" yakınıyor, merceğin kalitesinden kazanılanın gözlerin yorgunluğu yüzünden yitirildiğini vurguluyordu. Gerçekten de bu tek mercekli mikroskobun kullanılması, nesnesi bitişti-

rildikten sonra, tek parça halindeki mikroskobun göze mümkün olduğunca yaklaştırılmasını gerektiriyordu. Bu ise, "hakikati" görebilmek adına da olsa oldukça zor bir bedensel çaba olmalıydı.

Bir bilim meraklısı tüccarın yalnızca ressam dostunu değil, tüm bilim cemaatını da şaşkınlığa sürükleyen buluşları sırlarını açığa sermediler. Bugün Royal Society'de bulunan birkaç basit mikroskop örneği Leeuwenhoek'un buluşunu saklaması yüzünden nasıl imal edildikleri konusunda açık ve seçik bir malumat sunmuyorlar. Büyük bir ihtimalle Leeuwenhoek usta, cam bir ampulün patlatılmasıyla küçük ve bombeleşmiş bir cam parçasının ampulün alt kısmında oluşacağını saptamıştı. Bu cam damlasını özen ve dikkatle kırarak bir mercek haline getirmek mümkündü...

Bilim tarihçisi Catherine Wilson, *The Invisible World: Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope* (Princeton University Press, 1995) kitabında, 17. yüzyılda mikroskobun yalnızca bilimcilerin değil filozofların da dünyaya bakışlarını derinliğine etkilemiş olduğunu tartışma konusu ediyordu. "Doğanın içi hem sempatetik sezgilere hem de doğrudan algıya direniyordu." Artık bu "iç", "görünmez dünya", optik aygıtların yardımıyla erişilebilir hale gelmişti. Böylece, mikroskop bilimin nesnel, usul ve metotla yürütülebilen bir araştırma tarzı olduğu mefhumuna güç kazandırmış, öte taraftan felsefi çevrelerde atomizmin ve mekanizmin yeniden uyanmasına yol açmıştı. Mikro-dünyanın şaşılası keşfi ve yaşayan minik hayvancıkların doğum, bulaşma ve hastalık gibi olgularda yeni yeni fark edilen rolleri, metafizikçileri, hayatın elden kaçan yönlerini insan merkezli tanrıbilimsel sistem ile uzlaştırma çabasına bir kez daha girişmeye zorlayacaktı. Ortaya çıkan yeni felsefi sorunsalların neler olduğuna bakabiliriz bu sayede: Özler, nitelikler ve insan bilgisinin sınırları... Bu açıdan Leeuwenhoek, Swammerdam, Malpighi, Grew ve Hooke gibi "mikroskopçuların" oluşturduğu çizgiyi, Bacon, Descartes, Leibniz, Malebranche, Locke ve Berkeley gibi düşünürlerin oluşturduğu çizgiyle paralel kılmak gerekiyor.

Böylece mikroskop, günlük hayatı rahatsız eden ikinci alet olmuştur teleskoptan sonra. İnsanlar alıştıkları bakışlarının, alıştıkları algılarının saldırıya uğramasından pek hoşlanmazlar.

Bütün bunlar doğru olsa da, Vermeer gibi bir 17. yüzyıl ressamının rahatsızlığını bunları söyleyerek gerçekten giderebilir miyiz? Sorun, Vermeer ile Leeuwenhoek'u yukarıdaki anekdotta karşı karşıya getiren her şeyin, aslında Batı uygarlığının işleyişinde yer etmiş iki temel değerler sistemi olmasıydı. Buna, yukarıda andığımız düşünürlerin de, ister o ister öteki olsun, anılan değerler sisteminin asla dışında kalmamış olduklarını da ekleyelim.

50. Uysal Bedenler: Daha 17. yüzyıl başlarında görülmek istenen haliyle bir askerin ideal görünüşünü ele alın. Asker, her şeyden önce, uzaktan tanınabilecek biri olmalıydı. Bazı işaretler taşımalıydı bedeninde: Gücünün ve cesaretinin doğal işaretlerini, gururunun ve şerefinin damgalarını; onun bedeni kuvvetlerinin ve değerinin timsaliydi; ve şu silah mesleğini, genel olarak gerçek savaşlarda pişerek, yavaş yavaş öğrenmek zorunda kalacak olmasına rağmen, yürümek ya da başın dik tutuluşu gibi hareketler büyük ölçüde bir şan ve şeref belagatine aittiler; "Bu mesleğe en uygun olanları tanımak için en önemli işaretler canlı, atik bir davranış, dik bir baş, içeri çekik, sıkı karın, geniş omuzlar, uzun kollar, güçlü parmaklar, dar kalçalar, kaslı baldırlar, çevik bacaklar ve esnek ayaklardır, çünkü böyle bir bedene sahip biri, mutlaka atik ve güçlüdür", böyle biri mızrakçı olduğunda "mümkün olduğunca zarafet ve ağırbaşlılık edinmek için düzgün adım yürümelidir, çünkü mızrak şerefli bir silahtır, ağırbaşlılıkla ve özenle taşınmayı hak eder." 18. yüzyıl sonlarındaysa asker artık imal edilen bir şey haline gelir; biçimsiz bir kilden, beceriksiz bir bedenden istenen makine üretilebilecektir; duruşu derece derece düzeltilir; ince hesaplara dayalı bir sıkıştırma bedenin bütün organlarını yavaş yavaş işgal eder, üzerinde hâkimiyet kurar, eğip büker onu; artık hep hazırdır, sessizce bir alışkanlık otomatikliğini kazanır; kısacası, "köylüden kurtulunur" ve ona bir "asker havası" ka-

zandırılır. Askere alınanlar "başlarını yüksek ve dik tutmaya, dik durmaya, sırtlarını bükmemeye, karınlarını içeri çekmeye, göğüslerini ileri çıkarmaya alıştırılırlar; ve bunu alışkanlık haline getirmelerine yardımcı olmak için, şöyle bir eğitime tabi tutulurlar: Bir duvarın önünde, omuzlar, ellerinin üst tarafı, kalçalar ve baldırlar duvara temas edecek şekilde durdurulurlar, ardından kollarını dışa doğru çevirdiklerinde bu duruşlarını bozmamaları istenir... Aynı şekilde, onlara gözlerini hiç yere çevirmemeleri, önünden geçtikleri kimselere doğruca ve dik bakmaları, komut verilene kadar hareketsiz durmaları, başlarını, el ve ayaklarını oynatmamaları, son olarak da ağırbaşlı adımlarla, dizleri ve omuzları yüksek tutarak, ayaklarının uçlarına basarak, yüzü ileriye dönük yürümeleri öğretilir."

Klasik Çağ, bedeni, iktidarın nesnesi ve hedefi olarak keşfetmiştir. O sırada bedene yönelen dikkatin belirtilerini keşfetmek çok kolaydır – üzerinde eylemde bulunulan, biçimlendirilen, eğitilen beden; itaat eden, cevap veren, beceriler kazanan ve güçlerini artıran beden. Makine İnsan'ın büyük kitabı aynı anda iki düzeyde yazılır; ilk sayfaları Descartes tarafından yazılan, ardından hekimlerle filozofların devam ettirdikleri anatomik-metafizik düzeyde ve koskoca bir yönetmelikler dizisi ile deneysel, ince hesaplanmış yöntemler eşliğinde, ordu, okul ve hastanede bedensel işlemlerin denetlenmesi ve düzeltilmesine yönelik teknik-siyasal düzeyde. Bu iki düzey birbirlerinden epeyce ayrıdırlar, çünkü bir taraftan itaat söz konusudur, diğer taraftan işlev ve açıklama: Öyleyse bir kullanışlı beden, bir de düşünülebilir beden vardır. Yine de bu ikisi arasında çakışma noktaları bulunur. La Mettrie'nin *L'Homme-machine*'i (Makine İnsan) hem ruhun maddeci bir indirgenişidir hem de genel bir *dressage* (eğitim) kuramıdır; bu ikincinin merkezinde, incelenebilir bedenle elde edilebilir bedeni birbirine bağlayan bir mefhum hüküm sürmektedir: "Uysallık". Boyun eğdirilebilen, kullanılabilen, dönüştürülebilen ve geliştirilebilen bedene uysal denir. Şu ünlü otomatlar, diğer taraftan, yalnızca bir organizmanın işleyişini gösterme araçları olmakla kalmazlar, aynı zamanda siyasi kuklalar, iktidarın küçük boyutlu modelle-

ridirler: II. Friedrich, küçük makinelere, iyi eğitilmiş taburlara ve uzun talimlere pek düşkün olan bu kılı kırk yarıcı kral bu konuda ciddi bir takıntıya sahiptir.

18. yüzyılı bu kadar ilgilendiren bu yeni uysallık projelerinde o kadar yeni olan ne vardı? Kuşkusuz, bedenin bu kadar yüce ve baskıcı yatırımların konusu olması ilk kez gerçekleşmiyordu; her toplumda, beden, kendisi üzerine sıkıştırmalar, yasaklamalar ya da mecburiyetler dayatan çok kesin güçlerin odağındadır. Buna rağmen, bu tekniklerde birçok yeni yönelim vardır. Öncelikle, bir denetim merdiveni söz konusudur: Bedeni *en masse* (kütle halinde), sanki ayrışmaz bir bütünlük sunuyormuş gibi "toptan" ele almak değildir artık sorun; onu "perakende" olarak, bireysel olarak ele almaktadır. Sorun artık bedenin üzerinde kurnazca hazırlanmış bir zorlamayı icra etmek, mekanizmanın ta kendisinin ayrıntılarında onu elde etmektir – hareketler, jestler, tavırlar, hız: Aktif beden üzerinde icra edilecek sonsuz küçüklükler düzeyinde işleyebilen bir iktidar. İkinci olarak, bir denetim nesnesi söz konusudur: Bu artık davranışın anlamlı unsurları ya da beden dili değil, hareketlerin tasarrufu, etkililiği, içsel düzenleridir; bedenin sahibinin istediklerini, onu kuşatan tekniklerin, süratin ve verimliliğin yaratılması yoluyla yaptırmayı amaçlamaktaydı. Böylece disiplin boyun eğmiş ve becerikli bedenler, "uysal" bedenler üretiyordu. Disiplin bedenin güçlerini hem artırıyor (iktisadi yararlılık terimleriyle), hem de azaltıyordu (siyasal itaat terimleriyle). Kısaca söylemek gerekirse, disiplin iktidarın bedenle bağlantısını koparıyor; bir taraftan iktidarı artırmaya çabalayacağı bir "eğilim"e, bir "kapasite"ye dönüştürüyor; öte taraftan da enerji akışını tersine çevirerek, oradan çıkabilecek gücü kesin bir boyun eğiş ilişkisinin imarında kullanıyordu. Eğer iktisadi sömürü emek gücüyle emeğin ürününü birbirinden ayırıyorsa, diyebiliriz ki, disiplin zorlaması da bedenin içinde, artırılmış bir eğilim ile artırılmış bir tahakkümün sıkı bağını kuruyordu.

Bu yeni siyasal anatominin "icadına" ani bir keşif gözüyle bakmamak gerekiyor. Bu, daha çok, çoğu zaman pek ufak tefek, farklı kaynaklardan türeyen ve değişik yerlerde yerelleşen,

birbirleriyle kesişen, birbirlerini tekrarlayan ya da birbirini taklit eden, birbirini destekleyen süreçlerin çoğulluğunun bir ürünüdür. Bu süreçler uygulama alanları açısından birbirlerinden ayrılmakta, birbirlerine yaklaşmakta ve yavaş yavaş, genel bir yöntem haline gelme yoluna girmektedirler. Çok erken zamanlardan beri önce orta dereceli okullara, ardından ilkokullara yerleşmiş olarak görülebiliyorlar; yavaş yavaş hastane mekânını kuşatıyorlar ve birkaç onyıllık bir süre içinde, bütün askeri örgütü yeniden düzenliyorlar. Bazen bir noktadan başka bir noktaya çok çabuk bulaştırabiliyorlar kendilerini (ordudan teknik okullara ya da ortaokullara), bazen yavaş ve temkinli hareket ediyorlar (büyük fabrikaların ağır ağır askerileşmesi). Her vesileyle çok özel nedenlerle kabul görüyorlar: Ya sanayideki bir yenilik, bazı bulaşıcı hastalıkların yeniden patlak verişi, tüfeğin icadı, ya da Prusya'nın kazandığı zaferler. Ama bu durum, onların genel ve esaslı dönüşümlerin içine topyekûn yazılmadıkları anlamına gelmiyor.

51. Ayrıntıların Tarihi: Burada elbette, disipliner kurumların tarihsel detaylarını ve gösterdikleri farklılıkları tartışma konusu edinmeyeceğim. Ama küçük bir haritalarını ortaya çıkarmak iyi olurdu: Özellikle zamanla birçok alanı kuşatmaya yönelen bazı teknikleri incelemek gerekiyor bunun için. Bu teknikler, ayrıca birbirlerinin üzerine sıçrayabiliyor, bir kurumdan başka bir kuruma bulaşabiliyorlardı. Bunlar sıklıkla ince ayarlanmış, anın detaylarına yönelik tekniklerdi, ama genel bir önem taşıyorlardı. Çünkü bedenin detaylarıdırılmış bir siyasal kuşatılmasını, yatırımını hedefliyorlar, böylece bir iktidar mikrofiziği yaratıyorlardı. Öte taraftan, 17. yüzyıldan beri, bu teknikler sınırlarını gittikçe genişlettiler, hatta bütün toplumsal gövdeyi, ulusları ve kıtaları kuşatmaya yöneldiler. Sanki amaç, yerkürenin bütününü kuşatmaktı. Bunlar, muazzam bir yayılma kudretine sahip olabilen ufak hilelerdi. Kurnazca düzenlenmiş, görünüşte pek masum, teknikler. Ama derinliğine bakıldığında pek çok kuşku uyandırıcı yönleri vardı. Dile getirilmeleri, hatta fark edilmeleri bile büyük utanç verici olacak tasarruflara ve

komplolara dayanan küçük zorlamalardan ibarettiler. Ama ne olursa olsun, 17. yüzyıldan başlayarak, oldukça kısa bir sürede, cezalandırma tekniklerini ve yöntemlerini son derece derin değişimlere uğratacak olan yenilikler tümüyle onlardan gelmişti. Oluşturdukları ufkun bizim ufkumuz olduğunu da hemen söylemek gerekiyor.

Bu teknikleri tasvir etmek, detaylara büyük bir dikkatle eğilmeyi gerektiriyor. Bu yüzden, bize sundukları görünüşlerin altında hiçbir zaman özel ve yüce anlamlar aramaya girişmemeli, onları olsa olsa bir tedbir duygusuyla, bir sakınca duygusuyla devreye sokulmuş olarak kabul etmeliyiz. Onları bir işlevin değil, bir taktiğin detaylı unsurları olarak değerlendirmeliyiz. Bu taktik kendi genel iç düzenini, iç uyumunu sağlamayı amaçlamaktadır. Bu yüzden, bütün bu teknikler, uykumuzda bile işlemeyi, önemsize büyük önem atfetmeyi başararak, her şeyi bir hesap işine çeviren bir "kötü niyet"i başımıza bela eden ufak hileler olarak ele alınmalıdırlar. Disiplin, özetle, detayın bir politik anatomisidir.

Sabırları taşırmadan, Marechal de Saxe'ın sözlerini hatırlatırsak iyi ederiz: "Ayrıntılarla uğraşan insanlara sınırlı bir zekâya sahip kişiler gözüyle bakılsa bile, bana öyle geliyor ki, işin bu yönü esaslı bir öneme sahiptir, çünkü işin temeli budur ve ilkelerini anlamadan hiçbir bina inşa edilemez, hiçbir yöntem kurulamaz. Mimarlık zevkine sahip olmak, mimariyi sevmek yeterli değildir. Taş ustalığını da bilmek gerekir..." Burada bize düşen, söz konusu "taş ustalığı"nın koskoca bir tarihini yazma zorunluluğuna cevap, vermektir... Bu tarih, ahlaki hesap ve siyasi denetim alanında detayların, ayrıntıların faydacı akılcılaştırılmasının tarihidir. Bu süreci başlatan Klasik Çağ değildir; daha çok bu çağın onu ivmelendirdiği, boyutlarını ve ebatlarını değiştirdiği, ona belirgin araçlar kazandırdığı, ve belki de onu yankılayarak, sonsuz küçüğün hesaplanmasında ya da doğa varlıklarının en detaylı karakteristiklerinin tasvirinde yeni yöntemler getirdiği söylenebilir. Her durumda, "ayrıntı" uzun süredir tanrıbilimin ve çileciliğin bir kategorisi alarak kalmıştı. Böyle bir kültürde, her ayrıntı önemliydi, çünkü Tanrı'nın gö-

züyle görüldüğünde, hiçbir muhteşem, muazzam şey, herhangi küçük bir ayrıntıdan daha önemli, daha değerli değildi. Ayrıntının, önemine dair bu dev gelenekte, Hıristiyan eğitim sisteminin bütün kılı kırk yarıcılığı, skolastik ya da askerî pedagojinin bütün tasavvurları, bütün "terbiye" teknikleri yerlerini bulabiliyorlardı. Çünkü, tıpkı imanlı ve gerçek inanç sahibi bir kişi gibi, disipline edilmiş insan için de, hiçbir ayrıntı önemsiz değildi. Ama artık bu önem, ayrıntının ardında gizlenen yüce anlamlarda değil, dışavuracağı kudret ve iktidar mekanizmalarında yatıyordu. *Traité sur les obligations des Frères des Écoles Chrétiennes*'inde Jean-Baptiste de La Salle'in "küçük şeylere" düzdüğü övgüler bu açıdan oldukça anlamlıdır. Bu övgülerde, gündelik yaşamın mistikliği ayrıntının disipliniyle iç içe geçmiş haldedir: "Küçük şeyleri ihmal etmek ne kadar da tehlikelidir! Benimki gibi, büyük eylemlerde bulunmaya şansı olmayan ruhlar için, küçük şeylere duyulan sadakatin, fark edilemez bir ilerleyişle en üstün kutsanmışlığa erişebileceğini düşünmek çok teskin edici oluyor. Çünkü küçük şeyler daha büyük şeylere götürürler... Küçük şeyler; denecek ki, heyhat, Tanrım, bu kadar zayıf ve fani yaratıklar iken, senin için büyük olabilecek ne yapabiliriz? Küçük şeyler; eğer büyük şeyler kendilerini sunmuşsa şimdiden, onlara düşer miydi işimiz? Onların gücümüzü aştığını düşünmemeli miyiz yoksa? Küçük şeyler; ya Tanrı onları kabul ediyor ve büyük şeyler kadar itibar ediyorsa onlara? Küçük şeyler; kimse hissetti mi bunu? Bunu deneyimle yargılayan biri var mı? Küçük şeyler; kuşkusuz herkes suçludur, öyleyse, onları suçlu görerek red mi edeceğiz? Küçük şeyler; ama sonuçta birilerini büyük azizler yapan yine de onlardır. Evet, küçük şeyler; ama büyük dürtüler, büyük hisler, büyük ateş, büyük çaba ve dolayısıyla büyük hakedişler, büyük hazineler, büyük ödüller." Yönetmeliklerin kılı kırk yarıcılığı, denetimlerin hileciliği, hayatın ve bedenin en ufak parçasının bile bu kadar yoğun bir gözetim altına alınışı çok geçmeden, okullarda, kışlalarda, hastanelerde, ya da fabrikalarda laikleşmiş bir içeriğe kavuşacak, sonsuz küçük ile sonsuza ilişkin bu mistik hesaba iktisadi ve teknik bir akılcılık kazan-

dıracaktır. Leibniz ile Buffon'dan başlayarak, 11. Friedrich'ten geçerek Jean-Baptiste de La Salle'e kadar ulaşan, pedagoji, tıp, askerî taktik ve iktisat alanlarının üzerine çöreklenen bir Ayrıntılar Tarihi, 18. yüzyıldan bize doğru gelirken, yüzyılın son demlerinde, başka bir Newton'a, gökyüzünün muazzam büyüklüklerinin ve gezegen kütlelerinin Newton'una değil, "küçük bedenlerin", küçük hareketlerin, küçük faaliyetlerin Newton'u olmayı düşleyen, Monge'un, "keşfedilecek tek bir dünya vardı" sözlerine, "Neler işitiyorum? Ya ayrıntılar dünyası, hiç kimsenin hiçbir zaman hayal etmediği bu öteki dünya, o dünya ne olacak? Henüz on beşimdeyken inanıyordum ona. O zamandan beri ilgileniyorum onunla ve bu anı bende hep yaşıyor, hiçbir zaman terk edilemeyecek bir takıntı gibi... Keşfettiğim için övündüğüm her şeyden daha önemli bu öteki dünya: Onu düşündüğümde, kalbim sancıyor" (bu, sözler Saint-Hilaire'in *Notions synthetiaues et historiques de philosophie naturelle*'inin önsözünde Bonaparte'a atfediliyorlar) diye cevap veren Newton'una rastlayacaktı.. Napolyon keşfetmemişti bu dünyayı; ama onu düzenlemeyi görev edindiğini biliyoruz; kendi etrafında, ona yönettiği devlette vuku bulan en ufak olayı bile görebilme olanağını sağlayacak bir iktidar mekanizmasını kurmak istediğini de; dayattığı keskin disiplinle "en ufak bir ayrıntı gözlerinden kaçmadan bu geniş makinenin bütününü kucaklamak" niyetini beslediğini de.

Klasik çağlar boyunca, işte böyle, ayrıntıya yönelik ince bir gözleme eşlik eden, küçük şeylere yönelik politik bir ilgi, insanları denetlemek ve kullanmak amacıyla, harekete geçirilmiştir. Kendisiyle birlikte bir yığın düzenli teknik getirmiş, koskoca bir yöntemler ve bilgiler, tarifler ve planlar, veriler ve yönetmelikler ordusunu peşi sıra sürüklemiştir. Ve hiç kuşkumuz yok ki, modern hümanizmin insanı, bu tür üçkâğıtlardan doğmuştur.

52.Felsefede Tonlama: Derrida'nın "gel" sözcüğünün çoktandır terk edilmiş bir tonlaması üstüne yazdığı metin buradaki varış noktamızı oluşturacak, çünkü salt kaybedilen sözcükle-

rin tarihi üzerine modelleştirilmiş bir felsefe yazımını, sözgelimi Heidegger'inkini artık kendimize yakın bulmuyoruz. Bu aynı zamanda bir "çıkış" noktasına, bir başlangıç noktasına sahip olmadığımız anlamına geliyor. Felsefenin bir zamanlar "sözel" kültür gelenekleriyle kenetlenmiş olduğunu, Sokrates'in, şu yazmayan adamın her şeyin başlangıcını temsil edebileceğini (her başlangıcın bir son olduğu saklı tutularak), hatta şiirle felsefi formülün eşsözlülüğünü bile kabul etsek, sonuçta geriye, tıpkı "artık çalınmayan müzik nereye gider" sorusunun ısrarına benzer bir "tonlama" problemi yine de kalacaktır. Derrida'nın bu çok önemli metninde bizi gönderdiği şey bir ses değil, bir tonlamadır. "Gel" sözcüğü bir emir kipinde ifade edilir –oysa "olumlu tonlamasıyla ele alındığında" bambaşka bir özellik kazanır– artık ne bir onay, ne bir emir, ne bir beklenti, ne de çağrıdır. Şu andan itibaren yollarımız çatallanıyor öyleyse – birinci yoldan giderek, "gel" sözcüğünün, Derrida için "kaybedilmiş ses" ile sıkısıkıya bağlı olan bu "olumluluğun" kaderini ve kıvrımlarını kurmaya, ikinci yoldan giderek ise, felsefi kavramın ayrılmaz bir bileşeni olarak görünen bu "tonlama" sorununu açmaya yönelmeliyiz. İlk uğrak olarak şunu demeliyiz: Felsefe "gel" sözcüğünü sözcük olarak kaybetmiş değildir – gel sözcüğü günlük yaşamın vazgeçilmez unsurudur ve kuşkusuz felsefe de, sanat da, din de bu sözcüğü şu ya da bu anda, önünde sonunda telaffuz etmeyi asla bırakmamıştır. Söylenmek istenen, sözcüğün kayboluşu değil, tonlamasının yitişidir ve biz bunu yalnızca olumlu tonuyla "gel" sözcüğünün biricik kaderi olarak görmüyoruz, daha birçok felsefi sözün ortak kaderi olarak görüyoruz. Şu Varlığın Unutuluşu problemini başka nasıl yeniden formüle edebilirdik ki? Antik Yunan'da, kentin göbeğinde telaffuz edilen felsefi bir söz işte – "olmak" diyor, "-dır" diyor, "varolanlar var" diyor ve biz yalnızca Parmenides'in yüzüne bakmakla yetinemiyoruz; hangi ses tonunu kullandığını bilme ihtiyacındayız ve Varlığın bir Unutuluşu varsa, o da herhalde bu eksiklikten başkası değildir. Stoacı Zenon'un, kendisini alıp götürecek geminin battığını öğrendiğinde haykırdığı sevinç çığlığı, "Bravo kader, beni felsefe-

ye itiyorsun!" felsefi kavrayışın asla tonlamadan bağımsız olamayacağı bir boyutu da içerdiğini gösteriyor. Ve biz artık felsefe diye, değişik tonlamalarla söylenen bazı sözlerin tarihçesini ele alabileceğimiz bir düzleme yerleşebiliyoruz. "Gel" sözcüğünün olumlu tonunun özel önemiyse, Blanchot'nun gösterdiği gibi cemaat talebi olarak felsefenin en doğrudan sözü oluşundan gelmiyor mu? Bir buyruk değil, bir arzu değil, bir haber bile değil...

Felsefenin şiirle haşır neşir olduğu yerlerde –eski bir âdet, felsefi metinlerin heksametron ölçüsünde yazılmasını gerektirmişti bir zamanlar– kuşkusuz tonlamayı değerli kılan bir çıkış noktası bulunur. Oysa buradaki iddiamız, tonlama sorununu felsefenin şiirle bağı içinde olmaktan çok, aktörlükle bağı içinde önemli kıldığıdır. Böylece tonlama sorununun uzaktan ya da yakından bağdaştığı bir dizi sorunla da yüz yüze geliriz – Levinas'ın "yüz" problemiyle, Deleuze'ün "kavramsal kişilik" temasıyla... Evet, şiirde tonlama önemlidir, ama bu aktörlükte taşıdığı önemden çok farklıdır. Aktörlük, salt bir metin modelinin uygulanabileceği, dolayısıyla yüzün, mimiğin ve yapmacıklı ses tonlarının dışlanabileceği bir davranış kipi değildir. Felsefenin şiirle yakınlığı salt biçimsel bir düzlemde değer kazanırken, aktörlükle yakınlığı kavramın ta kendisini temellendirecek düzeydedir. İşte bu yüzden, aralarında felsefi paslaşmalar yaptıkları metinlerinde Foucault ile Deleuze, çok farklı konumlardan, *theatrum philosophicum*'dan, felsefe tiyatrosundan bahsedip durmaktadırlar. Kısaca söylemek gerekirse, felsefe şiirden çok tiyatroya bağlanır.

Felsefede kavramın ortaya çıkışında zorunlu bileşkelerden biri olarak tonlamanın öneminden bahsettik. Şimdi, bazı felsefi geleneklerin hangi tonlarda tarihsel yayınlarını gerçekleştirdiklerini, hangi sözleri hangi tonlamalarla telaffuz ettiklerini tartışmaya geçmeliyiz. Tonlamanın örneklerinin oldukça bol, felsefe tarihi içinde son derece yaygın olması, bazı ayrıcalıklı tonları ayırt etmemizi engellemiyor. Sözgelimi Sokratik diyaloglar, özellikle *Şölen*, tonlamanın katkısını mutlaka bekleyen diyalektik süreçler halinde çıkıyorlar karşımıza. Öyle ki Alkibiyades'in

ortama aniden dalışını anlatan nidalar hâlâ kulağımızda çınlıyorlar. Burada tonlamayı artık felsefi sözün, bizim karşımızda salt bir metin olarak bulunuşunun ötesine geçebileceğini ve bazı tonlarda telaffuz edilmiş olduğunu kabul edeceğiz. Bu nasıl mümkündür? İki tonlama öbeği, derdimizi anlatmamıza yardımcı olabilir. Bunlardan birincisi Kant'ın "eleştirel" felsefesine, ikincisiyse Spinoza'nın o "sakin" sözüne aittir. İki sözün çok farklı tonlarda telaffuz edildikleri ta baştan o kadar belirgindir ki, tonlama aracıyla kavramların oluşumunu tartışmaya hemen geçebiliriz.

Kant'ın şu "beni dogmatik uykumdan uyandıran Hume oldu" sözleri, en az, yine ona ait olan *sapere aude*, düşünmeye (dolayısıyla varolmaya) cesaret et haykırışı kadar metin-ötesi bir tonlamayı duymamızı gerektiriyor. Kant bunu Hume gibi mi tonlayarak telaffuz etmişti – başka bir deyişle, dudaklarını hafifçe büzerek, alaycı bir ses tonuyla mı söylemişti. Sorunu, öyle olmasaydı "çok ciddi" bir olgu önermesiyle karşı karşıya olduğumuzu varsaydıracak bir düzleme taşımak istemiyoruz. Aksine, Kant'ın söz konusu satırları yazarken ve tekrardan okurken bile, belli bir yüz ifadesine, belli bir gülümseyişe ya da hüzünlü yanaklara sahip olduğunu, içinden tınlayan bir ses tonuna sahip olduğunu söylemek istiyoruz. Hayır! Bu söze ciddiyetini yeniden kazandıracak olan şeyin, onun Kant tarafından yazılmış olması, daha doğrusu, yazdıkları arasından atılmış olmayışı olduğunu söylemek istemiyoruz. Uykusundan şu ya da bu biçimde uyandırılmış bir Kant'ın, sözgelimi o sadık hizmetçi kız için ne kadar huysuz olabileceğini, öfkesini ilk bulacağı yere boşaltmaya hazır, meymenetsiz ve küstah bir ruh hali alabileceğini söylemeye çalışıyoruz. Uykusundan uyandırılmış birinin ilk söyleyeceği laflarda olası ses tonları ne olabilirse, Hume'a ilişkin bu kuramsal göndermenin telaffuzunun da benzer ses tonlarına sahip olabileceği varsayımından hareket ediyoruz. Sözgelimi, bu tonlamada Hume'e karşı, yani "dogmatik", berbat bir uykudan uyandırdığı söylenen kişiye karşı sitemkâr bir serzenişin içerildiğine inanıyoruz. Bu inanışımızın nedenini açıklamak pek kolay değil. Yine de, "aklın akıl üs-

tündeki yargıçlığını" tehlikede gören birinin "fikirlerin tesadüfi terkibinden" bahseden birisine serzenişte bulunmaması olanaksızdır ve biz bunu, sanki bir ses tonundan anlıyoruz. Çünkü o, Descartes'tan farklı olarak kesinliği değil, yalnızca "evrenselliği" ve "zorunluluğu" görmek istiyordu çevresinde. Ve yine, kuşkusuz Hume gibi birisine sonuna kadar katlanamazdı. Gün be gün adımlar attığı felsefesi Kant'a sürekli "aşma" zorunlulukları dayatıyordu. Aşmalar, ya da aşkınlıklar kurmak bir iş, bir meslek gibiydi: Hayır, diyordu, bir düşünce terkibi, yani bir *Darstellung* düşüncenin tümü olmaya asla yeterli değildir. Bir tasavvurun ötesine geçmek zorunludur – ağaç ile yeşil, tekillikleri içinde bağlantısızca kaldıklarında hiçbir şey anlatmazlar. Ancak şu ya da bu yoldan bir araya geldiklerinde, "ağaç yeşildir" türünden bir anlam oluşur. Ama yine, bu anlam bana yetmiyor: Ağacın her zaman yeşil olduğundan emin olmam gerek. Bu da yetmiyor: Bütün ağaçların yeşil olduğunu da bilmeliyim. Yoksa felsefe yapıyorum filan diyemem. Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazarken sürekli öfkelendiğini, çığlıklar attığını işitebiliyor musunuz? "Olmaz, bu yetmez..."

53. Felsefe ve Antikite: Felsefenin varolup varolmadığını belirleyen şey, ortada bir kavramın varolup varolmadığıdır. İşte bunu ilk kez İyonyalı filozoflarda, belki Batılı ve resmi "felsefe tarihleri"nde hep söylendiği gibi biz de buluyoruz. Bu kavram, yine olağan felsefe tarihlerinin söylediklerini şimdilik kabul edelim, "arkhai" yani ilke veya temel unsurdur. Thales bu temel ilkenin, her şeyin ondan çıkıp ona döndüğünü söylediği su olduğunu söylediği zaman, biz de diyeceğiz ki, hiçbir şekilde kendinden önceki düşünme biçimlerinden tümüyle koptuğu söylenemeyecek bu adam ilk felsefi kavramı dile getirmiş bulunuyor. Peki neden bir kızılderili rahibin "varolanlar ruhlardır hep" demesine felsefe demiyoruz da Thales gibi birisinin "ilke sudur" dediği zaman bunu diyoruz? Aşağıda ilk önce bunu cevaplandırma işini gerçekleştirmemiz gerekir.

Felsefenin ne olduğunu, belki de terimi icat edenlere başvurarak temellendirmek bir yere kadar doğru olur. İşte An-

tik Yunanlar, özellikle de İyonya'da klasik çağ öncesi yaşayanlar, "philo-sophia" sözcüğünü ilk kez telaffuz edenler oldular. Sadece bu bile felsefenin orada başlamış olduğunu iddia etmek için yeterlidir. Dikkat edin, başka yerlerde düşünülmediği hatta felsefeye benzer, onun eşiklerini aşan düşünsel faaliyetlerde asla bulunulmadığını söylemiyorum. *Philosophia*, yani bilgelik-severlik türünden bir terimin ilk kez orada telaffuz edildiğini ve bir anlamda "resmîleştiğini", düşünmenin belli bir pratiği olarak orada şekillendiğini söylemeye çalışıyorum. Felsefenin köklerini, yalnızca Eski Yunan söz konusu olduğunda bile, eski şairlerin belirgin bazı "çıkışlarında" (sözgelimi Homeros ile Hesiodos edebiyatı), ya da doğaya ilişkin bilgilerin adamakıllı ansiklopedik bir birikiminin bulunduğu yerde aramak çok doğaldır. Ama bu bize felsefenin mahiyetini değil, yani ne olduğunu değil, tarihsel bakımdan nerelerde doğmuş olabileceğini anlatır. Şair, ozan ve bilge bütün toplumlarda varoldu. Ne ilkel kabileler ne Doğu'nun ilk büyük devletleri böyle bir kasttan ya da kast-dışı kesimden asla yoksun olmadılar. Dahası, bu türden hiçbir yer, Mezopotamya devletleri, Doğu imparatorlukları ve Mısır, bilgi birikimini derleyip saklamakla ve kuşaktan kuşağa iletmekle kendini görevlendirmiş belli bir kastı barındırmaktan geri kalmamıştır. Unutmayalım ki, M.Ö. 6. yüzyıl, yalnızca İyonya filozoflarının değil, Doğunun büyük düşünsel figürlerinin, Buda'nın, Konfüçyus'un ve Lao-Tze'nin fışkırdıkları tarihtir. Yine de "doğaya dair" açıklamaların ve "akılsal nedenler" diyebileceğimiz arayışların en yoğun bir şekilde ifade edildikleri yer, gerçekten de altıncı yüzyılın İyonya'sı olmuştu.

Şimdi, ilk İyonyalı filozof olarak kabul edilen Thales'in ne yaptığını anlamaya çalışalım. İlk bakışta bu adamın, kendinden öncekilerin, sözgelimi Homeros'ta ya da Hesiodos edebiyatında kabul edilen mitolojilerden pek uzakta bir evren ve dünya tasarımına sahip olmadığını belirtmek gerekiyor. Dünya bir tür deniz hayvanıdır – tepede gökler, altta muazzam bir okyanus. Bu deniz hayvanı, böylece sular üzerinde yüzüp durmaktadır. Bu çok hoş ve şiirsellikten asla uzak kalmayan açıklamanın ötesine geçilmemiş olsa felsefenin doğuşundan bahsetmemi-

ze asla gerek kalmazdı. Thales için dünyanın böyle olduğu besbellidir. Ama sanki başka bir bakış tarzı, başka bir görünüş vardır ki, bu kapalı ve kabuklu deniz hayvanının başka bir yönüne, yani yapısına ilişkin bir şeyler söyleyebilecektir bizlere. Dikkat edilirse, dünyanın bir istiridyeye mi benzediğini, ya da tanrıların gökkubbede ya da yerin altında ne yapıp ettiklerini anlatan ozanlara özgü bir tür küstahlık vardır: Şeylerin nasıl olduğunu ve ne olduğunu anlatırlar ve açıklarlar. Homeros'u okuduğumuzda ne yerde ne de gökte, ne tanrılar dünyasında ne de insanların dünyasında, tutkular, duygular ve düşünceler aleminde, ne coğrafyada, belirsiz bir tarihte ne de doğada olup bitenlerin son derecede cömert bir açıklama gücüyle ifade edilmekten geri kalmadıklarını kolayca hissederiz. Anlatmadaki, açıklamadaki bu emniyet hissi mitolojinin ve şiirin sırrı ve büyüleyiciliklerinin kaynağıdır. Şiirin ya da vezinli, ölçülü sözün felsefenin ne olduğunu anlamak için bir model olarak kabul edilmesini önerenler, sözgelimi Heidegger gibi büyük bir filozof, Thales gibi birinin gerçekte neyi gerçekleştirmiş olduğunu anlamamamız için ellerinden geleni yaptılar. Hayır, şiir felsefeyi anlatmak için iyi bir model değildir. İlk filozofların, elimizde oldukça az sayıda bulunan eserlerini "vezinli" yazmış olmaları şiir ile felsefe arasındaki akrabalığın çok barışık ve güvenli bir ilişki olduğu anlamına gelmez. Felsefeyi şiirden doğan, şiirsel bir dünya görüşünden çıkagelen bir olgu olarak düşünmek felsefe tarihçiliği açısından tam bir felakettir. Onu daha çok, şiirsel sözün, mitolojik anlatının karşısında bir rakip olarak görmek gerekir. Aklımda Marcel Detienne'in harika incelemesi *Les maîtres penseurs chez les grecs* (Yunanlılarda Düşüncenin Efendileri) var. Orada, kronolojik olarak, ilk filozof diye bilinen Thales öncesi, gelmekte olan felsefenin altyapılarını ortaya koyan son derecede ciddi bir antropolojik inceleme bulunuyor. Sanki zorunlu olarak Detienne bir tür "rekabet uylaşımı"ndan bahsetmek zorunda kalmıştır orada – antik kentin bağrında, birbirine rakip bir dizi söylemin ve bu söylemleri ifade alanına taşıyan belli başlı bazı "kişiliklerin" varlığı söz konusudur: Ozan, Doğulu yaşlı bilge (hep denizden gelir), giderek sofist, politikacı ve son olarak da filo-

zof... Rekabet, şiirsel bir olumlamadan çok daha fazla, felsefenin gerçek doğuş koşullarını belirlemiş bir siyasal-toplumsal ortam gibi görünüyor. Belli başlı "rakipler" vardır ortalıkta – sözgelimi ozan, sonradan çok katı bir şekilde Platon'un diliyle uğrayacağı ağır hakaretten, yani ideal kentten defedilmesinden önce, bütün ötekilere rakip bir söylemin tanığı ve sahibidir. Bu söyleme mitoloji diyoruz bugün. Ve bu söz, kentin bağrında, gelecek kuşaklara aktarılacak bir sözdür. Yitip gitmemesi, kulaklardan silinmemesi gerekir. Özelliği aktarılmak olan bir sözden bahsediyoruz demektir bu. Çünkü gelecek kuşaklara geçmiş kuşakları anlatacak, oğulun baba, kızın ana gibi olmasını sağlayacak, tanrıların dünyasının büyüsünü olağan günlük yaşantının kalıpları ve mefhumları içinde şakıyarak adetler ve gelenekler dünyasını meşru kılacak bir söz söz konusudur. Baba gibi olmak güvenlidir. Böylece, o mukadder ölüme karşı bile direnebilirsiniz. Ozan, Antik Yunan toplumunun muhafazakârıdır.

Çetin bir rekabet ortamının içinde, nedense hep denizden gelen yaşlı bilgeler de bulur yerlerini. Anlaşılan Doğulu'durlar, yani Fenikeli, İbrani, Mısırlı, İranlı ya da Hintli. Onlarda yaşlılık imgesi neredeyse zorunlu olarak ortaya çıkıyor, çünkü "görülemezi görmek", "işitilemeyeni işitmek" gibi yetenekler doğulu yaşlı bilge diyebileceğimiz bir toplumsal kişiliğin en önemli yetilerini oluştururlar. Bunların yanında kehanet, vahiy ya da peygamberlik Antik Yunan kentlerinde "resmî rahip" olmaları ille de gerekmeyen böyle kişilerin temel özelliği olarak değer buluyordu. Bu tür adamların kente girebilmesi için yolların her zaman açık olduğunu, eski toplumların yerleşik yaşamının asla göçebelerin gelişini ve gidişini dışlamadığını, üstelik bütün bu olayların Perslerin işgali altındaki İyonya'da geçtiğini hatırlatmak da gerekiyor.

İşte bu Doğulu yaşlı bilge, belki de Yunanların doğrudan doğruya sahip olmadıkları tuhaf yeteneklere sahipti. Onun sözü hem bir hikmet hem de kehanettir. Çok yaşlıdır ve bu yüzden gözlerini ya da işitme duyusunu kaybetmiş olabilir. Yani herkesin gördüğünü göremez, işittiğini işitemez. Buna karşılık, "görülemeyeni görmek", "işitilemeyeni işitmek", "varolmayanı fark etmek"

yetilerini (tanrıların bağışı olarak) barındırır. Tek bir kelimeyle söylersek, "o, bilir". Burada bilmenin (*episteme* diyordu Yunanlar) çok tuhaf bir biçimiyle karşı karşıyayız. Büyülü bir öngörü, geleceği okumak vesaire. Önünde sonunda varolmayanı fark etmek, her zaman bir "henüz olmayanı fark etmek", yani geleceği bilmek demektir. Bu yetilere Eski Yunan'da ne oranda inanıldığını tartışmak konumuzun dışına çıkmak olur.

54. İshi'nin Adı Var!: Bugün hâlâ İshi'nin son Yaqui Kızılderilisi olduğunu söylüyorlar. Üzerine akademisyenler, sömürgecilik karşıtı entelektüel militanlar, düşünür ve gazeteciler, 1911 yılında, yaşamakta olduğu Hawkings Etnoğrafya Müzesi'nde tüberkülozdan ölmüş olmasına rağmen, hâlâ tartışmalarını bitiremediler. İshi, bir bakıma kendisini son Yaqui olarak hissetmiş, "hayırsız" biraderinin bu iş için pek yetenekli olamayacağını hesaba katarak (bu hayırsız birader, 1897 yılında eski Apache savaşçı Geronimo'nun çetesinde geriye kalan son üç kişiden biridir, dolayısıyla mutsuz savaşçının o tarihteki katlinde ölümüne eşlik eder) Yalu'nun, yani "beyaz adam"ın yanında yaşamayı kabullenmiştir. Derdi onlara kendi kimliğine, kabilesine, adetlerine ve kişiliğine dair bir şeyler öğretmek, sırlarını açığa vurmak olmadığı gibi, ne anlama geldiğini yirmi bin kişilik kabilesinin yeryüzünden onbeş yıl içinde silinip gidişinden pek iyi bildiği "uygarlığı" aramak, ona katılmak, daha da kötüsü yamanmak da değildi herhalde. Büyük bir ihtimalle buna mecburdu: Etnograf Joanna Wilson iyi bir kadındı ve onun kendisini tanıştırdığı önemli adam, antropolog Alfred Kroeber (Ursula Le Guin'in babası), artık kendisine yaşam mekânını sunacak olan kurumun, yani binanın yöneticisiydi. Profesör Kroeber, komşuları –henüz birkaç yüz üyesi sağ kalmış bulunan– Siouxların kendisinin de iyi bildiği dilini pek iyi öğrenmiş olduğu için onunla rahatlıkla anlaşabiliyor, hatta balık ağlarının iplerinin yağlanıp çentiklenmesi türünden son derece zor işleri anlatmaya giriştiği zamanlarda bile onun dilini anlayabiliyordu. 1898'den, çaresi bulunmaz ve tanınmamış hastalık tüberkülozdan öldüğü 1911 yılına kadar Etnoğrafya Müzesi'nde, Kroeber ile karısı Hannah'nın bakımları ve il-

gileriyle yaşadı. Ziyaretçilere defalarca kum resimleri çizdi, yıldız kaderlerinin (bunlara beyazlar fal diyorlar, üstelik kehanetleri kendilerine mal ederek, onların aslında yıldızların geleceğiyle ilgili olduklarını anlamak bile istemiyorlardı) çizelgelerini açıkladı, kendisine Kroeber ve diğer müze görevlilerinin sağladığı "doğal" malzemelerle hiçbir balığı kandıramayacak oltalar, hiçbir geyiği vuramayacak oklar, hiçbir bebeği sarmayacak kundaklar, hiçbir zaman yüzmeyecek kanolar, kötüyü susturmayıp iyiyi söyletmeyecek tılsımlar imal etmeye girişti. Bazen bir cihazla konuşmalarını kaydediyor, ardından kahkahalara boğulan kendisine dinletiyorlardı. Müzenin kliniğinde hastabakıcılara ve Katolik rahibelere yardım ediyor, ameliyathanede kullanılacak aletleri temizliyor, ağır eşyaları taşıyor, hastaların tekerlekli sandalyelerini, daha ağır olanların ise sedyelerini sürüyordu. Kısacası, bir müzede gezgin değil, müzelik olduğunuzda yaşanacak bir hayat... Kroeber ile karısına artık pek çok sözcüğünü, fikrini, duygusunu ve sırrını hatırlayamadığı dilini öğretmeye çalıştı: Çok geçmeden ondan iyi konuşmaya başladılar. Onların yazısını öğrenmeye çalıştı. Ama, onun yazıya terk edilemeyecek dilini yazmaya başladıklarını fark edince derin, belirsiz, ama aşılamayacağı kesin bir huzursuzluk hissetti. Kestirip atmaktan başka çare yoktu: Onların çocukları yazısız öğrenemiyor, Yaquilerin dili ise yazı tarafından paramparça ediliyor, anlaşılmaz, sahte olması muhtemel kağıt parçalarına dönüşüyor, eriyip bitiyordu. Sular sakinleşince, kötü öksürük sardı, kovamadı. Onu müzenin kliniğine yatırdılar. Son üşüme öncesi, varolup varolmadığını bilmediği yeğenine şunları yazdı: Ölümüm dokunmasın sana, çiçek... Hayat dokunuşu, Yaqui'nin hakkı... Öldü... Müzenin krematoryumunda yakıldı... Onun her türden Yaqui becerisini kavrayıp kuşatan müze, onun ağzından yalnızca tek bir sözcük alamamıştı: Kendi Yaqui adı... Kroeber'in tanıklığına göre, İshi, Yaqui dilinde basitçe ve yalnızca, İNSAN anlamına geliyordu...

55. Yatakta Ölmek: İnsanlar yatakta ölmek, yani sözgelimi bir uçak kazasında infilak ederek, bir binanın bilmem kaçıncı katından atlayarak, ya da sessizce, siyanürle değil, yakınları diye

düşündükleri bir yığın insanın gözlerinin içine, güçten düşmüş ışıksız gözleriyle boşuna sabit bakmaya çalışarak ölmek istiyorlarsa bunun derinde yatan nedeni geriye bir şeyler, ufak tefek, hatırlanması zor, silik ve sitemkâr anılar bırakmak değildir yalnızca. İntiharın ya da kazanın çok fazla sayıda meraklıyı ve daha da kötüsü görevliyi etrafa toplayacağı bilinir: Polis, doktorlar, savcılar, gazeteciler, itfaiyeciler, rahat evlerinden çağrılarak palas pandıras oraya getirilen yakınlar, sevgililer... Ortam hiç de layık olduğunuz kadar sessiz değildir. Böyle ölmek, dünyadan sessizce çekilip gitmek olmadığı, olamayacağı için, bir taraftan pornografiye, öte taraftan da reklama dönüşür. Pornografi, bedenin ölmeden önceki, ölüm anındaki ve ölümden sonraki her görüntüsünü, aldığı biçimleri, tecavüzdeki çıplaklığı, adli tıp raporundaki ince ve ayrıntılı betimlemeleri, ertesi günün gazetelerinin ya da televizyon ekranlarının sunacağı dehşet görüntülerini kapsamaktadır: Yanmış, kanlar içinde betona yayılmış, yarı çıplak küvete büzülmüş duran, hareketsiz beden, belki de şimdiye kadar saklanmak, görünmemek istediğiniz herkesin eline verilmiş, orta malı olmuştur... Ne var ki, en yakınlarınızı çağırdığınız bir özel toplantı tarzında bile olsa yatakta ölmek, cesediniz üzerindeki denetiminizi size kolay kolay sağlamayacaktır: Mirasçılar, ağlayanlar, geride bıraktıklarınız... Hafiften bir suçlama, hiç değilse bir serzeniş, tedirgin bakışlarında bir an sezmekten geri kalamayacağınız duygular arasına sızıvermiştir. Eğer, *İvan İlyiç'in Ölümü*'nde Tolstoy'un, bugün ise, daha ruhsuzca tıpçıların söylediği gibi, ölümden bir an önce gelen alan gerçekten büyük bir ferahlama, rahatlık, zihin açıklığı ve uyarılma zamanıysa bütün bu duyguların ömür boyu çevrenizdeki herkese dair biriktirdiğiniz izlenimlerin bütününü oluşturduklarını daha şimdiden düşünebilirsiniz. Bilin ki reklamsız ölmüyorsunuz: Pornografi ve reklam olarak ölüm, kendini ölmeye terk etmiş, ölmeye yatmış insanın tek mümkün davranış tarzıdır. Son anında bunu hisseden çoğu kişinin neden yataklarından fırlayıp kendini gücü yettiğince uzaklara taşımaya çabaladığının sırrı bunda yatıyor olsa gerek. Ölmek, böyle bir ortamda bir isyan olmalıdır ve yataktan fırlamalı, bedeninizde ve ruhunuzda kalan son kuvvetle-

ri kullanmayı bilmelisiniz: Uzaktan ve yakından en sevdiğim düşünürlerden Gilles Deleuze, 4 Kasım 1995'te, uzun süredir çektiği akciğer kanserinin kendisini umutsuzca bağladığı yatağından güç bela, son güçleriyle kalkarak, alt katta ailesi ve yakınları bulunduğu halde, Fransızların deyimiyle "s'est défenestré", "pencere-dışladı" kendini... Bu yazı onun anısına değil, onun anısıdır...

56. Yatakta Yaşamak: Fransız ozan Joë Bousquet, 1914 yılında Verdun önlerinde bir şarapnel parçasıyla ağır yaralandığında, 1950'ye kadar sürecek ömrünü artık bir taşra kır evi odasına ve o odadaki bir yatağa mahkûm olarak tamamlayacağını hemen anlar. Bu "olay" edebi bir kariyerin, etrafta düşman oluşmasına olanak vermeyen bir hayatın, kendi deyişiyle "sessizliğin tercümesi" uğruna verilecek çabalarının tek ve ortak başlangıcıdır. Birkaç dost, yumurta, süt ve peynir getiren birkaç komşu köylü, yine bu köylerden birinden kendisi için tutulan bir gündelikçi kadın bu sessizliği bozmaya yetmezler. Sessizlikte, yattığı yatak tek mümkün dosttur... Ama bir gün Bousquet, esas dostunun yatak olmadığını o kadar uzun bir zaman sonrasında keşfetmiş olacak ki şu ünlü formülü düşer defterine: "Yaralarım benden önce vardı. Ben onu bedenimde cisimleştirmek için doğmuşum."

57. Sanat mı?: Yukarıdaki üç olay, kendilerine eşlik ettirmeye çalıştığımız düşüncelerle birlikte, yalnızca sanat olguları olmakla kalmıyorlar, onu harekete geçirecek, onun içinde gerçek olumlama koşulları ve şansları yaratacak, sonuçta, sanata dair her türlü mistifikasyonu alt edebilecek güçteki düşünce düzlemlerini de harekete geçirebiliyorlar. Ölümünden birkaç yıl önce, doğumundan yarım asır sonra Michel Foucault'ya kendilerini telaffuz ettirdikleri anlaşılan sözleri dinleyelim: Neden şuradaki nesne, şu lamba, bu tablo, orada uzakta duran heykel, şu resim, dün gördüğümüz şu film birer sanat eseri olsunlar da, benim hayatım, yaşayışım, yaşantılarım, yaşama tarzım ve uslubum bir sanat eseri, bir ürün olmasın?

58. Leibniz'i Öğrenmek: O, gizlerimizi, neden olduğunu bilmeden sakladığımız, kıvırdığımız, görünmez kıldığımızı sandığımız hiçbir sırrımızı açığa vurmadı. Çıkınımızdaki sikkenin değersizliğini bize söyleyişi kalp parayla karşılaştığında hiddetlenen ve tehditler yağdıran bir Venedik tacirinin diliyle değildi. Bir taraftan, eski ilkeleri dogmalaştırmış, gelenekselleştirmiş bir dünyanın karşısına dikiliyordu: Dünyayı yöneten bildiğiniz ilkeler değil. Çok basit birkaç denklem, eğer birbirleriyle ilişkiye sokulur, farklı ses tonlarıyla bestelenirlerse, yaşadığınızı düşündüğünüz ve son derece karmaşık, kaotik bulduğunuz şu dünyanın aslında ne kadar kurallı, düzenli ve Tanrı gibi zor beğenen biri tarafından bile seçilmeye layık bir dünya olduğunu gösterebilirler. Leibniz, felsefesini Locke ya da Hume gibi bir tüccar olarak değil, bir madenci olarak, karanlık kadar aydınlıkları, apaçıklıkları da kazan bir çocuk olarak sunmaktadır bize. Onunla, bir kez daha felsefenin erken başlangıcına, Herakleitos'un sözlerine dönmüşüz: Zaman, oynayan, dama taşı süren bir çocuktur; bir çocuğun hakan oyunu...

59. "Zamandan Başka Suç Yoktur..." (Gilles Deleuze): Profesör Balthazar, "günlük hayatın profesörü"... Bize hayatta hiçbir dikkate değer veya biricik şey olmadığını, en acaip maceraların bile aslında çok kolay açıklanabileceğini ve her şeyin olağan olduğunu öğretiyordu. Diyordu ki, olaylar dizisinin doğal olarak basit zincirleri içinde bu olağan durumlar bize hep altüst olmuş ve düzensiz görünüyorlar. Yani çok olağan bir durum dahil olduğu olaylar dizisinden çıkıyor, başka bir olağan olaylar dizisinin içinde belirliveriyor, onların yanında çok güçlü ve önemli bir anmış, karmaşık ve olağanüstü bir şeymiş gibi beliriyordu. Olay dizilerinin düzenliliğinde, evrenin düzgün akışında mesele yaratanlar insanlardı. Bilinmeliydi ki hayatın bir zamanı var, ölümün bir zamanı var; annenin bir zamanı var, kızın bir zamanı var; ama insanlar bunların hepsini birbirleriyle karıştırırlar, düzensiz görünmelerine yol açarlar, her yerde çatışmalar yaratırlar. Bilinmeliydi ki, hayat basittir ve insanlar durgun suları karıştırarak her şeyi berbat ederler... (Maurice Leblanc)

Aşk hasta olduğu için aşk hastasıyız... Bu tamam... Ama aşk yalnızca eskidiği, ya da geçmiş nostalji zamanlarına ait olduğu için, içeriği bayatladığı, yüzeyselleştiği için değil; zaten bitmiş bir geçmiş ile hiçbir zaman bir yere varmayacak bir gelecek, çıkışsız bir gelecek arasında yırtıldığı için hastadır... Öyleyse kronik olmayan hastalık yoktur... Çünkü zaman, yani *Kronos*, hastalığın ta kendisidir...

60. Hegel'in Estetik Dersleri: Sanat üstüne yazılmış en son büyük felsefi eser galiba Hegel'in pek de kitap tarzında olmayan *Estetik Dersleri*'ydi. Yaklaşık iki yüz yıl önce yazılmışlardı ve bu yüzden sonraki dönemin sanatına dair hiçbir şey içermiyorlar. Hegel sanatın faydacı-işlevsel bir yönü olmadığını, hatta bunun bizzat sanatın tanımının bir parçası olduğunu kendisinden önceki büyük filozof Kant'tan devraldığı bir fikir olarak koruyordu. Ama Kant'tan daha tuhaf bir adamdı bu Hegel. Bütün felsefenin, bütün sanatın, bütün tarihsel gelişmenin kendisiyle ve çağıyla birlikte sona ermiş olduğuna, insanoğlunun tarihsel misyonunun tamamlandığına, uygarlığın artık en üst düzeyine eriştiğine inanıyordu. Diyordu ki sanat da tarihteki misyonunu tamamlamıştır, olay artık bitmiştir. Anlattığı şeyler felsefesinin öteki kısımlarıyla tam tamına uyum içindeydi. Nasıl felsefe Hegel'in kurmuş olduğu mantık sistemiyle sona ermiş, tarihsel gelişme mutlak özgürlüğün Prusya devleti içinde gerçekleşmesiyle tamamlanmışsa, sanatın gelişmesi de Hegel'in çağında tamamlanmış olmalıdır.

Hegel klasik sanatın dallarını hem tarihsel, hem de mantıki bir hiyerarşiye tabi tutar. Bize der ki en eski uygarlıklarda en iyi ifade bulabilmiş sanatlar mimari ve heykeldir. Sonra resim, ardından müzik, son olarak da şiir gelir. Bunlar tarihte bilincin ilerleme safhalarıyla koşutturlar. Eski Mısır'dan Antik Yunan'a kadar mimari ve heykel temel sanatlar olmuşlardır. Diğer sanatlar da vardır ama henüz en ilkel biçimlerindedirler – tiyatro, resim, müzik, şiir, belki en güçlü eserlerinden bazılarını bu dönemde vermiş olabilirler; ama bu onların o çağın ruhunu en iyi aksettiren sanat dalları oldukları anlamına gelmez. Onlar

henüz emekleme safhasındadırlar ve onları nihai olarak tanımlayacak ifade biçimlerine henüz kavuşmuş değildirler. Bunun için sonraki çağları beklemeleri gerekecektir.

Şimdi bu Hegel'in felsefesi bir acaiptir, ama tarihe, insana ve dünyaya uygulandığı zaman şaşırtıcı bir şekilde işler. Ona göre ilk önce insan doğaya batmıştır. Bedeninden, gündelik yaşamından, doğal şartların dayattığı zorunluluktan kolay kolay kopamaz haldedir. Hegel der ki bu, Zihnin Doğa'da yabancılaşmasıdır. Ne zaman ki kendine döner ve kendinin bilincine varır, işte o zaman tarih tamamlanmış olur.

Böylece, sanat da ilk dönemlerinde doğada yabancılaşmıştır. Hem doğaya, maddeye, mekâna tümüyle bağlıdır, hem de zihin, yani bilinç ancak dışsal unsurlar aracılığıyla işin içine katılabilirler. Bu dışsal unsurlar sembollerdir. Eski Mısırlıların dev piramitlerinden Yunanların tapınaklarına ve Roma imparatorlarının Colysseum'da sıralanan heykellerine kadar sanatla ilgili her şey bir semboldür. Düşün ki mimari ve heykel, yani ilkçağın başat sanatları üç boyutlu mekânda işlerler. Topografiktirler, yani yeryüzünün arızalarına dolaysızca uyarlar. Eski Mısır kabartmaları ve hiyeroglifleri bu eserlere dışarıdan eklenen, neredeyse eğreti takıntılar, sembollerdir. Bilinç kendisini bizzat kendinin kurduğu bir semboller dünyasına hapsetmiş gibidir. Bu sanatlar doğaya o kadar bağlıdırlar ki bilinç kendini ancak sembollerle ifade edebilmektedir.

Sanatların gelişiminin ikinci safhasını Hegel'e göre resim oluşturur. Bütün Ortaçağ ve Rönesans bu temel sanat üzerinde dönerler. Hegel'e göre bu ileriye doğru bir adımdır, çünkü üç boyutlu işleyen mimari ve heykelin ardından resim temsili iki boyuta indirmiştir. Yani ancak bir soyutlamayla mümkün olan bir durum söz konusudur. Hegel'e göre bu bir ilerlemedir, çünkü temsil mekâna bağlı olmayı, topografik niteliğini bırakır. Resimde daha az doğa, daha çok zihin vardır. Semboller azalmış, yerlerini giderek daha fazla imajlar almıştır. Demek ki Hegel'e göre sanattaki ilerlemenin ölçütü boyutların azalması, soyutlama düzeyinin yükselişidir.

Sonra... Bir boyut daha azaltırsa tek boyutlu, yani mekânda

değil zamanda akan müzik, son olarak da boyutlarla, mekânla hiçbir ilişkisi olmayan şiir gelir. Şiir boyutsuzdur, yalnızca dille yapılır, yani salt bilinç içinde akseder. Bu iki sanat dalı Hegel'in çağında, onun Romantik şair arkadaşlarıyla birlikte doruk noktalarına varırlar – Hölderlin, Goethe, Novalis, Lessing... Bunların hem Hegel gibi Alman olma ayrıcalıkları vardır, hem de sanatın gelişme döneminin tamamlandığı doruk noktalarını oluştururlar. Onlarla birlikte sanatlar erişebilecekleri her şeye erişmiş haldedirler artık ve bilince düşen görev en yüksek noktasına, gerilimine erişmiştir.

Demek ki sanatın ilerlemesine dair Hegel'in ölçütü doğaya bağlılığın azalması, bilince düşen rolün ise buna bağlı olarak artmasıdır. İşte tam da bu noktada Hegel ağzındaki baklayı çıkaracaktır: Romantik sanatla birlikte, nasıl tarih ve felsefe Prusya devletiyle ve kendi felsefesiyle tamamlanmışsa, sanatın devri de bitecektir. Bu nasıl bir şey?

Hegel bunu doğrudan doğruya söylemez. Der ki sanatlar ömürlerini doldurdular, artık estetik çağına giriyoruz. Bu ne demektir?

Hegel, sanatta kendinin bilincine varışın, doğada yabancılaşmış zihnin tam anlamıyla kendine dönemeyeceğini düşünen biriydi. Bu olamazdı, çünkü sanat her zaman duyulabilir bir nesneye, özele, tekil bir şeyin temsiline bağlıdır. Şiirde bile semboller, imajlar, sözcükler temel anlatım araçlarıdırlar. Sanat özeller aracılığıyla işler, felsefe ise genelin, mutlağın peşindedir.

Bu da ne demek oluyor?

Şu demek oluyor: artık sanatların devrini bırakıp estetiğin devrine giriyoruz... Estetik ise sanatın bir meselesi olmaktan daha fazla felsefenin bir meselesidir. Duyulabilir, görülebilir, dokunulabilir, tadılabilir, koklanabilir dünya karşısında düşüncenin bir halidir.

Peki Hegel'in estetik çağı dediği Batı modernliğini ve dünyanın diğer bölgelerinin modernleşmelerini sancılarıyla birlikte kapsayan bu çağ, son iki yüzyıl boyunca neler getirip götürdü?

Getirdiklerine baktığımızda çok şey var ve bunların önem-

li bir kısmı tümüyle Hegel'in beklentilerine ters yönde işlemiş görünüyorlar. Mesela 19. yüzyıl şiirde pek çok şey yapmasına rağmen nesir yazısını en az şiir kadar güçlü biçimlere taşıyan çağdı. Önce İngiliz kadın yazarlar. Bronteler, Woolestonecraft ve Austin; ardından büyük Fransız gerçekçileri Balzac ve Stendhal, sonra Rus edebiyatı ve İngiltere'de Dickens, Yeni Dünya'da Melville romanı icat ettiler ve hemen tarihteki en büyük nesirleri yazıverdiler. Oysa Hegel için nesir, ta ki Diderot'nun *Rameau'nun Yeğeni*'ni okuyana dek, pek sanatsal ya da estetik bir tarz gibi görünmüyordu. Olsa olsa tarih yazımının kendini sunuş biçimiydi. Sonra şiir ve resim sanki eski dönemlere dönmek istercesine sembolizm istedi. Bunu uyanan realizme karşı yaptılar ama aynı realizmin kurucu unsurları hem Hegel felsefesinde hem de Romantik sanatta vardı.

61. Sanat ve Propaganda: Otuzlu yıllar, hem bir açıdan yepyeni estetik tarzlarıyla birlikte Nazizmi, hem de estetik yaşamla ilişkisini kullanımcı-yararcı mekanizmaların bir uğrağı haline getiren Batı kapitalist uygarlığının işleyişleri doğrultusunda, yaşamın genel bir estetikleştirilmesini getirmişti. Bu hali tepeden tırnağa çok güçlü bir şekilde anlatılmış olarak, Walter Benjamin'in "Mekanik Yeniden-Üretim Çağında Sanat Eseri" başlıklı denemesinde buluyoruz: Nazizm, yeni bir estetik yaratamayacak kadar budalaydı ve kültür karşıtıydı. Ama, siyaseti, devleti, bir sanat eseri halinde örgütlemeye girişerek sanatın sahip olabileceği değerlerin ve faaliyet tarzının güçlerini hatırı sayılır ölçüde yok etti. Sanatı güçten ve değerden düşürdü, ardından yargılamadan mahkûm etti, yok etti. Bu halin formülünü, zaten o yılların sürgün düşünürü Theodor W. Adorno'nun ağzından aktarabiliyoruz: "Auschwitz'ten sonra artık şiir, mümkün değil." Bunun nedeni, Nazizmin "propaganda" ile "sanat"ı aynı şey diye addetmesiydi. Bununla "propaganda"nın değeri yükselmezken, "sanat"ın değeri ayaklar altına alınıyordu.

Bolşevik Devrimi esnasında, Rus formalist ve konstrüktivist sanatçıları, tiyatroda Meyerhold, sinemada Eisenstein, Pudovkin ve Kuleşov, şiirde Mayakovsi, Ahmatova, Blok, plastik sa-

natlar alanında Maleviç, Tatlin, El Lissitzki, Nazilerin yaptığının tam tersine, yaşamı ve siyaseti estetikleştirmek yerine, estetiği, dolayısıyla sanatı siyasallaştırmayı tercih etmişlerdi. Eski estetiği, burjuva duyarlık ve hissetme biçimlerini en ince tekniklerle rahatsız etmeye ve yıkmaya yönelik girişimleri, çok geçmeden Jdanovculuğun ve Stalinizmin darbeleri altında (kendileriyle birlikte) yok edilecekti ama, sanat eserininin kalıcılığı ilkesi uyarınca eserleri elbette rejimden daha uzun bir yaşama şansına sahipti. İşte bu sayede, sanat bir eylem olarak, salt bir tasarım değil, siyasi bir faaliyet olarak ayakta tutulabildi. Her şeyin siyasallaştığı bir dünyada, o ana dek salt bireysel, öznel ve kişisel bir varoluş olarak anlaşılan sanatın gerçek kolektif işleyişiyle başbaşa kalması söz konusuydu.

Aslında Nazizm de, Rus Devrimci sanatı da kitleleri hedef alıyordu. Ama farklı biçimlerde ve farklı niyetlerle. Ruslar sanat eserinin alımlanmasının iki zorunlu çerçevesinden "sanat eseriyle düşündürmeyi" ilke edinirken Naziler, sanatı propaganda cihazlarına topyekûn absorbe ederek, sanat eserlerini "düşündürmemek için" kullanmayı umdular. Bu bakış açılarını kanıtlamak için, onlar da Nietzsche'yi, Ernst Jünger gibi çağdaş sanatçıları kullanıyorlardı. Oysa Nietzsche önceden, Jünger ise sonradan, onlara gerekli cevabı vermişlerdi. Nietzsche'ye göre "sanat bir kendinden geçme hali" yaratırdı. Ama bu hal, herhangi bir şekilde birilerinin kullanımına, propagandasına, hele hele reklamına sunulabilecek bir hal değil, tam aksine, ne tümüyle öznel ne de bütünüyle kolektif bir haldi. Sanat eseri düşünce despotizminin boyunduruğuna giremezdi ama, açıkça söylemek gerekirse, güçlerinin neye muktedir olduğu henüz tanımlanmamış ve tanımlanamaz olduğundan, bir tür zorunluluğu, düşkünlük halini, çuvallamayı göze almak zorundaydı. Ernst Jünger ise, hepimize, modern toplumdaki emek örgütlenmesinin, fabrikaların, kapitalist işletmelerin, devlet bürokrasilerinin, kurumların, vs. hepsinin, birer "sanat eseri" biçiminde örgütlenmiş ve düzenlenmiş olduklarını hatırlattı. Böylece "eski sanat" varlığını yitirirken, yeni sanat, şimdiye dek sanat eseri adını vermeyi asla düşünemeyeceğimiz oluşumları işin içine kattı.

Naziler, sanat ile propagandayı aynı şeyler olarak gördüklerinden, günümüz medyasının temellerini attılar. Ve bu, kuramsal bakımdan, hiçkimsenin itiraz edemeyeceği kanıtlardan bellidir: Nazi propaganda bakanı Doktor Goebbels, *Berlin Savaşı* adlı kitabında şunları yazar: "Bizim bir zamanlar, taşrada, kırda, Güney Almanya kasabalarında, oralardaki berber dükkânlarında filan kullandığımız dil, henüz yalanların diliydi; kandıracaktı insanları ve taraftar kazanacaktı. Oysa sokaktan sokağa, köyden köye, kasabadan kasabaya, kentten kente sıçrayıp bulaşan dilimiz, bir an geldi, dev metropol Berlin'in önce varoşlarında, sonra mahallelerinde, en sonunda da ana meydanlarında çınlamaya başladı. Artık yalan söylemiyoruz. Onunla ya da gerçekle bir ilgimiz yok artık. Dört milyonluk kentin dağınık ritimlerle çarpan o gürültülü kalbi, bugün artık anlamını hiç bilmediği sözleri, köşe başlarında gelen geçen burjuvaların kulaklarına ezberden, rüyadaymış gibi haykıran kahverengi gömleklilerin nefes gücüyle hayat buluyor. 19. yüzyıla ait araçlarla mücadele eden rakiplerimiz komünistlerin hiçbir şansı yok artık. Yazılı propagandalarıyla insanlara düşünme vakti bırakıyorlar. Biz ise, sözümüzün bedensel ritmiyle bu vakti asla bırakmadık..." Doktor Goebbels'in bu sözleri, günümüz kitle iletişim araçlarının işleyiş ilkesidir. Ve, Adorno'nun dediği gibi, Nazilerin varacağı Auschwitz'ten sonra, "artık şiir mümkün değildir."

"Şiirin mümkün olmadığı" bu "modern" dediğimiz dünyaya giriş, Nazizmin bir tür sözde-ölümüyle gerçekleşti. Sonuçta bugün dünyanın büyük bir kesiminde sanatçılar, salt yaratım açısından değil, görüşlerini ifade konusunda bile ciddi baskılar ve köreltici ayartmalar ile karşı karşıyadırlar. Hatırladığımız metinlerden birisi, bu yüzden, Latin Amerika'nın büyük yazarı Carlos Fuentes'in *Tehlikeli Kelimeler*'i olacak.

Günümüz dünyası, yaşamın çeşitli alanlarını "estetize etme" faaliyetini bir an olsun bırakmadı. Televizyonda ve basında, "güzel ve sağlıklı bir bedene sahip olmak" türünden bir imaj bize hep dayatılır. Eski Platoncu idealar sandığımız, "iyi", "güzel" ve "doğru", kitle iletişim araçlarının elinde, bir reçete-

ler, buyruklar ve tanımlamalar demetine dönüşecektir. Propaganda artık reklama dönüşmüştür. Bu yüzden sorun, artık, sanat eserlerinin reklamlarda, sözgelimi ağzının güzelliğinin üzerine bir diş macunu reklamının görüntü ve metin parçaları ilişkilendirilmiş bir Mona Lisa kopyasında (bunlar artık bilgisayar resmi olarak mümkündürler) beliren fikirlerin oluşup oluşmadığı değildir. Sözgelimi, kopyalama yoluyla, bir reklam spotu yaratmak yerine, belki de Mona Lisa tablosunu aynı ölçekte bozmayı göze alarak, onu medya tarafından asla erişilemez, dokunulamaz, deşifre edilemez, dolayısıyla kullanılamaz hale getirmektir. Bunu modern reklam ve propaganda tekniklerini kullanarak gerçekleştirmenin henüz yolları vardır. Her zaman olduğu gibi, yeni bir tarz ve biçim yaratıldığında, o tarz ya da biçimin hep başka başka insanların eline geçebileceği, orada gelişmesini ve çeşitlenmesini sürdürebileceği gerçeği uyarınca, bir resmin taklit edilebilirliği, gördüğü olağan "reklam", "tüketim yönelimi" ve "pazarlama" işlevinden "kurtarılabilir". Bu kurtarış "gerçek" olmasa, yani birilerinin inanmasına konu olmasa bile, sanat bir "kurtarma harekâtı" olarak varlığını sürdürebilecektir: İmgeleri medyanın elinden kurtarmayan bir sanat artık mümkün değildir. Bu yüzden sanat, artık gerçekten öznel mefhumları dikte etmekten, ya da dile getirmekten vazgeçmek zorunluluğuyla karşı karşıya kalıyor. Artık, yozlaşan dünyaya karşı bir "cephe savaşı" vermenin bir imkânı yok. Çünkü dünya böyle bir şansı olsa olsa bir lüks olarak tanıyabilir. Bu yüzden, lüksün asli temsilcisi olan medya ve çalışanları (eğer yeterince budala iseler) sanatçılar olmadan sanat yaptıklarını, filozoflar olmadan felsefe yaptıklarını, bilimciler olmadan bilim yaptıklarını iddia edeceklerdir. Üstelik bu halin meşrulaşması için kimsenin bu saçmalığa inanmasına da gerek yoktur. Onlar, böylece sanatın tanımının bütününü değiştirmeyi başarıyorlar. Bu yüzden, bir kitle iletişimi sanayi olarak Hollywood modeli bir sinema karşısında (ya da Türkiye'nin Yeşilçam'ı) alınacak herhangi bir tavır, bildik sanat biçiminden zorunlu olarak farklı olacaktır: Şeylerin imgelerini, kapılmış kullanılıyor oldukları yerlerden söküp almak. Şeylerin kendisini söküp alamazsı-

nız, ama imgelerini alabilirsiniz. Günümüz toplumundaki iktidarlar da zaten, şeylerin kendisini değil imgelerini ve sembollerini kullanmak üzere kuruludur. Bu işin olanaklı tek aracı ise "medya" (aslında "kitle iletişim araçları" demek gerekir) adını verdiğimiz, çağımıza özgü varlıktır. Sanat ile medya zorunlu bir karşıtlık içindedirler. Ama medya sanatı yok ederken, sanat medyayı yok edemeyeceğinin farkında olacaktır. Onu asla yok etmeden, onun elinden en önem verdiği imgeleriyle sözlerini koparark alacak, yaşamda yürürlüğe yeniden koyacaktır.

İşte bu yüzden, medyanın günümüzde tehlikeli bir şekilde karşılaştığımız bazı iddiaları, sanat üzerine sıçratılmamalıdır. O takdirde elde edebileceğimiz tek sonuç, medyanın yozlaşması ve kültürsüzleşmesi, sanatın ise yok oluşudur. Şu anda, sanatın mümkün tek kuramı, ne Aristo ile Lukács'ın "mimesis"i ne de Freud'un "yüceltme"sidir. Sanatın tüm yapabildiği, göstergeleri, sesleri, sembolleri, görüntüleri, medya tarafından kullanıldıkları yerden söküp koparmak ve başka biçimlerde yeniden organize etmektir.

Aşağıdaki tartışmalar zinciri içinde, bir taraftan sanattan beklenen "özgürleştirme" işlevinin günümüz toplumlarında şanslarının ne olabileceğini, ondan yapamayacağı bir şeyi istemenin nasıl sanatın güçlerini hem kendine karşı hem de insana karşı yöneltebileceğini tartışmayı umuyoruz. Böylece, "iletişim çağı"nı yaşamaya başladığımızın fütursuzca iddia edildiği günümüz dünyası bir taraftan sanat karşısında ona salt "saygı" göstermeye çağrılmakla yetinilmemeli (bu "saygı" hâlihazırda, pazarlanabilir sanat ürünleri için genel olarak gösterilmektedir zaten), sorunun formüle edilişinin çok daha ileri boyutlarında, sanat eserinin "biricikliği"nin vurgulanacağı noktaya kadar erişmeliyiz.

Her şeyden önce, sanata ilişkin olarak telaffuz edilen çağdaş bir klişenin yerinden sökülmesi gerekiyor. Bu klişe şunu söyler: "Sanat düşünce ve duyguların iletilmesidir". Bu klişe, belki bir zamanlar 19. yüzyıl başlarının "romantizminin" formülünden türemiştir. Ama günümüzde, kitle iletişim araçlarının muazzam ve kanserimsi gelişmesiyle birlikte, artık sanata biçilen rolün kı-

sıtlanması olarak karşımıza çıkıyor. 19. yüzyıl Alman Romantizmi ise, asla bizim "iletişim" adını verdiğimiz etkinlik türünü hedeflemiş görünmüyor. Aksine, "Estetik Üzerine Mektuplar"ında Schiller "iletişim"den çok "ifade" sorununa öncelik tanımaktadır. Bu "ifade", kerameti kendinden menkul bir "deha"nın keyfi dışavurumları değil, her insanda paylaşılmış olarak bulunduğu farzedilen "doğal" bir güç olduğu anlaşılan "dehanın" işlenerek, uğraşılarak ve düzenlenerek bir "sanat eseri"ne dönüşmesidir. Böylece Romantizm, "akıl" ile "duygular" arasındaki "ölümüne" kavgayı bir uzlaşmayla çözüme kavuşturmak, dolayımlamak istemektedir. Böylece Romantizm, çok geçmeden bir "kültürlendirme" (*Bildung*) kavramına bağlanacaktır. Ülkemizde, belki biraz da "yansıma" biçiminde Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde rastladığımız bu proje, zamanla hedeflediğinin tam tersi bir yola sapacaktır. Kültürün akademikleşmesi ve bir devlet projesi haline getirilerek, eğitim aygıtlarınca yürürlüğe konması Von Humboldt'un "Üniversite" projesiyle iç içedir. Yine de Alman Romantikleri, henüz "kültürlendirme"yi basit bir "bilgilendirme", "malumat verme" girişimine indirgemiş değildirler. Onlar için, "kültürlendirme"nin esaslı unsurlarından biri olan "sanat eğitimi", herkesçe paylaşılabilir bir potansiyel olarak "deha"nın ve onun "yüksek" sanatının beslenmesini ve işletilmesini kapsamaktadır.

Theodor Adorno, "Sahte-Kültür Kuramı" başlıklı bir yazısında, Romantiklerle başlayan bu projenin, 19. yüzyıldaki genel gelişme sürecine bağlı olarak nasıl tersine döndüğüne ve "eğitim"i "sanat" ile, "kültür"ü bir tür "yarın kültürlülük" haliyle karşıt güçler haline getirdiğine tanıklık ediyor. Romantiklerin benimsediği "akılcılık" tipinin göremediği bir gerçeklik vardır çünkü: O da, özellikle 19. yüzyıl boyunca, toplumsal sınıflar arasındaki çatışmaların salt sınıfsal konumlarla tanımlanıyor olmaktan çıkışı, kültür ve sanat alanını da işgal etmeye başlamasıdır. Böylece, önceleri sınıflar-ötesi bir nitelik taşıdığı varsayılan kültürün alanı, belki de hiç fark edilmeksizin daralmış ve bir karşıtlıklar alanına dönüşmüştür. Ahlak ve değerler sistemi görelileşmiş, böylece "estetik yargılar" artık bü-

tün insanları "evrensel" ve "zorunlu" olarak etkileyen "sanatsal ifade"nin bütünselliğini su götürür hale getirmişlerdir. Topyekûn ve herkeste aynı olan bir kültürel paylaşımın peşindeki Romantizm böylece, hiç değilse "sınıflar-ötesi" olabileceğini hayal ettiği tek "kültürel" birimi keşfetmeye çabalayacak ve bunu da "ulusal" bir kültür olarak tescil edecektir. Buna göre, Almanlar için Alman kültürü, Fransızlar için Fransız kültürü, Kızılderililer içinse Kızılderili kültürü "biricik"tir. Bir zamanlar kozmopolitliğin öncüleri ve tasarımcıları olan Romantiklerin açtığı yol, sonuçta bizi, farklı kültürlerin birbirine tümüyle yabancı oldukları, kendi dillerinin "derin" gerçekliği içine kapandıkları bir kültür tasarımına vardıracaktır. Bununla Romantizmin sonuna vardığımız söylenebilir. Romantizmin de katkısıyla bir eğitim projesi, hatta eğitim faaliyetinin ta kendisi olarak ortaya çıkan "kültürlendirme", öncelikle 19. yüzyıl boyunca, bir burjuva kültürü oluşturma gibi gerçek bir işleve sahip olmuştur. Ancak bu işlev, tahmin edilebileceği gibi, projenin kendisinin yönlendiğinden pek farklı sonuçlar verecekti. Adorno'nun altını çizdiği gibi, burjuva kültürünü "yaygınlaştırmak" ve neredeyse zorunlu bir eğitim sürecini bu uğurda harekete geçirmek, yalnızca kültürün "kitleselleşmesini" değil, yozlaşmasını ve yarın yamalak bir edinim halinde kalabalıklar tarafından paylaşılmasını getirmektedir. Sonuçta, "kültür" adına layık görülen şey, 20. yüzyıl boyunca yaşanan kültürel bunalımın aslında "kültürlendirme" projesinin başarısızlığa uğramasının yol açtığı bir "yarın kültürlülük" yüzünden oluşturduğu bir sürecin çöküşüydü. Gerçekten de "yarın kültürlülük", günümüzün "kültürel globalleşme" adı verilen maskesinin altında sırıtan bir başarısızlık, bilime, sanata ve kültürel üretimin başka herhangi bir alanına bulaştığında ağızda "acı bir tat" bırakmaktan geri kalmayan bir olağan, modern ve gündelik yaşam halidir. "Okumuşlar" ya da "aydınlar" bile, bu genel görüngüden muaf değildirler. Olsa olsa, sözgelimi sanat alanında bir uzmanlık ya da eksperlik türü oluşturmakla kalan "yarın kültürlülük" böylece, yalnız Adorno'nun metninin yazıldığı 1959 yılının değil, günümüzdeki sanat ve kül-

tür pratiklerinin de bazı temel özelliklerini dışavuruyor. Sanatı bir "iletişim" problemi halinde görmek isteyen bakış tarzı, esas olarak, 19. yüzyılda Nietzsche'nin sert eleştirilerine hedef olan, ama ne olursa olsun genelleşen dekadan bir kültürün son çırpınışları olarak beliriyor. Bugün TV'de ya da basında sanata verilen yerin azlığını niceliksel olarak ölçme ve sonuçlarına bakıp medyatik kültürü eleştirme faaliyetini son çare olarak benimseyenlerin unuttukları şey, bizzat "kültürlendirme" projesinin kendisinin sonuçta bu "yarın kültürlülüğe" yol açtığı gerçeğidir. Yarın kültürlülük, böylece artık yalnızca sanat alıcısının bir özelliği olmaktan çıkarak, sanat adamını ve aydını da kaplamaktadır. Bu yüzden her avangard sanat projesinin, yüzyılımız boyunca karşılaştığı dramatik durum ortaya çıkıyor: Bolşevik Devrimi yıllarında Rus avangardından ve konstrüktivizmden farklı olarak, günümüz avangardının üretmek istediği estetik şok duygularını yaşanmış deneyimden, Devrim durumundan ya da altüst oluş hallerinden almadığından, kendi elleriyle gerçekleştirmeyi ummak zorundadır: Böylece medyatik ortamda sanat faaliyeti saldırganlaşmak eğilimindedir. Altmışlı yıllarda yaygınlaşan "happening", eninde sonunda sanat ile Anglosakson kültüründe "media act" (medya eylemi) adı verilen (bir terörist grubun uçak kaçırması, salt yapılan iş ile değil, onun medyatik yankıları ile ilgilidir) şey arasında garip ama zorunlu bir uzlaşmanın altını çizmektedir. Sanat ürününün paketlenip, ambalajlanıp pazarlanabilir haline geldiği modern süreç boyunca çoğu ciddi düşünürün ve sanatçının eleştirisine konu olan bu tavır, günümüz iletişim teknolojilerinin efendilerince para ekonomisine dayalı yeni bir ayrıcalık türünün pazarlanabilmesini sağlar hale gelmiştir. Benetton gibi bir kuruluş, Venedik yakınlarında Fabrica adı verilen özel bir merkezde, dünyanın dört bir tarafından topladığı sanatçıları istihdam ederek, Oliviero Toscagni adındaki genel pazarlama müdürünün öncülüğünde "özgürce" çalışmalarına burslarla destek olmaktadır. Amaç, yeni (dijital) teknolojilerin gerek sanatın eskiden beri bilinen dallarına, gerekse bizzat kendi ürettiği yeni dallarına dahil edilmesidir.

Sanatın malzemesi tarih boyunca hem hammadde hem de konu bakımından dönüşümlere elbette uğramıştır. Ama, bu durum, hatta sanat ürünlerinin eriştiği kitlenin genişlemesi sanatın kendisinde ve dünya ile, toplum ile kurduğu ilişkiye doğrudan yansımamış, hiçbir zaman sanatın ana işlevlerinin ve evrensel niteliğinin sorgulanır hale gelmesine bugünkü kadar yol açmamıştır. Sözgelimi Microsoft yazılım şirketinin Silikon Vadisi'ndeki dev işletmesinde bir araya getirdiği önde gelen 25.000 beyin arasında büyük bir kesimi, "sanatsal" bir faaliyet içinde olduklarına gerçekten inanıyor gibidirler: Patronları Bill Gates'in toptan satın aldığı Leonardo'nun Defterlerinden desenleri, dijital teknolojilerle işleyerek bilgisayar kullanıcılarının görsel kullanımına sunmaktadırlar. Böyle bir faaliyete yatırılan kaynakların büyüklüğü şaşırtıcıdır. Uluslararası kapitalizmin yeni deneylerinin "av sahası" olarak tanınan İtalya'da büyük basın ve TV patronu Berlusconi'nin seçim ve iktidar deneyimi, bize aynı zamanda gelecekteki iktidar ve yönetim biçimlerinin nasıl bir şey olabileceğinin ilk örneklerini sunmaktadır: Berlusconi, İtalyanlara yalnızca kendi partisini ya da hükümetini değil, ondan çok daha önemlisi, biçimlendirilmiş "hayallerini" ve "imgelemlerini" geri vermekte, sunmaktadır. İktidarı elde etmesi, sonuçta bu sunuşu paraya dönüştürme olanağını sağlayacak ikincil bir derttir.

Böylece, günümüzde sanat, hâlâ yoluna devam edecek, geçmişteki başarılarını anımsayarak ve tekrar yoluyla yeniden üreterek meşruiyetini garantilemeye devam etmeyecekse artık, "imajların" bu kadar topyekûn olarak, "yarım kültürlenmiş" kalabalıklara pazarlanma tarzları arasında yer almaktan geri durabildiği ölçekte yeniden evrensel bir yaşantı haline gelmeyi ümit edebilir.

62. Khronos ve Aion: Zaman Estetiği Üzerine Bir Deneme: *I. Giriş:* Tarihçiler ve toplumsal bilimciler, "geleneksel" ve "modern" toplumlar arasında yaptıkları ayrımı öncelikle "zaman imgelemi"nin ve "zamanın toplumsal düzenlenmesi"nin oluşturduğu kıstaslara bağlı olarak yaparlar. Buna göre, "gele-

neksel" ya da "arkaik" denilen toplumlar, esas olarak, "periyodik" ve tekrara dayalı bir zaman örgütlenmesinin ve buna bağlı olarak tekrarlarla işleyen bir zaman kavrayışının yer ettiği toplumlardır. Günlük işlerin rutini, her gün yenilenen bir yaşam ritmini çağrıştırdığı gibi, genellikle kırsal köylü topluluklarından oluşan bu toplumların tarım örgütlenmesinin gerekleri uyarınca mevsimlerin ritmine bağlanan daha geniş ölçekli periyodik düzenlemeleri de gerektirir. Zaman periyodik ve tekrarcıdır. Aynı olaylar, aynı düzenler zaman içinde hiç durmadan tekrarlanır. Bu yüzden arkaik ya da geleneksel adı verilen toplumlarda, ilk bakışta, zaman kavrayışı tarihsel değildir. Kültür ve uygarlık alanında bu genel tarih-dışılık hüküm sürer. Geleneğin süregitmesi, kolektif hafızanın kategorilerinin ön plandaki genel belirleyicisidir.

Buna karşın, "modern" adını verdiğimiz toplumlarda zaman kullanımı ve imgelemi düz bir çizgi üzerinde akan zamanı gerektirir. Kabaca söylemek gerekirse, modern toplumların zaman kavrayışı, esas olarak "ilerlemeci", genel olarak da "tarihsel"dir. Özellikle 19. yüzyıl başlarında Batı dünyasının "episteme"sine, nesnelerin her birinin bir tarihi olduğu, her şeyin zamansal bir boyuta yerleştirilerek anlaşılabileceği ve tanınabileceği, sözgelimi organizmanın kendi öz zamansal gelişimi ile anlaşılabileceği, toplumların her birinin özel tarihlere sahip olmalarının yanında, genel ve evrensel bir dünya tarihinin de var olması gerektiği düşüncesi gelip yerleşir. Nesnelerin düzenine tarihselliğin girişi birçok boyutta işler: Genel olarak modern Batı uygarlığı tarihe ve ilerlemeye, yani zamanın akışına inanır. Ahlaktan, siyasete, ekonomiden estetiğe varıncaya kadar her alanda tarihsel bir zaman anlayışı hakim olmaya başlar. Sanki geleneksel toplumun periyodik zamansallık katmanlarından birisi kopup bir talih içine savrulmuş gibidir. Bu savrulma üzerinde hâkimiyet kurabilme amacıyla modern toplumlar bütün idari ve hukuksal düzeneklerini ve kurumlarını defalarca değiştirmek, siyasal ve iktisadi devrimler üzerine sürekli olarak yeniden biçimlenmek, Levi-Strauss'un deyişiyle "sıcak toplumlar" haline dönüşmek zorunda kalmışlardır.

Elbette, "geleneksel" ile "modern" toplumlar arasında yapılan bu ayrımın pek çok başka boyutu olduğu gibi, bu iki farklı toplum biçiminin zamanı düzenleme, kullanma ve imgeleme tarzları arasındaki farklar, işin derinine inildikçe karmaşıklaşır. Geleneksel toplumların herbirinin kendi tarihini yaşadığı, birbirleriyle yer yer ticari, askerî, iktisadi ve kültürel alışveriş süreçleri içine girdikleri, ama zaman kavrayışlarının birbirinden farklılık göstermediği söylenebilir. Ancak elbette, sözgelimi, kırsal yaşam rutinine sahip yerleşik toplumların zaman kavrayışıyla, göçebe ya da yarı göçebe toplulukların zaman kavrayışı arasında belirgin farklılıklar bulunur. Özellikle mitolojik ve dinsel yapılar zaman tasarımı özellikleri ve zaman üzerinde kurulan hakimiyet biçimleri açısından toplumdan topluma farklılık gösterirler. Aynı şekilde, modern adını verdiğimiz toplumların, günümüz dünya kapitalist sisteminin birleştirici baskısı altında "globalleştikleri", dünyanın tek ve biricik, her şeyi kapsayıcı bir zaman sürecini yaşamaya başladığı varsayılırken, öte yanda ciddi bir "farklılaşma", "yerelleşme" ve "ayrışma" sürecinin de varlığını gittikçe daha büyük bir güçle hissettirmeye başladığı da söylenebilir.

Elinizdeki makalede ele alınacak olan konular, ağırlıkla söz konusu karmaşıklığın "estetik" alanındaki yansımalarıyla ilgilidir.

II. Söylen Zamanı: Günler ve İşler: Geleneksel adını verdiğimiz toplumların zamanının tarihsel olmadığını, kolektif hafızanın kategorilerinin, "ilerlemeci" ve "düz", "çizgisel" bir zaman kavrayışına dayanak sağlamadığını söylemiştik. Bunun en iyi "estetik" örneğini "mitolojik zaman" olarak ayırt edilebilecek bir anlayışta bulabiliriz. Söylenlerde en belirgin şekilde dikkat çeken unsurlardan biri, orada beliren kolektif hafızanın "zaman" kategorisini göz ardı edişidir. Sözgelimi Homeros'un *Odysseia*'sında yıllarca denizlerde dolaşıp duran efsane kahramanının yaşlanmadığı, ülkesine döndüğünde ise orada zamanın akışına bağlı hiçbir farklılaşma, değişme bulmadığı gözlemlenebilir. Başka bir deyişle, efsanelerde tarihsel değişmeye ya da farklı devirlerin tanınmasına yer yoktur.

Bu durum, mitolojik düşüncenin zaman kavrayışından yapısal olarak uzak olduğu anlamına gelmez. Sözgelimi, Hesiodos'un *Günler ve İşler* adıyla bilinen eseri, oldukça karmaşık bir zaman yapılanmasına sahiptir. Her şeyden önce bu eser, poetik anlatısı içinde, insanın gelişme çağlarına yer veriyor gibidir: Cennetvari Altın Çağ'a altın bir insan ırkı tekabül etmektedir; gel zaman git zaman, bu ırk bozulmaya uğrar, tanrılar müdahale ederek Gümüş insan ırkını yaratırlar. Bu Gümüş Çağı'dır... Süreç böylece içinde yaşadığımız, "meşakkatli" ve zor bir emek yaşantısına sahip Demir Çağı'na ve ona tekabül eden Demir insan ırkına kadar varacaktır. Her şey bu efsanede gelişimsel bir zaman anlayışının varlığına delalet ediyor gibidir.

Oysa biraz daha derinden incelendiğinde, söz konusu ardışık çağlar izleğinin "tarihsel" ve "gelişimsel" olmadığı kolayca görülebilir. Her şeyden önce, yüzeyde yer alan bu çizgisel zaman katmanı modern toplumun tarih anlayışında yer etmiş "ilerlemeci" bir yönü takip etmez. Anlatılan bir gerilemenin, Ortadoğu efsanelerinde de rastlanan bir Altın Çağ'ın cennetini kaybediş, bir tür "dünyaya düşüş" öyküsünün tarihçesidir. Ancak bu da, unutulmamalı ki, yüzeyde yer alan bir katmandır. Daha derin katmanlara inildikçe "zamansallık" farklı bir yapıya kavuşur. Hesiodos, eserini aslında "haylaz" kardeşine bir ahlak dersi olarak kaleme almıştır. O anda hüküm süren nesneler düzeninin dışında kalan, farklı bir düzene sahip "çağlara" gönderme yapmak bu açıdan anlamsız ve pedagojik olması istenen bir tasarım açısından oldukça zorlayıcı olurdu. Hesiodos, Günler ve İşler aracılığıyla kendi içinde yaşadığı dünyanın ufkunu bir tüm olarak yankılamak istemiş olmalıdır daha çok: Altın Çağ "çalışma zorunluluğuna sahip olmayan" bir insan ırkının yaşadığı yerdir. Orada tanrılar birer çoban gibi toplum halinde "yaşamak zorunda bile olmayan" insanları mutlu ve kutsanmış bir hayat içinde yaşatır, güderler. Anlaşılabileceği gibi Altın ırk, yaşamın meşakkatlerinden kurtulmuş bir kasta, bir sınıfa da gönderme yapmaktadır: Kutsal güçleri taşıyan ve yönlendiren, büyücü-kâhin-rahip kastının dünyasıdır söz konusu olan. En son safhadaki Demir ırk ise, tarımsal emeğin tüm meşakkatlerini,

çalışma ve emek zorunluluğunu ifade eden, emekçi nüfusuna tekabül eder.

Arada yer alan Gümüş ve Bronz ırklar ise, sırasıyla soylu Aristokratların ve savaşçıların değişken yaşama biçimlerine gönderme yaparlar. Vernant'a göre, ırklar aslında birbirlerini takip etmemekte, Eski Yunan toplumunun kolektif hafızasında yer etmiş olan bir işbölümünü, bilinçdışı simgeler düzeyinde ifade etmektedirler.

Günler ve İşler'in yapısı, öyleyse, "zaman-dışı" bir boyutu soyutlayan bir anlatı kodlanmasına sahiptir. Bu boyut, özel olarak, Hint-Avrupa mitolojisinde ortak olarak beliren ve Georges Dumezil'in derin ve ayrıntılı çalışmalarına konu olmuş ünlü "üç-işlev" temasına bağlıdır. Buna göre, özellikle Hindu dininde ve eski Hindistan'da toplumsal düzeni belirleyen kast sistemine tekabül eden bir ideolojik kurgu söz konusudur: Dünyada ve toplumlarda faaliyet gösteren, üç temel güç vardır – kutsal-büyüsel güçler (Brahma), fiziksel-kaba güç (Kshatriya) ve emek-güçleri (Vaisya). Böylece, hafifçe bozulmuş bir biçimde bile olsa, Hesiodos'un eserinde, Yunan kent-toplumunun o çağdaki düzeni eski Hint kast sisteminden ne kadar uzak olursa olsun, bu üç kastın yaşam ilkeleri ses bulmaktadır.

Böylece, mitolojik zaman adı verilen şeyin, aslında mekân üzerinde açılan, eşzamanlı bir düzeni ifade ettiği iddia edilebilir. Zaten Yunan toplumuna kısa bir bakış, Yunan vatandaşının kendi şeceresini iki-üç kuşaktan öteye vardıramadığını, kökenini ya kahramanlara (*hero*'lara) ya da tanrılara bağlamakla yetindiğini göstermektedir.

Zamanın mitolojik dünyada bu askıya alınışı neyi gösterir? Her şeyden önce mitolojinin temel işlevinin ne olduğuna bakmak gerekiyor. Antik Yunanların "muthos" adını verdikleri söz türü, gündelik yaşamda veya rasyonel dünyada karşılaşılan "logos"un belli bakımlardan karşıtıdır. Yalnızca "estetik" bir söz olmakla kalmaz, geleneklerin, örf ve adetlerin, kolektif hafızanın temel taşıyıcısıdır. Anlatı üzerinde temellenen "yazısız" toplumlarda mitos, kuşaklar boyunca oluşmuş ve hep "şu anda" kavranan sözel kültür geleneklerinin gelecek kuşakla-

ra gönderilmesini sağlayan ortamdan başka bir şey değildir. Bu açıdan, zamanın askıya alınması, "gelişen süreç" ile "değişmeden kalan"ın gerilim içine sokulması, anlatının bilinç-dışı düzeyde kalması, orada yuvalanması ve kuşakların toplumsallaşmasına, geleneklerin bilgisine bu yollardan kavuşturulması, bu "tarihsiz toplumlar"ın yapılarının varlığını sürdürmesi açısından zorunludur.

III. Zamanın İki Okunuşu: Khronos ve Aion: İlk dil filozofları olarak bilinen Stoacılar zamanı iki boyutta okumaya çalışıyorlardı: Birincisi, bir zamanlar Herakleitos'un ünlü "akış"ını temsil eden ve zorunluluğun (*ananke*) hüküm sürdüğü Khronos'tu. Dünyanın amaçsız ve biçimsiz (*amorphe*) ezeli-ebedi akışını simgeleyen Khronos, Doğa'nın (*phusis*) zamanıdır. Ancak bu amaçsız ve aşkın hiçbir yetkeye (her şeyi yaratan bir Tanrı türünden hiçbir amaçsal varlığa) bağlı olmayan bu Zaman'ın modern çağların Tarih anlayışının düz ve çizgisel, ilerlemeci zamanı olmadığının altını çizmek gerekiyor. Bu zamanın yapısı, Stoacılara göre, "şimdiki anın genişlemesi"ne ve "geçmiş" ile "geleceği" sürekli olarak yutmasına, soğurmasına dayanıyordu. Bu yüzden, yalnızca "şimdi"lerden oluşan bu zaman, neden-sonuç ilişkilerinin mutlak bir zincirlenmesine, dolayısıyla her sonucun aynı zamanda bir neden olmasının sonucu olarak aslında nedenlerin kendi aralarında zincirlenmesine dayanıyordu. Her şeyi topyekûn olarak birleştirdiğinizde ise ancak Zaman-Tanrı'nın (Khronos) gözüyle görülebilecek, geçmiş ile geleceğin topyekûn olarak bir Şimdiki An içinde yutulduğu bir düzleme erişiyordunuz. Bu düzleme Stoacılar "moira" (Kader) adını veriyorlardı.

Ancak zamanın ikinci bir okunuşu ya da düzlemi de vardı: Aion. Khronos düzleminde yer alan "nedenlerin mutlak zincirlenişi", "sonuç" ve "etkilerin" tümünü başka bir zaman düzlemine aktarmayı zorunlu kılmaktaydı: Aion açısından okunduğunda ise, hiçbir şekilde "şimdiki an" yaşanamıyor, "şimdi" hep bir "geçmiş" ile "gelecek" arasında bölünüyordu. Sözgelimi insan hiçbir zaman "kendi ölümü"nü yaşayamayacak durumdaydı. Çünkü öldüğü anda zaten varolma-

yacaktı. Öyleyse insanla kendi ölümü arasında mutlak bir uçurum bulunuyordu ve bu uçurumun içinde "ölünüyordu". Beden ve ruh halinde varoluşu içinde insana hiçbir zaman atfedilemeyecek olan bu ölüm Khronos üzerinde okunduğunda elbette maddi ve doğal akışın bir sürecinden ibaret olarak kalıyordu: Çürüyüp dağılma doğa açısından "ölmek" olarak okunamazdı. Daha iyisi, Aion üzerinde yer alan bu uçurumda olan bitene "ölmek" demek, böylece "mastar"ı oluşturmaktı. Mastar hiçbir zaman gerçek bireylere ya da doğal varlıklara atfedilemeyecek, onların bedensel ve ruhsal karışımlarına (*miksis*) tekabül ettirilemeyecek "cismani olmayan"(*asomaton*) bir sıfat, bir atıf yaratıyordu.

Böylece Stoacılar tüm bir dil kuramını "cismani olmayan" ve "hep sonuç" ya da "sözde-neden" olan "olaylar" üzerinde inşa ettiler. Buna göre varlıklar, Khronos'un, yani doğanın akışı içinde birbirlerine karışıyor, çatışmalara ve birleşmelere giriyor, birbirlerine katılıyor, etki ve tepkiler gösteriyor, Herakleitos'un değişiyle "kaderin kamçısıyla otlatılıyorlardı." Aion ise "olaylar"ın dünyasıydı. Bunlar cismani varlıklar değil, yalnızca cisimler üzerine mastarların atfettiği "cisimsiz" sıfatlardı. Sözgelimi "bıçak eti kesiyor" dendiğinde, Khronos düzleminde niteliği değişmeyen bir et ile niteliği değişmeyen bir demir parçasının birbirleriyle belli bir etki-tepki ilişkisine girmesi söz konusuydu yalnızca. Oysa Aion düzleminde, cisimler üzerinde hiçbir gerçek etkide bulunmayan, ama bir "çocuğu" bir "erkek" haline simgesel olarak dönüştüren bir "sünnet olma" edimi söz konusu olabiliyordu. Khronos ile Aion'un çakıştıkları noktalara Stoacılar "semeion" (tohum) adını vermekle büyük bir deha gösterdiler ve günümüz semiyotiğinin, göstergebiliminin ilk kurucuları oldular. Simge, yani "gösterge" onların dilinde bir tohumdu ve bir taraftan Khronos'un, öte taraftan da Aion'un düzleminde iki kez okunuyordu: Günümüz semiyotiğinde "gösteren/gösterilen" ayrımında yeniden tasarlanan bu iki okuyuş, açıkçası bir tür Zaman anlayışının işe karışmasını gerektirmiştir. Şeylerin akışının zamanıyla anlatı zamanının ayrıştırılabilmesine olanak sağlayan da aynı ayrımdır.

Stoacıların simge ya da "gösterge" öğretilerinin derinliğine biraz daha inmek gerekiyor bu noktada: Yalnızca dil felsefesi alanında değil, estetik alanında da açık bir öneme sahip olan bu kuram uyarınca, "simgesel" varoluş biçimini ve "anlamın mantığını" yeniden kavramaya girişebiliriz. Stoacılar için "somaton" (cismani) olan varlıklar yalnızca Khronos içinde yer alıyorlardı. Bunlar arasında, günümüz doğabilimlerinin tanıdığı varlıklar yoktu yalnızca. Düşünceler, hayaller, imgeler, sesler, ve uydurmanın alanına ait olan varlıklar, hemen hepsi "cismani" varlıklardı. Sözgelimi "kanatlı bir at hayali" cisimdi. Bu cisim üzerinde "maddi" bir dönüşüm yaratmak, "kanatsız" bir at ile, "kanatlı" bir kuşu cisimsel olarak bir araya getirmek ya da ayrıştırmak mümkündü. Yalnız "kanatlı bir at hayali"nin "söylediği" ya da daha doğru bir deyimle "ifade ettiği" (legein) şey, yani "anlam" Aion üzerinde okunan bambaşka bir varlık türü söz konusuydu. "Sözün ifade ettiği şey" olarak tasarlanabilecek olan bu "şey", her şeyden önce bir "olay", fiziksel varoluş üzerinde hiçbir etkiye sahip olmayan, bir "sözde-neden"di. İnsanların dünyasında bir geçerliği vardı yalnızca. Buna Stoacılar "lekton" (ifade) adını verdiler.

Dilin temel yapılarını oluşturan bütün uzlaşımlar, böylece önümüze bir "zaman" sorusunu koymaya devam etmektedirler. Sözgelimi "dildeki kırılma"yı ve öznenin "dil içinde bölünmesi"ni temel alan çalışmalarında, Jacques Lacan psikanaliz alanında, Levi-Strauss ise antropolojide zamansal sürecin ikiye bölünmesinin taşıdığı önemin altını çiziyorlar. Levi-Strauss'un dediği gibi, "dünya, neyi imlediği bilinmeden önce imliyordu zaten". Bunun nedeni, bir dilin ancak oluşturduğu karşıtlıklar dizisiyle birlikte (fonetik, göstergebilimsel, simgesel, anlambilimsel karşıtlıkların oluşturduğu bir sistem olarak) bir tüm olarak kavranılmış olması, başka bir deyişle "gösterenler dizisinin" ta baştan verilmesinin gerekli olması, buna karşın, "gösterilenlerin", yani anlamlar dünyasının ancak zaman içinde tecrübe ve tanıma yoluyla öğrenilebilir olmasıdır. Böylece "gösterenler zinciri" ile "gösterilenler zinciri" arasında, Khronos ile Aion arasında olduğu türden, daha doğrusu dolaylı olarak onu

yansıtan bir farklılık, bir kırılma doğar. Lacan buna "gösterenin fazlalığı" ya da "gösterenler zincirinin gösterilenler zinciri üzerinde kayışı" adını vermektedir. Böylece dilde zamanın her zaman bir "araya girişi", yorumlama ve anlamlandırma süreçlerini harekete geçiren temel bir düzenek vardır. Estetik alana tercüme edildiğinde bu düzenek, estetiğin kodlarının tümünde yankılanır. Bu durumun en iyi örneğini, Gilles Deleuze ile Felix Guattari'nin "öykü dili" ile "masal dili" arasında yaptıkları ayrımda bulabiliriz. Buna göre, öykü anlatısı (*nouvelle*), bize hep "ne oldu?" sorusunu sordururken, masal anlatıları "şimdi ne olacak?" sorusunu sordurur. Scott Fitzgerald'ın öykülerinden birinde, okuyucu, anlatının her anında sürekli olarak bir geçmişe, anlatının henüz başlamadığı anlara gönderilir ve "ne oldu peki işlerin böyle sarpa sarması için?" sorusunu sorar: Söz konusu öyküde, hayatları uyum içinde, sorunsuz devam eden bir çiftin, anlaşılmaz bir şekilde bir tür "kırılma" ile karşı karşıya kalmaları, aralarındaki aşkın yitip gidişi, ilişkilerinin onarılamaz bir şekilde yıkıma uğrayışı anlatılmaktadır. *Porselen ve Volkan* başlıklı bu öykünün sordurduğu sorular hep geçmişe gönderir böylece; ilişkiler güllük gülistanlık devam ederken, hangi "çatlak gelip porseleni kırmış", yeraltının derinliklerinden hangi "volkanın güçleri patlak vermiştir?" Öykünün anlatı zamanı içinde çatlağın nedenleri hep varsayılır, ama asla anlatılmaz: Araya 1929 Büyük Depresyonu, savaşlar, genel yoksullaşma gibi "toplumsal" nitelikli sayısız olay (anlatılmaksızın) girdiği gibi, her kişisel ilişkide hüküm süren ağır gerilim birikiminin de (yine anlatılmaksızın) girdiği, ve öykünün belli bir noktasında her şeyin patlak verdiği anlaşılmaktadır. Guy de Maupassant'ın ya da Edgar Allan Poe'nun "öykülerinde ise daha çok bir masal yapısıyla karşılaşırız: Polisiye metinlerde olduğu gibi, her zaman "peki şimdi ne olacak acaba" türünden bir merak sorusu anlatının her anını ziyaret etmekte, genel atmosferini belirlemektedir. Öykü ile masalın yapılarının kaynaştığı roman alanında, elbette, "araya giren" olaylar artık bilinmedik değildirler. Tamı tamına, romana özgü bir anlatı zamanı ve ritmi içerisinde bu iki soru birbirine bağlanarak sürdürülmektedir.

Sorun, her zaman bir Khronos ve Aion sorunu, imlenen anlatı zamanı ile, imlemenin henüz başlamadığı, ya da artık sona erdiği anlara yapılan bir gönderme çerçevesinde yer alıyor gibidir. Nathalie Sarraute, özellikle İngiliz öykücülerini, yalnız (Proust ile Dostoyevski için olduğu gibi) "zamanı yeniden kazanarak geçmişi yeniden yaşatabilme" güçleri açısından değil, aynı zamanda "fark edilemez" olan ve olağan bir roman anlatısında zamanın ritminin baskısı altında yitip gidiverecek olan koskoca bir duyumlar dünyasını anlatı zamanının akışına dahil edebildikleri için övmekteydi.

IV. Kronotopya: Karnaval Zamanı: Romanda zaman ve mekân örüntüleri üzerine çalışmasında A.A. Mendilov, "statik" ve "dinamik" sanatlar arasında belirgin bir ayrım yapar: Buna göre statik adı verilen sanatlar, alıcı açısından belli bir "süre"nin geçişini gerektirmeyen, böylece anlamlandırılması bir tümelliğin kavranışına bağlı olan resim, heykel türünden sanatlardır. Sinema, roman, drama gibi sanatlar ise yaratıcı ile alıcı arasındaki ilişkinin belli bir dinamik süreç içinde yer almasını gerekli kılarlar.

Ancak Mendilov'un çalışması söz konusu ayrımı mutlaklaştırmak türünden bir handikapa sahip görünüyor. Şimdiye kadar tartıştığımız her şey, anlatı zamansallığının karmaşıklığını yeterince ortaya koymaktadır. Yüzeysel bir ayrımın derinliklerine inildikçe, edebi zamanın ve "dinamik hareket" zamanının (sinema ile tiyatroda, kısacası gösteri sanatlarında olduğu gibi) son derecede karmaşık biçimlere bürünebildiğine şahit olunabilir.

Mikhail Bakhtin, roman üzerine son derecede derin incelemelerinde, anlatı zamanı sorusunu "kronotopya" (Zaman-Mekân) kavramı çerçevesinde ortaya atar. Gerçek tarihsel zamanı edebi alanın içine tercüme ederek soğurmak oldukça karmaşık bir tarihsel süreci de ortaya koymaktadır. Uzun bir anlatı zamanını içeren roman, böylece bu açıdan ayrıcalıklı bir yere sahip görünüyor. Roman tarihine, Antik Yunan romansından başlayarak modern edebiyata varıncaya dek baktığımızda, kronotopyanın çok farklı biçimleriyle karşı karşıya geliyoruz. Yu-

nan romansı, mitolojiden farklı olarak, kendi öz kronotopyasına, yani bir tür "macera zamanına" sahiptir. Sözgelimi, kahramanlar arasında karşılaşma süreci ve orada beliren bir aşk, romansın sonuna kadar asla bir değişikliğe uğramaksızın kalır. Bu arada sayısız maceranın, biyografik yaşam ile doğrudan çakışmayan, daha çok "mitos anlatısının" temel özelliklerine sahip meraklı bir maceralar dizisi, romansa eşlik eder. Ancak *kronotopya*'nın en belirgin özelliklerini Bakhtin'in Menippe söylemi adını verdiği ve romanın ilkel biçimi olarak gördüğü eserlerde bulabiliyoruz. Burada zaman-mekân örüntülerinin temel kurgusu şenlikli bir örgüye, Bacchus ya da mistik Saturnalia şenliklerinin genel atmosferine ve buna yedirilmiş kısa ve "kıssadan hisse çıkaran" öykücüklerle yapılan bir bezemeye dayanır. Bir bakıma, muhalif "halk kültürü"nün en belirgin ifade biçimlerine kavuştuğu yerdir Menippos'un ve benzerlerinin eserleri. Bakhtin, ayrıca, Menippe söyleminin zaman-dışı bir anlatısal boyuta sahip olan Satirycon gibi eserlerden, ya da Juvenalis'in can acıtıcı alayından farklılaşmasının, doğrudan doğruya onun "halk dillerinin" çokseslilığinden doğduğunun altını çizmektedir. Genel olarak kronotopya, Bakhtin'in dilinde, zamanın akışına öncelik veren ve mekânların anlatı içinde dolaşılmasını aynı zamanda zamanın ve mekânın süre içinde dolaşıma sokulmasını çerçeveleyen eleştirel-felsefi bir kavram olarak ortaya çıkar.

63. Ilya Prigogine: Deleuze'ün felsefi ve kişisel dostu, 1977 Nobel kimya ödülü sahibi Ilya Prigogine 86 yaşında öldü. Isabelle Stengers ile birlikte kaleme aldığı yapıtlarında kendi disiplinindeki bir problemi felsefi düzleme aktaran Prigogine, bütün ömrü boyunca "zaman oku teorisi"ni araştırdı – yani zamanın Doğa'da da tersine çevrilemez olduğunu. Karşısına aldığı şey üç yüz yıl boyunca Newton, Galilei ve Laplace'ın "tersinir denklemleriyle" işletilmeye çalışılan, önceden kestirilebilir bir doğa ve dünya anlayışıydı. Klasik mekaniğin ilkeleri tersinirdiler – geçmişe doğru ve geleceğe doğru iki yönlü işleyebiliyorlardı. Oysa insanın zaman yaşantısı hiç de böyle değildi

–zaman tersine dönemezdi– önce doğmaya sonra da ölmeye yazgılıydık ve bunu kendi içimizden biliyor, tanıyorduk. Sorun bu ikisinin nasıl uzlaştırılacağıydı. Bilimlerin kraliçesi addedilen klasik fizik, doğayı, her şeyi öngörebilecek ve denetleyecek kapasiteye sahip bir insanın önünde diz çökmüş bir varlık olarak tasarlıyordu. Prigogine'in uzun uzun yakındığı bazı lafebeleri fizikteki bu problemi çözmeye adanmış "belirlenemezlik ilkesini" eylemin imkânsızlığı diye yorumlamaya çabaladılar. Oysa Prigogine'in kendini adadığı görev, artık Big Bang teorisiyle birlikte bir "tarihe" sahip kılınmış doğanın tersine çevrilemez bir zaman akışına tanıklık etmeye başladığı bir kainatta yeni bir eylem ve özgürlük teorisinin zorunluluğuna dikkat çekmekti...

64. Deleuze ve "Ötekiler":[55] Hume, Bergson, Kant, Spinoza, Nietzsche, Foucault, Leibniz: "Onlara arkadan çocuk yaptırıyordum," diyor Deleuze. Yazarın filozoflar üstüne yazdığı monografik çalışmaların Türkçe çevirileri son zamanlarda yoğunlaşmış görünüyor. Monografi yazmak, özgün eseri hayli yüklü bir filozofunkinden çok, felsefe akademisyenlerinin işi gibi görünür. Elbette her özgün filozof hem çağdaşlarının hem de öncellerinin etkilerini taşır, ama Deleuze'de Spinozacı bir deyişle "etkilenme gücünün" yeri başkadır. Bir kısmı okul kitabı boyutlarında olan bu filozof monografileri, bize göre "resmî" olarak *Fark ve Tekrar* (*Difference et repetition*) ile başlayan Deleuze kariyerinin asli ve kurucu parçası, unsurudurlar ve gelişimleri içinde aslında özel bir sıralanış mantığı oluştururlar. Üstüne çalıştığı filozoflardan kimini pek sevmez Deleuze: Leibniz, Kant, belki biraz da Hume. Kendini en başta Spinozacı ("filozofların hükümdarı') sonra da Nietzscheci olarak, başka bir deyişle "Devlet filozofları" karşısında "özel" ya da "göçebe filozofları" kayırarak lanse eder. Ama hoşlanmadığı filozoflara duyduğu hayranlığı da saklıyor değildir: Alman İdealizminin kurucusu Kant ve Spinoza'nın düşmanı Leibniz felsefelerinin kavramlarını hayranlıkla temaşa eder ve pratik anlamlarına doğru

55 *Virgül* 101, Kasım 2006, s. 8-12.

dürtmeye çalışır, çünkü "felsefe bir kavramlar yaratımıdır" ve söz konusu filozoflar bunu en iyi yapanlar arasındadır.

Belki de ileride gayet normal bir şekilde Kant'a doğru hareket eden ilk monografisi, Hume üzerine yazdığı *Ampirizm ve Öznellik*'tir (*Empirisme et subjectivite*). Ancak daha şimdiden Deleuze felsefesi başlamıştır ve "öznellik" değerlerinin ön plana çıkarılışı ta baştan ortaya konmuştur. Hume ampirizminin değeri, kavramlar yaratımından ziyade, onun neredeyse anarşizan ve çılgın bir fikirler koşuşturmasını, özgün bir ilişkiler teorisini ortaya atışından gelir. Hume terimler arasındaki ilişkileri fikirler arasındaki ilişkilere dönüştürür ve onları hep kendini aşan bir diziliş halinde çağrışım silsilelerine bağlar, ilişkiler terimlerden önce gelirler ve esastırlar, başlı başına birer şeydirler: Deleuze'ün şiarlarından birine göre, "hep ortadan, aralıktan başlamalı." Hume anarşisi böylece Deleuze felsefesinin asli formüllerinden en azından birini sağlamıştır. Hume'dan Kant'a geçmek, Kant'tan Hume'a geri gitmek kadar âdettendir: "Beni dogmatik uykumdan uyandırdı." Kant gerçekten de Deleuze'ün en az Hegel ve Heidegger kadar hoşlanmayacağı bir filozof olsa da, Deleuze onun neredeyse dipsiz bir uçuruma attığı felsefi temellere ve oluşturduğu binaya hayranlık duyuyordu. "Kuzeyin buz gibi soğuğu ve sisi dağılınca..." ortaya inanılmaz bir kavramlar yaratımı ve inşaat çıkacaktır. Kant'ın Eleştiri Felsefesi adlı kitabı aslında kısmi bir monografidir, ama çok açık ve ayrıntılı bir kavramlar incelemesi sayesinde bu niteliği epeyce aşar. Burada eleştiri, Aklın kendi kendini eleştirmekten başka bir şey yapamayacağı, dıştan bir otoriteye, dogmaya ya da doğaya artık başvuramayacağıdır. Otorite diyoruz, bunu Deleuze'ün sık sık ironik imalarla değindiği bir Kant özelliğiyle tamamlamak lazım: "Her yere mahkemeler kuruyordu." Bu, aslında Deleuze'ün bir felsefede temel işlev olarak tahammül edebileceği bir durum değildir, ama yine de Kant'a duyduğu hayranlık bir vakıadır.

Kant okuması ağırlıkla üç temel eleştiri kitabını, *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni kaydeder ve bir diyagonal halinde keser. Belki "Kantçı Devrim" konusunda biraz abartılı davranmaktadır, ama bu "dev-

rim" bizzat Kant'ın kendisi tarafından da iddia edilmiş değil midir? Kant'ın bir özelliğini Deleuze pek güzel ortaya çıkarır: Eski, klasik kavramlara yepyeni anlamlar yüklemek ve yepyeni kavramlar türetmek... Görünüş (phenomenon) onun elinde kendi başına ayakta durabilen bir "belirişe" dönüşür. Zaman ile uzam Aristocu kategoriler arasından çıkartılarak, bağımsız değişkenler ve düşünme koşulları haline gelirler. Deleuze'ün sunumu tam anlamıyla Hegelci deyişle "bir kavramlar pedagojisidir." Zihnin üç yetisi; bilme yetisi, arzulama yetisi ve haz ya da acı duyma yetileri öznelliğin tasavvurlarıyla ilişkisiyken, Aklın (*Vernunft*) yetileri, hep birbirleriyle ilişkilidirler: Bizzat Akıl, Kavrama Gücü ve Hayal Gücü. Bu sonuncu dizi aşkın bir özne mefhumuna vardıracaktır, çünkü uyumları her zaman, özellikle Yargı Gücü söz konusu olduğu zaman garantilenmiş değildir. Bilme yetisi söz konusu olduğunda, Akıl otoriteyi Kavrama Gücü'ne tanıyarak saçmalamaktan kurtulabilir, Arzulama Yetisinde ise kendine saklar. Ama ağırlıkla bu üçüncü eleştiride işler karışır. Yetiler orada birbirlerini dürterler, zıvanadan çıkarlar, birbirlerini aşarlar ve birbirlerince aşılıp dururlar. Leibniz'in Barok armonisinin ötesine geçilmiştir artık ve önceden belirlenmemiş tuhaf bir uyum fikri Kant'ın bu yaşlılık eserini damgalar. Özellikle Yüce fikriyle: Hiç kimse Kant kadar boşlukta, uçurumda kurduğu felsefi yapının duygusunu, yaşantısını da yaşatabilmiş ve yaşatmış değildir. Yüce işte bu yaşantıdır.

"İki filozofun aynı fikirde olmayışı ne anlama gelir?": Kant'ın eleştirdiği Leibniz ile Kantçılık ve özellikle Hegelcilik konusunda sanki önceden ciddi tedbirler almış olan Spinoza... Gerçekten de klasik çağ felsefesi bambaşka bir dünyadır. Merleau-Ponty'nin dediği gibi, felsefenin bir çocukluk hali, "majör bir rasyonalizm." Hep sonsuza varmaya çalışırlar ve bunu kâh Leibniz gibi, kavramları neredeyse sonsuzca çoğaltarak (monad, sonsuz yakınsak, ıraksak diziler, *ars combinatoria*), kâh Spinoza gibi, basite ve mutlak yalına indirgeyerek yaparlar, ileride Kant'm, felsefenin içine yeniden ustalıkla sokacağı "sonluluğa" tahammülleri yoktur.

Deleuze'ün Spinoza üstüne, biri Türkçe'de yayımlanmış iki

kitabı var: *Spinoza, Pratik Felsefe* ile doktora tezinin geliştirilmişi olan *Spinoza ve İfade Felsefesi*. Günümüzde oldukça güç kazanan Spinoza okuma geleneğine Deleuze'ün biricik bir katkısı olduğunu unutmamak gerekir. Spinoza'nın kendi yüzyılında lanetlenişinin ve sonraki yüzyılda unutturulmaya çalışılmasının ardından Alman Romantikleri, özellikle Schelling, Hölderlin ve diğerleri onun ilk büyük "kabul törenini" gerçekleştirdiler ve çok belirgin bir yanılgı türünü bu felsefenin yorumlanışına zerk ettiler. Buna göre Ethica gibi bir kitap, Tanrı'nın her yerde hazır bulunduğu bir fikri ortamda ancak ve olsa olsa bizzat Tanrı tarafından yazılabilirdi. Tanrı değil Spinoza yazmış olduğuna göre, bu kitap olsa olsa "arşi-teorik" bir kitap, mutlağın bir temaşası olabilirdi. Deleuze'ün okuması bu anlayışı tepeden tırnağa değiştirmiştir, ya da değiştirmelidir. Evet, Spinoza felsefesi tepeden tırnağa "pratik" bir felsefedir ve kâh siyasal, kâh ontolojik, kâh etik ışınımlar oluşturan ve kırınımlar üreten bir kristal haline gelir, "İçkinliğin mutlak filozofu" demek yeterli değildir; tıpkı bunun bir panteizm olduğunu mutlak olarak söylemenin yersizliği gibi.

Spinoza'nın, kelime anlamıyla "yeni" bir kavramı yokmuş gibi görünür. Sıkıştıkça yeni kavramlar yaratan Leibniz gibi değildir. Oysa Ethica gerçek bir "kırınımlar" kitabı, Deleuze'ün deyişiyle Organsız Vücut'tur. Kavramlarını ortaçağdan almaktan ve korumaktan çekinmez, ama onlara sisteminin bütünü içinde yepyeni değerler, dürtüler ve yönelimler kazandırır. Ethica'nın "dümdüz" okunmasının imkânsızlığı bu "filtreleme" tarzından gelir. Fikirler, belirledikleri duygular ve onları kapsayan vücudun duygulanışları hep bir sevinç felsefesinin direncine uyarlanmışlardır. Günah yoktur, ya da olsa olsa "sonlunun sonsuz zannedilişidir." Görüldüğü gibi, hep "sonsuza doğru" ama "sonsuzca çeşitlenerek." Bunun için tözlerin çoğulluğu ve "aşkın biçimler" genel kavramlar olarak defedilecek, yerlerine her şeyin birbirini, ama aynı zamanda başka bir biçimsellik tarzı altında Tanrı'yı "ifade ettiği" bir Varlık tasavvur edilecektir. Fenomenolojiye, yani öznel dolayıma, dolayısıyla diyalektiğe, hele aşkına hiç yer yoktur burada.

Unutmayalım ki Descartes, fikirleri Platonik göklerden aşağıya, yeryüzüne indirmiş, bir Ego'ya teslim etmişti. Fikirler faaliyetlerdi, insan eylemleriydiler, göksel fikirlerin bizdeki soluk yansımalarından ibaret olarak kalmayı bırakmışlardı. Bu çok önemli bir operasyondur ve de jure çok önemli sonuçlara sahiptir: Fikirler eylemlerse engellenebilirler de. Kartezyen devrim fikirlerin eşzamanlılığını ortadan kaldırarak Platoncu İdeaları lağveder ve onları bir sürece, bir zamana, Hegel'in dediği gibi "anlara" bağlı kılar. Böylece meditasyonlarında Descartes başta söyleyebileceği bir şeyi epeyce ileride söyleyebilir. Fikirler güçlerdir öyleyse ve haklarını talep etmelerinin önünü açan işte Descartes olmuştur: Bir "fikir özgürlüğü" talebinin imkânı... Bu gerçekten belki de tüm modernliğimizi tanımlayan muazzam bir hukuki sonuçtur.

Spinoza için sorun basittir: Descartes gibi Cogito "çığlığı" halinde değil, "insan düşünür...", bu kadar basit. Spinoza ortaçağdan bir şeyleri koruyarak fikirlerin "nesnel gerçekliğini" tanır, ama çok önemli bir yenilikle; fikirlerin de fikirlerini sonsuzca oluşturabileceğimiz için fikirlerin "biçimsel gerçeklikleri" de vardır ve bunlar oluşturdukları karmaşık kombinasyonların sayesinde şu ya da bu kuvvet derecelerine sahiptirler. Başka bir deyişle Spinoza bize şunu demektedir: Biz otomatlarız, ama ruhsal otomatlar (*automaton spiritualis*). Paralelizmin önemi burada belirir ve Kartezyen ikiliği lağveder.

Leibniz Spinoza'nın kötü kalpli ve sinsi öğrencisi gibidir (onu ihbar etmiştir): ifade onda hep iki katlıdır, yani fikirler kıvrımlardır. Sonsuzca imkânları içerir ve karşılıklı olarak birbirlerini ifade ederler. Ama bu bir tür Sembolizmdir, çünkü Leibniz iyi bir Hıristiyan olarak Tanrı'yı, yaratılışı ve sûdur fikrini ortadan kaldıramaz, Spinoza'ya karşı tedbir almalıdır. Bütün kavramsal sembolizmi silmeye, indirgemeye çalışan Spinoza'ya karşı, aşkınlığı ve Tanrı'nın özgür seçimini yeniden harekete geçirmelidir. Ama bu ona bir "göstergeler teorisi" ve bir Teodise ihsan edecektir.

Kant Leibniz gibi düşünmez, aynı fikirde değildir. Spinoza için özel olarak yeniden araştırılması gerekir, ama Leibniz

için kavramlar ve fikirler kendi kendilerine yeterlidirler ve bulanık ya da seçik, her biri her birini ifade ve sembolize eder. Rubicon'u geçen Sezar, günah işleyen Adem... Bunların zıtları kendi içlerinde çelişik değildirler. A eşittir A, "yeşil yeşildir" yani çelişmezlik ilkesi ilk başta bize hiçbir şey öğretmeyebilir. Ama Leibniz orada mutlak bir metodolojik-psikolojik değer bulacaktır: Hiç değilse A'nın A olduğuna "eminim", bu dünyada ayak basacak bir yerim var. Leibniz için bu önermeler analitiktirler, daha doğrusu bütün analitik önermeler doğru olmakla kalmazlar, aynı zamanda bütün doğru önermeler de analitik olmak zorundadırlar. Rubicon'u geçmek Sezar'ın kavramında ta baştan hazır bulunuyor olmalıdır. Peki bu ne demektir? Günah işlememiş Adem kendinde çelişik değildir, ama Tanrı'nın seçtiği ve yarattığı "mümkün dünyaların en iyisindeki" başka olaylarla "bir arada mümkün değildir." Adem günah işlemeseydi İsa olmazdı. İsa var olduğuna göre Adem günah işlemiştir. Başka bir deyişle, Adem'in günah işlediği ve işlemediği sonsuz sayıda "mümkün dünyalar" vardır ve Tanrı iyi bir hesap uzmanı gibi, bunların en iyisini hesaplar, seçer ve yaratır. Demek ki Adem kavramı (Adem'in kendisi değil tabii ki) bütün dünyaları sonsuzca içermek zorundadır.

Peki aynı fikirde olmayan Kant'ta ne oluyor? A priori sentez fikrini ortaya atınca her şey değişir. Fikirler artık kendilerine yeterli değildirler, bir tasarım bir diğeriyle illa ki bağlanmalı, kendi dışına çıkarak dışarıdan bir belirlenim kazanmalıdır. Bu belirlenimi kazanmamış bir fikir aslında bir hiçtir ve beş para etmez. Kurumlardan, özellikle de "kavramsal mahkemelerden" hoşlanan Kant aslında uzaktan uzağa şunları söylüyor gibidir: Bütün bir Aydınlanma fikriyatı Fransız Devrimi'nin kurumlarında "mekânsal-zamansal" belirlenimlere kavuşmasaydı, koskoca bir hiç olarak kalırdı. Bu "gerçekleşmenin" bize sonuçta Napolyoncu kurumları getirmesini şimdilik bir tarafa bırakıyoruz. Ne de olsa Kant bu meselenin sorumlusu olarak kendini addetmeme hakkına sahipti.

Nietzsche ve Felsefe'de Deleuze, alışılanın aksine, bize en az Kant kadar sarih ve tertipli bir Nietzsche portresi çizer. Tabii ki

o bir anti-Kant'tır ve "göçebedir", ama en az onun kadar derinden işleyen, bu kez örtük bir yarığı taşır bağrında. Bu, Yalom'un sandığı gibi bir ego yarılması değildir ve Klossowski'nin dediği gibi, Nietzsche'nin "delirmesi" sanki felsefesinin doğal bir sonucudur, onun sağlığının esas belirtisidir. "Hastalık, hayata bir bakış tarzıdır," diyor Deleuze. Bu en çok Nietzsche'ye ve onun "hısım" olarak tanıdığı, çoğu filozofunsa "hasım" olarak gördükleri Spinoza'ya uyarlanabilecek bir formüldür. Ama yine Deleuzecü bir formül çıkagelir: "İnsan yeryüzünün hastalığıdır."

Bütün bu Nietzschevari formüllerin ışığında aslında Nietzsche'nin Kant eleştirisi çıkagelir: Kant ve Kantçılar, hele hele Nietzsche çağdaşı Yeni-Kantçılar "pratik" ile "teorik" arasındaki ayrımlarında öncelikle "ilgiler ve çıkarlar" konusunda aymazlık içindeler. Çıkarsız bir teorik çaba, çıkarlardan ve pratikten bağımsız bir "bilme yetisi." Pratik ilgiler teorisi zımnen böyle bir çıkarsız yetinin var olabileceğini ima eder. Bilim "etiği" arayışındakilerin ağzını sulandıracak böyle bir anlayış Nietzsche tarafından yerle bir edilir: Bilim ve felsefe, diyelim "teori" insanının zihninde ve bilinçdışında acaba ne kadar çıkarlar, ilgiler, pratik kaygılar kaynaşıp durmaktadır? Ve fikir, kavram denen şey acaba ne kadar çoğul sürecin, hissiyatın, arzunun üzerini örtmektedir?

Özellikle tıpkı Spencer gibi, "dekadan bir toplumun dekadan sosyolojisini" kurmaya çalışan Yeni-Kantçılara yönelik eleştiri de öldürücüdür: Özneyle nesneyi birbirlerinden ve doğadan koparıyorsunuz ve öznedeki nesneye dair tasavvurun nesneye tekabül edişine bilgi, öznedeki diğer özneye dair tasavvurun diğer öznenin kendi hakkındaki tasavvuruna tekabül edişineyse "anlama" diyorsunuz. Peki ama bir öznenin kendini en iyi anlayan varlık olduğunun garantisi ne? Tam aksine, insan en zor kendisini anlayan bir yaratık olabilir.

Nietzsche'nin açtığı yarıklar çok derin ve keskindir ve genellikle sanıldığının aksine onun felsefesini yekpare bir bütün haline getirerek derli toplu kılar. "Formüllerle düşünmek" diyebileceğim bir itiyadı Deleuze'ün Nietzsche'den devraldığını söyleyebiliriz.

Peki niye Bergson? Onu sadece Türkiye'deki yorumcuları "muhafazakârlaştırmakla" kalmadı, özellikle Deleuze'ün büyüdüğü Varoluşçuluk ikliminde Fransız düşüncesi de geriye itmeye çabaladı. Bergson, sanki Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'ını dayandırdığı (ki bu bir monografi değildi, Deleuze'ün "özgün" felsefesinin resmî başlangıcıydı) bir sosyolog-düşünürün, Gabriel Tarde'ın öğrencisi sayılabilir. Durkheim'a karşı Tarde, bireyin ya da küçük olanın, toplum ya da büyük olan karşısında daha karmaşık, daha derin, daha mantıki olduğu tezini atmıştı ortaya. Bu bir çeşit "monadolojiydi" ve Leibniz'i uzaktan uzağa takip ediyordu: Bir sonsuz küçüklükler hesabı, ya da deyim yerindeyse bir "minör rasyonalizm." Bergson felsefesi de benzeri bir yolu takip ediyor gibidir. Önce problemleri ortaya koyalım, üretelim. Bütün doğruluk-yanlışlık değerlerini yalnızca bilimler, felsefeler değil, günlük hayatın doğal bilinci de "cevaplara" ya da "çözümlere" dayatır. Bu bir okul problemidir ve psikolojik bir boyutu vardır: Kendisine bir soru yöneltilen öğrenci doğal olarak bu sorunun, bu problemin doğru ya da yanlış bir cevabı olması gerektiğini varsayar: Bir dil olgusu... Oysa pekâlâ problemin kendisi yersiz, yanlış konmuş olabilir. Felsefenin işi doğruluk-yanlışlık kriterlerini problemlerin, soru ve sorunların tarafına aktarmak ve doğru problemleri bulmak ve koymaktır. Kısacası felsefe "problem çıkarmalıdır." Burada Tarde'dan gelen ilham nedir? Tarde, problematiğini yalnızca bireylerin karmaşıklığı üstüne değil, "taklit" ve "fark" mefhumları üzerinde kurmuştu. Taklit silsilelerinin buluştukları noktada "yeni" doğuyordu. Taklidin her tekrarlanışının farkı ve "yeni"nin belirişinin tekilliği, biricikliği. Tıpkı Bergson'un sorduğu gibi: "Yeni, nasıl mümkündür?"

Tarde için Durkheim ve takipçileri (ki Deleuze'ün antipotlarından Yapısalcılık üstünde büyük etkisi vardır) metodolojik bir gündemi gerçeklik alanına taşıyarak, tıpkı Kant gibi hem kurumlaştırdılar hem de diyalektik bir marifet yoluyla ontolojikleştirdiler: *Sui generis* bir toplum, bir ulus, bir kavim ki "gerçeklik dereceleri" pek yüksek değildir. Spinoza'nın "genel mefhumları" eleştirdiği gibi ("Doğa uluslar, kavimler, ırklar yarat-

maz, yalnızca bireyler yaratır"), Tarde ile Bergson da bunları "yanlış problemler" olarak nitelendiriyorlardı. Gerçekten de Var Olmak Tarde ve Bergson için "fark oluşturmaktır." "Ya... ya da" yerine "ve...ve..ve" gibisinden bir Deleuze formülü işte burada yuvalanmaktadır.

"Tersini de görelim." İki filozof birbirinden farklı düşündüğünde ne olur sorusunun cevaplarından biri burada yatıyor. Gördüğümüz gibi, Leibniz bu formülün mucitlerinden biriydi: "Her analitik önerme doğrudur," önermesinden "bütün doğru önermeler analitiktirler," gibi tuhaf sonuçlara ve en tuhaf kavramlar üretimine vardıracak bir tersyüz etme girişimidir bu. Acaba Blanchot'nun *parler c'est pas voir* (konuşmak görmek değildir) formülü, Foucault tarafından hangi anlamda tersyüz edilerek kullanıldı? Deleuze'ün Foucault üstüne kitabı sanki bu sorudan yola çıkıyor gibidir. Deleuze'ün istediği haliyle Foucault, *voir c'est pas parler*'yi de (görmek konuşmak değildir) temellendirmek istemektedir. Deleuze onu yalnızca sözün değil, özellikle görmenin, tam fiziki-optik anlamda görmenin filozofu olarak tanımlar. Edebiyatla uğraşan Blanchot'nun derdi başkaydı. Günlük "ampirik" konuşma yetisinin Kantçı anlamda bir üstün biçimi var mıdır acaba? Bilindiği gibi, Kantçı yetiler öğretisi hep deneyden bağımsız, zorunlu ve evrensel olan a priori sentezleri arıyordu – bilme yetisinin üstün biçimi, arzulama yetisinin üstün biçimi vesaire. Sayısız yeti arasına söz yetisini de yerleştiren Blanchot, görünürde benzer bir sorunu ortaya atmaktaydı: Günlük konuşma yetisi hep görülebilir olanı, ama o anda görünmeyeni söyler, dile getirir. Mesela "yağmur yağıyor" gibi banal bir söz... Görülebilir olan yağmur o anda görünmüyorsa dile getirilir. Blanchot'nun planı dahicedir: Üstün söz yetisi sadece ve sadece dile getirilebilir olanı, görmeden koparılabilmiş ve muhakkak ki kopmuş olanı dile getirendir, işte "yüksek" modern edebiyat budur. Blanchot'nun "Yeni Roman"ı icat eden çağdaşları, Duras ve Robbe-Grillet hep bu sorunun dümen suyunda çalıştılar. Bir romanlar dizisi, ama unutmayalım ki film de çekiyorlardı. Felsefi ilgilerinin Varoluşçuluk bulutuyla sarılıp sar-

malanmış olması pek fark etmez, çünkü çıkış noktaları en iyi Blanchot tarafından formüle edilmiştir: Söz ile imaj arasındaki bağı koparmak... Ve Foucault çıkagelir ve der ki, "tersini de görelim." Acaba "üstün söz yetisi'nin karşısında bir "üstün görme yetisi" de var mı? Deleuze'ün deyişiyle, Blanchot Kantçı bir soruya geriden, Kartezyen bir cevap vermektedir. "Tersini de görmek" Leibniz'den sonra Kant'ın da pek iyi bildiği bir felsefi zorunluluktu. Önermenin tersini de gördüğümüzde Foucault'yu elde ediyoruz. Bir görme filozofu olarak Foucault, önermenin tersini eklemekle üstün bir görme yetisini de Kantçı anlamda formüle etmeyi başarmıştır: Üstün görme yetisi salt görülebilir, ama anlatılamaz olanı görmeye vermek, görmeyi başarmaktır.

Kuşkusuz Spinoza ve Leibniz de iyi birer "görme" filozofuydular. Optikçiydiler ve çok özgün bir perspektivizm, De-leuze'ün tespit ettiği gibi, her ikisinin de felsefesini katetmektedir: Bu liberal bir rölativizm değildir. Orada özne perspektiften, "bir bakış açısına yerleşmekten" önce geliyor değildir. Özneye "göre" bir bakış açısı değil, öznelleştiren bir bakış açısı. Bakış açısı içine yerleşecek özneden önce gelir ve üretilmesi bir zorunluluktur. Bakış açısı bir üstün algılar üretimidir ve yine, sonsuza açılır. İşte Foucault'nun temel metodolojik girizgâhları, sözgelimi arkeoloji böyledir. Çoğul bir perspektivizm, inşacı bir rölativizm. Foucault'nun Magritte üstüne kitapçığı, "Bu bir pipo değildir" sadece bir yorum değil, bizzat Foucault'nun metodunun konsantrasyonudur: Resmin aslında üç versiyonu vardır. En ilerletilmişinde bir "okul" dekoru sezilir: Bir karatahta, üzerinde bir pipo resmi ve altında, kâh dışında kâh karatahtanın üzerinde "bu bir pipo değil" yazısı. Bu semiyolojik bir soruşturmadan çok, bir görülebilirlikler yaratımıdır. Okullarda, ders kitaplarında pipo resmi çizilir ve altına "Bu bir pipodur," yazılır. Aynı şekilde Foucault'nun açığa çıkardığı "disiplin toplumlarında" da yargıç mahkûmu gönderdiği hapishanenin karşısına geçip "Bu bir hapishane değil, biz cezalandırmıyoruz, iyileştiriyoruz, topluma kazandırıyoruz, eğitiyoruz," demeye başlayacaktır. Ve sorun sürekli kaymayla

yer değiştirmektedir: O halde hastaneye, okula ne ihtiyaç var? Bunlar "kapatıp-kuşatma" toplumlarının fiziki mekânlarıdır, ama aynı zamanda Kantçı anlamda "kurumlanmış", mekânsal-zamansal belirlenimlerine kavuşturulmuş biçimlerdir. Dile getirilenle görülen arasındaki bağ çifte bir kopuşla yeniden eklemlenmiştir.

Gerçekten de uğraştığı bütün filozoflarda Deleuze Spinoza ile başlayan bir düşüncenin izini sürmektedir ve bu düşünce Kant tarafından "yetiler öğretisinin" seviyesine yükseltilerek biçimselleştirilmiştir. Orada Hayal Gücü yetisi açıkçası hayaller ya da imajlar üretmez, "şemalar" üretir. Tıpkı Spinoza'da nominal olmayan "gerçek" tanımların, ne fazla ne eksik, tanımladıkları şeyin "üretim kurallarını" göstermesi gerektiği gibi, Kant'ta da Hayal Gücü kategorilerle ya da İdelerle değil, "üretim şemalarıyla" çalışır. Kâğıda çizdiğim herhangi bir üçgen bir resim, bir imajdır, ama eğer bir çemberin üzerinde gelişigüzel üç nokta belirleyip bunları birleştirirseniz eşkenar bir üçgen elde edersiniz dediğimde işte bu bir "üretim şemasıdır." İşte Foucault için de diyagram, sözgelimi Bentham'ın biçimselleştirdiği Panopticon da bir üretim şemasıdır: Hastaneler, kışlalar, hapishaneler, okullar ve fabrikalar. Bütün bunlar hep Kant'ın istediği gibi "mekânsal-zamansal gerçekleşmelerdir" ve hep bir "üstün görme yetisini," yani bir arkeolojiyi gerekli kılarlar.

Ancak Foucault bununla yetinmez: Dile getirilebilirlik ölçütlerini, yani "söylemsel oluşumları" tarifleyen bir dile getiriş kuralları tarifini de kavramak mümkündür. AZERT, QWERTY, FGĞIOD, sırasıyla Fransızca, İngilizce ve Türkçe klavyelerin kullanım kurallarının tarifidirler. Fiziksel-görsel varoluşlarını bu yüzden bir tarafa bırakarak onları, Foucault'nun deyişiyle "enonce'ler, sözceler, dile getirişler olarak düşünebiliriz. Böylece yüksek dile getirme yetisinden de bahsedilebilir, ki bu edebiyattakinden kuşkusuz çok farklıdır. Hem bir görme hem de bir katmanlara nüfuz edebilme yetisidir. Dile getirişler, olaylar ya da anekdotlardır ve pek ender bulunurlar. Öyle ki, "enderlik" sanki onların tanımsal özelliklerinden biridir. Öyle olma-

salardı, telaffuz edilen cümlelere ya da sistematik önermeler hiyerarşilerine indirgenebilirlerdi.

Gerçekten de filozoflar kendilerini en çok "anekdotlarıyla" ele verirler: Kant'ın düzenliliği, Empedokles'in kendini Etna kraterinden atışı, Spinoza'nın sinek-örümcek oyunları... Antik Yunan'da felsefe anekdotlardan ayrılmaz ve sadece filozofun derdini değil, onun yaşam tarzını da anlatır. Bir edebiyatçının, yazarın aksine biyografi bir filozofu anlatmak için asla yeterli değildir. Mesela Quincey'nin gücü, Kant'ın "son günlerini" anekdotik tespit edişindeki gücüyle paraleldir. Deleuze'ün filozoflarla ilgili anekdotik vurgularının etkisi biraz da buna dayanıyor.

Burada çarpıcı nokta, anekdotların silsilesiyle kavram silsilelerinin çakışma ya da mütekabiliyet ilişkileridir. Mesela Spinoza'nın başına gelen Sinagog aforozu, onun felsefi kariyerini başlatması bakımından radikaldir. Bir Olay Felsefesi, Deleuzecü anlamda anekdotla düşüncenin birleştiği yerde ortaya çıkacaktır: Leibniz ve Whitehead. "Bir olay nedir?" diye sordular hep. Deleuze'ün en geniş anlamda göstermeye çalıştığı gibi "olay," medyanın ve günlük hayatın üzerimize bolca boca ettiği "bir araba devrildi" filan değildir. Her türlü ampirik görülebilirlikten öteye, "bir askerin hem kendini içinde bulduğu ve hem de kendini dışarıdan seyrediyor gibi olduğu bir keşmekeş"in diyagramıdır. Askerliğin düzenli diyagramı ve savaşın dağıtımsal diyagramları...

Sözgelimi Bergsoncu "süre" bir olaydır. Onun bir "süre filozofu" olduğu temasının banalliğinden ötede, süre zamanla karşıtlaşarak kozmik bağlantılar kurar: "Çaya şeker attığımda erimesini beklemeliyim." Bu formül aslında oldukça karmaşıktır, çünkü basit bir "bekleme süresine," öznel bir süreye gönderme yapmaz, bardak, çay artı şeker sürelerinin oluşturduğu kümenin içkin belirlenimlerine de gönderir. Sözgelimi şekerin erimesini karıştırarak ya da ısıtarak hızlandırabilirim, ama bir "bekleme süresi" indirgenemez olarak kalacaktır. İşte sürenin tarifi budur. Ama içine kaşığı sokmakla kümenin niteliği değişime uğramıştır bile. Sorun bunun bir öznel "bekleme

süresiyle" sınırlı olmayıp, her zaman sanki bir "iplikle" bağlanılan kozmik bir süreyle, açık olanla bütünlük arasındaki zorunlu bir ilişkiye tekabül etmesidir, işte Deleuze'ün anti-diyalektikçiliğinin de kaynağı budur: Zaman, Tarih gibi mefhumlar hep bol gelirler: "Zamandan bahsetmek için vakit her zaman biraz geçtir." Fransız Devrimi ve Aydınlanma Kant için her zaman bir göstergeler zamanına tekabül etmişti. Bireysel, kişisel olanla büyük Olay arasındaki bağ, birbirlerini hep tekrarlamalarını, yansıtmalarını gerekli kılar. "Hangi büyük savaş, hangi büyük felaket, hangi büyük devrim aynı zamanda benim kişisel meselem değil ki?" diye yazıyordu Novalis. Kişi ile Çağ arasındaki bir bağdan çok, sürelerin (Bergson) ve ilişkilerin, rastlaşmaların (Spinoza) "bestelenmesi" değil mi burada söz konusu olan. Büyük olayın bireyleşmesi ve bireyin olaydaki perspektivizmi. İşte Deleuze'ün felsefi "okumalarının" en yüksek mertebelerinden biri...

65. "Il a dit toute la vérité, c'est même son tort, il n'a dit que cela". "Hakikatin tümünü anlattı; ama bu esas hatasıydı; çünkü sadece onu anlattı..." (Jacques Lacan, *Jung Üstüne...*)

Otonom-düşünce: Hardt, Negri, Lazzarato

65. Dünya bizim istediğimiz gibi davranmak zorunda değil.

66. Bulmaca: "Eğer kendim için değilsem, o zaman kim olacak? Eğer yalnız kendim içinsem, o zaman ben neyim?" (Rabbi Hillel, M.Ö. 1. yüzyıl)

67. *Pratico-Inerte* (Pratikte-Ölüm): Negri ile Hardt'ın *The Empire*'ını [*İmparatorluk*] – öncelikle, Jean-Paul Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'yle paralel olarak okumakla başlamalı. Kurduğum paralellik yüzeysel, yavan hatta epeyce "hamasi" gelebilir ama Sartre orada belki de insan düşünme tarihinin en korkunç, en dehşet verici, en cehennemi, bu tür "varoluşsal" problemleri pek iplemeyen bazılarımız için ise en ürkütücü kavramını ortaya atıyor: PRATICO-INERTE. Bunu Negrilerin "kapitalist kumanda rejimi" dedikleri mefhumla yan yana getirmek gerekiyor sanırım.

Sartre'ın kitabı benim asla katılamayacağım bir kitap olsa da –hiçbir düşünce ve eylem yalnız kitap olarak kalamayacağından– inanıyorum ki son derece büyük bir önem taşıyan bir "tanıtım programı" yapıyor bize. Soru şudur: kapitalizmi bir "cehennem" kılan özelliği nereden geliyor? Sartre kitabına aslın-

da CEHENNEM (*L'Enfer, The Hell*) başlığını vermeliymiş. Bu azından insana hayatı cehenneme çevirmiş ve Sartre'ın tanık olduğu yüzyıla ait üç süreç görülebiliyor: Kapitalizm, Kolonyalizm ve Stalinizm. Ve bugün kapitalizmin "cehenneminde" hâlâ yaşıyoruz. Kolonyalizminki artık "kolonyalizm-sonrası" akademik literatürüne devredildi. Stalinizmden ise Yeltsin veya Putin gibileriyle, Yugoslavya hadiseleriyle çıktığımızı varsayacak kadar ileri gitmeyeceğim.

Sartre'a göre –bu benim yorumumu da içeriyor–, PRATICO-INERTE (nasıl çevrilir bilmiyorum, yanımda da bir çevirisi yok, ama en iyisi şimdilik PRATİKTE-ÖLÜM diyelim) "maddenin direnci" demek. "Pratik" Sartre için bir *Praxis*, yani bilinçli bir insan faaliyeti dünyayı dönüştürmek, kendi hayatını orada kurmak üzere. "Inertia" ise Newtoncu ünlü ilke: şeyler, harekette ya da duraksamada nasılsalar öyle kalmaya meylederler ta ki birileri müdahale edip onları yollarından saptırsın veya duraksamalarından harekete geçirsin.

Peki, maddenin bu "direnci" nedir ve hayatımızı nasıl karartır? Sartre'a göre –ki o, epeyce Hegelci olduğundan ruhun maddeye üstün olması gerektiğine inanırdı– PRATICO-INERTE insanı öyle bir Varlık haline getirir ki insan onunla "şeytanların sahip olduğu bir şey" haline gelir. Mesela Kolonyalizmin bütün tarihi bir *Doktor Moreau'nun Adası* romanı gibi okunabilir, ya da filmi gibi görülebilir. Etrafta dehşet verici yaratıklar vardır – insanı model alarak yaratılmışlardır ama olay becerilememiştir. Yani ne hayvanlarla ne de insanlarla karşı karşıyayız. Sonuç öfke ve kötülüktür, Sartre'a göre bu yaratıklar, birinin kendilerini yaratmak istediği imaja saldırırlar, onu yok etmeye çabalarlar habire. Kolonyalist böylece kendini saldırgan, korkunç bir "hayvan" karşısında sanan kişi durumunda bulacaktır. (Sartre için bu Cezayir'di, bugün çok daha fazla sayıda örneklerimiz var sanıyorum...)

Bu PRATICO-INERTE nosyonunun, felsefesine hiç katılmayı düşünmediğim Sartre'ın yine de muazam bir buluşu olduğunu düşünüyorum: "maddenin direnci" Hegel'de de vardı, ama asla bu kadar yüksek bir trajik boyuta yükseltilmiş değildi. Me-

sela düşünebilirdik ki "gömlek" dediğimiz şeyin tanımı onun "giyilmeye direnişidir" ya da "ruh maddenin direndiği şey neyse odur..." Bunu en azından Eisenstein sineması bize tanıtıyor: materyal direnir, ruh ise maddeyi altederek ondaki "yabancılaşmasından" kurtulur – KAYITSIZ OLMAYAN DOĞA. Ama bu Hegelci diyalektiğin ötesinde, Marx'ın "hareketini" de varsayan bir düşünme karşısındayız: şiddet üzerine, Cezayir Savaşı üzerine, toplama kamplarının mantığı üzerine ve bütün bunlar karşısında "birey" dediğimiz şeyin gücünün ne olabileceği üzerine düşünmeye çalışıyor: Genet ve Sartre.

Sartre için "maddenin direnci", yani PRATICO-INERTE, her şeyden önce –ve özellikle– "kıtlıkta" ortaya çıkar ve hemencecik, kapitalizm daha yeni doğarken, onu savunan ideologların (yani ekonomi politikçilerin) esas başvurusu haline gelir... Kıtlık pekâlâ bolca bulunabilen şeylerin seyrelerek, azalarak, gözden kaybolarak "direnmesidir": Burada zaten Rousseaucu veya Proudhoncu formül bir çıkış noktası olarak sezilebilir: "mülkiyet hırsızlıktır"...

Ama Sartre'ın meselesi daha derindir – mülk edinmenin hırsızlık oluşu ne mülkiyeti açıklar ne de mülk edilmeye değer olanın ne olduğunu. Bunu zaten Marx da oldukça sert bir biçimde kaydetmiştir. Daha derinde olan şey, üzerinde çabalayıp durduğumuz, biçim vermeye çabaladığımız, denetim altına almaya çalıştığımız bu "madde"nin bize direnen o tuhaf ataletidir. Madde, biz ondan oluştuğumuz halde (Sartre istemese bile ben Spinozacı olduğumdan bizim bir "beden" olduğumuza inanıyorum) bize –demek ki "içimizden"– direnir.

68. Pragmata:[1] 1. Entegre Dünya Kapitalizmi mi İmparatorluk mu? On yıl kadar önce birlikte yazdıkları *Yeni Özgürlük Alanları* adlı yarı manifesto olan küçük bir kitapçıkta Félix Guattari ile Toni Negri dünya kapitalizminin genel entegrasyonu tezini ortaya attılar. Guattari'nin sonra da Deleuze'ün ölümlerinden sonra Negri İtalya'ya dönerek rejimle yüzleşmek ve kalan hapis cezası üzerinden bir meydan okumayı örgütlemek istedi. Sonuçta

1 *Birikim* 152-153, Aralık 2001-Ocak 2002, s. 79-83.

Berlusconi'yi yeniden seçen İtalya bunu yüklenebilecek güçte değilmiş – bunu anladık, çünkü demokrasinin çok özgün bir tanımı Spinoza'nın *Tractatus Politicus*'undan beri var elimizde: kudretlerin ve gücün bütün toplumsal gövdeye yayıldığı, yani belli merkezlerde odaklanarak diğer olanakları engellemediği bir yaşam tarzı... Entegre dünya kapitalizmi bugün bana İmparatorluk'ta ileri sürülen tezlerden daha sağlam görünüyor ve teşhis olmadan, hastalığın adını koymadan tedaviyi düşünemezsiniz.

2. Buna rağmen Negri ile Hardt'ın, benim duyabildiğim kadarıyla *Multitudes* (Çoklar) adlı şu anda hazırlanmakta olan yeni bir kitapla devam edecek olan *İmparatorluk* adlı çalışmaları, Zizek'in bu kitabın 21. yüzyıla atılmış bir manifesto olduğu tezine katılmasak bile, şu anda en popüler bir dilde hayatımızın neden bu kadar kötü, sürüncemeli ve mahkûm olduğunu açığa vuran, hayatın mahkûmiyetinin hesabını soran bir kitap oldu. Louis Althusser'in *Gelecek Uzun Sürer*'inden, Umberto Eco'nun "postmodern roman" denen şeye çekidüzen veren *Gülün Adı*'ndan, Gilles Deleuze'ün trajik ölümünden, ama aynı zamanda Körfez Savaşı'ndan, Sovyetlerin ve Doğu Bloku'nun çöküşünden bahsetmek zorunda olduğumuz bir süreç bize bir tarafta "imparatorluk"u yani entegre dünya kapitalizmini sunuyorsa öte yandan oradaki "çoklar"ı sunuyor.

3. Sartre gibi birinin bizimki gibi "hafızasız" kılınmış bir kuşaktan, onu kolayca terk etmiş olmamız nedeniyle belki aldığı bir öç var... Bu öç bence en çok onun "pratico-inerte" adını vererek ileri sürdüğü bir mefhum aracılığıyla alınıyor: pratico-inerte, en yalın anlamında, ne yapıyor olursanız olun, pratik faaliyetinize direnen "madde" demek. *Inertia* yani eylemsizlik... Yani bir malzemeyle bir şeyler yapmak, bir amaç gerçekleştirmek için uğraşmaktasınız, oysa orada bunu gerçekleştirmeye direnen asgari bir unsur var... Ve artık öğreniyorsunuz ki "madde" bu asgari unsurdur... Althusser'in *Gelecek Uzun Sürer*'i Sartre'a bolca atıp tutan ve açıkçası şu anda bile ona karşı desteklemekten geri kalmayacağımız bir düşünürün "pratico-inerte"e dair bir itirafı olmuştu.

4. Bergson'un fikirlerinden birinin muazzam gücü tartışıla-

ınaz burada: "çaya şeker attığımda erimesini beklemek zorundayım..." Çayın kapatıldığı sistemi, mesela bir kaşıkla karıştırarak, erime yönünde hızlandırabilirim. Ama bununla o sistemi zaten değiştirmiş olurum. Ve yine de, istediğim kadar hızlandırayım, yine de bir miktar beklemek zorundayım. Hissedebildiğim kadarıyla Sartre'ın "pratico-inerte"i Bergsoncu bir kavram: ama Sartre'dan farklı olarak bu kavramdan bir mücadele rehberi oluşturmaktan başka bir çaremiz yok bugün.

5. Bergson o indirgenemez zamana "süre" ya da "mühlet" diye çevirebileceğimiz bir ad takmıştı: son yirmi yılımız bir mühlettir buna göre... Çoğumuzun sandığı gibi bir yenilginin, bir sona erişin veya zaferin, Tarihin Sonunun zaferinin öyküsü filan değildir, tam anlamıyla içine çok şeyin, faaliyetin, direncin sığdırılması gereken bir "mühlettir". Ve bu mühleti bize veren bir üst otorite yok – olsa bile unutmayalım ki o da bizim emeğimizle işliyor ve bize mecbur.

6. İşte bu mühleti dolduranlar:

6.1. 1980 başlarından beri sinemayı tam anlamıyla bırakmasa bile esas çalışma alanı olarak videoyu seçen ünlü İsviçreli filmci Jean-Luc Godard. İmajlar dünyasının televizyon, sonra da İnternet yüzünden tam bir "pratico-inerte", yani çabalarınıza direnen dünya asgarisi haline geldiğini hissederseniz, onun son on yıl boyunca uğraştığı *Histoire(s) du cinéma*'sı bütün zorluklarına karşın seyredilebilir hale geliyor. Diyoruz ki sinemanın özü montajdı – ve bu sayede özü montaj olması gerekmeyen, ama bütün modernliğimiz boyunca, 19. yüzyılla birlikte montaj haline gelen dünyamıza (Evet... Sadece sinema değil, sanayi, modern metropoller, müzik, radyo, iletişim sistemlerinin toplamı, kültür, siyasi sistemler, dil, edebiyat, epeydir montajdan başka bir şey değildir) en uygun yorumu getirebilecek cihaz – yani sinema tükendi... Bir eğlence endüstrisi ve genelleşmiş bir popüler duygular sömürüsü halinde entegre kapitalizm içindeki yoluna devam ediyor... Ve epeydir kendisini sinema yapan unsuru, yani montajı terk etmiş, gösteri toplumu halinde televizyon içinde çözünmüş halde, kendisini kaybetti...

Godard'ın ideolojik-politik müdahalesi son derecede önem-

li: artık film yapmıyoruz, filme kaydedilmiş bir yüzyılı yeniden kurguluyoruz. Burada düşünmenin "montaj"-karakteri açığa çıkıyor. Gerçekten de son yirmi yıl, en uzak geçmişin, artık unutulmak istenen nobranca suçların (Auschwitz vesaire) görsel imajlar dünyamızda yeniden ve yeniden hatırlatıldıkları bir "özgeçmiş" çağı oldu... Olmalıydı demiyorum oldu... gerçekten oldu ve bundan kaçmak isteyenler söz konusu nobranlığı paylaşarak dünyanın, entegre kapitalizmin ve genelleşmiş şerefsizliğin ortakları olmakla yetindiler. *Pratico-inerte*'in onlar karşısına da sürülmesi gerekmez mi?

Son yirmi yıl, Körfez Savaşı'ndan her şeyi kaydedip yutan bir teknolojik imajlar ve sesler kompleksine varıncaya kadar, televizyonun zaferi gibi görünüyor... Televizyon ise mesela sinemanın, fotoğrafın ardından gelen yeni bir imajlar teknolojisi değil, basbayağı bir araç. Ve bu aracın imajlar dünyasını topyekûn rehin alması sürecinin yirminci yüzyılın ikinci yarısında tamamlanmış olduğunu gözlemleyebiliyoruz.

Böylece Godard'ın teoremini doğrulayacak birkaç noktanın tespitine girişebiliriz: insan beyni, en azından 20. yüzyıl boyunca geçirdiği çok özel, dışsal bir evrim sonucunda gittikçe daha az okur, daha çok seyreder hale geldi. Bu evrime ve onun bizi zorladığı yeni düşünme tarzlarına inancımızı kaybettiğimiz anda bunun genelleşmiş ve planeter bir ölçek kazanmış bir çılgınlık olduğu fikrine (Baudrillard, ama daha sakin ölçekte bazı Frankfurt Ekolü düşünürleri) teslim olmamız gerekir. Başka türlü insan beyninin bu kadar yoğun bir imajlar, sesler ve göstergeler bombardımanına nasıl katlanabildiğini açıklayabilme imkânımız yok. Virilio'nun "hızlılık" üstüne çalışması bile bu dayanıklılığın kaynağını açıklamaktan çok onu bir veri olarak ele alıyor.

Videografik hafıza böylece 20. yüzyılda iyice özelleşmiş ve daraltılmış olan sanatın sanatsallığını aşarak sosyal ve siyasi hayatın televizüel anestetizasyonuna karşı çıkabilecek tek konum haline geliyor. Godard gibi bir zamanlar yeni antropolojik tipler üretebilmiş bir sinemacının videografik eserinin geçen yüzyılla videolojik hesaplaşmasının değerini belki uzun bir süre

sonra, teknolojinin tanrıları doyuma eriştikten sonra, bir "klasik" olarak kabul etmekle anlayacağız.

6.2. 20. yüzyıl başlarında sosyal bilimin kurucusu olarak kabul edilen, ancak sonrasında rakibi Durkheim ve takipçilerinin akademik zaferi yüzünden unutulan Gabriel Tarde'a geri dönüş: Eğer sosyal bilimler düşüncesi Durkheim-Weber çizgisinde değil de Tarde çizgisinde gelişmiş olsaydı bugün aşağıdaki gibi düşünüyor olacaktık:

Tarde'ın birinci tezi – bunu ancak günümüz doğrulayabiliyor: bireysel olan her zaman toplumsal, genel olandan daha karmaşıktır. Polemikleri sırasında Durkheim bu tezi o kadar çarpıtmıştır ki Tarde'ın imajı çoğu kişinin kafasında bir "bireycininki" hatta bir "spiritüalistinki" olmuştur. Oysa Tarde için bireyselin karmaşık olduğunu söylemek bile "bireyciliğin" o bölünemez birey mistifikasyonunu yıkmak anlamına geliyordu. Bu mikro-sosyolojinin inşasıdır... Toplum, devlet, ulus-millet vesaire kendilerine özgü ve Durkheim'ın düşündüğünün aksine bireyler-üstü olmayan çoğulluklardır. Bireysel denen şey ise bu çoğullukların kesişim noktası olduğu ölçüde hem daha reeldir hem de "daha" çoğuldur. Sözgelimi Medeni Yasa'ya giren tek bir maddenin yasanın bütününden daha yüksek bir mantığı, tutarlılığı vardır. Bu tutarlılık söz konusu maddenin ardında çok daha yoğun toplumsal-hukuki mücadelenin, mülahazanın ve meselenin yatıyor olmasından gelir. Aynı şekilde tek bir cümle bir metinden, bir metin genel bir söylemden daha karmaşık, ama maddi olarak daha tutarlı ve mantıkidir.

Günümüz toplumları Tarde'ın metodolojisiyle daha rahat anlaşılırlar: o varolmanın farklı olmak manasına geldiği postülasını koymuştu: Bergson'un felsefi mertebeye yükselttiği bu postüla farkın iki türlü kavranabileceğini kabul eder – birincisi bir bireyselliği (ki daha şimdiden çoğulluktur, karmaşıktır) diğerlerinden ayırt eden farktır; ikincisi ve daha karmaşık ve "virtüel" olanı ise bireyi her an kendinden ayırt edendir – Bergson buna sonradan "süre" (*la durée*) adını verecektir. Bu sayede her bireylik içkin bir değişim platformu olarak kavranabilir.

Toplumsalın daha basit olması meselenin diğer yönüdür – Spinoza, Meyer'e yazdığı bir mektupta şunları diyordu: "Doğa uluslar, kavimler, milletler filan yaratmaz, yalnızca bireyler yaratır..." Bunu Tarde'ın ışığında yeniden okumak gerekir: bireyler toplumlardan, uluslardan, devletlerden ve bu tür söylemsel varoluşlardan daha çok gerçeklik içerirler, daha karmaşık, daha yoğun ve daha kapsamlıdırlar. Böylece onları tek bir kimlik içinde ayırt etmek imkânsız hale gelir. Bir Kürt, bugün yalnızca Kürt değildir, aile babasıdır, kadındır, yalnızdır ya da bir cemaate bağlıdır, yoksul ya da zengindir, bir çeteye bağlıdır veya değildir vesaire... Kimliğin ya da özdeşliğin bir metodolojik kavram düzeyine yükseltilmesi mesela sosyal bilimler için son derecede yıkıcı olmuştur bu yüzden.

Not 1: Öyleyse bireylik bir gereklilik değil, çoğullukların bir etkinleşme tarzıdır. Tarihsel determinizm meselesiyle karşılaşıldığı anda Marksistler şöyle bir hataya kolayca düşüveriyorlardı: birey ancak toplumsal-siyasal-ekonomik yapılar onları seçtiğinde iş görebilir hale gelirler – Hegel'den beri tanıdığımız bir birey-toplum diyalektiği ve odaklanma teorisi (Beyaz Ata Binmiş Mutlak Ruh olarak Napolyon)... Oysa bireylik bütün sembolik değerlerin yüklendiği Napolyon'a göre, sözgelimi Stendhal'in romanındaki bir askerde daha yoğun, daha karmaşık, daha sorunludur. Ama Waterloo'yu *Parma Manastırı*'nda daha rahat anlarsınız – Napolyon'un neden kaybettiğini de... Bireylik bir kimlik olmaktan çok bir çoğulluklar ve bir aradalıklar kümesidir.

Sorulması gereken şey, Usame Bin Laden'in kişiliğinden çok, mesela, ona biat etmiş bir kişinin psikolojisine, sosyolojik arka planına, ekonomi politik gereksinimlerine ilişkin olmalıdır. Oysa sosyal bilimler, her türden pragmatiği katleden genel ve bol kavramlar (kimlik, aidiyet, ulus-devlet, kriz vesaire) kullanarak bu bireyliği anlaşılamaz hale getirirler – ya da olay polisiyeye, FBI raporlarına, soruşturmalara terk edilir...

20. yüzyıldan yirmi birinciye geçerken hayat bizi Tarde modeli bir düşünceye gittikçe daha çok zorlamaya başladı. Ama aynı zamanda Godard:

Not 2: JLG/JLG filminde bir ara fötr şapkalı bir adamın bir gölün kıyısında kamera tarafından takip edildiğini görürsünüz. Belki Godard'ın kendisidir. Kamera yaklaşır, yaklaşır görürsünüz ki gerçekten Godard... O ise sola döner, karşı kıyıya doğru "Kingdom of France!" diye seslenir. O andan itibaren bütün filme Shakespeare (en azından "Kingdom of England!" çığlığıyla Kral Lear) bu yarı-belgesel filme dahil olmuştur. Bu Kingdom Godard'ın artık şu ya da bu nedenle film yapamadığı Fransa'dır...

Not 3: Avrupa Birliği kökünden yüzeyine feodaldir – çünkü feodalizm epeyce denendi ve vahşice gelişen bir kapitalizm tarafından yıkıma uğratıldı. Bu vahşi kapitalizm artık Amerika haline geldiğinde Avrupa'nın düşünmesi gerekli oldu: önce bir Rus, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Akdeniz nasıl birleşebilir diye soruyordu – Aleksandr Kojève... *İmparatorluk*'ta Negri ve Hardt neden öncelikle Kelsen'in Birleşmiş Milletler meselesine daldılar pek anlam veremedim. Eğer birtakım çoğullukları (ki bireydirler) birleştirmek istiyorsanız bunu kendi özel coğrafyalarında ve hayat tarzlarını aşmayacak bir sistem içinde önerebilirsiniz.

Avrupa Birliği kapitalist değil, ona gerici bir reaksiyon olarak üretilen "feodal" bir sistem. Gümrük Birliği ama aynı zamanda karşı kıyıya "Kingdom of France!" diye seslenen Godard ama aynı zamanda eroin hattı çökünce ne yapacağını bilemeyerek dosdoğru krize giren Türkiye ekonomisi...

Avrupa feodaldir hâlâ: en yüksek tarihçiliği feodal Avrupa'nın Annales Ekolü tarafından yeniden keşfedilmesiyle oldu. Her şey de hazırdı: savaş sonrası ilk yazılarında Heidegger, Amerikanizmin aslında Amerika'dan kaynaklanmadığını, bir "Avrupalı hastalığı" olduğunu söylüyordu... Ama o halde oryantalizm de bir Avrupa hastalığı olarak tescil edilmeli. Her ne kadar bugün Doğu'yla Batı'nın problemlerini görünürde ABD savaş ve terör aygıtı üstlenmiş olsa da...

Sonuçta bireylerüstü "kimlik" mantığının Tarde'ın gösterdiği gibi ne kadar budalaca ve yüzeysel olduğunu, bütün meselenin bu "budalalık" aracılığıyla toplumların, kavimlerin kitlele-

rin, ama sonuçta somut acıları tek başlarına çeken çoğullukların perişan edildiklerini görebiliyoruz...

6.3. Her şeyin her şeyle bağı olduğu – hatta her bağın bütün diğer bağlarla bağlı olduğu, öğrenmemiz gereken bu... Belki böyle bir bakış alışıldık bakış açılarımıza ters ve yararsız gelecek. Diyelim ki Sovyetler Birliği yıkıldı ya da kendi kendini yıkmak zorundaydı, bunu yaptı. Benzer bir şekilde Berlin Duvarı yıkıldı ve Almanyalar birleştiler – yeni acılarla ve yeni sömürü biçimleriyle birlikte... Belki şu anda "yüz yüze" masaya oturan Denktaş ile eski masonik dostu Klerides Kıbrıs'ı hiçbir umut bırakmayacak halde bölen Yeşil Hat'tı yıkacaklar. Muhsin Makhmalbaf'ın enfes görüntülerle ama Batılı ideolojiyle kurduğu filmi var: *Kandahar*... Diyor ki kadını sakladığı için "imajları olmayan bir ülke".

Yetkili bir ağız (eski CIA'den) hiçbir utanma gereksinimi duymadan diyebiliyor ki biz Usame'yi kullanırken Sovyetler'in müdahale edeceğini zaten biliyorduk ve zaten bu yüzden yaptık... Yani mesele yirmi beş yıl önce zaten dizayn edilmiş durumda... Araya ikiz kulelere vuran bir "kaçış çizgisi" sıkışmış nedense... "İmajları olmayan ülke"ye Tomahawk ve bilmemne füzeleriyle epeyce saldırıldı. Güçsüz Taliban rejimi yıkıldı – ama her şeyin birbiriyle bağı olduğundan otuz milyon Paştun nüfus geleceğe aktarılmış yeni "düşman" olacak gibi...

İmajları olmayan ülkeyi çekerken Mahmalbaf muhteşem imajlarla iş görüyor: son derecede vahşi bir doğanın oluşturduğu manzara üzerinde rengarenk burkalar giymiş Afgan kadınlar... Renklerini kendileri yaratmışlar... Burkalardaki geleneksel desenleri de yeniden üretmişler...

Öte yandan Türkiye'de bence "şüpheli" bir gazetenin köşe yazarlarından biri sonuçta "yüz yüze" konuşmak üzere masaya oturabildikleri için Denktaş ile Klerides'in Nobel Ödülü'ne aday olarak önerilmelerini bile öneriyor. Hiçbir olay değişmediği halde masaya AB üyeliği yüzünden oturdukları çok açık. Bu üyelik de Kuzey Kıbrıs Türklerininki değil aslında... Güney Kıbrıs ile Türkiye'ninki... Onlara mesela niye yirmi yıl önce masaya oturmadıklarını sormak gerekiyor. En az iki kuşa-

gı yok eden ve anlaşıldığı kadarıyla Denktaş denen kişiliği var eden bir Kıbrıs problemini nihayet çözmek zorunda kalmak bu adama bir onur ya da unvan mı vermeli?

Görüldüğü kadarıyla her şey her şeyle ilgili...

69. Otonomist Marksizm: İnsanlar, özellikle felsefi düşünmeye pek alışık olmayanlar en kolay bir zamanlar sanki bir inanç sistemi söz konusuymuş gibi bağlandıkları düşüncelerden ve onlara tekabül eden arzulardan koparlar. Marx'ın ve düşüncesinin kaderi, böylece başka filozofların ve düşünürlerin, sözgelimi bir Kant'ın ya da Hegel'in düşüncesinin kaderinden farklılaşır. "Reel sosyalizm" yaşantısı içinde vurgulanmış bir "uygulaması"nın bulunuşu, bu düşünceden kopuşun, ona yönelik reddiyenin aşırı kolay olmasını şartlandırır. Özellikle aşırı-bağlı bir psikolojiye sahip olanlar açısından.

Reel-sosyalizm adı verilen şeyin çöküşü (Sovyet sistemi ve çevresi) Marx düşüncesinden kopuşu gerçek anlamında temellendirebilir mi? Aynı kopuşu Descartes'ın, Kant'ın, Hegel'in düşüncesinden ayrılma çerçevesinde yapmaya kalkışmayanlara sormak gerekir böyle bir soruyu. Oysa biz, artık emin olabiliriz ki, Marx üstüne şimdi daha üretken düşünceler üretilebilir. Ancak bu üretimin, şimdiden görebildiğimiz en az iki koşulu var – birincisi Kant'ın Marx öncesi bir formülünde yer alır ve tümüyle Marx'ın ve modern düşüncenin genel ruh haline uyar: *Sapere aude...* Cesaret et! Hiçbir düşünür gerçekten Kant kadar büyük bir güçle düşünmek eylemiyle cesareti özdeşleştirmiş değildir. Kısaca yorumlamak gerekirse, Kant'tan başlayarak "düşünmek" artık bir cesaret işidir. Bu koşul "otonomluğun" olanağını kurar. İkinci koşul ise, Spinoza ile Kant'ın yine tam anlamıyla fark ettikleri bir gereksinimdir ve en iyi formülünü sonradan Nietzsche'nin "kaybedenin haksız olduğunu nereden çıkarıyorsunuz" şeklindeki çıkışmasında bulur. Bu asla yenilginin ve kurban vermenin arzulanabilir bir şey olduğu anlamına gelmez. Felsefenin modern çağlarda temel işleyiş tarzının ne olduğunu açıklar: Varolanları düşünmek yetmez – bir filozofun çoğu zaman yalnızca önünde varolanları, hâlihazırda-

ki durumu düşünmeyi bırakarak, "mümkün olanı", dolayısıyla varolmayanı düşünme ihtiyacı hissettiği olur. Bir filozofun herhangi bir şeyi düşünmesini istemek, onu "hakikat" ya da "gerçeklik" adı verilen ve çoğu zaman önyargılı kalabalıkların talepleriyle birbirine karışan bir nesneler dünyasına mahkûm etmek anlamına gelir – sanki düşünmenin derdi yalnızca bundan ibaretmiş gibi. Oysa tarih boyunca insanların varolmayan şeyleri düşünmeye daha büyük bir arzu duyduğu dönemler ve ortamlar vardır – ütopyalar bundan başka nedir ki?

Demek ki, önce "düşünmeye cesaret edilecek", ondan sonra da "varolmayanları düşünmeye" girişilecek. Birincisi otonomluğu, ötekisi "kurucu" düşünceyi anlatır. Düşünmenin gücüne inanmak idealizm ya da spiritualizm filan değildir. Althusser'in işaret ettiği gibi Marx "Gedanken konkretum"dan, "düşünce somutu"ndan bahsetmeye giriştiği zaman bu yanlış anlama ortadan kalkacaktır.

70. İmparatorluk: İmparatorluk tipinden bir kitapta elbette ki ciddi sorunlar olacaktır. En azından Amerikan akademisine sunuluş biçiminden dolayı – bazı arkadaşlarımıza göre kitabı aynı zamanda "politik bir dürtüleme" ve "organizasyon şeması" olarak okumak gerekiyor. Başka bazı arkadaşlarımıza göreyse kitap tüm gücüne karşın "çokların kudretinin" alanına daldığında birtakım yanlış öncüllerden öne çıkabiliyor. Bana göreyse:

1. Biyopolitika mefhumunun Foucault bu nosyonu ortaya attıktan sonra iki önemli yorumundan birini bulabiliyoruz burada – diğeri Giorgio Agamben'in *Homo Sacer: Egemenlik ve Çıplak Hayat* kitabında "eleştirel" bir kavrayışla sunulmuş... Bu iki kitabı paralel okumak ve yeniden Foucault'ya geri götürmek ilginç olabilir...

2. Kavramları bir tür "mikrososyolojik" alandan çekip türetmek gerektiğini düşünüyorum. Sonuçta "global direniş" dediğimiz şey bir soyutlamadır, direnen insanlar olmadıkça... Ve bu insanlar da her zaman kendi alanlarında, kendi perspektiflerinde direnç gösterirler ve başkalarının perspektifleriyle "haberleşmeleri" apayrı bir meseledir... Böyle bir organizasyon da

ınikropolitik bir alandan türeyecektir bana göre... *İmparatorluk* kitabının anlamını da bu konuda girişebildiği cesur tanımlamalarda görüyorum...

3. "Kullanım değeri" vurgusunun Marksist jargonun berisinde bulunduğunu düşünüyorum... Kullanım değeri de ancak mübadele değerine binaen tanımlanabilir – ve bu konuda Negri'nin ve Hardt'ın daha önceki kitaplarında da, mesela *Dionysos'un Emeği*'nde de yer yer açık verdiklerini hissettiğimi hatırlıyorum (vakit bulduğumda bunu açarım)... Böyle düşünmemin nedeni, ayrımın oldukça "prekapitalist", üstelik el emeğini küçümseyen ve "özgür bir vatandaşa" layık görmeyip "kölelere" veya "yabancılara" terk eden bir toplumda Aristo tarafından ilk kez yapılmış olmasıdır. Negri'nin bu konuda yer yer "Marx-ötesi" kategorilerle düşündüğünü benden başka belirleyenler de var...

4. Tartışmanın bazı olarak belki de 1972 tarihli iki kitabı temel almalıyız – Maurice Godelier'nin *Marksist Antropoloji*'si ve Deleuze ile Guattari'nin *Kapitalizm ve Şizofreni*'sinin ilk cildinden (Anti-Oedipe) "Vahşiler, Barbarlar, Uygarlar" başlıklı bölüm... Mesele insanların toplumsallaşacak değerleri nasıl üreterek yayacaklarıdır ve kökeninde "antropolojik" bir meseledir...

5. Negri'nin en yakın çalışma arkadaşlarından Maurizio Lazzarato (ki birlikte *Travail immatériel*, "Gayrimaddi Emek" başlıklı bir kitap derlediler) ondaki eksikliğin Deleuze'ün iyice haberdar olduğu ve şu anda Eric Alliez ile birlikte tüm eserlerini yeniden yayınlamaya giriştikleri Gabriel Tarde'ın ekonominin mikropolitiğini kuran (ekonomi politik yerine ya da ona ek olarak) ekonomik psikolojisinden pek haberdar olmadığıydı... Bunu da küçük bir not olarak düşüyorum... İleride açmaya çalışırım...

71. *İmparatorluk* ve Pratico-Inerte: Toni Negri'nin Hegelci değil Spinozacı olduğunu biliyoruz. Oysa *İmparatorluk*, Hegel'in ciddi izlerini taşıyor – tabii ki yadsıma olarak... Bu izler "gücümüzü aşan" bir Tarih gibi işliyorlar. Hegel'in Tarih mefhumunu ortaya atması Romantik bir meseleydi, ama çok ciddi ne-

denleri vardı: nasıl Kantçı "Yüce" mefhumu hafsalanın alamadığı, hayalgücümüzün ve kavramlarımızın yetmediği bir olgu karşısında düşünme kudretimizin yediği bir şok ise, Hegel de Tarih'e baktığında bir şok yemiş olmalı... Jena'da ders verdiği sıralarda Napolyon orduları kenti kuşatıyorlar ve top ateşi başlıyor... Penceresinden ürkerek baktığında aşağıda marangozların top ateşini hiç iplemeden çalışmalarına devam ettiklerini görüyor... Ve sanırım bir anda bir şey hissediyor: "bütün bunların bir amacı olmalı..." Tarih sadece bir anlamsız olaylar, savaşlar, entrikalar, katliamlar yığını olarak görünüyor gözümüze... Peki, ama buna nasıl katlanılır?

Kant, Hegel'den önce şu soruyu sormuştu bile: "ilerleme" düşüncesi, yani Tarih'e güven nasıl mümkündür? Bunun için bazı işaretler olmalı: Kant'a göre bu işaretlerden ilki "signum rememorativum" idi (*Fakültelerin Çatışması* adlı çok ilginç kitabından: §348: "Signatum actuale, §347, vel present est, tunc signum dicitur demonstrativum; vel praeteritum, tunc signum dicitur mnemonicum, vel futurum, §298, tunc dicitur prognosticon.) – yani insanlar, tarihte her zaman, hep başarısız olsalar da, gelecekteki daha iyi bir hayat için mücadele etmeye hazırdılar... Şu anda, yani Aydınlanma Çağı'nın ortasında ve Devrim'in göbeğinde, anlaşılıyor ki buna hâlâ hazırlar: Kant Fransız Devrimi'ni selamlarken onun "gesticulatio"sunu (siyasi cinayet ve terör serileri, savaş ve katliamlar) önemsememişti... Onun için önemli olan şey, açıkçası herkes için çok büyük fedakârlıklar gerektiren bu devrimin yine de halklar için bir coşku nesnesi nasıl olduğuydu... Coşku, *Enthusiasmus*, burada anahtar terim olmalı...

Kant için coşkuyu uyandırabilecek güç ne bilgi ne de ahlak olarak görünüyor... bu güç daha çok Yüce ve Güzel ile ilgili – daha güzel bir hayat, daha "yüce" bir Varoluş... O bunu fakültelerin, yani yetilerin çatışmasının bir ürünü olarak gördü: ilerleme zaten bu demekti... Ama Kant son büyük kitabı olan "Yargıgücünün Eleştirisi"nde (*Kritik der Urteilskraft*) "yüceliği" Doğa'ya aklın atfedebildiği bir amaç (*telos*) olarak görmüştü: ne zaman ki zihin Doğa'nın kudretine, güzelliğine ve muhteşem

işleyişine hayran kalır ve aynı zamanda ondan korkar (saygı) o zaman "yüce" duygusu hakim olur... Kant için bu Heidegger'in söylediği gibi bir Noo-şok, beyne inen bir şoktu... Ama olumluydu, çünkü fikirlerin düşünülmesine yol açıyordu... Biz genellikle böyle şoklar yemeden fikirlerimizi pek düşünüyor değiliz – onlar bizde varlar, ama bu, Heidegger'in Kant'ı yorumlarken söylediği gibi, "onları düşünmeye muktedir olduğumuz" manasına gelmiyor...

O halde Kant için amacını bilemediğimiz, asla bilemeyeceğimiz Doğa'ya –ya da varolmanın bütününe– bir "amaç" atfettiğimizde Yüce ile karşılaşıyoruz –mesela onu bir Tanrı'nın yaratmış olduğunu düşünmemiz en kolay çözüm– Newton bunu yapıyordu mesela... Ama Kant'ın bu "yüce" ve "Doğa'nın amaçlılığı" meselesinde çok daha derin bir sorgulaması var: Onda aslında Aklın kendisi, kendisini sonsuzca aşan, hayal edemediği, kavrayamadığı bir Doğa'ya "bir amacı var" diyebildiği ölçüde kendi kendine hayran oluyor, kendi yüceliğini hissetmeye başlıyor...

İşte bu Doğa'nın yerini Hegel'de –benim hissedebildiğim kadarıyla– Tarih alıyor... Tarih'in amacını bilemeyiz... Doğa ise hiç değişmez... O İde'nin yabancılaştığı yerdir yalnızca, yabancılaştırır çünkü "ağır çeker" – çünkü maddeden ve meşakkatten oluşmuştur... Bu tam anlamıyla Sartre'ın o cehennemi "pratico-inerte"idir... Hegel bunu o kadar olumsuzlamaz... Ne de olsa romantiktir ve henüz hayat ile uyum içindedir... Ama benzeri bir "yabancılaşma" mefhumu günümüzde, savaşların, aldatmacaların, kapitalizmin yerden göğe kurumlaştıkları bir dünyada muhakkak ki Sartre gibi birine (belki Heidegger ve epeyce diğerlerine de) onmaz bir kötümserlik yaşatacaktır... Ve Hegel için Tarih ilk bakışta bir "kötülükler yığını" olarak görünür... Bu bakış açısı zorunlu olarak Walter Benjamin'in "Tarih Üstüne Dokuz Tezi"nde de var:

"Klee'nin *Angelus Novus* (Yeni Melek) adlı bir tablosu sanki gözlerini dikmiş hep pür dikkat seyredegeldiği bir şeyden uzaklaşıyor gibi olan bir meleği resmeder. Gözleri bakmaktadır, ağzı açık kanatları yayılmış... İşte bu Tarih'in meleğinin resmi-

dir... Yüzü, öyle, geçmişe dönük... Nerede bir olaylar zinciri fark edersek o orada, ayaklarının dibinde tek ve topyekûn bir felaketi görür... Yığılmış acılar, felaketler, yakarış ve haykırışlar... Melek durabilmek ister – ölenleri canlandırmak ve mahvedilmiş bütünlüğü yeniden kurmak ister... Ama öyle bir fırtına vardır ki Cennet'ten gelen; ona kapılmıştır artık – ve kanatları bu rüzgâra o kadar büyük bir şiddetle boyun eğiyordur ki artık onları kapatıp yere inemiyordur bile... Fırtına onu direnemeyeceği kadar büyük bir güçle o arkasını döndüğü geleceğe doğru itmektedir... Ve önündeki çöp ve felaketler yığını büyüyüp durmaktadır her an... İşte bu fırtına bizim ilerleme dediğimiz şeydir..." (Walter Benjamin, "Tarih Üstüne Dokuzuncu Tez").

Ben hiçbir yazıda bu kadar dinamik bir anlatıyla karşılaşmış değilim (naçizane ben çevirmek zorunda kaldım, çünkü Türkçe tercümesi yanımda yoktu – ama *Pasajlar*'da esas çevirisini bulabilirsiniz)... Wim Wenders'in "Berlin Üstünde Gökyüzü"nde değindiği "düşünceleri okuyan" ama "hayata müdahale edemeyen" melek de böyle bir şey olmalı... Ama her durumda Tarih bizim için bir "öfkedir"... Tıpkı Nietzsche'nin hatırlattığı gibi: "tarih bize onbinyılların tekne kazıntısı olduğumuzu öğretir sadece"... Ama bu öğrenme olmadıkça tekne kazıntısı olarak da kalacağız demektir... Hegelci "Tarih" kavrayışı, bildiğimiz gibi, kısmen de olsa Marx'ı da sarıp sarmalamıştı...

Horkheimer, yine Hegelci bir eleştirel çizgide düşünürken, materyalizmin karşıtının idealizmden çok "muhafazakârlık" olduğunu fark edenlerden biriydi: yoldaşı Karl Mannheim'ın gösterdiği gibi "muhafazakâr" öyle geçmişe bağlı ve onu yaşatmaya çalışan bir "idealist" değildir... Tam anlamıyla yüzü geleceğe dönüktür (Benjamin'in meleğinin tersine) ve o, kendi çoluğu çocuğu da dahil olmak üzere, onun bildiği, istediği gibi yaşasınlar ister... Muhafazakârın tek motifi geleceğin kendini aşmamasıdır ve o bunu Nietzsche'nin bahsettiği o korkunç "ressentiment" ile arzulamaktadır... Sanki Sartre'a atfedebileceğimiz bir söz var aklımda – gelecek muazzam bir amorf maddeler birikimidir ve biz bütün muhafazakâr ideolojimizle, bilimimizle, sanatımızla, o madde yığınına bir form vermekle uğraşıp duruyoruz...

İşte bu anlamda Hegel, Tarih'in "aşkın" olduğunu düşünebildi ve onu Kant'ın Doğa'sının yerine koymaya karar verdi... Bütün bu felaketlerin bir manası, bir amacı, bir hedefi olmalı ve bu hedef de "iyi" olmalı diye düşünmeye çalıştı... Belki sonuçta Marx'ın kıyasıya eleştirdiği o tuhaf felsefi sistemi kurdu ama bence sorusu yüzyıllar sonra Tarkovski'nin Andrey Rublev'de sormuş olduğu sorudan pek farklı değil: hayatın gerçek güçleri neler ve onları nasıl anlar, kullanabiliriz?

İşte bu soru bizi yeniden Spinoza'nın o son derecede güçlü arayışlarına yeniden taşıyabilir... Yoksa Spinoza da, Hegel de –hatta Marx ve Negri de– hiçbir işimize yaramaz... Spinozacı açıdan, bir dizi "tarih tezi" de ben önermek istiyorum bu yüzden:

1. Tarih gecikmedir... Bir sanat tarihimiz var, çünkü Doğa'nın yaptığı türden şeyleri dinsel ve ayinsel (ritüel) pratiklerimizden oldukça geç kurtarmış varlıklarız biz... Yaklaşık yüzyıldır bu sanatın tarihini yazabiliyoruz, çünkü Godard'ın hatırlattığı gibi, ilk resimler yapıldıktan on dokuz bin yıl sonra fotoğraf icat edildi... Nerede bir gecikme varsa orada "tarih" vardır... Gecikmeyenlerin tarihi olmaz çünkü hafızaları salt operasyoneldir – yani hayvanlar gibi...

2. Tarih hep bizimledir – bize sürekli olarak "geciktiğimizi" hatırlatmak için... Geçmiş hatırlayabildiğimiz, ya da keşfedebildiğimiz tek şeydir. Bazen "modernleşme" projelerinde olduğu gibi, geleceğe dair bir imajımız olabilir... Ama bu yalnızca bir imajdır... Onu yakalamak, ona erişmek isteriz tabii ama onu yakaladığımız anda imajın kaynağı da değişmiş olacaktır tabii ki... Bu yalnızca Üçüncü Dünyalı için geçerli değildir: ilk gelen bile gecikmiştir zaten...

3. Tarih bizi yorar... Deleuze'ün söylediği gibi, "Tarihçilikte hep bir köylülük vardır". Buna yazılabilmiş en güzel tarih eserlerinin Annales Ekolü'nün Ortaçağ köylülüğü üstüne yazdıkları olduğunu eklemek gerekir mi bilmem... "Yorulma" da köylü hayatındadır – kent hayatı belki yorar ama bunu hissetmemek zorundasınız... Yoksa yokolursunuz...

4. Tarihten bahsedilemez aslında... Çünkü Deleuze'ün söyle-

diği gibi, "zamandan bahsetmek için vakit her zaman artık çok geçtir"... Bu en az Hegel'in "Minerva'nın baykuşu karanlık çöktükten sonra uçar," sözüyle eşdeğerdir...

Bu dört tezin ışığında *İmparatorluk*'ta –onu okurken– Tarih'te artık kendimizi görmek zorunda olmadığımız, mutlak bir şimdiliğin gereklerini hissediyoruz... Defalarca "devrim" oldu ve biz hâlâ buradayız... Ama bu "devrimcilik" adını verdiğimiz ruh ve beden halini ortadan kaldırmaz... İnsanlar çok büyük sayıda "başarısız" devrim yaşamışlar – 1643 İngiliz Devrimi bize Cromwell diktatörlüğünü vermiş, 1789 Fransız Devrimi ise Napolyon imparatorluğunu... Hannah Arendt'in pek sevdiği Amerikan Devrimi ise bize bugünkü ABD'yi verdi... Rus Devrimi'ni ise hiç sormayın – sonuçta Stalin geldi... Otuz yıl geçtikten sonra ise her şey yıkıldı ve havada...

Bütün bu yazıyı Sartre'ın "pratico-inerte"inden neler alabiliriz diye yazdım... Tabii ki benim tezim maddeyi onun gibi lanetlemek değil, onunla ne yapabileceğimiz gibi "pratik" nitelikli bir soru sormak... Sartre bile o cehennemi kavramını icat ederken bu tür sorular soruyordu herhalde... O insan pratiğinin (*praxis*) ölümcül bir maddeyle –tarihle, dille, kurumlarla ve üretimle– sürekli bir mücadele içinde olduğunu söylüyordu... Başka bir deyişle *The Empire* ile bir devrim yaşıyor değiliz...

İmparatorluk'un önemi onun bir "praxis" kitabı olması... Sadece entelektüellere ve akademisyenlere hitap etmiyor... Hepimizi öznellik taslakları halinde, işin içine katıyor... Ve BU İŞİ YAPACAĞIZ...

72. Otonomist Bir Tartışmaya Giriş: Kapitalizm pratikte gerçekleşmiş idealizmdir (Marx). Diyebiliriz ki, günümüzün ultra-kapitalist dünyası bu formülü doğrulamakta artık en uç noktaya varmıştır. Saf paranın "değer yasası" artık *causa sui*, kendinin nedeni haline dönüşen global bir tezgâh olarak günümüzün ve geleceğin kapitalizminin biçimini oluşturmaya devam ediyor. Üretken emek ile artık doğrudan karşılaşma ihtiyacı bile duymayan saf kapitalizm, artık "kendi değerini kendi artıran" bu sihirli kudret üzerinde kendini gizlediği binayı inşa

etmektedir. Evrensel proterleşme yeni aksiyomlara ve formüllere kavuşmaktadır – göçmen emeği, sanayi konsantrasyonunun yerini tüketim biçimleriyle uzlaşmış global piyasa mekanizmalarının aldığı ileri kapitalist ülkeler, sanayi merkezlerinin eski üçüncü dünyaya kaydırılması, üretimsiz ürün gibi tuhaf bir yenilik... Bunların hepsinin karşısında evrensel bir yoksullaşma, dışlanma sürecinin (Afrika'da olduğu gibi) işlerlik kazanması. Bunun yanında, Samir Amin'in vurguladığı gibi, ileri kapitalist denen ülkelerde, demokrasinin artık kanıksandığı bir dünyada, ileride ne türden patlayışlara gebe olduğu tahmin bile edilemeyecek "içkin" yoksullaşma – Birinci Dünya'nın içine yerleşen Üçüncü Dünya...

Kapitalizm, maddi olarak, bir aktarım mekanizması olarak tanımlanmıştı; yalnızca meta dolaşımının değil, artık-değerin de aktarılması. Maddi aktarım işlevi hâlâ geçerli ve yapıları kolayca çözümlenebiliyor. Uzakdoğu'da patlak veren bir kriz, domino taşlarının yıkılışı gibi, önce Rusya'ya, sonra kimbilir nereye aktarılacak. Bu süreçlerin en şanssızlarının borsa brokerları ya da iflas etmiş irili ufaklı o kadar şirket olduğunu düşünecek kadar insafsız değilsek, "otonomist Marksizm" konusunda bir tartışma açma konusunda gösterdiğimiz gayret ve çalışmanın boşa gitmeyeceğine inancımız da o kadar büyüyor. Bir aktarım ve aşındırma mekanizması olarak kapitalizmin eleştirisi mutlak çıkış noktamızdır ve bu tartışma grubunun varlık nedenini oluşturur. Bu eleştiri, ultra-kapitalist koşulların ideolojik-söylemsel ve yaptırımcı önkoşullarını rahatlatmak görevini üstlenen neo-liberalizme yönlenecek önce. Ardından, yeni direnç biçimlerinin yaratılmasının önünde engel oluşturan klasik "sol" anlayışları, güçsüz fikriyatı hedef alacak.

Eleştirinin ötesine geçebilmenin son derece gerekli olduğu bir andayız. Otonomi, bu çabayı ve ona tekabül edebilecek öznelliği üretme biçimi olarak kavranmalı. Kapitalizm kendi doğasını değiştirmeden, bizim için "ikinci doğalar" yaratmaktan geri kalmıyor. Emek-sermaye çelişkisinin bağrından fışkıran emek-emek ve sermaye-sermaye çelişkilerini de çözümlemek zorundayız. Sonuçta, dünyanın genel portresi, son dere-

ce karmaşık bir yapının varlığına ve gittikçe içinden çıkılamaz bir "kaos" politikası olarak kapitalist ökümene delalet ediyor.

Otonomi, politik alanla epeydir aşınmış bir bağın yeniden üretilmesidir. Kendi kendini işleyen bir yoldur ve nereye varacağı henüz belli değildir. Mücadelenin teorik ve pratik olduğu kadar "deneyci" de olması gerektiğini düşünüyoruz. Verilmiş öznelliklerimizi gözlerden kaybederek yeni öznellikler ve direniş biçimleri icat etmek, belki de sonsuzca tekrarlanacak, çoğu zaman başarısız bireysel ve kolektif deneyin yapılmasına bağlıdır.

73. Gayrimaddi Emek ve Sanatsal Üretimi:[2] Tartışmayı nihayet "gayrimaddi emek" meselesi etrafına taşımaya başladığınıza göre birkaç kısa hatırlatma/müdahale yapma ihtiyacını hissettim. Negri ile Hardt eserinde ampirik verilerin noksanlığı üstüne değinmeler epeyce doğru görünüyor... Hem *Empire* hem de *Multitudes* için... Üstelik gerek bu çalışmalar dahilinde daha keskin üçlü bir okuma, gerekse Negri ile Hardt'ın birbirlerinden bağımsız olarak yazdıklarına, söyleşilerine yönelik bir bakış, kitapların iki yazarı arasında en belli başlı görünen bazı mefhum ve kavramlar arasında farklar olduğu fikrine götürebilir bizi. Sözgelimi Hardt'ın "immaterial labor" sözcüğünden anladığının Negri'ninkinden önemli farklılıklar gösterdiğini söylemeye elverecek çoğu sayfa var: çoğu zaman günlük iş hayatının öznel bir tasavvuruna tekabül edecek "overwork" mefhumu ABD'de beyaz yakalılar arasında epeydir yaygındı – basitçe "eve iş götürme" diye dile getirilebilecek bu mefhum kuşkusuz "iş doyumu" türünden "managerial" bir ortamı çağrıştırıyor ve belli bir genişlemeyle, "kafa emeği"yle geçinen işçi kesiminin hem "ek bir sömürü"nün nesnesi haline geldiğine, hem de bileşik bir "eğitim sermayesinin" de aynı sömürüye hedef olacak şekilde devreye girebileceğine işaret ediyor. Hardt'ın çoğu sayfası sanki söz konusu mefhuma bağlı kaldığını, onun inceltilmiş bir teorizasyonuna başvurduğunu kanıtlıyor gibi geldi bana...

Oysa Negri "gayrimaddi emek" mefhumunu doğrudan doğ-

2 Michael Hardt'ın "Immaterial Labor and Artistic Production" metni üzerine.

ruya Marx'ın *Grundrisse*'sinden türetmeye çabalıyordu: ampirik değil rasyonel bir kavram olarak, daha doğrusu emeğin ontolojisinin vazgeçilmez ayaklarından biri olarak... Ampirik olarak gayrımaddi emeğin belirlenmesi sonuçta artık "postfordizm" adını vermeyi adet ettiğimiz bir dönemde, yani son 30 yıl boyunca büyük işletme ve fabrikaların yeniden-yapılanmasına göndererek defalarca gösterilebilir. Ama aynı zamanda söz konusu yeniden-yapılanmanın sonucunda bir paradoksla karşılaşılmış olduğunu da bu arada teslim etmek gerekir. Fordist emek-ortamı tarafından kapılagelmiş işçinin uğradığı iktisadi-siyasi yenilgi ve Negri'nin deyişiyle "yaşayan emeğin gittikçe daha çok entelektüelleşmesi" sonuçta postfordist ortamın iki evrimsel dayanağı oldular. Siyasi düzlemde birtakım kısa başvurular dışında Hardt ile Negri'nin pek değinmedikleri bir dünyaya, günümüzde ne ölçüde yıkıldığını yeniden tartışmaya açmamız gereken son dönem Sovyetler Birliği'nde olup bitenlere retrospektif bir bakış belki bu paradoks konusunda meramımı daha iyi anlatabilmeme elverecektir. Gerçekten de Glasnost-Perestroyka eğrisinin evirimi içinde henüz Fordist formlarla işlemekte olan Sovyet sanayiinin yeniden yapılaşması tartışılırken Andropov-Aganbekyan-Gorbaçov çizgisini her an meşgul etmiş bir problem vardı: entelektüelleşmiş emeğe nasıl erişilecek, onu sosyalist bir iktisadiyatın içinde bir bürokratik kastın elinden alarak sistemin yekûnu içinde nasıl soğuracağız-kurgulayacağız? Bu tür sorular "gayrimaddi emek" terimini kuşatmasalar bile o dönemde işin esasına ait görünüyorlardı... (ileride talep gelirse bu konuyu biraz örneklendirebilirim.) Ama Negri'nin gayrimaddi emeğin oluşmakta olan "hegemonyasından" bahsederken söz konusu soruların eskiden sorulabilecekleri tek yerde, yani planlı ekonomilerde sorulabileceğini unutmuş olması ilginçtir (ki bu sorular fiilen, somut olarak sorulmuş ve tartışmaya açılmıştılar)... Hatta Sovyetik sistemin çöküşünün en önemli nedenlerinden biri olarak gösterebileceğimiz bir meseleyle karşı karşıyayız denebilir...

Şimdi biraz Negri'nin "gayrimaddi emek" mefhumunu tartışırken Marx'ın *Grundrisse*'sindeki hangi fikirlerden ilham almış olduğuna bakalım:

"Büyük sanayinin gelişmesinin sonucu, temelinin, yani başkasının emek zamanına el konulmasının zenginliği temsil etmeyi ya da yaratmayı bırakışıdır. Dolaysız emek bizatihi üretimin temeli olmayı bırakır, çünkü esas olarak (özünde) gözetime ve düzenlemeye dayanan bir faaliyete dönüşmüştür; oysa ürün dolaysız bireysel işçi tarafından yaratılmayı bırakarak daha çok üreticinin basit faaliyeti yerine toplumsal faaliyetin kombinasyonundan doğar" (*Grundrisse*, 596-7).

"Büyük sanayi geliştiği ölçüde zenginlikler yaratmak emek zamanına ve kullanılan emek miktarına olmaktan çok çalışma süresi boyunca harekete geçirilen unsurların kudretine dayanır. Bu unsurların muazzam etkililiği de kendi hesabına üretilişlerine mâl olan dolaysız emek zamanıyla hiçbir şekilde ilgili değildir. Bilimin genel seviyesine ve teknolojik ilerlemeye, ya da bu bilimin üretime uygulanmasına çok daha fazla bağlıdır" (*Grundrisse*, 592).

"Emek zamanının –yani basitçe emek miktarının– sermaye tarafından tek belirleyici ilke olarak konulduğu sürece bile, dolaysız emek ve miktarı üretimin –yani kullanım değerleri üretiminin– belirleyici ilkesi olmayı bırakırlar ve niceliksel olarak sonsuzca küçük oranlara indirgenirler; niteliksel olarak ise hiç kuşkusuz vazgeçilmez bir role sahip olmakla birlikte genel bilimsel faaliyete, doğa bilimlerinin teknolojik uygulanmasına ve üretimin toplamının toplumsal organizasyondan türeyen genel üretkenliğe (verimliliğe) boyun eğerler – o genel üretkenlik, ki toplumsal emeğin doğal hediyesi olarak kendini sunmaktadır (tarihsel bir üründen bahsetmeyi sürdürsek bile)... Sermayenin üretimin baskın kuvveti olarak kendi çözülüp dağılması için uğraşması işte böyledir" (*Grundrisse*, 587-8).

"Bu altüst oluşla birlikte üretimin ve zenginliğin esas temeli olarak beliren şey ne kullanılmış emek zamanı ne de insanın gerçekleştirdiği dolaysız çalışmadır; insanın genel üretken kuvvetinin, doğadan gelen zekâsının ve toplumsal bir vücut olarak kurulduğu andan itibaren domine edebilme yetisidir; tek kelimeyle söylersek toplumsal bireyin gelişmesi üretimin ve zenginliğin esas temelini temsil etmektedir. Hâlihazır-

daki zenginliğin dayandığı emek zamanı hırsızlığı, bizzat büyük sanayii tarafından yaratılan ve geliştirilen bu yeni temelle karşılaştırıldığında pek de sefil bir temel olarak belirir. Dolaysız biçimi altında emek zenginliğin ana kaynağı olmayı bıraktığı andan itibaren emek zamanı onların ölçüsü olmayı bırakır ve bırakmalıdır – böylece değişim değeri de kullanım değerinin ölçüsü olmayı bırakacaktır. Geniş kitlelerin fazladan çalışması (yani artı-emeği) genel zenginliğin gelişmesinin koşulu olmayı bırakmıştır; tıpkı bazılarının çalışmamasının insan beyninin genel kuvvetlerinin gelişmesinin koşulu olmayı bırakması gibi... Değişim değeri üzerinde temellenen üretim bu olgudan beslenir ve dolaysız maddi üretim süreci atıl, sefil ve çatışkılı biçiminden sıyrılır. Bireyliklerin özgür gelişimi işte o zaman başlar. O andan itibaren söz konusu olan şey artı-emeği geliştirmek amacıyla zorunlu çalışma zamanını azaltmak değildir artık, toplumun zorunlu çalışmasını genel olarak en aza indirmektir. Böyle bir azaltma bunun sonucunda bireylerin, serbestleştirilmiş zaman ve herkesin kârına yaratılmış araçlar sayesinde sanatsal, bilimsel vs. bir formasyon alabilmelerini sağlayacaktır. Sermaye çelişkili bir süreç yaratmıştır: bir taraftan emek zamanının azaltılmasını asgariye iterken diğer taraftan emek zamanını zenginliğin tek kaynağı ve tek ölçüsü haline getirir. Demek ki emek zamanını yüzeysel emek biçimi altında çoğaltmak için zorunlu biçimi altında azaltmaya çabalar. Yani gittikçe büyüyen bir oranda yüzeysel emeği zorunlu emeğin koşulu –bir ölüm kalım meselesi– haline getirir. Bir taraftan zenginliği üretimi için kullanılan emek zamanından göreli olarak bağımsız kılmak amacıyla bilimin ve doğanın olduğu kadar işbirliğinin ve toplumsal dolaşımın bütün kuvvetlerini uyandırır; öte yandan böylece yaratılmış muazzam toplumsal kuvvetleri emek zamanı ölçeğiyle tartmaya ve onları daha önce üretilmiş değerin bizzat değer olarak ayakta tutulması için zorunlu olan dar sınırlar içinde hapsetmeye yeltenir. Üretici güçler ve toplumsal ilişkiler –toplumsal bireyin gelişmesinin farklı ve basit yüzleri– sermayeye sadece ve yalnızca araçlar, hatta sınırlı bir temel üretebi-

lecek araçlar olarak görünürler. Ama aslında bunlar tam da bu temeli parçalamaya muktedir maddi koşullardır" (*Grundrisse*, 594).

74. Entelektüel Emek/Gayrimaddi Emek: Gorz, Negri ile Hardt'ın tezlerini önceleyen bir yazardı ama bunları '70'li yıllarda yazdığı *Elveda Proletarya* kitabında Marksizme (onun deyişiyle aslında "Marksolojiye") karşı saldırgan bir politik meydan okuyuş dili içinde heba etmişti. Entelektüel emek ile gayrimaddi emek arasında bir fark gözetmeyi hâlâ sürdürüyorum ve bunun nedeni Tarde'ın bir asır öncesinden yaptığı bir ayrım – "değerlerin öznelliği" ile "yayılmaları" veya "taklit edilmeleri" arasında yapılan... Taklit ettiğiniz anda, Simmel'in sosyolojisinin de gösterebileceği gibi değer öznel olmaktan çıkar – ve buna öğrencisi Lukács'ın söylediğinin aksine "nesnelleşme" adını takmayacağız. Bu meyanda Tarde'ın "yenilik" fikrinin ön plana çıkarılması gerektiğini düşünüyorum. Negri'de her şey hâlâ eski "emeğin" ürünü ve sanki "gayrimaddi emek" bir sürecin, kapitalizmin her şeyi, dinlenmeyi ve analığı bile "emek" haline dönüştürmesiyle beraber bir "tamamlanışını" anlatıyor. Tarde içinse "gayrimaddi" olan değerler asla tamamlanamayacak bir "yenilik" ivmesi ya da vektörü içinde yer bulurlar. Başka bir deyişle emek bir röprodüksiyon, bir yeniden-üretimdir ve orada, emek sürecinde "üretim" yoktur aslında. Bu anti-Hegelci bir bakıştır ama bence asla anti-Marksist değildir.

İkinci bir nokta, Negri'nin zannederim tartışmasının eksenini İmparatorluk'tan Avrupa eksenli eski Yunan-Roma-Judaizm kategorilerine kaydırdığı *Kairos-Alma Venus* kitabında okuyabildiğim ufak bir bölümünde beliriyor ve insana bir soru sorduruyor. Gayrimaddi emeğin maddiyatçı analizi nasıl mümkündür? Ve bu bir tarihsel materyalizmi uygulama meselesi olarak görülebilir mi hâlâ? Ve yazma epeydir bir "emek" olmuş görünüyor. Acaba kapitalizm (deyişim o ki *İmparatorluk*'tan önce *Gezegen Ölçekli Entegre Kapitalizm*) dokunduğu her şeyi altına çeviriyor mu, yoksa sosyo-politik,

hatta etnik-kültürel kriterler uyarınca neyin emek olup olmadığına değgin kararlar mekanizması hâlâ yürürlükte mi? Deleuze ile Guattari'nin *Bin Yayla*'sı üstüne yazdığı tanıtım ve "övgü" metninde Negri kapitalizmin "şizofrenik" kavranışında belli başlı "mücadele" eksenleri üzerinde duruyor – Nomadoloji ve mikro-politika, söylemsel stratejilerin geliştirilmesi vesaire... Ama aynı büyük güçle Devletin, şu muazzam "yakalama makinesinin" tartışıldığı bölümleri ihmal ediyor gibi. Sorun hâlâ şudur – gayrimaddiliğin gerçek bir ontolojik temellendirilmesi tarihsel maddecilik tarafından nasıl gerçekleştirilecek... Negri diyor ki "ortak olanla"... Oysa "ortak olan"ın farklı anlamları var ve mesela Negri'nin bir sürü tezini dayandırdığı Spinoza Anglosakson felsefesinin, esas olarak da Hobbes'un oldukça derin bir eleştirisini yaparken bu "ortaklığın" duyuşsal olması gerekmediğini, ama pekâlâ uzaktan "afektif" olabileceğini, dolayısıyla üretken ve yaratıcı insan kolektivitesinin bir unsuru olabileceğini söylüyordu. Multitudo'nun hemen bir "olumluluk" eksenine kaydırılması bana bu meyanda biraz anlamsız geliyor. Devletler, kumanda ve yakama makineleri hiçbir zaman "Bir" olmadılar ve onlar da en az multitudo kadar çoktular. Negri, Spinoza'yı sanki felsefesinin hedefine varamaması ve yenilgiye uğraması (modernlik, dolayısıyla Kant ile Hegel karşısında) yüzünden eleştiriyor gibidir. Unuttuğu şey bir onaylama felsefesinin tüm çizgilerinde öyle olması gerektiği – ve bu arada *Alma Venus* metninde Spinoza'nın sevgiden daha yüksek bir "mutluluk", ya da "kutsanmışlık" (*beatitudo*) değeri de ürettiğini ihmal ediyor. Bu kutsanmışlığı Spinoza'nın bir "telos"u yeniden tayin ettiği gibi algılaması da bana kalırsa Ethica'nın ve diğer Spinoza eserlerinin belli bir yanlış yorumlanmasına dayanıyor ve daha kötüsü, buna yol açabiliyor.

Spinoza-Leibniz-Tarde ekseninde şunları ayırt edebiliyorum sanırım: emekten önce bir "çaba" gelir ve bunu Heidegger'in "kaygı" ya da "özen" kategorileriyle (ekzistansiyelleriyle mi demeliydik?) karıştırmanın da, karşılaştırmanın da hiçbir zemini yok bence. Bu "çaba" *conatus*'tur ve hiçbir varlığın özünde ken-

dini yok etmeye adanmış bir unsurun bulunamayacağını haber verir. Bunu Marx'ın "proletarya kendi kendini yok edecektir..." formülüyle karşılaştıralım ve hemen ardından Marx'ın, "kapitalist sistemle birlikte" diye yazdığını yeniden hatırlayalım. O zaman anlarız ki, bu bir "kendini yok etme" değil, bir *conatus*'tur ve hiçbir Hegelci "reddiye" barındırmaz... Emeğe, virtüel emeğe başka bir anlam ve işlev kazandırarak gerçekleşecektir bu... Ve bunun için Marx'ın "Gotha Programı Eleştirisi"ni okumak, orada "emek en yüce değerdir" filan türünden sosyalizan sloganları nasıl eleştirdiğini görmek yeterlidir...

Kapitalizmin başedemeyeceği tek şey "çabadır", çünkü her şeyi, anneliği ya da eğlenceyi bile "metalaştırarak" emek haline getirebildiği için anti-kapitalist mücadele artık emekten geçemiyor. Yine de Negri'nin artık neyse ki kısmen yaşadığı hücresinde, "yakalama aygıtının" gücünü de düşünebilmesi gerektiğine ve mesela Ertuğrul Kürkçü'nün *Virgül* dergisindeki (bence ne yazık ki –ve dostluğumuza rağmen– hafiften "budalaca" diye nitelendireceğim) yorumundaki gibi "ütopik" ya da "hayalperest" veya en azından "iyimser" olarak değerlendirilmemesi için biraz daha çaba göstermesi gerektiğine inanıyorum...

Alma Venus'ta kısa bir bölümünü okuyabildiğim tezleri boyunca Negri çaba ile arzu arasındaki bağın maddi ilişkisini bir biyopolitik mesele olarak tesis etmeye çalışıyor. Ama her şeyin biyopolitik olduğunu söylediğinde (biyopolitika, mucidi Foucault'da henüz kısmi bir iktidar tarzıydı) ve terime onu neredeyse Nazi toplama kamplarının lojiğiyle bir tutan Agamben'in aksine bir "kurtuluşçu" görev yakıştırdığında "çaba" kategorisi zorunlu olarak düşüyor ve biz Dionysosça olduğunu söylediği ekstatik bir "emek yaşantısı" ile karşı karşıya kalıyoruz. Bence çaba Spinoza'da "biyolojiktir" ve hayatın onaylanmasına dairdir. Ethica'nın bir "davranışbilim" olduğu doğrultusunda Deleuze'ün ortaya attığı komanterleri yeniden dikkatle okumak gerekir: ontoloji olmadan önce bir etiyoloji, ama ontoloji olabilmek için... Dünyanın dört yüz yıl önce "daha basit" olduğu tezini hangi hakla ileri sürebileceğimizi bilemiyorum. Çünkü Spinoza-Leibniz-Tarde çizgisi bize her an bi-

reyselliğin toplumsallıktan daha "akıllı", daha "mantıki" ve daha "karmaşık" olduğunu hatırlatıp duruyor.

75. *Multitudo* (Çokluk): *Multitudo* bir Spinoza terimi... Ama *turba*, *folia* (çılgın kalabalık veya karnaval kalabalığı manasına gelir). Ve Spinoza, Etienne Balibar'ın gösterdiği gibi "kalabalıklardan korkmaktadır..." Devrimi bir iktidarın çöküşü ya da yine, yeni bir iktidarın tesisi diye algılamayı sürdürürsek Spinoza bugün yaşasaydı bize "kaçıklar" derdi... Felsefe her zaman kalabalıklardan, kitlelerden ve onun hareketlerinden ürkmüştür... Kalabalıklara "çoklara" menfi bakmıştır ve esas olarak "demokrat" değildir... Herakleitos "Efesliler aralarında en iyi biri olmasın diye Bias'i kovmuşlar, eksik olmasın sizde zenginlik ey Efesliler, kötü olduğunuzun belli olması için," demişti... Platon ve Aristo açıkça "demokratia"yı iyi bir rejim (anayasa anlamında) saymazlar... Üstelik bu demokratia bizimkiler kadar kötü de değildi... Her durumda felsefe "alacalı bulacalı" kalabalıkları hiç sevmedi ve bu bir yere kadar Spinoza için de geçerlidir...

Yine de *Siyaset Üstüne Çalışma*'sının "demokrasi" bölümünü yazmaya başladığı sıralarda ölen Spinoza'nın (unutmayalım, Marx da *Das Kapital*'in üçüncü cildindeki "Sınıflar" başlıklı bölümü bitiremeden ölmüştü) aslında tarihin ilk (ve hatta tek) "demokratik" filozofu olduğunu iddia etmek isterim... Ama son derecede paradoksal bir önermeyle birlikte... Ona göre demokrasi "iktidarın en bol olduğu rejimdir..." Başka bir yerde de demokrasinin "en güçlü iktidar" olduğunu tekrarlar (*Tanribilimsel-Politik Çalışma*)... Bu bence Spinozist felsefenin en esaslı anıdır, çünkü bizzat organizmamızın çalışmasıyla koşuttur... Spinoza'da bir toplum da bir vücuttur... Ama Deleuze'ün bahsettiği gibi organik hiyerarşilerle tanımlanmayan, organsız bir vücut... Çünkü ona göre doğa "sınıflar, milletler, devletler, kavimler üretmez, sadece bireyler üretir." Ama sonradan Tarde'ın da söyleyeceği gibi "birey toplumdan daha karmaşıktır..." Bu yüzden Spinoza'ya "bireyci" demek en az bunu Tarde için söyleyen Durkheim'ın saçmaladığı kadar saçmalamak demektir...

Çünkü onlar bilirler ki birey de en az onu kapsayan toplum kadar ve hatta ondan daha fazla ölçüde karmaşıktır...

Demokrasi neden en iyi ve en güçlü rejimdir? Çünkü *Vahşi Anomali* kitabında Negri'nin çok güzel çekip çıkardığı gibi Spinoza iktidarı iki anlamda ve iki farklı sözcükle ifade eder... *Potentia* ve *Potestas*... Ama *Potentia*'nın gerçek kudret, *Potestas*'ın ise sanal bir otorite olduğunu söylemek yetmez. *Potentia* insanların bireysel-kolektif yapıp edebilme kudretlerindeki artıştır... Yani özgürlük ve son tahlilde toplumsal refah ve mutluluk... *Potestas*'a gelince, Negri'nin Spinozist *Potentia-Potestas* karşıtlığını genellikle "nominal" bir karşıtlık halinde tuttuğunu düşündüğümden, yine Spinoza okumalarım içinden başka bir önerme kuracağım bu konuda: Spinoza'da bu konuda en önemli olan nokta, *Potestas*'ın (artık bu İmparatorluk mudur bilemem, yoruma açık) bireyin kendi yapıp etme kudretinden uzak düşmesinin oranı olduğudur... Bunu Deleuze, Spinoza'yı Marksizme uyarlamaya kalkışmayan ama daha derin bir okumaya dayalı *Spinoza, Felsefede Ekspresyonizm* kitabında çok güzel formüle ediyordu... Her şey her düzeyde bir oranlar varyasyonudur ve bu bakış açısından her bireyin kendi biricik ve tekil özünü (Guattari'nin "öznellik" dediği şey) gerçekleştirme olanağı vardır. Hastaysanız özünüzün ihtiva ettiği güçler kısıtlanır ama buna ek bir kısıtlama getiren yapılar da dışarıdan gelir... Sözgelimi yapabileceğiniz bazı işleri başkalarına bırakırsınız... Bu optik uyarınca diyebiliriz ki Spinoza için bireyler arasında doğa açısından hiçbir fark yoktur – çünkü hepsi özleri açısından tekil ve biriciktir... Ama o halde her bireylik ve her şey bir *multitudo* olacaktır... Ve yine, bunun sonucu olarak *Potestas* vardır, reeldir (buna ister İmparatorluk deyin, ister başka bir şey) – ama bazılarının sandığı gibi (ve Negri'nin hâlâ koruduğu gibi) *Potentia-Potestas* arasındaki bir diyalektik uyarınca değil... *Potestas* bireyin kendi yapıp etme kudretinden "uzak düşme", onun belli bir kısmını realize edememek halinden başka bir şey değildir... Yani insanlar kendilerinin zaten yapabildikleri ve üretebildikleri şeyleri üretebilmek ve yapabilmek için başkalarına, mesela bir iktidara ihtiyaç duyduklarında... Ve bunun

için despotik-totaliter iktidarlara başvurmaya gerek de yok... Sosyal demokrasi denen şey bütünüyle insanlara sahte problemler yaratarak onları çözmeye talip olan bir "sosyal taifenin" hikâyesi değil midir?

76. Dünyayı Değiştirmek: Marx demişti ki filozoflar epeydir dünyayı yorumlamakla uğraşıyorlar, oysaki onu değiştirmektir esas mesele...

Gel zaman git zaman dünya değişti ve Amerikalı fizikçi Alan Sokal'ın ünlü "hileli makalesini" okuduk... Ben epeydir bu türden "her şeyi" anlatan yazılardan hoşlanmadığım için ancak bir "hoax"[3] olduğunu öğrendikten sonra okudum... Epeyce güldüm tabii... Ama Sokal'ın Bricmont'la birlikte yazdığı o saldırgan kitabına baktığımda Alan Sokal'ın derdinin gülmek filan olmadığını, insan türünü yeryüzünde var eden tıynetlerin ve güçlerin önemli bir kısmını (demek ki gülme de buna dahil) yok etmek üzere kurulmuş bir komployla karşı karşıya olduğumuzu anladım...

Filozoflar ile bilimciler arasındaki ayrım ve karşıtlık çok çok 17. yüzyılda başlar – çünkü daha önceleri pek yoktur... Bunu bir kavgaya dönüştüren filozoflar ve bilimciler var... Hep oldu ve hep olacak... Bunlardan ilki matematikçi ve geometrisyen Gauss: döneminin bütün felsefelerini karıştırdığı ve kendi işine yarar bir şeyler bulmaya samimiyetle çabaladığı anlaşılıyor – Hegel, Kant ve diğerleri... Günümüzde ise büyük "pop" fizikçi Richard Feynman oğlunun ders kitabındaki bir felsefi önermeye oğluyla birlikte kahkahalarla güldüğünü söylüyor – oysa Spinoza felsefesini yazarken Harvey kan dolaşımını incelemektedir, Newton bitip tükenmez deneylerini yapmaktadır... Spinoza felsefesi ise birtakım tözler ve sıfatlar üstüne bitip tükenmek bilmez "çocukça" önermelerle doludur... Yani ilerleyişimiz sırasında "hiçbir işimize yaramamıştır"...

Yine fizikçi Weinberg, felsefi içgörülerin bazen bilimsel ilerlemelere ilham verdiğini, ama bunun bile negatif yönde olduğunu söylüyor. Özellikle de "bilim felsefesi" adı verilen şey... Den-

3 Aldatmaca.

nett ise felsefeyi bir fanteziler dünyasıyla, neredeyse bir rüyalar âlemiyle özdeşleştiriyor. Glymour filozoflara bilimler üzerinden artık el ayak çekme iznini bile vermeyerek, bu kez "felsefi naifliği" ve "felsefi ilkelciliği" savunan bazı çağdaşı filozoflara, Heidegger'e, Sartre'a ve Merleau-Ponty'ye çatıyor. Kafner ise son noktayı koyuyor: filozoflar hep iki şeyle ilgilenmişler: çözülebilir ıvır zıvır sorularla ve çözülemez ciddi sorularla...

Felsefede de işlerin bu bilim adamlarının dünyasındaki kadar kötü olduğuna inanmama rağmen, felsefenin lehine bir çıkış yapma arzumu doğuran bir dürtü var. Bu Sokal ile Bricmont'un o berbat kitapları değil tabii. Onlardan önce, en azından Gauss'tan beri, bilimlerin kendilerini felsefi, hatta etik düzlemlerden kurtarma çabası zaten vardı ve yukarıda alıntıladığım durumlar bu talebin bir eseri...

Bu biraz zor bir hal, çünkü Richard Feynman iyi bir fizikçidir ama dünya işlerinden asla anlamaz diyebilirsiniz, oysa Spinoza iyi bir filozoftur ama dünya işlerinden bir şey anlamaz pek diyemezsiniz... Bu biraz "olgunluk" problemi herhalde... Kendim de kısmen fizikçi-matematikçi olduğumdan (artık değilim, çünkü artık "genç" değilim) fiziğin gençlikle ilgisinin farkındayım: nedense bilimler alanındaki en büyük buluşlar zihnin çok hızlı ve yüklerinden arınmış olarak işlediği 25-30 yaşları arasında vuku buluyorlar... Bu durum fizik ve matematik alanlarında, yani soyutlamanın otomatik işlediği bir hayat döneminde daha erken, belli bir bilgi ve tecrübeler birikiminin gerektiği tıp, biyoloji gibi alanlarda daha geç; birikimin çok daha önemli olduğu sosyal bilimlerde –eğer bunları yazmaya vakit bulacak kadar uzun yaşayabilirseniz– çok daha geç, ama eğer felsefe yapmak istiyorsanız, onu olsa olsa Kant ya da Spinoza gibi bir ayağınız çukurdayken ancak yapabilirsiniz...

Feynman meseleye bir New Yorker pragmatisti gözüyle bakmak konusunda rahat olabilir – öyle de yapması gerekir, yoksa başka türlü yarın belki de bir Uzakdoğu kentinin üstüne atılacak plütonyum bombasının formülünü kurmaya vakit bulamaz... Onun biraz fizik biraz da anı içeren vülgarizasyon kitapları asla felsefi önermeler içermez – ve bilim faaliyeti de yete-

rince matematikleşmiş olduğundan, önermelerini uzmanlar dışında kimsenin anlamasına zaten asla imkân yoktur... Olsa olsa Niels Bohr gibi güçlü fizikçilerin "çok ciddi meselelerle ancak kahkahalarla baş edilir," gibisinden gündelik anekdotları ve psikolojik tahayyülleri sanki ağır felsefi meselelermiş gibi sunulur – ve bu aslında bir "alıntılama" sözlüğü parçasıdır...

Feynman ve oğlu Spinoza'ya gülerler... Bu durum üçü arasında geçtiğinden belki karışmam doğru olmaz ama en azından şunu demem mâzur görülebilir: küçük oğlu Spinoza'yı okuduğuna göre, gülseniz bile en azından ne dediği bir çocuk tarafından bile anlaşılıyor demektir... İkincisi Feynman'ın o ana dek pek vakti olmamış ki, bütün bir Batılı eğitimin durak noktalarından biri olan Spinoza felsefesiyle oğlunun okul kitabında ilk kez karşılaşmış... Üçüncüsü, varsaymaktadır ki Spinoza onun fizikteki aceleci buluşlarına illa ki bir zemin hazırlasın... Ama Spinoza'nın acaba böyle bir iddiası, ama asıl önemlisi böyle bir derdi var mıdır, bu asla sorulmuyor...

Fizik ve matematikteki büyük buluşları gençlik yaşlarına doğru geri giderek buluyoruz – mesela *Principles of Mathematics*'in yazarları Bertrand Russell ve Alfred North Whitehead (bu adamı yine de aşağıdaki hakaretler karşısında mutlak bir istisna olarak kabul ediyorum) ilerleyen yaşlarda o meseleyi tümüyle terk ederek insanlarla daha çok ilgilenmeye başladılar... Toplumlar ve dünyanın geleceği üstüne, adalet fikri üstüne kafa yormaya giriştiler... Spinoza onlara uzaktan gülüyordu oysaki...

Feynman nasıl Spinoza felsefesinin aynı zamanda çocuklar için yapıldığını anlamayıp oğlunu gülmeye davet ettiyse, Gauss ve diğerleri de felsefenin bir "bilme" hali olduğunu zannettiklerinden acaba Schelling'in, Hegel'in ve benzerlerinin neden matematikten –ne yazık ki– o kadar da haberdar olmadıklarını hüzünle anıyorlar? Gauss'a göre, Kant bile onun geometri alanında buluşlarına hiç yardım edememiş – ama acaba neden?

Her şeyi anlamak için o halde mesela derdi günü deneyler ve ölçümler yapmak olan Newton'a değil, onunla aynı hesaplama yöntemini, yani sonsuz küçüklükler hesabını felsefi ge-

reksinimleri yüzünden neredeyse aynı anda icat etmiş olan (ve bugünkü Calculus'ta Newton'unki değil onunki kullanılır) Leibniz'e başvurmak gerekir... Ve o anda felsefe ile bilim arasındaki o modern gerilim hemen anlaşılacaktır... Matematikçi kimliğimle söylüyorum, rölativite ve quantum elektrodinamiği (ki Feynman en iyi uzmanıdır bu meselenin) teorileri Leibniz matematiği olmasa formüle edilemez, yani kısacası keşfedilemezlerdi...

Oysa Leibniz'in çıkış noktası dosdoğru Descartes'ın ve Feynman'ın burun kıvırdığı Spinoza'nın icat ettikleri yeni bir düşünme ve algılama halidir. Başlangıçta elbette ki Feynman'ın söylediği gibi "çocukça" ve "naiftir" – ama profesöre yine de sormak gerekir: çocukça olmasaydı neden oğlunuza öğretsinler?

Demek ki felsefe öyle kolay kolay "bilim" dediğimiz şeye hizmet etmek zorunda değildir – kendi işini yaparken, bazı bilim adamlarının dediği gibi, bilimsel buluşlara ilham verebilir... Ama bazen de, Heidegger'in yaptığı gibi şu radikal sorgulamayı yapma hakkını kendinde görebilir (ve bu asla bir "ilkellik" filan değildir): Aristo denizdeki bir yumuşakçayı mesela "inceliyordu" ve "gözlemliyordu"... Dersiniz ki bu yüzden "bilim" yapıyordu... Ama modern bilim bunu yapmıyor... Yumuşakçayı bulunduğu ortamdan laboratuara taşıyarak orasını burasını elektrikle, ışık huzmeleriyle, kimyevi maddelerle kurcalıyor ve bu kurcalamaya nasıl tepki gösterdiğini ölçerek onun ne olduğunu, nasıl varolduğunu öğrenmeye çalışıyor... Ama varlık çoktandır kendi hayatında değil... Laboratuarda... Demek ki, diyor Heidegger, modern bilim nesneleri incelemeyi bırakarak, kendi sorularına cevap verir hale getirildikleri bir ortamda onlara bir nevi "işkence" etmekte, bir engizisyon sorgulaması yapmaktadır... Belki de bütün teknik ve teknolojik ilerlemelere karşın Aristo, suda gözlediği denizanasına modern bilimden çok daha yakındı...

Buna karşın bazı bilim adanları işlerini sıkı tutuyorlar: Feynman gibi bir "pop star" fizikçisi değiller ve epeydir mesela tekerlekli sandalyeye mahkûm olan büyük fizikçi Hawking'i o zorunlu acıma seansı sonrası kutsama kaygısında değiller... İn-

san beyninin belli bir düzlemde şeylerin doğasıyla çakıştığını varsaymak gerekiyor – yoksa hiçbir şey isteklerimize uymazdı, icat veya keşif edilemezdi... Mesela Einstein buluşlarının beşeri etkilerinin ne olabileceğini –çoğu zaman beceriksizce olsa da– sormayı asla ihmal etmedi... "Yuppie" kuşağı fizikçilerimiz ise kendilerine dökülen paralar Soğuk Savaş bittikten sonra azaldıkça –ve yine yeterince ikiyüzlü bir şekilde şu "çok kültürlülük", "kimlik" tipinden sosyal bilimsel sorgulamalar önemlerini artırdıkça– saldırganlaştılar ve asla anlayamaya vakit bulamayacakları "yaşlılık" işlerine tasallutta bulunmaya başladılar... Alan Sokal öncesinde Spinoza'ya "işime yaramıyor" diye saldıran bir Feynman var...

Hegel ise duysaydı Gauss'a kendi metninden bir pasajı okumasını tavsiye ederdi: felsefe asla matematik gibi bir dışsal nicelik kaygısını yöntem olarak kabul edemez dediği bir metnini...

77. Kainatın Efendilerinin Ahmaklığı:[4] Hardt'ın yazısını okudum ve hissettiğim kadarıyla bu yazı görünürdeki en muhalif büyük İngiliz gazetesine (yani *the Guardian'a*) İngiltere'nin ABD ile birlikte hareket etmeyi epeydir (Thatcher'dan beri, ama asıl önemlisi Labour iktidarları döneminde bile böyle yapması) sürdürmesi konusunda İngiliz muhalefet ve sol çevrelerinde artık oldukça yaygınlaşan zorunlu bir temayı açıyor gibi geldi. Bu yüzden 'ehven-i şer'i kabullenin' türünden bir çağrıyı, bu kesimlerin böyle davranacaklarına dair bir 'kehâneti' içerdiğini sanmıyorum...

Hardt'inki göreli olarak bir zorunluluk dili ve tespiti... Eğer 'imparatorluk' diye bir postula ortaya atıldıysa bu hâlâ içi şu ya da bu düzlemlerde dolmakta olan bir eğilim, bir süreçtir. Benim *The Empire* kitabından anladığım bunun bir eğilim, bir süreç olduğu. Dolayısıyla bu sürecin dolması 'beklenecek' bir şey olmaktan çok, birçok yönlü mücadeleler perspektifi doğrultusunda anlaşılabilir...

Bu yüzden ABD emperyal egemenlik savaşına mı, yoksa yeni imparatorluk elitlerinin yeni üretecekleri çıkar örgülerine mi

4 Michael Hardt, "Folly of our masters of the universe" *Guardian*, 18 Aralık 2002.

boyun eğecegimiz gibisinden bir soruyu ben söz konusu yazıda bulabilmiş değilim pek... Zaten önüne bir sürekli mücadele perspektifi koyan birisi de herhalde böyle bir imada bulunmazdı...

Ama yine de bir düşünelim derim...

78. "Şenlikli Hareket": *İmparatorluk* kitabında bir "öngörüden" çok bir teşhis ve talep okumuştum. Bu farklı okuma nereden kaynaklanmış olabilir? Herhalde bunu tartışmak biraz zihin açabilir... Ve bütün bir dünya tarihini her an herkese tekrar ve tekrar anlatmak zorunluluğundan kendimizi kurtararak somut eylem ve örgütlenme meselelerine kendimizi verme şansı bulabiliriz. Son derece açık bir nokta, kitabın yazarlarından Negri'nin defaten bahsettiğiniz "şenlikli hareketleri" semptomlar olarak gördüğünü ve bunlarla imparatorluğun yıkımını gerçekleştirmenin kâfi olmayacağını kaydettiğini unutmuş olmanız. "Ciddi hareketlerimizle" neleri başardığımız ise şimdiye dek ortada... Son olarak... Tarihte her *imperium* kendini "kentin" yani "durak noktalarının" reddi üstüne kurmuştur. Ticareti denetlemekten çok onu denetlenemez kılan esas hareketi güç kılmak üzerine – Antik Yunan'da talasokrasi ve Roma *imperium*'u... Bu durumun bugün için de farklı olması için yeterli "fark koşullarını" gözlemleyebiliyor muyuz emin değilim. Kapitalizm her yerde "serbestîler" yaratarak başlar ve eş anlı olarak bu serbestîleri birtakım somut kölelik tarzlarına tercüme eder... Yani açılırken kendi sınırlarını da kendi tayin eder...

Sonuçta çok doğru bir noktayı –belki psikolojik bir nokta bu– Ahmet İnsel geçenlerdeki bir yazısında belirlemişti: ABD için bu mesele 11 Eylül'den beri kendini zaten içinde hissettiği bir savaş... Afganistan, Irak yalnızca "muharebeler"... Ve sonuçta "bitirilmeleri" de gerekmiyor... Ne zamanda ne de "savaş kazanıldı" formülünde...

Bir de hep bu son savaşta emperyal bir egemenlik kurma gayretini ön plana çıkarıyoruz... Başarısızlığı hiç hesaba katmıyoruz ve bu yalnızca herhangi bir ihtimal değil. Uluslararası entegre kapitalizm bile bu savaştan rahatsızlık duyan bir-

takım oluşumları, organları ortaya çıkarmaya başladı ki bunlar arasında ABD'nin çoğu kurumu da mevcut. Bush'un yakındaki seçimleri kazanabileceğine gerçekten inanıyor musunuz? Clinton'un bu savaşa geçit vermediğini (petrol vesaire çıkarları o sırada da ayni durumdayken) hatırlamıyor musunuz? *Imperium*'un çeşitli yüzlerini tanımak lazım...

Son olarak... ABD'nin bir *imperium* oluşturma gayreti konusundaki gözlemleri de görelileştirmek gerekir diye düşünüyorum. Bence birey içinde oluşanlar emperyal egemenliklere dönüşürler... Tarihsel olarak "bireyin" toplumdan daha karmaşık bir varlık olduğunu anlamadıkça "tepeden inme" oluşumların gücüne mesela bir kolektivizmden daha rahat inanır halde oluyoruz ve Marksist filan olmamız da bu illüzyonu pek etkilemiyor... Mistisizm ve irrasyonalite ise akılsızlığın bulaştırılması olarak nitelendirilebilir kanımca. Ve pekâlâ ABD bu dünyada yalnızlaşma sürecine girdikçe bireyliğini kaybedeceği reflekslere kapılabilir...

Kazanımları ve fırsatları küçümsememek gerekiyor. Çok berbat haller içinde yüzüp durduğumuz epeydir apaçık. Ama Avrupa'dan kaynaklanan bir direncin, Türkiye parlamentosundaki bireysel bir kararın etkisinin, Avrupa kentlerinde –Türkiye de dahil olmak üzere– sokaklara dökülen milyonlarca insanın bireyselliğiyle eşdeğer olduğunu kabul etmek zorundayız.

Bireysel durum o kadar etkili bir epistemik unsurdur ki şunu bile düşünebiliriz mesela: Kıbrıs konusunda bir çözüm ışığı yakılabilseydi Türkiye Parlamentosu savaşa direnç konusundaki kararında Fransa-Almanya-Rusya-Çin ekseninden daha rahat bir destek bulabilirdi... Görüldüğü kadarıyla emperyal egemenlik girişimi konusunda hiç kimse o kadar da rahat değil ve söylenmesi gereken son şey de ufukta yavaş yavaş beliriyor: düşündüğünüzün aksine ABD *imperium* kurmaya çalışmıyor şu anda... Varolan bir üst-*imperium* (imparatorluk diyelim) içinde daha arkaik ve vahşi bir yönetim-egemenlik oluşturmaya çalışıyor.

79. Yeni-Hegelci Bir Marksizm:[5] *1. Öksüz Süreçler:* Önce düşüncenin çağdaş tarihinden bir görünüm: 20. yüzyılın görünüşte mutsuz tarihi içinde dolaşmaya bırakılan bazı "öksüz süreçlerden" bahsedilebilir. Üstelik bu süreçler belli oranda Marksist etkiler de taşımaktadırlar. Rus biçimciliğinin, reel-Marksizmin, Alman sürgün düşünürlerinin başlarına gelenler üzerine yapılan vurgu, bir tür marjinalleşmeyi zorunlu olarak içeriyorsa da, Jameson'ın kitabından kaynaklanan özel ve güçlü bir cesaret var: Diyalektik düşünceyi diriltmek. Bir eleştiriye hemen girişmek gerekiyor: *Marksizm ve Biçim* başlıklı yapıtın bir yöntembilimi varsa, o da "diyalektiğin biçimsel uygulanması" adına öksüz süreçleri, mutsuz ve karamsar Adorno'yu, *Umut İlkesi*'nin Bloch'unu, *Bunaltı*'nın Sartre'ını, marjinalleştikleri noktalarda, artık varlığına alıştırılmaya çalıştığımız periferide, merkezkaç güçleri içinde yakalamak yerine, Hegelci bir sistematiklik düşüncesine uygun olarak, "merkezlerinden yakalama" istemine dayanıyor. Buna karşın, Amerikan kültür dünyasına açılmayı "akademik neo-pozitivizmin" (pozitivizmden çok uzak olduğunu sandığı düşünürleri, akademik bir jargon içinde durmaksızın yeniden dillendiren akım, özellikle Foucault, Deleuze, Derrida gibi düşünürlerin yaşamını ve eserini amentü haline getirir) dünyasına bir meydan okuyuşla tamamlamayı uman özgün bir düşünür olarak *Postmodernizm*'in yazarı oldukça uzun bir dolaşmayı gerekli bulmuş görünüyor.

Süreçlerin en öksüzünden başlıyoruz böylece: İlk formülü, kötümserliği dillere destan, elitizmi defalarca eleştirilmiş Adorno sunacaktır... "Bilgi de, nesnesi gibi, çelişkiye zincirle bağlı olarak kalır..." Jameson'ın bu "izlenimci" tasarıma gösterdiği saygı övgüye değer görünüyor. Ayrıca Adorno'ya gösterdiği sabır da... Belki de yüzyılımızın çalışma masası en dağınık düşünürlerinden biriyle "diyalektik" bir uzlaşmaya kalkışmak gerçekten zorunlu bir maceradır. Bölük pörçük Adornoesk izlenimlerin gerçekten diyalektik, ama her durumda "imkânsız" bir bütünlüğe hizmet edebileceklerini düşünmekte Jameson'a dek geç kalınmış görünüyor. "Parçalanma"nın düşünürü değil

5 *Kitap-lık* 23-24, Eylül-Aralık 1996, s. 32-34.

miydi Adorno? Ayrıcalıklı kavramı "kültür sanayii" ile "olumsuz", yani "parçalı" bir diyalektiği harekete geçirmeyi amaçladığı herhalde doğrudur. Belki de Simmel'den farklı olarak, izlenimlerden yola çıkan bir sosyoloji yerine, diyalektik arka plandan hareket ederek yaşamın izlenimlerine varmayı amaçladığı da doğrudur. Bir "çökmüş güçler bahçesi"yle karşılaşırız orada: "Dinlemenin çöküşü" bir "çıkış noktası", bir tartışma örnekçesi oluşturur. Adorno'nun Stravinski karşısında, bir kutup olarak destekler göründüğü Schoenberg de "biçimin" elinden kurtulamayacaktır. Adorno'nun "bilgisi", Jameson'ın gözlemine hak verelim, bir taraftan nesnesiyle birbirine karışmayı hem üslup hem de yöntem olarak seçmiş bir arzuya bağlanıyor. Ama Adorno, galiba Jameson'ın ödemeye pek niyetli olmadığı bir bedel ödemişti: Hiç de "diyalektik" karakterli olmayan bir çelişkiler örüntüsünü ziyaret ettiği yerlerin izleniminden kendi "bilgisi"nin, dolayısıyla parça-bölük eserinin içine çekmek. Mutsuzluğu incelemek mutsuzluk verecektir. Acıların temaşası, izlenimlere dönüştükçe acı verecektir. Böylece, Adorno'nun kurguladığı Batı Müziği Tarihçesi, dinlemenin çöküşünün, bir bozulma sürecinin izlenimci bir tarihine dönüşecektir: Bir teratoloji, bir bozuk biçimler bilimi. Schoenberg'e bile trajik bir ömür biçilecektir: Batı müziği, dinleme faaliyetinin kurumsallaşması içinde bir "doğallık dışı"na gönderdiğinden, Schoenberg'in kullandığı müziksel gereç, şu on iki nota eninde sonunda bir sisteme, bir "biçime" dönüşecektir. Zamanın kodlanamaz yönünü kullanmayı amaçlayan Proust romanı, izlenimlere boyun eğen bir müdahaleyle, aynen Schoenberg'de eserin oluşturacağı ayrıcalıklı birimin devreden çıkarılması (özgürleşme miydi bu?) yüzünden zamanını yitirecek, galiba hep "mekânın" peşine düşecektir: *Irrtum*... Stravinski'nin çözümü ("biçimleri katmanlaştırarak", yaratımı biçimlerin eline ta baştan terk ederek özgürleşmeyi uman) ne kadar sahteyse diyalektiğin gerektirdiği öteki kutupta, Schoenberg'de eserin biricikliği yitip gidecek, daha doğrusu eserin birinde başlayan süreç, başka bir eserde devam edecektir. Adorno'yla tek tek eserlerin kayboluşunun yitik ufkundayız.

Ama Jameson, bu bedeli ödememekte diretecek gibi görünüyor: Öksüz süreçlerin nüfusu yeterince büyüktür ve sonraki uğraklar, Benjamin, Bloch ve (ilginç) Schiller olacaktır. Artık "zamanın temellendirilmesi" gerekmektedir. Yine "izlenimci" bir tasarım, "diyalektiğin değişkelerini" kovalamaya çağrılmıştır: Benjamin'in eseri her şeyden önce, zamana doğru açılan bir "uygulama" diye sunulmaktadır: Baudelaire'e, "Dünya Başkenti Paris'e", başka bir deyişle "modern zamanların başlangıç anlarına doğru uzanır Benjamin. Sanki "yakın bir tarihe", belleğin henüz örselenmemiş, hatta "kopmamış" olduğu bir döneme uzanmak, olağan Marksist tarihyazımınm güç yetiremeyeceği bir nostaljiyi gerektirmektedir. Bu bellek acı verir, çünkü bir projeyle işe başlamış olduğumuzu ve bu projenin zorunlu başarısızlığını her an hatırlatır. Benjamin'in de masası dağınıktır. Buna karşın kavranılan takımadalar halinde örgütlenirler ve okuyucuda kişisellik izlenimleri üretmeye adaydırlar. Faustçu dünya, bütün modernist övüngenliği içinde, Faust'un aslında hiçbir "an"a, "dur bekle" diyemediğini unutmamalıdır. Neredeyse "ütopik zaman"a geçeceğiz. Formül burada "geçmişin anımsanması" olarak zamandır ve Horkheimer'in bir formülünü tekrarlar: Sorun, geçmişe hiçbir şekilde müdahale edemediğimiz gerçeğidir. Geleceğe yönelimin "modern" tarzı, özlem ve burjuva ferahlığı, tarihsel maddeciliği derinden yaralamıştır: Elbette muhafazakârlığın bir paradoksuyla karşı karşıya kalırız burada: Muhafazakârlık, önce Weimar, ardından Nazi kültüründe olduğu gibi "hafızasız"dır. Geçmişe yönelmekten çok "geleceğe" yönelir ve gelecek kuşaklara kendi yaşam biçimini, baba-oğul, ana-kız özdeşliğini dayatır. Başkalarının hikâyesini anlatabilmekte özel bir yeteneksizlik türüdür bu. Nedense Benjamin'in temel kavramı olan *Jetztzeit*, "o anda, birden oluvermiş olma" hali, onu "merkezden", diyalektiğin içinden yakalamaya çalışan Jameson'ın dikkatinden kaçmış görünüyor. Çünkü kullanmayı önerdiği eksen Hegelci bir seçmecilik türüdür ve Benjamin'e burada atfettiği rol Adorno'dan "zamanın kötülüğü"nden Bloch'a, "geleceğe yöneliş"e geçiştir. Peki, acaba bir taraftan Adorno, öte taraftan Benjamin ile Blo-

ch arasında böyle bir diyalog geçmiş midir? Benjamin'de "anın ebediliği", kaydedilmişliği olan şey, "mekanik yeniden üretimi" bile bir sanat modeli haline getirmiyor muydu? İşte ayrıcalıklı "modern" sanatlar olarak sinema ve fotoğraf. Makine egemenliği "yine de" büyüleyici haleyi silemeyecektir. Benjamin'in bu güveni son anlarına dek koruduğu anlaşılıyor. Artık Jameson'ın formülünün ötesine geçerek, onun "biçim"e atfettiği birincilliği (ona göre diyalektik bir biçimler düzenlenişidir) yapısallaştırabiliriz. Eserinin ilerleyen sayfalarında Jameson'ın Sartre'a affettiği bir bakış tarzı daha Benjamin'de hazır bulunmaktadır: Modernliğin her yerden yansıyan bir özelliği onu "boş yapıların egemenliği" olarak görüntüler. Önce olan, öznelliğin "geçmiş" olarak bellekten çekip çıkardığı, her zaman zaten orada hazır bulunandır: Simmel'in de gösterdiği gibi, üsluptan bile bir yapıymış gibi söz edebiliriz. İşte bu yapının bir "teolojisi" olacaktır. Bir "edebi biçim"i olacaktır, müzikal bir formu olacaktır. Bu bakımdan Benjamin kadar Hegelcilikten uzak bir "biçimcilik" yoktur ve eserinin "diyalektik bir uygulama", hele hele "yorumsama" başlığı altında ele alınması haksızlık olacaktır. Çünkü onun izlenimciliği biçimin sunduğu formların yalnızca birer yan ürün olduklarını, asla içlerinin doldurulması gerekmediğini ona hep hatırlatmaktadır. Sanki Benjamin süreci, öksüzlüğü arzulamaktadır ve merkeze çekilme arzusundan o ölçüde uzaktır. Oysa Jameson bunu kapatılacak bir açık olarak görmekte, boşluğu bir ön-Romantiğin (Schiller), bir "gerçeküstücü"nün (Breton) ve Faustçu imgenin yetersiz atılımlarıyla doldurmaya çalışmaktadır. Bunu kitabın son bölümünden ilk bölümlerine doğru başlattığı Hegelci saldırılardan anlayabiliyoruz. Kitap baştan ve sondan iki defada başlatılmakta, başlıklandırılmış iki bölüme ayrılmaktadır: Birincisine, sürgün düşünürlerinin öksüz süreçlerinin güzel bir hikâyesi dersek, ikincisi, başlıktaki Marksizm sözcüğüne hakkını verecek tek girişim olarak gördüğü bir yeni-Hegelcilik türünü damıtmaktadır: Lukács, Sartre ve tarihsel insanbiçimcilik...

İşte Freud, o anda, bir "kör nokta" işlevini görmeye çağrılmaktadır: Biçimin öncelliğini bize anlatacak olan odur. Bilinç-

dışı biçimseldir ve biz henüz Lacan'da değiliz, Marcuse'nin bilinçdışını aklama çabasıyla baş başayız. Marcuse, gerçek anlamıyla gerçek aktörlerin (özellikle "tarihsel" aktörlerin) ortadan kalkışının düşünürüdür. Tolerans son derece soysuzlaşanadır ve aktörlüğü kaldırır ortadan. Yüzeyselleşme geneldir ve bilinç, galiba bilinçdışı güçlere atfedilen karanlıktan çok daha zifiri bir geceye gömülmüş bulunabilir. Aynen Benjamin gibi, burjuva rahatlığının muhafazakârlıkla iç içe geçişi söz konusudur. Jameson'ın Marcuse ve Reich gibilerini, onlara yöneltilen "doğalcılık" suçlamalarından korumaya çalışması haklıdır. Ama onların gerçekten "doğalcı" olduklarını teyit etmek şartıyla. Benjamin'in makine ile doğayı pek de birbirinden ayırdığına delalet eden hiçbir işaret olmadığı gibi, Marcuse'den kaynaklandığı kabul edilen bir modern tüketim toplumu ve arzular rejimi eleştirisinin kaybedilmiş bir doğadan geldiği düşüncesinin haklılığı da su götürür.

İnsan doğasını tümüyle doğadışının şaşırtıcılığıyla darbetmeyi amaçlayan "gerçeküstücü" Breton da, Jameson'ın kurmayı umduğu işlevsel bütünlük (diyalektik) için yetersiz kalmaktadır: Öncelikle, Breton'un "Sağ kanat" diye yadsıdığı "gerçeküstücüler" vardır işin içinde. Breton'dan çok onların (Artaud ya da Breton ile açık polemik içindeki Bataille nerededir burada?) katkısıyla, sanatın "aktörlük" kuramını eşleyen bir "kurtarma estetiği" devreye girer: Eğer Benjamin ile Bloch tarafından temelleri atılmış bir "aktörlük kuramı", bize, sanatçının farklı zamanların ve mekânların acılarını, tasasını, kaygısını ya da mutluluğunu kendi bedeni (tuvali, kalem-kâğıdı, ekranı, merceği, mermeri) üzerine çektiği ve Deleuze'ün deyişiyle "gururla parlattığı" yarı-Stoacı bir ekonomik düzeni anlatıyorsa, gerçeküstücülük sanata son derece elverişsiz toplumsallık katmanlarının (mekanik yeniden üretim açısından Benjamin, dinlemenin çöküşü, kültür sanayii açısından Adorno vs.) elinden nesneleri kurtarma harekâtını yüklemektedir. Başka bir deyişle, "büyük sanat" diye yadsınan şeyin her zaman yapageldiği (sözgelimi Merleau-Ponty'nin Cezanne sunumunu hatırlayın) işi anımsıyoruz: Buna göre sanatın eğer bir işlevi olacaksa, nesneleri ve hakikat-

lerini içinde düzenlenmiş oldukları, boyun eğmek zorunda bırakıldıkları düzenin elinden çekip almaktan başka bir şey olamaz bu. Reklamın ve kitle iletişim araçlarının, uluslararası kapitalizmin aldığı yeni biçimcileri ayakta tutan şu akışkan figürlerin elinden nesneler, sanki teker teker, estetik düzeyde yürütülecek bir mücadeleyle alınmalıdırlar. Benjamin'in çizdiği Baudelaire portresi, bu işlevi yürürlüğe koymak üzere sanki daha o zamandan iş başındaydı. Eğer aktörlük kuramı uyarınca sanat bir tür "acıları", "sorunları", Nietzsche'nin söylediği gibi bir "maskeler" oyunu içinde kendi üzerinde, etinde ve bedeninde yansıtmak faaliyeti ise, bir "kurtarma harekâtı" olarak sanat, "nesnelliğini" kaybetmiş bir dünyada biçimler tarafından düzenlenmiş ve simgesel değerlere kavuşturulmuş nesnelerin gövdesini kurtaracaktır. Gerçeküstücülüğün bu ikinci işlevin kısmi bir görünümünü ve aktivizmini oluşturduğu doğrudur. Ancak bu onun Jameson tarafından da itiraf edilen yetersizliğini de göstermektedir: Ütopyayı içten kavrayabilme gücünden yoksundur. Bu itirafla birlikte modernliğin tüm tarihini kateden ütopik süreçten bahseder Jameson. Tarihsel bakımdan iki uca ihtiyaç vardır: Modernliğin başlangıcına yerleştirebildiğimiz Schiller ve belki de sonuna, "daha öteye" açılacağı noktaya yerleştirebileceğimiz Ernst Bloch. Dolayım elbette Freud'a ihtiyaç duyacaktır çünkü her şey, ütopyanın "belli bir anlamının" bastırılmış olduğu rahatlıkla anımsatılabilir. *Spuren*'de, *İzler*'de bile Bloch izlenimci dostlarından apayrı izlenim mekanizmalarını ayaklandırmıştır: Bir öykücüdür o ve izlenimler oralardan, Benjamin'in Leskov için (hani şu "hikâye anlatıcısı") yaptığından çok farklı yollardan türemektedirler. Hafıza çok uzak kıtalardan, İncil tarihinden Torah'tan hatta Binbir Gece Masallarından ithal edilebilecektir. Ama izlenim hep bir "gelecek atılımı"dır artık. Bloch'un eserine bolca serpiştirdiği öykücükler genellikle şöyle bir programı takip ederler: Talihsizlikler üst üste gelmiş ve öyle bir karmaşık yığın oluşturmuşlardır ki, insana "artık bu devam edemez", "bu kadarı da olmaz" demekten başka bir çare kalmamıştır. Ama aynı şey, artık sallantıda olan bir burjuva ferahlığı için de geçerli değil midir? Bu kadar da talihli olunamaz... Ve talih,

elbet bir gün, kaçınılmaz şekilde, üstelik kendi birikiminin dinamiğiyle ters dönecektir. Jameson'ın Bloch'u ve *Umut İlkesi*'ni devreye sokuşu (unutulmamalı ki amaç diyalektiğin bir "gelecek tasarrufu"na ihtiyaç duyurmasıdır) bu noktada iyice anlaşılmaz. Bu öykücükler pek az Hegelci unsur taşırlar. Eğer onları "diyalektik uygulamalar" diye kabul edersek diyalektiğin "parça-bütün" meselesi için bütün söylediklerinden vazgeçmek zorunda kalırız. Hegelci diyalektik ise Protestandır: Jameson'ın da söylediği gibi, "talih dönüşü" zaten Protestan burjuva zihniyetinde ta baştan içerilmiştir... Rahat değildir burjuva ve Stravinski'nin müzik konusunda benimsediği gibi kendine "kurallar" koymaktadır hep: Giysiler, örfler, katı kurallar bile, terim mâzur görülürse, pekâlâ "tarzlandırılmışlardır". Bloch ise bizi sanki "içerilmemiş", "katlanılamaz" bir zamansallığa taşımaktadır: Ebediyete sıçramaya bir adım kaldı! Burjuva rahat değildir, çünkü umudu deneyimleme biçimi çaresizce biriktirmenin yapısı üzerinde cereyan eder. Ve elbette talih, bir gün tersine dönecektir. İşte *Umut İlkesi* budur: Tarih de talihin hareketini kovalayan süreçtir ve ters döner... İlkel birikim "değersizleşmeden" kapitalizme gecikmediği gibi, kapitalizmin varabileceği son noktaya erişmeden bu ters dönüşün gerçekleşemeyeceği yolundaki Marksist öğreti kesintiye uğratılmıştır. İsterseniz Lenin'le arkadaşlarını "Kapital'e karşı-devrim"de bir Bloch öyküsü kahramanları olarak okuyabilirsiniz. Jameson yer yer, Marksizmin "kehânet" düşüncesinden ve "inançlardan" bahsedilerek suçlanmasının pek de gocunulacak bir şey olmaması gerektiğini söyler. Gerçekten de Tanrı ölmüştür ama inançlar ayaktadırlar. Sanki modern dünyanın insanı "inanca inanmakta", onu bir "biçim" olarak saklamaktadır. Her şey gibi ütopya da bir "öksüz süreç" olarak kalmayı sürdürür.

2. Tarih ve Talih: Tarih ile talihi örtüştürebildiğimiz noktaya kadar gelince, öksüz süreçlerle ilişkimizi kısmen bitirmiş oluyoruz. Artık Hegel anıdır ve bütün modernliğimizi formüle etmiş olan bu düşünürü bir kez daha dolayımlamalıyız. Yapılacak iş artık basit görünmektedir, ama yalnızca görünüşte. Bilin-

diği gibi, son birkaç onyıl içinde, Jameson'ın Marksizme yeniden aşılamayı umduğu Hegelcilik kadar tartışma konusu edilmiş bir konu yoktur: Sartre'ın ve Lukács'ın "insanbiçimcilikleri" kötü ve katı yanlarından arındırılarak bir araç olarak, daha doğrusu, diyalektik anlar olarak kullanılacaklardır. Şimdiye kadar ele alınan düşünürler pek "bölünmez" kılıklarda çıkıyorlardı karşımıza. Oysa diyalektiğin ihtiyaç duyacağı "bölünmeler" bir Lukács'a uygulanabilecektir: *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin, *Roman Kuramı*'nın "genç" Lukács'ı ile geç dönemin, "gerçekçi" Lukács'ı... Ama Jameson, ayrımı belli bir tarzda ortadan kaldırmayı önerir. Seçtiği, son dönem eserinin ışığında gençlik dönemi eserlerini yorumlamaktadır. Bunun Althusser'in Marx'a uyguladığından oldukça farklı olduğunu hatırlatmaya gerek yok. Althusser ile takipçileri, doğrudan doğruya yaşlı Marx'ın eseri üzerinde yoğunlaşmayı seçtiler. Şu "epistomolojik kopuş"un terk edildiği dönemlerde bile bu tavır sürdürülmektedir. Çoğu kişi için Lukács esas "öksüz", esas "haksızlığa uğrayan"dır. Yaşamının ve eserinin ölümüne kadarki ve ölümünden sonraki macerası bu görüşe belli bir haklılık kazandırıyor. Jameson, onun çok özel bir başarısızlığından zengin bir ders çıkarılmasını öğütler haklı olarak. Son demlerinde tekrar gençliğindeki konumuna geri dönüşü... Sanki talih ile tarih, Bloch'ta örtüştükleri noktadan sonra birbirlerinden ayrılmaktadırlar yeniden. Gerçeklikle ilişki *Roman Kuramı*'nda, geç dönem Lukács'ında olduğundan daha büyük bir sorun, neredeyse bir kaygıdır. Ama bunun nedeni, pek emin olunmayan, kaypak bir "gerçeklik" ile rahatça kırılgan bir bağın hissedilmesidir. Geç dönem Lukács'ı ise gerçekliği ontolojikleştirmeye, yansıtma ve mimesis kuramlarını temellendirmeye kalkışacak kadar emin hissediyor gibidir kendini. Erken dönem Lukács'ında gerçekliğin kaypaklığı, romantik karakterin ne kadar derinliğine inilirse inilsin, geriye henüz temsil edilmemiş bir şeylerin kalışından kaynaklanıyor gibidir. Geç dönem Lukács'ında ise aynı kaypaklık estetik temsilin özel ama o kadar da evrensel karakterinden gelmektedir. Ama Jameson'ın altını çizdiği gibi, her iki Lukács'da sanatın ortaya çıkışını "biçim" ile "içerik" arasın-

da cereyan eden çatışmalara bağlıyor değil midir? İçeriğin içine akan toplumsal bir hammadde vardır elbette: Ayinsel malzemeler ve ağlayan kadın çığlıkları... Ancak, "biçim"e kavuşturulmaksızın bunlardan özerk sanat yapıtına götürebilecek hiçbir süreklilik, hiçbir Kral Yolu gösterilemez. Orada bir yerde gizlenen, Jameson'ı da yanıltmış olduğunu söyleyebileceğimiz bir ihmali hemen işaretlemeliyiz: Tartışma, hammaddenin de kendi biçimine sahip olduğunu, en ilkel toplumda bile ayinselliğin ciddi ve karmaşık biçimler taşıdığını, ağlamanın ve haykırmanın kendisinin sıkı sıkıya kodlanmış ve düzenlenmiş olduğunu önemsiz bir öngerçeklik olarak kabul etmektedir. Peki bu noktada daha da öteye geçerek, Messiaen'in "sanatçı kuşları"ndan ve Orman Sesleri'nden, beyaz-uğultudan bahsedemez miyiz? Estetik işlevin insanda ortaya çıkışının "tarihsel" bir süreci takip ettiği düşüncesi haklı olsa bile sanatın "insanbiçimciliği" tek bakış açısı olarak kabul edilmek zorunda değildir. Aksine, Gilles Deleuze'ün işaret ettiği gibi, bu "tarihsellik", sanatı ve estetik davranışı farklı yaşamsal çıkarlara (ayinsel, dinsel, mitolojik) bağımlılıktan kurtaran sürecin bir "gecikme" kılığında karşımıza çıktığından kaynaklanıyor olamaz mı? Biraz aşırı bir özdeyişle, belki de "insan sanat konusunda doğaya göre epeyce geç kalmıştır..."

Sırada, elbette Jameson'ın malzemesinde ayrıcalıklı bir yer tuttuğu anlaşılan Sartre vardır. Ama diyalektik uygulama açısından Fransız düşünce dünyasına gerçekleştirilecek bu ziyaret zorlukları artırmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Belki *Varlık ve Hiçlik*'in, ya da *Eleştiri*'nin Sartre'ı ile, geç dönemin aktivist Sartre'ı arasında yapılacak bir "bölme" bir fantezi olacaktır ama, Adorno ile, Bloch ile işe başlayan Jameson'ın Sartre'da daha derinden işleyen bir bölünmenin içerildiğine dikkat çekecek konumda olması gerekirdi: Sartre'da pek çok "öksüz süreç" ifade bulmaktadır ve tıpkı Freud'un kendi malzemesine uyguladığı şiddete benzer bir şiddetle bastırılmaktadır. Bir taraftan güçlü bir biçimde tarihe "inanır". Aynen Freud'un, belki Antik Yunanların pek inanmadığı bir Oedipus efsanesine inanması gibi. Öte taraftan felsefesinin içine serpiştirilmiş olan bir di-

zi "bekâr" kavramla karşılaşırız: Dizisellik ve *pratico-inerte* tarihin donma (Levi-Strauss'a göre "ayarlanma") noktalarını gösterirler. Kurumsallaşmış bir "hep orada olma" hali yok mudur? Ancak bu soğuk kavramların verimliliği yeterince değerlendirilmemiş gibidir. Aynı durum Jameson'ın eserine de yansır: Gösteren ile gösterilenin ayrımı diziseldir ve birincisi, ikincisine tarihsel bir fon oluşturmaktadır. Bir dille teçhiz edilmiş doğarız ama onun bize gösterdiklerinin bir anlamı yoktur henüz. Derken *Les Mots*'nun Sartre'ının ağzından sert bir protesto yükselir: "Masa" dediğimde, önümdeki, şu bildiğimiz, örtüsü lekelenmiş, üzerinde devrilmiş şarap şişeleri, meyve artıkları duran masayı, onun ta kendisini istiyorum. Simgelerin ve dilin "baştan verilmişliği" gerçekle bu kavuşmanın önüne dikilen bir engel değil midir? Sartre böylece buluşunun hakkını vermez: Levi-Strauss'un zarafetle formüle ettiği gibi, "ta baştan beri anlamlandırıyordu dünya, neyi anlamlandırdığını biz henüz bilmeden..." Bu buluşa hakkını verecek, fenomenolojiyi alabildiğine "yassıltan" başka bir yol yok mudur? Biraz tartışma hemen bir başka buluşa yol açacaktır: Camus'ye söyletilebileceği gibi, simgelerin ve anlamların ta baştan verilmiş olması anlamsızlığın ta kendisidir. Spinozacı bir deyişle, "zorunlu yanılsama"dır. Çünkü yukarıda *Les Mots*'dan devşirdiğimiz söz dizilerinin çağırdığı masanın dünyası, anlam açısından Cezanne'ın üzerlerinde meyvelerini betimlediği beyaz örtülü yıkık dökük köy odası masalarından alabildiğine uzaktır. Neden dili kullanırız? Çocuklarımıza ev ödevlerini yaptıkları masayı temiz ve tertipli tutmalarını "öğretmek" için... Sözcükler kırılmakta, farklı betimlemeler içinde, farklı rejimlerle düzenlenebilmektedirler öyleyse. Jameson'ın Marksist bir yazın kuramında neden Bakhtinvari bir diyalojizmden bahsetmeden geçtiği anlaşılıyor. Bu sonuncusunda roman hiç de gündelik dilden uzaklaşmış, yükselmiş (Lukács'ın isteyeceği gibi) bir özel dil değildir. Her sözcük, her tümce, her anlam paketi, farklı, romanın oluşturduğu somut mekânda karşılaşmış diller arasında dağılıp durmaktadır. Dil bir sıla hasreti olmaktan çok, yabancı mekânlarda, henüz tanınmamış süreçlerde bir gezintidir. Yapı-

salcı modellerin ürkütücü karmaşıklığına rağmen dilden korkmaya pek gerek yoktur.

Başa dönersek, Adorno sonrası bir müziğin varlığı da benzeri bir düzleme çağrılabilir: Messiaen'in filtrelediği doğa sesleri, sokak gürültüsü ve Boulez'in avcılığı... Diyalektik adına Jameson'ın dikkatle kaçındığı örneklerdir bunlar. Adorno'ya uyarak "artık şiir olmayacağı" sözüne bir de "Schoenberg'den sonra artık müzik olmayacak" sözünü mü eklemeliydik? Batı çok sesli müziğinin formülü tükenmiş olabilir, ama bambaşka bir olanaklar ve oluşumlar çevrimi içinde birçok yerden, sokaklardan, barlardan, varoşlardan, ormanlardan, fabrikalardan, deniz ve akarsulardan sesler duyulmaya devam edecektir. Sanat yansıtmadan çok, önce kompozisyona girişmiş görünüyor.

3. Sonuç: Hegelci Bilim: Jameson'ın esnek ve oynak dili, Hegelciliğin Marksizm içindeki bu restorasyonuna giriştiği andan itibaren zorunlu bir "teknik" karakter kazanıyor. Bir "bozulma ve çürümenin anlatımı" olarak tarihten (Adorno), "yakın geçmişin anımsanabilir projelerinin çuvallaması" olarak (Benjamin) tarihe, oradan da, "gelecek umudu" (Bloch) olarak tarihe geçmiştik. Tarih ile diyalektiğin özdeşleştirildiği andan (Sartre) itibaren ise Marksizmin pekâlâ muktedir olduğu bir başka "tarihsellik" formülasyonuna geçme ihtiyacındayız. Jameson Sartre'dan Hegel'e dönüyor. Bununla, ele aldığı konunun, yani sanat ve estetik kuramı olarak diyalektik sorununun verebileceği umutların büyük bir kısmı yok oluyor: Toplumların bir tarihe sahip oldukları totolojisi bile bu umutları ancak kısmen doyurabilecektir. Sartre'ın öksüz süreçlerinden biri, bizi "tarihselliğin" insana özgü bir "gecikme" olarak da kavranabileceğini göstermişti. Diyalektik açısından emeğin "doğaya karşı" tanımlanması günümüz insanına gerçek bir tedirginlik vermeye başladı. Sorun bir "doğalcılık" ya da "doğaya topyekûn taşınmaya bir çağrı" çıkarmak değildir. Başka bir diyalektik programlama, Jameson'ı "modernlik" içine kapanmaktan (Schiller'le başlayıp kendisiyle bitirmek gibisinden bir sonuca yol açıyor bu) azledip, Hegel'e karşı Spinoza'dan (Althusser, Deleuze ve Neg-

ri gibi), Sartre'a karşı Merleau-Ponty'den geçen bir çizgiye yerleştirebilirdi. Yine de Jameson'ın çalışması, bir alt katman halinde, belki de Adorno için söylediğine benzer bir şekilde diyalektiği bir "bütünleştirme" yöntemi olarak sınırlandırması şartıyla bazı verimli süreçleri barındırıyor. Hegel'in en güçlü afektini oluşturan iki uç, savaş ile emeğin tarihçesi, bir "köle-efendi" diyalektiğini oluşturmadan önce, bir manzaradır: Napolyon topçusunun Jena'yı dövdüğü sırada, üniversitenin avlusundaki işlikte çalışan marangozlar... Bu afekti benliğinde yaşamak için Hegel'in bir Alman Romantizmi dolayımına ihtiyaç duymamış olduğuna garanti verebilirim. Jameson da, belki benzeri bir afektif deneyim içinde, sanatın "artizanal" bir üretim olduğunu, ama bu sayede "tarz"ın elinden kurtulabildiğini söyleyebiliyor: Hâlesi hâlâ buradan gelmektedir.

Ama işi halenin korunmasıyla bitmiyor. Bu son derece geniş malzeme bizi, artizanal üretimin ve emek diyalektiğinin ötesine geçmeye zorlayacak şekilde örgütlenebilirdi. Jameson'ın temkinli bir hayranlıkla ele aldığı öksüz süreçler (başka bir yazarda böyle bir başarıya rastlamadığımı söylemeliyim) zaten bu potansiyeli içlerinde taşıyorlar. Sanatın aktörlük kuramını, "kurtarma harekâtını" ve Messiaenci "filtreleme" kuramını anımsamamızın nedeni de budur. Sanat yapıtının kendini yorumlamaya (hermenötik) açması yine de pek garantili bir varsayım değildir. Bu yüzden Jameson sanat yapıtının "kendisinden" ve bileşenlerinin çözümlenmesinden uzaklaşarak modernliğin tarihsel arka planını oluşturan ve en güçlü formülasyonunu kuşkusuz Hegel'de bulan başka tasarruf alanlarına, tarihe, etiğe ve siyasete geçmektedir. Bu alanlarda tarih bir "gecikme" gibi görünmeyecektir. Ama Foucault'nun gösterebileceği gibi, hep bir "sürünceme" söz konusu değil midir oralarda da? Aynı "sürünceme"yi Benjamin ile Horkheimer'in işaretledikleri bir "geçmişe müdahale edememe" halinde daha içten bir yaşantı halinde göremiyor muyuz? Ama tarihe iki türlü müdahale edilebilir yine de: Sürgün ve öksüz Alman düşünürlerinin pek iyi tanıdıkları "tarihin anlatı olduğu" gerçeğini hatırlatarak, Nazilerin mitolojik tarihçiliğini anımsatarak... İkinci

ve elbette Marksist bir yazın ya da edebiyat kuramının gündemine almamız gereken ilk şey olarak, sanat yapıtının tarih-dışı bir boyuta sahip olduğunu hatırlayarak, ikincisine yönelen bir tercih yine bir buluşa yol açacaktır: Ne aktör kuramı Lacan'ın bahsettiği gibi bir "gelin seyredin beni" tavrıdır, ne de "nesneleri kurtarma" harekâtı siyasal veya daha derin, sınıfsal "hakikatler" düzlemine çağrılan bir "engage" yönelimdir. Bunun nedeni, sanatçı ya da edebiyatçı açısından "biçimin önceliği"nin dağılımsal olabilmesidir: Lukács Kafka'yı aceleyle "gerçekliğin" merkezine yerleştirirken bir *trompe l'oeil* ile karşı karşıya kaldığını unutur. Kafka'nın, "gerçeklik etkilerini" groteks ve alegorik bir mekâna, sürüncemeli ve itildikçe yerinden kımıldamayan bir zamana yaymış olduğu belki doğrudur. Kundera'nın söylediği gibi neyle suçlandığını bilmeyen adam, suçunun ne olduğunu arayıp duracaktır. Ama alegorinin genişletilmesi bizi daha derin düzenekleri görmekten alıkoyabilir: "Kafka etkisi" denebilecek bir şey varsa, bu bir yansıtmanın ve gerçek dışı ile gerçeğe benzerin kâh bir fon, kâh anlatılanın kendisi olarak karşı karşıya getirilmelerinden çok, hep "ara-biçimler" arayan bir üretkenliktir. Bürokratik makine ya da Şato, bir çağın genel görünümünü yansıtan araçlar olmaktan önce farklı yaşam formlarını birleştiren makinelerdir: Bürokrasi ile Protestan bir orta sınıf ailesi arasında kurulan paralellik bir "benzetme" değildir, orada karşımızda olan bir "bürokratik aile" vardır. Her durumda, Flaubert'in şu "Emma Bovary benim!" haykırışının tonlamasından oldukça uzaktayız. Etna Yanardağı'na atlama, sokakta dövülen bir atla çıldıran, en sevdiği oyun örümcek ağlarına sinekler atmak gibi anekdotlardan çok şey umabilecek olan filozofun tersine, yazar anekdot vermekten uzaklaşmalı, geniş soluklu uzun yazısının satır aralarına kariyerini de içeren yaşamöyküsünü yerleştirmelidir. Öyleyse, yansıtma kuramının uzağına düşüyoruz yine: Yapıtı tarihsel ve toplumsal ilişkilerin oluşturduğu fon üzerine yerleştirecek olan şey, filozof kariyerinin "ıraksak" karakterinden değil, otobiyografik kariyerin "yakınsak" karakterinden kaynaklanacaktır. Aksi halde, Barthes'in gösterdiği gibi, "biçimden önce biçem" girecektir devre-

ye... Eğer "biçim" birbirlerinden çok farklı gerçeklikler ("aile düzeni" ile "kamusal düzen") arasında paralellikler kuruyorsa bu bir analoji olarak kalacaktır. Ama biçemin işe karıştığı andan itibaren galiba simgesel analoji ilişkisi doğrudan doğruya gerçek bir ilişkiye dönüşecektir: Alımlama edimi açısından nasıl Cezanne'ın tablolarına parmaklarla dokunmak gerekiyorsa, bürokratik aileyle, ya da Çehovvari bir "sevgisiz aşkla" karşılaşmamız gerekiyor. Bu karşılaşma, Simmel'in diliyle "üslubun" biricikliği sayesindedir.

Bu noktada aktörlük kuramının önemli bir özelliğiyle karşılaşıyoruz: Lacan'ın sandığı gibi yalnızca resim değil, sanatın bütün dalları "gelin seyredin beni" formülünün yerine "bakmak mı istiyorsun, al şunu seyret öyleyse!" demektedirler. Kısacası, sanat alıcısı asla rahat bırakılacak biri değildir: Bir tabloya bakmak için, oluşmuş, önceden verili bakışını kapının dışında bırakması nasıl gerekliyse, alımlama hazzına verilen mama, hiçbir yerde kolay yenilir yutulur lokmalar halinde olmamalıdır. *Kitsch*'i ve "kötü edebiyat"ı, popüler kitle kültürünün alımladığı sanatı bile elbette reklâmcılıktan ayırt eden bir yön varsa o da budur.

Bu sayede aktörlük kuramını bir taraftan "öykünmecilikten" ayırt ederken "kurtarma harekâtı" kuramına da bağlayacak bir yolu buluyoruz: Sanat yapıtına ilişkin üretim ve "artizanal" emek modelleri "öykünme" modelinden daha uzaklara pek taşımıyor bizi. Jameson'ın Hemingway'e ilişkin anlattıkları galiba bir uğrağımız daha olabileceğini haber vermektedir: Bu büyük öz yaşamöyküsü yazarı bütün "artizanal" faaliyetini günlük, kayıtsız deneyimlerin ve yaşantıların oluşturduğu fonun imaline yöneltmiş görünmektedir. Bu fon, üzerinde herhangi bir olayın ileriye fırlayacağı ve Stravinski etkileri gibi, "şok edeceği" sakin bir yüzey olmaktan çok (öykücülüğün bildik tavrı değil midir bu?) bizzat kendisi olaydır: Savaş bir fondur. Aynen Virginia Woolf'un Londra sokaklarının, otobüslerinin ve kaldırımlarının bir fon olduğu gibi. Sartre'a katılarak, "maddeyi diyalektize etme" çabasını unutabiliriz. Ama ondan ayrılarak "diyalektize edilmemiş maddenin", yani elimizde as-

lında bu fondan başka bir gerçeklik bulunmadığının yaratacağı bir "oluş" düşüncesini de onaylayabiliriz. Burada artık "olay" bir "fondur". Katmanlar ne bir diyalektik yargının safhaları, ne de bir hiyerarşik sıralamanın tabakaları olarak görünürler. Malzeme basbayağı maddidir işte: Parça parça dışında (*partes extra partes*) bir ilişki tarzıdır bu. Ama "olay"ın kendisi hiç de öyle değildir: Kâh erotik, kâh coşkusal, kâh umutsuz, kâh sevinçli uğraklardır katettiği: Parça parça içindedir orada (*partes intra partes*). Olayları bir araya toplayan bir "bilinç durumu" olmadığı gibi, uğrakları denetleyen tek bir "göstergebilimsel düzenek" de mümkün değildir. Öyleyse alımlayıcı gözün, kulağın, satırları takip eden parmağın organik işlevlerine indirgenemez bir bütünsellik türü söz konusu olmalıdır: Bu bütünselliğin karakterinin diyalektik olmadığını Merleau-Ponty'den öğrenebiliyoruz: Sanat eserini temaşa tek tek duyu organlarının tikel işleyişlerine bağlanamaz, bedenin bütünü, özsuların hareketi, önceden oluşmuş imge kırıntıları, kasların ve dokuların bütünü harekete geçer. Ama fenomenolojide (hele Hegelci türünde) kalırsak bu bize "sanat yapıtının" algılanışını herhangi bir objenin algılanışından neyin ayırt edebileceğini asla öğretmez. Sanat eseri de bir "beden" olduğu için diyalektik dolayıma başvurmayı gerektirmeyen bir birleşimsel bütün olarak çıkacaktır karşımıza. Doğanın sanat üretmeyeceğini söylemekle pek anlamlı bir söz etmiş olmayız. Bu açıdan bakıldığında doğa hiçbir şey üretmemektedir zaten. Üretken gücün sonsuzca katmanlaşması, akışkanlık kazanmış halidir.

Sanatın ona ekleyebileceği tek şey, bu yüzden yeni bir şey yaratmaktan çok doğadan bir şeyleri çekip almaktır. Bergson gibi, "daha az"ın aslında "çok daha fazla" olabileceğini söylüyoruz burada. İneklerin Barok müzikten nasıl etkilendikleri hep anlatılır. Ama hemen ardından söz konusu durumun sanatla hiçbir ilişkisi olmadığı teminatı da eklenir. Ama bununla Barok eserin doğasına ilişkin hiçbir şey öğrenemeyiz. Ne de müzik dinlemenin, süt verimini artırmanın ötesinde ineğe (daha doğrusu bize) bir katkısı olup olmadığı konusundaki cahilliğimizi giderebiliriz. Elbette sanat alımında "anlıksal" bir süreç devrede-

dir. Ama "iştahlar" ve "arzu" daha belirgin bir güçle iş başında görünüyorlar. İnsan bedeni sanat eseriyle kendine özgü bir birleşim oluşturmadıkça, maddenin ve sanatsal malzeme olarak "orada durmaya devam edenin" nasıl olup da hazlara hitap edebildiği muamması estetiğin ilk konuları arasında kalmaya Kant'tan beri devam etmektedir. Ama toplumsal süreçlere tekabüliyet sorunsalı da en az o kadar şaşırtıcıdır. Jameson biraz daha meraklı olabilseydi, belki de sanatsal yaratım ediminin her türlü yaratım edimiyle paylaştığı bir yakınsamayı fark edebilecekti: Sanatın ayinsel işlevlerden ayrılarak bağımsızlaşması türünden "modernliğe özgü" bir sürecin ardında gizli bir barışıklık ya da yeniden birleşme olmasın! Bu bakımdan Nietzsche'ye uyarak "Prusya askeri bürokrasisinden" ya da "Cizvit cemaatinden" sanat yapıtı olarak bahsetmemizin yolu açılacaktır. Ya da el zanaatları arasında "yankesiciliğin" yaratıcılığından nasıl bahsedebileceğiz? Ortaya çıkan ayrılığı "değer yargılarına" ve "zevklerle renkler sohbetine" başvurarak ortadan kaldıramayacağımız açıktır. Çünkü değer yargıları "türdeş" bir düzlemi kesip ayırırlar: "Yüksek sanat", "popüler kitle sanatı", "kötü edebiyat", "büyük yapıt" vesaire. Ahlaki bir düşkünlüğü (fahişelik birçok toplumda oldukça ciddi bir sanattır) sanatsal düşkünlükten ayırt edecek moment değer yargılarından değil, "yargı gücümüzü" zorlayan ve çoğu noktada işlevsiz kalmasına yol açan toplumsal mücadelelerden geliyor gibidir. Jameson'ın uzak durduğu Nietzsche, ürünü ile sanatçı arasındaki "eşitsizliği" güçlü bir yaratım nedeni olarak düşünmüyor muydu? Ama bu eşitsizlik, her şeyden önce, sanat yapıtının toplumsal karakterini dışavurmaktadır. Sanatçının paradoksu, artık "ürettiği mamayı kimsenin istememesi" olacaktır. Diyalektik terimlerle söylersek, yüksek yaratma edimi, düşkünlüğü zorunlu olarak içinde taşımaktadır. Öyleyse, nihilizmin sanata en yabancı şey olduğu sözü pek doğru değildir.

Son formüllerimiz, elbette Jameson'ın eserinin genel yönelimine karşı olacaklar: Jameson, keşfettiği öksüz süreçleri Hegel'i Marksizme geri getirme çabası uğruna birer birer geri almaktadır. Aktörlük kuramını ve kurtarma harekâtı öğreti-

sini onun eserine ilişkin bir eleştiri yazısında kullanmamızın nedeni işte bu yazım sürecine ilişkindir: Hegel, sanat çağının sona erdiğini, estetik çağına gireceğimizi müjdelemişti. Yoksa Jameson'ın açımlaması "modernliğin son demlerinde" aynı soruna doğru bir dönüşe mi isteklidir? Bu soruların cevabını anlaşılan "başka eserlerine" göndermektedir Jameson. Ancak her durumda, Marksizmin artık öksüz hammadde yığınlarına karşı daha dikkatli olacağı bir döneme girdiğimiz belli oluyor.

80. Wilberg: Wilberg metnini "batınilik" yönünde çarpıttığını ve aslında Wilberg'in kitabının da ekonomi-ahlak transformasyonunu yeterince kavrayamadığını söylemek istiyorum. "Batınilikten" çok sadece kapitalizme özgü olmak zorunda olmayan bir "içkinlik" mefhumu daha önemli bir vurgu olurdu. Bunu zaten yapanlar var: Tarde, Negri, Deleuze... Öneriler yeni kavramlarla gerçekleşir, eski biçimlere, onlardan esinlenmekle birlikte, başvurup durarak değil. Wilberg'in kitabı bir eski komünist idealler demetine indirgeniyor sonuçta. Bunda Alev Alatlı'nın oldukça kısa ve "vesaire" ile biten sunusunun da bir rolü var tabii. Tarde da Adam Smith'in ahlaki metinlerinin zararına "ulusların zenginliği" metnine önem verilmesini ekonomi politiğin esas zaaflarından biri olarak tespit ediyordu. "İçkinlik" ise şu anda uluslararası entegre kapitalizmin kuşattığı global alan içinde emeğin ve ürünün tümüyle "toplumsallaştığını" varsayan bir fikirdir. Bu toplumsallaşma henüz global bir hale gelmemiş olabilir. Buna karşın alt-düzlemlerde tamamlanmış görünüyor.

81. Düşünce Özgürlüğü: Hukukun bir hukuk kültürüne ihtiyaç duyduğu fikri ise bizzat bu ülkede canımız çıkarken yaşadığımız deneyimlerin bir parçası değil mi? Sorun basitçe yasaların "uygulanması" değil, bir bakıma Kierkegaard'ın söylediği gibi eldeki özgürlüklerin kullanılması konusundaki dirayetsizliğimiz... Batılılar çoğunlukla ve halen bir tür "hukuk felsefesi" peşindeler (Habermas, Luhmann ve diğerleri). Biz ise, yani kendi dünyalarını değiştirmeye, ona müdahale etmeye yelte-

nen sol ise hukukun ötesinde realizasyonlarla daha ilgili olmak zorunda değil miyiz? Bu bir "jurisprudentia" alanı ve hukuktan çok siyaset ile ilgili. Sonuçta Kierkegaard'ın pek de yenilir yutulur olmayan, ama oldukça derin bir sözünü tekrarlamak istiyorum: "İnsanların bir saçmalığı: sahip oldukları özgürlükleri kullanmayıp yenilerini istemek. Düşünme özgürlükleri varken bir de konuşma özgürlüğü istiyorlar..."

82. HAYIR!!: Diyanet İşleri başkanının bir FETVA çıkararak canlı kalkan istencini intihar istenciyle özdeşleştirmesini lanetliyorum... Bu istenç ölüm orucu istencinden de farklıdır ve herbirinin yaşam istencinin farklı tezahürleri olduğunu düşünüyorum...

83. Kelebek Etkisi...: Galiba şu anda buralarda bir iki kanat çırpabilsek mesela şu savaşı engelleyebilirdik gibisinden bir manaya gelen kaos teorisi olayları yukarıdan değil aşağıdan, en küçükten açıklamak demek... Tarde ile epeyce örneğini görmüştük, ama esas olarak Leibniz'in diziler mantığı ile başlayan, günümüzde kaos teorisi adıyla bilinen bir varsayımlar yumağının kullandığı temrinlerden biri: esasında bir "etki" değil, yani hiç olmadı ve daha kararlı, büyük yapılarda hiç olmadı, hiç olmayacak... Ama olma olasılığı var. Olasılıklar hesabı fiziki dünyaya göndermiyor çünkü. Matematiksel idealiteler alanında yapılarak sonra dünyaya uygulanıyor. Bu yüzden her zaman geçerli olabiliyor. Oysa faktüel (olgusal, gerçek) dünyada bir şeyin ne olduğunu anlamak için en uç noktalara kadar gitmek, varsayımların tümünü aşırılaştıracak bir düzeye gelmek gerekir. "Kelebek etkisi" bu arayışın anekdotlarından biri bildiğim kadarıyla: Çin'de bir kelebek kanat çırpar, San Fransisco sulara gömülür... Bu bir şaka ama o kadar da değil. Kaos teorisi her şeyi kaosta tasarlamıyor, tam aksine kaostan neyi anlamlı bir şekilde çekip alırız diye düşünüyor... Leibniz, çok sonraları Bergson gibi filozoflar bu teorinin birtakım saçağı oluşturucu temalarını geliştirmişlerdi. Buna göre biz bir düzen ararız, o istediğimiz ve işimize gelen düzeni bulamadığımızda da kaos ile kar-

şılaştığımızı söyleriz... Oysaki belki de başka, daha karmaşık ve henüz kavramış olmadığımız bir düzen söz konusudur...

84. Suskunluk: Derrida'nin bir filozof olarak suskunluğunu onun adına yorumlamak istemem... *Spectres de Marx* (Marx'ın Hayaletleri) adlı kitabında bunun bazı anahtarlarını bulabiliriz sanıyorum... Derrida'nin "politik" saf tutmakta oldukça geciktiği hep söylenen bir şey... Benim hatırlatmak istediğim şey, biraz tezimle ilgiliydi – düşünme ile kanaatler beyan etme arasındaki temel farkı hâlâ korumamız gerektiğini düşünüyorum... Sorun bir düşünürün işinin düşünmek olmasında yatıyor... Bırakın kanaatlerini politikacılar, uzman diye TV'ye ya da panellere çağrılanlar, uçaktan inmeyen, TV stüdyolarından çıkmayan, yazıları gazete köşelerinde dolaşıp duran "sosyologlar", "siyaset bilimciler" filan söyleyip dursunlar...

Mesele biraz da felsefenin esasıyla ilgili bir şey galiba: filozof asla "tepki" vermeyen, ama "eylemde" bulunan bir kişi olmalı değil mi? Düşünmeyi bir eylem haline getiren ve bunu bir "tepkisel" davranış üslubu olarak yapmayan kişi olmalı, değil mi? Derrida eğer bir filozof olarak kurmak istemişse kendini sanki bütün bu olanları "önceden düşünmüş" dolayısıyla "tepkisellik" belirtmemiş olmak durumunda değil mi?

85. Biraz Ekonomi...: Ezra Pound faşist, Céline de öyle... Ne yapalım... Yeterince güçlüydüler yazı ve şiirlerinde ve biz onları bugün faşizmleriyle değil eserleriyle anıyoruz – sanki faşizm de bir "eser" değilmiş gibi mi? Her durumda faşist birinin ayırt edici özelliği finans sermayesinden nefret ederken ondan farklı bir şey olduğunu düşündüğü sınai sermayenin, yatırım sermayesinin mutlak olarak yanında olmasıdır... Faşisti oradan tespit edersiniz – ve o bunun için bir saf fedakârlık, özveri, çalışkanlık filan sohbeti yapabilir her an size. "Finans" ve "Yahudi" nefretini beraberce iyi tanıdığımız, sevdiğimiz bir şair var mesela en azından – tabii ki İsmet Özel... Tabii ki hiçbir zaman Céline ya da Pound düzleminde değil... Olsa olsa Attila İlhan düzleminde ele alınabilecek bir politik portföyü olan... Bir ara Sırp

tayyarelerinden, geçenlerde finans sermayesinin ana merkezi olarak hayal ettiği İkiz Kulelerin bombalanışından bahseden... Bilinmesi gereken şey sınai, yatırıma yönelik sermayenin portföy sermayeden daha sömürücü olduğudur... Çünkü ikincisinin sömürüsü ekonomi politikte birincisi üzerinden gerçekleşir... Bu yüzden birbirlerini sevmezler ve kapitalizmin iki sanal kutbunu oluştururlar... Ama Türkiye gibi yerlerde başka kimsede para olmadığından bu işler tek elde birleşmeye meyleder... Bunu da görmek lazım gibime geliyor...

86. Bir Atlantis Düşüncesi!: Çoktandır ciddi ciddi vakıf düzeyine yükselmeye çalışan bir "robinsonnade" ile karşılaşmamıştık, sonuçta işte o da gerçekleşti... Yine de hatırlatmak isterim: Atlantis batmıştı ve umarım kimse buna gönderme yaparak bu vakfı oluşturmuş değildir. Geriye ise anarşizm meselesi kalıyor: önce bir vakıf ve yönetim kurulu oluşturulacak – adaya yerleşildiğinde bu vakıf ve yönetim kurulu kendini lağvedecek mi?

İkinci bir nokta, ben kendi hesabıma ne yazık ki katılamayacağım, çünkü "ilk akla gelen" sorun gerçekten de "suçluların nasıl cezalandırılacağı" gibi bir şeyse bu işin sonucu günümüz "medeniyetinden" daha hayırlı olmayacaktır – çünkü her olağan toplumda akla ilk gelen sorun hep bu olmuştur (bakınız Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*; Michel Foucault, *Gözetlemek ve Cezalandırmak*, vesaire...)

Ve eğer suçlular arazide çalıştırılacaklarsa onları çalıştıracak bir disiplin teknolojisini hemen adanıza monte etmek zorunda kalırsınız. Paranın olmamasını sağlayan mekanizma epeydir bilinir ve anarşistlerin çoğu bunun tuzağına eskiden de düşmüşlerdi: kredi ya da kasa... Bunu kapitalizmin yarattığını eklemeye gerek yok, *Das Kapital*'inde Marx bunun epeyce farkındaydı...

Benim de çok eski birkaç projem vardı ve bunlardan birisi bir adaydı: orada bir "diktatörlük okulu" kuracaktık ve belli aralarla Latin Amerika ülkelerine diktatör gönderecektik – yeni adaylar ise eskiler üstünde sürekli tehdit unsuru oluşturacaklardı... İkinci proje ise Fransa'da, mesela Auvergne bölgesin-

de bir şato ve arazi satın aldıktan sonra, vize işlerini halledebilirsem güneydoğudan bir köyü oraya taşıyıp "feodal" bir rejim kurmaktı – tabii Fransız gazetecileri yeterince uzak tutabilmek şartıyla... Süt, ekmek, yumurta ve şarap rejimi yani...

Herakleitos der ki "Hep saklanan o hakikatten asla saklanamazsın..."

87. Yeniden Yaklaşıyor İşte...: "Koparılıp lime lime edilmiş etlerin görüntüsü şok etmişti beni... Bütün bunlar teknik yetkinleşmenin ve sarhoşluğun asli bir parçası değil miydi? Dünya başladığından beri insanlar savaştılar, ama mesela İlyada'da bir kolun, bir bacağın kaybedildiği tek bir sahneyle karşılaşmadım. Mitoloji, kol bacak kayıplarını canavarlara, hilkat garibelerine, Tantalos ve Prokrustes gibilerine layık görüyordu olsa olsa... Bu sakatlıkları kazalara yormak optik bir yanılsamadır. Gerçekte kazalar henüz rüşeym halindeyken eskiden başa gelmiş sakatlanmaların ürünüdür. Ve kol bacak biçmelerin artışı, bir neşter ahlakının zafer kazandığının belirtilerinden biridir. Kayıp hesaba katılmaya başladığından çok önce gerçekleşmişti bile..." (Ernst Jünger, *Glaserne Bienen = Cam Arılar*)

Vahşice de olsa çok şey anlatıyor gibi geldi bana...

Oluş-düşünce:
Kadın-oluş, Hayvan-oluş,
Azınlık-oluş
veya
Minör-edebiyat:
Woolf, Acker, Jünger

88. Haecceitas:[1] Tablo varlığını bu dünya üzerinde sürdürdükçe genç adam onun yüzeyinde gülümsemesini sürdürecek. Bu genç kadın yüzünün teninin altında kan damarlardan akıp geçiyor ve rüzgâr dalları sallıyor, bir grup insan aceleyle kalkıp gitmeye hazırlanıyor... İster bir romanda ister bir filmde olsun, genç adamın gülümsemesi bitse de, tekrar gösterildiği ya da okunduğu anda gülümseme yeniden başlayacak. Şu sayfayı açtığında, ya da filmin şu ya da bu karesinde... Anlaşılıyor ki sanat bir koruma işidir. Elbette konserve sanayiinin yaptığı gibi, katkı maddeleriyle, koruyucularla korumaz. Bir anlamda "koruma" gücü, "saklama" gücü olan tek şeydir. Bir gülümsemenin, bir kalkıp gitme hazırlığının, tenin altında kan damarlarının atışının korunması, saklanması, koruyucu malzemeyle (bunları sanat da kullanır elbette) sağlanan bir şey değildir. Genç kız, beş bin yıldır aynı pozunu korumuyor mu şu mağara duvarının üzerinde? Hava, hareketi koruyor, geçen yılın şu gününde bir ışık ve bir nefes; işte, sabah nefes alınmıştı...[2]

1 Haecceitas, işte-bu'luk demek. Duns Scotus'a borçlu olduğumuz bu mefhum, bir şeyi neyse o yapana dairdir. Bir bireyin yalnızca kendi üstüne kapanan bir şey olmadığını, çok uzak aralıklarda yer alan şeylerin bir aradalığı olarak da kavranabileceğini gösterir.

2 Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*

Sanat ne anlamda korur ve saklar? Sanayi gibi, nesneleri, ürünleri korumak için eklenen bir katkı maddesiyle değil... Mecazi anlamda bile böyle bir şey söz konusu değil. Çünkü şey, ta başlangıç anında zaten "model"inden kopup gidiyor. Ondan tümüyle bağımsızlaşıyor. Ama modelinden kopmakla kalmıyor, işin içine karışabilecek bütün diğer kişiliklerden de bağımsızlaşıyor. Şeylerden, sanatçının kendisinden, resmin havasını soluyan tüm diğer kişilerden. Hatta "yaratıcı"dan ve "izleyici"den bile... Yaratıcıdan? Elbette. Çünkü yaratılmış olan kendini korumak için yaratıcıya ihtiyaç duymaz... Sanat eserini koruyan, bir duyumlar bloğu, bileşimidir, algıların ve duygulanımların, etkilerin bir kompozisyonu.

Haecceitas türü bireyliklerden bahsetmiştim. Sanat eseri bu bireyliklerin kompozisyonu, bileşimi değil mi eninde sonunda? Debussy'nin "Bir Su Perisinin Öğleden Sonrasına Serenad"ı, Moussorgsky'nin "Çıplak Dağda Bir Gece"si... İmgeler ve izlenimler oluşmadan önce besteci Kiev yakınlarındaki Üç Kelle Dağı'nın "bir gecesini", ardından "bir sabahını" anlatmak zorundaydı... Açıkçası "imgeci" şiirimizin bize Türkiye'de kaybettirdiği pek çok şey arasında, başka sanatlardan koparıp almaya çalışacağımız bir "duyum blokları" fikri yok mu? Sanat "haecceitas" tipi bireylikler kurar, üretir, yaratır. Her şeyden önce bir kompozisyondur sanat... Ama işteliklerin kompozisyonu... İşte bir ilkbahar sabahı... Hayatta bir dönem, bir yıl, taşrada bir hafta, bir gün, bir saat... Hangi sanatın duyum bloklarını, *haecceitas* boyutunu daha fazla ya da daha az kullanabildiği sorunu ikincil bir sorundur, hatta tümüyle önemsizdir. İmgeci şiir bile, imgelerini yaratırken, simgelerini kullanırken önce haecceitas boyutundan geçmek zorundadır.

Spinozacılık filozofun "çocuklaşması" demiştim... Her şey haecceitas düzleminin sanatın ayrıcalığı olmadığı,-ama yine de estetik duyum bileşkelerine bağlı olduğu içindi. Çocuklar böyle etkileri iyi bilirler... Onlardan etkilenmeye en açık yaratıklardır. Bir lokomotifin pipisi var mıdır? Elbette... Ve söz konusu olan bir simgeleştirme ya da bilinçdışının Ödipal bir metaforu değildir. Sınai lokomotif mühendisliğinin kurgusundan çok

farklı bir çocuk kurgusunda lokomotif artık pipisi olan başka bir makinedir. Spinoza'nın çocuk oyunu, şu dostu Blyenbergh'i şaşırtan tutkusu, örümcek ağına attığı sineklerin çırpınışına bakarak kahkahalarla kendinden geçişi...

Melanie Klein adlı anlayışsız psikanalizcinin hastası altı yaşındaki Küçük Hans'ın makinelere ve haritalara olan tutkusu... Psikanalist her şeyi ayraç içine alacak, Hans'ı aileye, Baba'ya, Anne'ye yeniden döndürecek, etrafında bir "simgeler ormanı" örüverecektir. Hans sürekli olarak bir "pipi"den söz ediyor... Açıktır ki bir organa ya da organik bir işleve işaret etmiyor. Söz konusu olan yalnızca bir malzeme, yani unsurları şu ya da bu biçimde düzenlenebilen, böylece farklı hız ve yavaşlık ilişkilerini ortaya koyan bir yığın, bir kalabalık... Bir kız çocuğunun var mı pipisi? Oğlan "evet" diyor. Burada hiçbir benzetme, hiçbir analoji yok, ne de bir hadımlaştırılma korkusu... Elbette kızların da bir pipisi var, çünkü onlar da, "gerçekten" işiyorlar. Organik bir işlev değil, makine işlevi... Hans basitçe anlatabilir derdini: aynı malzeme farklı biçimlerde bağlanabilir, örülebilir. Böylece farklı hareket ve dinlenme, hız ve yavaşlık rejimlerine sahip olunur. Kızlarda oğlanlardakinden farklı bir "pipi yapma" düzenlemesi var olsa olsa... Bir kız ayakta durarak işemiyor... Artık anlaşılıyor durum: Bir lokomotifin elbette pipisi var... Ama bir sandalyenin, yok. Ama yalnızca onun makine kurgusunun ve düzeninin bu malzemeye yer verinemesinden dolayı... Hans'ın lokomotiften sandalyeye geçişi bir hadımlaştırma duygusuyla ilgili değil... Yalnızca bir makine tasarımından başka bir makine tasarımına geçiyor... Psikanaliz sanatla da çok uğraştı. Oysa daha çocukları, ya da kadınları bile anlamadan... İşte son noktasına vardırılmış arayışlarında çocuk filozofun, Spinozizmin eriştiği noktadayız.

Ama Spinoza'nın başka bir görünümü de var.

Bireyleştirilebilir haldeki her hareket ve dinlenme, sürat ve yavaşlık ilişkisine tekabül eden bir "kuvvet" bir "güç" derecesi... Bir bireyi oluşturan, kuran, düzenleyen ve oluşumuna giren, ya da onu çözen, eriten, dağıtan, değiştiren ilişkilere onu etkileyen yeğinlikler, kuvvetler tekabül ediyor. Bunlar bireyin hareket et-

me, eylemde bulunma yetilerini artırıyor ya da eksiltiyorlar. Bu yeğinlikler ve güçler bireyin iç parçalarından gelebildiği gibi dışarıdaki parçalarından da gelebiliyorlar. Öyleyse Spinoza'nın "affectiones"leri, tavır ya da etkilenim diye çevirebileceğimiz bu anahtar kavram, "oluş"lardan başka bir şey değil. Spinoza soruyor: Ne yapabilir bir beden? Elbette burada bir bedeni yalnızca organlarıyla ve organik işlevlerle tanımlamayı reddetmek yetmez. Aynı şekilde türe ya da cinse ait özelliklerinden ve karakteristiklerinden de vazgeçmek gerekir. Spinoza bedeni "duygulanım", "etkilenim" ve "tavırları" ile ele almaya yönelir böylece. Buna modernler "etoloji bilimi" adını veriyorlar. Spinoza'nın Etiği bu anlamda yazılmıştır. Bir yarış atı bir sütçü beygirinden, bir sütçü beygirinin bir öküzden farklı olmasından daha farklıdır. Bir sivrisineğin dünyası: ışık çeker onu, kendini bir dalın üzerine kondurur. Memelilerin kokusuna pek duyarlıdır. Dalın altından böyle bir hayvan geçse kendini basitçe daldan aşağıya bırakıverir. Derinin altına dalıverir burnuyla. Bulabildiği en az kıllı kesimden elbette. Üç tavır, üç duygulanım sayılabilir burada, daha fazla değil... Geriye kalan zamanlarda sivrisinek uyuyordur, çoğu zaman tüm bir mevsim ya da yıl boyu... Muazzam ormanda olup biten her şeyden habersiz, her şeye karşı kayıtsız. O zaman diyeceğiz ki, Spinozacı anlamda onun "güç derecesi" iki sınır arasında yer alıyor: optimal bir ziyafet derecesi – ki bu şölenin ardından ölecektir. Ve bekleyişinin "pessimal" sınırı... Sivrisineğin bu üç tavrının ve duygulanımının organlara bağlı olduğu, bacaklarıyla hortumuna bağlı olduğu iddia edilebilir. Ama bu yalnızca fizyolojinin bakış açısından böyledir. Ama Spinozacı bir Etik açısından değil. Tam tersine organik nitelikler ve karakteristikler etkilenimlerden doğarlar ve türerler. Neler yapabileceğini bilmeden bir bedeni tanıyamayız. Yani duygulanım ve tavırlarının ne olduğunu, başka tavır ve duygulanımlarla ne tür ilişkilere girdiklerini, başka bedenler tarafından nasıl etkilendiğini, onlardan aldığı katkıyla gücünün artıp artmadığını bilmeksizin hiçbir şey bilemeyiz...

Yine çocuklaşalım şimdi: Nasıl konuşurlar çocuklar hayvanlar üzerine? Hayvanlar çocukları nasıl heyecanlandırır, hare-

kete geçirir? Gözlemleri onları bir tavır ve duygulanım listesi yapmaya götürür. Küçük Hans'ın ünlü atı, bilinçdışı temsillerin değil, duygulanımların alanına aittir. Bir türün üyesi değil, bir makine düzeneğinin bir unsuru ya da bireyidir: Koşulu at-tramvay-sokak... Bu üçü atın içinde yer aldığı bir makineyi tanımlayan unsurlardır. Burada atın bir dizi aktif ya da pasif duygulanımı, etkilenimi, tavrı vardır. Gözleri at-gözlükleriyle kapanmıştır, gururlu durur, büyük bir pipisi vardır, ağır yükler çeker ardından, kırbaçlanır, düşer, kalkmaya çabalar, ısırır, kişner vs. Bu tavır ve duygulanımlar bir makine düzeneğinin içinde dolaşıma girerler. Bu bir atın "neler yapabildiği"dir. Atın gücü neye yetmektedir, nereye kadar gitmektedir? Atın yapabildiklerinin, gücü yettiklerinin belli bir "optimal" sınırı vardır... Atın gücünün doruk noktaları. Ama atın yapabildiklerinin "pessimal" bir eşiği de vardır: Bir at sokakta yere yuvarlanıyor! Sırtındaki büyük yükle ve sırtındaki kırbacın aşırılığıyla yerinden kalkmayı başaramıyor: Bir at ölüyor, O günlerin alışıldık sokak görüntüsü... Nietzsche, Dostoyevski, Nijinski bundan hep yakındılar... Nietzsche'nin "kırbaçlanan at" anekdotunu nasıl anlamalı? Nietzsche'nin deliliği ve "atlaşma"sı sokakta kırbaçlanan bir at ile başlamamış mıydı? Aynı şekilde, Küçük-Hans'ın "atlaşmasını" nasıl anlamalı? Hans da at gibi bir makine düzeneği içinde kapılmamış mıydı? Anasının yatağı, baba unsuru, ev, sokağın karşı tarafındaki kafe, yakındaki bakkal, sokak, sokağa çıkmak için izin istemeler, bu hakkın kazanılması, bu hakkı kazanmanın gururu, ama aynı zamanda bu hakkı kazanmanın tehlikeleri, sokakta yere düşmeler, utanç... Bunlar ne fantezi ne de öznel hayaller dünyasına aitler. Sorun gerçekten bir at taklidi değildir, at "oynama" değildir, ya da bir atla özdeşleşme değildir. Dahası, bir ata acıma ya da sempati duyma da değildir. Esas sorun, Küçük Hans'ın kendi unsurlarını bir "atlaşma" sürecinin unsurlarına ve ilişkilerine sokup sokamayacağı, ata özgü, atın "yapabileceklerine" özgü güç ve hız/yavaşlık ilişkilerini oluşturup oluşturamayacağıdır. Ne ata ne de Hans'a ait olmayan, ama Hans'ın atlaşmasına ait bir makine düzeneği nasıl oluşturulacaktır? Unutmayalım, burada hiçbir

"acıma" duygusu yok, yakınlaşma ve tanıdıklık duygusu yok... Birbirinden çok farklı bireyleri içeren "doğa dışı" bir ilişki söz konusu. Doğa dışı, doğal olmayan bir birliktelik, bir karışım ve bir katılım ilişkisi yalnızca. Yine unutmayalım, Spinoza'nın anladığı anlamda doğanın bileşim düzlemi, ya da diyelim "uyum düzlemi" bu işler için var.

Burada yapılan bir uyum düzlemi üzerinde güçlerin bileşimini yayabilmek, hızları ve duygulanımları düzenlemektir. Bir plana, bir düzleme, bir programa, ama asıl önemlisi bir diyagrama ihtiyaç var. Bir sorun ve bir soru makinesi... Son derece vahşi bir metninde Vladimir Slepian "problem"i atar ortaya: Açım, hep aç, ama bir insan aç olmamalı hiç. Öyleyse bir köpek olmalıyım. Bu elbette bir köpeği taklit etmek olmamalı. Ya da köpeklerin yaptıklarını yapmak... Bedenimin parçalarını ve unsurlarını öyle bir biçimde düzenlemeliyim ki süratleri ve yavaşlıkları, köpekleştirsin beni... Bu bir benzeme olamaz. Çünkü köpeğin kendisi de başka bir şey olmadan ben köpekleşemem. Slepian bu duruma çözümü şöyle önerir: Bunun için pabuçları kullanmak... Eğer pabuçları elime giyersem unsurları yepyeni bir ilişkiye girecekler, aradığım etkiyi sağlayacaklar. Ama pabucun ikinci tekini nasıl bağlayacağım pabuçlu tek elimle? Elbette ki ağzımla. O zaman bu kez ağzım yepyeni bir ilişkiye dahil olacak tüm unsurlarıyla... Ağzım bir köpek ağzına dönüşecek... Pabuçlar, el, ayak ve ağız arasında oluşturulan bir ilişkiler yumağı köpekleşme makinemi yaratabilir... Önce ellerimin işlevini dönüştürüyorum... Ardından zorunlu olarak ağzımın işlevleri dönüşüyor... Ama Slepian'in bu programı elbette başarısızlığa mahkûmdur: peki kuyruk ne olacak? Cinsel organımı bir kuyruğa dönüştürmeyi nasıl başaracağım... Benzerlikler ile yetinebilsem bu mümkün olabilirdi. Ama benzerliklerle yetinemem bu noktaya kadar geldikten sonra. Kuyruk insanda cinsel bir organ olarak kalırken köpekte bir "ek" olarak kalmayı hep sürdürecek. Onların ilişkileri bu yeni düzenekte yepyeni oluşumlara kavuşturulamazlar. Slepian psikanalizin sembolizimlerinin tuzağına mı düşmüştür? Kuyruğun, fallusun sembolleriyle yetinecek midir? Asla. Aksine, Slepian'in istediği de bu ba-

şarısızlıktır. Oluş süreçlerindeki başarısızlıklar da uyum düzlemi ve planı üzerinde yerlerini almalıdırlar. Açıkça söylemek gerekirse düzlemin sonsuz olduğunun ispatı budur. Düzlem sonsuzdur. Oraya herhangi bir noktadan girilebilir, herhangi bir noktada yeniden başlanabilir. Ve bu binlerce kez, binlerce değişik yoldan mümkündür. Bir kez başlanıldığında artık durulamayacaktır. Her zaman bir şeyler ya eksik, ya da fazla olacaktır. Sonsuz bir girişim.

Ama daha büyük bir tehlike de vardır. Başka bir oluş süreci devreye girerek, atı ya da köpeği kendi yerine, çocuğu ya da köpekleşen insanı kendi kimliğine yeniden döndürebilir. Görülüyor ki, Slepian iki tehlikeye de göğüs germektedir.

Haecceitas bu noktada bir şeyler söyleyebilir: Charlotte Bronte'de olduğu gibi her şeyi bir "rüzgâr" teması içinde anlatmak ya da, diyelim Virginia'da olduğu gibi, her "atomu doyurmak": "sıska köpek sokakta koşuşturup duruyor. Ama bu köpek bir sokak!" Hepimiz akşamın saat beşiyiz, ya da başka başka saatlerin. *Haecceitas* olaylardır. Bir taraftan yavaşlık ve hızlarıyla bileşimine dahil olan bedenlere ilişkindirler, öte taraftan "bedensiz" bir uyum planı kesitinde yer alırlar. İşte Virginia'nın kalabalıklar içinde yürüyüşü, taksiler arasında dolaşıp durması... Aynı temayı Francis Bacon'da bulamaz mıyız? Bir yürüyüşe çıkmak bir haecceitas, bir işteliktir. Her anı sayısız "hah işte" ile yüklü bir çoğulluk. Mrs. Dalloway artık kendi kendine hiçbir zaman, "işte ben şuyum, işte ben buyum" demeyecek. Ve "kendini çok genç, ama aynı zamanda anlatılamayacak ölçüde yaşlı hissediyordu. Bir bıçak gibi her şeyi yarıp geçiyordu. Ama aynı zamanda dışarıdaydı, bakınıp duruyordu... Bir gün bile yaşamanın çok, inanılmaz ölçekte çok tehlikeli olduğu duygusuna kapılmıştı..." Anlıyoruz ki bir haecceitas'in ne başlangıcı ne de sonu var. Ne bir kaynağı ne de bir hedefi... O her zaman bir şeylerin ortasında olmak ile ilişkili. Noktalardan değil yalnızca çizgilerden oluşuyor. O bir rizom...

89. Orlando ya da Kadınlaşmak:[3] Kadınlaşmalar, oluş süreçlerine ayrıcalıklı bir giriş noktası oluşturuyorlar. Bu kadınların cadı olmalarından değil, her türlü büyücülüğün, başlangıç olarak, bir kadınlaşma, kadın-oluş ile başlamasından geliyor. Çok daha uzak ve aşırı durumlarda ise, neredeyse bir yaşam amacı gibi, unsurlaşmalar, hücreleşmeler, molekülleşmeler ve fark edilmez-oluşlar bulunuyor. Cadıların süpürgesi nereye götürüyor bizi? Ya da Moby Dick Ahab'ı sessizce nerelere sürüklüyor? Lovecraft'ın kahramanlarından biri acayip hayvanlarla karşılaşır bir yerlerde. Ama bu yalnızca yoldadır. Daha uzaklarda artık ritimleri anlaşılmaz dalgalarla ve fark edilemez parçacıklarla karşılaşılacaktır. Bilimkurgu belki hayvanlarla, bitkilerle, madenlerle işe başlamıştır ama yolu onu fark edilemez parçacıkların, bakteri ve virüslerin karşısına getirecektir. Müziğin tam anlamıyla "müzikal" olan içeriği kadınlaşmalarla, çocuklaşmalarla, hayvanlaşmalarla yüklü değil mi? Ama müzik tarihinde bu da yeterli olmadı. Aletlerin ve kullanımlarının evrimine baktığımızda karşımıza "işitilemez" olanın kendini dinletebildiği bir müzik dünyasıyla karşılaşmıyor muyuz: tüm bir Kozmos'a seslerini kazandırmak, onu işitilir kılmak müziğin kendisi değil mi?

Unutmamalı ki, "kadınlaşmak" ya da "çocuklaşmak" hiç de yeterli değil. Kadın ya da çocuk bir amaç olamaz. Ne kadın için ne de erkek için. Orlando'nun otuz yaşında, dört yüz yıllık yaşamının ilk zamanlarında "kadınlaşması" zorunlu olarak kadınlaşma sürecinin bir "genç kız"-oluş unsurundan ya da kesitinden geçmesi gerektiğini hatırlatıyor bize. Her oluş başka bir oluşu takip eder, sıraya girer. Kurtadamlar öldüklerinde vampirleşirler. Bu şaşırtıcı bir durum değil, çünkü oluş ve çoğulluk aynı şeyler. Bir çoğulluğu, bir çeteyi, bir sürüyü unsurlarıyla, oluşturucu öğeleriyle tanımlayamazsınız. Aynı şekilde bir çoğulluğu bir merkez ya da birleşme, toplaşma yeri de tanımlayamaz. Bir çoğulluk doğası değişmeden herhangi bir boyut kazanamaz ya da kaybedemez. Onun varyasyonları ve boyutları kendi içinde olduğundandır bu.

Freud'un iyileştiremediği (çünkü hiçbir şey anlamadığı) ün-

3 *Virgül* 110, Eylül 2007, s. 53-55.

lü Kurt-Adam'ının kurtlar çetesi bir arı kovanına, bir göt deliği tarlasına, küçük gözeneklerle minik yaraların bir ekranına dönüşebiliyordu rahatlıkla: Bulaşma etkisi unutulmamalı. Bir Benliğin çoklukların bu birbirini takip edişi karşısında afallaması ve büyülenmesi. Anlaşılıyor ki Benlik, Kendilik, ya da buna benzer diğer soyutlamalarla anlatılmak istenen Ben, bu afallamalara ve büyülenmelere mahkûmdur. Bunun nedeni, kendisinden kopup giden "sonraki-oluş"ların, hayvanlaşma ve şaşkınlık-verici molekülerleşmelerin hâlihazırda kendi içinde işlemekte olan ve bilincinde olmadığı başka "oluş"ları, sözgelimi "kadınlaşmaları" takip ediyor olmalarıdır. Anlaşılıyor ki, Kendilik, Benlik ya da kısaca Ben adı verilen şey iki çoğulluk arasındaki bir eşikten, bir kapıdan, bir oluştan ibarettir. Her çoğulluk Anomal olarak işleyen bir sınır çizgisiyle tanımlanır. Ama bu çizgiler de çoğuldur. Her bir kapıda, her bir eşikte yeni bir ittifak, yeni bir anlaşma mı vardır yoksa? Sanki bir lif hayvandan insana, bir insandan moleküllere, moleküllerden parçacıklara oradan da fark edilmezlere ulaşmaktadır. Öyleyse her lif sonsuzca bir Evren-lifidir.

Açıktır ki Anomal'in ya da Dışarıdan Gelen'in birçok "işlevi" ve rolü var. Yalnızca bütün çoğullukları sınırlandırmakla, kuşatmakla kalmıyor ama aynı zamanda virüsvari oluş süreçlerini harekete geçiriyor, daha da önemlisi "kaçış-çizgilerini" yaratıyor. Moby Dick sürüyü sınırlandıran Beyaz Duvar'ı cisimleştirmekle kalmaz. O aynı zamanda şeytansı bir İttifak Vadesi'dir de; son olarak da, ötesinde artık hiçliğin bulunduğu bir Avlanma Çizgisi'dir: Duvarı kateden ve kaptanı çekip götüren çizgi... Nereye?... Boşluğa...

Önemli bir hatadan kaçınalım: oluş liflerinin bu uzanışını, bu dönüşüm ve kavşakları mantıksal bir süreç anlatamaz. Her an bir hayvandan bir bitkiye, bir sokaktan yatak odasına, bir insandan bir moleküle uzanabilir. Her çoğulluk biyologların deyimiyle bir sembiyozdur. Onun oluşu hayvanları, bitkileri, mikroorganizmaları, çılgın parçacıkları, yani galaksinin tümünü birbirine bağlar. Farklı türlerin bu bir arada bağlanışlarını anlatacak önceden düzenlenmiş bir mantık düzeni de yoktur.

Kurt-Adam'ın kurtlarını, arılarını, göt deliklerini, minik yaraları birbirine bağlayan mantıksal hiçbir bağ olmadığı gibi.

Elbette büyücülük bazı dönüşüm ve oluş süreçlerini denetimi altına almak, kodlamak zorundadır. Virginia bunu yazıyla yapar, şaman ise geleneksel tedavi reçeteleriyle. Alexandre Dumas'nın az popüler romanlarından birini hatırlayalım: *Kurt Yetiştiricisi*... Büyücü, Şeytan'la ilk anlaşmasında isteklerinin gerçekleşmesini sağlar. Ama herhangi bir isteğinin her gerçekleşmesinde saç tellerinden biri ya da birkaçı kızıla dönecektir bunun karşılığında. Doğrudan saç çoğulluklarının arasındayız işte. Saç teli bir sınır çizgisidir. Ama bununla büyücünün kendisi de kurtların sınır çizgisini oluşturur. Çetenin reisidir. Ama zamanla kafasında tek bir insan saçı teli kalmadığında, tümü kızıllaştığında ikinci bir sözleşme onu kurtlaştıracaktır. Bu sonsuz bir kurtlaşmadır çünkü yılda ancak bir gün bundan bağışık kalacaktır. Saçlar çoğulluğuyla kurtlar çoğulluğu arasında isterseniz bir "benzerlik" bağıntısı kurabilir, kızıllaşan saçların kurtların postuna benzerliğinden bahsedebilirsiniz. Ama benzerlik burada sadece ikincil bir önem taşır. Çünkü romanda dönüşümü sağlayan kurt siyahtır ve tek bir beyaz kılı vardır. Aslında durum şudur: bir saç çoğulluğu vardır ve kızıl-postlaşma sürecine girmiştir. Ardından ikinci bir çoğulluk, kurtlar çoğulluğu, insanın hayvanlaşmasına götürür. İşte bu ikisinin arasında bir eşik, bir lif, bir sembiyoz vardır dönüşümleri yönlendiren. İşte büyücüler böyle çalışırlar. Mantıksal bir düzene uyarak değil, mantık dışı uygunluklara ve uyarlanmışlıklara göre... Tanrı bile neyin neye dönüşebileceğini önceden kestiremeyecektir çünkü...

Peki, kaçış çizgisi nereden geçecek? Bu da Tanrı'nın bile öngöremeyeceği bir yerdir. Ya aileye geri dönecek, finolaşacaksınız yeniden, ya da aksine, Kaptan Ahab'ın başına gelenler gibi kendini yok edişe, mahvoluşa sürükleneceksiniz. Kaçış çizgileri tehlikelidir. Her tarafta inanılmaz riskler vardır. Ama bunlardan kurtulma yolunda umut da her zaman beslenebilir. Varoluşçu filozofların bahsettiği bir "özgür seçimler" dünyasında değiliz artık. Bir örneğe bakalım yine: birisi piyano çalmaya ye-

niden başlar. Bu çocukluğuna Ödipal bir yeniden dönüş müdür? Yoksa bir ölme, sesler içinde yokolma türü mü? Söz konusu olan onun kendisinden çok farklı oluş biçimlerini de kat ederek yeni bir sınır çizgisi oluşturmasıdır: piyanist olmadan, ya da yeniden piyanist olmadan piyano çalmak... Bu bir çıkış yolu mudur peki? Yoksa Şeytan'la bir sözleşme mi? Eninde sonunda bunların hepsi değil mi söz konusu olan... Yani bir rizom oluşturmak?

Oluş ve çoğullukların önceden belirlenmiş mantıksal bir düzeni yoktur dedim. Ama "kıstasları" var... Kıstasların önemi ve aciliyeti, her şey olup bittikten sonra değil, olayların akışı sırasında uygulanabilmeleridir. Lovecraft büyücülüğün en son sözünü söylüyor: "Sonra dalgalar büyüyerek güçlendiler ve onu, hâlihazırdaki parçacığının ancak sonsuz küçüklükte bir kısmını oluşturabildiği çok-biçimli varlıkla barıştırarak kavrayış gücüne yardım etmeye çalıştılar. Ona, uzaydaki her şeklin fazladan bir boyutu olan başka bir şeklin bir düzlem tarafından kesilmesinden ibaret olduğunu, sözgelimi bir karenin bir küpten, bir dairenin bir küreden kesildiğini anlattılar. Öyleyse küp ya da küre de dört boyutlu bir uzaydan kesiliyorlardı... İnsanların yalnız tahminlerle ya da rüyalarla algılayabilecekleri şeyler... Oysa bunlar da beş, altı ve düşünülemez kadar sonsuz sayıdaki boyutlarda yer alan şekillerden kesilmiş değiller miydi?..."

Buradan "uyum düzlemi" adını verdiğim bir felsefi kavramı tanımlayalım şimdi de: boyutların sayısını ikiye indirmek şöyle dursun, uyum düzlemi bütün boyutları, boyutların hepsini kesmek üzere biçimlenmiştir. Bütün boyutların kesiti... O buralarda herhangi bir sayıdaki çoğullukları kuşatacak, çerçeveleyecek şeydir. Öyleyse bütün oluş süreçleri, büyücülerin yazı ve işaretleri gibi bu uyum düzlemi üzerine yazılırlar. O mutlak kapıdır, her şeyin dışına çıkaran tek kapı... Tek kıstas odur... Ne mantık, ne akla uygunluk, ne de çelişkilerden kaçınma kuralları... Burada mantık kurallarının da ötesindeyiz. Uyum Düzlemi'nin oluşturduğu kapının dışına düşmemek için büyücü ne mantığa ne de bilime ihtiyaç duyacaktır... Ama uyum planı kıstasına ya da ilkesine uymak zorundadır.

Öyleyse yeni bir soru: Herhangi bir çoğulluk bu yoldan boyutlarını korumayı başarabilecek midir? Aynen kitap arasında korunan yassılaşmış bir çiçek gibi? Kaplumbağalaşması içinde D.H. Lawrence'ı yeniden hatırlayalım: Orada en basit ve hantal hayvansı hareket yeteneğinden başlayarak düzeylerin en soyut, en saf geometrisine doğru gitmiyor muydu? "Her şey bölünüp kaçıyor elden"... Ama boyutlardan hiçbir şey kaybetmeksizin, dinamizmden, hareket yeteneğinden hiçbir şey kaybetmeksizin. Lawrence kaplumbağalaşma çizgisini bir uyum düzlemi üzerinde yürütüyordu. Orlando'nun kadınlaşmasını hatırlayalım: hiçbir şey kaybetmeksizin bir kadınlaşma değil miydi bu... Ya da ardından "büyücüleşmesi" ya da "yazarlaşması"?

Her şey uyum düzleminin, bu tek kıstas ya da büyücülük ilkesinin oluş süreçlerinin en uç noktasında olduğunu gösteriyor: bu uç nokta "fark edilmezleşme" diye adlandırılabilir. Daha doğrusu fark edilemez olanın görülebildiği, fark edilebildiği tek yer uyum düzleminden başkası değildir. Boyutların tümünü kestiğinde soyut bir Şekil ile, soyut bir Makine ile karşılaşacak değil miyiz en sonunda? Bu Yüce Makine tasarımını sapkın filozof Spinoza'ya borçluyuz: *facies totius universi*... Evrenin Her Şeye Dönük Yüzü... Olabilir ve olan her şey, her düzenek, her organizma, her düşünce onun karşısında bir çoğulluk, bir oluş, bir kısım, bir titreşim değil mi? Ve soyut Makine onların tümünün ortak kesiştiği yer?

Titreşimler dedim... Dalgalar titreşimlerdir. Sayısız soyutlamalar halinde uyum düzlemi üzerine yazılmış kayan sınırçizgileri... Dalgaların oluşturduğu soyut bir makine vardır. Virginia Woolf'un *The Waves*'i (*Dalgalar*)... O değil miydi hayatının ve eserinin tümünü bir geçiş, bir oluş yapan? Yaşlar, cinsiyetler, unsurlar ve krallıklar arasında geçen her türden oluş? O değil miydi yedi karakteri, Bernard, Neville, Louis, Jinny, Rhoda, Suzanne, ve Percival'i birbirine karıştıran? Virginia'dan beri feminist edebiyat farklı kimliklerde kadınları farklı yerlerde (hapishane, kır evi, bir şato, bir genelev vb.) bir araya getirmeye ve onlara özel, mesleki vb. hayatlarındaki sorunları konuşturmaya iyice alışmıştır. Sayısız örnek verilebileceği için belli bir tanesi-

ni söylemiyorum... Ama nedense buralarda kadınların her biri belli bir meslekten (özellikle her bir mesleğin, edebi bir hamlığa delalet edecek şekilde ayrı türden olmalarına dikkat edilir) olmaları, farklı kimlik ya da kaderlere sahip olmalarına rağmen, asgari müştereklerde ve protestolarda, asgari olarak paylaşılan sorunlarda birleşmeleri gözetildiğinden feminist edebiyat Virginia'nın *Dalgalar*'ının gücünü asla yakalayamamıştır bir daha. Virginia'da ise bu karakterlerin her biri kendi adlarıyla, bireylikleriyle birer çoğullukturlar aynı zamanda. Sözgelimi Bernard ile balık okulu. Her biri aynı anda bu çoğulluğun hem içinde, hem de kıyısındadır... Bir kıyıdan öteki kıyıya, ötekilerin çoğulluklarının içine sızabilirler. Göründüğü kadarıyla Percival mümkün olduğunca fazla sayıda boyutu sarıp sarmalayan en üstün çoğulluktur. Ama henüz uyum düzlemi değildir. Rhoda onu denizin yüzeyinden yükselir gibi gördüğünü düşünse de... Yok yok, o değildir: "Bembeyaz kolu dizi üzerine yaslanmışken bir üçgendi; şimdi dikilmiş, bir sütun oldu; şimdi ise bir musluk... Ardında deniz kükrüyor. Erişemiyoruz ona." Karakterlerin her biri bir dalga gibi ilerliyor... Ama uyum düzlemi üzerinde hepsi tek bir soyut Dalga oluşturuyorlar. Bu dalganın titreşimi bütün düzlemi kateden bir kaçış veya göç çizgisi üzerinde yayılıp duruyor. Virginia'nın romanının her bölümü dalgaların bir görünümü üzerine, geçen saatlerinden biri üzerine, oluşlarının biri üzerine felsefi bir düşünme ile açılıyor.

İşte Virginia'nın günümüz "feminist" edebiyatında har vurulup harman savurulmuş gücü: orada "çeşitli" meslek gruplarından, "sınıflardan" vb. gelen, başarılı ya da başarısız kadınlar yok. Daha doğrusu karakterlerin ilk belirlenimi olarak yok. Dahası modern feminist edebiyatın kaçınamadığı "roman toplantılarına" erkekleri dahil etmeme ilkesi (ya da rahatsızlığı) söz konusu değil... Virginia her türlü oluş halindeki erkek karakterlerle neden daha rahattır? Çünkü kimliklerin ve durak noktalarının, kadınlığın vb. değil, oluş süreçlerinin ve dalgaların edebiyatını yazmaktadır.

Tanrıbilimin "oluş" fikrine karşı tavrı kesindir: kurtadamlar yoktur, insanlar hayvanlaşamazlar. Bunun nedeni, özleriy-

le yaratılmış biçimler, özsel biçimler dönüşüme uğrayamazlar, birilerine devredilemezler. Yalnızca birbirlerine benzeyebilirler. Şeytan ile cadı, büyücü, buna karşın tanrıbilimci için daha az "gerçek" değildirler. Çünkü tümüyle şeytani bir "yerel hareket" olanağı vardır. Engizisyon davalarında iki boyut arasında ayrım yapılır: Birincisi Odyseios'un yoldaşları, ikincisi Diomedes'in yoldaşlarıdır. Hayalî bir bakış bir tarafta, dile getirme, telaffuz etme diğer taraftadır. Birincisinde kişi kendinin bir hayvana dönüştüğüne inanır – bir domuz ya da kurt. Buna onu görenler ya da dinleyenler de inanırlar. Ama bu tanrıbilimci için insanın içinde geçen yerel bir hareketten ibarettir: duyulur imgeleri yeniden hayal gücüne taşıyarak dış anlamlarından koparır. İkinci durumda ise Şeytan gerçek hayvan bedenlerinde "belirir". Üstelik bu hayvan görüntüsü altında başına gelen kaza ve etkileri başka bedenlere de taşıyarak... Sözgelimi Şeytan'ın içinde belirdiği bir kedi ya da kurdun bedeni, bir insanın bedenindeki yaralara tam olarak benzeyen yerlerden yara alabilirler. Bu aslında insanların gerçek anlamıyla hayvanlaşmayacağını söylemenin başka bir türüdür. Ama yine de insanın hayvanlaşması diye tasavvur edebileceğimiz şeytani bir gerçeklik de söz konusudur hâlâ. Öyleyse iblis her türden yerel taşımacılık yapabilir. Şeytan bir taşıyıcı, bir nakliyatçıdır. Ruh hallerini, duygulanımları hatta bedenleri taşır: Engizisyon bir noktada çok açıktır – cadının süpürgesi ya da "Şeytan aldı götürdü." Ama bu nakliyat yalnızca yerel, sınırlıdır. Öz olarak yaratılmış biçimleri, tözleri ya da özneleri etkileyemez.

Ama tanrıbilimcilerin iblis bilimiyle (demonoloji) pek bağlantısı olmayan farklı yasaların devrede olduğu bambaşka bir sorun da vardır. Bu daha çok simya, giderek fizik bilimiyle bağlantılanır. Bu "tesadüfi biçimler" sorunudur... Bunların hem belirli öznelerden hem de özsel biçimlerden ayırt edilmeleri gerekir. Çünkü tesadüfi biçimler "az" ya da "çok" olabilirler... Az ya da çok iyi, ama az ya da çok beyaz, az ya da çok ılık... Isının bir derecesi ısıyı alan, kapan şeyden tümüyle bağımsız, kendi başına bireysel varoluşu olan bir ılıklıktır. Bu yüzden belli bir ısı derecesi belli bir beyazlık derecesiyle ortak bir bileşime gire-

bilir. Ya da başka bir ısı derecesiyle. Böylece, onu taşıyan nesneden bağımsız, kendi başına bir birey oluşturabilen bir bileşim oluşur. Soru aslında şudur: bir günün, bir mevsimin, bir olayın "bireyliği" ne türdendir? Daha kısa bir gün, daha uzun bir gün, doğru söylemek gerekirse, uzam olmaktan çok uzama özgü derecelerdir. Sanki ısıya, renge, tınıya ilişkin dereceler vardır. Öyleyse tesadüfi bir biçimin birbirleriyle bireşime girebilecek bireyleşmelerden oluşan belli bir "yüksekliği" vardır. Bir derece, bir yeğinlik, bir gerilim düzeyi bireydir. Buna düşünürler "haecceitas" (iştelik) diyorlar. Ama bir haecceitas başka derecelerle, başka yeğinliklerle ortak bir bileşime girerek başka bir birey oluşturur. Süratler, yavaşlıklar, ısılar vs. birbirleriyle doğrudan toplanamazlar... Çünkü onlara sahip olan öznelerin de toplanmaları gerekir. Kısacası, tözsel biçimler ile belirlenmiş özneler arasında, bu ikisi arasında yalnızca şeytani nakliyatlar bulunmakla kalmaz, aynı zamanda doğal bir iştelikler, dereceler, yeğinlikler, olaylar ve tesadüfler oyunu yer alır. Bunlar, kendilerini kabul eden özneninkinden çok farklı türden bireylikler oluştururlar.

Virginia'nın eseri bu "iştelikler" düzleminde yer alır... Bir konuyu, bir karakteri, bir özneyi anlatmak yerine, ya da ondan daha önce, dalgaların yüksekliğini, yoğunluk derecelerini, manzaranın şiddetini, duyguların derecelenmelerini anlatmak! Herhangi bir biçimde bunun yolunu açmak, "tözsel" biçimlerden, kendiliklerden çok farklı bireyleşmeleri oluşturmak gerekiyor öyleyse...

90. Virgina Woolf: Rizom Metin: "Birbirleriyle alıp verecek hiçbir şeyleri olmayan iki varlığın 'paralel olmayan' evrimi." Bu nedir? Orkide ile bal vermez eşek arısının ilginç bir serüveni var. Afrika orkidesi belli bir mevsimde eşek arısının üreme organına benzer bir organ geliştirir kendi bedeninde. Geçicidir bu. Öyleyse yalnızca bir "imge"den, eşek arısı organının bir "resmi"nden ibarettir. Diyelim ki, orkide kendinden kopmuş, bununla başka bir ülkede "yersiz-yurtsuzlaşmış"tır. Oysa bunu gören ilk eşek arısı gelip bu imge üzerine konar. Konar-göçer-

lik terimleriyle ifade edersek, orada "yerleşir". Ama unutmamalı ki eşekarısı aynı zamanda "yersiz-yurtsuzlaşmış"tır. Basitçe orkidenin "üreme aygıtı"nın bir parçası haline gelmiştir. Ama kaçınılmaz bir şekilde, üzerine konup kalktığı orkideyi de "kondurmuş", "yerleştirmiş"tir, çünkü onun tohumlarını çok uzak bir yerlerde, farkında olmadan ekecektir.

Bu iki varlığı gerçekten ayrı ayrı iki varlık olarak kavramak mümkün mü? Elbette orkide ile eşek arısı arasında zorunlu bir özdeşlik ilişkisi, benzemelerinden doğan bir aynılık yok. Ama söz konusu durum temelinde her ikisi, belli bir "düzlem"de (buna "uyum düzlemi" adını verirdim) aynı varlık olarak beliriyorlar. Doğabilimciler bu tür varlıklara, yani bizim durumumuzda orkide ile eşekarısının oluşturduğu bütünlüğe "rizom", yani "köksap" adını verirler. Bir rizomda türler birbirlerinden ayrı unsurlardan oluşmaya devam ederler: bir böcek ile bir bitki... Ama rizom olarak aynıdırlar. Mızmız birisi çıkıp orkidenin eşekarısını "taklit" ettiğini, bir tür "öykünmenin", mimiğin söz konusu olduğunu iddia edebilir. Ama öykünme yalnızca birbirinden ayrı "katmanlar" arasında kurulabilecek bir ilişkidir. Sözgelimi bir tarafta bir bitkiler katmanı vardır ve bir hayvanlar katmanını "taklit" eder. Oysa bizim durumumuzda daha derin, "taklit" ya da "mimik" ile anlatılamayacak farklı bir ilişki de yok mu? Olayımızda tümüyle farklı türden bir şeyler de gerçekleşiyor gibidir: taklit ya da öykünme değil ama kodların bir yakalanması, kapılması, davranış kodlarının bir "artı-değeri" (kendi öz işleyiş biçimine ek olarak ortaya çıkan), önceden belirli değerlere eklenen bir değer, tam anlamıyla bir "oluş" süreci, orkidenin eşekarısılaşması ve eşekarısının orkideleşmesi... Bu "oluşlardan" her birinde terimlerden biri yersiz-yurtsuzlaşırken öteki "konuyor", yerleşiyor. Her iki "oluş", orkidenin eşekarısılaşması ve eşekarısının orkideleşmesi da birbirleriyle bağlantı kuruyor ve yersiz-yurtsuzlaşmayı daha da öteye götürüyorlar.

Açıkçası burada önemli olan ne bir taklit ne de bir benzerlik, yalnızca birbirlerinden çok farklı iki varoluş ve davranış kodunun ortak bir "rizom" oluşturmaları ve buradan doğan bir kaçış çizgisi üzerinde yersiz-yurtsuzlaşmaları...

"Sarhoşluk bitkinin bizde muzaffer bir patlayışıdır." Ya da, "Önce eski bitkine git ve onun yanı başında yağmur sularının akış yolunu seyret. Yağmur daha şimdiden tohumları uzaklara taşımış olmalı. Toprakta damlaların açtığı oyukların yönünü incele ve akışın yönünü tayin et. Sonra yollara düş ve senin eski bitkinden en uzakta yeni büyümüş olan bitkiyi bul. Bu ikisi arasında yetişmiş olan bütün katırtırnağı bitkileri senindir işte. Sonra, su akışının eriştiği heryeri aynı usulde tesbit ederek arazinin büyüklüğünü anlayabilirsin..." (Carlos Castaneda, *Don Juan'ın Öğretileri*)

Bu elbette modern dünyamızın "mülkiyet" kavrayışından inanılmaz ölçekte uzakır. Önceden "kurulmuş" bir kadastro makinesinin bölüştürdüğü araziler – ev hayatı, aile mülkü, şecereye bağlı miras çizgisi vb. yoktur orada. Araziyi bir haritacı gibi kurmak, oluşturmak gerekir. Bir "göçebe mülkiyeti".

Odasıyla, aynasıyla, kent manzaralarıyla ve gezileriyle Virginia nasıl bir "harita çizmeye" çabalıyordu? Virginia kendi rizomunu (ya da makinesini) edebiyat ve dil içinde bir harita olarak kurdu: bütün diğer rizomların bir araya gelebildiği, "her atomun doyurulabildiği" (ya da buna çaba harcandığı), ve bütünüyle, senin sahnelemek zorunda olduğun Virginia rizomunu oluşturan bir harita...

Ağaç ya da köklerden farklı olarak rizomlar (köksaplar) herhangi bir noktayı başka herhangi bir noktaya bağlama özelliğine sahiptirler. Ama bu iki nokta arasında "ortak özellikler" bulunması asla gerekmez. Tümüyle farklı doğalarda olabilirler. Çok farklı işaret düzenlerine ve iletişim mekanizmalarına sahiptirler. Hatta burada "işaretleşme" ya da "iletişim"den söz etmek bile mümkün görünmeyebilir. Bir rizom ne Bir'dir ne de çoktur. Bir ağaç ya da kökte olduğu gibi Bir'in ikiye ayrılmasıyla başlayan ve oradan üçe, dörde, beşe giden bir süreç olarak anlaşılamaz. Yani Bir'den türeyen bir çok değildir... Formülü n+1 olarak tanımlanamaz. Birimlerden değil boyutlardan oluşur, daha doğrusu hareket halindeki yönlerden. Ne başı ne de sonu vardır. Ama her zaman bir "ortası" bulunur. Bu ortadan kaynaklanır, gelişir, serpilir. Ne öznesi ne de nesne-

si olan n boyutlu çoğulluklardan oluşur. Biraz önce kendisinden türemediğini söylediğim Bir ondan hep çıkarılır = n-1 genel formülüdür. Böyle bir çoğulluk boyut değiştirdiğinde aynı zamanda zorunlu olarak doğası da değişir, başkalaşıma uğrar. Nokta ve konumlarla, noktalar arasındaki ikili ilişkilerle tanımlanan bir yapı gibi değildir. O yalnızca çizgilerden yapılmıştır. Onun boyutları bir parçalara ayrılma ve kopuş noktalarıyla tanımlanmıştır.

Rizomun esas özelliği şecereye ve soy ağacına, aile ve Devlet değerlerine karşı çıkışı, onları bozulmaya uğratmasıdır. Bir tür karşı-hafızadır. Değişimlerle, unutuşlarla, kalıpların kırılmasıyla, yayılma ve işgal ile büyür. Grafik sanatlardan, fotoğraf ve çizimden farklı olarak "kopye" etmez... haritalar çıkarır. Unutma ki bir haritaya pek çok yerden girilebilir (hemen hemen bütün noktalarından)... Belki cinsellikle ve üremeyle bir bağlantısı vardır ama eş ölçüde her şeyle aynı bağlantıya sahiptir: hayvansal, bitkisel, topraksal, siyasal, kültürel dünyalarla, doğal ve suni nesnelerle...

Rizomatik varoluş bizi doğrudan Virginia'ya götürüyor: İşte şizo bir rüya anlatısı:

"Bir çöl var. Ama yine de 'bir çöldeyim' diyebilmem mümkün değil, ya da hiçbir anlam taşımıyor. Panorama halinde bir çöl görüntüsü... ama ne trajik ne de ıssız bir çöl. Bir çöl olması yalnızca turuncu renginden ve gölgesiz, parlak güneşten geliyor. İçinde hiç te sakin olmayan kalabalıklar var; bir arı öbeği, bir futbol takımı ya da bir Tuareg grubu. Ben kalabalığın kıyısında, çevredeyim; ama ona aidim, uçlarımdan biriyle, bir el ya da ayakla ona bağlıyım. Biliyorum ki çevre durabileceğim tek yer... biliyorum ki kalabalığın ortasına düşmeye kendimi bıraktığım anda yokolacağım. Ama kalabalığı terk ettiğim ya da onu başını alıp gitmeye bıraktığım anda da yok olacağımı biliyorum. Bu konumda durmak hiç kolay değil, hatta inanılmaz ölçüde zor. Çünkü bu varlıklar sürekli hareket halindeler ve hareketleri önceden tahmin edilemiyor ve belli bir ritimleri de yok. Dönüp duruyorlar, kuzeye gidiyorlar, sonra aniden, batıya yöneliyorlar. Kalabalıktaki bireylerden hiçbiri diğerine göre

aynı konumda kalmıyor asla. Bu yüzden ben de sürekli bir hareket içindeyim; bütün bunlar çok büyük bir gerilim yükü taşıyor, ama aynı zamanda bana çok güçlü, neredeyse karşı durulmaz bir mutluluk duygusu da veriyor..."

Fanny Deleuze'ün bu rüyası Virginia'nın rizomunun macerasına ne kadar da benziyor: Kalabalıktan tümüyle ayrı olmakla birlikte tümüyle onun bir parçası olmak; onun eşiğinde durmak... Virginia ile gezintiye çıkmak ve onun gibi, hiçbir zaman "ben şuyum ben buyum" dememek!

91. Bir Büyücü Olarak Virginia: Virginia'nın bir "büyücü" olduğu defalarca söylendi... Kelimelerin, edebiyatın ve söz alaşımlarının büyüsü... Yaşam öyküsünün büyüsü... Bütün bunlar beni pek ilgilendirmiyor. Ama onun bir "büyücü" olduğu çok özel bir boyut var ki belki de "haritaya giriş" için çoğul noktalardan ve açılışlardan biri olabilir: İlkel büyücülük mesleğinde olduğu gibi "maymunlaşması" veya "balıklaşması". Bu nasıl anlaşılmalı?

Unutmamalı ki herhangi bir "hayvanlaşma" bir hayvana benzeme ya da taklit etme değildir. Hayvanlaşmada her zaman bir sürü, bir çete vardır. Fanny'nin rüyasında ya da rizomatik çoğulluklarda olduğu gibi. Bir nüfus, bir yığışma, bir halk, bir kabile, bir futbol takımı... Büyücüler iyi bilirler bunu. Başka otoriteler (bilim, edebiyat, atyarışçı, "cici köpeğim", "güzel kedim" filan) hayvanları farklı biçimlerde ve farklı açılardan algılayabilirler. Mesela birisi çıkıp bir hayvanın karakteristiklerini, özelliklerini anlatmaya başlayabilir: türler ve cinsler, aileler ve evrim ağaçları, şecereler... Unutmayalım ki Toplum ve Devlet insanları da sınıflandırabilmek için hayvan karakteristiklerine ihtiyaç duyarlar... Aslanlar ve koyunlar, tilkiler vs... Mistik ya da bilimsel hayvan karakteristikleri vardır. Ama biz karakteristiklerle ilgilenmeyelim. Burada özellikle "hayvan sürüsü" ya da "çetesi" açısından bakmak söz konusu. Biz daha çok yayılma, yaygınlaşma, işgal etme, yer tutma, bulaşma, birbirine karışma, halk olma olaylarıyla ilgilenelim. Ben bir lejyonum, futbol takımıyım, kurt sürüsüyüm... Kendini seyreden çok sayıda kur-

dun büyülediği Kurt-Adam. Tek başına bir kurt da ne oluyor. Ya da bir balina, bir fare, bir sinek? Belzebub Şeytan'dır, ama sineklerin tanrısı olarak Şeytan. Kurt bir özellikler ve karakteristikler manzumesi değil, bir "kurtlaşma"dır. Frantz Fanon: "Beyazlar zenciyi yarattı, ama zenciler de zenciliği..." Öyleyse Virginia'ya dönelim: çağırdığı ya da kendisine tanık kıldığı nüfus olmaksızın bir çığlık ne olabilir ki? Virginia kendini bir "maymun" ya da bir "balık" olarak hissetmiyor; bir maymun sürüsü, bir balıklar okulu olarak hissediyor... yanına yaklaştığı insanların değişken ilişkiler örüntüsüne bağlı olarak değişiyor bu. Basitçe bazı türden hayvanların sürü halinde yaşadıklarını söylemek istemiyorum. Sürülerin daha aşağı, toplumlarınsa daha üstün olduğunu kabul eden budalalığı bırakalım. Söylemek istediğim her hayvanın her şeyden önce bir çete, bir sürü oluşu. Bu yukarıda anlatılan rüyadaki gibi bir çoğulluk, bir kalabalık... Bir koyun sürüsünden çok farklı türden bir çoğulluk biçimi, bir çoklaşma biçimi... Hayvanlaşmak her durumda bir sürünün, bir çetenin, bir çoğulluğun büyüsüyle gerçekleşebilir – doğadışı bir katılım ilişkisi...

Bütün bu rizomatik oluşların sahnesinde "duygular" ve "hisler"den çok daha önemli ve etkili olan "duygulanımlar" ve "etkilenimler" var. Virginia'da, kendi hayatında olduğu gibi, üç tür hayvan arasında ayrım yapalım: Birincisi, "bireyleştirdiğimiz" hayvanlar... Petler, ev hayvanları, benim cici köpeğim, benim güzel kedim... Hep "benim" olan hayvanlar... Bu hayvanların insanlığa en büyük yardımcılar oldukları söylenir... Bütün yardımları bir tür gerilememizi, narsistik temaşamızı sağlamaktır. Herbirinin küçük aile öyküleri vardır. Bir sevgi nesnesi olarak bu hayvanlar ailenin parçası, yükümlülüklerin bir hatırlatılması, bağımlılık ilişkilerinin sembolik tasdik edilmesidir. Onların arkasında hep bir baba, bir anne, bir evlat ya da küçük kardeş bulabilirsiniz. Hayvanlarla böyle konuşmaya başladığınızda hayvanlar gülmeyi öğrenirler. Kedi ya da köpek seven herkes delidir.

İkinci türden hayvanlar vardır: karakteristiklere ya da sıfatlara sahip hayvanlar; bunlar türler ve cinsler olarak ayrılırlar...

Devlet hayvanıdırlar; Antik çağdan beri büyük efsanelerin, tanrısallıkların hayvanları... Romulus ve Remus, Alman kartalı, Ergenekon kurdu vs.

Son olarak daha iblisvari, daha şeytansı hayvanlar gelir. Bir çoğulluk oluşturan çete ya da duygulanım hayvanları... Hep bir oluş, bir nüfus, bir masal içindedirler.

Herhangi bir hayvanı, bir çitayı, bir ornitorenki ya da bir fili bir aile hayvanı, bir pet olarak algılamak, kabul etmek ve beslemek mümkündür. Benim minik filim... Ama her hayvan, diğer aşırı uçta, hep bir sürü, çete ve çoğulluk olarak da kabul edilebilir. Büyücülerin yolu budur işte. Köpek ile kedi bile böyledir... Bir çobanın, bir hayvan yetiştiricisinin ya da İblis'in, sürüsünde ayrıcalık bahşettiği, özel olarak bağlandığı tek bir hayvan olabilir. Ama bu yukarıda anlatılan aile hayvanlarının durumundan çok farklı bir ilişki biçimidir. Maymun sürüsü ile bağ kuran Virginia ile Bilge Karasu arasındaki fark pek kolay anlaşılıyor...

Yalnızca Virginia ile Bilge arasındaki değil, Virginia ile Bilge ile aynı türden bir yazar, aşırı kültürüyle tanınan Jorge Luis Borges arasındaki fark da anlaşılabilir buradan yola çıkarak. Borges en az iki kitabında ciddi olarak "çuvallar". Birincisi, *Alçaklığın Evrensel Tarihi* adlı kitabıdır. Burada "aldatma" ile "ihanet" arasında, her büyücünün bildiği ayrımı yapmayı başaramaz. Hayvanlaşmalar her zaman ihanettirler. İkinci yanlış, onun o garip kitabı *Fantastik Hayvanbilim Elkitabı*'ndadır. Orada bir efsane yapısını edebiyata taşımakla kalmaz, bütün bir hayvan çetesi mefhumunu ve insanlardaki hayvanlaşmaları dışarıda bırakır. "Bu elkitabında, insanların hayvana dönüşmesine dair efsaneleri, *lobizon*'ları, kurt-adam ve vampir efsanelerini bilhassa dışarıda bıraktık." Bu yazar öncelikle karakteristiklerle, niteliklerle, üstelik bunların en fantastik olanlarıyla ilgilenir. Oysa büyücü, kurt-adamların ve vampirlerin birer çete, ya da sürü olduklarını iyi bilir. Çeteler ve sürüler burada hep başka çete ve sürülere dönüşürler.

Üçüncü türden hayvanların, büyücünün hayvanlarının çok farklı bir anlamda "kısır" olduklarını da ekleyeyim. Her çetede

bir aile ve cinsellik alanı yok mudur? Bir şecere, ortak bir ata? Ama bizim ilgilendiğimiz bulaşmalarla, sirayet etmelerle harekete geçen bir cinsellik değil mi daha çok? Bir şecerenin son bulduğu "hibrid", kısır hayvanlarla her şeyin yeniden başlayışı, tüm bir çete ilişkilerinin yeniden kuruluşu söz konusudur. Doğal olmayan katılımlar ve sahte düğünler, doğanın krallığının gerçek hakimleri değil mi? Vampirler döl vermez, yalnızca bulaştırır.

92. Kilise Büyücüleri Neden Hep Yakar?: Kilise büyücüleri ve cadıları hep yaktı, hep yakar... Virginia'nın yaşam öyküsünü, bununla birlikte, bir "asılacak kadın" ya da "vurun kahpeye" öyküsüyle asla karıştırmamak gerekiyor. Söz konusu olan ne bir ceza karşısında masumiyet hali ne de bir sapkınlığın taçlandırılmasıdır. Rizom için bir "normdan sapma" diye bir şey mümkün değildir. Çünkü o zaten bir çoğulluktur. Suç ile ceza arasındaki ilişkiyi tartışan iki büyük düşünür-yazarı hatırlayalım: Dostoyevski ve Kafka. Milan Kundera bir yerde Dostoyevski'de söz konusu olanın bir suçlunun (ya da pişmanlık duygusuna sahip içkin bir vicdan dürtüsünün) kendine bir ceza, başına mutlaka bir bela araması olduğunu vurgular. Oysa Kafka'da ceza önce gelir. Cezalandırılan kişi neden cezalandırıldığını, yani suçunun ne olduğunu, ne olabileceğini bilmez. Bu yüzden, belki Kafkaesk "saçma"nın tarzı içinde, cezalandırılan kişi suçunu aramaya girişir. Kısacası Dostoyevski'de suç ceza ararken Kafka'da ceza suç arar.

Virginia'da suç ile ceza bağıntısının yine farklı bir yoldan kurulduğunu düşünüyorum. Bu basitçe, "kadın doğmanın suçu", Ödip kompleksleri, ya da kimliğe ilişkin bir düşmanlık, bir suçlama, bir etiket yapıştırma değildir. Dostoyevski ile Kafka'da suçlananlar hep bireydir. Biricik bir benlik, bir vicdan, bir bilinç. Oysa Virginia'da "oluşların ve çizgilerin" çoğulluğu, bir rizom söz konusudur. Neresini somut olarak suçlayacaksın. Böyle bir "masumiyet", "sorumluluk" ya da "suç" türünü suçlayacak ya da aklayacak hiçbir mahkeme (Tanrı'nınki dahil), hiçbir zebani, hiçbir melek ya da avukat bulamazsın.

Aslında Kafka ile bazı durumlarda Dostoyevski de bu olasılığın farkındaydılar. Bir kimliğin merkezi yitirildiğinde, kimlik bir çoğulluk olduğunda nasıl bir sorumluluk söz konusu olabilir? Kafka'nın Josephine'ine bak. Bu fare-şarkıcı bir sürünün bazen içinde, bazen dışında, ama her durumda, sürünün eşiğindedir. Bu yüzden sürü açısından "suçlanabilir" bir konumda olmanın tam aksine, sürü içinde "ayrıcalıklı" bir şarkıcı konumundadır. Ama bu ayrıcalıklılık bir "konum" olarak adlandırılamaz. Çünkü konumların her an değişmesi sayesinde kazanılmıştır.

Böylece anlaşılıyor ki, cadı ya da büyücünün bir "çete" "çoğulluk" olarak varoluşu basitçe "suçlanabilir" bir sorumluluğa dayanmaz. Onun konumu "anormallik" değil, "olağanüstü"lük hiç değil, Yunanların Anomali adını verdiği şeye dayanır. Anormal kuralın dışında kalan, ya da kuralları çiğneyen anlamındayken anomal "eşit olmayan", "dışta kalan", "kenarda bekleyen" anlamına gelir. Ama bu susup oturan bir kenarda-bekleyiş değildir asla. Çok güçlü bir konuma delalet eder: Yersiz-yurtsuzlaşmanın kesici kenarı...

Virginia'nın hastalığı –ister kadınlığına bağlı olsun ister başka bir şeye– ya da sapkın cinselliği "anormallik" olarak ölçülebilir. Ama o aslında "anomal"dır. Çünkü anormallik bir karakteristiğe, bir sıfata, türe ya da cinse ait bir özelliğe gönderir. Anomali ise bunlar karşısında kayıtsızdır. Çetenin ya da sürünün içindeki seçilmiş, ayrıcalıklı, istisnai hayvan bu yüzden "anomal" olarak adlandırılır büyücü tarafından, anormal olarak değil.

Böylece insanların "hayvanlaşması", bu garip büyücülük mesleği, her zaman bir çete ya da sürünün içindeki "anomal" bir bireyle ilişkiye geçilerek, onunla temas kurularak, anlaşılarak, ittifak kurarak, eşleşerek gerçekleştirilebilir: İşte Melville'in Kaptan Ahab'ının Moby Dick ile garip ilişkisi... İşte Virginia'nın maymuna başkalaşımı, işte Kafka'nın şarkıcı Josephine'i...

Ama kilise açısından "suç" işte yine de orada oluşur. Moby Dick çok güzel anlatıyor bu durumu. Başlangıçta iki "çoğul-

luk", iki "çete" arasında bir ilişki vardır: Balina çetesi ile balina avcıları çetesi. Kaptan Ahab, Moby Dick'i balina çetesindeki favorisi olarak seçmekle balina avcılarının kurallarını çiğner. Bu yasaya göre önce çete izlenmelidir çünkü. Bu bir "aldatma" değil bir "ihanet" biçimini taşır bu yüzden. İlyada'da ise Penthesilea, Amazonların kraliçesi, ayrıcalıklı düşmanı olarak Akhilleus'u seçmekle kadınlar çetesinin kurallarını çiğnemekteydi. Ama bu süreçler eninde sonunda Penthesilea'nın bir "köpekleşmesi", Kaptan Ahab'ın bir balinalaşması değil mi?

Büyücüler bu çelişki ve çatışmaların "gerçek" olduklarını bilirler. Ama bu gerçek çelişkiler gülmek için değildirler. Çünkü cevabı aranan esas sorun şudur: Anomal denilen tam da nedir? Anomal olanın çeteyle, *gang* ile, sürüyle ilişkisi nedir? Anomalin yalnızca istisnai bir bireyden ibaret olmadığı açıktır. İstisnai, ayrıcalıklı bir birey, onu bir aile hayvanına, bir pete dönüştürür. Yine açıktır ki, Ahab'ın Moby Dick'i bir aile hayvanı, benim cici köpeğim falan hiç değildir. Yaşlı kadınların dizi dibinde oturacak bir hayvan değildir o. D.H. Lawrence'ın kaplumbağa tutkusu hiç de bir aile hayvanına yöneliyor gibi değildir. Ona karşı nasıl çıkıldığını hatırla: "Ama senin kaplumbağaların gerçek değil ki?" Cevabı şöyledir: Olabilir. Ama kaplumbağalaşmam gerçek. Oluşum gerçek. Hatta ve özellikle de onu yargılayabilecek bir yolunuz yoksa, çünkü hepiniz küçük ev köpeklerisiniz yalnızca...

93. Cadılar ve Büyücüler: Büyücülükten, cadılıktan (eski bir İngiliz mitosudur da aynı zamanda) bahsediyor, onların bizim anladığımız anlamda "suçlanamaz" yaratıklar olmalarına karşın kilise tarafından yine de hep yakıldıklarını ve yakılacaklarını anlatıyordum.

Cadılar ve büyücüler bir "anomali" konumundadırlar, çünkü kırların, orman ya da korulukların kenarlarında yaşarlar hep. Denilebilir ki, ilkel topluluklarda büyücüler köyün kıyısında, çevresinde, insanlardan uzak, ama bir ayağı da toplumun içinde olarak yaşarlar ve faaliyetlerini sürdürürler. Başka bir deyişle köylerin ne içinde ne dışında, ama köylerin "arasın-

da" yaşarlar. Burada önemli olan ve varlıklarını mümkün kılan özellikleri, bir tür sözleşmeye, köyle hısımlığa dayalı bir bağa dayanmalarıdır. Bir tür şecereden aldıkları bir güç söz konusu değildir. Ama şeytanla ya da iblislerle, ruhlarla yaptıkları da bir tür ittifak, bir tür hısımlıktır. Aileden geçen (ırsi) bir güç, bir miras söz konusu değildir. Anomal olanın ilişkisi bir ittifak ve işbirliği ilişkisidir. Büyücünün ya da cadının, bizzat kendisi anomalin kuvveti olan şeytan ya da iblis ile bir ittifakı, işbirliği, anlaşması vardır.

Eski tanrıbilimciler (Hıristiyan) cinselliği kavrayışlarında iki biçimi ayırt ediyorlardı. Elbette sorunları cinselliğe karşı bir "tedavi" geliştirmekti bununla. Birincisi cinselliği ilk-günahın iletiminde rol oynayan bir dölverme bağıntısı içinde görmekti. Doğuştan günahkar olduğumuza göre cinsellik bu günahkarlığı devamlı olarak yeniden üreten bir güçtü ve bu yüzden ona karşı direnilmeliydi. Ama bu tanrıbilimciler cinselliği ikinci boyutuyla da karşılarına aldılar. Bu boyut, gizli ve sapkın birleşmelere ve dehşet verici aşk tiplerine götüren ittifaklar ve cinsel sözleşmeler boyutuydu. Bu ikinci cinsellik üremenin süregitmesini karşıya aldığı, engellemeye yöneldiği için birincisinden farklı, hatta onun zıddıydı. Şeytan ya da iblisin kendisinde bir üreme ve dölverme gücü bulunmadığından dolaylı yollarla iktifa etmeliydi. Bir erkek için bir kadın organına dönüşerek ya da bir kadın için bir erkek organına (*fallus*) dönüşerek. Böylece şeytan, kadına bir erkek tohumunu taşıyabilirdi. Ama önce kadın kılığına bürünerek erkekten bu tohumu alabilmek şartıyla.

Hatırlayalım. Evlilik bir taraftan dölverme bir taraftan ittifak ilişkilerinin kurumlaştırılmasından, düzenlenmesinden başka bir şey değildir. Evlilik yasaları her ikisini de düzenlerler, kurgularlar, kurallandırırlar. Ama evlilik dünyasında bile ittifak ve anlaşma tipinden ilişkiler, ya da evliliğin bu yönleri bir tür tehlike, bir tür rahatsızlık oluşturuyor gibidir. İttifaktan tehlikeli ve bulaşıcı bir güç, bir kuvvet doğabilir her an.

Antropolog Edmund Leach, bir sürü istisnaya rağmen şu genel kuralı kanıtlamayı başarmıştı: Büyücü her şeyden önce, yalnızca hısımlıkla (ittifak ya da anlaşmayla) bağlı bulunduğu bir

grupla ilişki içinde olan, ya da o grubun bir parçası olan bir grubun üyesidir. Sözgelimi büyücüyü ya da cadıyı bulmak için anasoylu bir ailede baba tarafına bakmak gerekir. Bu tür bir ittifak ilişkisinin süreklilik kazanması ve bir güç kaynağı haline gelmesi işin siyasal yönelimlerine bağlanır böylece.

Bu yüzden, kendi ailenizde ya da grubunuzda kurtadamlar ya da vampirler üretmek için bir kurda benzemek ya da bir kurt gibi yaşamak yetmez. Şeytan ile yapılan anlaşmanın aynı zamanda başka bir aileyle yapılan bir anlaşma tarafından takip edilmesi gerekir. Birinci aile buna bir reaksiyon olarak kurtadamları üretmekten geri kalamayacaktır.

Başlangıçta iki tema geliştirmiştik: (1) "Bir sürü ya da çete olarak hayvanla bir bulaşma ilişkisi" ve (2) "Ayrıcalıklı bir varlık olarak 'anomal' ile bir sözleşme ya da ittifak." Şimdi bu iki temanın iç içe geçmeye başladığını, eriyip gittiklerini görüyoruz. Bu yüzden Leach her iki temalar grubunu birbirine bağlamaktan çekinmez: anlaşma ve bulaşma, sözleşme ve bulaşıcı hastalık... Kachin topluluklarında büyüyü incelerken şöyle yazar: "Cadıların etkilerinin kadınların hazırladığı yemeklerden geçebildiğine inanılır... Kachin cadılığı irsi olmaktan çok bulaşıcıdır... Hısımlıkla bağlıdır, şecereyle değil..."

Burada sözleşme ya da ittifak içeriğin biçimini oluşturan bir enfeksiyon, bulaşıcı bir hastalık için bir ifade biçimidir. Büyücülükte kan bulaşma ve ittifaklar dünyasına aittir. Böylece "hayvanlaşma"nın bir tür büyü işi olduğu anlaşılıyor, çünkü her şeyden önce başlangıçta bir iblisle işbirliği yapmak gerekiyor. İkincisi, iblis içine insanların geçtiği, dahil olduğu ya da bulaşma yoluyla karıştıkları bir hayvan sürüsünün kenarını oluşturuyor. Üçüncüsü, bu "oluş" sürecinin kendisi başka bir insan grubuyla ikinci bir anlaşmayı gerektiriyor. Son olarak, iki grubu birbirinden ayıran bu yeni sınır çizgisi hayvan ile insanın bir sürü içinde birbirleriyle bulaşmalarını yönlendiriyor. Öyleyse "hayvanlaşma" tam bir siyasettir. Yani "büyücülüğün bir siyaseti" vardır. Bu siyaset ne aileye, ne dine ne de Devlet'e ilişkin bir siyasettir. Daha çok azınlık gruplarını, bastırılmış grupları, isyan halindeki grupları ilgilendiren bir siyaset-

tir bu. Bildik ve tanıdık kurumların kenarlarında cereyan eder. Gizli cemaatlerin siyasetine benzeyen bir siyaset. Eğer "hayvanlaşma" bazı durumlarda bir sınama biçimine bürünüyorsa, ya da şeytanın hayal gücünde uyandırdığı canavarlarla bağlantılı görünüyorsa bunun nedeni, hem kaynağında hem de gelişmesinde, kurulmuş bulunan ya da kendilerini kurma, oluşturma yolunda olan kurumlardan ciddi bir kopuş ile gerçekleşmesinden dolayıdır.

Gizli topluluklarda, vahşi savaşçı kültlerinde, ermişler arasında yaygın olan bu "hayvanlaşma" yaşantıları bu yüzden merkezi kurumlar tarafından kontrol edilecek, denetim altına alınacak ya da mülkiyet altına geçirilecek yaşantılar olarak belirirler. Kilise, büyücüleri hep yakmıştır. Ya da denetlemek zorunda olduğu "hayvanlaşabilen" ermişleri kendi kutsal "azizleri" arasına katarak resmileştirmek, mülk edinmek ihtiyacındadır...

94. Filozofun Çocuklaşması: Tözsel ya da özsel biçimler çok farklı eleştirilere uğradılar. Virginia'nın da bir eleştirisi var. Ama bu eleştirinin aşırı ucunda sapkın filozof Spinoza duruyor. Bize Virginia hakkında pek çok şey anlatabilir.

Spinoza'nın yaklaşımı son derece radikaldir. Artık ne biçimi ne de işlevi olan en uç unsurlara eriş. Öyle ki hem son derecede soyut, ama aynı zamanda son derecede gerçek olsunlar. Yalnızca ve yalnızca hareket ve dinlenmeleriyle, yavaşlık ve süratleriyle tanımlanabilsinler. Bunlar "atomlar" değiller. Virginia'nın ilkesini hatırlayalım: "Her atomu doyurmak gerek!" Ama neyle? Spinoza'nın cevabı; atomların hâlâ bir biçimi var... Sonsuzca da bölünemezler... Benim aradığım sonsuzca küçük, gerçek bir sonsuzluğun en küçük parçaları. Bunlar sayıyla tanımlanamaz çünkü hep sonsuzluklarla gelirler. Aynı uyum düzleminde ya da bileşim düzleminde yer almak şartıyla. Ama sürat dereceleri ve hareket-dinlenme ilişkileriyle belli bir Bireye aittirler. Bu birey ise başka, daha karmaşık bir ilişki ile tanımlanan bir bireyin parçası olabilir ve bu sonsuza kadar gidebilir. Öyleyse daha küçük ya da daha büyük sonsuzluklar vardır. Sayıları açısın-

dan değil, parçalarının içine girdiği ilişkiler açısından... Öyleyse her birey sonsuz bir çoğulluktur. Doğanın bütünü ise yetkin bir şekilde bireyleşmiş çoğullukların bir çoğulluğudur. Doğanın uyum düzlemi muazzam bir Soyut Makine'dir. Soyut ama gerçek ve bireysel. Onun parçaları çeşitli düzenlenmeler ile bireylerden oluşur. Bunların herbiri de kendi içinde başka bireyleri barındırır. Öyleyse tek bir doğa düzlemi vardır... Canlı ile cansız, doğal ile yapay hep birlikte ona katılırlar. Bu düzlem ne bir şekil, ne bir işlev ne de bir amaç taşır. Tanrı'nın kafasındaki bir fikir ya da proje değildir asla...

Bu düzlem, her şeyin üzerine çizildiği düzlemdir. Bütün şekillerin kesişme noktası, bütün işlevlerin toplamının makinesidir. O genel bir kadrajdır: üzerinde her şey yalnızca süratleri ve yavaşlıklarıyla ayırt edilir. Bir içkinlik düzlemi...

Varlık tek anlamıyla birbirinden farklı ve çeşitli olan her şeyi anlatır. Bahsetiğimiz bir özün, tözün birliği değil hayatın biricik düzlemi üzerinde bütün ötekilerle bağlantı içinde bulunan tavırların sonsuzluğudur...

Virginia modern dünyayı "şehir manzaralarından" tanır... Modern insanın en iyi yakalanabildiği yer... Şehir... Metropol... Virginia ile yaklaşık olarak çağdaş Alman toplumbilimci ve düşünürü Georg Simmel şehir insanının, metropol insanının ruh halini sıcak bir şekilde anlatır... Bütün modernliğimizle pek iyi bildiğimiz bir yaşantı: Şehir elbette bir izlenimler mekânıdır. Ama bireyin ya da öznelliğin sürekli olarak yoğun bombardıman altında bulunduğu bir alan... Agorafobi... Öznelliğimizin bu bombardımana –paraların, işaretlerin, reklamların, gürültünün, her şeyin bombardımanını bir düşünün– nasıl katlanabildiğini anlatabilir miyiz? Simmel bir şehir-gezgini tipine gönderiyor bizi – dünya öznelliğinin üzerine çöreklendiğinde irkilen, gerileyen, ama yine de bir yerlerden belli hazlar almaya, türetmeye, emmeye çabalayan bir varlık...

Oysa Virginia ile Spinoza modernlik olgusunu daha derinden yakalıyorlar. Sorun Simmel'in sandığı gibi, modern bireyin yeğin ve pratikte sonsuz "uyaranların" etkisiyle büzülmesi, irkilmesi değildir. Elbette bu irkilme pekâlâ söz konusu-

dur. Ama gerçekliği olanakları tüketmez. Bireyin sonsuz etkilenimlere açık olması hâlâ gereklidir, zorunludur. Önemli olan Simmel'in anlattığı modern insanın, bir birey olarak, uyaranların akışını tek başına ve "düzlenmiş" tek bir alan üzerinde yaşaması, uyum planını katedememesidir. Spinoza'nın çözümü: bütün uyaranları tek bir ruhsal düzlemde değil, tek tek her uyaranı, her işareti, her savrulmayı elden geldiğince çok sayıda tarz üzerinde yaşamak... Uyum düzlemine doğru kıvrılacak çizginin bir parçası olmak... kölesi değil...

Şehirde ve manzarada herkes kendini kaybedebilir, Virginia'da... Benlik kentin nesnel ve yoğun uygarlığı, kozmik varlığı karşısında ezilebilir... O halde neden Benlikte direnmek, kendini hep bir benlik olarak tasarlamak? Virginia, kır ile kentin arasında iki farklı çoğulluğu, kırın çoğulluğuyla kentin çoğulluğunu birlikte yaşamayı tercih eder... Farklı süratlerde hareket eden dünyaları, farklı yavaşlıklarla hareket eden kent ve kırları, evi, aileyi her şeyi değişmez bir uyum düzlemiyle filtrelemek: İşte bu Virginia'nın basitçe bir kağıda ya da bir kitabın kapalı bütünlüğüne, giriş-gelişme-sonucuna sığdırılamayacak yazısı bu filtreyi oluşturuyor...

Virginia ve Spinoza doğabilimci gibi davranmıyorlar mı biraz da? Benzerliklere, hayaletlere asla inanmamak... Duyulur benzetimlere hiç güvenmemek. Temsilin elinden kaçmak... Temsile hâlâ inanan klasik bir tiyatro anlayışı, hareketleri kodlayan, durduran, kaçış çizgilerinin ve oluşların, başkalaşımların süratini kesen hangi anlatı ve drama anlayışı onun eserini (uyarlama düzeyinde bile olsa) verebilir? Oysa Virginia'nın yazıları, sözcükleri ve estirdikleri pek minik, neredeyse fark edilmez fırtınalar ve kıvrım noktaları (dalgalar ve rüzgârlar) zaten hep sahnedeydiler. Farklı sürat ve yavaşlık dereceleri... Ama bunların tümünü kateden tek bir filtre, tek bir ekran... Yani Uyum Düzlemi olarak yazı...

95. Seyredilecek Manzara Değil, Seyreden Bir Manzara: Manzara mefhumunu yine iki kavram aracılığıyla incelemeye çalışacağım. Birincisi "haecceitas" ikincisi "yüz" ya da "surat"...

Manzarada hep bir *haecceitas* tipi bireyliğin bulunduğu söylenebilir. Bir Van Gogh resminde bir araya getirilen unsurların "bireyliğini" bir düşünün: Patates rengi, toprak rengi, köylü ayakkabılarının rengi ve köylü yüzünün rengi... Hep aynı renk, aynı ton, aynı doku içinde belirir bu resimde... Ardından şu ünlü Van Gogh sarısının, neredeyse bir diyagonal üzerinde yoğun ve güçlü bir "kaçış çizgisi" resmi alır götürür. Patates, toprak ve köylü rengi açıkçası "haecceitas" tipi bir bireylik oluşturur. Ancak bu aynı zamanda başka bir tür bireyin, aramızda gezen "yoksulluğun" da rengi değil midir?

Görülüyor ki manzara sadece bir perspektifle, optik bir gözle ilgili olmak zorunda değil. Algıbilimcilerin "optik" gözden ayırdıkları bir "ikinci göz" de vardır: buna "haptik göz", yani "kapıcı göz" adını veriyorlar. Bu gözün algı sistemi optik yasalarından farklı yasalarla çalışıyor. Daha çok rengi, dokuyu, "kara üzerindeki karayı", "granüle" ve moleküler" varlıkları farklı bir ışık düzlemi üzerinde yakalayan bir gözden söz ediyorum. Manzaranın haecceitas'ı ancak "haptik" bir gözle görülebilir. Kara üzerinde karanın görünür kılınması... Rönesans'ın "optik yasalarına" çok büyük bir önem verdiği, perspektif yasalarını derin araştırmalarla formüle etmiş olduğu çok söylendi. Bana göre rönesans sanatı aynı zamanda haptik bir bakışın da araştırılmasına girişmişti; dokunun, ışığın ve granüllerin oluşturduğu hareket... Bu bir "göz yanılsaması" alanına ait değildir. Göz yanılsamaları daha çok "optik" alanında geçerlidir. Optik yasalar açısından bakıldığında zaten her türlü haptik yasa bir göz yanılsaması kuralını dışa vurur. Ama sanatın her alanında "haptik gözün" manzarayı yakalamanın tek aracı olduğu görülecektir.

Haptik göz, optik göz gibi yönlendirilmez. Optik açıdan bakıldığında gözün hareketi merkezidir, düzenlenmiş ve çerçevelenmiş bir mekân içinde hareket ettirilir. Tiyatrodan örnek verilirse "bakılması", "önce bakılması" ve "sonra bakılması" gereken yerler belirlenir, seyircinin gözü bu düzenlenmiş güzergâh üzerinde yatay ya da dikey olarak dolaştırılır. Bunun "despotik" bir göstergebilimsel anlayıştan kaynaklandığı söylenebilir: Sahne organizma tipi bir bütünselliğe kavuşturulmuş-

tur. Bu bütünsellik "önceden kurulmuş" değerler sistemine aittir. Sahne, oyuncular, makyaj ve jest gözün takip ettiği kanalları önceden oluşturmuşlar, sıkısıkıya kodlamışlardır. Ama burada sanatçının da bu "kodlamaya kurban gittiğini" unutmamak gerekir. "Bir 19. yüzyıl sonu Viktoryan kırevi içi nasıl gösterilir?" sorunundan hareketle yakalanamayacak bir şeyler olması gerekmez mi? Sahne "önem sırasına" göre dizilmiş bireysel parçaların, bütüne tahakküm konumuna gelebilseler bile yine hiyerarşik bir bütünsellik oluşturmaktan geri kalmadıkları bir çerçeve-mekân halinde örgütlenir. Öyle ki bu hiyerarşik sistem içinde göz bir "makineye yakalanmış" ve onun çarklarını takip etmeye mahkûm olmuş gibidir.

Göz elbette yönlendirilecektir, sahne elbette bir makine gibi düzenlenecektir ama optik yönlendirme ile haptik yönlendirme arasında önemli bir fark vardır. Optik göz, mekân içinde düzenlenmiş (belli bir sistem uyarınca) bireysel varlıkları kadrajlama ve perspektif yoluyla algılar. Dolayısıyla "ideal bir özne" konumuna (sanatçı ya da izleyici) ait kılınmış, onun benliğini ve algı dünyasını çerçevelemiş, kuşatmıştır. Özne ile özneleşme süreçlerini ve bunlara bağlı tahakküm ilişkilerini harekete geçirir. Optik yasaları uyarınca göz "pürtüklü" ve "derecelendirilmiş" bir mekânda hareket eder. Her an bir "merkez" olarak kodlanmış olması gerekir. Ama aynı zamanda içinde hareket ettiği mekân da koordinatlar aracılığıyla kodlanmış, dizilmiş, hiyerarşik bir parçalılık oranı içine sokulmuştur. Filozof Heidegger'in *Gestell* (kadrajlama, çerçeveleme) adını verdiği ve ona göre "modern dünya"nın "Varlığa en büyük hakareti" olan bir "tablolaştırma" söz konusudur. Modern uygarlık bilimsel metafiziğiyle, özneci ve bireyci felsefesiyle dünyaya bakışı bir tür kodlama, rakamlaştırma, ve bir tablo üzerinde görünür kılma yolunda kurulmuştur. Hep bir "dünya görüşleri" çağında yaşıyoruz. Bu gözün "incelemeci" ve "detaylandırıcı" bir göz olduğu iddia edilmiştir. Modern tıp dokuları tahlil ederek işler, mikroskopa bağlıdır. Toplum bilimlerinden bile "insanla ilgili" olmalarına rağmen, rakamların, oranların ve laboratuvar deneylerinin diliyle konuşmaları talep edilir. Kadrajlama ve

kodlama sanattan bilime, kültürden uygarlığa, modern dünyanın bir hastalığı, metafizik bir rahatsızlığıdır. Heidegger'e göre bu tablolaştırmanın "dünyayı gözlemlediğini" söylemek bile yanlış olurdu: Eski Yunanlılar belki dünyayı bambaşka bir gözle incelemişlerdi: dahası, sözgelimi filozof Aristoteles, bir su yumuşakçasının kabuğunu kırıp incelerken gerçekten Doğayı incelediğini, gözlemlediğini söylemekte haklıydı. Modern "bilim" ve "metafizik" doğayı inceliyor, gözlemliyor mu gerçekten? Heidegger'in yanıtı olumsuzdur: Modern bilim aksine doğayı bir masaya yatırıp, önceden oluşturulmuş bulunan "kesinlik" yasaları şeklinde formüle edebileceğimiz "bilimsel yasalar"a varlıkların ne kadar uyduklarını test etmek üzerinde biçimlenmiştir. Doğa kendi içinde gözlenmiyor artık, "laboratuvar koşullarında" kesinlikler ve düzenlilikler göstermesi isteniyor... Belki Heidegger "sadece sanatın" buradan bir çıkış şansı oluşturabileceğini düşünmekle yanılmıştır. Çünkü modern sanat da bir çerçeveleme, kadrajlama, tablolaştırma işlevini yoğunlukla kullandığı gibi, modern bilim de bu tür tablolaştırma karşısında kendine özgü kaçış çizgilerini bulabiliyor.

Yine de Heidegger'in "dünya görüşleri" ya da "dünyanın tablolaşması" çağı olarak nitelendirdiği bir dünyanın ne türden olanakları gizlediği, üzerini örttüğü üzerinde düşünebiliriz. Bu tablolaştırma öncelikle optik göze uyarlanmıştır. Sanatsal ve estetik olmaktan önce "bilimsel"dir... Ayıran, tasnif eden, inceleyen, "teleskoplayan" bir göz... Filozof Foucault'ya göre bu "iktidarın gözü"dür: Dışarıdan gönderilecek ışığın katettiği hücrelerden oluşan içice üç halka halinde yuvarlak ya da altıgen bir binalar dizisi... Merkezde, hücrelerin hizasında derecelenmiş bir kule... Her hücreye, duruma göre bir mahkûm, bir hasta, bir öğrenci, bir işçi yerleştirilir. Merkezdeki kuleye de "iktidarın gözü", o soyut, gerçek anlamda orada durması gerekmeyen, sadece varsayılan göz yerleştirilir... İşte Jeremy Bentham'ın ünlü Panoptikon makinesi... Gözetimin ve disiplinin bir makinesi, mimari ve soyut bir düzeneği. Bunun ideal yapısı aynı zamanda 19. yüzyıldan beri tartışılan "hapishane" ve "fabrika", "kışla", "okul" ve "hastane" modellerinin çıkış noktası

değil midir. Nasıl işler iktidarın gözü? Merkezdeki kulede yerleştirilen gözün gerçekten bakması, fiilen görmesi gerekmez. Çevredeki mahkûm, asker, işçi, öğrenci, hasta, "zararlı olabilecek" bütün eylemlerini ve hareketlerini, disiplini bozacak en ufak kaçamağı "varsayılan bir gözün ekonomisine" uydurmak zorundadır. Oranlama, analitik bir mekânda yerleştirme, iktidarın güçlerinin kişilerin elinden alınarak bizzat mekânın kendisine verilmesi... İşte optik gözün bu gururlu makinesi modern dünyanın aslında bir "disiplin toplumu"nun sahnelendiği toprak olduğunu gösteriyor...

Optik göz, böylece, her zaman panoptiktir. Bakmak ve görmek değildir amacı... Daha çok incelemek, gözetlemek, tasnif etmek, sıralamak, "teleskoplamak" (kalabalığın bir bakışta en küçük bireylerine kadar bir tablo biçiminde karşımıza çıkması için uygulanan disiplin ve terbiye pratiği: sıralar, diziler ve yanaşık düzenler...) ve en ufak anormallikleri yakalamaktır amaç... Optik göz hiyerarşik bir düzen içinde "bireyleri kapar"... Bir kapma aygıtından başka bir şey değildir...

Haptik göz de bir "kapma aygıtı"dır elbette... Ama yakaladığı ne aynı tür bireyliklerdir, ne de aynı kadrajlar içinde yer alır... Örgütlenmiş bir mekânı, hiyerarşileri, katmanları, tasnifleri görmekten çok dokuları, ışıltıları, yakamozları, yansıma ve görünmez hareketleri, kısaca söylemek gerekirse "manzaraları" görmeye uyarlıdır. Kısacası, gördüğü ve ayırt ettiği bireyler "haecceitas"lardır. Cezanne natürmortlarındaki şu garip gerilimi görmeye çalışalım: bir köy mutfağında iğri büğrü, derme çatma tahta bir masanın üzerinde garip bir biçimde kaykılmış bir örtü... Üzerinde ince dengesizliklerle tesadüfen bırakılmış gibi görünen yiyecekler, tabaklar, meyvalar... Duvarların garip kıvrım ve eğrimleri... Resmi kapacak göz, açıkçası, optik bir göz olamaz... Haptik bir göz ise, kendine sahip olan kişiyi bir "müdahale isteğine" sürükleyecektir: "bu oda, bu duvarlar, bu masa ve üzerindekiler yıkılmak, toz haline gelmek üzereler..." Ama bu yıkılış bir dünyanın yitip gidişi değil midir daha çok? Dostoyevski'nin, Nietzsche'nin "bir at ölüyor" manzaralarını, uyardıkları müdahale isteğini, yoğun protestoyu hatır-

layalım... Ya da Küçük Hans'ın "bir çocuk dayak yiyor"u... Yalnızca manzara resmi değil resmin tümü, edebiyatın ve heykelin tümü, haptik gözün yasalarının araştırılmasıdır. Gördükleri, kaptıkları optik bir göz için görünmez olan haecceitaslardır... Organik bir göz olarak değil, daha çok dokunuş ile duyuşun, kulak ile derinin ve bedenin kıvrımlarında yer alması beklenen bir göz olarak belirir... İlkçağın atomcu düşünürleri haptik bir gözün varlığının farkındaydılar. Gözümüzün algı alanı içinde olmayan, bölünemez küçüklükleri gören bir göz... Bu açıkçası atomların düşüşünün, savrulmalarının, clinamen'in yakalanabildiği tek gözdü...

YANİ: SEYREDİLECEK BİR MANZARA DEĞİL, SEYREDEN BİR MANZARA...

96. Virginia Woolf: Kent Algılanımları, Ayna Algılanımları: Manzara nasıl görür? Onun romanının hiçbir zaman bir öykülendirmeden ibaret olmadığını hatta bir "dil arayışı"ndan önce, "manzara" ve "duyum" romanı olduğunu unutmamalı. Roman öykülendirmesi uzun bir gelecek ister. Bu gelecek yoktu Virginia'da. Yalnızca kesin bir karanlık, kesif bir toz duman, hastalık, acılar ve Nazizmin yükselişi. İntihar kararı ta baştan alınmıştır. Asla tesadüflere bırakılmayacaktır. Kaderin ne olduğunu görmek için ne alınyazısına ne de geleceğe bakılacaktır. Geçmişe bir göz atmak, en yakın geçmişi şöyle bir hatırlamak yeterli değil mi? Sorun bir "dil aramak" ya da "ifade aracı bulmak" da değil öyleyse. Bir geleceğin olmaması böyle bir projeyi de devreden çıkarır. Virginia çok dar bir alanda, çok kısa bir zaman aralığında, çok ufak bir mekânda, "kendine ait bir oda"da yazıyordu. Feminist psikanaliz, bu arada Julia Kristeva "kadın dili"ni Woolf'tan çok sözgelimi Mallarmé'de bulmak gerektiğini söylerken belki haklıydı. Ama günümüz feminizminin Virginia Woolf'u anlamadığı rahatlıkla söylenebilir. "Kadın dili" yaratma projesi hazırlanıp bitmiş ve kullanım için "el altında bulunan" bir araç olarak düşünüldüğünde, Virginia Woolf'un edebiyat alanının doğrudan dışına atılmış oluyoruz.

19. yüzyıl feminizminin sosyalist hareketle paralel geliştiği-

ni, onunla iç içe geçtiğini unutmamalı. 19. yüzyıl uygarlığı ise "kent" ile "kır" arasında, "şiddet" ile "sükunet" arasında, "sokak" ile "koruluk" arasında gidip gelir. Sanat esas olarak kentli uğraşı haline gelir. İş belki "kıra çekilerek" gerçekleştirilecektir – peyzaj ve Van Gogh, natürmort ve Cezanne... Ama galeri, yani Aristokratın özel müzesi ya da erişilmez bir müze yerine geçen ve izlenimci ressamların politik ifadesini olanaklı kılan mekân eninde sonunda kentlidir. Empresyonizm kıra çıktığında "manzara alıştırması" yapıyordur olsa olsa. İşin esası kenti bir manzara olarak çizmektir. Kent manzarası Virginia'nın temel duygulanımı ve edebi nesnesini oluşturur. Aynı zamanda kır özlemini dile getirmenin aracıdır. 19. yüzyılın en büyük İngiliz yazarı Dickens'ın "karanlık" ve "sanayinin, kömürün" tozu dumanı içindeki kent manzaraları Virginia üzerinde yoğun bir etki sahibi olmalıdır.

Bayan Dalloway: Orada bir kadının kenti algılayışı mı anlatılır? Yalnızca bu değil. Çünkü Bayan Dalloway'in kenti algılaması ancak Virginia'nın romanında kent manzarasının bir parçası kılınışıyla mümkündür. Başka bir deyişle algılayan elbette Bayan Dalloway'dir ama Virginia'nın romanındaki Dalloway... Roman bir algıyı, ya da özgül bir algılama biçimini anlatıyor değildir. Bizzat kendisi algılar. Dalloway "kentin içine, her şeye nüfuz eden bir cam parçası" gibi dalmıştır. Artık orada "fark edilmez" kılar kendini. Kendini, bedenini "fark edilmez kılmak" Virginia'nın esas sorunudur. İnsanın manzaralaşması... İnsanın "insan-olmayan" haline dönüşmesi. Cezanne'a yeniden başvuralım: "Dünyanın geçip giden bir dakikası... Bizzat o olmadan onu koruyamazsınız..." Orada artık dünyada olmakla, orada yer tutmakla yetinmezsiniz; dünyayı temaşa ederken onun parçası oluverirsiniz. Evrenin ta kendisi olunuyor orada. Yine Cezanne: "Büyük manzaraların hep röntgenci bir özelliği vardır. Görme görülemez olanın görülebilir olan unsurudur... Manzara görülemez, çünkü onu fethettikçe ondan bir şeyler yitiririz. Manzaraya erişmek için mümkün oldukça her tür zamansal, mekânsal, nesnel belirlenimden vazgeçmeliyiz; ama bu terk ediş yalnızca nesnel olana erişmez, aynı ölçüde bizim ken-

dimizi de etkiler. Manzarada tarihsel varlıklar, yani kendileri nesne haline getirilebilir varlıklar olmayı bırakırız. Manzaraya ilişkin bir hafızamız yoktur. Manzaradaki biz için de yoktur böyle bir şey. Güpegündüz, açık gözlerle rüya görüyoruz orada. Nesnel dünya elimizden alındığı gibi, biz de kendimizden çalınıyoruz. Bu hissetmedir."

Virginia edebiyatı bir anlatı edebiyatı olmaktan çok bir "hissetme" edebiyatıdır. Ancak öznenin, yani nesneleştirilebilir bir "kişisel", "tarihsel" varlığın hisleri ya da duyumları olarak değil, "kişinin" içinde eridiği bir ekranın bir manzaranın, ya da bir "aynanın" hissedişi olarak. İşte bu yüzden Virginia'nın "aynalara" olan tutkusunu, Orlando'nun "kadınlaşan bedenini" ilk kez gözlemleyen aynanın varoluş nedenini anlayabiliriz. Orada ayna bir öznenin kendi gövdesine bakışının bir aracı değildir artık. Bizzat gövdeyi seyreden şeydir. Yorumlar, inceler, ayrıştırır ama asla "yansıtmaz". Aynanın yansıtıcı olduğunu söylemek gündelik insan düşüncesinin bir saflığıdır olsa olsa.

Tartışma daha da genişletilebilir: Step manzarasız bir Tolstoy, Okyanus manzarasız bir Melville, dağ-tepe manzarasız bir Faulkner eseri düşünülebilir mi? Virginia'nın kahramanları büyük", "çok aşırı", "çok güçlü" ve "direnilmez" gelen, kendileri için de öyle olan bir şey gördüklerinden dolayı "ölümün tehdidi altındadırlar". Ama "yaşanmışlığı" yaşatan nefes yine de budur. Nietzsche'nin söylediği gibi, "bir gün sanat diye bir şeyin olmadığı, yalnızca tıbbın olduğu anlaşılacak..."

97. Hayvan-Oluş: *Scenopoietes dentirostris* adlı bir kuş... Latincesi şöyle çevrilebilir: Pembe Gagalı Sahne Tasarımcısı... Avustralya yağmur ormanlarında yaşar... Her sabah ağaçlardan kopardığı yaprakları yere düşmeye bırakır, daha soluk iç taraflarının toprak ile bir tezat oluşturması için onları birer birer çevirir. Hazır bir sahne yaratır böylece. Sonra sahnenin tam yukarısına, bir dala ya da sarmaşığa tüneyerek şakımaya başlar. Hem kendine özgü notalardan hem de başka kuşların ötüşlerinden taklit edilen notalardan oluşan karmaşık bir bestedir bu. Bir yandan da gagasının altındaki tüylerin sarı kök kısımla-

rını gerinerek gözler önüne sermektedir. Tam anlamıyla bir sanatçı değil midir bu kuş? Bütün bu sahnelemenin içgüdüsel olduğunu, ya da hayvansal dünyaya ortak "ayartma", "çiftleşme" dürtülerine ve işlevlerine cevap verdiğini söylemek işin aslını anlamamak olur. Bir kere, sanatın insanlarda da bu tür işlevlere pekâlâ sahip olabileceği söylenebilir. Ama asıl önemlisi, kuş gerçekten bir sahne kurmakta, diğer kuşların ötüşlerini taklit etmekte ve gövdesini, sesini, duyumlar dünyasını bu uğurda tümüyle seferber etmektedir...

Bu ses blokları kuş şakımasındaki temel bir müzikal özelliğe gönderir bizi: Ritornello, yani nakarat. "Kendine ait bir oda" mülkiyet ve rant kategorilerine ait olmadığı gibi, "burjuva bir ev huzuru"na ya da "güvenlik duygusuna" da gönderme yapmaz. Nakarat, mezarlıktan geçerken bir çocuğun ıslık çalmasıdır. Sanki şeytani güçlerle temasa geçen bir büyücünün etrafına çizmek zorunda olduğu çemberi oluşturacaktır. Bu çemberin "güvenliği" bir "burjuva güvenlik duygusu" ile karşılaştırılmamalı. Kendini bir eve kapatmak ile sonsuzluktan gelip sonsuzluğa giden bir "kaos" içinde ses ile, tebeşir ile, nakarat ile çizilen bir çember arasında büyük bir fark yok mu? Saklanmak ve kapanmak değil, bir ev kurmak, duruşlar, konumlar ve sahneler yaratmak, icat etmek söz konusudur daha çok. "Kendine Ait Bir Oda" bir Ritornello olarak anlaşılmak zorunda değil midir?

Virginia'nın "yazar oluş"u bir tür "burjuva özgürlüğü"nden bağımsızlığı sağlayan bir feminizmin olanak verdiği bir daireye, bir odaya sahip olmasından geliyor demek yeterli değildir bu açıdan. "Kendine ait bir oda" inşa edilmek zorundadır önce. Ve yazarlık işte bu inşaat sürecidir.

98. Nakarat: 1. Gece karanlık... Bir çocuk, sokakta... Korkuya kapılmış ve kendi kendine bir şarkı mırıldanıyor. Yürüyor... Şarkının ritmi yavaşladıkça, duruyor. Kayıp. Yapabildiğince dineliyor orada, ya da şarkısıyla orantılı olarak yöneliyor şuraya ya da buraya. Sanki şarkısı kalıcı, durağan ve sakin, sakinleştirici, ferahlatıcı bir merkezin eskizini çiziyor yavaş yavaş, belli belirsiz, bölük pörçük... Çocuk şarkısını söylerken sıçraya-

bilir de, tavrını ivmelendirip yavaşlatabilir... Ama daha şimdiden şarkının kendisi bir sıçrayış değil mi? Kaosun içinden kaos içinde bir düzen başlangıcına doğru değil mi onun sıçrayışı? Ama sanki her an, çözülüp gidecek gibi, güvensiz ve risk içinde... Ariadne'nin, örümcek kadının ipliğinde her zaman bir ses tınlar. Ya da Orpheus'un şarkılarında.

2. Şimdiyse, evinde çocuk. Ama onun evi, kendisinden önce yoktu ki! O kırılgan ve güvensiz merkezin etrafına bir daire çizmek, sınırlı bir mekânı düzenlemek, tertiplemek gerekmişti. Bir sürü unsur katıldı işin içine... Tutamaklar ve damgalar. Hayaletler ve işaretler... Biraz önce betimlediğimiz durumda zaten aynı şey söz konusuydu. Ama şu anda bir merkezin aniden ortaya çıkarılması değil artık, bir mekânı tertiplemek için unsurların yaratılması gerçekleşiyor. İşte, kaosun güçleri olabildiğince dışarıda tutuluyorlar. Ve içerideki mekân yerine getirilecek bir görevin, yaratılacak bir eserin tohumlarını çatlatacak büyük bir güçle. Orada bir dizi faaliyet var: Seçiyor, gideriyor, çekip çıkarıyor, söküp alıyor. Toprağın samimi kuvvetleri, yeraltının güçleri batıp gitmesinler, direnebilsinler, hatta çizilmiş mekânın oluşturduğu filtrede, balık ağında kaostan herhangi bir şey kapıp kaçabilsinler, ödünç alabilsinler diye... Oysa en önemli şey sesler ve tınılar bu unsurlar arasında. Sesten oluşan bir duvar, hiç değilse bazı tuğlaları sesli bir duvar... Orada çocuk, ev ödevini tamamlamasını sağlayacak güçleri toplamak için şarkı söylüyor. Mırıldanıyor şarkıyı. Bir ev kadını... Yalnız... O da bir şarkı mırıldanıyor. Ya da radyoyu açıyor... Ama aynı anda işinin kaos-karşıtı güçlerini derliyor... Radyo ya da televizyon alıcıları her ev için birer ses duvarı değil mi?

Arazileri ve konutları bölüştürmüyorlar mı? Sınırları belirlemiyorlar mı? Ses çok güçlü, alt kattaki komşu bağırıyor. Çok yüce işlerde de böyle: Bir kent kuruluyor, bir Golem imal edilecek... Ne yapıyorlar önce? Bir çember çiziliyor, ama öncelikle, bir çocuk oyununda olduğu gibi, çemberin etrafında dönülüyor. Bunu yaparken, ritimlendirilmiş sesli ve sessiz harfler bestelenip bir organizmanın farklı parçaları gibi, yaratının iç güçlerine dönüştürülüyorlar. En küçük bir hız, ritim ya da uyum

hatası tam bir felâketle sonuçlanacak. Çünkü kaosun güçlerini içeri alarak hem yaratıcıyı hem de eseri mahvedecek.

3. Şimdi artık, çemberi bir yerinden kırmanın, açmanın vaktidir. Birini içeri almak için. Dışarıdan çağırın birini, ya da siz çıkın, salının çemberin açıklığına doğru. Çember kaosun güçlerinin sıkıştırdığı yerden değil, çemberin başka, bizzat kendinin yarattığı bir yerinden açılmalı. Sanki çember geleceğe doğru açılıyor, konuşlandırdığı kuvvetler sayesinde. Niyet, artık geleceğin güçlerine kavuşmak, kozmik kuvvetlerle buluşmaktır. Salınıyor, bir doğaçlama tehlikesi var orada. Ama doğaçlama Dünya ile buluşmaktır, ya da ona karışmak... Kendi evinden küçük bir şarkının ipliği takip edilerek çıkılır. Hareket eden, jestlerle yüklü, sesli çizgiler boyunca, "kaybedilmiş yollar"ın çizgileri dolaşıp duruyor, tomurcuklanıyor birbirine karışıyor: Süratleri, hareketleri, jestleri ve sesleri farklı, çeşitli...

Anlatılan, bir evrimin safhaları değil. Tek ve aynı şeyin üç görünümü: Nakarat. Korku ve peri masallarında ya da lied'lerde bulursunuz onu. Nakarat bu üç görünümü barındırır, onları aynı anda terennüm eder, birbirine karıştırır: Kâh...Kâh... Kâh... Kâh kaos dev bir kara deliktir ve orada merkez olarak kırılgan, her an yitirilebilecek bir merkez tayin etmeye uğraşılır. Kâh bu noktanın etrafında sakin ve durağan bir "hava", bir "tavır" –bir biçim değil– tertiplenir... Kara delik ev olmuştur... Kâh bu tavrın, bu havanın üzerinde bir çıkış açılır, kara delikten dışarı ulaştıracak. Ressam Paul Klee'yi hatırlayın. Bu üç görünümü en iyi gösteren ve bağlarını tayin eden odur. O, "gri nokta" der, kara delik değil... Amaç resimdir çünkü. Ama onun gri noktası her şeyden önce boyutsuz, yeri anlaşılamaz kaostur – kaosun gücü, serseri çizgilerin karmakarışık huzmesi... Sonra, nokta "kendi üzerinden atlayıverir" ve boyutlara sahip bir mekânı ısıtır – yatay tabakalarla, dikey kesitlerle, yazısız geleneksel çizgilerle... Toprağa ait büyük bir kuvvettir bu onun içinden gelen. Atmosferde, suda da aynı güç, aynı kuvvet yok mu? Orada daha büyük bir dizginsizlik hüküm sürmüyor mu? Gri nokta ya da kara delik böylece sıçrayarak hal değiştirmiştir. Artık kaosu temsil etmez, evi, yuvayı temsil eder. Ve en sonun-

da, nokta gerilip salınır ve kendinden çıkar... Kozmosun küresine dek kendilerini açıp duran serseri merkezkaç kuvvetlerin sırtına binerek. "Yerden kalkmak için küçük küçük itme güçleri uygulamalısınız, ama daha sonraki safhada gerçekten yükselirsiniz yerden... Yerçekimini yenilgiye uğratan merkezkaç güçlerin hükümdarlığında..."

Nakaratın rolü şudur: Araziye aittir o, araziden gelir, onun düzenine sahiptir. Kuş şakımalarını dinleyin: Şakıyan kuş böylece kendi toprağını, arazisini işaretler... Yunan müziği makamları, Hint müziği ritimleri hep arazidirler, taşradırlar, bölgedirler. Nakaratın birçok başka işlevi de olabilir – sevdalı, profesyonel ya da toplumsal, ayinsel ya da kozmik... Ama yanında hep biraz toprak getirir, hep yanında taşır arazisini – tinsel bir toprak da olsa. Bir yurt ile bağlantı içindedir hep. Müziğin bir "nomos"u var. Küçük bir hava, bir arya... Kendini tanınmaya sunmuş bir ezgi formülü... Çokseslilığin toprağı ya da dayanağıdır. "Cantus firmus"ta olduğu gibi. "Nomos" örflerin verdiği yasadır... Yazısızdır. Mekânların dağıtımından ayrılamaz. O yüzden bir "ethos"tur... Bir Barınaktır... Ona Arap ve Türk müziğinde Makam derler... Kâh kaostan yola çıkıp bir arazi tertibatına varılıyor: Yön bileşenleri, alt-tertibatlar. Kâh arazi tertibatından dışarı çıkılıyor, başka tertibatlara doğru, belki de daha ötesine... Tertibatlar arası bölgede, geçiş bileşenleri, kaçış bileşenleri. Ve her üçü birlikte. Kaosun kuvvetleri, yeryüzünün, toprağın kuvvetleri, kozmik kuvvetler: Nakaratta bunların hepsi yüzleşir, yarışıp durur...

Kaostan Ortamlar ile Ritimler doğar. En eski kozmogonilerin işidir bu. Kaosun yönseme bileşenleri eksik değildir: Kaosun vecd halleri... Her tür ortam, her yer, diğerlerine göre hareketlidir, kayıp durur zeminleri, herbiri bir bileşenle tanımlanır. Her zemin titrektir, salınır durur. Bileşenin periyodik tekrarına uyarak oluşan bir mekân-zaman bloğudur. Öyleyse, yaşayan varlığın maddelere gönderen bir iç ortamı vardır. Zarlarda ve sınırlarda beliren bir ara-ortamı vardır. Enerji kaynaklarıyla, algılarla eylemlerle işleyen bir "ek-ortamı" da vardır. Her ortam kodlanmıştır ve kodların herbiri, periyodik tekrarla ta-

nımlanır. Ama yine her kod bir kod-ötesine geçişin ayrıcalıklı, süreğen yeridir de. Kodların ötesine geçiş, kodlar arası, bir ortamın başka sıkıştırma işaretleri üzerinde değil, kuvvetler üzerinde uygulanmaktadır; tek hakiki tören talim törenidir. Son olarak, bir de tarz vardır: Bu tarz, kesintisiz, değişmez bir zorlamayı gerektirir, faaliyetlerin sonuçlarıyla ilgilenmez, süreçlerin kendisiyle ilgilenir ve onlara nezaret etmeyi amaçlar. Zamanı, mekânı ve hareketi mümkün olduğunca inceden parçalara bölen kısımların kodlanışı üzerinde icra edilir. Bedenin işlemlerinin keskin bir denetimini, güçlerinin sürekli boyun eğişini ve güçleri üzerine bir uysallık-yararlılık ilişkisini dayatmayı sağlayan bu yöntemlere, "disiplinler" adı verilebilir. Bir yığın disiplin yöntemi uzun bir süreden beri varlıklarını sürdürmektedirler – manastırlarda, ordularda, atölyelerde. Ama 17. ve 18. yüzyıllar boyunca disiplinler tahakkümün genel formüllerine dönüştüler. Kölelikten farklıydılar çünkü bedenlerin mülk edinilmesi ilişkisine dayanmıyorlardı; aksine, disiplinin zarafeti, en az kölelik kadar fayda sağlayacak etkiler elde etmek için bu masraflı ve şiddet yüklü ilişkiden vazgeçebilmesinden geliyordu. Disiplinler, aynı şekilde, sürekli, topyekûn, kütlesel, analitik-olmayan, sınırsız, bir efendinin bireysel iradesi, "kaprisi" biçiminde kurulmuş bir tahakküm olan "hizmetlerden" de farklıydılar. Feodal vassal ilişkilerinden de farklıydılar, çünkü bu sonuncular, yukarıdan iyice kodlanmış olmalarına rağmen, bir tür uzaktan boyun eğiş tarzıydı ve bedenin işlemlerine yönelmek yerine emeğin ürünlerine ve ayinsel tabiyet işaretlerine yöneliyordu. Yine Çilecilikten ve manastır tipi "disiplinlerden"' de farklıydılar çünkü bunların da temel işlevi faydayı artırmak değil, vazgeçmeler elde etmekti. Başkalarına boyun eğişi içermelerine rağmen, manastır disiplinlerinin temel amacı her bireyin kendi öz bedeni üzerindeki hâkimiyetini artırmaktı. Disiplinlerin ortaya çıktığı tarihsel an, bir insan bedeni sanatının doğduğu ve artık yalnızca becerilerin gelişmesine ya da boyun eğişin yoğunlaşmasına değil, bizzat bedenin mekanizmasının içinde onu faydalı olduğu ölçekte daha itaatli, itaatli olduğu ölçekte de daha faydalı kılacak bir ilişkiyi oluşturmaya yöneldiği

andı. O sıralarda oluşan şey, beden üzerinde eylemde bulunan bir zorlama politikası, bedenin unsurlarının, jestlerinin, davranışının ince hesaplanmış bir yönlendirilmesiydi. İnsan bedeni onu fetheden, parçalarına ayırdıktan sonra yeniden düzenleyen bir iktidar aygıtının içine giriyordu. Aynı zamanda bir "iktidar mekaniği" de olan "siyasal bir anatomi" doğuyordu; ama bu, bedenin güçlerine istediğini yaptırmak değil, bizzat bir ortama temel hazırlama tarzıdır. Ya da, aksine, başka bir ortamı temel haline getirip kullanma tarzıdır. Ortam bir bütünlük ya da birlik değildir. Yalnızca canlı varlık bir ortamdan ötekine geçmekle kalmaz, bizzat ortamlar birinden öbürüne atlar. Ortamlar iletişim halindedirler birbirleriyle. Ortamlar kaosa açıktırlar. Kaos onları her an tehdit eder – içlerine dalacak, ya da onları yok edecektir. Ama ortamların kaosa karşı kullandıkları caydırıcı silah, ritimdir. Hem kaosta, hem ritimde bulunan şeydir o – iki ortam arasında, ikisi arasında, ritim-kaos ya da kaosmos... "Gece ile gündüz arasında, inşa edilmiş olanla doğada yetişen arasında, inorganik maddeyle dönüştüğü organik madde arasında, bitkiden hayvana, hayvandan insana giden çizgide, ama bu dizi asla bir ilerleme olmaksızın hüküm sürer..." Kaosun ritim oluşu hep bu ikisi-arasında sayesindedir. Ama yalnızca bir şanstır bu, zorunlu değildir. Kaos ritmin zıddı değildir, her ortamın ortamıdır o. Bir ortamdan başka bir ortama atlandığında ritim vardır – ortamların iletişimi, aynı türden olmayan mekânlar ve zamanlar arasındaki geçiş... Gebermenin, ölümün, duhulün ritimleri vardır. Ritmin, düzensiz olsa bile bir ölçü ya da tempo olmadığı bellidir. Hiçbir şey askeri bir marş kadar ritimsiz değildir. Tam-tam 1-2 diye gitmez... Vals 1, 2, 3, değildi, müzik ikili ya da üçlü değildir. Türk müziğinde olduğu gibi, 47 ana zamanı (temposu) olabilir. Ölçü, düzenli olsun olmasın, ölçü birimi değişebilir kodlanmış bir biçime bağlıdır. Ama etrafıyla iletişim içinde olmayan bir ortamda bulunur. Oysa ritim hiçbir zaman Eşit-Olmayan ya da Ölçülemez olandır. Her zaman kodlarını değiştirir çünkü. Ölçü dogmatiktir ritim eleştireldir. Kritik anları düğümler durur, ya da bir ortamdan başkasına atlarken kendi kendini düğümler... Tek türden bir mekân-zaman-

da işlemez, farklı türden bloklarla işler. Hep yön değiştirir. Bachelard haklıdır: "gerçekten aktif anların birbirine bağlanışı (yani ritim) eylemin gerçekleştiği düzlemden farklı bir düzlemde gerçekleşir hep..." Ritim hiçbir zaman ritmik olan şeyle aynı düzlemi paylaşmaz. Çünkü eylem, ya da jest bir ortamda yapılır. Oysa ritim hep iki ortam arasında, ikisi arasındaların arasında yer alır. İki su kütlesi arasında, iki saat arasında, köpek ile kurt arasında, geceyle sabah arasında, iki ışık arasında. Bu, anlaşılabileceği gibi, haecceitas'tır. Canlı canlı, ortam değiştirmek ritimdir. Yere konmak, suya dalmak, uçup gitmek... Ritmi ölçmeye kalkmayın hiç... Ölçülemez. Orada hep, işitilmedik bileşenler, titreşimlerle karşılaşırsınız çünkü. Ritim her zaman bir farktır... Ortamdan ortama geçişin, ortamlar arasındaki iletişimin farkı.

Kodlar nasıl geçer bir yerden diğerine? Bir kod başka kodları bir parça olarak kabul etmediğinde bazan o kodların bazı parçalarını katar kendine, onları benimser... Yaprak ile suya bakın... Bu ilk durumdur. Ama örümcek ile sineğe bakın. Bu da ikincisi... Örümcek ağının örümceğin bedeninde sineğinkiyle aynı kodlar ürettiği söylenir. Sanki örümceğin kafasında bir sinek vardır – bir sinek "motifi", bir sinek nakaratı. Bu işler karşılıklı da olabilir. Eşekarısı ile orkideye bakın, kurtağzıyla bal arısına bakın. Sanki bileşenler birer müzik parçası, birer ezgi ve kontrpuandırlar hep birden. Herbiri diğerine bir motif sunar. Müzik gibidir Doğa. Ne zaman kodlar aktarılsa bunun basit bir eklenme, yamanma olmadığını, bir artı-değer üreten yeni bir düzlemin oluşturulması olduğunu hatırlayalım. Ritmik ya da melodik düzlem, geçişin artı-değeri ya da köprü... Saf olmayan, hep birbirine karışan haller... Yaprağın işi suyla değil yağmurladır daha çok...

Ama hâlâ bir Arazimiz yok. Çünkü arazi bir ortam değildir ne de bir ritim, ortamlar arasında bir geçiştir. Arazi, işin doğrusu, bir eylemdir – ortamları ve ritimleri etkileyen bir eylem... Onları ayartır, yerleştirir... Arazi ritimlerle ortamların yerleşmesiyle oluşur. Arazisi olan bir hayvanla arazide yerleşen hayvan arasındaki fark nedir? Arazi bütün ortamlardan bir şeyler

alır, onların üzerine çullanır, çarmıha gerer. Ama hep açıktır onların yaratabileceği tehlikelere. Ortamların görünüşlerinden ya da parçalarından kuruludur. Kendi içinde bir dış ortamı vardır, iç ortamı vardır, ek ortamı vardır. İçe bakan yüzü evdir, dışa bakanı ise birilerinin girilemez arazisi... Arada sınırlar ve zarlar vardır. Çekilip ilerlerler. Ara bölgeler, tarafsız bölgeler bile vardır. Rezervler, kaynaklar, enerjiler yığılır oralarda. "Damgalarla", tabelalarla işaretlenmiştir hep. Bu işaretler ve tabelalar bütün ortamlardan getirilmişlerdir: Malzemeler, organik ürünler, zarlar ya da deri, enerji kaynakları, algı ve eylem tortuları... Ortam bileşenleri yönlerini yitirip boyut kazandıklarında arazi oluşmuştur artık. İşlevlerini kaybeden bileşenler böylece ifade etmeye başlarlar artık. Ritmin ifade bulduğu anda arazi vardır. Araziyi tanımlayan ifade maddelerinin, yani niteliklerin ortaya çıkışıdır. Kuşların ya da balıkların renklerine bakın: Renk zarın bir halidir, bir taraftan hormonların içteki hallerine bağlıdır. Ama renk işlevsel ve geçicidir burada, çünkü bir eylem tipine bağlıdır – cinselliğe, saldırganlığa, kaçış güdüsüne... Ama zaman içinde bir süreklilik, mekân içinde bir menzil almaya başladığında renk ifade etmeye başlar – artık bir arazi üzerinde bir işarettir, bir tabeladır. Bir İmzadır. "Göz kamaştırıcı giysileri değişmez. Göreli büyük yüzeylere yayılan, canlı kontrastlara sahip renk dağılımları mercan balıklarını sadece tatlı su balıklarının birçoğundan ayırt etmekle kalmaz, daha az saldırgan ve arazilerine daha az bağlı bütün balıklardan da ayırır. Mercan balıklarının renkleri gibi, bülbülün ötüşü de uzaktan aynı türden kuşlara bir arazinin kesin sahibini bulduğu haberini verir." Sorun rengin işlevler üstlenmesi ya da arazinin bağrında yeni işlevler edinmesi değildir. Bu besbellidir. Ama işlevin bu yeniden-örgütlenmesi öncelikle, ele alınan bileşenin ifade etmeye başlamasına bağlıdır. Böylece o, bir araziyi işaretler, damgalar, imzalar. Aynı kuş cinsi renkli ya da renksiz üyelere sahip olabilir. Ama renkliler bir araziye sahipken beyazımsılar topluluk halinde yaşarlar. Sidiğin ve dışkının işaretlemedeki önemi iyi bilinir. Ama sözgelimi tavşanlarda dışkının birer arazi işaretine dönüşmesi mümkündür – dışkının özelleşmiş bezlerden gelen

özel bir kokusu vardır. Maymunlar, yerleştikleri dallarda canlı renklere sahip penislerini sergilerler. Penis ifade edici ve ritmik bir boya kutusudur sanki... Böylece bir arazinin sınırlarını işaretler. Onlarda da beyazlar hep birbirlerine yanaşıp sığınırken renkliler birbirlerinden uzaktır. Ortamın bir bileşeni hem nitelik hem de bir mülk, bir aidiyettir. Çoğu durumda bu oluşun inanılmaz bir sürati vardır. Bir anda bir arazi oluşabilir...

99. Kumgüzeli: En elde edilmemiş şiirdin sen. Kuşluk vakti yazılanlardan... Bıkkın bir rahibin, bir sabah, yorgun bir vezirin akşamın alacakaranlığında muhtemelen yazacağı... Masadan doymadan kalkmış gibi okunmalı... Güzelsin...

Uzaktan zor seçilebilir bir harf... Hayır hayır! Şimdi anlıyorum... Gizli bir rakam, Kabala'dan... Kumun üzerine çizilen... Çöldeyiz ve başka bir yerde değiliz... Ama güzelsin...

Dansederken göğüsleri sallanan kadınlardan, karadelikleri saatlerce uçuşup duranlardan, sessiz sitemleri kargaşada bile belli olanlardan tırsma öyle kolay kolay... Öyleyse bu bir nasihat... Çünkü güzelsin...

Onlar bitecekler: Çizgi roman gibi kolayca, tatile çıkarken boşanan yağmur gibi apansız, menemen pişirmek gibi aceleyle... Hâlâ güzelsin...

İskemle hasır ve ayaklarında yatay, ayaklarını dizlerini böğrüne çekmeye razı olarak basabileceğin yatay tahta çubuklar... Rahatına düşkün keyiften uzak Osmanlı "effendi"sinin (ephendi?) garip kahvehane illeti bu iskemleler... Otur o illete gerçekten, çekinmeden, sereserpe... Orada güzelsin...

Yılgın geçilir sokaklardan, kuş gibi değil, işportacı kertenkeleler gibi de değil... Ağır aksak, akşam dörtten sonra yaz günü... Akşam mı? O kayıtsızdır... Bildiği gibi değişir, geçer, gider... Güzelsin...

Kes kulakları, geçir bir sicime... Ama kaybetme... Başka ne göstereceksin savaşa dair? Kara delikler işitmiş bu öyküyü... Islanarak... Ama güzeller...

Kalp kalbe karşı... Bir arkadaşın evinde... Çiçekmiş... Hemen uzmanı geçindim. Ah! O güneş ister. Ah! Bol su asla ol-

maz. Oysa hiç anlamam çiçekten... Devetabanını pazı sanabilirim... Neden yaptım bunu? Çiçeğin adı sardı beni... Çünkü güzelsin...

Sözlerine delik kulağım... Özürlere sağır... Kör bir kuyu olacağım... Sen ise, güzelsin...

Güzel sözcüğünü senden başkasına lâyık göremem... Ama bir önceki cümlede görmüş olabilirim... Aldırma, güzelsin...

Mikroskop mucidi Leeuwenkoek dostu ressam Vermeer'e "Su böyle işte ve başka türlü değil," demiş... Bir öpüş damlasında milyarlarca gözle görülmez yaratık... Ressamın tarafını tutuyorum... Çünkü güzelsin...

Birkaç tel beyaz... Bizi gazlamaz... Sakınmazsın görüntünü, biliyorum... Çünkü güzelsin...

Mikroskopun mucidi Leeuwenhoek, aynı günde doğdukları, hep komşuluk yaşadıkları dostu ressam Vermeer'e bir su damlası gösterip, "su işte böyle ve değil başka türlü" demiş... Bir öpüş damlasında kanyuvarları... Mucidin tarafını tutsam da... Sen güzelsin...

Teleskopla bulamadım... Mikroskopla bulacağım... Ayın yüzeyinin de bir dokusu var elbet... Gözenekler, sivilceler... Onlarla çok güzelsin...

Neo-liberalizm, ruhçuluk, tarikat, entelektüel, ordu, çokinsansız şirketler, öykü yazarları, kestaneyi çizdirenler, uzaktan bakanlar, Şemdinlililer, tavşan falcıları, kurban sömürgenleri, onmaz kuşkuculuk, araba tamircileri, taksitle alın tutkumu, hadi... Kazık ve pazarlık... Ama son kumarım sensin... Sen, güzelsin...

Sen, güzelsin... Kuraldışı... Bastıbacak... Minicik... Ama sen, güzelsin...

Kapımın eşiği, gözümün bakışı, son ruhsal tatil, duruşum, bozuluşumsun... Pazarlık etmem... Markette yoksun... Reklâmın yok! Gerçekten... Güzelsin...

Kedi sakladım senden, öykü sakladım, belki bunu da saklayacağım... İhanet... Ama sen, güzelsin...

Ruhumu saran sacayağı, gözümün bağı, son ruhsal katil, ölümüm, mahvoluşumsun...

Cazgırlık etmem... Gönlünde yokum... Aşkımız, yok! Gerçekten... Güzeldin...

100. Duymak İçin Yapılmamış Kulaklar: Kim demiş on üç-on dört yaşların savaş kaldıramayacağını günümüz dünyasında? Ben de savaş yaralarımı bu öyküye ertelemişim... Ve o yaralar bende kalacak, öfkeyle parlatacağım onları her şeyin yüzeyinde, yapışkan bir toz tabakası gibi... Eve düşen patlamamış bomba – komünistlerle devrik Makarios taraftarları, faşistler onları savaşmaları ya da ölmeleri için zincirlerle havan toplarına bağlamışken, emniyet pimleri çekilmemiş mermiler yağdırıyorlardı Lefkoşa'nın Türk kesimine... Evet. Eve düşen, annemin tepesinden, büyükannenin birkaç santimetre yanından geçerek yaklaşık iki saat önce beni yatırdıkları yatağı biçerek yere saplanan patlamamış bir bomba, galiba güçlü bir havan mermisi (düşerken sesleri giderek tizleşir – cviiiiift gibisinden...) birkaç gün sonra çıkarılırken Girne kapısına kadar koşarak oradan kaçan ben, hâlâ nefes nefese, o öyküyü anlatacak gücü kendimde bulmalıyım... Öykü, o sıralar hastanede –bir hekim kılığında, bembeyaz ve kana bulanarak– kapana kısılmış babamın mirasıdır ve ben, onu anlatmalıyım... Emniyet kemerlerinizi bağlayın lütfen...

"Kulaklarım! Kulaklarım!" Diye bağırarak getirildi... Ondokuz yirmi yaşlarında, doğulu delikanlı... Sağ bacağı kanlar içinde, iğrenç, inanılmaz, paramparça... Doktoru kan çeker önce... Anestezisiz diktiler ve iğne vurup susmasını beklediler. Susmadı: "Kulaklarım! Kulaklarım!..." Haykırışlarının hastane koridorlarında işi henüz bitirilmemiş kurbanlık gibi, kimi sedyede, kimi battaniyeler üstünde bekleyen kahramanların moralini bozması katlanılamaz bir durumdur. Savaşın o gizli biçki-dikiş ahlakının şu diğer kahramanları, neşterli ve her bakımdan alkollü hekimler, defalarca kulaklarını kontrol etmelerine karşın (yakına düşen, ya da yakından salıverilen bir top mermisi mi acaba?), darmadağın bacağı dışında "sapasağlam" teşhisi koymaktan başka bir şey yapamıyorlar... Ses çınlıyor hastanenin üst katlarına doğru yankılanarak: "Kulaklarım! Kulaklarım!..."

Ah! Artık psikiyatrik bir vak'a olsa gerek bu. Bir harb psikozu...

Psikiyatristin muayenesi daha da zor ve sürüncemelidir... Birkaç tokat, biraz telkin: "Nerelisin sen evladım?" Tercüme: Hangi cehennemden geldin? Hangi cehenneme gidiyorsun? "Ne diyorsun sen, bir şey yok kulaklarında... Sapasağlam ikisi de..."

Ah! Psikiyatrik bir vak'a bile değil bu... Oğlan, basbayağı... Yemiş kafayı...

Ve yoğun, zor, anlaşılmaz bir diyalog, hoyratça, kulakları tedavi edecektir: "Kulaklarım! Kulaklarım!" Hangi kulaklar? Köyde bekliyorlar... Komandoyum ben... Göğüs göğüse... Taşlık araziye attılar beni paraşütle... Çoğu arkadaşın bacağı kırıldı... Bana bir şey olmadı... Kulaklarımı kaybettim ben... Öldürdüklerimden kestiğim... Bir sicime dizmiştim onları... Köyden beklerler... Kulaksız nasıl dönerim ben?

Bu satırları yazarken bilgisayar ekranının karşısında gözlerim yoruluyor, kara deliklere düşüyorum, erişilmez bir süratle... Bunları yazdığım için saldıranlar da olur... Dilim yorulacak... Mirasını savunurum pederin... Ama ben, bir Temmuz günü, ondört yaşındayken, daha kesin olarak söyleyeyim, 26 Temmuz 1974'ün ateşkes kurşunlarının vızıldamasını durduramayan yoğun, katı, renksiz, ceset kokulu bir akşamında (yağmur yağıyor muydu hâlâ?) bu öyküyü kendi kulaklarımla işittim...

Kulaklarım! Kulaklarım!

101. Cemaat: Bana Hacer deyin. Kolaylık olsun. O çok alıştığınız, ekrana gelir, yazıya gelir kolaylıklardan. Ama ben, balımı yedirmem, öyle kolay kolay. Bunu da bilin... Tamam, konuşurum. Başka ne yapacağım? Babam konduyu yaparken sokaktaydım ben... Ama onlar kadar değil. Mahallenin oğlanları daha sokaktaydılar. Sabahtan çıkarlardı. Küçük Armutlu'ya bile giderlerdi. Ağabeyleri karışmıyordu. Diğer mahallede dayak yediklerinde bile karışmazlardı. Bir defasında, içlerinden birinin yarasına ben baktım eve gidince dayak yerler diye. İğrençti, kansızdı yara... Çökelek peyniri gibi... Yoktu tabii saracak bir şeyler... Çeşmede yıkadık... Oğlan, o gün eve gitmedi. Ben de bugün gitmeyeceğim...

Bana Ahmet deyin. Niye Ali değil? Babama sorun... Anamın

iğlerinden birini kapardım, mahallenin çocuklarıyla birlikte dalardık Çeşmebaşı'na... Oradaki çocuklar, daha korkaklar Küçük Armutlu'dakilerden... Annemin iği, Zülfikâr'ımdı benim, Ali Dede'nin anlattığı... İnce uzun, sipsivri... Nasıl kesecek kâfiri? Babamın keyfi yerinde olduğunda etlere sapladığı kebap şişlerinden birini geçirseydim elime, görürdü onlar... Taş attılar, alnıma geldi... Çocukların hepsinin yüzü buruşuk... Karşı mahallenin çocukları, yarama bakıp toz oldular... Kaçan kaçana... Geri döndük... Bizimkilerin hepsi kayboldu... Bir o kız... İğrençmiş, kansızmış yaram... Suda yıkadık... Eve gitmedim... Başka bir yere de...

Bana Gülsün deyin (ya da Gülsüm)... Hacer'den farkım yok... Mahalleden genç bir oğlan, bileğimi ısırdığında geriye iğrenç, kansız bir yara kaldı... Dişlerinden birinin biraz çıkık olduğu besbelli bileğimde... Kollarım beyaz... Başka yaralar da var... Nasıl saklayabilirim o öne çıkık dişi? Mahalleden genç bir oğlan, öperim geçer dedi. Öptü... Peki o nasıl geçecek?

Bana Bekir deyin. Yakalandığım gün otuz yedime bastım. Irza mı geçmişim hâkim bey? Yalan... Hepsi iftira... Kadınlara tek bir kez dokundum hayatımda... Bana şöyle böyle diyorlar... O da yalan... Küçük bir oğlanken dokundum bir kıza... İlk ve son defa... Mahallenin şavalak oğlanlarından biri ısırmış bileğini... Öptüm orasını... İğrençti, kansızdı yara... Kolları beyaz... Başka yara izleri... Geçsin diye öptüm... Demek ki geçmemiş...

Maskeli zenci, mahalleye indi, üç kurt yaktı, seyrine baktı...

Hacer, Ahmet, Gülsün (ya da Gülsüm, hatta Gül bazen) ve Bekir... Bir de Ali...

Mahalleye indiler... Orada yaşayacak, orada ölecekler... O gece nerede uyudu Ahmet? Soğuğu heceleyerek, takırdayan dişleriyle? Hangi ölgün ışıklı evde, kansız bir ameliyat, o korkunç, iğrenç ve kansız yarayı iyileştirecek? Hangi "ırz" yeterli olacak bir öpücüğe, tam tamına? Biz işimize bakalım, sevgili okuyucu ve onlara ONLAR diyelim...

102. Cemaat II: Eşimle on üç yıldır birlikteyiz. Biliyorum. Çünkü bizim fırlama on iki yaşında ve ben geçmişin bazı mese-

lelerini hâlâ hatırlayabiliyorum. Beni aldatmaya başladığından beri yaklaşık beş yıl geçti. Daha önce kesinlikle yapamazdı bunu... Elimi dişlediği gün anladım: Hırçındı, tahakkümcüydü ve benimle ancak üç kişilik o garip yalnızlığı paylaşıyordu...

Toplantılara on üç yıldır gidiyorum. Aralıksız... Darbeden sonra, İsmet Özel'in her şeyini okudum. Bu aralar pek sevmiyorum onu. Konuştuğunda dinlemeye gitmiyorum artık. Bizim çocuklar, hepsi evlendiler, barklandılar. Bir ben kalmışım. Ama onlar da geliyorlar kahveye...

Sigaramın son nefesiyle birlikte koyverdim ruhumun son, parıltısız, sarı siyah, son kırıntılarını. Yalnızlığımı paylaştıklarını düşündüklerimin son nefesiyim ben. Nâzım'ın her şeyini okudum. O garip yalnızlığımı kim var paylaşacak. Kim var paylaşacak o garip yalnızlığımı...

Adımı koyanı sevmeliyim. Sevmeliyim adımı koyanı. Adıma koydular işte... Alın size!

Kedi, hafifçe doğruldu. Kuş, henüz uzakta. Fark edemez onu. Kedi, sessizce yattı. Karınüstü, karların üstüne... Soğuk... Kuş, titrek, sarsıntısız, donup kalmış, yelkenlerinin dolmasını bekleyen dal üstünde... Soğuk... Kedinin kuyruğu, soldan sağa, sağdan sola, esiyor... Ayaz... Hafiften bir rüzgâr... Soğuk... Kuyruk, soğuğun boşluğuna imza atıyor. Kedi, bürokrat... Hergün başka bir kuş gelecek o dala... Soğuk... Kımıltısız... Mide boş... Ayaz... Yazın sivrisinekler olur... Bitler olur... Pireler olur... Dururlar dal üstünde... Sen altından geçerken aldanıp... Hooop! Çullanırlar üzerine... Fark etmezsin bile...

Cemaat: Bir kedi, bir kuş, bir sivrisinek, bir bit, bir pire...

Ama ne kadar da zor, bir sokak çocuğu için, beyaz yakalı önlüğün yakasını bembeyaz tutmak...

Dayak yemeden... Sorunsuz...

103. Gölgede: Yarım kilometre ötede, hızar yerinden sonra, otuz yıldır hiç dokunulmayan gölgelik çok olay gördü: Samet Ağa'nın pusuya düşürülüşünü, Kör Ahmet'in şehirli kanlarla ve Kocaali'den arkadaşlarıyla düşüp kalkışım (kalkması iki yaralıya mal oldu bize), selden sonra hükümetin gelip oraya set çe-

keceğini söylemesini (set nereye çekilecek, o bile hâlâ belli değil). Ama gölgeliğin en büyük derdini ben çektim. Hem onu gelecek kuşaklara sakladım, adeta oğluma miras bıraktım... Hem de serinliğini, güvenliğini, tedirginliğini tattım. Gölge, çok karanlık değildi. Bazı renkler seçilebiliyordu hiç değilse. Samet ağanın öldürülüşünün ardından bu tuhaflığın başladığını anlatırlar. Ama, ne dersek diyelim, gölgelik hiç rastlanmadık, nedeni herhalde hiç bilinemeyecek bir yetenek kazanmıştı o andan beri... Artık gölgede saklananın pusu kurduğu kişiler değil, gölgedekinin açıktadır kıçı...

Köyden birkaç kişi, bu hali bilmediklerinden büyük hatalar yaptılar. Kuyucu Ahmet, Kestaneci Rıza'ya pusu kurarken, ayan beyan ovada parlayıverdi. İki kurşun yetti canına... Göçmen Mirsat'ın Hovanların Alime'yi kaçırdığı gün her ikisi de gölgelikte konaklarken yakalandılar. Oğlan tam bir tilki gibiydi. Yine de yakayı ele verdi...

Velhasıl... Gölgelik on iki yıldır korumuyor bizi. Yoldan geçerken dinlenmeye kalkanlara bile katlanamıyor gölge... Köyün yaşlılarından İbram Çavuş, kayın gölgeliğinin böyle acaiplikler yapabileceğini söyledi ama, mektep görmüş gençler alay ettiler onunla... Mesele ne ağacın cinsiyle ne de on üç yıl önce Samet Ağa'nın pusuda öldürülmesiyle ilgiliymiş dediler. Ama, onlardan olan Alamana Memed'in oğlu, geçenlerde, tam gölgeliğin orada kamyonetini devirdi, hâlâ şehirde, hastanede yatıyor. Uğursuzluk dediler, koyun kestiler, muska sardılar... Bende bile var, ki hiç inanmam...

104. Azınlık Edebiyatı Nedir?: Azınlık sözcüğü yalnızca kamusal alanda, dünya siyasi arenasında yerleri "hukuki statü" şeklinde belirlenen, hakları "çoğunluk" karşısında bu statüye bağlı olarak korunmaya çalışılan etnik ya da ulusal kimliklere göndermekle kalmaz. Çoğunluk karşısında "az sayıda olmak" ya da farklı bir kimliğe bağlı olmak, Latince "minoritas"tan türeyen ikinci bir anlamı da içerir – "yetişkin olmayan" anlamını... Böylece "yetişkin" karşısında "çocuk", "erkek" karşısında "kadın", "zengin" karşısında "yoksul", sözgelimi bu sonuncular sayıca

çoğunluğu oluştursalar bile, "azınlık" konumundadırlar. "Rüştünü ispat etmemiş", "henüz değil" ile "artık değil" arasında yer alanlar da azınlıktır; toplumsal "ferahlatma" ve "bakım" aygıtlarının hedeflediği yaşlılar da... Yeryüzü nüfusunun büyük kesimi, Afrika'nın, Asya'nın "yoksul" kitleleri – "kapatmak", "dışlamak" ya da "yok etmek" için çok kalabalık, dünya kapitalizminin işleyişine "borçlandırılarak" dahil edilmek için çok yoksul olan muazzam nüfuslar da "azınlıktırlar"... Çoğunluk, doğrusunu söylemek gerekirse, bir "uydurmadan" başka bir şey değildir ve somut bir karşılığı yoktur – ortalama, Batılı, beyaz, yetişkin, iş güç sahibi erkek anlamına gelir ki, dünyada buna yaklaşan insan sayısı herhalde pek azdır. Samir Amin'in deyişiyle, bugün gelişmiş Batı ülkelerinin nüfus "çoğunluğu" da, buna göre, bir "azınlıklar çoğulluğu"ndan başka bir şey değildir: Birinci Dünya'daki Üçüncü Dünyalar...

İnsan dilleri birisi standart, gramercilerin, eğitimcilerin, dil antropologlarının, akademilerin, devletlere ait çeşitli kültür kuruluşlarının, sözlükçülerin varolduğunu varsaydıkları, incelemeye tabi tuttukları, kurallarını keşfettikleri, okullarda öğretmenlerin çocuklara –yani azınlıklara– öğretmeye çalıştıkları "anadil" denen şey, öbürü de sokakta konuşulan, argolarıyla, sürçmeleriyle, "patois" ve çeşitlenen lehçeleriyle, üsluplarıyla işleyen, yaşayan, gerçek dil olmak üzere iki görünüme sahiptirler. Edebiyatın dilde güçlü olduğu alan genellikle ikincisidir: bir edebi metnin değeri, gramere uygun olup olmamasından çok, yaşayan gerçek dilleri, jargonları, azınlık lehçelerini, çocuk kekelemelerini, ses tonlarını katederek güçlendirebilmesiyle ölçülür. Bugün Shakespeare'in İngilizcesine artık standart, "doğru" İngilizce muamelesi yapılıyor – oysa onun yazdığı dönemin bütün dil bozuklukları, soytarının tiradından, mezarcının söylevine kadar, yapıtının içindeydiler. Genel bir sonuca varmak gerekirse edebiyat, standart olduğu varsayılan "anadilini" kullanmak ve kurallarına uymak zorunda asla değildir – kendi değerini bununla ölçmeye kalkıştıkça bugün "edebiyat yapmak" dediğimiz durumla karşı karşıya kalmak tehlikesi vardır.

Öyleyse her yazarın "anadiliyle", kendisine öğretilen, ileride bir şeyler yazacaksa "kendi dili kılması" kendisinden beklenen "standart" dille alıp veremediği bir şey mutlaka olmalıdır. Öyle olmazsa yapıtı yalnızca bir metinden ibaret olacak, yaşayan bir dil olmayacaktır. Edebiyatçı, kendi dilinde "azınlık" olabilen kişi demektir ve azınlık dendiğinde sorun, yalnızca etnik dillerde yazan yazarların varlığı değildir – "minoritas"ın ikinci anlamı uyarınca, "kadının", "çocukluğun", "geri kalmışlığın", "sömürülenin" edebiyatları azınlık edebiyatına girer. Öyleyse, azınlık edebiyatı terimini, bu ikinci anlama yakın olarak, kısmen Fransız düşünürü Gilles Deleuze'ün Kafka örneğinden hareket ederek oluşturduğu bir modern edebiyat tipolojisine işaret ederek kullanıyorum...

Böylece, azınlık edebiyatı dediğimde aklımda, sözgelimi günümüz punk edebiyatının açabileceği bazı yeni ifade ve anlatım olanakları var. Ne var ki, Türkiye'de Mehmet Yaşın'ın "periferi edebiyatı" adını verdiği, pek bir açılıma eriştirilmemiş tartışmaları dışında bu olanaklara pek bir gönderme yapılmadığını, özellikle eleştiri kültürünün (şimdilik edebiyat kuramlarının halini bir kenara bırakırsak), bu konuda pek bir tasarrufu bulunmadığını gözlemlemek gerekiyor. Yaşın'ın bütün çabalarına karşın, özellikle "Kıbrıslıtürk" şiiri etrafında yoğunlaştırdığı tartışmalar "azınlık" edebiyatını kâh etnik kâh periferik kimliklere gönderen, dolayısıyla işin özünü, yani aslında bütün "modern" edebiyatın bir "azınlık edebiyatı" olduğu gerçeğini elden kaçıran bir modele bağlanıyorlar. Evet, Almanca'da yazan Çek Kafka'dan başlayarak, bilhassa tüm anlatım araçlarına sahip olmadığı Fransızca'da yazmayı seçen Beckett'ten geçerek, "kadın edebiyatı"nın kurucularından sayılan (ki bu da ileride göstereceğimiz gibi, yanlış bir olumlamadır) Virginia Woolf'a varıncaya dek, modern edebiyatın bütününün içinde azınlıkların yoğun bir faaliyeti ve arayışları titreşip durmaktadır. Günümüzde İngilizce, Fransızca, İspanyolca ve Almanca yazılan edebiyat içinde yer tutan –üstelik bazen Nobel edebiyat ödüllerine layık görülebilen– çoğu yazar da, "azınlık edebiyatının" güçlerinden faydalanmayı sürdürüyorlar. Sözgelimi Naipaul, iki kez etnik, iki kez "azınlık" bir ede-

biyatçı: Karayipler'de yaşayan Hintli bir yazar... Siyah Amerikan edebiyatının yükselişi, Burroughs'un son dönem eserinden başlayıp Kathy Acker ile doruğuna erişen *punk* ve *cyber-punk* edebiyatı, Almanya'da Türk göçmen edebiyatı, günümüzde azınlık edebiyatının yepyeni üretim ve özgürleşme olanaklarının çeşitli veçhelerini sunuyorlar.

Azınlık edebiyatı, klasik, "yüksek" denen ve Türkiye'de sanki genelleştirilebilir bir dil ve üslup birliğine sahip olabilirmiş gibi bakılan "anadili" edebiyatıyla karşıtlaşır. Onu reddettiği için değil, bir anadilini, Genet'nin yaptığı gibi bütün baskın anlamlarını içeriden sarsıntıya uğratıp işlemek, dönüştürmek yoluyla bunu gerçekleştirir. Kuşkusuz, özellikle Kafka ile Beckett'in sundukları "modern" tarzlarında azınlık edebiyatı, önce "yabancı", isterseniz "sömürgeci" bir dilde icra edilen bir dönüştürme dili kırıp parçalama, alışıldık vurgu ve ritimlerini değiştirme ve yepyeni anlatım biçimleri, anlatım rejimleri üretme faaliyetidir. Azınlık yazarı (kadın, çocuk, yabancı, yoksul, vesaire...) temsili biçimleri ve anadilin klasik edebi standartlarını silkip atar ve anlaşıldığı kadarıyla, bu salt "postmodernliğe" özgü bir durum değildir. Böylece, sözgelimi Sennur Sezer'in, *Cumhuriyet Kitap* dergisinde Yeşim Eyüboğlu'nun *Geleceğini Biliyordun* başlıklı öykü kitabına yönelik eleştirisinde yazdığı, "yalnızca bir öyküden yola çıkıp, yazarın anadilini ya da yazdığı dili bilmediğini söylemek de olası", cümlesinin içerdiği bazı örtük varsayımları biraz zorlamak gerekiyor.

Bu zorlamanın ilk basınç noktası, Türkçe'de yazan bir yazarın yapıtını "anadilini" iyi kullanıp kullanmaması açısından değerlendirmeyi bir an için bile olsa düşünebilecek bir edebi kültür anlayışı olacak. Televizyon spikerlerinin diliyle uğraşmak ne kadar önemliyse, edebiyatçının dilini "anadiline" ve gramerine uygunluk zorunluluğundan bağışık tutmak da o kadar önemlidir. Tarihte, edebiyatın kötü örneklerini genellikle, sözgelimi 19. yüzyıl Avrupa romanında ve bugün yine genel olarak Türkçe yazılan edebiyatta olduğu gibi, "doğru" bir edebiyat diliyle, üslubuyla yazmaya çabalayan sayısız yazar yeterince vermektedir. Hiçbir ciddi edebiyatçı, yazısını yazarken Türk

Dil Kurumu'nun önerileriyle iş görmeye kalkışmaz – sözlüğüne bakabilir, dilini daha anlaşılır kılmaya çabalayabilir, ama işin esası, bütün sanatlarda olduğu gibi, edebiyatta da bu değildir. Ne var ki, sözgelimi Bilge Karasu gibi bir yazarı neredeyse yalnızca "Öztürkçe'yi" iyi kullanmasıyla ölçmekten öteye geçemeyen tuhaf bir edebiyat anlayışı Türkçe edebiyat kültüründe oldukça büyük bir güç kazanmaya başlamıştır.

Azınlık edebiyatının ikinci özelliği, tıpkı Yılmaz Güney'in *Yol* filminde olduğu gibi, özel hayatın dolaysızca siyasi ve toplumsal olduğu bir bireysellik tipini ifadeye kavuşturur; böylece siyasetten, toplumsal çelişki ve gerilimlerden bahsederken, bunları kişisel meselelerden ayırt etmez – aile, evlilik, aşk-meşk mescitleri orada doğrudan doğruya politiktirler. Gilles Deleuze'ün altını çizdiği gibi, klasik edebiyat ya da "çoğunluğun", "anadilin" ve sonuçta "popülerliğin" edebiyatı, bu iki alan arasında, yani özel hayat ile siyaset arasında istediği kadar oynak ve geçirgen olursa olsun, bir sınır ya da mesafe gözetiyordu. Demek ki, "anadiline" endekslendiği kadar, hayatın ne kadar derinden politik olduğunu, politikanın hiç de gerçek yaşamın akıp geçtiği yerlerden uzaklarda, birilerinin mesleğiymiş gibi olmayıp, tümüyle hayatın en ince, en özel sorunlarından fışkırdığını kavrayamayan bir edebiyat (bunu her şey için söyleyebiliriz), bugün artık "roman bitti mi" gibisinden soruları bile sorduracak bir güçsüzlüğe ve anlatım beceriksizliğine düşme tehlikesi altındadır. Öte taraftan, bu modelde habire "kişisel meseleler'" dümdüz yazıya dökülürler ve sözgelimi küçük aşk hikâyeleriyle, ailevi meselelerin, bölük pörçük anıların basit ve üzerinde uğraşılmamış anlatısına dönüşen (bugün Türkiye'de böyle bir edebi kültür gittikçe yaygınlık kazanmaktadır) bir "edebi" tarzın temeli sezilebiliyor. Bunun karşısında, "azınlık edebiyatı", Virginia Woolf'da veya günümüzde Kathy Acker'da olduğu gibi, en basit kişisel-bireysel bir meselenin içinde bile, çağın ya da çağların en önemli meselelerini titreşim haline sokar. Gilles Deleuze'ün modern politik sinema konusunda yazdığı gibi bu bir "trans haline sokma" edebiyatıdır.

Bu sayede, azınlık yazarı, içinde "yabancı" olduğu bir ana-

dilinde yazmaktadır: bu yüzden çoğu zaman onun gramerine, eğitimli diline, "edebiyatçı edavatına" sahip değildir, daha da önemlisi, sahip çıkmaya pek niyeti yoktur. Böylece, sözgelimi "kadın edebiyatı", kadın sorunları konusunda "bilinçlendirme" amaçlarının güdüldüğü bir tavırdan çok, azınlık edebiyatının tarzına yaklaştıkça "kadınlaşır" ve Kathy Acker'ın önerdiği gibi, "kendi dilini bulmayı", tamamlamayı, kimliğini aidiyet halinde algılamayı reddeder. Dilsel araçları pekâlâ yoksul olabilir bu yüzden, ama o bu yoksulluğu güçlü bir anlatım aracına dönüştürmeye çalışır.

Sennur Sezer, Eyüboğlu'nun bir azınlık edebiyatı çizgisini ve atmosferini bulmaya meyleden kitabı konusundaki eleştirisinde, "yine ancak, yaptığı dilbozmaları her zaman bilinçle yapılmış gibi gelmiyor okura," dediğinde bir gözlemde daha bulunmak gerekiyor: edebiyat eleştirmenlerimiz "dili iyi kullanmanın, onu kırıp parçalamaktan, sarsmaktan ve sınırlarını zorlamaktan da geçebildiğinin, sözgelimi Proust'u veya Kafka'yı, giderek Bilge Karasu'yu bir kez daha okumaya çalışarak farkına varabilirler. Gerçekten de Karasu'nun eserinde –zamanla biçim değiştirerek kaybolmaya yüz tuttuğunu itiraf etmemiz gereken– güçlü bir taraf, onun pek sevdiği deyimle "yazarlık mesleğinin" güçlü bir şekilde, "yazamayanlar adına", hatta aslında özellikle– "azınlıktaki" kediler adına bile yazma faaliyeti olduğunu işaretliyor. "Dilbozmaları"ndan bahsedildiğinde varsayılan durum herhalde doğrudan doğruya "bilinçle" gerçekleştirilmeyebilir. Bir yazarı, ya da genel olarak edebiyatı "bilinçdışını" üretmekten yoksun bıraktığınızı düşünün.

Azınlık yazarı, sonuçta dili kırıp parçalamaya çalışan modern bir edebi tarzın ötesinde yer alır: buna salt bir araç olarak ihtiyaç duymaz, çünkü sokağın dilinin zaten parça-bölük işlemekte olduğunu iyi bilir – çünkü bu zaten kendi mümkün dünyalarından biridir. Sennur Sezer'in ima ettiğinin aksine. "Kendine Ait Bir Oda" sözü yanlış anlaşılmamalıdır – beklenen şey, bir odaya kapanmak değil, sokağın, meydanların ve mekânların sesleriyle, görüntüleriyle dalaşmaya girişmektir.

105. Alçaklık ve İhanet Kuramı: Borges: Borges'in alçakları komplocudurlar. Elbette popüler polisiye kültürünün bildik klişelerinin çok ötelerine geçerler. Ama kurdukları komplolar, hesapçı, doğrudan doğruya "fesat" ile tanımlanamaz bir "dolandırıcılık" türünü çağrıştırırlar. Kâh Pampaların "macho"ları, kâh beynelmilel ve kozmopolit Dünya Savaşı çağı uygarlığının karanlık kişilikleri olarak çıkarlar karşımıza. Alçaklıkları, günlük hayatın, "küçük adamların" alçaklıkları değildir; "yolları çatallanan bahçe"lerin, labirentlerin, kaosun hakim olduğu bir uygarlık türüne uygun düşer: "İnsanın kendini hergün yeni alçaklıklara terk edeceğini görüyorum şimdiden; öyle ki sonuçta sadece haydutlarla askerler kalacak geriye" (*Yolları Çatallanan Bahçe*). Ufak tefek "kötüye kullanmaları", günlük hayat içinde genellikle "bağışlanabilir" küçük komplocukları, karı-koca kavgalarındaki minik "hainlikler" birikimini, kedilerin kuyruklarına bir şeyler bağlayan çocuklarınkini, Nietzsche'nin bahsettiği "sürü insan"na ait bir ressentiment, içerleme alçaklığını Borges'in tasnifinde bulamazsınız. Çok bilgili yazarınız, "alçaklık" ile "ihanet" arasındaki farkı da ayırt edememektedir. Bunun nedeni, alçaklarını sanki birer "kahraman", Poe'nunkiler türünden, üstün ve adsız, kişisel olmayan bir zekânın, önceden kestirilemez labirentlerini kateden ve her noktada, gereğini yapmaları şartıyla mutlak başarıya erişmeleri kuşkusuz her zaman muhtemel olan aktörler olarak kurgulamasıdır. Ona göre, alçaklığın kurgusu, geometrik üslupta işlemelidir. Alçaklık bir satranç tahtası üzerinde yapılan hamleler gibi icra edilir ve labirentin "sonsuzluğunun" yalnızca bir türüne uygunluk gösterir: "Herhangi bir vahşi eyleme girişecek kimse sanki bu eylem önceden gerçekleşmiş gibi davranmalı, kendine geçmiş kadar geriye getirilemez bir gelecek dayatmalıdır" (*Yolları Çatallanan Bahçe*). Leibniz'in "sonsuz"unu yorumlayışı zamana endekslenmiştir böylece. Her öykünün bitişi, mutlak ve katıksız alçaklığın belirmesiyle mümkündür ancak. Geriye cevaplanmamış soru kalmayacak, ancak alçaklığın içerdiği ve büyük bir ustalıkla çekip çevirdiği zekânın karşısında, hüzünlü bir hayranlık damaktaki acı lezzetini bırakacaktır. Borges alçaklığı bir

icraat alçaklığı değil, bir taraftan buluşlara, öte taraftan da evrensel bir insan mefhumuna gönderen bir alçaklıktır: "Bir kişinin yaptığı, bir ölçüde, bütün insanların yaptığıdır. Bu yüzden bir bahçede yapılan bir başkaldırı bütün insan ırkına bulaşır. Öyleyse, tek bir Yahudi'nin çarmıha gerilmesinin ırkı kurtarmaya yeterli olması adaletsiz değildir." (*Kılıcın Biçimi*) Hiyerarşideki yüksek konumların kötüye kullanılmasıyla gerçekleştirilen "tezgâh" ile sokaktaki bir işportacının tezgâhında atacağı kazık arasında bir fark kalmamaktadır böylece. Elbette Borges alçaklarını yalnızca üst sınıflardan seçmemektedir: Sokaktaki adamlar ve kadınlar da bu alçaklıklar tarihinin kişilikleri arasına girebilirler. Ancak bir şartla: Alçaklık her zaman bir komplonun labirentinden geçerek, sonsuzcasına dallanıp budaklanarak, suça dair olağan kavramlarımızın çatlaklarını zorlamalı, suçlamanın ve nefretin yönünü alçağın zararına uğrayan kurbanın aleyhine dönüştürmeye her an aday olan bir güç gösterisi yapabilmelidir. Böylece Borges, yazının araçlarıyla, kendi oluşturduğu labirentin içinde, kurguladığı alçakla belli bir noktada karşılaşacak, ama o andan itibaren onunla eşitlenecektir: "Tarihin tarihi taklit etmek zorunda oluşu yeterince harikadır; tarihin edebiyatı taklit edişi ise inanılmaz bir haldir" (*Hain ile Kahraman*). Alçağın öyküsünün bitiş noktası, işte bu karşılaşma ve eşitlenme anıdır. Bir öykü olarak "alçaklığın" anlatısı, eninde sonunda "yazar"ın ta kendisinin ürettiği bir kurgu değil midir? Modern edebiyata özgü olduğu hep söylenen "yazarın, kendini yazının ardında görünmez kılışı", böylece uzun, dolambaçlı yolların en son noktasında belirecek ve böylece suça, nefrete ve antipatiye ilişkin duyguların Aristocu katharsis'inin elinden kurtulamayacaktır.

Erken dönem kitaplarından *Alçaklığın Evrensel Tarihi*, bu yüzden ne yeterince "evrensel"dir, ne de yeterince "Tarih". Öncelikle, Ortaçağ edebiyatında rastladığımız "demonolojik", iblisvari alçaklık türünü dışlamaktadır. Klossowski'nin gösterdiği gibi, Şeytan, aslında bir "yanılsamalar satıcısı", bir "gözbağcı" değil, tam aksine, bir "karışımlar" ve "alaşımlar" zanaatçısı, "saf ve temiz", pürüzsüz kavram olarak İyi'nin, Güzel'in, Doğ-

ru'nun, Öz'ün, ve "Tanrı"nın despotluğuna, yani evren üzerindeki evsahipliğine başkaldıran salt üretkenlikti. Ama bu üretim "ruhsal" malzemeyle gerçekleştiriliyordu: Ruhta önceden bulunmayan hiçbir karanlık yanın Şeytan tarafından üretilmesi bu yüzden mümkün değildi. Oysa Borges'e göre, "Hiçkimse herhangi biridir, biricik, tek bir ölümsüz insan bütün insanlardır. Cornelius Agrippa gibi, Tanrı'yım, kahramanım, filozofum, iblisim ve dünyayım; bu ise varolmadığımı söylemenin sıkıcı bir yoludur" (*Ölümsüz*).

Gilles de Rais ya da Mavi Sakal, giderek Kont Dracula, kapalı cemiyetler ve "compagnonnage"lar, sır kardeşlikleri içinde örgütlenen zanaatçı kültürleri karşısındaki bir köylü kültüründen bağımsız çıkmamışlardı ortaya. Sahtelikleri ve masalsı yüzeysellikleri bundan gelmektedir. Ancak, Borges tipi "alçaklık", Ortaçağ kültüründe kaynaşıp duran ve sivrilen bu "alçaklıklardan" bazı unsurları ödünç almakta, üstelik modernleştirmekte ve yeniden uygulamaktadır. Borges, anlattığı alçağın "şeytani" bir kişilikle de belirmesini arzulamaktadır. Ancak her türden "illüzyon"un mutlak bir "gerçeklik" olarak kabul edilmesi gibisinden, bütün eserini, kuşatan bir tema, tam da bu noktada, "alçaklığın tasvirinde" doyum noktasına varmaktadır. Borges'in labirenti hiç de "sonsuz" değildir.

Ancak, Borges'in anlamak istemediği ve "evrensel" tarihine katmaya layık görmediği çok önemli bir alçaklık türünü, yalnızca "modern" edebiyatın değil, modern yaşam tarzlarının ta göbeğinde keşfedebilenler de vardı: Gogol, Brecht, Kafka ve Foucault tipi alçaklardır bunlar. Yazarlarının onları asla "alçak" diye damgalamıyor olmalarıyla ayırt edilirler. "Ölü can" alıcısının "içtenliği", onu her türden "demonolojik" çağrışımdan, gürültüyle patlayıveren komplodan, "entrikacı" zihniyetten uzak tutmaktadır. O, basit bir memur gibidir ve çökmekte olan bir toplumun ekranında beliren çatlaklar boyunca "yolunu bulmaktadır".

Günahkârlık, Tanrı'yla birlikte çoktan geri çekilmiş, onların bıraktıkları boşlukta "herkes gibi" olan "alçaklar" kaynaşmaya başlamışlardır. Bizi Musil'in "Niteliksiz Adam"ına götüre-

cek yolları, gerçek anlamda ilk kez açan, kahramanları "Büyük Adam"ın gölgesinde iş gören Dostoyevski değil, Gogol'dür bu yüzden. Gogol'ün alçağı, sanki Hegelci "büyük adam" tarihinin (Rusya'da Hegel bile inanılmaz ölçüde 'vülgarize' edilebilmişti) kurnazlığının panzehiridir: Bir "küçük adamlar ve masum alçaklıklar tarihi"... Gogolcü alçağın ana formülü, en belirgin biçimiyle Müfettiş'te ortaya çıkar: Her alçaklığın zorunlu olarak uğradığı "yanılsama", kasabanın bütün ileri gelenlerini sararken, sahte müfettişin "memuriyet"ini geçici birkaç çıkar (birkaç kıza kur yapma fırsatı, başka bir durumda asla karşılaşmak şansına sahip olamayacağı, bir "ast"ı aşağılayıp, azarlama fırsatı, vb.) uğruna üstlenişi, alçaklığın doğasında bulunan, çok özel türden bir "karşılıklılığı" ifade etmektedir. Foucault'nun modern adalet cihazının isimsiz kahramanları olarak tanıttığı, köşebaşı muhbiri, apartman kapıcısı gibi biridir o: İktidarın "kurbanı" olmadığı gibi, ona sahip de değildir; hep iki arada bir derede, iktidara "dayanak" oluşturur. Gerçekten de "sarhoş edici" bir güçten çok uzakta, üstelik asla bir "mülk" gibi düşünülüp konulamayacak bir iktidar tipi söz konusudur. Bu iktidar tipi, evde, günlük yaşamın dolambaçlarında, köşebaşlarında, komşular arasında, cemiyetin kenarında köşesinde belirir. Bu köşebaşı insanları, istedikleri kadar "politik" kimlikten yoksun olmak, sıradanlaşmak, ortadan kaybolmak istesinler, yine de iktidarın "dayanakları" olmadan edemezler. Kafka'nın formülü işte tam da bu hali anlatıyor bize: "Bir babanın oğluna verdiği her buyrukta binlerce ölüm hükmü saklıdır."

106. Pulculuk Üzerine: Yüksek Kaldırım bilindiği gibi karışık, kozmopolit, yani belalı bir yerdir. Karaköy'den yukarıya, ya da Tünel'den aşağıya bu sokak üzerinden saptığınızda, elbette tatmin edeceğiniz arzularınıza ve ihtiyaçlarınıza göre kayıt düşerek, sağa ya da sola sapmanın tehlikeli sayılabileceği bir güzergâhı seçmişsiniz demektir. Karaköy'den Tünel'e çıkarken sağdaki sokakların birkaçı genelevleri, soldakilerin birkaçı ise pulcuların dükkânlarını barındırır. İleride ele alacağımız "sahaflık" gibidir pulculuk (bu sonuncular yukarıya, Tünel'e daha

yakındırlar). Ama birkaç önemli noktada ondan ayrıldığını, tümüyle farklı bir "alçaklık" türü olduğunu göreceğiz. Sokağın öte tarafında bulunan genelevlerle hiçbir alakası yokmuş gibi davranan bu dükkânlar, sahaflarınkine göre daha derli toplu, daha temiz pak, az biraz daha gösterişlidirler. Yaşlı kurt filatelistler arasındaki o korkunç pul pazarlıkları konumuz dahilinde olmasa bile, bunlar genellikle lise yıllarındaki genç, kolejli ve harçlığının belli bir kısmını nereye harcayacağını bilemeyecek kadar şanslı sayılabilecek erkek öğrencileri tuzağa düşürürler. "Gel sana pul koleksiyonumu göstereyim," gibisinden boktan bir klişe ile anlatılmak istenen şeyden daha tehlikelidir bu durum.

Yüksek Kaldırım'ın pulcuları genellikle orta yaşın üstünde, yaşlıca adamlardır. Ticari bir tecrübeye sahip oldukları pul koleksiyonculuğuna yeni yeni başlayan bu genç oğlanlar tarafından kolay kolay anlaşılmaz. Ama koleksiyonculuk saplantılı bir oyun olduğu ölçekte (durumun bir "saplantı"dan çok daha karmaşık olduğunu ileride göreceğiz) ticari açıdan bu tombul ihtiyarlarca kandırılmanın bu çocukların öznelliği açısından o kadar büyük bir önem taşımadığı da düşünülebilir. Hayır bireysel saplantılardan, ya da daha tehlikeli "koleksiyonlardan" bahsediyor değiliz (bkz. "Koleksiyoncu" adlı film). Bugün Türkiye'nin en eski dernekleri arasında "Filatelistler" Derneği de yer alıyorsa, sorunun çoluk çocuk eğlendirmekten daha büyük bir tutku sorunu olduğu hemen kabul edilecektir. Sorun ciddi bir uluslararası devletler hukuku, ulusal eğitim ve devletin bekâsı sorunudur.

Filatelistlerin antikacılarla, sahaflarla ve genel olarak her türlü nostalji tüccarıyla ortak olarak paylaştıkları tutku, bir "biriktirme" hevesinden önce bir "elitizm hezeyanı" olarak görünüyor. Borges'in "Zahir" öyküsünde sergilediği alçaklık türünün en temel bileşeni olarak beliren bu hezeyan, sahaflarda bir "gelenek merakı" gibi görünebilse de, pul satıcılarında muhafazakârlığın başka bir dalına, "devlet" meselesine ilişkin olan bir tutkuya göndermektedir. Derrida'nın, şu metinler koleksiyoncusunun, sevgili Diotima'ya göndermeden beklettiği şu kart-

postal üzerindeki pula gözlerini diktiği anda anlayıverdiği gibi, filateli, philatélie bir sözcük olarak bile masum değildir: Evinde bir sözlük barındırmayan için bu terimi gerçek bir Yunanca "terkip" sanma riski söz konusudur. Oysa filateli terimi, filosofi ile, "bilgelik sevgisi"yle kısmi bir benzerlik taşıyan bu terim, olsa olsa pul kadar eskidir.

Başka bir deyişle koleksiyonu yapılabilecek bir yığın cansız şeyden (mesela eski paralardan) daha yenidir. Eski bir Yunan'a "filateli" derseniz, o bundan "uzaklık sevgisi" gibisinden bir şey anlayacaktır: Filos + teleia. Henüz "pul kültürünün" varolmadığı Ortaçağ'da ise böyle bir terim, âşık filozof (bilgelik-sever demek ama yalnızca "bilgelik" miş) Abaelardus'un Yunanca bilgisi ölçekleri dahilinde "mektup-severlik" diye anlaşılacaktır. Tabii ki, mektubun tarihinin pulun tarihinden anımsanamayacak kadar eski olduğu iyi biliniyor, şövalyelerin aşk mektuplarının, Doğu bilgeliğinin yarattığı edebiyat şaheserleri arasındaki "namelerin" "pul"dan çok daha değerli simgeler taşıdıkları da kolaylıkla tahmin edilebilir. Her durumda, filateli terimi, Yunanca terkiplerin ve neolojizmlerin hâlâ kullanılmakta olduğu bir dönemde, insanların haberleşmesinin üzerinde tekel oluşturan Devlet'in kurulduğu çağda uydurulmuştu: O zaman artık, şu karmaşık anlam kırıntılarını bir araya getirecek bilgece bir sözcüktü – fila-teli, yani "ulak-severlik".

"Postacıyı sevmek" türünden garip anlamlara kadar işi ilerletebilecek olan bu terimin ikinci kanadı öyleyse – *ateleia*'dır. (Derrida'nın sevgilisini uyarırken söylediği gibi "aletheia" ile, hakikat ile karıştırmayın). Yani "ulak, postacı, yoldaki..." Derrida, sevgilisine yazdığını ama asla göndermeyeceğini ima ettiği kartpostalda işi, "filateli"nin "vergi muafiyeti" gibi mali-iktisadi bir meseleyle, ya da "aşk uğruna yapılan harcama"yla (aşkın üstüne vurulan damga, dilin öptüğü bir pul...) bağlı olduğunu düşünecek kadar ileri vardırıyor işi.

Biz ise, ülkemizin gelişmişlik düzeyine uygun bir sembolizm çerçevesinde, filatelinin basit ve masum bir koleksiyonculuk türü olmaktan ziyade "devlet-severlik"le, devletlü bir ideolojinin en sinsi" en tehlikeli türüyle bağlantılı olduğunu vur-

gulamakla yetineceğiz. Pul çıkarmak yalnızca yeni bir iktidarın (söz gelişi Fransız İhtilali'nin ardından) ilk yaptığı işlerden biri olmakla kalmaz, ilk devlet tekelini oluşturur. Devlet ideolojisiyle o kadar yakından ve kökten bağlıdır ki, başka hiçbir "devlet simgesi" (Para, sikke, tahvil, bordro, maaş, polis copu, Devlet Güzel Sanatlar Müzesi vesaire...) pul kadar hüzün verici değildir. Koleksiyon dendiğinde ilk olarak pulun akla gelmesi, iki yüzyıllık bir pulun milyarlara varan parasal değerlere sahip olmasından çok, devlet arşivciliğinin bir simülasyonu olarak uyarıcı nitelikte olmasındandır. Pul biriktirilerek sanki dünyanın biriktirildiği sanılabilir. Ama biriktirilen aslında dünya devletlerinin çeşitli simgelerinden ve resmileşmiş manzaralarından başka bir şey değildir. Bu simgelerin çekiciliği, belki de metalaşma süreci ultra-modern kapitalizmle birlikte tavana vurduğu andan itibaren gülünçleşmeye meyledecektir.

107. "Kaza" Üstüne: Felsefe, bilimler ve sanat, kendilerini ilan edecekleri, bilme ve üretme hakkını talep edecekleri alana açılırken öncelikle "kazaları" gidermeye çabalarlar. Bu genel çaba mesela sosyal bilimlerde istatistiklerde "kazai" olanın bazı yöntemlerle giderilmesine – uç verilerin, tikelliklerin ayıklanmasına ve böylece bir "averajın" oluşturulmasına dayanır. Felsefe açısından kaza varlığın bir sıfatı gibi ona maledilir, maledilemezse hiçlikte çözünür. Bu yüzden Platon'dan itibaren Antik Yunan felsefesi iki kategori arasında bir ayrım gözetiyor: ousia (yani töz – ki Latin dillerine substantia diye tercüme edilecektir) ve sumbebekos (yani Latince'deki *attributum*, sıfat veya öznitelik). Töze atfedildiğinde olağan manasıyla kaza ortadan kalkar. Sanat ise en baştan itibaren Lukács'ın anlattığı gibi "bilinçli insan faaliyeti" olduğu ölçüde kendini kazalardan arındırarak kurmaya çabalayacaktır. Kazanın tahammül edilmezliği dinsel hayalgücünü de genellikle bir kaderciliğe doğru götürecektir.

Kazanın sanatta yine de bir yeri var – Hegel'in söylediği gibi tekilden yola çıktığını söyleyebilsek bile "kazanın içinde kaza" sanatta mümkün. Deliliğinin doruğundayken, 11 Aralık

1800'de Hölderlin, kızkardeşine şu son derecede ayık kaleme alınmış bir mektubunda şöyle bir mesaj gönderebiliyordu: "Bir çift pabuca ihtiyacım olduğunu sanıyorum, hepsi bu..." Ama o sıralarda aşağıdaki dörtlüğü tercüme etmeye çalışacağım "An Landauer" adlı şarkısını da kaleme almaktaydı:

"Bak gör! Acıdan bahsederken nasıl da sevinçliyiz!
Hüzünlü bir şarkı, acı bir şarap da haz verir bize.
Bayram geçecek ve her şey yarın başlayacak yine
Şu dapdaracık yeryüzünde taban tepmeye."

Ve eğer Ossip Mandelştam, Sibirya sürgünlüğü yıllarını hatırlarken büyük bir sükunetle ve huzurla "o harikulade yoksulluk, o en zengin sefalet"ten bahsedebiliyorsa, sanatın ifadesinde düğümlenebilen acı bir kaza zevkini tartışabiliriz demektir. Kazanın büyük filozof şairi Joë Bousquet sayesinde tabii... "Yoksul olma hakkımı talep ettim. Kendimden daha çıplak neyi tanıdım ki?"

108. Vicdan: Romantizmin Ufku:[4] Vicdan, ahlaktan farklı olarak bir "güç" durumudur... Bir başlangıç hali... Doğaya, tarihe, geçmişe ve geleceğe duyulan bir "ilk sorumluluktur".

• *Voltaire'in Zadig'i, bir bakıma romantik bireyi imliyor, yaratıcı, tek başına, doğayla bütünleşmiş vesaire... Bu Zadig, naif ve kırılgandır aynı zamanda... Sonunda her şeyden kopup Fırat kıyısında marul yetiştiriyor. Günümüzün romantiği ise, meczuplar mı dersiniz...*

– Romantizmden önce bir tür romantizm öncesi duruma göz atmak gerek... Zadig henüz bir romantik birey değildi; bu tür bir bireyselliğin öncüsü ve en etkili kişiliği olan Rousseau'nun yaşamının bir parodisi, bir dostun güçlendirdiği bir parodi olduğu söylenebilir... Romantizmin iki anavatanı var: birisi Almanya, önce *Sturm und Drang*, ardından Goethe, Hölderlin ve Hegel'e varıncaya dek... Tümüyle "ağır" edebiyat, şiir ve felsefe

4 *ÜTOPİYA Mevsimlik Hayatbilgisi Kitabı 6*, Söyleşi: Ahmet Telli / Ulus Baker, (Ocak 1999).

içinde serpilip gelişiyor... Dertleri ise, varoluşun bir tüm olarak kavranışı. Akıl ile duyguların çok sertçe karşı karşıya gelmeye başladığı bir dünyada bu ikisi arasında nasıl bir uzlaşma, nasıl bir "birlik", nasıl bir bütünlük oluşturulabilir? Bir taraftan Kartezyen, bilimlere ve Aydınlanma'nın hedeflerine karşı bir reaksiyon içeriyor; öte yandan en iyi formülünü Novalis'in bir sözünde bulan bir "kişisellik" (bireylikten çok) üretiyor. Bu söze göre, hangi savaş, hangi Devrim, tarihin şu ya da bu anında gerçekleşmiş, büyük ya da küçük hangi "olay" aynı zamanda benim "kişisel meselem" değildir? İşte romantik bireye ya da kişiselliğe ilişkin felsefi formülün bu olduğunu düşünüyorum... Bu Alman kaynaklı, idealist felsefenin macerasını temellendiren "Büyük Romantizm"dir...

Romantizmin ikinci kaynağı ise Protestan İngiltere'nin kırlarında yeşeren "minör" bir edebiyat oldu kaçınılmaz olarak... Tonalitesi minördü, çünkü belki de Roman sanatının ilk görkemli eserlerinin kadın yazarlarca (Bronte, Austen) verilmiş olması bu sonuca yol açtı... Protestanlıkla, kişisel hayatla bütünleştikçe romantik birey kadınlaşır, bir "duygular eğitimi" programına dönüşür... Alman Romantizmi'ne karşıt olarak İngiliz kadın edebiyatının romantizmine bu yüzden "minör", "küçük" romantizm diyorum...

• *Alman burjuva devriminin geç bir devrim olmasına karşın, özellikle düşüncede (bir bakıma felsefede) yaratıcı ve etkileyici olmasını nasıl açıklayabiliriz?*

– Bu sorunun cevabını önce Goethe, sonra da Heine vermişlerdi... Goethe, Rönesans'ın gecikmiş bir ütopyasını dillendiriyordu: Topyekûn birey, evrensel bir mikrokozmos, kainatın tümüyle mutlak olarak uzlaşmış bir "kişilik" ideali... Rönesans'ın salt akli bir uğrağı olan bu "uomo universale" (evrensel insan) Aydınlanma çağının Almanya'sında herhalde toplumsal olmayan "kişisel devrimler" içinde sınırlanmak zorunda kalacaktı... Heine'nin Alman entelektüellerini (şairlerini, filozoflarını vesaire) karaya vurmuş istiridyelerin okyanusun gelgitlerinin ritmine göre açılıp kapanışlarına benzetmesi

bu hali tümüyle açıklar... Ama bu aynı zamanda muazzam bir estetik kudreti, bireyselliğin kapanmışlığına rağmen edebiyatta, şiirde, müzikte fışkırıp duran bir tür estetik şiddeti uyandırmaktan geri kalmadı...

• *Beethoven, Napolyon'a ithaf ettiği senfonisini hayal kırıklığına uğraması sonucu, ithafın üzerini çizerek iç şiddeti kendine uygulayan ama hep hayal kırıklığını yaşayacak bir romantik tipi canlandırıyor mu gözümüzde?*

– Napolyon, işte Heine'nin dediği gibi işleyen bir ruh halini önce uyandırıp sonra da katleden kişi olarak ortaya çıktı... Onu "Beyaz Ata Binmiş Mutlak Ruh", çağın *Geist*'ı olarak selamlayan Hegel'i hatırlamak gerekir burada... Ama aynı Hegel, bir gün üniversitesinde çalıştığı Jena kenti, Napolyon orduları tarafından bombalanırken, pencereden aşağıya bakıyor ve avluda, topçu ateşinin altında çalışmayı sürdüren marangozları seyrediyor... Bütün o sistemli Hegel felsefesinin çıkış noktasının bu manzara olduğunu sezebiliriz, dünyadaki iki temel beşeri kudret, savaş ile emek... Jena felsefesinin ürünü olarak okuduğumuz şu *Ruhun Fenomenolojisi*, o alabildiğine sistematik eser, Hegel'in karşılaştığı bu yaşantıdan, bu manzaradan kaynaklanıyormuş gibi de okunabilir; ünlü köle-efendi diyalektiği... Savaşı kaybeden Napolyon, romantiklerin –özellikle resim alanında– vazgeçemeyecekleri "resmi" hafızaya yerleşmekten geri kalmadı... Beethoven'in eserini "hakeden" Napolyon kuşkusuz yalnız Romantiklerin kafalarındaydı, onların kendi "kişisel" Napolyonlarıydı... Ama önemli olan bu "öznellik" değil, bu öznelliğin ne tür bir yaratıma olanak sağladığıdır. Bütün bunlar Novalis'in formülüne yeni örnekler ve görünümler sağlar: Hangi savaş, hangi devrim, coğrafi ve tarihsel uzaklık ne kadar büyük olursa olsun hangi "büyük", dolayısıyla "küçük" olay aynı zamanda benim "kişisel meselem" değildir ki? Romantizmi "büyük" ve "küçük" romantizm diye ikiye ayırmam bu çerçeve içinde anlaşılmalı. İngiliz kadın yazarlarının çok derinleştirilmemiş ama kişisel yaşantının bütün yüzeylerini alabildiğine deşip kullanan roman sanatı, yani bu minör edebiyat, Heatclif-

fe efekti diyebileceğimiz bu yüzeysellik büyük romantizmden o kadar uzakta değildir...

• *Politikanın ve ekonominin romantik kaynaklardan beslendiğinde ortaya çıkan bu iç-tepkisel şiddet, dışa yönelik bir şiddete mi dönüşüyor? Özellikle Alman ekonomisinin (Bismarck) özkaynaklarına baktığımızda gözlemliyoruz gibi...*

– Ben eşittir Ben formülünün filozofu Fichte, Alman ekonomisinin kaynaklarından biridir. İngiliz ekonomi politikçileri rasyonel bireylerin çıkar maksimizasyonunu formüle etmeye çalışırken Fichte, kapalı bir ticaret devletini neredeyse bir romantik ütopyanın doruğu gibi dile getiriyordu... İlerideki şiddetli ve şiddetsiz bütün Alman "milliyetçiliğinin" kaynağında, tepeden inme Jünker bürokrasisinin modelince gelişen Alman kapitalizminin, endüstrileşmesinin kaynağında Fichte'nin, ardıllarınca "azaltılmaya", dizginlenmeye çalışılan (sözgelimi Hegel) bu "romantik aşırılığı" yatıyor gibidir. Nietzsche'nin tam isabet kaydettiği nokta... Alman düşüncesinin ve kültürünün yumuşak karnı da budur: şiddet türünün en kötüsü, insanın kendi benliğine yönelik şiddeti eleştirmeden şiddeti, zulümü dışsallaşmış saldırganlık biçimlerini eleştirmeye kalkışmasıdır... Romantik bireycilik çoğu zaman bu ilk şiddette kalır, ötesine geçmez, bir "kaçış" gibi görünür... Romantik bireyciliğin çeşitli formlarını eleştirirken Carl Schmitt'in göstermeye çalıştığı romantizmin tam da bu görünümüdür.

• *Peki Doğu? Doğulu insanın romantizmi bir yaşanmamışlığa, taklide dayalı, yapmacık ve hissi bir kültür müdür? Yoksa tarif edemediği bir vicdan olarak hep iç dünyasında saklı mı kalacak?...*

– Doğu'nun dereceleri var tabii. Büyük 19. yüzyıl Rus romanının beşiği olan ülke, herhalde en az Osmanlı kadar Doğulu, bir o kadar alacalı bulacalıdır... Aynı ölçüde bir despotizmle ve otarşiyle yönetilir... Yapmacık ve taklit hissiyatı bu büyük romanın yeşerdiği ortam olmaktan geri kalmadı... Bireysel yaratıcılığa yapılan vurgu romantizmin yalnızca bir öznelliği, onların kendileri hakkında ne düşündükleridir. Puşkin, Gogol

ve büyük Rus edebiyatı inanılmaz düzeysizlikte ve yapmacıklıkta bir edebiyat kültürünün içine gırtlağına kadar batmış durumdadır... Onları değerli kılan, Rus "intelligentsia"sının modern yaşama bir armağanı olan güçlü, politik nitelikli bir "edebi eleştiri"nin bazı işlere çeki düzen vermesidir. Edebiyat eleştirisi romantizmin doruk noktalarından birisidir ve Rus icadıdır. O dönemde olsa olsa Marx'ın "Kutsal Aile"si, kendine özgü başka nedenlerle, "edebiyat eleştirisi"ni içeriyordu. Ama edebi eleştiri kültürünün Avrupa'da "uzmanlaştığını" pek söyleyemeyiz. Bu kültüre Doğulu ya da Batılı deyin, fark etmez, bir Rus icadıdır; Herzen, Byelinski ve diğerleri... Bu sayede Rus edebiyatı 19. yüzyılın en derin romanını üretmeye adeta zorlanmış gibidir. Rus "intelligentsia"sının o sıradaki portresi, kendisine zorunlu olarak bir "Batı" yaratmak zorunda olan bir adamın hikâyesidir: O adam Batı'ya gidecek, onlardan bilimleri, sanatları, ahlağı, felsefeyi öğrenecek ve elbette taklit edecektir, ama esas sorun o değildir... Batı'ya gidiyorsunuz ve bu Batı'yı kendinizin uydurduğunuzu, onun sadece sizin kafanızın içinde varolduğunu öğrenmekten başka hiçbir şey yapamayıp geriye, otarşiyle yönetilen, mutsuz köylü kitlelerinin özgürleşmek bile istemedikleri ülkenize geri dönüyorsunuz... Bugün Doğu'nun, Batı'nın "hayalî" bir icadı olduğu doğrultusunda çok şeyler yazılıp duruluyor. Oysa bir başka açıdan bakıldığında; Batı, Doğu'nun icatlarından biridir. Her durumda, taklit dediğimiz şey içinde bir tür romantizm taşımak zorunda... Taklit ve kültür tercümesi konusunda Doğulu kimliğe dair bir tartışmayı hâlâ sürdürüyoruz. Oysa taklit de bir yaşantıdır ve hakkının verilmesi, değerlendirilmesi gerekir... Burada Rus icadı olduğunu söylediğim "edebiyat eleştirisi" bir "beğeni" meselesini ortaya koyar. Oysa bir romantiğe "beğeni"den bahsederseniz kendisini mutlak bir huzursuzluk içinde hissedecektir, bu benim kişiselliğim, varoluşla kavuşmam, doğayla bütünleşme tarzım; nasıl olur da bunu birilerinin "beğenisi" ile yargılanmaya terk edebilirim... Eleştiri romanı içkin romantizminden kurtararak bağımsız bir kültür, bir edebi tür haline getiren şeydir. Romantizmi dışlamaz, onu üreti-

mine ve yaratıcılığına dikkat göstermeye mecbur eder. Bu anlamda, Herzen ve Rus edebiyat eleştirisi bir tür minör romantizmin atmosferinden uzakta değildi.

• *Bu minör romantizm 19. yüzyıl sonunda edebiyatımıza girmeye başlayan roman ile bir sentimantalizm kazanarak bugün hâlâ edebiyat tarihçilerimizin vazgeçemedikleri kaynaklar olarak duruyor. Sözgelimi Namık Kemal'in* Zavallı Çocuk*'unda etkilendiği, ama bir türlü ulaşamadığı Victor Hugo, alttan alta kendini sezdiriyor, ama* Zavallı Çocuk, *daha o dönemde bile "zavallı" kalıyor... Bu durum, Türk romanının gelişkin örneklerine rağmen genel olarak bu sentimantalizmden romantizmin kaynağı olarak vazgeçememiş olduğunu mu anlatıyor?*

– Romantizmin Novalis ile birlikte formüle etmeye çalıştığım genel bir formülü var: En uzak, en önemsiz, en kişisel ya da özel olay bile, kültür hayatında istediği kadar kendisini gözlerden saklamış, alışkanlıklara sızmış ve sorgulanmamış olarak kalsın, önemlidir. Romantik imgelem için dünya bir bütündür, sadece bilgiyle, kavrayışla, anlamayla yakalanmaz, onu hissetmek, duymak, onun için kaygı duymak da yaşamanın tarzlarından birisidir. Bunu Majör Romantizm, Goethe'nin diliyle formüle etmişti... Günümüzde Romantizmin ayrıcalıklı ifadesini bulduğu tür sinemadır, roman değil. Namık Kemal döneminde sinema henüz yoktu ve Osmanlının son dönemlerine kadar tanışmadığı bir kültürdü sinema... Cumhuriyet dönemindeyse Muhsin Ertuğrul'un "tiyatro uyarlaması"ndan başka bir şeyler yapmaya çalışan sinematografik ürünlere geçit verilmedi. Sinema olsaydı, Namık Kemal'in *Zavallı Çocuk*'una belki bugün "büyük bir eser" gözüyle bakabilirdik. Romantizmin sulugözlülüğünden en uzak bir sinemacının, Jean-Luc Godard'ın eserinden bir sekansı hatırlıyorum, bu sekans, romantizmin "klişelerinin" tümünü taşır ve terennüm eder: *La Chinoise*, Çinli Kız, filminde, genç devrimci kız (güzeldir, yani romantik klişelerin ilki) yakalanır, cellatları ona işkence edeceklerdir ama kız o kadar güzeldir ki, yüzünü bir peçeyle kapatmak zorundadırlar... İşkencecileri işlerini görürken, kız sürekli olarak "devrim-

ci sloganlar" atmaktadır fısıldayarak, çünkü güçsüz ve bitkindir... Bu da romantik bir klişedir sıradan sloganlar: Kardeşler... Kardeşler... Ama buradaki sinema imgesinin doruk noktası, anlatılamaz, ancak görülebilir: Kızcağızın yüzündeki peçe, fısıldayışıyla, nefesiyle inip kalkmaktadır, neredeyse yüzü açılacaktır, ama açılmaz, peçe yeniden düşer... Jean-Luc Godard, romantizmin bir klişesini inanılmaz güçte bir sinematografik imge haline getirmiştir... Katlanılamaz olan bir güzelliği kapatmak zorunda olan cellatlar ve işkenceciler... Seyirci için katlanılamaz olan bir örtü... Romantizm hiçbir zaman en sıradan klişeleri kullanmaktan geri kalmadı. Hatta kitle kültürünün en sıradan ve budalaca klişeleri bile romantizmin malzemesi dahilindedir. Ama romantik duyarlılığın gerçekten işlediği noktadan itibaren, klişeler önce kitlelerin günlük kullanımından sökülüp alınır, imgelere, herkesi ilgilendirmeye devam eden, ama daha önce hiç karşılaşmadıkları imgelere dönüşür. Romantik edebiyatın sırlarından birisi budur. En kişisel, en sıradan, en önemsiz bir ayrıntıdan, en kişiliksiz klişeden bir imge, güçlü bir imge yaratmak...

• *Jean-Luc Godard'ın cellatlar aracılığıyla duyumsattığı bir şey olmalı... Vicdan... Tam da burada, romantizmin içselleştirmeye çalıştığı bir olgu olarak vicdan, geçmişten bugüne bir hayalet gibi dolaşıp durmakta. Yine burada romantizmin inanca dayalı karakteriyle, vicdanın dayandığı inanç bir bütünleşme içinde gibi geliyor bana. Ama yine de, "son romantik" küçümseyici anlamına karşın, yine de Nikaragua'da, Küba'da, Türkiye'de dolaşıp durmakta... Nedir bu "vicdan" ve "son romantik" sizce?*

– Geçenlerde Pierre Klossowski'nin inanılmaz bir romanını okudum... *Le Baphomet*... Orada romantizmin bile başedemeyeceği, hissiyata ve vicdana ilişkin "son sorunun" sorulmuş olduğunu düşünüyorum. Sorulabilecek en son soruyu soruyor: Bedenden koptukları andan itibaren ruhlar birbirlerine karışabilecek nefeslere dönüşürler, zaman ve mekân sınırlılıkları, bedenlerin hareket ettikleri dünya, onlar için yoktur artık... Ama "vicdan" denen şey, Tanrı'nın son sığınağıdır. Romanın konusunu Tapınak Şövalyelerinin son günleri oluşturuyor... Haçlı

Seferleri sırasında bankerlik ve aracılık yapan, ama elde ettikleri zenginlikleri kendileri için, ancak komünal bir düzen uyarınca kullanan Tapınakçılar, kutsal toprakların kaybedilmesiyle birlikte Fransa'daki topraklarına sıkışıp kalırlar. Kral Güzel Filip'in, onların muazzam zenginliklerinde ve topraklarında kuşkusuz gözü vardır ve onları, belki de Doğulu Sufi kültürlerle (o korkunç İdris!) karşılaşmalarından gelen bazı inanç ve ritüelleri nedeniyle suçlar, kuklası Papa'ya mahkûm ve aforoz ettirir ve Büyük Efendileri Jacques de Molay'ın da dahil olduğu elli kadar ileri gelenini odun yığını üzerinde yaktırır. Bu savaşçı şövalyeler ordusu (*ordre*) bu dünyadaki yaşamlarında, Hacıların kutsal topraklara doğru yolunun bekçisi olacaklardı... Ama yokedilmelerinden sonra, artık salt ruhturlar, salt nefestirler... Bu belki de romantizmin varabileceği en uç noktadır... Ancak ruhların "hareketine", "esişlerine" –çünkü sıradan romantizmin anladığının aksine ruh "esinlenmez", "eser"– nüfuz edebilen varoluş biçimleri olarak bu "Tapınakçı" ruhlar, bedenlerinden kopmuş, dolayısıyla birkaçı tek bir bedene girerek, ya da biri birçok bedene dağılarak birliklerini, kişiselliklerini, yani bireyselliklerini "gözden kaybedebilirler"... Ama bu korkunç bir durumdur. "Nefes Kardeşlerinin" kutsal görevi artık bu ruhları "ayrı" tutmaktır, ayrı, bedenlerinden koptukları andaki halleriyle, başka ruhlarla karışmadan, bireyselliklerini kaybetmeden... Bireyselliklerini kaybettikleri ölçüde, birkaçı bir bedene, biri birkaç bedene girerek izlerini kaybettirdikleri ölçüde Son Yargı gününde Tanrı kimi yargılayacaktır? Bu, romantizmin gücüyle dinsel dünyanın en derin tahlillerinden biridir. Birey, sorumludur... Yaptığı her şeyden sorumludur... Bu eski bir fikirdir ve romantizmin çıkış noktasıdır. Ama birey aynı zamanda yapmadıklarından da sorumlu tutulamaz mı? Vicdanın ufkunu bulmak romantizmin en önemli sorunuydu. Yalnızca yaptıklarından değil –bu en eski düşüncedir, en ilkel toplumdan modern hukuksal düzenlere varıncaya kadar zaten vardır– yapmadıklarından, ötekilerden, kendisi olmayanların eylemlerinden, eylemsizliklerinden, yapabileceği ama yapmadıklarından, gelecekte yapacaklarından sorumludur...Vicdanın tanımı-

dır bu... Romantizmin bu ağır, evrensel ve kozmik sorunun formüle edilmesinde İsa'nın önemli bir rolü olmuştur... Sorumlu tutulamayacak bir karışım haline geldikçe, nefesler, Tanrı'nın Düzeni tarafından artık yargılanamayacaklardır. Tanrı'ya sadece yargılanabilmek, sorumlu olmak için bir "varsayım" muamelesi yapmak; işte bu dinsel imanın aslıdır... Klossowski'nin romanı, romantik değildir ama romantizmin sorularını en uç noktasına kadar götürür. Artık bireysellik, her türlü olasılığın, geleceğin, şimdinin ve geçmişin bütün "nefeslerinin" toplaştıkları, içinden sonsuzca geçilmek zorunda olan "her haldir"... İnsani olan hiçbir şey benden uzak değil, sözü bile artık yeterli değildir...İnsani olmayan her şey de oradadır... Klossowski'nin bu teolojik romanını okuduktan sonra romantizmin daha öteye geçebileceğini düşünemez hale gelmemek elimden gelmiyor. Vicdan romantizmin ufkudur; "son romantik" bu en uçtakidir ama artık bireyliğini yitirmiş, en aşağılık ve en üstün ruhların, nefeslerin kararsız karışımından ibaret bir "açıklık" olarak. Romantik birey biraz anlayışsızca formüle edilmiş bir laf... Romantizmin ufku bireyliğin dağıldığı, başka bireyliklere karıştığı, sanallaştığı, zamanı ve mekânı yitirdiği saf duygular dünyasıdır... Devrimci romantizmin bu yüzden artık yeni bir formülasyona ihtiyacı var... Ben bunu bir "aralıklar kuramı" olarak tanımlamak isterdim. Aralık, mesafe değildir. Mesafe birbirlerine ne kadar yakın, ya da örtüşmüş de olsalar iki şey, iki olgu arasındaki "uzaklığı" ölçen şeydir. Aralık ise, birbirlerinden istedikleri kadar uzak olsunlar, iki şey, iki olgu arasındaki "yakınlığı" ölçen şeydir. Nesnel olarak aynı şeyleri ölçerler ama biri uzaklığı ve farkı, digeri yakınlığı ölçer... Şimdi romantik birey, "aralık" formülüne gönderen düşünme tarzlarından yalnızca birisidir –dünyanın en uzak yerinde gerçekleşen bir olay, bir isyan, bir sömürü, işkence ve eziyet, küçük bir çocuğun faveladaki mutsuzluk ya da sevinç tarzları– bunlar bize "aralıklarla" bağlanırlar... Öyle ki onlar biziz, biz de onlar çünkü aynı sorunları, –tek ve bir olan– aynı hayatı yaşamaktayız... Romantizm bir sulugözlülük değildir, bize çok uzak, yaşayamayacağımız sonsuz sayıda yaşantının bizde kişisel bir önem kaza-

nışıdır... Novalis formülü burada da geçerliliğini sürdürüyor...

• *Bugün vicdandan en çok söz eden inanç sistemleri oluyor sanki... Din ya da kimi ideolojik eğilimler... Bu onların ikiyüzlülüğü gibi geliyor bana... Sözgelimi "öldürmeyeceksin", "çalmayacaksın," diyen Musa, kavmine "Mısır'ı soyun," diyor... Yine vicdandan çok sözeden İslamiyet, prensiplerinden biri olarak cihadı koyuyor. Ve yine "sana tokat atana öbür yanağını çevir" diyen Hıristiyanlık, kapitalizmin vahşi yanını bugüne dek bağrında taşımayı sürdürüyor... Ne diyorsunuz bu vicdanın "diğer yüzüne"?*

– Dinsel dogmatikliğin sosyal biçimlerinin en yoğun eleştirisi –burası konumuzla yakından ilgili– Goethe ile öteki romantiklerin biraz da hatalı yorumlayarak çıkış noktası diye kabul ettikleri bir "rasyonalist" filozoftan, Spinoza'dan geliyor... Romantikler onda vicdan ile zorunluluğun, akıl ile tutkuların uzlaştığı bir üst düzlemin bulunduğunu hissetmişlerdi. Onda akıl buyruklar vermezdi. Buyrukları dinler verirdi ve vicdan akla uygun olduğu için değil, kaçınılamaz ölçüde günlük ya da daha "üst" düzey yaşantımızda zaten mecbur olduğumuz bir haldi... Spinoza romantizmin yanlış anladığı babasıdır; Goethe onu yanlış anlamasa, Rousseau yanlış yorumlamasa romantizm, özellikle "büyük romantizm" mümkün olmazdı... Dinlerin buyrukları vardır; özellikle karmaşık, çelişik, duruma göre verilmiş buyruklar... Ama bunlar, özellikle İslamiyet'te görebileceğimiz gibi, tuhaf, "varoluşsal" kimlik problemlerine de yol açmaktan geri kalmazlar. İslami düşüncenin temel özelliklerinden birisi, taraftarlarının, savunucularının, fıkıh ve ilahiyat alimlerinin pek sevdikleri bir vurguya olanak vermesidir: Levi-Strauss gibi bir antropolog bunu Hindistan müslüman kültüründe çok keskin olarak gözlemliyor; buna göre, "bizim dinimiz en üstün dindir", çünkü çok basittir, çok yalındır... Doğaya ve bilimlere uygundur... En karmaşık görünen sorunları bile bir çırpıda halledecek, inandığınız anda bütün hayatınızı değiştirecek çözümleri vardır... Onlar bu çözümlere "kurallar" adını veriyorlar... Ama işleyiş şudur: Karının ya da kızının iffetinden şüphe mi ediyorsun?... Çözümü çok basittir; bir örtünün altına kapatırsın onları... Faiz dince yasaklan-

mış mıdır? İşin çözümü çok basittir; taraflar arasında bir sözleşme imzalanır, orada olayın adına "faiz" denmez, başka bir şey denir, olur biter... Ama bununla sorun çözülmemiş, yalnızca yer değiştirmiştir. Bu kez, ya sokakta karıma kızıma birileri sürtünürse, dokunursa? O zaman da çözüm çok basit; kamu mekânlarında haremlik selamlık, İran'da olduğu gibi ayrı otobüsler filan... Bu yer değiştirme, dini mahluku sürekli bir baskı, sürekli bir "varoluş bunalımı" içinde tutar... İsmet Özel literatürünü biraz karıştırmak bu durumu hissettirebilir.

İnanç problemi romantizmin "bireyciliğine" karşıt gibi görünebilir. Oysa romantizmin belli başlı biçimleri, en azından bir tema, giderek bir dolgu maddesi olarak "cemaatçılıktan" pek de uzakta değildirler... İşin ana formülünü bence ilk romantik olan, Jansenist bir cemaate çekilen alim olarak Pascal vermişti... Soruyordu: Tanrı var mı? Tabii ki bunu yüzeysel, tanrının varlığına birilerinin inanıp inanmadığını bir ankette, bir televizyon panelinde sorar gibi sormuyordu... Tanrı var mı? sorusu birinin bu konudaki kanaatlerine ya da hissiyatına bırakılacak gibi değildir... Pascal, bu sorusuyla Tanrı'nın gerçekten varolup varolmadığıyla ilgilenmez. Daha çok, Tanrı'nın varolduğuna dair bahse giren insanın "varoluşsal gücüyle", yokluğuna bahse giren insanın "varoluş gücü" arasındaki farkı, aralığı ölçmek ister... Tanrı'nın varlığına bahse giren kişi, yokluğuna bahse giren ile bu soruyu kuşkuyla karşılayan, cevap veremem, diyenden farklı olarak hiç değilse bir "varlığı" onaylamaktadır... Yokluğa bahse girmek ise tuhaf bir şeydir; bir tür mutsuzluktur, çünkü varlığını zaten varsaymadığın bir şeyin yokluğuna bahse girersin... Pascal'ı bir romantik, ilk romantik kılan özelliği, her şeyi varoluş durumları ve yaşamsal yaratım kudretleri halinde düşünmeye çabalamasıdır. Dünyayı, felsefeyi, tarihi, bilimleri "anlamak" ya da kavramak yetmez, anlamak varoluşumuzla ilişkilerimizin yalnızca bir düzeyidir, katmanlarından yalnızca biridir... Oysa bir sanat eseri karşısında olduğu gibi, bir şiiri okurken olduğu gibi, onu yaşarken ille de anlamakla sınırlı olmam gerekmez, yeterli değildir ve tümü kuşatıcı değildir anlamak; hissetmek, coşku duymak, öfkelenmek ya da sevinmek de

gerekir. Yalnızca varoluşçuluğun değil, romantizmin de kökenlerinin sonsuzca varolmayı çözmeye çalışan 17. yüzyıl düşünce kültüründen kaynaklanıyor olması kaçınılmazdır...

• *Son soru olarak, anarşist düşüncede romantizm ile vicdan karşısındaki "tutum" ve "duruş" neydi diye soracağım...*

– Vicdan üzerine vurgu yalnızca dinlerin işleyişine ait ahlaki bir sorun değildir... Bu meselenin en çok yoğunlaştığı yer, kuşkusuz 19. yüzyıldan beri "anarşist" gelenek de olmuştur... Vicdan ahlakın koşuludur, onun önünde gelir, yani ahlağın buyurduğu bir tutum değildir. Ahlak "vicdanlı ol" gibisinden saçma bir şey söyleyemez... Her şeyi buyurabilir, öldürme, çalma, öbür yanağını çevir filan der durur ama "vicdanlı ol" türünden bir buyruk anlaşılamaz. Başka bir deyişle vicdan, ahlaklı bireyi varsaymaz, onun "ilk belirtisi", başlangıç noktasıdır. Yani ahlakın varsayımıdır... Önce vicdanlı olacaksın ki herhangi bir ahlak buyruğuyla, kuralıyla karşılaşabilecek bir yeteneğin, bir gücün olsun... Bu şu demektir: Vicdan, ahlaktan farklı olarak bir "güç durumudur", başka bir şey değil... Ahlakı dinsel ya da ideolojik biçimler altında da olsa, "hayata geçirmek" için bir "dış güce" ya da "çabaya" (eğitime, "education sentimentale"e) ihtiyaç duyulur, oysa vicdan bir "başlangıç hali", dış değil, iç bir kudrettir... İnsanın dış buyruklara, zorunluluklara "katlanabilme" gücüne vicdan diyoruz... Anarşistlerin "Etika"sı işte bu kudrete duyulan güvenden, biraz safça olsa da bu gücün onaylanmasından başka bir şey değildir. Bunu bireyden başka hiçbir yerde arayamayacağınız açıktır. Atomlaşmış bir bireycilikten çok uzakta, doğaya, tarihe, geçmişe ve geleceğe duyulan bir "ilk sorumluluk"... Romantizmin güçleriyle anarşiyi zorunlu olarak buluşturan işte budur...

109. Anadolu Halk Edebiyatı:[5] Yakup Kadri, Divan edebiyatının doruk noktasını oluşturan Lale Devri'nin "şuh ve şeyda şairi" Nedim'in, bir sofra sonunun hüznünü betimlediği bir şiiri hakkında, "yalnız Damat İbrahim Paşa ikbâlinin zevalini değil,

5 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi* (İletişim Yay. cilt 6, sayı: 54, 1988) s. 1774-1775.

zevki, hassasiyeti, terbiyesi, ahlakı, ilmi, sanatı, siyasi ve içtimai nizamıyla bütün bir cemiyetin, bir medeniyetin çökmeye başladığını haber veriyordu," diye yazmaktadır. Oysa belki de görmediği, "kırılmış bardaklardan; suyu çekilmiş havuzdan" bahseden Şair Nedim'in belki de ilk kez, "çökmekte olan o uygarlığın" dışına çıkabildiği, yıkıntıya Divan şiirinin havası normlarının dışında baktığı bir anın bu şiirde temsil edilmiş olmasıydı. Halk şiiri ile Divan şiiri arasında geleneksel olarak çizilen halkçı/resmî, ya da havas/avam ayrımının uygulanamayacağı bu yansıtma, tersine çevirme anını, Nedim, yalnızca "gördüklerini" tüm keskinliğiyle betimleyerek sonuçlandırmış, Divan şiirinin "paşa sofrası" hizmetinden çekilebileceği anların da olabileceğini göstermişti. Divan şiiri, havas edebiyatından daha geniş bir alanı kapsıyordu. Belki de "seri" ölçülerde Allah'ın varlığını şakıyan tasavvuf "tevhid"lerinden, "mecazi aşk"a kadar, bir paşalar ve padişahlar övgüleri manzumesinin Divan şiirinin vazgeçilmiş öncellerinden birini oluşturduğu varsayılabilir.

Halk şiirinin evrensel temalarından birini oluşturan "övgü" (kaside) formu, Divan şiirinin de kökenlerinde yer almakta; onunla birlikte toplumsal katmanların üst düzeylerine erişebilmektedir. Oysa, İslam gizemciliğinin popüler/anlaşılabilir renklerde, duru ve sıradan halk Türkçesiyle sunulduğu halk şiiri geleneğinden farklı olarak Divan şiiri farklı ve arınmış bir imgelem boyutunu işin içine sokuyordu; "zevk alma" edebiyatını halkçı ve aşağı tabaka biçimlerinden tümüyle arıtma işlevini bu imgelem alanına yüklemekteydi: Halkın anlayamayacağı, ancak ahengi ve anlamıyla evrensel bir zevki, külineer bir tarzda üretecek bir şiiri oluşturmaktı amaç. Divan şiirinin bu Aristokratik karakterini tam anlamıyla bir ahlaki tavır, toplumun diğer kesimlerine dayatılacak bir hegemonya aracı olarak tanımlamak yanlış olurdu. Resmî kültür ile halk kültürü arasında yapılacak karşıtlaştırma salt kuramsal bir düzeyde değil, bu iki farklı kültür oluşumunun birbirlerine karşı giriştikleri mücadelenin, dışta bırakma yöntemlerinin, karşılıklı kayıtsızlık gösterilmesinin oluşturduğu tarihsel bir eksende; halkın veya ha-

vas takımının gözünde, bu karşıtlığın taşıdığı anlam yükünün ne olduğu açısından da değerlendirilmelidir.

Halk edebiyatı formlarının daha halkçı, daha otantik ve toplumsal alandaki çatışma ve süreçlere karşı daha dayanıklı ve daha duyarlı oldukları tartışma götürmese de; Divan edebiyatı türünden Aristokratik bir tarzda biçimlenmiş bir kültürel alanın "hegemonya" kurmak türünden bir ideolojik yayılma programına hiçbir zaman tekabül etmediği de açıktı. Bu, elbette karşılıklı etkileşimlerin varolmadığı anlamına gelmez. Halk temalarının Divan edebiyatı konuları arasında boy gösterebildiği kadar, Divan edebiyatı normlarının özellikle geç dönem halk şairleri nezdinde kabul gördükleri bilinmektedir. Ancak, Divan edebiyatı/halk edebiyatı karşıtlığının ilişkisi hegemonyacı bir biçime sahip değildir. Modern burjuva kültüründe egemen olan "belli bir sınıfın ideolojisini, sanat anlayışını ve dinsel tasavvurlarını tüm sınıflara yaygınlaştırmak" türünden hegemonyacı bir tavrın aksine, "Aristokratik" kültür alanları daha çok kendi içlerine kapanma eğilimindedirler. Havas takımı, Divan edebiyatını kendi edebiyatı olarak benimsemekle kalmamış, onu toplumun diğer katmanlarına, yani "avama" açmamak, iletmemek yolunda gerçek önlemler de almıştı. Divan edebiyatı ürünleri, her şeyden önce halk tarafından anlaşılmamakta, anlaşılabilmek için klasik İslam eğitimine sahip olmayı, Arapça ve özellikle Farsça'yı bilmeyi gerektirmekteydi. Bu kendi içine kapanma, bu tür sanatın "yönetici sınıfların" ve "havas tabakasının" özel mülkiyeti ve özel tüketimi altında bulunması, onun başat bir sınıf ideolojisini taşımakta oluşunu değil, partikülarizmlerin geleneksel diye adlandırılan toplum türlerinde ta baştan beri geniş ve özerk toplumsal ortamlar, yerel kültür iklimleri yaratma özgürlüğüne hemen her zaman sahip olmalarından dolayı, çoğulcu kültürler arasında ancak birisi, ama havas kültürü niteliğini en geniş anlamda taşıyanı olmasını getirmiştir. Bu yüzden Divan edebiyatını devlet ideolojisiyle biçimlenmiş bir sanat olarak görmek doğru değildir. Belki de bunun temel nedeni, Divan edebiyatına karşı sürülmesi gelenek haline gelen halk edebiyatının devlet otoritesini cemiyetle-

rin ve köylü topluluklarının marjlarında belirli bazı tikel biçimlerde ve çoğu zaman oldukça sınırlı bir biçimde askıya alabilmesi ve etkisizleştirebilmesiydi. Geniş bir Osmanlı halk edebiyatı külliyatı, tüm melankolik ve ironik türkü, şiir ve masallarla birlikte, devlet otoritesini, ya da yerel iktidarların kötülüklerini karşısına alan, onları çoğu zaman güç durumda bırakan isyanlara geleneksel olarak eşlik eden bir popüler kültür alanını oluşturmuş bulunmaktaydı.

Halk türküsünün salt halk "anonimliğine" sahip olması yüzünden iktidar karşıtı, bir başkaldırı edebiyatı olarak değerlendirilmesi ne kadar yanlış olursa olsun, onun üst zümreler tarafından zorlukla benimsenen, aşağı görülen bir tür oluşturduğu da bilinmektedir. Her şeyden önce geleneksel toplumlardaki iktidar yapılaşması biçiminin, özel olarak Osmanlı toplumsal partikülarizmi, Müslüman bir cemaat oluşturma yolundaki birlik, yani "ümmet" dışında, pek çok yerel ve özerk iktidar odaklarının bir aradalığını, ve bunlar arasında süregiden çatışmaları da içerdiği açıktır. Böylece "isyancı" türküleri, "beylerin" düzenini ve "kötülüklerini" karşılarına alan halk türküleri; geleneksel kız alıp-verme biçimlerine karşı çıkışı da dile getiren "aşk destanları" ve türküleri (çoğu umutsuz ve melankolik karakterliydi), bir arada ve çoğu zaman birbirlerine karşıt zihniyet yapılarına eklemlenmiş olarak varlıklarını sürdürebilmekteydiler.

Divan edebiyatı ile halk edebiyatları arasındaki karşıtlık, her şeyden önce dilde belirmekteydi. Bu, yalnızca Divan edebiyatı metinlerinin Farsça ve Arapça ağırlıklı olmasından, buna karşın halk edebiyatlarının halk Türkçesiyle, ya da bünyesinde yeşerdikleri cemaatın veya ulusun dilini kullanmasından değil, gerek şiirin ölçülendirilmesi ve okunuş/telaffuz biçimi, gerekse değişik dönemlerde farklılaşmalar göstermelerine rağmen genel bir bütünlük gösteren ideolojik referans çerçevelerinden gelmektedir. Ulusalcı ideolojinin doğuş döneminde, sözgelimi Ziya Gökalp'ın sentezci "Türkçeciliği"nin ideolojik kılıfını da hazırlayan bu farklılık olmuştur. Divan edebiyatının "oblique" anlatımı, toplumsal ilişkileri tersine çevirecek ölçü-

de geliştirmeyi ve kullanmayı olanaklı kılar. Sözgelimi, o edebiyatın ikliminde yetişmiş bir sultan, I. Abdülhamid, başkadını Ruhşah'a hitaben şöyle bir dili kullanabilmektedir: "Ruhşahım.. Hamidin sana kurban ola. Cenab-ı Hallak-ı Alem cem'i mahlukatın halikıdır, bir kusur ile azab eylemez. Efendim, sana bende olmuş bir kulunum, ister beni darb eyle, ister öldür, sana teslimim. Bu gece gel, niyazımdır. Billahi sebeb-i illetim ve belki mevtim olursun. Ayağın altına yüzüm gözüm sürerek rica ederim, kendimi zapt edemiyorum. Billahilazim." Bu anlatı, bir Padişah'ın haremindeki kadın "kölelerden" birisine aşk ilanıdır; ve Anadolu âşıkları tarafından "sevgilisi ardından yollara düşen" şu melankolik âşık tipinin ağzından aktarılan sevgi tasviri yoğunluklu anlatılara şaşılacak bir benzerlik göstermektedir. Dilsel benzerlik, köy âşığı/sevgili temasını sanki "harem" ilişkileri içine taşıyor gibidir. Oysa anlatıyı çerçeveleyen "gerçek" dünya Harem'dir; ve hoşgörülebilir bir "naz", çok çok "kapris" söz konusu olmazsa Ruhşah Hanım, Padişah'ın koynuna o gece girmeye, tüm bu dil dökme ritüeline ihtiyaç duymaksızın mahkûm görünmektedir. Divan edebiyatı "gerçek dünya'yı tersine çevrilmiş bir biçimde sunmanın, bunu yaparken de dilsel-sanatsal kısıtlamaların, "külineer" tavrın hâkim kılınmasının kendi içinde bütünlüklü bir biçimde araç olarak kullanıldığı bir biçimselci sanat çerçevesini oluşturmaktadır. Buna karşın halk edebiyatı, asırlık, geleneksel biçimlerinin yanında, yerel ve bölgesel kültür iklimlerine bağlı olarak büyük bir çeşitlilik gösterir. Destanlar, atasözleri, hikâyeler, masallar, bilmeceler, tekerlemeler, türküler, maniler, ağıtlar ve ilahiler, bölgesel renklerle birlikte onun deposunu ve anlatısal geleneğini oluşturur. Yeniçeri "ozanları", ya da azınlık uluslarının geleneksel halk edebiyatları ve kültürleri de çoğu zaman oldukça genişleyerek bir "kökenler araştırmasına" pek olanak vermeyen bir karşılıklı etkileşimi yaratmışlardır, İslam klasik kültüründe varolmayan "Karagöz" ve "orta oyunu" türünden "sembolizm" ağırlıklı ve mistik kökenli temsil gelenekleri de bu açıdan halk edebiyatı alanına dahil edilmelidir.

Halk edebiyatı, başlangıçta, geleneksel "ozanlar" üzerinde te-

mellenen bir geleneğin ilk halk şairleri tarafından devam ettirildiği, ancak bölgesel renklerin giderek güç kazandığı bir ortamda yeşermiştir. Aslında halk edebiyatı için bir başlangıç, bir köken aramak, bu tür kültürel olguların bütün tarih dönemlerinde, her toplumda, ister mitik-dinsel, ister profan-ironik karakterde olsun bölgeler ve kültürler arası hareketli bir geçişliliğin varolmasından dolayı olanaksızdır. Halk şairi tipleri zaman içinde, Osmanlı toplumsal yapısındaki değişimleri az-çok yansıtan bir toplumsal süreç boyunca değişiklikler göstermektedir: Buna bağlı olarak, eski "ozan" tipi, zamanla "Anadolu âşığı" tipine dönüşmüş, yine zamanla, nüfusun kentlileşmesi oranında, İstanbul kahvelerinde atışan, çok geçmeden yozlaşan "meydan şairlerine" kadar varmıştır. Anlatıya sürekli bir fon müziği sağlayan kopuz, zamanla tambura, saza dönüşmüştür. Bu evrim, Osmanlı'nın yerleşik toplum biçimini zamanla yerine oturtma biçiminde gelişen toplumsal evrimine bağlı olarak, arkaik öğelerle bezenmiş dinsel ya da pagan kaynaklı "epope"-den yola çıkarak bireysel duyguların ifadesinin ağırlıklı olarak yerleşmesine ulaşan bir gelişme çizgisini de genel olarak takip etmiştir. Divan şiiri ise, halk edebiyatından göreli uzaklığını hemen her zaman –karşılıklı etkilenimlerin varlığına rağmen– korumuştur. Divan "hüsn-i mücerred"in, soyut güzelliğin betimlenmesinin peşine düşmüş "kitabiliği", yani klasik İslam, Arapça ve Farsça bilgisini, bunun yanında müzik âdetinin ve kuramının bilinmesini gerektiren, "tasannu" içinde (yapmacıklı) bir nitelik taşıyan bir edebiyat geleneği oluşturmuştu. Metinler genellikle Farsça'dır ve İran kaynaklı nazım şekillerinde, kaside, gazel, mesnevi ve rubai formlarında yazılmıştır. Buna karşılık halk şiiri, kolay anlatımlı, anonim türkülerin dilini ve söyleyiş biçimini anımsatan mani, koşma, destan, semai, divan, kalenderî ve yıldız formlarını taşımaktaydı. Nazım şekli halk tarafından kolay anlaşılır birimler olan dörtlüklere dayanmaktaydı. Maniler çoğunlukla didaktik nitelikler taşırken destanlar epik bir anlatımı taşırlar geleneksel olarak. Diğer formlar ise genel olarak lirik bir anlatımdadırlar; en genel biçimi oluşturan koşmalar bireysel duyguların anlatımını yoğunlaştırırlar.

Yine vezin açısından, bazı geçişlilikler olmakla birlikte, Divan şiirinde aruz vezni, halk şiirinde ise hece vezni hâkimdir.

Geleneksel saz şairleri kültürü 16. yüzyılda Bahşi, Kul Mehmet, Öksüz Dede, Köroğlu gibi epik, efsaneleşmiş kişiliklerin ortaya çıkışıyla sahneye gelir. Bu dönemin aynı zamanda Osmanlı'ya karşı ilk Anadolu isyanlarının başladığı dönem olmasına paralel olarak, eşkıyalığın, toplumsal soygunculuk ve başkaldırının övülmesi türünden temaları ön plana çıkardığı da unutulmamalıdır. Lirik anlatımların ön plana çıktığı 17. yüzyılda Kuloğlu, Cevheri, Âşık Ömer, Karacaoğlan gibi, efsaneleşmekte öncellerinden hiç geri kalmamış saz şairleri geleneği devralmışlardır. Âşık tarzının hâkim duruma geldiği 18. yüzyılın en tanınmış saz şairleri ise Bayburtlu Zihni, Seyranı, Erzurumlu Emrah ve Dertli'dir.

Bu tarihsel evrim boyunca, halk edebiyatı üzerinde Divan edebiyatı etkisinin, daha çok halk şairlerinin daha üst düzey zümrelerle ilişkiye girmelerinden, bey-paşa sofralarında gittikçe artan bir biçimde kabul görmelerinden dolayı gittikçe artmaya başladığı da gözlemlenmektedir. Özellikle İranlı Divan şairlerinin eserlerinin, Hafız'ın "Divan"ının, Sadi'nin "Gülistan"ının halk şairliği geleneği üzerinde son dönemlerdeki etkileri büyük olmuştur. Bayburtlu Zihni, Erzurumlu Emrah gibi halk şairlerinin, tüm güçlerini Divan şiirinin kalıplarını, hatta dilini bile taklit etmeye harcadıkları unutulmamalıdır. Öte yandan âşık tarzının da daha çok kentsel çevrelerde, kent ve kasaba kahvelerinde başka bir yönden, daha popüler bir tarzda "yozlaşması" da söz konusuydu. En ünlü şairin Dertli İbrahim olduğu 19. yüzyılda özellikle "tulumbacılar" arasından yetişen "âşıklar" İstanbul kahvelerini doldurmakta, şiir düzmedeki, atışmalardaki dil oyunlarını, dil becerilerini şenlikli bir gösteri tarzında, çoğu zaman "meddah" anlatılarını andıran biçimlerde sunmaktaydılar. Halk hikâyeleri de önemli bir epik geleneği taşımaktadırlar. Dede Korkut hikâyelerine, ve daha çok dinsel kaynaklı namelere dayanan (Battal-Name, Danişmend-Name gibi) bu gelenek, yarı şiir, yarı anlatı tarzında kurulmuş, din uğruna cihad eden cihangirlerin, ya da savaşçıların hayat hikâ-

yelerini, yarı masalsı bir tarzda aktaran destanlardan oluşmaktaydı. 17. yüzyıl başlarında geleneksel "epos" karakteri hâlâ hâkimdir. Köroğlu hikâyeleri epik bir tipi, giderek Osmanlı tarihsel-toplumsal malzemesinin en yaygın kişiliklerinden olan "erdemli eşkıya" tipini merkez alarak eski geleneği sürdürmektedirler. *Epos* karakterinin halk hikâyelerinin ayrıcalıklı bir kesimine hâkim olduğu görüşü yaygın olarak benimsenmiş olsa da, farklı tarihsel dönemlerde ve farklı toplumsal çevrelerde ortaya çıkan başka bir halk hikâyeciliği geleneği, daha doğrusu bir gelenekler çoğulluğu da söz konusudur - ironik karakterli Nasreddin Hoca anlatıları epik tarzın açıklıkla karşısında yer almakta, ancak toplumsal "hiciv" boyutunun etkililiği açısından en az epik şiir kadar büyük etkiler üretebilmektedir. İroninin ve komiğin, halk anlatılarında toplumsal bir eleştiri dinamiğini harekete geçirdiği Batı edebiyatının incelenmesinden de anlaşılabilir. Nasreddin Hoca hikâyelerinin Batı'da bilinen "fars" türüne yakınlığı dikkat çekicidir. Çoğu zaman didaktik (kıssadan hisse) ve düz anlatımlı bir nitelik taşıyan bu tür ironik halk hikâyeleri, melankolik temalarla bezenmiş aşk ya da yiğitlik gibi kavramları işleyen diğer bir halk geleneğiyle karşıtlaşır. Halk edebiyatı içinde geniş ölçüde yaygınlık kazanmış, geleneksel aşk temalarını işleyen hikâyeler de (Kerem ile Aslı, Âşık Garip, Tahir ile Zühre gibi) ayrıcalıklı bir tür oluşturmaktaydılar. "Erkeksi" bir anlatı tavrının hâkim olduğu bu halk hikâyeleri güzellemelerin yanında, yiğitlik, erdem, vefa ve sadakat gibi temaların işlendiği lirik, metinlerdi.

Bunların yanında, Divan şiirini de konu açısından etkilemiş Arap ya da İran kökenli halk anlatıları da, farklı değişkeler çerçevesinde "anonim" biçimler altında halk şiirinde de karşımıza çıkmaktadırlar. Arap kökenli Leyla ile Mecnun ve Peygamber'in amcasının hayatını aktaran Hamza-Name bunların en yaygınlık kazanmış olanlarıydı. Ünlü Ferhad ile Şirin hikâyesi de Divan şiiri ile halk şiiri arasında, farklı anlatı türleri çerçevesinde paylaşılmıştı. İran kökenli "Binbir Gece Masalları", ona nazire olarak "Binbir Gün Masalları" da Batı edebiyatçıları tarafından tanınmalarının yanında, gerek Divan edebiyatı, gerek yi-

ne pek çok değişkeleriyle birlikte halk edebiyatı alanında kabul görmüşlerdi. Halk masalları, çok daha ilkel bir çerçevede, otantik tiplemeleri ve bunların kültürler arasında bir dolaşımını yansıtmaktadır. Eski halk masallarının, çoğunlukla doğaüstü güçlerden, cin ve perilerden medet uman, kötülerle ve "devlerle" bazen umutsuz bir mücadeleye girmiş olan "şehzade" (padişahın en küçük oğludur), ya da "sultan" tipinin oluşturduğu evrensel bir çerçevede yer almasına karşın; araştırıldığında ülkedeki bazı toplumsal dinamikleri yansıttıkları görülecek bazı aykırı ve "grotesk" tipler de halk masallarında yer almaktaydı. Sahte ya da hakiki "Keloğlan" tipi de, evrensel masal yapılarına temel bir değişke olarak içselleşmiş bulunan bir kişileştirmeyi, bir Anadolu değişkesi çerçevesinde sunmaktadır. Keloğlan, kaba, ancak zeki, ve kötülüklere karşı kötülük etmekten çekinmeyen bir kişilik sunmaktadır. Böyle bir kişiliğin Osmanlı köylüsünün 16. yüzyıldan beri en yoğun olarak yaşadığı bir deneyimi, toprağından kovularak yollara düşmesinin yarattığı arayış temasını yansıttığı düşünülebilir. Lakayt, kaygısız ama zeki, çevresini kurnazlıkla tanıma ve "yenilgiye uğratma" savaşı veren bir kişilik, olumlu halk masalı temalarıyla çelişmesine karşın yine de evrensel bir karakterdedir. Onun kabalığı, grotesk tavırları, iktidarı alaya alır; sonuçta "düşmanlarını" kurnazlıkla yenilgiye uğratarak iktidarı eline geçirir. Şenlikli düşüncenin bu niteliği, toplumsal hicivin yoğunlaştığı daha kentsel bazı temsil biçimlerinde de bulunmaktadır. Orta oyununun "Teatro del'Arte" benzeri bir toplumsal eleştiri sunduğu; halk güldürüsünün aşırı alaycı bir tiplemeye dayanarak sağlandığı Karagöz'ün bu eleştiriyi "Hacivat"ın giriş konuşmasında sunduğu ve Divan edebiyatının Farisî ve Arabî geleneğini gülünçleştiren tiradında içerdiği söylenebilir.

Havas takımına mal olan bir edebiyat oluşturmamasına rağmen en az onun kadar yetkinleştirilmiş, zor anlaşılır temaları işleyen bir tür olan "tasavvufi halk edebiyatı", ya da bunun bir alt alanını oluşturan "tekke edebiyatı" da halk şiiri temalarına ve geleneklerine yakın özellikler göstermekle birlikte, ondan farklı bir soy içinde ele alınmalıdır. Didaktik karakterli "zühd

ve takva", en arkaik ve özgün anlatımını 12. yüzyıldaki Orta Asya kökenli Ahmet Yesevi "hikmetlerinde" bulan, 13. yüzyılda Âşık Paşa, Nesimi gibi Anadolulu tekkeliler tarafından devam ettirilen bir geleneğin, tasavvufi yaşantının kurallarını betimleyen anlatılardan oluşan bir türüydü.

Tasavvuf edebiyatı salt didaktik bildiriler düzülmesinden ibaret değildir; 13. yüzyıl şeyhlerinin, ve en yetkin örneğini Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin *Mesnevi*'sinin oluşturduğu daha kapsamlı didaktik, felsefi ve doktriner yapıtları da bu edebiyat türünün temellerini oluşturmaktadır. Tekke edebiyatı, daha çok şeyhlerin müridlerine didaktik nasihatları, ya da çoğu zaman makale, hikâye, nasihat ve fıkra biçimini alan propaganda faaliyetlerini de içermektedir. Tekke şiirleri, didaktik amaç taşıdıkları ölçüde İlahi (Mevlid ve "zühd ve takva" en yaygın örneklerdir), nefes (Bektaşi "manzum"ları) formlarında, gerek hece, gerekse aruz vezninde yazılmaktaydılar. Bunların yanında tarikat büyüklerinin görüş ve tasavvuf yorumlarını içeren, yine didaktik karakterli, ancak düzyazı biçiminde yazılmış kelamları da "nutuk" adı verilen bir türü oluşturmaktaydılar. Tasavvuf edebiyatı salt tekke içinde görünmez; mürid kazanma ihtiyacı yüzünden halka yönelik propaganda faaliyeti de, didaktik şiirin daha vülgarize, daha anlaşılabilir bir çerçevede geliştirilen değişkeleri de söz konusudur. Tasavvufun ve sufi inancının yaygınlaşmasında en büyük etkiyi 18. yüzyılda Yunus Emre'nin tekke dışında, halk arasında oluşturduğu unutulmamalıdır. Aynı gelenek 14. yüzyılda Said Emre, Kaygusuz Abdal; 15. yüzyılda Hatayi (Alevi ve Şii kökenli zümreleri etkisi altına almayı devlet politikası olarak kabul etmiş olan Şah İsmail'in mahlası) ve Hacı Bayram Veli; 16. yüzyılda Pir Sultan Abdal; 18. yüzyılda ise Şeyh Sezai tarafından sürdürülmüştür. Bektaşi, Alevi ve Kızılbaş hareketlerinin –bazen isyancı bir kimlikle ve gelenekle bütünleşmekteydiler– taşıyıcıları haline dönüşen tasavvufi edebiyat, bu hareketlerin siyasal planda büyük bir güçle bastırılmasına karşın, Anadolu halk kültürü üzerindeki etkilerini derinden derine sürdürmeye devam etmiştir. Devlet sansürünün ve yaptırımının gadrine uğramış tasavvuf gelenekleri bazı durumlarda halk arasında da, ehli Müslü-

manın da tepkilerini çekebilmektedir. Bektaşiliğin halk arasında yaygınlaşmış aykırı imgesi çoğu zaman karşıt belirlenimler sunmaktaydı. Tekke şiiri geleneği, Divan şiirinin temellerini oluşturan Sünni ehl'in ideolojik üreticisi ve taşıyıcısı durumundaki bir kurumun, yani "medrese"nin sanat anlayışıyla karşıtlaşmaktadır. Klasik İslam ilimlerinin tahsili çerçevesinde kurulan resmî Sünni ideoloji, kendisini halk tarafından erişilmez kılacak bütün araçları kullanırken, tekke şiiri, sözgelimi Hacı Bayram Veli'nin günlük yaşam disiplinini ve ritmini yansıtan, kurallandıran ünlü "Çamaşır Savtı"nda olduğu gibi halk diliyle, üstelik zor anlaşılır "tevhid" öğretisini didaktik bir sembolizmle inançlaştıran bir söylemi de geliştirerek felsefi mekânın toplumsal süreçlerden, sosyal ve politik ortamdan kopmamasını sağlayabilmiştir.

19. yüzyılın getirdiği toplumsal baskı ve çözülme süreci, ölüm fermanı çok daha öncelerde verilmiş olan Divan edebiyatının salt külliyen zevk alma arayışı çerçevesinde giderek yozlaşmasına ve ortadan kalkmasına yol açarken, farklı bir etkiyi, halk bilgeliğinin ve başkaldırı geleneklerinin unutulmaya başlamasını gündeme getirmişti. Bu geleneklerin ve anlatıların yeniden diriltilmesi, modernleşme ve Türkçülük İdeolojileri çerçevesinde salt bir "folklorik araştırma" niteliğine bürünerek halk partikülarizminin ve heterojenliğinin kökü kazındı. Halk sanatları yavaş yavaş devlet ve hâkim kılınmak istenen ideolojiler tarafından korunan/denetlenen, ancak bu girişimin askıya alındığı yerlerde yeşerme olanağını bulduğu bir kültürel çerçeve içinde ehlileştirildi. Bu durum, günümüz toplumunun da sonu gelmez "sanat politikası" tartışmalarının varlık nedenini oluşturmaktadır.

110. Barbar, Vahşi, Uygar:[6] Bütün eski barbar imparatorluklarının ayakta kalmasını sağlayan temel bir iktidar tematiği vardır: toplumun kendisinin, üretim faaliyetinin, aile ve soy ilişkilerine varıncaya kadar tüm toplumsal ilişki örüntülerinin ve gündelik yaşamın kendisinin bir despot tarafından bağışlan-

6 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, cilt 8, sayı: 78 (1988), s. 2258-2459.

mış olduğu anlayışı. Bu tematik, her şeyden önce sınıflar üstü ve sınıflar-öncesi bir alanda işlemektedir ama sadece bir "tematik'ten ibaret olduğu için, imparatorlukların sınıfsız toplumları temsil ettikleri anlamına gelmez...

Barbar hükümdarın iktidarını kurması, ilkel köy yapılarının kan ve hısımlık bağlarına dayalı örgütlenme biçimlerini, sıkı sıkıya kodlanmış ittifak sistemlerini reddetmek yoluyla gerçekleştirilir. Yeni bir ittifak dayatarak, eskiden bölgesel kültlerden birinin temsilcisi olan bir Tanrı ile ilişkisini ortaya koyarak –bir tanrılar hiyerarşisinin de doğmasına yol açar bu– kendi toplumsal sistemini despotik bir biçimde oluşturur. Bu yeni ittifak sistemi, genellikle çölleşmiş toprakların rejimidir. İmparatorun iktidarı, yok edemediği yerel köy topluluklarının arasındaki bölgede, boşlukta, çölde oluşuvermiştir sanki.

Çöl bir boşluk, bir yokluk ufkudur; yanında yöresinde vahalar, kabileler, göçebe grupları, köy komünleri belirir; herbirinin kendine özgü geleneksel yaşantıları vardır; hiçbir imparatorun eylemiyle terk edilemeyecek, üretim ve toplumun sürekliliği açısından vazgeçilemez yaşantılar. Bu yaşantıların ortasında İmparator bir yabancıdır; çöle ayak basmasa, kentten kente gezse bile onun yeri çöllerdir. İlkçağın büyük imparatorluklarının bozkırlarda ve çöllerle çevrili verimli arazilerde yeşermelerinin nedeni de bu olsa gerek. Bir kent ya da bir köy sulak bir araziye yerleştiğinde kendini ne kadar rahat hissederse, İmparator da düşmanlarıyla arasına dev bir açıklık, bir uzam yerleştirebildiği, egemenliğini kentler ve köyler arasında kalan boş alanlar üzerinde işletebildiği ölçüde rahat eder. Çöl bir yıkıntıdır; ilkçağ imparatorlarının gördükleri her yeri yıkmalarının, toprağı çölleştirmelerinin nedeni de budur. Bir imparatorluk ancak ilkel köy topluluklarının yıkıntıları üstünde kurulur ve kentleri yıkıp yakarak kendisini yeniden üretebilir, imparator, Deleuze'ün deyişiyle bir "paranoyak'tır; sapkınları her yerde kendisini kortej halinde takip eden paranoyak bir despot: Fatih ve elit sınıflardan oluşan orduları, despot ve bürokratları, kutsal kişi ve müritleri, anachoret ile keşişleri, İsa ve Aziz Paulus'u... Dünyevi egemenlikten göksel egemenliğe, ka-

ba güçten içe, öz-benliğe yönelik şiddete, keşişliğe ve tinsel özdisipline geçildiğinde aynı yapı tekrar kurulur: Mısır'ın yersel şiddetinden, despotluğundan kaçan Musa da çöle çekilir; krallığını orada oluşturur, "portatif tapınağı"nı yeniden kurar; halkını bir inananlar birliği ve tek bir ordu halinde yeniden örgütlemeye girişir. Bu, imparatorun dinsel öğeleri ve şiddete dayalı egemenliği bir arada işlettiği bir kurnazlıktır.

İlkel ve barbar imparatorlukların "durağan" yapılara dayandıkları, böyle bir yaklaşım çerçevesinde kolayca yanlışlanacaktır. Belki de "durağanlık", ancak toplumların başat üretim tarzlarını değiştirerek, dönüştürecek "başka" bir toplumsal formasyona geçtikleri, yani kendi sınırlarını tüketerek kendileri olmaktan çıktıkları momente ilişkin olarak ortaya atılmış –Marx tarafından– olduğu teslim edilirse doğru bir kavramdır.

Bu egemenlik oluşturma kurnazlığının ardında yatan ister "despot" olsun ister "peygamber"; farklı alanlarda farklı "krallıklar" oluşturmalarına karşın, bunlar birbirlerine pek yakından bağlı kalırlar. Pierre Gordon'un belirttiği gibi "Kutsal kişi tarıma dayalı küçük köylerde değil, ormanlarda yaşar; ya da Khalde efsanesindeki Enkidu gibi, dağa, kutsal inine çekilir. İfa ettiği işler daha çok çobanlığa, ya da avcılığa yaraşır işlerdir, çiftçiliğe değil. Kutsal evlilik için ona koşma yükümlülüğü, kadını meşrulaştıran bu tek biçim bu yüzden *ipso facto* bir dışevlilik anlamına gelir..."

Despotik Dil

Despotik bir dilin varlığı, emperyal egemenliklerin kuruluşunda büyük bir önem taşımaktadır: Antropolog Andrea Semprini, İslam dinini kabul eden Senegal'de, bazı yörelerde, animist değerlere sahip değerler dizgesine nasıl bir dilsel-yazıtsal egemenlik yapısının dayatılmış olduğunu göstermektedir: "Tanrısal ya da peygambersel söz, yazılı ya da sözel olsun, bu yeni evrenin temelinde yer alır; animist duanın saydamlığı yerini Arapça mısraların opaklığına bırakır, kelam, gücü simgesel ve enkantatuar bir etkinliğin değil ilhamın hakikati tarafından garantilenen formüller içinde donar kalır... Marabu'nun bi-

limi gerçekte bir isimler, mısralar, rakamlar ve bunlara tekabül eden varlıklar hiyerarşisi oluşturmaya dayanmaktadır..." Muskayı, kutsal yazıyı ve kütüklerin içine kazınan kutsal işaretleri dayatan bu dönüştürme sistemi, despotizmin bir dayatma hareketini varsayar. İnancın öncelliği adı verilebilecek bir öznellik biçimi bu sayede oluşur. Muska, kişinin tüm bireysel işlevlerini, duyularını "tıkamakla" görevlendirilir, inanan kişi, muskayı eline yüzüne sürer, onunla ellerini yıkar: Gözleri görmemek için okur, ağzı konuşmamak için muskayı içer; ufak bir tılsım oyunuyla Tanrı'nın düzeninin içselleştirilmesine dayanan bu büyü tekniği, işaretin anlaşılamaz, öznelliğin hafsalasına sığamaz bir tarzda "uzakta tutulmasına" dayandırılır; dogmaya aykırı düşse bile bir dinin yaygınlaşmasının ve daha ilkel dinsel biçimlere sahip olan halkları boyunduruğu altına almasının temel yordamlarından birisini oluşturur.

İlkçağ yasaları dilin bu oyununu kullanır ve aşarlar. Onların despot kral tarafından yazılmış olduklarının bilinmesi yeterlidir; kölelik yalnızca emek ürününü, ya da efendinin isteğini sunmak yoluyla değil, onun dilini, yaşamın yeni tarzlarını, boyun eğişi getiren dilini kabul etmek aracılığıyla da kurulabilir; cezalandırılacak olanların yasanın içeriğini, gösterdiğini bilmemesi o noktadan sonra önemini kaybeder. Yasallığın kökeninde "ussallık" adını verdiğimiz, Hegel'in "despotizmini işletmek için yasaların yazıldığı yazıtı toprağa gömdüren tiran" örneğini vererek alay ettiği bir durumu ortadan kaldıran "bilen ve yargılanmaya yetkili olan özne" anlayışı yer almaz.

Hegel'in Köle-Efendi diyalektiği içsel bağlantısını emek dolayımında bulurken, Nietzsche'de bunun yerini dil dolayımı alır: Yalnızca "emek dolayısıyla" köleleşilmez, aynı zamanda "efendi"nin dili de "yabancı" olarak benimsenmelidir: Ne anlama geldiği bilinmemeye mahkûm olsa bile; bu zaten bilginin merkezi iktidarın elinde tutulması gerektiği ölçüde bir zorunluluktur. Dilbilimci Jean Nougayrol, efendi-dil Sümerce ile köle-dil Akadca arasındaki, fonetik alfabenin ve yazının doğuşuna götüren dilsel etkileşim sürecini şöyle betimliyor: Sümercede "a" sözcüğü su anlamına geliyor, ve kendisini temsil eden çi-

vi yazısı figürü de "a" sesine gönderme yapıyor. Günün birinde bir Akad köle Sümer efendisine "a" işaretinin ne anlama geldiğini soruyor; aldığı cevap onun "a", yani Sümerce "su" anlamına geldiği. Akadlı köle bundan sonra o kutsal, efendisinin koyduğu "a" işaretini "a" sesini karşılamak için kullanıyor; ancak bu işaretin Akadça "su" anlamına gelen "mu" seslendirmesiyle hiçbir ilişkisi yok.

Yazılı yasa, ussal ya da tanrısal olduğundan değil, toplumların gündelik yaşamının sınır kodlarını oluşturduğu için güç ve meşruluk kazanmaktadır. Bu durum, eski yasa *codex*'lerinin, sözgelimi Hammurabi Yasalarının açık seçik belirlemelerine, suçları ve cezaları ayrıntılarıyla betimlemelerine saplanır kalırsak, aykırı görünebilir. Ancak bu yasalar uyarınca yargılanacak olan bendelerin bizzat bu yasanın kaynağı konusunda bir bilisizlik içinde olma zorunluluğudur söz konusu olan. Firavun'un ağzından çıkanın "yasa olduğu", kendinden başka ussal bir çerçeveye gönderme yapmayan, mutlak inanç ve inanca dayalı içselleştirmeye, korkuyla karışık bir güven duygusuna dayanan bir teba olma biçimini varsayan, bir ussallık biçiminin hareketiyle oluşur. Yasa ile hükümdar arasında böylece kurulan "kişisel" bağlantı sayesinde "devrim" olasılığı, yani "hükümdarlık" biçiminin ortadan kaldırılması olasılığı ortadan kalkar; çünkü yasanın işletilmesi, egemenin kişisel "davası" haline getirildiğinden bir "öç alma" edimi biçiminde ortaya çıkmaktadır; devrimin olanaksızlığının nedeni de işte budur; öce karşı öç almak yasallık biçimini değiştirmez. "Kurtuluş"tan sonra yasalar daha da genişletilerek yeniden üretilebilir; böyle bir rejimde despotizm altında ezilen halkın yapabildiği bundan başka bir şey değildir. İşte bu yüzden bir imparatorluktan kopmak, hatta kendi halkına –Musa'nın ya da İsa'nın yaptığı gibi– yeni, göksel bir imparatorluk biçimini dayatmak, devrim değildir! Bu bağlamda, artık klasikleşmiş ayrımlara bir yenisini ekleyerek, kapitalizm öncesi toplumlara –bambaşka siyasal örüntülere sahip Antik Kent ve Ortaçağ toplumları dışında– "devrimsiz toplumlar" adı yakıştırılabilir.

Yine de, belli bir açıdan bakıldığında Antik Yunan ve Roma

toplumları da, siyasal planda çok büyük bir farklılık göstermelerine karşın "devrimsiz toplumlar" arasında sayılabilirler. Antik Kent'in erken dönemlerindeki dinsel-yasal formları ele alarak bu durumu aydınlığa kavuşturabiliriz: Eski Yunan'da, ama özellikle Roma'da, bir sözleşmenin yürürlüğe girebilmesi için belli bir ayin yapılması, "dari spondes?" sorusuna "spondea" cevabının verilmesi söz konusuydu. Bu sözler sarf edilmemişse, "sözümüz söz mü" sorusuna olumlu yanıt verilmezse sözleşme geçersizdi; ve alacaklı alacağını hiçbir şekilde tahsil edemezdi. Bu "ritüel" belki de andığımız "ussal olmayan" yasallık biçiminin Roma Hukuku kadar karmaşık ve tutarlı bir dizge içinde yansıyan kalıntılarından ibarettir; ancak hukuk prosedürünün, Antik kent toplumlarında bile yasaları temellendiren farklı bir ussal çerçeveye, bilinçli edime ya da "adalet duygusuna" gönderme yapmadığını görebilmemizi sağlar. Böyle bir çerçeve içinde yasaların siyasallaştırılması, bir sözleşmeye dayandırılması imkânsızdır. Yasaların varlığı her durumda bir ilk "buyurucu"ya gönderme yapar; Lakedemonyalıların yasalarını koyan aslında Lykurgos değil Apollon, Girit yasalarını koyan Kral Minos değil Zeus'tur. Oysa, Antik Yunan'da en azından "yasalara ussal bir dayanak arama" kaygısıyla harekete geçirilmiş bir siyasal tartışmanın varlığı da yadsınamaz. Yasaların "kutsal" bir niteliğe sahip olmaları, belli bir noktada usa aykırı olarak görünmüştür. Bunları özgül bir yazın türünde, siyasal metinlerde sorunsallaştırılmış olarak bulabiliriz: gerçeklikteki varlıklarını ve işlevlerini sürdürmeye devam etseler bile. Bu siyasal söylemi olanaklı kılan "devrim", kentliler arasında yapılacak bir oylamanın, ya da "en iyiler"in düşünsel etkinliğinin "yasa yapma" niteliğine sahip olabilmesini getirmekteydi. Bu durumda bile bu yasaların "kutsallaştırılması", dine başvurularak uygun olup olmadıklarının öğrenilmesi gerekmekteydi. Bizzat bu "orakle" danışma edimi bile, yasayı meşrulaştırmaya, yürürlüğe koymaya katkıda bulunan temel bir ritüeldi.

Yasa bir şarkıydı; Aristoteles, onların yazılmadan önce şarkı olduklarını, babadan oğula geçtiklerini söylemektedir. "Nemo" paylaştırma, bölüştürme anlamına geliyordu ve, yasa anlamına

gelen "nomos", bölüm, ölçü, ritm ve şarkı anlamlarına doğru gitmekteydi. Titus-Livius da "Lex horrendi carminis erat" sözleriyle Romalıların yasayı "carmina" (şarkı) ile özdeşleştirdiklerini ortaya koymaktadır.

Devletin kökenleri sorusunun yanıltıcılığı da buradan doğmaktadır. Bu soruya verilen cevapların ilke olarak Devlet'e kendisinin dışında –ekonomik ilişkiler, mülkiyet rejiminin ve özel mülkiyetin gelişmesi gibi– bir "ilk neden" aramak zorunda kalmalarının nedeni de budur. Oysa Devlet aniden belirir; yeraltından çıkar ya da gökten iner zembille; tepeden tırnağa silahlıdır; baskı ve şiddet araçlarını ta baştan elinde bulundurur ve var olmaya başladığı andan itibaren "toplumun üstünde bir güçtür". Devlet'e yakıştırılan farklı biçimler, dönemleştirme çabaları, devletin devrimler karşısındaki konumu türünden sorunsallar, onun bu niteliğini göz önüne almadıkları ölçüde "ilk devlet" karşısında bir "ilk cehalet" örneği vermeye devam edeceklerdir. Ur kentinden, İbrahim'in gezilerinden, ya da toplumsal uzlaşmadan yola çıkarak devleti defalarca tanımlamak pek bir şey vermez; devlet "ölümsüz bir ilk model" üzerinde kendisini defalarca yeniden üretir, amipler gibi bölünerek, yeni "alanlar açarak" çoğalır. Bu yeniden üretim ile birlikte, yeni yasalar, yeni despotlar, yeni bürokrat kortejleri doğar; meşaleyi başka bir devletin bir "ilk devlet" modeli üzerinde inşa edilen sürekliliğine, despotlarına ve askerlerine teslim edene kadar. Devlet sorusu ne kadar tartışılırsa, devrim sorusu o kadar uzak kalmaya mahkûmdur.

Despotluk ve Devlet

Marksizmden başlayarak Devlet'in doğuşunu tartışan tüm çağdaş kuramların elinde, bu doğuşu betimleyecek en ilkel biçimler, sınıfların doğuşu çerçevesi içine sokulan ilkçağ Mezopotamya bölgesi ve Mısır gibi devletlerdir. Öyle ki Devlet, kendi başına, sınıfsal ya da kasta dayalı bir egemenlik biçimini tanımlar ve sınıflararası dolayımda, belirli bir dönemin ve toplumsal oluşumun, statükosunu koruyucu en temel işlevini yerine getirir. Oysa "despotluk" kılığında karşımıza çıkan ilkçağ

devletlerinin büyük bir çoğunluğu, yalnızca belli bir sınıf ayrılığını değil, farklı sınıfsallık biçimlerinin, sınıfsız toplulukların, çok çeşitli, karmaşık ve dağınık bir birlikteliğini de içermektedir. Sözgelimi, Mısır ya da Mezopotamya monarşilerinin "mutlak" egemenliği altında yaşamaya devam eden yalnızca devlet mekanizmasının işleyişinin çarklarını oluşturan köylü ve köle sınıfları gibi üreticiler, Aristokratik ya da ruhban sınıfı gibi yöneticiler değil, çok çeşitli bir nüfuslar bileşkesidir de: Henüz "devlet" aşamasına gelmeden göreceli olarak gelişkin egemenlik yapıları tarafından kuşatılıveren çöl Bedevi'leri, göçebe ve gezgin kabileler, göreceli olarak yerleşik kent demokrasileri vb.

Olaylar tarihi bize ilkçağ devletlerinin güçlü bir monarşik merkezileşmeye, belirgin bir sınıfsal yapıya sahip olduklarının bilgisini vermekle birlikte, gerek devlet yapılarını işletmenin, gerekse çok farklı toplumsal mekanizmaların varlığıyla baş edebilmenin ilkçağ monarkları açısından ne gibi sorunlar yaratmış olduğuna dair ancak bölük pörçük bir anlayış vermektedir. Öyle ki, çok kısa bir tarihsel dönemde, belli bir coğrafi mekânda son derece karmaşık devlet ve iktidar biçimlerini, toplumsal sınıfları bulabiliriz. Sözgelimi, altın çağını Antik Yunan döneminde yaşamış olan, ve Rönesans döneminde ikinci baharını yaşayacak olan Kent-Devletler, çok farklı oluşma ve kaynaklardan geçerek, ilkçağ toplumlarının temel biçimlerinden birini oluştururlar. Kent yaşamı, Mezopotamya'da ve belli bir ölçüde Mısır'da aynı zamanda bir devlet yapısının varlığını da içerir. Ticari yaşamın gelişmesiyle birlikte, Kent duvarlarının hemen ötesinde köy topluluklarıyla, hatta çobanıl göçebe kavimlerle ve gruplarla da karşılaşabiliriz. Yunan öncesi kent-devletler, doğu despotik toplumlarının ve imparatorluklarının hemen hepsinde karşımıza çıkar. Bunların oluşumunda temel modellerden biri, tarımsal komünitelerin ticari bağlantıların sıklığı ve güvenlik ihtiyacı, ama her şeyden önemlisi, monarkların birleştirici gücü ve otoritesi altında bir araya gelmeleriydi. Bu kentler, aralarında çoğu zaman düşmanca ilişkiler olsa da birbirlerini kopyalayan bir biçim taşımaktaydılar: hemen

hepsinin, tarihsel dönemin damgasını taşıyan sınıf ve kast sistemleri, bir yönetici ve ruhban sınıfı, bir monarkı vardı. Bazı durumlarda bir monark ya da hanedan belli bir kentten çıkarak diğer kentler, ve feodal beylikler üzerinde egemenliğini kabul ettirmekte, ve bildiğimiz ilkçağ devletlerinin temellerini atmaktaydı: bir yere kadar Eski Mısır, Sümer ve Babil krallıkları, Yahudi krallığı, Hitit krallığı vb. Yine de, büyük doğu krallıklarının merkezi, belli kentlerdi: Sümer'lerde dönemsel olarak Urga ve Lagaş, Mısır'da Memfis, Babil'de Babilon, Asur krallığında ise Nineveh gibi...

Henri Frankfort'un gözlemlediği gibi, Mısır devleti ile Mezopotamya krallıklarının kurdukları devletler arasında neredeyse ilkçağ için iki ayrı model oluşturmayı gerekli kılacak önemli bir farklılık vardır. Mezopotamya krallıkları, birbirlerinden ayrı, çoğu zaman sürekli ticaret, ama bir ölçüde de savaş ilişkileriyle birbirlerinin karşısına çıkan, kırsal ve tarımsal köy topluluklarıyla, giderek göçebe kabilelerle çevrelenmiş surlarla çevrili ve kendi "bencil" çıkarlarını güden kent topluluklarından oluşmaktaydılar. Buna karşın Mısır krallığı her şeyden önce merkezi bir iktidar gereksinimine sahne olmuştu. Birliğin Aşağı Mısır ve Yukarı Mısır'ın ayrılmasıyla bozulduğu dönemlerde tüm Mısır toplumu iktisadi ve toplumsal bir bunalımlar zincirinin pençesine düşüyor, bu durum bir hanedan tarafından birlik yeniden sağlanıncaya kadar devam ediyordu. Mısır ve Mezopotamya devletleri arasındaki bu özgül farklılıkların nedenleri üzerinde durmak gerekir. Bu, modern çağlarda bile tüm devlet yapılarını taşıyan bürokratik mekanizmaların işlev ve hükmetme biçimleri üzerinde yapılacak bir tartışmanın genel çerçevesini de oluşturacaktır. İmparatorluk, genişliği ve heterojen, birbirlerine organik olarak bağlı bulunmayan farklı toplumsal biçimleri ve yapıları bünyesinde toplayan devsel bir yapıdır. Modern heterojen devletlerden federal bir yapılaşmaya sahip olmamasıyla ayrılır. Genellikle merkezî otorite, kalabalık bir bürokratlar/rahipler sınıfı aracılığıyla ayakta tutulur. Wittfogel'in "azalan denetim yasası" adını verdiği bir ilke uyarınca içte kan ve hısımlık bağlarıyla, mübadelenin yokluğuyla tanımlanmış, dışta ise ver-

gilendirilmiş, mübadele süreçleri içine dahil olmuş, birbirlerine kervanlar ve ticaret yolları aracılığıyla bağlanmış, kısacası "hidrolik toplumlar" adı verilen devlet biçimlerine entegre olmuş köy, hatta kent toplulukları, değişen biçimlerde bu yarı coğrafi, yarı dinsel hükümranlık gövdesine eklemlenirler. Despotik yasayı kabul etmeye karşı direnenler, özellikle fiilen denetlenebilen uzamın kenarlarında, uzaklarında yer alanlar belli bir anlamda bağımsızlıklarını sürdürürlerken, despotik devletlerin yıkılışından sonra, ticari mübadele şebekeleriyle yeniden bir araya getirildiklerinde "eşitsiz gelişim"in içkin temellerini oluşturacak olan bu "despotizm" yasasından mağdur duruma düşerler. Bu açıdan, ilkçağ coğrafi bölgeleri ve devletleri arasındaki fiziksel, teritoriyal ve iktisadi farklılıkların yanında, siyasal mekânın kuruluşu açısından farklılıkların da oynadığı büyük tarihsel rolü ele almak gerekiyor. Arkeolojik veriler ve Kutsal Kitap gibi yerel belgeler dışında doğu uygarlıkları açısından en çok kullanılan kaynakları oluşturan Yunan siyaset ve tarih yazıcılarının doğuya bakışlarındaki çelişkili görünüm bu durumdan ileri gelmekte olabilir: Siyasal ufku "polis"le sınırlı olan, bunun ötesinde barbarlardan başka pek bir şey göremeyen Aristoteles'in Babil'i bir Devlet'ten çok bir "ulus"a benzetmesi, bu kentin, sürekli bir biçimde İran ve Hindistan'a kadar uzanan kervan ve ticaret yolları trafiğinin göbeğinde bulunmasına, üretimin ağırlıkla kenti çevreleyen tarıma açılmış arazide gerçekleşmesine, ve bir anda Doğu'dan gelsin, Batı'dan gelsin bir barbar hükümdarın saldırısına karşı cevap verebilecek bir güçte olmamasına dayanmaktaydı. Oysa Aristoteles, çok geçmeden kendi öğrencisi Büyük İskender'in Doğu kıtasına açtığı büyük seferin, Yunanlar için bir öç ve köle alma savaşı, Makedonyalı hükümdar içinse despotik bir güç gösterisiyle karışık bir simülakra egemenliği (Doğu'nun yapılarını taklit ederek) anlamına gelen bir savaş ortamında siyasal toplumun meta dolaşımının genelleşmesi, pek beğenilmese de Antik Kent'in sürekliliğini sağlayan demokrasinin çöküşünü, denetlenemez toplumsal iktidar biçimlerinin ve yeni sınıfların doğuşu karşısında yıkılıp gittiğini görecekti.

111. Yaralarım Benden Önce de Vardı...:[7] Metafiziği altetmek, demişti Heidegger, imkânsız! O, basit bir felsefi eğitim yöntemi değildir. Sanki birilerinin fikrini, kanaatini reddediyormuş gibi onu silip atamazsınız. Nietzsche'nin "hakikat sorunu" konusunda vurguladığı gibi, Dünya'nın batısında yaşayan bir insan türü "metafizik" olmadan değil düşünmek, yaşayamaz bile. Bilginin "bir şeyleri bilmesi" modern metafizik varlıkbiliminin temelini atan Descartes'tan beri, Batı düşüncesinde neredeyse Varlık'ın tanımının ta kendisi haline geldi. Tanım ise kesinliktir. Freud, Heidegger ile paralel okunması gereken bir pasajında çağımızın çağrısını dışavurmuştu: Bana hakikati değil, kesinliği ver. Nereden geliyor bu garip emniyet tutkusu, güvenli kesinliğe bunca yakarış? Heidegger aşağıdaki satırları yazarken, bir anlamda onun felsefi damarlarından biri olan Ernst Jünger'in erken dönem eskatolojisinden pek uzakta değildir: "Varlık ilk hakikatinde olurken, istem olarak Varlık kırılmalı, dünya mahvolup gitmeye bırakılmalı, insanlar yalnızca emekleriyle başbaşa bırakılmalı. Ancak böyle bir çıkış sonunda Köken'in aniden bir yerlere oturması uzun bir zaman sürecek şekilde mümkün olacak... İşte bu olay daha şimdiden gerçekleşti. Bu olayın sonuçları dünya tarihinin bu yüzyılda başından geçen olaylardan başkası değildir." Bahsedilen "sonuçlar"ın Ernst Jünger'in doğumevi, yani Birinci ve İkinci Dünya Savaşları olduğu besbelli. Onu Heidegger'den ayıran tek belirti, iki savaş arasının adamı olmaktan çok, savaşın kendisinin adamı olmasıdır. Birinci savaşın romantik gazisi; ikinci savaşın kaçağı... Ve iki savaş arasında, tıpkı Heidegger gibi, bilim ve teknolojilere dair yazıp durması da türdeş kılmıyor Jünger'in eserini – ne Heidegger'le ne de kendisiyle. Sonuç olarak 1895'te orta sınıf bir kimyacının evinde başlayıp 102 yıl savaşlarla ve barışlarla, umutsuz-umutlu çıkış ve gerileyişlerle geçen bir yaşamdan bahsediyoruz. Jünger'in "dönemeçleri" (*Kehre*) kuşkusuz Heidegger'inkinden daha fazla sayıda ve daha belirgin: Orta sınıf evde baba otoritesi (ileride Thomas Mann'ın üslubundan sürekli şikayet edecektir), artı baskıcı Katolik okulları, iki-

7 *Virgül* 4, Ocak 1998, s. 42-43.

li bir kaçış istemini kaçınılmaz kılacaktır: Aşırı okumalar yoluyla kaçış ve "dışarıya", "başka bir yaşama" doğru. Birincisi yazar Jünger'i, ikincisi asker Jünger'i yaratacaktır. Aslında antisemitizmden başka pek bir özelliği olmayan *Wandervogel* (Yitik Kuşlar) gençlik grubuna "belirsizce" katılışı hem aydınlık değildir hem de onu kesmez. Fransız Yabancı Lejyonu'na yazılarak Afrika'ya gider, Kilimanjaro yollarında kaybolunca, ailesi tarafından Alman Dışişleri marifetiyle geri getirtilir. Neyse ki, Birinci Dünya Savaşı patlak verir de genç adam "burjuva" dünyasından bir kez daha uzaklaşmak fırsatını bulur – cephede çeşitli birliklere kumanda eder, defalarca yaralanır, savaşın sonunda Alman ordusunun en yüksek Liyakat Nişanı'yla onurlandırılır.

Savaşın Jünger'in hayatında bir dönüm noktası olduğunu söylemek yetmez. İki savaş arasında yazdığı ilk eserlerin temaları, bir taraftan *Jungkonservative* (Genç-Muhafazakâr) sağcı ideolojilere bağlanıyorsa, öte yandan derinden derine bir "savaş uygarlığının" portresini çizerler. Üstelik, yakın dostu, *Die Totale Staat*'ın (Topyekûn Devlet) kuramcısı Carl Schmitt'ten bile daha derin bir eleştiriyi "burjuva romantizmi"nin dünyasına karşı yöneltecektir: Bu son savaş ülkeler arasında geçmedi – biri geçmekte olan, ikincisi gelmekte olan iki çağ ve iki yaşam tarzı arasında geçti. 19. yüzyıl burjuva ferahlığının, geleceğe yönelik orta sınıf düşleminin dünyası, bütün hatlarıyla ve kurumlarıyla geleceğin bu saldırısı altında tuzla buz olmaya gidiyorlar. Ve kazananı kaybedeni olmayacak bu savaşta geleceğin saldırısı global bir endüstriyel toplumdan gelmektedir – *Der Arbeiter*'da (İşçi) vurgulandığı gibi, barış zamanı emek örgütlenmesi, ağır demir-çelik ve metalurji endüstrilerinin gerektirdiği gibi, ordudaki askeri örgütlenmenin tıpkısı olmaya doğru gitmiyor mu? İşçi=asker eşitliği işte bu "gelecek dünya"dır. Anlıyoruz ki Nazilerle ilk flört yıllarındaki Jünger, henüz "ütopyasız"dır ve bu ateş, çelik, kan dünyasını belli belirsiz bir nihilizmle onaylamış görünmektedir. Yine de Max Weber gibi liberallerle, Sombart gibi "tutucu-devrimci" iktisatçıların özellikle Alman kulaklara hoş gelen bir çözümleme-

si söz konusudur yalnızca: Ağır endüstriyel kurumlaşma otoriter devleti, hafif endüstriyel stratejiler ise Batılı, liberal ve demokratik devleti sırtlarında taşırlar. Diyebiliriz ki "faşist" Jünger, liberal öncülerinden daha samimidir bu formül konusunda: Madem böyle bir gelecek kaçınılmaz bir surette yeryüzünü egemenliği altına alacaktır, o zaman her düzeyde onunla anlaşmaya çabalamak gerekir: Makine bireyi saracak ise, birey de makineyle bütünleşecek ve ülkelerin çelik ve asfalt damarlarından akacaktır. Bu düşüncelerin eş-titreşime girdiği bir felsefe vardır: Spengler ile *Stato totalitario* öğretmeni Giovanni Gentile... Bir de siyasal grup vardır – sonradan Hitlercilere ters düşecek Ernst Niekisch'in "milliyetçi Bolşevikleri"... Kısaca söylemek gerekirse, Jünger'in de hatırı sayılır katkılarda bulunduğu kafa karışıklığı had safhadadır.

Yine de Jünger'in kafa karışıklığı, Nazilerin yükseldiği dönem boyunca farklı türden, kendine özgüdür: Erken gençlik yıllarında başlattığı *Innere Emigration* (içeriden göç), onu politik eylem alanına gönül ferahlığıyla dalma konusunda rahatsız etmeyi sürdürür. Çok geçmeden, onun iki ana formülünün, şu *Neue Topografie* (Yeni Topoğrafya) ile *Die Totale Mobilmachung*'un (Topyekûn Seferberlik) üzerine atlayan Naziler ile örtük bir bozuşma sürecine girecektir. Formül oldukça politik ve tuhaftır: Her şey tamam da Goering gibi bir adamın *Reichswehr*'in başında işi nedir? Sorunun daha derin çatlaklardan kaynaklandığı zamanla belli olur. Jünger, Hitler savaşı çıkarana dek Nazilerden gizli uzaklaşmasını sürdürür. Savaş yılları bir nevi sürgündür – Fransa ile Almanya sınırında Kirchorst'ta çakılır kalır. 1944 yılında ise, oğullarından ikisini de kaybeder – birini cephede, ötekini kendisinin de desteklediği anlaşılan Hitler suikastı sonucu, kurşuna dizilmiş olarak... Alman ordusu, Nazilerle süregiden iktidar mücadelesi içinde eski harp gazisine kol kanat germiştir.

Ama savaş yılları bir kez daha *Kehre*'ye yol açar – artık çağdaş Alman edebiyatının en güçlü yazarı sahneye girmekte, büyük dönüşüm yepyeni bir "topoğrafya" üzerinde tamamlanmaktadır – *Auf Der Marmorklippen* (Mermer Yalıyar) kitabı

1939'da, herhalde büyük bir cesaret gösterisi olarak yayımlandığında artık ikinci bir Jünger ile karşı karşıyayız. İki kardeş, Akdeniz'de bir kayalık yalıda, sakin bir köye çekilirler. Tehditkâr Ormanlı'nın saldırısı yaklaşmakta, kasabanın kenarlarını sarmakta, iç huzuru mahvetmektedir. Ve iki kardeş inanılmaz bir şey yaparlar: Başka bir sakin köye çekilirler! Kaçış çizgisinin böyle bir formülü hem eşsiz hem de tuhaftır. Formülleri en yalın halleriyle tesbit edilmeksizin Ernst Jünger okumak, biraz edebi-şiirsel hazdan öteye eserin gerçek anlamda kavranmasına götürmeyecektir. İçeriden göçün formülü şudur: Saldırı başgösterdiğinde bir adım geriye kaçacaksın...

Benzeri bir formül, o dönemin jurnallerinde de başgösterir – savaş ve yıkım en çılgın dehşetiyle devam etmekte iken "sükunet"! Bu sükunet ise asla teslimiyet değildir: Her şey bittikten sonra savaşa sarfedilen onca ömrün ardında, alaycı, geride kalacak olan bazı şeylerle, doğayla, yollarla, tarlalarla çok gizli bir suçortaklığı vardır. İkinci bir formül ilkini tamamlamaya gelir: Nihilizm her türlü düşünceye oranla daha şanslıdır. Dünyanın akışının muazzam sürati, en hareketsiz parçacığı, bir tohum tanesini bile mutlak bir güce eriştirir. Artık en yumuşak en serttir...

Böylece Ernst Jünger'in eserinde bazı formüllerin işbaşında olduklarını, yazınsal uzanın içinde çoğu zaman apansız ama son derece büyük bir keskinlikle sivrilmekte olduklarını söylemiş oluyoruz, *Die Glasernen Bienen* (Sırça Arılar) tedirginlik verici ölçüde "neşeli" birkaç formül sunmaktadır – özellikle etik ve ahlak konularında. Her zamanki gibi bir savaş gazisidir ve harb yıllarında ince beceriler gerektiren top mermisi sanayiinde istihdam edilmiş, savaş sonrasının "doğal" ortamında iş bulamamaktadır... Çeşitli işler arasında sözgelimi sigortacılığı deneyecektir. Savaş sonrası için en "olanaksız" iş! Hangi kapıyı çalsan eksik kol ve bacaklar... Nihayet Hearst benzeri ütopyacı bir zenginin malikâne-fabrikasında üst düzey sekreterlik gibi bir iş bulur – hafiften kaçık patronu dev metal endüstrilerinin korkunçluğundan uzakta, çok küçük robotçuklar yapımına tüm sermayesini vakfetmiştir: Cam arılar. Ve tıp-

kı Jünger gibi koleksiyon meraklısıdır: Savaş araçları, yitik organ parçaları ve savaş hekimliği malzemeleri – "kopartılmış kulakların, organların vahşi sergisi şok etmişti beni", diyor Jünger. Eski savaşların imgeleri arasında (ne *İlyada*'da ne de başka bir yerde) savaş kol bacak kaybetmelerle, sakatlıklarla ilgilenmez. Ancak hilkat garibesi devlere ya da demonlara yakıştırılır sakatlıklar: Tantalos, Prokrustes... Oysa günümüzden şu manzaraya bakın hele: Utangaç ve övüngen, ikiyüzlü savaş hekimliğinin hemen sarılıverdiği "neşter ahlakına" bakın. Ya da tren istasyonlarında toplanan sakat dilenciler ordusuna. Ve işte eserin ana formülü: Sakatlıkların kazalardan kaynaklandığını düşünmek "optik" bir yanılgıdan başka bir şey değildir... Dünya ve tarih henüz rüşeym halindeyken sakatlanmış bir ırk olduğumuzdan gelmektedir bunca kaza başımıza... Böyle bir "optik yanılgı" teması hem poetik hem de derinden felsefi-politik mesajlar taşımaktadır: Jünger gibi Birinci Dünya Savaşı'nda yaralanan ve ömür boyu bir yatağın yalnızlığına terk edilen Fransız şair Joe Bousquet'nin Stoacı formülüyle buluşması şaşırtıcı değildir – "yaralarım benden önce vardı, ben onları bedenimde taşımak için doğmuşum..."

İlerlemenin, "kayıp" ve "eksiklik" üzerine kurulmuş bir uygarlığın vazgeçemediği bir efsane olması kolayca anlaşılabiliyor. Muhafazakâr Jünger artık bazı tedbirler önermek zorunda hisseder kendini – Kant'ın "ahlak doktrini"ne uygun yaşamaya çalışmak ne mene bir hayat getirir? Biraz ana-baba terbiyesi daha önemli değil mi? Böylece, devler dünyasına yönelen erken Jünger'in aksine, savaş sonrasının Jünger'i ısrarla "küçük şeylere", ufak ayrıntılara, minimalizme yönelecektir. Adorno'nun *Minima Moralia*'sında olduğu gibi, "efendiler kültü"nün, çağdaş tiranlıkların derin bir sosyal eleştirisidir bu.

Ernst Jünger'in *Kehre*'sinin mutlak olduğunu asla düşünmemek gerekir. Önce onaylayarak ortaya attığı temalar (sanayi-savaş, geçmiş-gelecek, nihilizm) geç dönem eserlerinde bir kez daha ortaya atılırlar: Bu kez derin ve minimal bir toplumsal eleştirinin yeğinliğiyle. Yazınsal saydamlık ve minimal etkilerin edebi kudreti bu eserin formüllerini gölgelememektedir.

Ernst Jünger'in eseri bize şunu söyler: Dünya, Tarih ve Hayat, büyük harflerle başlasalar da hep küçük şeylerin gücüyle ayakta dururlar.

112. Kelimelerle Nasıl İş Görülür?: John Searle'ün *Söz Edimleri* (*Speech Acts*) başlıklı ünlü kitabı Ayraç Yayınları tarafından yayınlandı. Austin'in dil felsefesini ve analitik felsefeyi tek bir hamlede dönüştüren *How To Do Things With Words?* (Sözcüklerle Nasıl İş Görülür?) başlıklı tezlerden ibaret kitabından sonraki durağı oluşturan bu kitabın, Austin'in ötesinde dil pragmatiğinin bu giriş tanımlarının bir yeniden tasnifini amaçladığını yazıyor Searle. Yalnız Austin'in ötesine doğru bu çaba aynı zamanda sözle gerçekleştirilen eylemler arasında Austin'in gözettiği ayrımları da lağvetme amacını taşıyor: dümdüz sözün eylemi ile "gerçek" söz-eylemler arasındaki ayrım ve sözün etkileriyle ölçüldüğü kavramsal çerçeveyle sözün uylaşıma dayalı etkileri arasındaki Austinci ayrıma karşı çıkış biçimi Searle'ün tartışmasını bizce öncelinin karşısında aslında radikalliğinden uzaklaştırarak geri bir adım attırıyor.

Öncelikle Austin'in söz ile gerçekleştirilen eylemler konusundaki tezlerinde geliştirdiği sorunları ve tanımları tartışmaya girişmek gerekiyor öyleyse. Sorduğu ilk soru olsa olsa bir Amerikalı filozof tarafından sorulabilirdi: Kelimelerle ne iş görülebilir? Bu pragmatizm sorusunun vereceği sonuçların ve alacağı cevapların etkisi, buna karşın bizce son asır felsefeleri içinde en devrimci ve radikal olanlar arasındadır. Her şeyden önce bizi dilbilimin çerçevelerinden ve yapılarından özgürleştirerek, dil olgusuna tümüyle farklı bir gözle bakmaya yöneltiyordu Austin. Dille hangi eylemler gerçekleştirilebiliyor, bunları sayalım: her şeyden önce konuşma eylemi gerçekleştiriliyor (*locutionary act*). Bunun Platon'da, sonra da ilk dil filozofları olarak sayılmaları gereken Stoacılarda *logos proforikos* denen şeyden, yani ağızdan sesler çıkıyor olmasından, yani salt konuşmadan pek bir farkı yok. Ardından Antik Yunan filozoflarının ayırt etmeyi bildikleri, ancak Austin perspektifinden farklı bir yoruma kavuşturulan "retorik" etkileri de içeren *perlocutionary act*

(... için-konuşma edimi diyebilir miyiz?), yani Searle'ün kitabının çevirmeni tarafından "etkisöz" diye adlandırılan söz eylemi geliyor: kendimize acındırmak, birisini öfkelendirmek gibi söze maruz kalan üzerinde oldukça karmaşık etkilere sahip söz eylemleri bunlar ve Searle'ün eleştirisinin aksine, bizim kanaatimizce Austin bu ilk ikisini "gerçek" söz eylemleri olarak saymamakta oldukça haklı.

Gerçek söz eylemleri (söz edimleri) ise "salt ifa edildikleri anda, ifade edilerek" gerçekleşebiliyorlar: "mahkûm ediyorum" diyen bir hakim, mahkûm ettiğini bildirmenin ötesinde doğrudan doğruya mahkûm ediyor, "bahse giriyorum..." diyen biri bahse giriyor, "savaş ilan ediyorum" diyen bir devlet savaş ilan ediyordur. Searle'ün dil eylemlerinin tasnifinin bu noktasında gözden kaçırdığı şey, Ducrot'nun *Le dire et le dit* (Söylemek ve Söylenmiş) adlı araştırmasında gösterdiği gibi "etkisöz" ile "edimsöz" arasındaki ayrımın önceden Austin tarafından oldukça güçlü bir şekilde temellendirilmiş oluşudur: basitçe söylemek gerekirse, kendime acındırmak ya da birisinde öfke gibi bir duygu uyandırmak için sözün dışında binbir türlü yolum vardır, oysa belli bir uylaşım içinde ancak "yemin ediyorum" diyerek yemin edebilir, "mahkûm ediyorum" diyerek mahkûm edebilirim. Bunlar "gerçek" performatiflerdir (edimsözler) ve mutlaka bir dil uylaşımı düzlemine gönderirler. Ancak böyle bir ayrım sayesinde Austin "etkisözleriyle" ilişkili Searle'ünkinden daha derin bir kavrayışa erişmişti bile: "eylemlerimiz eylem olduğu ölçüde, niyete dayalı ve niyetsiz etkileri ve sonuçları arasındaki ayrımı; konuşan kişinin bir etki üretme niyetine sahip olmasına karşın bu etkinin gerçekleşmemesiyle istenmeksizin gerçekleşmesi arasındaki ayrımı her zaman hatırlamak gerekiyor." Söz konusu ayrımı lağvederek "etkisözleri" doğrudan doğruya söz eylemlerinin bir uzantısı olarak yeniden tanımlayan Searle'ün düştüğü hata sözün etkilerinin insan eylemleri, tasavvurları, inançları üzerinde de olabileceğini göz ardı ederek etkilerin tartışılma alanını oldukça kısıtlamış olmasıdır. Sözgelimi bir iddia ortaya attığımda sadece iddia etmiş olmam, aynı zamanda ikna edebilirim, bir uyarıda bulunduğum-

da korkutabilir, tedirgin edebilirim vesaire. Ancak Austin'in "etkisöz" tanımı daha çok "ikna etmek, teselli etmek, inandırmak, vazgeçirmek" türünden etkilerden ve fiillerden oluştuğu ölçüde sadece bir yan etki olarak konmuş değildir.

Sorun en belirgin bir şekilde, Austin'in ve Searle'ün sanki edimsözlerin (performatifler) dilde genişleyip yaygınlaşması gibi gördükleri söz eylemlerinin (*illocutionary*) nasıl tanımlanacağıyla ilgili olarak ortaya çıkıyor: Hölderlin'in "dilin tehlikesi" olarak tasavvur ettiği kavrayışın en uç noktasındayız burada. Bu artık genel olarak söz eylemi demektir ve göstermeye çalışacağımız gibi, Searle'ün görmeye pek çalışmadığı biçimde dilin toplamına yaygın bir güç olarak, dilin neredeyse kendiliği olarak belirir. Artık eylem performatifte olduğu gibi eylemi dile getirerek gerçekleştiriliyor değildir, herhangi bir sözle gerçekleşmektedir: "ne?" diyerek sorguluyorum, "hayır" diyerek yadsıma eylemini gerçekleştiriyorum... Ama tehlike artık belli bir sosyal düzleme sıçramış haldedir: "seni seviyorum" dediğimde gelecek için söz veriyor, taaahhüt altına giriyorumdur. Ya da en ünlü sözeylem örneklerinden birinde olduğu gibi, akşam kocası eve geldiğinde "mutfak lambası yandı" diyen bir kadın mutfak lambasının yandığını haber vermekle kalmaz (haber kipinde bir tümce telaffuz etmiş olmasına rağmen), apaçık "mutfak lambasını değiştir" emrini verir. Söz eylemleri bu yüzden "kuvvet dereceleri" ile ölçülebilir hale gelirler, çünkü her söz eylemi artık şu ya da bu toplumsal etkinin nihai belirlenimi olarak ortaya çıkmaktadır. Searle'ün istediği gibi "performatif" bir işlevin genişlemesiyle, yaygınlaşmasıyla karşı karşıya değiliz, artık dilin bütün haritasıyla karşı karşıyayız. Herhangi bir "illocutionary" kudret derecesine sahip olmayan herhangi bir söz artık mümkün değildir: bu durum Deleuze ile Guattari'yi *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*'de dilin temel birimini bir *mot d'ordre*, bir buyruk tümcesi veya slogan olarak tanımlamaya sevketmiştir ve bu işlev dildeki herhangi bir metaforun açılımı olmaktan çok dilin bütününü oluşturur. Özür dilediğimde bile örtük olarak bir emir vermekteyim... Oswald Ducrot'nun "illocutoire" mefhumuna verdiği tanım her bakımdan Austin ile Se-

arle'ün tanımlarından daha kapsamlı ve daha güçlü görünüyor: "Bir söz eylemi gerçekleştirmek kendi sözlerini dolaysız olarak durumun hukuki bir dönüşümüne yol açıyor gibi sunmak demektir. Öte yandan bir 'etkisöz' gerçekleştiriyorsam, mesela teselli etmek gibi, sözümün umduğum etkisi son derecede dolaylı, son derecede karmaşık bir nedensellikler zincirlemesine bağlı bir etki olacaktır. Demek ki söz etkisi zorunlu olarak dolaysız değildir. Öte yandan etkisöz hiçbir hukuki etki üretmeyebilir: X'i teselli bulması için iddialı olmaksızın teselli edebilirim. Son olarak, bir etkisöz amacına erişmek için böyle bir amaca yöneliyormuş gibi görünmem de gerekmez: sözlerimi teselli ediciymiş gibi göstermeden de birisini teselli edebilirim. Ama sorguladığımı belli etmeden kimseyi sorgulayamam."

Böylece tartışmalarımız türdeş olmayan en az iki seriyi açığa çıkarıyorlar: dilin düzlemi ile dünyanın düzeni... İfadelerin alanı ile kelimelerin alanı... Eylemlerin silsilesiyle söylemlerin, anlatıların silsilesi... Aynı şekilde, pragmatikten bağımsız bir dilbilimin artık mümkün olmadığını, Saussure'ün dil ile söz arasında yaptığı mutlak ayrımın lağvedilerek, hiç değilse Benveniste'in geliştirdiği semantik düzey ile pragmatik düzey arasındaki içkin bağın ortaya çıkarılması gerekiyor. Benveniste performatif etkileri gerçek "kaydırıcı" sözcüklerin (*embrayeurs, shifters*), yani "ben", "sen" gibi gerçek kişi zamirlerinin şimdiki zaman kullanımıyla belli bir bir aradalığına bağlıyordu. Başkaları ise (ki buna Searle de dahil görünüyor) performatif etkileri bazı fiillerde aramaya kalkıştılar ve bu etkileri söz eylemlerin geneline yaygınlaştırdılar. Oysa performatiflerin "illocutory" etkilerin bir daralmasından ve belli bir uylaşım alanına kilitlenmesinden oluştuğu sonucuna varmak Ducrot'nun perspektifinden bakılınca daha doğru görünüyor.

113. Sade ile Masoch: Ekonomi Politiğe Karşı Diplomasi:[8] Sade ile Sacher Masoch'u birleştiren iki çizgiden kaçınmalıyız – birincisi "sadomazoşizm" sözcüğünü psikanalitik sözlüğe dahil eden Kraft-Ebing'den beri, sadist eğilim ile mazoşist eğilim ara-

8 *Virgül* 7, Nisan 1998, s. 48-49.

sında psikanalitik kültürün kısmen kabul ettiği bir "uzlaşma" ve "bütünleşme" düşüncesi, öteki ise vulger, olağan yorumuyla sadomazoşizm diye bir şeyin varolduğu fikridir.

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

• Sade metinleri ve yaşam eğilimi olarak "sadizm" (bu sözcük hatırlattığı görüntülerden çok daha korkunçtur) belli bir ekonomi politiğe paraleldir. Bu sayede Lacan, onu "libidinal rejim" içinde hakettiği yere Kant ile birlikte yerleştirebilir: Kant ile birlikte ahlakî bakımdan iyi olan şey, artık yasanın araştırmak ve keşfetmek, ardından da vaaz etmek zorunda olduğu bir "mutlak" iyilik değildir. Gilles Deleuze'ün hatırlattığı gibi, iyi, basitçe, yasanın vazettiğidir...

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

• "Hak sahibi olmak", haz söz konusu olduğunda doğrudan ekonomi politiğe dolanır: Nasıl Adam Smith ve Ricardo ile birlikte ekonomi politik Foucault'nun deyişiyle "servetin analizinin" yerini aldıysa, nasıl Kant'ın "benim Kopernikçi devrimim" adını verdiği "eleştiri felsefesi"yle dünya şimdiye dek nesnenin etrafında dönmüşken artık her şey öznenin etrafında dönecekse, Sade'dan ve elbette Freud'dan itibaren, arzu nesneleri, arzulayan öznenin etrafında dönmeye başlayacaklardır.

• Freud, Sade'ın hakkını "gaspeder" ve kuramlaştırır: Nasıl ekonomi politiğin gerçek anlamda doğuşundan önce fizyokratların ya da merkantilistlerin dikkati "büyük mülke" ve dışsal zenginliğe (doğaya, ormanlara, büyük toprak mülkiyetine)

çevrilmişse, Freud öncesi psikolojinin gözleri de, arzulanan nesnelerin ne olduğuna çevriktir. Ekonomi politik gözlerini artık "öznel" unsura –emeğe ve sermayeye– çevirmektedir; Freud ise arzulayan özneye ("arzu yatırımı")...

• Marx'a göre ekonomi politiğin yaptığı hatanın aynısını Freud da kendi alanında yapacaktır: Sermayenin öznelliğinin aynı zamanda başkasının öznelliği olduğunu göremek – ekonomi politik, sermayenin billurlaşmış bir emek ürünü olarak görülebileceğini göremez. Freud ise insan yavrusunun suçluluk duygusu olarak nitelendirdiği hikâyenin aslında ana-babanın bir uydurması, bir hayalî olduğunu göremez (Oidipus).

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

• Ekonomi-politik açısından sevişme, ürün verdiğinde sapkın değildir. Hıristiyanlığa göre kötü olabilir, ama asla sapkın değildir. Döl vermeyen sevişme ise sapkındır. Bazı durumlarda affedilebilir ama sapkındır. Böylece sapkınlık, ailevi bir ekonomi politiğin aşılması, alaşağı edilmesi için bir yol olarak görünür. Sevişmeyi, ürünü çevrimi yeniden başlatacak bir çocuk olan bir üretim faaliyeti şeklinde yapmayan kişi sapkındır.

• Sapkınlığın en yaygın biçimleri aynı zamanda en "gerçek", başka bir deyişle en "şiddet yüklü" biçimler olduysa, bunun nedeni salt hazza yönelik her libidinal tasarrufun bir acılar mekaniğini de içeriyor olmasıdır. Sadizm ile mazoşizm sözcüklerini şimdilik kabul edersek, bunların genel anlamıyla "çok yönlü sapkınlık" türleri olarak "hazzın bedavadan", evlilik ve döl verme yaşantısının bir "yan ürünü" olarak elde edilmesine karşı durduklarını da kabul etmek gerekir.

• "Normal" adı verilen, yaşamla bağıntısı yalnızca "döl verme" ve üretim mekanizmalarına emek gücü üreterek yetiştirmek olan cinsellik türü karşısında "çok yönlü sapkınlık" türleri olarak sadizm ile mazoşizm, farklı oranlarda "pahalıya patlar-

lar". Sadizmin gereksinimleri mazoşizmden oldukça daha yüksek olsa bile, haz alma karşılığında belli bir yatırım yapmak zorunludur – bir şato, muhafızlar, işkence araçları, cariyeler, hizmetçiler ve metresler... Bu cinsellikte haz olağandan daha da pahalıya satın alınmalıdır.

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

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

Psikanaliz literatürünün belli bir kesiminin desteklediği, vulger anlamıyla da oldukça yaygın olarak rastlanan "sadomazoşizm" fikri, ister ortak bir psişik öze göndersin, isterse bir tamamlayıcılık temasına, özellikle Sade ve Sacher Masoch literatürünün ışığında, tümüyle yanıltıcıdır. Sade'ın arzular rejimi ile Sacher Masoch'unki arasındaki taban tabana zıtlık, bir tamamlayıcılık ya da bir karşılıklı cevap içermez – nerede bir sadist varsa orada, ona cevap verebilecek bir mazoşist de bulunabilir tezi yanlıştır. Çünkü sadizmin ve mazoşizmin arzu rejimleri, onları birbirlerine cevap vermekten alıkoyar.

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

• Sacher Masoch'un eserinde ağırlık edebi tür olarak öyküye, yapısal olarak ise "sözleşme", "akit", "program" tipinde bir metne kayar. Sözleşme ve tembih, ama aynı zamanda bedene gösterilmesi gereken incelikli özen hakim durumdadır: "Sevgili metresim, önce eline ince bir iğne iplik alarak boydan boya dikeceksin ama yarın bir tıp sınavım var, bu yüzden kesinlikle iz bırakmamalısın... vs."

• Mazoşizmde mesele pasiflik ya da fantezi değildir. Pasiflik görecelileşerek partnerler arasındaki aktif bir ilişkiyi de içer-

meye yönelecektir –mazoşistin imdadına koşan sadist değildir– aktifliği süreç içinde belirleneceği için, aktif-pasif karşıtlığı artık varsayılamaz hale gelir. Böylece en önemli "mazoşist" metinlerden biri, Leopold von Sacher Masoch'un karısı Wilhelmina von Sacher Masoch'un otobiyografisi doğabilmiştir.

• 19. yüzyılın dışsal politik feminist metinlerinden ayrılan bu otobiyografi, kocasını elinde tutmak isteyen, çocuklarını koruma arzusuyla kocasının tuhaf zevklerine cevap vermek zorunda kalan bir orta halli kadının diliyle başlar, "bedenin kudretlerinin keşfi" dediği bir yaşantı süreciyle devam eder, feminist karakterli bir formülle sona erer: "Yaşamda bir kadın olarak nelere muktedir olduğumu artık anlıyorum." Süreç tehlikelidir, ancak değeri denenmiş olmasının içindedir...

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

• Son olarak, sadomazoşizm terkibi pornografik fanteziler dünyasından başkasına cevap vermez. Kötü porno ürünleri hep bir fanteziler dünyası halinde açılırken (sahne öncesi ve doruk olduğu varsayılan noktalar), ne Sade ne de Sacher Masoch, salt fanteziler oluşturmakla yargılanabilir. Özellikle Masoch'ta bir tür deney dili hakimdir – işkenceden çok keşfin ve bedenin kudretleri, afektlerinin gücü yönünde hareketlenir.

114. Nasyonal Bolşevizme Doğru Dil Kaymaları:[9] John Searle'ün *Söz Edimleri* kitabı modern dil pragmatiğini, J.L. Austin'in tezlerinden itibaren devam ettiriyor görünse de, konusunu en az Habermas kadar zayıflatan ve ıskalayan bir çalışma. Austin'in tezlerini ilerleten ve radikalleştiren çalışmaları, özellikle Benveniste, Ducrot gibilerininkileri hesaba katmaması bir yana, bizzat bu tezleri sulandıran ve Anglosakson analitik felsefesi normlarına uygun düşen bir çerçevede eriten Searle, dil pragmatiğini evcilleştirmek için elinden geleni yapıyor.

9 *Virgül*, 88, Ekim 2005, s. 14-16.

Austin'in tezlerini hatırlayalım önce... Austin bir çığlık-edimiyle ortaya çıkmıştı – felsefede ender bulunanlardan ve o yılların Amerikan hayat tarzıyla da uyum içinde olanlardandı bu çığlık: *How to Do Things with Words?* (Sözlerle Nasıl iş Görülür?) Yani *What is the Business of Language?* (Dille Nasıl İş Görebiliriz?) Bu noktaya dek henüz radikal hiçbir şey yok. Ancak Austin bu soruyla henüz keşfe açılmamış bir kıtayı da yaratıyordu: Yapısalcı dilbilimden sonra dil alanında keşfedilecek yepyeni bir kıtaydı bu. Dil ile eylem arasındaki farkı görelileştirmeye dayanan yepyeni bir yöntem icat edilmeliydi. Saussure'den beri yapısalcı dilbilimin ve anlambilimin, giderek semiyotiğin de benimsediği dil-söz ayrımı, sözün eylemliliği her yönden, hukuki, bilişsel, medyatik görünümleriyle araştırmaya açılmalıydı.

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

riyi ötekilerden ayırt eden neydi acaba? İçin-konuşmalarla performatifleri ayırt etmek kolaydı: Birini öfkelendirmek, kendime acındırmak için konuşmak dışında bin bir türlü aracım olabilirken, mahkûm etmek, adlandırmak, bahse girmek, yemin etmek için konuşmam ve söz konusu eylemi ancak bu konuşmada telaffuz ederek gerçekleştirmem gerekiyordu. Austin'in, özellikle Searle ve Habermas gibi takipçileri tarafından vurgulanan "performatiflerin başarı kriterleri" işte bu noktada devreye giriyordu: Ancak bir hâkim mahkûm edebilirdi. Ancak Hitler konumundaki biri Fransa'ya, İngiltere'ye savaş ilan edebilirdi, aksi takdirde vesaire...

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

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

Austin'den önceki dil felsefeleri pragmatiğin çeşitli yönlerinden, sistematik bir şekilde değilse bile haberdardılar. Semiyo-

tiğin kurucuları Stoacılar için *semeion*, yani tohum, dilin taşıdığı ve mübadele ettiği şeydi. Niçin tohum? Çünkü ekiyordunuz ve oradan bambaşka bir şey, bir ağaç ürüyordu. Dilin fizik dünyaya müdahale yetisi vardı. "Mahkûm ediyorum" sözü bir anda sanığın ve cezaevinin fiziki kaderini ve düzenini değiştirir. Dilin ifade ettiği şey asomaton, yani vücutsuzdu ama bu vücut hallerini dönüşüme uğratmaktan geri kalmıyordu.

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

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

Yapısalcı dilbilimin "dil ile söz" arasında yaptığı ayrım, pragmatiğin gelişimini uzun süre engelledi. Wittgenstein'ın "dil oyunları" kuramı bile, dilbilimin bu engelini aşmaya yetebile-

cek gibi görünmüyordu. Felsefi düzlemde ilk önemli formülasyonu bambaşka bir açıdan, günlük dil yetisinin ötesine geçmeye çalışan Maurice Blanchot gerçekleştirmiş görünüyor. Blanchot, Kantçı karakterde bir soruyla işe başlıyordu: Acaba yüksek bir konuşma, söz söyleme yetisi var mıdır? Biz günlük, olağan konuşmamızda hep hitap ettiğimiz kişilerin "görebilecekleri" ama o anda "görmediklerini" söyleriz: "Yağmur yağıyor..." gibi... Bu "düşük", yani ampirik konuşma yetisidir. Öyleyse yüksek konuşma yetisi, yani Blanchot'nun kuşatmaya çalıştığı edebiyat, bir diyalektik aşmadan itibaren önümüze açılacaktır: "Sadece söylenebilir olanı söylemek"ten itibaren...

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

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

Bu şıklarla karşı karşıya kalan biri kuşkusuz Bergson'un bahsettiği duruma düşecektir. Yani soruya maruz kalmak. Anlam-

bilimciler ve dilbilimciler de öyle. Öte taraftan Ducrot "kesin olarak, zorunlu olarak" ikinci şıkkı seçmektedir. Neden zorunlu?

Karşı çıkışlar gecikmez ve ampirik kanıtlama yanlıları bu iki şıkkı sınıflarındaki öğrencilere dağıtırlar. Öğrencilerin yarıdan fazlası birinci şıkkı seçer. Ancak Ducrot'nun cevabı gecikmez: Öğrencilerinize sunduğunuz cümleler benimkiler değil. Onları bağlamlarından, canlı dil içindeki konumlarından söküp alarak ölü cümleler haline getiriyorsunuz. İkinci şıkkın seçilmesi zorunludur çünkü "Mehmet Balzac'ın bazı eserlerini okudu, ona danışabilirsiniz," diyebilirsiniz ama "Ahmet Balzac'ın bütün eserlerini okumadı, ona danışabilirsiniz," diyemezsiniz.

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

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

İkinci eksen Jean-Pierre Faye'ın *Langages totalitaires*'inde (Totaliter Diller) benimsediği yönteme dayanır. Nazizmin ve faşizmin yükselişine dair en yetkin araştırmalardan biri olan bu ki-

tap "İktisadi Aklın Eleştirisi" alt başlığını taşıyor. Çıkış noktası ikili: Birincisi Spinoza'nın "olağan dille başlamak gerekir," sözüdür. Unutmayalım ki, Fichte'den başlayarak Alman Romantikleri Spinoza'nın ana eseri Etika'yı "ancak Tanrı'nın yazabileceği bir kitap" olarak nitelendirmişler, demek ki pratiğin çok uzağında mutlak bir teori gibi okumuşlardı. Bu eserin mutlak "pratik" karakterinin farkına varmak için 20. yüzyılda Deleuze'ün ve Faye'ın okumalarını beklemek gerekti. Şimdi böyle bir Spinoza'nın çok çok ilginç bir pasajı var: "Yanlış uydurma" (*falsa ficta*) gibi bir terimle başlıyor. "Ahmet evde," derim ama Ahmet evde değilse ya yalan, ya da yanlış bir şey söylüyorumdur. Oysa "sonsuz sinek" dediğimde, "kare ruh" dediğimde emin olun ki sizi asla kandıramayacağım bir konumdasınız.

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

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

115. Akşam Biraz Fazla Kaçırmışım, Ne Serüvendi Ama!:[10]
Bir yazarın, başka bütün koşullar aynı kalmak şartıyla, bir tiyatrocudan, özellikle de bir sinemacıdan daha şanslı bir konumda olduğu zannedilebilir: Onun –satamasa, hatta yayınlayamasa bile– yazmasını engelleyecek bir güç pek yoktur; oysa bu ikinciler, kültür endüstrisinin talepleri karşısında çok daha kırılgandırlar ve bu taleplere cevap vermedikçe bir oyun sahnelemeyi, bir film çekmeyi, bazı avangard oluşumlar dışında pek ummak şansları bile yoktur. Çok kolay yapılabilecek böyle bir gözlem yine de, özellikle Türkiye'nin kültür-sanat yaşamında hüküm süren bir paradoksu açıklamaya yetmiyor: Öyleyse neden Türkiye'de bütün bu alanlar aynı ölçüde kötü ve yoksul? Neden sinema ve tiyatro gittikçe yozlaşan ve sıradanlaşan bir edebiyatın soluk gölgesi olarak faaliyet gösterirken (Ağır Roman ve benzerleri), edebiyat da sinema ve Beyoğlu (Türkiye'nin vitrini...) nostaljisini ancak istisnai hallerde aşabileceği bir ortamda? Bu yargıyı ağır bulacaklara ve bir dizi olumlu örnek sıralamaya girişeceklere de rahatlıkla bunların yalnızca "istisna" olmalarının bile durumun ne kadar kötü olduğunu gösterdiği cevabı verilebilir.

Jean-François Lyotard'ın ünlü "yayıncı paradoksu"nun en geçerli olduğu ülkelerden birinde yaşadığımız anlaşılıyor: Kendini, "bana gerçekten ünlü olup da basılmamış herhangi bir eser gösterebilir misiniz?" diye savunan yayınevi sahibinin durumunda olduğu gibi... Bugün "kültür yayıncılığı" denen alanda işler Batı'dakinden daha iyi değildir – her iki anlamda: "Korsan kitap" ve "bandrol" tartışmalarının, "kitap okunmuyor" yakınmalarının ortamında ve aynı zamanda, "yayındağıtım" piyasasında ciddi "tekelleşme" eğilimlerinin ortaya çıktığı koşullarda... Ülkenin önde gelen yazarları, Murathan Mungan, Ahmet Altan, Latife Tekin, Orhan Pamuk birdenbire "kitap okunmuyor" yakınmasından "yayıncılık" sorunlarını, "korsan kitap ve telif hakkı" sorunlarını tartışmaya geçtiklerinde ne düşünmemiz gerekir? Artık herkes fark edebiliyor ki, Batı'daki "trend"ler, Türkiye gibi "dirençsiz" bir ülke-

10 *Virgül* 11, Eylül 1998, s. 59-61.

de ufaktan ufaktan belirdikleri anda Batı'dakinden çok daha berbat koşullar yaratabilirler. Son aylarda korsan yayıncılık ve bandrol üzerine her şey konuşuldu, ama kitap dolaşımını formel ekonomi sınırlarının dışına çıkaran dağıtım sorunlarına değinen çıkmadı.

Türkiye kültürel yaşamına hâkim olan "yarım kültürlülüğün" bir "ekonomi politiği" var. Bu ekonomi politiğin "ekonomi" yönü yalnızca dağıtım firmalarını değil, TÜYAP ve benzeri firmalar tarafından düzenlenen kitap fuarlarını, üç yüzü aşkın "edebiyat ödülü"nü, "kültür yaşamına katkı" babında –çeşitli banka yayınlarında olduğu gibi– "vergiden düşme" meselelerini hallediveren finans oluşumlarını içeriyor. Tabii ki "küçük yayıncılar"ın hallerinin ne kadar zor olduğunu bütün bu kültür endüstrisi sacayağı içinde algılamamak olanaksız.

Kültürün "politikası" ise hiç de daha iç açıcı değil. Gördükleri devlet desteği ile, basın tekellerinin kitap yayıncılığına, hatta satıcılığına (ve kuşkusuz dağıtımcılığına) kısacası her alana el attıklarından bahsetmekle yetinmemek gerekir. Birkaç yıl içinde romanı, öykü ya da şiir kitabı yayımlanmamış tek bir köşe yazarının kalmayacağı anlaşılıyor. Öte taraftan birazcık ün kazanmış bütün yazarlara büyük basında "köşe" açmayan gazete de pek kalmayacak gibi. Büyük şehirlerin bütün hatırı sayılır kitapçılarında birer "çok satanlar" köşesi bulunuyor artık. Yerini "aydın pazarlamasına" terk eden Aydınlanmacılık (ve yan anlamlarıyla "ilericilik", "Kemalizm" vesaire) adına büyük basında köşe edinen "yaşlılar" –Fethi Naci, Doğan Hızlan ve benzerleri– bizi hangi kitabın okunmaya "değer" olduğu konusunda aydınlatıp duruyorlar. Sonuç, kısaca söylemek gerekirse, bir "genel kültürsüzlük" teröründen ibarettir.

Ahmet Oktay, geçenlerdeki bir köşe yazısında aydınlarımızı "bandrol" meselelerinden çok "yazarların karşılaştığı" gerçek meselelerle uğraşmaya çağırıyordu haklı olarak. Metin Solmaz'ın yine geçenlerde *Radikal-2*'de yayımlanan ve yarı-gerçekçi bir "okur profili' çizen alaycı yazısı da işin öteki yönünü –edebî-kültürel kısırlığın dolaylı sonuçlarını– gözler önüne seriyordu. Her durumda, böyle bir kötümser portre karşısında

sağlam tutulması gereken bir odağa, "yazara" bakmak ve önem vermek tek çare gibi geliyor...

Oysa o cephede de bu aralar durum pek iç açıcı değil. Edebiyatın, filozof Jacques Derrida tarafından yapılan bir tanımını son derecede doğru, ama bir o kadar da hüzün verici buluyorum: Edebiyat, her şeyi yazmanın mümkün olduğu alandır... Özellikle Türkiye gibi, hâlâ sansür kurumuyla cebelleşen bir ülkede bu sözler biraz lüks, hatta anlamsız gelebilir. Ama bu sözlerin doğruluğunun altını çizen yine tam da sansürün varlığıdır: Edebiyat, en belalı sansür ve baskı koşullarında bile yazıldığı için önemlidir. "Yazma serüvenleri" hakkında kendilerine soru yöneltilen çoğu yazarımızın, aslında pek de "serüven" filan yaşamadıklarını gösteren cevaplarıyla karşılaştığımızda edebiyatın bu gerçek talebinin de ülkemizde genellikle ifade bulamadığını hüzünle anlıyoruz. Yıllar önce Murat Belge'nin *Toplum ve Bilim* dergisinde yayımlanan ve başlığından anlaşıldığı kadarıyla, o zamanlar galiba Memet Fuat tarafından "yeni keşfedilmiş" (bu eleştirmen-yazarımızın o sıralar merak ettiği, bu genç kızın bu kadar ağır bir yazarlık serüveni yükünün altından nasıl kalkacağıymış) olan Latife Tekin hakkında olması gereken bir yazısı, uzun uzun ve oldukça güçlü argümanlarla Türkiye'de neden roman geleneği bulunmadığını tartıştıktan sonra, "esas konusuna" iki-üç paragrafta değinip bitirmesi ile ilginç görünmüştü bana. Bunun karşısında "serüveni bol" yazarlar da kuşkusuz bulunuyor – "solculuk", "cezaevi", "sürgün" hikâyelerini eserlerinden daha fazla tanıdığımız yazarlar bunlar. Öyleyse eleştirmenlerin ve röportajcıların dillerinden hiç düşmeyen şu "yazma serüveni" meselesine biraz daha yakından bakmak zorundayız.

Ellili yıllarda Fransız edebiyatını ziyaret edersek "yazma serüveni" sözleriyle ilk kez karşılaşırız: Alain-Robbe Grillet'nin, Marguerite Duras'nın değerli kıldıkları bir "Yeni Roman" formülüdür bu: "Artık serüvenleri yazmayacağız, yazmanın serüvenini vereceğiz." Bununla tam tamına modern edebiyatın içinde esaslı bir kırılma anı ile karşı karşıya olduğumuzu kabul etmeliyiz: Bitip tükenmez psikolojik tahlilleri, roman kişiliğinin

"kimlik" ve "tutarlılığını" edebiyattan defetmenin vakti geldi – Yeni Roman, yazının bizzat kendisinin bir macera haline gelmesidir...

Türkiye'de "yazma serüveni" kendisine sorulabilecek yaşa gelmiş olan yazarların çoğu bu Yeni-Romancıların "edebî kurnazlıkları"ndan haberdar olmadığı ölçüde, kendi eserinden, aldığı (ya da alamadığı) ödüllerden, aslında kimseyi ilgilendirmeyecek yaşam ayrıntılarından, anılarından, edebî büyüklerle ve atalarla karşılaşmalarından bahsetmeye girişecektir: Türkiye edebiyatında "yazma serüveni"nden bahsedildiği zaman anlaşılan, "İkinci Yeni" ya da "Garip" karşısında veya yanında, kimin hangi tarafta olduğu gibisinden bir sürü şeydir. Böylece bu serüven meselesinin bir "belgelendirme" gereksinmesine cevap verdiği anlaşılıyor. Yer yer salt dedikodu sınırlarını aşabilse de, genellikle Ataol Behramoğlu ile İsmet Özel arasında bir zamanlar cereyan eden dostluğun şimdilerde çok önemli bir edebî meseleymiş gibi sorgulanması türünden değerler bunlar.

Yazarlarımızı yalnızca biyografik maceralarıyla değil, "yazı maceraları" açısından ele almaya giriştiğimizde yine genel bir kötümserlik vadeden bir durumla karşılaşıyoruz: Bunun nedeni, birtakım köşe yazarlarının (Attila İlhan, Çetin Altan, Perihan Mağden, Vivet Kanetti, Ahmet Altan, Kürşat Başar) romancılık ve öykücülük sektörüne el attıkları (ya da tersi; roman sayfalarından gazete köşelerine geçtikleri) andan itibaren bu iki macera arasında herhangi bir farkın silinip gitmesidir. Derrida'nın tanımının içerdiği "mutsuzluk" işte burada yatıyor: Her şeyin yazılabileceği, edebiyata dahil olabileceği fikrinin kötüye kullanılması... Filozoflarınkinden farklı olarak, edebiyatçıların biyografilerinin, onlarla buluşma açısından önem taşıdığı Zweig'ın "yazar portrelerinden" ve biyografilerinden bellidir. Yazarların sürekli edebî eğitimlerini günlük tutarak sağlamaları da pekâlâ bir zorunluluk mertebesindedir. Irvin Yalom'un *Nietzsche Ağladığında* adlı çok-satar kitabı, bunu bir "roman" kılığında, yüzeysel psikanalizle iktifa eden genel kültürsüzlük ortamında pazarladığı zaman sonuç nasıl dehşet verici olduysa (bu kitap, unutmayalım, Türkiye'de de pek sevildi), çocukluk ve gençlik anılarının, kü-

çük, kırık-dökük aşk maceralarının doğrudan doğruya dile getirildikleri bu "biyo-romans" geleneği de daha iyi bir hale delalet etmiyor. Gelelim Türk edebiyatının bugünkü genel görünümüne: Daha önce de söylendi; "uzun cümle yapamayan" bir edebiyattır bu. Aile arşivlerini, kendinin veya eş-dostun bunalımlarını, küçük anı ve nostalji kırıntılarını birbirlerine karıştırarak inanılmaz kısa sürelerde imal edilen öykü ve romanlardan oluşuyor. Sinema senaryosu olmaya ta baştan elverişli kılınmış bir "teknik rahatlığı" söz konusudur artık, yani, bir "ucuz roman".

Derrida'nın şu "her şeyi yazabilmek" dediği koşullara dönelim öyleyse – bundan anlamak istediğim, "her şeyin" yazılması değil, "herhangi bir şey"in yazılmasıdır. Yani, diyelim, tiyatroyu Brecht gibi yapmak gerekmez, ama mutlaka bir şeyler yapmak gerekir. Yeni-Romancıların "chiasma"sı, tam anlamıyla "edebiyatta bir fikir"dir. Onlar gibi yazmak gerekmez, ama mutlaka edebiyatta bir fikre sahip olmak gerekir. Bu ise, edebiyatta olsun başka bir şeyde, sinemada, tiyatroda, resimde, siyasette, felsefede olsun, yalnızca o alanlarda eser vermek değil, eserle birlikte, ondan asla bağımsız olmayan bir "başka şey" de üretmek demektir – üçüncü bir şey... Bu üçüncü şeyin özelliği "taklit edilemezliği"dir. Ama üslup meseleleri gibi sözde-edebî, telif hakları meseleleri gibi edebî olmayan değerler düzleminde ifade edilemeyen bir "taklit edilemezlik"tir bu. Biri pekâlâ Dostoyevski gibi yazabilir, Garip şiirine geri dönebilir – ama "ille de öyle yapmak gerekli değildir." Bir eser içinde yaratılan şey, istediği kadar kuramsallaşmamış, istediği kadar belli belirsiz olsun, o eserin bütününden ayrılamaz bir "zorunluluk"tur. Brecht gibi birisi için şu yabancılaştırma etkisi zorunluydu – ama kimse için hep öyle yapmanın asla "zorunlu olmadığı" ölçüde...

Demek ki sorun, sanıldığı gibi bir "taklit", bir "üslup sahteciliği" değildir. Türk edebiyatında klasik roman geleneği varolmayabilir – ama bu taklidin de son derece biricik ve özgün bir deneyim olmasını ve pekâlâ edebî-sanatsal bir olumluluk taşımasını engellemez. Bugün yüzüne bakılmayan "köy romanı"nın, hiç değilse bir üçüncü olarak "ısrar"ın psikoloji-

sini ürettiği pekâlâ, söylenebilir: Burada, feodal köy hayatının bütün yoksunlukları altında, mutlaka bir şeyler olup bitmeli...

Güçlü ya da güçsüz herhangi bir fikrin yokluğu, günümüz edebiyatının genel özelliği olarak açığa çıkıyor. Bir fikrin yokluğunu dolduracak tek bir şey vardır: Edebî klişeler imalatı. Gelenekselleşmiş "janrlar" (Türkiye'de nedense bu aralar biriki yazara sahip olabilmiş polisiye, macera gibi) klişelerden yana çok yoksun değildirler – ama "iyi" örneklerinde onları tanımlayan bir "yapıya" sahip kılınmış oldukları da söylenebilir. Sorun daha çok "yapısız" klişelerden oluşmaya başlayan tuhaf, postmodern bile denemez bir edebiyat kültürünün gitgide yaygınlaşmasında yatıyor. Klişeler cümlelerde yuvalanmaları bakımından ayırt edilip tanınırlar – kısa cümleler, günlük hatırlama rejimince beslenen, herkesin anlayabildiği, arabeskten, sinemadan, nostalji mekânlarından, mizahçılardan, hatta reklamlardan kotarılan cümleler... Ya da aksine, İhsan Oktay Anar'ın, Orhan Pamuk'un ve benzerlerinin iyiden iyiye yapılandırılmış tarihsel klişeleri – fantezi dünyasında oynanan bir oyun olarak edebiyat... Roman böylece "varolmayan" bir felsefeye sızarak fikir oluşturuyormuş gibi yapacaktır. Buket Uzuner ile Aslı Erdoğan'ın en iyi modelini sundukları "kişisel", "günlük yaşam" arşivciklerinin yanına bu kez, herhangi bir ciddi tarihçinin dönüp bakmayacağı bir dizi arkaik mesel, felsefi bilgi kırıntısı, tarih komplosu yığınağı, sahte bir "tarih arşivi" gelip yerleşecektir. Sanki gizli bir anlaşma var gibi: Gazeteler bulmacalarında nasıl onların resimlerini ve adlarını verip kitaplarını soruyorlarsa; yazarlarımız da karşılığında, yarım-kültür piyasasına bulmaca gibi eğlencelik kitaplar yazıp duruyorlar.

"Her şeyi yazabilmek", öyleyse, inşa edilmesi gereken bir özgürlüktür – küçük ailevi ve cinsel sırları roman, öykü ya da şiir kılığında ifşa edip durmak değil. Eleştirmenlerimizin büyük bir çoğunluğu hâlâ "biçim/içerik" terimleriyle iş görmeyi sürdürüyorlar – bir bakıma iyi de yapıyorlar, çünkü "daha karmaşık", "yapısalcı" ya da "dekonstrüksiyonist" (sökümselci?) teknikleri kullanıp bir şeyler yapmaya kalkıştıklarında ortaya, şimdiye kadar yalnızca anlaşılmaz ve amaçsız bir dergi yazıları yığı-

nından başka bir şey çıkmamıştı. Kötü bir edebiyatın eleştirisinin de kötü halde olması kaçınılmaz. Tıpkı çöken bir toplumun toplumbiliminin de çöküyor olması gibi...

Bu koşullar altında önerilebilecek tek şey, yazarlarımızın "yeni hayat" denen şeyi cılız edebî terennümler içinde aramadıkları zaman gelene kadar, hiç değilse dağıtım ve promosyon piyasasının dengelerine karşı direnç gösterebilmeleridir. Öyleyse her alanda olduğu gibi kuşkusuz kara para aklama işlerine de hizmet eden şu, "mafyatik kitap korsanları"nı eleştirmeyi başkalarına (yetkililere?) bırakarak, doğrudan doğruya bizzat kendilerinin "korsan kitaplar" yazmaları tek çare olmasın sakın? Bu, öteki seçeneklerden daha imkânsız değil.

116. Kathy Acker: Kendi Dilini Bulmaya Reddiye:[11] Hafıza, orada hatırlanmayı bekleyen, bizimle hep bir arada duran bir malzeme deposu değildir. Daha çok flaş gibi çakan, önceden belirlenmemiş anlarda belirip kaybolan, parça-bölüm diziler aracılığıyla işleyen bir yapıya sahiptir. – Kathy Acker'ın eseri de bu yüzden "dil" üzerinde değil, "hafıza" üzerinde temellendirir kendini; New York'lu şairlerin, yazarların "yazarlık kariyerinin başlarında" Acker'a pek gerçekçi bir önerileri olmuş: "Kendi dilini bulmalısın önce..." Sonra? Acker, bütün romancılık, librettoculuk, şairlik, şarkıcılık, eleştirmenlik kariyerini bir tür anti-kariyere dönüştürme fırsatını bulacaktır: Kendi dilimi bulmak istemiyorum... Bunun yolu, başkalarının metinlerini çalmaktan, alıntılamaktan, hatırlamaktan ve oldukça "tehlikeli" bir yakın çağ tarihini diyagramlaştırmaktan ibarettir. – Henry Kissinger'in bir konuşması, *Don Quixote*'nin ya da Marquis de Sade'ın metninin yanında. Besbelli ki, piyasa yazarları gibi bir "dil"e sahip değildir Acker –baştan verilmiş olamaz ki dil; bu yüzden dili "icat etmek" gerekecektir– düzgün grameri, uslûbu olmayan bir dil; yakın çağ tarihini ciddiye alan bir dil; itiraf etmeyen, şeylerin yüzeyini dönüştüren, kırıp parçalayan bir dil... Ama bu dilin içinden aynı zamanda mekânlar ve yazılar, çağlar ve sesler halinde bir ka-

11 *Virgül* 4, Ocak 1998.

dın bedeni, sayısız konumlardan, maskelerden, anılardan geçerek doğmaktadır. Virginia Woolf'un postmodern bir tekrarı mı? Ama Woolf kendine başka bir önkoşul bulmuş gibiydi – kendine ait bir oda bulmalısın ki, dışarıya, caddeye, Londra manzaralarına çıkabilesin... Kathy Acker ise Don Quixote'sinde "başka diller"e ihtiyaç duyar daha çok – kendi üzerine kapanmayan, beyinden fışkırmayan, tam tersine beyinler kurup dağıtan dillerdir bunlar. Bu bir pornografiyse eğer, olağan cinselliğin en sert eleştirisi olarak öyledir. Bu bir parodiyse eğer, "asıl", "özgün" ve "yüksek" olduğunu varsaydığımız her şeyi taklitleriyle birlikte çöpe atmayı başarabildiği oranda öyledir.

Şaşırtıcı olan, Acker yazısının bazılarınca "punk" diye nitelendirilen "dışavurumcu" bir tavra, sanılanın aksine asla sahip olmadığıdır. Orada ak ile kara, dişiyle erkek, burjuvaziyle proletarya bir beyzbol maçındaymışçasına karşılaşmazlar – bunlar tek bir bedenin patlayıp açılmasına ve çizgiler halinde dağılmasına benzeyen süreçlere dönüşmüş haldedirler. Bellek ise, bir model olarak her zaman iş başındadır – yüksek "Aristokratik" değerler mi? Ama biliyoruz ki belleğin bize sunduğu "Aristokrasi görüntüsü" gerçekte bir "çöküş hikâyesinden" ibarettir. Çökmüş Aristokrasiyse, hiç kuşkusuz burjuvaziden başka bir şeyle özdeşleştirilemez. – Oidipus korkusundan çocuklarını yakan burjuva ailesi ise proletaryanın şiddetinden başka bir şeyi çağrıştırmayacaktır. Acker pornografisi işte bu yüzden "dışavurumcu" değil, bal gibi "lirik" bir nitelik kazanır: Ak ile karanın kavgasından çok, renklerin iç içe geçmesinden, ara renkler dayatmasından ve bitimsiz bir yazıyı Nietzsche'nin deyişiyle "ileriye atılmış bir ok gibi" ileriye doğru fırlatmasından oluşan bir lirizmdir bu.

Bunun en iyi kanıtı, psikanalizdeki temel bir gülünçlüğü ve düşüncesizliği tek bir parçayla, tek bir kesitle nasıl verebildiğinden görülür: "Bir çocuğun tek arzusu (...) anne babasını öldürmekmiş. Anne baba ölmek istemediklerinden ve kendi çocuklarını öldüremeyeceklerinden, ellerinden geldiği kadar kötü davranarak, onu ölmekten beter ederler. Sonra çocuğu bir yere bırakırlar, böylece çocuk yetim kalır." Uygarlık tarihinin bu minik "ailevi" özeti anında "sınıfsal" bir çizgiye sıçrar, oradan da

keskin bir anti-Amerikan yakın tarih anlatısına dönüşür. Kendi dilini bulmayı reddeden Kathy Acker, bu sayede dünyanın yeni dilini bulabilmiştir: Sizin bana verdiğiniz, üstüne üstlük "önerdiğiniz" dille, TV'nin, kötü şiirin (en kötü Amerikan şairi olarak şu "macho" Bukowski), best-seller'ın, soysuz psikanalizin, bürokratik sosyalizmin, sarı sendikacılığın diliyle konuşmayı reddediyorum; yazım artık küfürlerden ibaret olacak – sizden yaptığım o bitimsiz alıntılar yazımda ancak birer küfür olarak görünecekler çünkü... Acker'ın bir dehası varsa o da, alıntıladığı bütün bu "namuslu" metinlerin, tek kelimesi değiştirilmemiş olsa da, onun romanlarında hakiki netliklerini dışavurmaları, yani birer "küfür", kötü pornografi olarak belirmelerini başaracak bir "yakalama aygıtını" üretebilmesinden geliyor.

117. Kitap Nedir?:[12] "Kitap", eski Yunanca'da "byblos" nedir? Söylemek gerekirse kitap, ille de Gutenberg'in icadına ve onun tarihsel yayılma sürecine doğrudan başvurmasak bile, modern çağın bir olgusudur. *Gılgameş Destanı* da, Hesiodos'un *Günler ve İşler*'i de kitap değillerdi. Ne de *RgVeda*, *Upanişadlar* kitaptılar. Eflatun da Aristo da "kitap" yazmadılar. Kutsal metinler ise salt "kutsal" olmalarından, yani Tanrı Kelamı'nı temsil ettiklerinden kitap değildiler... Bu iddia belki aşırı görünebilir: en azından birtakım metinlerin tarih boyunca her zaman şu ya da bu materyal üstüne yazıldıklarını biliyoruz. İskenderiye'deki dev kütüphanenin yandığını biliyoruz. Kitabın modernliğe ait bir şey olduğunu gösterebilmek için iddiamızı hatırı sayılır ölçüde inceltmemiz gerekecek gibi görünüyor.

Upanişadların kelime anlamı "birinin diz ucunda oturarak feyz almak" gibisinden bir şeydir. *Propedeutike* ise Aristocu anlamında öğrencileriyle birlikte turlayarak konuşan ve aktaran bir düşünce ve bilgi sevdalısı (*philosophos*) işidir. İyonyalılardan feyz almak için Herakleitos'u inzivaya çekildiği yerlerde ziyaret etmek, Phythagoras'ın okuluna inisiye olmak gerekiyordu. Antik çağ toplumlarının ağırlıkla "söz" kültürüne dayandıkları iyi biliniyor. Bunun adına Derrida'ya naziren bir "söz

12 Virgül, "Kitap Nedir?", sayı 42, s. 20.

merkezcilik" diyebilirsiniz. Ama söz ile yazının rejimi ağırlıkla işte böyle bir şeydi ve bunun için bir "sözmerkezciliği" savunmamıza gerek bile yok. Sonuçta felsefe kendini sözlerle, kıssadan hisselerle, ya da ustanın kişiliğine de gönderen anekdotlarla oluşturmuştu.

Sorun esas olarak bir "sözmerkezcilik/metinsellik" tartışması değil, malzeme olarak kitaplar altıbin yıldır varolmasına rağmen, "yazarak düşünmenin" yeni bir olgu olduğudur. Sokrates ve diyaloğa girdiği partnerleri, özellikle de Sofistler için besbelli olan bu "yazısızlık" aslında Sokrates'i tuhaf bir şekilde "yazdığı" söylenen Eflatun için de geçerlidir. Yazarak düşünme teriminden yazma sürecinin doğrudan doğruya düşünme süreciyle iç içe geçmesini, ondan zamansal bakımdan ayrılmamış hale gelişini kastediyorum. Yoksa Eflatun'un, Aristo'nun elbette "kitapları" vardı ve uzun bir tarihsel seyahat yaptılar, Suriye ve Arap uygarlıklarından, Ortaçağ Yahudi düşünürlerinin kalemlerinden tekrar tekrar geçtiler, Latin-Hıristiyan Avrupa'ya kadar eriştiler... Kitap her zaman bir öğretim ve öğrenme aracı olarak varlığını elbette sürdürdü. Ancak devletler açısından arşivin, filozoflar açısından ise genel bir iletim-aktarım mekanizmasının bir parçası, bir aracı olarak.

Michel Foucault'nun ünlü "Yazar Nedir?" metninde yürüttüğü tartışmayı ilerletmek gerekiyor. Orada dikkatimiz "bilimsel-felsefi" literatür ile "edebi" literatürün konumlarının Batı modernitesinde nasıl değiş tokuş edildiklerine çekiliyor: felsefe ve bilim "yazarın mührünü" ve otoritesini taşımalıdır, çünkü ortaçağlardan geç Rönesans'a dek esas "tehlikeli metinler" bunlardı ve otoriteye dayalı kanıtlamalar birincil bir önem taşıyorlardı. "Edebi" metinlerin ise genel olarak anonim yığınların eseri olarak kabul edilebileceklerini ve Bakhtin'in dikkat çektiği "popüler kültür" ürünleri olmayı epeyce sürdürdükleri anlaşılıyor. Modernlik "yazarlık" işlevinde ve sorumluluğunda bir değiştokuş gerçekleştirdi. Artık öncelikle "edebi" bir yazar imzasını taşıyacaktı, bilimsel metinler ise yazarın kaybolduğu bir sürece açılacaklardı. Bunun oldukça "genel" bir düzlemde doğruluk payı taşıdığı hissedilebilir: bilimsel literatür ile edebi li-

teratür arasında ara konumlar, mesela filozofun mührünü taşımaya devam eden felsefi metinler çeşitliliği bulunuyor.

Felsefi kitapların söz konusu dönüşümde son derecede önemli bir rolü olduklarını düşünmek gerekir. Felsefi yazma stratejileri edebiyata göre çok zengindir ve farklı tarzlar üretmiştir: ikili veya çoklu diyalog (Eflatun), münazara, nutuk (*discours*), deneme (*éssai*), anekdot, çalışma (*traité, treatise*), mesel, parodi, *compendium*, komanter, tez, vesaire ve bunların muhtelif alaşımları. Büyük otoriteler "corpus" ya da "lexicon"larla işlerlerdi: mesela *Corpus Aristotelicum*. 17. yüzyılda bile felsefenin bu çeşitliliği ne kadar yoğun bir biçimde barındırdığını hatırlamak gerekir: Descartes "soba başındaki" düşüncelerini disipline etme aracı olarak genellikle "nutuk" tarzını seçmişti. Konikler üstüne çalışmaları bile bu tarzın egemenliği altındadır. Kitap olarak yayımlanmış olmaları henüz çok şey ifade etmiyordu, çünkü "kitabi" bütünlük ile düşünme sürecinin bütünlüğü bire bir çakışıyor değildiler. Dikkat edilirse göndermeler ve aktarmalar disiplini 17. yüzyıl felsefi metinlerinde dipnot veya komanterlere kaymaya başlıyor.

Felsefenin yaratıcılığı genel olarak fikirlerin seyahatiyle gerçekleşiyordu. Spinoza-Leibniz buluşması gibi "fiziki" karşılaşma ve konuşmaları da gerektiren bir seyahatti bu. Descartes metinlerinin Kartezyen düşüncenin "süratine" pek uymadıklarını, "Descartes'ın düşüncesinden sonuçlar çıkarırken pek aceleci olduğunu" iddia eden Leibniz sezmişti. Ve Spinoza gibi çağında çok önemli ve düşünceleri merak edilen, fikirleri sürekli seyahat eden bir filozof, bir iki kısa metin dışında tek bir kitabını yaşarken yayınlamamıştı. Descartes ya da öncesinde Bacon kendisinden önceki otoriteleri, yani Skolastiğin tümünü çöp sepetine atarken Spinoza'nın kütüphanesinde bulunan kitap sayısının iki yüzü aşmadığı da biliniyor. Felsefe ve bilim o asırlarda kitapların çok ötesinde verimli olabilecek yayılma tarzlarına henüz sahipti herhalde.

Birazdan tartışacağımız Spinoza'nın Ethica'sını dışarıda bırakırsak, felsefeye "kitabın" dahil olması esas olarak Kant'ın işidir. Bütün Spinoza felsefesini yalnızca Ethica'sından ve diğer

eserlerinden değil, eş dost çevresiyle paylaştığı mektuplarından anlayabilirsiniz. Leibniz'in eserinin ise üç dört "entelektüel" düzeyi, ya da katmanı vardır: "herkesin anlayabileceği dilden" yazılan katman, bir "üst" katmanla çoğu zaman çelişebilir. Fikri bütünlüğü kapsamaya yönelen Spinoza'nın Ethica'sı ile Leibniz'in *Monadoloji*'si bile bu katmanları değişik oranlarda barındırıyorlar. Kant ile birlikte yepyeni bir durum ortaya çıkar: felsefe şu ya da bu biçimde "sunulmalıdır" – devlete, halka, belli bir sınıfa ya da salt "filozoflara"... Erken dönem çalışmalarından *Evrensel Doğa Tarihi* ve *Gökler Teorisi*, bu muazzam başlığı taşıyan bir kitaptır ve "sunuşunda" bu kainat ölçekli eserin Prusya İmparatoru Majestelerinin "ayaklarının dibine öyle naçizane bırakılmasının" affedileceği umuluyordur... Bu muhteşem ironi felsefeye "sunuş" ve "kitap" karakteri dayatan yeni bir bakış açısıdır. Kant, "kitap gibi kitap olan", başka bir deyişle kendi sistemlerini yazı ile düşüncenin eşgüdümüyle oluşturan iki dev "Eleştiri"sinin ardından ancak yaşlılık döneminde "açılır": *Yargı Gücünün Eleştirisi*... *Kritik der Urteilskraft*... Bu tarihin ilk "başarısız", ama o ölçüde güzel kitabıdır. Temel "eleştiri" programı orada artık işlememektedir ama bu başarısızlık bir sürü düşünceyi ateşlemektedir. Kitap taşmakta, savrulmakta, titreyip durmaktadır.

Nedense tarihin en sistemli filozoflarından olan Hegel'i bile kitaplarından çok "dönemlerinden" (Jena Felsefesi ve benzeri) ya da kitaplarına henüz oransız büyüklükteki komanterlerinden, *Fenomenoloji*'sine yazdığı o çok uzun önsözden, felsefe tarihi ve tarih felsefesi derslerinden okuyoruz... Ve sonuçta Marx'ın *Das Kapital*'i nedir? Kitap halinde cisimleşen tarafı yalnızca ilk cildiydi, Engels'in derlediği üçüncü cildi tam da "sınıflar"dan bahsetmeye başladığı anda yarım kalmıştı ve arada üç-dört cilde ancak sığabilecek ve Engels tarafından ikinci cilde tıkıştırılan koskoca bir "Artı Değer Teorileri" alanı bulunuyordu. Kitaplar halinde basılsalar da felsefi sistemler hiçbir zaman "bireysel" kitaplarla açılmadılar:

"Edebi" literatüre baktığımızda bile "kitabın aşıldığını" hissedebiliyoruz – hem de "roman" adını verdiğimiz ve bütünlük-

lü olduğunu sandığımız türün yaratıcısı olan Romantik edebiyat döneminde bile... "Büyük" diye adlandıracağını Alman Romantizmi temel ifade aracını "şiirde" bulmuştu – Lessing, Faust meselesini ortaya koyabilmek için en az iki üç kitap yazmaya mecbur kalan Goethe... Bir şiirin neden boyutlarına asla uymayan bir "kitapta" bulunması gerektiği pek anlaşılabilir bir şey değildir. Manzum edebiyatın büyük eserlerini veren Milton ve Byron çözümü uzun-öyküsel manzumelerde buldular. Deleuze'ün deyişini ödünç alırsak "küçük", "minör" romantizm ise İngiltere'de, tam manasıyla "roman türünü" icat eden ev-içi gözlemevlerinde, yani Austenlerin, Brontelerin, yani "minör" kadınların dünyasında yeşermişti. Peki "kitap" yazarken bu "küçük kadınlar"ın kabul etmek zorunda kaldıkları dünya nasıl işliyordu? Bunu "kitap" dediğimiz şeyin "sunuş" karakteriyle açıklamak gerekiyor galiba.

Kant veya Hegel düşüncelerini belli bir noktada "durdurarak", "derleyip toparlayarak" bir kitap içine hapsettikleri anda aslında o dönemin "aydınlanma" gereklerine uyuyorlardı. Buna göre kitap kâh bir iktidarın-egemenin ayakucuna (şimdi onların "başucu" kitapları da var) bırakılacak bir sunudur... Tıpkı bugün en kolay Sevgililer Günü hediyesinin hâlâ bir kitap olması gibi... Ve oraya bırakılabilmek için yazının düşünceyle bir koşutluğu, aynı andalığı, aynı süratte işlemesi gerekir... Eserin kendini anlatması tamamlanmış, bitmiş, sonlandırılmış olmasıyla artık eş anlamlıdır. Böylece kitap bir "bireydir". Akademik dünyada da bir tezden ya da bir kitaptan beklenen şey belli bir "kapsama alanını" tüketmiş olmasıdır.

Bu "bitirme" işi temel bir estetik gereksinime cevap veriyor gibi görünür: gittiğiniz bir tiyatro eseri ya da film bitmezse işler kötüdür. Oysa mesela televizyon ya da INTERNET "bitmezler"... Bu disiplin eski literatür alanında yalnızca tiyatro tarafından sağlanırdı. Bakhtin'in gösterdiği gibi tiyatro türü bir tür "sahte diyaloga" ya da diyalojik açıklığa dayanır. Oysa Montaigne'in kendi kendiyle sohbeti henüz "bitimsizdi". Rabelais Thiers Livre'den sonra yaşasaydı Quart Livre'i de yazacaktı belki. Bitirme kaygısını dayatan üç otorite bulunuyor bildiği-

miz: felsefenin Kant'tan itibaren cevap vermek zorunda olduğu "egemen iktidar" ya da "devlet" – veya muhalif bir toplumsal hareket... Michel Foucault'nun *Söylemin Düzeni*'nde işaret ettiği bilimsel "söylem içerme-dışlama" aygıtı: "araştırmalar ancak bitince araştırılmış olurlar"... Kültürel hayatın kapitalizme ayak uyduruş biçimi olarak "telif" haklarına ve yayınevleri kapitalizmine zemin teşkil edebilecek meta-kitap zorunluluğu...

Bu noktada "kitap-ötesi"ne dair konuşmaya başlamak gerekiyor: ben bu kitap-ötesini Spinoza'da keşfettim, başkaları başka yerlerde keşfedebilir... Ethica yazarının sağlığında yayınlanmamış ama bütün Avrupa'yı dolaşmış bir "kitaptır". Her cümlesi başka bütün cümlelerle ve "dışarısıyla" iletişim-etkileşim halindedir. Gilles Deleuze bu kitaba "organsız beden" diyordu. Doğrusu, Ethica kitap-öncesiyle kitabın kesiştiği düğüm noktasıdır. Attığı her adımda bir "kanaat" bir "fikire" dönüşür. Yazıyla düşüncenin ya da fikirler akışının eş anlılığı hiçbir yerde bu kadar yetkin bir şekilde örgütlenmiş değildir. Yani Ethica'ya "kitapların kitabı" diyebiliriz rahatlıkla...

Yazma hızlarıyla düşünme ve hissetme hızlarının çakıştıkları metin türünü bir de "modern" edebiyatta buluyoruz – Dostoyevski, Virginia Woolf, Kafka... "Yazarın eserinin ardında kendini kaybedişi" denen şey daha çok "yazarken düşünüyor olmak" diyebileceğimiz bir süreçtir. Oysa bir kitabı "bitmiş", dolayısıyla "yayınevine götürülebilir", "satılabilir" kılan şey bambaşka bir zorunluluklar dünyasına aittir: düşüncenin ve hissedişin kendini yazıyla sınırlandırması... Osmanlı edebiyatı kendini geçen yüzyılda Avrupai yazma türlerinin biçimselliğiyle sınırlamıştı... Namık Kemal tiyatronun en üstün edebiyat türü olduğunu kanıtlamak için piyesler yazmıştı. Bu deney asla hor görülebilecek bir şey değildir – çünkü sonuçta bir deney, bir deneyim, bir yaşantıdır. Dostoyevski'nin para kazanmak için "yazmak" zorunda olduğunu ve en önemli birkaç eserinin böyle ortaya çıktığını biliyoruz.

Postmodern bir edebiyat var mı? Bu türden bir soruya cevap vermeye çalışmakla yükümlü değiliz burada... Okuduktan sonra rahatlıkla çekip gideceğimiz bir metnin bugün zorunlu ola-

rak satın aldığımız bir "kitap" biçimini taşıdığını herkes bilir. Tıpkı sinema gibi, müzik gibi: sinema karşılığını ödediğimiz süreyi doyurmalı, geriye de unutulmaya mahkûm bir lezzet veya anı bırakmalıdır. Büyük "olaylar" halinde sunulan konserler de aynı muhtevayı taşırlar... Derrida'nın söylediği gibi yalnızca edebiyat alanı değildir "her şeyin yazılabildiği yer". Artık müzik, sinema ve bütün kültür ürünleri dolaşımı aynı "liberalliğe" sahipler... Ama bütün bu "liberallik" ultra-kapitalizmin gölgesinden ibarettir.

Kitap dergileri (bu arada elinizde tuttuğunuz dergi de) bir paradoksu işaretlerler. Bu Jean-François Lyotard'ın alay ettiği "yayıncı paradoksuyla" aynı değil, ama eşdeğerdir (bu paradoks şöyle anlatılabilir: bir yayıncı yayımlamadığı eserler konusunda kendini şöyle savunur – "bana tek bir ünlü eser gösteremezsiniz ki birileri tarafından yayımlanmamış olsun...") Kitaplar günümüzde artık sahaflarda peşine düştüğümüz, televizyonda yazarlarıyla yapılan söyleşileri seyrettiğimiz, gazetelerde ilanlarını, tartışılmalarını okuduğumuz, kitabevlerinde hiyerarşik sıralamalarla sergilenen, ya da Heidegger'in dediği gibi "askerin sırt çantasında diş fırçasıyla yanyana duran" "şeylerdir"... Ama bu şeyler en az virüsler kadar "bulaşıcıdırlar"... Çünkü materyal bireyliklerinin ötesine taşan iletişim yollarına sahiptirler, başkalarına bulaşırlar ve oralarda yeniden oluşarak yayılmalarını para dolaşımlarının yayılma yollarından farklı yollardan da sağlayabilirler. Kitap dergileri bu farklı yollardan biri olarak varlar. Ancak ne yazık ki çoğu zaman bir nevi "best-seller" kriterinin tespitinde de önemli bir rol oynuyorlar. "Düşünce toplumları"ndan çok "kanaat toplumlarının" hizmetindeler...

Yüz yıl kadar önce sosyolojinin kurucularından Gabriel Tarde ekonomi politikçilerin hep "bir iğne nasıl üretilir ve tüketilir" (Adam Smith modeli) örneğini model olarak aldıklarından yakınıyordu. Bir kitabın nasıl üretildiğini sormuş olsalardı (ya da bugün bir filmin, bir müziğin vesaire) bütün sistemleri değişik olacaktı. Kitabınızı metalaştırmaktan kaçınamadığınız bir dünyada yaşadığınız zaten malum. Ancak kitap okundukça tüketilen bir meta türü değildir. Okundukça yayılır, ona bir şey-

ler eklenir, ve metalarda söz konusu olan "katma-değerden" nitelik açısından çok farklı bir katma değer yaratır. Buna zihinsel-entelektüel-estetik değerler adını verebilirsiniz.

Dar anlamında "maddi olmayan" (geniş anlamda her şey "maddidir") bir emeğin ürünü olan kültürel ürünlerin, kitapların, müziğin vesaire kendini kapitalist meta ilişkilerinden soyutlaması gerektiğini öne süren bakış tarzı bambaşka bir açıdan, yine yüzyıl kadar önce Alman sosyolog Georg Simmel tarafından da eleştirilmişti: kültürel alan bir otonomi umuduyla davranma şansına bugün zaten artık sahip değildir; yapılabilecek tek şey bu kültürel alanın farklı "verimlilik" kriterlerine zaten sahip olmasından hareket eden bir direnci sürekli ayakta tutabilmesidir.

Günümüzde herhangi bir "yaratıcılık", edebiyatta olsun, sinemada olsun, müzikte olsun, resimde olsun, heykelde olsun hemen her alanda içinde gerçekleştirildikleri "ortam"a ya da malzemeye direnişle, o malzemeyi "aldatarak" işliyor. Belki her zaman böyle oldu... Diyebiliriz ki heykel taşı aldatarak yapılır. Resim boyayı aldatır, sinema ise insan gözünü; edebiyat da kitabı aldatacaktır...

118. Beytambal: Çocukluğumda işittiğim bir dilden, özellikle babaannemin dilinden bir sözcük kalmıştı bende: "beytambal"... Anladığım kadarıyla belirli bir manası henüz yok, ama Kıbrıs'ta kullanılıyor yine de. Bazılarına göre şeytan, başkalarına göre "Allah'ın işi" – ki biliriz, galiba şeytan da "Allah'ın işi" olmalı... Yine başkalarına göre çok hukuki ve pratik bir mesele: "beytambal kalsın" diye bir deyim var... Ve bu deyim diyor ki tamam, bunlar benim diye bana sitem ediyorsunuz... Ben de diyorum ki tamam, alın gidin, ya da diyorum ki, "beytambal kalsın"... Yani bana da kimseye de yaramasın... Beytambal, demek ki, miras kalıp hiçbir işe yaramayan mal mülk demek... Ama aynı zamanda her şeyimizin üstüne çöreklenebilecek olan bir lanet... Çocuk doğuruyoruz ve Beytambal'a veriyoruz mesela – basit bir kızamıktan bile ölüp gidecek kadar kırılgan...

Bu kelimeyi en bolca kullananlar bile anlamını açıklayama-

dı... Kelimenin hiçbir etimolojik kökeni ya da yakınlığı yok... Semantik şebekesi henüz tamamlanmamış durumda... Çok çok "atıl" diye tercüme edebilirsiniz ama bu da yetersiz, çünkü kelime kapanmamış henüz..."Beytambal kalsın" en büyük lanet hâlâ... Ve kelime kapanmamışlığına rağmen o kadar "açık" ve "canlı" ki, Kıbrıs'ta boşa gidene, heba edilen her şeye "Beytambal'a kaldı," diyorlar hâlâ... Beytambal kalmak, Beytambala kalmak, bütün bu sözcükler biliniz ki son otuz yıllık hayatları içinde bütün Kıbrıslı Türklerin hayatını örüp duruyorlar... Ya da kazıp duruyorlar, ağ örüyorlar ve her türlü börtü böcek gibi işliyorlar... Kıbrıs romantizmi yapmama neden yok... Ama hissediyorum ki böyle bir "açık kelimeye" duyulan ihtiyaç şu anda muazzam: "Beytambal galsın" biraz ressentiment de içererek "tamam alın gidin, lanet olsun" demekten başka bir şey değil... Bir Filistinli şu anda İsrail işgali sırasında neye karşı savaşması gerektiğini iyi biliyor... Kıbrıslı Türk insan ise bunu bile asla bilemeyecek bir tür haline getirildi... Tek diyebileceği şey "alın gidin" – Beytambal kalsın... Ya da "alın gidin" çünkü zaten benim değilmiş... Beytambal bir mirasın karadeliğe düşüşü gibi bir şey... Genelde işe yaramaz miras için kullanılıyor gibi... Ya da eli ayağı olmadan doğan bir çocuk... Veya gözü, kulağı yok... Veya sakat, duymuyor, görmüyor, yürümüyor... Şimdi Denktaş ile Klerides şu "beytambal"a, yani Kıbrıs'a ilişkin son budalaca sohbetlerini yapmaya girişecekler ve yine *–yavole* ve *yavorka(na)* (bunlar da lanetleme sözcükleri)– o küçücük ülkenin küçücük nüfusu acılarını bağrına çekecek...

119. "Bir Kü-çü-cük Aslan-cık Varmış...":[13] Hayvanlar en eski edebiyatın içindeydiler, çok uzakta değildiler zaten: Aisopos hikâyecikleriyle insanlık durumlarına ilişkin metaforlar için zengin bir kaynak sundular. Ama Batı dünyası, sözgelimi Çin uygarlığından veya Hindulardan farklı olarak insanlarla hayvanlar arasındaki ilişkiyi "dostluk" ile "ahlaki kayıtsızlık" arasında uzanan bir yelpaze üzerine dağıttı. En üst düzeyde "hayvani" tema, Mezopotamya'dan beri gelişen, Yahudilik-

13 *Virgül* 9, Haziran 1998, s. 7-8.

te ve Hıristiyanlıkta ön plana çıkan bir "çoban ile sürü" teması oldu. Tuhaf kriterlere dayanılarak (çift tırnaklı olmak, yarık dudaklı olmamak vesaire) hangi hayvanın yenebileceği, hangilerinin mekruh oldukları tayin edildi. Ama her durumda, bitkilere ve hayvanlara reva görülen muamele, uygarlıklar düzleminden bakıldığında, insanlar arasındaki ilişkilerin de kriteridir. Öyleyse edebiyatın da...

Modern edebiyatta eskiden bulunmayan bir yenilik, "iyi" ile "kötü" edebiyatlar arasında bir ayrımın, beğeni ve yargılar düzleminde yapılabilir hale gelmesidir. İşte "kötü" edebiyatı ayırt eden ölçütlerden birisi, "evcil hayvanlarla" insanca bir ilişkiyi dile getirmeye çabalayıp durmasıdır – özellikle çocuk edebiyatının önemli bir kesimi, hayvanları "evcil" olarak tasarlar, vahşi dünyaya yumuşak bir geçişe olanak vermez. Bunun en iyi örneği, Melville'in *Moby Dick*'inin "çocuklar için" uyarlanmasında, vahşi dünyanın, beyaz balinanın göz kamaştırıcı çılgınlığının ya da köpekbalıklarıyla gemi aşçısının o harika konuşmasının çıkarılmasıdır. Robinson Crusoe, "evcil" ile "vahşi" arasında keskin bir ayrım yapar; ancak sonuçta bütün vurgu her hayvanın evcilleştirilmesi, insan çevresinin (tek başına bir insan olsa bile) parçası kılınması gerektiği düşüncesidir. Tarzan edebiyatı ise "kötü" edebiyatın en katlanılabilir örneklerini sunar; tüm bir vahşi ve yalnız yaşayan hayvanlar silsilesi, kendilerine ait duygulanış tarzlarını terk ederek, kahramanın sözünün etrafında hizaya gelirler...

Sorun hayvanlarla sürdürülecek ilişkinin "insanca" olması gerektiği düşüncesinden çıkmaktadır. Aynı ilişki, belki de "hayvanca" olabilir yine de – Kaptan Ahab'ın, Kafka'nın hayvanlarını (*Dönüşüm*), Jack London'ın, Faulkner'ın hayvanlarını iyi bir edebiyatın kriterleri olarak anımsamak yeterlidir. Bu hayvanlar sürü hayvanları gibi değildirler, ya yalnız başlarına yaşarlar ya da sürülerine –*Moby Dick*'te olduğu gibi– ihanet ederler. Beyaz balinayla karşılaşmak uğruna Kaptan Ahab da tayfalarına ve gemisine ihanet etmek zorundadır – ölüme dek... Edebiyat böylece "hayvanlar dünyası"nı anlatmayı bırakarak, sıradan natüralizm içinde yepyeni bir natüralizm çizgisini ha-

rekete geçirir: Hayvanların edebiyatta varolmasının nedeni, D. H. Lawrence'daki gibi, insanlara evcil aynalar, ahlaki-estetik kriterler sunmak değildir artık, insan varoluşunun ve dilinin kaybolduğu, hayvan duygulanışlarıyla donatıldığımız bir vahşet türüdür. Bu vahşet, Kafka'da olduğu gibi, başka, akıl edilmemiş bir vahşetin – aile ilişkilerinin, her türden evcilliklerin, bürokrasinin ve Devlet'in vahşetinin karşısında bulacaktır kendini. Hayvanlaşmış insan, edebiyatta ne bir fantezi ne de "realizm efektinin denenmesi"dir – zaten olduğumuz, olabileceğimiz, olmayı asla bırakamayacağımız bir durumdur; zaten kendimize benzettiğimiz bir kediye, bir köpeğe dönüşmeyiz, bir hamamböceğine, bir kaplumbağaya dönüşürüz... Hayvanlarla bir ilişkimiz olacaksa, bunun hayvanlardan insanlığı öğrenmek türünden bir metaforla işlenmesi zorunlu değildir – orada, hayvanlardan hayvanlığı öğreniriz.

Kurtlar tam da yukarıdaki nedenlerden dolayı, bütün diğer hayvanlara oranla ayrıcalıklıdırlar. Jack London'da olduğu gibi, kâh bir iç sese kulak veren kendilikler olarak, kâh insan vahşetinin yalnızca hayvanlara değil, kendi kendine de yönelen kötü ve kayıtsız şiddet türünün en iyi ifadesi olarak yaşamak zorunda kalırlar. Evcillik ise, köpeklerde olduğu gibi "dostluk" adı altında sadakat beklentisini onaylayan temel ilişki tarzıdır – insan türünün bir bencilliğidir. Hayvanlar dünyasını bir "metafor" olarak tutan fabl yazarları ve karnaval edebiyatı daha masumdur, çünkü salt evcillikler türetmekle kalmaz, doğrudan doğruya insanlar dünyasına, politik ve kültürel ilişkilere yöneltir oklarını.

En kötü durum psikanaliz edebiyat yorumunda ve eleştirisinde kullanılmaya başlandığı andan itibaren gerçekleşmiştir: Bir çocuğun sokakta bulduğu bir köpeği ya da kediyi eve getirip de, ona aile içinde zaten her zaman bir yerin önceden sağlanmış olduğunu hissettiği an insan-hayvan ilişkisinin tüm gerçekliğini yitirdiği, hayvanın ailevi bir sembol haline geldiği son derecede kritik ve meş'um bir andır. O andan itibaren çocuklarla hayvanları sevmemek daha iyidir. Öte yandan, Dostoyevski kahramanlarında olduğu gibi sokağa çıkılır, ölü bir köpek

görülür köşe başında. Ve bütün hafıza, günlük hikâyeler bir anda yitip giderler. Bu asla Ödipal bir durum değil, bir duygulanışlar halidir – köpek bana benzediği ölçüde ben de aynı duygularla etkilenirim; onun bedeninin başına gelen benim de bedenimin başına gelmiştir; bir keder, sonsuz bir keder imgesi... Bu ölen her hayvanla biraz ölmenin ritmidir.

Ölü hayvan, Heidegger'in "hayvanlar ölmez, yalnızca telef olurlar" sözüne karşı ileri sürülebilecek canlı bir kanıttır. Şuurlu olup olmamaları yaşamlarına ya da ölümlerine herhangi bir şey ekleyip çıkarmaz. Tıpkı bizde, insanlarda da belli bir düzlemde olduğu gibi... Oysa harika varlıklar olarak hayvanların, insanlardan farklı olarak çok yalın ve basit, neredeyse sayılabilir duygulanışlarla yaşadıklarının farkındayız: Pavlov, sanılanın aksine, araştırmasını "hayvanlar" üzerinde değil, tam da insanlar, insan dilinin kökenleri ve temel işaretleşme sistemleri üzerinde yaptığını bizzat kendisi söylüyordu: Ağzı sulanan köpekte gerçekleştirdiğimiz aslında bizim olan, bize özgü olan şeydir. Köpek için "anlamının" ne olduğu konusunda herhangi bir şey söylemeye kalkışmayalım...

"Sanki şunu söylemek ister gibi bakıyordu." Bir hayvana ilişkin olarak söylendiğinde bu türden her söz bir klişedir, kötü, yüzeysel edebiyata aittir, tek kelimeyle bir kötülüktür. Bir taraftan evcilleştirilmiş bile olsalar hayvanlar için bizim de bir "çevre unsuru"ndan başka bir şey olmadığımızı göz ardı etmenin yollarından biridir. Öte taraftan, bize bunu söyleten ne onun bakışı ne de bir şeyleri gerçekten söylemek isteyip istemediğidir – kötü edebiyatçılar kendi hayvanlarıyla hep böyle karşılaşırlar; yoksul ve yavan bir evcillik, insanın ahlaki aynası, bir metafor olarak.

Her şey gösteriyor ki ev, edebiyat için olduğu kadar hayvanlar için de iyi bir ortam değildir: Virginia Woolf bile "kendine ait oda"yı sanki geçici bir edebi konfor olasılığı olarak, daha da önemlisi "henüz elde edilmemiş", yani imal edilmesi gerekli bir çevre olarak düşünüyordu – onun yeri daha çok Londra sokakları ve bir fino köpeğinin sokakta dolaşma duygularıdır.

İyi ve kötü edebiyat ayrımını bir kenara attığımızda bile, hay-

vanın edebiyatta belirişi çok ciddi, belki insanların ve kahramanların belirişinden yer yer çok daha ciddi bir dizi edebi sorun yaratır. Yazma faaliyetinin kime yönelik olduğu sorusunun yerine, kimin adına yazma sorusu gelir: Okur için, müşteri için (ultra-kapitalizm koşullarında müşteri okur filan değil, şirketlerdir yalnızca) yazmak değil, yazamayanlar için, onlar adına yazmak... Ve bunlar, insanlar, hayvanlar, bitkiler ve her şeydir. "Adına yazmak" modern edebiyatın güçlü eserlerini ayırt eden özelliklerden biri gibi görünüyor: Beckett, Proust, Kafka, Woolf... Modern edebiyat içinde hayvanların yer yer ayrıcalıklı bir yere kavuşabilmeleri herhalde bundandır...

120. Meczup Edebiyatı:[14] Yazarlar yazdıkları şeylere pek o kadar benzemek zorunda değiller. Ama bunu başaran kimi yazarların temsil ettikleri çok özel bir yazın tipini bir "tür", bir "janr" olarak ayırt etmek gerekir: "Meczup edebiyatı"...

Bu edebiyat "delirmişlerin", depresyonun ivmesiyle intihara sürüklenen Virginia Woolf'un, çılgınca akan söz ritimlerinin mucidi Von Kleist'ın, talihsiz Hölderlin'in deha-delilik karışımı edebiyatı değil. Sokaktan, kahvelerden ve meyhanelerden tanıdığımız, son derecede "samimi" (birilerine "açılmak" onların yaşam biçimidir neredeyse), ortaya düşen her konuda olduğu kadar, kimsenin sorun olarak algılamadığı alanlarda da tuhaf, çoğumuza gülünç gelen çözümler üretip durmayı bir meslek haline getiren, bu fikirlerini yayımlatmak uğruna matbaa matbaa dolaşarak ellerinde avuçlarında ne varsa yatıran şu tanıdıklardan bahsediyorum. Meczup bir yazarı ayırt eden, öncelikle onun dünyada düşünülmesi mümkün olan her konuyla ilgilenmesi ve buna tekabül eden engin bilgisizliğidir. Kurmaca edebiyata pek yakın değildir bu yazarlar – roman, şiir, öykü yazsalar da esas alanları yeryüzünün algılayabildikleri bütün sorunlarına "derin" çözümler getiren teorik, "fikrî" yazılardır. Ağır teorik, kutsal, peygamberce... Her konuda yazabilirler, ama bir "aydın" gibi görünmeyi de genellikle istemezler. Burada bu çok özel ruh haline değineceğim.

14 *Virgül* 15, Ocak 1999, s. 33-35.

Herhangi bir fikir düzenlemesi taşımamakla birlikte meczup kitapları genellikle bir giriş ve bir sonuç kısmına sahiptirler: Girişte bir "merhaba", sonuçta bir "hoşçakalın"... Bu merhaba-hoşçakalın aslında kitabın temelidir ve yazarın kendisini tanıtması gibi muhakkak gerekli bir işlevi üstlenmektedir. Başka türlerde yazarın kendini tanıtmasına o kadar ihtiyaç yoktur – kutsal kitaplar dışında... İster vülger-bilimsel bir dille, ister kutsal, peygamberce bir havada kaleme alınmış olsun, yazarın samimiyeti tartışılmaz olmalıdır – asabi bir protesto kendi başına samimiyettir... Bu yüzden bu tür kitaplarda yazarın imzası da kitaba basılır, tercihen resmi de konur. Yazarın kişiliğinin ve iç döküşünün en zorunlu olduğu tür meczup edebiyatıdır. İstediği kadar dağınık fikirlerle, çılgınca ve gülünç önerilerle dolu olsun, bütün bu disipline edilmemiş fikirler akışının garantisi, sadece ve sadece yazarın samimiyeti ve buna delalet eden, her yerde hissedilen imzası, kişisel tanıtımıdır.

Meczup edebiyatının önemli bir ayırt edici özelliği, fikirler akışının serbestliğine karşın kurmaca edebî eserlerde bulunmayan bir estetik etki yoksunluğudur. Estetik öncesi bir alana, sözgelimi dine ait duyguların yoğunlaşma ve gevşemeleri karşısında olduğumuzu hemen hissederiz. Bu yazarlardan biri "her şeyin teorisi = herkesin teorisi" formülünü ortaya atıyordu. Yazdıklarında herhangi bir düşünsel fenomen göremeseniz bile, meczup yazarların temel bir özelliğinin, düşünceyi duygusal genleşme ve kasılmalarla ikame edebilme yetisi olduğu anlaşılabilir. Böylece meczup edebiyatı ile sözgelimi Nietzsche'nin "Torino Bunalımı" sonrasındaki yazısını karşılaştırmaya kalkmak anlamsız hale gelecektir – en azından, Pierre Klossowski'nin ısrar ettiği gibi, Torino-Sonrası Nietzsche önceki Nietzsche'nin zorunlu, kaçınılmaz devamından, "gerçekleşmesinden" başka bir şey değildir. Öte taraftan meczup, üzerinde etkili olan her fikir, duygu, düşünce ve ideolojiden faydalanan bir "bricoleur"dür ve mitler kurmayı, bunlara en azından belli bir süre yürekten inanmayı bir an olsun elden bırakmaz.

Meczubun meczupluğu çoğu zaman geleneksel temaları takip eder – gerçek yaşamdaki bir travma, bir aşk kırgınlığı,

memleketin ya da dünyanın gidişatı, meczubu zorunlu olarak muhafazakâr kılar. Oysa bu muhafazakârlık herhangi bir derinlikten yoksundur – meczup edebiyatına "sahte ütopya" havası veren de işte budur: Ütopyanın zaten "sahte" olduğu varsayılsa bile, meczup ütopyasında iki kez değilleme söz konusudur – bir ütopya öykünmesi. Böylece ütopik tarzın aslında bütünüyle uzağında olduğumuz, ütopyanın bir simülasyonuyla karşı karşıya bulunduğumuz anlaşılabilir. "Gerçek" ütopyanın doruk noktaları olan metinler en az tasvir ettikleri ütopik adalar kadar düzenlidirler – sistematik olarak önce bir kent planlaması, caddelerin, binaların düzenlenmesi, ardından da orada mekân tutan hayatın tasviri gelir. Meczup ütopyası gerçek ütopyanın duygularından, "burada ve şimdi"den tümüyle yoksun olmasına rağmen, bambaşka duygular tarafından taşındığını hissettirir – daha yoğun bir öfke, öfkenin dağıttığı önceden kurulmuş olağan fikriyat, gelenek çözülmesine ve kurtuluş idealarının mutlak yoksullaşmasına dayanan asabi bir protesto...

Çoğu önemli yazarın bir meczuba eşlik ettiği, bir meczup tipini yaratmaya ihtiyaç duyduğu iyi bilinir – böylece Dostoyevski'nin *Budala*'sı, ya da Von Kleist'ın meczup asabiliğinin doruk noktası olan *Kohlhaas*'ı ölümsüzleşir. Bu tipler edebiyatın toplumsal tipler üretme yeteneğinin doruklarını oluştururlar – belli bir noktadan sonra yazarın samimi dışavurumlarından mı ibaret oldukları bile tartışılmaz hale gelir, çünkü meczubu harekete geçiren duyguların evrensel adalet, kurtuluş ve tanrısal iradenin tecellisi gibi kutsanmış değerlerden geçmesi kaçınılmazdır. Von Kleist'ın dehası, Kohlhaas'ın delilik ve şiddeti aşırılaştıran adalet tutkusuyla edebiyatını bir eş titreşim içine sokabilmesi, tutkunun anatomisini evrensel adalet fikriyle ölümüne bir çatışma içine sokabilmesidir. Öyle ki, Kohlhaas'ın mağduru olduğu adaletsizlik Kleist'ın kaçınılmaz üst düzey deliliğinin dinamiklerinden birisine dönüşür.

Meczup edebiyatında evrensel bir adalet teması kaçınılmazdır. Adaletin kurumlarına ve hayatın bilumum cenderelerine karşı saf bir öfke ile yine eş ölçüde saf bir evrensel sevgi tutku-

su iç içe geçer. Psikanaliz, meczupları anlamayı pek başaramamıştır –şu ünlü Schreber vak'asındaki Freudcu telkin, psikanalizi hep eşcinsellik, çocukluk travmaları ve narsisizm meseleleri civarında dönüp durmaya sevketmektedir– oysa Schreber metinlerini kateden ve meczup tipinden daha üst bir çıldırma düzeyine sıçratan dinamik onun bitip tükenmek bilmez toplumsal projeler icadı, Tanrı'nın düzenine karşı verdiği amansız mücadele olmalıdır.

Meczup edebiyatının tipolojisinde yapmak istediğim daraltma, onun bu tür bir "gerçek çıldırma"dan farkını kaydetmeye yarıyor: Meczup dünyanın düzenine karşı yetersiz bir öfke duymaktadır – paranoyak ise öfkeyi yetersizce duymakta, taşımaktadır. Duyguların iki farklı yaşanma biçimiyle karşı karşıya olduğumuz söylenebilir: Yetersiz bir acı, yetersiz bir kaygı, yetersiz bir sevinç. Meczup dünyadan sıkılmaktadır – orta sınıf burjuva ideolojilerini kolayca kabullenerek onları kılıktan kılığa sokar. Projelerini çoğu zaman bir nevi mikro-faşizme dönüştüren de budur: Aile yaşamındaki, işyerindeki, sokaktaki küçük sıkıntılar dev tanrısal meselelere dönüşmekte geç kalmazlar. Ama kolay ve çoğu zaman despotik nitelikli çözümlerle birlikte... Sorun daha çok, ailedeki sevgisizlik meselesini çözümünün dolaysızca evrensel bir çözüme gönderebilmesi, oradan da kolayca geri dönebilmesidir. Bütün dertlerle dertlenmek, meczubu Stoacılığınkinden çok farklı, anti-felsefi ve anti-sanatsal bir duygusallığa taşır: Hiçbir dert ya da sorun, dert olarak tamı tamına yaşanmamakta, üstlenilmemekte, olsa olsa sansasyonel ifade biçimlerine ait bir "kanılar" mekanizmasına dönüşmektedir.

Meczup edebiyatını besleyen, kişiye özel bir kültürel yetersizlik değil, düşüncelerin yerine kanıların, derin düşünme yerine geleneksel fikriyatın, toplumsal yaratım projeleri yerine kâinatın tümünden süzülüp yere ağdığı farzedilen yarı-dinsel teosofik öğretilerin geçtiği bir dünyanın kültürel çöküşüdür. Örnek vermeye gerek yok, böyle bir kültürel ortamın bütün özelliklerini şu anda ülkemizde kolayca sıralayabilmek herkes için mümkün. Kolay çözümler üretme tavrının yaygınlaşması yal-

nızca meczup edebiyatının bir özelliği değildir – sıradan Müslüman için kadınların iffetinden kuşku duymamanın en kolay çözümü, antropolog Lévi-Strauss'un gözlemlediği gibi onları kapatmak olabilir. Aynı şekilde, yükselen siyasal İslam'ı durdurmak için ordu ve etrafında toplaşan cephe açısından da en kolay çözüm, "partiyi kapatırsınız olur biter" gibisinden bir şeydir. Meczupların büyük bir kesiminin alt-orta sınıftan, mutsuz ya da asabi bürokrat, asker veya memur emeklisi olması şaşırtıcı gelmemeli. Kaç kişi, "yaş kemale erdiğinde" kendi anılarının Türkiye'nin bütün tarihini özetlediği düşüncesinden uzak durabilir?

Aynı şekilde meczup edebiyatının önde gelen yazarları iki temel ideoloji ekseninde toplaşırlar: Bunlardan birisi din reformculuğuysa ikincisi de sosyal demokrasidir. Reform hezeyanları meczup edebiyatının iskelesini oluşturuyorlar. *Sızıntı* dergisi gibi bir derginin temel işlevi, okuyan Müslümanlara birbirine zıt görünen iki dünyayı, bilimle dini uzlaştırmaktı herhalde. Bu uğurda üretilen yığınla gülünç tartışmanın bahsettiğimiz meczup edebiyatından pek uzakta olmadığı söylenebilir – Kur'an'dan ve hadislerden her gün aktarılan pasajlar İslami basını bütünüyle katediyorlar ve modern bilimin doğrularını yeniden yorumluyorlar. Dini modern bilimin gerekleri doğrultusunda yeniden biçimlendirmek ve reforme etmek girişimleri ise aslında aynı işlevi görmektedirler. Oysa kültürsüzlüğün genelleştiği bir ortamın belirtilerinden biri iman etme tarzı olarak dinsel yaşamın kolaylaşması ise, öteki de tarihin kolay ilerleyen bir süreç olduğunun zannedilmesidir. Meczup edebiyatının "reformculuk hezeyanı", baskı altına alınmış bir dinselliğin özentilerinden biri olarak ortaya çıkmakta gecikmemiştir: Bilim ile dinin uzlaşmak ve birbirlerine uyarlanmak zorunda oldukları doğrultusundaki bakış tarzı bir "hakikatler ikiliği" karşısında kalarak yetersiz bir acı çekmektedir. Bu tam da meczup edebiyatının temel niteliğidir. İki farklı hakikat düzeni arasında kısa devre yaptırmak, imanı hurafeye, bilimi ise vülger bir yüzeyselliğe dönüştürmek... Sanki bilim ile din barışmak, uzlaşmak zorundalarmış,

evrensel kurtuluşun yüce öğretisi böyle bir uzlaşmadan türeyecekmiş gibi...

Meczup edebiyatının psikolojik güçlerinde bir eksikliğin ve yetersizliğin bulunduğu fikri görelidir: Meczup genel olarak kültürsüz, başarısız ve hafiften kaçık bir tip olabilir – bu önemli değildir, çünkü ortalama bir köşe yazarının bu konuda daha talihli olduğunu pek söyleyecek durumda değiliz. Meczup edebiyatını bu yüzden bir tuhaflık olarak asla düşünmüyorum. Bu edebiyatın teorik, politik ve etik doğrultuları, hafiften "çılgınlıkları" ve hurafeciliği kişisel ya da psikolojik bir durumun değil, olsa olsa toplumların, ülkelerin, coğrafyaların ve dünyanın meczupluğunun göstergesidir. Meczup edebiyatına ait kitapların zıtlaştığı şey, ciddi tartışma ve bilim kitapları, ya da dinsel metinler değil, yüklendikleri o tuhaf acı duygusunun dışavurduğu bir asalet türünün engellenmesidir. Bu asalet kahramandan, kendinden menkul bir peygamber vaazından türemez – meczup yazar bir günlük yaşam peygamberidir; ufak şeyleri dert eder, acı duyar; onun bölük pörçük söylevinde düzensiz bir ifade bulan, ama hep hissedilen bir samimiyet bulunur. Kâh atalarımızın bilgeliği, kâh Mustafa Kemal'in yüce görüşlülüğü, kâh Kur'an'ın hakikati – bu mitolojik olmayan bir efsanecilik, saf inanma duygusu, kanıların kudretidir. Kendinden emindir, ama olağan düşünmenin haklarını talep eder – Reich'ın küçük adanıları arasında sivrilir ama sesi duyulmaz. Kısalığı ve kimbilir hangi derdini güçlü bir şekilde anlatma gücü nedeniyle kendisinin yazamadığı şiirler alıntılayıp durur, metnini alıntılarla, kıssadan hisselerle, okuyanı genellikle pek güldürmeyecek fıkralarla doldurur. Tercih ettiği biçim otobiyografiyse, kendisinden başka kimsenin değer vermeyeceği anekdotlar ayrıcalık kazanır.

Derin felsefede anekdot –Empedokles'in intiharı, Thales'in kuyuya düşmesi, Nietzsche'nin çıldırması gibi– kavramlar üretebilecek kadar ayrıcalıklı ve anlamlı anlardan oluşurken meczubun anılarında abartılı bir yüceliğin yeryüzünde vücut bulma anlarıdır. Müzmin reformculuğu onu "somut durumların soyut tahliline" götürüp durur – böylece ideolojisinin "sosyal demokrat" karakteri bir kez daha onaylanır. Aslında sosyal de-

mokrasiyi ayırt eden şey kâh zaten çözülmüş olan ama kendilerinin nasıl çözüldüğünü anlamadıkları, kâh biraz da hileyle aslında kimseyi ilgilendirip yaralamadığının bilincinde oldukları bir sahte-sorunu ortaya atarak onu mutlak olarak çözmeye talip oldukları sözde-siyasi bir fikriyat rejimi değil midir? Meczuplar bu yüzden kudretsiz ve siyasi yaşama nüfuz edememiş sosyal demokratlardır. Kafası şuna ya da buna bozulmuş "asabi aydınlar"dan ve köşe yazarlarından tek farkları, kuşkusuz sözlerinin alaya alınması, işitilmemesi, bu yüzden de bu sözleri aceleyle "ölümsüz" olduklarını sandıkları yazıya-kitaba dökmeye çalışmalarıdır.

Meczup edebiyatına ilişkin daha ayrıntılı çözümlemeleri sonraki bir metne bırakıyorum. Şimdilik bu edebiyatın yalnızca semptomatik bir değer değil, aynı zamanda içkin bir olumluluk değeri içerdiğini söylemek yeterli. Her insan kendi benliğinde biraz meczupluk taşır – ama bunu bir protestoya, bir projeye ya da başka bir maliyeti ağır ortama taşıyamaz. Serüvensiz kurgu edebiyatına ve yüzeysel, sahte imgelere takılıp kalmış şiire saygı duymayabiliriz; ama çok özel bir tür oluşturan meczup edebiyatına kulak vermeli...

121. Manifesto:[15] 1. Her buyrukta gizliden gizliye tınlayan bir "ölüm hükmü" yok mu? Bir babanın oğluna verdiği buyruk bir Tanrı Yargısı niteliği de taşımıyor mu? Bir Yargı... Kafka'nın dediği gibi...

2. Dil gündelik yaşamla ve iletişimle, duyguların ve düşüncelerin ifadesiyle vb. ilgili olmaktan önce büyük kamu çalışmaları ile ilgilidir: Onsuz nasıl dev piramitler için kölelere taş taşıtılabilir, balıkçılar nasıl dev balıkları denizden çıkarabilirlerdi? Anlaşılıyor ki "dilin temel birimleri" güzel ve şiirsel retoriğin alanından çok şu tür basit tümcelerdir "Hazır?", "Evet", "Haydi Başla!"

3. Dil hayatı anlatmaz... Daha da önemlisi, hayat değildir, ha-

15 1999 [*Aralık* dergisinin çıkma aşamasında üretilmiş, *Edebiyat Manifestoları: Programlar, Bildiriler, Poetikalar*, Haz: Ulus Baker-Ege Berensel kitabının girizgâhı olarak düşünülmüştü.]

yatın parçası da değildir. O hayata buyruklar yağdırır. Hayat ise konuşmaz, bekler...

4. Sanatsal kullanımı içinde dilin, istediği kadar eğilip bükülsün, kırılıp dökülsün, "buyruk tümceleri"nden, emir ve komutlardan, sloganlardan kurtulması olanaksızdır. Gerçekçi romanın ustası Zola'nın "roman dili"ne bir bakın: "Barones'in beni samimiyeti konusunda ikna etmek gibi en ufak bir niyeti yoktu; basitçe onunla aynı fikirde olduğumu beyan eder gibi görünmemi istiyordu..."

5. Dil kendi soyut makinesinde nasıl dolaşır durur? Söz konusu olan daha çok polis ya da hükümet tebligatlarında olduğu gibi bir yetkeyi gizleyen o inanılmaz kayıtsızlık değil midir? Doğruluk, gerçeğe uygunluk bir tarafa bırakılsın, bu tür mesajlarda "gerçeğe benzeme" talebinin bile bulunmadığı, soğuk bir provokasyona bile yol açabilecek bir "doğru karşısında kayıtsızlık" durumu yok mu?

6. Spengler haklıydı: konuşmanın temel biçimleri bir düşüncenin ya da yargının bildirimi ya da bir duygunun ifadesi değil, emir, buyruk, boyun eğişin dile getirilmesi, onay, soru, olumlama ya da yadsımadır...

7. Felsefe tarihinin ve uygarlığın o çok kıymetli Söz'ü, Kelam"ı, ister Tanrı'dan gelsin ister Heidegger'in istediği gibi Logos'tan, "Şiir"den türesin, eninde sonunda bir dedikodudur... Hep işittiğini aktarmak, sana verilen buyrukları başkalarına vermek... Buyruk alan kişi (insan bebekliğinden itibaren "buyruk alan hayvandır") ne kadar da büyük bir Angst içindedir... Ta ki kafasında bir kist oluşturan bu kıymığı başkalarına zerkedene kadar...

8. Edebiyat tarihinin önyargıları: Bireye, kişiye ait bir dil olduğu... Dilin kişisel duyguları ifade edebilme aracı olabileceği... Dil ile üslubu eşitlemek... Bunların hepsi herhangi bir dile getirişin, herhangi bir bildirme eyleminin derin toplumsal karakterini gözardı etmenin sonucudur. Edebiyattan istenen "asgari"ler bile komutlardan başka bir şey değildir: bir dilin gramer kurallarına uygunluk, yani edebiyatın sine qua non asgarisi... Ya da "ben edebiyat yapıyorum"un göstergelerinin örgütlenmesi – üslup, güzel söz, tutarlılık, inandırıcılık...

9. Dil "insan" denilen varlığın bir ayrıcalığı değildir. İnsandan başka varlıkların dile sahip oldukları anlamında değil, basitçe dilin "ayrıcalık" olmamasından dolayı... Söz, logos, eninde sonunda gelip insana çarpar... Kafada bir kist oluşturan bir kıymık... Dil belki insana "özgü" olabilir... Ama dilin temel birimi olarak buyruk (köpeğe doğru kaldırılan bir parmak) insandan öncedir... Hayvanlar buyruktan anlarlar, onlar aracılığıyla eğitilebilirler. İnsanlaşma sürecinin buyruk tümcelerinin dışında gerçekleşebileceğini sanmak ne kadar büyük bir saflık.

10. Dilin ne olduğunu anlamak için iki model öneriyoruz: (1) Hukuksal model: söz söyleyerek, söz vererek, hüküm vererek, soruşturarak, yargılayarak... Hukuksal bir sistemin içine yerleşirim. Dil yükümlülükler yaratır, yargılar, mahkûm eder... Her buyruğun içinde bir Ölüm Yargısı (Kafka). (2) Siyasal model: Siyasi amaçlarla dili kullandığımızı (retorik, ikna gücü, demokratik görüş bildirimi vb.) söylemek yeterli değildir. Dilin esasında siyasal bir karakteri vardır: bu yalnızca Antik Yunan kent-devletinin *logos*'a ve vatandaşların dili kullanma yönündeki eğitimine verdiği büyük önemden değil, her önemli toplumsal-siyasal hareketi hareket kılan şeylerin buyruk-tümceleri ve sloganlar olmalarındandır.

11. Spinoza'nın *Tanrıbilimsel-Siyasal Çalışma* adlı eseri yalnız bir tanrıbilim ve siyaset eseri değildir. Aynı zamanda bir dil kuramı, yorumlama kuramı kitabıdır: Tanrıbilimsel yorumun, rahiplerin bu temel faaliyetinin (Kutsal Kitap'ın dilini anlamayanlara anlatmak) önyargılarının birer birer sökülüp atılması; Kutsal Kitap'ın dilinin "anlaşılmaz" ya da "gizli" hiçbir anlamı olmadığı gibi, karacahil bütün insanlara hitap eden ve buyruk tümceleriyle dolu bir anlatı olduğu... Duygulara, gündelik yaşama doğru yönelen buyruklar ve bunların evrensel anlaşılırlığı... Kutsal Kitap bir "hakikati" bildirmez... Hakiki bir inanç bekler: kayıtsız şartsız, bir Kelam'a boyun eğiş...

12. Rahiplerin bir yorum ihtiyacına cevap verdikleri; psikanalizin eninde sonunda bir yorumlama sanatı (hermenötik) olduğu, giderek, bilimin ve sanatın yorumlanmadıkça anlaşılamayacağı (bilenlerin bilmeyenlere, anlayanların anlamayanla-

ra anlatması)... Bütün bunlar dilin kökeninde yer alan tekinsiz bir güç istemini gözden saklamamalı: Buyruk alan varlık olarak insan (her hayvan gibi) "özgürlük" adını verdiği şu yanılsama kompleksini bile bizzat buyruğa borçludur; doğada ve eylemlerin düzenlenişi alanında "özgürlük" bulamadıkça dile sığınacaktır – yine de yepyeni ve daha budalaca bir yanılsamayla birlikte: buyruğa uymayabilirim, bu "benim" özgürlüğümdür... Oysa özgürlük açısından önemli olan buyruğu alıp ona uymamak değil, buyruğu hiç almamaktır... Bundan daha derin bir siyasal özgürlük öğretisi tanımıyorum!

13. Yine rahiplere ve onların yorumlarına dönersek, yorumlama isteğinin ardında garip bir bencillik yatar: Ne zaman yorumlamak gerekir? Anlam içermeyen, anlamlandıramadığım bir şeyle karşılaştığım zaman. Peki her şeyin (benim için) "anlamlı" olması gerektiği varsayımı nereden geliyor? Rahip, dünyanın "anlamlandırılmamış" kısmını haksız çıkarmak için yorumlar: Dünya anlamlı olmaya davet edilir... İster siyasal ister hukuki model altında ele alınsın, dil ile ahlak arasında pek sıkı bir bağ vardır.

14. Tanrı'nın Yargısından, Tanrı'nın Buyruğundan, Kelamından bahsedenler Tanrı'nın Retoriğinden ve Üslubundan bahsetmeyi pek kolay unutmuşa benziyorlar. Modern rasyonalizmin ilk basıncı "Olmaya ki Tanrı beni kandırsın" (Descartes) tutumudur. Ama cevap ikiyüzlülükte rahibinkinden aşağı kalmamıştır: "Tanrı'nın beni kandırmaması için onun dilini öğrenmeliyim"... Neyle? Akılla, felsefeyle, matematikle...

15. Kesinlik isteği bir güvenlik duygusuna emanet edilmiştir: ama kesinliği sağlayacak olan, tam da bu yüzden "güvenlik güçleri"nden başkası değildir: bir buyruk yağdırma makinesi olarak Devlet ve emniyet güçleri... Onaylama bürokratik bir işlem olmadan önce bir buyruk alma işlemidir... Hukuksal model her an işin içindedir...

16. Heidegger: Dil Varlığın Evidir... Dilden yalnızca "insan dili" olarak genel anlamda değil, Sanskritçe, Hopice, Türkçe, Almanca vb. olarak "özel" anlamda da bahsedebileceğimizi düşünürüz. Herder'in "ulus-dil" anlayışını faşizmin doruğuna kadar taşıyacak olan temel varsayım dillerin çevrileme-

diği, bir cemaatin duygu ve hissiyat yükünü tümüyle taşıdığıdır. Ama ana dili diye bir şey yoktur, yalnızca baskın ve güçlü olan bir dilin, tarihin bir döneminde ötekileri üzerinde bir tahakküm kurması vardır: Siyasal bir çoğulluk durumunun içinde diller ve sözler arasında süregiden sürekli mücadele hali... Her "özel" dil bir kilisenin, bir medresenin, bir emirliğin, bir başkentin etrafında kurulur, oradan yaygınlaşır. Fransızca gibi bir dilin bugünkü "birliğini" Fransız Devrimi öncesi oluşturulan Fransız Akademisi'yle Devrim'den sonraki "mecburi ilköğretim" aygıtının yaygınlaştırılmasına ne kadar borçlu olduğunu tarihçiler pek güzel gösterdiler...

17. Anadille yapılan edebiyattan en banal üsluplar, en yapmacık güzellemeler, en katı ve duygusuz çeşitlemeler doğar. Anadili şu anlama gelir: Ana-babadan alınan buyrukların toplamını sahiplenmek. Ardından bunları bir alt kuşağa yeniden püskürtmenin, deşarjın, aktarımın aracısı olabilmek. Aristo trajedi ile katharsis arasındaki işbirliğini, dil mesajlarının bu deşarj kapasitesi üzerinde kurar.

18. Artık anadilinin edinilmesi ve aktarılması için aile terbiyesi yeterli değildir. Modern rahip ve ahlakçıların arkasında en güçlü devlet aygıtı olarak mecburi eğitim aygıtının da bulunması gerekir. Garip olan şey, günümüzde bir şair ya da yazarın hâlâ sözlüklere ve yazım kılavuzlarına bakmasıdır.

19. Anadil tapınakları: "Yüksek" denilen edebiyat, kemikleşmiş üsluplar, dil ve estetik üzerine araştırma olarak edebiyat... İki örnek: Romanlarında Kürt hizmetçinin bile düzgün ve dilbilgisine uyumlu bir Türkçe konuştuğu Bilge Karasu ve roman yazmaya girişmeden önce Amerika'da Lukács üzerine "kurslara" gittiği söylenen Orhan Pamuk... Edebiyatın "çok başka" bir biçimde yapılmasının zorunlu olduğu açık değil mi?

20. Her şeye karşın "yüksek dillerin" (bir tür "yüksek faşist" varsayım) –gururlu "felsefe dili Almanca"nın, "aklın dili" Fransızca'nın, "sağduyunun dili" İngilizce'nin– "yüksek edebiyat" ile bağlantılandırıldığı açıktır. Ama sanki her şeyin büyüsü Romantik edebiyatın büyük çağının sona ermesinin ardından bozulmuştur. Modern edebiyatçının kendi eserinin ardın-

dan çekilip eseri yaratanın dilden başka bir şey olmadığını kabullenmesi (yazarın ölümü) güçlü bir Romantik unsur da içeren (hiç değilse bu formülasyonun kuramsal çerçevesi olarak) bir yozlaşma içinde yitip gitmeye yüz tutması gibi...

21. Modern edebiyat, "yüksek diller"in kenarlarında yetişen "kötü otlara" (Henry Miller) daha çok şey borçludur. Beckett kötü ve kekeme bir Fransızca ile yazar... Woolf derin bir dil kayıtsızlığı içinde gezinir durur... Kafka ile Joyce ise "azınlık edebiyatı"nın doruklarıdır... Yazar artık hiçbir anadile sahip olmadığı gibi, anadilinin buyruklarını almamak üzere derin tedbirler almış gibidir. Modern edebiyat bu tedbirlerin toplamından başka bir şey değildir...

22. Söz ve Ölüm: yalnızca edebiyatın değil, felsefenin ana teması bu ilişki etrafında düğümlenmiştir. Yazarın Ölümü'ne (Mallarmé) erişinceye kadar tüm bir tarihsel süreç Platon'un "pharmakon"uyla, aynı anda hem zehir hem de ilaç olan "yazı"sıyla uğraşıp durur. Sorun bir haktan, bir haksızlıktan ve bir bencillikten kaynaklanmaktadır: Ölümle birlikte sözler biter... Ama yazılar bitmez... Yazar, sözün sahibi artık haksızca mahkûm edilmiş durumdadır... Yorumlamaya, rahiplere ve edebiyat eleştirmenlerine gün doğmuştur... Yazı böylece bir zehirdir...

23. Ama yazı aynı zamanda bir ilaçtır: ölümle biten söz aktarılmaya, iletilmeye ezeli ve ebedi olarak devam edebilecektir. "Tüm kitapların toplamı" yalnızca bir kütüphane (Borges) değil, tek bir Kutsal Kitap oluşturmuyor mu?

24. Mutsuz bilinç yazıyı kabullenir, sorumluluğunu almaya çalışır: yerine ulaşıp ulaşmayacağını bilmeksizin yazmak... Ve bunun çok değişik biçimleri, yaşantıları: kime ulaşacağını bilmeden yazmak, ulaştığında anlaşılıp anlaşılmayacağını bilmeden yazmak... İletişimin, angaje ve militan edebiyatın ezeli-ebedi başarısızlığının nedeni banalliği ve sıradanlığı değil, siyasal belirlenimlere sahip olması değil, "iletişim" ile "enformasyon"u ön plana çıkarmasıdır.

25. Mutsuz bilinç için yazı kartpostal modeline uygun olarak işler... Yazmak ya da ne yazıldığı önemli değildir artık... Gönderme ve yolda kaybolmak daha büyük bir önem kazanmıştır.

26. "Ulaşılması imkânsız" bir hedefe yönelmek Platoncu "zehirli yazı"nın kendine ördüğü kaderse, "ulaşılması garantilenmemiş" bir hedefe yönelmek "mutsuz bilincin" edebiyatının karakteridir: Dostoyevski ile Bakhtin. Ama her ikisi de, ileride göreceğimiz gibi, "mutsuz bilincin" ufkunda durmazlar...

27. "Baskı altında yazmak". Sansür ile yasaklama arasında kurulan bağ konusunda mutsuz bilincin tasarımı eksik ve yanılsamalarla doludur. Felsefecilerin ve edebiyatçıların kişisel kaderleri ve sosyo-psikolojik durumları üzerine yapılan onca çalışmaya ve psikanalizden kaynaklanan "edebiyat araştırmaları"na karşın bir "dil olayı" olarak sansürün ne olduğunu ve nasıl işlediğini sanki pek bilmiyoruz. Sansürün ilk önlemi, Heinrich Heine'nin gösterdiği gibi, basitçe bir sözcüğün üzerini çizmek midir? "Bay ve Bayan Falanca, Özgürlük kadar güzel bir oğullarının dünyaya geldiğini kıvançla duyururlar." Çizilen sözcük tümcenin tümünün anlamını kaydırmakla kalmaz, ORADA DİRENİR...

28. Sansürcünün bakış açısı sansüre uğrayanın bakış açısından farklı değildir. Her şey sansüre uğramanın varsayılan masumiyetini inkar ediyor gibidir: Sözcüklerin direnebileceğini varsaymak saflığı... Oysa direnen, metinlerin, sözlerin, konuşmaların yaratıldığı genel uyum düzleminden başka bir şey değildir: Spinoza'nın yaşamı boyunca yayımlamadığı Ethica'sı... Direnme, böylece "sansüre karşı" değil, "sansüre rağmen" yapılır...

29. "Bastırılanın geri döndüğü" öğretisi psikanalizin sansürü ve "sansür işlevi" adını verdiği şeyi hiç anlamadığının göstergesidir. Sansür dili tek tek noktalarda yaralamaz... Dilin neredeyse tümüne yayılan, yaygınlaşan, onu içten örgütleyen bir işlevdir. Michel Foucault'nun gösterdiği gibi "söylemin düzeni"ne içkindir. Kullanılabilir dilin ufkunu çizer...

30. Böylece sansür yalnızca "yasaklama" yoluyla işlemez. Dili içten düzenleme yeteneği sayesinde, konuşma içinde olanakları, öznelerin konumlarını, kimin neyi nerede ne zaman söyleyip söyleyemeyeceğini de tayin eder... Sansür dilin haritasıdır.

31. Sansürün incelikleri ve kurnazlıkları: dili anlamanın hukuksal modeli bize dilin genel kanunlarını değil, tam aksine

farkına bile varmadığımız detaylarından oluşan haritasını verir. Öyle ki söz ile eylem arasında hiçbir "dışsal" ilişki bırakılmaz. Bazı eylemleri yalnızca o eylemleri gerçekleştirdiğimi telaffuz ederek gerçekleştiririm: "Yemin ediyorum," diyerek yemin eder, "mahkûm ediyorum," diyerek mahkûm ederim... Dilin bu düzeyinde oldukça kaba bir hukuksallık varsa, haritanın jeolojik katmanlarında daha ince ve karmaşık bir hukuksallık vardır: söz ile ancak konuşularak gerçekleştirilebilecek bazı eylemler arasındaki içsel ilişki: "... mi?" diyerek sorgular, "seni seviyorum..." diyerek söz veririm... Herhangi bir emir kipi kullandığımda emir veriyorumdur vs. Dil söylenmemiş ve gizli sayısız önyargının kaynaştığı bir haritadır. Nasıl olmuşsa olmuş, bazı cümleler toplum tarafından bazı eylemlerin gerçekleştirilmesine hasredilmişlerdir.

32. Söz ile eylem arasındaki ilişki "içselleştirildiği" andan itibaren bir sorun ortaya çıkar. Söz yine de eylemden farklıdır, onunla özdeş değildir – "yalnızca söz verdim..." İlişki öyleyse daha karmaşıktır: söz ile eylemin birbirlerini tekrarlaması... Gazete haberleri, reklâmlar vb. yalnızca aynı cümleleri tekrarlamakla ve vurgulayıp durmakla kalmazlar. Aynı zamanda tekrarlanan tümceler eylemleri, tekrarlanan eylemler de tümceleri tekrarlayıp dururlar. Farkın toplumunda yaşadığımızı sanarken tekrarın toplumundan başka bir yerde değiliz...

33. Dilde "yenilik" ya da "buluş" var mıdır? Bu soru, "bireysel", "kişiye özgü" bir dil var mıdır sorusu kadar budalacadır. Dilin ne zaman herhangi bir şeyi "adlandırdığı" sorusuna cevap arayabiliriz: adlandırılmış en ayrıcalıklı şeyler hakkında artık daha fazlasını bilemeyeceğimiz şeyler değil mi? "Ben", "Şey", "Tanrı", "Özne", "Amaç"...

122. "Organsız Beden Kullanım Kılavuzu": 1. İkinci Dünya Savaşı biter bitmez, Antonin Artaud organlara savaş ilan eder: Savaş, "Tanrı yargısıyla işi bitirmek" amacıyla açılmıştır. Gerçekten de, insan bedeni tam bir skandal değil midir? Besin almak ve dışkılamak için iki delik yerine göbek hizasına açılacak ve her iki işleve de hizmet edebilecek tek bir delik bir sanatçı

gözüyle daha uygun değil midir? Hıristiyan geleneğinin yaprakla kapatmayı uygun gördüğü yerde. Aziz Augustinus'un deyişiyle "hiç", "tam da orada" olup biten ne kadar da sıkıcı, sonuçsuz ve amaçsızdır! Organlar hastalığımızdır. Organizma, tarih boyunca hastalıklara, vebaya ve her türden beşerî felakete sunulmuş tek yüzümüzdür. Tanrı'nın yargısı onun aracılığıyla işler içimize. Onlarla, bir ahtapot gözünün yaratacağı dehşet duygusuyla karşılaşmalı, yüzleşmeliyiz. Hedef, tek tek organlar değildir. Bunu iyi anlamalıyız. Hedef organizmanın bütünüdür.

2. Organlarla arzular, giderek hazlar arasında kurulan bağlar insanoğlunun evrimi boyunca sıkılaştıkça, katılaşır. Freud gibi ciddi bir araştırmacı bile, bebeklikten itibaren hazları ve doyum noktalarını beden üzerinde "yerelleştireceği" özel noktalar aramaya girişir: Ağız, göt deliği, cinsel organlar... İnsan bedeninin birçok parçadan oluştuğu bilinir hep. Aristo, *De partibus animalium*'da henüz bir şaşkınlık safhasındadır. Organizmanın tarihöncesine yerleşir ve gözlemlerini organizmanın tümüyle parçaları arasındaki ilişkiye yöneltir. Canlıların Parçaları başlığı bu açıdan ilgi çekicidir. Ama biz, bugün, onun doğayı gerçekten gözlemlediğini söylüyoruz. Laboratuvar koşullarında, çizelgeler ve anatomik tablolar üzerinde değil, kendi akışı içinde... Bedende "özel" noktalar, bölümler ve organlar aramadan önce, onun birçok parçadan oluştuğunu düşünmeliyiz.

3. Öyleyse her şey, bir taraftan bedenin bütününe yönelir, öte yandan her beden birçok parçadan oluşur. Ama, açıkçası parçalar, birbirlerine bağlıdırlar. Bu bağlanmanın nedenleri nelerdir? Demokritos cevabını verir: Bu bölünemez (*atomon*) parçalar, değişik ağırlıklara sahiptirler ve serbest olarak doğada düşerlerken, benzeri ağırlıklara sahip olanlar bir araya gelirler. Böylece dünya oluşur. Tatmin olmayan Leukippos, tartışmaya başka bir yönden açıklık getirmeye çalışır. Bu bölünemez parçalar, çeşitli şekillere karışır... "Hafif ateşte kızartılan"... Soytarı devam eder "ve külleri rüzgârlara savrulacaktı..." Kalabalığın hareketleri... Herkes birbirinden hem uzak... Hem olabildiğince yakın... "Nerede kaldı nezaket"... "iyice karıştırılarak" Tabela dolaşır: ÇILGIN KALABALIKLARDAN UZAK... Tatil-

ciler, yarı çıplak, eşyalarıyla ve plaj şemsiyeleriyle ön plana çıkıp yerleşirler... Geride karışıklık... "Önceden hazırlanmış olan yağ". Tatilciler birbirlerinin sırtlarını yağla ovmaya başlarlar... "Altın oturağını verin şuna... Öf be, biraz başımı dinleyeyim"... Köpek havlamaları... Karındeşen Jack, peşinde polisleri ve kalabalığın bir kısmını sürükleyerek, sahneden geçer ve yine gözden yiter... "Bir köpek, ertesi gün infazın yapıldığı yere geldi ve defalarca kovulmasına rağmen bunda ısrar etti... Bazıları bu durumdan gizli anlamlar çıkarmaya kalktılar... Ama herkes pek iyi bilir ki köpekler ılık yerleri severler..."

Oğlan zarı yine atar... Tatilciler, yağmura tutulmuşçasına pılıpırtılarını toplayıp kalabalığın içine dönerler aceleyle... Dans ve dans dersi... Bir Mozart minüeti eşliğinde... Tabela: CEVAP VER! Mahkûm konuşur: "Her yerden geliyorum..." Taşıyanlar, ellerindeki tabelayı mahkûmun yüzüne doğru tehditkâr bir tavırla sallarlar: CEVAP VER! Ama cevap veren soytarıdır: "Kapitalizm kendini muazzam bir yoksulluk birikimi olarak sunar!" Dansı yarı yarıya sevişmeye dönüştüren bir çift arasındaki konuşma: "Beni arzuluyor musun!" Mahkûm konuşur: "İsraf en büyük yedi günahtan biri değil mi?" Karnavala De Gaulle kılığında katılan biri: "Fransa'da köprü mühendisleri en büyük politik baskı grubudur..." Soytarı, önündeki kurdelayı makasla keserek: "Bölgemizin en büyük siyanür fabrikasını açmaktan onur duyuyorum..." Mahkûm konuşur: "En son dün, biraz peynir ekmek..." Dans devam ediyor... Ayakları dolaşan soytarı yere yuvarlanırken kahkahalar... Tabela: TANRI ÖLDÜ! Soytarı düştüğü yerden okur; "Tarihçilere göre, son Cehennem Meleği dünyamızı 1814 yılında ziyaret etmiş"... Çiftlerden dişi olanı anlatır: "Kocam iktidarsızdı... Ama en az iki metresi vardır..."

Çocuk zarları şiddetle atarak haykırıyor: "Tanrı'nın yargısıyla bitirin şu işi!.."

Soytarı elinde bir tabelayla ön plana çıkar... Muzipçe: TANRILAR TATİLE ÇIKTILAR... Çift konuşmaya devam eder: "Yaz aşklarına inanıyor musun?", "ince kıyılmış maydanoz". Soytarı, mahkûmu hâkim edasıyla sorgular: "Yaşın ve doğum yerin?" "Yirmi yedi... Bogota..." Çocuklar çetesi ön plana fırlayarak zar

atan oğlanı aralarına alırlar... Dansedenlere yaklaşıp dağılırlar, yankesici edalarıyla ve başarılı ya da başarısız girişimlerle... Soytarı okur: "Beşinci gün de başparmağını kestiler..." Mahkûm, karşısında acıyla kıvranmaktadır. Dans devam eder... Yankesici çocuklar da... Kumar da... Sevişme de... Tabela: YA MASUMSA? Soytarı: "Ve altıncı gün Tanrı yaratacak başka bir şey bulamadı..." Genç çift, dişi olanı, kıkırdayarak: "Evliliklerinin yedinci günü kocasının penisini kesmiş..." Oğlan ön plana fırlayarak, "Tanrı'nın yargısıyla bitirin şu işi!" Kalabalık donar, hüzünlü müzik, saatin tiktakları durur... Perde kapanacaktır... Soytarı elinde tabelayla ileri çıkar: HEPİMİZ AYNI DELİKTEYİZ...

SAHNE

Bir odadayız... Yalın ama iyi döşenmiş, köşede bir divan ve ona belli bir açıyla yerleştirilmiş bir koltuk... Koltukta doktorumuz... Divanda Kurt Adam... Etrafa, muhtelif yerlere çakılmış levhalar: GİRİLMEZ! Sahnenin öteki ucunda, yankesici çocuklar halka halinde oturmuşlar... Ayinleri başlayacak... Soytarı ortalıklarda dolaşıp durmaktadır...

Konuşma başlar... Kurt Adam: "Altı kurt vardı orada... Bazıları ağaçtaydı..." Doktor, gözlüklerinin üzerinden bakarak: "Wunder kindern?" Soytarı, uzaktan, "üstün ırkın çocukları". "Kurtlar dedim doktor, çocuk filan yoktu..."... "Kirie Eleison?" Soytarı, "Tanrı oradaydı"... "Kaç tane olduklarını hatırlamıyorum aslında, 6-7, bir sürü kurt işte...", "bündische Jugend?" Soytarı, "Yaşlı gençlik..." "Devrim yıllarıydı doktor... Hepimiz tehdit altındaydık... Acaba kurtlar?.." "Bolşaya Aktyabrskaya Revalyutsiya?" Soytarı: "Büyük Ekim Devrimi"... "Partizanların hepsini silahlarını gömdükleri yerde kurşuna dizdiler..." "How many?" "Sayıları çoktu... Uzaktan izliyordum..." "Ah! Fin-de-siecle?" "Aralarında babama benzer biri vardı..." "Par excellence!" Soytarı; "Annem geceleyin hep oturağımı getirirdi... Altıma kaçırmayayım diye bir gece şeyimi iplikle bağlamışım... Babamdan dayak yedim..."

Çocuklar evcilik oyunu oynamaktalar... Ama bağrışarak... Birbirlerini kovalayarak... Doktor hiddetlenerek yerinden kalkıp üzerlerine yürür: "Gürültü yapmayın! Gidin başka yerde

oynayın! Ben doktorum, hastam var..." Çocuklar kaçışırlar... Doktor, öfkesini bastırarak yerine döner... Soytarı berbere öykünerek hastanın saçlarıyla uğraşırken, konuşma kaldığı yerden devam eder...

Kurt Adam: "O zamanlar partizanlar arasında İşportacılar türküsü çok sevilirdi..." Soytarı türküyü söyler cırlak bir sesle: "Oy mi laya zavtra karobuşka..." Çocuklar dans ederler... Doktor: "İdi syuda!" Soytarı, "gelemez traşı bitmedi daha."

Yavaştan yükselerek bir Viyana valsi çalmaya başlar... İçeriye dans eden bir çift girer... Oldukça kötü ve beceriksizce dans etmektedirler... Oynayan çocuklara çarparak, hatta çiğneyerek... Soytarı: "Nerede kaldı nezaket?" Doktor, hastaya doğru eğilerek: "Ein?" "Hayır, çoktular doktor, sürü halinde... Saatlerce kovalanmış gibiydim..." Doktor: "Zwei?" Soytarı: "Buna da elini kaptıran kolunu alamaz zaten..." "O zamanlar Petersburg'da bile çok açlık vardı..." Çocuklar dans eden çifti soyarlar... Yarı çıplak çift, kadının utanma çığlıklarıyla apartopar dışarı kaçar... Doktor: "Drei?" Kurt Adam: "Sokaklarda üçer beşer milisler dolaşırdı... Kentin tek mağazasının önünde kuyruklar vardı..." Soytarı: "Kapitalizm, muazzam bir meta birikimi olarak dikilir karşımıza." Doktor: "Skolka stoit?" Kurt Adam konuşacakken, soytarı sözünü keser: "Five dollars, malum, enflasyon..." İşini bitirmiştir, Kurt Adam'a bir ayna tutar... Kurt adam cebinden para çıkararak soytarıya verir...

Doktor, yerinden kalkarak öne doğru ilerler... Adımlarken, çocuklar tempo tutarlar: "Ein, Zwei, Drei... Ein, Zwei, Drei..." Valsçi çift, yırtık pırtık elbiseleriyle, yarı çıplak içeriye dalar... Müziksiz, çocukların ritmine göre, beceriksiz danslarına yeniden başlarlar...

Doktorun monoloğu (yazılacak).

Tabela: HAKİKAT! HAKİKAT!

Soytarı: "Hakikati söyle bana doktor..."

Perde kapanacaktır...

acquiescentia (edinme, doyma, memnuniyet), 83-85
açık sorular 158, 159
admiratio (hayranlık) 30, 31
affecti (duygular) 27
affectio
(bedenlerin bedenlere etkisi) 36, 74, 86, 87
Affectiones
(cisimlerin bedenlere etkisi) 28
affectus (duygu) 19, 23, 24, 33, 34, 75, 80, 86
ahlakın tanrısı 218
ahlaki tanrı 220
Aion (ebediyet-bengilik) 258, 263-265, 267
aktif sevinçler 48, 76, 77
Alman İdealizmi 57, 123, 269
Amor Dei intellectualis 50, 52
Ananke (zorunluluk) 263
Angst (Endişe) 483
Anomali 312, 351, 365
anomal(i) 13, 54, 146, 365-368
antropoi (insanlık) 139
appetitus (iştah) 87
aralık 414
Arkhai (ilke-temel unsur) 238
ars combinatoria (sayma sanatı) 106, 116, 271
asabiye 141
Asomaton (cismani olmayan) 264, 452
aşkın 59, 117, 120-130, 132, 136, 139, 142, 143, 164, 166, 301
aşkınlık 109, 117, 135-137, 166, 273
attributum (öz nitelik) 405
Aufhebung (diyalektik aşma) 42
Auschwitz 169, 170, 250, 252, 290
Alman Romantikleri, 15, 16, 22, 55, 69, 255, 272, 331, 407, 455, 468
amor, 29
amor fati (kaderini sev) 223
automaton spiritualis (ruhsal otomatlar) 273
azınlık edebiyatı, 393, 395-398, 487

bakış açısı 20, 42, 44, 50, 86, 117-119, 151, 188, 197, 200, 207, 251, 278, 294, 299, 312, 328, 346, 467, 488
batınilik 336
Beatitudo (kutsanmışlık) 50, 309
beden 23, 26-28, 33-39, 77, 79, 85, 86, 88, 90, 91, 96, 98, 99, 116, 141, 152, 160, 162, 165, 172, 174, 179, 181, 206, 207, 218, 219, 221, 225,

227-231, 233, 234, 244, 245, 248, 252, 264, 287, 302, 325, 334, 335, 346, 348, 349, 356, 357, 376-378, 383, 384, 412, 413, 441, 446, 448, 449, 463, 475, 489, 490
belirlenemezlik ilkesi 269
Bildung (kültürlendirme) 255-257
bilgi türü 36, 46, 52, 56, 72-75
bilinçdışı 221, 262, 275, 323, 324, 344, 347, 398
bilme isteği 112, 124, 150, 192
budala 478
büyük akılcılık 16, 177

causa sui (kendinin nedeni) 132, 302
cogito (düşünmek) 20, 53, 54, 110, 114, 116, 160, 162, 164, 174, 175, 178-180, 194, 273
conative speech 215
Conatus (Çaba) 17, 46, 77, 85, 86, 89, 90, 97, 189, 309, 310
concatenatio (eklemleme) 56
contemptus (horgörme) 30
corpora (cisimler) 23
simplicissima (cisimcikler) 45

Çoklar (Multitudes) 145, 288, 304

davranışbilim (etoloji) 310
değerin değeri 134
değerlerin öznelliği 308
demokrasi 36, 54, 93, 102, 105, 115, 122, 123, 140, 142, 170, 180, 200-202, 288, 303, 311-323, 434, 436, 439, 480-482, 484
devlet aklı 99-103, 105, 106, 109
devrimcilik 185, 302
diferansiyel 57, 92, 96, 106-108
differentia specifica (özgül fark) 163, 180,
disiplin toplum 278, 375
diyalektik 24, 42, 43, 55, 134, 137, 165, 236, 272, 276, 281, 292, 312, 320-324, 326-328, 330, 331, 333-335, 408, 430, 453
Hegelci 16, 287, 326
doğa yasası 104
Doğal Hukuk 52, 102, 109, 203, 204
dost(luk) 14, 15, 17, 35, 40, 53, 56, 70, 71, 76, 160, 161, 167, 174, 224-227, 245, 268, 294, 310, 325, 345, 388, 406, 438, 459, 460, 467, 472, 474
düşünme kudreti 45, 54, 88, 298
düzlem 7, 27, 30, 31, 35, 40, 47, 61, 62, 64, 67, 87, 95, 105, 119, 129, 130, 132, 141, 146, 149, 150, 165, 166, 209, 210, 236, 237, 245, 263, 264, 268, 305, 314, 317, 330, 332, 335, 336, 338, 344, 348, 349, 353-355, 357, 358, 369-372, 385, 415, 443, 445, 453, 460, 465, 473, 475, 488

ebedi dönüş 165, 191, 216, 220, 222-224
ekonomizm 154
elveda proletarya 129, 308
emek-değer 149
enoncé (sözce) 279
entelektüel emek 155, 308
entegre dünya kapitalizmi 287, 288 (entegre kapitalizm) 289, 290, 308, 318, 336
episteme (bilgi) 242, 259
erdem 16, 38-40, 48, 50, 70, 101-104, 224, 424
erlebnis (deneyim) 216
eylem-imaj 81
eyleme kudreti 70, 72, 88, 92

facies totius universi (Evrenin her şeye Dönük Yüzü) 354
fark, 57, 138, 142, 215, 260, 276, 277, 318
fark edilmezleşme 354
fait social (toplumsal olgu) 94, 145, 147
fictio (uydurmalar) 60, 70
fikir özgürlüğü 273
fikirlerin fikirleri 34, 273
fikrin biçimsel gerçekliği 22
filozof kral 52
filozofların ses tonu 160-162, 178

filozofun çocuklaşması, 344, 369
fluctuatio animi
(ruhların dalgalanışı) 19, 25, 29, 47, 65
Formlar 53
Fütürist 144

Garip 459, 460
gayrimaddi emek (maddi-olmayan emek) 127, 133, 155, 297, 304, 305, 308
Geisteswissenschaften (Ruhun Bilimleri) 94, 123
généalogie (secere) 180
Gestell (kadrajlama) 373
göçebe filozoflar 269
göstergeler teorisi 273

Habemus enin ideam veram (Bizde doğru bir fikir var) 56
Hakikat 18, 46, 61, 69, 110, 111, 134, 151-155, 169, 189, 191, 193, 215, 217, 219, 221-227, 281, 206, 324, 332, 340, 404, 429, 437, 480, 481, 484, 493
hakikat iktidarı 193
Happening (olay) 257
Haptik (dokunarak duyulan) 372, 373, 375, 376
hayvan-oluş 341, 378
haecceitas (bu'luk) 343, 344, 349, 357, 371, 372, 375, 376, 385
homo sacer (kutsal insan) 169, 296
hukuk felsefesi 195, 202, 336, 453
hükümdar 16, 51, 81, 99-101, 104, 135, 139, 140, 181, 269, 382, 428, 431, 436

ışık metafiziği 68, 156

içkinlik 139, 140, 166, 336
içkinik düzlemi 132, 165, 370
İde 56, 130, 136, 279, 299
idea, 19, 23, 28, 33, 53, 79, 86, 252, 273, 478
adaequata (upuygunluk), 45, 46, 55
ideolojnin eleştirisi 40
ifadeci bütünlük 60
ignoramas (bilmiyoruz) 217
İkinci Yeni 459
İkonografi 130
ilişkiler arası ilişkiler 53
imaj 23, 27-29, 31, 47, 52, 63, 82, 86, 93, 96, 97, 132, 140, 141, 248, 249, 252, 258, 279, 286, 289-291, 294, 301, 452, 454
imgeler kuramı 39
imitation (taklit) 95, 146
imparatorluk 57, 126, 129, 133, 239, 285, 287, 288, 293, 296, 297, 302, 308, 312, 317-319, 427-429, 431, 434, 435
inertia (eylemsizlik) 286, 288
involvere (içermek) 44
irrasyonalizm 113, 146, 319

jest 23, 132, 230, 373, 381, 384, 385
jetztzeit
(şimdiki geçmiş zaman) 322
Jurisprudentia (içtihat hukuku) 337

kaçış-çizgileri, 351, 352, 371, 374
kafa emeği/kol emeği 129, 155, 304
kalabalık 32, 34, 93, 119, 120, 140, 147, 186, 211, 256, 258, 296, 311, 345, 349, 360-362, 375, 394, 435, 490-492
kamusal 14, 15, 141, 152, 153, 157, 167, 214, 333, 393
kanaatler sosyolojisi, 95, 136, 138, 452
kanaat toplumları 188, 470
kapalı sorular 158
kapma aygıtı 375
Kartezyen 54, 80, 113, 116, 160, 273, 278, 407, 466
Kantçı devrim 270
kaos 38, 81-83, 304, 337, 379-382, 384, 399
kavram 18, 19, 30, 32, 33, 53, 57, 65, 69, 71, 73, 75, 80, 83, 92, 95, 98, 99, 102, 105-109, 117, 118, 135, 137, 142, 151, 166, 169, 176, 178, 179, 182-185, 187, 188, 194, 195, 201, 202, 235-238, 255, 267-275,

277, 280, 285, 289, 292, 296, 298, 302, 304, 305, 321, 322, 329, 336, 346, 353, 371, 400, 424, 429, 442, 448, 481
kavramlar pedagojisi 271
kavramsal kişilik 236
kayıtsız olmayan doğa 287
Khronos (zaman) 247, 258, 263-265, 267
kronotopya (zaman-mekân) 267, 268
kimlik 142, 148, 169, 191, 192, 217, 219-221, 242, 292, 293, 316, 317, 349, 354, 355, 364, 365, 393, 395, 398, 402, 410, 415, 426, 459
kudret felsefesi 51
kullanım değeri 20, 150-152, 297, 306, 307
kurucu düşünce 296
kurucu öznellik 59

Le Baphomet 220, 412
Lekton (ifade) 265
lien social (toplumsal bağlar) 144
logos (söz) 42, 111, 142, 208, 262, 442, 453, 455, 483, 484
lumen naturale (doğal ışık) 119

major rasyonalizm 131
mavi Anadoluculuk 208-210
mazoşizm 445, 447-449
Minerva'nın baykuşu 302
minör rasyonalizm 276
Meczup Edebiyatı 476-482
media act (medya eylemi) 257
melodramatik 25
mens (zihin) 22, 44
meta-psikoloji 94
mikro-ekonomi 146
mikro-politika 146, 309
mikro-sosyoloji (mikrososyoloji) 95, 146, 291, 296
Minoritas (azınlık) 393, 395
Moira (kader) 263
Monad 137, 144, 271
monadoloji 60, 95, 96, 118, 137, 146-149, 187, 276, 476
montaj 9, 289, 290
more geometrico (geometrik sunuş) 23, 32, 34, 58, 119
multitudo (çokluk) 104, 105, 309, 311, 312
mutsuz bilinç 487, 488
mübadele değeri 151, 297

natura naturans (yaratıcı doğa) 44, 63
natura naturata (doğalanan doğa) 44
Naturwissenschaften (Doğanın Bilimleri) 94
nomadoloji (göçebebilim) 309
nomos (yasa) 196, 382, 433
noo-şok 299

optik 117, 172, 227, 277, 278, 312, 340, 372-376, 441
olay 55, 178, 246, 259, 264-266, 279-281, 286, 298, 300, 333, 334, 349, 353, 357, 358, 407, 408, 401, 434
oluş 334, 341, 346, 349-355, 358, 363, 364, 368, 378, 379
ontik 61
organsız beden [organsız vücut] 7, 272, 469, 489
ortak olan 309
ortak mefhumlar 46, 73
otomat 117, 229, 273
otonomi 283, 303, 304, 471
otonomist Marksizm 295, 303
otonomluk 133, 295, 296, 302

öklid geometrisi 31, 65, 92
Ödipal 77, 344, 353, 475
özdeşlik 46, 67, 72, 136, 148, 169, 192, 217, 292, 322, 358
özgür irade 26, 54, 199
özgür istem 217
öznellik(ler) 32, 38, 53, 58, 60, 79, 87, 150, 164, 174, 270, 271, 302, 304, 312, 323, 370, 403, 408, 409, 430, 447

partes extra partes (parça dışında parça) 334
partes intra partes (parça içinde parça) 176, 334

Pascal'ın bahsi 416
passio (tutkular) 22-24, 28, 29, 31, 33-36, 39, 43, 46-49, 65-68, 76, 84, 86, 87, 91-93, 96, 109, 119, 120, 240, 415
phusis (doğa) 196, 245
plan 30, 67, 81, 128, 143, 149, 234, 277, 348, 349, 353, 371, 426, 432
politik sosyoloji 213
Polizeiwissenschaften (Polisbilim) 103-106, 124
potentia (kudret) 40, 312
agendi (eyleme geçme) 55, 88
potestas (yetke) 40, 312
pozitivizm 110-112, 115, 138, 139, 144, 179, 198, 211, 320
pratico-inerte (maddenin direnci) 285-290, 297, 299, 302, 329
Praxis 286, 302
principium individuationis (bireyleştirme ilkesi) 60, 147

Rasyonalizm 49, 84, 113, 131, 146, 197, 271, 276, 415, 485
reel-sosyalizm 295
ressentiment (hınç) 300, 399, 472
ritornello (nakarat) 379
rizom (kökşap) 349, 353, 357-362, 364

sadizm 445-449
sadomazoşizm 81, 445-449
sapere aude (düşünmeye cesaret et) 237, 295
scholia (notlar) 58
Semeion (tohum), 264, 452
Siyaset alanı 51, 69, 94, 99, 100, 102, 108, 180
Somaton (cismani) 265
son insan 216, 222
sonsuz 16, 18, 21, 22, 62, 72, 85, 117, 176-178, 233, 379, 399
söylemin düzeni 111, 123, 469, 488
sözce üretimi 7
sözmerkezcilik 464, 465
Sturm und Drang 16, 22, 406
subspecie aeternitatis (sonsuzluğun açısından), 176, 177, 298
sui generis (kendine özgü) 135, 138, 144, 147, 276
Sûre 148, 280, 281, 289, 291

şeylerin düzeni 45, 59, 142

tablolaştırma 373, 374
taklit 47, 95, 99, 130, 211, 231, 253, 276, 308, 348, 358, 361, 378, 379, 400, 409, 410, 423, 436, 460, 463
Tanrı kenti 102
Tanrıtanımaz 21, 32, 33, 188
Tekrar 129, 131, 134, 258, 259, 269, 276, 489
Teodise (ilahi adalet) 195, 273
tesadüfi biçimler 356
toplumsal iş bölümü 135
toplumsal sözleşme 52, 107, 139
toplumsal tipler 95, 478
Töz 21, 32, 43, 44, 65, 85, 148, 272, 313, 356, 370, 405
transandantal (aşkın) 127, 128, 136
tüketim değeri 151

ufak akılcılık 16
ulus-devlet, 292
uyum düzlemi 348, 349, 353-355, 358, 369-371, 488
(uyum planı) 349, 353, 371

üretim değeri 56, 222, 307
üst-insan 216, 223

varlıkların merdiveni 118
varolma kudreti 22, 35, 72, 79, 92
Veritas index sui et falsi (Doğru kendinin ve yanlışın işaretidir) 57
valeurs-vérites (hakikat değerleri) 151
Varlık 114, 272, 286, 328, 370, 437
vernunft (akıl) 112, 271
vulgus (halk) 120, 123

Yabancılaşma 48, 90, 127, 128, 132, 137, 153, 248, 249, 287, 299, 460
Yazarın Ölümü 487

yenilik 62, 129, 130, 184, 197, 231, 232, 273, 303, 308, 473, 489
yeni roman 277, 458-460
yersiz-yurtsuzlaşma 357, 358, 365
yetkinlik derecesi 89, 90
Yüce 271, 298, 299

zaman-imaj 81
zaman oku teorisi 268
Zerdüşt 216, 217, 223, 224
zihinler komünizmi 55, 88
zoon politikon (siyasal hayvan) 139
zorunluluk 26, 33, 40, 45, 62, 74, 113, 114, 121, 128, 132, 196, 216, 217, 220, 222-224, 232, 238, 248, 251, 253, 261-263, 269, 278, 317, 318, 396, 415, 417, 430, 431, 459, 460, 469

Abaelardus 404
Abdülhamid 421
Acker (K.) 341, 396-398, 462-464
Adorno (T.W.) 210, 250, 252, 255, 256, 320-322, 324, 328, 330, 331, 441
Agamben (G.) 169, 170, 296, 310
Augustinos (S.) 24
Ahmatova (A.) 250
Akçuraoğlu (Y.) 211
Alatlı (A.) 336
Alkibiyades 236
Alliez (E.) 133, 297
Allo (E.) 106
Altan (A.) 456, 459
Althusser (L.) 16, 41, 55, 56, 69, 119, 124, 183, 198, 206, 288, 296, 327, 330
Amin (S.) 303, 394
Anaksimandros 208
Anaksimenes 208
Anar (I. O.) 461
Aquinas (T.) 99
Arendt (H.) 52, 205, 302
Aristoteles 32, 51, 54, 63, 64, 72, 99, 113, 135, 139, 144, 145, 158, 159, 162, 175, 179, 199, 254, 271, 297, 311, 316, 374, 400, 432, 436, 450, 464, 465, 486, 490
Aziz Pavlus 170
Arnauld (A.) 162, 174, 179
Aşık Ömer 423
Austen (J.) 407, 468
Austin (J.L.) 250, 442-444, 449-451

Bach (J.S.) 41-43, 62, 63, 157, 183, 184, 221, 385
Bacon (F.) 32, 63, 64, 113, 174, 227, 349, 466
Badinguet 216, 221
Bahşi 423
Bakhtin (M.) [Bahtin] 156, 267, 268, 329, 465, 454, 468, 488
Balibar (É.) 50, 51, 311
Bataille (G.) 324
Baudrillard (J.) 290
Bayburtlu Zihni 423
Bayle (P.) 15
Beethoven (L. van) 41, 42, 62, 408
Behramoğlu (A.) 459
Belge (M.) 458
Benjamin (W.) 29, 110, 135, 250, 299, 300, 322-325, 330, 331
Bentham (J.) 279, 374

Benveniste (E.) 445, 449, 453
Bergson (H.) 58, 60, 131, 133, 134, 138, 146, 148, 269, 276, 277, 280, 281, 288, 289, 291, 334, 337, 453
Berlusconi (S.) 258, 288
Bin Laden (U.) 292
Blanchot (M.) 170, 172, 236, 277, 278, 453
Bloch (E.) 67, 143, 320, 322, 324-328, 330
Blok (A.) 250
Blyenbergh (G. de) 37-39, 89, 345
Borges (J. L.) 117, 363, 399-401, 403, 487
Botero (G.) 99, 100
Boulez (P.) 43, 330
Bousquet (J.) 245, 406, 441
Bossuet (J.B.) 101
Breton (A.) 323, 324
Brahma 262
Bresson (R.) 63
Bricmont (J.) 313, 314
Bronte (E.) 250, 349, 407, 468
Brück (M. van den) 455
Buda 239
Butt (J.) 62
Burckhardt (J.) 191, 215
Bush (G.) 319
Byelinski (V.) 410

Campanella (T.) 101
Canetti (E.) 160
Castaneda (C.) 359
Céline (L. F.) 338
Cevat Şakir [Kabaağaçlı] 209
Cevheri 423
Cezanne (P.) 324, 329, 333, 375, 377
Chambige 216, 220
Châtelet (F.) 181
Clinton (B.) 319
Colbert (J.B.) 99, 101
Comte (A.) 94, 130, 135, 138, 139, 145, 211
Cromwell (O.) 302
Crusoe (R.) 473

Çehov (A.) 333

Damat İbrahim Paşa 417
De Bonald (L.G. A. de) 142
Deborin (A.M.) 55
Debussy (C.) 344
De Cardozo (R.) 41
De Certeau (M.) 189
Dede Korkut 423
Defert (D.) 172
Deleuze (F.) 361
Deleuze (G.) 7, 11, 13, 16, 30, 41, 42, 50, 57, 58, 60, 62, 63, 69, 72-74, 79, 81, 91, 112, 115, 119, 121, 123, 129, 132-134, 158, 169-171, 178, 182, 183, 198, 221, 236, 245, 246, 266, 268-272, 274-281, 287, 288, 297, 301, 309-312, 320, 324, 328, 330, 336, 343, 395, 397, 428, 444, 446, 451, 455, 468, 469
Denktaş (R.) 294, 295, 472
Derrida (J.) 160, 161, 178, 198, 199, 234, 235, 320, 338, 403, 404, 453, 458, 460, 464, 470
Dertli 423
Dertli İbrahim 423
Descartes (R.) 14, 16, 20, 21, 32, 33, 53, 54, 64, 69, 85, 110, 113-119, 131, 159-164, 174-180, 194, 227, 229, 238, 273, 295, 316, 437, 466, 485
De Tocqueville (A.) 142
De Maistre (J.) 142
Dickens (C.) 250, 377
Diderot (D.) 250
Diomedes 356
Dionysos 57, 111, 129, 133, 191, 215-217, 297, 310
Dostoyevski (F.) 130, 217, 267, 347, 364, 365, 375, 402, 460, 469, 474, 478, 488
Ducrot (O.) 443-445, 449, 453, 454
Dumas (A.) 352
Duras (M.) 277, 458
Durkheim (É.) 52, 60, 93-95, 133, 135-138, 141, 142, 144-147, 151, 189, 211-214, 276, 291, 311

Ece Ayhan [Çağlar] 125, 126
Eco (U.) 288

Einstein (A.) 317
Eisenstein (S.M.) 42, 250, 287
El Lissitzki 251
Empedokles 17, 178, 216, 280, 481
Engels (F.) 129, 143, 467
Erhat (A.) 209, 210
Ertuğrul (M.) 411
Erzurumlu Emrah 423
Euripides 111
Eyüboğlu (S.) 209
Eyüboğlu (Y.) 9, 396, 398

Fanon (F.) 362
Faye (J. P.) 125, 199, 454, 455
Fethi Naci 457
Feuerbach (L. A.) 221
Feyerabend (P.) 124
Feynman (R.) 313-317
Fichte (J.G.) 57, 409, 455
Fitzgerald (S.) 266
Flaubert (G.) 332
Foucault (M.) 9, 53, 58, 99, 102, 110, 111, 122-124, 134, 168-173, 180-182, 192, 198, 203, 205, 236, 245, 269, 277-279, 296, 310, 320, 331, 339, 374, 401, 402, 446, 465, 469, 488
Fourier (C.) 143
Frankfort (H.) 435
Freud (S.) 31, 94, 110, 254, 323, 325, 328, 350, 437, 446, 447, 479, 490
Fuentes (C.) 252

Gates (B.) 258
Gauss (G. F.) 313-315, 317
Gentile (G.) 439
Geronimo 242
Glytnour (C.) 314
Godard (J.L.) 289, 290, 292, 293, 301, 411, 312
Godelier (M.) 297
Goebbels (P. J.) 252
Goering (H.) 439
Goethe (J.W.) 15, 22, 55, 69, 78, 249, 406, 407, 411, 415, 468
Gogol (N.V.) 401, 402, 409
Gordon (P.) 429
Gorz (A.) 308
Gökalp (Z.) 211, 212, 420
Graunt (J.) 106
Grew (N.) 227
Grillet (A. R.) 277, 458
Guattari (F.) 57, 112, 121, 123, 129, 134, 182, 266, 287, 297, 309, 312, 444, 451
Gurvitch (G.) 108
Güney (Y.) 397

Habermas (J.) 140, 141, 183, 336, 449, 451, 453
Hafız 423
Hardt (M.) 57, 133, 283, 285, 288, 293, 297, 304, 305, 308, 317
Harvey (W.) 313
Hatayi 426
Hawking (S.) 316
Hegel (G.W.F.) 16, 19, 22, 40, 42, 43, 55, 56, 58, 59, 69, 76, 93, 113, 128, 130, 132, 136, 137, 142, 148, 165, 184, 195, 200, 202, 221, 247-250, 270, 271, 273, 286, 287, 292, 295, 297-302, 308-310, 313, 315, 317, 320, 322, 323, 326, 327, 330, 331, 334-336, 402, 405, 406, 408, 409, 430, 453, 467, 468
Heidegger (M.) 59, 69, 78, 121, 124, 131, 132, 178, 183 188-190, 198, 199, 208-210, 235, 240, 270, 293, 299, 309, 314, 316, 373, 374, 437, 453, 470, 475, 483, 485
Heine (H.) 407-408, 488
Hemingway (E.) 333
Herakleitos 17, 158, 165, 166, 178, 208, 246, 263, 264, 311, 340, 464
Herder (J. G.) 142, 485
Hermes 114, 122
Herzen (A.) 410, 411
Hesiodos 208, 239, 261, 262, 464
Hızlan (D.) 457
Hilav (S.) 180
Hitler (A.) 126, 439, 451
Hobbes (T.) 49, 51, 52, 98, 104, 105, 108, 110, 135, 139, 140, 309
Hooke (R.) 226, 227

Horbiger (H.) 126
Horkheimer (M.) 300, 322, 331
Hölderlin (F.) 69, 249, 272, 406, 444, 476
Hugo (V.) 411
Humboldt (V. von) 122, 255
Hume (D.) 15, 195, 196, 237, 238, 246, 269, 270

İbn Haldun 135, 141
İlhan (A.) 338, 459
İnsel (A.) 318

Jameson (F.) 320-331, 333, 335, 336
Justinianus 106
Jünger (E.) 251, 340, 341, 437-442

Kafka (F.) 160, 332, 364, 365, 395, 396, 398, 401, 402, 469, 473, 474, 476, 482, 484, 487
Kanetti (V.) 459
Kant (I.) 22, 56, 59, 94, 112-114, 174, 176, 177, 183, 184, 187, 193-197, 222, 237, 238, 247, 269-271, 273-281, 295, 298, 299, 301, 309, 313-315, 335, 429, 441, 446, 453, 466-469
Karacaoğlan 425
Karasu (B.) 363, 397, 398, 486
Kavas (L.) 180
Kaygusuz Abdal 426
Kepler (J.) 177
Kierkegaard (S.) 24, 169, 183, 184, 336, 337
Kissinger (H.) 462
Klee (P.) 110, 299, 381
Klein (M.) 345
Klerides (G.) 294, 472
Klossowski (P.) 215, 217, 218, 275, 400, 412, 414, 477
Klytemnaistra 39
Kojéve (A.) 58, 293
Konfüçyus 239
Kopernik (N.) 110, 114, 177, 446
Koyré (A.) 159
Köroğlu 423, 424
Kraft-Ebing (R. F. von) 445, 447
Kroeber (A.) 242, 243
Kshatriya 262
Kuleşov (L.) 250
Kuloğlu 423
Kundera (M.) 332, 364
Kürkçü (E.) 190, 310

La Boetie (É. de) 204
Lacan (J.) 24, 61, 110, 198, 265, 266, 281, 324, 332, 333, 446
La Fontaine (J. de) 115
Lambroso (C.) 146
La Mettrie (J. O. de) 229
Lao-Tze 239
Laplace (P.S.) 268
La Salle (J. B. de) 233, 234
Latour (B.) 146
Lawrence (D.H.) 63, 354, 366, 474
Lazzarato (M.) 57, 127-129, 133, 135, 145, 283, 297
Leach (E.) 367, 368
Leblanc (M.) 246
Le Bon (G.) 147
Le Corbusier 157
Leeuwenhoek (A. van) 117, 225-228, 388
Le Guin (U.K.) 242
Leibniz (G.W.F.) 15, 16, 41, 42, 59-62, 81, 92, 95, 96, 103-108, 113, 115-119, 124, 125, 130, 131, 137, 146, 147, 149, 174, 176-178, 183-188, 194, 227, 234, 246, 269, 271-274, 276-278, 280, 309, 310, 316, 337, 399, 466, 467
Leonardo (Da Vinci) 183, 258
Le Play (F.) 147
Lessing (G.E.) 15, 22, 249, 468
Levi (P.) 169
Levinas (E.) 236
Lévi-Strauss (C.) 214, 259, 265, 329, 415, 480
Levy-Brühl (L.) 135
Locke (J.) 15, 104, 135, 227, 246
London (J.) 473, 474
Lovecraft (H. P.) 350, 353
Löwith (K.) 191, 216
Luhmann (N.) 336

Lukács (G.) 254, 308, 323, 327, 329, 332, 405, 486
Luther (M.) 41, 62, 63, 217
Lyotard (J. P.) 456, 470

Macherey (P.) 16
Machiavelli (N.) 51, 98, 100-103, 105, 108, 135, 139, 140
Mağden (P.) 459
Mahmalbaf (M.) 294
Makarios 389
Malamud (B.) 69
Maleviç (K.) 251
Malinowsky (B.) 215
Mallarmé 376, 487
Malpighi (M.) 227
Mandelştam (O.) 406
Mann (T.) 437
Mannheim (K.) 143, 300
Marcuse (H.) 324
Marechal de Saxe 232
Marx (K.) 16, 55, 56, 65, 113, 119, 127-129, 130, 132, 134-137, 143, 149, 150, 169, 172, 173, 180, 189, 211, 287, 292, 295-297, 300-303, 305, 308, 310-313, 319, 320, 322, 323, 326, 327, 329, 330, 332, 335, 336, 338, 339, 410, 429, 433, 447, 455, 467
Matheron (A.) 52
Maupassant (G. de) 266
Moussorgsky (M.) 344
Mayakovsi (V) 250
Memet Fuat 458
Meinecke (F.) 90, 103
Melville (H.) 250, 365, 378, 473
Mendilov (A.A.) 267
Meriç (C.) 211
Merleau-Ponty (M.) 16, 175-177, 271, 314, 324, 331, 334
Mevlana [Celaleddin-i Rumi] 160, 426
Meyer (L.) 292
Michelangelo (B.) 156
Miller (H.) 487
Moliere 166
Monge (G.) 234
Morus (T.) [More (T.)] 101
Mungan (M.) 456
Musil (R.) 401

Namık Kemal 411, 469
Napolyon [Bonapart] 61, 205, 234, 274, 292, 298, 302, 331, 408
Nedim 417, 418
Needham (J.) 117
Negri (A.) 13, 16, 50, 51, 54, 57, 69, 92, 121, 127, 129, 133, 283, 285, 287, 288, 293, 297, 301, 304, 305, 308-310, 312, 318, 330, 336
Neron 39
Newton (I.) 86, 92, 118, 234, 268, 286, 299, 313, 315316
Niekisch (E.) 439
Nietzsche (F.W.) 16, 19, 28, 43, 69, 109, 111, 112, 115, 116, 121, 124, 130, 133, 134, 136, 165, 171, 183-185, 189-192, 200, 209, 215-218, 220-224, 251, 257, 269, 274, 275, 295, 300, 325, 335, 339, 347, 375, 378, 399, 409, 430, 437, 459, 463, 477, 481
Nijinski (V.) 347
Nixon (R.) 161
Nougayrol (J.) 430
Novalis 249, 281, 407, 408, 411, 415

Odyseios 356
Oktay (A.) 457
Orestes 39
Owen (R.) 143

Öklid (Euclides) 31, 65, 92
Öksüz Dede 423
Özel (I.) 338, 392, 416, 459

Pamuk (O.) 456, 461, 486
Parmenides 208, 235
Pasolini (P.P.) 169
Petty (W.) 106
Pitagoras 208
Platon (Eflatun) 17, 24, 32, 54, 68, 69, 102, 113, 144, 145, 156, 159, 162, 179, 225, 241, 252, 273, 311, 405, 442, 453, 487, 488

Plotinos 68, 156
Poe (E. A.) 266, 399
Poulantzas (W.) 101
Pound (E.) 338
Prado 216, 221
Prigogine (I.) 117, 268, 269
Porphyrios 68
Prokrustes 340, 441
Proudhon (P. J.) 136, 287
Proust (M.) 30, 267, 321, 398, 476
Pudovkin (V.) 250
Puşkin (A.S.) 409
Putin (V.) 286
Pyrrhon 116, 174

Rafaello 183
Reich (W.) 324, 481
Ricardo (D.) 137, 149, 446
Ricoeur (P.) 111
Rabbi Hillel 285
Rousseau (J. J.) 130, 135, 287, 406, 415
Russell (B.) 315

Quesnay (F.) 108

Sacher-Masoch (L. von) 445, 446, 448, 449
Sacher-Masoch (W. von) 449
Sade (M. de) 113, 445-449, 462
Sadi 423
Said Emre 426
Saint-Hilaire (E. G.) 234
Saint-Simon (C. H. de) 143, 145
Sarraute (N.) 267
Sartre (J.P.) 285-289, 299, 300, 302, 314, 320, 323, 327-331, 333
Schelling (F.) 55, 272, 315
Schoenberg 321, 330
Schopenhauer (A.) 43
Schönberg (A.) 42
Schmitt (C.) 205, 409, 438
Searle (J.) 442-445, 449, 451, 455
Semprini (A.) 429
Serres (M.) 114, 115, 117, 118
Seyrani 423
Sezer (S.) 396, 398
Shakespeare (W.) 293, 394
Simmel (G.) 21, 35, 95, 149, 150, 155, 308, 321, 323, 333, 370, 371, 471
Slepian (V.) 348, 349
Smith (A.) 135-137, 149, 150, 336, 446, 470
Sokal (A.) 313, 314, 317
Sokrates 111, 178, 208, 235, 236, 465
Solmaz (M.) 457
Spencer (H.) 275
Spengler (O.) 439, 452, 483
Spinoza (B.) 11, 13-98, 103-106, 108, 113, 116, 117, 119-121, 123, 124, 130-132, 140, 147, 149, 165, 166, 169, 171, 174, 176, 178, 189, 190, 193-196, 199, 206, 216, 222, 237, 269, 271-273, 275, 276, 278-281, 287, 288, 292, 295, 297, 301, 309-317, 329, 330, 344-346, 348, 354, 369-371, 415, 452, 455, 466, 467, 469, 484, 488
Stengers (I.) 117, 268
Strauss (Leo) 52
Stravinski (I.) 321, 326, 333
Strindberg (A.) 191, 215
Swammerdan (J.) 227
Swift (J.) 113

Tanpınar (A. H.) 133
Tantalos 340, 441
Tarde (G.) 9, 11, 60, 61, 93-96, 125-141, 144-155, 187, 211-214, 276, 277, 291-293, 297, 308-311, 336, 337, 452, 470
Tatlin (V.) 251
Tekin (L.) 456, 458
Temelkuran (E.) 182, 184, 186, 190
Thales 56, 158, 208, 238-240, 481
Tolstoy (L.N.) 244, 378
Topçu (N.) 211, 212
Toscagni (O.) 257
Tschirnhaus 17

Ülken (H.Z.) 50

Vaisya 262
Van Gogh (V. W.) 372, 377

Vermeer (J.) 225, 226, 228, 388
Virilio (P.) 124, 125, 290
Voloşinov (V. N.) 454
Voltaire 406
Von Humboldt (V.) 122, 255
Von Justi (J.H.G.) 103
Von Kleist (H.) 476, 478

Weber (M.) 111, 128, 291, 438
Weinberg (S.) 313
Wenders (W.) 300
Whitehead (A.N.) 122, 280, 315
Whitman (W.) 63
Wilson (C.) 227
Wilson (J.) 242
Wilson (T. W.) 161
Wittgenstein (L.) 23, 24, 178, 183, 452
Woolestonecraft (M.) 250
Woolf (V.) 63, 333, 341, 354, 357, 376, 395, 397, 463, 469, 475, 476, 487
Wundt (W.) 94, 147

Yakup Kadri [Karaosmanoğlu] 417
Yalom (I.) 275, 459
Yardımlı (A.) 50
Yaşın (M.) 395
Yeltsin (B.) 286
Yunus Emre 209, 426

Žižek (S.) 288
Zweig (S.) 459

ULUS BAKER

Beyin Ekran

Derleyen: EGE BERENSEL • 364 sayfa

Ulus Baker, sinemanın öykü ve enformasyon sunma yönünü değil düşünme ve tahayyül etme yetisinin yani düşünce-imajının, montaj-düşüncenin yaratım olanaklarını araştırdı. *Beyin Ekran* üç bölümden oluşuyor: Minör-düşünce: Zaman-imaj ya da Video-imaj: Godard, Bresson, Tarkovski; Montaj-düşünce: Şok-imaj: Eisenstein, Güney, Lanzman; Aralık-düşünce: Rizom-İmaj: Vertov.

Beyin Ekran, onun sinema yazılarının bir montajıdır, onun değişiyle "düşünen" bir kitaptır.

Birikim'den

ULUS BAKER

Kanaatlerden İmajlara

Duygular Sosyolojisine Doğru

Çeviren: HARUN KEMAL ABUŞOĞLU • 357 sayfa

Bu inceleme toplumsal bilimlerle belgesel filmcilik arasında mümkün bir birleşmenin boyutlarını tartışıyor. Bunun ön şartlarından birinin hâlihazırdaki "kanaatler sosyolojisinin" bir eleştirisi olması gerektiğine inanıyoruz. Bu yalnızca sıradan toplumsal araştırma pratiğine yönelik bir eleştiri değil, yorumcu-epistemolojik tarza ve toplumbilimsel yaklaşımların "metin" ve "kanaat" etrafındaki epistemolojik düğümlenişine yönelik bir eleştiridir. Spinoza'nın "duygular öğretisi" bu noktada bizim için merkezi bir öneme sahip: duygular sosyolojisi kendi başına bir epistemik alan olmaktan çok, adanmış olduğu alanda bir praksis oluşturmaya çabalamalı. Bu praksisi nihai olarak Dziga Vertov'un sine-göz ve sine-hakikat yaklaşımında, çağdaş video alanında ise Jean-Luc Godard'ın videoyu bir "düşünme cihazına"dönüştürmeyi amaçlayan yaklaşımlarında görüyoruz.

ULUS BAKER

Birikim'den

ULUS BAKER

Aşındırma Denemeleri

256 sayfa

Ulus Baker'in yazılarının, 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...

Aşındırma Denemeleri'nde 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...

"Ağaç ya da köklerden farklı olarak rizomlar (köksaplar) herhangi bir noktayı başka herhangi bir noktaya bağlama özelliğine sahiptirler. Ama bu iki nokta arasında 'ortak özellikler' bulunması asla gerekmez. Tümüyle farklı doğalarda olabilirler. Çok farklı işaret düzenlerine ve iletişim mekanizmalarına sahiptirler. (...) Bir rizom birimlerden değil boyutlardan oluşur, daha doğrusu hareket halindeki yönlerden. Ne başı ne de sonu vardır. Ama her zaman bir 'ortası' bulunur. Bu ortadan kaynaklanır, gelişir, serpilir. (...) Böyle bir çoğulluk boyut değiştirdiğinde aynı zamanda zorunlu olarak doğası da değişir, başkalaşıma uğrar. Nokta ve konumlarla, noktalar arasındaki ikili ilişkilerle tanımlanan bir yapı gibi değildir. O yalnızca çizgilerden yapılmıştır. Onun boyutları bir parçalara ayrılma ve kopuş noktalarıyla tanımlanmıştır.

Rizomun esas özelliği şecereye ve soy ağacına, aile ve Devlet değerlerine karşı çıkışı, onları bozulmaya uğratmasıdır. Bir tür karşı-hafızadır. Değişimlerle, unutuşlarla, kalıpların kırılmasıyla, yayılma ve işgal ile büyür."

Ulus Baker, noktalar ve konumların değil çizgilerin olduğu, sezgiyle hareket eden, toplumsal mücadelelerle, sanatlarla, bilimlerle bağlantılar kurarak ilerleyen bir düşünce geliştirdi... Elinizdeki kitap, onun düşünce akış şebekesidir.

Yüzeybilim-Fragmanlar üç bölümden oluşuyor:

Rizom-düşünce: Spinoza, Tarde, Deleuze.

Otonom-düşünce: Hardt, Negri, Lazzarato.

Oluş-düşünce: Minör-edebiyat – Woolf, Acker, Jünger.

Bu teorik şebekenin hatları, felsefeden edebiyata, tarihin dip köşelerinden günümüzün her ânına, diyanet işleri fetvalarından ölüm oruçlarına, hastaneden pulculara, geçmediği yer bırakmıyor. Olsaydı, konuşsaydı, dinleseydik... dedirten metinler...

ISBN-13: 978-975-05-2346-5

Birikim Kitapları