MİNÖR POLİTİKA

ALİ AKAY



MİNÖR POLİTİKA **ALİ AKAY**

MİNÖR POLİTİKA

ALİ AKAY

BAĞLAM

Bağlam Yayınları 156
İnceleme/Araştırma 101
ISBN 975-6947-45-4

Ali Akay
Minör Politika
© Ali Akay
© Bağlam Yayınları

Birinci Basım: Kasım 2000
Kapak Resmi: Seza Paker / *Gökkuşağı*, 7, 2000
Baskı: Kardeşler Matbaası

BAĞLAM YAYINCILIK Ankara Cad. 13/1 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 513 59 68

ÖNSÖZ

Minör Politika 1999-2000 ders yılında yapılan derslerden ortaya çıkmıştır. Uzun zamandan beri minörlük üzerine düşünmekteydim. 1996 yılında "*Azınlık*" adlı bir serginin küratörlüğünü yapmıştım. Burada Deleuze ve Guattari'den yola çıkarak minör edebiyat üzerine düşünmüş ve onların kullandığı anlamda kullanmıştım.

6. İstanbul Bienali sırasında çağdaş sanat ile ilgili işleri izlerken minörlük kavramının plastik sanatlara kaydığını fark ettim. Bu minvalde yazdığım yazılardan sonra Fransa'da yapılan Lyon Bienali benim bu saptamalarıma destek verir nitelikteydi. "Egzotizmin Bölüşümü" tam manasıyla ikili bir şekilde işlemekteydi. Herkes herkesin "doğusunda"ydı artık. Egzotizm ve primitivizm bu anlamda çağdaş sanat sergilerinin ana malzemesi arasındaydı: Chen Zhen adlı Şanghay doğumlu sanatçının çalışmaları da önce Venedik Bienali'nde (1999) sonra da her yerde görülmeye başladı. FIAC 200 Fuarı da ona yer verdi. En son olarak da bu önsözü yazdığım sıralarda *Art Presse* dergisi ona birkaç sayfa ayırdı (Eylül 2000). Bu gelişimin başlangıcı ise 1989 yılında Vilette Parkı ve Beaubourg Sanat Merkezinde yapılan "Dünya Büyücüleri" sergisinde Jean-Hubert Martin'in "Primitivizmi" ve sanat olarak gözükmeyen büyü nesnelerini sergilemesiyle yeniden gündeme geldi. Çağdaş sanat artık edebiyatın peşinden minörlük kavramı üzerine çalışmaya, işlemeye başlamıştı.

Aslında biraz daha geriye doğru bakıldığında Picasso'dan Matisse'e; daha önce Gaugin'den geçerek ve Fovistler ve Dada ile ve de Alman ekspresyonizmiyle ve de Amerikan ekspresyonizmiyle ve de ve de .... Birçok yerde Beuys'den bile geçerek primitivizmin ve egzotizmin yeni şekillerle yeniden ve yeniden ve yeniden sorunsallaştırıldığını fark etmemek imkan-

sız hale geliyor. Toplumsal yaşamda çokkültürlülük kavramı ve de postkolonyalizm söylemi hem primitivizmi hem de egzotizmi toplumun içinden gelen dinamikler olarak sanata ve edebiyata yansıttı (Fransız antropolog Maurice Godelier Afrika ve Okyanusya Müzesi'nin 2004 yılında kurulmasında danışmanlardan biri olarak "postkolonyal bir politikanın icad edilmesi sayesinde" bu projenin hayata geçirildiğini söylemiştir. Ancak Amerika kaynaklı bu söylem Fransız kolonisinden Malililere ve Fildişi sahillerinin yerli sanatlarına yer vermekten çok, kendi topraklarında yaşayan Amerikalı yabanların sanatlarına yer verdiğini söylemektedir. Bkz. Hugo Lacroix, "*La Tache de la panthere*", Art Presse, Mayıs 2000). Yine Fransa'da Jacques Kerchache'm bu yerli -ilkel sanatlarına olan hayranlığı ve koleksiyonunu bu yönde yapması "özgür ve eşit" sanatlara verdiği değeri gösterirken, aynı zamanda Louvre Müzesi koleksiyonuna olan yakınlığın da o zamanki Paris Belediye Başkanı Jacques Chirac'dan geçtiği ileri sürülmektedir.

Edebiyat alanında ise başka örnekler var; ancak bunlar da aynı yıllara rastlar gibi durmakta. İlk olarak Salman Rüşdi'nin edebiyatını ve de özellikle "*Şeytan Ayetleri*"ni düşündüğümüzde; bu kitapta canavarlaşan ve aynı zamanda "batılılaşan veya İngilizleşen" Hintlilerin ilkellikle olan bağlantısını hatırlamamak mümkün değil. Dinlerin ve ritüellerin üzerine düşünen bir edebiyat ile bu şekilde büyücülüğü sergi salonlarına taşıyan düşünce arasındaki yakın bağ görülmezse görülmez bir bağ olarak durmakta. Chen Zhen'i dinlediğimizde 1960'lı yılların söylemi ile 1990'lı yıllar arasındaki ayrım dikkat çekicidir: "1960'lardaki mücadelede açıkça iktidar odaklarına, yani sisteme karşı tavır alınmaktaydı. Batılı olmayan sanatçılar da batılı değerlere karşı mücadele etmekteydiler; ama merkezde oturuyorlardı." Chen Zhen kendisine yeni bir direnme stratejisi bulduğunu söylemektedir: "Yeniden marjinalleşmenin sağlanması açısından yeni bir pozisyon nasıl bulunabilir? Kültürel klişelere karşı savaş alanı nasıl oluşturulur? Transtecrübelerimi nasıl yapabilirim? Aralarında yer değiştiren bir göçmen olmak için "öteki" kültürlere girmek nasıl mümkün olabilir? Bu-

rada artık kimlik sorunu olarak soru nerden geliyorsunuz değil, nereye gidiyorsunuz olmaktadır". Chen Batı'da değil ülkesinde yaşamakta ve Batıda sergilemektedir. Ülkemizde Bülent Şangar, Halil Altındere, Hale Tenger, Aydın Murtazaoğlu, Gülsün Karamustafa vb. da benzer bir durumdadır. Bu çok ilginç bir şekilde ileri doğru giden bir kimlik meselesini bize sunmaktadır. Geçmiş ve geleneksel kimlik yerini ileriye dönük oluşlara doğru bırakmaktadır. Deleuze ve Guattari'nin "kaçış çizgisi" diye adlandırdıkları kavram çağdaş sanat içinde artık örneklenmeye başlanmıştır. Onlar edebiyattan ve şiirden ve sinemadan örnekler vermekteydiler; bugün ressamlar, sanatçılar bu sorunlarla uğraşmaktalar. 1991'den beri ileri sürmekte olduğum ve sanatçıların sosyolojik ve siyasal meseleleri sorunsallaştırdıkları "gerçeği" daha çok belirginleşmeye başlamıştır. *Konum-lar*'dan (1991) beri bu kitaplara hep yansımıştır zannediyorum. *Kıvrımlar* (1996); *Postmodern Görüntü* (1997); Emre Zeytinoğlu ile birlikte yazdığımız *Kavramın Sınırlarında* (1998); *Armağan* ve *Sanatın Sosyolojik Gözü* (1999), hepsinde satır aralarında bunu bulmak mümkündür.

1995'den beri küratörlüğünü yaptığım sergilerde de bunu hep gazetelerde açıklamak ihtiyacını duydum. Sanat ve Sosyoloji seminerlerinde (Yapı ve Kredi'de 1995-96)yine bunu anlatan konumları sorunsallaştırdım. Bir bakıma Chen Zhen gibi tecrübelerimi birer trans-tecrübe veya disiplinler-arası tecrübeler olarak ele aldım. Sanatın ve de özellikle çağdaş sanatın bir tecrübe alanı olduğunu, önemli olanın arayışlar ve deneyler olduğunu vurgulamaya çalıştım. Sosyolojiye de bu şekilde yaklaştım. Bourdieu'nün, Baudrillard'ın, Maffesoli'nin burada özellikle önemli bir yere sahip olduğunu düşünüyorum. Nathalie Heinich ise sosyologlar arasında bu durumu fiilen en çok pratik edenlerden birisi. Nicholas Bourriaud ise, "*İlişkisel Estetik*" adlı çalışmasıyla bana en yakın yerde duranlar arasında, Guattari'nin terimleriyle sanat yapmak bana yakın gelen tutumlar. Bunlar tanımadığım halde bana kitaplarıyla yakın gelen arkadaşlar.

Bu andan itibaren sanatta ve sosyolojide politik olarak minörlüğü ele almanın zamanının geldiğini düşünmeye başladım. Bu da bir süreç oldu. Başında tam olarak geliştirmediğim; ama giderek konunun göbeğine doğru girmeye başlayarak eski metinlerle haşır neşir olmaya başlayan bir grup olduk. Bunlara öğrencilerim katılmaya başladı. Bu yıl içinde birçok öğrencim derslerdeki aktif katılımlarıyla konunun ilerlemesine ve de eski metinleri başka bir gözle okumaya bana yardımcı oldular. Onların ve bazı sanatçıların sorularıyla ilerlemeye başladım. *Armağan* kitabıyla birlikte *Minör Politika*'nın oluşumunda katlıları olan Mimar Sinan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü öğrencilerimi, bu anlamda, çok ilginç bir konumda bulduğumu söylemeliyim. Çok meraklı ve atak olarak konular üzerinde düşünmeye başladılar. Özellikle, burada tam katılımlarıyla ve derslerdeki sunumlarıyla Engin Sustan, Narin Bağdatlı, Barış Başaran, Başak Demir, Berrak Dal, Selin Olgaçer, Burçak Artan'a ve de metinleştirmekte yardımcı olan Ezel Yurdadön'e teşekkür borçluyum. Ayrıca Ender Keskin hem derslerdeki enerjisiyle hem de daha sonra bu kitabın oluşumundaki yardımlarıyla müteşekkir kaldığım bir kişidir. Bu şekle gelen kitabın oluşumunda büyük katkıları vardır. Ayrıca son olarak primitivizm ve minörlük konusunda tartıştığım ve bu tartışmalar sırasında beraber gezdiğimiz sergilerle anında örnekleri tartışma konusu edebildiğim, bana insanın özünün tembellik olduğunu yazan Malevitch'in kitabını (*La Paressé comme la verité effective de l'Homme*) gösteren Seza Paker'e ve minör politika ve sanat üzerine benimle yaptığı tartışmalardan dolayı Ömer Uluç'a da teşekkür borçluyum. Beni, bir yerde, tartışmalarıyla bu dersi yapmaya ve bu kitabı oluşturmaya teşvik ettiklerini söyleyebilirim.

Ali Akay
İstanbul, 12 Ekim 2000

24 Ekim 1999

Minör politika bize 20. yüzyıl tarihinin 19. yüzyıldan gelen çizgisini sanatta, edebiyatta, felsefede ve sosyolojide verdi. Ancak bu yaklaşım 20. yüzyıl içinde aydınlanma felsefesinden gelen ilerleme düşüncesi ile birleştiğinde, minörlük yerine yetkin ve toyluktan çıkmış majör örnekler halinde düşünceyi etkisi altına aldı. 20. yüzyıl başının antropoloji çalışmaları ilkellerle ilişkiliyken, ikinci yarısının başında yapısalcılıkla birlikte, yapısal antropoloji ilkel teması yerine karşımıza "yaban" ütopyasını çıkarırken, daha evvel Rousseau tarafından geliştirilmiş bir tema olan "iyi yerli" ütopyasını sundu. Burada yabanlar ve tarih teması Batı merkezli bir okumadan uzaklaştırılarak, yeni baştan hem Batının tarihi hem de Üçüncü Dünya veyahut Güney'in ve Doğu'nun tarihi okunmaya başlandı. Bütün bir 20. yüzyıl burada gelişme, ilerleme kavramlarını Batı ile hesaplaşma anlamında ele aldığında, majör temalar ütopyanın majörleştirilmesi; bütün bunlar hep genel kavramlar olarak karşımıza çıktı. Minörlük bize bunun tersini göstermeye çalışmaktadır. Özellikle Deleuze ve Guattari'nin Kafka okuması minör temaya büyük bir açılım imkanı sunmuştur.

Günümüzde çağdaş sanat kendisini 20. yüzyılın başı ile birleştirirken, bir yüz yıldan çıkma geçmiş bir yüzyıla girmeyle aynı anlamda kullanılır oldu. Primitivizm ve minörlük görsel sanatlarda ön plana çıkartılarak, Batılı ve yerli ayrımı yerliden yana, yerelden yana ele alındı. Burada sanatçının tamamen kişiselleştirdiği, öznelleştirdiği sanat eserleri kendilerini minör eserler olarak ortaya koydular. Tracy Emin örneği yaşadığı aşkları gösterirken hem kimsenin ilgisini çekmez gibi gözüken aşklarını ve cinsel hayatını ortaya dökerken, buradan bir sanat eseri ortaya çıkarttı. Örnekleri çoğaltabiliriz. En vahşi ve minör duygular sanatta en kırılgan ve yine minör malzemelerle kendilerini ifade ettiler. Sulu boyalar, desenler, mumdan yapılma çalışmalar sanat tarihinde tuval resminin yanında birer

minör malzeme olarak durmalarına rağmen, çağdaş sanat onları gerçek bir sanat nesnesinin tecrübe aletleri haline soktu.

***

Marksizm'in sosyalist toplumu kendisini kurmaya uğraşırken, Doğudan gelen rüzgar Sovyetler Birliği'nde sosyalist rejimi kurduğunda söylemin ütopik hali kendini bir gerçeğe terk etmişti. Bu örnekten yola çıkarak 20. yüzyıl siyaset tarihi gerçek politikalar üzerine kendilerini kurarlarken, sürekli varolan durumun "kurtarılması" üzerine ve de "hikmet-i hükümet" üzerine düşündüler. Reel politikada Sovyetler Birliği Üçüncü Dünya halklarının yanında emperyalist Batı ve Amerika ile mücadele ederken kendi halkından bu mücadeleye katkı bekledi. Yıllar süren bu katkı sonunda duvarın çökmesi sonrasında yerini yeni bir ütopya arayışına bıraktı. Bu ütopya 21. yüzyılda belki Marx'tan çıkan ama güncel siyasetle sınırlı kalmayan, Malevitch'in "tembellik insanın doğasındadır" vecizesiyle sanatta kendine yeni yerler edinmeye çalıştı. Çağdaş sanat siyasi alanda kurulmuş olan bu söylemi 21. yüzyıla doğru taşırken, yeni bir ütopya iddiasını taşıyabilir.

Ütopya, komünist toplumunu neredeyse ortaya çıkarıyordu. Bu biraz yabanlara, ilkellere ait bir toplumsal gündelik yaşam biçimi gibi duruyordu. 20. yüzyılın siyasi pratiği bunu mümkün kılmadı. Ama bir başka açıdan baktığımızda, yabanlardaki toplum biçiminin karşı piramidal bir yapıda olduğunu görüyoruz; bu da şefin çalışkanlığı sayesindedir. Diğerlerinin tembellik yapma hakkına sahip olduğu sözkonusu edilebilir. Bu, antropolog Pierre Clastres'in* *Devlete Karşı Toplum* kitabındaki "Kızılderili Şefinin Felsefesi" adlı metinde göstermiş olduğu meseledir.

Clastres, C. Lévi Strauss'un izinden yapısalcı bir analiz yaparken; yabanlarda ve modern toplumlardaki yaşam farklarından, gündelik yaşam pratiklerinden yola çıkarak, Marx'ta ol-

* Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, Çev.: Mehmet Sert, Ayrıntı Yayınları.

duğu gibi ilerleyen bir toplumsallık değil de; toplumsallığın farklarını, hatta "geri" gibi duran ilkellerin daha demokratik olduğunu iddia eden metinler yazıyor. "Modern toplumlarımızda her ne kadar bolluktan, insan haklarından, demokrasilerden vs. bahsetsek de, bu anılanlar yabanlarda daha fazla vardır ve daha meşrudur. Çünkü hiyerarşi devletli toplumlarda olduğu gibi piramidal yapıda genişlemiyor, tersine piramit ters-yüz edildiği zaman bu toplumsallık anlaşılabilir".

Devletli toplumlarda bir merkez, ondan sonra sınıflar veya sınıf fraksiyonları vs. var. Her katman Marksist anlamda üst sınıflar veya ezilen sınıflar diye ikiye ayrıldığında sınıf katmanlarını gösteriyor.

Ama Marx'taki burjuvazi veya işçi sınıfı gibi kaba ayırımları, modern toplumlara uygulamaya pek imkan olmuyor. Bu nedenle kendisi de Marxist olan başka bir sosyolog; Poulantzas, Marx'taki sınıfsal analizin ikili olduğunu, fakat bunun modern toplumların anlaşılması için yetmediğini, bunun için de sınıf fraksiyonları kavramından bahsetmek gerektiğini gösteriyor. O anlamda da devletli toplumlardaki yapı da; merkez devlet, idaresi altında devlet bürokrasisi ve üst sınıflar burjuvazisi, altta ise köylüler ve orta sınıf, işsizler gibi katmanlar sözkonusu. Bu üçlü ideoloji arayışı aslında... İnsanlarla devlet arasındaki kamusal alanda söz söyleme haklarının, hukuki yapıların eş merkezli olması üzerine kurulu olması. Clastres'e göre ise; devletli toplumlardaki bu farklılaşma düzeni, demokrasi meselesinde bir handikap. Şefin en altta durduğu, en çok çalıştığı, diğer kabile insanlarının ise hiç çalışmadan sürekli artığı tüketip; hediyeleri alıp, rahat bir yaşam sürdürmelerindeki imkan, ancak demokrasi sayesinde varoluyor, o da yabanlardaki demokrasi. Bunun anlamı, şefin yaptığı işlev, en iyi avcı olmak; en çok hikaye anlatabilmek, en iyi iş yapmak ve gündelik yaşamında bunların dışında bütün zamanını çalışmaya ayırarak, kabilenin diğer üyeleri için hediyeler yapabilmek. O zaman çalışma zamanında ortaya çıkan artığın, şeften kabileye doğru -devletli toplumlardaki durumun tersine- işlediğini görüyoruz.

Osmanlı piramidal yapısında da, devletli toplumlar düzenine benzer bir piramidal yapı sözkonusu. Bu piramit yapısında yukarıdakiler işçiyi sömürürken; yabanıllarda ise tüm kabile, şefi sömürüyor. Yabanıllarda lider konumunda olan insan en çok çalışan, en çok ödül veren durumunda; diğerleri ise bütün gün pipo içiyor, yatıyor, akşamları şefin avladıklarından yemek yiyor vs. Şefin iyi bir avcı olması gerekiyor. Çünkü bütün kabileyi besleyecek hayvanı vurması gerekli. Dolayısıyla şefin artığı kabileye dağılmaya başlıyor. Böyle bir durumda iktidarın tabandan yayıldığı söylense de, Clastres başka bir şeyden daha sözediyor ki, bu da şefin tek avantajı olan poligaminin olması; yani kabiledeki kadın dolaşımında şefin çok kadınla evli olabilme imkanı var. Bu bakımdan da bu -yazının ortaya çıktığı dönem- birkaç yazarı saymazsak, feminist yaklaşımlarla kadının toplumsal konumu insanların çok fazla ilgilendiği konulardan değil, o dönem daha çok konuşulan, sınıfsal yapı nasıl çözülecek, sınıflar arasındaki ayrımın nasıl ortadan kalkacağı, kol emeği ile kafa emeği arasındaki ayrım vs. olduğu için, Clastres'in düşüncesindeki demokrasi de artığın dağılımı üzerine kurulu. Kadın dağılımı pek önemli gibi durmuyor burada. Yabanılların piramidal yapısında altta duran şef aslında poligamlıkla toplumsallık içinden bir ayrım elde ediyor: Bir artık veriyor, ayrım elde ediyor. Bu noktada, yabanıllarda artığa karşılık ayrıcalık alan şefin varlığı, buna karşı devletli toplumların hem artık hem de ayrıcalığın alındığı piramidal yapısı. Clastres'in farkı artık üzerinden hesaplanırken, ayrıcalık meselesi o dönem belki de gündemde değildi. Bu iki piramidal yapıdaki insanlar bir şekilde bütün bir toplumsallıktan ayrıyorlar -Devletli yapının piramidinin başındaki için, hem ayrıcalık hem artığın kendisine doğru yöneldiği bir yapı sözkonusu; Yabanıl kabilenin ters piramidal yapısındaki şef, artık yerine poligamik ayrıma sahip. Bu noktada bir anlamda şefin bu ayrıcalığı onu toplumun içinde farklı bir yere getirirken, aynı zamanda farklı bir bilince ulaştırıyor. Bu bilinç, onu kolektif bilinçten ayıran bir bilinçtir. Bu ayırımı yaparken, şefin bir takım teknik bilgilere ihtiyacı sözkonusu ve genelde babadan

oğula geçen bir çizgi bu. Teknik bilgiler insanı genelde kalabalığın olduğu ortamda ayıran şeyler. Bu bilginin de miras gibi işlerliği sözkonusu. Benzer bir şekilde Büyücü de Şaman da toplumsalın olduğu alanda gruptan veya kabileden farklı bir şekilde giyiniyor, davranıyor, farklı ilaçlar içiyor ve üretiyor. Genelde Şamanlar için *medecineman* adı (hasta, iyileştiren kişi) kullanılır. Bunların çoğunun fiziksel sakatlıkları vardır. Bu da onları toplumdan ayıran bir özelliktir. Aksak Timur hem Şaman hem de Kaan'dı. Cengiz Han da topaldı.

Şamanlarla (yani Kamlarla) Kağanlar arasında bir benzerlik sözkonusu. Biri iktidardaki savaşçı, diğeri büyücü. Dumézil'den yola çıkarsak; "iktidarlar genelde çift kutuplu, biri egemenlik üzerine kurulu olan siyasi iktidar, öbürü ise büyü veya din üzerine kurulu olan iktidar, dünyayı kontrol edebilmek. Bunların arasında bir egemenlik savaşından, bir iktidar savaşından söz edebiliriz. Hangisinin toplumu yöneteceği meselesi. Bu 4. yüzyılda Orta Asya'daki bir Göktürk kabilesinden Selçukluya; Selçukludan Osmanlıya; Osmanlıdan Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar pek değişmiş gibi durmuyor. Avrupa'da da aynı durum sözkonusu. Kraliyetlerle Papalık arasındaki iktidar savaşları da aynı durumun Avrupa ayağındaki örnekleri. Napolyon bile Papa'yı emirle huzuruna getirterek taç giyiyor. Bunu, dini olanın da meşruiyeti olması sebebi gerçekleştiriyor. Yavuz Sultan Selim'in Ridaniye ve Mercidabık seferi ve savaşıyla halife olması, Osmanlının Arap ve Müslüman dünyası üzerinde büyük bir meşruiyet kazanmasını ortaya koydu. Fas kralının da aynı iddiası sözkonusu. Burada ilginç bir nokta da Osmanlının Kuzey Afrika'da Fas'a kadar ilerleyip, Fas'a girmemiş oluşu. Fas'ın kendi tarihinde Fas kralının halife olduğu iddiası var.

Din ve Hukuk-Politika ilişkisi bugünkü en temel siyasi kavgalardan birisi, kim yönetecek, kim en meşru erk sahibi, iktidar sahibi olacak?

Ancak ister siyasi-hukuki otorite, ister dini otorite olsun, Şaman veya Kağan belli bir tarihi sıraya göre bir anlamda toplumsal ayrımlarını ortaya çıkartıyorlar. Şamanlar otların sahi-

bi olarak hem zehir hem de panzehir verebiliyorlar. Ecza deposu oldukları için en iyi uyuşturuculara da sahipler. Şamanların sık sık seyahat ettiklerini, köstebek gibi yerlerin altına girip oradaki kötü ruhlarla tanıştıklarını düşünürsek, bir masal gibi gelse de, toplumlar bu masallara inanıyorlar. Şamanlar teknik sahibi, otlara sahip, ilaç yapabiliyorlar, hastaları iyileştiriyor, şifalı otları tanıyorlar vb. Bu bakımdan öbür dünyalara gidip geliyorlar (şamanik bir extas durum). Bütün bunlarla Şaman veya Büyücü toplumsaldan kendisini ayırıyor, birey olarak ortaya çıkmaya başlıyor, bireyselleşiyor, kolektif bilinçten öznel bilince sahip olmaya başlıyor. Bilinç terimlerini kullanırsak burada "bilinç farklılığı" var. Eğer görüntü farklılıklarını kullanırsak, Şamanlar kadın kıyafetleri giyiniyor, boyanıyorlar. Bu durumda ne erkek ne kadın, ne bu dünyada ne öbür dünyada, dolayısıyla "arada" bir durumda Şamanlar. Ne erk sahibidirler ne de idare edilebiliyorlar. Ne zaman ki -Ergenekon hikayesinde olduğu gibi- bir demirci demiri dövüp, bir kılıç yapıyor, o zaman Kağan bir kılıç darbesiyle Şamanın büyülerini çözüyor. Kılıcın ortaya çıkmasıyla iktidar, büyüsellikten tinsellikten maddi hayata doğru geçiyor. Gözle görünür ve darbeyi yiyince de duyulur bir etki -kılıcın etkisinde olduğu gibi, saplanıyor vs.- Şamanın büyüsel dünyası ya uyuşturucuyla ya otlarla metafizik bir hale çıkıyor. Tasvirlerde azizlerin başındaki halenin oluşu bir ışık olması gereği var, bu da ayrıcalıktır: Tanrının koruduğu insan. Burada Şamanlar da kendilerini kolektif bilinçten ayırıyorlar ama işin içine kılıç girince aynı zamanda demirci olan Kağan, savaşçı iktidarını büyüsel iktidar karşısında daha kuvvetli bir şekilde ortaya çıkartıyor. Ergenekon'da demir dağı delip bir demirci tarafından yol gösterilme hikayesi tamamen bu demirci hikayesiyle alakalı. Kağan (kurt) yol gösteriyor. Tam bir efsane ama efsanenin metallerle ilgili bir gerçeği var. Demir dağı yok ama demir döven biri ortaya çıkıyor. Zeus'la Prometheus'taki ateşin çalınmasında olduğu gibi. Prometheus'un ateşi çalması ve ateşi kullanabilen bir demirci olması miti, Mezopotamya'daki Kawa mitinde olduğu gibi, Ortadoğu, Kuzey Amerika, kuzey Asya, Latin Amerika kendi demircileri, kendi şamanları olan yerler.

Aslında bu maddi dünya ve manevi dünya ayırımı, iki başlı bir iktidar modelinin en toplumsal ve siyasi göstergelerinden biri olarak çıkıyor karşımıza. Bütün bu süreçte, ister Şaman-Kağan, ister üfürükçü-demirci olsun, ikisi de teknik kullanıyor. Bu noktada aslında önemli gibi duran bilgi ve teknik sahibi olan birinin öbürlerinden kendini farklılaştırması ve diğerlerini yönetmeye başlaması. Burada, Foucault'nun "Bilgi ve İktidar" eksenlerinin birleştiğini görüyoruz; bilgi sahibi olanın iktidar sahibi olmasını görüyoruz. Bu durum modern toplumlarda da böyledir. Bilgi sahibi olanla, iktidar sahibi olanlar aşağı yukarı benzer kişiler. Günümüz siyasetçileri, onların bildiği bazı şeyleri herkes bilmiyor. Bu yüzdendir ki Antik Yunan'da *sanat* sözcüğünün karşılığı olarak *techne* (teknik) sözcüğü kullanılmıştır; sanat bilgi, teknik bilgi demektir. Sanatçı; tekniğin sahibidir. Tekniğin sahibi şaman, büyücü; retoriğin sahibi siyasetçi ve bir hukuki bilgi sahibi adalet dağıtıcısı iktidar oluşumları içinde bunlar en belli başlı odaklardır. Danışmanlar, Osmanlıdaki vezirler, Enderun'dan yetişen insanlar imparatorluğu yönetiyorlar. Şaman, Şef kolektif bilinçten ayrılırken kendi öznelliğini ortaya koyuyor, özne oluyor; kolektif özneden çıkıp, bireysel özne oluyorlar. Burada özne vardır, doğa nesnesidir onun.

Böyle bir ilişkide yönetenlerle, toplumdan kendini ayıranlarla, yönetilenler veya alt kesitte duranlar her ne kadar manevi ve maddi dünya ayrımında yaşamış olsalar bile, sık sık bu iki dünyanın gündelik yaşam pratiklerinde ayrıldığını, ama ayrılırken de beraber olmaya devam ettiğini görebiliyoruz. Bu, bir verme modeli; iktidar sahiplerini topluluktan ayırıyor ve bu sayede de iktidar devam edebiliyor. Modelde de aslında Romalıların "everjet" dedikleri (bağış yapan, bahşiş veren) bir tür iktidarın kendi yapısını sağlamlaştırmak tekniği var. Devletli toplumların başındakiler de ara sıra Kızılderili şefin yaptığını -reayaya bir şeyler vermek vs.- yapmak zorundalar. Ara sıra pramidel yapının tabanını oluşturan kesime, reayaya, tebaya birşeyler vermek zorunluluğu. Yabanılların ters çevrilmiş yapısı devletli toplumda da bir şekilde devam edebiliyor. Ekonomik ve siyasi olarak üstünlüğünü ortaya koyan kişiler, kral-

lar, sultanlar, büyücüler, adalet dağıtıcıları, erk sahipleri ve zenginlik sahibi olan insanlar belirli dönemlerde birşeyler vermek durumunda kalıyorlar. Bu günümüzdeki sponsorluk sistemi gibi bir şey: Bağış, hediye, armağan verilmesi...

Armağan bu noktada, gerek yabanılda, gerekse modern toplumlarda olabilen bir harcama modeli. Armağan: iktidarı sağlam tutmak ve başkaldırıları engelleme modeli. Armağan dediğimiz zaman, din, büyü vb. konuları ele almış olan bir sosyologdan, Marcel Mauss'dan sözetmemiz gerekir. M. Mauss, Durkheim ardıllarından. 1923 yılında *Sosyoloji Yıllığı* dergisinde armağan üzerine yazılan bir metninde Mauss, Melanezia ve Polynezya yerlilerinin toplumsal yaşamdaki armağan verme modelini inceliyor. Buna göre de ilkellerde bir mübadele sisteminin olduğunu söylüyor. Bu sistemde armağan veren biri verdiği armağanın karşılığını almak durumunda. Çünkü toplumsal mübadelenin olması için, alıp verme ilişkisi şart. Bunun da işlemesi toplumsal bir koşul olarak karşımıza çıkıyor; Armağan veren armağan alır; çünkü armağanı veren kişi -bu bir anlamda armağan kavramında en önemli meseleyi ortaya çıkartıyor- beraberinde armağanla birlikte verdiği nesnenin ruhunu da veriyor. Burada çok değişik ilişki var, Batılı feodal veya kapitalist toplumlarda pek olmayan bir değişim, mübadele ilişkisi. Marcel Mauss'un incelemiş olduğu toplumlarda bir nesnenin ruhu veriliyor nesneyle beraber; karşılığında bir karşılık nesne alınıyor onun ruhuyla beraber. Burada armağanı alacak olan, karşılığını veremeyecekse armağanı istemez. Çünkü karşılığını veremeyecekse borçlanacaktır. Bu borç maddi değil de manevi bir borçsa; bir korku sözkonusu burada: manevi borcun nasıl ödeneceği, manevi borcun değerinin ne olduğu vs. Bu parayla ölçülecek bir şey değil. Nesneyle beraber ruh dolaşımı sözkonusu burada ve lanetlenme korkusudur borçlu olanın korkusu. Öbür dünyadaki ruhların o nesneyle beraber ona geldiğini ve geriye gitmesi gerektiğini düşünen toplumlar mevcut. Günümüz toplumlarında da bunların kalıntılarını, versiyonlarını bulmak mümkün. Dilenciye para vermemekle cezalandırılacağımız korkusu, vs. Ruhani bir ilişki, kendilerinden bir şeyler veriyor olma. Armağan, alınan karşı-

sında en aşağı onun değerinde ve hatta daha değerli bir şey vermek üzerine kurulu olan bir sistem. Armağan almak ve vermek ilişkisi yabanlarda ve modern toplumlarda benzer bir şekilde işlev görebilen bir sistem, hatta bu günkü Batı toplumlarında işsizlik krizi devlet içinde bir tür armağan sistemine dönüşüyor. Şiddetli şeylerin olması için nasıl bir para ödenebileceğine yönelik düşünceler vs. sözkonusu ki tüm megapollerde en büyük korku; günün birinde işsiz fakirlerin baş kaldıracağı korkusu. İşçilerin yürümeleri kendi haklarını almak üzere hukuki bir eylemi içerirken, işsizlerinki hukuka dahil olmayan, irrasyonel bir durum. Ve tüm bu durumlarda müthiş bir şiddet gösterimi sözkonusu toplumlarda.

M. Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* kitabında belirttiği hastanenin kurulmasıyla birlikte, evsiz, işsiz, hasta, deli, sapkın vs. hepsinin aynı anda bir mekana kapatılmasında olduğu gibi, bugün de artık post-modern toplumlarımızda gettolar aynı işlevi görüyor (varoşlar). Şehirlerin belirli yerlerinde veya dışlarında öyle mahalleler kuruluyor ki, buraya ne iktidar ne polis girebiliyor, ne de oradakiler dışarı çıkabiliyor. Böyle bir toplumsallık durumunda bu armağan sistemi gitgide gündeme gelmekte olan bir sistemdir. İşsiz kadınların evlerinde yemek yapma, çocuk bakma saatlerinin ücretlerinin ödenmesinden bahsediliyor. Kapitalize olmayan zamanların, domestik işlerin kapitalize edilme zorunluluğu, kapitalizmin çok daha büyümeye başladığı 21. yüzyıla girerken, her an kapitalize edilmek üzerine düşünülmektedir. Bu anlamda da bu armağan sistemi, en ilkelden en modern veya post-modern ekonomik ve siyasi ilişkilere kadar, birbirlerinin yerini ikame edercesine varlıklarını sürdürüyorlar. Burada verme, zenginlikten verme veya elde olanın fazlasını verme ilişkisi, kapitalizmle alakalı gibi ortaya konuluyor. İslam'daki zekatın da işlevi bu anlamda benzer denilebilir. İktidarların büyüsel-dini veya siyasi-hukuki ayrımlarıyla, birbirleri arasındaki yöneten-yönetilen, ezen-ezilen vs. ilişkilerde en materyalist olanında kapitalizmde laik bir tensellik sorunu en ekonomik haliyle gündeme gelebilir.

1 Kasım 1999

P Clastres *Yapısalcı Bir Antropolog* ve *Devlete Karşı Toplum* kitabının ilk iki makalesinde, siyasi antropolojide iktidar biçiminin şekilde sorunsallaştırılıyor oluşunun analizini yapıyor. Birinci makalesinde Batı gibi tarihi olmayan toplumların, iktidar mekanizmasını nasıl oluşturmadıklarını göstermeye çalışan Clastres, La Pierre'in söylemiş olduğu bazı tabirler üzerinde duruyor; "tohum halinde", "başaramamış", "tamamlanmış" gibi sözcüklerin farklı bir iktidar anlayışından bakarak söylenebileceğini; ama aslında ilkellerdeki iktidar biçiminin farklı olduğunu iddia ediyor.

R. Lowie'nin 1948'de kaleme aldığı varsayımlarla ilgili konulara ilişkin olarak, yazarın da belirttiği gibi etnoloji kuramı birbirine karşıt olan iki zıt siyasal iktidar düşüncesi ile -ki bu iki zıt siyasal iktidar düşüncesi aynı zamanda birbirini tamamlamaktadır- bu düşünceler arasında gidip gelmektedir. Bu düşüncelerden ilki öncelikle siyasal örgütten tamamiyle yoksun yaban toplumlar, bu toplumlar ya anarşi üzerine kurulmuş ya da, tarihin bir devresinde, belirli bir siyaset öncesi devrede takılı kalmıştır. Diğeri ise yaban toplumlardan ancak küçük bir bölümün insana yakışır, insana özgü bir örgütlenme biçimiyle kendi siyasal örgüt aşamasına gelmiş, fakat bu durumda da despotluk meydana gelmiştir. Sonuç olarak her iki düşünce ya despotluk ya tiranlık kendini göstermektedir. Siyasal örgüt eksikliği ve bunun sonucunda meydana gelen despotluk, anarşi ya da örgütün aşırı derecede güçlenerek bir despotluğa dönüşmesi; birbirini tamamlamakla birlikte, birbirine tamamen zıt gibi görünmektedir. Burada Amerika'da bulunan yaban toplumlarda ele alman en belirgin özellik basit demokrasi anlayışı ve eşitlik durumudur. Bu demokrasi eğilimi Güney Amerika'da yaşayan pek çok kabile -adalarda yaşayanlar hariç- şeflik otoritesine dayanan bir yönetim biçimiyle hatta otoritesi olmayan bir şeflik mekanizmasıyla yönetilmekteydi. Toplumsal tabakalaşma ve siyasal örgütlenmeyle birlikte bu otoritenin

meydana gelebileceği düşünülebilir. Ancak otorite yaban toplumlarında tamamiyle gölge mekanizması şeklinde yürütülmekteydi. Hatta bazı yerli kabilelerde şef kurumunun olmadığına da rastlanmaktadır.

Otoritesi olmayan şeflik kurumunun nasıl işlediği ve bu tür toplumlarda siyasal iktidarın nasıl olup da yaratılmadığı sorularına Lowie üç madde halinde yanıt veriyor:

1) Şef, öncelikle bir barış mimarı olmak durumundadır, savaşta ve barışta toplum içerisindeki sivil ve askeri topluluklar arasında meydana gelebilecek anlaşmazlıkları, kavgaları ya da çeşitli problemleri çözebilecek ve buna egemen olabilecek ılımlı bir eğilim çizmek zorundadır.

2) Şef, topluluğun her talebine cömert bir anlayışla karşılık vermek durumundadır. Bu talepler av, süs eşyaları vs. tüm konularda toplumun tüm isteklerine cevap vermesi gerekmektedir.

3) Şef, iyi bir hatip, belagat ustası olmak durumundadır. Gün ağardığında veya gün batımında şef, toplumun karşısına çıkarak, gelenek ve göreneklere göre yaşamanın ne kadar doğru olduğu vs. konularında konuşur ve topluluk üyeleri de şefi dinler; bu konuda şefin iyi bir hatip olması gerekir.

Savaş ve barış zamanında olmak üzere, şefin otoritesi iki farklı durum şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Barış zamanında şef; tamamiyle ılımlı, çok fazla otoriteye sahip olmayan bir portre çizmekle birlikte; savaş zamanında otoriteyi daha fazla ele almakta, askeri ve sivil iki grubu uzlaştırarak sorunların üstesinden gelmeye çalışmaktadır. Pek çok yaban kabilede sıklıkla rastlanan bir diğer nokta ise, savaşın bitmesinin ardından şefin bütün gücünün bittiğinin görülmesidir. Bazı kabilelerde her iki durum için -savaş ve barış için- iki ayrı şefin mevcudiyetinden sözetmek olası. Dolayısıyla şefin en önemli görevlerinden biri topluluk içinde barış ve uyumun egemen olduğu bir ortamı sağlamaktır.

Otoritenin kaynağının ne olduğu, nereden geldiği konusu da önem taşımakta; şef saygınlığını yitirmemeli, adil olmalıdır

ki kabile üyeleri şefin bu adil oluşu, cömertliği, barış mimarı olması ve belagatına dayanarak onun sözünü dinleyebilsinler. Şef eğer cömert olmazsa, kabile üyeleri kendisini yağmalamak konusunda bir hakka sahip olabiliyorlar -bu duruma hem Kuzey hem de Güney Amerika yerlilerinde rastlamak olası-. Yani iyi avcı olan şef aynı zamanda kabile üyeleri talep ettiği sürece onlar için avlanmak ve onların ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. C. Lévi Strauss bu durumu "şef hiçbir zaman hayır dememek durumundadır. Çünkü cimrilik ve iktidar hiçbir zaman birarada yürümez" şeklinde açıklıyor.

Hatiplik konusu ise siyasal iktidar için hem bir ön koşul hem de bir araçtır. Birçok toplulukta şef çokeşli olma hakkına sahiptir. Doğal dengenin sayısal olarak sağlanması zorunluluğu, böyle bir ayrıcalığın başta şef olmak üzere bazı kişilere çokeşlilik hakkının verilmesine sebep olabiliyor. Bu kadın sayısıyla bağlantılı bir durum. Yerli topluluklar çoğunlukla çokeşlidir. Bu çokeşlilik tamamen şefe tanınmış bir durumdur. Bu kabilelerde meclis kurumu vardır, şefin her konuda danıştığı, fikir aldığı bir kurumdur. Meclis en güçlü savaşçılardan oluşur. Bu savaşçılar da çeşitli durumlarda -savaş kazanıldığı durumlarda vb.- çokeşliliğe sahip olabilmektedirler. Bir veya birkaç kadını aşmamak kaydıyla. Çok eşli olan şef sahip olduğu kadınlara ve topluluğa iyi bakabilmenin gereği olarak iyi bir avcı olma zorunluluğundadır. Bu sistem babadan oğula geçen bir sistemle yürümektedir. Ancak oğul, anılan bu vasıflara haiz değilse savaş sonunda galibiyetler almış birine veya erkek kardeşe de verilebilir şeflik.

Evlilik konusunda en çok görülen kız kardeşle yapılan evliliktir. Toplum, malların kadınların ve sözcüklerin mübadelesiyle tanımlanıyor. Kadınlar topluluktan şefe doğru sunulmakta iken; mallar şeften topluluğa doğru sunulmakta, iki farklı durum ortaya çıkmakta.

Yargı mekanizmasının işlerliğine baktığımızda, şef burada yargılayıcı bir hakim yerine, daha çok bir hakem; barıştırıcı, uzlaştırıcı bir hakem görevindedir. Bu kabilelerde şef, çok sa-

de, fazla maddi zenginliğe sahip olmayan bir portre çizmektedir. Eşleri de topluluğun ihtiyaçlarını giderebilecek yönde şefe yardımcı olmaktadırlar. Yaban toplumlarının küçük bir bölümünde otorite bu şekilde kendini göstermektedir.

Burada sözedilen yabanlar, evrensel ilkeller veya yabanlar değildir. Bütün kabileler, topluluklar veya topluluklar birliği konfederasyonlar vs. birleşmeler içinde her yerde şeflik mekanizmasının bu şekilde işlediğini söyleyemeyiz. Clastres makalesinde bir yanda Kuzey Batı Amerika'daki Ant Dağlarının içerdiği kültürel yapı arasında bir fark ortaya koyuyor. O fark da İspanyol ve Portekizlilerin 16. yüzyılın ikinci yarısında Amerika'nın Güneyi üzerine yapmış oldukları bu istila sırasında, İnkalar, Aztekler gibi yaban topluluklarda kendilerininkine benzer bir iktidar oluşumunu görüyorlar. Piramit yukarıdan aşağıya doğru değişiyor. Tabandaki insanlar modern toplumlarda adına "ezilenler" denen kesim, vergi yükümlülüğüyle mülkiyet hakkına sahip olmayarak, şeflerine veya krallarına bağlı olarak yaşamayı sürdürüyorlar. P. Clastres, bunun yanında bütün yabanların iktidar mekanizmasının bu şekilde olmadığını söylemek istiyor. Çünkü bir yanda Batı'daki iktidar oluşumuna benzer bir iktidar varken -İnkalar'da oluğu gibi- diğer yanda başka kabilelerde bu üçlü ilişkiyi görmek mümkündür diyor. Barışçı bir şef; savaşırken bir barış yapmak üzere savaşıyor. Ilımlı bir eğilimi temsil eden, savaşçı ancak savaşının gayesi iki düşman taraf arasında dengeyi bulabilmek. Bir bilge konumundaki kişinin şef olması gerekiyor.

İkinci önemli husus cömertlik: Cömertlik dediğimiz zaman devletli toplumlarla kıyasladığımız zaman, bu toplumları mülkiyetin ve malların arzındaki dağılımın farklı olduğunu görüyoruz. Batıdaki ilişkide, devletli diğer yaban toplumlardaki ilişkide; mülkiyetin tepedeki krala ait olduğu; malların ise alttan iktidara -yukarı- doğru dolaşıma girdiği bir model sözkonusu. Oysa P. Clastres'in modelinde mal ve kadın arasındaki dağılım ters bir şekilde işliyor. Şef malı veriyor, topluluk da ona kadınları veriyor. Demek ki öncelikle bir toplumla şef arasında ikili ilişki -ister devletli ister devletsiz toplumlarda ol-

sun- biçimi olarak var. P. Clastres'in burada sorunsallaştırdığı şey demokrasi anlayışı ve eşitlik duygusunun farklı oluşu üzerine, sözedilen kabilelerde demokrasi anlayışına göre iktidar bütün gücünü tabandan alıyor ve aldığı iktidarın da bir zamanı var; her zaman o iktidara sahip değil. Savaş zamanında ve barış zamanında olmak üzere ikiye ayrılan bir iktidar sahipliği var. O halde burada sivil ve askeri ayrımı siyasi terminolojide birbirinin karşıtı olarak gözüküyor. Burada beliren sorun da, sivil olanın askeri olanın karşıtı olup olmadığı meselesidir.

Yüzyılın başlarında Gramsci "*Hapisane Defterleri*"* notlarında sivil toplumdan sözediyor ve sivil toplumun siyasi toplumun karşıtı olduğunu öne sürüyor. Devletli toplumlarda siyaset hem askeri hem de .... Ama sivil toplum alanı aynı zamanda siyasi toplum alanına dahil oluyorsa, bu ikisi arasında bir ayrım nasıl ortaya çıkar diyor Gramsci. İktidarın oluşumunda sivil toplum alanı -resmi siyasi partilerin dışındaki alanlar burada sivil toplum dediği Gramsci'nin- siyasi toplumun dışında olanlardan müteşekkil. Bunu Gramsci'den önce Hegel ve Marx sorunsallaştırıyor. İkisinde de farklı bir şekilde ele alınan sivil toplum anlayışı sözkonusu. Hegel'e göre sivil toplum mutlaklığa ulaşma yolunda bir etaptır. Aile birimi, toplumun temelini oluşturur; ardından aileler birliğinden ortaya çıkan bir sivil alan vardır ki bu sivil toplumdur ve sivil toplum bir kamu mekamdır. Aile özel mekandır. Özel mekanla (mahrem olarak) kamu arasındaki sentez ikisinden farklı bir etabı ortaya çıkartıyor ki bu da devletin olduğu alandır. Devlet, sivil toplumdan ve aileden oluşmuş bir yapılanma biçiminde iktidarın oluşumu aile biriminden ve aile biriminin kamu alanında söz söyleyen kesiminden (sivil toplum) oluşuyor. İkisinden Hegel'e göre başka bir sentez ortaya çıkıyor. Ve o sentez idari alan, toplumu yöneten alındır. Hegel'de devlet ve idareciler aynı politik bütünlük içinde ortaya çıkabiliyorlar.

---

* Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, Çev. Adnan Cemgil, 1975 Payel Yay., 1986 Belge Yay.

Burada pek çok problemle karşılaşıyoruz. Bunlardan biri aile ve sivil toplumdan oluşmuş bir sentez olan devletin aynı anda hem devlet kurumunu hem de hükümet kurumunu içermiş olması. Devleti kim yönetiyor? sorusu sorulduğu zaman bir hükmeden hükümet meselesi sözkonusudur. Yasaları yapan ve idare eden; yasama, yürütme, yargı arasındaki ilişkide yürüten kısım ve bu diğer iki alandan da bağımsız olmalıdır. Yargı ayrı yasama ayrı ve yürütme ayrı olmak üzere üç mercii bunlar, Montesquieu'nun kuvvetler ayrımı üzerine olan toplumsal düzeni. Hegel'de sivil toplum aileler sentezinden oluşuyor ama aileye bir antitez olarak ortaya çıkıyor diyalektik bir ilişki sözkonusu. Hegel "tez ile antitezin bir sentezi olması gerekir" diyor.

Antropolog ve sosyologlar bu meseleleri sorun haline getirirken, bağımlılık teorisyenlerinden biri olan A.G. Frank; *Latin Amerika'da Azgelişmişliğin Tarihi*'nde* ("Dünyasal Birikim") ve Mısırlı Samir Amin *Eşitsiz Mübadele*'de* -Marx zaten bunu iddia ettiği için, bu marxist sosyologlar- aynı iddiayı 20. yüzyıl içinde bir kez daha tekrarlıyorlar. Yabanlarla Batılı toplumlar arasındaki ilişkide önemli gibi duran: 1) Tarihin farklı olarak düşünülmesi, 2) İleri-geri arasındaki ilişkinin anlamsızlaşması. 3) Siyaset üzerine kurulu bir antropoloji -bu yabanlarla ilgili veya Batılı olabilir, antropoloji Batı için de söz konusu olabilir. Hegel'in köle-efendi diyalektiği tamamen bir antropolojiye dayanıyor. Bütün bunlar zaman sorunsallaştırılması açısından yeni bir epistemolojiyi, bilimsel bilgiyi ortaya çıkartıyor. İlerleyen değil; eş zamanlı hatta nekahat devresine giren bir tarih ve yine tüm bunlar başka bir tarih anlayışı değil de geçmişten nasıl hesaplaşacağımızı sorunsallaştıran, geçmişe bakarak bugün diyeceğimiz üzerine bir tarih anlayışı. Geçmişe bakarken de geçmişin tarihine değil, arkeolojisinden, bugünün katmanlarından bakılıyor. Arkeoloji eğer toprak katmanlarıysa katmanlar üstüste yığılmış vaziyettedir. Tarih dediğimiz zaman, geriye doğ-

* A. Gunder Frank, *L'acumulation Mondale,* Calman Lévy, 1977.
* S. Amin, *Le Developpement Inegal,* Ed. Minuit, 1973.

ru bakış vardır, coğrafya yoktur. Coğrafyanın olmadığı tarihten coğrafyanın olduğu bir tarihe geçiş var.

***

Özetle, konumuzda P. Clastres'in yapısalcı bir analizle yapmış olduğu yabalardaki şefin felsefesi; diğer yandan da askeri ve sivil meselesi üzerinde durup, bunların ne şekilde sorunsallaştırıldığı sözkonusu edildi. Buradan yola çıkarsak en son ilerleme ve geri kalma üzerine olan bir -60-70'lerde moda olan- sosyoloji anlayışından bahsedildi ve bunun da bugün hâlâ ne kadar tartışılan birşey olup olmadığı, kuramsal tartışmalardan biri olarak karşımızda durmakta. Çünkü bu ilerleme ve geri kalma meselesi; Batılı ve Doğulu olma meselesi, 3. Dünyalı veya sanayileşmiş olma meseleleri aslında hep pozitivizmle alakalı. Sosyolojinin ilk çıktığı anla alakalı gibi görünmekte.

A. Comte* *Üç Hal Kanunu* adını vermiş olduğu evrimci anlayışında bir şeyin bitip, yerine başka birşeyin geldiğini iddia etmişti. Sosyal Fizik adı altında P. Clastres'e baktığımızda yapısalcı analizin A. Comte sosyolojisiyle alakalı olmadığını görürüz. Clastres, yerlilerde, yabanlarda demokrasi fikrinin çok daha kuvvetli olabileceğinden söz ediyordu. İlerleyen bir tarih anlayışında bunun mümkün olması, kabul görmesi olanaklı durmuyor. Çünkü ilerleyen bir tarih anlayışına göre ilkellikten bolluğa doğru giden bir toplumsallık sözkonusu. Ancak ilerleyen toplumlarda üretim daha fazla gelişir, geliştiği için artık çoğalır ve artığın çoğalması beraberinde artık değerdeki göreli veya mutlak meselesini gündeme getirdikten itibaren teknolojiyi devreye sokar. Teknolojiyle de daha fazla gelişilir vs.

P. Clastres'de tam tersine, Kızılderili şefinin en çok çalışan, en çok artık üreten, en çok konuşan ve en çok armağan veren kişi oluğu gözüküyor. Buna göre bu ilerlememe fikri öne sürülüyor: İstemli, iradeli olarak toplumsal evrim Clastres'in ele almış olduğu ve sorunsallaştırdığı devletin iktidarını frenleni-

* Auguste Comte, *La Science Sociale,* Gallimard 1972; Pierre Macherey, *Comte, Le Philosophie et les Sciences,* PUF 1989.

yor. Bu bir anlayış ve zihin meselesi ve buna göre de C. Lévi Strauss sıcak ve soğuk toplumlar anlayışıyla birlikte; evrilen toplumlarla, evrilmeyen toplumları ayırmıştır. Evrilmeyenler yabanlar, evrilenler ise Batılılardı. Bu noktada evrilme, ilerleme, geri kalma, geri bıraktırılma, az gelişmişlik, gelişmişlik, yardım, IMF, Dünya Bankası vs. gelişen bir kurumlar sosyolojisi içinde ortaya bir zaman meselesi çıkmaktadır; yabanlar zamanı nasıl algılıyor, Batılılar zamanı nasıl algılıyor sorunsalı. Buna göre de, Batının belli bir tarihten itibaren zamanı ilerleyen zaman olarak düşünmesi aslında bütün Batı'yı kapsayan bir tarihsellik içermiyor, çünkü Batının bugün üzerine yaslanmış olduğu toplumsal model eğer Eski Grek ve Roma ise, Roma'da ve Eski Greklerde zamanın ilerleme üzerine kurulu olmadığı yapısal analizlere dayanan edebiyat araştırmaları tarafından ortaya konuyor. Vernant, Detienne veya Vidal Naquet gibi araştırmacılar, tarihçi filologlar Hesiodos'un, Theogonia'sına, Yunan Mitolojisini ele almış olduğu çalışmasında -eğer gelişim varsa- gelişimin iki öğe üzerine kurulu olduğunu gösteriyor: biri ölçü, diğeri ölçüsüzlük. *Dike:* adalet duygusu, aynı zamanda ölçü; *Hibris* ise ölçüsünün kaçırılması ve bunun mitolojide bir yerden bir yere doğru veya ölçüsüzlükten ölçüye veya ölçüden ölçüsüzlüğe doğru giden bir çizgi olmadığım, tersine devirlere göre ölçü ve ölçüsüzlüğün arasında gidiş ve gelişlerin olduğunu gösterdiler.

Devir, devri-daimle alakalı, daima bir devir geliyor, bir devir de gidiyor. Bu noktada devirler arasındaki, dönemler arasındaki ilişkiler ilerleme üzerine değil, ama paradigmatik ilişkiler olarak ortaya çıkıyor; bir dönemin anlayışıyla diğer dönemin anlayışı farklı, ama buna rağmen bir yerden bir yere doğru giden bir çizgi sözkonusu değil. Eski Yunan'da devirlerin altın, gümüş, demir ve bakır dönemlerine göre ayrıldığı iddiasını ortaya atan Hesiodos'tur. Ve her dönemde de Zeus karşısında diğer tanrıların ve insanların tavırları aynı şekilde değil. Altın devri, bütün dinlerde olduğu gibi en parlak devir, herşey yolunda gidiyor; Zeus, Clastres'in şefi gibi çalışıyor, cengaverlere yiyecek sunuyor, ateşe sahip, avlanıyor ve ateşte

etleri pişirip insanlara ve cengaverlere yemek sunuyor. Zeus burada Clastres'in şefi gibi bir konumda. Daha sonra kahraman cengaverler, savaşçı niteliklerini kaybedip yavaş yavaş tembelleşiyorlar ve Zeus'un vermiş olduğu hediyelerin, yiyeceklerin karşılığını ve o Zeus'un sunduğuna karşılık olarak Zeus'a olan saygıda eksik, geri kalıyorlar ve *Dike* (ölçü), *Hubris*'e (ölçüsüzlük) dönüşüyor. Adalet duygusu zayıflıyor. Tam bu arada demir devrine doğru giderken ünlü Pandora hikayesi var. Prometheus ateşi çaldığında Zeus buna çok öfkeleniyor ve "bundan sonra insana ne yiyecek ne de pişmiş et var" diyor, "madem ateşi çaldılar, kendileri pişirsinler" dedikten sonra bir de Pandora'mn kutusunu açıyor ve kadını çıkarıyor. Pandora'nın kutusundan çıkan kötülük kadının ortaya çıkması olarak ele alınıyor ve "bundan böyle artık ben değil, siz çalışacaksınız; toprağı ekeceksiniz, ekinleri toplayacaksınız, kadınlarınızı alacaksınız, dölleyeceksiniz" diyor Zeus. Çünkü daha önce ne kadın var, ne çocuk. Cengaverler kalkanlarıyla kılıçlarıyla topraktan fışkırıyorlar ve Pandora'nın kutusuyla Prometheus mitolojisiyle birlikte Zeus tembel tanrı haline geliyor, aynı zamanda bu Yahudi-Hıristiyan tanrısının da durumunu gösteriyor. Zeus'a çok benzeyen bir tanrı anlayışı var, her iki dinin kutsal kitabının: Tanrı evreni yaratırken 6 gün çalışıp, 7. gün tembellik yapıyor ve buna göre de bundan böyle tanrı hep tembel kalmaya başlıyor ve dünyayı temaşa ediyor. Buna ileride tekrar döneceğiz. Zeus da tek tanrılı dinlerin tanrıları da artık tembel tanrılar olarak insanlığa bakıyorlar sadece. 7 rakamının kutsallığı aynı zamanda 7. rakamla birlikte aylaklığın ve tembelliğin ortaya çıktığını -tanrılar açısından- bize gösterirken; insanlar açısından da üretimi göstermeye başlıyor.

Bu noktada ilerleyen toplum, gelişme, yabanlara karşı. Batılı anlayışının ilk prensiplerinden biri olan çalışma, üretim yapma, tembel olmama, tanrılardan insanlara ters bir hediye; artık bundan böyle çalışmaktan başka şansı yoktur insanın. Artık tanrılar değil, insanlar, kalabalıklar çalışmaya başlıyor. Burada bütün bir Batı mitolojisi, Grek mitolojisi, hatta Yahudi-Hıristiyan mitolojisi P. Clastres'deki "şef" gibi çalışıyor. Çalı-

şan lider, şef tanrı, günün birinde artık tembellik yapmaya çabalayıp, artığa elkoymaya çalışır. Artık bundan böyle gerek yabanlar, gerek Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman toplumların insanları Tanrı için bir şeyler yapmak zorundadır. O klasik soruda olduğu gibi: "Bugün tanrı için ne yaptın?" Tanrıya bir şeyler sunması, adak adaması gerekir, hediye vermesi vs. Artık çalışarak yapabilecek olan bir şey yakalıyor insanlar ve şeflerine, dini liderlerine veya ruhani tinselliğe. ... O zamandan itibaren piramit ters çevrilmeye başlıyor; iktidar modeli sivri olan yerde aşağıya doğru eğilen ve hiyerarşik olarak sistemin sıra düzeni içinde bulunanlar yeralmaya başlıyor bu çizgi içinde.

P. Clastres'in şefinin benzeri olarak gerek Yunan, Hıristiyan, Yahudi, gerek Müslüman hiyerarşisinde, devletçi, piramidal iktidarın oluştuğu formasyona doğru bir şekil değiştirme -konfigürasyon- ortaya koydular. O zaman Batının Üçüncü Dünya veya Güney ve Doğu toplumları üzerindeki egemenliği hakimiyetinin kuruluş tarihi birinin üretken, ötekinin daha az üretken olmasından kaynaklanan bir ayrımla parçalanacaktır. Batılılar çalışanlar; endüstriyel olanlar ve kapitalist artık değeri ortaya koyan toplumlar olarak ele alınacak; karşısında tembel zenciler, Afrikalılar, "tembel Doğulular, göçebeler, üretmeyen, üretemeyen veya üretmek teknolojisine, bolluğuna sahip olmayıp kapitalize olamamış olanlar" şeklinde ele alınmaya başlanmıştır. Bu ayırımın tarihi olarak ortaya atıldığı zihinsel yüzyıl da İ.S. 4. yüzyıldır. Roma İmparatorluğu'nda Konstantin zamanında Aziz Agustinus İ.Ö. ve İ.S. meselesini ortaya koyuyor, o andan itibaren zaman ve üretim, bir yerden bir yere doğru ilerleyen bir üretim halinde düşünülmeye başlanıyor; zamanın ilerleyişi; üretimin gelişerek ilerleyişi.

P. Clastres'in bahsettiği yerliler, Vernant, Detienne, Vidal Naquet'in bahsetmiş olduğu Eski Grekler tarihi ve zamanı çevrimsel ve dönemsel olarak algılıyorlar. Eşsüremli bir zaman anlayışı ilerlemeyen döngüsel bir zaman anlayışı, mevsimler üzerine kurulu. Burada kaybolan bir şey olmadığı gibi, sadece dönen birşey vardır. Küresel, yuvarlaktır, döngüsel, çevrimseldir, helezonik, labirentiktir ama düz değildir.

Batı'nın kendi zaman anlayışını bütün küresel dünyaya kabul ettirişi ise aşağı yukarı 15. yüzyıl sonu, 16. yüzyıl civarıdır denilebilir. İspanyol ve Portekiz gemicileri, denizcileri yeni kıtaya ulaşıp, o kıtaya medeniyet getirmeye uğraşıyorlar -Batı'nın medeniyetini ve inanç sistemlerini-. O zaman ilk emperyalist, sömürgesel diyebileceğimiz ilişkiler ortaya çıkmaya başlıyor. Doğru olan, evrensel olan bir anlayış, buna sahip olmayanlara taşmıyor. Yerlilere, din, medeniyet ve teknoloji götürülüp; bu teknoloji ve medeniyet sayesinde büyük bir yerli kıyımı ortaya çıkartılıyor. Kıta Avrupa'sından Amerika'ya taşınan gemiciler, beraberinde Batılılarm alışık olduğu, bağışıklık kazanmış olduğu her türlü mikrobu, hastalığı taşıyorlar ve bu büyük bir kıyıma neden oluyor. Çünkü daha önce hiç bilmedikleri mikroplarla karşılaşan bu yerliler ve onların bağışıklık sistemi anında iflas ediyor, kitle ölümleri ortaya çıkıyor. 1980'lerden beri adından çok sözedilen Aids için, benzer bir yorum yapıyor Batılılar. Afrikalı maymunların sahip olduğu bu virüsün, seyahatlerin çoğalması ve cinsel ilişkilerle Batı'ya taşınıp, maymundan insana geçerek hastalığa neden olduğunu savunuyorlar. Bu oldukça ırkçı olarak nitelenebilecek bir betimlemeyi ortaya çıkartıyor. Burada maymun metaforu hem maymunun kendisini hem de zenci Afrikalıyı belirtiyor ve Aids'in onlardan taşman bir virüs olduğu ileri sürüldü başlangıçta. Ardından başka bir ayrımcı ilişki sözkonusu edildi; virüsü heteroseksüeller değil de homoseksüeller taşıdı denildi. Bu da bir maymundan beyaza; bir de beyazın öteki maymunundan (zenciden) bir heteroseksüele taşınması. Gelişimin mantığı sürekli birinin diğeri üstündeki egemenliğini ve üstünlüğünü kanıtlamaya çalışıyor ve ne zaman ki ters taraftan bir şey sızıyor o zaman hemen söylem üstünler ve üstün olmayanlar arasındaki ilişkide berraklaşıyor.

Demokrat cumhuriyetçi Batının söylemi, Clastres'in bahsetmiş olduğu gibi, öyle söylendiği gibi cumhuriyetçi, eşitlikçi değil, onun maymun yerine koymuş olduğu yerlinin toplumsal oluşumunu en azından mesafe duygusu, iktidara olan mesafesi ilişkisi bakımından ele alındığında görüntüde daha demokra-

tik gibi duruyor denilebilir. Burada ilerleme ve geri kalma meselesindeki sorun nedir? Eğer ilerlemek diğerlerinden üstün olmak, diğerlerini eziyor, öbürlerinin üstünde teknolojik bir üstünlüğe sahip olup, refah olgusunu güçlendiriyorsa, Batı için bu ilerleme demek olabiliyor. Ama Clastres'in meselesi farklıdır, burada kimin daha fazla artık ürettiği değil; kim daha az çalışıyor; kim daha az üretken aynı zamanda boş zamanını genişletiyor diye soru ortaya konulduğunda, ilerleme gerileme meselelerinde değişiklik görülmeye başlıyor. Yani ilerleyen bir mantıkla ortaya atılmış olan Marx'ın sosyalizmi veya komünizm düşünüldüğünde, Clastres'in topluluklarında Marx'm neredeyse yaşamakta olduğunu görüyoruz ve zaten Marx da kendi modernitesini ortaya çıkartırken biraz teknolojik diyebileceğimiz, sonu belli olan bir zaman fikrinden tekrar geriye dönüşü algılarmış gibi, ilerleye ilerleye geriye dönmek fikrini geliştirir, belki de 19. yüzyıl insanı olarak Marx başka bir şey düşünemeyecektir- o paradigmanın içinde ama geldiği noktadan dönüş, tam da bir yaban toplumuna dönüşü düşündürtüyor- İnsanın 9-12 saat değil de, sadece kendisi için birkaç saat çalışıp; sadece kendisi için kendi eğlencesi için hobileri olması ve istediği hayat pratiklerini yaşamaya çalışması tamamen Batı'nın ilerlemiş, sanayileşmiş toplumunda yaşayan insanın modelinden farklı bir modeli ortaya çıkartıyor. Küresel ve kapitalist insan çok çalışan, çok kazanan, mümkün olduğu kadar bilgisini arttırıp, dünyada ve toplumlarında ileri safhalarda yer alabilen insanlardır. Marx'ın kafasındaki insan bu insan değil ve yeni diye sunduğu insan tipi biraz yerliye benziyor -iki saat balık tutan, üç saat sohbet eden insan-. Kapitalist rasyonalite içinde böyle olsaydı kapitalizm kendi kendine çökmüş olurdu. Çökmemesi için de 19. yüzyıl veya 20. yüzyıl sonunda olduğu gibi bu insanları büyük bir açlığa ve sefalete itecekti. Çünkü şu anki Batı'nın yaşadığı durum 19. yüzyıldaki yaşanan duruma benziyor -bir farkla: 19. yüzyıl insanı iş bulamıyor değil, çalışmıyordu ve daha yeni insan ilişkileri, kapitalizm ilişkileri belirlenmekteydi. Ama bugünün kapitalize insanı istese de çalışamıyor, işsizlik kronik bir durumda.

C. Lévi Strauss'un veya Clastres'in veya diğer yapısalcıların antropolojik, yapısal antropolojik çalışmaları aslında yaban zihniyetiyle Batılı zihniyet arasındaki farkın hiyerarşik olmaması üzerine kurulu. Biri diğerinden daha zeki vs. değil, hatta C. Lévi Strauss *brikoloj* kavramını (yaptakçılık) ileri sürer. Yaptakçı zihniyetin, Batılı bilimadamı zihniyetiyle aynı mantığı taşıdığını göstermek ister.

"Yaptak" bilimsel bir yöntemdir yapısal antropolojiye göre. Einstein'ın görelilik teorisi ne kadar bilimsel ise vs. yaptakçılık da o kadar bilimseldir. Çünkü bilimsel yöntem dediğimiz şey, bir düşünme biçimidir, bir iş yapma biçimidir; ister teorik ister pratik anlamda, dolayısıyla bir iş yapma biçimi olarak *techne,* teknik, tekniğin Grekçe'sini düşünürsek de bir sanat. Bilim yapma biçimi sanat yapma biçimidir aynı zamanda. Bunlar arasında büyük anlayış farkları yoktur. Her bir beceri, el becerisi veya kafa becerisi belirli bir yaptakçı zihniyete yaslanır. Düşüncenin başka bir düşünceyle kıyaslandığı ve onunla girmiş olduğu ilişkide yeniden aynı farklı farklı öğelerden yeni bir eser çıkarmak gibi bir şey. Büyük sanatçıların aynı zamanda bilim adamı olarak ele alınması boşuna değildir. Devrimci düşünce bilimde olduğu kadar sanatlarda da olan bir şeydir. Zaten 17. yüzyıla kadar *art-liberales* - liberal sanatlar- kendi içinde matematiği, fiziği, astronomiyi, el zanaatçılığını ve diğer sanatları da içeriyordu. Retorik, konuşma üzerine konuşma şekli: sözün imge gibi sunulması, metaforlar, şiir. 20. yüzyılın başlarındaki avangard hareketler, Picasso, Kübizm, Dadaizm, Füturizm varolan duruma ve statükoya karşı çıkmakla alakalı ve kübizm ve Öklid geometrisi karşıtı gelişmeler döneminin matematikçilerinin ve fizikçilerinin imzasını taşıyor. Öklidçi, üçgen üzerine kurulu espastan, dördüncü boyutun yüzey üzerine taşınmasına doğru giden bir yeni espas anlayışını ileri süren Reiman fiziğinden etkilenen Picasso, üç boyutlu perspektiften çıkıp, dördüncü boyutu; görünmeyen boyutu aynı tuval üzerine taşıyor. Bu aynı zamanda olan bir şey. Marx'la Darwin arasındaki ilişki örneğin, Marx *Kapital*'in ilk cildini yazar yazmaz, hemen Darwin'e gönderiyor ve "ben de sizin gibi yaptım ve bir yerden bir

yere gittiğini gösterdim. İnsan maymundan geliyor günümüze, gidişatı inceleyip, sermayenin ortaya çıkışını, kıymetli madenlerden paraya, paradan da sermayeye geçen bir tarihi anlattım. Siz insanlık tarihinin biyolojik evrimini anlatırken, ben de ekonomik evrimini anlattım" diyor.

Bu çok yakın örneklere benzer bir şekilde Andre Breton ve Freud var. Rüyaların yorumu ve sürrealistlerin rüya yorumu gibi otomatik yazıyı ortaya koyması. Aklından her geçenin yazılması Dada akımı, buna benzer birşeydir ve 20. yüzyıl avangardlarımn hepsi de primitivizmden geliyorlar. Picasso dördüncü boyutla ilgileniyor, buraya da Afrika masklarından ve Mısır resim anlayışından geliyor. Profilden bakan yüz; gözün direkt bakıyor oluşu. Dadaistler, kabarelerdeki Afrika masklarından yararlanırken kağıtları makasla kesmek yerine Afrikalılar gibi elleriyle yırtıyorlar. Bu primitivizm. Batı'nın 20. yüzyıl devrimlerini ortaya çıkarıyor ve hiç rastlantı değil ki; C.Lévi Strauss, Andre Breton aynı gemide Alman nazizminden kaçarken Jung, Freud ve aynı şekilde yüzyılın başlarında Amerika'ya doğru giderlerken, ünlü söz, aynı Batılıların İspanyol ve Portekizlilerin Güney Amerikalı yerlilere taşımış oldukları mikroplar gibi, Freud'un bilinçdışı mikrobunu getirdiği söyleniyor. Bu nedenle psikanalizin ilk olarak burada yaygın olduğunu görüyoruz. Tüm bunlar veridirler, ama bu veriler Batı'nın toplumsal ve sanatsal anlayışlarının zamanla hesaplaşmasından geçen verilerdir.

A. Comte'dan başlayan 19. yüzyıl zaman anlayışı kökenlerini Descartes'da buluyor. Ama Descartes'da dahi özne ve nesne ayırımı; beden ve ruh ayırımı 18. yüzyılda hâlâ tablo üzerinde ögelerin yanyana kurulmasıyla ele alınıyor. 19. yüzyılda ilk defa tablo fikrinden vazgeçiliyor Batı'da ve ilerleyen bir zaman fikri ögelerin birbirinin ardına dizilmesiyle ele alınmaya başlanıyor. Burada devrim fikrinin ilk defa yeniyi ortaya çıkarttığını söylemek mümkün. Daha evvel *revolution* yeni anlamını içermiyor; yıldızların devirlerini tamamlayıp, eski yerlerine yerleşmesi demektir. Tekrar yerini alan yıldız takımı. 18. yüzyıl sonuna kadar yeni diye bir anlayış yoktu, ilerleyen tarih

var ama yeni yoktu. İlerleyen tarih anlayışı ortaya çıkıyor ama bunun bilimsel bir değer kazanması için epey zaman geçiyor, çünkü gelenekler hemen terkedilemiyor. Yapısal diyebileceğimiz kadar uzun süre birçok öge 19. yüzyıl kadar uzun sürdüğü gibi, bugün hâlâ sürmekte. Hegelci, Marxist aynı zamanda mehdici; mesih gelecek, günün birinde nasıl İsa St. Lazar'ı dirilttiyse, İsa da geri gelecektir. Kıyamet hikayesi gibi, ölülerin dirilip, herkesin canlı bir şekilde tanrının son yapısının karşısında beklediği anı... Bu zaman anlayışı ilerleyen ama geri dönüp herkesi cezalandıran bir anlayış. A. Comte'den itibaren başlayan bu anlayışı yavaş yavaş kaybediyoruz. Ama buna rağmen, Kant, Hegel, Marx hâlâ bu anlayışın içinde. Marx'ın düşüncesi mesih değil, ama komünizm, ilkel komünizmin geri geleceği. Ama en modern özneyle geri gelecek, proletarya ile. Farkı Feuerbach üzerine onbir tezde olduğu gibi ayakları yere basarak gelecektir. O yüzden modern özne bizi ilkel komünist topluma götürecek olandır, devrimci özne olarak -bu Yahudi-Hıristiyan düşüncesinde olmayan bir şeydir-. Öyle ki artık tabuların Marx'ta bile hâlâ devam ettiğini görmek mümkün. Onun için Marx, hem modern hem de doğaüstü bir modernite eleştirisi ortaya koyuyor. Sanayi toplumunun ve onun ortaya çıkartmış olduğu toplumsal kapitalist üretim biçimini eleştirirken, hem moderniteyi ortaya koyuyor, hem de modernliğin gelmiş olduğu noktanın ne kadar çıkmazda olduğunu gösteriyor. Bunu, post-modern, modern tartışmalarındaki sol, post-modernlerin, liberal veya kapitalist olduklarını düşünürlerken moderniteyi savunmaya başlıyorlar, ulus devleti savunmaya uğraşıyorlar. Bunların Marx'la ilgili olacağını söylemek mümkün değil. Başka bir okuma biçimidir bu. Marx kendi döneminde dahi sermayenin artık dünyalaşmış olduğunu söylüyor ve sermayeye karşı ulus devleti değil de bütün ülkelerin işçilerinin birleşmesinden bahsediyor.

Hindistan, Osmanlı, Çin, Kuzey Afrika, Latin Amerika ve her türlü altın üzerine kurulu bir sömürü dünyası var, adı Üçüncü Dünya değil sadece. Marx son dönemlerinde sık sık ATÜT meselesiyle ilgilenip, Rusya'ya dikkat çekmeye başlı-

yor. Kapitalizmin çok da gelişmemiş olduğu Rusya'da devrimin olmasının nedenleri nelerdi? Çin'de veya diğer Üçüncü Dünya ülkelerindeki ulus devlet devrimlerinde olduğu gibi, tuhaf bir şekilde devrimler gelişmemiş yerlerde oluyor, Rusya'da, Çin'de, Türkiye'de, Hindistan'da, Kuzey Afrika ülkelerinde. 19. yüzyıl için Batı'dan kopmaz ve Batı'ya karşı antiemperyalist hareketler, doğası gereği belki de bu bölgelerde oldu. Marx zamanında bunların ilk nüveleri, belirtileri ortaya çıkmış ve Marx'ın yazılarında -Doğu Sorunu yazılarında- ATÜT tartışmalarının Sovyetler Birliği'nde yasaklanması da S.S.C.B.'nin bir Asya Tipi Üretim Tarzı yeri olduğunu ortaya çıkaracağı gerekçesine dayanıyor. Merkezi otoritelerin güçlü olduğu yerlerde devrimler oluyor. Günümüz solu -ister Avrupa'da ister Avrupa dışında olsun- ulus devleti savunur, küresel bir dünyaya karşı çıkan solun önerisi ulus devlet olduğunda, ulus devletin şu anki durumuna da baktığımızda karşımıza nasıl bir tablo çıkacaktır?

Ulusaşırı gelişen bir sermaye, dünya pazarına hakim olmaya çalışıyor, ithalat ve ihracatı bunlar gerçekleştiriyor, devlet bürokrasisi ve devlet de bunlara hükümetleriyle destek sağlıyor ve ulus devletin yapısına göre de bugün Kemalizm diye adı geçen, modern diyebileceğimiz bir ideolojik yapılanması var. Fakat bütün bunların ortaya çıkarttığı tablo yığınla işsizin olduğu, lümpenlerin dolaştığı ve her türlü lümpenin de pop kültür sayesinde her an yükselme ihtimalinin olabileceği kapitalist liberal bir Türk rüyası görüntüsü sergiliyor. Eğer savunulması gereken bu ise, bunun içerisinde yaşıyoruz zaten. Ama buna karşı uluslararası hukukta Türkiye'nin içişlerine kimse karışamaz deyip, her türlü demokratik hakkın kısıtlandığı, insan haklarına saygının olmadığı bir ulus devlet yapısı varsa, burada sol olarak savunulacak pek fazla bir şey kalmıyor. Tersine, ulusaşırı sermaye gibi, ulusaşırı kültür de ulus-devletleri ortadan kaldırmıyor ve kaldıracağa da benzemiyor ama yeni hukuki çerçeve içinde ulusaşırı hukuklar nasıl geliştirilir bunun üzerinde çok tartışma yapılıyor. Hukuki durumun ulus devlet sınırında kalmaması, ulus devletlerin kendi içindeki

baskıcı yapılarının hukukun zayıflatılması anlamına geliyor. Örneğin çok yönlü yatırım anlaşmaları buna karşı çıkan güçler ulus devlet sınırlarının çözüleceği için değil, ama bütün bu dünyasal sınırlar içinde Amerikan kültürünün ve Holywood sinemasının, pop kültürünün bütün dünyayı hegemonyası altına almasından korktuğu için, buna karşı çıkıyor, ulus devleti savunmak için değil. Ulus devletin olmazsa olmaz şartı; bir devletin içişlerine kimsenin karışmaması, kendi egemenliği ve kendi hukuku ile yönetilmesi. 19. yüzyıldan beri sermaye ulusaşırılaşmakta, aristokrasi ulusaşırı. Hatta sadece ve sadece ulusal kalan orta sınıf köylüler ve işçiler. Her zaman -200 yıldan beri- görülmektedir ki aristokrasi kendi içinde bir zincirler ağı oluşturuyor. Avrupa kraliyetlerinin birbirleriyle yaptığı evlilikler vs. ile saray aristokrasisi diye bilinen grup dünyasal yaşıyor zaten. Sermaye de aynı şekilde Marx'm söylediği gibi kâr hadleri neredeyse oraya yönelen bir sermaye var. Eğer o ülke bunu kısıtlıyorsa, kaçak olarak çıkıyor bu. Eğer bir ülkede o ülkenin kendi para birimi yerine dolarla veya markla ev kiralanıp, alış veriş yapılıyorsa, artık ulus devlet denilen şeyin ekonomik yönünün ağırlığından bahsetmek pek olası değil. Ulus devleti en çok savunmak isteyen gruplar en askeri, en polisiye ve mafya gruplarıdır.

15 Kasım 1999

Sosyolojik olarak toplumsal parçalanma, bölünme gruplara ayrılma, başka bir ifadeyle sosyallikler analizi denilen bir dönem içinde, sivil toplum-devlet arasındaki bu karşıtlığın anlamı ne olabilir tartışmaları bağlamında, sınıfsal olan bazı çelişkilerin aynı zamanda kültürel çelişkilerle ilişkisini ele almak gerekecektir. Çünkü 19. yüzyıl sosyolojisinden farklı olarak günümüz tartışmaları içinde bilinç ve bilgiden bahsediliyor -Türk halkının bilinçlendiği fakat bilgi sahibi olmadığı gibi konular sözkonusu ediliyor-. Bu bağlamda bilimsel bilgi ne anlama sahip olabilir? Bilimsel bilginin meşruiyeti nedir? gibi bilim dünyası için yeni olabilecek sorular söz konusu.

Bilginin ve iktidarın içiçeliğinden bahsederken, bu bağlamda da P. Clastres'in örneğinden yola çıkılması gerekirken; aynı zamanda en az iktidara sahip olan kişi olduğu üzerinde durulduğu. Fakat burada bir fark vardı, ki o da Kızılderili şefinin polygami olmasıydı. Diğer yandan büyücüler ve Şamanlardan bahsederken de bu insanların kolektif, toplumsal bilincin dışında, kendi öznel bilinçlerini geliştirmiş oldukları sözkonusu edilmişti. Ve o bakımdan da yine Kam (Şaman) ve Kağan arasındaki bir iktidar mücadelesinden sözettik.

Şaman ya da büyücünün yaptığı teknikle bilgi arasındaki ilişki belki de günümüze doğru bunu taşırsak başka bir ilişkiyi gündeme getiriyor, o da tekniğin (tehcne) sanatla olan alakası; teknik sahibi olan kişi sanatkardır. Biraz daha ileri gidip, şunu da diyebiliriz: Şamanlar ve büyücülerin de bir tekniği var ve o teknik sayesinde bazı şeyleri bilebiliyorlar. Aynı şekilde Kızılderili şefinin en iyi avcı, en iyi sözcü, vs. olmasının belirli bir bilgi ve o bilginin teknik gücü ile alakalı olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda da teknik, bilgi ve sanatı ilgilendiren bir şey diyebiliriz. Aslında, 18. ve 19. yüzyıl bilim dünyası daha doğrusu pozitivizmi, 17. yüzyıldan başlayan bir pratikle; özneyi veya kişiyi, bağlı bulunduğu doğal ve sosyal ortam içinde ayrı bir yere koydu: Descartes 17. yüzyılda öznenin nesne karşı-

sındaki farklılığını ve öznelliğini gündeme getirdi. Burada sözü edilen özne madem ki doğal ve sosyal durum karşısında kendi öznelliğini ortaya koyabiliyor, bunun için de bilimsel ve nesnel bilginin varlığına dayanabiliyor, o halde bu öznenin -modern öznenin kuruluşundan sözediyoruz- bahsettiğimiz şamandan ve büyücüden farkı nerede? Şamanlar ve büyücüler için, kendi toplumsal kolektif bilincinden uzaklaşıp, kendi bilincini ortaya koyuyor ve kendi tekilliğinde kendi farkını, kişiselliğini ortaya koyuyor dediğimiz zaman, aslında ciddi bir sorunla karşılaşıyoruz. Çünkü birinde Kağan veya Şaman doğadan kopmuş değil; doğa üzerinde belirli bir tekniğe sahip sadece ve bir özne olarak ortaya çıkmıyor, bir öznelliği sözkonusu değil, ama buna rağmen kolektif bilinçten farklılaşan bir kişiliği var. Ama asla bu düşünce özne ve nesne farkını ortaya koymuş değil.

Modern dönemde ise Descartes'la başlayan bir süreç hem özneyi etrafındaki nesnelerden ayırıyor; hem de öznenin nesneler ve doğa karşısındaki gücünü ispatlamaya çalışıyor; doğa zapt-u rapta alınmaya çalışılıyor ve modern bilim de bunun üzerine inşa ediliyor. Bu noktada modern bilim nesnel bir bilim olarak karşımıza çıkıyor ve diyor ki bu nesnel bilim, bilimlerin sanatlardan farklı birşey olduğunu iddia ederek; bilimsel düşüncenin hem doğayı kontrol altına alacağını, hem de toplumu denetleyebileceğini ileri sürüyor.

Foucault'nun, 18. yüzyılda yeni bir iktidar modeli ortaya çıkarken, hapishane modelinden yola çıkması bu anlamda önemli bir noktaya işaret ediyor; çünkü sıkı düzen kapalı mekanlarda daha çok kendini gösterebiliyor. Ama bunun uzantısı yine Foucault'nun söylemiş olduğu gibi, toplumsal emeğe ve onun kurumlarına ve tüm topluma doğru yayılan bir şekilde genişliyor. Bu noktada denetleme mekanizması bilimsel bir şekilde düşünüp, toplum ve doğayı egemenlik altına alabiliyorsa ve buradan da bir "ilerleme" bir evrilme veya refaha çıkma projeleri gerçekleştiriliyorsa; burada teknolojik bir buluşun varolduğunu söyleyebiliriz. Doğa egemenlik altına alınarak, toplum düzenlenecek ve toplumlardaki eşitlik ve adalet ilkeleri sağla-

nacak. Bu 18. yüzyıl içinde gelişen Aydınlanma sosyal düşüncesiyle, onun uzantısı olan, siyasi Fransız ihtilali ile ve ihtilal sonrasıyla, Comte sosyolojisiyle ele alınan bir sistemleştirme. Bu düşünce üzerinde bir yandan ulus devlet kuruluyor, Cumhuriyet kuruluyor. Cumhuriyet Napolyon savaşlarıyla öteki ülkelere yaygınlaştırılıyor, her bir savaş Fransız ihtilalinin ideallerini taşımak üzere, İspanya'ya İtalya'ya Almanya'ya ihraç ediliyor veya Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki imparatorluklar çökünce, Osmanlı, Avusturya-Macaristan vs. ulus devletler kuruluyor ve aynı bilimsel mantık süregeliyor.

Bugün tekrar baktığımız noktada bütün bu arzulanan hedef tamamen tali kalmış durumda. Çünkü, toplum denetlenemiyor, homojenleştirilemiyor, toplum tamamen kontrol altına alınmış bir şekilde adil, eşit, özgür ve kardeşçesine yaşayamıyor, tüm bunlar sosyal problemleri teşkil ediyor, yanısıra homojenleştirme istenci içerisindeki iktidarlar olağanüstü baskı rejimleri oluşturuyor, Fransız ihtilalindeki terör ve sonrasındaki diğer tüm 20. yüzyıl totaliter örnekleri ancak özgürlüklerin kısıtlanmasıyla bazı şeyleri dengeleme amacındalar. Ve sanayileşmenin tümü, tüm bir sanayileşme tarihi büyük bir katastrofla neticeleniyor -ozon tabakasının yırtılması, çevre kirliliği vs. Bununla beraber doğanın egemenlik altına alınması mümkün gibi durmuyor, 20. yüzyıl sonundaki afetler de bunu gösteriyor, seller, depremler, volkanik hareketler... Bütün bir bilimsel bilginin kurmaya çalıştığı sistemin olağanüstü bir "iflası" sözkonusu, hatta bilimin kendisi, en bilimsel alanında -fizik, matematik, jeoloji, vs.- anlaşılmaz bir şekilde, aynı dili bile konuşamıyor. 20. yüzyıl başında, modern bilimin oluşumundan beri bu sorun mevcut. Çünkü 60'lı yıllarda bir paradigmatik değişimden bahsedilebiliyordu. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nı yazdığı zaman Thomas Kuhn 62'de, her dönemin bilimsel bilgisinin ayrı olduğunu ama bunların da mutasyonla değiştiğini söylemiştir -bir bilimsel bilgi çöküyor, yerine yenisi geliyor-. 20. yüzyıl daha ciddi bir problemle karşı karşıya kaldı. Çünkü aynı paradigma içinde çelişkilerin de olduğunu gördü; Einstein göreliliği ile kuantum fiziği birbiriyle çelişiyor ama ikisi de doğru

olarak kabul ediliyor. Ardından matematik ve geometri; 20. yüzyıl başlarında kübizmle birlikte anılan iki bilim adamı var Reimann ve Lobatchauski. Biri öklitçi, geometrinin tersini iddia ediyor -üçgenin iç açılarının toplamı 180^0'dir. Böyle bir doğrunun olmadığını ispatlayan geometriciler grubu çıkıyor ve bir grup 180^0'den daha büyük ve 180^0'den daha küçük olmak üzere. Daha sonra 80'li yıllara gelindiğinde daha tuhaf bir durumla karşılaşıldı ki, bu aslında bilimle iktidar arasındaki ilişkiyi gösterirken, aynı zamanda bilimin de tuhaflığını sergiliyordu. O da Benveniste'in saf suyun belleği olduğu iddiasıydı. Nesne-özne ayrımı üzerine kurulu olmayan şamanistik gruplarda, doğa ile ilişki dengeden geçiyor, doğa üzerindeki bir teknikten geçiyor: otların ve doğal durumun bir teknikle öngörüsü sözkonusu iken, modern dünya öngörüsüz bir bilimselliğin içine katılıyor. En belirgin durum da bugün Türkiye'deki durumdur. Her bir deprem uzmanı başka bir şey söylüyor; sosyolog ve psikologlar da "yardımcı" oluyorlar onlara.

Bir başka şey daha var ki, olasılık üzerine kurulu olmadığından daha inandırıcı duruyor, bir teknik üzerine kurulu. O da tekniğin, en arkaik anlamıyla sanat olmuş olması ve sanatın da bir bilgi türü olarak 20. yüzyıl sonunda ortaya atılması. Bu yüzdendir ki birçok yazar, sosyolog, filozof, hatta bilim adamı kendi uğraşlarını bırakıp; sanata ait bir alana doğru girmişlerdir. Thomas Kuhn, tüm yapısalcılık sonrası filozoflar grubu; Baudrillard, Julia Kristeva, bunlardan bazılarıdır.

Önemli olan bilgi türünün 20. yüzyıl sonunda farklılaşmaya başlamasıdır. Bilimsel bilgiden çok, teknik bilgi veya sezgisel bilgi üzerine düşünmeye başlamak. Sosyolojinin de burada farklı bir yeri var, o da kendi bilimsellik iddiasının dışında bazı şeyler yapmaya çalışmış olması. Şamanistik dönemde olduğu gibi veya P. Clastres'in bahsettiği modern yerli kabilelerde olduğu gibi -oradaki bilimsel teknik veriye göre- farklı, özne-nesne veya insan-doğa karşıtlığından kurulmuyor, Rousseau'nun ilk kez ciddi bir şekilde, doğal durumla sosyal durum arasındaki farkı kuran kişi olması -Descartçı bir mantıkla- bir şeylere işaret ediyor. Çünkü tam bir 17. yüzyıl düşüncesi içinde

bütün aydınlanma ve bütün modern dönem aynı inancı paylaşıyor. Doğal bilimle sosyal bilim ayrımı, eğer kabul ediliyorsa ki bu kabul ediliyor, bilim dünyası için model alınan yine doğal bilimler oluyor. Marx *Kapital*'i yazdığında Darwin'e "ben de sizin söylediğinizi yapıyorum" diyor. Marx'da da Hegelci bir teknolojiyle birlikte Darwinci bir evrimcilik sözkonusu. Foucault "*Kelimeler ve Şeyler*'de Marx'ı Adam Smith ve Ricardo ile aynı episteme içinde düşündüğü zaman benzer birşeyi söylüyor. İster liberal ister anti-liberal olsun sonuçta aynı konuyu tartışıyorlar. Bugün siyasi alanda çeşitli söylemler mevcut ama tartışma bağlamına baktığımızda aynı şey üzerine tartışıldığını görüyoruz. Bu tartışmalar neticesinde ne işsizliğe vs. çare bulunabiliyor ne de doğa egemenlik altına alınabiliyor.

Modernliğin içinde, modernliğin kriziyle birlikte küresel dünyanın nasıl şekillendiğine değinmiş; P. Clastres'in iktidar mekanizmasını ele almıştık. Bu bağlamda başka bir yazara değineceğiz. Siyaset sosyolojisi yapıyor ve o anlamda da kendine göre bir kavramsallaştırma ortaya çıkartıyor Ulrich Beck.* Alman bir sosyolog ve 1986'da çıkan *Risk Toplumu* adlı kitapla gündeme geldi ve bu kitapla; post-modern bir anlatı için, modernlik yeni baştan nasıl ele alınabilir konusunu sorunsallaştırdı. Ve risk toplumuyla birlikte -1974 krizinden sonra- yeni bir modernite önerisinde bulundu. Bu modernlik de adına refleksivite (düşünümsel) denilen bir modernlik anlayışı. Buna göre Beck, modern toplumun ortaya çıkmasını yeni baştan okuyor ve diyor ki; genelde modernlik sanayi toplumuyla birlikte ele alındığında ve sanayi toplumunun sıkışmasıyla (ki bu 70'li yıllar krizi ve 80'li yıllara tekabül ediyor Batı tarihinde) sanayi sonrasına giden bir dönemde, sanayi sonrası modernliğin sonrasıyla örtüştürülüyor. Bu ilk önermedir, biz bunu biraz aşmaya kalktığımızda, modernliğin sanayi sonrası toplumu içinde krize girme meselesini biraz açmaya çalıştığımızda şunu söyleyebiliriz: Beck'in söylemiş olduğu gibi acaba modernlik gerçekten sanayi toplumuyla birlikte mi ele alındı? Hegel veya Hegel'den yola çıkarak Habermas'ın *"Modernlik Üzerine Söylem"** adlı çalışmasını düşünürsek, burada modernliğin sanayi toplumuyla direkt bir alakasının olmadığını göreceğiz. Çünkü modernlik, Hegel'de ve Habermas'ta 1. keşifler, 2. reform, 3. Fransız ihtilali şeklinde gelişiyor. Böyle bakarsak, Beck'in söylemiş olduğu sanayi toplumuyla direkt olarak modernliğin alakası olmadığını söylemek olası. Bu noktada demek ki modernlik direkt olarak sanayi toplumuyla ortaya çıkmış olduğu söylenen bir kavram değil.

* Ulrich Beck, *Siyasallığın İcadı,* Çev.: Nihat Ülner, İletişim Yayınları 1999.

* Habermas, *Le Discours sur la Modernité,* Gallimard, 1988.

Bunun yanında -Beck'in hiç değinmediği- 17. yüzyılda Fransa'da yapılan bir tartışma -eskiler ve modernler tartışması- yine sanayi toplumuyla alakalı değil, Descartes döneminde gerçekleşiyor ve o dönemde edebiyatta, sanatta yapılan bir tartışma. Edebiyat modern mi olmalı yahut eski Grek ve Roma kültürüne mi dayanmalı? Bu tartışma da sanayileşmeyle alakalı değil. Dolayısıyla Beck'in sorunsallaştırması, direkt olarak sosyolojik bir sorunsallaştırma olarak çıkıyor karşımıza. Yani modernliğe sadece toplumsal ve iktisadi anlamıyla bakmak durumunda kalıyor Beck. Bunu söylerken de modernliğin sanayi toplumuyla sınırlı kalan zayıf bir tez olarak çıkıyor karşımıza. Çünkü zaten modern olmak demek -17. yüzyıldaki tartışma- Rönesans'ta olduğu gibi Grek ve Roma'ya dönüş mü, yoksa yeniyi ortaya çıkartmak mı? Bununla alakalı olarak, Beck en başta bunu gözardı etmiş oluyor. Fakat tuhaf bir şekilde, Türkçe'ye çevrilen "*Siyasallığın İcadı*" adlı kitap ilk olarak 20. yüzyıl başının soyut sanat akımını ortaya çıkaranlardan biri olan Vasily Kandisky'den başlıyor. Kandisky'nin bir metninden yola çıkarak 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl arasında bir fark olduğu iddiasıyla kendi "Risk Toplumu" kavramına değinmeye çalışıyor. Kandisky'ye göre 19. yüzyıl ikili karşıtlıkların yüzyılıydı ve "ya da, ya da" -"ya o, ya da öbürü"- sorusu üzerine odaklanıyordu. Ya modern, ya eski; ya sağcı ya solcu vs. ikili bir karşıtlık var ve bunlardan bir tanesinin doğru olduğu tezi 19. yüzyılın hakim tezi gibi duruyor ki bunu bir ölçüde sosyolojize edersek, 19. yüzyıl düşünürlerine bakarsak -bu Marx olabilir, Hegel olabilir- onlarda gerçekten ikili bir karşıtlığın olduğunu söylemek mümkün gibidir. Marx; burjuvazi mi, işçi sınıfı mı? Sermaye mi, emek mi? Hegel'deki diyalektik aşmalar ise ikili karşıtlar olarak; tez ve antitezi aşan bir sentez fikri ile oluşur. Bütün bunlar Kandisky'nin söylemiş olduğu ikili karşıtlık meselesini gündeme getirebilir. Ve Kandisky 1919 yılında yeni sorunun "ya da, ya da" olmaktan çok "ve" üzerine kurulduğunu -"o ve öbürü"- söylüyor. "Ve" yeni bir bağ ortaya çıkartıyor. 20. yüzyılda artık sanayi toplumunu sanayi sonrası mı, modern öncesi mi, modern sonrası mı gibi o ikili karşıtlık-

lar yerine; "hem o, hem de diğeri" ilişkisinin birden egemen olabileceği; ikisinin birden beraber yaşayabileceği bir yeni söylem şeklinde ortaya çıkıyor. Buradan yola çıkarak diyor ki Beck; "modernlik -buna klasik modernlik adını veriyor- aslında daha şimdiye kadar modern olmadı". Heidegger'in sorduğu soru gibi duruyor bu: "Düşünce nedir? sorusuna Heidegger: "Düşünce, daha düşünmeye başlayamadığımızı düşünmektir" diye yanıt veriyordu.

Modernlik de Beck'de daha modernliğin radikal olarak ortaya çıkamadığı yer olarak gözüküyor. Radikal bir modernlik yok, ama modern olmayan bir modernlik var. Bu da modernliğin içinde, eskiden arta kalan ögelerin hâlâ sürmesi. Beck'in bu kavramsallaştırması yine burada başka bir kuramsal, teorik verileri hatırlatıyor, bu da; 60'lı yıllarda Althusser, Poulantzas gibi Marksist filozofların söylemiş olduğuna çok benziyor. Althusser "Üretim biçimleri, birbirlerine eklemlenir, birbirinin içine girer" diyor. Bu, bir üretim biçiminin diğer üretim biçimiyle eklemlenmesi için bunların "saf" olmaması gerekir. Saf bir üretim biçimi yoktur. Kapitalizmin içinde her zaman feodal ögeler mevcuttur.

Diğer taraftan yine Althusser'den yola çıkan Poulantzas aynı şekilde benzer bir düşünceyi ifade ediyordu: "Saf üretim biçimi yoktur, çünkü sosyal formasyonun içinde, toplumsal oluşumun içinde üretim biçimleri birlikte varolurlar". Bu noktada modernite Beck'in gözünde Marksist düşünürlerde olduğu gibi karmaşık, heterojen bir yapıyı ortaya çıkartıyor. Farklı üretim ilişkilerinin, farklı üretim biçimlerinin bir alanda -ki bu alan toplumsal oluşum- birlikte, ayrışık olarak varolmalarını gösteriyor. Beck de buna benzer bir şey söylüyor: "Modernlik asla modern olmadı, çünkü eğer modern eski ile kendi ilişkisini koparan bir şey ise, modernliğin içinde eski ögeler mevcuttur." Çünkü bütün kapitalizm tarihi içinde mevcut olan göç, feodal ilişkiler, toprak kanıtı vb. Marx'ın sorunsallaştırdığı kavramlar modernite şeklinde ortaya çıktılar. Burada Beck'e göre radikal bir modernizm daha olmadı ve modernliğin de sanayi toplumuyla direkt alakası vardı. 80'li yıllarda sanayi

toplumu krize girdiğinde de krize giren aslında, olmayan moderniteydi.

Burada açık bir şekilde bir tarafgirlik gözüküyor: Modern sonrası deyimini kullanmamaya çalışmak, post - modern kavramını kullanmamayı denemek. Çünkü post - modern kavramının anlamlarından bazıları Beck'in radikal modernliği içinde benzer koşullarda varlığını sürdürüyor. Ve şunu söylüyor Beck: "20. yüzyıl eğer Kandisky'nin söylemiş olduğu gibi 've'lerin toplumuyla yani sanayi öncesi ve sonrası, sağ ve sol, kadın ve erkek vs. ayrımlar yerine bunların ayrışık birlikteliği üzerine kuruluyorsa modernlik; radikal modernliğin olması için başka bir şey daha gerekiyor, o da; toplumsal alanın maruz kaldığı, kontrol edemediği kendi bilinçli egemenliğinin dışında bulunan başka ögelerin bu yeni modernlik içinde -radikal modernlik içinde- güvensiz bir şekilde kendini göstermeye başlaması. Çünkü bu insanların maruz kaldığı bir durum. İnsana dışardan gelen, güvensiz ögelerin ne olabileceği sorusu ortaya çıktığı noktada bütün bu içinde yaşadığımız -Türkiye, Batı vb.- sorunlarının en belli başlılarından biri bu dışarıdaki öge gibi duruyor. O da "Doğa"dır. Doğa, insanın dışında insanın maruz kaldığı bir öge olarak çıkıyor Beck analizinin içinde.

Deprem üzerine olan konuşmalarımızda, uzmanların birbirleriyle olan uyuşmazlığından ve bilimin krizinden bahsetmiştik. Aslında Beck'in söyledikleri bu bahsettiklerimize yakın: "Bu yeni dönemde ekolojik dengesizliklerin olduğu dönemde, hiç bir uzman, mühendis, yapmış oluğu incelemenin sonunda raporunu ortaya koyduğu zaman, raporunu yazan diğer uzmanla uzlaşamıyor. "Buradan itibaren diyor ki Beck: "Sigorta şirketleri uzmanların raporlarına inanarak sigorta yapmaktan vazgeçmeye başladılar". Burada Beck'in "risk toplumu" kavramı da önem kazanmaya başlıyor. Eğer uzman raporları karşısında sigorta şirketleri raporlara inanmayıp; sigorta kontratlarını yenilemiyor veya yapmıyorlarsa burada bir ihtilaf durumu ortaya çıkmıştır. Yani bilimsel bir doğru-yanlış ilişkisi. O bakımdan da yine bir construction yaparsak Beck'in söylemiş olduğu ve ilk oluşan radikal modernlik bir anlaşmaz-

lık içine giriyor. Çünkü uzman ve sigortacı diyemiyoruz, uzman ve diğer uzman diyemiyoruz, ya o uzman ya öbür uzman demek zorundayız. Veya ya bu sigorta ya öbür sigorta demek zorundayız. Burada Kandisky'nin "ve"si bu sigorta şirketleriyle vatandaşlar veya şirketler arasındaki ilişkilerde yürümüyor. Daha siyasi alanlarda yürüyor bir ölçüde. Bugün sağ mı, sol mu sorusu belki sorulabilecek bir soru; bunların farkı var mı? Aynı şeyi mi söylüyorlar? vs. Ama bu örneğe bakarsak, uzmanlar arası "ve" ilişkisi hâlâ krizde gibi duruyor. Eğer bir rapor karşısında diğer rapor ikisini de dikkate almıyorsa, veya birini dikkate alıp, ötekini almıyorsa, buna göre de sigortalamıyorsa eğer, ilk risk ögesiyle karşı karşıya kalınıyor demektir. Sigortalanmayan bir ticaret ilişkisi bina ve emekçi aynı zamanda ortaya çıkmaya başlıyor. "Risk Toplumu" dendiğinde bir yandan ekolojik riskler diğer yandan siyasal riskler sözkonusu; bu aynı zamanda refah toplumunun ve devletinin iflası ile alakalı. Böyle olduğunu düşündüğümüzde risk toplumunun, sanayi toplumu içinde yeni bir etap oluğunu düşünmemiz mümkün hale gelecektir. Bir şey daha var ki, insanın dışında olan, maruz kaldığı (doğanın kirlenmesi, nükleer santrallar, sanayi kuruluşları vs.) doğanın aslında, çok kartezyen bir şekilde modernliğin içinde zaptu rapta alınmaya çalışıldığı ama alınamadığını ortaya çıkarmaktadır. Doğa kontrol edilemiyor çünkü doğa birçok açıdan bizimle yeniden hesaplaşmaya girişiyor.

Bu anlamda Türkiye'de ekolojist hareket hiç olmamışçasına sesini duyuramıyor -Euro Gold'a karşı direnen Bergamalılardan Gökova santraline direnenlerden başka doğayla alakamız yok gibi- siyasi olarak bu tip bir örgütlenmenin, siyasi bir dayanışmanın neredeyse hiç olmadığı bir toplumuz galiba. Almanya'da çok güçlü bir hareket var; Fransa'da iki ekolojist parti var. Ekolojistlerin seçmeni de Beck'in söylemiş olduğu gibi aslında sağ ve sol ayrımları üzerinden konuşmuyor, yani emek ve sermaye çelişkisinden doğmuyor; doğa ve toplum arasındaki ilişkiyle, uyumla alakalı.

Ekolojik dengenin bozulduğu ve hatta merkezle çevre arasındaki ilişkilerde atıkların ihraç edildiği bütünleşmiş dünya

kapitalizminde, bütün bu ilişkiler uluslararası hukukta da sorunlar çıkartan konular. Hukukun ulusal bir hukuk olarak sorunları çözemediği bir yeni uluslararası ilişkiler durumuna sokuyor bizi. Başka bir taraftan bakarsak bu risk toplumu kavramı içinde şu sorularla karşılaşıyoruz. "Kimler riskli yerlerde oturuyor?" Çernobil'de oturan Ruslar şanssız bir coğrafya içinde buna maruz kalacaklardır. Çernobil, ulusal sınırları aşan, rüzgarıyla, streosferiyle, hatta fizikteki "kelebek" etkisiyle sadece Çernobillilerin değil ama D. Bloku, Türkiye, İran ve hatta Batılı ülkelerin bir kısmını da içine alabilecek bir şekilde, nükleer riski, tehlikeyi ulus devlet sınırlarının dışına taşıyan bir tehlikeyle, riskle dolu.

Sosyal alana baktığımızda, sosyal sigortalı olanlarla olmayanlar arasındaki ayrım gitgide ayrışmaya başladı (Batı'da). Bir yerde garantililer, diğer yanda garantisizler ikili bir toplumsallık içinde yer aldılar. Beck'in de söylemiş olduğu gibi Üçüncü Dünya artık Batının içinde, 4. Dünya diyorlar buna ve Batı'da megalopollerde yaşayan evsizler, işsizler, serseriler ve fahişelerden oluşuyor. Uluslararası alanda gerek suç, gerek mafya ilişkileri konusunda oldukça sorun çıkartan ve sık sık reklam ve halkla ilişkiler kampanyalarıyla üzerinde durulan bir sorun olarak çıkıyor karşımıza. Fahişelik ve küçük çocuk fahişeliği. "Tacize hayır" kampanyaları, toplumsal bir sorun olarak çıkmaya başladı. İstanbul'daki tinerci çocukları buna örnek olarak gösterebiliriz. Bu bakımdan risk, Beck'in söylediği anlamda ekolojik, toplumsal ve cinse dair bir sorun. Hem sanayi toplumunun kavramlarından biri olan sınıfsallığı içeriyor -fakirler, göçmenler, işsizler, ilticacılar-, hem de daha post - modern dönemde ortaya çıkan etnik veya dini taleplerle göç ve iltica konularında gündeme geliyor. O anlamda da risk her an ve herkesin yaşamakta olduğu bir durumu ifade ediyor.

Kubrick'in "*Gözü Tamamen Kapalı*" filmi aslında bu risk toplumuna muhafazakar bir örnek gibi çıkıyor karşımıza. Aile dışı her ilişkinin, aids, tarikatlar, siyasi güçler, cinayetler vs. riskleriyle örülü bir tehlike çemberi olarak gösterilmesi.

Beck'in kavramsallaştırdığı risk toplumunun içinde çocuk tacizinden ayrı bir fotoğraf ve video pornografisi kaydediyorlar ve Kubrick'in ima etmiş olduğu topluluk -büyük işadamları, politikacalar vs.- içinde kahramanın gerçekten öldürüldüğü filmlerden haz duyuyor. Ortaya çıkartılan birçok vaka belgesel gibi çekilen filmin içinde erkek veya kadın kahramanlar gerçekten öldürülüyorlar. Bu sinema dünyasının hayaliliği ile toplumsal gerçeklik arasında muğlaklığı hem pekiştiren hem de ortadan kaldıran bir durum. -Post-modern edebiyat için "hayalgücü ile gerçeğin birbirine karışması gibi-burada gerçek ile hayalgücü gerçekten birbiri içine karışıyor. Alman haz hayalde geçiyor, film seyrediyor, ama bunun yanında gerçek bir öldürme sahnesi seyrediyor. Riskin ve modernlik krizinin bu fantazmalarla, fetişlerle, pornografiyle alakası aslında daha başından beri Marx'm sorunsallaştığı bir konuydu. *Kapital*'in ilk cildinde "malların fetişizmi" diye bir bölüm var. Ve Baudelaire 19. yüzyılda yazdığı şiirlerinde, yine bu açılan yeni, büyük mağazalar, vitrinler, pasajlar -ona flâneur (gezgin aylak) adını veriyor- bütün bu sergilenen malları pasajlarda vitrinlerden seyrediyor, aynı zamanda onlara sahip olmaya çalışıyor. Marx'ın söylemiş olduğu değişim değerleriyle alakalı bir durum, kullanmak için değil, değiştirmek üzere aldığı bir şey. Ama her türlü değişime açıktır bu; mübadele olabilir, armağan şeklinde bir mübadeleyi de gündeme getirebilir veya fantazma değiş tokuşu yapabilir, sinemada olduğu gibi; paramızın karşılığında bir hikaye anlatıyor. Mitolojinin de yaptığı bunun gibi, hikaye anlatıyor. Değişim öğlerinin gelebildiği en son nokta ve çok riskli. Kubrick'in filminde konu edilen veya örnekleri 80'li yıllardan beri özellikle A.B.D.'de çok sık rastlanan vakalardan biri olan bu tip pornografiler polisiye ve hukuki sorunlar çıkartıyor. Hukuki sorun yönü; bakan kişi katil değil ama, alığı zevk, katletmekten geçilen bir filmin gerçekten öldürüldüğünü bilerek seyretmekten oluşuyor: Gerçek bir cinayet filmi seyredenler suçlu mudur? gibi yeni bir hukuki sorunu ortaya çıkartacaktır bu.

19. yüzyılda Krafft-Ebing* adlı psikiyatr bütün cinsel sapkınlıkların tasnifini yapıyor. Bunlar; röntgencilikten küçük kızların saçlarını gizlice kesmeye dek çeşitlenen çeşitli sapkınlıkları içeriyor. Roland Barthes *Çağdaş Söylenceler*'de boks yapan iki sporcuyla boğa güreşçilerinin ne kadar estetik olduğu üzerinde duruyor, boğanın katledildiğini seyreden insanları görüp.

Beck "risk toplumunun analizi içinde modernlik yeni baştan yeni haliyle ele alınmalı" diyor. "Bütün riskleri de ekolojik, siyasal, toplumsal vs. bunun için de modernliğin kendi modernliği üzerine düşünmesi lazım". Bu da refleksif (düşünümsel) olarak diyor ve refleks ile refleksivite arasında bir ayırım yapıyor. "Sanayi toplumunun modernliği reflekslerle hareket ediyordu, bilinçli değildi" diyor. Doğaya karşı, düşmana karşı refleksleri vardı, ama refleksivite (yansıtma düşünme) refleksif olduğu zaman, kendi kendini yansıtıyor ve kendini kendi önünde gördüğünde (!!) kendi üzerine düşünmesi kabil oluyor. Dolayısıyla modernliğin modernlik üzerinde düşünmesi (radikal modernlik, düşünümsel ...) için refleksif kavramından farklı olarak Mark Auge adlı bir antropolog; "üst modernlik kavramı" refleksif moderniteye karşı daha mı zayıf kalır?" diyor.

Refleksif modernite ve bir şekilde insanların risklere karşı daha temkinli olabileceğini, daha eleştirel olabileceğini söylüyor ve eski modernliğin eleştirelliğini yetersiz görüyor. Kant'ın veya Marx'm eleştirisi yetersiz gibi gelmiyor (modernlik için). Marksizmden kurtulmuş bir entelektüel dünya refleksif modernliği daha rahat tartışabilir refleksif modernliği diye düşünüyor Beck.

Beck'in kavramsallaştırması özellikle "post-modern" demek üzere (bundan imtina eden bir yaklaşımla) bir modernliği yeni baştan ele almak üzere. Çünkü sorunlar benziyor, ekolojik dengesizlik her yerde olabilecek olan sorunların ulusaşırı olmaya başlaması ulus devlet krizleri, küreselleşme, bunlar

* Dr. Richard Von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis,* Paperback Library İnc., N.Y. 1965.

hep post-modernite içinde ele alınan kavramlar. Ama Beck'in bu kavramları ele alırken yaklaşımı yine modernden yola çıkarak, post'a geçmeden modernliğin içinde kalmaya çalışıyor. Klasik modernlik için eleştirelliğin eksik olduğunu söyleyen bir modernlikten sözediyor. "ya, ya"dan "ve"ye geçen bir ilişkiden sözediyor, bu da Nietzsche için "ya o, ya o" yoktur, ikili bir düşünceye sahip değildi Nietzsche. Marx ve Hegel için bu doğru olabilir ama bazı düşünürler için bu sözkonusu olmayabilir.

Beck bütün bunları yazarken Habermas'm iletişimsel eylemine de karşı çıkıyor. Çünkü sorun özneler arası iletişim eksikliğinden gelmiyor ve bundan başka Habermas'ın söylemiş olduğu gibi insanlar diyalog yaparlarsa anlaşacaklar diye bir sorun sözkonusu değil. Bu insanı çok homojen olarak kabul etmek anlamına gelecek bir şey. Bu bakımdan demokrasilerin bir diyalog üzerinde bir özneler arası iletişim üzerinden kurulmuş olması tezine de karşı çıkıyor Beck. Ve bu bakımdan da aslında birçok post modernite içinde tartışılan konuları ele alıyor, yazarları ele alıyor ama bunların radikal modernizm içinde nasıl çözülebileceğini düşünmeye çalışıyor.

Klasik ve radikal ayrımı yaparken radikal demokrasi için kullandığı kavram "refleksif" kavramı. Ama aynı zamanda üstmodernlikten veya post modernlikten çok da farklı birşey ifade etmiyor. Bir kavram değişikliği yaşanmakta olan sorunların niteliğini değiştirebilir mi? sorusu sorulabilir burada. Aynı zamanda "ve" bağlacı ile birlikte modern olan düşünümsel modernlik de bir belirsizlik üzerine kuruluyordu. Risk var, risk olduğunda da teknolojik bir yaklaşımı yok Beck'in. Zaten riskin olduğu yerde özneler -Beck'in anlattığı anlamdaki toplumsal yapıda özneler arası ilişkilerde diyalog mümkün değil.

Belirsizlik meselesi, 80'li yıllarda Beck'in söylemiş olduğu risk toplumunda ilk defa ortaya çıkan birşey değil. 20. yüzyıl sanatı, Dada, Futurizm avangard hareketi, üçü de aynı deneysellik ve belirsizlik üzerine kurulu, akışkanlık üzerine kurulu; bilimsel açıdan da bu böyledir. Kuantum fiziğinin en belirgin

ögesi belirsizliktir. Dolayısıyla teolojik bir yaklaşımı yok Beck'in ama belirsizliği risk toplumuna bağlaması ancak sosyolojik olarak söylenebilecek bir şeydir. Kandisky'den yola çıkıp, Sartreçılarla devam eden bir sosyolojiyi sürdürmek, beraberinde riskle belirsizliği bağlamaya yeterli olmuyor, eksik kalıyor. Çünkü ulus devlet sınırlarını aşan bir ekolojik katastrof nereye gideceği, kimin tarafından nerede kontrol altına alınacağı belli olmayan bir durum. Dolayısıyla belirsizlik taşıyor içinde. Modernite düşünümsel olduğu zaman Beck orada sanki daha bilinçli bir modernliğe yaklaşımdan bahsediyor ama, aynı şekilde aydınlanmayı ele alacak ne kadar tatmin edici olacağı tartışmaya açık.

Beck'in modernleşme ile alakalı olarak ele almış olduğu sanayi toplumunun aydınlanma ile alakası direkt olarak kurulmasa bile aydınlanmayı ikili bir süreçte ele aldığını gösteriyor. Biri sanayi modernliğine ayrılan bir aydınlanma biçimi; öbürü ise adına refleksif veya düşünümsel dediği ikinci bir aydınlanma biçimi. Aydınlanmanın içinden bir gelişim çizgisi, Beck'in modernite meselesinde ele aldığı gibi, aynı şekilde aydınlanmayı yeni baştan ele alan bir tavrı ortaya çıkartıyor. Bu tavır da biraz refleksif modernite ile alakalı, yani ekoloji ile ulus devlet sonrası dinamiklerle ilgili. Aydınlanma ve entelektüellerin konumu sanayi toplumunda ve öncesinde nasıl gelişti diye bakarsak ve Batı Avrupa'dan bahsediyorsak eğer; orada Fransa'daki bir örnekten yola çıkacağız. 17. yüzyıldaki bu örnekten yola çıkarak, modernlik ve post-modernlik tartışmalarında sık sık adından bahsedilen bir Avrupa içi tartışmadan söz edeceğiz. Bu tartışma Fransa'da, İngiltere'de ve İtalya'da 17. yüzyılda ele alınan bir tartışmadır; "eskiler ve yeniler" tartışmasıdır bu. Antikler ve modernler tartışması ve modern sözcüğü burada sanayi toplumu öncesinde ele alınan bir kavram olarak çıkıyor karşımıza ki Beck'in "basit modern" olarak adlandırmış olduğu modernlik bu noktada Beck'in kavramsallaştırması içinde gündeme geliyor. Fakat ilerleme üzerine kurulu bir görüş meselesi Beck'in sınırlarını çizmiş olduğu kavramsallaştırmanm dışında kalan bir yapıyı ortaya koyuyor. Antikler (eskiler)-modernler (yeniler) tartışması aynı zamanda başka bir kurumun ortaya çıkmasıyla ilgili. Bu kurum da bir çeşit aydınlanma dönemi içindeki entelektüellerin tavrıyla direkt ilgili gibi duruyor. Çünkü bahsedilen kurum ve tartışmanın yapıldığı yer Fransız Akademisi ve 17. yüzyılın ikinci yarısına doğru (1634-1635) gelirken Kardinal Richelieu tarafından kurulan bu kurum hâlâ Fransa'da varlığını sürdürüyor. Edebiyatçıların, yazarların vs. konuşmalarını yayınlayan bu kurum hâlâ aynı geleneksel -modern bir kurum olmasına rağ-

men- geleneksel bir tavırla ele alınır. Çünkü günümüzde bile 17. yüzyıl kıyafetleriyle törenler yapılmaktadır.

Bu tartışmanın en önemli ögelerinden biri, geride kalan geçmişte duran kültürle, gelmekte olan kültür arasındaki tercih meselesidir. Yani bir grup akademisyen Grek ve Roma Antik kültürü üzerine dönmenin gerekliliğinden bahsederken, bunun karşısında başka bir grup bunların eskidiğinden, çağın değiştiğinden, değişen çağ içinde de edebiyatçıların, şairlerin vs. önemli eserler vermiş olduğu bir edebiyat biçimini ortaya çıkartmak durumunda olduklarından bahsetmektedirler. Bir yandan eskiler savunuluyor, diğer yandan dönemin insanları ve onların gelecekteki konumu tartışılıyor.

Burada ikili bir dinamik sözkonusu. Biri Fransız Akademisi'nin kendi iç yapısı ve iktidarla ilişkisi üzerine -kraliyet ilişkisi, Kardinal Richelieu ile alakası- diğer yandan da yazarların kendilerine olan olağanüstü güvenleri sayesinde o eserlerin, Antik dönemin eserleriyle eşdeğer sayılmasını beraberinde getiriyor ve yeniler kendi eserlerini o denli güçlü buluyorlar ki Platon'la, Çiçero ile eşdeğer olduklarına dair bir iddia ortaya atıyorlar. Bu da eski/yeni tartışmasını alevlendiriyor. Burada bir yandan aydınlanmayı ve moderniteyi oluşturacak hatta günümüze kadar gelen bir kavram önem kazanıyor. Bu kavram aslında zaten Yahudi-Hıristiyan düşüncesi içinde oluşan bir kavram ama modernler ve antikler tartışmasında daha çok gündeme geliyor: İlerleme kavramı (terakki kavramı). Bunu modernler ileri sürüyorlar. Modernlere göre dünya ilerleme üzerine kurulmuştur ve bu yüzden de geçmişteki eserler geçmişe aittir. Ama artık yeni eserler "yeni" mantığı üzerinden kurulmalıdır ve daha iyidir. Çünkü ilerleyen şey (terakki eden şey) bir evvelkine göre onu aşar. Burada görüyoruz ki, bir yandan Hegel ile karşı karşıyayız, Batı düşüncesinin ya da Batı metafiziğinin aşmalarla ilerleyen bir mantığı, onun uzantıları Marx ve Marksistler. Bir de sanayi toplumu mantığı var ilerleme üzerine kurulu. Beck'in bahsetmiş olduğu bir terakki meselesinin sanayi toplumu tarafından gelenekselliğin arkada bırakılmasıyla alakalı olduğunu biliyoruz. Bu anlamda da ilerle-

me en temel kavramlardan biri olarak karşımıza çıkıyor. Bu bakımdan hem aydınlanma düşüncesi hem Batı pozitivizminin tartışması çok temel tartışmalardan birisidir. Bu tartışmayı Fransa'da iki tane önemli şahsiyet sürdürüyor, iki şair sürdürüyor. Bunlardan birisi Perrault, öbürü ise Boileau'dur. Bunlar Fransız Akademisi içinde bu ikili tartışmayı başlatan iki önemli kişidir. İkisi de iyi şair, eserleri hâlâ Fransız edebiyat tarihi içinde okutulan kişiler. Ve bu tartışma içinde hem Fransız Akademisinin kuruluşu ve onun iktidarla alakası hem de gerici ve ilerici kavramlarının siyasi anlamı üzerine bu tartışma önem taşıyor.

Bunlar Fransız Akademisi içinde bu tartışmayı başlattıklarında Akademinin kuruluşunda önemli bir yazar ve iktidar ilişkisi var. Bu da şuradan geliyor: Modernleşen bir Fransa var ve Paris 13. Louis döneminde başlayan ve 14. Louis döneminde iyice merkeziliğin önem kazandığı sırada edebiyatçıların toplanma merkezi haline gelmeye başlıyor. Ve burada Paris'in konumu kendisini İtalya ile kıyaslayan bir görüngüyü ortaya çıkarıyor. Çünkü daha önce İtalyan Akademisi ve onun dili olan (Romanın dili olan ve özellikle Vatikan'ın dili olan) Latin dili edebiyat dili olarak tüm Avrupa entelektüellerinin diliydi. Kim edebi ya da felsefi bir metin yazacaksa Latince olarak yazmakta zorunlu hissediyordu. Bu Latince metinleri Avrupalı entelektüeller, hatta krallar bile okuyorlardı. Latince bir üst dil halinde gelişiyor ve entelektüeller kendi aralarındaki tartışmaları bu üst dil sayesinde gerçekleştiriyorlardı. Bunu açıklamak için şu örneği verebiliriz; eczanelerden aldığımız ilaç prospektüslerinde bir dil vardır, onu kimse kolay anlayamaz, isimlerin neredeyse hepsi Latincedir, bunu ancak tıpla alakalı olanlar veya oradan buradan bir şekilde Latince'ye aşina olanlar anlayabilir. Edebiyat metinleri de aynı şekilde bir üst dili oluşturur ve bu üst dil de entelektüellerin dili olarak görünmektedir.

Richelieu, bu merkezileşmeye başlayan merkantilist bir iktisadı savunmakta olan Fransız teritorial devletin kuruluşu sırasında 20. yüzyıla kadar sürecek olan bir darbeyi gerçekleşti-

rir. Darbe diyorum çünkü darbenin Fransızca kelimesi "devlet darbesi"dir. Bir devlet darbesi gerçekleşir. Çünkü etrafında (1600'lü yılların ilk yarısında) edebiyatçıları toplamaya başlıyor. Kendisi de edebiyat meraklısıdır ve bunlarla bir entelektüel güç oluşturmaya çalışıyor. Yani Gramsci olsaydı buna "hegemonya" derdi. Bir hegemonya oluşturmaya çalışıyor ve bu hegemonya sayesinde hem Fransa'yı hem de Fransız dilini uluslararası evrensel bir dil haline getirecek kurulu kurmaya çalışıyor. Bu da Fransız Akademisi'dir. Burada önemli bir yardım sözkonusu, kendi kendine gelen bir yardım: Descartes. Descartes yine 17. yüzyıl içinde "*Yöntem Üzerine Söylem*" kitabını yayınladığı zaman, bunu felsefeciler ya da edebiyatçılar okusun diye değil, Fransız halkı okusun diye yazıyor ve Fransızca olarak yayınlıyor. Böylece ilk defa olarak edebi ve felsefi değeri olan bir metin Fransızca olarak yayınlanmış oluyor. Bu bütün bir felsefe dilinin Fransızcaya kaymasını sağlayacaktır. Ona cevap verenler de Fransızca yazmaya başlayacaklardır. Örneğin Leibniz, daha sonra Descartes eleştirisi yaparken Fransızca'yı kullanmaya başlıyor, Alman olmasına rağmen. Bu bakımdan Richelieu'nun yaptığı bu hareket artı Descartes'ın Fransızca yazmış olduğu "*Yöntem Üzerine Söylem*"* metni, Avrupa içinde Latin dili egemenliğine son verip yerine Fransız dili egemenliğini ön plana çıkarıyor. Böylece modernlerle eskiler arasında temel bir fark oluşmaya başlıyor. Çünkü eskilerin dili Grek ve roma dili olan Latince ve bütün Rönesans bildiğimiz gibi eski Grek metinlerinin yeni baştan tercümesi, Latince yani kilisenin dili tarafından gerçekleştiriliyor. O anlamda dilin evrensel anlamda -dini anlamda- evrensel bir dil olan Latince'den Fransızca'ya geçmesi bir modernite olarak çıkıyor karşımıza. Tıpkı reform sırasında İncil'in Almanca'ya çevrilmesi gibi. Buna benzer bir hareket olarak reform hareketi var, ancak bu reform dinde değil dildedir. O bakımdan ilerleme fikriyle Fransız evrenselciliğinin direkt alakası ortaya çıkmış oluyor. Yani sonuçta insan hakları bildirgesi yayınlandığı za-

* René Descartes, *Yöntem Üzerine Söylem*, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea 1996.

man (ihtilal sonrasında) bunun Fransızca olması Fransa adına ithaf etmesi ve aynı zamanda evrensel olması dilin evrenselliğinden geçiyor. Çok anlaşılır bir şey var ortada. Yani, bildirge, beyanname değilse, bu Fransız dilinde yazıldığı için Fransız halkına sesleniyor ama bu dil evrensel bir dil olarak kabul edildiği zaman herkese seslenmiş olarak ifade ediliyor: Herkese yani o dili konuşanlara. Boşu boşuna bütün 18-19. yüzyılda uluslararası ilişkiler dili, hukuk dili Fransızca kalmıyor ve yine boşuna dünyanın tüm entelektüelleri Fransızca öğrenip Fransız dilinden düşünüp, yazıp, mektuplaşmaları evrensel dili kullanmalarından ileri geliyor ki bu da modern bir şey ve sanayi toplumuyla alakalı değil.

Akademinin kuruluşu sırasında Richelieu bir yandan etrafındaki entelektüelleri, yazarları, edebiyatçıları toplarken, aynı zamanda onları kendine bağımlı kılmaya çalışıyor. Ama bir başka gelenek var ki bu 16. yüzyıldan kalma bir Fransız geleneği, o da J. Bodien'in -ünlü *Zenginlikler Analizi*'nin yazarı- onun önerisine göre Fransa içindeki her türlü lonca belirli bir serbestliğe kavuşmalı, çünkü o serbestlik sayesinde iktisadi olarak özerkliğini ve bağımsızlığını koruyarak uluslararası alanda (Avrupa pazarında) serbestçe iktidardan bağımsız olarak kımıldayabilsin, hareket edebilsin diye böyle bir gelenek var. Ve bu gelenek her türlü lonca kurumu için geçerli. Fransızca'da loncalara "kâr" derler, beden anlamında, ya da birlik anlamında bu her türlü lonca birliği emirlerini direkt olarak kralından değil, kendi alanından almakla yükümlüdür. Mesela iplikçiyse iplikçi loncası, pamukçuysa pamukçu loncası gibi. Bu lonca sistemlerindeki insanlar da kendi serbestliklerini edinmek zorundalar. Richelieu, Fransız Akademisi'ni kurarken kendine ve krala bağlı bir kurum olarak Akademiyi kurmak istiyor. Fakat edebiyatçılar da bir birlik olarak örgütlenmişler. Dolayısıyla da onlar da bir lonca. Ve loncanın oluşum kanunlarına göre bir serbesti gerektiriyor ve bu serbesti de aydınların veya entelektüellerin kendi düşündüklerini serbestçe söyleme haklarından geçiyor. Bu eski bir gelenektir, kraliyet bahçesindeki bir entelektüel serbestisi boşu boşuna değildir, yani Aydınlanma

düşüncesinin salonları ve Aydınlanma düşünürleri, daha sonra 20. yüzyıl entelektüelleri hatta yakın zamana kadar 1970'lere kadar Fransa'dan ve Fransa'daki serbestiden çıkmadı. Baskı tabii olacak ya iktidar herşeyi serbest bırakıyor değil ama bir gelenek olarak serbest bırakma çoğunluğunu hissediyor. Mesela Fransa'da Richelieu serbest bırakma meselesinde Akademi'nin topraklarına girmiyor, idaresine karışmıyor. Girip onları dinleyip şunu yapın, bunu yapın demiyor. Bir şeyler dikte etmiyor. Ama tabii, kulislerle, daha sonraki konuşmalarla vs. herhalde iktidarın klasik mekanizması olarak, bir iktidarı oluşturan kulisleri yapmaya devam ediyordur. Bir örnek olarak; Atina'nın dışına sürülen bir edebiyatçı bir daha oralara gelemiyor. Bazı örnekler var ama o örneklere göre de en azından tamamen bunların serbest olduklarını söylemek mümkün değil. Tıpkı Cezayir Savaşı'nda 1950'li yıllarda Fransız entelektüellerinin yine iktidar tarafından tam manasıyla "temizlenmesi" gibi. Yani iktidarlar bir geleneği sürdürüyorlar ama aynı zamanda iktidarın geleneğini de sürdürüyorlar. İkili bir iktidar geleneği var orada. Serbest bırakmak aynı zamanda da kontrol etmek. Ama serbest bırakmak meselesi burada önemli bir kapı gibi, eşik gibi duruyor. Çünkü o gelenekten yola çıkarak aydınlanma geleneği de bu serbestliği ortaya çıkartacak. Biliyorsunuz belki Aydınlanma entelektüelleri aristokratların salonlarından da destekleniyorlar.

Fransız Akademisi'ne dönersek, aynı şekilde bu lonca serbestisi sayesinde kendilerinin bir bağımsızlığı var. Madem ki Fransız dili evrensel, Latinceden farklı olarak ortaya çıkıyor, o halde modernliği savunan Richelieu ve 14. Louis -Güneş Kralbu modernliğin iktidarını belirleyen kişiler olarak ortaya çıkıyorlar. Bir yerde daha sonra kullanılacak olan kavramın onlar için kullanılması uygun gibi duruyor ki bu kavram; "aydınlanmış despot" kavramıdır. Yani ileriye dönük, terakkici, aydınlanma yanlısı ama, aynı zamanda tepeden inmeci, kararı merkezden veren bir gelenek bu. Bu noktada iktidarın ikili bir dinamiğinden sözederken şunu söylemek mümkün: iktidarlar hem bir despot geleneği sürdürüyorlar, hem de aydınlanmış

bir ilerleme ortaya çıkartıyorlar. Yani serbest bir merkezi karar sistemleri, ama önce serbest bırakılan, sonra denetlenen, veya kendisine uygunsa o serbestliği kendi iktidarı için kullanan bir merkezi kraliyet modeli çıkıyor ortaya. 14. Louis de, modern meselesini oldukça güçlü bir şekilde kullanıyor. Burada bir nokta daha önemli, eğer dil Fransızca olarak kullanılıyorsa ve bu da 14. Louis Fransasının dili ise, edebiyatçılar, felsefeciler bunu kullanıyorsa, yavaş yavaş başka bir alana daha geçiliyor, Kilisenin kullanmış olduğu dilden uzaklaşmaya başlıyor, Latinceden uzaklaşılmaya başlanıyor. Zaten bir üst dil olarak kullanılan, halkın yalnızca dinsel dualarda kullandığı, ama bunun ötesinde kullanılmayan bir dil Latince. Diğer yandan ise genel bir dil olan Fransızca kendi evrenselliğini ortaya koyarken İtalya ile ve Papalık kurumu ile hesaplaşıyor ve Güneş Kral olarak ortaya çıkıyor 14.Louis; Tanrı Kral. Vatikan değil, kendi başına tanrı kral olan bir hükümdar bu modernliği savunuyor.

Modernitenin böyle bir geçmişi tuhaf bir şekilde bizi ilericilik ve gericilik kavramlarıyla birleştiriyor. Hem ilerici edebiyatçılar, hem de ilerici gibi gözüken ama aslında despot bir merkezi iktidar. Ve bunu C. Perrault ile Boileau arasındaki tartışma net bir şekilde gösteriyor. İkisi de söz söyleme hakkına sahip, Perrault modern; modern ve kraldan yana ve krala methiyeler düzüyor, şiirler yazıyor ve şiirlerini Fransız Akademisinde okuyor; ilerici, modern ama iktidardan yana. Böyle bir paradoksla karşı karşıya kalınıyor. Diğer yanda karşısındaki edebi şahsiyet Boileau gerici olarak sayılıyor, çünkü eskilerden yana. Ama krala karşı mesafe alan, hatta ona karşı çıkan bir kişilik. Burada iktidarla mesafe koymak açısından modern ile antik arasındaki fark gündeme geliyor. Genelde modern insanların düşündüğü ilericilerin daima modern olduğu ve modern olduğu ölçüde devrimci olduğu, devrimci olduğu ölçüde de iktidara karşı bir güç oluşturan kişiler olduğu söz konusu iken; burada tersi bir durumla karşı karşıya kalıyoruz: Gerici olan, krala karşı. Burada bahsettiğimiz iktidar klasik anlamda bir iktidardır; hükmeden devlet ve onun hükmeden hükümeti veya

kralı, parlamentosu vs. Burada iktidarın siyasi iktidar politikası eleştiriliyor. Bununla birlikte bütün bir Avrupa edebiyatı, Avrupa düşüncesi ve Avrupa iktisadi ilişkileri belirleniyor. Latince yerine, uluslararası hukuk Fransızca olacaktır ve Fransa merkezli bir Avrupa dünyası teşekkül edecektir.

Böylece eski-yeni tartışması içinde iktidara karşı tavır alınıyor. İktidar kralın kendisi; tavır alanlar ise antik anlamda edebiyatın sürmesini savunanlardır, geçmişi savunanlardır. İktidara karşı lonca sisteminin bir serbestisi olma geleneği var ve Richelieu egemenliği altına almak istiyor Akademiyi ama, böyle bir gelenek yok Fransa'da. Bu tartışma bağlamında modern olan merkezi krallık. 14. Louis zamanında 17. yüzyıldaki ilericilik-gericilik meselesi zaten varolan krallık üzerinden kuruluyor. Merkezi krallığın savunmuş olduğu kültür politikasının karşısına çıkanlar gericiler (Antikleri savunanlar). Burada başka bir örnek verirsek; aynı mantığı görebiliriz: Nerede bir ilericilik sözkonusu, bu muhalefet ille de ilericiler tarafından yapılmayabiliyor. Mesela Nikaragua'daki 1979 sonrasında Sandinistalar iktidarı ele geçirdikleri zaman, muhalefettekiler, sağcılar, Somozist idi. Muhalefetin her zaman ilerici ve modernlerce gerçekleştirileceğinin bir mantığıydı. İlerici kavramının ille de ileriye dönük bir muhalefeti, bir yeniliği, iktidardışılığı gerektirmediğini gösteren bir örnekle karşı karşıyayız. Yani iktidarın istediği şey eğer modernlik ise modern oluyor ve muhalefettekiler de geçmiş değerleri savunanlardan oluşuyor. Bazen iktidarlar tam tersi de olabilir. 1980'lerde Thatcher muhafazakar gelenekleri savundu ve iktidardaydı. Burada hep kafamızdaki pozitivizm bizi şekillendiriyor, cumhuriyetler ve demokrasiler birlikte ele alınırlar; laiklik yine aynı şekilde ilericilik demektir. Bunun karşısında gericiler vardır... gibi çok şematik bir ayrım tamamen Ulrich Beck'in söylemiş olduğu sanayi modernizmine benzeyen bir ikileşme ve "ve, ve" üzerinden kurulu. Ama her şey "ve, ve" üzerinden direkt olarak kurulmuş değil. Ama modern zaman Batı metafiziğinden yola çıkan "ya o, ya o" üzerinden kurulu bir mantığı da yok değil. Burada da aslında "ya ilerici, ya gerici" üzerinden düşünülüyor,

"ya antikler, ya modernler". Ama burada çok temel bir siyasi ayrım var, o ayrım da "dil" üzerinden kaynaklanan bir ayırım; Fransızca'nın yerleşmesine uğraşılıyor.

Modern ve Antik dediğimiz şey; 1) Her modernite yeniyi oluştururken, yeni hep siyasi olarak siyasi yeniyi de getirir mantığı ki bu 19. ve 20. yüzyıl pozitivizminin ortaya çıkartmış olduğu bir mantık, 17. yüzyıla baktığımızda karşımıza çıkmıyor. 2) Kültürel politikaya muhalif olmak modernlikten veya antiklikten (ilericilikten veya gericilikten) geçmiyor. Genelde 19. ve 20. yüzyıl mantığında iktidar ve devletler kapitalist devletler olduğundan dolayı ona karşı olan muhalefet de hep soldan ve aydınlardan, marjinallerden gelebilir gözükmesine rağmen, aslında her zaman bu geçerli değildir. Burada önemli olan bir örnek daha var; Fransız dili ile birlikte loncalardaki serbestleşme geleneği ile birlikte aslında belki de Aydınlanma geleneği ortaya atılıyor. Kraliyet kendi içinde kendi muhalefetini hazırlıyor. Çünkü bu edebiyatçılar Fransız Akademisi için bir devlet kurumu ve bu kurum lonca gibi işliyor, lonca gibi serbest ve serbest olduğu için de yazar savunduğu şeyi rahatça söyleyebiliyor, karşı taraf da dinliyor bunu. Bu bir gelenektir. Türkiye'de eksik olan bir gelenektir bu. Tanzimat'tan itibaren bir Batılılaşmanın içindeki aydınlanma konumuna bakarsak, Osmanlıda sürgüne gönderiyorlar, söz söyleme imkanları kısıtlanıyor, fikirlerini imparatorluk sınırları dahilinde dile getirme imkanları kısıtlanıyor. Ama diğer tarafta Boileau savunduğu düşünceyi bütün Fransa'ya karşı söyleyebiliyor ve kraliyeti de eleştirebiliyor bu bakımdan. Ve C. Perrault'un mısralarma inanıp da geçmişin Akademisini unutabilir misiniz? diyor Boileau. Akademi, eskiden başında Platon ve adına Müzler denilen dokuz kız Akademinin sembolleri. Daha sonra da bunu Roma, sonra da İtalya da almış ve onların bu sembolüne karşı diline karşı, yeni bir sembolik ortaya çıkartılıyor, entelektüellerin semboliği; bu da kraliyet Fransa'sı içinde ve 14. Louis'nin iktidarda olduğu sıralarda salonlarda gelişiyor muhalefet. Aristokratların salonlarında müzik dinleniyor, edebi eserler okunuyor ve yavaş yavaş siyasete dair yeni fikirler ortaya

çıkmaya başlıyor. Örneğin kuvvetlerarası ayrımlardan bahsedilebiliyor. Herşey kralın elinde iken, Montesquieu bir ayrımdan bahsediyor, farklı alanlar olmasından, merkezi görüşün parçalanması gereğinden sözediyor; herşeyin bir elden yönetilemeyeceğini söylüyor. Rousseau da aynı şekilde çıkışlar yapabiliyor. Voltaire de tamamen entelektüel salonlardan çıkan bir aydm ve onlarla yıllarca mektuplaşıyor. Her seferinde kendi piyeslerinin oynanmasını sağlıyor. Bu piyeslerinde de savunduğu mesele, İngiltere'de görmüş olduğu ayrı bir parlamenter sistemin olması.

Fransız Akademisi bu anlamda bir aydınlanmanın öncülüğünü yapıyor diyebiliriz. Çünkü entelektüeller, yazarlar her zaman kilise, aristokratlar ve krallarla içli dışlı olmuşlar. Ama burada daha önceki Ortaçağ entelektüelleri veya İtalyan Rönesans aydınları karşısında ilk defa halkın anladığı dilden yazan bir yazar topluluğu ortaya çıkıyor. Bu çok önemli bir fark. Çünkü daha önce ancak seçkinlerin anlayabileceği dilde yazan aydınlar ilk defa halkın okuyabileceği dilde yazıyorlar. Fransız devriminin öznesi halk; Fransız dili ile alakalı. Fransız İnsan Hakları Bildirgesi ile Fransızca konuşan halk ile aydınlar arasında bir ilişki kurulmuş oluyor. Edebiyatta da bu bakımdan çok siyasi bir iş yapıyorlar. Richelieu o bakımdan 14. Louis ile birlikte kendi dönemlerinin itibarını sağlıyorlar ama aynı zamanda içten içe de kraliyetin kuyusu kazılmaya başlanıyor. Bu anlamda modernler ve Antikler tartışması modernite anlamında ele alınıyor. Çünkü modern ve post - modern tartışmaları da aynı şekilde gidiyor ve muhafazakarlar adı altındaki bazı post-modernist görüş sahibi sanatçılar veya edebiyatçılar, geçmişin arkeolojisiyle modernite eleştirisini gerçekleştiriyorlar ve post-modern kavramının içindeki en temel sözcüklerden biri olan eklektizm, burada sanata yönelik bir eklektizm sözkonusu. Resimde bu çok belirgin bir şekilde kendini gösteriyor. Post-modern ressamlar 80'li yıllarda Poussin'nin resmine benzer resimler yapıyorlar, Poussin'nin resmine benzeyen resimler aynı zamanda Arkadia ile ilgili. Arkadia Eski Grek Roma ve İtalyan geleneğindeki Akademinin sembolüdür. Do-

layısıyla o Akademi -ister İtalyan, ister Fransız olsun- post-modern tartışmalarda, yeni baştan gündeme gelmeye başlamıştır. O bakımdan Boileau ve Perrault arasındaki bir tartışma hem modernite açısından, hem de modernliğin eleştirisi açısından bir öneme sahip.

27 Aralık 1999

Modernlik bağlamında Beck gibi modernliği hem eleştirel olarak ele alan; hem de modernliğin daha ötesine gitmekte direnen bir filozofun yaklaşımımı, M. Foucault'yu ele alacağız.

Foucault'nun hem genel metinlerine bir bakış özellikle de özne, öznellik ve Descarteşçı modern özneye karşı geliştirmiş olduğu öznellik, bireyselleşme boyutunu ele aldığımızda, burada Foucault'nun diğer yapısalcılık sonrası düşünürlerde olduğu gibi kendine özgü bir terminoloji geliştirmiş olduğunu görüyoruz. Bu modern özne olarak insanın bir yandan Deleuze ve Guattari'de olduğu gibi makinasallığını düşündürürken, Foucault'da beden üzerine odaklanan iktidar ve onun oluşumları belli bir teknoloji üzerinden gerçekleşiyor, yani bedenin kendi kendini denetim altına alması ve bu kendi kendini denetim altına almasından ortaya çıkan bir beden teknolojisi hem bedenin neye maruz kaldığını; nelere direnebildiğini, nelere karşı direnme imkanın elinden alındığını bize gösteriyor. Bu öznenin düşünen, ruhu düşündüren ve zihinsel bir şekilde varlığını ortaya koymaktan çok direkt, en maddi haliyle bedeninin kendisi üzerindeki teknolojiyi meydana getiriyor. Bu teknoloji işkence denetleme mekanizmaları, emir-komuta zincirleri, okullardaki bedenin eğitilmesi süreci gibi denetim mekanizmalarının aslında çocukları daha sonraki hayatlarına doğru bir alıştırma olduğu ve öğretmenin de düzen sözcükleriyle bedensel oluşumu nasıl desteklediğini gösterir. Bu bakımdan da sözel olan, söylemsel olan, maddi olan gibi durmamasına rağmen, aslında en maddi olanla bütünleşiyor, şu an yapmakta olduğumuz bu anlatılanları yazıya geçirme süreci de zihinsel değil, bedensel bir eğitim sistemidir. Futbolcuların eğitilmesinde olduğu gibi, çocuklar da kalemle, kağıtla, el ile bu eğitim sistemi içinde bedensel bir kontrol mekanizması içinde tutuluyor.

Bedensel bir arzu, bedensel bir istekle öznenin özne olma halinde hem kendi kendini öznelliğin dışına itmesi, hem de öznellik ile öznellik-dışı arasında, bedenin onlara karşı vermiş olduğu reaksiyonlar ve etkilere karşı bedenin yaptığı bir takım tepkiler, bedenin doğal oluşumları içindedir. Özne de kendi kendisini o anlamda bir kendilik teknolojisi ile kendi ve ben arasındaki ayrım gibi anlatmak daha uygun düşmekte. Burada benlik teknolojisi yerine kendiliğin teknolojisi demek daha doğru, çünkü "benlik" öznenin kendi kendine olan bilinciyle alakalı bir süreç, "kendilik" ise maruz kalan bedenlerle alakalı bir şey. Foucault'nun "kendilik" veya "benlik" üzerine sorunlarına ilişkin sunumu; Benlik teknolojisi benliğin yaygın şekilde çevrilmiş -kurmak dediğimiz zaman inşa etmekten, yoktan var etmekten bahsediyoruz- kendi kendinin teknolojisi ile varolan bedenin üzerine kendini kontrol etmek, denetlemeye uğraşmak ve denetlettirmek birlikte ele alınıyor. Burada beden genetik ve ontolojik olarak mevcut. İnsan doğuştan itibaren ben olmuyor; egosuna doğuştan sahip değildir. Lacan'nın ayna evresinde çocuk kendini aynada olan imgesinden varediyor, orada önce "ben" yoktur, önce "sen" var ve "sen" sayesinde kendine bakarak "sen" diyor, kendini "sen" diye adlandırıyor. Daha sonra benliğe sahip olmaya başlıyor, ben ötekinden geçiyor -öteki de ben'im aslında-. Ben bedenin varolduktan eğitimden sonra 6-8 aylık olduktan itibaren aynada hem cinselliğini, hem kendiliğini, kendi egosunu ön plana çıkarmaya başladıktan sonra ben'i kurmaya başlıyor. Ben, sonuçta bireyin dışındakiler tarafından kuruluyor, kolektif bir kuruluş süreci sözkonusudur burada. Bu nedenle "ben"in kurulması, insanın kendi kendisini kurması demek değil, başkaları tarafından ve kendi tarafından varlığını kurmaya başlaması ve kendinin bir "ego"sunun olduğunun farkına varmaya başlaması. Ama bu farkına varmak da hep "öteki"nden geçen bir farkına varmadır

ve bu bakımdan da bir teknolojidir bu.* İnsanın kendisi, kutsal kitaplarda tanrının imgesi insanın kendisi tanrıdan geçmektedir. İnsanın yokoluşu meselesi de bununla alakalıdır. İnsanlığın tarihinde, Grek toplumunda yalnızca "varolma" fiili mevcut, bunun için felsefe Yunan'dan başlatılıyor. Bu fiil diğer uygarlıklarda olmayan bir sözcük. Ama bu varolmak, mevcudiyet, insanın insan olarak varolmasından değil, insanın bir varlık olarak varolmasında oluşuyor. Heidegger buna "arada olan varlık" diyor.

Varlık sonuçta insanın kendisi olmaktan başka, hayvanların da, bitkilerin de ve her türlü mahlukatm da adlandırılmasıdır. Bir varlık dediğimiz noktada, insan, hayvan, mahluk, hatta hayaletler de aklımıza gelebilir. Bu bakımdan belki de insanın kendisi, kendi kendisini kurmaya çalışırken, gökteki ışığın hayaleti gibi kendini ortaya çıkartıyor. Bu bakımdan da insan varlığı aslında klasik çağda ortaya çıkan bir süreç. *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault'nun gösterdiği şey budur. Klasik çağda ortaya çıkıp; modern dönemde varolmaya başlayan bir şey insanın dillendirilmesi, humanizma; insani olan, beşeri olan dillendirildiği zaman bir epistemik geçerliliği olmaya başlıyor, paradigmatik bir geçerliliği olmaya başlıyor. Bir döneme ait bir şey ve onun için Nietzsche'den, 19. yüzyıl sonundan beri insan denilen varlığın ölümünden bahsediliyor, çünkü insanın bileşkesi değişmeye başlıyor burada artık; tanrıyla birleşen insan, geçmiş uygarlıklar ve Batı Hıristiyan geleneğinde Müslüman, Yahudi toplumlarının oluşturduğu insan figürlerinin her biri tanrının imgesi veya hayaleti. Ne zaman ki bilimsel devrim dünyanın bir gezegen olduğunu, güneş sistemini ve antropolojik insan figürünü ortaya çıkartıyor; belki de Foucault tarafından Kant'm antropolojisiyle birlikte ele alınıyor. 1700'lü yıllara ve oradan itibaren de 18. ve 19. yüzyıllara "insan çağı" adı veriliyor, çünkü insan artık orada tanrıya ihtiyacı olmayan bir varlıktır, özerkleşmeye başlayan bir varlıktır.

* Lacan'ın 1946'daki makalesi bunun üzerinedir ("ayna evresi"). Makale ilk olarak 1938'de *Encyclopédie Françoise*'de yayımlanmıştır.

Tanrı'nm ölümüyle -Nietzsche'nin söylediği gibi- dayanağını yok ettiği için insanın hükmü bitiyordu. Çünkü insan Tanrı'mn imgesiydi ve imge tek başına kaldığı zaman bu da kırılganlaşmaya başlıyor ve kırılganlaştığı yerde, artık açılan 20. yüzyıl perspektifinde bu ortaya fırlatılan varlık, bileşkelerini artık teknoloji ile kuruyor, onun için beden teknolojisi adını veriyor Foucault. Çünkü insan kendi özerkliğini kaybettiği zaman, dayanağını teknikte, teknolojide, makinada bulur artık. Bugünün post-modern teknolojisi içindeki cyborglar, protezli varlık, yapay olarak içtiğimiz ilaçlar vs. insanın artık varolması sözkonusudur. Bu bakımdan dayanağını teknolojiden almakta ve insan figürü bir tür cyborg, robot figürüyle karışmaya başlayınca insanın ölümü denen şey ortaya çıkıyor ve bu da bileşkenin değişmesi demektir. İnsanın ölümü sadece insan figürünün özerkliğinin yokolması demektir burada. Foucault'nun öldüğünü söylediği insan, belli bir rasyonaliteye sahip insan, bir anlamda ussallığını kuran ve insanın ölmesiyle ilgili sorunu var. Aydınlanma dönemi insan çağı denen dönem, insani bilimlerin ortaya çıkmaya başladığı çağdır. Temel olarak Foucault'nun bütün çalışmalarında bu rasyonaliteyi kuran öğelerle uğraştığı söylenebilir. Önceden kurma pratiğinin çözümleyici kavramları da söylemler ve epistemelerde kendini gösteriyor. Foucault'nun temel problematiğinin "bilen özne" bilgi ile ilişkisi açısından; ontolojiden epistemolojiye dönen bir bilme biçimiyle uğraştığı söylenebilir. Öznenin "bilen özne" olarak Foucault'nun deyimiyle "modern bir icad olan insanın ortaya çıkması" bu merkezde alınıyor.

Foucault'nun "Kant'ın 'Aydınlanma Nedir' Metni Üzerine" yazısında bunu gösterir. Foucault için bu soru iki geleneğin, biri Fransız Comte'cu gelenek, diğeri de Weber'den Habermas'a kadar olan Alman toplumsal rasyonalite geleneğinin biraradalığı üzerinden sorunsallaştırılıyor. Foucault'nun bunu iki şekilde düşünmüş olduğu muhtemeldir ki, aklın insan özne tarafından, akıla uygun bilginin nesnesi olarak tanıtlanması ve aklın kendisini bir araştırma nesnesi olarak kurması. Aynı şeyi Kant'ın metninde bilgiyi üreten, aynı bilgiyi denetlemek zo-

runda olan olarak görülebilir. Örneğin Kant bunu kendi metninde sorunsallaştırırken, bilgiyi üreten özne nasıl olur da aynı akılla ürettiği bilgiyi denetleyebilir? şeklinde sorunsallaştırıyordu. Bilen özne olarak kurulmuş insan pratiğinin bilme biçimleri, Foucault'nun temel sorunsallaştırmalarından biri olarak karşımıza çıkıyor. Foucault klasik çağ ile birlikte andığı deliliğin, bir patoloji icadı ve akıl ile köprülerini atması, bu defa yeni bir icadın, rasyonalitenin icadı olarak okunabilir. Delilik, normalin dışında birşey olarak tanımlandığı anda -yani delilik akıl tarafından ötekisini tanımladığı anda- köprülerini atıyor. Foucault *Deliliğin Tarihi*'nde gösterdiği gibi, ortaçağda delilik ussal bir şey . Meczupların son derece ulvi değerleri var ve bunlar karmaşık hayattan da dışlanmış değillerdir. Bu anlayış özellikle Rönesans sonrası Aydınlanmayla birlikte akıl hastalığı ile yani delilik ile akıl birbirinden tamamen ayrılıyorlar ve bu bir anlamda aklın kendini kurma sürecidir. Dışlananlar Şaman örneğindeki gibi, hem hasta hem de iyileştirici, hem uçtuğunu söyleyen, gökyüzüne giden, yeraltına inen, kötü ruhlarla vs. karşılaşan bir meczup ama toplum buna inanıyorsa, o zaman sağaltım da, tıbbi iyileştirim de Şamanlardan geçiyordu. Batı rasyonalitesi bunun dışına çıkmaya başlamaktadır.

Fransız devrimi döneminde P. Pinel -modern psikiyatrinin kurucusu- ideologlar grubuna girmiş, kendi metodunu sistemli ve bilinçli bir girişim olan klinik üzerine kurmuştur. Pinel, deliliği, organik hastalık anlamında hastalık sayar, beyin akıl ve ruhun merkezi olduğuna göre, delilik fizyolojik ve ruhsal nedenlerden ileri gelen bir sinir hastalığıdır. Bunun yanısıra insan bir tedavi sürecinin gelişimiyle kalarak hastalığın disiplinli bir kurumsal sistem içerisinde yasal zeminlerini de oluşturmak gibi girişimleri ortaya koymuştur. Foucault'ya göre bu insancıl psikiyatri bile bir mikro-iktidar kodlaması anlamını taşıyor. 18. Yüzyılda deliler insan olarak ele alınan varlıklar değildiler. İnsanlık normlarının dışında ve de vahşi oldukları, tehlikeli oldukları için zincire vuruluyorlardı. Fransa'da Pinel, İngiltere'de Tuke 18. yüzyıl akıl hastalarının başka türlü bir terapiye ihtiyacı olduğunu farkediyorlar. Çünkü daha önce akıl hasta-

ları, evsiz-barksızlar hepsi ortak bir mekanda olabiliyorlardı. Bunların ayrı ayrı terapiye ihtiyaçları olduğunu gözlemliyor ve onları insan olarak ele almak gerektiğine işaret ediyor. Çünkü bir açıdan insanın dünyası, insanın dönemi başlıyor, Kant'ın antropolojisinde olduğu gibi. Burada biri Foucault'nun mikro-iktidar kavramıyla ilişkili, diğeri de daha çok Rönesans sonrası aydınlanma ve aklın delilikle olan ilişkisine örnek olarak mikro-iktidarı çağrıştırabilecek bir örnek.

Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nde kütlesel yapısının ve değerlerinin simgeleştiği küçücük bir dünyadır düşkünler evi. Burjuvazi hastaları hiç kullanmamakla birlikte, onları dışlamak için kullandığı yöntemlerle sistemini sağlamlaştıran ve sistemin bütünsel işleyişine katkıda bulunan politik durumu ortaya koymakta ve bu analizi gerçekleştirmektedir. Burjuvazi gereği iktidarla ilgilenir. Daha önceden belirtildiği gibi akıl hastanesinin her iki ilk biçiminde yeni birisi - aslında bu yeni kişi kendisinde baba, yargıç, uzman vb. geleneksel kişilikleri de topladı. Tarihsel olarak akıl hastanesinde böyle bir doktor figürünün önemi bir hayli stratejiktir. Çünkü akıl hastanesi burjuva toplumunun devasa yapılarının ve değerlerinin simgelendiği bir tür mikro cosmosu oluşturan bir yapıya sahiptir. Burada Foucault akıl hastanesindeki hekimin işleviyle, makro iktidar göndermesi yapıyor. O. Tekelioğlu Descartes bağlantısı yaparak "Descartes'de delilik deneyimini düşünmeyen bir özne gibi tanımlar ve iyi bilinen bir antikite nosyonunu izleyerek, insanoğlunun özünde düşünen bir yaratık olduğunu iddia eder. Dolayısıyla delilik, düşüncenin olduğu bir durumu temsil eder. Bununla birlikte Descartes'a göre ussal düşüncenin saf biçimi olan us delilik durumunu dışlar: "Bir insanın hasta olması olanaklıdır, ama düşüncelerin asla". Bu noktada öyle bir rasyonalite var ki, Descartes'a göre, onun dışında birşey olarak hastalık vardır, ama aklm hasta olması olası değildir. Muhafazakarların, ortodokslarm, eşcinselliği bir vaka gibi ortaya koyması, cüzamlıların önceki toplumsal alandan dışlanmaları sözkonusu. Deliler bir anlamda cüzamlıların yerini alıyor. Yani daha öncesinde bedensel bir ayrım var, cüzamlıların çok be-

lirgin farkları var insan fizyolojisinden, bu nedenle cüzamlılar dışlanıyor. Daha sonra deliler aynı şekilde kapatılmaya maruz kalıyor.

Klasik çağ öncesinde Foucault'nun gösterdiği gibi, insanın kendine dönük sorunları daha çok ontolojinin teleolojik göndermeleriyle ilgili. Aynı dönemlerde -Foucault da bunları gösteriyor- öznenin kendisine ait sorunların ontoloji dışına çıkmasının izlerini bulabiliyoruz. Örneğin Hıristiyanlıkta "günah çıkartma ve itiraf" pratikleri. Foucault'nun "Benlik Teknolojileri" metni Platon'nun Sokrates-Alkibiades diyaloğuna dayanıyor ve iki temel fragmanı var; "kendini bilmek" ve "kendine dikkat etmek." Foucault'nun çalışması boyunca gösterdiği şey modern bilimle birlikte, "kendine dikkat etmek"ten "kendini bilmeye" doğru giden bir evrilme sözkonusu. Antik metinlerde görülen "kendine dikkat etme" yerini modern bilimle birlikte "kendini bilmek"e bırakıyor. "Bilen özne" ya da epistemolojiyi düşündüğümüzde bunun mantıksız olmadığını görebiliriz. Foucault'nun görüşüne göre insan tözsel bir varlık değildir. Bu anlamda söylemler ve epistemeler birer tarihsellik toplamı ya da kuramların tarihsellikleri olarak insan özünün soykütüğü olarak anlaşılabilir. Benlik teknolojisinden bir alıntıyla başladığımızda Foucault 4 teknoloji ve 4 egemenlik tipi olarak;

1) Teknoloji nesneleri üretmemize, dönüştürmemize ve kullanmamıza imkan veren üretim teknolojileri,

2) İşaretleri, değerleri, simgeleri ya da anlamı kullanmamıza imkan veren işaret sistemleri teknolojileri,

3) Bireylerin hareket tarzını belirleyen ve onların bireyliklerini belirleyen ve özneyi nesneleştiren iktidar teknolojileri,

4) Bireylerin kendi bedenleri ve ruhları, düşünceleri, hareket tarzları ve varoluş biçimleri üzerinde, kendi imkanları ya da başkalarının yardımıyla bir dizi operasyon yapmaları ve böylece belli bir mutluluk, arınmışlık, bilgelik, ölümsüzlük haline ulaşmak üzere kendilerini dönüştürmelerini sağlayan benlik teknolojileri.

Foucault'da bizleri en çok ilgilendiren 3. ve 4. teknolojiler, yani benlik ve iktidar teknolojileridir. Burada bir de Marksizm'in üretim üzerine kurulu alanı: Göstergebilim, işaretler üzerine yükselen teknoloji döneminin iki ana beşeri bilimi; Marksizm'in ekonomik verileri ve göstergebilimin işaretler üzerine kurulu hali ondan sonraki beden üzerine olan teknoloji tam anlamıyla siyaset bilimi. Marksizm'in ekonomisi, iktidara bedenler üzerindeki teknoloji kuran siyaset, gösterge bilim ve 4. boyut da psikanaliz, rüyalar ve insanların endişeleri. Dönemin 4 belli başlı disiplini burada söz konusu olan. 3 ve 4 arasındaki ilişkiyi yönetsellik olarak ifade ederken, Foucault yönetsellik değişinde yine bir mikro-iktidar kavramıyla açıklanabilir. Foucault bu dört teknolojinin nadiren ayrı ayrı işlev görseler de her birinin belirli bir egemenlik tipinde bütünleştiğini söyleyebiliriz diyor. "Kendini bilmek" anlam olarak Foucault'da bir özne arkeolojisi olarak adlandırılabilir ve Platon'un Sokrates-Alkibiades diyaloğunu kullanarak bu dönüşümü gösteriyor. "Kendini bilmek" ve "kendine dikkat etmek" arasındaki ayrımı Platon diyalogları üzerinden açarken şöyle anlatıyordu: "Kendine dikkat etmek daha çok bir yaşam sanatını ifade ediyor. Ben'e yönelik özen, töz olarak ruha özen göstermek değil, etkinliğe yönelmektir. Kendine dikkat etmeyi kendiyle ilgilenmek olarak kodluyor ve bu yaşama sanatını işaret ediyor. Kendine dikkat etmek düsturu kendini bilmek düsturunu içine almıyor. Bütün bunların yanısıra kendine dikkat kültüründe yazı yazmak da önem taşıyordu. Dikkat etmenin temel özelliklerinden biri, kişinin kendi hakkında sonradan tekrar okuması gereken notlar almasını, risaleler ve mektuplar yazmasını ve kişinin ihtiyacı olan gerçekleri yeniden canlandırmak üzere defter tutmasını gerektiriyordu. Sokrates'in mektupları bu öz alıştırmanın bir örneğini oluşturur. Tanpınar günce tutanın, kendini gözünün önünden ayırmayan insan olduğuna işaret ediyor (*Yaşadığım Gibi,* Dergah Yayınları).

"Bekaret Üzerine"de kendine dikkatin Hıristiyan çileciliğini neredeyse muştuladığını söylüyor Foucault ve Georgias'm

dünyadan ve evlilikten vazgeçme; bedenin temizliği, ölümsüzlüğe kavuşma gibi Hıristiyanlığı ayrıştıran pratikler öneriyor ve burada kendinden vazgeçme sözkonusudur. Ancak "kendine dikkat etme"de -Tanpınar'da ve Platon diyaloğunda olmadığı şekliyle, Georgias'ta kendinden vazgeçmek sözkonusuydu. Foucault'nun yaptığı şey, antik gelenek ile Hıristiyan geleneği arasındaki ikiliği, benliğin farklı biçimlerini alarak ortaya koymak ve burada Hıristiyan çileciliği ile Hıristiyanlığın "kendini bilme"sindeki kendinden vazgeçişi göstermektir. Antik kültürdeki "kendine dikkat etme"de de aksine kendinden vazgeçmemek, kendini oluşturarak pratiklere yönelmek sözkonusu ve bu yüzden bugün yaşama sanatı, yaşama estetiği vs. sözedilmekte.

Foucault, iki mirastan sözederken "biz kendimize dikkat etme"yi bir ahlaksızlık olarak, tüm muhtemel sapkınlıklardan kaçış aracı olarak görmeye daha çok eğilimliyiz. Selamet koşulunun "kendinden vazgeçme"ye bağlı olduğu Hıristiyan ahlak geleneğinin mimarıdır. Kendinden vazgeçişin yolu da paradoksal bir biçimde "kendini bilmek"tir. Kendine dikkat etmekle kendini bilmek arasındaki çizgi budur. İnsanın kendini bilmesi gerekiyor, çünkü kendinden vazgeçmesi gerekiyor bu noktada. Ama "kendine dikkat etmek" de kendini bilmeye dönük bir özen sözkonusu değil; aksine oluşturmaya dönük bir pratik var. Bunun yanısıra dışsal bir yasaya adaletin temeli olarak saygı gösteren bir laik geleneği de miras alır. Bu durumda kişi ahlakın temeli olarak benliğine nasıl saygı duyabilir? Bizler kabul edilebilir davranışın kurallarını başkalarıyla olan ilişkilerde arayan toplumsal ahlakın varisleriyiz. 16. yüzyıldan bu yana yerleşik ahlaka yönelik eleştiriler, benliğin tanınması ve bilinmesinin önemi adına yürütülüyor. Bu nedenle kendine dikkat etmek ahlakla bağdaştırılabilir bir ilke olmaktan çok, kendini etkinlik içinde görmekle ilintilendirilebilir. "Kendini bil" ilkesi "kendine dikkat et" ilkesini gölgede bıraktı. Çünkü bir çilecilik ahlakı olan ahlakımız benliğin kişinin reddebileceği bir şey olduğu konusunda ısrar eder. İkinci neden Descartes'tan Husserl'e değin kuramsal felsefede benlik bilgi-

sinin, yani düşünen öznenin bilgi kuramında gittikçe artan önem kazanmasıdır.

Foucault'nun Seneca'dan alıntısında "gerçekleştirebildiğim ahlaksal ilerleme konusunda ölümün sözüne inanacağım, kendimi kendimin yargıcı yapacağım ve erdemi dudaklarımda mı yoksa yüreğimde mi yaşattığımı bileceğim günü bekliyorum" (M. Foucault, *Ders Özetleri*, YKY, Çev. Selahattin Hilav). Erdem yürekle ve sözle yürek arasında bir bilinmezlik arasında duruyor ve söylemsel mi yoksa ben'e ait bir şey mi olduğu konusunda şüphesi var Seneca'nın. Rousseau *Itiraflar*'da "kendimi sürekli biçimde açığa dökme ihtiyacı duyuyorum. Kayıtsız şartsız bir biçimde itiraf etmek üzere, yüreğimi her an dudaklarıma götürüyorum" der. Seneca'da yürek ve dudaklar iki ayrı söylemi çağrıştırıyordu bize; Rousseau dudaklarını yüreğine döküyordu.

Grek felsefesi kendini bilmek meselesi, tüm İslam düşüncesi de aslında bu metinlerin çevirisinden ortaya çıkıyor. Türkiye'nin yakın tarihine ilişkin pek çok örnek vermek olası. Bunun, yönetsellik mekanizmasının ikili ilişkiler biçimiyle ele almak olası. Değindiğimiz Foucault'nun iktidar ve benlik teknolojileri üzerinde bunu yönetselliğinin ikili mekanizması olarak düşünebiliriz. Burada hem iktidarın benlikleri kurması, hem de iktidarı benliklerin kendisinin kurması, ya da kendi kendisini kurması konusunda oluşturucu olması, eğitim kurumları örneğinde sekiz yıllık eğitim tartışmaları sürecinde, çocukların bilinçlerinin oluştuğu devre olarak 10-13 yaşlar arası olduğu düşüncesinden hareketle, bu sürecin mutlaka irticai tehlikeye karşı eğitilmelerini elde tutma gereğine ilişkin yaklaşımların ortaya konulması. Bu noktada çocuğun sosyalizasyon sürecinin, söylemlere angaje edilmesi. Kamu hayatından sözederken, kamu sağlığı, kamu hijyeninin sağlanması vs. buradan 50'li yıllarda Türkiye'de adabı muaşeret dernekleri dernekleri gibi oluşumlar sözkonusu. Bu derneklerin yaptığı şey de geleneksel değerlerimizi kaybetmeyelim ama diğer yandan da modernleşmeye devam edelim. Bunu örnek kent vatandaşı olmak vs. Vapurlarda afişleri sergilenen "iyi vatandaş olun" örnekleri

gibi. Ve burada Foucault dolayısıyla modern devletin bütünleştirerek kurma stratejisi ve bu anlamda da modern devletin nasıl girişken bir yapı olduğunu gösteriyor. Burada devletin ya da devletin kurumlarının yaptığı şey dışarda bırakmamak, olabildiğince bütünleştirmek, iktidarın yeni teknolojisini oluşturmakta. Bu nedenle benlik teknolojileri aslında iktidar teknolojilerinden çok daha geçerli ve hesaplı şeylerdir. Çünkü bütünleşmeye yani öznenin söylem içerisine net olarak kendisini konumlamasına o söylemle bütünleşmesine yolaçan şeylerdir. Bir başka örneği ülkedeki muhalif hareketlerden verebilmek mümkün; "Susma, sustukça sıra sana gelecek" sloganı da aslında tam anlamıyla muhalif hareketle -Türkiye'de birey özneye dair tartışmaların yaşandığı dönemler- öznenin kendisine bir muhalefet teknolojisini içermesini istiyor; susmamasının kendisinin içsel süreçleri tarafından motive edilmiş bir kurgu olması gerektiğine işaret ediyor. Foucault nasıl bir özne öneriyor? Foucault'nun rasyonel aklın kurulmasıyla ilgilendiğini belirtmiştik ve bu kurulmanın biçimleriyle ilgilendiğini belirtmiştik. Bu noktada tıbbın normal ve patoloji ayrımlarını; aklın kendisinin kendinin öteki olarak deliliği icat etmesini vs.

Özetle, Foucault'nun göstermeye çalıştığı şeyin tözsel olarak insanın, belki de evrensel olarak insanın olanaksızlığıydı. Foucault'nun çizdiği dört teknolojiden bahsetmiştik. Bunun için de Foucault'nun kullandığı Platon diyaloglarında Sokrates ile Alkibiades diyaloğunu kullanmıştı. Burada iki temel ilke karşımıza çıkmaktaydı. "Kendini bilmek" ve "kendine dikkat etmek". Foucault bu iki ilke üzerinden modern bilimin yani modern epistemolojinin ve onun pratiklerinin nasıl bir "kurulma"ya uğradığını göstermeye çalışıyor ve bundan da "kendine dikkat etme" ilkesinin "kendini bilme"ye evrilmesi olarak sözediyordu. Daha önce kendine dikkat etme, kendini bilmeyi de içerirken, daha sonrasında kendine dikkat etme, kendini bilme tarafından alta alınıyordu ve ortadan kayboluyordu. Bu ikisi arasındaki değişimi modernlik için kendini bilme ilkesi insan bilimleriyle yakınlaştırıyor ve bu "kendilik için" karşılığını, modernlik içinde, modern epistemolojisinde buluyordu.

Foucault bu örneklerle başlıyor, sonrasında Georgias örneğini veriyor, Hıristiyanlık öncesinde, burada kendini bilmenin ilkesi, kendinden vazgeçişe dönüşüyor, bu tam bir Hıristiyan çileciliğini işaret ediyor. Daha sonra Hıristiyan pratiği başlıyor, daha sonra klasik dönem ve burada öznenin oluşmaya başlaması Aydınlanma, Rönesans, Aydınlanma ve özne pratiğinin kurulma aşaması.

Foucault için yeni bir öznellik biçimi var mı? Ve bunun adına birey mi, özne mi, kişi mi diyeceğiz? Bir projenin varolup olmadığı konusuna girmeden önce, modernlik içinde "kendini bilmek" ilkesinin birey veya özneyi nasıl "yalıtık" -Foucault'nun tabiriyle- ya da evrenselleştirdiği şekliyle, bir pratiğin içinde eritildiğini açmaya çalışacağız.

Modernlik iddiası olarak bireyi ve özneyi başka bir metnin vasıtasıyla görmeye çalışırsak daha ilginç olacaktır. Bunun için de Alphonso Lingis'in *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*, (Ayrıntı Yay.) kitabındaki temalar aslında Foucault'da da vardır. Kitabında eğer Foucault'nun yeni birey, yeni kişi, yeni bireysellik için ne önerdiğini sormamız söz konusu ise, bu soruya "kamusal olan" ve "özel olan" ya da "cemaat" ve "birey" bu açıdan nasıl bakabiliriz; Foucault buna nasıl yaklaşabilirdi? Lingis'in kitabında buna ilişkin pasajlara rastlamak olası. İlk örneği, modern formasyonun yalıtılmış bireyi ile cemaat ilişkisi arasındaki bir örneği değerlendirebiliriz. "Cemaati ortak bir şeyleri olan ve ortaklaşa bir şeyler inşa eden belli sayıda bireyin oluşturduğu düşünülür genellikle. Ben ise her şeyi terkeden ve ölmekte olanları düşünmeye başlarım, ölüm herkesi tek başına yakalar. Herkes yalnız ölür", demiştir Heidegger. "Ama yaşayanların ölmekte olanlara eşlik etmesi zorunluluğu hakkında düşünecek uzun saatlerim oldu hastanelerde. Yalnız ellerinden geleni ardına koymayan hemşireler için değil; ölen kişilerin yanında son ana kadar kalmaya giden ve artık yapacak hiç bir şeyi kalmadığında da onun yanında kalan, kalmak zorunda olduğunu yüreğiyle bilen kişi için de geçerli bir durumdur. Dünyanın en zor şeyidir bu. Ama yapılması gereken şeyin bu olduğunu biliriz. Hem de sadece ölmekte olan kişi

annemiz, babamız ya da sevdiğimiz olduğunu, hayatımızı birlikte geçirdiğimiz biri olduğu için değil, yan yatakta ya da yan odada tek başına ölen kişi zamanda kalabilir. Sadece bireysel ahlakın kritik noktası mıdır insanları ister hastanelerde olsun, ister köprü altlarında tek başlarına ölmeye terkeden; bir toplumun kendisini kökten yıktığını düşünmeye başladım. ...".

Burada, büyük oranda aynı tür bir "yalıtma"yı görmek mümkün. Aynı zamanda cemaatin işlevinin tanımlanması açısından modernlik projesi olarak cemiyetleri görüyoruz. İkinci örnek de yine Lingis'in kitabından Batı aklı ya da rasyonel aklm kurulması ve bunun gündelik pratiğiyle ilgili bir örnek: "Batı'nın bilim dediği şey gözlemlerinin birikimi değil; açıklayıcı sistemlerdir. Husserl, bilim ve felsefeyi doğuran rasyonel iradeyi bir neden sunma iradesi olarak tanımlamıştır. Nedenler düşüncenin üründürler. Rasyonel bilgi de kendini yabancı güçlerin eylemlerinin bireyle üzerinde bıraktığı izlerin toplamı olarak değil de; bir inşa çalışması olarak sunar. Burada inşa hem rasyonel bilimin kuruluşu açısından, hem de öznenin kendisini kurması açısından sözkonusudur."

Heisenberg'den yaptığı alıntıda; "Heisenberg rasyonel bilim diye yazmıştır; kendisinde, bütün temel parçacıkların özelliklerinin ve her türlü maddenin davranışlarının çıkarılacağı tek bir denklem yazmaya dayanır". Rasyonel bilim, evrenselleştirilmiş yasalar, hem ahlak için hem öznenin kurulması için, öznenin evrenselliği için ortaya konan evrensellik diyebileceğimiz şey, rasyonel bilimin kurulması.

Pratikle ilgili bir başka örnek: "Neden sunma iradesi, belli bir söylem pratiğinin karakteristik özelliğidir. Antik Yunan'ın ticaretle geçinen kentlerine gelen yabancılar Yunanlılara sorarlar: Bunu neden böyle yapıyorsunuz? İnsan gruplarının kendi farklılıklarını çizip geliştirdiği her toplumda bunun cevabı şu olmuştur ve olmaktadır: Bunu böyle yapmayı bize babalarımız öğrettiği için; bunun böyle olmasını tanrılarımız buyurduğu için. Yunanlılar babası bu babalardan, tanrısı bu tanrılardan olmayan yabancının kabul edebileceği, aklı başında

herkesin kabul edebileceği bir neden sunmaya başladıklarında yeni bir şeyler başlar. Bu tür konuşma edimleri birer taahhüttür. Cevap veren kişiyi bağlar. Yunanlılar cevaplamayı herkese uygun ve akli bir şekilde, akli bir neden sunma pratiğiyle yerine getirdikleri andan itibaren, artık başka bir toplumsal hayata doğru evriliyorlar".

Heisenberg'in rasyonel bilim için söylediğine göre "herkesin kendi görüşü ve sözleri evrensel aklm anlayıp söylediği bir evrensel söylemin parçası haline gelir". Rasyonel bilim için Heisenberg tek bir denklemden bahsediyordu; bütün temel parçacıkların ve her türlü maddenin davranışının çıkartılabileceği bir tek denklem ve burada da "görüşlerimiz ve sözlerimize ait evrenselleştirilmiş anonim bir söylem" işaret ediyor. Burada tekrar "kendilik teknolojileri"ne dönecek olursak, Lingis bir diğer pasajında Kant'ın ahlak anlayışını ya da ahlak yasalaştırmasını ele alacaktır. Kant, ahlak anlayışını koşullu ve koşulsuz buyruk olmak üzere ikiye ayırıyordu. Foucault'nun kendilik teknolojisini nereye iliştirebileceğimiz konusunda ilk bakışta koşullu buyrukla ilişkilendirilebilir gibi duruyor, ancak esas Kant'm kendi özgürlük pratiğinde atfettiği koşulsuz buyruk benlik teknolojisinin kendisi gibi gözüküyor.

Foucault'nun kendilik teknolojisini düşündüğümüzde, bizim ahlak anlayışımızı kuranın kaynağını Kant yönünden sorunsallaştırabiliriz. Koşulsuz buyruğun koşulsuzluğunu belirleyenin ne olduğu sorusu ortaya çıkabilir. Bu noktada Lingis'te Kant'a atfen "Kant rasyonel öznenin itaat ettiği buyruğa, bir neden sunma buyruğuna açıklık getirmiştir. Bu buyruk sadece dışarıda, belirli bir toplumun pratiği içinde uyulan bir emir değildir. Yani bir iktidar tekrolojisi değildir" diyor Lingis. Dışarıda uyulan bir emir değildir. "Kant'ın göstermeye çalıştığı gibi rasyonel özne, bireyin zihinde etkisini hemen gösteren bir buyruğa itaat etmektedir. Rasyonel cemaat, düşünen her öznenin, kendi içinde keşfettiği bir buyruğa bu şekilde önceden tabi kılınmış olmasının sonucu olarak oluşur". Kendi içinde keşfettiği buyruk, Kant'm koşulsuz buyruğu ve böylece evrenselleştirdiği anlayış. "Kant rasyonel aklı, rasyonel cemaati her

biri kendine verdiği emirlere itaat ederek başkalarının tabi olduğu emirlere de itaat etmiş olacak olan "özerk faillerden oluşan bir cumhuriyet" olarak görmüştür" diyor. Bir ölçüde Kant, Lingis'in cemaatleri ve daha tekil bir pratik olarak -tekil gerçek anlamında- bireyin ahlaki sorunsalı üzerinde Kant'ın ve rasyonel aklın ve bunun kendilik teknolojisi biçimini göstermiş olduğunu düşünüyor. Burada gördüğümüz şey, modern birey denen şeyin nasıl bir tutsaklığa dönüştüğü ve bir kapatılmayı çağrıştırdığıdır. Burada tutsaklık tanımının karşısına özgürlük tanımını çıkarabiliriz. Foucault yeni bir öznellik öneriyor mu? Bu öznelliğin özgürleşme biçimleri nelerdir? Bu konularda Ferda Keskin* "soybilimsel eleştirinin sağladığı arka planda özgürlük pratiği Foucault'ya göre bir sanat, bir varoluş estetiği biçimini almalıdır". Kendine dikkat etme pratiği de Foucault için bir yaşam etkinliğidir. Etkinliğin kendisinin içinde olan bir şey, bir töz olarak, bir dikkat değil; etkinliğin kendisine dikkattir. Varoluş estetiğinden bunu çıkarsamak olası.

"Özgürlüğün pratiği yani ahlak, bir davranış biçimi bir *etos,* bir kendimizi yönetme, kendi davranış alanlarımızı yapılandırma; yaşamımızı ne gibi biçim yapı vereceğimize karar verme sanatı. Bu, özgürlüğü kullanarak kendimizi kendi davranışlarımızın öznesi olarak yeniden kurmak, yani bir ahlaki özneleşmedir. Foucault'nun bu pratiği, bir sanat olarak tanımlamasının nedeni ise, her hangi bir doğruluk kavramına gönderme yapmak istememesindendir.

Burada Foucault'nun modern bir özneye -çalışmalarının başından beri reddetmiş olduğu bir özne anlayışına- etik ve estetik ve gündelik yaşam pratiğinde dönme çabaları. Buradan bir tür, bireyleşme bireyselleşme çabaları demek daha mümkün, özne teorisi üzerinden düşünmektense, Foucault'nun tüm eserlerine bakıldığında, özne teorisinin dışında düşünmüş olduğunu görürüz. Hatta Blanchot'dan etkilenen Foucault'nun yazdığı cümlelerde bile "ben yazıyorum, ben düşünü-

* Ferda Keskin, "Foucault'da Öznellik ve Özgürlük", *Toplum ve Bilim*, 73, Yaz 1997.

yorum" yerine; "düşünülüyor" veya "yapılıyor" nötr, tekil alanı kullanmış olduğu hep dikkat çeken bir şey.

F. Keskin'in makalesinde belirtmiş olduğu gibi, aslında tam da Kant'daki modern özne fikriyle, kendini bilme arzusu duyan bir öznenin etikası veya etosu yaşama biçimi burada birbiriyle kesişiyormuş gibi duruyor ve o anlamda da etik'in kendisi, kendi kendinin koyduğu yasalardan geçen bir çıtayı ortaya çıkartıyor. Yani insan kendini aşkın kanunlara değil ama kendi kendinin koymuş olduğu, kendi yasalarını, kendi başına ve kendi özerkliği içinde ortaya koyması sayesinde, kendi yaşamından bir sanat eseri çıkarmaya imkan bulacaktır diyor ki, bu örnek Sokrates ile Alkibiades örneği olarak *Cinselliğin Tarihi*'nde ele almıyor. Burada tam da post-modernite içinde Amerikalıların ele almış olduğu Foucault'nun ne kadar modern terimler içinde düşünmüş olduğunu görebiliriz. Bütün bu meseleler, Deleuze, Derrida, Foucault'nun post-modern okumasının Amerikalılar tarafından veya onların buradaki yansımaları tarafından ne kadar yanlış okumalar olduğunu gösteren örnekler bu cümleler. Tekil düşünce, modern bir düşüncedir, post-modern düşünce değildir. Post-modern dönemin içinde olabilir belki ama, baktığı yer modern düşüncenin daha ötesine gitmiyor.

Şöyle bir eleştiri gelebilirdi: Kant'ın da Foucault da olduğu gibi "kendiliği"nden hareket ederek ahlakı temellendirdiği söylenebilir. Çünkü Foucault'nun önerdiği şey de kendilik teknolojisidir. Ama burada çok temel bir fark var, o da Kant kendilikten, kendinden hareket ederek evrensele doğru giderken, Foucault için kendi olsa olsa tekillik pratiğinden başka bir şey olmuyor. Birincisi, özne teorisi değil, öznenin kendi kendinden bir sanat eseri çıkarması; bir bireysellik veya öznellik ortaya atması. Özne başka bir şey çünkü. İkincisi tekil denilen şey evrenselin karşıtı değil, evrensel ile genel arasında, ikisini birden kapsayan bir alan. Hem evrenseli hem de geneli karşılıyor, yani hem bir'i, hem de çoğu kapsayan bir çokluk alanı. Bu bakımdan da partiküler olan, bir'e ait olan bir şey değil tekil; tekil bir çoğulluk göstergesi aynı zamanda. Ama

evrenselin de genelin de tümünü kapsamayan, ikisinin arasındaki bir alan tekil alan; enderliklerin olduğu bir yer. Öyle bir nesnellik ki bu kendilik nesnesinden bahsediyor kendisi üzerine hakikati söylerken başkalarının hakikatiyle de ilgilenmeden edememiştir. Kendi varlığını dönüşüme sokan bir nesne olmuştur. Kant ahlakı kendi öznesini de dolaşıma sokarak onu diğerlerinin hakikatı olarak yani rasyonel aklın hakikatı olarak da dolaşıma sokabilmiştir büyük oranda.

Evrensellik de böyle bir şeydir aslında. Herkesin kabul etmiş olduğu varsayımından yola çıkarak evrensel oluyor birşey. Objektifliği olduğu inancını taşıyan bir düşünce evrensellik. Ama evrensel olan, herkesin aynı şeyi düşünmesini, düşünebilme imkanını ortaya koyamıyor. Bu bir zorlama biçiminde ortaya çıkıyor. Bir akıl üzerinden ve o aklın neden-sonuç ilişkilerine dayanarak aydınlanma özne teorisine göre akıl ratio'yu çıkartıyor. Asıl kökeni Descartes, sahip olabileceği ve üzerinde hakimiyet kurabileceği, bunun için de aklını kullanabileceği bir özne-nesne ilişkisi. Ve bu özne-nesne ilişkisinden de evrensel bir özne ortaya çıkarmak gerekecek, çünkü evrensel özne de bütün öznelerin hepsinin karşısında farklı farklı nesneleri ele alabileceği ve hepsini de ayrı ayrı şekilde ele alabileceği bir özne alanı olarak çıkıyor karşımıza. Yani her özne aynı şeyi düşünmeli; aynı şekilde kendine nesne olarak aynı eşyaları ortaya çıkartabilmeli. İki aynı şeyi düşünen özne arasındaki ilişki farklı farklı düşünen öznelerin ilişkisi olacaktır burada. Köle ve efendi diyalektiğini düşündüğümüzde, iki öznenin aynı anda aynı şeyi düşünmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Descartes'm evrensel öznesi veya Kant'ın evrensel öznesi veya evrensel öznenin üzerinden kurulu evrensel sürekli barış teması ne kadar mümkün? İkincisi ise, aydınlanmanın kendi projesinin içindeki tarihi gelişimine baktığımızda aydınlanma Kant'a göre eğer toyluk halinde çıkış, erginlik hale geçişse burada demektir ki ergin olmayan birçok insan o aydınlanmaya sahip olamayacak. Dolayısıyla bir sorun çıkacaktır ortaya; ya aydınlanmayı aydınlanmayanlara götürecekler -anlayacak, aydınlanabilecek- veya aydınlanmayı anlayamayacak.

Bu noktada anlaması için ona baskının yapılması sözkonusu olacak. Dolayısıyla bir tahakküm, iktidar meselesiyle karşı karşıya kalınıyor. Evrensellik de böyle bir şey.

Descartes'ın özne teorisi büyük oranda "düşünüyorum öyleyse varım". Foucault'nun yaptığı düşünüyor olmak ve var olmak arasındaki ilişkiyi kesmek. Foucault'nun sorusu: "Evrensel olanın ne olduğuna ilişkin olarak, düşünmekte olduğumuz mu, varolmak mı, yoksa düşünmek varolmak mı?" Bu Heidegger'in sorusu aslında."Daha düşünmeye başlamadığımızı bilerek düşünmeye başlamak". Düşünmeye başladığımız zaman, biz düşünmediğimizi anlayabiliyorsak, o zaman zaten düşünen bir özneyle, düşündüğünü anlamayan öznenin ayrımıyla karşı karşıya kalacağız. Yani özne parçalanacaktır orada; biri düşündüğünü bilen, düşündüğünü söyleyen özne, öbürü ise daha düşünmeye başladığını düşünemeyen özne. Düşünmeye başladığını düşünemeyen özneyle, düşündüğü zaman düşündüğünü söyleyen özne, iki ayrı özne olarak çıkıyor karşımıza. Biri düşündüğünü biliyor, öbürü daha düşünmediğini biliyor.

Foucault'nun "yalıtılmışlığa" veya "kapatılma"ya karşı sunduğu bir alternatif olup olmadığına baktığımızda, "*Özne ve İktidar*"dan bir alıntı: Foucault; "kendimizi hem devletten hem de devlete özgü bireyselleştirme türünden özgür kılmak, yeni öznellik biçimleri geliştirmek. Burada buna yeni bir öznellik dediğimiz noktada bu biçimin olasılık olmasını nasıl sağlayabiliriz diye sorabiliriz.

1997 yılında yayınlanan *Toplum ve Bilim* dergisindeki makalesinde Ferda Keskin, "öznenin nominalist bir indirgemesini yapmak, bunu kendimizin tarihselleştirilmiş bir ontolojisi olarak kullanabilmek" olarak özetliyor. 18. yüzyıl sonunda Kant bir Alman gazetesinde "Aydınlanma Denen Şey Nedir?" başlığıyla kısa bir yazı yayınladı. Bu yazıya o dönemde günümüze de görece önem gözüyle bakıldı. Bu yazıyı ilginç ve şaşırtıcı buluyorum. Çünkü ilk kez bir filozof sadece bilginin sistemini ya da metafizik temellerini değil; tarihsel bir olayı, güncel çağdaş bir olayı incelemeyi felsefi bir ödev olarak önermiştir.

1784'de ortaya attığı bu soruya Kant, şu an olup biten nedir? Bize ne olmaktadır? Bu dünya içinde bulunduğumuz bu devir, şimdi içinde yaşadığımız an nedir? gibi sorular sormak istemiştir. Başka bir ifadeyle soru şuydu: "Aydınlanma olarak, aydınlanmanın bir tanığı olarak biz kimiz?" Bunu Descartes'ın öznesiyle karşılaştıralım: Ben kimim, biricik fakat evrensel ve tarih dışı bir özne olarak ben kimim? Descartes, bütün insanlar tüm mekanlar ve tüm zamanlar adına söz almaktadır. Descartes'ın sorusu için Foucault'nun eleştirisinin tarihselleştirilmemiş bir ontoloji olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Kant başka bir şey sorar: "tarihin belirli bir anında bulunan bizler kimiz?" Felsefenin bu özelliğinin giderek daha çok önem kazandığını düşünüyorum. Hegel, Nietzsche örneği Felsefenin diğer görümünü yani evrensel felsefe ortadan kalkmamıştır. Ancak içinde yaşadığımız dünyayı eleştirel bir biçimde çözümlemek giderek en büyük felsefi ödev haline geliyor. En büyük felsefi sorun, yaşadığımız dönemdir. Şu belirli anda olduğumuz şey. Bu gün asıl hedef ne olduğumuzu keşfetmek değil, burada kendini bilmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir. Modern iktidara ait yapıları uyguladıkları eşzamanlı genelleştirme ve bütüncülleştirmede siyasi bir nitelik taşıyan bu çifte zorlamadan kurtulmak için olabileceğimiz şeyi düşlemeli ve inşa etmeliyiz.

***

Sonuç olarak günümüzün etik sorunu, kendimizi hem devletten hem ona bağlı bireyselleştirme şeklinden kurtarmaktır. Bir kaç yüzyıl önce dayatılan bu tür bir bireysellik yeni öznellik biçimlerini oluşturmuştur. Bireyin Foucault'da ortaya çıkması hapishane modelinde beliriyor; hücre sistemiyle birey çıkıyor ortaya. O bakımdan devlet tarafından ortaya çıkartılan bir-bir denetim altında tutulacak olan bir bireyle, Foucault'nun bahsetmiş olduğu devletten ve onun iktidar teknolojilerinden serbestliği olan, özgürleşmiş olan bireyselleşme ayrı şeylerdir.

Orhan Tekelioğlu tarihselleştirilmiş ontoloji dediği nominal indirgemesiyle, Orhan Tekelioğlu teorik benlik veya teorik öz-

ne diye bir kavramsallaştırma kullanıyor. O halde teorik kendiliğin amacı, iktidar ilişkilerine tabi kılınmış ve yeni bir öznellik üreten, şu anki bilgilere meydan okumaktır. Bunun anlamı çok açıktır; teorik özne iktidar rejiminin yapısal haritası çıkarmak ve öznelliğinin bastırılmış ve bağımlı kılınmış bilgileri adına, bilgi hiyerarşisini yeniden inşa etmek zorundadır. Foucault'nun metninde olabileceğimiz şeyi düşlemek ve inşa etmek vardı, burada da başka bir bilgi hiyerarşisini inşa etmekten sözediyor O. Tekelioğlu ve olabileceğimiz şeyi düşlemek ve onu inşa etmek Foucault'nun yeni öznellik bilimleri olarak düşlediği bu olsa gerek. Kendini hem iktidarın teknolojilerinden, hem de kendilik teknolojilerinden kurtarmış bir kişi.

Kant ahlakından bahsederken, koşulsuz buyruk, koşullu buyruk olarak ikiye ayırdığını söylemiştik. Kendilik teknolojisi olarak üzerinde durduğumuz ise koşulsuz buyruktu.

Foucault'da yeni öznellik biçimlerinin olup olmadığı yanıtını verirken de Foucault'nun iki önemli kavramı: öznenin nominalist indirgemesi ve kendimizin tarihselleştirilmiş ontolojisi kavramları. Bu sorunun sorulmasının şöyle bir anlamı var; Kant'ın metni boyunca göndermede bulunduğu bir dönem var, bu dönem de Büyük Friedrich dönemi olarak biliniyor. Prusya prensi olan Friedrich'in adını alan bu dönem aynı zamanda Aydınlanma dönemi olarak da biliniyor. Bu nedenle birçok kişiye Aydınlanmanın ne olduğuna ilişkin bir soru soruluyor dergide. Kant'm verdiği yanıt da bu alanda hem kendi özgürlük kavramından ne anladığı yani Kant ahlakında özgürlük kavramının yerinin ne olduğunu anlamayı içeriyor; hem de özgürlük kavramını kitleyle, kamu özgürlüğüyle ilişkilendirerek kuruyor. Kamusal olarak özel olan ilişkisini göstermeye çalışıyor Kant. Foucault buna "Kant, insanoğlunun olgun olmama durumundan kurtulması için gerekli olan iki koşuldan bahseder. Bu koşullar da ilkin ruhsal ve kurumsal, etik ve politiktir." Bir bireye, özneye içkin olan alan etik; kamusal olana ilişkin alan ise politik alan.

Metin boyunca, insanın kendi suçuyla düşmüş olduğu bir "ergin olmama durumundan" bahsediyor Kant. Bu ergin olmayış durumunu ise insanın, kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmadan kullanamayışında buluyor. Ama metnin devamında söylediği gibi, aslında insanlar bu ergin olmayış durumundan pek de rahatsız değiller. Foucault da aynı soruna değiniyor. Hem insanlar bu ergin olmayış durumunun farkında değiller, ya da farkındalar ve bundan çok fazla rahatsız değiller, hem de ergin olmayış durumundan çıkmak istiyorlar. Kant bunu şöyle açıklıyor: "İnsanlar dogmalar ve çizilmiş kurallarla yaşamaya öylesine alıştılar ki onlar için bir başkasının

önerisiyle yaşamak o kadar kolay ve rahat ki artık kendi akıllarını kullanarak eylemde bulunmak gibi bir arzuya sahip değiller . Başka bir ilke çıkıyor karşımıza, o da "kendi suçu olan ergin olmayış" durumu ve buna karşı olarak; "bilmek ve tanımak yürekliliğini göstermek"tir.

Kişi, "*kimse*" demek aynı zamanda. Batı dillerinde "person" kişi demektir. O anlamda nötr bir özne çıkıyor karşımıza; ne olduğu belli olmayan, kim olduğu belli olmayan bir kişi. Kişinin kendisi "kimse" demektir (Bkz, Ali Akay, *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları,* Bağlam Yay.; "özne olmadan kişi olmak" diye nitelendirdiğimiz yaklaşım).

Başından beri söyleyegeldiğimiz şekliyle Foucault üç çeşit ontoloji ortaya çıkartıyordu: İktidar, bilgi ve kendilik. *Özne ve İktidar* metninden yaptığımız alıntıda Foucault, iktidarın ontolojisi olarak "kendilik" ile ilişkisini koruyordu, devletle veya iktidar teknolojileriyle ve o onun kendilik üzerindeki teknolojisiyle uğraşmaktan bahsediyordu.

Orhan Tekelioğlu bilgi hiyerarşisiyle, yeni bir bilgi hiyerarşisi yaratmakla diğer varolanı kurmakla ilgili bir süreci işaret ediyor. Ontoloji olarak bilginin kendini bize gösteriyordu. Burada kendiliğin tarihselleştirilmiş ontolojisiyle öznenin soyktüğünü anlayabiliriz. Tekelioğlu'nun metafor olarak kullandığı Foucault'nun çalışmaları, bizim kendimiz üzerinde kendilik teknolojilerini kurmamızda ve bizim yeni öznelsellikler yaratmamızda nasıl yararlı olabilir? Tekelioğlu da bu soruyu soruyor ve cevabı bir metafor olarak "alet çanta"sını kullanmakla özdeşleşiyor. "Alet çantası", Foucault temel bir şey söylemiyor, Foucault'nun söylediği sürekli söylediği başka bir şey var "tek bir bilgi ve durumlara göre değişiyor; bu yüzden biz onu sabit rasyonel olarak kullanamayız ama bu bir alet çantası olabilir. Alet çantası diye sözünü ettiği Foucault'nun tarihselleştirilmiş ontoloji dediği şey ya da öznenin nominalist indirgemesi dediği şey, tartıştığımız tekil düşünceye yaklaştırılarak ortaya koyulabilecek bir şey.

"Alet kutusu" bir metafor ve 1972'de Deleuze ve Foucault'nun aydınlar üzerine yapmış oldukları konuşmalardan *L'Arc* dergisinden kalan bir metafor. Bir düşünürün, yazarın, filozofun vs. söylediği veya yazdığı, yaptığı eser, önerme, fikir vs. bunu olduğu gibi alıp, her bağlamda kullanılması değil; tam da tarihselleştirildiği anlamda, belirli bağlamlarda farklı farklı anlamları içerecek olan yorumlar sayesinde, fikirleri veya düşüncelerin kullanılmasını öngören bir düşünce biçimi olarak çıkıyor karşımıza alet kutusu. Araştırma yapan veya bir konu üzerinde çalışan kişinin oradan veya buradan düşünceyi veya şekilleri vs. almakla aslında yükümlü hale geliyorlar. Yani her bağlamda genelgeçer fikirleri ortaya koymak değil; örneğin her zaman için bir sınıf mücadelesi üzerine düşünmek değil, ama bağlamına göre sorununa göre sonuç vermesini ortaya çıkarmak veya sorunun onunla alakası olmadığını düşünmek gibi bir yeni düşünce şekillenmesi konfigürasyonu olarak çıkıyor karşımıza. Daha önce aydınların yapmış olduğu ezen-ezilenin olduğu dünyanın siyasal, konjonktürel düzenlerinde genelgeçer söylemler üretmek, büyük teoriler üretmek yerine, entelektüellerin durumuna karar vereceği ve tarihsel bağlamı inceledikten sonra teorik yansımalarını ortaya koyabileceği bir düşünce şeklini önermesi bakımından önemli. Burada evrensel teoriler değil, evrensel ve her bağlamda kullanılması imkanı olan teoriler değil; tersine bazı bağlamlarda kullanılabilecek ama bazı bağlamlarda bir kenara bırakılacak olan teoriler çıkıyor karşımıza. Ve onu bulmak da tarihsel ontoloji dediği yeni inceleme konusunun o anki tarihsel durumuma göre analiz etmenin ve teoriyi de buna göre kullanmanın imkanlarım sunan farklı bir düşünce tarzı. Bu bakımdan da evrensel bir düşünce tarzıyla kendini ayırıyor. Ama bu evrenselliğin reddi anlamına da gelmiyor.

Tekelioğlu'nun kitabına yazdığım önsözün son paragrafında belirttiğim gibi; "kendi kendine duyulan endişe, kişiyi birey gibi modern kapatıcı pratiklere esir etmeksizin, özne gibi bütüncül ve kurgusal değerlere maruz bırakmaksızın işleyen bir tecrübedir. Bu da bir tekillik pratiğidir. Özne değil, olay ol-

maktan geçer, bu başka bir deyişle oluş-çizgisidir." (Orhan Tekelioğlu, *Michel Foucault ve Sosyolojisi,* Bağlam Yayınları)

Foucault'nun Deleuzcü bir okuma şekli oluyor ama belirtildiği gibi oluş bağlamlara açılan gittiği yolu kendisi bulan biraz da tecrübe olarak, gözü kapalı olarak çalışan bir düşünceyi çıkartıyor. Olay olmak dediği her anın kendi dönüşüm pratiği içinde bir küçük olay olarak ortaya çıkması, yani her türlü bireyin kendi yaşantısına ait olup, aynı zamanda kendi yaşantısının sorunlarını ortak platformda ortak mekanda diğerleriyle güç ilişkisi halinde ortaya çıkarttığında olay üzerinden kurulu bir öznellik çıkacaktır karşımıza; her özne kendi öznelliğini belirli bağlamlarda farklı farklı ortaya koyabilecektir. Aynı olayı iki farklı durumla anlatışında, farklı farklı anlatımlı durumla karşı karşıya kalması ki; o iki ayrı öznellik biçimi.

Foucault'daki öznellik, yani tarihsel bağlama ait öznellik, hatta Deleuzecü okuma olarak bakarsak; her an kendinde farklılık taşıyan bir momenti oluşturuyor ki bu aslında Hegel'den de çok ayrı bir düşünce değil gibi. Hegel'in "oluş"uyla, tarihsel perspektifi ile Deleuze'ün "oluş"u arasında benzerlikler mevcut. Ama tek fark; Hegel'in nihai bir hedefi var, Deleuze'deki "oluşu"nun böyle bir hedefi yok, nereye gittiği belli değil. Ama momentler olarak çok benziyor.

Kant'ın öne sürmüş olduğu bu önerme çok önemli bir şey. İnsan eğer kendi beğenisini, kendi seçeneğini, kendi isteğini kendi kendine söyleyebiliyorsa, aydınlanma vardır. Başkasının etkisinde kullanıyorsa aydınlanma ortadan kalkıyor bu noktada. Türkiye'de aydınlanma üzerine yapılan bir sürü laf, yazı vs. pop kültürü içinde bütün Batı bütünleşmiş kapitalist toplumları için geçerli olan bir süreç ama burada daha yoğun bir şekilde bu yaşanıyor ve o anlamda da özel tv'ler, özel kanallar, özel radyolar vs. birçok program bu bağlam içinde Kant'ın bu sorusunun hâlâ güncelliği olduğunu düşünmek yerinde aslında. Çünkü genelde bu "konuşan Türkiye","düşünen Türkiye" vs. şeklindeki laflarda (çünkü laf söyleniyor başka bir şey değil) bu birine dayanmak ihtiyacı, birine yaslanmak ihtiyacı temel gibi gözüküyor. Medya, sordukları sorular, bilenler uzmanlar vs. ve arkasından da insanlar konuşuyor. Burada gözüken şey insanların kendi kendilerine, kendi isteklerine göre, kendi beğenilerine göre konuşamadıkları. Bütün yapılan konuşmalar hep klişeler veya birine göndermelerle devam ediyor. Kimse kendi düşüncesini "ben böyle düşünüyorum" diyen bir özne", "person" gibi gözükmüyor. O bakımdan da bu modern, post-modern tartışmaları hatta belki de postmodern küresel ve post küresel sonrası bir dönemdeki Türkiye veya dünya içinde Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metni; bütün bir aydınlanma problematiğinin dışında, ayrı bir önem taşıyor gibi gözüküyor. Çünkü eğer aydınlanma sadece teleoloji, ileriyi düşünmek, devrim ve gelecek nedir gibi sorular değil de, "şu anda konuşan insan kendi kendine başkasının etkisinde kalmadan nasıl konuşuyor" sorusuysa eğer, orada aydınlanma -belki- önem kazanmaya başlıyor.

Aydınlanmanın kurumlarmın eleştirisi aydınlanma eleştirisini beraberinde getiriyorsa ki bu bütün yapısalcılık sonrası ve post modernizm için geçerli olan bir şey, Kant'ın sorduğu soru bu modernite eleştirisi ve aydınlanma eleştirisi için geçerli de-

ğil. Çok modern soru "toyluk sonrası, ergenlik öncesi" minör olmaktan çıkıp, majör olan insan nasıl karar verecek?

İkinci soru: Kant'ın sorusu yine beraberinde bir majörite sorusunu soruyor; çoğunluk yahut ergin olma hali ve ergin olma hali dışında kalan insanlar bu aydınlanma içine girmiyorlar -16 veya 18 yaşından küçük minör olmak; akli yetkinliğe ulaşmamış iman yetkisi yok, hırsız, suçlu vs.- o bakımdan Aydınlanma ikinci bir problematiğin üzerine oturuyor ki o aslında Aydınlanmanın seçkin tarafı olarak gözükebilir- çünkü orada ancak minörlükten çıkanlar, yani rüştüne erenler söz söyleme hakkına ve düşünme hakkında sahipler. Kant'ın sorusu bize pek uymuyor.. Ama diğer yandan minör işler yapmak; rüştüne erişmemiş gibi gözüken işlerle uğraşmak ki bütün bir modern edebiyat ve resim bunun üzerine kuruldu- Kafka, Picasso, empresyonistler, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sanat minörlükle uğraştı, minörlüğü aradı. Primitivizmi ortaya çıkartmaya çalıştı ve Batı tarihinin erişkin, erişen, yükseğe doğru çıkan teleolojik yapısının dışına çıkmaya çalıştı. Oradan baktığımızda Kant'ın bu "Aydınlanma Nedir?" sorusunun çok büyük problemleri çıkacaktır karşımıza.

Medya içinde konumlanan programlar veya onun izleyicisi veya konuşanları arasında genelde bir uzmanlar çoğunluğu hakim gibi gözükmekte. Eğer aydınlanma, minörlükten çıkmak, ergin olmaksa, bir de imza meselesi var, "ben buyum, imzamı atıyorum, erginim ben". İnsanın ergin hale gelmesi, minörlükten çıkması, imza atmasıyla alakalı bir süreç. Hukuki olarak imza atma yetkisine sahip olmak, ehliyeti olabilir, banka hesabı açabilir, bankadan para çekebilir, kimsenin bağımlısı olmadan, anne-baba bağımlısı olmadan.

Aydınlanma olması için imza gerekiyor ve bütün bir hukuk tarihi, sanat tarihi, isim ve imza üzerine dönüyor. Tüm 20. yüzyıl bunun üzerine oturur. Fakat bu müzikte en büyük darbeyi alıyor. Resimde, romanda, kitapta hep yazar var, ismi de var yazarın. Ama bu 80 sonrası Batı'da ortaya çıkan tekno-elektronik müzik, ilginç bir oluşum ortaya çıkartmaya baş-

ladı: müzisyenler kendi isimlerini saklamaya başladılar. DJ'ler ortaya çıkmaya başladı ve bunlar imza atmaya başladı. Ve DJ imzası altında kimin müziği mix ediliyor, kimin edilmiyor, hukuki olarak ortadan kalktı. Bu enteresan durumu Plastik sanatlarda da görmek mümkün. Ortak yapılan çalışmalarda isimler var ama kimin neyi yaptığı belli değil. Tüm bu durumlarda Kant'ın sorusu minörlükten çıkma hali dışında, yeni bir oluşum var. Bu oluşuma Kant cevap veremiyor. Ama diğer yandan popüler kültüre baktığımızda da uzmanlar ve halk meselesi minör halin dışına çıkmak üzere kurulu bir tavır değil.

Minörlükte kalmış bir tavır ve bu kamu alanında, özel alanın siyasi gücünü gösteremiyor. Siyasi gücünü nerede gösterebiliyor? Bir tek sivil toplum kurumlarında, sivil toplum kurumları da homojen olmayan ve kolektif bir imzanın atılabildiği gruplardır. Bireyin kendi kendine kendi rüştünü ispatladığı bir ortamın dışındaki oluşumlar. Bireyselleşme diyebileceğimiz birinin kendi adına bir laf söylemesiyle, bir partinin, sendikanın veya bir sivil toplum örgütlerinden birinin ortak bildirisi üzerinden konuşmak, kolektif bir görüşü savunmak ayrı şeylerdir. Kant'ın bahsettiği, kolektif olmayan bireyler kendi kendinin erginlik yani rüştünü ispatlayan insan durumunu ortaya çıkartmak hali. Burada bir çıkmaz, bir paradoks var. Çıkmazlardan biri: "minörlükten çıkmak doğru mu?" Belki bu soru yanlış bir sorudur, ama siyasi olarak baktığımızda, etik olarak, plastik olarak baktığımızda sorular ayrı ayrı sorulmaya başlanıyor. Evrensel, genelgeçer bir aydınlanma sorusu değil belki Kant'ın sorusu. Etik, politik ve estetik anlamda ayrı ayrı sorular sorup; ayrı ayrı cevaplar arayabileceğimiz bir soru "aydınlanma nedir?"

Bu anlamda baktığımızda da siyasi olarak veya etik olarak rüştünü ispatlamayla plastik olarak minör hale geçiş arasında bir ayrımlar paketi çıkıyor karşımıza. O bakımdan da 1. kurumlar eleştirisi, 2. bireyin kolektif müdahaleleri, 3. plastik müdahaleler. Burada Kant'ın sorusu kronik bir soru, zamandışı bir soru. Ama kamu alanı ve bireyin etik ve politik tavrında Kant'ın sorusu aşılmamış bir sorudur. Kant'ın metninde

"benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizimle ilgilenerek karar veren din adamım var, ben neyi düşüneyim?" diye soruyor. *Hayat, Yelpaze* gibi dergiler, 60'larda moda, müzik, sinema, yemek, günlük yaşam, dikiş-nakış, herşeyin birarada sunulduğu dergiler. 80 sonrası bu alanların uzmanlaşarak farklı dergilerde yer aldığını görürüz. Özelleşmiş alanlarda üretim yapmaya başlıyorlar. Dergiler hem bilgisayar dergileri hem moda dergileri, hem iktisat dergileri tamamen Kant'ın sorusuna tam karşılığını veriyorlar. Doktorun, modacının, uzmanın vs. Doktorun, hukukçunun dediği şey direkt ticari ve gündelik yaşamın, sağlığın alanları. Okul, sağlık, iş hayatı. Üç önemli faktör giriyor işin içine. Burada hoca, doktor ve danışman. Bunlar devreye giriyor, bu noktada da bütün bir medya izleyicisi borsaya, top 10'a aynı onların ona vermiş olduğu veriler bazında cevap vermeye başlıyor. Yani eğer dolar düşüyor diyorlarsa, Mark'a yöneliyor, Tarkan'ın şarkısı yükseliyorsa ona yöneliyor. Bütün Top 10'ların popüler kültürün belki de en etkin alanlarından bir tanesi ve Kant'ın sormuş olduğu soruyla alakalı.

Foucault için Kant'ın bu metninin önemi şu: Foucault bu metin için Kant'ın minör bir metni olduğunu söylüyor; çünkü felsefe metni değil bu, deniyor ve bu yüzden senelerce felsefeciler bu metinle uğraşmıyorlar. Foucault bu metnin önemli olduğunu, çünkü modern felsefenin de "aydınlanma nedir?" sorusuna yanıt aradığı biliniyor. Ve o modern felsefe büyük oranda şimdiyi yanıtlamaya çalışıyor, şimdinin, şu an içinde bulunduğumuz anın, aydınlanan olarak bizler kimiz? sorusunu soruyor. Bu yüzden, bir bağlam içine oturttuğu için önemli. Foucault Kant'la Descartes'ı ayırmıştı. Descartes'ta da bir öznelsellik, özne var ama bu öznenin sınırı yok, bağlamı yok. Ama Kant bunu bir bağlama sokuyor. Kant'ın bu metni, büyük oranda kamu özgürlüğü ile kişinin özgürlüğünü bir arada tutuyor. Kant'm "şu anda neredeyim? ne yapabilirim? ne umabilirim?" soruları bağlamla alakalı sorular.

Foucault'da dört teknolojiden bahsetmiştik. Son iki tanesiyle iktidar ve kendilik teknolojisiyle uğraşmıştık. Foucault,

"Kant'm aydınlanma metnini belirleyen iki temel öge etik ve politiktir" derken, aslında etikle kendilik teknolojisine gönderme yapıyor. Kendilik teknolojisi ulus devlet formunda ya da modernliğin bütünleştirdiğini, artık dışarıda tutmadığını içine aldığını, onu kapsadığını; bu anlamda rasyonel aklın oluşum süreçlerinin iktidar teknolojisinin içselleştirilmesi olduğunu belirtmiştik. İktidar teknolojisiyle kendilik teknolojisi arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışmıştık. Kant'ın arzusu da, kendi akıllarından çıkıp bunu dolaşıma sokan öznelerden oluşan bir cumhuriyetti, demiştik. Buradaki Foucault'nun da söylediği gibi, aydın despotizmiyle demokrasiyi yanyana koymak.

Leninist teoride aynı şey devam edecektir. Bilinç taşıyan, avangard işçi. Devam ediyor ve diyor ki "dogmalar ve kurallarla yaşamaya alışmışız. Bunlardan çıkması zordur öznenin, kişinin ama kitlenin aydınlaması daha kolaydır" diyor. Aslında söylediğinin tam tersini yapıyor yani hem aklın özgürleşmesini arzulayan yanda dururken Kant, etikten çıkıp kişiden çıkıpkitle içine girdiği zaman, kitlenin özgürlüğünü sınırlayan bir şekilde gösteriyor kendini bu anlamda. Çünkü yine kitleyi başkası tarafından belirlenen hale sokuyor.

Kant ve Mendelshon zamanın felsefe uzmanları ve bir başka tuzak da dergide bunun yayınlanmış olması, onların da birer felsefe uzmanları olması. Uzmanları okumak başka bir şey; uzmanlara dayanarak düşünmek başka bir şey, uzman olmak başka bir şeydir. Üçü de farklıdır. Uzmana dayanmak -Foucault'ya, Kant'a vs.- bilim dünyasının felsefe veya sosyoloji dünyasının başlangıçları. Ama oraya dayanıp, kendi argümanlarını, kendi kanıtlarını sadece onların lafları üzerine kurduğu zaman, o zaman aydınlanmanın dışına çıkılmaya başlanıyor. Minör halinden majöre geçilmiyor. Foucault bunu yanıtlıyordu. Tekelioğlu'nun sözünü ettiği "alet çantası" metaforu, yeni öznellik dediğimiz şeyi nasıl kullanacağımız konusu. Bir alet çantası metaforu diye düşünebiliriz. Tarihselleştirilmiş ontolojiyi kullanmanın belki de en iyi yolu bu. Foucault, dergilerin misyonunun bugünlerde, aslında cevabı bilinen şeyler konusunda bilgi vermek olduğunu söylüyor. O gün içinde, ya-

şanılan bir süreçti ve bu yüzden önemli Foucault için Kant'ın sorusu veya bu sorunun Kant'a sorulması. O dönem içinde yaşanıldığı halde aydınlanma devriydi. Foucault'nun söylediği gibi, Kant'ın bu metni, büyük -majör anlamda- felsefe metinleri arasında -salt akıl, pratik akıl ve 3. kitap olan yargı gücü dışında- Kant'ın minör metinlerinden biridir. Kant majoriteyi aydınlanma ile birleştirmeye uğraşırken, minör bir metin yazıyor. Bu da önemli bir şey aslında.

Kant kişinin özgürlüğü kavramıyla yola çıkıyordu. Ahlak yasasını kurarken, kendi içinden çıkan öznenin, kendisini nesneleştirmesi ve sağladığı evrensellik fikri; aynı şey özgürlük için de geçerli. Çünkü "aydınlanma için özgürlükten başka hiçbir şeye gerek yoktur" diyor. En zararsız özgürlüğün kitlelerin önünde aklı her yönüyle apaçık olarak kullanmak özgürlüğü olduğunu savunuyor. "Ama her yerde, yer yanda 'düşünmeyin, aklınızı kullanmayın' diye bağırıldığım işitiyorum" diyor ve devam ediyor: "Subay; düşünme, eğitimini yap! Maliyeci; düşünme, vergini öde! Din adamı, düşünme, inan! diyor. Şu dünyada yalnız bir kişi var ki o da istediğin kadar, istediğin şeyi düşün, ama itaat et! diyor". İşte bunu söyleyen Büyük Friedrich. Bu buyruğun aydınlanma için nasıl bir rasyonel bir buyruk olabileceğini sorunsallaştırıyor ve Kant bu buyruk için baskıcı bir buyruk değil diyor ve şöyle devam ediyor: "Eğer evrensel uygar bir toplumun üyesi olarak kendinizi tanıtma durumundaysanız, örneğin bir bilgin sıfatıyla kendi düşünme yetisine dayanarak yazılarınızla kamuyu yönlendirebilir, her hal ve durumda aklını kullanabilir ama zamanında edilgin olarak da olsa görev yaptığı durumları ve işleri de zarara uğratmadan yapar bunu. Herhangi bir emir aldığında asker, o emrin doğruluğunu veya yanlışlığını düşünmez ve düşünmemek zorundadır. Onu uygulamak zorundadır. Ama bu emrin dışında, subayın aklının bir özgür yanı ve hali korunabilir. O halde ona, askerlik sistemi içerisindeki emir-komuta zincirini sorgulama hakkı tanır" diyor. "Aynı şekilde yurttaş için maliyecinin kendisine getirdiği "vergi öde!" düsturu asla soruşturulamaz. Çünkü yönetimin devamlılığı sözkonusudur burada. Aynı yurttaş aklının özel halini kul-

lanarak kamusallık içindeki vergi alma biçimlerini eleştirebilir" diyor. Din adamı kendisinin inanmaya dair sorunları varsa, bunları inanma biçimleri içinde aktarmamak zorundadır, buna hakkı yoktur. Ama aynı din adamı bir bilgin olarak aklının özel halini kullanarak, kendi teolojik eleştirisini getirebilir, ama bunu yaptığı yer önemlidir" diyor. Din adamı kamu mekanında yapıyorsa bu eleştirisini, reform yapıyor demektir. Bu karışıklığa yol açtığı için meşru görülmüyor. Kant'ın aslında söylemeye çalıştığı veya kurduğu şey; modernlik için bildiğimiz tanımlı roller; o roller içinde yaşanan gerçeklik ya da, o rollere göre biçimlenen gerçeklik ve davranış biçimleri. Kant aslında bunları kodluyor ve bu davranış biçimleri aslında kendiliğinden; kendi eleştirisini de içerisinde taşıyor.

"Bir iktidar erki bir yasayı koyacaksa, onun için belki de ölçü olabilecek tek soru vardır: acaba aynı ulus karar vermede kendi başına bırakılsaydı bu yasayı kendi kendisine de koyar mıydı?" gibi muğlak bir ölçüt sunuyor burada Kant. Bir ulusun kendi kendisine bile yükleyemeyeceği herhangi birşeyi hükümdarı ya da yöneticisi ona haydi haydi yükleyemez. Yasa koyma yetkisi olan hükümdara bu yetki yalnızca hükümdarın, ulusun iradesini, kendi iradesinde toplamış olması nedeniyle verilmiştir. Burada irade sorunu var ve o irade sorununun, yöneten olarak iktidarın sahibi, ama o iktidar erkini, o iradeyi aldığı yer ulus. Burada Kant'a göre bir çelişki yok, çünkü başından beri Kant için kişi kendinden çıkıyor ve kendisini dolaşıma sokuyor ve aynı zamanda yasalar nesneleştiği, dolaşıma soktuğu özneyle uyarlık taşıyor. Bu anlamda, onun temsili olan hükümdarın vereceği yasa da ondan yani ulusun kendisinden bağımsız olmayacak. Temsili bir demokrasi de olsa adı, bu bir eğilimin işareti olacaktır.

Kant ikinci olarak "din bakımından ergin olmayış, her şeyden daha tehlikeli, zararlı ve onur kırıcıdır" diyor ve "Din, bilimler ve sanat" başlığını koyuyor devamında. Bilimler ve Sanatlar'da yine Büyük Friedrich büyük bir örnek özgürleşme konusunda. Fakat bilimlerde ve sanatlarda özgürlüğe öncelik tanıyan bir devlet başkanının düşünme biçimi daha ileri bir ya-

yılım gösterir ve kendi yasası açısından bir bile vatandaşlarının kendi akıllarını serbestçe ve herkese açık olarak kullanmalarına izin vermesinde hiçbir tehlikenin bulunmadığını bilir. Herkesin önünde daha iyi bir yasanın yapılması için onların düşüncelerini alır. Bu da kamuoyu dediğimiz şey, konuşan Türkiye, proje üreten Türkiye vs. Bu durum yürürlükteki yasanın doğru, içten ve açık bir eleştirisini getirse bile; önümüzde bu türe uygun çok parlak bir örnek vardır. Bu örnek Büyük Friedrich'tir. Burada söylediği şey Kant'ın, hükümdar için akıllarını serbestçe ortaya dökmelerinde herhangi bir tehlike yok. Çünkü bu Foucault'nun kendilik teknolojileri dediğimiz şeyler tarafından belirlemiştir zaten. Rasyonel akıl ve o aklm da havuzun dışına çıkması, birşeyler söylemesi çok olanaklı değil. Herkes belirlenmiş olan dağarcık dahilinde konuşuyor. Bunun dışında bir öneri çıkmıyor. Çünkü bunun meşruluğu yok. Kant son olarak şunu soruyor: " Acaba şimdi aydınlanmış bir çağda mı yaşıyoruz?" Yanıtını veriyor: "Hayır, aydınlanmış bir çağda değil fakat aydınlanmaya giden bir dönemde, bir aydınlanma döneminde yaşıyoruz" diyor. "Evrensel aydınlanmaya gidilen yoldaki engeller, insanın kendi suçuyla düşmüş bulunduğu bu "ergin olmayış" durumundan kurtuluşuyla ilgili. Güçlükler, yavaş yavaş da olsa giderek azalmaktadır. İşte bu bakımdan çağımız bir aydınlama çağıdır ya da Friedrich'in yüzyılıdır." Böylece evrensel aydınlanma ile Büyük Friedrich aydın despotizmi aynı potada erimiş ve birbirinin içine geçmiş oluyor. Foucault'nun iktidar ve kendilik teknolojilerinin gelişimini özetleyen bir metin bu. Yani nasıl oluyor da insan bir ergin olmayış durumun içinde? Ve biliyor ki bu aydınlanma bir durum değil ve aydınlanma zorunda ergin olmayan kişi. Ergin olmayan durum buna rağmen sürüyor. Çünkü ergin olmayış durumu hâlâ meşru ve uygun ve çok daha rahat. Çünkü onların yerine düşünen ve hareket eden birşeyler var.

Foucault "*Doğruyu Söyleme Sanatı*" adlı metinde Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metnini yerli yerine oturtmaya çalıştım diyor. Bu metnin işlevi, anlamı neydi, bunu oturtmaya çalıştım diyor. O yüzden bu metin boyunca kullandığımız tarihselleşti-

rilmiş ontolojinin kaynaklarından biri olarak şimdinin, yaşanan anın sorunsallaştırılmasını istiyor ve burada iki soru var: Aydınlanma nedir? ve Devrim nedir? Aralarındaki ilişkide bir önceleyen sonralayan ilişkisi var mıdır? Bunu rahatlıkla bugün söyleyebiliriz. Foucault bunu söylüyor "hiçbir dönem daha önce kendi ismini bu kadar net olarak bu biçimde koymamıştı. Yaşanan anda kendisine aydınlanma dememişti. Bu dönem o idi. Foucault, Kant'ın Fransız devriminden sonra nasıl düşündüğünü de merak ediyor. Bu nedenle ilgileniyor bu metinle. Bugün geriye bakıp; büyük oranda aydınlanmanın meşruiyetini sağlayan şeyin Fransız devrimi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bir iktidar biçimi, kendi meşruluğunu sağlıyor. Bu anlamda onu önceleyen diyebileceğimiz bir süreç aydınlanma düşüncesi kendi meşruluğunu sağlıyor bunun üzerinden. "Kant'ın bu metninde ilk kez ortaya atılan soru "şimdi"nin sorusudur; şimdi ne olduğunun sorusudur. Şu anda ne oluyor? Bugün ne oluyor? kendimizi içinde bulduğumuz şimdi nedir? yazdığım anı kim tanımlıyor? Foucault'nun Kant'ın metninde bulduğu bütün özellik buradadır. Kant'ın yaşanan anla ilgili bir sorunsaldı bu soruyu yeniden ürettiğini, sorduğunu söylüyordu. "Kısaca Kant'ın metnini ortaya çıktığını gördüğümüz konuşulan filozofun ait olduğu felsefi bir olay olarak şimdidir, Kant'ın da kendisini içinde konumlandırdığı bir dönem olarak "şimdi".

"Burada devrim nedir sorusunu Kant için nasıl yanıtlayabiliriz?" diye soruyor Foucault. Kant'ın kişinin özgürlüğü fikrinden, kitlelerin özgürlüğü fikrine geçişte devrimin işlevi olamayacağı ya da bu aydınlanmanın nasıl bir biçimde kendisini gösterebileceği konusunda yanıtlarını gördük. Burada yine bütünleştirme, Foucault'nun gösterdiği şeyi, onun için modern epistemenin kuruluşuyla ilgili bir şeye iktidarın çevresindekileri kendisiyle bütünleştirmesiyle ilgili devrim isteği insanın ahlaki eğiliminin bir işaretidir. Eğer ahlaki eğilimin bir işareti ise bu kişiden çıkıp kitleye doğru giden onun içinde kendisini dağıtan bir süreçtir. Foucault'nun sormuş olduğu soru bireysel özgürlükten kolektif özgürlüğe geçişle devrim arasındaki ilişki

açılabilir gibi. Fransız devriminin oluşturduğu ortam ve devrim meşruiyetiyle Kant'ın sorduğu soru arasındaki ilişki, bireysel majorite ve kolektif majorite anlamında. Yani kolektif rüştünü ispatlamış toplum arasındaki ilişki, devrim kavramıyla kendini açıklar gibi gözüküyor. Burada birincisi başkaldırı ve devrim arasındaki fark; ayrım, ikincisi devrimin bir erginlik hali, başkaldırının ise bir minörlük hali olduğu sorusu sorulabilir. Çünkü devrim olmadan evvel başkaldırı bir bayram yeri demekti; herkesin ayağa kalktığı, herkesin baskı altından kurtulduğu, önüne geleni yıkıp yaktığı, kırdığı bir eğlence, bir ritüel -an gibi- bir an başkaldırı. Varolan kuralların tam tersini yapma anı. Bu bakımdan çocuklukla alakalı bir kavram başkaldırma. Lenin'in meşhur sözü: "Goşizm, komünizmin çocukluk hastalığı". Baş kaldırmak, spontan hareketler, ademi merkezi oluşumlar, bütün bunlar çocuklukla yani minörlükle alakalı bir hareket olarak başkaldırıyı sorunsallaştırabiliriz. Arkasından devrim yani başkaldıran kitlelerin daha sonra kurallarını koyacak olan yeni yapı ve Kant'ın sorduğu anlamda da insanın ergin hali, toplumun ergin hali yani. Çok fazla sürmeyecek ama devrim sürecinde sürecek. Aynı şekilde yine Lenin'den örnek verirsek -o metinler baştan okunabilir belki- Devlet ve Devrim, devrimin bir devlet merkeziyetinde kurulma durumu devrimin yapını ortaya çıkartabilecek bir şey ve yine Kant'la ilişkilendirirsek, artık imza atma yetkisine sahip bir duruma geçmiş halk iktidarı. Yani sovyetten devlete geçen bir 17. yüzyıl sonrası siyasi yapılanması.

Burada Foucault'nun "*Doğruyu Söyleme Sanatı*"nda sormuş olduğu sorular, aslında soruların kendisinin başlığıyla da alakalı (bence) bir yerde. Başkaldırının çocukluk, devrimin ise yetişkinlik olması, devrimin doğruyu yapıp yapmadığının sorusunu beraberinde getiriyor mu?

Foucault'nun "doğruyu söyleme sanatı" dediği şey; Eski Yunandaki Paresia kavramıyla yani dürüst olma, insanın kendi kendisine dürüst olması hali. Doğruyu söylemek gerçekten ne yaptığını söylemek. Hem kendine hem etrafa kafasından geçeni açıklamak. Bir itiraf hali doğruyu söylemek. Ama sırf

doğruyu söylemek yani Doğrunun Dostları Derneği, Hakikat Arayışı Derneği, bir evrensel hakikat var o hakikati bulanlar derneği. Kendi doğrusunu söyleme hareketi ise entelektüel bir tavır değil, bu aynı zamanda entelektüel olduğu kadar her kişiyi ilgilendiren bir şey. Ciğerinden çıkan laf, aklından mı geliyor? Yürektin mi geliyor? Yürekten geliyorsa doğruyu söylüyor. Çünkü yüreğin söylediği doğru. Akıl rasyonalize ediyor. Teleolojik hakikat ile pareria arasındaki fark orada yatıyor.

Foucault ikinci bölüme geçmeden önce bizi şuna hazırlıyor; onun epistemesi sürece ait bir akıl kullanımı üzerine. Bu akıl kullanımının Kant metni üzerinden nasıl ilişkilendirilebileceğine hazırlıyor. Üçe ayırmış ve aydınlanmayı sorunsallaştırıyor tekrar. Ve aydınlanmanın özgür bir irade kullanımı olarak hem etik hem politik bir süreç olarak hem iktidar hem de kendilik teknolojisiyle bağlantılı olarak kendi hakikatini dolaşıma sokan bir nesne hali olarak düşünüyor. Bir üçüncüsü de tekilden evrenselleştirmeye doğru giden bir süreç. Kant'ın insanoğlu sözcüğünü nasıl kullandığı bunu nasıl dolaşıma soktuğunu, bu kavramı nasıl kullandığına ilişkin bir devamı var. Şöyle söylüyor: "Aydınlanmanın, önceden varolan irade, otorite ve aklın kullanımını birbirini bağlayan ilişkilerde bir değişim olarak tanımlanıyor. Yani başka bir otorite var. "Kant, insanların körükörüne ve akılsızca itaat etmesini değil; aklın kullanımını belirlenmiş koşullara uyarlamalarını ister. Aklın özel kullanımı dediği buydu. Ve akıl da görünen belli hedefler tarafından buyruk altında bulundurulmalıdır. Böylece aklın özgür kullanımından sözedemeyiz." Foucault metnin devamında da sürekli olarak -kendisi de Friedrich'i kullanmış- rasyonel despotizm adını vermiş. Özgür akılla rasyonel despotizmin sözleşmesi yani etikle politik olan; etik olan özgür irade, özgür akıl; rasyonel despotizm de aklın özel halleriyle uyumlu hale gelebilecek bir yönetim biçimidir. Burada bir tavır olarak düşünüyor modernliği Foucault -modernliği pre-modern ile post-modern arasındaki bir süreç, bir form olarak değil; bir tavır olarak düşünüyor. Baudelaire'de bu tavrın kendisini gördüğümüzü söylüyor ve modernlik, insanın kendini özne olarak

kurmasıyla ilgili bir sürecin Baudelaire'de daha net görüldüğünü söylüyor ve sonrasında hümanizm ve aydınlanma arasında bir fark var mı? sorusunu soruyor. Bu hep beraber anılıyor, böyle bir şey var mı? diye soruyor, bunu olumsuz olarak yanıtlıyor.

24 Ocak 2000

Toyluk ve ergenlik hali arasındaki Kant'ın arasındaki, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metninde ele almıştık. Orada "minör" olmakla yani toy olmakla, "majör" olmak -yetişkin, ergen olmak- arasında devrim kavramının anlamı nedir? sorusu üzerine, Lenin'in önce "Devlet ve Devrim"ini ele alacağız. Çünkü azlık veya azınlık olma, minör olma, Kant'ın 18. yüzyıl sonunda yazmış olduğu metne göre, aydınlanmamış olmak anlamına geliyor. Ancak, majörler -Kant'a göre ergin olanlar- aydınlanabiliyorlardı. Çünkü aydınlanma toyluk halinden çıkmak demekti ve kendi bilgisini, kendi beğenisini öne sürerek kendi kendini ortaya koyabilen kişi de aydınlanmış kişi olarak ele alınıyordu. Burada Lenin'in 1917'de yazmış olduğu *Devlet ve Devrim* adlı metin, bizi özellikle bu minör ve majör bağlamında ilgilendirecek.

Marksist Devlet teorisinde proleteryanın rolü hakkında Lenin tarafından 1918 yılında yayınlanan *Devlet ve Devrim*, sosyalist devrim sırasında proleteryanın devlet konusunda alması gereken tavırları göstermek amacıyla yazılmıştır. *Devlet ve Devrim* Marksist devlet öğretisini tarif eder ve bu öğretinin en önemli yeri olan proleteryanın diktatörlüğünü reddeden oportünizme karşı özellikle Lenin tarafından ele alınmıştır. Kitap bunun eleştirisidir. Lenin, Marx ve Engels'in 1848-1851 devrimi ve özellikle 1871 Paris Komünü tecrübesine dayanarak devlet teorisini tamamen Marx ve Engels'e dayanarak birçok alıntı yapmıştır. Marx'a göre devlet, bir sınıf egemenliği organıdır. Bir sınıfın başka bir sınıf üzerinde baskı uyguladığı ve bunu yasallaştırdığı, pekiştirdiği bir düzendir. Engels'in de belirttiği gibi, devlet topluma dışarıdan dayatılmış birşey değildir. Onun üzerindedir ve zamanla devlet topluma yabancılaşmaya başlar. Lenin "nerede sınıflar arası çelişkiler, uzlaşmazlık noktasına varırsa devlet ortaya çıkar" diyor ve devletin varlığı da bu çelişkidir diyor ve devletin varlığı da çelişkilerin uzlaşması olduğunun kanıtı olduğunu söylüyor. Marx ve En-

gels'in de buna dayanan devrimin kaçınılmazlığı yolundaki öğretileri burjuva devletle ilgilidir. Proleter diktatörlüğü ancak zora dayanan bir devrimle burjuva devletini yıkabilir. Lenin'e göre devlet özel bir iktidar örgütüdür ve bir sınıfın başka bir sınıf üzerinde baskı uyguladığı bir iktidar örgütüdür. Sınıf olarak örgütlenmiş proleteryanın burjuva sınıfının direncini kırmak amacıyla devlete gereksinimi vardır. İlk etapta üretim araçlarının özel mülkiyetine dayanan toplumdaki egemen sınıflar, proleterya üzerinde baskı kurmak ve sömürülerine sürdürmek amacıyla devlete ihtiyaç duyarlar ve aynı şekilde siyasal egemenliğe yani devletle gereksinimi vardır. Çünkü o da azınlığın direncini kırmak istemektedir ve azınlığa karşı çoğunluğun çıkarlarını korumak zorundadır. Dolayısıyla devlete gereksinim vardır.

Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metninden ve Foucault'nun devrim kavramından yola çıkarak Lenin'in bu metnine geldik. Bu metinlere geri dönerek onun yeni okumaları, yeni perspektifler getirebiliyor insana. Lenin'in eleştirmiş olduğu sosyal demokratlar -ki bunlara çoğu zaman "sosyal şoven" diyor- milliyetçi olanların Marksizm'in içeriğini boşalttıklarını iddia ediyor. Lenin'in içeriğini doldurmuş olduğu içeriğe uymayan bir içerik getirdikleri için onları eleştiriyor ama temelde şöyle bir sorun ortaya çıkıyor: 1917 yılının Ağustos ayı içinde ilk defa bu metin ortaya çıktığında, Nisan'dan itibaren başlayan Sovyetlerin iktidarı, konseylerin iktidarı bir kaos yarattığını düşünülebilir. Çünkü bir iç savaş var Menşeviklerle Bolşevikler arasında ve aynı zamanda bir dünya savaşı, Dünya savaşında bir kopma sözkonusu. Rus İmparatorluğu'ndan Sovyetler Birliği'ne geçiş söz konusu ve büyük bir toprak alanı üzerinde kurulu bir imparatorluk -daha sonraki analizlerde ortaya çıkacağı gibi- bir klasik Asya geleneğinden geliyor ve Lenin de aslında bir yerde devralan kişisi, değiştirirken. Bu bağlamda baktığımızda bir kere devrim sonrası anarşistlerin öngörmüş olduğu devletin ortadan kalkması gibi geçişli olmayan ama mutasyonla çalışan anında değişen, değişimini ortaya çıkartan bir yapıya tahammülünün olmadığı, kaotik ortamdan çıkmanın

yolu burjuva devletinin egemenliğine son verip, sınıf savaşıyla yeterli kalmayan bir Marksizm önermesi sözkonusudur. Bu da zorunlu olarak, sınıf savaşından bir adım daha öteye giden proleterya diktatörlüğü kavramıyla açıklanabilir. Burada nasıl bir hareket var? Bir ikame sözkonusu, burjuva devletinin yıkılıp -yani burjuvazinin çıkarları üzerinde kurulu devlet anlayışı hukukunun, demokrasisinin vs. bunların bir anda başka bir yapıya ikame edilmesini gerektiren bir merkezi yapılanma hali. Yani devlet proleteryanın devleti olarak diktatörlüğünü onun için de bu merkezi yapılanmanın oluşması için de burjuva kavramlarından biri olan demokrasinin yadsınması gerekecektir. Çünkü ona daha sonra ihtiyaç kalmayacağı düşünülüyor.

Burada ilk başta devletin sınıflar-üstü bir yapısında bahsediliyor. Çünkü sınıfların ortaya çıkmasıyla devlet ortaya çıkacak. Bu hep ele almış olduğumuz pozitivist ilerlemeci bir tarih anlayışı üzerinden Engels'in düşünmüş olduğu bir devletin ortaya çıkma teorisi. Fakat o dönemin antropolojisi, o dönemin bilimsel bilgisi içinde Engels'in öne sürmüş olduğu bu ilerleyen tarih içindeki gelişim evresinde devletin ortaya çıkması ve birgün yok olması yine bize düz, çizgisel bir tarihte yaşamakta olduğumuzu ileri sürüyor ve bunun için de sık sık "geçiş" kelimesi kullanıyor. Bir yerden bir yere geçiş evresi. Çünkü proleter diktatoryası da yine aynı şekilde bir geçiş evresi; devletin merkezi devlet olarak ortaya çıkmasıyla yokolması arasında bir evre olarak düşünülüyor. Ne zaman ki komünist toplum ve sınıfların uzlaşması ortaya çıkabilecek, o zaman sınıflara ihtiyaç kalmayacak; sınıflara ihtiyaç kalmayınca da sınıflar yüzünden ortaya çıkmış olan devlet kendi kendine yok olacaktır.

Lenin böyle bir geçiş evresinde ancak devletin ortadan kalkabileceği teorisine evet diyebiliyor ve anarşistlere karşı çıkıyor. Diğer yanda sosyal demokratlara karşı çıkıyor, çünkü sosyal demokratlar bir diktatörlük kavramı yerine Marx'ın sınıf mücadelesi kavramı üzerinde duruyorlar. Ama haklı olarak, sınıf mücadelesi kavramının Marx'a ait bir kavram değil, burjuva tarihçilerinin kavramı oluğunu söylüyor. Bu da Fransız tarihçisi Guizot' nun ortaya atmış olduğu bir kavram. Marx'ın

kavramlarına bakacak olursak, aslında bir yanda liberal iktisatçıların kavramlarından yani Smith ve Ricardo'da onun Hegel okuyuşundan gelen bir çizgide Marx'a geliyor bu kavramlar, üretim, üretim, üretim araçları vs. Diğer yandan tarihçilerden gelen bir sınıf mücadelesi kavramı var. Burada da aslında Marx'ın bir yaratısı olmadığı görülüyor. Yani onların kavramlarını alıp, bir adım daha ileriye götürmeye çalışıyor. Burjuvaziyle aristokrasi arasındaki o sınıfsal çelişkiyi bu sefer eskiyen burjuvaziyle yeni devrimci sınıf olan proleterya arasında görmeye çalışıyor. Burada bir hakimiyet teorisi var aslında. Hakimiyet teorisi arasında Marx'ın öngördüğü belki de Althusser'in söylemiş olduğu gibi, en sağlam kavramı Marx'a ait bir kavram, emek gücü kavramı. Emek gücü üzerinden bütün bir sermaye oluşumunu görmek Marx'ın üretim üzerinden düşünen Smith, Ricardo herkesin bireysel çıkarlarının ortak çıkara dönüşeceği teorisi, yani görünmez el teorisi, "herkes ortak çıkara çalışıyordur" bizi elbette ki Marx'a ait bir tez olmaktan çıkıyor. Çünkü birey üzerinde kurulu bir anlayışı var. Bir Robinson ve Cuma hikayesi diyebiliriz belki de. "Her birey kendi düzenini kurarken kolektif, toplumsal düzeni kurmaktadır aslında" tezi, liberalizmin tezlerinden biri aslında. Marx ve daha sonra Lenin bu birey üzerinden kurulu olan bir toplumsallık karşısına kolektif özneyi çıkartıyor yani devrimci olan proleteryayla, reaksiyonel olmaya başlamış olan burjuvazi arasındaki çelişkide bunu görmek diye.

Burada bir mesele uzlaşma üzerinden çıkıyor. Uzlaşıldığı zaman devlet kendini lağvedebilecek. o halde azınlığın devleti çoğunluğa karşı çalışmakta. Burjuva devleti azınlık olarak düşünülen burjuvazinin ve sermaye sahiplerinin devleti olup, çoğunluk olan köylü ve işçi karşısında burjuvaların değerlerini, kültürünü ve çıkarlarını savunuyor olarak çıkıyor karşımıza ve bunun karşısına, o halde bu sefer çoğunluğun iktidarının gelmesi lazım Lenin'e göre. Çoğunluk; ezilenlerdi bunlar ise işçiler ve köylülerdi. Burada bizim azmlık-çoğunluk kavramlarımızla karşı karşıya geliyoruz. Kolektif bir azınlık ve kolektif bir çoğunluk kavramı. Kant'm aydınlanmış insan üzerinden

düşünen, aydınlanma kuramının vermiş olduğu "bir" üzerinden kurulu bir birey üzerinden, kişi üzerinden kurulu aydınlanmanın çoğunluk olma daha doğrusu majör olmasıyla, ergen olmasıyla, çoğunluğun ergen olması arasında bir paralellik görmek mümkün burada. Lenin'in aydınlanması ergenleşmiş bir çoğunluğun iktidarı: işçiler ve köylüler kendi çıkarları için devlet aygıtını kendi lehlerine döndürmekle yükümlüler ve onlar bu şekilde devrimcileşebiliyorlar. O halde Lenin'deki Kantçı anlamda aydınlanmaya baktığımızda diyebiliriz ki; çoğunluğun ergenlik yaşma gelmesi, diktatörlüğünü ilan etmesiyle ortaya çıkabiliyor. Yani halkın kendisinin çoğunluk olarak aydınlanmış olması. Bunun için ne yapması lazım? devlet aygıtını işgal etmesi lazım. Burjuvaları atıp, onun yerine proleterya devletinde proleter ahlakını geliştirmesi lazım. Çünkü merkezi devlet üzerinden kurulan bir aydınlanmanın bize gösterdiği şey bu aslında -Kantçı anlamda aydınlanmaya baktığımızda ve Lenin'i o şekilde okuduğumuzda- aydınlanma denilen şeyin ergenlikle alakalı olduğu; ergenliğin de bir merkezi yapıyı kolektif olarak işgal etmesiyle birlikte, bir tür proleter aydınlanmasının ortaya çıktığını görüyoruz.

Bu proleter aydınlanması nedir? İster burjuva aydınlanması, ister proleter aydınlanması olsun, bizim karşımıza çıkan iki yüz yıllık bir tarih, Batı'da burjuvaziyle örgütlenmiş bir devlet bürokrasisini, sosyalist adı altındaki rejimlerde ise proleterya diktatörlüğü kavramıyla örgütlenmiş bir yeni tip bürokrasi ortaya çıkardı. Ve o yeni tip bürokrasi, belki de aslında Kafka'nın *Dava*'da, *Amerika*'da *Ceza Sömürgesi*'nde veya *Çin Seddi*'nde incelemiş olduğu birbirine eklemlenen iki bürokratik mekanizmayı bize çıkartıyor, Lenin'in tam tersine. Sovyetler Birliği'nin olağanüstü bir entelijansiya yanı çıkarttı ortaya, Nomanklatura denilen kavramla kemikleşen bir parti ve bürokrasi yapısını ortaya çıkarttı. Merkezi devletin, devrimin merkezi idaresini üstlenen partiyi ortaya çıkarttığını ve o bakımdan Kafka'daki eski tip bürokrasiyi canlandırdığını söyleyebiliriz. Yani Çin İmparatorluğu bürokrasisi merkezi yapıda ve tepeden kontrolle işleyen bir bürokrasi. Merkezdeki bir ya-

pının etrafı kontrol ettiği, neredeyse tanrının gözü gibi, tepeden kontrollü totaliter bir parti yapısının bürokrasisini bize yeniden canlandırdı bu Leninist devlet modeli. Bunun tersine Batı Avrupa veya Amerika liberal bürokrasisi yeni tip bir örgütlenme biçimi olarak, yatay örgütlenme biçimlerine doğru gidiyor. Yani aslında pop kültürünün yaygınlaştığı 1940'larda, Amerikan toplumunda savaş sonrası Batı Avrupa'da daha sonra da 50'lerde, 60'larda Üçüncü Dünya'ya doğru yayılan pop kültürüyle birlikte yatay bir yaygınlık kazanan burjuva kültürü, onun popüler kültürü ve bu kültürün yayılmasında sponsorluk yapan, yani para veren idari mekanizmanın bürokrasisi arasındaki ilişki, Batı'yla Doğu'yu birbirinden ayırmaya başladı. Modern bir bürokrasi, halkın kendi kendine içselleştirdiği bir özgürlük ortamını -özgürlük ortamının baskısını daha doğrusu- ortaya çıkartırken, herkes kendini özgür zannediyor ama sürekli manipüle edildiğinin farkında olmayan özgürlük ortamı söz konusu . Bu Batı Avrupa tipi bürokrasinin ortaya çıkartmış olduğu özgürlük kavramını bize sundu. W. Benjamin'den Derrida'ya kadar hukuki yapı nasıl çalıştığı incelemeleri yapılıyor. Diğer yandan ise devletin merkezi yapısından sonra devletin ortadan kalkacağını ileri sürerek; tam tersine devleti özgürlük ve demokrasi kısıtlayıcısı bir aygıt haline çeviren Leninist merkezi devleti ve devrimci partisi ve proleteryası bize eski tip bürokrasiyi yeniden canlandırdı. Yani Lenin'in söylediğinin tersine, aslında bürokrasi bir geçiş döneminden sonra yeni bir bürokrasiye doğru toplumsal iktidarı dönüştüreceğini düşünebiliriz. Leninist Merkezi Devlet, Kafka'daki Çin Seddi'nin merkezi bürokrasisini yeni baştan kurdurdu ki, bu 60'lı yıllar içinde K. Wittfogel tarafından Asya Tipi Üretim Tarzı olarak adlandırılan toplumlarda toplumsal gelenek, merkezi yapılanmaları her seferinde yeni baştan daha güçlü bir şekilde oturtmakla yükümlü oluyor ve bu merkezi yapılanmalar da yokolmaktan çok, daha çok güçlenmeye başlıyorlar.

Gorbaçov'un yapmış olduğu saydamlık politikası bu işleyen çarka bir çomak gibi girdiğinde, baştan aşağı bütün yapıyı değiştirmeye kalkarken, bir modern anlamda büyük bir devleti

küçük ayrı parçalara bölmeye başladı. Bu metinden yola çıkarsak, birinci etik burjuva etiğinin dönüştürülmesi politik olarak gerçekleştiriliyor, merkezi devlet - sosyalist devlet bu sefer- ve sosyalist etik diye bir şey çıkacak ortaya. Ama o etik, Nomanklatura'nın bir etikası olarak gündeme geliyor. Kant'ın aydınlanan bireyi ergen olmak istiyorsa, burada da devlet ergen olmak istiyor; çoğunluğun egemenliğini istiyor, işçinin ve köylünün ergenliğini istiyor. Aydınlanan ergenlik kavramı sorunlu bir kavram. Kant'ın aydınlanan majör bireyiyle, devrimin aydınlanan majör ve çoğunluğu içeren bürokratik devleti, sosyalist devleti, proleterya devleti sorunlu kavramlar gibi gözüküyor ve sorun majör olmaktan kaynaklanıyor. Ne zaman yetişkin olmaya kalkılıyor, yetişkinlikte bir evrim, ilerleme, geçiş ve bir yere varma inancı yatıyor ve ne zaman bir yere varmaya kalkılıyorsa, o zaman da ister modern bürokrasi, ister geleneksel -Rus, Çin vs.- bürokrasisi gibi merkezi yapılanmalar bizi ancak erginliğe taşıyor. Majör olmak merkezi olmaktan, ilerlemekten ve de aydınlanmadan geçiyor. Aydınlanan bireyin majörlük hakkıyla kolektif öznenin aydınlanma hakkı arasında olağanüstü bir tezat, çelişki, farklılık gözükmeye başlıyor. Nereden çıkıyor bu? Kendi kendine karar verebilen bir bireyin aydınlanmasının ne kadar önemli olduğunu söylemiş olduğumuz gibi, aynı şekilde kolektif öznenin aydınların merkezi yapıyı ele geçirmesi de o kadar tehlikeli gibi.

Aydınlanma kavramlarından bir tanesi pozitif bir tanesi ise negatif bir anlama sahip. Ne zaman kişi kendi kendine karar verebiliyor, kendi özgürlüğünü, etiğini, bilincini, politiğini kurabiliyor; orada aydınlanma Kant'ın aydınlanması olumlu bir anlamda hatta Habermas'ın da söylemiş olduğu gibi, kurtarılması gereken bir modernite olarak dururken; kolektifleştikçe bu aydınlanma öznesi, o kadar kaçınılması gereken bir aydınlanmış politik özne gibi durmaya başlıyor ki, problem kolektiviteden, cemaatten ve kişiden geçen bir problem olarak çıkıyor karşımıza. Orada birey ve kişi ayrımı önemli. Kimse olmayan bir kişiyle person, kimse -birey olmaya çalışan burjuva bireyi arasındaki ilişki, aydınlanan kişiden geçen bir pozitifliği

ortaya çıkartıyor. Çünkü aydınlanan, majör olan kimse, belki kendi kendine karar veren bir kişi oluyor ama aynı şekilde aydınlanamayan bir sürü kişiyi de dışlıyor. Çocuk hatta kadın -Fransız ihtilalinden sonra kadınların ne oy verme ne de seçilme hakkı var ve akli dengesi yerinde olmayanlar majör olmayanlar ise proleterya diktatörlüğünün ve bu kavramın Marx'taki önemini anlayamayanlar, yani sosyal demokratlar, anarşistler, Lenin'e göre minörler. Çünkü bütüncül bir Marx konseptini değil, yani hem sınıf mücadelesi, hem proleter diktatörlüğü değil, sadece smıf mücadelesini öne çıkartıyor. Merkezi bir proleter diktatörlüğünü yadsıyorlar, onun için de minörlükler ve aydınlanmamışlar. Bu bir yerde problem diye duruyor.

13 Mart 2000

Goşizm tam anlamıyla solculuk, yani bunun komünist olmaması çok önemli değil. Solculuk, sunuşta bir merkezi parti direkt elemanları olmayan -ona bağlı olmayan- biraz merkez güçteki sol grupları içeren bir şey ve aslında 68'in en önemli olgularından bir tanesi Goşist bir hareket olmasıdır. Yani ne parti, ne sendika, ne merkezi örgüt, ne de önceden planlanmış bir hareket, kendi kendine oluşan bir hareket. Kitaba dönersek (*Devlet ve Devrim*). Bu kitap 1920 tarihli. Rus devriminin hemen ardından geliyor Almanya ve İngiltere'deki bazı komünist partilerle polemiğe girerek Marksizm içersindeki sol sapma eğilimleri üzerinde tezler geliştiriyor Lenin ve bunu oportünizme karşı -yani bu sağa sapma biçimidir- ikinci bir sapma devrim bir hareket tahlil ediyor ve bununla ilgili olarak anarşizmle ilgi kuruyor. Bu kitaptaki tezlerin ana dayanağı Bolşevik Devriminin pratiği. Dolayısıyla Bolşevik Devriminin pratiğinin evrensel olması -uluslararası alanda geçerli olmasının savunusu var girişteki tahlillerin doğruluğuna sebep olarak Bolşevik devrimini gösterecek. Öncelikle bunları ifşa ediyor ve "hemen hemen bütün ilkeler Bolşevik Devriminin pratiğinden geçeceklerdir" diyor. Bugün için Rus devrim pratiğinin geçerli olduğunu söylüyor. İlerleyen metinde Bolşevik başarısının Rusya'daki temel koşulun ne olduğu sorusunu soruyor. Lenin'e göre bu başarılı proletarya diktatörlüğü deneyimi ve proleterya diktatörlüğündeki ısrar, Bolşevik başarının olmazsa olmaz koşulundan biri. Kitaptan aktarırsak; "Rusya'daki başarılı proleterya diktatörlüğü deneyimini düşünme yeteneğinde olmayanlara ya da soruna eğilme fırsatı bulamamış olanlara bile proleteryanın mutlak merkeziyetçiliği ve sert disiplinin burjuvazi üzerindeki zaferinin temel bir koşulu olduğunu açıkça göstermiştir." Burada merkeziyetçi parti yapısının da önemine vurguda bulunuyor. "Peki" diyor, "1920'de görülmemiş zor koşullar altında Bolşevizme bu denli katı bir merkezileştirme ve derin bir disiplin ve başarılı bir kroki çizil-

mesinin temel etkenleri nelerdir?" Ve iki etken olduğunu söylüyor. Bunlardan bir tanesi -ki bunlar birbirleriyle ilintili- Bolşeviklerin Avrupalıların pratiklerini yakından takip etmeleri ki özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında Çar rejiminin sürgün politikalarının, uluslararası ilişkiler açısından Bolşeviklere büyük yarar sağladığını söylüyor. Bunun yanısıra ikinci büyük etken de özellikle Çarlık Rusya'sının 1902-1917 dönemindeki zengin pratiğinin Bolşevikleri geliştirdiğini söylüyor.

İlerleyen metinde Bolşevizm tarihini belirli aşamalara ayırıyor: Bunlar beş temel aşama, sırasıyla;

1) 1903-1905 devrimin hazırlanış yılları
2) 1905-1907 devrim yılları
3) 1907-1910 iltica yılları
4) 1910-1914 atılım yılları
5) 1917 Şubat-Ekim dönemi ikinci Rus devrimi.

Burada kritik olan Lenin'in geleneği için -özellikle 1907-1910 arasına gelen 3. aşamaya "iltica yılları". Bu yıllar için Lenin şöyle diyor: "Devrimci partiler eğitimlerini tamamlamalıydılar, nasıl saldırılacağım öğrenmişlerdi. Şimdi artık bu bilginin düzenli bir biçimde nasıl geriye çekileceği bilgisiyle nasıl harmanlanması gerektiğini kavramalıydılar". Dolayısıyla iltica yıllarında önderliğin Bolşeviklerin aleyhine döndüğü noktada, Bolşeviklerin bu geriye çekilme bilgisini sağlıklı bir şekilde uygulayıp, mümkün mertebe en az kayıpla atlatabilme başarısına vurguda bulunuyor. İlerleyen bölümde ise; "işçi hareketi, düşmanlara karşı savaşında Bolşevizm gelişmiş, güçlenmiş ve kemikleşmiştir" diyor. Bunu iki ana başlık altında özetliyor: Bunlardan birincisi oportünizm, ikincisi -ki bu metnin konusu- küçük burjuva devrimciliği, hatta anarşizm diyor ilerleyen dönemde bunu sol komünizm olarak adlandıracak ve bunu oportünizm karşılığı olarak yine devrimci hareket içerisindeki bir sol sapma olduğunu söyleyecek. Bu sol komünist eğilime örnek olarak Rusya'daki küçük burjuva devrimci eğilimleri en çok temsil eden parti olan Sosyalist Devrimci Parti'yi örnek veriyor. Ve bu partinin belli başlı hatalarını özetli-

yor. İlkin; "Bu parti Marksizm'i yadsıyarak herhangi siyasal eyleme girişmeden önce sınır güçlerini ve uçlar arasındaki ilişkiyi hesaba katmanın gereğini anlamamakta direniyordu. Ya da anlayamıyordu" diyor.

İkincisi ise; "Bu parti bireysel terörizmi suikastlara doğru bir eylem olarak tanımayı kendi devrimci ruhunun ya da solculuğunun özel bir belirtisi sayıyordu ki, bunu biz Marksistler kesin olarak reddederiz" diyor.

Üçüncüsü ise "Sosyalist devrimciler için solcu olmak demek Alman Sosyal Demokrasisinin pek o kadar önemli olmayan bazı oportünist eğilimlerini alayla yenmek ama öte yandan aynı partinin örneğin; *Toprak Sorunu Üzerine*'de ya da *Proleterya Diktatörlüğü Sorunu Üzerine*'de aşırı oportünizme düşen üyeleri taklit etmekti" diyor.

İlerleyen dönemde de Bolşevik Parti içerisinde sol sapmaya karşı savaşımın şiddetlendiği dönemleri açıyor. Sonuç olarak bağlıyor ve diyor ki "Sonuç açıktır, ilke olarak her türlü uzlaşmayı reddetmek, ne türden olursa olsun genel olarak uzlaşmayı gayri meşru saymak ciddiye bile alınamayacak bir çocukluktur."

Kitapta "haydut" örneği var. Haydutlarla karşılaşmış iki kişinin tavırları üzerinden devrimci partinin uzlaşma anlayışını örnekliyor ve diyor ki "Uzlaşma vardır; uzlaşma vardır, her uzlaşmanın ya da uzlaşma çeşidinin durumunu ve somut koşullarını tahlil etmesini bilmek gerekir. Haydutların yaptıkları kötülüğü en aza indirmek ve onların yakalanmalarını ve cezalandırılmalarım sağlamak için haydutlara para ve silah vermek zorunda kalmış adımın durumunu, haydutların yağmasından pay almak için onlara yardım eden adamın durumundan ayırt etmeyi öğrenmek gerekir". Özellikle Brestlitowsk barışında Bolşeviklerin tutumunu bu haydutlar örneğinde uzlaşmaya mecbur kalmış kişiyle bağdaştırıyor.

Beşinci Bölümde de Almanya örneği üzerinden sol komünizmi Brestlitowsk tartışıyor ki, zaten kitabın ilerleyen bölüm-

lerinde de Almanya ve İngiltere örneğindeki sapmaları somut olarak tahlil ediyor ve oradaki metinlerle polemik yapıyor.

Alman komünistleri kendilerini iki muhalefetli şeklinde adlandırıyor. "Alman Komünist Partisindeki Bölünme" adlı kitapçık üzerinden Lenin tezlerini özetliyor. Bunlardan Lenin'in polemik gördüklerinin bir kısmı ise şöyle; "Şu soru ortaya çıkıyor: Diktatörlüğü kim yürütecektir? Komünist Partisi mi, yoksa proleter sınıf mı?" Bu yazıyı ele alıyor Lenin ve devam ediyor: "Böylece şimdi artık birbirinin karşısında iki Komünist Partisi vardır. Birisi devrimci savaşımı yukardan örgütlendirmeyi ve yönetmeyi düşünen, liderlerin bir koalisyon hükümetine girmesini sağlayacak durumları yaratmak için parlamenter uzlaşmaları kabul eden liderlerin partisidir. Öteki, devrimci savaşımın atılımın aşağıdan geleceğine inanan ve bu savaşımda açıkça bu hedefe götürecek olan yöntemi tanıyan ve uygulayan her türlü parlamenter ve oportünist yöntemleri reddeden yığınların partisidir. Orada liderlerin diktatörlüğü vardır, burada ise yığınların diktatörlüğü, işte bizim problemimiz budur" diyor.

Lenin bunun üzerine şöyle yazıyor: "Sorun yalnızca parti diktatörlüğü mü, yoksa sınıf diktatörlüğümü? Liderlerinin diktatörlüğü mü, yoksa yığınların diktatörlüğü mü? biçiminde koymak bile inanılmaz bir umutsuzluğa yol açan fikir karmaşası anlamına gelir. Bu adamlar tamamen özgün bir şey keşfetmeye kalkışıyorlar ve akıllı görünmek isterken gülünç oluyorlar. Yığınların sınıflara bölündüğünü herkes bilir. Sınıfların karşısına konması ancak genel olarak bir çoğunun toplumsal üretim sisteminde tuttuğu yere göre değerlendirmesini göz önünde tutmadan, toplumsal üretim sisteminde belirli bir yer tutan kategorilerin karşısına konmasıyla olabileceğini, sınıfların bir kural olarak ve çoğu durumlarda hiç değilse bugünkü uygar ülkelerde -siyasal partiler tarafından yönetildiğini, siyasal partilerin de genel olarak en çok otorite ve ilgi sağlamış olan, en deneyimli ve sorumlu bireylerden seçilmiş liderler topluluğunca yönetildiğini biliriz. Bu sapma bence devrimin fırtınalı ilerlemesi ve iç savaşın gelişmesi sonucu legaliteden il-

legaliteye hızlı geçmek durumunda oluşan bir sapmadır" diyor. Ve bu liderler yığınlar arasındaki ayrılığın teorik, tarihsel arka pratiklerine bir vurgu yapıyor: "Liderler ile yığınlar arasındaki ayrılık, özellikle emperyalist savaşın sonunda ve savaşı izleyen süreler içerisinde bütün ülkelerde daha da belirginleşmiş ve daha da belirli bir durum almıştır." Proleterlerin sınıf birliğinin en yüksek birimi olan proleteryanın devrimci partisi gelişmeye başladığı zaman, sendikalar kaçınılmaz olarak bazı gerici özellikleri, bir çeşit mesleki dar görüşlülük, siyaset dışı kalma eğilimi, bir çeşit hareketsizlik vb. eğilimi göstermeye başladılar. Lenin, "Ama dünyanın hiç bir yerinde proleteryanın gelişmesi, sendikaları olmadan, sendikaların ve işçi partisinin karşılık küme eğilimi olmadan gerçekleşmemiştir ve gerçekleşemez" diye yazıyor. Sendikaların bir komünizm okulu olarak da değerlendirilebileceğini söylüyor: "Proleterlerin kendi diktatörlüğünü uygulamada zorunlu bir komünizm okulu, bir hazırlık okulu olarak ülkenin bütün ekonomisinin yönetenin, derece derece ilkin işçi sınıfının, şu ya da bu mesleğin değil, tüm işçi sınıfının eline, sonra da emekçilerin tümünün eline geçmesi için, zorunlu işçi örgütü olarak varlıklarını sürdürdüklerini ve daha uzun süre de sürdüreceklerini unutmamalıyız" diyor. Ve gerici sendikaların dışında kalmanın devrimci harekete zarar vereceğini savunuyor. "Biz bu hareketi bu yığınları kendi yanımıza çekmek için yaparız" diyor ve işçi yığınlarının biraraya geldikleri yerlerin de sendikalar olduğunu söylüyor. Dolayısıyla devrimci partilerin gerici de olsa sendikalar içinde bulunmasının ve propaganda yapmasının gerekli olduğunu söylüyor.

Bir diğer polemik konusu da; burjuva parlamentolara katılıp katılmamak üzerine. Yine Alman komünistlerinin metinlerinden alıntılar veriyor Lenin. Tabii yanıtları olumsuz Alman komünistlerinin. Aktarım şöyle: "Tarihsel ve siyasal bakımdan artık zamanını doldurmuş olan parlamenter savaşım biçimlerine her türlü dönüş, artık kesin olarak reddedilmelidir" diyor Sol Alman komünistleri. Lenin bunu gülünç olarak nitelendiriyor, özellikle parlamentarizme dönüş lafının gülünç olduğu-

nu söylüyor. "Yoksa Almanya'da şimdiden Sovyet Cumhuriyeti mi kuruldu" diyor. "O halde dönüşten nasıl söz edebiliriz? Parlamentarizm tarihsel olarak zamanını doldurmuştur, ama bu propaganda anlamında doğrudur" diyor. "Çünkü herkes bilir ki pratikte altedilmekten henüz daha çok uzaktır". Ve bunu açıyor, yine Frankfurt merkezli bu grubun kitapçığından alıntı yapıyor: "Merkezin -merkezdeki Katolik Partisi- siyasetini izleyen milyonlarca işçi karşı devrimcidir diyor Alman Sol Komünistler. Eğer milyonlarca proleter yalnızca genel olarak parlamenterizmden yana olmakla kalmayıp aynı zamanda açıkça karşı devrimci iseler, parlamentarizmin siyasal olarak zamanını doldurmuş olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Besbelli ki parlamentarizm Almanya'da siyasal olarak henüz zamanını doldurmuş değildir. Besbelli ki Alman Solları kendi isteklerini, kendi politik ideolojik tutumlarını nesnel gerçeklikle birbirine karıştırmışlardır" diyor. Ve "parlamentarizm kuşkusuz zamanını doldurmuştur" diyor. "Ama esas mesele burada bizim için propaganda anlamında zamanını doldurmuş olan şeyin aslında geniş Alman emekçi kitleleri ve yığınlar için gerçekten zamanını doldurup doldurmadığıdır" diyor. Ve ekliyor: "Burjuva parlamentosunu ve bütün diğer gerici kurumları dağıtmaya gücümüz yetmediği sürece bu kurumlarla çalışmak zorundasınız. Bunu yapmazsanız da gevezeden başka bir şey değilsiniz" diyor.

Son bölümde de uzlaşma konusundaki polemiğe geliyor Lenin. Buna örnek olarak Engels'in 1874'deki 33 Blanquist-Komünist bildirisine yazdığı eleştirileri örnek olarak gösteriyor. Buradan yaptığı alıntılar şöyle: "Biz komünistiz diye yazıyorlar, çünkü biz zafer dönemini uzaklaştırmaktan ve kölelik dönemini uzatmaktan başka bir sonuç vermeyen aradaki aşamalardan, uzlaşmalardan geçmeden amacımıza ulaşmak istiyoruz." Engels buna not olarak şunu yazmış: "Kendi sabırsızlığım teorik bir iddia olarak ileri sürmek ne çocukça bir saflıktır". Lenin bunu geliştirerek şöyle yazıyor: "Açıktır ki uluslar ve uluslararası sınıflar ve partilerarası son derece çapraşık ilişkilerin bazen sözkonusu olduğu politikada, bir grev yüzünden

varılan uzlaşmanın meşru mu, yoksa ihanet eden bir sendika liderinin bir grev kırıcısının eseri mi oluğunu saptamak sorunundan çok, çözümü daha zor durumlarla karşılaşılacaktır" diyor. Ve özellikle bunu vurguluyor: "Her duruma uyan bir reçete ya da hiçbir zaman uzlaşılmayacak içiminde bir genel kural bulmaya kalkışmak saçmalıktır" diyor. "Tarihin her özel ya da özgün anında karşımıza dikilen pratik siyasal durumlarda kabul edilmesi olanaksız uzlaşmaları, oportünizmi temsil eder uzlaşmaları, devrimci sınıfa ihanet niteliğindeki uzlaşmalardan ayırt etmeyi bilmeli ve bunların iç yüzünü açığa varmak için ve onlara karşı mücadele vermek için, bütün olanaklar kullanılmalıdır" diyor. 1914-1918 emperyalist savaşı sırasında oportünizmin başlıca ve temel biçimi olan sosyal şovenizmin yani bu savaşa gerçekte kendi ulusal burjuvaların çıkarlarının savunulması anlamına gelen ulusal savunmanın desteklenmesi oldu diyor. Savaştan sonra soyguncuların örgütü olan Cemiyet-i Akvam'm savunulması devrimci proleteryaya karşı ve Sovyet hareketine karşı kendi ülkesinin burjuvazisiyle doğrudan ya da dolaylı olarak koalisyonun savunulması Sovyetler iktidarına karşı burjuva parlamentarizminin ve burjuva demokrasinin savunulması. İşte son hesapta her seferinde devrimci proleterya için ve onun davası için meşum bir oportünizmle sonuçlanan kabul edilmesi olanaksız uzlaşmaların belli başlı belirtileri bunlar olmalıdır". Bu uzlaşma taktiğinin nesnel zeminini de proleterya toplumsal sınıfların varlığı ama özellikle de proleteryanın kapitalizm dönemindeki tabakalara ayrılmış olmasından hareketle açıklamaya çalışıyor. Köylüden orta köylüye geçişi yansıtan son derece çeşitli toplumsal tiplerle çevrili olmasaydı, proleteryanın kendisi de mesleksel gruplar ve bazen dinsel vb. gruplar olarak bölünmeseydi, kapitalizm kapitalizm olmazdı. Proleteryanın öncüsü için onun bilinçli bölümü için, Komünist Partisi için gerektiğinde zig-zaglı, dolambaçlı yolda yürümenin ve küçük üretici partileriyle anlaşmalar yapmanın, uzlaşmaya varmanın gereği bundan doğmaktadır" diyor.

Bundan sonra ilerleyen metin İngiltere'deki sol komünist eğilimlerle ilgili. Burada tezler birbirleriyle aynı parlamento,

sendika çalışması ve lider, kitle, parti, sınıf ayrımlarında olduğu gibi. Yalnız Lenin bunlara biraz daha ılımlı yaklaşıyor ve İngiltere'de mevcut bir Komünist Parti geleneğinin olmamasının aslında İngiltere'deki sapmaları mazur gösterebilecek birşey olduğunu söylüyor. Kautsky polemiklerine atıflarda buluyor ve her ikisini de aynı cümlede biraraya getiriyor ki bunlara "sağ doktrincilik" ve "sol doktrincilik" diyor. Lenin'e göre sağ doktrinciliğin temel sebebi, yeni içeriği tanıyamama ve eski biçimlerde sürekli ısrar etme. Bu noktada sol doktrinciliğin hatası ise, yeni içeriğin kusursuz açılımlara yolaçtığım her türlü nesnel değişikliğe karşı taktik esneklik sağlaması gerektiğini kabul etmemeleri. Belirli etki biçimlerini mutlak olarak reddetmekte inat etmeleri. Dolayısıyla metnin başında da belirtildiği gibi özellikle devrimci hareketin en önemli değiştirici unsuru olarak sol doktrincilik ve sağ doktrincilik içerik, biçim ve mücadele biçimleri ekseninde kavramlaştırılıyor. Aslında çok politikacı bir metinle karşı karşıyayız. Lenin'in metninde en dikkat çekici olan birincisi; bilimsel bir iddiada olması, yani nesnel koşullar, bilimsel, sınıfların parçalanması bölünmesi ve sendikacılık içinde partinin yeri olmalı mı olmamalı mı gibi, direkt o dönem Sovyetler Birliği'ni ilgilendiren ve aynı zamanda Avrupa solunu ilgilendiren bir polemik metniyle karşı karşıyayız. Ama sonuçta burada en belirgin gibi duran olgu; Lenin'in bir parti politikası ve o parti politikasının merkezi iktidarını oluşturma çabası olarak çıkıyor karşımıza. Fakat ikinci olarak en son uzlaşma üzerine ileri sürmüş olduğu tezler müthiş ideolojik ve söylemsel bir taktik savaşı gibi duruyor. Çünkü sonuçta Lenin'in daha solunda kalanlar ile daha sağında kalanlar arasındaki; biri Sosyal Demokratlar ve oportünistler, diğeri Goşistler, sol komünizmindeki gruplar. Fakat bir takım taktik esnekliğini kabul etmemekten bahsediyor metnin sonunda. Ve bu esneklik meselesinde aslında direkt olarak bizi politikayla karşı karşıya getiriyor. Yani bir politikacının girebileceği pragmatik esneklikle karşı karşıya bırakıyor.

Bu metni minör olmak ve majör olmak arasındaki ilişki bağlamında okumaya kalkarsak; burada birincisi, ister oportü-

nist denilen sağ gruplar -Lenin'e göre- isterse Goşist veya Sol Komünist denilen aşırı sol gruplar olsun, bunların eylemlerinin çocuksuluğu önplana çıkıyor. Çünkü Lenin'e göre bilimsel analiz yapılmıyor. Bir yandan Kautsky'le olan tartışmaları diğer yandan sendikaların içinde gelişen yani daha pratik anlamda devrimci grupların sınıf fraksiyonlarını ele almaksızın, incelemeksizin bu Sosyal Demokrat ya da Goşist grupların bir devrim pratiğinin eleştirisi çıkıyor karşımıza. Burada en önemli soru: Diktatörlüğü kim yönetecek meselesi, yani sınıflar mı yoksa Parti mi? Bu tartışma bizi direkt partinin yapılanma istencinin, yani majör bir merkeziyetçiliğin öbür denetim altına alınamaz görünen pratiklerle olan ilişkisinde (1. sendikaların içinde, 2. sınıf fraksiyonlarının içinde olan grupları nasıl denetlemek mümkündür sorusu, tamamen majör bir soru, bütüncül temel bir soru) Anarşist hareketlerle ilişkisi kitle, sınıf ve birey tartışmalarına bizi bağlıyor.

Burada, Lenin için, önemli gibi duran şey, kitlenin homojen yapısının kurulabilmesi, Parti sayesinde. Yani bütünleşmiş bir işçi aristokratları olsun, yarı proleteryalar olsun, yarı köylüler olsun vs. bütün bu alt sınıf katmanlarının, yani ezilen sınıflar katmanlarının birinin homojenleştirilmesi ana sorunlardan biri olarak çıkıyor karşımıza ki bu tam da bir bütünleştirme politikası. Yani küçük küçük, parça parça gibi duran şeyleri birleştirme politikası. Şimdi diğer yandan bakarsak bu sosyolojinin de problemi. Yani bu homojenleştirme meselesi A. Comte'dan başlayıp, yakın zamanlara kadar -kabaca 70'li yıllara kadar- gelen sosyolojinin de sorunu. Ve sosyoloji aynı Lenin'in yapmış olduğu gibi "Comte Fransız ihtilali sonrası parçalanmışlıklar nasıl bütünleştirilecek, yeni burjuva devrimiyle nasıl bütünleşecek, toplum nasıl bir burjuva toplumu olacak" sorusunu soruyor. Marx'm ve Hegel'in de kullanmış olduğu gibi, nasıl sivil toplum olarak burjuva toplumu oluşacak? Sosyolojinin sorusu sivil toplum oluşturmak, yani burjuva toplumu oluşturmak nasıl mümkün ise, Lenin'in sorunu da bir aşama sonra komünist toplum içinde ezilenlerin homojen bütünleştirmesi nasıl mümkün olacak sorusuyla tam bir paralellik

içeriyor. Çünkü sınıf mı, parti mi, hangisi merkezi diktatörlüğü oluşturacak sorusu, beraberinde sinsice demokrat bir tavrı getiriyor. Çünkü sınıf eğer aşağıdan örgütlenme biçimiyse, parti yukarıdan örgütlenme biçimi olarak çıkıyor karşımıza. Bu eleştirel bir tavır.

Lenin, Bolşevik Partisinin her tarafa nüfuz etmesi için uğraşırken, aynı zamanda Alman Sol Partilerinin liderleriyle de hesaplaşmaya girişiyor. Çünkü iddia daha uluslararası bir devrim ve bu devrimi Bolşeviklerin sırtına oturtabilmek gibi duruyor. 1. Sovyetler Birliği'nde 2. Uluslararası platformda yani Avrupa ve Asya'yı kapsayacak bir çerçeve içinde bütün sol grupları Bolşevik Partisinin egemenliğine bağlı tutmak. Tuhaf bir şekilde 1920 yılında Bakü'de -Müslüman ülkelerin toplasının yapıldığı yerde- Lenin'in merkezi iktidarı tahminimizden daha paranoyak büyük bir emele sahip. Lenin'in yapmak istediği şey Fransız Komünist Partisinin 68'de yapmak istediği şeyin aynısı. Fakat Lenin'in iddiası daha aşkın ve ilahi diyebileceğim ölçülerde dünya merkezli Bolşevik iktidarı. Diğer yandan F.K.P.'ye benziyor, çünkü olası gerçekleştirebilecek olan Batıdaki devrimci bir hareketin en ufak bir başarısızlığından faydalanıp, hemen olların da hata yaptığını, bilimsel olmadığını söylerken Engels'ten bir alıntı vardı. Blanquistlerin hareketinin nasıl sabırsızlık taşıdığından bahsediyordu. Yani sabırsızlık demek sonuçta yine 68'in sloganlarından bir tanesinin o dönemdeki önceli, tekrarı demek. "Burada ve Şimdi!" meselesi yahut sabırsızlık meselesi; çocukça bir şey, bir tutturma.

Avrupa'da doğmuş olan hareketin Asya merkezli bir hale gelmiş olması çok önemli. Hareketin Doğuya kaymış olması Lenin'in ulus devletle yetinmek gibi bir niyeti yok; çok daha iddialı. Sovyetler Birliği'ni bu okuma biçimi, belki de çok önemli. Daha önce çok parlak bir şekilde, belki de bu analiz Amerikan veya İngiliz gizli servisleri tarafından yapıldı. Bütün mesele eğer 20. yüzyıl tarihinde Sovyetler Birliği'nin yayılmacı politikasını engellemek ise, ve bunu da bir siyasi pratiğinin enternasyonalize olmuş hali gibi almaya kalkarsak, sonuçta burada çok reel uluslararası siyaset terimleriyle düşünürsek, Le-

nin'in iddiası gerçekten pratikte bütün Sovyetler Birliği merkezi ve çevresindeki bütün devrimci halkların iktidarına karşı devrimi merkezden savunmak ve bütün o ülkelerin topraklarını, üretimini, emek gücünü, sonuçta bir merkezi otorite lehine çalıştırmaya geçmek. Stalin'in yaptığı aslında biraz bu. II. Dünya Savaşı sonrası Doğu Bloku diye adlandırılan bütün bloğa ait ülkeler -ki şu anda büyük sefaletin yaşandığı yerler- müthiş bir Sovyet askeri müdahalesi sayesinde 80'li yıllara kadar dayandı ve iddia kapitalist dünyaya karşı "Blok oluşturmak" (Poulantzas) olarak uluslararası siyasette ortaya çıktı.

Buradan bakarsak; Deleuze ve Guattari'nin terimleriyle gerçekten yeni bir büyük paranoyak çıkıyor ortaya. Bir diktatörlük, devrimcilik ekolü kurmaya uğraşan ve uluslararası platformda merkezi otoriteyi yani Bolşevik Partisini en ufak hücre deneyimlerine kadar yerleştirmek. Yani bir bulaştırma politikası. Bir etki, bir hissiyatla birlikte bu her tarafı kontrol etmeye uğraşmak merkezden piramidal bir iktidar biçimi. Ama bugünkü kapitalizmin yaptığı gibi cazibeyle, tavlayarak insanları, o merkeze doğru çekmek. Böyle bakarsak kapitalizmin, küresel kapitalizmin bugün başarmış olduğu şey, Lenin'in antikapitalist bir şekilde yapmaya çalıştığı bir etki gibi gözüküyor.

O halde bir yerde günümüzün kapitalizmine benzeyen bütünleşmiş bir Dünya Kapitalizmi gibi Lenin'in kafasında. Sendikalar için çalışan grupların partiye bağlanmış olması aynı şekilde bu olağanüstü büyütücü, majör güçlerin etkisiyle her türlü merkezden bağımsız devrimci oluşumu yoketmekle bizi karşı karşıya bırakıyor. Yoketmek; aynı zamanda Sosyal Demokratlardan yahut da bu Goşistlerden. Çünkü bu sol gruplar uzlaşmaz gruplar.

Uzlaşma üzerine olan metinler de çok enteresan. Çünkü bir yandan uzlaşma lazım, ama her türlü uzlaşma değil; oportünist, Goşist uzlaşma olmayacak. Ama partinin yapacağı uzlaşmaya kapılar açık olmalı. Mesela bütün bunlar bize daha çok politikacı taktiği olarak gözüküyor ama aynı zamanda da

bütün minör oluşumları daha başından yoketmekle sonuçlanabilecek olan bir merkeziyetçiliği öngörüyor.

Aynı "*Devlet ve Devrim*"de olduğu gibi, devletin meşruiyeti merkeziyetçiliğinden, devrimin meşruiyeti de merkezi partiden geçmek zorundadır. Burada da yine uluslararası gruplar, Sosyal Demokrat, Katolik, Sendikalist, Goşist vs. ne olursa olsun, bütün bu gruplar kendi oluşumuna imkan tanınmaksızın merkezden denetlenecek, onun dışındaki hali ise (minörce) çocukça ve antibilimsel olarak görme tavrı ve dönemin en aşağılayıcı eleştirilerinden biri olan "küçük burjuvalık" adı altında bir karalama politikası olarak gözüküyor. Kapitalizmin, tüketim toplumunun cazibesi gibi bütün dünya entelektüelleri aynı cazibeye kapıldı. Bu Sovyetler Birliği'ndeki Bolşevik merkezli yapılanması yani Picasso'dan Nazım Hikmet'e, Neruda'ya vs. herkesi komünist partili yaptı. Burada bir cazibe, bir duygulanım kullanmak, hissiyatı kullanmak meselesi var. Hissiyatı majörleştirmeye uğraşmak sözkonusu.

***

Malevitch'in beyaz üzerine beyaz tuvalinde de tam bir kendindelik var. Beyaz duvarda beyazın rengi ışığı alışı, tonlar arasındaki farklılaşmalar sözkonusudur. Enformel, şekilsiz renklerin varlığı sözkonusudur burada. Sanatta, resimde enformel ne ise şu an tahta üzerindeki yeşil rengin aldığı tonlar da aynı şey. Tüm tahtayı silmeniz durumunda soyut bir tablo varolacaktır karşımızda. Yeşil tahta enformel bir eser olarak çıkıyor karşımıza; ışığı alışıyla, silgi izleriyle, yer yer beyazlaşmış görünümüyle bir resim var karşımızda. Beyaz duvar daha da enteresan, direkt Malevitch'e gönderme yapıyor. Malevitch resim tarihinde en minör tabloyu gerçekleştiren kişi. Beyaz tuval üzerine beyaz boya kullanıyor; tam bir beyaz duvar aslında. Almış olduğu tonlar şekilsiz ve aslında onlar bir özü oluşturuyor; bir öz bu -Spinoza'daki öz gibi bir şeyi şekilsiz ama bir tutarlılığı var. Ne zaman ki bunun üzerine biz birşeyler çiziyoruz, bireyleşmeler başlıyor ve bireyler beyaz duvarın şekillenmesi. Beyaz duvar şekil alıyorsa eğer kendine o zaman üze-

rindeki şekiller arasında farklar başlıyor. Bu şekilleri çizmeden evvel de aslında -tahtadaki farklı renklerde olduğu gibi- bireyselleşme öncesi gibi farklar potansiyel olarak duruyordu. Bu yaptığımız şekiller, tüm bu soyut şekiller ve somutlaşmaya başlayan şekiller sonuçta bu öz ve özün dışındaki her türlü değişimi içeren bireyleri bize gösterecek ki birey meselesi tam da Lenin'de hastalığın parmak basılması gereken noktalarından biri olarak çıkıyor karşımıza. Çünkü kitle karşısında bireyin ne önemi olacağı. Anarşistlerin bireyi ancak bilimsel olmayan bir okuma sunabilir olmalarına göre.

Bütünsel bir sosyoloji de olduğu gibi -A.Comte sosyolojisi ve devamı- bütünsel bir devrimci pratikte olduğu gibi merkez partisinin her alana sızması ve egemenliği altında merkezi olarak oluşturması. Ve bütün bu meselenin de bize aynı zamanda aydınlanmanın devamı olarak sunulması. Marjlarda, periferide, kenarlarda gelişen pratiklerin nasıl paranoyak bir hareketle denetim altına alınmaya çalışıldığını gösterecek 20. yüzyıl tarihi içinde. Çünkü bahsettiğimiz pratik -Lenin ve devamı pratiği- Doğu Bloku pratikleri, bütün bunlar bizim için üzücü pratikler. Yani bir açmaz, bir zamanlar bütün gücüyle anti kapitalistliğiyle, dünya kapitalizmini ve onun savaş sonrası merkezi olan Liberal Amerikan ideolojisine karşı direnmeye uğraştığı 50 küsur yıllık bir pratik. Sonuçta Sovyetler Birliği'ne ve diğer Doğu Bloku ülkelerine bakarsak Üçüncü Dünyalaşmadan başka bir pratiği vermedi; yani bugün geldiğimiz nokta Lenin'in metinlerinden yola çıkarak merkezi otoritenin kurulmasından itibaren ve de II. Dünya Savaşı sonrasında bütün bir Doğu Avrupa'yı Üçüncü Dünya içinde büyük bir coğrafi alanı kapsar. Gelinen noktanın en azından bugün için majörlük meselesinde özellikle ne kadar yanıltıcı olduğunu söylemeye doğru gidecek. Ve belki de bu soru sorulabilir: "Birçok farklı oluşumları aynı zamanda engelleyen bir merkezi yapılanma mıdır burada karşımıza çıkan?" Çünkü 68 pratiği bunun tam tersini gösterdi ve 68 pratiği o bakımdan başarılı sayıldı. 68 çocuksu grupların eğlence için, devrim için, gülmek için başkaldırdıkları bir an aslında, tam bir komünizm pratiği, ortak bir pratik.

68 pratiği spontan idi, merkezi parti yapılanmalarında onlara karşı olağanüstü bir başkaldırma pratiği olarak karşımıza çıktı. Onun "kendinde" ve "kendi için" gibi bir problemi olmadı. Çünkü orada ayrı ayrı gruplar kesiştiler, birbirleri rastladılar.

İki Fransız sosyologunun kitabında (L. Waquant, ... *Le Novel Esprit du Capitalisme*, Gallimard, 1999) bahsettiği şey avangard sanatı nasıl kapitalizm içselleştirdi. 1970 sonrası toparlanan kapitalizm ve 70 sonrasında çöken sosyalizmin pratiklerinin arasındaki ilişkiyi doğru buluyorum. Kapitalizmin avangard sanat pratiğini kendi içine çekerek, ondan güç alarak beslenmesinin çok büyük etkisi var. Çünkü, sonuçta, Sovyetler Birliği'nde gelişti bütün bu avangard sanat. Yani nerede bir canlılık var, o canlılığı boğmaktan geçen bir merkezi sistem, her şeyi boğmaya çalışıyor. Lenin'in paranoyak merkeziyetinin karşısında kapitalizm, şizofreniyi benimsiyor; çünkü, Sovyetler Birliği'nde sürekli merkezden emirle kodlar koyma sistemi var.

Kapitalizmin en önemli özelliği, belki de, bu, merkezileşme meselesinde odaklanıyor. Merkez bir tek şey istiyor; merkezi devrim. Kapitalizmde böyle bir şey yok. Hangi güç ondan yanaysa sermaye oraya gider. Kâr haddi neredeyse, sermaye oraya gider. Yani bütün Batı Avrupa ve Amerika kapitalizminin tarihi 20. yüzyıl tarihi de, aslında; işçi hareketleri, sendika hareketleri vs. birlikte gelişir hatta bugünkü gelmiş olduğu teknolojik serbest zaman bırakma meselesiyle, insanlara ne kadar daha kendilerine harcayacak zaman bırakmak lazım ki o zamanları patronları için geçirsinler. Yani bu olağanüstü başarı. "Bana zaman bırakacaklar ki, ben bana maaş verenler için kazandığımı harcayabileyim." Sanat pratiği kapitalizmin bugünkü anlamındaki zaferini taşırken, sanat pratiğinin Sovyetler Birliği'ndeki reddi sistemin çökmesini beraberinde getirdi. Malevitch başlangıçta devrimi destekliyordu. Bugünkü ressamlara baktığımızda, aynı şekilde sitüasyonistlere ve Guy Debord'a eğildiğimizde, gösteri toplumunun ve tüketim toplumunun cazibesini yaratan şeylerin heryerde mallardan, malların sunulmasından ve reklamlardan geçtiğini söyleyebiliriz.

20 Mart 2000

Emek ve Çalışma üzerine Malevitch'ten yola çıkarak tembellikten bahsedeceğiz. Yine aynı şekilde Marx'ın tarih okumasını da düşünürseniz, emeğin rolü hem iktisat teorisinde hem Marksist iktisat teorisinde, hatta toplumsal kuruluş olarak emeği düşündüğümüzde yine çok büyük kavramlardan biri olarak çıkıyor karşımıza: emek. Üretim üzerine kurulu, emek üzerine kurulu, emeğin sömürüsü üzerine kurulu bir dünya tarihi, emeği ve üretimi neredeyse sınıfların oluşumunda -ki Marx'ta bu tarihin motoru olarak düşünülen birşeymajör bir kavram olarak karşımıza çıkarıyor. K. Malevitch bahsetmiştik. "Beyaz tuval üzerine beyaz boya" yani resmin artık ne figüratif ne de soyut olduğu, ama bir tür kendi homojenliği içinde ışığı alışına göre içinde farklı tonlar potansiyelini taşıyan bir tablo olarak beyaz üzerine beyaz tuval çıktı karşımıza ve oradan yola çıkarak da bu majör kavram, emek karşısında, minör kavram tembellik (çalışmama hakkı) kavramı oluştu. Hem Paoul Laforgue hem de Malevitch ve 1921 yılında yayınlanmış metini ve bir günde yazdığı söylenen metin (15 Şubat 1921) söz konusu. Buna gelmeden önce Poul Lafargue'nın *Tembellik Hakkı*'ndan bahsetmek gerekiyor. Kitap 1883'de yazılıyor.

1917 devrimiyle Laforgue'nın *Tembellik Hakkı* üzerine yazdığı metni düşünürsek ve de bütün Marksist tarih kuramının emeğin sömürülmesi üzerinden gittiğini düşünürsek, tembellik eden bir devrimci işçi sınıfının 1917 devrimindeki yüceltilmiş, büyütülmüş devrimci işçi söylemi ve figürleriyle bu çalışmayan ve çalışmadığı için de o heybetli işçi gücünü gösteren dev gibi heykeller değil de, kamburu çıkmış, ağzı açık, gözleri kapalı uyuşmuş birini düşünürsünüz. Bunun tembelliğiyle Sovyetler Birliği'ndeki idealize edilmiş işçi arasındaki tezat bana biraz abartılı bir biçimde Laforgue ve Lenin arasında varolmamış bir ilişki kurmuş olduğunu düşündürüyor. Hem Benjamin'in metni, hem bu metin, hem de Malevitch'in metninin

minör metinler olarak geçmesinin özelliklerinden bir tanesi de Marx'm *Kapital*'ini düşündüğümüzde, hacim olarak ve boyutlarıyla kıyasladığımızda, emek üzerine kurulu majör-büyük metinlerde yine karşımıza aynı "büyüklük-küçüklük" sorunları içinde çıkacaktır.

Sovyetler örneğinde emeğin yabancılaşmasının önemli bir sebebi var. Çünkü anlaşılan işçi sınıfı kendi iktidarını kurduğu için harcayacağı emek asla yabancılaşmış olamaz. Laforgue girişte Descartes ve Darwin'den alıntı yapmış. Laforgue'da ilerleme teması sadece "modern" emek kavramıyla ilgili. Bu anlamda ilerleme teması mesela teknoloji değil.

Darwinci olarak bakarsak, parmakların kullanılmaya başlanması antropolojik olarak alet kullanmaya başladıktan sonra elin çalışmaya başladığı hep söylenir. İşte bu insanın Klasik Marksist teorinin Darwinci okunuşu içinde doğayla alet arasındaki gelişim nasıl insanı el emeğini kullanır haline getirdi. Bizi bu anlayışa doğru götürür. Yani bütün bir tarihi marksist açıdan okuma el emeğinden geçiyor. Zaten yıllarca sosyalist yahut komünist sol içindeki tartışmalar hep el emeği ve kafa emeğinin sömürüsü üzerine sürer. Yani bunlar nasıl aynı tip sömürüye maruz kaldığı halde, biri diğeri üzerine iktidar kurabiliyor. Kafa emeği ve kol emeği sömürüye karşı ne zaman kesişecekler ve ortak eyleme girebilecekler? Bu doğru son, asla doğru eyleme dönüşememiş. Ama aslında bütün bir devrim teorisi içinde düşünülen şey -68'de yaşandı- üretken emek ve üretken olmayan emek arasındaki farklılıklar hangi koşullarda ortak bir noktada birleşecekler ve orada bir patlama noktası ortaya çıkacak? 68 bir başkaldırı anı olarak bunu gerçekleştirdi. Çünkü orada ev kadınından, feministe, öğrenciden işçiye, sendikalı olandan sendikalı olmayan çalışanlara kadar 68 Mayıs'ı bir başkaldırı anını toplumsal bir harekete dönüştürebildi. Birkaç ay sürdü. Sonra bu çok iddialı "çocukça" başkaldırı bir devrim olarak , kendi kurallarını koymaya başlayınca bu kesişmeler parçalanmaya başladı.

Lafargue'ın bu çalışmasında dört bölüm var; ilk bölümde genel olarak çalışma dogmasının nasıl doğduğundan söz ediyor. Kapitalizmin nasıl olup da insanları çalışma doğasına ikna ettiğini anlatıyor. Bunu anlatırken de Antik Yunan'la bağlantı kuruyor. O dönemdeki metinlerden alıntı yaparak çalışmanın ikinci sınıf birşey olduğunu, sadece kölelerin çalıştığını ve yurttaşlar için çalışmanın büyük aşağılanma olduğunu söylüyor. Ve çalışmanın bir dogma oluşunu Hıristiyanlık ortaçağı ve bunun sonrasındaki kapitalizme bağlıyor. Ve birinci bölümü şöyle bağlıyor: "işçi sınıfı tarihi ilerletme görevini unutup, içgüdülerine ihanet ederek kendilerini çalışma dogmasına kurban etmiştir. Cezası sert ve korkunç olacaktır". Lafargue; çalışmanın zenginlik getirmeyeceğini büyük bir sefalet getireceğini söyler. İşçi sınıfının bilinçlenmesi çalışma esnasında ve çalışma anında ortaya çıkan bir süreç olarak düşünülüyor. Ancak bu gün için bilinçlik faktörünün yeni bir teknoloji haline gelen "boş zaman kullanımıyla" oluştuğunu söyleyebiliriz. "Çalışmanın Kutsanması" adlı bölümde ise, yine aşama aşama 1700'lerin sonundan 1800'lere iktidarlarla çalışmayı özetliyor. Napolyon'dan bir alıntı yaparak; "halk ne kadar çok çalışırsa, kötülükler o kadar azalır" diyor. Tıpkı *Deliliğin Tarihi*'nde bahsedildiği gibi, deliliğe karşı da çalışmak bir ilaç. İnsan bedenen yorulduğunda düşünemeyecek ve düşünemeyeceği için de delirmeyecek.

Lafargue, burada, emeğin özgürleşmesi kavramına geçiyor. Ortaçağdan farklı olarak, yeni dönemde emeğin özgürleşmesi denen şeyin aslında sadece emeğini özgürce satabilme özgürlüğü olduğunu aslında biliyoruz. Ve Laforque bunu fark etmeyenleri eleştiriyor. Çalışma dogmasının getirdiği baskıdan dolayı kendi zevklerinden çıktıklarını, eğlenmeye dönük herhangi bir istek duymadıkları gibi, eğlenmeye dönük yeni projeler geliştirmekte çok kısır kaldıklarını anlatıyor. Bu bölümde makine teknolojisinin gelişmesiyle birlikte insanların yaptıkları işleri daha kısa zamanda bitirmesi gerekirken, nasıl oluyor da işçi sınıfının çalışma süresi kısalmıyor? Buna Yunandan örnekler vererek başlıyor. Son bölüm "yeni müziğe yeni ses" diye

başlıyor. Bu dönemde artık işçi sınıfının nasıl mücadele etmesi gerektiği, nasıl karşılık gelmesi gerektiğini söylüyor.

Burada şu soruyu sorabiliriz: Çalışma ile sefalet nasıl birlikte işleyebiliyor? Lafargue'in metninde -ki bu Marksist bir metin ve o perspektiften bakıldığında- işçinin çalışarak sefalete düşmüş olması tam bir yabancılaşma teorisi olarak gözüküyor. Yani ne kadar çok çalışırsa, o kadar çok yoruluyor ne kadar çok dünyayı güzelleştirirse, kendisi o kadar çirkin kalıyor, dünyayı ne kadar çok uygarlaştırırsa kendisi o kadar hayvanlaşıyor. Yeni çalışmayla Marx'm kurmuş olduğu ilişki çok problematik bir ilişki. Yani bütün liberal iktisatçıların üretim ve emek üzerinden kurulu olan modern iktisat kavramını temelden eleştiren aslında Marx'ın kendisi. Yani yukarıda söylemiş olduğumuz gibi, üretim güçleri üzerine konuşurken, tarihin motorunun sınıflararası savaşlar olduğunu söylerken, aslında Marx'ın kafasında artı değer teorisinin olduğunu biliyoruz. Peki, artı değer teorisi nedir? Üretim eğer zaman üzerinden kurulursa, 19. yüzyılda olduğu gibi, bir insan harcadığı emek gücünün saatının hepsini kendisi için harcamıyorsa, burada artı değer var demektir. Demek ki artı değerin olması için, Lafargue'in söylemiş olduğu gibi; çalışan işçinin aynı zamanda harcadığı gücün tekabülü olacak olan sadece ücreti olmayıp, toplumsal olarak da sefil koşullarda hayatını sürdürmesiyle birleşen bir teoriyle karşı karşıya kalıyoruz Marx'm teorisiyle. Bu sefalet Marx yahut Lafargue'ın bakmış olduğu anlamda iktisadi bir sefalet değil, psişik yahut psikolojik bir sefalet; çok çalışıp kazanıp hayatını anlamsızlaştıran kişinin sefaletidir. O bakımdan ikisinin ayrı ayrı ama birlikte işlediği daha modern bir teori. Yani Deleuze ve Guattari'nin Kapitalizm ve Şizofreni'si bunu daha iyi dile getiriyor. Yani bir yandan kapitalizm yani iktisadi olarak sömürü, bir yandan şizofreni yani psikiyatrik sömürü.

Lacancı (1940'lı yıllar) okuma yapısalcı bir okuyuş ortaya çıkartıyor. Para ve Psikiyatri arasındaki ilişkiyi çok temel bir şekilde ortaya koyuyor. Yani, insanın psikiyatr karşısında kendi sorunlarını anımsarken harcadığı zamanın karşısında bir

para vermek durumundadır. Eğer diyor Lacan, "para teorisi yoksa psikiyatristin iyileştirme gücü de olmaz". Aynı bu Şamanist ilişkilerde olduğu gibi, Armağan* ilişkisinde olduğu gibi. Bir şey vereceksiniz ki karşılığını alabilesiniz. Bir vereceksiniz ki karşılığında bir ruh alabilesiniz. Yahut fal baktırdınız öyle değil mi, para veriyorsunuz karşılığında laf alıyorsunuz. Psikiyatristler- hastasının ilişkisi de aynı şekilde. Konuşan hasta, dinleyen psikiyatrist. Eskiden Şamanlar konuşuyor, hasta dinliyor, Psikiyatri öncesi tıpta doktor tavsiyede buluyor, hasta yapıyordu. Burada tam tersi bir ilişki var. Doktor sadece dinliyor ve arasıra da yönlendiriyor, o da her seansta değil. Çünkü önemli olan hastanın kendi kendine harcadığı zamana karşılık ödediği para kadar hatırlatmakla yükümlü olması. Bir ilk sahneye dönüş, doğum sahnesine dönüş var hep. Bütün bir psikiyatri bunun üzerine kurulu yukarıda verilen örnekteki çok çalışan çok kazanan ve hayatının anlamı olmadığı için de kazandığı parayı ne yapacağını bilmemekte olan bir çok insan da aynı zamanda bir tür kapitalizmde olduğu gibi, bir bunalım edebiyatı, bir iktidar teorisi çıkarıyor karşımıza; kapitalizmin nasıl zayıf-güçlü olmaya değer yaratarak kendini alçaltan insanlara ihtiyacı varsa -ki üzerinde iktidarını kuracak- psikiyatristlerin de hastalara ihtiyaçları var diyor, Deleuze ve Guattari. Aynı ikilide bir başka model çıkıyor ortaya; biri psikiyatrinin ve psikanalizin baskısı, öbürü iktisadi olarak kapitalizmin baskısı.

Verdiğimiz örnek bu okumayla ilişkili olabilir ama ilk soru eğer sefillikle çalışma arasındaki ilişki nasıl kurulmuş diye sorulduğunda o zaman Marx'm, Lafargue'nın, hatta Malevitch'in analizleri, aslında, iktisadi olarak çalışmayla alakalı. Malevitch de aynı şeyi söylüyor ve diyor ki "eskiden kapitalizmin yaptığının aynısı yapıyor sosyalizm". Ne yapıyor? İnsanlara çalışma aşkını aşılamaya çalışıyor, aynı kapitalizmde olduğu gibi. Sosyalizm de insanın doğasını, emek üzerinden çalışma üzerinden yakalamaya çalışıyor ve özgürlük alanını çalışmakta arıyor ve bu gerek kapitalizmde gerek sosyalizmde -SSCB ör-

* Bkz., Ali Akay, *Armağan,* Bağlam Yay., 1999).

neğinden yola çıkarak söylüyor sosyalizm derken- aynı ülkü üzerine kurulmuştur. Bu kapitalistlerin işçiler veya çalışanlar üzerindeki egemenliği sayesinde sermayelerini biriktirdikten sonra ilerki dönemlerde tembellik hakkına sahip olabilecekleri bir dünyayı sunuyor. Boş zaman bugün sosyoloji diye adlandırabileceğimiz bir dalın en çok uğraştığı modern dallardan bir tanesi.

Burada adlandırılan boş zaman terimi, kabaca düşünürsek, insanları küresel modern, post-modern ve bütünleşmiş dünya kapitalizmi içinde, boş zamandan nasıl üretken hale getirme üzerine; üretkenlik bilinci. Boş zamanda nasıl yaşamı değerlendirebileceksiniz? Bu soru boş zaman sosyolojisinin önemli sorularından bir tanesi. Bunun beraberinde büyük bir teknoloji gelişimi devreye giriyor. Daha hızlı gidilsin diye yapılan yollar, köprüler, hızlı metrolar, trenler vb. bir şehirden diğer şehir arasında çalışan yahut yeni yapılan kent merkezinden Bahçeşehir, Ataşehir'de oturup Kurtköy'de çalışmak vb. Hatta ve hatta yeni teknolojiler deyince işin içine bilgisayarlar da giriyor. İnternetle alışveriş, e-mail'ler, zaman harcamamak için ki bu zamanı üretken olarak kullanabilsin. Örneğin, araba kullanan bir insan için iki saat araba kullansa boş zaman, üretken de değil, hem yoruluyor, hem de kapitalistik anlamda değer yaratmıyor. Halbuki bugünün modern teknolojisini kullanarak boş zamanını geçiren, İnternet'te kitap-dergi okuyan ve bunun içinde en azından o şirketlerin reklam almasını sağlayan, telefon ücretlerinin daha da artmasını sağlayan bir üretim girdabı gerçekleştiriyor. İnsan burada üretken olmaya başlıyor. Arabada benzin harcamakla üretken olunmaz, biraz harcama var ama yeterli gelmiyor. Daha hızlı, daha çabuk kazanma ve değer yaratma imkanları yaratmak zorunda kapitalizm. Ve zaten Marx'ın artı değer teorisine bakarsak iki tane artı değeri vardır: 1) Mutlak artı değer: Emeğin en kaba haliyle çalıştırıldığı an. Çok fazla bir değer yaratmıyor. 2) Göreli artı değer: Teknolojinin gelişmesi ve iş zamanının azaltılıp artı-değer sayesinde teknoloji yoğun verimliliğin yükseltilmesi. Beş saatte beş bardak yerine, on beş bardak yapılmasını sağla-

maktır. Ve on beş bardak yaptıktan sonra da telefonla işlerini halletmeye çalışıp, alışverişini e-maillerle halletmesi. Çünkü alışverişini düşünürsek 19. yüzyıl sosyolojisi için de çölde devesiyle bakışarak zamanını harcayan bir bedevi veya modern bir iş yerinde çalışanların alışveriş ritmini düşünün. İşten koşturarak çıkıp hemen alışveriş yapanların yaşamalarını düşünelim. Morali bozulan insanlar alışveriş yaparlar. Hafta sonu herkesin derdi bütün hafta yaptıkları işin kapitalize olmuş kazancını, yeniden kapitalize edecek olan bir yatırıma dönüştürmektir. Yeni herhangi bir obje, elbise, araba vs. almak. Onun enerjisini orada harcayarak, tüketerek, enerjinin kanalizasyonu ancak bu alışverişler sayesinde gerçekleşiyor ve bir moral, bir rahatlama imkanı sağlanıyor ki, pazartesi günü tekrar işe gidilebilsin.

Bu arada, Fransa'da iki ayrım yapmak mümkün. Fransa'da sendikalar o kadar güçlü ki, pazar günü eğer isteseniz de ufak butikler de dahil olmak üzere işyerlerini açmak yasak. Şu anda tartışılan bu. Niçin insanların pazar günü alışveriş yapmasını engelliyorsunuz? Patronlar: "özgürlüğünü niçin kısıtlıyorsunuz" diyor Sendikalara. Onların cevabı ise basit: insanların pazar günü çalışmaları onlara artı bir getiri vermesi lazım, patronlar bunu vermek istiyorlar. Vermek isteyen patronlar da varsa sendikalar aylaklık hakkını savunarak pazar günü çalışmayı mümkün kılmıyorlar.

Türkiye'de bu daha basit. Her iki anlamda serbestlik var. Pazar günü isteyen istediği mağazayı açabiliyor ama orada da tuhaf bir şey gözlemek mümkün. Örneğin, Bağdat caddesinde pazar günü heryer açık ama Nişantaşı'nda kahveler bile kapalı. Burada bir tür sosyal statü sosyolojisi yapmak mümkün olabilir. Sosyal Statü Sosyolojisi nedir? Çalışan insanların yaşam standartı bir alışkanlık. Böyle bir analiz yapmak ancak Nişantaşı ve Bağdat Caddesinde çalışan insanların üzerinde yapılacak anketler sayesinde niçin birinin çalış, diğerinin çalışmadığını bize gösterecek. Ama şimdi tamamen bir spekülasyon yaparsak, Nişantaşı bir muhit olarak biraz daha eski, oturaklı bir yer, yani Nişantaşı'nda oturan insanlarla hele bugünün Bağdat

Caddesinde oturan insanlar arasında bir yaşam biçimi ve eskilik farkı var. Biri eski şehir, apartmanları da oturanları da uzun yıllardır orada oturuyor. Öbürü yeni şehir, 1950 öncesi neredeyse tarla olan bir yer ve özellikle göçle birlikte gelen müteahhitlerin yaptığı ve göçle birlikte gelen yeni zengin grubun yerleştiği bir alan, yani bir tür arabesk burjuvazi. Klasik burjuvazi ile arabesk burjuvazisi arasındaki muhit ayrımı Nişantaşı ve Bağdat caddesi arasındaki bir sosyolojik habitus farklarını bize gösterebilecektir. Ama o habitus başka bir şeyi daha gündeme getiriyor. Bir tür nesil sosyolojisi de yapmak mümkün. Nişantaşı daha yaşlı bir muhit. İstanbul'da klasik burjuvaziye ait olan habitüslar arasında her zaman hafta içi boş vakti olabilecek olan insanların yaşadığı bir muhit. Ama cadde üzerindeki insanlar tam yeni kapitalizmin hızıyla birlikte zenginleşen ve o hızıyla birlikte yaşayan insanların bulundu yer. O yüzden, mesela, Nişantaşı'nda araba yarışlarının yapıldığı duyulmamıştır. Bağdat Caddesi 1970'lerden beri araba yarışlarının yapıldığı bir alan; otuz yıldır devam ediyor bu adet.

Burada artık Benjamin'in özellikle "öğrencilerin yaşamı" metninden söz etmek yerinde olabilir: Benjamin'in çok üstünde durduğu bir kavram: "flâneur"; Aylaklığın farklı bir anlamı var. Yani Baudelaire'in yaşam biçimi. Mesleği şiir yazmak, yani meslekten aylak. flâneur'un henüz ne tam olarak modern kent içinde yaşadığını ne de modern işbölümüne katıldığını söyleyebiliriz. Yani şu demek, flâneur henüz modern anlamda iş bölümünün ya da disiplinler içinde girip çalışan biri değil. Bütün flâneur'ün entelektüel kabiliyeti de bu "içerde" olmamaktan kaynaklanıyor. Yani flâneur kentin "dışında" olduğu için kentteki meslekleri nesnesi haline getirebiliyor, gözleyebiliyor.

Bir açıdan da, kentin içinde yaşayan ama kentin içinde kendi kendine bir birey olarak bütün kentten kendini arındırmış kişidir. Yani "kalabalıktaki yabancı", yahut "kalabalıktaki yalnız insan". Tek başına var, o kalabalığın içinde dolaşır ama o kalabalıkla alakası yok. İşte flâneur tam bu.

Bu aykırılıktan Benjamin'in "öğrencilerin yaşamı" metnine geçerken, Benjamin üç temel kavram kullanıyor. Bunlar çok kritik: 1) Yaratıcılık 2) Tecrübe 3) Statüko: Benjamin'in söylediği şey, gençlerin daha yaratıcı olduğunu söylüyor ve soruyor niçin? Bunun sebebini de şöyle açıklıyor: Statükoya henüz eklemlenmemek. Henüz sadece hayat deneyiminin deneyleyeni olmak; herhangi bir iş dalına mensup olmamak ve henüz daha tecrübesiz olmak. Statüko'nun karşıtı gibi görünüyor kavram. Benjamin'de yani gençleri genel olarak gündelik dilde de söylenen laf henüz tecrübesiz, daha görecek denilen laf aslında daha, henüz uyumlaşmadığı anlamına gelen yani bir tür sosyallik dışı olduğunu gösterir. Yani çocuksu, daha pişmemiş anlamında. Aslında şunu da ekleyebiliriz. Benjamin'in üç safhası var; önce yaratıyı yapmaya niyeti var, sonra bunun bir tecrübeye ihtiyacı var. Sonra da bunu başardıktan sonra sürdürmeye ihtiyacı var. Yaratı ilk an, bir doğuş anı. Ama yaratmanın içinde direkt tecrübe var. Tecrübe olmadan yaratmanın imkanı yok. Tek başına salt yaratı tarih artık.

Bir önerme "Tecrübe et göreceksin" bu bir önermedir. Bunun toplumun tüm kesimleri ve tüm ideolojileri tarafından aynı şey olarak algılanması mümkün mü? Değil! O zaman, tecrübe kelimesi uzakta, ilerde "tecrübe et göreceksin" diye bir önerme varsa, bu mesela bir muhafazakarın baktığı perspektife yakın olabilir ama başka bir yerden bakılırsa, mesela "evlenince göreceksin ki böyle böyle olacak" tecrübesinin genel bir tecrübe olmasına olanak yok. Artı tecrübe denen şey eğer bilimsel olarak kullanıyorsak bunun her birinin anı olması lazım. Yani şu kadar gün sonra şöyle olacak gibi. Bu da mümkün değil. Artı, tecrübe etmek denen fiilin direkt yaratım olmaksızın çok anlamı yok. Çünkü bir şeyin altına bir tecrübe yapmak lazım. Hatta tecrübe önce var, sonra yaratı var. Yani ben bunu önce bulacağım ki, onu yaratabileyim. o anlamda yani tecrübe lafının statükoyla alakasını kurmak eğer muhafazakar bir yerden bakıyorsak mümkün. Örneğin Foucault'nun gösterdiği "deliler tımarhaneye" lafı 17. yüzyılda başka bir şey, 19. yüzyılda başka bir şey ifade ediyor. Bir önermenin anlamı

zamanına, perspektifine göre mümkün olabildiğini düşünürsek, hayat tecrübesinin de bize geleneksel olan hayatın modeliyle uyuşacağını söylemek bana kalırsa bugün muhafazakar bir bakışın görüşünü yansıtıyor. Hangi perspektiften bakılırsa, ona göre bir anlam kazanır. Tecrübe de keşif var.

Yukarıda aylaklık meselesinden, Baudelaire'den, bir tür flâneur olarak Benjamin'den söz ettik. Züppe yerine aynı anlama gelen *Dandy* kelimesini kullanmayı tercih ediyorum. Dandy tipi olarak flâneur yani kalabalıkların yalnızı olan kişi, çalışmayan bir tip olarak çıkıyor karşımıza. Ve bütün yaptığı şey bir tür temaşa, temaşa etmek-seyretmek. Seyretmek, aynı zamanda gözlem yapmakla beraber ele alınan bir kavram. Mesela, sanatta bir tabloyu temaşa etmek, ona bakıp, onun içindeki verilerin üzerinden düşünmek demek. Yukarıda verdiğimiz Bedevi örneği gibi. Mesela öküz, yani hayvanlar. Bunlar bizim için olumsuz şeyler. Trene bakmak demek düşünmemek demek. Baudelaire ya da Brumell de bir tür sanatçı dandy prototipleri olarak Paris'te 19. yüzyılda kendi yaşam biçimlerini ve kıyafetlerini oluşturan tipler. Yani çalışan yahut fakir her neyse, insanların giydiği kıyafetlerin dışında kendilerini bir birey olarak ortaya koyan kimseler. Ve Paris'in 19. yüzyıl içindeki yavaş yavaş gözlemleriyle aydınlanan pasajlarında Baudelaire'in yaptığı şey yeni modern şeyleri temaşa etmek ve temaşa ettiği zaman da ortaya yazdıkları çıkıyor. Baudelaire, büyük bir rastlantı sonucu şu onda örnek olarak şair olduğu gibi aynı zamanda bir sanat eleştirmeni ve modernite üzerine yazdığı yazılarda sürekli "modern ressam kimdir" sorusu üzerinde duruyor.

Guy De Car bir gazeteci, muhabir ve gittiği yerdeki olayları resmedip, onları gazeteye yollayarak yayınlayan bir karikatürist. Baudelaire bütün Batı sanat tarihiyle karşılaştırdığında onu modern sanatçı olarak gösteriyor. Baudelaire'in resim betimlerinde yazmış olduğu bir sürü karikatürist daha var. Ve her biri de sanat tarihinin büyük "T" ile yazılmış tarihi içinde dikkate alınmayacak olan tipler. (Büyük ressamlar, büyük, iddialı eserler çıkartıyorlar. Mesela Foucault'nun yaptığı analizi hatırlarsak; Velasquez sayesinde bir temsiliyet meselesi gündeme gelecek. Kralın artık merkezde temsil edilme durumun-

dan, kenarda ancak aynadan gözükmeye başlaması. Resimde bir tür meşruiyet ortaya çıkıyor. Yani parlamentonun ve kralın olduğu politik bir mekan. Kral var, ama merkezde durmuyor, kenara çekilmiş. Foucault *Las Maninas*'ı analiz ederken hem siyasal hem de resim temsiliyeti olarak ortaya yeni birşey çıkıyor.) Baudelaire'in bahsettiği bu karikatüristler küçük işler gerçekleştiriyorlar. Hızlı çizim kağıda yapılıyor, boyanmıyor ve sanat tarihi içine büyük eserler olarak girmiyor. O halde Baudelaire'in minörlükle alakasını düşündükten sonra, onun aynı zamanda aylaklığıyla, flâneur'lüğüyle düşündüğümüzde, oradan tembellik meselesine doğru gittiğimizde geçen hafta adından bahsettiğimiz Kazimir Malevitch'le karşı karşıya geliyoruz. Malevitch'in 1921 yılında yapmış olduğu en önemli eseri "Beyaz Üzerine Beyaz" tablosudur. Aslında beyaz üzerine beyaz renkleri bitiren bir eylem. Renk üzerinden kurulu bir sanat yapıtının en son hali, en sıfır noktasına getirilmiş hali. Ve o bakımdan da 1921 yılında Düşünce adlı bir broşürde bir metni var. Orada sanat tarihinde *süpramatizm* diye geçen hareketi, aslında dünyayı bir objektiflik hali olarak gördüğünü anlatan bir metni var. "Objektiflik dışı" demek, nesnellik dışı olmak demek. Tamamen öznelliği ortaya çıkartıyor. Ama bu öznellik bize egoyu, bireyi vermekten çok; mükemmelliğe giden bir yol olarak sunuluyor. Mükemmellik, Malevitch'e göre sıfır noktasından geçiyor, yüklemekten geçmiyor, boşluktan geçiyor. Yani bir tür bilgiye ulaşmak, sıfır noktasının temsil edebileceği bir tembellik noktasından geçiyor. Tembellikte yatıyor mükemmelliğin sırrı. Ve bütün bu küçük broşür insanın gerçekliğinin emek değil, tembellik olduğu üzerinden düşünülüyor. Malevitch'te tembellikle düşünce arasındaki ilişki, çalışmanın insanı aptallaştırdığından geçiyor. Yani çalışmak eşittir doldurmak, doldurmak eşittir her türlü klişeyi kafaya yerleştirmek. Doldurmak: varolan klişeyi almak demektir.

Peki tekrar sorarsak: Çalışmak nedir? Emek. Bildiğimiz Marksist anlamdaki emekten yola çıkıyor ve emek üzerine kurulu bir toplumun insanların geleceği olamayacağını iddia ediyor. 1921 yılında tembel olmak demek sanat yapmak, yaratıcı

olmak demek. Duyumlarla, etkiler hem kavramları hem duyumları, hem felsefeyi, hem sanatı, hem de bilimi etkileyen şeyler. Bunlar çok birbirinden bağımsız işlemiyorlar. Şiirlerde kavramlar yoktur, kavramlar şiirin kendi anlattığının içinde yatar. Örneğin iktidar kavramını şiire koyarak şiir yazmaya kalkarsanız şiir olmayabilir, ama öyle bir şiir yazarsınız ki iktidar kavramı çıkar ortaya. Şuraya doğru gidecek, zen noktasına, sıfır noktasına doğru. Varlık sorunu felsefenin temel sorunlarından bir tanesi. 1920'li yılların felsefesinin içinde varlık sorunu temel sorunlardan bir tanesi. Ve nesnellik dışı demek -varlık dışı demek. Varlık, varolmak kavramları insanın özünü, yahut aslını oluşturan kavramlar olarak durmuyor Malevitch'e göre. Olmamak, varlık dışına çıkmak, onun tembellikle buluşturduğu bir alan olarak duruyor.

1921 yılında yazılan bu minör metin* (1917 devriminden 4 sene geçmiş) daha başında emek üzerine kurulu olan bir sosyalizmin çıkmazlarından biri olan emek sayesinde özgürleşme sorunu karşısında Malevitch'de tembellik örneğinde, ciddi bir eleştiriyle karşı karşıya kalıyoruz. Çünkü Malevitch dışardan bakan biri. Tatlin'le birlikte Malevitch Rus konstrüktivistlerinin iki önemli ismi. Ve o bakımdan da bu metin hem büyük bir kapitalizm eleştirisi, hem de sosyalizm eleştirisinin taşıyıcısı. Aynı zamanda maddi dünya, madde ve ruh arasındaki ayrım diye bakılan modern kartezyen düşüncesinin de eleştirisi. Aslında Malevitch'in kartezyen düşünceyle çok alakası yok ama okunduğunda bunu çıkarmak mümkün gibi duruyor. Daha Spinoza'ya, daha beden teorisine, gerçek maddeci teoriye, gerçek materyalizmden çok, direkt olarak bedensel materyalizme yönelik bir metin. Çünkü tarihi materyalizm, yahut diyalektik materyalizm dediğimiz zaman tartışılacak bir şey var. Büyük bir teoloji de var. Metnin başında Malevitch bize hatırlatıyor. Bugüne kadar hep söylenen şey "tembellik bütün kötü olan şeylerin anasıdır". Bu bilinen bir vecizedir ve bu gerek

* Kazimir Malevitch, *La Paresse comme Verité effective de l'homme,* Edition Allia 1995.

Hıristiyan dünyasında, kapitalizme dönük bir ahlak çalışma üzerine, yahut Hıristiyanlığın emrettiği gibi gözükürken de tuhaf bir şekilde bizi Hıristiyanlığa bağlıyor. Kardeşlik, eşitlik, özgürlük vb. Aydınlanmanın yaptığı şey birazcık Hıristiyanlığı ayaklarının üstüne bastırmak, laikleştirmek. Ama ortak noktaları da kötülüklerin anasının tembellik olduğu. Ve bütün insanlık tarihi boyunca bu söz her yerde geçerli ve insanın eylemlerini özel bir şekilde belirliyor: Okullar, çalışma kampları vb. Mesela Foucault'nun hapisane modeli üzerinden yapmış olduğu analizleri, yeni hapishane modeli aslında "gözetleme toplumu" modelinin ilk aşaması gibi duruyor. Herkesin kalkış-yatış saatleri, çalışma saatleri belli. İlk çalışma evleri bu kapatılma mekanlarında kuruluyor. Fabrika işçileri gibi mahkumlar Avrupa'da çalıştırılıyor. İşte bu emek üzerinden kurulu dünya aynı zamanda liberal okumayla A. Smith'in olduğu kadar, Marx'ın da teorisiyle örtüşüyor. Komünist toplumun ütopyası aslında Malevitch'in dünyasına daha yakın Marx'ta emek üzerinden kurulu bir dünyanın aslında emek sömürüsünün eleştirisi, en şiddetli şekilde ortaya koyuluyor.

Marx'm kuramı üzerinden kurulu bir sosyalist toplum modeli de -Sovyetler Birliği modeli- sonuçta emeği yücelten bir sistem olarak çıkıyor, tam tersine olarak. Emek, dünyayı değiştirecek olan bir unsur olarak görülüyor. Ama komünizme ütopya olarak bakarsak, orada emekten çok tembelliğe yakın bir şey var. Yani Marx'ın komünist insanı, ilkel insan gibi yaşayan yani modern olmayan toplumun insanı. Ama Sovyetler Birliği'nde deneyimin gösterdiği şey, Amerika ile yarışma. Kim daha fazla füze yapacak, kim daha çok sanayileşecek, kim daha fazla silah üretecek, kim daha fazla ağır sanayi ortaya çıkartacak; bunu yüceltiyor. Yani emeğin sömürüsünü sosyalist toplum idealine doğru yönlendirmesi bir tarafta kapitalist toplum ideolojisine yönlendirilmesi, öbür tarafta olmak üzere. Aslında aynı şeyi yapıyorlar.

Malevitch'in burada gösterdiği de aslında Sosyalizm adını alıyor, insamn geleceğini emek üzerinden düşünürken, kapitalizmin yaptığı şeyden farklı bir şey gerçekleştirmiyor". Aslında

kapitalizm karşıtı gibi dururken aynı mekanizmayı çalıştırmaya devam ediyor. Kapitalist toplumlarda insan emeğinin sömürüsü var, sosyalist göstergede ise makinalaşan bir sanayinin insanları kurtaracağı inancı var. Yani günün birinde her şeyi makinalaştırdığı zaman insan rahatlayacak ve tembelleşebilecek. Ama tabii kapitalist mantığın çalıştığı Marx'ın yaptığı analizi düşünürsek, mutlak artıdeğer ile göreli artıdeğer arasındaki fark teknolojik donanımdan geçiyor. Artı değer görelileştikçe makinalar devreye giriyor ve sömürünün yoğunluğu artıyor ve buradan yola çıkarak bütün kötülüklerin anası tembelliktir sözünden yola çıkarak, Malevitch bize, bugüne kadar tembelliğe karşı yapılan gösterilerin çok doğru olmadığını gösteriyor. Çünkü, niçin emek bu kadar çok yüceltiliyor? Bunun tersine tembellik bir aşağılık nesnesi yahut kötülüğü besleyen bir şey olduğu ileri sürülüyor. Burada demek ki zafer işçinin gücünden, emekten geçen bir zafer ve zaten hem (1920'lerde) kapitalist toplumlarda hem de sosyalist toplumlarda emek üzerinden kurulu bir başarı, bir zafer, eğer inanılan bir şey olmasaydı, bu sosyalist blokla, kapitalist blok arasında mücadele de olmazdı. Kapitalistlerin korkusu da aynı zamanda aynı şey olarak duruyor. Dünya eğer sosyalizme doğru gidiyorsa emek sömürüsü üzerinden kazanılan artıdeğer elimizden gidecek. Buna karşılık sosyalistler şunu söylüyor: "Gelir dağılımındaki adaleti öyle bir şekilde kurmak lazım ki, kapitalistlerin elinde biriken para daha fazla dağılsın ve bu şekilde sanayileşme daha adil bir şekilde ortaya çıksın ve eşitlik, hukuki eşitliğin yanına iktisadi eşitlik de yerleşsin. Ve Malevitch için sosyalizmin bütün yapması gereken şey, kapitalistlerin elinden tembellik yapma ihtiyacını alıp, topluma yaymak. Bunun bir zenginleştirme olduğunu düşünebilir miyiz? Düşünemeyiz, çünkü herkesin ortak bir şekilde varolan zenginlikten adil bir pay alması demek, bazılarının biraz daha fazla alırken, diğerinin fakirleşmesi demek. Sonuçta bir dağılım, bir pay varsa, o pay kapitalist toplumlarda birinin lehine doğru çalışırken, öbür toplum idealinde dengeyi, eşitliği sağlayan bir sistem olarak ortaya çıkıyor. Fakat tabi 1921 yılında, Malevitch daha sonra oluşacak

olan Sovyet bürokrasisini düşünmüyor. Çünkü kemikleşen bürokrasi daha sonra ortaya çıkan bir şey. Devrim gerçekleşmiş ama yürümeyen şeyler de var aynı zamanda. Malevitch de Sovyetler Birliğinden Batı'ya doğru gidecek, çünkü onun yaptığı tipte sanat Sovyetlerde lanetleniyor.

Başlangıçta fakirlerin zenginleştirilmesi için sosyalizm var gibi gözüküyor. Fakat bu siyasal, uluslararası ve iktisadi bir mücadele. Ve bütün bir Sovyetler Birliği halklarının 1930'dan itibaren, önce Nazilerle sonra kapitalist dünyayla hesaplaşmak adına, sürekli zenginleşme olanakları kısıtlandı. Ve her zaman Sovyetler Birliğinin sözü şu oldu "Bekleyin, tüm dünya sosyalist olduğunda zenginleşeceksiniz. Çünkü şu onda onlara yardım etmemiz lazım....."

Burada bir de iktidarın yayılma özelliğini yok ettiğini hatırlayabiliriz. Çünkü iktidarın üzerine yaslanabileceği varlıklar yok oluyor. Niçin insanlar kendi tahakkümleri için bu kadar uğraşırlar? Eskiden bugüne kadar sorulan sorulardan bir tanesidir. Yani "niçin bedenler kendilerini hakimiyet altına alacak olan hükümdarlara imkan sağlarlar?" İmkan sağlamak, zaten varolmak eylemini beraberinde getiriyor. Eğer o varlık yoksa o varlığın üzerine kuvvet gider mi? Yani "sıfır noktası" denilen şey, "beyaz üzerine beyaz" tabi ki aynı zamanda varlığı yok ettiği gibi, iktidarın kullanım dokularını da yok ediyor. Yani bedenlerin emek gücü olarak kendilerini ortaya atmaktan geriye çekilmeleri ile birlikte onların üstüne yaslanarak yükselecek olan bir sermaye de yahut devlet iktidarı da kendi gücünü kaybediyor. Yani yine klasik bir sorundur bu, Marx'ın söylemiş olduğu gibi, artı değer olmazsa nasıl sermaye haline gelecek? Yahut tebaları olmazsa krallar nasıl "kral" olacaklar? veya vatandaşları olmayan bir ülke nasıl devlet haline gelecek? Bütün bu sorular varlık üzerine kurulu sorular.

Burada başka bir tema olarak kahvehaneleri birer tembellik ve boş zaman mekanları olarak örnekleyebilir miyiz? 1700'lü yıllarda açılıyor ilk kahveler. İngiltere'den moda halinde Fransa'ya geçiyor. Malevitch'in bahsettiği aylaklık, kahve

aylaklığı değil. Bedevi örneği daha tembelliğe yakın bir örnek, kahveden. Çünkü kahvede tembellik edilmiyor, kahvede bir tüketim gerçekleşiyor. Üretken bir emek yok orada (ama 19. yüzyıla bakarsak, 19. yüzyıl kahvelerinde iktidara karşı örgütlenme alanlarıdır. 1940-50 yıllarının pastahaneleri gibi). Bu kahvelere baktığımız zaman orada tembellikten çok aylaklık görüyorum. Burada tembellik kavramıyla aylaklık kavramına bakarsak. Aylaklık; 20. yüzyıl sonu çalışmayan insan modeli, işsiz insan, iş bulamayan insandır aylak. Dandy onun için aylak değil, flâneur. Geziniyor, dolaşıyor. Türkçe'de bizim aylak dediğimiz şey 20. yüzyılın ikinci yarısının sonunda ortaya çıkan işsizler, garantisizler. Bauman'ın ele aldığı birşey var. Küreselleşme üzerine bir kitap bu.* Orada bugünün aylaklığı ortaya koyuluyor. Bugünkü anlamıyla kahve daha çok işi olmayanların gidip zaman geçirdikleri bir yer. Bazı kahvelerin o boş zamanı içinde iş bulma olanakları sağlayan mekanlar bunlar aynı zamanda. Mesela mafya örgütlenmeleri kahvelerden geçen bir şey, aynı şekilde devrimci örgütlenmeler de kahvelerden geçiyor. Ama mesela, Avrupa'da bir kahve, Türk mahallesindeki bir kahve- oraya gelenlerin, iş sahibinin ilan astığı bir mekan, işçi bulma kurumu kahveler. Eğer böyle bakarsak, kahveye aylaklık var ama ne flâneurlük var, ne de tembellik var. Çünkü tembellik entelektüel bir şey. Tembel olmak dediğimiz şey Malevitch'in yaratmak üzerine kurulu bir şey. Çünkü demek ki insanın yaratıcılığını engelleyen bir şey.

Tembel dediğimiz insan tipi, Baudelaire olsun, Malevitch olsun, yaratma imkanları bulunan, uğraşı içinde olan insanlar. Onun için de daha sonra Tanrı ile kıyaslanıyorlar. Tembel olan Tanrı ile kıyaslanıyor, çünkü tembellik yapmak demek yani nesnellik dışına çıkmak, varlık dışına çıkmak demek, varolan koşullardaki yaşam biçimleri dışına çıkmak demek, yani bir kaçış çizgisi oluşturmak demek. Yani bir oluş haline girmek demek. Bugünkü insana sunulan olanakların dışına doğ-

* Zygmunt Bauman, *Küreselleşme,* Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay. 1999.

ru çıkma arayışında bulunuyor. Ama kahvede aylaklık yapmak değil. O anlamda kahve tembelliğe uymuyor diyorum. Felsefi anlamda tembellik kavramına çok uymuyor.Bu anlamda sanatçılar için kullandığımız "aylak" temasıyla farklılık gösteriyor. Dünyadaki adı duyulmuş bütün sanatçıları düşünürseniz, bunlar bütün gün atölyelerinde çalışıyorlar çünkü adamın yaptığı küçük bir film, resim vs. o kadar para ediyor ki, adeta para basıyorlar. Biraz da parayla alakalı bir dünya meselesi yok burada. Çoğu bu dünyanın insanı. Malevitch'in yapmış olduğu beyaz üzerine beyaz, çok para eden bir şey değildi. Hatta lanetlenen bir şeydi. Para ile sanat arasında bir ilişki yok burada. Malevitch sanatı bir felsefe olarak düşünür. Sanat yapmak eline boya alıp tuvali boyamak değil, sanatçının yaratım sürecinde olmayan bir şeyi düşünceyi, yahut bilgiyi üretmesi anlamındadır. Düşüncenin tembelliği. Tembellik düşünceye imkan sağlıyor. Bugünkü yaşam koşullarında çalışan insana baktığımızda, bir saat araba kullanıyor, yahut otobüse biniyor ve televizyonun karşısında uyuyor. Bu insanların yaratıcı olma imkanı yok.

Burada belki şöyle bir soru sorulabilir: Malevitch'in metni de Marx'ın komünizmi gibi bir ütopik gelecek vaad etmiyor mu? Ya da: Malevitch'in metni bir eleştirel gelecek kurgusu taşımıyor mu? Malevitch'in metninde tabii ki ütopik bir gelecek teması var. Marx'ın komünizmi de öyle. 70'li yıllardan beri söylenen şey: "Herkes bir sanatçı olabilir ve bir sanatçıdır" (Beuys). Sanatçının üzerinden örneklenmek bize şunu sunuyor: Yani normal koşullarda bizim sanatçı diye adlandırdığımız insan, ısmarlama iş yapmayan kişi demek. Bu sanatçı tanımına göre birinin birşey elde etmesi demek, varolan koşulların dışında birşeye kafa yorması anlamına geliyor. O zaman da varolan koşulların dışında birşeye kafa yorması demek emek gücünün çalışmaması demek. Kapitalist yahut sosyalist anlamda bu çok farketmiyor. Emek gücünün çalışmaması demek, bir artı değer üzerinden kurulu bir emek harcamamak demek. Bütünleşmiş Dünya Kapitalizminin en temel verilerinden bir tanesi de her çalışan insanın, emek yahut kol veya kafa gücü-

nün bir zaman diliminden maaşa bağlanması demek. Ama sanat-sanatçı kavramının içinde böyle birşey yok. Sanatçı -Malevitch'in anladığı anlamda- başkasının göremediğini görmekten çok, başkası için çalışmayan kişidir.

Burada ek olarak "emek" kavramını "varlık" ve "zaman" fikri ile de birlikte düşünebiliriz. "Zaman" kapitalist dünyanın en önemli öğesi. Varlıktan dışarı çıkmak demek, zaten çalışma zamanının dışına çıkmak demek. Tembellik etmek demek aslında çalışma koşullarının ve zamanının dışına çıkmak demek. Ama asla, hiçbir şey yapmamak değil. Sanatçı örneğini veriyor, ama insanlardan bahsediyor. Bunlar mükemmellik yapmaya çalışanlar, fikir vericiler, insanları yönlendirecek olan düşünceleri çıkartanlar. Sanatçı dediği kimse bu tür koşulların dışındaki yeni bir düşünceyi, yeni bir toplumu ortaya koymayı düşünen insanlardır. Burada dahileri hatırlayabiliriz belki. Gerçek sanatçılar deyince bir tür dahiden bahsediyoruz. Dahi dediğimiz insanı nasıl tespit edeceğiz, bu da bir problem. Malevitch zamanında bir dahi falan değildi, bir göçmendi sadece. Sovyetler Birliği'ni bırakıp, Avrupa'ya göç eden bir göçmen. Niçin göç ediyor? Orada bir şey yapamayacağını anladığı için. Bu bir tür özgürlük arayışı. Çünkü iktidar bazen o kadar çok bastırıyor ki, orada artık düşünemez hale geliyorsunuz. Mesela, kitaptaki şu cümleler büyük bir kapitalizm ve sosyalizm eleştirisi olmasına rağmen, bu bize başka şeyleri de gösteriyor, mükemmellik yapıcıları ya da fikir vericileri için: "Bütün bunlar düşüncelerin eylemi sayesinde er veya geç günün birinde bütün bir halkı ayaklandıracak olan bir yaşam biçimini kuracaklar". Bu Marx'ın lafından çok farklı bir laf değil. Marx bunu iktisadi ve siyasi koşullar altında düşünürken, Malevitch bunu bilimsel cümlelerle değil, ama bunu bir ümit olarak düşünüyor. Günün birinde bütün bu halklar bu koşullardan bir şekilde bıkıp başkaldıracaklar diye düşünüyor. Başkaldırmalar olmuyor değil, oluyor; rejimler değişiyor. Bazen rejimler durup dururken de değişiyor. Mesela İran'da durup dururken rejim değişti. Doğu Bloku birdenbire yok oluşuverdi. Birden bire savaşlar çıktı. İşte bütün bunlar birşeyin tükendiğini, yeni

bir şeyin başladığını gösteriyor. Ama en azından Malevitch'in metni hâlâ ereksel bir dil, bir nihai nokta inancı, özgürleşme anına doğru bir gidişat var. Bu gidişatı da mükemmellik terimi ile belirtiyor. Tüm bu minörlük, tembellik aynı zamanda mükemmel olmakla birleşecek. Mükemmellik nedir, sorusuna da Malevitch: "Günün birinde yeni bir beden, yeni bir makine, yeni bir aygıt, emek gücünün sömürüldüğü bu durumdan çıkartacak -bu Sovyetler Birliği'nde yaşayan ve devrimi destekleyen bir kişinin metinleri karşımızdakiler- ve bugün dünya başka bir görünüme bürünecek ve gelecekteki mükemmelliğin yoluna doğru gidecek. Bir insan, bir halk, bir insanlık tümüyle günün birinde bir amaca doğru gidecektir ve bu da mükemmellik demektir" diye cevap veriyor.

Yani mükemmellik Tanrının yaptığı şeydir. Burada biraz da tinsel bir boyutla karşı karşıya kalıyoruz. Çünkü bu onun söylemiş olduğu gibi fiziki dinlenmeden çok, ruhun dinlenmesi. Bedensel dinlenme demek, hem bedeni hem ruhu aynı anda dinlenme içine koymak ve Tanrının yapmış olduğu mükemmelliğe doğru giden bir yola koymaktır. Yola koymak nedir? yola koymak deyince mesela 20. yüzyıl filozoflarından Heidegger "*Hiç Bir Yere Varmayan Yollar*" adlı kitabında* tecrübe üzerine kurulu bir sanat yani araştırma yoluna girmek için ve de daha yakın bir zaman için kaçış çizgileri oluşturmak amacında olup, tözsel gerçek ve sanat arasındaki yapısal ilişkiyi kurmaya çalışmaktadır. Böyle baktığımızda Heidegger'den farklı olarak Deleuze ve Guattari'nin kavramları burada Malevitch'in bir metniyle bir tür ilişkiye giriyor. Ve zaten Deleuze ve Guattari'nin "Felsefe Nedir?" metninde söylediği gibi-felsefe konstrüktivisttir diyorlar. Felsefe Deleuze ve Guattari'de Malevitch'e yakındır. Oradan baktığımızda şuradaki metinlerle, bilinçli veya bilinçsiz -Deleuze ve Guattari bu metni okudular mı bilmiyoruz- ama direkt bir bağ kurmak mümkün.

---

* Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part,* Gallimard 1962.

Ama Malevitch'in zaten öbür metinlerini okuduklarına göre, yani bunu varsayalım.

Süprematizm nedir? Bunun türkçesi yok. Süpra; üstçülük demek, mükemmeliyetçilik diyebiliriz belki, ama tam da bu anlama geldiğini söyleyemeyiz. Mükemmeliyetçilik başka bir şey; yaptığı herşeyi mükemmel yapan insanlara mükemmelliyetçi diyebiliriz. Buradaki mükemmellik başka birşey. Ama hemen bunun arkasından Kandinsky "Sanatta zihinsellik" diye bir metni kaleme alacak. Ama zihinsellik aslında spirütualiszm, tinselliktir. Süprematizm, zihinsellik değil.

Mükemmele ulaşmak sözü aslında tüm evreni tıpkı insanı ortaya çıkartırken emek harcayan Tanrının farklı gücü gibi düşünmek gerekiyor. Burada Tanrının yaptığı şey tabi ki fiziki bir güç değildi. Ve diyor ki bunun sonucunda; "Madem ki Tanrı elleriyle fiziki olarak insanı yaratmadı, o zaman dinlenmeye ihtiyacı yok. Ama çalıştı, yaratıyı gerçekleştirmek için de aslında sözcükler söyledi. Mesela "Adem çıksın!" dedi. Bütün bu "olsun" dediği şeyi bütün evrende altı defa tekrar etti. Ve bu şekilde kendi tahtında, Tanrı ki tahtının ismi de tembellik tahtı- dinlendi ve kendi bilgeliğini de temaşa etti". Tanrı kendi tembellik tahtında dinlendi ve kendi bilgeliğini temaşa etti. Ve burada Tanrı mükemmelliğini bu temaşa sayesinde gerçekleştirdi. Yani Tanrının bilgeliği, hem evreni yarattı hem de bize onun bakışının evrendeki yaratılmış halini bize sundu. Kendi bakışını bize sundu. Yani tamamen bir sanatçı eylemi var burada. Tanrı, bakarak yaratıyor, kelime söylüyor -şiir gibi- kelimeyi telaffuz etmesiyle beraber o kelime varlık kazanıyor ve bu tanrının gözünden bakılmış bir şekilde bizim gözlerimize sunuluyor. Yani burada bir tür bakış meselesi var. Zaten de burada söylemiş olduğu şey: Tanrı altı günde dünyayı yarattı ve yedinci gün artık çalışmayı bırakıp, tembellik yapıp, dünyayı temaşa etmeye başladı. Mesela Zeus, tek çalışan Tanrı. P. Clastres'in şefi gibi Tanrı da ilkel bir şekilde çalışıyor -tek başına- ama sihirli bir gücü var. "Ol" diyor, oluyor. Zeus da öyle. Burada aslında Malevitch'in söylediği şey tembellik hakkını kapitalistler emekli olduklarında kazanabiliyor olma-

ları. Ama ancak kapitalistler kazanıyor. Ne yapmak lazım ki -gelecekten bahsettiği zaman- bu tembellik hakkı sadece sermaye sahiplerine ait olmasın? Orada sermaye sahiplerinin yerine bir fikir verenler söz konusu ediliyor. İnsan o zaman varlığına karşı bir mücadeleye başlıyor. Yeni varlığı nedir? Üretimidir. İnsan üretimine karşı savaştığı zaman, sosyalist veya kapitalist dünyadaki varlığına karşı savaşmış olacak. Yani onun varlık dışılığı bütün dünyadaki malların hepsinin yokolma tehlikesini beraberinde getirecek. İnsanın varlık dışılığına itildiği zaman mallar üzerine kurulu metalar dünyası bir anda kendi varlıklarını kaybetmek zorunda kalacaklar. Çünkü insan bunun için çalışıyor. Ve de bu aynı zamanda onun tembelliği olarak çıkıyor karşımıza. Bu bakımdan insanlığın düşünürleri bütün güçleriyle hem insanları hem hayvanları varlık dışılığa doğru taşıma zorundalar ve bu şekilde ancak varlıklarını gösterebilirler, doğrulayabilirler. Burada artık diyalektik bir negatiflikten çıkan, yadsımadan geçmeyen varlık dışının ancak varlık olabileceğini söyleyen bir olumlayıcı düşünce var. Ve bu sefer varlık artık tembelliğin ulaşmış olduğu mükemmel varlık haline geliyor.

Malevitch'te mükemmel varlık kendi varlığına ve üretimine karşı çıkan ve bütün insanları da, hayvanları da buraya doğru iten bir varlık halini alıyor. Bu bakımdan beyaz üzerine beyaz sıfır noktası bir tür evrensel devrim fikrini düşünüp yaratmaya çalışan sanatçı olarak çıkıyor karşımıza. Marx'm komünist toplumunda da karşımıza çıkıyor: Şu kadar saat kitap okuyan, şu kadar saat balık tutan kimse. Mesela sanat veya sanatçı kavramıyla devrimci veya komünist insan arasındaki ilişki tuhaf bir şekilde çalışmanın, emeğin sömürüsü olarak çıkıyor karşımıza. Yani minör olarak devrim -yani iktidarı alan, ele geçiren- majör devrimci bir düşünceye karşı adlandıracağımız şey. Bir tür olumlayıcı pasiflik, geri çekilmeyen olumlayıcı pasiflik. Bir tür iktidarsızlık çünkü, burada iktidar yok. Çünkü Malevitch çok öngörülü bir şekilde, iktidar meselesini ortaya çıkardı. Foucault'nun yahut yapısalcılık sonrası düşünürlerin 1960-70'lerde farkettiği şeyi, Malevitch 1921'de yazmış. İkti-

dar, iktidarları devirmekten geçmemeli. Buradaki sıfır noktasında bir iktidarı ele geçirmek veya devirmek değil, geriye çekilip, iktidarsızlık anını bulmak herkesin kendi iktidarsızlık anını bulması önem kazanıyor. Zira, günlük yaşamda bunun nasıl kurulacağı başka bir problem. Foucault'nun son metinlerinde "her insanın kendi bedeninden bir sanat eseri çıkarması" dediği, aslında Malevitch'in yaklaşımıyla birleşebilir. Minör sanatçı, sanat tarihinin veya siyaset tarihinin bize sunmuş olduğu tüm bu tarih oluşumlarının içindeki verilerin dışında düşünen, eylemi gerçekleştiren kişi olarak gözüküyor.

10 Nisan 2000

Malevitch'in insanın gerçekliği olarak "tembellik" kitabından bahsettik. Ve Malevitch'in süprematizm akımı içinde "beyaz üzerine beyaz"dan, yani renkteki erişilebilecek olan en mükemmel an olan "sıfır noktası"ndan ve bunun tanrısal mükemmellikle alakasından bahsettik. Aynı zamanda Malevitch'in S. Birliğinde yaşayan bir Rus vatandaş olarak sosyalist toplumun ve kapitalist toplumun birlikte işleyiş tarzlarını emek üzerinden düşündüğü için, insanın gerçekliği olan yani mükemmellik, tembellik meselesini anlayamadıklarını yazdığını söylemiştik. Buna biraz devam ettikten sonra aylaklık meselesinin günümüzdeki konumuna değinebiliriz.

Malevitch "tembelliğin bütün kötülüklerin anası olması" yaklaşımı karşısında, bunun ne kadar tinsel, Tanrı'ya ait olduğunu söyleyerek, aslında sosyalizmin kapitalizmle birlikte insanın temel meselesinin tembellik olduğunu farkında olup ama bu farkındalığı toplumsal alanda gerçekleştiremediğini söylemişti. Burada kapitalist sistemlerde kapitalist sınıf için, yani tembellik hakkına erişebilecek olan sınıf için bütün araçların mübah olduğu, çünkü zenginlik sayesinde yani artı değer üzerinden elde edilen kazanç sayesinde kapitalistlerin zenginlikleriyle tembellik hakkına sahip oldukları alt sınıfların ise hayatları boyunca çalışmak zorunda kaldıkları için, böyle bir hakları olmadığı fikrine değinilmişti. Buradan günümüzün aylaklığına doğru geçmeye çalışırsak; şöyle bir şey çıkar karşımıza: Malevitch için sanatçı ancak bir mükemmeliyete erişme durumunda kalan kimsedir. Tabi burada şu tip sorularla karşılaşılabilir: Sözü edilen mükemmeliyet fikrine sadece sanatçılar mı erişebilme hakkına sahipler? Ya da; hiç çalışmayan biri dolayısıyla hiç parası olmayan biri tembellik hakkına nasıl erişebilecek? Aslında bu gibi sorular toplumsallıkla alakalı olarak bazı zorlukları beraberinde getirmiyor değil.

Hiç çalışmayan kişi nasıl yaşayacak? Bunun Batı tarihi içinde bir takım karşılıkları oldu aslında. Hiç çalışmayanlar yaşa-

yabildiler, hem de rahat yaşayabildiler. Ama burada çalışmaktan kasıt, el emeği harcamaktır. El emeği harcamadan toplumda kimler yaşayabilir? Buraya geldiğimizde, tekrar benzer bir soruyla karşılaşabiliriz: Kimler çalışmadan toplumlarda ortak bilinçten bireysel bilince ulaşıp, toplum düzeyinde bir konuma gelip, toplumsal alanda el emeği harcamadan, bu işi başarıyor? Burada tabi ki aklımıza Şaman örneği geliyor. Bildiğimiz gibi Şaman'ı erk sahibi olarak düşünmüyoruz. Çünkü burada erk sahipleri daha sonra geliyor. Belki "kudret" diyebiliriz. Siyasi iktidarı olmayıp kudreti olanlar. Şaman, büyücü gibi kişilikler. Ama bunlar da bunun yanında belirli fiziksel sakatlıklar sayesinde bu konuma yerleşiyorlardı. Büyücüler ve Şamanları düşünürsek, bunlar genellikle doğal insani durumlardan eksiklikler taşımaları sayesinde fazladan "kudret" sahibi olan insanlardır. Şamanlarla büyücüler aslında bir tür iyileştirme pratiğine sahip olan kişilerdir. Ama nasıl iyileştiriyorlar? Yer altı ve yer üstü güçleriyle nasıl ilişkiye giriyorlar? Ya da öbür dünyadakilerle nasıl ilişkiye giriyorlar? Eğer Şamanların kullandığı davulu ve danslarını ve hayvan taklitlerini düşünürsek, bu insanlar bir nevi mükemmelliğe ulaşmış kişilerdir. Sakat olup da, bunu denetim altına alan kişilerdir. Yani güçsüzlükleriyle güç elde etmişlerdir ve kudret kazanmışlardır. Bu aynı zamanda sanatsal da bir sorun. Bir tiyatrocuyu düşünelim, dans ve tiyatro aslında mimetik bir ilişki.* Demek ki Şamanik faaliyetinde sanatsal bir faaliyet var. Ama bütün toplum şamanik ayinini bilmiyor. Demek ki ilkel veya yabanlarda büyücü ve şamanlığın toplum üzerindeki etkisi, üstünlüğü bir tür onların toplumsal durumdan ayrılmalarıyla, ve kendi ayrıcalıklarını ortaya koymalarıyla gerçekleşiyor. Bir "ayrıcalık" var. Çok sosyolojik bir kavramla karşı karşıyayız: "ayrıcalığı" olanlar. Sosyolojik olarak ayrıcalığı olan insanlar -toplumun ileri gelenleri, krallar, burjuvalar, aristokratlar, zenginler, vs.- kendi farklı konumlarını ortaya koyabilenlerdir. Zenginlik de sosyal bir ayrıcalıktır.

* Robert Wilson'un *minör* tiyatrosu buna örnek olabilir.

Daha önce sözünü ettiğimiz *flâneur* ve *dandy* kavramlaştırmalarını anımsayacak olursak, burada nasıl bir ayrıcalıktan söz edilebileceğini sorabiliriz. Bunlar için parasal yada statüsel bir ayrıcalık değil, minörlük üzerine kurulu bir ayrıcalıktan söz edebiliriz. Bu ayrım, kendi farklarını toplumda ortaya koymalarından kaynaklanır. Şimdi asıl sorumuz netleşti sayılır: Minörlük üzerine kurulu ayrıcalık nedir? Berduşluğunun ya da serseriliğinin farklılık olarak adını koymak. Yani zenginliğin ayrıcalığına karşılık, parasal ya da toplumsal statünün en aşağısına geçip, orada farklılığı ortaya koymak. Burada Kinik'leri örnek gösterebiliriz. Kiniklerin kendilerini köpeklerle özdeşleştirdiklerini biliyoruz. Diyojen en bilinen örnek. Diyojen toplumun içinde doğada yaşar gibi yaşıyor. Köpekler gibi. Kiniklerin yaptığı şey, "toplumun en aşağılığı olma" konumundan, farkı ortaya çıkarmak. Burada dandy örneğine yakın bir örnek var, kısaca minörlükten geçen bir örnek. Baudelaire de aynı şekilde bir örnek . Hatta daha yakın bir tarih, Roland Barthes bu örneğe yakın bir şekilde, geceleri Paris'te dolaşıyor.* "Berduş veya serseri *oluş*"... Bu bir burjuvanın ya da aristokratın kendini öbürlerinden ayırmasından farklı bir ayırma biçimidir. Üstten bakan değil, "aşağıya doğru" giden bir ayırma biçimidir. İşte Baudelaire örneğindeki flâneur bu tip bir minör ayrıcalık diyebileceğimiz bir *oluş*'a gidiyor. Minör ayrıcalık; en fakirden daha fakir, en sefilden daha sefil gözükmek... Bu aynı zamanda ruhun da bedensel sefillikle buluşturulması gibidir.

Mesela Kinikler hiç yıkanmazlar. Neredeyse onların toplumsal ayrımı doğal: kokuyorlar. Bunun için yanlarına yaklaşılmıyor. Dandy ise, tam bir Kinik olmasa da, onun aşağıya gidiş sürecini yaşıyor. Bir metafor olarak düşünürsek Şamanların yer altına inmesiyle, dandy'lerin yahut flâneur'lerin yer altına inmesi, kelimesi kelimesine yer altına inmekten geçiyor. Yani bir nevi "underground" kültür. Aynı zamanda kalabalığın içindeki herhangi birinin yer altı hareketi var. Bu bir

* Bkz., R. Barthes *Ara Anlar*, Kaf Yay., 2000.

"oluş-kaçış" çizgisi. Mesela 19. yüzyılda Gaugin'in, Lautrec'in çizgisi bir "oluş" çizgisidir (Toulouse Lautrec küçük yaşta attan düşüp cüce kalmış ve burjuva bir aileden gelmesine rağmen, kendisi Paris'in Kuzeyinde fahişeler ve kankan yapan dansçı ve konsomatris kadınlarla yaşamıştır). Minör oluşa gidiş, kaçış çizgisinde:

1) toplumun altına girmek,

2) normların altına girmek,

3) aile altına girmek

"Altına girmek"; yer altına girmek anlamında söyleniyor, yahut toplum, norm ve aile dışına çıkmak, onlar dışında yaşamak.

Burada mükemmellik biçimi bir şey yapmamak değil, tam tersine sürekli bir iş çıkarmak, eser vermek ama toplumsal anlamda emek sürecine katılmamaktır. Artı değer yaratmamak, ona el koymamak, burada mükemmelliğe doğru giden bir değer arayışı var. El koymak yok. Ne zorbaca, ne kapitalist anlamda değere el koymak söz konusu değil. Paul Gaugin örneğini verebiliriz. Gaugin de ailesini terk ediyor. Vahşi akımın (fovist) onun sayesinde çıktığını söylemek mümkün.

Minörlük meselesinde yavaş yavaş 20. yüzyıl başına doğru gelmeye başlıyoruz. Baudelaire ve Gaugin örneklerinden fovizme girmeye başladığımızda, fovistler bir hayvan "oluş"a gidişi, bu anlamda sanatta hayvansallaşma sürecini örnekliyor. Bir tür içsel şiddet, kendi ayrılığını yaptığıyla ifade eden bir şiddettir. Toplumsal anarşist bir şiddetten çok, içe dönük bir şiddettir. Ve bu aşağıdan, minör bir tür ayrıcalık, yahut kendini toplumdan ayırma bizi başka bir şaire götürebilir: Arthur Rimbaud. Rimbaud ilk defa "benlik" ve "öteki" meselesini ortaya koyan şairlerden bir tanesidir. Rimbaud şöyle söylüyor: "En hayvanı, en aşağılığı, ırkların en zencisi olmak istiyorum". Yani toplum tarafından en fazla dışlanan örnekleri olmak istiyorum diyor. Zenci "oluş", hayvan "oluş", aşağılık "oluş"... Temizlikle, şıklıkla, modayla düşünsel bir ayrımcılık olarak çıkıyor karşımıza ve sanatla buluşuyor. O zaman minör bir sanat

minör bir edebiyat, minör bir resim bir tür ayrıcalık ortaya çıkarma biçimi. Ancak bu ayrıcalığı egemen unsurlardan değil, egemen unsurların tam zıddı olan unsurlardan ortaya çıkarmayı içeriyor. Bir tür devrimci klasik yani bir entelektüelin kendini proleterya özdeşleştirmesinden siyasi olarak farklı fakat tavır olarak benzer bir tutumu içeriyor. Mesela boşu boşuna 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında "sanatçı ve bohem hayatı" aynı şekilde adlandırılmadı. 20. yüzyıldan başka bir örneği, Picasso'yu düşünürsek, onun hayatı üzerine çekilen bir filmi örnek olarak kullanabiliriz. Bu filmde onun eserlerini almak isteyen burjuva ve aristokratları kapısında nasıl beklettiğini hatırlatabiliriz. Bu bize bir tür güç ilişkisini gösteriyor. Yani paranın gücüne karşı, sanatın gücüyle karşılık veriyor.

Minör tavır, zenci sanatında, Kara Afrika'da ve yabanlardan gelen bir hareket. Yani Batı'nm sömürgeleştirdiği, ezdiği, köle olarak sattığı insanlardan geçen bir sanat anlayışı. Az önce sözünü ettiğimiz gibi, bir tür yer altına geçiş. Silahlı olmayan bir yer altı. İşte dandy ya da flâneur bu geleneğin içinden geliyor. Yani Kiniklerden uzanan bir çizgi. Malevitch ise tembellikten bahsettiğinde, beyaz üzerine beyaz dediği zaman, aslında bu sürecin en son noktasına varmaya çalışıyor, en mükemmel yer altına iniş... Çizgisi, rengi olmayan ve kendini ancak boşlukta kaybedecek kadar (sıfır noktası dediği şey) mükemmelleştiren. O halde tembellik emek karşısında düşünce tarihinde sosyoloji tarihinde ciddiye alınmayan bir kavram. Tembellik sadece toplumun dışında olma hali olarak çıkıyor karşımıza. Bir tür bireyleşme süreci. Nasıl Şaman, büyücü kolektif bilinçten kendini bireysel bilince ayırıyorsa, burada da sanatsal tavır, yine kolektif bilinç durumundan kendini ayırıyor. Anti sosyolojik bir durum söz konusu. Comte, Durkheim ve benzeri sosyolojik yönelimlere karşı bir tavır. Bunun da bir karşılığı var. Mikro sosyoloji aslında minör, detay üzerine kurulu tavırların araştırılmasını kapsıyor. Mikro sosyoloji, insanların nasıl gruplaştıklarını, iktidar ilişkilerini nasıl kurduklarını değil, bu ilişkilerin ortaya koyuluşunda, hangi detaylarla büyük toplumsal değişimler ortaya çıkıyor, bunu inceliyor.

Mikro sosyolojinin bireyi bile incelemediğini söyleyebiliriz. Bireyin bir tavrını, bir andaki tavrını incelediğini söyleyebiliriz.

Mesela günümüzden bir örnek verirsek; bir alan araştırması nasıl yapılır? Örneğin araştırma alanı lokanta olsun. Buradaki mekan, yerleştirme biçimleri, masalar, duvarlar, yani orada sabit sermaye nedir? Bıçaklar, çatallar hangi maddeden yapılmış, duvarlarda ne tip bir dekorasyon var? Mekan büyüklüğü, bulunduğu konum, mahalle vs. Önce bir fiziki araştırma. Bunun üzerine o fiziki araştırmaya göre, içeri gelen insanlar arasındaki ilişkiler. Lokanta sahibi ile müşteriler arasındaki güç ilişkileri ve müşterilerle diğer müşteriler arasındaki güç ilişkileri. Bütün sosyoloji araştırması bu değişkenler üzerinden kuruluyor. Fakat büyük (S) harfi ile sosyoloji, içeri giren aktörlerler nasıl inceleyecek? Mesele içeri giren kişi bilinen biri mi? Eğer bilinen biri ise, ilişkiler hemen toplumla kurulmaya başlanacak. z Ama buradaki kişilerin fiziki ya da toplumsal konumları başta gelecek.

Şimdi sıralarsak, bu örnekte şunlar var: 1) önce fiziki mekan dedik, nerede bulunduğu önemlidir. Türkiye'de mi, Fransa'da mı, İstanbul'da mı, vb. 2) Bulunduğu fiziki mekanın yerini önemseyeceğiz. Esnaf lokantası mı, lüks bir lokanta mı? Örneğin Beşiktaş'taki bir esnaf lokantasının garsonu nasıl davranıyor, orta sınıf bir lokantada bir garson nasıl davranıyor? Ya da lüks bir lokantayı düşünelim. Bir davranış ilişkisi farklılığı mikro sosyolojiyi ilgilendiren konu. Güç ilişkileri analizinde genelde garsonun ne zamandan itibaren nasıl davranacağı konusu mikro sosyolojinin konusudur. Burada davranışlar çok önemseniyor. Artık psikolojiye giden bir hat var. Davranış detayları analizi minör detayların analizi olarak düşünülebilir. En dikkat çekici isimlerden bir tanesi Gabrielle Tarde'dır*. Onun mikro sosyolojisi tam da minör bir sosyolojidir. İnsanların neyi, ne zaman, nasıl taklit ettikleri ana sorunlarından biridir. Hemen hepsi küçük detaylar üzerine kurulur.

* Bkz., Gabriel Tarde, *Les Lois Sociales,* Les Empècheurs de Penser en Rend 1999.

Bu minör oluşa dönersek, tembellik ve aylaklık meselesini düşündüğümüzde, karşımıza başka bir sorunsal çıkıyor. Bu da modern kapitalizmin ortaya çıkardığı yeni bir durumdur: İşsizlik. İşsizliğin olduğu yerde tembellik ve işsizlik arasındaki ilişki nasıl kurulacak? Bu bir irade midir? Yahut zorunlu bir durum mudur? 70'li yıllardan beri Batı kapitalizmi önce petrol krizi adı altında geçen daha sosyolojik olarak transnasyonel burjuvazinin tekelci burjuvazi karşısındaki egemenliği olarak adlandırabileceğimiz yeni bir oluşuma girdi. Ve buna göre de Batı ülkelerinde kalifiye olmayan işçiler sanayinin çökmesiyle ya da daha doğrusu emek gücünün daha ucuz olduğu yerlere kaydırılmasıyla bir işsizlik krizine girdi. Ve bu durumda da ya göçmenler ya mülteciler ya da yerel vatandaşlar iş bulamaz duruma geldiler. Bu aşağı yukarı 30 yıllık bir süreçtir. Bunun sonuçları sosyal sigorta sahibi olmamak, sağlığın bozulması, biraz daha marjinal bir örnek verecek olursak; öğrencilerin öğrenim sürelerini uzatmaları olarak düşünülebilir.

Mesela Türkiye'de çalışanların neredeyse %45'i kayıt dışı ekonomiden geçiniyor. Buraya vergisiz çalışanlar, mafya ve kara para vb. dahil. Batıda bu tip bir kayıt dışı ekonomi imkanı olmadığı için, işsizlik krizleri daha vahimdir. Artı, buradaki insanlar arası yardımlaşma ilişkileri ile Batıdakiler daha farklı. Burada bir tür aylak olma, tembel olma, iktisadi olarak rasyonel bir şey. İki üç saat dilencilik yapmak varken, sekiz saat çalışmaya gerek yok. örneğin mahalle yardımlaşma konusunda önemli bir kamusal alan. Aylaklık modern kapitalizmde minör oluş'la bir alakası olmayan gayet de ekonomik rasyonalitesi olan bir anlama geliyor. Dilenmek çalışmaktan çok para getiriyor. Örneğin son yıllarda sık sık rastlanan ve kadının eviçi emeğini ücretlendirmeye dönük sendikal çalışmaları hatırlayabiliriz. Bunu refah devleti için bir adım olarak değerlendirebiliriz. Başka bir açıdan bakacak olursak, bütünleşmiş dünya kapitalizminin girmediği alan, coğrafi bölge kalmadığı gibi, en "mahrem" alanlara da sızdığını söylemek mümkün. Sendikaların sosyal refah devleti adına aldıkları tavır ile, değişen kapitalizm arasında bir uyum var. Yani sendikal hareket işsizler adı-

na konuşurken, kapitalist ekonominin girmediği yerlere de girmeye çalışıyor. Hatta yine son dönemlerde rastladığımız bir başka durumu anımsatabiliriz. Öyle ki kadın doğurganlığı ile karşılanabilir bir emek kategorisi içinde değerlendirilmeye başlandı. Taşıyıcı anne olarak adlandırılan durumun özeti budur. Örneğin 1980'lerde feministler, kadınların doğurganlığının yine kadınların verimliliğini düşürdüğü gerekçesiyle doğumlara karşı çıkıyorlardı.

Peki bu süreç bizi nereye götürecek? Örneğin doğum kapitalize bir hal mi alacak? Yahut dandy ve berduş örneğinde olduğu gibi, insanlar hayattan ve paradan kaçmaya mı çalışacaklar? O anlamda sanatsal çıkışlar boşuboşuna psikanaliz tarafından kullanılmıyor. Bir tür kaçış çizgisini minörlüğe gidiş çizgisi şeklinde sanatla buluşturduğumuzda yıkım sürecine sokmamakla karşı karşıya bırakıyor kişiyi. Mesela Malevitch'te çalışma gibi olağanüstü bir pozisyon var aslında. Müzisyen, ressam vs. Fakat emek anlamında bir kullanımı yok bu çalışmanın. Tembellik olarak adlandırılıyor çalışmak. Değersizlik, kapitalizm anlamında değeri yok. İşte aylaklık o halde modern dünyadaki zorunlu durumdur. Ve artık bir ayrıcalık değildir. Çünkü artık üç-dört milyon işsiz varsa, bu farklı olmaktan çıkmıştır. Malevitch'in önerisine göre sanatçı eğer tembellik hakkına sahip olarak mükemmelliğe erişebiliyorsa, herkes sanatçı olabilir mi?

17 Nisan 2000

Malevitch'in S.S.C.B. eleştirilerinde gördük ki, tembellik insanın özünde olan bir şey; ama kapitalist ve sosyalist dünyalar insanı tembelliği üzerinden değil de çalışması ve emeği üzerinden değerlendirdiler. Lenin'in, "Kant'da Aydınlanma Nedir?" adlı makalesinde olduğu gibi, majörlük arayışı, toyluktan çıkış meselesi ve Lenin'in "çocukluk hastalığı" olarak adlandırdığı sol komünizm bu bakımdan bize yeni açılımlar ve yeniden eleştirel okumalar sunmakta.

Burada, Bakunin'in temel fikirlerinden yola çıkarak; anarşizm felsefesinin ana hatlarıyla, Lenin'in merkezi devlet ve Bolşeviklerin iktidarı fikirlerine karşı çıkan anarşizmin günümüzdeki hali ve Deleuze ile Guattari'den yola çıkarak "minörlük" diye adlandırdığımız kavram ile alakası üzerinde duracağız. Bakunin'in "Devrimci El Kitabı", "Federalizm", "Tanrı ve Devlet", "Devlet ve Anarşi" makalelerinden yola çıkacağız. İlk olarak devletsiz bir toplumun oluşumu üzerine odaklanan Bakunin'in düşüncesi, otoritesiz bir özgürlüğü öngörmektedir. Sosyalistlerde var olan halk devleti veya proleter devlet fikrinin tersine Bakunin, devletin zorunlu olarak kölelik ve kulluk yaratan bir aygıt olabileceğini iddia eder. Bu nedenle, "devlet ve otorite sonuna kadar red edilmelidir" derken Marx'ın devletin baskı aracı olduğunu söylemesine yaslanır. Aralarındaki ayrım şu şekilde ifade edilebilir: Olası bir devrim durumunda Bakunin, devletin tamamen ortadan kalkması gerektiğini yazarken, Marx devletin sosyalist bir aşamadan geçmesini doğru bulur. Ancak bu aşamadan sonra devlet yok olabilecektir. Burada Marx'ın, Hegel'in felsefesinden ne kadar etkilenmiş olduğunu fark edebiliriz. Ayrıldıkları nokta, o halde, budur.

Bakunin, "Devrimci El Kitabı"nda devrimin acil pratik sorunları üzerinde durur. Mükemmel anarşi toplumundan çok, bir eylem kitabı olarak düşünebiliriz bu yazıyı. Özel sanayi sektörlerinin toplumsallaştırılmasmdan yana gözükmeyen Bakunin, öncelikle miras hakkının ortadan kalkması gerektiğini

düşünür. Böylece işçi sınıfına ait bir mülkiyet, özel mülkiyetin yerini alacaktır. Ancak bu zaman alacak bir süreçtir, hemen gerçekleştirilemez.

Bu kitapta Bakunin, ani bir toplumsallaşmanın bürokratik bir yapıyı ortaya çıkarabileceği kehanetinde bulunur. Bu şekilde bilincin oluşmasının zorunluluğu üzerine düşünür. İşçi sınıfının üzerine dışarıdan bir bilinç verme söz konusu olamaz. Burada Lenin ile Bakunin'in ayrıldığı noktaya yaklaşıyoruz: işçi sınıfına bilinç verecek olan "avantgarde" işçiler, Bakunin için sadece bürokrasinin ortaya çıkmasından başka bir işe yaramaz. Bu, bürokratik iktidarı doğuran bir oluşum olarak kabul edilir. İşçi sınıfının bilinçlenmesi entelektüellere bırakılmamalıdır. Devrimin başkaları, yani devrimci pratik tarafından yönlendirilmesi değil, kaostan geçen bireylerin var edeceği bir devrimcilikle mümkün olabilir.

"Devrimci El Kitabı"nda Bakunin ayrıca geleceğin toplumunun uluslar üzerine kurulamayacağını yazar. Örgütlenmenin başarılı olabilmesi için ulus-devletler değil, uluslararası bir dayanışma gereklidir. Burada da Bakunin'in merkezi devlet fikrinden ne kadar uzakta olduğunu görmekteyiz.

Günümüzde Avrupa Birliği toplumunun gelişimiyle Bakunin'in fikirleri arasında ne kadar paralellik kurmak mümkün olur, sorusunu sorduğumuzda, hemen belirtmeliyiz ki, AB'nin kapitalistik yapısıyla Bakunin'in düşüncesi arasında hiçbir benzetme yapamayız. Sorulan bu soruyu doğru bulmadığımı ifade etmeliyim. İktidar ve otorite AB için temel ilkeler arasındadır. Avrupa Birliği içinde federalizm üzerine ele alınan son tartışmalarla, belki, Bakunin'in federalizmi arasında benzerlik var mı, sorusunu sorabiliriz. Bakunin "gelecekteki Avrupa devletlerinin birleşmesi"nden söz etmektedir. Başka bir sorun da Bakunin'in temsiliyet karşıtı tavrıdır. Bolşevikler için proleteryayı mecliste temsil eden bir temsilcilerin bulunması ana temsili mekanizmayı ortaya çıkarmaktadır. Bu parti tarafından ve onun bürokrasisi tarafından mümkün kılınmaktadır. İktidarın yok edilmesi, ancak temsil mekanizmasının dışına çı-

kıldığında ve federasyonların bireyler tarafından yönlendirildiği bir durumda mümkün olabilecektir. Merkezsizleşme diye adlandırabileceğimiz bu durum da, Marx'ın aşamalı sosyalizminin tam tersidir.

Bilginin merkezileştirilmesi de yine iktidar sorunuyla ilintilidir. Bilgi yukarıdan aşağıya doğru değil de, aşağıdan yukarıya doğru geliştirilebilecek bir şeydir. "Devrimci El Kitabı"nda Bakunin şunları belirtir: "Tanrı kültünün yerine insanlığa saygıyı, sevgiyi koyan, insan haklarına saygılı bir insan vicdanını adaletin tek temeli, kaynağı olarak görür, özgürlüğün salt olduğunu düşünür. Bir insanın özgürlüğünün başka bir insanın özgürlüğünü engellemesini doğru bulmaz. Kişi ancak diğerlerinin özgürlüğünü tam ve resmen rızasıyla kabul edip, genişlettiği ölçüde gerçekten özgür olmuş olur. Bu nedenle tek kişinin özgürlüğü ancak herkesin eşit olmasıyla elde edilebilecek bir şey olarak görünür. Burada birey hakları ortaya çıkar. Kurulabilecek bir anarşist toplumda birey hakları şöyle olanaklıdır: tüm giderler toplumun bütçesi tarafından karşılanmak üzere, her erkek ve kadın doğumlarından itibaren yetişkinliklerine kadar; bakım, yiyecek, sağlık, çalışma, kıyafet gibi haklara sahip olacaktır. İki yetişkin cinsin özgürlüğü, tembellik veya aktif olma, çalışma özgürlüğü, ahlaklı veya ahlaksız olmak özgürlüğü, kimseye karşı sorumlu olmaksızın kendiliğinden bile kurtulma özgürlüğüdür söz konusu olan. Özgürlük ancak özgürlük ile nihai hedefine ulaşabilir". Bakunin'e göre "başkalarının özgürlüğü benim özgürlüğümü kısıtlamak yerine, benim özgürlüğümü sonsuzcasına serbestleştirir ve mümkün kılar. Özgürlükler özgürlüklerden geçmektedir." Bireylerin özgürlüğü sonuna kadar savunulmaksızın özgürlük ortamının olanaklı kılınamayacağını savunur Bakunin.

"İnsan, Toplum ve Özgürlükler" yazısında: "Toplumla karşılaştığında ve ona karıştığında bireyin önce geldiğini, kolektifliğin ise daha sonra mümkün olabileceğini" savunur. Liberallerin toplum ve birey arasındaki ilişkisine rağmen, Bakunin "birey ve toplumun birbirlerine eşzamanlı olarak geçmiş oldukları" fikrini ileri sürer. Bunun da doğal bir durum olduğu-

nu yazar. Özgürlük sorununun patlak verdiği her yerde insanların otoriteye karşı çıkma hakları olduğunu hatırlatır.

Bakunin "Tanrı ve Devlet" adlı makalesinde, anarşist bir toplum kuramını oluşturmaya çalışır. Otoritenin doğası, otorite ve bilim arasındaki ilişkiyle, birey dikkate alındığında devletin bağını vurgularken, Bakunin burada "otorite ve bilim" ve de "insan, toplum ve özgürlük" bölümlerini yukarıdaki yazısında geliştirir. "Otorite ve Bilim" adlı bölümde doğal yasaları dikkate alır ve doğal durumun insan özgürlüğü ile alakalı olduğunu yazar. Ancak, insan bu doğal yasalara itiraz etme hakkını taşır bünyesinde. Doğa içsel bir yasa olmalıdır; çünkü iktidar tarafından yönlendirilemez ve dışarıdan verilemez. Halbuki bunun tersi olarak, devletin ve resmi kurumların yeni ideolojilerinin ve otoritenin yasakları dışsaldır. İnsana dışarıdan verilemezler bunlar. Yasalar bu nedenle red edilmelidir.

"Bilim ve Otorite"de şunları söylemektedir: "Uzmanlaşmış bir iktidar bizi yozlaşmaktan başka bir yere götürmemektedir. Uzmanların olduğu yerde kitleler ancak *kör bir kalabalık* olarak gözükebilirler. Bilginler topluluğu neticede, devletin hegemonyasına yarar. O sebeple toplumlarda dışsal yasalar ve otorite olmamalıdır. Bunlar birbirlerine yaslanmaktadırlar. Burada sadece kölelerin var olduğu bir toplum mümkün olabilir." Ancak buna rağmen, Bakunin ayakkabı söz konusu olduğunda "ayakkabıcının otoritesine ve bilgisine saygım vardır" diyerek, özgün bilgilere başvurulabileceğini de gözardı etmez. Ama onların insan üzerindeki zorunlu otoritesinin de karşısına çıkılması lazımdır, diye düşünür. Eleştiri ve red hakkı her zaman saklı kalmalıdır. Otoriteler arasında kıyaslama da yapılabileceğini ve birden çok uzmanın fikrini aldıktan sonra karar verilebileceğini ileri sürer. Bakunin, "çok özel konular" olduğunda bile, bir tek otoriteyi kabul etmemektedir. Birilerinin fikirlerine ne kadar bağlı olursak olalım, hiçbir zaman tamamen onun fikirlerine boyun eğmeme özgürlüğünü her seferinde saklayan Bakunin,"bilimin mutlak otoritesi"nin üzerine fikirlerini yaslar. Çünkü Bakunin'e göre bilimin temel amacı fiziksel ve toplumsal yaşamdaki maddi, entelektüel, ahlaki, gün-

delik yaşama içkin olan yasaların sistematik bir şekilde formüle edilmesi olarak görülmektedir. İnsan özgürlüğü ile uyumlu olduğu için otoritenin dışındaki diğer uzmanlıkların bilgisine başvurabilmektedir.

"İnsan, Toplum ve Özgürlük" makalesinde, liberalizmin bireysel özgürlüğünün ve serbest teşebbüs anlayışının ancak devletlerin denetimi içinde mümkün olduğunu; bu nedenle de, liberalizmin özgürlüğünün devletçi bir teşkilatlanmada mümkün olmaktan öteye gidemeyeceğini savunur: "Özgür olmak, kişinin etrafındaki insanlar tarafından kabul edilip", kendisine bu şekilde davranılması anlamına gelmektedir.

"Devlet ve Anarşi" makalesinde, Bakunin marksist devlet teorisinin eleştirisine girişir. İkinci olarak ele alacağım anarşist kuramın modern halini sorunsallaştıran John Purkis ve James Bowen'in "*21. Yüzyılda Anarşizm*" (Çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yay., 1998) adlı derlemesine girmeden önce, Bakunin'den çok daha önceleri Fransız ihtilali sırasında temsiliyetin ilk eleştirilerinden birini gerçekleştiren büyük bir yazarı da, burada temsiliyet bağlamında anmak istiyorum. Hapishaneye girmeden evvel çok okuyan Voltaire ve ansiklopedistlerden haberdar olan 18. yüzyılın en devrimci fikirlerini ve bunlar arasında insanın doğallığını, masalsızlığını ilk olarak veren, döneminin Mason cemiyetlerinin de etkisiyle olsa gerek "gizli bir suç cemiyeti" hayalini kitaplarında yansıtan ve bu cemiyette suç sayesinde en uç noktalara kadar varan insan güdülerinin en tuhaf yanlarını göstermeye çalışan, Aydınlanmanın en önemli figürlerinden biri olarak kabul edilen, Bataille, Blanchot, Sollers, Foucault, Paulhan, Deleuze tarafından 20. yüzyılda sık sık ele alınarak, okunan ve yorumlanan: Marki de Sade.

Marki de Sade "Fransızlar Bir Çaba Daha" adlı yazısında halka temsiliyeti başkalarına bırakmaması gerektiğini, bıraktığı zaman ise özgürlüklerinin elinden alınacağını haber verir. Sade için de doğa yasaları önem taşımaktadır. İnsanın doğası, doğasında yatan şiddet, iyi ve kötünün veya ahlakın da ötesindeki ahlaksızlığın ahlakı, devrimci temalarla karışmaktadır.

Sapkın ve normları veya norm dışına çıkanlar; kırbaç vuranlar ve yiyenler arasındaki güç ilişkileri vb. Sade'ın sorunsallaştırdığı konular arasındadır.

Psikiyatride tüm sapkınlıkları tasnif eden Sade'ın kitapları aynı zamanda aristokrasinin çökmüş ahlakına karşı birer manifesto gücü taşımaktadır. Bana kalırsa Sade'ın doğal yasalar ile ilişkisi, anarşistlerin 21. yüzyıla ait olarak düşündükleri post yapısalcılarla olan ilişkilerinden daha çok benzerlik taşımaktadır, bizim minör politika diye adlandırdığımız kavramla. Öncelikle Bakunin'in logos'unu, yani mantığını ve sözünü düşündüğümüzde, birey ve topluma devlete nazaran daha fazla önem vermiş olmasına rağmen, Hegelci bir okumayı ortaya koymaktan daha öteye gidemediğini, bu anlamda da; Marx'ı eleştirmesine rağmen, Marx'ın diyalektik bütüncül yönteminin dışına çıkmakta pek de başarılı olmadığını ileri sürmek istiyorum. O bakımdan Bakunin'in "negatif özgürlük" adını verdiği şey, Sade'ın veya Nietzsche'nin anti-temsiliyetçi ve anti-hegelci tavırlarından daha çok, Marx'a yakın. Daha bütüncül bir felsefenin içinde kalıyor; böylece de "minör" adını vermiş olduğum bir yaklaşımdan da oldukça uzakta duruyor. Mikro sosyoloji ve minörlük, Bakunin'in anarşizminden çok Sade veya Nietzsche'nin düşünceleriyle, fragmanlı bir yazı uslubu ve düşünce ile benzerlik taşımaktadır. Her ne kadar Lenin'in merkezi devleti ile Bakunin'in ademi-merkeziyetçiliği ayrı gibi dursa da, bunlar birbirlerine uzak olmaktan daha yakın olarak durmaktadırlar. Böylece 21. yüzyıl anarşizmiyle yapısalcılık sonrası arasında kurulan paralelliklerden çok daha az yakındırlar. Foucault'nun "iktidarın mikrofiziği" ile Bakunin arasında ilişki kurmak; bu anlamda imkansızlaşmaktadır neredeyse.

İktidarlar karşısında bireyin özgürlüğünden bahsedersek, ki anarşistlerin tavrında genelde bu yaklaşım söz konusudur. Anarşistlerde tekillikten çok tikellikten bahsedebiliriz, zannediyorum. Bu bakımdan da bütün ile parça arasındaki diyalektikte duran bu yaklaşım, her şeye rağmen bir bütünlüğü ortaya koymaktan öteye gidememektedir. Parçalanma değil bütün-

leşme çabası var. Bütünleşme çabası dediğim şey de, yine, Bakunin'in eleştirmiş olduğu şeydir. Tıpkı Comte'un her ne kadar bilimselliğe karşı bir tavrı var gibi gözükse de, yine doğaya karşı olan güven "yapay yasalar" diyebileceğimiz insanın yapmış olduğu yasalar bağlamında ona karşı ve birey de ismi üstünde bölünmez olanı, bir bütünü ortaya koyduğu gibi. Özellikle, negatif özgürlük ve başkaldırı meselesi özgürlüğü içeren bir logos ile karşı karşıya bırakıyor. Örneğin, Rousseau'nun ilkel toplumu, yabanıllar tarafından kurulan toplumsallıkla ilişkili gibi duruyor: Bir devletin bütünlüğü ile tözü olan bir bireyin bütünlüğü birbirlerine yakınlaştırmaktadır birey ve devlet kavramlarını. Burada ayrılıktan çok benzerlik vardır. Bakunin'in özgürlükten anladığı ile anarşistlerin özgürlüğü bibilerine yakındır; ama yapısalcılık sonrası özgürlük ile çok bir yakınlığı yoktur. Nedir yakınlaşan yönleri? Birey ve özne yapısalcılık sonrası düşüncenin içinde çok fazla önemli bir yere sahip gibi durmuyor. Tersine önemli bir sorunsal; ama tam da bu nedenle eleştirilmekte. Birey neredeyse bir söylen biçimi. Olmayanı var etme olarak çıkmakta karşımıza. Kendi kendisi bütünlük olan homojen bir varlık. Bunlar Hegelci diye adlandırılabilecek bütünsel bir düşüncenin ürünleri. Bir-ey, birden türeyen, gelen bölünmez olan demek. Özne ise bilincine sahip olmaktan geçen bir süreçte mümkünleşmekte. Bilinçsiz bir özne ile bütünlüklü olmayan bir birey bulmak zorlaşıyor, bu anlamda. Özne bilinç felsefesiyle, modern dönemin büyük filozofu Descartes ile alakalı. Düşünebilen bir bütünlük. Kuşku duyan ve düşündüğü zaman var olan bir şey özne. Bütün bunlar yapısalcılık sonrası düşünce için eleştirilmiş olan fikirler.

Ağ meselesi ise, network anlamında kullanıldığında postmodern dönemin anarşistlerinin Deleuze ve Guattari'den ödünç aldıkları bir kavramın içinde gelişiyor. Alman veya Amerikan anarşist düşünürlerinin geliştirdiği bir kavramın sorunsallaştırılmasından öteye gidemiyor. Anarşizm de bir tür postmodernizm gibi ele alınıyor 21. yüzyıl anarşizminde. Ancak, federasyon kavramı, burada, bana ilginç bir kavram gibi geliyor. Özerklik, "kendi kendini yönetme, özyönetim, merke-

zi otoritenin dışına çıkma" gibi siyasi terminoloji içinde son yıllarda önem kazanan kavramlar. Postmodernizm ve yapısalcılık sonrasına içkin gibi duran kavramlar. Azınlık meselesinin bir federasyon fikriyle anlam kazanmaya başlaması, veya farklı azınlıkların bir coğrafya üzerinde bir federasyonlar birliği olarak düşünülmesi günümüzdeki siyaset kuramlarına ve adem-i merkeziyetçilik fikirlerine yakın fikirler olarak durmaktadır.

Temsiliyet fikrine yeniden dönersek; birilerinin diğerlerinin yerine delege olarak meclislerde temsil etmeleri ve temsil edilenler adına temsil edenlerin konuşmaya kalkması, demokratik bir tavır gibi durmasına rağmen; özellikle Michel Foucault'nun pratiklerinden ve eserlerinden biliyoruz ki, burada yeni mikro iktidar mekanizmaları meydana gelmektedir. Temsiliyetler monarşilerde ve cumhuriyetlerde her iki rejimde de modern yönetme biçimleri arasında sayılmaktadır. Yukarıda ele aldığımız gibi, daha cumhuriyetin kuruluş aşamasındaki Fransa'da Marki de Sade bu tür bir temsiliyet hakkını yadsımakta ve buna karşı çıkmaktadır. Bir kere Sade'da bir birey sorunu ortaya atılmıyor. Doğal durum ve doğal hukukun şiddeti var, ama bu temsiliyetin medenileştirici yönüyle işlememektedir. Bu parçalanmış bir kişilik, daha şizoid bir varlık. Sade'ın cinsel sapkınlıkları -kendisini sadizmin kurucusu olarak ansa bile pskiyatristler- bizi iktidarların mikro boyutuyla birleştiriyor. Her bir kişinin diğerleri üzerindeki egemenliği her zaman için Sade'ın metinlerinde okunabilen bir şey. İktidar ilişkileri olarak Foucault'nun tanımladığı şekliyle Sade'ın metinlerindeki zevk alma ve zevk verme ilişkisi yatay bir ilişki olarak iktidar bağlarının hiyerarşisinden çok uzaktadır. Burada zevk alan kişi ile zevk veren kişi cinsel olarak birbirlerini tatmin etmektedir. Acı veren ile acı duyan ise, başka bir meseleyi bize taşıyacaktır. Buna daha ileride değineceğiz: Sacher-Masoch'nun felsefesi bambaşkadır. Bu ilişki içinde biz bireyin parçalanmasını da görmekteyiz. Bir anda zevk alırken, birden bire zevk vermeye başlayan bütüncül bir birey yok. Bunlar değişkenlerle hareket etmektedirler. mikro sosyoloji

burada devreye girebilir; bu da anarşistlerin birey ve toplum merkezli görüşlerinden çok başka yerlere taşımaktadır bizim düşüncemizi. Minör bir yaklaşımın mikro-sosyoloji ile olan alakası, anarşizm ile ilintili gözükmemektedir.

Siyaset ağırlıklı metinlerde siyasetin bütüncül yaklaşımları ve varsayımları bireyin karmaşası karşısında aciz kalıyor. "İktidarda olmak" ne demek sorusu da sadece siyasi olarak sorulabilecek bir konu olarak kalıyor; halbuki yukarıda ele aldığımız şekilde bu bir psikanalitik ve erotik sorudur aynı zamanda. Ama norm açısından kimin ne zaman hangi tür bir gücü diğeri üzerinde kuracağını ve bunu kullanacağı hakkında bize çok fazla ipucu vermiyor. Cinselliğin bile iki cinsli olması (biseksüellik meselesi) iktidar oluşumlarında minörlük kavramıyla çok anlamlı bir ilişkiyi oluşturmuyor. Salt siyasi metinler yeteri kadar açıklayıcı olamıyor.

Aşağılık-oluş diye adlandırdığımız (Baudelaire, Rimbaud vb.) şey ile günümüz toplumlarının travesti hikayeleri çok farklı. Aşağılık-oluş bir bakıma entelektüel bir hareket; Sartre'ın "kendi sınıfıma ihanet etmekteyim" dediği gibi bir şey. Toplumda para kazanmak için fuhuş yapıldığında toplumsal normlarla bütünleşildiğinde aşağılık-oluş'tan söz etmek mümkün olmaz. Zengin olmak, başarılı olmak, itibar kazanmak minörlük ile alakalı olarak durmamaktadır. Marjinal olanın normlara girmeye çalışmasıyla alakalı olarak görülmelidir. Flâneur olmak başka bir şeydir. Azınlık olmak, travesti, Kürt veya Yezidi ne olursa olsun, minör olmak ile aynı oluş içine girmek demek değil. Minörlük yukarıdaki bir konumdan kendi kendisinden feragat etmekten geçen bir şey olarak okunmalı. Bir çok azınlık, toplum içinde kendi iktidarlarını kurmaktan başka bir şey yapmayan pratiklere yöneliyorlar. Mafyavari oluşumlar da bunların örnekleri arasında sayılabilir. Mafya devlet karşıtı olarak oluşsa da bir "sivil toplum" olarak okunabilir mi? Yahut da sivil toplum olarak kabul edildiği durumlarda, nasıl olur da sivil toplum kurumlarına güven sağlayabiliriz? Mafyalar veya siyasi"azınlıklar" siyasi oluşumlar olarak sadece mikro devletler kurma hayaliyle var olabiliyorlar.

Tek farkları devletin genişleme alanlarının daha fazla olması ve marjinal küçük azınlık gruplarının bu olanaklarının daha az olduğu gerçeğidir.

Aşağılık-oluş içinde "sonsuzcasma doğru" giden bir çizgiden söz etmek mümkündür. Hiç bir grup veya kişi sonsuzcasına küçülmedikçe minör oluşa veya devrimci oluşa tekabül edememektedir. Her birinin farkı her bir küçük alanın diğer alanlardan farklılaşması üzerinden belirgin kılıyor kendisini. Küçük parçalanan devletler, Ortaçağ senyörleri, mafyavari oluşumlar, devletin oluşumunda yeni güçler olarak postmodern dönemin içinde kendilerini ortaya koymakta aciz değiller; ancak bunların oluşumlarının minör politikayla hiç bir alakalarının olmadığının üzerine sık sık basarak söylemeliyiz. Günümüz örneklerinden bahsedersek; tabii ki Alaaddin Çakıcı örneği siyaset ile gizli servislerle ve mahalle kabadayılığı ile birleşen güçlerin bazen siyasi dünyayı ne kadar etkilemekte olduğunu görebiliriz.

Bu açılardan baktığımızda 21. yüzyıl anarşizmi olsun, Bakunin anarşizmi olsun, minör politika ve yapısalcılık sonrası düşünce ile ilintilendirilmesi çok zorlaşıyor. Özgürlüğün bir "an" meselesi olması fikri ilginç bir fikir. Ancak, bu günümüzdeki anarşist söylem içinde bir anlam kazanıyor: Bergsoncu ve dolayısıyla Deleuzecü bir an ancak bugünün anarşizm okuması içinde mümkünleşmekte. Bu okumada yapısalcılık sonrası düşüncenin büyük bir etkisi olduğunu söylemek doğru olacaktır. Ancak bu an negatif özgürlük kavramıyla anlaşılır kılınıyorsa, o zaman bazı teorik sorunlar çıkacak karşımıza; ve bunu Deleuze ile birleştirmek olanaksızlaşacak. Difrensiyel hesapta olduğu gibi, en küçük farkın önemi teoride anlaşmazlıklar doğuruyor. Bu anlamda halka ve bireylere özgürlük vaadinde bulunan çağdaş anarşizm için de söyleyebiliriz ki, aslında Sade, Nietzsche ve Foucault'nun özgürlükleriyle direkt olarak alakalı değil. Mikro iktidarlar göz önüne alınmış gibi durmuyor; çünkü daha bütünsel bir yaklaşım söz konusu. Anarşizmin etkin olduğu 19. yüzyıl sonunun genel fikirlerinin havasından ayrı olduğunu düşünmek, zaten bir açıdan safdillik

olacaktır. Her söylem kendi döneminin söylemlerinden etkilenerek, ona karşı veya ondan yola çıkarak yeni söylemler üretme kapasitesine sahip olacağından, anarşizmin de aynı şekilde geçen yüzyılın genel havasından etkilenmiş olduğunu düşünmek doğru olacaktır.

Bu anlamda Foucault'nm 20. yüzyılın ikinci yarısında oluşturduğu "söylemin düzeni"nden daha farklı bir yere giden söylemler üretmek, 21 yüzyıl anarşizmini beslemiş olsa da bu beslenmenin köklerinde yatan birey ve toplumun bütüncül okumaları hâlâ bu söylemi etkilemeye devam etmektedir. Aydınlanmacı yaklaşımın majörlük hali yani toyluktan çıkması hep özgürlükler açısından olumlu olarak değerlendirilmiştir; burada, minör politikada ise farklı bir yaklaşım söz konusudur. minörlük tam da toylukla çakışmaktadır. Toplumun bireyler tarafından yapıldığı söz konusu edilmeyecektir. Başka bir okumayı mümkünlüğe açmaktadır. Buna yakın olarak kabul edebileceğimiz Sade'ın "Fikirler"inde, küçük bir metinde, yargıçlara karşı çıktığını görüyoruz. Hitap ettiği kitle Fransız devrimci halkı, yani vatandaşlar; "iktidarı temsiliyetten geçerek başka birilerinin yani Jakobenlerin temsiliyetine bırakırsanız, o zaman özgürlüklerden feragat etmek zorunda kalacaksınız. Onlar 16.Lois'in tebası olarak devamıdırlar. Parlamentoda kendi iktidarlarını kraliyet iktidarı üzerinde yeniden kurmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar" diye yazar. Bu şekilde kudretli insanın temsil eden ve köle olmaya devam edenlerin ise temsiliyeti temsilcilerine bırakan halk olduğunu söylemiştir. Cumhuriyet nasıl "tek ve bölünmez" bütünlük olarak düşünülüyorsa, parlamenter idare de bu "bölünmez bütünlüğün" sözcüsü olacaktır, böylece de egemenlik elden çıkacaktır. Halbuki Sade için "ahlaksız" veya "edepsiz" diye adlandırılan "pervers" ancak bu edepsizliği sayesinde kadının korkunçluğuyla eşdeğerde olabilecek ve bir temsiliyete girmeden, erkek kadını temsil etmeden onunla eşdeğer bir duruma gelecektir. Ama bunu yapan bir mizojin olmaktan çok bir edepsiz olmalıdır. Bu da "anormal" olarak adlandırılmamalıdır.

Pierre Klossovsky, Sade üzerine yazdığı kitabında (*Sade, mon prochain,* Seuil, 1947 ve 1967) cinsiyetlerin birbirlerine karıştığı bir durumda, edepsizin kadının cinselliği ile eşdeğerde olacağını öne sürmektedir. Her bir cinsin ikisinde de rollerin değişebileceğinden ve bu şekilde de edepsizlikteki eşitlik ile erkeğin farklılaşmasının ancak cinselliğinden geçebileceğini iddia eder: "Aktif oğlancılık ve pasiflik bir tarafta; lezbiyenlik ve tribadizm diğer tarafta" (bkz. s.45). Bütünleşmiş korkunçluk adını verdiği şekliyle Klossovski, Sade'da duyarlı çokbiçimliliğin didaktizmini bulur. Bunların temsilcileri ise kadın ve erkeğin kendileridir. Bu model içinde de her bir cins diğerini içselleştirir; bu müphemlikten dolayı değil ama müphemliğin zenginleştirilmesinden dolayıdır. Erkek burada kendisini akılcılığın modeli olarak sunsa bile, bir edepsiz olarak duyumsal bir sözcenin temsiliyeti olur. Bu Sade için bütün bir ateizm olarak adlandırılmaktadır. Benliğin kendine benzer sınırlarını kaldırarak, kendi özdeşliğinden dışarı çıkar ve böylece bedenin kendine has olan özdeşliğini yok eder. Beden artık iki cinsin müphemliliğinin zenginliği içinde kendi kendilerinin temsilcisi haline girerken, özdeşlik ilişkisi de bozulmuş olur. Burada bizim ilgimizi çeken şey; bu çoğalmanın bir anda eksiklikle olmasa bile, bir "azlaşmayla" alakalı olmasıdır. Erkek erkekliğinin azaldığı yerde cinselliğindeki gücü saklarken, iktidarın mizojin yapısından kendisini kurtarmakta ve egonun kendi özdeşliğini de temsil edilemez hale getirirken, temsiliyet mekanizmasına zarar vermekte; bu şekilde de kadının özdeşliğinin de bozulduğu bir ortamda ikisi de birbirlerini direkt olarak temsil etmeye başlarlar.

Sade'ın siyasi anlamdaki temsilciliğe karşı gelmesiyle, cinsiyetler arası temsiliyet mekanizmalarının bozuma uğramasındaki bağı bu şekilde açıklayabiliriz. Kurumlar tarafından temellük edilmiş bedenlerimizi kurumların temsil eden ve özdeşleştiren yapısına, Sade böylece, edepsizlik sayesinde cevap vererek özdeşliği bozmaktadır. Bozulan kimlikler, "benim" diyen bedeni temellük etmekten vaz geçerler. Kurumsal dilin bize öğrettiği "ben" o halde benim bedenime ait bir şey olmak-

tan çıktığında özdeşliği bozmuş olur. Başkasının bedeni de bana ait olmaktan çıkar ve kendini temsil etmekten başka bir şey yapmaz. Çünkü zaten kendi içinde, kendi doğallığı içinde ve kendiliğinden olarak beden iki cinsiyeti içinde taşıdığında, kurumsal dil darbe almış olmaktadır.

Bedeni olan "ben", "ben"i kazanırken, öteki beden bana ait olmayan olarak benim tarafımdan kaybedilir. Eksilme eylemi, işte bu kaybetme anında gerçekleşmektedir. Bir bedene sahip olmanın temsiliyetinin şartı kendime has olan bir bedene sahip olarak değil de, bir edepsizliğin özgül koşullarında imkanlı hale gelmektedir. En büyük suç Sade için, başkasının bedenine zarar vermek değil; kendi bedeninin egemenliğini oluşturan kurumsal dili yapıbozumuna uğratarak, dilin içinden kurum dışı, ahlaksız bir görüntüyü edepsiz sayesinde sunmak olur, devrimci diye adlandırabileceğimiz minör politik eylemde (Sadizmin başkasına eziyet çektirmekten çok başka bir okuması olduğunu göstermiştir Pierre Klossovski). Bu eylemin kendisi cinsel olduğu kadar, anında siyasi bir eylem olarak okunabilir ve Klossovski'nin de bize göre, yaptığı yorum bu minvaldedir. Bu durumda hayalgücü gerçek bir temsiliyetin yerini alır: Cinayetin romansı hayalgücü gerçek olanı değil, kurgusalı bize göstermektedir.

Aydınlanmış diye adlandırılmış insanlar yeni bir anayasa ile birlikte yeni hakları ortaya çıkarırlarken, vatandaşlar onların bu yeni fikirlerine boyun eğmekten öteye gidemeyecektir. Sade bunu sorun olarak ortaya koymaktadır. Buna göre, halka kalan seçilmişlerin fikirlerini kabul etmekten başka bir şey değildir. Güneş kral 14. Louis örneğinde olduğu gibi, güneşin ışıkları sadece parlar ve dünyaya yansır; bu da cama yansıyan ışığın parlaklığında tıpkı yıldızlarda olduğu gibi insanları söndürür. Bu metinler ebedi ağırlıklı metinler olarak görünmekteler ama halka haykırmaktan başka bir işleri de yok gibi durmaktadır.

Sade'm, burada öz ettiği, temsilcilerinize sizin yerinize idare etmek üzere iktidarı bırakmayın; çünkü cumhuriyet onlara

bırakılacak bir şey değildir. Cumhuriyet ve egemenlik herkese aittir. Burada, çok aydınlanmacı bir tavır var, ancak, bu tavır beraberinde bir bireyin her türlü norm içi ve dışı bir oluşumu, bir parçalanmayı, bir ayrışıklığı oluşturduğunu düşündüğümüzde hiç de Bakunin'in ele almış olduğu salt birey fikriyle alakalı olmadığını görmekte gecikmeyiz. O bakımdan, Sade'ın tavrı aristokrat ama kral tarafından hapse attırılan bir cumhuriyetçi aristokratın tavrı olarak karşımıza çıkmaktadır. Hapse atılmasının nedeni ise sanıldığının aksine şiddetli bir cinsel yaşamı yaşamış olmasından çok, o döneme ait olan tıpkı söylemlerin bir döneme ait olduğu gibi, bir aristokrat yaşamının cinsel sapkınlıklarını kaleme alıp, tarihe bir belge olarak bıraktığı içindir. Psikiyatri tarafından adı sadizm ile bütünleşen Sade, burada ve bu tavırlarda ve tutumda, bir cinsel sapkından çok, cumhuriyet tutkunu bir aydınlanmacı olarak ele almabilinir. Bu söylemsel devrimde en aşağı tabakaların gittikleri yere Bastille hapishanesine kapatılıyor, şikayet mektupları sayesinde. Karısının annesi tarafından şikayet edilen Sade, yaşamından çak aristokrat değerleri yerle bir ettiğinden dolayı saldırıya uğrayarak, içeri tıkılıyor. Tüm rejim aleyhtarlarının kaderi Sade'ın da kaderiyle birleşiyor. SSCB'de Paradjanov'un eşcinselliği veya Fransız Komünist Partisi'nde Gide'in sömürülenlere karşı tavrından çok, eşcinselliği yüzünden "dönek" kategorisine konulması gibi, Sade de sapkın olarak kabul edilen entelektüellerin kaderini paylaşır. En karanlık ve en izbe yerlerde aşağılık sınıfların hayatını pratik ederken, Foucault'nun veya R. Barthes'ın pratikleriyle benzerlik göstermektedir. Baudelaire veya Rimbaud aynı şekildedir. Minör oluş ve aşağılık oluş burada daha anlamlı hale gelmektedir; yaşayarak yazılan kuramsal olmaktan çok pratiği belirleyen yazıların, minör oluşundan söz etmekteyiz. Sade bunu yazdığından dolayı hapislik oluyor. Sade'm yazdıklarına ne kralcılar ne de cumhuriyetçiler tolerans gösterebiliyor. 2 Nisan 1789'da devrim sayesinde Sade da hapisten çıkartılıyor; ama cumhuriyetçilerin baskıcı tutumlarına karşı gösterdiği tepkiler onu yine cumhuriyet zamanı da hapise yollamaktan kurtaramıyor; ancak Robespierre'ın

idamı onu bir kez daha giyotinden kurtarıyor. Metinlerinden ve kitaplarından bir çoğunu da hapisteyken yazıyor: Paradjanov'un dediği gibi, Gulak kamplarından çıktığında "Bazılarının Oxford'dan çıktığı gibi, ben de kamplardan eğitilmiş bir şekilde çıktım. Onlarca eser, onlarca desen vb. ürettim" diyor Arte'de, televizyonda kendisiyle yapılan bir konuşmada.

21. yüzyılın anarşizmi olarak adlandırılan düşünme için, bunun yapısalcılık-sonrası düşüncenin sayesinde yeniden bir okumayla canlanan bir anarşizm olduğunu söyleyebiliriz. Bu tip bir kuramsal anarşizmin ne yollara gideceği, yapıbozumsal yola mı yoksa arkeolojik yola mı gireceğini 21. Yüzyılın zaman birimi içinde ancak yaşarken görmek mümkün olabilecek.

24 Nisan 2000

Epistemolojik ve söylemsel bir oluşumun Bakuninci bir diyalektik düşünce ile ilgili olmayacağını söyledik. Burada bunu, yeniden hatırlatabiliriz. Dayanışma ve direnme biçimleri ne kadar bireycilik üzerine kurulu olursa olsun, yine de, birey üzerinden kurulu bir özgürlüğün yapısalcılık-sonrası ile alakalı olmadığını tekrarlayabiliriz (daha fazla bilgi için. Bkz. Ali Akay, *İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yay. 1995, 2000). Modern bir bireyden çok bir bireyselcilik süreci ve kişilik bireyden daha ön plandadır Foucault'nun Deleuze'ün okumalarında. Bugün anarşizmin kuramsal okunuşu ne anlama gelebilir? sorusunu sorduğumuzda, yanılsamanın var olduğunu da hatırlatmıştık.

***

"Yeni Bin Yıl için Ortodoks Olmayan Düşünceler" başlığı bizi yeni bir alana doğru götürmekte gibi duruyor. 12 farklı makaleden oluşan kitap anarşizmi çözümlemeye ve güncelleştirmeye kalkıyor. Girişte "devlet bir devrimle yıkılabilecek bir şey değil" diye yazdıklarında "devrimin stratejisi" daha anlamlı hale gelebiliyor. Bireyin minör anlanların içinde bulunduğu toplumsal ilişkilerde devlet iktidarını bir yere yerleştirip, güçlerden bir yapı ortaya çıkarıldığı iddiası ortaya konuluyor. Anarşizmin felsefi olarak devleti iktidar odağı olarak karşısına yerleştirmesinin sebebi devlet iktidarının topyekün iktidarının ortadan kaldırılması ile, kurulacak olan ütopyanın en önemli dayanağı insanın doğası olduğu söyleniyor. Öncelikle ortodoksiden uzaklaşarak , "Anarşizm, İnsan Doğası ve Tarih" makalesi anarşist perspektiften gelişen insan doğasının ikili karakterinden bahsediliyor. Biri evrensel anlamdaki kötü olarak kabul edilen, diğeri ise bağlama göre değişiklik gösterebilen, iyi karakter. Ancak bunun üzerinden insanlığın kötülük yapma kapasitesinin iktidar şehveti üzerinden geliştiği ileri sürülürken merkezi devlete genel olarak mesafeli, iktidarı toplumlardan kaldırmanın imkansızlığı üzerine düşünen bir fikirle karşı

karşıya kalıyoruz. Bu "insan doğası" üzerine geliştirilen indirgemeci bir anarşist apriyoriyi reddeden bir düşünce ortaya koyuyor. Anarşist kuramdaki köklü yeniliğin en önemli motivasyonlarından birinin de, aslında 1970'den beri tartışılmakta olan yapısalcılık sonrası analizleri ile ilintili olduğunu söyleyebiliriz. 1960'lar sonunda ilk olarak feminist söylem içinde ortaya atılan "kişisel olan politiktir" sloganı ile ifadesini bulan bu söylem 19. yüzyılın yaklaşımlarının yetersizliğini açıklamakta ve anarşist kuramcılar için bir nevi örnek cümle olarak ortaya çıkartılmaktadır. Ancak 19. yüzyılın en çok kullanılan düşüncelerinden biri olan diyalektik düşünce biçiminin değişim üzerine kurulu, sentezlerin ve sentezlerin aşılması ve buna bağlı olarak da toplumsal değişme ile sentezlerdeki niceliksel çoğalmaların niteliksel sıçramalara uğrayacağı ve yeni bir aşamaya geçeceği düşüncesi, diyalektiğin yapısını belirlediğinde, metinlerde hesaplaşmaların bu yüzyılın söylemi içinde kaldığını iddia edebiliriz. Marxistlerin de aynı şekilde hesaplaşmaları benzer diyalektik yöntemlerle geliştirildiğinde, Marx'ın Hegelci yönü görünür kalmaktadır. Anarşist düşünce ile marxist düşünce arasındaki fark da makro boyutlarda iktidar ile hesaplaşmak konusunda benzerlikler taşır. Ama, devletin ve de toplumda bireyin analizlerinde farklılaşırlar. Marksizmin çoğullaşan üretim ilişkileri ve biçimleri makro analizlerle gelişirken, iktidar sadece devlet ve sivil toplum arasında hapsolmuş olarak, Marx'ta devlet odaklı; anarşistlerde devlet karşıtı olarak geliştirilmiştir.

Bu günkü anarşizm günümüz söylemine yakınlaşarak bireyin ve devletin iki antagonist kutup gibi ele alınmasını düşünür. Örneğin 1980'li yıllarda hem Doğu Bloku, hem Türkiye ve angklosakson marksistlerin yapısalcılık sonrası ile içiçe geçirdikleri bir okuma sivil toplum ve devlet arasındaki çelişkileri bir özgürlük alanına karşı bir baskıcı alan ilişkisi haline çevirdi. Yani devlet baskıcı kutbu oluştururken sivil toplum halkın iktidara karşı başkaldırdığı, sivil itaatsizlik gösterdiği, özgürleştiği, diktatörleri devirdiği bir söylem pratiği halinde ele alındı. 1980 sonrasını düşündüğümüzde eski Doğu Bloku pra-

tiklerinden yola çıkarak Kaene tarafından ele alınan sivil toplum ve özgürleşme söylemi, Türkiye'de de demokratlar, etnik azınlıklar ve islamcı gruplar tarafından geliştirilen bir siyasi pratik ve devlet karşıtı söylemleri ortaya çıkardığını görebiliriz. Bu şekilde günümüzde sorun marksistlerin problemi ile benzerlik taşımamaktadır. Sınıf mücadelesinden daha çok devlet ve devletin karşısında duran sivil toplum kurumları özgürlükler ve haklar konusunda yeni bir söylem oluşturdu. İktisadi eşitsizlikler, gelir dağılımı adaletsizliği, işsizlik ve sağlık sorunları özgürlükler karşısında ikinci planda ele alındı ve burada liberal, kapitalist söylemin antimarksist ve birey odaklı yaklaşımının etkili olmadığını söylemek çok doğru gibi gözükmemektedir. Yeni partiler, yeni oluşumlar, yeni mücadele biçimleri politikleşmeye başladığında, ekoloji, küçük gruplar, marjineller, eşcinseller, travestiler vb. sivil toplum oluşumları ile daha yakınlıklar ortaya koydular. Guattari'nin moleküler devrim adını verdiği siyasi pratikler bu yıllarda sivil toplum söylemi ile özdeşleştirildi. 1996 yılında İstanbul'da Habitat toplantıları buna benzer konuları ön plana çıkartıp tartıştı.

Marksizmin sınıf mücadelesi üzerine kurulu olan bir çözümlemesinden çok daha normatif toplumsal ilişkiler sivil toplum ve devlet çelişkisi içinde daha belirgin hale getirildi. Sorun devletin karşısındaki bireyse, bireysel haklar, bireysel başvuru Avrupa hukukunun yeni sorunlarından sayıldığından, Bakunin'in 19. yüzyılda ele almış olduğu birey, bugün başka bir perkpektiften okunmaya başlanacak. Yapısalcılık sonrası bir perspektiften çok, günümüz Avrupasında geliştirilen, adlarına yeni Kantçı diyen düşünürler tarafından geliştirilen bir perspektif yeni analizler sorumluluklarla bütünleşmektedir. Anarşizm bir kuram ya da bir cevaplar kümesi olmaktansa, bir eleştiri, bir güç ilişkisi hakkında sorulması gereken bir sorular küresi olarak görülebildiğinde, terkedilen ideolojilerin kaderinden kurtulmak mümkündür tezleri okunabilir. Tam da bu noktada, ideolojiler ve onlardan kurtulma sorunu ile karşı karşıya kalırız. Marksizm'de olduğu gibi yapısalcılık sonrası anarşizm de ideolojisizlik ön plana çıkmaya başlıyor ve teorik

ilişkilerin yapısalcılık sonrası tarfından yeniden değerlendirlemesini hatırlatıyor. Lyotard'ın ideolojilerin sonu büyük söylemlerden çıkış olarak adlandırdığı postmodern durum anarşizimde de karşımıza çıkıyor. Büyük anlatıların sonu bu bağlamda bir meta anlatı olarak duruyor. Çalışma tekniği olarak da indirgemeci çözümlemeler yerlerini Foucault ve Deleuze'un düşüncenin bir "alet kutusu" metaforu ile dolduruyorlar. Buradaki bütüncül söylemlerin sonu anarşizmde ideolajinin kötü kaderi gibi duruyor.

İlginç bir noktaya gelmekteyiz. Bir siyasi ortamda anarşizm kuramsal olarak nasıl kurulabilir sorusu, yeni baştan bir meta anlatı olarak kurulabilmesi ile bazı yakınlıklar taşıyor. Marksizm iflas etti ise eğer, marksizm üzerinden kurulu toplumsal üretim ilişkileri, Doğu Bloku, Sovyetler, Çin bütün bunlar bir düzenin sora ermesi ile, 1989'daki duvarın metoforik olarak ve reel olarak ortadan kaldırılması perspektifinde liberalizm ve sivil toplum söylemi yine bütüncül meta anlatılarla buluşmakta. Bizim minör politika diye adlandırdığımız kuramsal yaklaşımla yukarıdaki yeni liberal veya anarşist birey teması yakınlıktan çok uzaklık ve bir mesafe meydana getirmektedir. 21. yüzyıl anarşizmi bireyler arası ilişkileri ve güç ilişkilerini sorunsallaştırıyorsa, insanlar arası ilişkiler ve de barış söylemi söz konusu edildiğinde, ilk planda Nietzsche'in bir yaklaşımından bahsedebiliriz. Nietzsche'de güç ilişkileri tüm ilişkileri belirlemekte. Ancak iktidar ilişkileri farklı bir şey. Bu anlamda yapısalcılık sonrasının Nietzscheci perspektifi ile 21. yüzyıl anarşizminin perspektifi benzerlikler taşıyor.

"Anarşizm Yıkıcı Bir Akım mı?" makalesi içinde yazarlar ortodoks sosyalizmden etkilenen bir muhalefet biçim ve araçlarının yeni dönemde yeniden dönüştürülmesi üzerine yazdıklarında, anarşizmin uzun süredir farklı politikalar geliştirmiş olduğunu öne sürüyorlar. Burda 1960'lı yılların Sitüasyonistleri ve 1968 sonrası pratiklerle başarılı olmayan, başarısını sadece kültürel ve sosyal alanda gösteren yeni yaşam biçimleri ortaya koyan bir dönem içinde, Guy Debord'un gösteri toplumu ile bütünleşen bir toplumsal durum karşımıza çıkıyor. Eğer,

bu hareket Sitüasyonistlerden başladı ise devrimci düşünce kendisini yapısalcılık sonrası düşünürlerinde geliştirdi. Bu bakımdan ilk olarak Debord tarafından modern gündelik yaşam gösteri toplumu olarak ortaya konuyorsa, 20. yüzyılın en çarpıcı ve devrimci bir okuması da kapitalizme yapılan eleştirilerle Deleuze ve Guattari tarafından gerçekleştirildiği söylenebilir. Bu yüzden anarşist kuramın da yapısalcılık sonrasına dayanarak yapmış olduğu kapitalizm eleştirisi, özellikle anglosakson dünyasında bir eğitim sorunu olarak ele alındığı düşünülebilir. Metin okumaktan geçen bir çalışma biçimi yazarların ve düşünce yapılarının giderek bağlamlara göre değiştiğini ileri süren yapı bozum anarşizmi bu sefer de Derrida ile buluşturmaktadır. Ortak söylemi içinde güncelleşen düşüncenin kavramsallaştırılması Nietzsche, Heidegger, felsefede özdeşlik yerine fark, siyasi analizlerde Laclau ve Mouffe tarafından geliştirildi. Yukarda adı geçen makalede Sitüasyonizm ile ilişki yeni toplumsal hareketler olarak eylemsizlik çizgisi içinde kuruluyor.

Yerel olana, özerk olana eğilen yapısalcılık sonrası anarşizm için Sitüasyonistlerle birlikte süre gelen bir ortodoksiden kopuş söz konusu edilebilir. Burda yeni toplumsal hareketlerle bütünleşmek için yeni bir eylem çizgisi olarak günümüzün çevreci, feminist ve eşcinsel hareketleri yeni mücadele biçimlerine örnek olarak gösteriliyor. Buradan baktığımızda 20. yüzyılın sonunda iş gücünün değil de yüksek teknolojinin yoğunluğunda bir toplumsallık çıkıyor. Batıda sendikal hareketlerin minör söylemi ileri sürmelerinden çok, makinalar ve teknoloji yoğun bir artı değer söylemi sözkonusu edilebilir. Bu sendikal söylemlerin daha önce ele almış olduğumuz Malevitch'in insanın özü olan tembellik sorunu ile alakası olmadığı aşikar. Çünkü Malevitch insanlığa tembellik hakkını verecek bir toplumsal durumu ortaya çıkartırken, kapitalizm ve sosyalimin ister emek isterse de teknoloji yoğun olsun, insanın emeği üzerinden çalışma gücü üzerinden toplumsalı kurmak istemesini eleştiriyordu. Anarşist sendikal hareketlerde yine emek üzerinden düşünülen toplumsallık tembellik hakkını gö-

zardı ettiği gibi makro düzeyde analizlerle minör politikadan çok farklı bir görüntü bize sunmaktalar. Teknolojinin kavramsal olarak makina ile bütünleştirilmesi ise moleküler devrim kavramının kurucusu Guattari'nin Deleuze ile birlikte makinasal oluşlara sokulduğunda bir anlam taşımaktadır. Yani yersizyurtsuzlaşma noktasını en uç noktalara kadar taşıyan bir düşünce minör bir düşünce olarak okunabilir. Bu da başka bir açıdan Gabriel Tarde'ın mikro sosyolojisi ile bizi bütünleştirirken, Durkheim'm pozitivist bir sosyolojiden gelen bütüncülüğü ile farkları oluşturmaktadır. Mikro sosyoloji bir bakıma bizim "sosyallikler analizi" dediğimiz sosyolojik analizlerle benzerlikler taşımaktadır. Bu sosyolojinin büyük harfle yazıldığının tersine, küçük analizlerde farklılaşan davranış biçimlerini ön plana çıkarır.

1 Mayıs 2000

20. yüzyıl siyasi tarihinde bazı üretimlerin bir dekonstrüksiyonunu yaptıktan sonra yavaş yavaş minör meselesinin sanattaki yerine doğru gelmeye başladık. Ama aslında sanattaki mesele siyasi olandan çok ayrı bir şey değil. Bugün Deleuze ve Guattari'nin "Minör Bir Edebiyat Nedir?" metni bize Marksist olmayan, göstergebilimsel olmayan, dilbilimsel olmayan yani bütüncül düşünceleri ortaya koymaktan vazgeçen, minör bir düşüncenin ürünü olarak Kafka'dan yola çıkarak, sinemaya doğru genişleyerek, hatta plastik sanatlara kadar götürerek, bir yerde bizi tekrar siyasetle birleştirecek. Bu durumu bize bu minörlük meselesinde daha derinlik kazandıracağını zannediyorum.

Minör bir edebiyat (azlık bir edebiyat) nedir? üzerine konuşmadan önce, azınlık kavramı üzerine konuşmak yerinde olur sanıyorum. Azınlık kavramı tam olarak siyasi, milli, etnik anlamda azınlıkları kapsamakla kalmıyor; duyumsanacak bir kavram olarak karşımıza çıkıyor. Sadece kendini azınlık olarak niteleyenlerin değil, tam da aslında çoğunluk olanların -özellikle de çoğunluk olanların- duyumsaması gereken bir kavram. Deleuze ve Guattari'nin azınlık oluş kavramı da zaten azınlıkla çoğunluk arasındaki bu ikili karşıtlığa olanak vermeyen bir kavram. Bu nedenle de azınlık oluş, bir devrimci eylem, bir bakıma bir mikro-politika olarak karşımıza çıkıyor. Küreselleşen, post-sömürgeci dünyada ulus devletleri, bağdaşıklıkları "içinden mayınlayan" bir kavram bu. Dilde, kültürde, edebiyatta örneklerini veriyor. Daha önce örneklediğimiz Rimbaud burada hatırlanabilir. ("Ben zenciyim, en aşağılık ırktanım".)

Deleuze'un "Kekeliyor mu?" makalesinde bahsettiği Luca kendi Romence dilini kekeleyerek Fransızca ses bilimlerinden yeni kelimeler ve yeni hikayeler bulması onu azınlık oluş'a doğru sürüklüyor olması, ve Kafka'nın azınlık edebiyatı da buna iyi bir örnek. Kafka burada sadece gerçekle kurgu arasın-

daki sınırları kaldırmakla kalmıyor, Çek asıllı biri olarak Almanca'nın söz dizimini de başka boyutlara taşıyor. Ve yine dili içinden mayınlıyor. "Ana dilinde yabancı olmak" denilebilecek bir azlık biçimini gerçekleştiriyor. Azınlık oluş, azınlık gibi olmayı değil; tam da bir yersizyurdsuzlaştırmayı gerektiriyor. Çünkü sayısal olarak çok olabileceği gibi az olan bir grubu da içerebiliyor.

Minör bir edebiyat nedir? metnine geldiğimizde, gözönünde bulundurulan içerikler ve onların biçimleri olduğunu söyleyerek başlıyor Deleuze ve Guattari. İfadenin biçimden soyutlanamaz olduğunu, çünkü böyle bir soyutlama yapıldığı takdirde, içerikler düzeyinde bile bir çıkış yolu bulunamayacağını; sadece ifadenin bize ancak yol ve yöntemi verebileceğini söylüyor. Kafka ifade sorununu burada soyut bir şekilde ortaya koyuyor. Aslında Varşova ve Prag'daki Yahudi edebiyatı bunun bir örneği.

Minör edebiyat, minör bir dilin edebiyatı değil, daha çok bir azınlığın majör dilinden yapılan bir edebiyatıdır. Bu edebiyatın ilk karakteristiği dilin yersizyurdsuzlaşmadan etkilenmesi. Kafka bu anlamda Praglı Yahudilerin yazıya erişmesinde engel teşkil eden bir çıkmaz tanımlıyor ve burada edebiyatta üç imkansızlık meydana getiriyor. Birincisi, yazmamanın imkansızlığı. İkincisi, Almanca'da başka türlü yazmanın imkansızlığı. Üçüncüsü Almanca yazmanın imkansızlığı. Yazmamanın imkansızlığında ulusal, belirsiz ve de baskı altına alınmış bir kimlik var. Ve bu bilinç zorunlu olarak edebiyata geçiyor. Almanca'da başka türlü yazmanın imkansızlığı ise, Praglı Yahudiler için ilkel Çek yurdu ile aralarında indirgenemez bir mesafe olmasından kaynaklanıyor. Almanca yazmanın imkansızlığı ise, Almanca'nın kitlelerden kopuk bir dil olması ve Yidişin Çekoslovakyalı Yahudiler tarafından kullanılmasıdır (Burada Kafka'nın Max Brod'a yazdığı mektup örnek olarak kullanılabilir). Kafka burada yine Prag Yahudilerinin karşı-

Bkz., Maurice Blanchot, *de Kafka à Kafka*, Ideés/Gallimard 1981.

laştığı üç imkansızlıktan sözeder. Deleuze ve Guattari'ye göre bu 20. yüzyıl başlarında yalnızca Prag Yahudilerine özgü bir dilsel mahrumiyet değil, tüm dünyada, kendilerini yabancı olan bir kültürün diliyle ifade eden tüm azınlıkların ve marjinal grupların ortak tipik özelliği olduğudur. Çoğunluk ile azınlık dilleri iki ayrı çeşit dil değil, aynı dilin iki olası uygulamasıdır. Ve görülen o ki, azınlık dilinin ifadesel özelliği, çoğunluk dilinin sabitlerini baltalamaya ve böylece onu yersizyurdsuzlaştırma içine sokmaya olanak tanır.

Minör edebiyatın ikinci karakteristiği burada herşeyin siyasi olması. Majör edebiyatlarda bunun tam tersine bireysel davalar bireysel olmayan davalara erişmeye meyilli. Majör edebiyatlarda sosyal ortam, çevre ve geri plan işlevi görüyor. Minör edebiyatta ise tam tersine en küçük mekan bile, her türlü dava bile bireyselleştiriliyor. Ve her dava siyasete bağlanıyor. Bir bakıma minör edebiyatta bireysel dava majör hale geliyor.

Kafka minör edebiyatın amaçları arasında baba-oğul arasındaki çatışmanın arındırılması ve bunu tartışmanın imkanlarının yaratılmasını sayıyor. Ama bu ödipal bir fantazm olarak yok burada. Bu bir siyasal program.

Minör edebiyatın üçüncü karakteristiği ise herşeyin kolektif bir değer alması. Yazarın tek başına söylediği şeyler bile aslında hâlâ ortak bir eylemdir. Söylediği veya yaptığı diğerleri hemfikir olsun veya olmasın zorunlu olarak siyasaldırlar. Siyasi olan tüm sözceyi kapsamıştır.

Bu edebiyat tüm kötümserliğine rağmen aktif bir dayanışma üreten bir edebiyattır. Eğer yazar bu kırılgan cemaatin dışındaysa veya onun kenarındaysa bu konunun onu aslında başka alternatif potansiyel cemaat yaratmaya, başka bir bilince, başka bir duyarlılığa yöneltir. Böylece edebi makina, gelecek olan bir devrimci makinanın vardiyasını devralmış olur. "Edebiyat halkın davasıdır" diyor burada Deleuze ve bunu Kafka'nın güncesindeki "Edebiyat, edebiyat tarihinin olmaktan çok, halkın işidir" ifadesine dayandırıyor.

Kafka için sorun bu terimlerde ortaya konmasına rağmen, Kafka'da bir dönem iki özneli geleneksel kategorilere -anlatıcı, kişi; yaza, kahraman, hayal kuran, kurulan- göre anlatısını kuruyor. Ancak Kafka, yazar ve efendi edebiyatını reddettiği gibi, bu anlatıcı ilkesini de çabucak bırakıyor. Burada artık bir özne söz konusu değil, sadece anlatımın kolektif düzenlemesi var. Burada "K" harfi ne bir kişiyi ne de anlatıcıyı belirtiyor. Oradaki yalnızlığına takılı olarak duran bir bireyden çok, makinasal bir düzenleme "kolektif bir fail" olarak bulunuyor.

Kafka tam tamına minör bir edebiyatın malzemesini işlemeye elverişli olduğunu söylüyor. Güncesinde kullandığı "küçük bir milletin belleği, büyük bir milletinkinden daha kısa değildir. Böyle olduğuna göre, varolan malzemeyi daha derin işler" ifadesi burada iyi bir örnek gibi duruyor. Deleuze ve Guattari ise minör kavramını bazı edebiyatları nitelemediğini ama adına majör denilen edebiyatın bağrındaki tüm devrimci edebiyatların da koşullarını belirlediğini söylememiz gerektiğini belirtiyor. Deleuze ve Guattari'nin Kafka metni şizo-analizin edebiyata en detaylı ve en yaygın şekilde uygulanmasıdır. Yazıda Kafka'nın ana temasının bir "köksap", bir "sığınak" olduğu tıpkı bir yabani ot gibi merkezsiz bir yapı taşıdığı tartışılıyor. Kök ağacının antitezi olan köksap, bu genel profil içerisinde değerlendiriliyor. Kök ağacı hiyerarşi parçaları arasındaki düzenli bağlantıları içerirken, köksap ise tersine, hiyerarşi olmayan çoklukları ifade ediyor. Deleuze ve Guattari'nin Kafka'nın günlükleri, mektupları, hikayeleri, romanları yoluyla yayılıp dağılan bir köksap haritasını çıkardığım görüyoruz. Bu çalışmada köksap'ın ne anlama geldiğinden çok, nasıl iş gördüğünü sorguluyorlar. Tüm anti-ödip boyunca Deleuze ve Guattari yorum objesi olarak bilinç dışının psikanaliz bir kavram olmasını işaret ediyor. Ve bilinç dışı burada herşeyi temsil ediyor, üretiyor. Sadece ürettiği şeyin tarifine ihtiyacı var. Bu bakımdan Deleuze ve Guattari, Kafka'nın çalışmalarındaki çoklu "arzu pratiklerinin", bunların açılımlarının engellenmesinin, metamorfozlarının izini sürmekle kalmıyor; ay-

nı zamanda Kafka üzerinde yazılan belki de temsil niteliği taşıyan bütün çalışmaları eleştirmeyi öneriyor.

Deleuze ve Guattari, Kafka'nın en yakın arkadaşı olan Max Brod çalışmasını defalarca vurguluyor. Trajik bir yazar olarak kesinlikle görmüyorlar. Tersine dünyadan kopuk olmayan, politik ve neşeli bir yazar olarak görüyorlar. Tanımlanmaya çalışılan anlamda Kafka, gerçekçi bir yazar olarak karşımıza çıkıyor. A. Robbe-Grillet'e göre, Kafka imgesel görüsüyle maddesel bir dünya yaratmıştır. Ona göre Kafka'nın hikayeleri bir alegoridir ve iki dünya tasarımı vardır. Burada Platon'u da anımsamak mümkün: Bilinen dünya ve gerçek dünya. Romancının görevinin ise bir tür arabuluculuk olduğunu söyleyebiliriz. Görüneni tasvir ederek, onların arkasındaki gizlenen gerçekleri yansıtmaktadır. Deleuze ve Guattari için ise, Kafka'da bunlar öylesine bir edebiyat makinasıdır ki, minör edebiyatın tüm genel problematiği burada konumlanmıştır. Kafka'nın analizinde minör edebiyat ya da azınlık edebiyatı, etnik bir grubun toplu yaşamında bir odak noktası görevi üstlenmiştir. Sosyal problemleri çözmeksizin, içinde çelişkilerin telaffuz edilebileceği bir araç sağlıyor. Burada belki en önemli şey, edebiyatla politikanın bu edebiyatta birbirleriyle sıkı bir ilişki içinde olmasıdır. Bu edebiyatta halkın yaşamın merkezinde olduğunu ve minör edebiyatı olan bir ulus için edebiyatın, edebiyat tarihinden çok insanlığı ilgilendirdiğini söyleyebiliriz. Deleuze ve Guattari Kafka'nın minör edebiyatı için (azınlık edebiyatı) sosyal ve politik fonksiyon gösteren bireysel ifadelerden çok, toplu sesleri teşvik eden, besleyen kuvvetli bir "yersizyurdsuzlaşma" emsali bir edebiyat olarak betimleyerek genişletiyorlar. Ve Deleuze Guattari için Kafka'nın bireysel düşünceyi yansıtmayan ama buna rağmen sosyal tasvirleri manipüle eden, tümüyle politik bir yazar olduğu kesindir.

Minör bir edebiyat figürü olarak Kafka'nın ele alınışı bize bazı açılımlar sağlayacaktır. Bunlardan biri dersin başından beri yapmış olduğumuz "devrimci söylem" ile, "minör politika" arasındaki ayrımdır ve burada yeniden karşımıza çıkmaktadır. En başta özne ve anlatımın kolektif düzenlemesi arasındaki

fark, "devrimci oluş" diye adlandırılan bir ifade biçimine bizi götürüyor. Özne dediğimiz zaman Descartes'a, Kartezyen düşünceye, Hegel'e, bilinç felsefesine, öz bilincin sahibi olan ve öz bilinçle birlikte hem kendinde, hem de kendi için -kendinin farkında olan- bir öznenin bilince erişmesine ve ardından da devrimci özne dediğimizde; günümüz kapitalistik üretim biçimi içinde bunun ne anlama geldiğine ve kim olduğu gibi sorulara bizi götürüyor.

Derslerimiz sırasında Marksist söylem içindeki özne fikri üzerine de konuştuğumuzu hatırlıyoruz. Marx'ın burada özellikle üretici güçleri düşündüğünü, "tarih yapmak" fikrinin de bunun bir bilince dönüşmüş haliyle mümkün olduğunu görmüştük. Ve bilindiği gibi Marx bilinçten sözettiğinde, hemen herzaman maddi yaşam koşullarını düşünmekteydi. Bu anlamda Marx bir özne ideolojisi yaparken materyalisttir, idealist değildir. Aslına bakılırsa, ideolojik bir söylemden çok, maddi bir söylemi ortaya çıkartır. Çünkü Marx'ın kendisi aslında bir bilinç felsefecisidir. Fakat Marx'm yeni baştan ele alınışı ve bu şekilde de bir devrimci özne ortaya koymuş olması, bizi proleterya ile birleştirecek büyük bir projeyi (anlatı) beraberinde getirecektir. Ve burada bilinçli özne olmak şartı kişilerin yabancılaşmadan kurtulmasına olanak sağlayacaktır. Yani özne bu şekilde sömürüldüğünün farkına vararak, kendi öz bilinci sayesinde devrimci bir potansiyel olarak ortaya çıkacaktır. Bu 19. ve 20. yüzyıl tahlillerinde önemli bir gösterge. Bütün bu önemi ile birlikte, net bir şekilde görüyoruz ki aslında Marx'ın söz ettiği, majör bir bilinçtir ve Kartezyen felsefe ile ilintili bir şekilde özne felsefesi yapılmaktadır. Bu da bizim minör bir politikanın dışında bir söylemle karşı karşıya olduğumuzu gösteriyor.

Kafka örneği, Beckett örneği, hatta modern sanatlar diyebileceğimiz 20. yüzyıl başındaki Dada hareketi, özetle tüm bunlar bizi bir tür minör oluş'a doğru sürükleyen sanat biçimleri olarak karşımıza çıkacaktır. Çünkü Kant'ın "aydınlanma nedir?" sorusunda olduğu gibi, erginliğe doğru giden bir yol değil, kendi içindeki azınlığı baskın hale getiren bir soru, mi-

nörlük sorusu. Bu bakımdan da majör politikadan, edebiyattan, sanattan ayrılıyor minör politika ve sanat; ama minörlüğün içinde en majörle karşı karşıya kalıyor. Kendi tekilliğinde, kendi oluşunda en küçük bir bir olay, dram birdenbire büyük bir sosyal problem ve siyasetle içiçe sokulacak hale geliyor. Örneğin 1980 sonrasında Türkiye'de sadece Güneydoğu'da boşaltılan bir köyde doğmuş olmak bile, hiç politika yapmaksızın, o olayın kendisinin politik olmasına yeterli. Burada kişinin siyasi işler yapması, siyasete girmesi bile gerekmiyor. Yani boşaltılan bir köyde doğmuş olmak, tek başına ister politik anlamda, ister edebiyat ya da sanat anlamında, minörlük içinde olma durumunu gösteriyor. Sadece azınlık bir yerden gelmiş olması onu başlıbaşına politikanın büyük P'si ile karşı karşıya bırakır.

8 Mayıs 2000

Minör sanatın plastik sanatlardaki kurucularından olduğunu söyleyebileceğimiz Fluxus grubu içindeki Maciunos, Beuys, Cage, Filliou gibi sanatçıların yaptığı şey bize Kafka'nın ve Beckett'in yaptığı şeyi gösteriyor. Nedir bu? Örneğin Cage bize sessizliğin müziği olduğunu hatırlattığında, "beyaz üzerine beyaz" gibi bir şeyden, sesin bir yerden yersizyurdsuzlaşmasından bahsediyor. Majör müzik yerine minör-minimal bir müzik türünü sunuyor. Beuys'un yaptığı şey ise, Dada hareketinde Marcel Duchamp'ın yaptığı gibi, bakanın sanatı yaptığı ve herkesin sanatçı olabileceği önermesini bugüne taşıması. Şu an Karaköy'deki bir sanat mekanında yapılan "*Doldurma-Boşaltma*" adlı sergide* kullanılan malzemeler (çakıl taşı, yapay halı, bir bank, merdiven, uyarı ışıkları) yoluyla Beuys'un önermesinin, "herkes sanatçı olabilir" önermesinin içine girebiliriz. Çünkü herkesin kullanabileceği bir malzeme var karşımızda. Duchamp'm bakmakta olan kişinin sanat eserini yaptığı önermesi de yine burada karşımıza çıkmaktadır.

Bu sergide yere dökülmüş olan çakıl taşları, çakıl tozları üzerinde gezinen ayaklar, her seferinde sanatçının yapmış olduğunu bozmasıyla, çok oynak bir malzeme ile karşı karşıya olduğumuzu gösteriyor. Sanatçının yaptığı ile sergiyi gezenin doğrudan mekana girdiğinde bastığı her alan, sanatçının yaptığını bozup yeni baştan inşa ediyor. Burada çakıl taşı ve tozunun birer inşaat malzemesi olması bir konstrüksiyon olmakta oluşunu gösteren bir şey. Bir park konstrüksiyonu ve o anlamda da minimal ögeler bize minör bir sanat biçimini ve minör sanat biçimi içinde de her an değişmekte olan bir eserin oluş halini ortaya koyuyor. Şöyle özetlenebilir belki; eserin oluş hali ilk etapta sanatçıların fikirsel düzeydeki düşüncelerinin maddileşmiş olmasıyla yani bir malzemeye dönüşmüş olmasıy-

* Küratörlüğünü yapmış olduğum ve Seza Paker ile Anabelle Hubaut'nun gerçekleştirdiği Bir Dükkan Bir Sanat Mekanı'nda yapılan (Nisan, 2000) sergiden söz ediliyor.

la, ikinci etapta da malzemenin bir inşaat malzemesi olması dolayısıyla bize her an yeniden inşa edilebilir bir eserle karşı karşıya olduğumuzu gösteriyor. Yani biten, ressam taraftan son rötuşunun yapıldığı, sonra da asılıp sergilendiği tuvali değil; her an herkesin içine girdiğinde interaktif bir şekilde bozacağı ve yeniden yapacağı bir işle, eserle karşı karşıya kaldığımızda, devamlı bir devingenlik halinde olan bir eser göreceğiz. Yani son noktası olmayan bir eser. O halde, bir tür malzemenin performansından bahsedebiliriz. Burada performans da sanatçının herhangi bir mekanda gösteride bulunmasından farklı olarak seyircilerin kendilerini performansa katıyor. Ve her seyirci edimsel hareketini, performatif hareketini mekana girdiği andan itibaren gerçekleştirmeye başlıyor. Ve yerin malzemesi her an her bir kişi içeriye girdiğinde değişiyor ve her değişiklik kendi kendine kımıldamaya ve izleyiciyi içine aldığı zaman da kendi şeklini değiştiren bir eseri ortaya koyuyor. Fluxus bir eser için yani akışkan akımları içeren ve herkesin kendi mevcudiyeti sayesinde -sanatçı olması, sanattan anlaması, çocuk olması vb. burada hiç önemli değil- oraya gelip onlarla oynaması, basması yeterli bir şekilde kayganlığı, devingenliği bize gösterebilir. Oraya gelen bir çocuğun mekanda yerdeki kumlarla çakıl taşlarıyla oynamış olması ve onların halini kendine göre düzenlemesi ve kendine orada bir sınır oluşturması, kendi başına eserin bir çocuk tarafından yapıldığını bize gösterebilir. Çocuğun yaptığı bir eser ile iki sanatçının yaptığı bir eser aynı eser. Burada tam bir minörlük sözkonusu.

Bu konuştuklarımızı Kafka'nın romanları üzerinden de işleyebiliriz. Zaten Deleuze ve Guattari'nin Kafka kitabında da başlangıcında bir soru ile karşılaşıyoruz. "Kafka'nın eserine nasıl girilmeli?" Kapısı yok bunun. Esere girmek; bu bir köksaptır. Aynı şekilde "şato"nun birçok girişi olduğu gibi. Birden fazla kapısı olan bir şato ve Kafka'nın eseri. Birden fazla kapısı olan bir eser; nereden girilmeli? Bahsedilen esere de devingenliğin içinde sağdan mı girilecek, yoksa soldan mı? Yoksa orada duran bir bankın arkasından mı girilecek? Bu girişlerin hepsi mümkün. Dolayısıyla tek bir girişi olmayan eser. Bir ka-

pısı olmaması demek, bize aynı zamanda bunun çizgisel bir tarihi olmamasını da gösterir. Tarihin eğer bir kapısı varsa -yazının bulunuşu- yazıdan günümüze gelen bir çizgi bize nasıl gösterir? 19. yüzyıl pozitivizmi ve Darwinci devrim teorisinin dışında çok kapısı olan ve çok farklı kültürleri yanyana getirebilen başka bir biyoloji doğa bilimleri olduğunu biliyoruz. Carl von Linné ilk defa türlerin tasnifini yapan kişi, Foucault'nun "*Kelimeler ve Şeyler*"in ilk kısmında, doğa bilimleri ile ilgili kısımda, ele almış olduğu bir klasik dönem tasnif biçimini gerçekleştiren kişi. Burada bir tablo modeli var, Leibniz'de olduğu gibi. 18, 19. yüzyıl düşüncesi bir tablo düşüncesi ve tablonun içinde yerleri olan türler var -tasnif edilmiş türler. Halbuki Darwin Linné'nin ele aldığı epistemolojik tablo biçiminden uzaklaşıp, 19. yüzyıl epistemolojisine giriyor. Marx'ın, Comte'un, Durkheim'ın içinde olduğu bir epistemenin içine giriyor Darwin. Türlerin evriminde bize gösterdiği gibi, sudan kaynaklanan bir evrimi, evrimsel okumayı gerçekleştiriyor. Fakat 60'lı yıllarda farklı bir biyoloji okuması çıkıyor, Kladistik deniliyor. Buna göre ise türler bir evrimden çok, bir yakınlaşmanın ürünü. Kim kimle daha yakın? Kim nereden geliyor sorusunu sormaktan çok, kim kimle daha yakın sorusundan oluşuyor Kladistik yöntem. Yani tek girişi olmayan, birden fazla türü aynı tablo içine yerleştirebilen bir yöntemi ortaya koyuyorlar. Buna göre de bir şempanze ile insan arasındaki yakınlık, şempanze ile orangutan arasındaki yakınlıktan daha yakın -şempanze insana daha çok benziyor ve insan türünün içine giriyor, orangutan insan türünün içine girmiyor. Maymundan insana giden bir çizgi değil, ayrı ayrı kompartımanları olan bir biyoloji okuması. Veya timsahlar kertenkeleden daha çok kuşa benziyorlar. Niye? Çünkü ağızlarının altındaki çukur -kertenkelenin ağzında çukur yok, ama kuşların ve timsahların ağızlarının altında çukur var- bu türleri yakınlaştırıyor.

Bu yönteme göre bütün bir felsefe tarihi, sanat tarihi ve minör bir edebiyat diyeceğimiz politik tarih, tuhaf bir şekilde çağdaşlığını yaşayanların mevcudiyetinden veya varlığından

değil, geçmişte olanların yeniden güncelleşmesi sayesinde kendi oluşumunu sağlıyor.

Minörlük dediğimiz zaman, burada bir özne, öznenin varlığı yerine bir anlatımın kolektif düzenlemesinden bahsettik. Kafka, Beuys, Cage, bunlar özne olmaktan çok bir anlatanın kolektif düzenlemesini sergiliyorlar. Yani bir çokluk sözkonusu. Üstelik örnek vermiş olduğum Karaköy'deki serginin ("*Doldurma-Boşaltma*", Seza Paker, Anabelle Hubaut) ikili oluşumu -iki sanatçı tarafından yapılması- özne meselesini tamamen ortadan kaldırıyor. Orada bir Habermas'ın söylemiş olduğu gibi, öznelliklerarası bir iletişimsellik yok. Tersine ikili bir kapma söz konusu. Birinin diğeri tarafından kapılırken, diğerinin de öbürü tarafından kapılması. Böylelikle ortaya ne bir anlatım öznesi, ne de bir sözce öznesi çıkıyor. Burada ne bir anlatım öznesi ne de bir sözce öznesi söz konusu. Eğer "Kafka bize yabancılaşmayı anlatıyor" deseydim, Kafka'nın anlatım öznesi yabancılaşma olacaktı. Buna daha basitçe konusu diyelim. Konu, sözce öznesinin kişinin benliği ise, anlatım öznesini oluşturuyor. Kafka burada ne bir konu anlatıyor, ne kendi benliğini ortaya koyuyor. Edebiyatın minörlüğü buradan gelmekte.

Madem ki Kafka ne anlatım ne de sözce öznesini ortaya koyuyor ve kolektif bir düzenleme ortaya çıkartıyor, o halde bu nedir? Bütün bir Yahudi toplumunun kırdan şehire göçü sözkonusu. Kafka'nın baba ile ilişkisi bir göçün ilişkisi. Öbür Yahudi aileleri gibi bu sadece Kafka'ya özgü değil. Birçok aile çeşitli şehirlere yerleşiyorlar ve orada ticaret yapıyorlar. O halde bir tür dışarısı ile ilişki var. Dışarısı nedir? Kolektif bir düzenleme var dedik, çünkü hikayelenen tek bir Yahudi'nin hikayesi değil. Çünkü dışarı ile ilişkiye giriliyor ve bütün bir Doğu Avrupa Yahudilerinin ticareti, bürokratik dili ve o dil karşısındaki ezilmişliğini ifade ediyor. Bürokratik dil Almanca olmasına rağmen, kendi dilleri tam bir Almanca değil. Yidiş, Çek ve Almanca karışımı bir dil konuşuluyor. Türkiye'de çok bilinen azınlıklar sorunu ile birlikte Türkiye sınırları içinde yaşayan Yahudilerin örnekleri verilebilir. Rumlar ve Ermeniler-

de olduğu gibi azınlık haklarından yararlanamayan Yahudiler durumu, Cumhuriyetin kuruluş yıllarına denk gelen "vatandaş Türkçe konuş!" kampanyaları ile Kafkagil bir durumu çağrıştırıyor. Burada Mario Levi'nin öznesiz bir dil içinde edebiyatını sunuyor olması, Türkçe'den de bir azınlık dili oluştuğunu bize gösterebilir. Yahut Murathan Mungan örneğinde olduğu gibi. Dolayısıyla anlatılan kolektif bir hikaye. Tekil bir birey tarafından sunuluyor, ancak o birey birey değil, çünkü kendi hikayesi daha hikaye başlamadan herkesin hikayesi ile kesişiyor. Benzer bir şekilde Kürtleri örnek vermiştik. Sadece Yahudi olması, sadece Yidiş, Çek dili ve Almancayı kullanmış olması, Kafka'yı siyasi bir yazar yapmaya yetiyor. Ve Deleuze ve Guattari'nin söylemiş olduğu gibi, olmayan ama olmakta olan bir dili ortaya çıkartıyor. Devrimci oluş, burada devreye giriyor. Yani çokdilli bir yazım. Üstelik de 1920'lerde Yahudi cemaatinde eski Kabala diline olan yakınlığı -ki o dili Yahudiler unutmuşlar ve kullanmıyorlar- bir de Yidişin içinden bir azınlık dili oluşturmasını sağlıyor. Eski Kabala dili Yahudi dili, Çek dili, Alman dili bütün bir edebiyat dili haline geliyor ve burada yeni bir dil ortaya çıkıyor. Deleuze ve Guattari'nin söylediği olmayan ama olmakta olan dili kurmaları da yeni bir olmayan dili ortaya çıkartmaları da minör politikanın, majör devrimci hareketiyle bizi direkt ilişkiye sokmaya başlıyor. Burada yavaş yavaş başka bir merhaleye doğru geliyoruz. Minör dil, minör edebiyat, minör politika, minörlük -bunun içerisinde tembellik, Malevitch'in "beyaz üzerine beyaz" vs. koydukminör alandan majör alana doğru gitmekte. Yani merkezi parti iktidarının majör yapısından başlayan hareketi burada minör hareketten yola çıkıyor. Tam tersi bir yoldan hareket ediyor, ama kesiştiği nokta aynı.

Minörden majör politika yapmak. Ve majör politikanın kendisini minör olanın içinde dağıtmak. Yani Marx'ın onbirinci tezindeki "filozoflar dünyayı yorumlamakla yetiniyorlar, aslolan onu değiştirmektir" önermesiyle, minör politika aynı şey, ama çıkış noktası farklı. Merkeziyetçilikten, erginlikten, merkezi partiden değil; en köşede kalmış olandan, en marjinal gibi

durandan, en minör alanda önerdiği yeni sunum bizi majör bir politika yapmakla yanyana getirmekte. Bir kesişme noktası var burada. Minör politikanın öne koyduğu bir kesişme noktası.

Böyle baktığımızda bir yandan metaforlarla işlemeyen bir edebiyat demiştik. Çünkü edebiyatın, şiirin kendisi bir tür edebiyata göre metaforlarla çalışır. Burada Kafka başka türlü edebiyat yaptığını söylüyor ve mesela 1921'deki güncesinde diyor ki: "Metaforlar, edebiyatta beni en çok umutsuzluğa iten şeyler". Yani metaforla yapılan edebiyat Kafka'yı en mutsuzluğa doğru götüren edebiyat. Gregor Sanısa'mn dönüşümünde bir böcek oluş'a girmesi, insanın böcek gibi olması değil, -bir otorite, bir bürokrasi veya baba karşısında- gerçekten bir hayvan oluş vardır. Halbuki Kafka'yı biz metaforla okusaydık, böcek gibi bir insan (böcekleşen insan) diyecektik. O edebiyatı "edebiyat yapmak için yapan" edebiyata karşı süslemek, teşbihlerle ilerlemek, göndermeli yazı bu tür bir edebiyatın umutsuzluk dolu olduğunu söylüyor. Onun için de her türlü metaforu, sembolizmi ve anlam doluluğu öldürüyor diyor, Deleuze ve Guattari. Eser kendinin anlamını her bir ayak oraya bastığında kendini yeniden oluşturacak. Eseri yapanın sanatçının elinde tekelinde değil, eserin anlamı. Anlam sanatçının düşündüğü, düşünmediği, düşünemediği hepsi birlikte varolacaktır. Düşündüğü bakan tarafından anlaşılacak ve ya anlaşılamayacak ama bakan kendi perspektifini, kendi müdahalesini oraya koyduğu zaman, eserin anlamı içinde onun yeni fikirleri, yeni perspektifleri ve bakışları meşruluk içinde varolacaktır. Ve burada aynı şekilde Meta-morphos (dönüşüm), her türlü metaforun karşısında bulunur. Göçmen işçi içinde olduğu dilin sesi ile yabancılığını ortaya koyuyor, aksanıyla. İstanbul'daki Doğulunun, Türkçe'yi doğulu aksanıyla konuşması gibi. Yabancılığını, farklılığı, azınlığım, azınlık olmasını, sesiyle ortaya koyuyor ve standart dilin sesini yersizyurdsuzlaştırıyor. Türk entelektüellerinin çoğunun ortak kaygısı haline gelen Türkçe kullanımının bozulması, medya sektöründe sık sık karşımıza çıkıyor. Bu minörlük açısından çok sorunlu bir görüntü ifade ediyor. Çünkü aydınlanmış, dili iyi bilen edebiyat-

çılar, gazeteciler, köşe yazarları, edebiyat eleştirmenleri, söyleyiş yanlışlıklarını yahut mantıki yanlışlıkları polisiye bir biçimde araştırıp ortaya koyuyorlar. Halbuki orada o dili bilmediği, o dili kullanmadığı düşünülen bir tür azınlık var. Genç, çocuk veya hayalgücünü cümlenin içine sokan edebiyatçılar, veyahut da dili bozmaya çalışan düşünürler. Bütün bunlar bize minör bir sesi, minör bir kelime kullanımını ve cümle yapısını, cümle kuruluşunu gösteriyor. Ve bir tür dilin içinden mayınlanması denen şey bunu içeriyor. Söz dizimi, kelime ve üzerinden kurulu bir yersizyurdsuzlaşma.

Şu sorulabilir: "Kafka bunu bilerek yapıyor, ama spiker bunu bilmediği için yapıyor". Bu bence hiç sorun değil. Edebiyat veya gırtlaktan çıkan ses eğer ifade ise, ifade de öznenin ifadesi olmaktan çok, bilinçli öznenin ifadesi olmaktan çok, bir anlatımın kolektif öznesi ise, bu bize bilinçli olarak yapılan hatayı değil de, genelleşmiş olan bir hatanın doğrulanmasını gösterir. Eğer bir grup gençlik aynı şekilde kullanıyorsa bu dili, spikerin de kullandığı bu dildir. Yılmaz Erdoğan'ın dolayısıyla Mükremin'in dili de bir grubun dili ve anlatımın kolektif düzenlemesinin dilini bize gösteriyor. Bunlar dilbilimsel olmaktan çok, sosyolojik, ancak mikrososyolojik olguları ve azınlık ve çoğunluk olarak değil de, oluş koşullarına göre baktığımızda kendilerine göre, kendi meşruiyetleri olan diller olarak karşımıza çıkıyor.

Doğru edebiyat yapmak, majör edebiyatın içinde kalmak, dili öğrenmek, bilmek ve edebiyatı bilinçli olarak kullanmaktan geçen bir edebiyat. Minör edebiyatta ise sadece standart dili şiveli aksanlı konuşmakla bile doğumundan ve yöresinden dolayı olduğundan, her yapılan yanlış dilin içinde siyasi bir yanlışa dönüşür, bir tavır halini alır. Bu ister bilinçli, ister bilinçsiz yapılsın, çok farketmez gibi gözüküyor. Kafka'nın bunu bilinçli yaptığını biliyoruz. Ama minörlükten bahsediyorsak ve minör olmak her standart dili konuşan kişinin kendi içindeki üçüncü dünyayı bulması meselesi ise, yani içindeki kekemeliği kendi yeraltına, kendi içindeki aşağılık oluşu, kendi içindeki tembelliği, kendi içindeki o'yu, dili içinden mayınlayan kulla-

nım tarzını bulmasıysa eğer bu, doğallıkla ortaya çıkıyorsa, orada minörlük vardır. Empresyonistler arasında Manet üç boyutlu öklitçi bir perspektif anlayışını ilk kıran kişi ise, bunu yapmış olduğu hataya borçlu. Yaptığı tabloda ufuk çizgisini doğru çizememişti çünkü. Hatayı üstlenip, onu benimsemek bazen minör politikanın içinde olan bir şey. Çünkü minör politika önce düşünülen, kurgulandıktan sonra da gerçekleştirilen bir eylem değil, yersizyurdsuzlaşma ve kaçış çizgisi halindeyken bulunmakta olan bir silah minör politika.

Başka bir örneği de Lenin ile Kautsky arasındaki polemikte bulabiliriz. Lenin'de merkezi bir devletin herşeyi toparlamasına karşın, Kautsky'de azınlıklara yönelik bir teorik eleştiri var. Ancak azınlık konusunda asıl söz edeceğimiz yazarlar ise Karl Renner (1870-1950), Otto Bauer (1881-1938). Renner etnik sınırlara dahil olan küçük oluşumlar fikrini ortaya atıyor ve her bir milli eğilime göre de dilin, kültürün önemi üzerinde duruyor. Buradan yola çıkarak da bir hukuki bütünleşme olarak milli komünler kurma fikrini geliştiriyor. Milli komünler kurmak demek, Rusya'daki veya Avusturya Macaristan İmparatorluğundaki, daha çok Avrupa'nın Doğusu ile ilgili olan kısmında yeni bir hukuki lonca sistemi geliştirip -bir tür cemaat sistemi- bunu kamu ve özel hukuka göre yeni bir şekilde düzenlemeye uğraşmak. Buna bir tür küçük bilimlerden oluşan, hatta mahalle sistemleri gibi çalışan minör örgütler ve o minör örgütlerin oluşturacağı azınlıklar hakkında hukuk politikaları gerçekleştirmek. Ve Renner ayrı ayrı olan bu azınlık grupların bir milli sınır içinde kalmadan, milli sınırlardan ayrılmalarını düşünüyor. Her bir etnik grup kendi milli komününü kuracak ve her bir milli komünün kendi hukuk sistemi olacak ve bu şekilde de bunlar ulus-devlet sınırlarının içinde kendi özerklikleri içinde yaşayacak. Ve bu siyasi, hukuki ve kültürel olarak kopma fikrini içeriyor, ama separatizmi içeriyor. Renner'e göre azınlıkların ayrı ayrı parçalara bölünmesi lazım. Dolayısıyla her bir bireyin azınlık cemaati içinde kolektif kültürü, kolektif dili ve kendi bireyselliği olması gerekecek. Yani gelenek üzerinden kurulu olan cemaatin içinde

aynı zamanda cemaatin dışında kendi bireyliğini de ortaya koyabilecek bir özgürlüğe sahip olması gerekecek. Bunun için de kamu hukuku düzenlemeleri ve özel hukuk düzenlemeleri bu azınlıklar için ayrı ayrı düzenlenmesi gereken kuruluşlar olarak düşünülüyor.

Renner dışındaki diğer isim ise Otto Bauer'dir. Bauer Marksist kanada yakın ama o da azınlık politikalarıyla yakından ilgileniyor. Tarihsiz milletlerin tarihlerinden sözediyor. O zamana kadar bir millet olarak ortaya çıkmamış olan etnik grupların bir millet politikası, milliyetçilik politikası olduğundan bahsediyor. Karl Renner'de olduğu gibi bir tür *Nationalitäten bunden Stäte,* devletin kültür milliyetçiliği yapmasından bahsediyor. Bauer'in sorunsallaştırdığı sadece azınlıklar değil, aynı zamanda toplamdan kopmuş proleteryayı da azınlık olarak düşünüyor. Bu da ilginç bir konu. Çünkü işçi sınıfını homojen bir bütün olarak değil, hem bir ulus devlet sınırlarına bağlı olan, diliyle, kültürüyle bağlı olan bir proleterya, hem de iç göçlerle oluşmuş yersizyurdsuz bir proleteryadan bahsediyor. Demek ki en azından bir hetorojen bir durum var. Ve iç göçle oluşan -köyünü, toprağını terkedip, kente gelip işçi olmuş- yersizyurdsuz proleterya ile milli proleterya arasında bir problem olduğunun fakında ve o bakımdan da hem ayrı ayrı gruplardan oluşan proleteryayı hem de proleteryanın tümümü bir azınlık sorunu gibi ele almaya çalışıyor. Bauer'in Renner'den farkı milli proleterya ile azınlıkların proleteryası arasında bir "eklemlenme" teorisi geliştirmesi; dolayısıyla da proleteryayı tüm olarak, heterojen bir yapı olarak bir tür "azınlık grubu" olarak kabul etmesi; aynı zamanda milli ve etnik azınlıkların dışında özerkliğini ortaya koyacak olan ama etnik politikalara bağlı olmayan, yani ayrılıkçı olmayan bir politikayı öne sürmesidir. Renner'in "bölmeci" politikasının karşısında, Bauer, daha sınıfsal bir bölünmeden bahsediyor. Ve azınlık sorununu bir fakirlik sorunu, yani proleterya sorunu olabileceğini düşünüyor. Bunun için de aynı bölgede yaşayan Çekler, Yahudiler, Litvanyalılar, Polonyalılar gibi azınlık gruplarının, ayrı ayrı gruplarla milli, etnik, bağımsızlık hareketleri oluştur-

masına Bauer karşı çıkıyor. Çünkü bunun asimilasyonculuk karşıtı bir hareket ve antiasimilasyonist bir ideoloji olacağını söylüyor. İşçilerin bir devrim stratejisi içinde proleterya ideolojisine asimile olması gerekirken, azınlıkların dil ve kültürlerinin buraya girmesini proleterya devrimi için tehlikeli olduğunu düşünüyor. Çünkü heterojen olan bir işçi sınıfının bütünlüğü bu şekilde yara almış ve tehlikeye girmiş oluyor.

İki ayrı azınlık düşüncesi ve bu iki ayrı düşüncenin de her birinin kendi açısından azınlık sorununa bakışı aslında Kafka'nın da kendi ironisi, dili, kanun karşısındaki tavrı gibi sorunlarda, bu kuramlarla bizi yakından ilgilendirir gibi duruyor ve hatta Kafka belki de diyebiliriz ki, bunların dışında farklı bir dünyayı düşünüyor: Azınlıkların kendi özerkliklerinden çok, milli dilin içinde azınlık dili oluşturmaya çalışıyor. Minör politika her bir azınlığın kendi özelliğini değil, milli dilin içinden bir minör dilin ortaya çıkmasını hedefleyen bir durum. Bu bakımdan Kafka'nın tutumu, bahsetmiş olduğumuz iki azınlık politikasından da farklı.

Bütün bu oluşum dahilinde Lenin uluslararası sosyalist enternasyonelde, bu minörite, azınlıklar sorunu üzerine çok yoğun bir şekilde eğilerek, bunun bir "çan ruhu" olabileceğini söylüyor. Lenin'in muhtemelen "çan ruhu" dediği şey; Batı'nın köylerinde her bir kilisenin yerel saate göre çanlarım çalması, her birinin ayrı ayrı zamanlarda kendi oluşumlarını kurmaya çalışmaları, bütünlükçü bir politikaya zarar vereceği düşüncesini geliştiriyor. Dolayısıyla daha çok azınlıkların ortak eyleminden sözedebiliriz. Ve o bakımdan da Bauer'in fikirlerine Lenin daha yatkın gözüküyor. Proleteryanın ayrı ayrı etnik dil ve kültür gruplarının oluşturulmasından çok, çanın aynı yerden, merkezden çalınıp, merkezin hareketinden yana olduğunu görmek mümkün oluyor.

Rusya'da devrim sonrasında azınlıkların savunulması ve merkez komitenin homojen iktidarı arasında gözüken Menşevik ve Bolşevik kavgası, 1903'deki Sosyal Demokrat Kongre'de tam bir kopma ile sonuçlanıyor. Menşevikler her bir azınlık grubunun öz yönetiminden, öz belirlenmesinden söz

ederken, Bolşevikler, dolayısıyla Lenin merkezi devleti savunuyor. Bu noktada Rusya'da adına Bundistler denilen Yahudi grupları Menşeviklerle ittifaka giriyorlar. Burada Bundistlerin Menşeviklere eklemlenmesi, Rusya'da daha sonra gerçekleştirilecek olan anti-semit politikalara bir ön unsur olarak duruyor diyebiliriz belki. Sovyetler Birliği'nde anti-semit politikalar Stalin döneminde yoğunluklu bir şekilde gözüküyor ve 1948'de İsrail'e doğru yaşanan yoğun göç, buradaki anti-semit politikaları gösteriyor. Aynı şekilde 1933'deki Sovyetler Birliği ile Nazi Almanyası arasındaki anlaşma, birçok komünist Yahudi'nin şaşkınlığına yolaçıyor. Aynı dönemlerde dünyanın pek çok yerinde anti-semitist hareketlerle karşılaşmak mümkün. Burada Türkiye örneğini yine Fransa'da Dreyfus davası örneğini hatırlayabiliriz. Bütün bu ırkçılık Avrupa'da bir Yahudi politik ve kültür bilincinin gelişmesine neden oluyor. Irkçılığa karşı gelişen bu tavır Yahudi işçi sınıfı için normal haklar istiyor.

Bu hakların savunulması açısından da iki ayrı çizgi var. Birisi yurtçular diyebileceğimiz teritoryalistler (toprak üzerine politika kuranlar kastediliyor), öbürü ise ekstra teritoryalistler, yani toprak üzerinden politika kurmayanlar. Bu iki ayrı görüşten ilki toprak devleti, bir ulus-devlet kurulması üzerinden düşünüyor; öbürü ise Bundistlerde olduğu gibi, toprak üzerinden devlet kurmak değil, azınlık kültürünü ve dilini desteklemek gerektiğini söylüyor. 19. yüzyıl sonundaki bu mesele bugün hâlâ Fransa'nın, eski Yugoslavya'nın, eski Sovyetler Birliği'nin olduğu kadar Türkiye'nin de problemleri arasında gözüküyor. Türkiye örneği aklımıza geldiğinde, şu ana kadar gördüğümüz yaklaşımlardan farklı olarak, Ali Bulaç'ın "Medine Vesikası"nı hatırlayabiliriz. Bulaç, azınlıklar meselesini bir tür Bauerci ve Leninist strateji içinde islamın garantisi altında birleşme olarak düşünüyor. Dolayısıyla azınlık sorunu etnik ve dilsel sorun değil, dini bir sorun olarak karşımıza çıkıyor.

Osmanlı sistemini düşündüğümüzde azınlıkların özerklikleri siyasi bir plana taşınmıyor. Asker değiller, devletin yüksek kademelerinde yer alan insanlar değiller, ancak ticari hakları var.

Ve ticari hakları onları Avrupa ile bağladığından, sonuçta emperyalizm ittifakçısı gruplara dönüşmelerine yolaçmıyor. Tanzimat sonrasında artık bunların birer azınlık grubu değil de, ön vatandaş konumuna gelmeleri, birer özne olarak kabul edilmeleri ve hukuki olarak kamu hukukuna bağlı olmaları, Batılıların azınlık hakları üzerinden Osmanlıya direttiği bir yapı olarak ortaya çıkıyor. Bu ise aslında tam bir dışlama politikası.

Etniklik değil, tamamen dini cemaatlerin etnik hale getirilmesi söz konusunu bu noktada. Ve asıl mesele gayrimüslim meselesi. Zımniler gayrimüslimlerin ortak adı ve örneğin fazla vergi ödüyorlar. Ama kendi aralarındaki ayrılma Rum, Ermeni, Yahudi ayrımı dinsel ayrım olarak sonradan geliyor. Mesela Rumlarla Ermenilerin aynı mezhepten olmaları, onların ayrı ayrı gruplarda olmasını engellemiyor. Kimi zaman Rumlar, kimi zaman Ermeniler en sonunda Yahudiler Osmanlı ticareti içinde yükselen gruplar. Yunanistan'ın bağımsızlığı ve 1915 meselesi Yahudileri Osmanlıya yaklaşan azınlıklar arasında tek başına bırakıyor. Osmanlının kuruluşu sıralarında ise Rum azınlık Osmanlıya yakın azınlık grubunu oluşturuyor. Ticaret yapanlar arasında Yahudilerin 15. yüzyıldan beri Avrupa içinde birbirlerine olan güvenleri dikkat çekiyor. O sırada bir Yahudi'nin imzaladığı bir kağıda karşılık İtalya'daki bir Yahudi, bu kağıdın garantisi altında malları veriyor ve parasını alıyor. Çek gibi işleyen "söz" üzerine kurulu bir sistem var. Bir cemaat sözleşmesi. Max Weber'in tezlerine yakın bir şey karşımıza çıkıyor. Herbir dinsel cemaat ticari olarak bir garantör oluyor. Protestan etikası: Protestan birey eğer borçlanırsa o cemaat onun borcunu ödeyebiliyor. Bu yüzden Weber'in dinsel analizleri bir cemaat analizi aynı zamanda. Kapitalizm bir cemaat tarafından yaratılıyor. Marx'da bunu sınıflar olarak görüyoruz, bir çeşit sekülerleşme karşımıza çıkıyor. Her cemaat kendi içinde yaşamını belirliyor. Yahudi cemaatinde Hahambaşı kararı veren kişiyse, Müslüman cemaatinde Kadı karar veriyor. Osmanlı sisteminin belki de bu kadar uzun süreli olmasında, bir vergi sistemi dahilinde kültürel ve ticari olanın tanınmasının etkili olduğunu söyleyebiliriz.

15 Mayıs 2000

Azınlıklarla alakalı olarak karşımıza çıkan diğer bir yazar da Kont Sacher Masoch.* Masoch Avusturya-Macaristan imparatorluğunda yaşamış olan bir Slav yazar, edebiyatçı ve Almanca yazıyor, Kafka örneğinde olduğu gibi bir örnekle karşı karşıyayız. Fakat Almanca kendi içinden Slav-Balkan dilleriyle örülmüş vaziyette. Masoch'nun kendi dönemindeki siyasi azınlık grupları ile çok yakın ilişkide olduğu biliniyor. Önemli yapıtlarından biri *Kürklü Venüs* ve yanısıra küçük hikayeleri var. Bu hikayelerde özellikle pan-slavizm Osmanlı İmparatorluğu'nda Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda içeriden bir direnme hareketinin başladığı ve milliyetçi hareketlerin, etnik milliyetçiliklerin dini milliyetçiliklerden daha kuvvetli bir şekilde kendini göstermiş olduğu bir dönem içinde ortaya çıkıyor. Mazohizm kurucusu bir yazar ile daha önce sözünü ettiğimiz flâneur teması ve Baudelaire arasında en aşağılık konuma girmek bağlamında tuhaf bir yakınlık bulmak mümkün. İktidarını ve hazlarını egemen olmak üzerinden değil de, egemenlik altına girmek üzerinden oluşturmak... Masoch'nun özellikle hayatına girmiş olan üç kadınla yaşadığı ilişkiler üç ayrı kadın figürünü eserlerinde ortaya çıkartıyor. Sonuncu kadın Vanda, Masoch üzerine küçük bir kitap yazan ve onu bir açıdan unutulmaktan kurtaran yazarlardan bir tanesi. Diğeri de Fanny Phistor da *Kürklü Venüs*'ün kahramanı.

Masoch'u unutulmaktan çıkartan diğer kişi de Krafft-Ebing adlı bir pskiyatrist. Krafft-Ebing *Cinsel Psikopatlık* adlı kitabın yazarı ve Masoch'nun Krafft-Ebing sayesinde adı ilk defa tıp literatürüne geçiyor. Ebing cinsel sapkınlıkları teker teker tasnif eden Freud öncesi ilk psikiyatrist. Ebing fiziksel ve tensel acı duymak ile haz duymak arasındaki ilişkileri Masoch'nun romanlarından yola çıkarak ortaya koyuyor. Masoch'nun ön sözünün yazarı olarak gördüğümüz Gilles Dele-

* *Présentation de Sacher-Masoch,* Miniut Yay. 1967.

uze, Krafft Ebing'den bahsederken birçok sapkınlıkların rahatlıkla yazıldığını -fetişler, ölülerle ilişkiler, hayvani cinayetler, karın deşmeler, ölü seviciliği vs.- büyük bir soğukkanlılık taşıdığını ve bütün bunların hiçbir değer yargısı olmaksızın tasnif edildiğini, fakat tek bir örneğin Ebing tarafından "çok tehlikeli bir fetişist" olarak nitelendirildiğini söylüyor. Ebing: "Bu tip insanlar o kadar tehlikelidir ki, onları muhakkak hastaneye tıkmak lazım. Bir akıl hastanesine tıkmak lazım. Ancak iyileştikleri zaman onları çıkarmak mümkün olsun. Onlar en ufak bir acıma duygusunu bile hissettirmiyorlar insana". Bu fetişistler otobüslerde küçük kızların saçlarını keserler. Saçları kesilen ufak kız çocuğunun annesinin, babasının üzüntüsünü gördüğü zaman, bunun anlaşılmasının imkansız bir şey olduğunu, kızın o güzel saçlarını kaybettiğini ve bunu yapan delilerin de tımarhaneye atılması gerektiğini söylüyor. Deleuze, Ebing'in yüzlerce sapkınlıktan sonra böyle bir saç kesme vakasında bu kadar şiddetli bir şekilde patlama göstermesini, sinirlerinin çatlamış olmasına dayandırıyor. "Bu da herkes için bir ders olsun" diyor Deleuze. Bu kadar çok sapkınlıktan sonuncusuna gelirken, yavaş yavaş sinirler boşalmaya başlıyor.

Psikiyatrist Ebing, Masoch'u "cinsel olarak ezilmekten, kendini ezdirmekten zevk alan bir fetişist" diye tanımlıyor. Burada Freud'dan da bildiğimiz bir çifti hatırlatıyor: "Sadolar ve Mazolar". Deleuze ise *Kürklü Venüs*'ün önsözünde bütün pskiyatrların nasıl yanıldığım Sado ve Mazo'nun bir çift olamayacağını anlatıyor. 1967 yılında çıkan bu yazı Deleuze'ün anti-ödip'ten önce psikiyatrlara karşı savunusunu gösteriyor. Bu Deleuze'ün okuması açısından ilginç. Ama diğer yandan bizim minörlük meselemizle alakalı bir şey, "en aşağılık olmak" vs. Aynı zamanda siyasi olarak Masoch bütün bir minör politika içinde azınlıkların folklorik özelliklerinden yararlanıyor. Azınlık kültürünü edebiyatın içine katan bir yazar. Almanca yazıp Slav edebiyatını güçlendirmeye çalışıyor. Ve tüm Balkan milliyetçiliği içinde ne kadar azınlık varsa -Bulgar, Makedonyalı, Sırp, Hırvat, Arnavut vs.- bu azınlıkların küçük küçük, folklorik adetlerini ve onların yaşam tarzları üzerine veri-

leri eserlerine aktaran bir yazar Masoch. O bakımdan da azınlık politikası ile doğrudan alakalı gözüküyor. Masoch'nun acı, kanun ve haz arasındaki ilişkilerini düşündüğümüzde, minör politika ve merkeziyetçilik arasındaki ilişki burada pisikiyatrik açıdan bizim bir örneğimiz olarak çıkıyor karşımıza. İlginç olan diğer bir vaka da, doktorların genelde vakalara isim vermiş olmalarına rağmen, Sade ve Masoch'dan başka isimlerini hastalık adına veren iki kişi ile karşılaşmamamız. Sade ve Masoch bir tür haz türüne adlarını vermişler.

Bu anlamda hastalığa ismini vermiş olan bu çift Sade ve Masoch, Deleuze tarafından nasıl ayrı bir erotik politikaya yerleştiriliyor? Deleuze burada iki ayrı tıp yönteminden bahsederek bu ikilinin birlikte yahut ayrı olarak nasıl anılabileceğini göstermeye çalışıyor. Bu yöntemlerden ilki doktorun bulduğu, hastalıkların isimleri üzerinden, semptomları ayıran veya birleştiren veyahut daha önce birleştirilmiş semptomları ayırıp, başka türlü birleştiren bir tıp tarihi. Pisikiyatri tarihinde semptomatik olarak Sade ve Masoch ayrılan değil, birleşen ikili olarak gündeme gelmesine rağmen, Deleuze başka bir semptomoloji yapıp, başka bir belirti, teşhis koymak, semptomlar belirlemek yoluyla Sade ve Masoch'nun bir çift değil, ayrı ayrı işlevi olan iki ayrı düşünceyi, iki ayrı hazzı, iki ayrı sapkınlığı oluşturmuş olmalarına işaret ediyor ve yeni bir klinik tablo ortaya çıkartıyor. Bu aslında Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nin ilk başında cüzam, veba ve delilik arasında kurmuş olduğu ilişki gibi, deli figürünün vebalı figürünün yerini almış olması veya cüzamlı figürünün yerini almış olması gibi, burada da farklı bir klinik ayrım söz konusu ediliyor.

Diğer yandan Sade'ın Masoch ile olan ilişkisi ikisinin de eserlerinde doğa felsefesini, antropolojiyi ve kültürün ve insanın her türlü kavramlaştırılmasını ele almış olmalarından gelir. Fakat bunlar nasıl farklı farklı ele alınacak, Sade ve Masoch'u ayıran bu farklılık ne olacak? Sade örneğinden düşünürsek kitaplar bize Afrikalı, Asyalı ve Avrupalı insanlık tarihinden örneklerle sadizm arasındaki ilişkileri kurmaya çalışıyor. Sade'ın kullandığı örnekler tarih kitaplarından almış ol-

duğu örneklerdir: Mısırlılar insanları çalıştırırken nasıl kamçılarlardı? Yahut kafanın kesilmesinden sonra bir kafatası kültürü nasıl gelişti? Bu temalar hem sanat tarihini hem antropolojiyi ilgilendiriyor. Bütün bu yazdığı kitaplarda bir yandan edebiyat, bir yandan doğal felsefe, bir yandan ise Fransızlar "bir çaba daha gerek Cumhuriyet olmamız için" anlamında bir siyaset ortaya koyuyor, temsiliyet üzerine oluşmayan bir siyaset kısaca. Çünkü Jakobenlerin devrimciliği karşısında Sade, temsili olanın bırakılması gerektiğini ve her küçük birimin kendi mevcudiyetini temsil olmaksızın ortaya koyması gerektiğinden bahsediyordu. Bu moleküler politika, moleküler devrim -Guattari- ve minör politika açısından önemli veriler oluşturuyor.

Bu arada Sade ve Sade'ın eserlerindeki sadizm teması sinemaya uygulandığında Pasolini *Sodom ve 120 Gün* filmi karşımıza çıkmaktadır. Bu film tuhaf bir şekilde Sade'ın Nazilerle olan alakasını ortaya çıkartan bir filmdir. İtalyan faşistleri işkenceyi yapan insanlar. Ve hikaye anlatılıyor, hikaye üzerinden de o hikayenin heyecanı ile bir cinayet işleniyor. Veya bir acı orjisi gerçekleştiriliyor. Bataille *Erotizm* kitabında Sade'ın Nazi-işkenceci düşüncesi ile alakası vurgulanırken, bunun ne kadar saçma bir düşünce olduğunu yazdığında şöyle söylüyor: "Hiç bir sadist, hiç bir işkenceci yaptığını işkence eden bir insan olarak göstermez ve anlatarak övünmez, işkenceci susar." Sade'de işkence durumu çok paradoksal bir şeydir, diyor. Çünkü Sade işkence görenin gözünden işkence eylemini göstermektedir. Auschwitz toplama kampında Yahudiler, ölümle yaşam arasındaki Yahudiler "Müslüman" (der muselmann) diye adlandırılıyor. Tanrıya boyun eğmiş Müslümanlar gibi Nazilere boyun eğmiş Müslümanlar. Bu Müslüman denilen Yahudilerden büyük çoğunluğu kamplarda öldü. İtalyan bir ressam Giorgio Agamben'in *Auschwitz'den Kalanlar*[*] kitabında anlatılıyor: Müslüman denilenlerin resmini yapan İtalyan res-

[*] Giorgio Agamben, *Le qui reste d'Auschwitz,* Bibliothéque Rivage, Payot 1999.

sam Brera Akademisi'nde resim profesörü Aldo Capri, Nazilerin de portrelerini yapıyor o sırada. Ve Naziler, Nazi subayları, işkenceciler, Müslüman denilen Yahudilerin resimlerini gördükleri zaman bakmak istemiyorlar. Ve ressam Aldo Capri'ye onların resimlerinin çizilmesini yasaklıyorlar. Bu Bataille'in söylediğine çok yakın bir şey. Gerçek işkenceci yaptığını görmek istemez, tasvir etmek istemez.

Cellat veya işkenceciyi düşündüğümüzde burada hazzın söz konusu olmadığını söyleyebiliriz. Onun için bir çok işkenceci pişmanlık duyuyor ve sonrasında itiraflara başlıyor. Cellatlığın ise Avrupa'da aristokrasi gibi babadan oğula geçen bir meslek olduğunu hatırlatabiliriz. Sade'ın işkencecileri bastırılmış bir şeyi ortaya çıkarmıyorlar. Primo Levi'nin o meşhur kitabında* anlattığı Müslümanların resmini bile görmeye dayanamayan Naziler gibi, Sade da bütün bu tasvirleri yaparken aldığı hazdan bahseder. Bataille'ın söylemiş olduğu gibi işkencenin, işkencecinin değil, işkence yapılanın gözünden anlatıyor. Onun için Sade gerçek bir sadist değil. Sade da bir kurban olarak anlatıyor. Justine ve Julliette hikayeleri, özellikle Justine bir kurban hikayesi ve Julliette de Fransız aristokrasisinin ve sarayın ileri gelenlerinin cinayetlerini anlatıyor. Ve bundan nasıl haz duyulur sorusu insanın doğasındaki vahşilikle açıklanıyor. Buraya devreye bir tip antropoloji giriyor. Sade bütün bir Hıristiyanlığın kurban teması üzerine kurulu olduğunu gösteriyor. Dini, teolojik temalar burada insanlar tarafından içselleştirilmiş temalar olarak düşünülüyor. 18. yüzyıl insanı bunları işkenceyle, boyun eğdirmesiyle vs. yeni baştan canlandırıyor.

Sade ve Masoch arasındaki fark Deleuze göre aslında tekrarların hızlandırılması, yahut tekrarların askıya alınmasında yatıyor. Tekrarlar Sade'm metinlerinde inceliksel olarak anlatılır. Kaç kırbaç yapıldı, kaç çocuk öldürüldü, kaç boyun kesildi ... Bir tür nicelik analizi söz konusu ve bu hep tekrar ediliyor. Ve her tekrar hızla birbirini takip ediyor. Bir sadik hız var

* Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés*, Gallimard, Paris 1989.

kurban törenlerinde. Bir sıcaklık var, bir hız var. Masoch'da ise bir donma var, bir yavaşlama var. Hatta yavaşlamanın ötesinde, askıya alma sözkonusu. Ve Sade'ın filmatik imajları karşısında, Masoch'nun fotografik imajları var. Yani sabitleşmiş imajları.

Kürklü Venüs'ün en başında bir şöminenin karşısında oturmuş olan Venüs "bir kadın olmaktan çok, bu ad altında erkek cinselliğine savaş açan bir aşk tanrıçasının kendisiydi" diye başladıktan sonra, "yüzü solgundu, gözleri beyaza yakındı ve arasıra ayaklarını ısıtmak üzere şömineye doğru uzatıyordu". Çok yavaş hareketler söz konusu Masoch'nun hikayesinde. "Başı olağanüstüydü, gözlerinin ölü ve taşlaşmış olmasına rağmen." Burada yine fotoğraf imgesi karşımıza çıkıyor: taşlaşmış gözler. Masoch'nun haz dünyasında hareketsizlik sözkonusu. Zaten *Kürklü Venüs*'ün alt başlığı da: *Soğuk ve Korkunç*. Sade'da ise sözünü ettiğimiz gibi, film imajı gibi bir hız sözkonusu. Birkaç sayfada kamçılar atılıyor, küfrediliyor ve bunlar büyük bir hızla gerçekleşiyor. Sade ve Masoch'nun ilişkisi tam bir ters ilişki. Sade hazzı hız üzerinden üretirken, Masoch için haz yavaşlıkla ilintili. Freud ve Krafft-Ebing'e göre bir mazohist ancak bir sadisti kendine eş olarak seçebilecekken, burada ikisi ayrı ayrı çiftler olarak karşımıza çıkıyor. Sade'daki doğallığa nazaran Masoch'da bir teatralite sözkonusu. Sade ifade ettiği şeylerin, bir caniyi bir kurbanın gözünden tasvir ederken; Masoch kurban konumunda olan kendisinden, kendi gözünden bakarak tasvir ediyor. Bir sadist ile mazohist çift olduklarında bir metin yazsalar, bu metinler uyuşmayacak. Deleuze bir ilk okul öğretmeniyken, Masoch bir eğitimci, üniversite hocasıdır. Çünkü eşi olan Kürklü ve kamçılı Venüs'le yapacağı herşeyi Masoch'nun kendisi dikte edecek. Sade'da böyle bir şey yok. Sade'da kurbanlar zavallı vaziyette bekliyorlar. Bu bakımdan roller farklılaşıyor. Ve ikili çift olmaktan uzaklaşıyor.

Masoch'nun antropoloji ve tarih temalarına olan alakası, özellikle Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndaki 1848 devrimi ile kökensel bir ahlaksızca bir ilişkisi olduğunu söylü-

yor. Deleuze; çünkü bu çağlar boyunca söz konusu edilen cani aşk teması, Masoch için Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda bulunan azınlıkların kaderlerinden ve adetlerinden almış olduğu bir rezervdir, diyor. Onların adetleri, yaşam biçimleri ve yine kaderleri Masoch'ya ilham veriyor. Galiçyalılar, Macarlar, Polonyalılar, Yahudiler, Prusyalılar, bütün bunlar eserlerinin kahramanları. "*Habil'in Mirası*" adlı küçük bir hikayede Masoch aynı temayı söz konusu olan azınlıkların ağzından bir insanlık tarihi gibi anlatıyor. Habil meselesinde aşk, özel mülkiyet, para, devlet, savaş ve ölüm temaları direkt bir azınlık politikası ile alakalı. Savaşlar, ölüm, devlet bunun karşısında para, özel mülkiyet ve aşk. Ve her biri bütün güçler anında kendi duyumsal caniliğini ortaya çıkartacak. Ve bunun için de bir kavram kullanıyor Masoch: Süpra-sansual, duyumsama-üstü diyebileceğimiz bir kavram. Vücudun her noktası duyumsama-üstü bir uyarı merkezi. Bu Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödip*'te ele almış oldukları organsız beden teması ile çok ilintili. Freud'un bir hastası olan başkan Schreber vücudundaki derinin her bir parçasının bir küçük hayvan olduğunu söylediğinde, süpra-sansualite ile çok alakalı bir şey söylemiş oluyor. Masoch kardeşi Charles'a yazmış olduğu bir mektupta şöyle bir şey söylüyor: "48 devrimlerindeki büyük zaferi birleştirmek ve Pan-Slavlığı ortaya çıkartmak için, Slavlara güzel bir kadın despot lazımdı, bir Katharina lazımdı". Daha önce de söylediğimiz gibi Osmanlı İmparatorluğunda ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndaki Pan-Slav hareketler ile alakalı Masoch.

Dil üzerinden düşünüldüğünde Masoch'nun da bir Kafka kadar, bir Baudelaire kadar önemli olduğunu düşünebiliriz. Masoch'nun bu sabit imajları, eğitimciliği, gerçekleştirmiş olduğu tecrübenin de bir tür sanat olduğunda odaklanıyor. Deleuze Masoch'nun pratiğinin doğallığı arayan bir sanat ile alakasını düşünüyor. Taşların su tarafından aşındırılıp bir form kazandırılması gibi, Kürklü Venüs de her bir harekette sabit dururken, bir heykel konumunda canlı bir heykel.

Çağdaş sanatta Gilbert ve George adlı bir ikili heykel temasından yola çıkarak kendi bedenlerini fotoğraflayıp sergiliyorlar. Daha yakın zamanda da Adel ve Eve ikisi de kadın kılığında dolaşıyor. Saçları sıfır numara ve canlı heykel olarak performans yapıyorlar. Bunlar minör performansları. Çinli sanatçı gibi bir fabrikayı uçurmuyorlar havaya. Çinli bir sanatçı bütün meselesi barutla fabrika veya müzeleri barut döşüyor ve duvarları havaya uçurmak için de patlamalar gerçekleştiriyor. Ve patlamalardan ortaya çıkacak şekilleri de fotoğraflayıp sergiliyor. Bunlar daha majör hareketler. Veya Oleg Kulig köpeği ile dolaşan adam, köpeklik yapıyor. Kimlik teması felsefedeki Kinizmin çağdaş sanattaki görünümüdür diyebiliriz. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* adlı kitabının üçüncü cildinde bir insanın kendi hayatından bir eser çıkarma teması üzerinde durması ve Sokrates ve Alkibiades örneğini vermesi, insanın kendisinden bir beden-heykel ortaya çıkarması, çağdaş sanatta sıkça ele alınan konulardan biri.

Adel ve Eve güçlü kuvvetli olmadıkları halde -ki bu bedenin heykel olarak ele alınmasıyla gücü arasındaki ilişkinin bir kuvvet ilişkisi olmasının dışındadır ve de 1980'li yıllarda Kaliforniya'daki vücut geliştirme ve plaj geleneği ile Foucault'nun insan bedeninden bir eser çıkarma temasının aynı olmadığı görülecektir- ikisi de erkekken kadın, kadınken erkek kılığına girerek bir tür insan-üstü yaratık veyahut Nietzsche'nin terimiyle üst-insan görüntüsünü minör bir şekilde ortaya çıkartıyorlar. Minörlük Masoch'nun heykelimsi figürleriyle (Kürklü Venüs, mermer vücut) Nietzsche'nin veya Marki de Sade'ın Cumhuriyetçiliği ve onun eleştirisi ile alakalı bir konu olduğunu ileri sürebiliriz. Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ünde, aynı zamanda kendi hayatındaki üçlü ilişkiler, aynı Kürklü Venüs kitabında Vanda'mn Masoch tarafından betimlenmesiyle benzerlikler taşımaktadır. Nietzsche'de bu, Wagner-Cosima çiftinde gözükmektedir. Tıpkı Masoch ve Fanny çiftinde olduğu gibi. Wagner'i örnek aldığımızda müziği ve aynı zamanda hayran olunan karısı Cosima ve aşığı Nietzsche bir üçlü olarak ele alınırsa, bu üçlü Thésée (Wagner), Ariane (Cosima) ve Diony-

sos (Nietzsche) üçlüsü olarak gözükmektedir. Thésée'nin hikayesi içinde onun tarafından mağaraya, labirentin içine çekilen Ariane ipi sayesinde Dionysos tarafından kurtarılır. Burada Ariane üstün-insan Thésée'yi takip etmez, üst-insan Dionysos'u takip ederek hayatım kurtarır. Dionysos Ariane'ın boynundaki iple onun hayatını kurtarmaktadır. Üst-insan Dionysos müzik yapan filozof Ariane'a "küçük yuvarlak kulaklarımı al, tak ve müziği dinle" dediği zaman aslında ona nişan yüzüğünü hediye etmektedir. Yüzüğün yuvarlaklığı ile kulakların yuvarlaklığı metaforik olarak bir zifaf anını göstermektedir. Burada majör kişilik olan Thésée değil, minör kişilik olarak üst-insan izlenmektedir. Yahut da majörlüğü terk edip minörlüğe doğru giren küçük kulaklı minör kişilik hayat kurtarmakta ve labirentten Ariane'ı çıkarmaktadır. Nietzsche'nin Dionysos'u o anlamda üst-insan olarak Wagner'in tam karşılığıdır. Bu yüzden dolayı Nietzsche daha sonra Wagner'in müziği yerine Fransız kankan danslarının bestecisi Offenbach'ın müziğini tercih ettiğini söylemektedir. Nietzsche'de Alman milliyetçiliğini görenlerin tersine, Nietzsche Alman Wagner'i değil, Fransız Offenbach'ı tercih etmektedir. Tıpkı Sade'ın 120 Gün'ünün Pasolini tarafından filme alındığında Sade ve Naziler arasında kurmuş olduğu ilişkinin Bataille tarafından izah edildiği şekliyle geçersiz olduğu gibi.

Alman müziğinin entelektüelliğini, ağırlığını, terkedip hafif bir Fransız müziğini tercih eden Nietzsche'nin Naziliği ve Alman milliyetçiliği ne kadar şüpheli ve şaibeli bir söylem oluşturduğunu burada görebiliriz. Alman ırkçılığı ile alakası olmayan ve geriye dönük olmaktan çok, ileriye dönük değerleri tersyüz eden bir Nietzsche söz konusudur. Bu da milliyetçilik açısından Nietzsche'nin azınlık oluş'u olarak adlandırılabilir. Böylelikle yeni değerler kurmak, alman milliyetçiliğini ve değerlerini yüceltmek anlamına gelmemektedir. Aynı Masoch'da olduğu gibi, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun majör değerleri yerine, azınlıklar üzerine yazmış olduğu hikayelerle azınlık oluş'a giren bir yazardan bahsetmekteyiz.

Türk edebiyatında da örnekler vardır. Sait Faik'in minör edebiyata yakın bir kişilik olduğunu belki de ileri sürebiliriz. Şehirli yaşam yerine balıkçı yaşamını tercih etmesi, bir balıkçı gibi yaşamış olması onu yüksek değerlerden çıkartıp, minör oluş'a sokması bize buraya ait örneklerden biri gibi gözükebilir. Ya da Ece Ayhan'ın mülkiyeli bir kişilik oluşturmak yerine, bir elçi, bir konsolos, bir politikacı olmak yerine, kendini minör oluş'a bırakıp yazdığı şiirleriyle batakhanelerdeki, meyhanelerdeki azınlık yaşamlarıyla alakası olduğu gibi, Çanakkale'ye çekilip merkez dışında yeralarak orada hayatını sürdürmesi bir minör politika örneğidir; şiirlerindeki yenilik ve sapkınlık gibi. Nietzsche'nin deyimiyle Sade'da Masoch'da ve burada Sait Faik veya Ece Ayhan'da hastalıklı bir kişilik sapkınlık bulmak mümkün. Ancak filozoflar ve şairlerin dehaları ile hastalıklı yaşamları arasındaki ilişki olduğunu da hatırlatan bir Nietzsche var felsefe tarihinde. Tıpkı kendisinin hasta olması, kapanması, hiç bir şey söyleyemez yazamaz hale gelmesi gibi. Bu sağlıksız ve hasta kişiliklerin sapkınlıkların ebedi dönüş teması ile reaktif olmayan hınç insanı olmayan, saldırmayan ve tersine hayatı olumlayan kişilikler olması bizim ebedi dönüş ve minörlük arasında bir bağlantı kurmamıza yarar.

Büyük anlatıların değil ama modernizmin bu anlatılarının tersine postmodernizmdeki küçük oluşumlar ve anlatılar ve de parçalanmalar minör edebiyatla alakalı olabilirler. Siyasette de merkezi partilerin değil ama belki de yabancılaşma teorisinin -Marx'tan bahsederek bir geri gelişi söz konusu olabilir. Nietzscheci olarak okursak Marx'taki yabancılaşma minörlükle alakalı olabilir. Bilindiği gibi Althusser Marx'ın Kapital'inin I.Cildine yazdığı önsözde yabancılaşma metnini Hegelci bularak bunun bir minör metin olduğunu iddia eder. Yani olgun olmayan bir Marx, minör Marx'tır. Daha sonra olgunlaşır ve yabancılaşma teorisinin üzerine çıkar. Sonuçta Marx'ın minörlüğü, Nietzsche'nin ebedi dönüş'ü ve üst-insan'ı, Masoch'nun minör edebiyatı ve azınlıkların folkloru üzerine kurmuş olduğu yazıları, Sade'ın kurbanının gözünden yapılan işkenceleri

anlatması vs. Bütün bu örnekler bize minör oluş'un felsefede, edebiyatta örnekleri olarak gözükmektedir.

Bu anlamda minör bir Sade okuması Sade'ı işkence yapanların değil, işkenceye maruz kalanların yanma koyar. Sade'a göre, işkence insanları ancak iktidarları altına almak isteyenler tarafından gerçekleştirilmektedir. Bunu söylerken aynı zamanda insanın doğasında antropolojik olarak bir tür acı verme ve bu acıdan haz alma diye bir duygunun olduğunu da göstermektedir. Sade bunu dinlere ve antropolojiye bağlar. Dinlerde bulunan bu temanın üç tek tanrılı dinden sekülerleşmeye ve aydınlanmaya doğru giden yolda olgusal olarak örneklerini verir. Aristokrasinin, papazların, Justine'e nasıl saldırdıklarını, işkence yaptıklarını, tecavüz ettiklerini örnekleyerek ve betimleyerek anlatır. Bu hikayeler gazetelerde okumakta olduğumuz Bosna olayları yahut 19. yüzyılda Osmanlı topraklarında geçen saldırılar, sürmeler, karşı saldırılar ile ne kadar benzerlikler taşıdığını görebiliriz.

Deleuze Sade'a atıf yaparken onun bu tasvirlerini bir ilk okul öğretmeni edasında anlattığını yazar. Karşısındakilere basit şeyler öğretmektedir: İnsanın doğasını. Masoch ise Deleuze tarafından bir eğitmen olarak, bir pedagog olarak gösterilmektedir. Eğitmen de eğitirken kendisine yapılan şiddet hareketinden haz almakta ve eğitimini bu haz içinde sürdürmektedir. Masoch asla bir sadist tarafından hazza itilemez. Çünkü sadist Masoch'nun tersine işkenceyi yapan kimse olarak Masoch'ya zevk değil acı verir. Çünkü Masoch'nun hazzı gerçekten acı duymaktan değil, temsili bir acı çekmekten geçmektedir. Bunun için de kendisine çift olarak bir sadisti değil, sözleşmeyle bir kişiyi, bir kadını veya bir erkeği parayla tutar ve bu görevi yapan kişi acı vermekten çok acının verilme temsiliyetini sergilemektedir hareketlerinde. Çünkü Masoch acı çektiren aktörün eğitimini bu hareketler sırasında tamamlamaktadır. Yani acı çeken pedagog, acı vermeye uğraşan öğrencesine hazzı anlatmaktadır. Sade'daki işkenceciler ise, öğrenciler değil, hakimler, yargılayan politikacılardır.

22 Mayıs 2000

Oluşmakta olan bir takım çalışmalar üzerinden bir ders yapmak istiyorum. Bunun için de plastik sanatların bugünkü görünümü ile, sosyal bilimlerin yahut edebiyattan yola çıkarak plastik sanatlarda minör kavramı ile alakalı çalışmalar yapıldığını düşünüyordum. Onun için de mikro-sosyolojide yahut edebiyatta, psikanalizde ve tabi doğal olarak minörlük dediğimiz zaman, Kant'ın aydınlanmasından başlayıp, siyasette nasıl bir görünüm aldığını incelemek ve onun üzerinden tekrar plastik sanatlara dönmekti. Bu hemen hemen gerçekleşti. Kabaca 19. ve 20. yüzyıl içinde şiirde, edebiyatta en azından edebiyatın felsefeye ve sosyolojiye yansıdığı şekliyle, minörlük kavramı ele alındı diye düşünüyorum. Bunun yanında bu derslere başladığımız sırada daha önce düşünmediğim bazı metinler de okundu. Bunların içinde örneğin Lenin'in *Devlet ve Devrim*'i yoktu. Ama *çocukluk hastalığı* meselesi aklımdaydı. Anarşizm konusu ise yine derslerde ortaya çıktı. Baudelaire, Benjamin, Rimbaud vs. bütün bunlar zaten plastik sanatlardaki bütün gelişmelerle çok alakalıydı. Minörlüğü post-modern olarak adlandırmıyorum. Çünkü burada 19. yüzyıl sorunu minöriteler, azınlıklar, 20. yüzyıl başı edebiyatı söz konusu. "Transmodern" diye bir kelime kullanmak istiyorsak, kullanabiliriz.

Plastik sanatlardan ilk örnek Malevitch olmak üzere, epeyce örnek verdik. Minörlük kavramının plastik sanatlara yansıması üzerine düşündük. Aslına bakılırsa, dersin oluşumu da plastik sanatlarla uğraşan sanatçıların minör kavramına gösterdikleri şaşkınlıktan kaynaklandı biraz da. "Çağdaş sanatın gelmiş olduğu son durum minörlüktür" dediğimde, "minörlük neymiş" diye aldığım sorular bu derslere yol açtı. Bir de minör dedikleri zaman, minörlük kavramı azınlıkla alakalı bir kavram olarak yüksek sanatların -resim, heykel gibi- minörlükle ne alakası olabilir? sorusundan yola çıkarak,"bu minör olan nedir?" sorusuna geldik. Minör olan yüksek kültürün, yüksek

sanatların, yüksek sınıfların, yüksek değerlerin, yüksek olduğu iddia edilen burjuva kültürünün dışında, akademik olanın, sosyolojik olanın dışında, sosyal bilimlere ait olanın dışında, akademik resmin, plastik sanatların dışında olan bir oluşumdur. Aslında minörlükle kurmuş olduğum ilişki önce biraz Venedik Bienali sırasında, biraz da İstanbul Bienal'i sırasında oluştu. Orada görmüş olduğum çalışmalar beni biraz minörlüğe doğru düşünmeye götürdü. Çünkü kırılganlık kavramı basit gibi durmasına rağmen, olağanüstü bir deneyi, insansal deneyi, güncel yaşamdaki deneyi ortaya koyan bazı çalışmalarla minör kavramını görsel sanatlarda edebiyatla yanyana getirdi diyebiliriz.

Majör sanatlar nedir? sorusunu sorduğumuzda, majör sanatların yüksek sanatların bir tarihi olduğu çıkacak ortaya. Zanaat, el becerisi, teknik ve sanat (grekçe: *techne*). Bu tekniğin düşünceyle birleşmesiyle beraber -aşağı yukarı Ortaçağ ve Rönesans döneminde gerçekleşen birşey bu- mekanik sanatlar adı verilen resim ve heykel liberal sanatlara dönüşmeye başladı. Ve liberal sanatlar içinde özellikle Leonardo örneği temel bir örnek gibi duruyor. Hem desen yapan, hem resim yapan, hem bunları mimari yapılara göre uygulayan, ama aynı zamanda insanın kafatası yapısı, anatomi ve insanlarla hayvanların bedensel farklılıkları, işlevsel farklılıkları gibi bilimsel araştırmalar, liberal sanatlar adı altında yapılıyor.

Burada bizim bu derste görmüş old ğumuz Fransız Akademisinin kurulması, 17. yüzyıldaki eskiler ve yeniler tartışması, 16. yüzyılın sonunda İtalyan Akademisinin kurulması ve Akademinin kurulması ile birlikte, resim ve heykelin yüksek sanat, zanaatın ise bugünkü alçak sanat haline gelmeye başlaması ve aradaki hiyerarşinin resim ve heykel lehine gelişmesiyle Akademia'nın, akademik sanatı 18. yüzyıla kadar süren bir tarih çizgisi içinde, uzun dönem tarih içinde majör olarak ele alması karşımıza çıkıyor. Yüksek sanat yapmaya çalışıyor ve Fransız İhtilali sırasında, 1800'lü yıllara doğru giderken bazı örnekler sanatın yüksek akademik biçimlerine değil, fakat deneysel türlerini gerçekleştirmeye çalışıyor. Ve burada empresyonizm

öncesinde -1850'li yıllar öncesinde- bana önemli gibi gelen iki örnek var. Sanat tarihi içerisinde bir tanesi Delacroix. Baudelaire'in üzerine yazılar yazmış olduğu Delacroix resim içinde fırçanın kullanımında büyük bir serbesti getiriyor, rahatlama getiriyor, özgürlük alanı açmaya başlıyor. Aydınlanmadaki "insanın özgürleşmesi" fikri ile, resimdeki uslubun özgürleşmesi arasında çok yakın bir tarihi paralellik olduğunu söylemek mümkün.

Bir başka örnek ise Fransız ihtilalinin idealleri ile siyasi olarak ihtilalin ideallerine inanan İspanyadaki despotik yönetime karşı Cumhuriyetin bir gün gelip onları özgürleştireceğine inanan Goya. Saray ressamı iken birdenbire marjinalize olan, majörken minörleşen -her anlamda minörleşen, kulağının sağırlaşması, hastalıklar- ve bütün bir aristokrat manyerizmin dışına çıkan bir Goya. Bütün bunlar bir "minör oluş" çizgisini gösteriyor. Delacroix da aslında benzer özelliklere sahip. Modern resme açtığı yol, hem empresyonistlere açılan bir alan, hem de empresyonizm sonrası adına "vahşiler" veya "fovlar" denilen fovistlere açılan bir alan. Bu Matisse ile bütünleşen bir çizgi. Bu çizgi bir tür Doğuya açılımla; kadın, Doğulu, Yahudi ve efemine, toplumun efeminizasyonu ile gerçekleşiyor. Bunlar 20. yüzyıl başında büyük bir sorun olarak çıkıyor karşımıza. Viyana ve Alman anti-semit hareketlerinde toplumsal minörleşmeye karşı bir saldırı sözkonusu.*

Bütün bu saydığım ögeler kadına, çocuğa, doğuluya, homoseksüele veya Yahudi'ye, göçmene karşı bir üstün ırk, üstün maço değerler, askeri değerler ve faşist güç değerleri toplumun o günkü deyimiyle "hastalıklaşması"na karşı bir tavır gösteriyor. Ve Viyana Hitler'in de doğmuş olduğu bir şehir olarak çok önemli bir yere sahip 19. yüzyılın başında. Psikanalizin ortaya çıkması ve psikanaliz ile birlikte moda olan bütün bu saydığım minörleşme diye adlandırabileceğimizi toplumsalın, bir dekadans olduğu, bir çöküş olduğu iddiasıyla değerler er-

* Bkz. Jacques Le Rider, *Modernité Viennoisc et crises de l'identité*, P.U.F., Guadrige 2000.

keksileşmeye, güçlü olmaya ve saldırgan olmaya ve daha savaşçı olmaya doğru dönüşmeye başlıyor. I. ve II. Dünya Savaşı'ndaki bu savaşçı tavır ile majör olmak, yenmek tavrıyla minörleşme arasındaki bu ilişki çok da siyasi ve sosyolojik bir ilişki. Burada Masoch, Kafka, Wittgenstein, Musil, Freud ve takipçileri toplumdaki bir dekadansı temsil ediyor. Kaldı ki, 1937 yılında Almanya'da yapılan bir sergide bütün bu modern sanatlar diye adlandırılan avangard sanatçılar -kübistler, dadaistler, fovistler ve Alman ekspresyonistleri- "dejenere sanat" adı altında alaya alınıyorlar. Sanat nasıl çirkinleşti, kötüleşti, Yahudileşti, kadınsılaştı ve kuvvetli çizgiler, kuvvetli değerler, konular yerine, tuhaf renkler, doğanın renkleri yerine, ekspresyonistlerin yapmış olduğu gibi vahşi renklerin sürülmesi nasıl gerçekleşti?

Bütün bu süreç siyasi tarihle çok alakalı. Fovist hareketin bir tür primitivizme dönüşü ve dadaist hareketin; savaş karşıtı eylemler ve objelerden sanat yapmaya başlaması ve mükemmeliyeti güçlü değerlerde değil ama güçsüz değerlerde araması-Malevitch'de "beyaz üzerine beyaz"da olduğu gibi- gibi. Bütün bu sürecin adına minörleşme demek bana yanlış gelmiyor. Bu minörleşme hareketine karşı gücün, akademizmin, "doğru" diye adlandırılanın kuvvetli bir şekilde gidip öbürünü ezmeye uğraşması ile, savaşlar arasındaki güç gösterileri, askeri değerler, faşist ve Nazi değerleri ile I. Dünya Savaşı sırasında kurulan Avrupa'daki ulus-devletlerin kuruluşları sürecinde sanatsal değerlerle güçlenen, ulus-devletle güçlenen ilişkilerin ancak minör olarak adlandırılan, siyasi, toplumsal ve sanatsal hareketlerin bastırmasıyla gerçekleştirilmesi bizi 20. yüzyıl sonunda minörlükle, plastik sanatlarda olduğu gibi etnik, dinsel ve cinsel kimliklerdeki yeniden patlamayla yeni bir çehreye bürünüyor. Ve minörlük diye adlandıracağımız bu gelişim çizgisi kendine yeni bir yol bulmaya çalışıyor.

Cinsel kimliklerin, azınlık kimliklerinin -ister etnik, ister dinsel, ister cemaatsel olsun- bu talepleri ile resimsel, görsel tecrübe ve deneysel çalışmalar arasında büyük bir yakınlık söz konusu. Ve yine aynı şekilde bazen Cumhuriyetçi değerler,

bazen Monarşik değerler ön plana çıkartılarak kraliyete, imparatorluğa, emperyal devlete ve onun kutsal kilisesi olan Roma Kilisesinin değerlerine geri dönüş, dünyadaki aşırı sağcılaşma ve yeni sağcılaşmayla -Haider, Le Pen vs.- yeni bir reaksiyon alanı kendini bulmaya başlıyor ve benzer bir şekilde 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl sonu arasındaki sıkıntı, 19. yüzyıl sonunda karamsarlığı, diğerinde ise Nietzscheci bir coşkuyu, ironiyi aynı anda barındırıyor.

Sıkıntı dışa vurulduğu zaman ya kötümserliği, karamsarlığı yahut da olağanüstü bir ironiyi, mizahı gündeme getiriyor. Bugün de plastik sanatlarda benzer bir şekilde bu ironiyi ve bazen de bu sıkıntıyı görmek mümkün. Bana öyle geliyor ki ironi 20. yüzyıldan çıkarken sıkıntının daha üzerinde bir değere sahip. Nietzsche'nin dans ve kahkahası, Wittgenstein'ın dil oyunları, Foucault'nun gerçek oyunları vs. bütün bu kavramlar eğlence kuramından uzak da olsa, oyunsal bir ilişkiyi ortaya koyup, yüksek değerlerden, üstün insanın değerlerinden ayrılıp bir trans - mütasyonla yatay geçişli bir dönüşümle yeni değerlere doğru giderken, minörlükten geçen bir kaçış çizgisini ortaya çıkarmayı bildiler. Nedir bu çizgi? Deleuze'ün deyimiyle bu çizgi bir kaçış çizgisidir.

Yüksek değerlerden bahsederken, üst kültürden, Avrupa burjuvazisinin 18. ve 19. yüzyıl içinde katettiği sınıfsal yükselme sırasında edindiği "haz alma" türlerine gönderme yapıyoruz. Müzikte, operada ve görsel sanatlarda yüksek sanatlar akademizmin karşısında kendisini modernize ederlerken, resim ve boyalar, renkler kendi yollarını 20. yüzyılda deneysel olarak bulmasını bildiler. Çizgiler, boyalar gözükmeyecek kadar fırçanın darbeleriyle yapıldığında, İtfaiyeci Resmi ortaya çıkarken, akademik resmi belirlemekteydi, buna karşın empresyonistler, özellikle ilk başta Delacroix'nın etkisiyle Manet'nin dahiliğiyle bu uslubun dışına çıkıp, fırça darbelerini renklerde görünür hale getirdiler. Akademik değerler dışına çıkan empresyonizm ve postempresyonizm, Manet'ten geçerek Van Gogh ve Gaugin'e kadar vahşilik temasıyla birleştiler. Özellikle postempresyonistler içinde gelen çizgi Gaugin'den

Fovistlere, Matisse'e, Picasso ile Kübizme, Afrika ve Mısır sanatından geçerek geldiler. Primitivizm ve minörlük 20. yüzyılın başında tam anlamıyla görsel sanatlarda hakimiyetlerini akademizm karşısında gösterdiler. Fakat bunların parasal değerle buluşması onları minörlükten majörlüğe doğru giden bir çizginin içine soktu.

Burada modernizm içindeki avangard, öncü teması yüksek sanatların karşısında bir tavra bürünüyor. Fakat bunu yaparken Afrika'dan, Doğu'dan, Japonya'dan -19. yüzyılda Japon estampları- faydalanırken, Batı sanat tarihi içinden ayrılmıyor. Sanatçıların çoğu Alman, İspanyol, Fransız, Hollandalı Batı medeniyetinden yetişiyorlar. İşte bu fark bugün de bir ayrımı ortaya koyuyor. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında Batı sanatı kendi minörlüğünü ararken rüzgarları Güney'den ve Doğu'dan alıyor ve bunu kendi sanat ortamına uyguluyor. Yani bir tür adaptasyon var. Van Gogh'un uslubu; Japon sanatıyla, Picasso'nun uslubu; Mısır ve Afrika sanatıyla, Fovistlerin uslubu; bütün bir Okyanusya, Avustralya ve Melanezya ile alakalı. Böyle bir süreç Kolomb sonrasında mümkün olabilirdi. Bir yerli sanatı, yerli zenginliği Avrupa'ya 16. yüzyılda nasıl geldi? Aynı şekilde Kolomb beraberinde oradaki Kızılderililerin sanatlarını da getirdi. Albert Dürer'in bunlara hayran kaldığını biliyoruz. Batı sanatına bunları dahil etmek Picasso'dan, Van Gogh'tan, Gaugin'den önce kimsenin aklına gelmiyor.

Akademizmin ve yüksek sanatların gücü sosyal alandaki yükselen değerlerin ve burjuvazinin gücüyle benzer bir şekilde "öteki" veya "ötekiler" diye adlandırabileceğimiz alanları adapte ediyorlar, kullanıyorlar, yahut da hiç görmezden geliyorlar.

1970'li ve 80'li yıllara geldiğimizde küreselleşmeyle alakalı bir dünyaya giriyoruz. Orada "sömürge sonrası söylem" adı altında Üçüncü Dünya'dan gelip de Batı'nın içinde yaşayan ama kendi kökenindeki kültürel değerleri Batı'ya taşırken, Batı'nın sanat dilini bozan bir anlayışla -Kafka'nın ve Joyce'un yapmış olduğu gibi- minör bir edebiyat hareketiyle ve onun plastik sanatlarda rastlamaya başladığımız örnekleriyle karşı karşıyayız.

Yani nasıl Kafka'da Yidiş kültürü, Çekçe ve Almanca arasındaki ilişkiler majör dili yani Almancayı bozuyorsa; burada da plastik dil olarak resim dili, "heykel dili" bozan hem doğudan hem primitivizmden, yabanlıktan hem de kendi kültürel değerlerinden gelerek majör dili parçalayan, majör dili yok etmeye çalışan bir sanat ortamı hakim olmaya başladı. Ama bu 1980'li yıllarda yapıldıysa eğer, bunun kökenleri modern sanatlara kadar gidiyor: Van Gogh'a, Gaugin'e, Picasso'ya, Jackson Pollock'a, Archile Gorky'ye kadar gidiyor. Gorky Ermeni, Ermeni kültürünü getiriyor. Pollock Kızılderili Şamanist kültürü resme taşıyor, bedensel resim, jestuel resim, *action-painting* dedikleri şey, yani damlatma uslubu (dripping). Bütün bunlar yabanlarla, primitivizmle ve minörlükle, azınlık gruplarıyla alakalı şeyler.

1980'li, 90'lı yıllar bu tip azınlık çalışmalarının küratörler tarafından da çok gündeme getirildiği bir dönem. Burada 1989 yılında Paris'te yapılan ve aslında çok gürültü çıkaran, tartışma çıkaran aynı zamanda da bütün bir sanatsal mekan, espas anlayışını değiştiren bir sergiden bahsedebiliriz: *Dünya Büyücüleri Sergisi.* Bu sergide Batılıların mistik ve aynı zamanda ironik çalışmalarıyla, sergiye çağrılan Afrikalı, Okyanusyalı gerçek büyücülerin "büyü eserleri" yanyana sergileniyor. Bu sergi ile büyücüler ve sanatçılar yanyana geldiler.* 1988 yılında "suyun belleği" teorisi ortaya çıktığında, hem bilim zedeleniyordu hem de yine büyücüler, fizikçiler ve ressamlar yanyana geliyordu. Sergide ressamlar, heykeltraşlar, enstalasyon yapanlar ile gerçek büyücüler yanyana geliyorlar ve orada çok enteresan bir şekilde duvarda sergileme, dışardan bakarak sergileme üzerine kurulu olan Rönesans'tan beri gelişen "temaşa" sistemi ile (Batı'nın "uzaktan bakma" sistemi ile) bu büyücülerin labirentik içine alıcı espas anlayışları müthiş bir zıt-

* Jean Hubert Martin, bu sergiden sonra 2000 yılının Temmuz ayında açılan Lyon Bienali'nde yine, çağrılı küratör olarak sergiyi yaptı ve Aborjinlerin eserleri, primitivizm sergilendi. Zaten Lyon Bienali'nin kavramı "Portage d'eyotisme" idi. Batı'nın Güney ve Doğu'ya, onların da Batı'ya olan egzotizmleri sergilendi.

lık oluşturuyor. Ve espas anlayışı bana kalırsa çok farklı bir yöne doğru çekiliyor ve daha sonra da kullanılıyor. Seyirci herbir yönünü algılayamayacağı eserlerin içine çağrılıyor. Daha önce ise seyirci uzaktan bakan biriydi, yani sadece "temaşa" ediyordu.

Kant'm ve Nietzsche'nin felsefedeki estetik algılamalarıyla bu iki espas arasında bir benzerlik var. Kant ressamın gözünden ve aynı zamanda da izleyicinin gözünden bakarak kurduğu estetik teorisinde, "temaşa" teorisinde, Nietzsche ise eserin içinden bakmak yoluyla benzerlik yaratıyor. Dolayısıyla Nietzsche'nin Dionysos teması ile Kant'm estetik teması arasında hem Batı felsefesi hem sanatı açısından çok ilginç yakınlıklar çıkıyor ortaya. Kant uzaktan bakan, yargılayan ve aydınlanmacı, uzaktan bakarak bir majörlük öneren bir felsefenin ve estetiğin kurucusu, eleştirel bir yargı gücü sözkonusu. Nietzsche ise labirentik Dionysos ve çocuksu, hafifleyen, dansçı filozofun minör estetiği, felsefesi ile; eserin kendi içinden eseri ele alan, espasın içinden bakan yaklaşımıyla tam bir minör-majör zıtlığı oluşturuyor. Kant için bir majör estetiğini, "yüce" estetiğini, Nietzsche için ise bir dionysiak minör estetiğini ortaya koymuştur diyebiliriz. Ki Zerdüşt sonuçta tam bir pagandır, aynı "dünya büyücüleri"nde olduğu gibi. İki espasla iki estetik, felsefede Kant tamamen Batılı, Nietzsche ise Batılı olmayan bir bakış ortaya çıkartıyor. Bu bakımdan da Nietzsche ve Kant arasında bir majör ve minör ayrımı yapmak çok mümkün gibi duruyor. Dünya Büyücüleri sergisinde bu majör estetikle minör estetik aynı zamanda yakınlaşma ve farklılaşma üreterek müthiş bir şey ortaya çıkartıyor. Bakış farklılığı ve espas içinde beraber sergilenme, "yanyanalık" çıkıyor ortaya. Yanyanalık kavramı minör oluşumlar bakımından bir meşru alan sağlıyor. Nasıl ki toprak, toprağın yere yerleştirilmesi, boyaların büyüsel ayinlere göre düzenlenmesi ile, tuvalin veyahut heykelin, yahut obje üzerinden kurulu Dada hareketi ile başlayan *ready-made*'lerin kullanımı, dışardan bakan göz ile içine giren arasındaki farkı oluşturuyorsa, majör ve minörün farkı da buradan başlıyor.

Burada dikkatimizi çekmesi gereken diğer bir aşama da sanat tarihine girmeyen ve akademik alanlarda, üniversitelerde kabul görmeyen malzemelerin çağdaş sanat içinde kullanılmaya başlanılmasıdır. Malzeme bu açıdan çok önemlidir. Eğlence için yapılan mumya malzemeleri, Paris'teki Grevin Müzesi'nde olduğu gibi -ki 1960'lardan ve 70'lerden başlayan bir süreçtir ama 90'larda daha belirgin bir hale gelmeye başlamıştır- mum malzemeden yapılma insan bedenleri, yüksek sanat alanları içine yerleştirilmeye başlanmıştır. Diğer bir örnek de plastik sanat objelerinin kullanımıdır. Pazardaki malzemeler, müzeye ve sergilerin içine girmeye başlayan ucuz malzemeler yoluyla minör sanat, sanat'm objeler yoluyla ortaya koyduğu hiyerarşiyi kırmaya başlamıştır. Burada karşımıza yine yanyanalık çıkmaya başlamıştır. Bir başka örnek de Amerikalı zenci bir sanatçıdan geldi (Kara Walker). Turistleri eğlendirmek için yapılan gölge portreler çok da siyasi bir çalışma içinde kullanılmıştı. Malzemenin zayıflığı ve kullanılmasının imkansızlığına karşın -balmumu, mum vs.- herkesin çekebileceği fotoğrafların, videoların ve hatta gündelik hayatta çekilmiş gibi duran küçük aile fotoğraflarının sergilenmesi bize tam da birer popüler kültür ögesi olan bu üretimlerin yüksek sanat alanına girmekte olduğunu gösterdi.* O halde, çağdaş sanatta bugün gelinen yerin deneyselliği, zayıf malzemesi, kırılganlığı, kullanımdaki rahatlığı ve herkese olan açıklığı hatta neredeyse "beceriksizce" sunulması, tüm bunlar minör bir estetiğin edebiyatta olduğu gibi hakim dili, plastik dili içinden mayınlamaya başladığını, bozmakta olduğunu bize gösterdi. Bana kalırsa son İstanbul Bienali'nin bu kadar tepki toplamış olması da biraz bu yeni oluşumla alakalı. Yani "kuvvetli iş yok" denmesi. Bunun yerine küçük küçük "beceriksizlik" gibi duran suluboya desenlerin, animasyonların, neredeyse "çöp adamlar"dan oluşmakta olan sinemanın, çocuk çizimlerinin bize tam da minör sanatı gösterdiğini söyleyebiliriz. Bütün bu deneysel çalışmalar sanatçıların kendi araştırma süreçlerini gös-

* Bkz., Ali Akay, "Kırılgan ve Hayaletimsi Azınlık: Tutkunun Heyecanı", *Sanatın Sosyolojik Gözü*, s.142, Bağlam Yay. 1999).

teren çalışmalar. Ortada bitmiş hiçbir şey yok. Bir süreç var ve her şey o sürecin gösterilmesinden ibaret.

Zannediyorum ki sanatın minörleşmesi ile siyasetin, sosyolojinin hatta sözü edilen "sosyolojinin büyük krizi"nin, Tarde'm mikro-sosyolojisinin, "postmodernizm" adı altında gelmiş olan düşüncenin kırılganlığının, derinlik yoksunluğunun, yüzeyselliğinin ve edebiyatın "minör oluş" halinin ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Plastik sanatlardaki kadar ağırlıklı olmasa da diğer alanlarda da en azından bir parıltı imkanın ortaya çıkmaya başladığını söyleyebiliriz. Özellikle siyaset alanının bu konuda karmaşalarla dolu olduğu düşünülebilir. Zira minör olduğu kadar majör beklentileri olan kimlik meseleleri de söz konusudur siyasette. "Ben de kültürümün üstünlüğünü herkese tanıtacağım", "ben de kendi devletimi kuracağım", "ben de büyüyeceğim" yahut; "ben de erkekleşeceğim" tipindeki talepler, aidiyetler minörün majör yansımaları olarak adlandırılabilir. Çünkü burada kendisi minörken majörleşme -büyüme- arzusunun ön planda olduğunu görüyoruz. Halbuki minörün kendisi bir tür "*Teneke Trampet*", büyümek istemeyen çocuk, cüce kalmak isteyen varlıktır. Günter Grass'ın bu romanı bu bakımdan olağanüstü bir örnektir ve Nazizm sırasında büyümek istemeyen bir çocuğu bize göstermektedir. Eşcinsel ve feminist söylemde de benzer bir durumla karşılaşıyoruz. Her ikisinde de tam anlamıyla bir kimlik talebi söz konusu. Eşcinsellerin kendi eşcinselliklerine dönük ifadeleri "siyah güzeldir" yargısındaki kapalılıkla benzeşiyor, "ibne teorisi" ("Queer theory") diye anlandırıyorlar. Tıpkı 1960'lı, 70'li yıllardaki feministlerin kimliksel talepleri gibi. Buraya söylenmek istenen şey, kimlik talepleri kapanıp, kendi kimliğini öne çıkarmaya uğraştıkça -ister kadın, ister gay, ister lezbiyen olsun farketmez- majör olma yoluna giriliyor. Halbuki minör politikanın en kaçındığı şey büyüme bu anlamda majörleşme olmalı. Minör politik, siyasi grupların içinde olmaktan çok, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde göstermiş olduğu gibi, bir tür minör bireyleşme sürecinden geçecek olan bir politikadır. Şu an yapmış olduğumuz gibi, yaşamın her anında aslında bir

politik eylem yapıyoruz. Ressamın yaptığı, şairin yazdığı, yahut da televizyonlarda izlediğimiz reklamlar bile tamamen bir politik ekonomiyi ortaya koyuyor. Özetle siyasi bir karşılığa sahipler. Nasıl ki azınlık olmak sadece bir azınlık cemaatinin üyesi olmayı bile bir azınlık politikası olarak sunuyorsa, sonuçta minör politika da illa devletin, kurumların, üniversitenin bildiğimiz anlamda politikasından geçen bir politika olmamalı. Bir anlamda yine Deleuze ve Guattari'nin "göçebe düşüncesi" ile yani göçebenin o kaçan, kayan haliyle alakalı bir şey olduğunu iddia edebiliriz.

Kafka üzerine konuşurken; Deleuze-Guattari minör bir edebiyatın, minör bir oluşumun, minör bir resmin, desenin, güncenin kendisinin başlıbaşına bir politika olmuş olması, politikanın ille de sivil toplum kuruluşlarından, partilerden, ordudan, televizyondan geçmek zorunda kalmadığını bize gösteriyor. Minör politika eğer bir "politika"ysa ve majör olmak talebinde değilse, zaten merkezi partilerden, sivil toplum kuruluşlarından, bunlara dair bir aidiyet taşımaktan yahut tarikat mensubu olmaktan, yahut uluslararası kurumlar içinde yeralmaktan geçmeyen bir tavırdır. Minörlüğün politikasından söz ettiğimizde, aslında, yaşamın kendisinin bir politika haline gelmesinden söz ediyoruz. Verdiğimiz örneklerin hemen hepsi kuvvetini yaşamdan alıyor.

MİNÖR POLİTİKA

ALİ AKAY



Minör Politika sosyal bilimlerde, siyasette ve sanatta 20. yüzyıl boyunca hakim olan egemenlik ve ergenlik kavramlarının karşısında yer almaktadır. Tartışma alanını Malevitch, Kafka, Beaudalaire, Foucault, Deleuze, Sade ve Masoch'dan almakta ve Kant, Lenin, Bakunin'e karşı şizoanalitik bir şekilde geliştirmektedir. Çağdaş sanatın bugünkü görünümü sosyolojik ve siyasi olanı sanata yaklaştırmakta, sanattaki minörlüğü de diğerlerine taşımaktadır.

ALİ AKAY

Ali Akay, Paris'te Sosyoloji, Felsefe ve Siyaset Bilimi okudu. Türklerde Devletçi İktidarın Oluşumu adlı tezini 1986'da savundu. M.S.Ü. Sosyoloji Bölümü öğretim üyesidir. Çeşitli dergilerde sanat-sosyoloji ve felsefe makaleleri yayımlanmıştır.
Yayımlanmış kitapları:
Konumlar, Bağlam Yayınları, 1991, Tekil Düşünce, Afa Yayınları, 1991, 1999, Pisuarın Bir Dekonstrüksiyonu (Emre Zeytinoğlu ile), Urart, 1994, Michel Foucault İktidar ve Direnme Odakları, Bağlam Yayınları, 1995, İstanbul'da Rock Hayatı (Derya Fırat, Mehmet Kutlukan, Pınar Göktürk ile birlikte), Bağlam Yayınları, 1995, Eleştiri ve Eleştiri Kuramı Üzerine Söylemler (Yayına hazırlayan Mehmet Rifat), Düzlem Yayınları, 1996, Kıvrımlar, Bağlam Yayınları, 1996, Postmodern Görüntü, Bağlam Yayınları, 1997, Kavramın Sınırlarında (Emre Zeytinoğlu ile), Bağlam Yayınları, 1998, Sanatın Sosyolojik Gözü, Bağlam Yayınları, 1999, Armağan, Bağlam Yayınları, 1999.
Çevirileri: Gilles Deleuze- Felix Guattari, Kapitalizm ve Şizofreni I (Göçebebilim İncelemesi: Savaş Makinası), 1990, Kapitalizm ve Şizofreni II (Kapma Aygıtı), Bağlam Yayınları, 1993, Gilles Deleuze - Claire Parnet, Diyaloglar, Bağlam Yayınları, 1990, Felix Guattari, Üç Ekoloji, Hil Yayınları, 1990.

ISBN: 975-6947
9 789756 9474

BAĞLAM