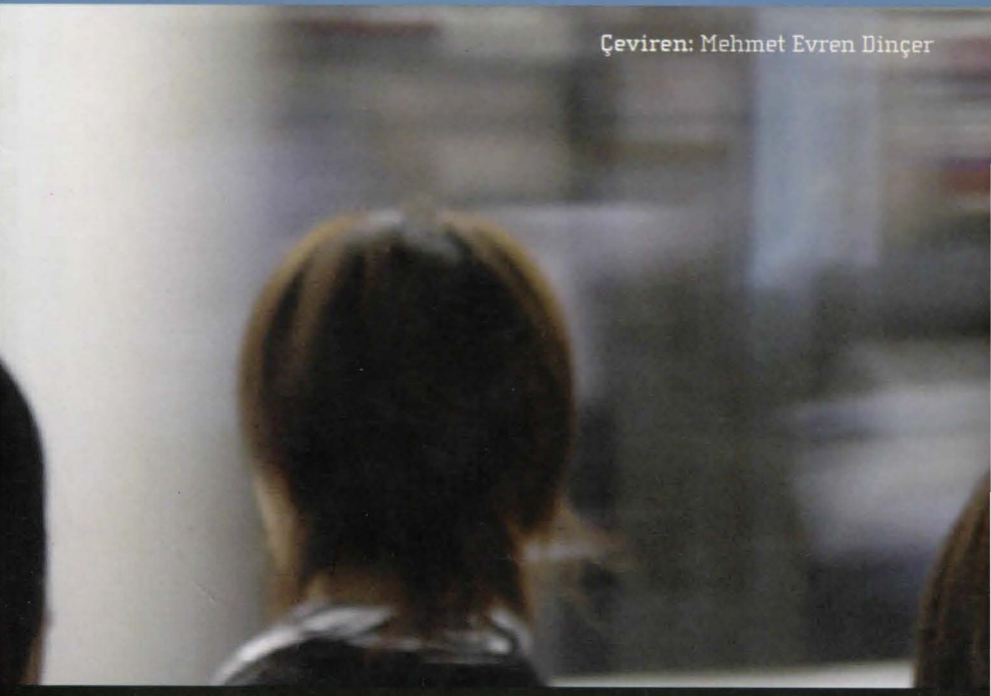
Harry Harootunian

tarihin huzursuzluğu

modernlik, kültürel pratik ve gündelik hayat sorunu



Çeviren: Mehmet Evren Dinçer

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Tarihin Huzursuzluğu

Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu

Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
İstanbul
Copyright © 2006

Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi tarafından yayımlanmıştır.
Boğaziçi Üniversitesi Kuzey Kampüs Eta B Blok Zemin Kat
Etiler/İstanbul/TÜRKİYE

bupress@boun.edu.tr www.bupress.com
Telefon ve faks: (90) 212 257 87 27

Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
Boğaziçi Üniversitesi Vakfı
tarafından desteklenmektedir.
Tüm hakları saklıdır. Yayıncının yazılı izni olmaksızın, hiçbir yolla yayının tamamı ya da bir bölümü kopyalanamaz, çoğaltılamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.

Bu kitapta öne sürülen fikirler eserin yazar(lar)ına aittir.

Boğaziçi University Library Cataloging in Publication Data

Harootunian, Harry, 1929-
Tarihin huzursuzluğu: modernlik, kültürel pratik ve gündelik hayat sorunu / Harry Harootunian; çeviren Mehmet Evren Dinçer.
xiii, 209p.; 21 cm.
Includes index.
ISBN 975-6193-54-9
1. Civilization. Modern—20th century. 2. Europe—Civilization — 20th century. 3. Postmodernism — Social aspects. 4. Europe —Intellectual life — 20th century.
I. Title. II. Dinçer, Mehmet Evren.
CB427.H2819

Kapak Tasarımı: İnci Batuk
Yayına Hazırlayan: Nadir Özbek
Redaksiyon: Galip Doğduaslan, Nurçin İleri
Baskı: Boğaziçi Üniversitesi Matbaası
1. Basım: 2006
Dizgi: 9,5 pt Bookman Old Style

Printed in Turkey

Tarihin Huzursuzluğu

Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu

Harry Harootunian

Çeviren:
Mehmet Evren Dinçer

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ-**İSTANBUL 2006**

Editorün Notu

Eleştirel Kuram alanında verilen Wellek Kitaplığı Dersleri, Irvine'daki California Üniversitesi'nde her yıl düzenli olarak verilmektedir. Dersler, Critical Theory Institute tarafından desteklenmektedir. Elinizdeki kitap, 1997 Mayıs'ında verilen derslerden oluşmaktadır.

The Critical Theory Institute
John Carlos Rowe, Enstitü Müdürü

Şimdi, daha önce de pek çok kez başıma geldiği gibi, hissel deneyimlerimle başım belada; bir şeyler hissetmenin ıstırabını, burada olmanın huzursuzluğunu çekiyor, asla bilinemeyecek olana karşı nostalji duyuyorum (...) Ve şeylerden berraklıkla ve kusursuz şekilde yayılan ışık onları gülümseyen, acı bir gerçeklikle süslüyor. Dünyanın, bu bayağılıktan, bu sokaktan bir heykel gibi yontulmuş tüm gizemi gözlerimin önünde beliriyor. Ah, fırça darbelerimize maruz kalan yaşamın gündelik şeyleri nasıl da gizemli! Yüzeyde, ışığın değdiği yerde, bu karmaşık insan hayatı, Zaman, tereddütlü bir gülümseme Gizemin dudaklarında çiçek açıyor! Tüm bunlar kulağa nasıl da modern geliyor ama derine inildiğinde ne kadar da eskiler, saklılar ve tüm bunlardan çıkan anlamdan ne kadar da farklılar.

Fernando Pessoa, *The Book of Disquiet* [Huzursuzluğun Kitabı]

İçindekiler

Giriş 1

Gündelik Hayatın Kaçınılmaz "Edimselliği"

Dinozorun Peşinde 30

"Globalizm" Çağında Bölge Çalışmaları

"Gündelik Olanın Gizemi" 73

Tarihte Gündeliklik

"Diyalektik Bakışlar" 138

Gündeliklikteki Tarih

Dizin 197

Teşekkürler

Irvine'daki Kaliforniya Üniversitesi'nin Eleştirel Kuram Enstitüsü üyelerine bana bu dersleri verme fırsatını verdikleri için teşekkür etmek istiyorum. Ziyaretimin keyifli olması ve hoş geçmesi için mümkün olan her şeyi yapan Rey Chow ve Jim Fujii'ye özellikle teşekkür etmek istiyorum, ve Rey Chow'a metnin orijinal hallerini okuyup değerli katkılar yaptığı için ayrıca teşekkür ediyorum. Carol Gluck ve Bill Haver'a metinleri okuyup bakış açımı geliştirmemde ölçülemez bir katkı yaptıkları için teşekkür ediyorum, elbette sonuç itibariyle benim ortaya çıkardığım bu üründen kendileri sorumlu tutulamazlar. Chicago Üniversitesi'nde gündelik hayat hakkında verdiğim ilk seminerde öğrencim olan Leora Auslander'e ve işimizi daha kolay ve heyecan verici bir hale getiren öğrencilerimize de şükranlarımı sunmak istiyorum. Meslek arkadaşlarım Louise Young ve Hyun Ok Park'ın, bir araya getirip düzenlemeye çalıştığım bu derslere, getirdikleri ilave eleştirel değerlendirmelerle cömertçe katkıları oldu ve bu sebepten dolayı onlara teşekkür ediyorum. Her zaman yanımda olduğu için Masao Miyoshi'ye ve bu derslerin sayısız ortamda tartışılması sırasındaki evrimini neşeyle takip eden Katsuhiko Endo, Ken Kawashima ve Alexandra Monroe'ya teşekkür ediyorum. *Zaman Olgusunun Politikası* adlı eseriyle kendi düşünceme yaptığı paha biçilemez katkı için Peter Osborne'e de teşekkür ediyorum. Ancak en derin ve en ebedi borcum Kristin Ross'adır, kendisi en başından beri, derslerin özünü oluşturan, zaman zaman da tutarsız bir hâl alan saçmalamalarımı dinledi ve üretimlerinin her aşamasında, çok sık karşılaşmadığım derecede zeki ve berrak bir gözle metinleri okudu. Son olarak kapak tasarımı için Judy Geib ve Sabu Rohso'ya minnettarlığımı ifade etmek istiyorum.

Giriş
Gündelik Hayatın Kaçınılmaz "Edimselliği"

Bugün! Gözlerimizin tam önünde açılıyor. İnsan kapıdan dışarı adım atar atmaz bizim buradamızdaki manzaraya rastlıyor. Dahası, insanlar gittikleri her yerde, hanelerin kendi çokluğunda, insanların toplandığı farklı yerlerde, parklarda, bahçelerde çağdaş geleneklerle karşılaşıyor. (...) Ve yine de bu şimdi, edimsel olarak, hareket ediyor.

Kon Wajiro (1929)

"Ve eğer Rua dos Douradores'deki ofis benim için Hayatı temsil ediyorsa" diye haykırıyordu Portekizli şair Fernando Pessoa, sayısız "takma adlarından" biri olan Bernardo Soares adıyla, "aynı sokakta, benim oturduğum ikinci kattaki oda da, Sanatı temsil ediyor. Evet, Sanat, hayatı rahatlatmayı vaat eden ama aslında yaşama sıkıntısını hiç de hafifletmeyen ve farklı bir yolla da olsa en az hayatın kendisi kadar tekdüze olan Sanat, Hayat ile aynı sokakta yaşıyor; fakat ikisi farklı odalarda oturuyorlar. Evet, Rua dos Douradores benim için her şeyin anlamını, tüm gizemlerin çözümünü içeriyor; çözümü mümkün görünmeyen bir tek şey hariç, gizemlerin varoluş nedenleri."[1] 1920'ler Lizbon'unun gündelik modernliğini pür dikkat izleyen modernist şair Pessoa, gündelik hayatın donuk, küçük ayrıntılarla dolmuş, sıkıcı tekdüzeliği ile gündelikliğin [everydayness] ilham kaynağı olduğu derin düşünceler arasındaki mesafeye, geçmişle bugünün şimdisi arasındaki mesafeye işaret ediyor.

---

[1] Fernando Pessoa, *The Book of Disquiet*, der. Maria Jose du Lancastre ve çev. Margaret Jull Costa (Londra: Serpent's Tail, 1991), s.5. Bundan böyle kısaca Pessoa olarak geçecektir.

Dahası, modern hayatta bireysel yaşamı sokaklardan ayıran hiçbir gerçek ayrımın olmadığının ("ortak soyut kaderleriyle" her iki nesne de sadece "önem taşımayan değeri" gösteriyordu (s.23)) farkında olan Pessoa, bu "can sıkıntısı" dünyasının, deneyim alanını tanımladığını ve tüm düşüncelerin koşulunu belirlediğini düşünüyordu. Pessoa'nın "günlüğü," modernistlerin yirminci yüzyılın başında, dünyanın her yerinde hissetmekte oldukları aşkınsal [transcendental] öznellik iddialarının her birinin temelsizliğinin kanıtıdır. Bu algı şehir alanlarını dev sanayi kentlerine dönüştüren kapitalist modernleşmeye eşlik etmekteydi; dev sanayi kentleri ise, taşradaki yerlerini, iş ve farklı bir yaşam için terk etmiş olan kalabalıkların gündelik hayatlarını iskân ediyordu. Bu yeni sahnede, tekrar ve yeniden üretim döngüsünde değer üreten ve sabitleyen özne ya da fail konumuna sahip olan tek şey sermayeydi. Soares itiraf ediyor, "Son derece dolaysız bir şekilde yaşamın anlamsızlığını hissediyordum; görmek, hissetmek, anımsamak, unutmak hepsi birdi, hepsi dirseklerimdeki hafif ağrıyla, sokaktan gelen parçalı mırıldanmalarla ve sessiz ofiste sürüp giden mesainin belli belirsiz sesleriyle karışmış durumdaydı" (s.43).

Pessoa/Soares, "hayatı", "anonim ve dikkatli" bir bakış açısından, bu dünyanın oluşumunda hiçbir rolü olmayan ve kendisini bir "sinek" ile kıyaslayan birinin, bir "seyirciden" ibaret birinin deneyiminin penceresinden anlatıyor. "Öyleyse, yaşamak öteki olmaktır. Hissetmek dahi olanaksızdır eğer bir insan bir diğerinin önceki gün hissettiklerini hissediyorsa, çünkü bu hissetmek değildir, bu sadece diğerinin önceki gün hissettiklerini anımsamaktır, dünün kaybolmuş hayatının ölü bedeninde yaşıyor olmaktır" (s.48). Duyduğum arzu "bu kahvehanenin bir masasına ait bir sandalyeyi işgal ediyor oluşumu" asla aşamayan bir arzu olsa da "(...) bu bayağılıktan, bu sokaktan inşa edilmiş dünyanın tüm gizemi gözlerimin önünde beliriyor" (s.49). Japon Kon Wajiro ve Gonda Yasunosuke, Tokyo sokaklarında yürürken ve şimdinin deneyimini ve onun bugün için anla-

mını yakalamaya çalışırken aynı anda aynı duyguyu ifade ediyorlardı. Walter Benjamin ise, Paris sokaklarındaki hayatı ve Paris sokaklarının düşünür gezeri *flaneur*'ü merkez alan pasajlar çalışmasına çoktan başlamıştı. Pessoa için "hayat -ofis, evim, sokaklar- hariç" her şey dayanılmazdı. Ancak "bütünlük" içini rahatlatıyordu; Pessoa bununla, yaşanmış deneyimi yapılandıran ve sömürgeleştiren gündelik hayatın ayrıntılarının, sunduğu teselliyi kastediyordu: "Bir demet gün ışığı hiç bitmezcesine ölü ofise sızıyor; sokaktan gelen bir ağlama sesi odamın penceresinden içeri süzülüyor (...) dünyanın dehşete düşüren nesnelliği" (s. 50-51).

Deneyimin kökü bugündeydi: "Bugünde yaşıyorum. Gelecek hakkında hiçbir şey bilmiyorum ve artık bir geçmişim de yok" (s. 60-61), ve bugün, hiçbir zaman tekrar etmeye değer olmayan geçmişin içine sızıyor. Fakat görünüşe göre Pessoa, modern zamanın yıkıcı gücünü, hiçbir şeyin sürmediği (s. 57) ve hayat deneyiminin kendisinin tıpkı "tarih gibi" hiçbir şey öğretmediği (s. 77) algısı üzerine oturtuyor.

Pessoa bugünün deneyimini yakalamadan önce, James Joyce, kahramanı Stephen Deadalus'un Dublin şehrinde yaşadığı tek bir günün ayrıntılarının haritasını çıkarmıştı. Marcel Proust, geçmiş tekil bir deneyimin bugününe ait hatırayı ele geçirmeye çabalamış ve sayısız Japon ve Çinli yazar, bireyin deneyimi üzerine yoğunlaşan romanlarında gündelikliğin ayrıntılarını ayrıcalıklı bir mertebeye yükselterek anlatmışlardı. Şunu belirtmek gerekir ki, Pessoa, Lizbon'da yaşanmış bir deneyimi aktarıyordu ve bu, -genelde itiraf güncesi tarzında yazdıkları için- "Ben" romancıları olarak adlandırılan Japon romancıların anlattıklarından ya da Joyce'un Dublin'indeki deneyimden çok farklı değildi. Tüm bu kentler, sınaileşmiş dünyanın çevresinde konumlanmışlardı ancak yine de onun dönüşüm sürecinden etkilenmekteydiler. Aynısını, Brezilya gibi geç gelişen ülkelerin kentleriyle Hindistan ile Çin'deki sömürge ve yarı sömürge toplumların kentleri için de söyleyebiliriz. Ayırt edilir dere-

cede modern ve bugünde kök salmış olan bir deneyime gösterilen böylesine bir duyarlılık, bugünün zamansal boyutlarının ve onu önceleyen geçmişlerden farklı oluşunun farkında olunduğunu gösteriyordu. Benjamin, o smaileşen büyük şehirlerde yaşanan ve deneyimlenen bugüne, gündelik olanın *edimselliği* [actuality] adını vermektedir. Fakat Benjamin, bugünün -diğer tüm uğrakların ona kıyasla ölçüldüğü- birincil ve ayrıcalıklı zamansallık haline gelmiş olmasından dolayı, hafızada gerçekleşecek bir "Kopernik devrimine" ihtiyaç duymuştu; bu devrim, geleneksel olaylar dizisini tersine çevirecek ve onun işleyişini -geçmişi eskiden nasıl varolduğu düşünülüyorsa yine o şekilde yeniden üretmeyi amaçlayan ve bunun sonucunda da geçmişle gelecek arasında süreklilik tesis eden tarihçilerin yaptığı gibi- geçmişin sabit gerçekliğinde değil de bugünün edimselliğinde temellendirecek bir devrimdi. Gündelikliğin şimdisi, inşa edeceği geçmiş ile diyalektik bir ilişki içinde olacaktı.

Benjamin'in projesinin kalbinde yatan şey, "heyulamsı tarihsel deneyimin"[2] felsefi olanağının, 1940'a gelindiğinde gerçekleşmesi aşırı acil hale gelmiş olan ve Benjamin'in kafasındaki yeni materyalist tarih anlayışını oluşturan "mesiyanik istisnanın" tarihyazımsal kurallarının ayrıntılarıyla araştırılmasıydı. Burada bizim için önemli olan, Benjamin'in, Japonya'daki ve kapitalizmin kök saldığı diğer yerlerdeki düşünürlerin, henüz yaşamakta oldukları yeniliği anlamanın aracı olarak başvurdukları bugünün edimselliğini, yani Tosaka Jun ve Kon Wajiro'nun, bugününü geçmişten ayıran, şimdisini teşhis etmesidir. Bu düşünürlerin cevaplamaya çalıştıkları soru, tarihsel bugünün verili olması ve onun, kendisini nasıl bugünmüş gibi göstermesiyle ilgiliydi. Ancak bugünün şimdisinin sunduğu şey, gündelik olanın deneyimini örgütlemek için des-

---

[2] Françoise Proust, *L'Histoire a contretemps* (Paris: Les editions du Cerf, 1994) s.13, 15.

teklenmiş asgari bir birliğin çok ötesinde değildir. Yani bugünden bahsetmek, zaten anlamın asgari birliğinde verili olan bir sürü şeyin birleşimini göstermektedir.[3] Üstelik bu birlik zamanda bir birliktir, bir çeşit sentez tarafından, endişenin, yeniden üretimin ve algının sentezi tarafından belirlenmiş bir birliktir; Kantçıların adlandırmasıyla "deneyimin sentetik birliği"dir. Bir başka deyişle, bugüne –şimdiye– ait bir deneyimi olası kılan koşul, bilincin sentezleme kapasitesine bağlıydı. İnanışa göre, modern olan, bu sentez tarafından biçimlendirilen birlik tamamen yerinden edildiğinde, bilinç, süreklilik ve ardışık bir düzen içinde asimile etme ve sınıflandırma kapasitesine meydan okuyan verili olanlarca [givens] bombardımana tutulduğunda açığa çıkıyordu. Bu noktada dünya –her zaman varolan şimdi– bilince karşı savaş açtı; onu şokla, sansasyonla, dehşetle travmaya soktu; ve onu kesintilerle karşı karşıya bıraktı ki, böylece bilinç, nesneleri üzerinde artık hakimiyet kuramayacak ve saf hafıza ile saf geçmişin kutsal sığınağına çekilmeye zorlanacaktı. Bu Georg Simmel'in zihinsel ve metropolitan yaşam çalışmasında betimlediği, Benjamin'inse daha sonra "iradi ve gayri iradi hafıza" diye ikiye böldüğü dünyadır. Ne kadar şüpheli olursa olsun bugünün bu asgari birliği, düşünürler tarafından giderek artan bir şekilde, sınaileşmekte olan dünyanın –sömürgeleştirilmiş ve sömürgeleştirilmemiş– her yanında apaçık bir biçimde modern olarak tanımlanan gündelikliğin, gerçek ve kaçınılmaz deneyimi olarak görülmekteydi.

İlk olarak 1997'de Wellek Dersleri adıyla sunulmuş olan bu kitabın bölümleri, birbirleriyle bağlantılı iki sorunla ilgilidir: Gündeliklik kategorisinin, zamansal deneyimin asgari bir birliği olarak nasıl kavramsallaştırılmış olduğuyla ve bu kategoriye nasıl tüm dünyada aynı anda deneyimlenen modernlik süreçlerini daha geniş bir şekilde anlamamızı sağlayacak tarihsel bir göz işlevi kazandırıla-

---

[3] A.g.e., s. 15

bileceğiyle. Kitap ayrıca, -tarihi, kendisi dışındaki dünyanın modernliğini her zaman bastırmış olan- Avro-Amerika'da ve Avro-Amerika'nın sermaye ihracı yoluyla ulaştığı ve farklı biçimler aldığı bölgelerde farklı şekillerde ortaya çıkmış gündelik hayatın yaşanmış deneyimlerinin birbiriyle karşılaşmasını ele alıyor. Beni bu çalışmaya yönlendiren ilk itki, tarihsel olarak modernlik sorunu ve modernlik deneyiminin gündelik olanda nasıl kavramsallaştığı sorusuna duyduğum meraktır. İkincisi ise, Japonya gibi Avro-Amerika dışındaki toplumlara, yani modernlikleri, yalnızca Batı modernliğinin örneklerine indirgenmekle kalmayıp, tartışıldığı zamanlarda da, ya orijinalinin bir kopyası ya da daha kötüsü, onun alternatifi gibi görülen toplumlara duyduğum ilgidir. Bu türden yaklaşımlar, Dipesh Chakrabarty'nin yıllardır önermekte olduğu gibi "Avrupa'yı taşralaştırmak" gereksinimini tatmin edebilir, fakat aynı zamanda, sürecin her zaman bahşedilmiş kültürel özgüllüklerin başarısı olarak görülmesi yönündeki anlayışımızı güçlendirir ve farklı bir şekle sokar. Hepsinin ötesinde bu bakış, -Benjamin'in zamanında hâlâ tarihsel bilincin ötesinde belirsiz bir gölge olan, Satyajit Ray'in filminin adındaki gibi Uzaklardaki Gökgürültüsü'nü andıran- Avro-Amerika dışındaki dünyanın artık göz ardı edilemeyeceği ya da bastırılamayacağı günümüzde, bizi bugünümüzle, geçmişle ilgili her değerlendirmemizde onu başlangıç noktası alacak şekilde yüzleşmeye zorlamaktadır.

Gündelikliğin tanımlanmasıyla birlikte artık dışarısı diye bir yer yoktur. Benim niyetim, gündelik hayatın zamansal deneyiminin, en sonunda hem modernliği tanımlayan çağdaş bir kategoriyi hem de -Tosaka Jun'un "düşüncenin gündelikleştirilmesi" adını verdiği- felsefi bir yöntemi ve kapitalist modernleşme yelpazesinin farklı toplumlarındaki farklı toplumsal alanları açıklayabilecek tarihsel bir kategoriyi nasıl ayrıcalıklı hâle getirdiğini anlatmaktır. Her ne kadar bugünün önceliğinin farkındalığı ve gündeliklik kimliği, belirli bir tarihsel uğrakta (19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başları), sınaileşmekte olan şehirlerde yaşanmış ve betimlenmiş olan özgül bir deneyimin oluşumuna işaret

ediyorsa da, aynı zamanda kapitalist modernliğin çelişkilerini araştırabileceğimiz geniş bir alan içinde tarihsel bir açıklama kategorisi de sunmaktadır. Modernlik, kent hayatında yoğunlaşmış farklı bir üretim tarzı tarafından meydana getirilmiş ve başta yarı çevre [semiperiphery] ve Asya'nın sömürge alanları olmak üzere tüm sınaileşmekte olan dünyayı değiştirmiştir. Sovyetler Birliği'ndeki yeni sosyalist devlet bile kendi kapitalist olmayan istekleriyle uyumlu bir gündeliklik kavramı geliştirmeye çalışmıştır.

Modernliğin birleşik bir deneyimini tanımlamak amacıyla gündelik kavramı üzerine yoğunlaşmamız, bu kategoriyi ontolojikleştirdiğimiz anlamına gelmez, yani biz sadece, çağdaşların belli bir tarihsel uğrakta kendi yaşanmış deneyimlerini nasıl örgütledikleri, adlandırdıkları ve bu uğrağın, sonraki yorumcuları tarafından tarihsel olarak nasıl muhafaza edildiği ile ilgilenmiyoruz.[4] Pek çok kişi, kapitalist modernliğin temelsizliği sebebiyle gündeliğin ontolojik bir zemin olduğuna inansa da ve gündeliği ontolojik bir zemin olarak niteleme hatasına düşse de, pek çokların geçmişin bastırılmış rüyalarının -heyulaması bir mazinin- toplumsal alanı ve bir gelecek olanağı olarak algıladığı gündelik, hâlâ açık uçluluğa, tamamlanmamışlığa, çelişkilere ve çok vurgululuğa [multiaccentuality] işaret eden pratiklerin alanıdır. Henri Lefebvre yıllar sonra, gündelikliği, yaşanmış deneyimin sonsuz eşitsizliğinden dolayı yabancılaşmaların ürediği bir yer olarak görmüş ve bu yüzden de onu eleştiriyi mümkün kılan bir mekân olarak ele almıştır.

Avro-Amerika dışındaki toplumları inceleyen bir tarihçi olarak her zaman, dışarıdaki yerel deneyimin bilgisini, içerideki, benzerlikleri açıklamaya muktedir, daha geniş ve daha tanıdık göndergelerle bağlantılandıracak yollar bulma görevi ile karşı karşıya kaldım. Ancak bu görevi, ikinci terimi birincisi içinde hazmedip yok etmeden, Avro-

---

[4] John Roberts, *The Art of Interruption* (Manchester: Manchester University Press, 1998), s.12. Roberts, gündelik olanı mecaz olarak tanımlamıştır.

Amerika dışındaki toplumların gerçekliğini göz ardı eden tarihsel pratiklere işaret eden eski ikilikleri kullanmadan sürdürmek çok zordu. Asya toplumları konusundaki kısacık öğretim ve araştırma tarihinde genel olarak kabul görmüş olan tarz, yerel bilgileri yeni koşullara uyacak şekilde değiştirmekti; amaç ise onları böylece Avrupa ve Amerika tarihlerinden türetilmiş ve bu alanlarda kullanılmakta olan kategorilere uygun hale getirmekti. Bu, kısa bir bilgilendirme seyahati anlamına gelmekteydi ve bu seyahat, ilerleme konusunda benzerlikler olduğunun telaffuz edilmesine cevaben ortaya atılmış taklit varsayımıyla başlıyor, en kötü senaryoya doğru yani Japonya'nın (ve Çin'in) çalışma ahlakı ve hızlı modernleşmesini açıklamak için Protestan Ahlakı analojisine başvurulmasına kadar gidiyordu; bu tür yaklaşımlar, ciddi oldukları farz edilen bazı çalışmalarda bugün hâlâ varlığını korumaktadır.[5]

Ancak bu şikayetimiz "yerli kuram" [native theory] ve kavramlar için dile getirdiğimiz bir savunma olarak anlaşılmamalı; hem kendi bölümlerinde (ki bu bölümlerde bölge çalışmaları yapan insanlar daima sayısal bir azınlık konumunda ve ikinci sınıf entelektüel statüsündedir) hem de uzmanın temsil ettiği ulusal kültür içinde (ki bu ulusal kültür içinde de, ulusal duyarlılığın en derin oyuklarına nüfuz edemediği için dışarıdakinin işine dil uzatılmıştır) marjinalleştirilmiş olan Asya çalışmaları içindeki geleneğe, düşüncesizce fakat birden çok etkenin de etkisiyle verilen bir tepki şeklinde ortaya çıkan yerli kuramı savunmuyoruz. Bu kurumsal marjinalleştirme pratiğinin yansımaları, özellikle tarihçilerin, kendi disiplinleri ve bu disiplinlerin bilme kipleri ile ilgili tasavvurunda ortaya çıkmaktadır. Peter Novick'in Amerikan tarihçilik mesleğinin büyük gevezeliğini bizzat onun "tarihini" anlatarak yüceltmeyi amaçlayan ustaca girişimi, tarihsel pratiğin, ABD, İngiltere ve Batı Av-

[5] Bkz. David Landes, *The Wealth and Poverty of Nations* (Boston: Abacus, 1997), s.363.

rupa'nın tarihyazımından daha öte bir şey olduğunu neredeyse es geçmektedir.[6] Novick'in bu uzmanlık alanının bir eleştirisi olarak önerdiği şey, onun kendisini temsil ediş biçimini ve entelektüel dertlerini yeniden üretmektedir, çünkü tüm bunlardan tarihin nesnelliği sorunu üzerine bir tartışmaymış gibi bahsetmektedir. Gözden kaçırdığı ise, elbette ki, dünyanın bütünlüğüdür, özellikle de dünyanın günümüzdeki, yani Novick'in kitabını yazdığı dönemdeki konumudur; tarihçilerin, kendilerinin bilimsel ve nesnel olup olmadıkları hakkında endişe etmelerinin bir koşulu olarak dışarıya havale ettikleri, gölgede kalmış alandır eksik olan. Novick'in profesyonel pratikten ve ideolojiden sapmayı reddetmesi ve hem içeriyi hem de dışarıyı varsayan bir düzenin (arka plan gürültüsü) zorlamalarına bağlanmak istemesi, H. G. Wells'in erken dönem eseri *Dünya'nın Tarihi*'ni akla getirmektedir ki Japon yerli-etnoloğu Yanagita Kunio, bu eseri dünyayı olduğu gibi yansıtmadığı gerekçesiyle elinin tersiyle itmiştir. Wells'in tarihi, Afrika ve Asya'yı ve dünyanın geri kalan pek çok bölgesini göz ardı ettiği için, bu çaba bir İngiliz'in dünya hakkındaki hesaplarından bahsetmesinden, kendi tikel kibirini evrensel hakikatmiş gibi göstermeye çalışmasından ve bunu, kafamızda canlandıramadığımız bütünün yerine ayrıcalıklı bir parça olarak sunmasından başka bir şey değildir.[7]

Dışarıyı dışarıda bırakmaya devam eden tarihsel görüşün çok daha açıklayıcı bir biçimde göklere çıkarıldığı başka bir çalışma, Richard Evans'ın iyi niyetli kitabı *Tarihin Savunusu*'dur.[8] E. H. Carr'ın tarih üzerine eski (1961) ve garip bir şekilde başarılı olmuş kitabını yeni bir biçimde

---

[6] Peter Novick, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

[7] Gendai Nihon shiso taikei, *Yanagita Kunio*, ed. Masada Katsumi (Tokyo: Chikuma shobo, 1965), s. 283-284.

[8] Richard Evans, *In Defense of History* (New York: Norton, 1999). Türkçesi, Richard Evans, *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: İmge, 1999).

sunma arzusunun harekete geçirdiği Evans, tarihin pratiğini, eski sofu tutumlara ve yeni "postmodern" eleştirmenlere karşı korumak istemektedir. Ancak tarihçilerin hep himaye edilmesini salık verdikleri dengeyi sağlama geleneğini (sanki yaşamın kendisinin bir dengesi varmış gibi) tamamen devam ettiren Evans, çoktan zamanaşımına uğramış bu eski tarihçilerden (aslında çoğunlukla Britanyalı olan bu yazarların yazdıkları dönemde de zamanlarının geçmiş olduğunu eklemeliyim) değerini hâlâ koruyan bir şeyler çıkarmaya çalışmaktadır ve bunu yaparken de "postmodernlerin" önayak olduğu bazı yeni kavrayışlara uygun hareket etmektedir. Evans'a, bizi, 1960'lar ve 1970'lerde bu tür bir tarihyazımını, tüm diğerleri karşısında ayrıcalıklı bir konuma yerleştiren toplumsal tarihçilerin absürd ve şimdi neredeyse komik hale gelmiş olan iddialarını dinlemeye sevk ettiği için teşekkür etmeliyiz. [Düşünsel ve kültürel olan, bir başka deyişle] yumuşak veriye karşılık [soft data], [maddi koşulları temsil eden, bir başka deyişle] sert veri [hard data] kıtasını keşfedişlerinden esinlenen toplumsal tarihçiler, tarih alanındaki çalışmaları (sosyal) bilim alanına taşıdıkları için kendilerini kutladılar ve verilerinin daha da sert olmasını sağlayan ve çok yakın gelecekte tarihçiyi LeRoy Ladurie'nin umduğu gibi bilgisayar programcılarının saflarına katacak yeni niceliksel teknik ve teknolojileri uyguladıklarını kendilerinden emin bir biçimde ilan ettiler. (Aslında Ladurie tarihçiler için su tesisatçılığı veya dülgerlik gibi daha faydalı işler de bulabilirmiş). Eğer şimdi bu iddialardan herhangi birinin, vaktiyle yetişkinler tarafından nasıl ciddiye alındığını anlamak zorsa, bu vaatlerin, tuvalet sifonu monte ederken veya bir bilgisayarı programlarken harcadığımız zamandan daha çabuk bir şekilde ortadan kaybolduğunu söyleyebiliriz.

Evans, toplumsal tarih yazma projesinin, tamamıyla, adı konulmamış ve açıklığa kavuşturulmamış bir toplumsal kavramı varsayımına dayandığını görmeyi başaramıyor; şüphesiz bu toplumsal dediğimiz şey, henüz üzerinde bir anlaşmaya varılmamış bir toplumsal formasyon ile uzak-

tan yakından ilgisi olmayan ve tarihçinin toplumsal geçmişi kurmak için sessiz kalmasının zorunlu olduğu bir toplum kuramından türetilmiştir. Çok açık bir şekilde söylemek istediğim, ampirik ciddiyete ve sert verilere başvurulmasına rağmen, toplumsal tarih pratiğinin, üzerinde uzlaşılmış olsa bile aslında gerçekliği olmayan bir toplumsal kavramına bağlı olduğudur. (Bunu söylerken elbette Talcott Parsons'ın 1950'lerde ve 1960'larda, yani Amerikan toplumunun önceleri hayal edilen uzlaşımsal bütünlükten çok uzak olduğunun anlaşılmasına kadar geniş yankı bulmuş olan toplumsal sistem fantezisini -küçük kasabalardan oluşan Amerika hayalini- düşünüyorum. Diğer ulusal toplumlar için de başka uygun örnekler verilebilir). Evans, adı konulmamış kurallar bütününe bağlılığından dolayı tüm dünyada ve tarihte yaşanmış ve yaşanmakta olan toplumsalın engin çeşitliliğini bastırmaktadır. Normatif olan toplumsal kavramını kullanmak, aslında kalkınmacılarla modernleşme kuramcılarının, 1950'lerde ve 1960'larda dışarıdaki dünyayı –ki bu sonra *bağlantısız dünya* olarak adlandırılmıştır– kapitalizm anlatısının içine dahil etmeye çalıştıklarında kullandıkları taktikle aynıdır.

İki yüz sayfada ancak iki sayfayı dışarının, yani Asya ve Afrika'nın –hem de tüm kıtaların– yeni tarihine ayırırken, Trevelyan, Namier ve Elton gibi bir avuç Britanya tarihçisine–ki bu tarihçileri geçmişte, İngiltere dışında yaşayıp da okumuş pek az insan vardı ve bugün onları kendi tarihsel pratikleri için model alan kimse yoktur– büyük cömertlikle sınırsızca yer veren bir kitap için bu yanlış anlama hiç de şaşırtıcı değil. Evans'ın kitabının asimetrisi (dengesizliği?) kısmen olası okuyucularının talepleri ve gerektirdiklerinden kaynaklanıyor olabilir. Fakat bu, Evans'ın kendisinin, tarih ve tarihyazımı için önemli olduğunu düşündüğü şeye ihanet etmek demektir. Bu yüzden sormamız gereken, on yedinci ya da on sekizinci yüzyıl hakkındaki kısmi bilgisiyle şu an herkes adına konuşur hâle getirilen bir tarihçiyi onaylamanın kimi ve ne tür bir tarihi yücelttiğidir. Evans bu garip fanteziyi zorlarken, Britanyalıların bu-

gününü sorunsuzmuş gibi, geçmişini de bu mutlu hâle delâlet ediyormuş gibi gösteren ideolojiyi yeniden canlandırmaktadır. Trevelyan'ın sözde şiirsel tarihinin, postmodernizmden çok, kendisinin aristokratik nostaljisiyle ya da Tennyson gibi emperyal ozanlarla ortaklıkları vardır; ve Namier'in, eylemi biçimlendiren failler olarak, düşünceleri ve ideolojileri –kişisel gücün arzusuna karşın– yaygaracı bir şekilde reddetmesi, bana her zaman onun kendi ideolojik ihtirasının ışığındaki bir kırılma olarak görünmüştür, ama bu Evans'ın ilginç bir biçimde sessiz kaldığı bir konudur. (Öğrenciyken ve hatta yıllar sonra bile Namier ismi bana, etkisiyle düşünceleri ve ideolojileri ciddiye alacak kadar aptal olanları dehşete düşüren ve felce uğratan kusursuz bir otoriteyi çağrıştırmıştır; bu ayrıcalığın kaynağını hiçbir zaman belirleyememiş olsam da). Evans, en sonunda yüzünü, Leopold von Ranke'ye, tarihin İngiliz değil de Alman olanı kanonik figürüne ve onun, ciddi bir tarihsel pratik için model olarak -bir dili konuşanların tarihöncesi kültürlerini öğrenebilmek için ölü Avrupa dillerinin yeniden inşası "bilimi"- filolojiyi öne çıkarma kararına dönmektedir. Fakat Evans, bu hamle ile Ranke'yi ve onun bilimini "taşralaştırmaya" yardım edecek bağlam arasındaki ilişkiyi hiç sorgulamamaktadır.[9]

Evans, tarihçinin pratiğinin "postmodernist" açıdan nasıl eleştirildiğini değerlendirmek amacıyla kendi bugününe dönerken, yerel bir bilgiyi evrenselci bir iddiayla ikâme etme yöntemini sağlamlaştırmaya devam etmektedir. "Savunma"sı boyunca Evans, Hayden White, Dominic LaCapra gibi tanıdık postmodernist kuramcılar ve felsefeci Frank Ankersmit ile birlikte Patrick Joyce ve Keith Jenkins gibi birkaç Büyük Britanyalıyı ve bu söylemi geniş ölçüde mahkûm etmiş ve metnin dışında hiçbir şeyin olmadığını

[9] Elbette bakılması gereken yer, V. V. Voloshinov'un *Marksizm ve Dil Felsefesi*'nde yaptığı keskin ve aynı dercede görmezden gelinmiş filoloji eleştirisidir. 1920'lerde yazılmış olan bu eser, dilbiliminin "yazılı dillerin kadavralarıyla ilgilenilmesi" üzerine bina edildiğinin çoktan farkına varmıştı. (s.71-73). Aynısı, tarihin Rankeci modeli için de söylenebilir.

söyleyen Derridacı görüşün teşkil ettiği "tehlikelere" dikkat çekmiş tarihçilerin tepkilerini ele almaktadır. Suçlamaların en uç noktasında bu korku, tarihyazımsal bir paniğe yol açmakta ve [ardından] "bizim bildiğimiz şekliyle tarihin" çok yakında yok olacağı ve "olgu ile kurgunun birbirlerinden ayırt edilemez hale geleceği" uyarısı gelmektedir.[10] Fakat feryat edenlerin bir türlü anlayamadığı nokta, kendilerinin şu an yerden yere vurdukları postmodernlerin de aslında, yeni kuramsal perspektiflerle altının oyulduğuna inanılan tarihyazımı kulübünün üyesi olduğudur. "Postmodern" olduğu varsayılanların tümünün, hem Batı kültürünün hem de onun tarihsel bilinçlilik versiyonunun savunusuyla derinden ilişkili olduğunu belirtmekte fayda var; bu savununun, bu kişilerin metinlerinde geliştirildiği şekliyle, kendi konumlarının kültürel özgüllüğü göz ardı edilmeksizin mümkün olamayacağını vurgulamakta ayrıca fayda vardır. Bu postmodern dilin ne Evans ne de onun eleştirmenleri tarafından yakalanabilmiş olan ironilerinden biri de, belli bir tarihyazımsal alana ve onun teamülleri içine hapsedilmiş ve gerçekten daha çok bilgi sahibi olması gereken insanların, bugün kulüp ayrıcalıkları ve kurallarının yok oluşunu kötüleyenlerle aynı kişiler olmasıdır.

Bu söylem söz konusu olduğunda hiçbir kuramcı, *Metahistory* adlı eseri, Edward Said'in *Şarkiyatçılık*'ı [*Orientalism*] ve Fredric Jameson'ın *Politik Bilinçdışı*'yla [*Political Unconsciousness*] birlikte, sadece tarihe, kültüre ve siyasete yeni bakış açıları getirmekle kalmayıp aynı zamanda en az bunun kadar önemli başka bir işlevi daha yerine getirerek, eskiden kalan gelenek ve yaklaşımları artık yinelemenin gereksiz olduğu bir maziye indirgeyen ve tikel bir tarihsel konjonktürün gücünü bize hatırlatmış olan tarihçi Hayden White'tan daha önemli değildir. (Bugün ABD'deki kültürel çalışmaların çok ilginç bir tarihöncesi, hemen hemen aynı zamanlarda ortaya çıkmış olan bu üç

---

[10] Evans, *In Defense of History*, s.82, Evans Laurance Stone'dan alıntılıyor.

ufuk açıcı eser temel alınarak yazılabilir.) White'ın kitabı, Said'in, kolonyal teşebbüslere dair devrim niteliğindeki bilgi ve iktidar çözümlemesine paraleldir. İngiliz dili çalışmalarını dönüştürmekte ve kanonu yenilemekte *Şarkiyatçılık* kadar etkili olmasa da, bana göre, bu eser tarihçilerin neyle uğraştıklarının daha fazla farkına varmalarına neden olmuştur; bu, kendini arşiv araştırmasına ve Rankeci nesnellik rüyasının vaadine kaptıran önceki neslin kolaycılıkla ve seve seve gözden kaçırdığı bir şeydir.

Ayrıca Evans'ın, yöntemsel olarak, metne doğal bir tarafsızlık ve bilimsel bir ciddiyet kazandırmak amacıyla metni tarihsizleştirmeyi (de-historicize) ve böylece kendi söyleminin oluşumunu, 1950'lerde ve 1960'ların başında baskın çıkmış olan bilim ile sanat arasındaki tartışma üzerine (elbette Vietnam savaşı bunu değiştirmiştir) konumlandırmayı amaçlayan White'ı, belli bir bağlama oturtma konusunda başarısız olduğunun altını çizmek gerekiyor. Ve White'ın kitabının da, ideolojilerin sonunun çoktan ilan edildiği ve bilimin (ve hatta sosyal bilimlerin) tarafsızlığı ve nesnelliğinin, yanlış bilincin yol açtığı çarpıtmadan özgürleştiği bir dönemde yazıldığını belirtmek gerekiyor. Aslında 1950'lerin sosyal bilimlerindeki ideoloji terimi, bugün hâlâ kaybolmamış bazı aşağılayıcı çağrışımlara sahipti. Yalnızca sanat, kurguların ve ideolojinin desteksiz iddialarına benzeyen uydurmaların esiri olarak kalmıştı, bunun anlamıysa şuydu: tarih, ideolojiyi sürgüne göndermiş bu cesur yeni dünyada biraz da olsa saygınlık istiyorsa kendi disiplinine dair ilgilerini (sosyal) bilimlerle aynı çizgiye getirmek zorundadır. Bilimsel tarafsızlık ve ideolojik çarpıtma üzerine dönen tartışmanın arkasında soğuk savaş politikası vardı, soğuk savaş politikası ve Marksizmin (komünizmin) saf bir ideolojiye ve dolayısıyla çarpıtmaya, kapitalizm ve demokrasininse çoğulculuk ve bilimsel nesnelliğe dönüşümü vardı.

White'a, kendi disiplinlerinin bilimsel temellerine, üzerine pek de kafa yormadan inanmış tarihçiler açısından çözülmesi imkânsız olan bu sorunu çözmeye kalkıştığından ve dolayısıyla tarihin zeminini sanata ve edebiyata

kaydırmış olmasından dolayı bir teşekkür borçluyuz. *Metahistory*, bilimsel tarihin – onun biçimsizleşmiş ürünü sosyal bilim tarihi ve toplumsal tarihe ve onun (ortalaması alınan ve istiflenen) "sert" veri ile Ranke ve Burckhardt döneminde mevcut olmayan yeni teknolojilerin uygulanması temelinde bilimsel katılık [rigor] vaat eden fantezisine verilmiş ayrıcalık da dahil olmak üzere- tüm sahte iddialarını bir nefeste süpürüp yok etmiştir. Ancak White, bir eliyle aldığını diğer eliyle geri vermiştir. *Metahistory*'nin ve *Metahistory* ile birlikte uykularından uyanmış ve -Evans'ın White'ın eleştirmenlerinden bahsederken belirttiği gibi- çalışma alanlarını genişletmiş pek çok "postmodernin" iddiası, ciddi birer bilimsel açıklama gibi sunulmuştu. Bu açıklamanın dili ile yapısalcı ve biçemci sunumunun tarzı, açıkça tarihin retorikle, sanatla ve edebiyatla akrabalığını göstermeyi hedefleyen bir anlatının yerini alıyordu. Üstelik White'ın bilimin etkisini taklit etme çabasının kendisi, bilim adamlarından çok analitik felsefeciler tarafından tutulan bir bilim kavramı ortaya koyuyordu. Zaten White'ın sanat kavramı da, Gombrich'in gerçekçilik anlayışına ve Kenneth Burke'ün retoriği beş ana sözcük oyununa ve Avrupa dışındaki diller ile hiçbir ilgisi olmayan dilbilimsel bir pratiğe indirgemesine dayanıyordu.

Bu heybetli teknolojiyle kuşanmış olan White, klasik on dokuzuncu yüzyıl tarihsel anlatılarının nasıl bilimsel araştırma modelleri üzerine değil de gerçekçi romanın özelliklerine göre kurgulandığını ortaya koyabilmişti. Bu anlatıların gücü ve ikna yetenekleri, üretildikleri bağlama pek de bağlı değildi (ki bu nokta White'ın çalışmasında yoktur), daha çok biçimsel retorik stratejilerinin kullanımına, yani ana bir sözcük oyununun diğeri üzerindeki vurgusuna dayanıyorlardı. Bu hamlenin arkasında, Roland Barthes'ın daha önceden tarihin kurgusal olarak göndergeselliğe [referentiality] başvurmasını reddedişi ile Northrop Frye'nin cansız yeni biçimciliği vardır, bu yeni biçimcilik tarihin kendisinden kaçınan ve edebi çözümlemeyi, edebi metinlerin üretimini belirlemek amacıyla türsel kategori-

lerle desteklemeyi amaçlayan ölü bir biçimciliktir –yani tam bir yeni Aristoteles. Frye gibi White da sanatın sergilenişini, ironik bir şekilde bilimsel biçimin sınırları içine koyan katı bir biçimcilik uygulamıştır. Dolayısıyla White, tarihsel bağlamın yüzeyiyle değil, çok daha derinlere kök salmış olan ve (komedi ya da trajedi gibi) anlatının üst kurgu [emplotment] kipini belirleme yetisine sahip retorik yapılarla ilgiliymiş gibi görünmektedir.

White, tarihin bilimsel olma iddialarını yok etmesiyle oluşan boşluğu üretim sürecinin bilimsel olduğunu söyleyerek telafi etmekle yetinmemiş, kötü metafizik ve politika arasındaki bitmek bilmez sorunu da çözmeye çalışmıştır. Retoriksel bir strateji ve üst kurguya dayanan tercih, benzer bir politika ve ideolojiye yol açacaktır. Fakat bunlardan biri ancak diğeri kadar iyidir; bir tanesi *Metahistory*'nin üretiminde var olan fakat hiçbir zaman adından söz edilmemiş, bugün artık hâline gelmişse de hâlâ hakimiyetini sürdürmekte olan çoğulculuğun var olmayan bağlamsal gücüne işaret etmektedir; diğeriyse, Vietnam Savaşı tarafından çoktan sorgulanmış olan bir apolitikliği göstermektedir. Kendinden emin bir biçimde ideolojilerin sonunu ilan eden bir dünyada (elbette peşinden "tarihin sonu" gelmektedir), sanatın içindeki –her biri diğeri kadar iyi olan- farklı ideolojilerin birbirleriyle özdeşleştirilmesi, gayet açık bir şekilde, çoğul çıkarlara yönelik liberal arzunun uzlaşmanın zorunlu temeline dönüşmesi demekti.

Eğer Evans, tıpkı "postmodernizmin" bu türünün pek çok eleştirmeni gibi, *Metahistory* ile özgül bir bağlamın gücü arasındaki ilişkiyi yakalamayı başaramıyorsa, tam da o eleştirmenler gibi bu çalışmanın niçin bu kadar şiddetle göz ardı edildiğini açıklamakta sorun yaşar. Eski bir meslektaşım olan klasik tarihçi Arnaldo Momigliano'nun, bu kitaptan ve kitabın "bizim bildiğimiz" tarihe yönelttiği ölümcül tehditten bahsettiğinde kelimenin tam anlamıyla ağzından köpükler saçtığını hatırlıyorum. Fakat yine de White'ın, tarihi bizim bildiğimiz ve uyguladığımız şeklinden kurtarmış olması başarı olarak görülmelidir. Çünkü White, tarihsel

metinlerin nasıl oluştuğu ve klasik anlatıların nasıl üretildiği ile ilgili biçimsel kategoriler üzerine yoğunlaşmış, tıpkı Said'in İngiliz dili çalışmalarına yeni bir kanon yolu açmasında olduğu gibi o da tarih için bir kanon yaratmaya kalkışmıştır.

Kendisine yöneltilen tüm saldırılara rağmen *Metahistory*, tarihin aslında halihazırda on dokuzuncu yüzyıl gerçekçi romanına benzeyen bir anlatı biçiminde ifade edilmiş, belli bir tür bilgi üzerindeki iddiasını pekiştirmiştir. White, tarihi oluşturmakta kullanacağımız yeni ve hatta alternatif modeller üzerine kafa yormak istemişse de asla bunun olanaklarını araştırmamıştır; ayrıca White, en az Frye ve Auerbach kadar edebiyat kültüründe demlenmiş olan Walter Benjamin gibi, vurguyu, tarihsel bilgi elde etmek amacıyla sabitlenmiş bir geçmişe ve onun vaatlerine değil de geçmişi yeniden kurgulamanın koşulu olarak bugüne ve deneyime yapan ve bütünüyle bambaşka bir tür tarih tasavvur etmiş olan kişilerin ileri sürdüğü mevcut modellere de yönelmemiştir. Revize ettiği, kendine özgü tarihsel materyalizm anlayışında tarihi inşa edilen bir şey olarak gören Benjamin, tarih üretiminin açıkça bir okuma/yazma edimi olduğunu, ve bu üretimin, hem Marksistlerin hem de benzer iddialara sahip Marksist olmayan kimselerin pratiğindeki tarihselciliğin bilimsellik iddialarından çok, estetikle ve etikle ilgili olduğunu düşünüyordu.

Daha da önemlisi White'ın *Metahistory*'si, pek çok "postmodern" takipçisinin yazılarında da görüldüğü gibi, "bizim bildiğimiz" tarihin, hem kapitalizm hem de sömürgecilik tarafından başlatılmış olup varlık koşulu dışarının olmaması olan tikel bir Batı modernliği içinde üretilmiş özgül bir tarihsel-kültürel bahşedilmişlik ile özdeşleştirilmesinin en güçlü savunusunu sunmaktadır. Dolayısıyla Batının geçmişini yeniden inşa etme pratiği, kesinliği, kendisi dışında olan, dışlanmış ve tamamlanmamış bir ikinci öğenin varlığı üzerinde ısrar ederek garanti altına alınacak tam bir özne anlatısını gerektirmektedir. Bu açıdan bakıldığında White'ın *Metahistory*'si, Evans'ın (sanki Ranke'nin

"yöntem" ve "kuram"ı, bizim neyse ki artık aşıp geride bıraktığımız, tamamıyla özgül bir zaman ve mekânla ilgili olan bir dizi koşul tarafından üretilmemiş gibi) Ranke tarafından koyulmuş olan güçten düşmüş yasaları yineleyerek kurtarmak istediği tarihsel pratiğin çok daha ikna edici bir savunusudur.

Fakat başka bir açıdan bakarsak, tam da bu yüzden White'ın *Metahistory*'sini Said'in *Şarkiyatçılık*'ı ile kesinlikle ilişkilendirmeliyiz, çünkü o, *Şarkiyatçılık*'ın, dışlanmış ikinci öğenin, yani Avro-Amerika'nın dışında kalanın, deneyimini bastırmak için bilginin nasıl kullanıldığını ortaya koyarak yıkmaya çalıştığı o kültürel bahşedilmişliğe ve tarihsel bilgiyi ortaya çıkarma iddiasına yeniden onay vermektedir. White, klasik anlatıların nasıl üretildiğini açıklayacak bağlamı bastıran biçimselci bir yöntem kullanarak, sadece bunları kanonlaştırmıyor aynı zamanda tarihlerin özgül üst kurgu biçiminin anlatılarını da tanımlıyor. Yine de bu tarih, kendi tarihsel üretim koşullarının anlatılarını yağmalayan bağlamsal düşünümsellikten kaçınan ilginç bir "tarih"tir. White ikna edici bir biçimde mecazi bir tercihin seçtiği yönlendirici bir stratejiye dayanan farklı hikaye çizgilerinin olabileceğini iddia etse de, bu olası olay örgülerinin çokluğu, devamlılıktan ve ardışıklıktan bahsedilmesi, ve geçmişten şimdiye ilerlemeci bir bakış açısının korunmasından çok daha az önemlidir; bu, şimdilerde, niyet olarak hiç dile getirilmemiş olsa da *Metahistory* kitabının asıl etkisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Belki de Kant'ın kendine rağmen yürürlüğe soktuğu o üstün, deneyim kavramının kapısını yeniden aşındırmanın tam zamanıdır; bu kavram, yüzyılımızda ilkin Benjamin tarafından, din ve tarihsel deneyim olarak algılanmış olup mesiyanik sıfatıyla nitelenmiştir. Mesiyanik ile, sınırları içinde her bir istisnanın geçmişte kaybolmuş olan adaleti kurtarmak için etrafa saçılışı kastedilmektedir; bizim içinse o, bugünün, içinde bulunduğumuz uğrağın şimdisinin ve onun belirttiği her şeyin önceliğidir. Bu sırasıyla, başka bir zaman için başka bir tarih arayışını, şimdinin dolayımsızlığını

anlayan ve ona bir geçmiş "inşası"nın koşulu olarak "edimselliği"ni açıklama yolları arayan başka bir tarihi gerektirmektedir. Hem Evans hem de White'ın farklı yollardan da olsa, yeniden gündeme getirmek istedikleri geleneğin ortaya çıkardığı temel sorunlardan birisi de, geçmişin sabitliği ve bu sabitliğin, şimdinin nasıl kendisinden geliştiğini ortaya koyabilecek tarihsel bilgiyi sağlayabileceği üzerine kurulmuş olan inançlarıdır; her ne kadar şimdinin perspektifini bilgi arayışımızdan bağımsız tutmak zorunda olsak da. Belki de yeniden dile getirmenin gereksiz olduğu bu kavram, süreklilik varsayımı ve en azından İngiltere'de, şimdinin tarihçi için geçmişe bakacak bir platformdan başka hiçbir problem teşkil etmeyeceği ön kabulleriyle kullanılmaktadır. Tıpkı arşivden bilgi edinme yöntemlerinin uygulanışında olduğu gibi, aradaki mesafe, tarihdışılığı değilse de, tarafsızlığı garanti etmektedir. Bu noktada, İkinci Dünya Savaşı sonrasında imparatorluğun çöküşünün, dekolonizasyonun tekrar eden mirası ve halen sürmekte olan kâbuslarının, soğuk savaşın, Berlin Duvarının yıkılışının ve son sürat ilerleyen küreselleşmenin, şimdiye kadar, geçmişin sabitliğine bağlanmış olan tarihsel deneyimin dengesini ve ayrıca bu sabit geçmişin sadık tarih araştırmacısına vaat ettiği mükâfatın halesini nasıl olup da bozamamış olduğunu görmek ilginç olacaktır. Yine de, eğer bu ve diğer olaylar bir şeyi öne çıkarıyorsa, o da, tüm olayların yıkımlara yol açan doğası ve geçmişi sonradan algılarken zorunlu olarak bugünün önceliğinin –"tanımabilirliğin şimdisinin" [the "now of recognizability"]- teslim edilişidir.

Olayların bu şekilde dalga dalga gelmesinin ortaya koyduğu, bilhassa bizi Avro-Amerika'nın geçmişinin ötesine yani bastırılmış olan dışarıya, her zaman orada olmuş, ancak varlığı şimdi hiç olmadığı kadar görünür olana bakmaya zorlayan bugünün önceliğidir. Böylece artık o [dışarıda olan] eskiden olduğu gibi süresiz olarak ertelenemeyecek veya tarihçilerin 18. yüzyıl İngiltere'sinden ya da herhangi bir yerel ve taşrasal deneyimden bütün dünyanın deneyimiymiş gibi bahsetmelerine izin veren, mazur

görülemez metonimik hareketlerle yerinden edilmeyecektir. Her şeye rağmen Ranke'nin dünyası küçük bir dünyaydı ve kendisinin tüm evrensellik iddialarına rağmen, kendi yöntem ve tarihsel metinlerinin üretimine kazınmış olan spesifik bir tarihin içinde gömülüydü. Geçmişin bilgisini yeniden kurgulamada bir model olması için, ölü dil parçalarını bir araya getirmeye adanmış bir "bilim" ortaya koymuş olması Michel DeCertau'nun sonraki gözlemini, yani tarihin ölülerle ilgilendiği gözlemini doğrulamaktadır. Tarihçilerin, sonuçta sadece kalıcı bir nefes darlığı yaratacak, ölü bir nesneye "hayat üfleme" işine neden bu kadar mecbur oldukları beni her zaman hayrete düşürmüştür.

Bu dışlanmış dışarısı, belli bir bilgiye sahip olanlara tam bir öznellik veren epistemolojik bir "zemin" varsaysa da Batı ile Batı-olmayan arasında ikili bir ayrımı haklı gösteriyor, ikinci öğeyi olumsuzluyor ve modernliği özgül bir jeopolitik mekânla özdeşleştiriyor. Ancak bu tür ayrımlar, her ne kadar epistemolojiyi "haklı gösterseler" de, aslında Batının birliği kurgusunu temellendirmek ve sürdürmek ve bu birliğin "ahlaki" üstünlüğünü meşrulaştırmak için kullanılmış, genelde evrenselci bir biçimde tasarlanmış ve bundan böyle oldukları gibi kabul edemeyeceğimiz, kültürel açıdan özgül kavramlardır. Bugün herhangi bir eleştiri ve hatta herhangi bir tarihsel pratik, "Batının" içinde ya da dışında konumlanmamalıdır, çünkü Batı artık mevcut olmayan ötekiyi tayin etme ve bu ötekiyi kendini olumsuzlayarak tanımlama ayrıcalığına sahip saf coğrafi bir kavram olarak düşünülemez. Bizim şimdi yapmamız gereken, pratiği derhal, yeni kültürel formları kucaklayan modernliğin zamansallığı içerisinde konumlandıran, farklı bir düzenlemenin varlığını kabul etmektir. Sözü geçen ve her yerde gelişmekte olan yeni kültürel formlar, tarihsel açıdan apaçık bir şekilde birbirlerinden çok farklı olsalar da, bugün artık onları "Batının" aynı anda var olan muadilleri olarak görmemizi dayatmaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında postkolonyal kuramın, süreç içinde çıkmaza girmesine rağmen, bir epistemoloji olma arzusu ile başlangıçta bu yönde bir yönelim gösterdiğini söyleyebiliriz.

"Tanınabilirliğin şimdisi" üzerine kurulmuş bir tarih, bir durum ya da devamlılığı olan bir süreç içerisindeki bir basamak değildir, daha çok bir "tablo"dur, bir "sunum"dur, kaybolmuş olanın, bastırılmış ve dışlanmış olanın telafi edilmesidir. Benjamin'in tarihsel zaman kavramı üzerine düşünen Françoise Proust, kaybolmuş ve yakılıp yok edilmiş şeyleri tekrar bugüne taşımak isteyen olayların, hayaletler olarak, bugünü rahatsız etmek isteyen ve çoktan tarihten kovuldukları için her daim yaklaşmakta olan hortlaklar olarak geri döndüğünü düşündüğü için bu tarihi heyulamsı bir tarih olarak görmektedir.[11] Benedict Anderson *Karşılaştırma Heyulası* [*Specter of Comparison*] adlı kitabında, bizi Avrupa dışındaki toplumların yaşadığı, dışlanmış ancak Avrupa'nın emperyal yayılmasının (ki bu yayılmayla Avrupa'nın modern formları, sermaye ihracı ve sömürgeci topraksızlaştırma aracılığıyla bu ülkelere taşınmıştır) sınırları içinde kalan olanaklardan biri konusunda uyarır. Anderson, Jose Rizal'ın on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru yazdığı romanı, *Noli me tangere*'yi okuyarak, Manila bahçelerinin nasıl "Avrupa'daki kız kardeşleri olan bahçelerin imgelerinin gölgesinde kaldığını" görebilmektedir. Artık asla sadece kendi dolayımsızlıklarıyla ele alınamazlar, bundan böyle aynı anda hem birbirine yakın hem de uzak bir bakış açısıyla ele alınabilirler. Romancı bu çiftlemeyi [doubling] "karşılaştırma heyulası" olarak adlandırmaktadır.[12] Anderson'a göre, Güneydoğu Asya'yı çağdaş çözümlemelerin dışında bir yerde yeniden konumlandırmakla ilgili olan, (yıllar sonra Japonya'da, Rizal'ı okuma şansı olmamış Watsuji Tetsuro tarafından tekrar dile getirilmiş) bu çiftleme etkisi, aynı anda hem Avrupa hem de Avrupa dışı hakkında düşünmeyi zorunlu kılmaktadır ve bu da, karşılaştırmanın her zaman "ürkütücü" olduğu karşılaştırmalı bakış açılarının kurulmasını gerektirmek-

---

[11] Proust, *L'Histoire*, s.13.
[12] Benedict Anderson, *The Specter of Comparison* (Londra: Verso, 1998) s.2.

tedir. 'Tüm bu hayalet ziyaretlerinde olduğu gibi, hortlağın karşılaştırma şeklinde ortaya çıkması, içerisinin yani Avro-Amerikan uygarlığının huzurunu kaçırmaya yaramaktadır, bu da zaten ilk planda karşılaştırmayı mümkün kılan şeydir. Bir başka deyişle Avrupa'nın modernliği zaten kendi "gölgesi" içine, her zaman bir şekilde "orijinalini" alt etmeye çalışan gölgesi içine kazınmış durumdadır; her ne kadar "orijinal" olan intikam amacıyla asla kendi gölgesine dönüp onu yok edemese de.[13]

Bana göre, Anderson'ın heyulamsı diye tanımladığı şeyin ötesinde Avro-Amerika'nınki ile akran, ancak yine de aradaki farkın hortlaklar tarafından dramatize edildiği bir modernliği biçimlendirmek adına derin bir uğraşa giren toplumların daha geniş ölçekteki heyulamsılığından [spectrality] söz edebiliriz; çoktan geçmiş olan şeylerin hayaletleri ve henüz ölmemiş göndergelerin modernöncesi kültürü, zamanın dışında kalmış bir yerden tarihsel bugünü rahatsız etmek ve huzurunu kaçırmak için geri dönüyorlar. Bu, Benjamin'in, bugünün geçmişin ruhunu çağırması dediği şeydir. Bu, geçmişle geleceğin zorunlu olarak birbirini izleyen şeyler olmadığını ve Bergson'un ileri sürdüğü gibi, aslında eş zamanlı olarak üretildiğini de kabul etmek demektir; her ne kadar ikincisi ilkinin anlatısı içinde sıkça unutulsa da, modernliğin burası ile orası da aslında akrandırlar.

Tarihsel pratiğin, bir kültürel arzuyu anlatı haline getirmek isterken dışarıda bıraktığı şey, kendisi ile kendisi dışında kalan dünyadaki modernlikler arasındaki ilişkidir, yani kendisiyle aynı zamansallığı ve aynı üretim tarzının nedenselliğinin ortaya çıkardığı dönüştürücü süreci paylaşan modernlikler arasındaki ilişkidir. Bu tarihsel heyula, tarihe bakarken, tarihsel bilgiyi sağlama kapasitesine sahip sabit bir geçmiş –ki bu Avrupa'nın şu anki gücünün geçmişidir– varsayımını temel almamamızı zorunlu kılmaktadır. Ulusal geçmişin sabitliği, modern zamanlarda,

---

[13] Proust, *L'Histoire*, s.10

tarihsel pratiği tahakkümü altında tutmuştur. Bugün bugünün şimdisi ile başlamak ve geçmişle, bugünün arzusundan oluşan "istisna" üzerine temellenmiş olan başka tür bir anlatının olanaklı olabileceğini ortaya koymaya yarayacak bir ilişki biçiminin çağrısını yapmak daha önemli gibi görünüyor. Burada, tarihçinin sanki gözlemci ile gözlenen bir ve aynı kişiymiş gibi imkansız bir empatik özdeşleşmeyi benimsemesiyle aynı zamana denk gelen "tarafsızlığı" arasında bir mesafe bırakılması ya da soyutlamaya başvurulması söz konusu değil. Bugünün geçmişini yeniden kurgulamaya yönelmiş olan tarihin pratiğinde eksik olan şey, tarihsel bugün olarak verili olan ve kendisini gösterdiği şekliyle şimdidir. Daha önce öne sürdüğüm gibi bizim bugünümüz –aslında bu herhangi bir bugündür– modernliğin deneyimini örgütleyen ve benim *gündelik* diye adlandırdığım asgari bir birlikten başka bir şey olamaz. Şimdinin önceliğini içinde barındıran birliğin asgari deneyimi her zaman, kabul edilmiş bilincin kendinde bir hafıza olarak değil bir iz olarak, biçimlendirilmiş bir imge olarak değil yıkıcı bir travmadan arta kalan "küller" olarak ufalanmış olan olayların şiddetiyle sarsılmaktadır. Bu kalıntılar, yaşayanlar arasına geri dönme saatlerini bekleyen ve kendi bugünlerini alt üst etmek isteyen ölüler gibi (veya belki de ölmemişler gibi), intikamlarını kendileri almak isteyen hayaletler –tabii eğer şimdi, onları hatırlamayı başaramazsa– gibi aylak aylak dolaşmaktadırlar, bu Benjamin'in "gayri iradi hafıza" diye adlandırdığı şeydir.

Modernliği farklı kılan, zaman bilinci ve onun kendi bugününü hem geçmişle hem de şimdiyle nasıl ilişkilendirdiğidir. Eğer tüm olaylar yıkıcıysa, sürekli yeni mekânları yok ediyorsa, o zaman sırasıyla her şu anı ve her bugünü alıp götüren şey zaman olmayacaktır. Daha doğrusu her bugün boştur, belli bir noktaya vardığı andaki anlamını yitirmiştir.[14] Dolayısıyla bu yıkıntı zamanın eseri de-

[14] A.g.e., s. 19.

ğildir, zamanın geçişinin ve "düzeltişinin" etkisi altındakilerin sınırlandırması değildir. Yıkılmış tarihsel mekân, şeylerin modernliği ile aynı durumdadır. Tüm üretilenler, daha sonra bir zamanlar ne anlama geldiğine dair hiçbir işaret veremeyecek bir taş parçası hâline gelecek şekilde anında harabeye dönüşmektedir, bu taş parçalarından bir işaret alamayacağız çünkü üzerlerindeki yazılar okunaksız ya da ölü dillerle yazılmış olacaktır. Tüm olaylar zorunlu olarak bir iz, işaret, bir kayıt ve böylece geçmişte var olduğuna dair bir belirti taşırlar. Bu, her olay resmi bir belge, apansız bir anı veya kolektif hafıza üretir demek değildir. Aksine tüm kolektif hatırlama, tüm "iradi hafıza" kendimizi şoktan korumak için, modernlik tarafından düzenli olarak şarjörü boşaltılan tabancalar gibi olayların yarattığı şoktan korunmak için yapılmıştır. Geleneğin amacı, olayları tarihe eklemleyerek çıkıntılı köşeleri düzeltmek ve yumuşatmak, ani çıkışları engellemek ve tarihsel olarak üretilmiş şeyleri doğallaştırmaktır. Ancak tarihsel bugünün altında hortlaklar, yeniden uyanmayı ve bugünü alt üst etmeyi bekleyen hayaletler yatmaktadır.

Tarihçiler için olayın tarihi olayın asıl adı olduğu için, olayın zamansallığını ifade etmek, ve bir kez meydana geldiğini bildirmek, göstermek ve hatırlamak onun bir yer işgal ettiğini bilmektir, onu bir "yüz" ile görünür bir sıraya sokmaktır. Fakat bu anlamda tarih vermek, zamansal bir düzene karşılık gelmektedir. Zamansallığı okunur hale getirmek için, Benjamin'in "Central Park" makalesinde bahsettiği gibi tarihlere birer "surat" [physiognomy] vererek onları görünür bir sıraya sokabilmek gerekir, bu onun mekândaki doğal sonucudur ve tarihin tarihleri ve olaylarını iskân etmiş yerleri bilmek anlamına gelmektedir.[15] Modernlikte, sınaileşme dönemi ve kitle toplumunun kurulması süresince, tarihin mekânı şehirlerdi, genişleyen sa-

[15] Walter Benajmin, "Central Park," çev: Lloyd Spencer, *New German Critique*, no. 34 (Kış 1985): 32-58.

nayi bölgeleriydi ve gündelik olan dediğimiz de bunların deneyimiydi. Bu yüzden çağdaş sahneyi, bugünün şimdisini oluşturan yer artık taşra değil, kentlerdir. Bu sahne, hem gündeliğin deneyimini biçimlendiren yeri hem de bu deneyimin yaşandığı, sahnelendirildiği yeri sağlayan ortamdır, ve bu sahnede yaşananlar, taşrada, köylerde ve hatta kırsal ekonomi politiğin çevrelediği şu modern öncesi kentlerde yaşanan hatırlanması zor günlük hayattan epey farklıdır. Gündelikliğin modernliği sokaklardır, binalardır, yeni kurumlar ve sürekli harekettir, kamusal ile özel arasındaki büyük ve küçük olayları benzer bir şekilde dışa vuran kesintisiz ilişkidir. Bundan böyle şehirlerdir modern teknolojinin kullanıldığı ve barış zamanlarında tüketim malları savaş zamanlarındaysa yok etme araçları üreten yerler. Gündeliklik kesinlikle içkinliğin [immanence] mekânıdır, eskiden kalmış ve bizim tarihsel pratiği içine konumlandırmamız gereken, içerisi ile dışarısı arasındaki ikiliği çözen mekândır. Ve şehirlerdir gündeliğin kendi tarihini yazdığı yerler.

Bundan sonraki bölümlerde sokakların, binaların ve dükkanların nasıl sürekli kendilerinin yazılmasının araçlarını sağladığını ve bunların sunduğu işaretlerin, hem Avrupa'da hem Avrupa dışında, ama özellikle Japonya'da, çeşitli düşünürler ve yazarlar tarafından bir gündeliklik kavramsallaştırması olarak nasıl şekillendirildiğini anlatmayı amaçlıyorum. Başka bir şekilde söylersek, tarihsel bir konjonktürün toplumsal tarihine ya da geçmişteki bir uğrağın yeniden inşasına girişmeye niyetli değilim; daha çok (François Dosse'nin hafızanın toplumsal tarihi programını izleyerek) hafızanın kültürel tarihini, yani olayların yapısı ve anlatımı ile, olayın olduğu anda yaşanmış olan deneyimi hatırlayacak olanların sağladığı izlere oranla daha az ilgilenen bir tarih öneriyorum.[16] Eğer bu bizim es-

[16] François Dosse, "Entre histoire et memoire: Une histoire sociale de la memoire." *Raison presente* 128 (4e trimestre) (1998): 5-24.

kiden fikir tarihçiliği dediğimiz şeye yakın düşüyorsa da, bugünün sabitlenmiş bir geçmiş ve bu sabit geçmişin tarihsel bilgiyi ortaya çıkarma kapasitesi ile olan ilişkisi üzerine temellenmiş bir yeniden inşa modelinin reddi açısından ciddi bir biçimde ondan ayrılmaktadır. Dosse tarihsel pratiğin zorunlu ikili yapısını açıklarken şöyle diyor;

> Belli bir mesafeden bakıldığında eleştiriye, nesneleştirmeye ve mitsizleştirmeye karşı bize öncelik sağlayan birinci hamleyi, ikinci, tamamlayıcı bir uğrak takip eder, bu ikinci hamle olmadan tarih ancak saf bir egzotizm hâline gelir. Bu uğrak, farklı anlam tortulaşmalarını kendine mal etmeyi hedefleyen bir anlam anlayışının hatırlanmasıdır. Bu anlam tortulaşmaları ise öncekı kuşakların miras bıraktığı, olması muhtemel ancak geçmişi yenilgilerle kirleten belirlenmemiş bir [deneyimdir] ve tarihin sessizliğinin tortulaşmasıdır.[17]

Bu yaklaşım, bugünün ve onun geçmişi oluşturma zorunluluğunun öncelikli bir yere sahip olduğunun altını çizen ve bir etkinin sonucunu, zamansal bir zincir üzerindeki önceliğe göre açıklayan mekanik nedensellik kuramı üzerine temellenmiş "bilimsel" modeli terketmeyi arzulayan bir perspektif gerektirmektedir.[18]

Şehrin gündelikliğinin ürettiği göstergeler, bugüne özgü yaşanmış bir deneyimin ve onun tarihsel farklılığının sembolleri olarak, zamanında edimselleşmiş bir şeyden artakalan ve bugünün onu yineleyerek farklı bir biçimde edimselleştiği bir iz, "imge kalıntısı" [afterimage] olarak anlaşılmalıdır. Sembolik olduğu kanıtlanan ayrıntılardı, önemli ya da değil gündelik hayatı sömürgeleştiren ve mekânı dolduran nesnelerdi. Siegfried Kracauer ve Benjamin ve hatta Sovyet yapılandırmacı [constructivist] Boris Arbatov, şeylerin yeri ve deneyimini kutsal bir yere koyarken, onların Japon çağdaşlarının da benzer bir modernlik yaşadıklarını görebiliriz; örneğin Kon Wajiro şeylerin çalışılmasını "modernoloji" adını verdiği bir araştırma nesnesi haline getirmiştir ve

---

[17] A.g.e., s.19.
[18] Bkz. a.g.e., s.13.

Tosaka Jun da maddi mekân –yani şehir– ile zamanın ilişkisini yeniden düşünebilecek bir çağrı, felsefenin gündelikleştirilmesi çağrısı yapmıştır. Düşünürlerin modern gündelik hayatta farkına vardıkları şey, sınıfların, özellikle de yeni doğmakta olan sanayi emekçisinin deneyimiydi; ancak yaşanmış deneyimin koşullarını biçimlendiren nesneler ve ayrıntılar en az sanayi emekçisinin deneyimi kadar önemliydi. Bu açıdan bakıldığında şehir, özellikle sonsuz göstergeleri içinde düşünmek ve anlatmak için bir ortam sunmaktadır; düşünülecek ve anlatılacak olan orada "yeniden uyandırılması" gereken sessiz alegoriler gibi bekleyen, "unutulmuş fakat yine de unutulmaz olan anlamlardır."[19]

Gündelikliğin, onun gerçekliğini yaşayan ve onun yazdığı tarihi okuyan tüm insanlar için ifade ettiği şey, şu anın geçmişi, halihazırda bugünde beklemekte olan geçmişi, olmuş olanı değil "unutulmuş fakat yine de unutulmaz olanı" nasıl edimsel kıldığıydı. Daha önce belirttiğim gibi gündeliklik bir huzursuzluk biçimidir, ertelenmiş bir uğraktır; o yeni bir bugündür, geleneğin zincirlerini vahşice kıran ve geçmişin hareketi ile çizgisini askıya alan "tarihi [historic] bir durumdur". Yine de Henri Lefebvre'nin gözlemlediği gibi tekdüzeliğin ve gündelik hayatın ritimlerinin sınırlarını çizmek, "gizli bir hayatı ve kendine has bir zenginliği olan" başka bir varoluştur.[20] Bu açıdan bakıldığında, Tosaka'nın iddia ettiği gibi, gündelikliğin şimdisi, edimsellik kanıtını ve gücünü, bugün tutulmamış sözleri edimsel kılma kapasitesinden, ve ayrıca kendi olumsuzlamasının üzerini örttüğü eleştiri ve yenilenme olanaklarını ortaya çıkarma yeteneğinden almaktadır. Edimselleştirme edimi farklı bir yaklaşım gerektirmektedir. Tarihsel anlamda görülmekte olanı ele almak yerine aynı şeyi politik kategoriler kullanarak politik bir tarzda yapmak gerekmektedir, bu da sadece ilkel olmayan daha geleneksel pratiklere dair veya Heidegger'in "tarihlilik" [historicality] izleğine yakın "otantik

---

[19] Proust, *L'Histoire*, s. 23.
[20] Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, çev: John Moore (Londra: Verso, 1991), s.87.

tarihsel imgelerdir." "Politik kipe" başvurmak, perspektifi edimsel olanın panoramasında köklendirmek anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında tarih sadece hafıza, şeylerin geçmişte oldukları şekliyle hatırlanması, "edimsel olarak ne olduğunu" gösterıneyi vaat eden tarafsız bir bakış açısı, bir şeyleri muhafaza etmek ya da sadece bir arşiv demek değildir. Bugün hâlâ sürmekte olan bir eğilim, tarihi hafıza ile özdeşleştirme eğilimi, sadece statükoyu düşleyen, çoktan erişilmiş bir noktadan başka bir şeyi arzulamayan tutucu bir dönemin işaretinden başka bir şey değildir. Eğer bu terim, bugün hâlâ bir anlam ifade edecekse, tasavvur ettiğimiz tarih her zaman bugünün tarihi olmalıdır; bu da tarihin politik olarak yönlendirildiği anlamına gelir; tabii eğer müdahaleler zamanın hayati anlarını öne çıkarıyorsa ve tutulmamış ama geleneğin hâlâ nakletmekte ve yeniden elde etmekte olduğu sözlerin yerine getirilmesine elveriyorsa. Zaman, edimsel bugünün eylemiyle yıkılır ve inşa edilir. Proust'a göre "zaman yeniden okunmalı, daha doğrusu o*kunmalı*dır, ve eleştirinin görevi de budur."[21]

Kitabın birinci bölümü, kalkınmasını İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleştirdiği iddia edilen bir Asya toplumunun yani Japonya'nın, bölge çalışmalarının kurumsal çerçevesi içinde nasıl ele alındığından bahsediyor. Bu bölümde, bölge çalışmalarının dışarıda olanı dışarıda tutma konusunda nasıl suç ortaklığı yaptığı gösteriliyor. Ayrıca gündelikliğin nasıl, görünür olan içerisi ile bastırılmış olan dışarısı hakkındaki varsayımları dağıtmaya kâdir bir aday olarak kültürel çalışmaların yerine geçebilecek daha etkili bir alan olabileceğini göstermeye çalışıyorum. İkinci bölümde ise, gündelikliğin her yerde varoluşunun [immanence], yirminci yüzyılın başında bir dizi düşünür tarafından bir analiz kategorisi olarak nasıl asgari düzeyde bir birlik şeklinde kavramsallaştırıldığı açıklanıyor. Üçüncü bölümde, bunun Japonya'da farklı bir şekilde farklı bir kökten türetilmiş olmasına rağmen aynı anda meydana gelen çiftlemesi değerlendiriliyor. Fakat kesinlikle bu çiftleme içinde, Japonya'nın canlandırdığı "gölge" bir hortlak olarak

---

[21] Proust, *L'Histoire*, s. 33.

"orijinal" olana dönmektedir; dönme sebebi ise modernlikleri, yani hem Japonya'ya kendi dönüşümü için bir model oluşturmuş hem de onun imkânlarını, ya sömürgecilik ya da bir çeşit taklit ya da kopya konumu atfederek dışarıda bırakmış olan modernlikleri rahatsız etmektir. Avro-Amerika modernliğinin bükümü bu yolla kendisinin eleştirisi olarak geri dönmektedir. Bir başka deyişle bu örnekle birlikte elimizde iki grup çiftleme var: Japonların deneyim ettiği modern gündeliğin bugününü rahatsız etmek için geri dönen henüz tamamlanmamış bir geçmişin hayaletleri ve tanınmak ve sınırsız olanaksızlık durumundan geri kaçmayı, ölmemiş gibi yaşamayı isteyen bir eleştiri biçiminde Avro-Amerika'nın kendi modernliğini yerinden etmek için dışarıdan geri dönmüş olan bir hortlak.[22] Avro-Amerika dışındaki bastırılmışın, kendi gündeliklik deneyimini üretmek için, kapitalist modernleşmeye nasıl maruz kaldığını gösterirken bir örnek olarak Japonya'ya yoğunlaşmışsam da, modernlik tarafından dönüştürülen her toplumun benzer bir deneyim yaşayacağına ikna olmuş durumdayım. Sözü edilen gündeliklik deneyimi, hem Avrupa'nın iddialarına karşı bir hortlak hem de kendi hortlağının yeniden ziyaret edeceği bir mekân görevi görecektir. Japonya'yla birlikte, başarının biricikliğinin istisnalaştırılması, modernliğin şokunun bir koşulu haline geldi.

[22] Roland Barthes'ın, Batı öznelliğinin iddiaları ile mücadele etmek için Japonya'nın yapıbozumcu rolüne başvurduğu *Göstergeler İmparatorluğu* adlı öncü çalışmasındaki sorun, aslında kendi eleştirilerini, yüzyılın başında yaşadıkları modern dönüşüm sırasında çoktan dile getirmiş olan "Japonları" dinlemektense Barthes'ın kendisinin belirten konumunu muhafaza etmesi ve Japon farkını dile getirmesidir. Bu deneyimin ve Japonların onu dile getirişinin ele alınışı için bakınız H. D. Harootunian, *Overcome by Modernity: History, Culture and Community in Interwar Japan* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

Dinozorun Peşinde

"Globalizm" Çağında Bölge Çalışmaları

Burada Hitler'le ilgili harika bir iş çıkarmışsınız. (...) Ülkenin bu kısmında yer alan herhangi bir kolej ya da üniversitenin fakültesinden hiç kimse, sizin çalışmayı yönlendirdiğiniz istikamete doğrudan ya da metaforik bir onay selamı çakmadan Hitler kelimesini telaffuz edemez. Burası tek merkez, tartışmasız tek kaynak (...) Bu sizin için oldukça tatmin edici olmalı. Kolej, Hitler çalışmaları sayesinde artık uluslararası düzeyde tanınıyor. Bir kimliği ve başarı hissi var. Bu figür etrafında bütün bir sistem; sayısız alt birimiyle ve konuyla ilişkili sayısız çalışma alanıyla dev bir yapı; tarih içinde tarih geliştirmişsiniz. Bu çabayı hayretler içinde izliyorum. Dahice, çok yerinde ve hayret verici biçimde diğer çabaları boşa çıkarıcı nitelikte. Ben de Elvis'le tam da böyle bir iş çıkarmak istiyorum.

Don DeLillo, Beyaz Ses

Asya çalışmalarının sürüp giden ironilerinden biri, Asya'nın kendisinin aslında bir nesne olarak varolmayışıdır. Coğrafyacılar ve haritacılar bir zamanlar kendilerinden emin biçimde haritalardaki bir bölgeyi adlandırmış, hatta gerçekte varolmaktaymış gibi o bölgenin koordinatlarını belirlemişlerse de, bu haritalandırılan yer hiç bir zaman maddi olmayan bir şeyin simülasyonundan öteye geçememiştir. Bu bölge yalnızca kendine gönderme yapmaktadır ve oradaki bir nesnenin en sonunda ona denk düşeceği veya onunla aynı hizaya sokulacağı beklenmektedir. Haritacıların sanatı, tarih boyunca süren bir fantezi tarafından üretilmiş ve sonra da İkinci Dünya Savaşı'nın gerekleriyle pekiştirilmişti. Bununla beraber, bu ülkede kendisini sözü geçen simülasyonu çalışmaya adamış profesyonel örgütlerimiz ve her ne kadar

nesne, tam biz onu kavramaya çabalarken gözlerimiz önünde kaybolup gitse de, bu simülasyonun bilgisini yaymaya and içmiş eğitim kurumlarımız var. Her zaman, Asya Çalışmaları Birliği gibi profesyonel bir örgütün, alanın uzmanlarını periyodik olarak bir araya getirme sebebinin gerçekte bir hayalden [phantom] ibaret olan bir nesnenin varlığını tekrar tekrar olumlamak olduğunu hissettim. İnsanlar bu hayalin var olduğundan o kadar emindi ki, bu profesyonel kurum yıllar önce adını Uzak Doğu Birliği'nden Asya Çalışmaları Birliği'ne çevirmeye karar verdi; böylece, o her ne kadar fantezivari olsa da daha geniş bir alan üzerinde iddia sahibi olabilecekti. Ancak bu adlandırmalar, bu bölgelerin gerçek olduğunu ilan etmiş ve varolduklarını saptamış olan sosyal bilimler –coğrafya– kadar cansızdır. Bu kadar önemli görünen, birliğin kendi örgütlenme tarzı ve işleyişiyle, Asya'yı tutarlı bir bilgi öğesi olarak parçalara ayırırken bile bu kurgusal hayali yaşatmada tutturduğu yoldur. Bu birliğin çalışmalarına aşina veya yayımladığı dergiye ya da yıllık toplantılarındaki programlarına göz atmış birisi hemen şunun farkına varacaktır: Asya mevcut değilse bile daha küçük coğrafi birimler olarak Güneydoğu Asya, Doğu Asya ve Güney Asya her yerde temsil edilmektedir. Daha dikkatli bir göz, bu uydu birimlerin bile daha küçük ulus-devlet kategorilerine bölünmüş olduğunu görecektir.

Her ne kadar Asya Çalışmaları Birliği içindeki komiteler bölgelere göre bölünmüşse de, bu birliğin üyeleri ve görevlileri aslında birer metonim –dublör– vazifesi görmekteler; çünkü bu kimselerin uzmanlık alanı esasında Kuzeydoğu Asya, Güney Asya veya İç Asya değil ulus-devletlerdir. Birliğin düzenli olarak yayınladığı yıllık özetin sonlarına doğru, "ara-alana" ayrılmış ve kütüphane ve öğretim kategorilerini boyunduruk altına alan bir bölüm vardır; bu bölümde, "ara-alanın" "arayerdeliğine" [in betweenness] dikkat çekilmektedir ve bu bir yandan amaca uygunluk hissi yaratırken diğer yandan da sonradan akla gelmiş bir fikir olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Tüm bunlar şöyle bir algıya işaret etmek-

tedir: Aslında gerçek mesleği sadece ara-alan olabilecek bir bilgiyi genişletmek ve üretmek olan, kendini Asya'yı çalışmaya adamış bir birliğin kendisi "ara-alan" değildir. Hiç kimse, gidip çalıştığımız yeri Doğu diye adlandıran bu apaçık zorbalığı sorgulamamaktadır. Doğu daha çok, kişinin coğrafi Batıdan başladığı yolculuğu sonlandırdığı noktada başlamaktadır; bunun anlamıysa yolculuğun yalnızca tek yönlü yapılabileceğidir. Ama özgürlüğün doğudan batıya doğru ilerlerken yavaş yavaş kat yerlerinden açılarak kendini gerçekleştirdiği Hegelci yolculuğun bu şekilde tersine çevrilişi, tam anlamıyla son noktaya ulaşmış, eksiksiz bir gelişim göstermiş ve Doğu'yu, kendi ayrıcalıklı konumundan incelemeye kadir olan Batı'yı yücelten entelektüel yörüngenin onaylanmasıdır. Peki biz aslında nereden başlamalıyız, kendimizi nereden ifade etmeliyiz?

Çalışma alanı Asya olan bir birliğin "yıllık toplantıları çerçevesinde düzenlediği" panellerin içeriğini nasıl ve hangi ilkeler doğrultusunda belirlediğine yönelik bir açıklama getirmek istediğimizde şunu öğrenmekteyiz: varlıkları sürekli inkâr edilen politik çıkarlar haricinde ayrıntılı analizi şekillendiren geleneksel disiplinler ve ulusal toplumlardan başka hiç bir ölçüt yoktur. Paneller, sunumların etrafında şekillendiği bir disipline ve/veya bir ulusal topluma dairdir. Birkaç yıl önce, ilk kez bölge çalışmalarının kendisinin incelenmesine ayrılacak iki bölümlük bir panel önerisi, seçici kurul tarafından reddedilmiş ve panel tek bölüme indirilmiştir; bu, kurulun, kendisinin incelenmesine karşı tamamen düşmanca bir tavra sahip olmasa bile buna kayıtsız kaldığını ortaya koymuştur. 1996'da bir yuvarlak masa toplantısı ayarlandı; toplantının amacı, kendi önünü açacak bir epistemolojiye ve kendisinin yetkilendirdiği örgütlenme yapısına tamamen kayıtsız kalmış bir uzmanlık alanı olan bölge çalışmalarının konumunun tartışılmasıydı. Ama sanki bu türden, hatta daha kıyıda köşede kalmış ve özel uzmanlık gerektiren konular ilgi çekiyormuş da öğrenciler konuyu son kelimesine kadar dinlemek için sırada bekliyorlarmış gibi hâlâ Tokugawa Japonya'sında tıp gibi

esrarlı konuları tartışmak üzere çok bölümlü paneller düzenleniyor. Bu küstahlığın, birliğin "apolitik" gözükme arzusundan kaynaklandığından ve kendi politik köklerini gizlemesine yaradığından daima kuşkulandım; tüm bunlar açıkça İkinci Dünya Savaşı sonrası politik anlayışın ürünüdür. Bölge çalışmalarının son zamanlarda kendine dönerek konumuna dair sorgulamalara girişmesinin nedeni, artık geniş çevrelerce kabul gören, modelin iflas ettiği gerçeğidir ve şüphesiz Ford Vakfı'nın elli kolej ve üniversite çerçevesinde bölge çalışmalarının yeniden gözden geçirilmesi girişimlerine fon sağlama projesi de bu ilginin bir başka kaynağıdır.

İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından, bölge hakkındaki bilginin nasıl örgütleneceği belli bir noktada sabitlendikten sonra, geriye sadece, dünyada değişen politik gerçekliklere uygun periyodik çalışmalar ve bu kutsanmış yapıların nasıl yaşatılabileceğine dair tartışmalar yapmak kalıyordu. Bu endişe, yurt içinde ve dışında saplantılı bir şekilde yürütülen para arama faaliyetlerinde kendini gösteriyordu ve bu faaliyetler ABD'nin ve hatta Büyük Britanya'nın köklü üniversite ve yüksek okullarının bölge çalışmaları bölümlerinin neredeyse en temel görevi haline gelmişti.

Bilgiyi parçalara ayıran idari/jeopolitik ağlar ile disiplinsel ağları aşmada gösterilen isteksizlik, sadece, sosyal bilimler ve beşeri bilimlere hakim olan geleneği şekillendiren ilkelerin, özselleştirilmiş, bütünselleştirilmiş ama tamamlanmış Batılı ben ile, eşit derecede özselleştirilmiş, bütünselleştirilmiş ancak tamamlanmamış Doğu arasındaki varsayımsal ikiliği güçlendirmeye devam ettiği anlamına gelir. Dahası, epistemolojik ve örgütsel kategorileri kurcalamayı reddedişin, Asya uzmanlığının ve onun bölge çalışmalarının bir modeli olarak kurumsallaşmasının tam da kalbinde yatan şey olduğunu görebiliriz. Savaştan elli yıl sonra bugün hâlâ, bilgiyi amansız bir düşmanla yüzleşmişiz gibi düzenliyoruz –Japonya, Çin, Sovyetler Birliği örneklerinde olduğu gibi– ve dolayısıyla düşmanımızı yok

etmek ya da onunla bir arada uyumayı öğrenmek için onu bilmek gerekir dürtüsüyle hareket ediyoruz. Kimse bu yorulmak bilmez sanayiinin bu toplumların halkları hakkında ürettiği ampirik veri dağlarını inkâr etmiyor; buradaki başarı bu bölgelerin, yalıtılmışlığa son vermeyi vaat eden yeni bilgi kuramları ve kategoriler içinde hazmedilmesinin engellenmiş olmasıdır. Buradaki paradoks ise şudur: Biz Batılılar olarak Batı denmiş bir bölgeden kalkıp Doğu'yu çalışmaya gidiyoruz, tinin kendini tam anlamıyla Batı'da gerçekleştirmek üzere bir zamanlar Doğu'daki ikametgahını terk etmesinden bahseden Hegelci kendini beğenmişliği gölgelercesine yerkürenin bu iki parçasının birbirleriyle karşılaşmasına engel olmak için bir oluyoruz; o zaman da, dünyanın ve tarihin, kendini "ötekisi"nin, benliğin imgesinde yeniden oluşturmadığı sürece tamamlanmamış kalacak o tarafı için başka şey söylemeye gerek kalmıyor. Önceki nesillerin egzotik insanları gibi hâlâ Doğu'ya nüfuz etmek ve onun, olmadığını bildiğimiz gizemini çözmek istiyoruz ama Doğu'yu asla başladığımız dünyaya [yani Batı'ya] geri getirip de böylece Doğu'nun her zaman Doğu olarak kalacağından emin olmaya yanaşmıyoruz. Böyle yaparak, "gizemi" koruyor ve bu gizemin bekçisi oluyoruz. Belki de gözü pek Victor Segelan gibi, öyle bir yer olmadığını keşfediyoruz, izleyecek ya da anlatacak bir gizem olmadığını ve böylece haleyi bölmek ve yalıtmak yoluyla korumaktan başka bir seçeneğimizin olmadığını keşfediyoruz.

Bu aslında, üniversitelerde ve kolejlerde uygulanmakta olan ve savunucularının bu çalışmaların akademik sürece katıldığı zamanlardaki dünyaya oranla giderek daha çok küreselleşen ve kültürel olarak sınırların ortadan kalktığı bir dünyada sürdürmeye çalıştığı bölge çalışmaları için son derece yerinde bir tanımlamadır. Savaş sonrasında, çok uzak ülkelerin dilleri ve gündemlerini kolej ve üniversite müfredatlarına aktarmanın uygun bir yolunu bulma girişimi, zamanla, kendi taşeronlarına karşı sert tavırlar takınan dev holdinglere benzer, ürününü –yani spesifik bir alanın bilgisini– tekeline alarak böylece ürününün

dağıtım ve tüketimini denetleyen muazzam örgütlenmelere dönüştü. İkinci Dünya Savaşı sırasında, muhtemelen ileride daha kalıcı bir başka konut tipiyle değiştirilmek üzere alelacele kurulan geçici konutlar misali bölge çalışmaları da baştaki amacına ulaşmış ve tasarlanan geçici işlevini yerine getirerek bölgeye ait bilgiyi genel pedagoji ve müfredattan ayıran köklü bir yapı hâline gelmiştir. Sonuçta, tuzağa düşmüş bir fosile dönüşmüştür ve bugün hâlâ kocaman bedeni sürekli acıkan ancak küçücük kafası artık hareketlerini kontrol etmeyi beceremeyen bir dinozor gibi davranıyor.

Bölge çalışmalarını kolej ve üniversitelerde temsil eden yapılar hem iyi donanımlı hem de bugünlerde iyi finanse ediliyor olsalar dahi, askeriyenin Amerikan kampüslerinde bıraktığı, 1960'larda geçici derslik ve ofis olarak kullanılmış olan oluklu çelik barakalar misali entelektüel olarak işi bitmiş ahırlardan farklı değildirler. Nihayetinde o barakalar bile kaldırıldı ama bölge çalışmaları bize hâlâ başka ve farklı bir dünyayı, yaratıkların dev bedenleri ve küçük kafaları ile sahnede oldukları entelektüel bir Jurassic Park'ın dinozorlarını hatırlata hatırlata varlığını sürdürüyor.

Bölge çalışmaları programlarının İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki gelişimi, savaş zamanındaki zorunluluğun sonucuydu. Ruth Benedict'in *Krizantem ve Kılıç* adlı kitabını okuyanlar, Benedict'in, kitabın, Office of War Information [Savaş Enformasyon Bürosu] tarafından ısmarlandığını ve bunun amacının da savaştığımız düşmanı daha iyi anlamak olduğunu söylediğini hatırlayacaklardır.[1] Aynı şekilde, büyük üniversitelerdeki bölge çalışmalarının sistematik bir şekilde oluşturulması, soğuk savaşın yeni gruplaşması içinde düşmanı yeniden konumlandıracak devasa bir girişimdi. Bu yeniden konumlandırma, özel şirketlerden, Social Science

[1] Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (New York: Riverside Press, 1946). Türkçesi, Ruth Benedict, *Krizantem ve Kılıç: Japon Kültür Örnekleri*, çev. Türkan Turgut (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1966).

Research Council [Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi –SSRC] gibi –hem hükümet hem de özel yatırımcılar için "simsarlık" yapan bir kuruluş (pezevenklik, kurumun rolü için daha uygun bir tanım olabilir)– akademik örgütlerden ve işadamlarından akan büyük orandaki parayla mümkün kılındı. Bu müdahale yalnızca Amerikan üniversiteleriyle sınırlı değildi. Rockefeller Vakfı, Fransızlara marksizmin iddiaları ile savaşabilecek kapasitede daha bilimsel ve yeni bir sosyal bilim vermek için, Fransa'da sosyal bilimlerin yeniden örgütlenmesine yüklü miktarlarda para aktardı. Ford Vakfı, Vietnam Savaşı boyunca Kyoto Üniversitesi'ndeki Güneydoğu Asya çalışmalarını desteklemeye çalıştı ve uzun yıllardır hem Hindistan'da hem de Endonezya'da faaliyet göstermektedir. Aslında, düşmanı tanımlama görevi ile hakkında bilgi toplama –istihbarat– arasında daha yakın bir bağlantı kurarak düşmanın dilini ve geleneklerini öğrenme gibi savaş zamanı zorunlulukları yerini kolayca soğuk savaşa bıraktı.

Akademik ilerleme sürecinin sonunda kolejlerde ve üniversitelerde bir araştırma sahası olarak kendine yer bulan bölge çalışmaları, Avrupa'nın dışında kalan dünyanın çoğu bölgesi hakkında savaş zamanında keşfedilmiş olan güvenilir bilgi kıtlığına verilmiş bir cevaptı. Bu eksikliğin savaşın hemen sonrasındaki dönemde algılanışı, ABD'nin askeri, siyasi ve ekonomik yayılmayla dünyayı yeniden biçimlendirme girişimleriyle daha sorunlu bir biçim aldı. Bu yeni aciliyetin altını çizmek ve onu güçlendirmek işi, savaşın hemen sonrasında resmi ya da yarı resmi komisyonların yayınladığı raporlarla yapıldı; bu dönem, spesifik alanların toplumsallaşmış bilgisi ve istihbaratıyla politika belirleyici ve iş stratejisi sağlayıcı bölge uzmanları eğitecek çeşitli disiplinlerden uzmanlardan oluşan çok-disiplinli programların hızla kurulduğu bir dönemdi. Bu tarz bir anlatı bölge çalışmalarının gelişiminin ayırt edici bir özelliği ve bir çeşit gözetim biçimi haline geldi, hatta ileride daha fazla üzerinde duracağım gibi sansüre dönüştü

–sorumluluğun SSRC'den, Japonya Vakfı ve Japon Eğitim Bakanlığı'na geçtiği Japonya örneğinde olduğu gibi.

Michigan Üniversitesi'nde coğrafyacı olan Robert B. Hall, tarihsel kültürlere gösterilen ilginin hükümetler ve iş dünyası için artık kullanışlı olmadığını söyleyerek, "bütünleşmiş" bir yaklaşım ihtiyacına ve eşzamanlılığın önceliğine vurgu yapan, SSRC'ye bağlı Dünya Bölge Araştırmaları Komitesi'nin başkanlığını yaptı.[2] Şunu unutmamalıyız ki Hall, Asya Çalışmaları Birliği'nin başkanı aynı zamanda kurucularından biridir; daha sonra Michigan Üniversitesinde Japon Çalışmaları Merkezi'ni kurmuş ve kariyerini Doğu Asya'daki gizli hareketleri finanse eden Asya Vakfı'nın Tokyo bürosunun yöneticisi olarak sona erdirmiştir. Amerikan Öğrenilmiş Toplumlar Konseyi (ACLS) tarafından desteklenen Silahlı Hizmet Programlarının Olası Etkileri Hakkındaki Komisyon, spesifik alanlara dair güvenilir bilgi sağlama amacıyla, dil okulları mezunları arasından işe alınan bölge uzmanlarının kurumsallaşmasını önermekteydi. Rockefeller'ın, Uzak Doğu ve Rus Çalışmaları'nı kurması için Yale'e verdiği açılış armağanları, Washington Üniversitesi'ndeki Uzak Doğu Çalışmaları programının ve Columbia Üniversitesi'ndeki Rus Enstitüsü'nün kuruluşu göz önüne alındığında, özel vakıfların etkin bir biçimde bu işe dahil oluşu, şirketlerin bu işte çıkarı olduğunu zaten önceden belli etmekteydi. Carnegie Şirketi, Harvard'a Rus Araştırma Merkezi'ni kurması için 1947 yılında 740 bin dolar verirken, sonraları, Michigan Üniversitesi'ne de Japon Çalışmaları için o civarda bir ödenek ayırıyordu. 1953 ile 1966 yılları arasında bölge çalışmalarının en başta gelen özel destekçisi, otuz dört üniversiteye 270 milyon dolardan fazla ödenek ayıran ve ayrıca Princeton Üniversitesi'nin "Toplumların Modernleşmesi" ve Chicago Üniversitesi'nin 1960'lardaki "Yeni Uluslar Projesi" gibi projelerini de finanse eden Ford Vakfı idi. Bu sorumlu-

---

[2] Ravi Arvand Palat, "Fragmented Visions," yayınlanmamış eser, University of Hawaii, s. 62-63.

luğun, 1956'da Ulusal Savunma Eğitimi Yasası'nın [National Defense Education Act] geçmesiyle birlikte hükümetçe üstlenilmesinden sonra bile, özel vakıflar mevcut bölge çalışmaları programlarını desteklemeye devam ettiler ve onlara zamanla yabancı hükümetler ve özel örgütlerle ilişkili okyanusun öte tarafındaki vakıflar da eklendi.

Şunu belirtmeliyim ki, bölge çalışmaları programlarının kuruluşu, disiplinsel sınırları -parçalanmış bilgiyi- farklı toplumların bütüncül ve birleşmiş bir muhasebesini sağlamak amacıyla "aşmayı" vaat etmişti. Ancak bölge çalışmalarının ulusal çıkarlara hizmet eden siyaset ile kurduğu acımasız ilişkiden, Ravi Arvand Palat'ın deyişiyle "sözleşmeli araştırma"dan dolayı, bölge çalışmaları ile ilgilenen kişilerin kendilerini bağlı bulundukları temel amaçtan özgürleştirmeleri mümkün değildi. SSRC için hazırlanmış olan 1970 Japon Çalışmaları raporunda, önceden Yale Üniversitesi'nde olan John W. Hall, Japon bölge çalışmaları programlarını ve onun personelini millî kaynak olarak tanımladı.[3] Kelimenin tam anlamıyla ABD'deki Çin çalışmalarının son imparatoru olan Harvard Üniversitesi'nden John K. Fairbank, Vietnam Savaşı boyunca, savaşın dramatize ettiği, Amerikalılar'ın Asya hakkında ne kadar az bilgi sahibi olduğu temasını ve bunun hem hükümet hem de özel iş dünyası için Asya (Çin) bölge çalışmalarını desteklemek adına ne kadar önemli olduğunu öne süren araçsal temayı sürekli dile getirdi. Fakat bu, bölge çalışmaları için, 1945'in hemen sonrasındaki yıllarda, soğuk savaşın meydan okumalarını göğüslemek için kullanılmış ancak o güne gelindiğinde çoktan eskimiş bir bahanenin yankısıydı. Dahası, bölge çalışmalarının ayırt edici özelliği kesinlikle bu entelektüel işbölümüdür -devlete ve iş dünyasına ve hatta yabancı hükümetlere verdikleri hizmetler;

---

[3] Japon Çalışmaları Birleşik Komitesi, yönetici John W. Hall, *Japanese Studies in the United States: A Report on the State of the Field- Present Resources and Future Needs* (New York: Social Science Research Council, 1970), s.7.

bu özellik, bölgeyle ilgili bütünleşmiş bilgiye yönelik çalışmaların önünü tıkarken, süre giden bölünmüşlük ve parçalanmışlığı da cesaretlendirmiştir. Hall'un, sonraki incelemeler için model olan çalışmasının önemi, akademik ve pedagojik ilgilerin, bölge çalışmaları programlarının finansmanı tarafına kaydırılması yönündeki tüm girişimler için önceden fikir vermiş olmasıdır.

Bölge çalışmaları Soğuk Savaş boyunca, sanki Çin, Japonya veya Kore, Doğu Asya'nın yerine konabilirmiş, Latin Amerika'nın yerine Meksika ve Brezilya veya Güney Asya'nın yerine Bengal geçirilebilirmiş gibi, çalışılan bölgeyi ulusal toplum kategorisine indirgeme becerisini sergiledi. Chicago Üniversitesi'ndeki eski Yeni Uluslar Programı gibi birkaç geçici istisnanın dışında SSRC ve ACLS gibi finans aracıları ve üniversitelerin öğretim ve araştırma programları, tüm Soğuk Savaş boyunca ve sonrasında ulusal toplumlar çizgisinde örgütlendiler. Hatta Yeni Uluslar projesi bile ulus modelini yeni ortaya çıkmakta olan bir birim olarak kullandı. SSRC'nin zamanın değiştiği ve artık uluslararası bursların nasıl geçmiş kamu politikaları ve dış politikalar ile para kaynaklarının önceliklerine göre şablonlaştırıldığı konusunda "bilinçli olma" zamanının geldiği şeklindeki son ikazına rağmen, SSRC'nin kendi komiteleri hâlâ ulusal modeli izliyorlardı. Yakın zamanlı bir rapor, ülke kategorisinden "çeşitli temalara" doğru bir değişimin olduğunu ilan etse de, SSRC uluslararası burs işleri için yeni modeller düşünme görevini, sözüm ona aşamalı olarak devre dışı bırakılmış, aslında gayet ulusal olan komitelere havale etmişti. Bu iki yüzlülük, SSRC'nin yalnızca, "para kaynaklarının önceliklerinin" değiştiği ve bölge çalışmaları için gelen paranın kasalarına akmasının durduğu zamanlara denk gelse de, periyodik olarak reform ve revizyon çağrısı yapıyor olmaları gerçeği ile örtbas edilmektedir.[4] Hegel'in baykuşu gibi, her zaman çok geç olmaktadır.

---

[4] Stanley J. Hegenbothan, "Rethinking International Scholarship," *SSRC Items* 48, nos. 2-3 (Haziran-Eylül 1994): 33-40.

Hemen savaş sonrası dönemde, yeni bölge çalışmaları programları kurmaya yönelik çağrılar bu tür bir bilginin arzulandığını ortaya koydu. William Fenton, 1947 tarihli "Amerikan Üniversitelerinde Bölge Çalışmaları" adlı çalışmasında, birleşik çalışmaların salt metodolojisinin yeni bir başkaldırı olduğunu gördü. Şöyle yazıyordu: "Çağdaş uygarlıklar karşısında işlevsel bir tutum almak, tarihsel yöntemin akademik düşünce içinde teşkil ettiği güçlü konumunu riske sokar." Yeni işlevsel yaklaşım, "Aristoteles'ten modern zamanlara kadar gelen, uzun gelişimsel müfredat yerine gizli tarihselliği ile şimdiki zamana odaklanmaktadır" ve "uygarlık içindeki ana temaları geliştirmek için kültür tarihçisinin yöntemine başvurmaktadır, yalnızca bugünü anlaşılır kılmak amacıyla, eski defterleri son derece ayrıntılı bir şekilde karıştırmaktadır."[5] Zamanla bu, 1950 ve 1960'larda işlevselci sosyal bilimin açıkça talep ettiği gibi, tarihten bütünüyle vazgeçilmesi davetine dönüştü. Eski sosyal bilim, kültürlerin etkileşimine ve kişiliğin oluşumuna bakarak –ki Benedict ve Francis Hsu savaş sonunda bu yaklaşıma örnek teşkil ederler– tarihin sürekliliğini ve hatta tarihsel özgüllüğü yok etmek için bu davete katılsa da, bu özgür ve bağlantısız dünyadaki kalpleri ve zihinleri kazanmak için tasarlanmış soğuk savaş siyasi stratejileri için son derece hayati olan değişim ve gelişim süreçlerini açıklamakta yeterli olamadı. Aslına bakılırsa toplumun değişim kapasitesini izah etmesinin yolu yoktu ve bundan dolayı da modern toplumsal grupları taş devrindeki atalarıyla aynı kefeye koyma riskine girdi.

Bu epistemolojik zayıflıktan dolayı, kalkınma ve değişimi açıklama yetisine sahip ve özellikle marksist çatışma modelleri ve devrimci değişim kavramsallaştırmasına alternatif oluşturabilecek başka türden bir sosyal bilime ihtiyaç duyuldu. Sosyal darvinci evrimci adaptasyon ve kal-

---

[5] William N. Fenton, Area Studies in American Universities: For the Commision on the Implications of Armed Services Educational Programs (Washington: American Council of Learned Societies, 1947), s. 81-82.

kınma kavramsallaştırmasını yeniden telaffuz eden ve bu ihtiyacı, *modernleşme* ve *ortak paydada buluşma kuramı* [convergence theory] adlarıyla anılan ihraç edilmiş büyüme modeline yeniden uyarlayan yapısal işlevselcilik karşıladı. Sonunda kalkınmanın hem temsili hem de reçetesi olarak önerilen şey, devrimci olanına karşı evrimci bir büyüme modeliydi; model izlendiği takdirde kapitalizmin barışçı gelişimine ve bağlantısız dünyada büyük ihtimalle demokrasiye yol açacaktı. Bugün bile *New York Times*, 9 Mart 1997 Pazar günü yaptığı gibi düzenli olarak raporlar yayınlıyor; Başkan Clinton'ın önceki ekonomik danışmanı Laura D'Andrea Tyson'dan alıntılanan ifadede şöyle deniyor; Amerikan politikası, Çin'de kapitalizmin gelişmesinin ve olasılıkla bir orta sınıfın ortaya çıkmasının "hukukun egemenliği üzerine kurulu daha açık, daha demokratik, daha pazar odaklı istikrarlı bir sistemin kurulmasına" yol açacağına dair bir inanç üzerine temellenmiştir.

Normatif bir statü talep ederken daha çok temel alması gereken bildik Amerikan toplumunu neredeyse hiç yansıtmayan bir idealleştirme gibi gözüken bu kuram, Talcott Parsons'ın kuramsal şablonlaştırmalarından ve Marion Levy'nin, spesifik bir toplumsal sistemin analizinden çok Rube Goldberg çizimlerini çağrıştıran işe yaramaz uygulamalarından esinlenmiştir. Bilgi kuramı bir dizi ideal tip özelliği üzerine kurulmuştur: Alt sistemleri birbirine bağımlı olan ve tarihsel gelişimi süresince (bu gelişim süreci modern ve geleneksel olarak ikiye ayrılmıştır) toplumsal alt sistemleri belirlemiş olan (bu şemada modernlik ussal, bilimsel, laik ve Batılı anlamına gelir; tarihsel olarak modernleşme evrimseldir) tutarlı şekilde düzenlenmiş sistemler olarak toplumlar. Sonuçta, modernleşmenin başarısına çok şey borçlu olan geleneksel toplumlar, uygun bir güncellemeye katlanacaklardır.[6] Modernleşme kuramı, marksizmle ve daha sonra postkolonyal söylemle, modern-

[6] Jeffery Alexander, *Fin de Siecle Social Theory* (Londra: Verso, 1995), s.11

liği özgül bir kültürel biçim olarak algılama noktasında ve pek çok tarihsel kuvvette ve zamanda olduğu kadar mekândaki deneyime de tabi olan pratiklere göre farklılaşmış ve yaşanmış tarihsel zamanın bilincinin reddi konusunda ortaklaşır.

Bu strateji, 1950'lerin, 1960'ların ve erken 1970'lerin akademik dünyasındaki bölge çalışmaları ile ilgili araştırma gündemlerini genelde etkisi altına aldı, Soğuk Savaş'ın resmen bitmesine rağmen politikadaki etkisi ise bugün hâlâ sürüyor. Vietnam Savaşı'nın damgasını vurduğu bu dönem boyunca en görkemli başarı, Japonya ve ulusal modelin eşsizliği örneğinden geldi. Modernleşme kuramı, ulusal toplum kategorisini Doğu Asya gibi heterojen bir alana göre daha kolay geçerli kılabiliyor gibi görünüyordu ve Hindistan ve Türkiye gibi öteki ülkeler beceremezken, Japonya gibi bir ülke başarılı bir biçimde gerekli kalıpların nasıl yeniden üretilebildiğini gösteriyordu. Bu yüzden Japonya'daki siyasi düzenlemeler tutarlı bir biçimde kapitalist kalkınma için demokratik örnek gibi gösterildi; aslında bu düzenlemeler pazarın "serbest oyununun" değil, kendini kapitalizmi gerçekleştirmeye adamış tek parti rejiminin güdümündeydi. Japonya, geleneksel değerlerin yeni zorunluluklara adapte olup ussal faili oynayabildiği, çatışma ve çelişkiden uzak bir oyun sahnelemek zorunda kaldı. Şunu belirtmek gerekir ki, ulus kategorisi bir alan ya da bölgenin yerine kullanılmak üzere üretildi ve tutarlı bir Doğu Asya sunmak için bir din ya da etiğin birleştirici gücüne başvuruldu; zira, (genelde "Asya değerleri" olarak adlandırılan) bu değerler, zekâyı alçalttığı kadar hayal gücünü de genişleten kapitalizmin içinde kolayca eriyerek ona katılıyordu. Ulusal veya etnik metonimlerin gücü Bengal'in yarı kıta olarak temsil edildiği postkolonyal çalışmalara da yerleşmiş gibi görünüyor.

Eski Japon büyükelçisi Edwin O. Reischauher'in 1960'ların başlarındaki görev süresi boyunca Japon dinleyicilere yaptığı sayısız konuşmada ortaya koyduğu gibi, modernleşme kuramının bir etkisi, yerleşik olanı betimsel olana, ussal olanı gerçeğe, olması gerekeni olana dönüş-

türmesiydi.[7] Japonya gibi toplumları çalışırken kullanılan bu taktiğin bir sonucu, yeni kuramsal yaklaşımların (bilgiye/iktidara duyarlı, sömürgeleştirme deneyimlerinin farkında olan vb.) ithalinden vazgeçilmesi olmuştur; amaç ampirik araştırmanın işareti olarak doğallaştırılmış olanın temsilini korumaktır. Modernleşme kuramına göre, Japonya böylelikle yeni kuramsal yaklaşımlara direnen etrafı duvarlarla çevrili bir yerleşim bölgesi olmuştur. Aslında, Japonya'nın bir modernleştirici olarak "başarısı" kuramcıların beklentilerinin çok ötesine geçmiştir; Reicschauer'ın dinleyicilere önceden ve durmaksızın hatırlattığı gibi, Japonya gerçekten diğer Asya ülkeleri gibi değildi, daha çok özendiği ileri Batı toplumlarına yakındı. Bu sebeple Japonya sahasına, bu sahayı kuramsal ya da metodolojik olarak "doğrulamak" adına fazla eğilim gösterilmemiştir;[8] bu sahanın kendisi, "Japonya" olarak adlandırılan "sahanın" kavramsal statüsünü hiç sorgulamamıştır, daha ziyade, önce ABD'nin sonra da Japonya'nınki olmak üzere, ulusal bir çıkara hizmet etmeyi sürdürmektedir. Kendini muhtemelen "uç noktada" metodolojiye adamış Japonya Vakfı ve özellikle SSRC gibi örgütler, bilhassa desteklediklerini iddia ettikleri kuramsal ve metodolojik yeniliklere karşı, kendi faaliyetlerini (fonları dağıtmak ve araştırmaları denetlemek) yöneten ulusal komite yapılarının bekçi köpekliği yapmasını garanti altına alıyordu. Birbirinden farklı bilgilerin ve entelektüel gündemlerin daha üst düzeyde entegrasyonunu cesaretlendirmek yerine onlar, bu alanları sadece böldüler ve parçaladılar; bunu da bölge üzerine genel kabul görmüş görüşleriyle ulusal komite yapılarından destek alarak yaptılar. Bir bölgeye, diyelim ki Japonya'ya dair tikel bir görüşün kıskançlıkla savunuluşu ile "kural koyuculuk" [normativity] iddialarını güçlendirecek kurumsal ve örgütsel yapıların (örneğin burs ve araştırma için fon dağıtan komitelerin kompozisyo-

---

[7] Bkz. H. D. Harootunian, "Aimai na shiruetto" (2) Misuzu 441, no.5 (Mayıs 1998): 78-79,

[8] Palat, "Fragmented Visions," s.23

nu) yeniden üretimi el ele yürümektedir. Burası tam da, bölge çalışmalarının kalbindeki, kuram için duyulan olumsuz arzunun tanımlandığı ve bastırıldığı yerdir.

SSRC'nin bölge çalışmaları modelinin artık uygulanamaz olduğuna dair son bildirilerini ciddiye almak ne kadar zorsa, gerekli değişiklikleri uygulama sorumluluğunu, tam da sorunu yaratan o komitelere yükleyen bir plana inanmak da bir o kadar zordur. Bu tekrarın en kötü sonucu, Japonya'nın temsil edilme biçiminin ve bu temsille ilgili SSRC, Japonya Vakfı, ve Japon Eğitim Bakanlığı'nın daimi aracı olan Kyoto'daki Japon Kültürü Çalışma Merkezi gibi örgütlerce finanse edilen çalışmaların düzenini bozacak yeni kuramsal ve metodolojik yaklaşımların saldırganca reddedilişidir. Bu ve diğer yerleşik aracıların kendilerini belirli (ve eleştirel olmayan) bir Japonya kavramsallaştırmasını kullanmaya devam etmeye ve onun nasıl çalışılacağı ve öğretileceğini belirlemeye adadıklarını öne sürüyorum. Bu kavramsallaştırma, kurumsal yapılara ve para kaynaklarına bağlıdır. Ekseriya, büyük programların çıkarlarını temsil eden aynı insanlar, "ömür boyu iş garantisi" veren kutsal Japon pratiğini tekrar ettiler ve para dağıtan çeşitli ulusal ve çift uluslu komitelerin başına uzun süre çöreklendiler. Bu feodal düzenleme, uygulamalarını gizlemek için hiçbir çaba sarf etmedi ve bir süre daha aynı yüzleri aynı vitrinlere yerleştirmeye devam etti.

Ulusun gözünden yapılan bölge çalışmasına destek veren büyük kurumsal ve finansal teşvikler bir yana, ulus bir kategori olarak, genelde insanların onu ne şekilde çalışacağını belirliyor. (Misyonerlikle bağlantı, hizmet deneyimi, gecikmiş ve çocukça egzotizmler vb.) kişisel nedenlerle alelacele bu çalışmalara katılan pek çok insan, bu duygusal bağlılıklarını daima ampirik ve "bilimsel" otoriteye başvurarak maskelediler. Örneğin, savaştan sonra, Japonya üzerine çalışmaya başlayan Amerikalıların önceki nesli, kendisini, ulusun tarihinin nasıl (görünüşe göre birkaç yıl önceye kadar tatilde olan) aklın egemenliğini açığa vurduğunu ve modernleşme deneyiminin ABD örneğine nasıl yakından benzediğini göstermeye adadı. (Bu projede, Japonya'yı, sosyal demokrasi ve incelikli bir süsleme için fırsat

olarak, dolayısıyla Amerikan deneyimini, kusurlarını ortadan kaldırarak geliştiren bir toplumsal laboratuar olarak gören ABD askeri kuvvetlerinin Japonya işgali deneyiminin akademisyenlere büyük yardımı olmuştu.) Eski düşmanı etkili bir biçimde dosta ve ticari partnere dönüştüren bu fantezi, modernleşme çalışmalarının çabasıyla projelendirildi; para ise Ford Vakfı tarafından sağlandı.

Ve bu proje aynı zamanda Japonya'nın, ABD işgali bittikten sonraki yarı sömürge statüsünü maskeledi ve yanlış aktardı (Japonya'nın faşizmi ve yakın zamana kadarki sömürgeci mazisi anında unutuldu). Bu dönüşümün sonuçları, faşizmle kısa süreli bir ilişkisi olmasına rağmen, Japonya'nın kapitalist ve demokratik Batının gelişiminin neredeyse aynını tekrarladığını gösteren müteakip eğitim ve araştırmalarda ortaya kondu. İki partner arasındaki ticari ilişki 1970'lerde bozulmaya başlayınca, bu güllük gülistanlık hikayeyi eleştirenler Japon cümbüşçüleri olarak kınanıdılar; onları kınayanlarsa, daha çok, "iyimser" versiyonu, yani deneyimin çoktan reddettiğini, koruma adına farkında olmadan kendi dikkatlice gizlenmiş çıkarlarına ihanet eden profesyonel Japonologlar'dı.

Meydan okuma ve yanıt verme paradigması, Çin çalışmalarına hakim gibi görünüyordu (aslında eski Toynbeeci fikir, Fairbank ve onun kişisel öğrenci ordusu tarafından yeniden gündeme getirilmişti); burada Çin, Batıya yanıt veren ancak bozulmuş kurumları ve entelektüel gelenekleri nedeniyle başarısız olmuş, genelde "bilimin" ve "kapitalizmin gelişmediği," Avro-Amerika'nın dışındaki olumsuz Batı-olmayana koşut bir şekilde betimleniyordu. Güney Asya'nın eski yorumcuları ("imparatorluk çalışmaları" olarak adlandırılan alanda ürünler verirken) gayet kolayca ve isteyerek sömürgeciliği göz ardı etti ve sömürgecilik sonrası tüyü bitmemiş Hindistan demokrasisinin tüm sorunlarını dine ve aşırı nüfusa bağladı; sanki bu yarı kıta hiçbir zaman sömürgeleştirilmemişti. Güney Asya ile birlikte bölgeye yaklaşımın hâlâ Hegel'in Hint yaşamının olumsuzluğundan bahseden budalaca değerlendirmesi tarafından gölgelendiği görülüyor.

Eğer profesyonel Japonologlar ile çalışma sahası arasındaki bağlantı diğer bölge çalışmalarına oranla daha belirgin ve birden çok etkence belirlenmiş ise, kanımca bunun sebebi, yerli [native] bilginin ve dolayısıyla Japonya'nın kendi modernliğini belirleyen öz-bilincin aşırı üretimidir. Ancak yerel bilgideki bu artış, aynı zamanda, bilhassa Asya'daki, ve dünyanın Avro-Amerika'nın dışında kalan diğer bölgelerindeki çalışmaların peşini bırakmayan mesleki bir handikaptır. Bölgeye duyulan ilgi, her ne kadar yerinden edilmiş de olsa egzotizmler karışımı tarafından, yakında olma arzusu, orası ile burası arasındaki mesafeyi kapama arzusu ve farklılık vaadi tarafından desteklenmiştir. Japonya'ya ilk seyahatimde, kendilerini yeniden tanımlamak için egzotik ve erotik fantezilerini gerçekleştiren her çeşitten Amerikalı'yla karşılaştım; aralarında *kanji kurtları** (hafızanın alabildiğince Çin yazısı öğrenmeye çalışma çılgınlığı, özellikle çok sayıda vuruştan karmaşık yazıları öğrenme çılgınlığı) olarak adlandırılan saplantılı kişiler de vardı, kafalarına sepet giyenler, pirinç kâseleri taşıyanlar ve seyyah Budist rahipleri gibi davrananlar da. Yorumbilgisine [hermeneutic] dayalı bu stratejiye, kıyafette ve hareketlerde güven verme yoluyla ötekilikle iletişim kurarak kolayca fark edilme stratejisine *Pierre Loti etkisi* diyebiliriz. O zamandan beri tek değişen özdeşleşme vaat eden nesnelerdir. (Bu durumun son örneklerinden biri, Japonya'da kısa süre kaldıktan sonra bir geyşanın bakış açısından ve şu sıralar Spielberg tarafından filme çekilecek bir roman yazmış olan bir erkek Amerikalıdır!). Çin için söz konusu olan, "yardım eli" yani tarihe karışmış misyonerlik hizmeti ve Japonya'nın saldırganlığı karşısında Çin halkının görünüşteki acizliğiydi. Buna sonradan bir süreliğine de olsa devrimci romans eklendi. Japonya için söz konusu olansa elbette ki, Amerikan işgalinin mirası ve bu partnerliğin özgür ve

* Kanji alfabesi, anlamları şekillerle ifade eden sembollerden oluşan Çin alfabesidir. Kanji kurdu deyişi, yaklaşık 6000 tane ana sembolün bulunduğu bu dilde uzmanlaşmaya çalışan Amerikalılar için o dönemde yaygın olarak kullanılan bir deyiştir. (ç.n.).

zengin bir Japonya inşa etme adına romantikleştirilmesidir. Uzmanlığı savaş sonrası Japonya olan pek çok kişi ya misyoner ailelerden ya da dil hizmetleri okullarından gelmekteydiler; diğerleri ise, işgali bir sömürgecilik fırsatı olarak deneyimledi. Bu, Japonya'ya, her daim bu ülkeye gidip saha çalışması yapacak stajyerlere gereksinim duyan programlar tarafından inşa edilmiş özel bir biriciklik statüsü verdi.

Tarih okuyan bir lisans öğrencisiyken, Japonya'nın birilerinin gidip saha çalışması yaptığı bir yer olarak sunuluşu karşısında hayrete düşmüştüm; amaç etnografik değil de arşive yönelik olsa dahi bu durum şaşırtıcıydı. İnsanlar ya hep sahadaydılar ya da sahadan henüz dönüyorlardı. Öyleyken bile, bugün "saha"daki görevlerini icra ederken hep Muz Cumhuriyeti kumaşıyla donanan yeni muadillerine oranla üzerlerindeki giysinin daha az farkındaydılar. Ama aynı ölçüde şunu da biliyordum ki, Fransa, İtalya ve İngiltere insanların gidip çalışma ve araştırma yaptıkları ülkeler olduğu hâlde Japonya, Asya ve Afrika sadece sahaydı, yani üzerinde gözlem yapılması, kaydının tutulması ve bazı hâllerde de müdahale edilmesi gereken yerlerdi. Belki de bu türden bir saha anlayışı, bu bölgelerin onlara hâlen "yerlilerin" işgal ettiği, gözlemlenmesi ve dolayısıyla temsil edilmesi gereken yerler olarak yaklaşan sömürgeci bilinçaltıyla olan derin ilişkisini açığa çıkardı. Saha ile ülke arasındaki bu fark hem fiziksel ve sembolik mesafeye hem de modern ile modern-öncesi arasındaki sınırı çizen farklı zamansallıkların varlığına işaret etmekteydi. Öğrenciler olarak biz, vaktimizi farklı bir zamansallığa ait toplumları gözlemlemek adına sahada geçirmek konusunda cesaretlendiriliyorduk, oysa hepimiz bugünün zamanında yaşıyorduk. Ancak bu, Batılı bir bugündü ve "modern" kronometreye göre ölçülmüştü. En önemli etkisi ise sahayı, içerisi ve yerli, kendimizi ise dışarıdan gelen ve yerli olmayan ziyaretçiler olarak sınıflandırmamızı sağlamasıydı. Biz yani ziyaretçiler, her zaman biraz ulaşılmaz olan yerli bilginin gizlerini yakalayacak ve ona nüfuz edecek bir giriş arıyorduk.

Bir yeri bir "sahaya" dönüştürme kibri, sahayı laboratuar için bir kodmuş gibi gören antropolog ve etnografların

uzun zamandır takip ettiği bir gelenektir; bu edim, artık tarihçiler, siyaset bilimciler, sosyologlar ve edebiyat öğrencileri için de olağan hale geldi. Japonya'nın, Çin'in (ki zamanında Çin'e girebilmek için Tayvan veya Hong Kong gibi aracılar gerekiyordu), Hindistan'ın ve Güneydoğu Asya'nın etnografik olay yerleri olduğuna ikna edilen öğrenciler, yoğun dil dersleri almak ve yerliler arasında yaşamayı tecrübe etmek zorundaydılar. Bu iki koşulun, kuram ve metodolojiyi fazlasıyla karşıladığı düşünülüyordu –ki bu düşünce hâlâ sürüyor. Haddizatında bu koşullar kuram ve metodolojinin işlevsel benzerleri olarak görülüyordu. Bunun da ötesinde, Japon çalışmalarındaki stajyerler, savaşın bitiminden bu yana, düzenli bir şekilde hem yerel bilgi kaynağı olarak kullanabilecekleri hem de "sahadan" uzak kaldıklarında saha deneyiminin yerine koyabilecekleri kadınlarla evlendiler. İş zaman zaman bir tür geçiş ayinine dönüyorsa da, ileride yapılabilecek bir eleştirinin koşullarını yok edecek şekilde Japonya'yla özdeşleşmeyi garanti altına alıyordu. Şunu da eklemek gerekir ki, bu ilişki hep tek taraflı oluyor, erkekler Japon kadınlarıyla evleniyordu.

Bu ilişki, Japonya'yı ve zannımca Asya'yı çalışırken kullanılacak en uygun ve özgün tarz olarak her daim empatik yakınlık ve özdeşleşmenin yüceltilmesini vaat eden, derinlere kök salmış bir yorumbilgisinin varlığını göstermekteydi. Bu yüzden, şeffaf gerçekliğe apaçık bir şekilde ulaşmamızı sağlayan çeviri üzerine bu kadar çok vurgu yapıldı. Bu epistemolojik varsayım, yerlilerin yerine yalnızca yerlilerin konabileceği inancıyla aslında kendi ırkçı kibrine ihanet etmektedir. (Japon akademisyenlerin bana, onların birbirinin yerine konabilirmiş gibi görünen dil ve kültürünü asla gerçekten anlayamayacağımı hatırlattığını anımsıyorum. Doğru sonuca yanlış gerekçelerle varmış olsalar da, yönelttikleri itham, varolması olanaksız değilse de hiçbir şekilde gerekçelendirilemeyecek olan mükemmel-şeffaf bir bilgiyi edinmenin gerçeğe ulaşmanın tek koşulu olduğunu varsayıyordu!) Sahanın önceliği ve sahadaki deneyime (aslında "sahada geçirilen zamana" demeliyiz), yerli dilini tam ya da tama ya-

kın konuşabilme ve bu dille özdeşleşebilme "arzusuna" da yalı bu yorumbilgisi anlayışının hem bölgelerin çalışılma biçimine hem de araştırmanın ve entelektüel gündemlerin inşa edilmesi sürecinde kuramın pratiğini kısıtlayan koşullara damgasını vurduğunu hatırlamakta yarar var; söz konusu koşullar, *Journal of Japanese Studies*, *Harvard Journal of Asiatic Studies* ve *Monumenta Nipponica* gibi "saha" dergilerince üzerinde düşünmeksizin defediliyor ve hatta kınanıyordu.

Teröristlik suçlaması yapmak, sadece ve sadece yerli bilgi ve yerli kavramların özgünlüğü olarak tarif edilebilecek bir olgunun yegâne bekçisiymiş gibi hareket eden adı kötüye çıkmış bu türden saha dergilerinin bugün en önde gelen uğraşlarından biri hâline gelmiştir; bu dergiler, diğer yerlere has yerli deneyimlerinin, modernliğin gönderme yapılan tüm yerleşik kültürleri yok etme vaadinin yol açtığı tehdide, Japonya'ya özgü yerli deneyimine oranla daha dayanıksız olduğu saikiyle hareket etmektedir. Aslında Japonya ya da Çin gibi bir ulusal devletin veya bir zamanlar "Şarkiyatçı" akademisyenlerce tasavvur edilen o daha geniş bölgenin tekilliğine adanmış olan bu saha dergilerinin varlığını hâlâ koruyor oluşu, onların, parçası oldukları daha geniş dünyadan çalışmalarını ayrı tutmaya yönelik uzun süredir devam eden pratiklerini ve bu "sahaları" getto olmaktan çıkaracak olan yeni kuram ve yöntemlere karşı karantinayı devam ettirme çabalarını ortaya koymaktadır. Yerli olarak nitelendirilemeyecek olanların dahi yerel bilgiye başvurması, tüm düşüncelere direnecek güce sahip bir çeşit yakınlık hissi yakalamayı vaat eder. Paul Cohen'in Çin merkezli bir Çin tarihi çağrısı (ki bu fikrin telaffuz edildiği yer Batı'dır) bu arzuyu tekrar doğrular.[9] Bu açığa vurulmamış yorumbilgisi tezleri, yerel bilgi ve deneyimin yetkesi için kuramı reddederse, aynı zamanda yandaşlarını, yerli

[9] Paul A. Cohen, *Discovering History in China* (New York: Columbia University Press, 1983)

saygı kalıplarını tekrarlamaya zorlamış olacak ve bilinçli bir şekilde, yerli kültürel özgünlük zemininde üretilmiş emirleri içtenlikle yerine getiren kendi vatandaşları için, yerli bilginin hakikatlerini yorumlayan yabancı sekreterler gibi hizmet etmiş olacaktır. Ancak Çin ve Güney Asya gibi diğer bölgelerdeki öğrenciler arasında görülmese bile Japonya'daki öğrenciler arasında hâlâ yaygın olan bu tercih, üzerinde çalışılan, coğrafi ve kültürel olarak bizim ulusal deneyimimize daha yakın, Avrupa ve Latin Amerika gibi bölgelerin yerleşik gelenekleriyle çarpıcı bir tezat oluşturmaktadır. Maalesef, Jonathan Culler çok yakın geçmişte Avrupa çalışmalarının, bölge çalışmaları modeli ve bu çalışmaların bilgi kuramı çizgisinde yeniden örgütlenmesi çağrısında bulundu, böylelikle Avrupa ülkelerinin ayrık ulusal toplumlar gibi araştırılmasını ve bölge çalışmalarının pedagojisinin yeniden paketlenip sunulmasını önermiş oldu. Bu, Adorno'nun şeyleşmenin şeyleşmesi olarak adlandırdığıdır; çünkü hem ulusal birimin hem de bu birime çok-disiplinli yaklaşımın başardığı yalnızca, amacını çoktan kaybeden bir grup pratiği daha da şeyleştirmekti.

Bölge çalışmaları, model olarak bir bilgi kuramı üretti ve bunun pratiği de, eskiden sanıldığının aksine yerlinin artık dışarıda olmadığı, daha ziyade hepimizin gündelik hayatta her yerde, herhangi bir yerde karşılaştığı aynı politik-ekonomik süreçlere ve yapılara tabi olduğu bir dünyada yerli deneyimin yetkesi ve özgünlüğü üzerine kurulmuştu. Batı ile Batı-olmayan arasındaki ayrım ve modernlik ile belirli bir mekân arasındaki ayrıcalıklı jeopolitik özdeşleştirme, Batı'nın birliği ve üstünlüğünü kuracak ve devamlı kılacak bir Batılı düşünce olup, artık iler tutar yanı kalmamıştır. Bugün yapılacak herhangi bir eleştiri "Batı'nın" ne içinde ne de dışında konumlanmalı, çünkü Batı artık Batı-olmayanı yapılandıracak hakim bir coğrafi kavram olarak düşünülemez. Bunun yerine eleştiri, geçmişte de bugün de eskiden Batı-olmayan olarak adlandırılan ve bugün diyalektik bir karşılaşmaya vesile sunan yerlerde gelişmekte olan yeni kültürel formları kucaklayan

modernliğin zamansallığı içine yerleştirilmelidir.[10] Yerel bilgiyle özdeşleştirme konusundaki saplantılı arzusundan dolayı bölge çalışmaları pratiği, ilginç bir şekilde kimlik ve kültürel farklılığı, bölgenin çalışılmasına devam etmek isteyen kültürel çalışmaların gerçek uğraşı mertebesine yükseltme yönündeki, son zamanlarda sıkça karşımıza çıkan çabalara eklemlenme riski taşıyor. Bu hamledeki ironi, bölge çalışmalarının tarihsel olarak anavatanı çalışırken göçmen ve diyasporik nüfusu işten ayrı tutma çabasıyla birlikte yürümesidir.

"Saha" ile özdeşleştirme şablonlarının en önemli sonucu, saha çalışanlarının kendilerini sahadaki uzmanlar olarak düşünmelerini ve sahadaki pratiğin kendisinin bir bilgi üretim nesnesi olduğunu görmelerini engellemesidir. Bunun yerine bu pratik, kuramsal kendi üzerine düşünmeyi fazlasıyla karşıladığı düşünülen, yerlinin bilgisi ve kültürel lehçenin akıcılığıyla doğal özdeşleşmeye dayandırılmıştır. Ama bu bir yöntem değil sadece bir arzudur; amaç ise kuram ve yöntem alanındaki eksikliği gizlemektir ki, bölge çalışmalarının gerçek takipçisi olan postkolonyal çalışmalar bunu daha iyi başarmıştır. Bu tür hesaplar, Japonya uzmanlarının kuram ve eleştiriye karşı duydukları şiddetli düşmanlığı ve onlara karşı neden sürekli direndiklerini açıklamaya yardımcı olabilir.

Şimdiye kadar, bölge çalışmalarının ulus toplum birimine dayanmasına rağmen neden kendisini dikkat çekici bir biçimde, diğer araştırma sahalarından, kategorilerin den ve tamamlanmış bir temsili onaylayan öğretim teknik lerinden yalıttığı sorusuyla ilgilendim. Ayrıca bölge çalışmaları, kendi bilgi ve temsillerini yalıtma arzusuyla, sosyal bilimler ve beşeri bilimlerin derinlerine kök salmış olan et-

---

[10] Bkz. Peter Osborne, *The Politics of Time* (Londra: Verso, 1995), s.18. Ayrıca bkz. Naoki Sakai, "Modernity and Its Critique: The Problem of Universalism and Particularism." Masao Miyoshi ve H. D. Harootunian (yay. haz.), *Postmodernism and Japan* (Durham: Duke University Press, 1989), s.106.

nik-merkezcilikle suç ortaklığına giriştiğini gözden kaçırıyor.[11] "Sahaya" yönelik periyodik tetkiklerde, sahanın bu kimliğinin korunmasına ve envanter tutan personel, müfredat ve kurumlar yoluyla aslında varolmayan bu sahanın tanımlanmasına çalışıldı. SSRC ile başlayan bu tetkikler, basit bir gözetleme sisteminin devamını sağlama işinden hemen hiç ayrı tutulamazdı. Son yıllarda ise, Japonya Vakfı ve diğer Japon hükümet ajansları, fonlama işlemlerinin yönetimini kendi üstlerine aldılar.

Japon Vakfı'nın desteklediği en son araştırmanın düzenleyicilerinden biri, içinde hiçbir ironi zerresi bulunmayan şöyle bir rapor yayınladı: Çin çalışmalarının aksine Japon çalışmaları, "finansal dış kaynakların kısmen ulaşılabilir olmasından" dolayı "dikkate değer" derecede saygı görüyor; bu çalışma alanının saygı görmesinin bir başka nedeni de, Japonya sosyoloğu R. P. Dore'un belirttiği gibi, "bölge uzmanlarının giderek çalıştıkları bölgenin özelliklerini alıyor olmasıdır." Rapor şöyle devam ediyor: "Japon muadillerimiz gibi, Amerikalı Japonya uzmanları da sistematik bilgi toplama ve uzun erimli plan yapma alışkanlıkları kazandılar."[12] Umarım bu Japon planlama dehası, depremleri, metrolardaki zehirli gaz saldırılarını, ve beceriksizlik ve suç sınırlarına dayanmış olan politik ve mali çürümeyi içermiyordur. Özdeşleşmenin bu dışavurumu, daha eski bir sahada malumat toplama modeline ait olup söz konusu model, bize hatırlatıldığı üzere, Japonya'nın ABD'yle "alâkasız" [irrelevant] olduğu bir zamandan kalmadır. Eğer Japonya çalışmaları, savaş sonrası yıllarda alâkasız idiyse -ki ben az önce gösterdiğim sebeplerden dolayı öyle olmadığına inanıyorum-, bunun sebebi onların, kendilerine en iyi şekilde hizmet edecek temsiller ve başlangıçlar bulma misyonunu gerçekleşme çabalarına karşı direnmesiydi. Beklenmedik ironi ise, bölge çalışmalarının,

---

[11] Palat, "Fragmented Visions," s.34

[12] International House of Japan Bulletin 13, no.1 (Kış 1993): 1.

üzerinde yaşadığımız ve anlamamız gereken dünya hakkında artık hiçbir şey söylemedikleri – tabii eskiden söyleyip söylemedikleri de meçhuldür- gerekçesiyle açıkça terk edildiği günümüzde verilen rapora göre, Japon çalışmalarının günle alâkalı olduğu inancıdır.

Periyodik araştırmalar, bir yandan "saha" kimliğini pekiştirerek gözetlemenin göstergesi haline gelirken, bir yandan da dikkatleri, yeniden üretim aygıtına ve fonlamanın oynadığı temel role çekiyordu. SSRC'nin, Japon Çalışmaları Birleşik Komitesi'nin yönetimi altında yayınladığı ilk raporlarda, "saha" için yapılan harcamalar acil ve öncelikli hale gelmişti. Daha sonraları Hall raporu adı verilen rapor, ABD'deki Japon çalışmalarının gelişiminde, savaşın bitiminden 1970'lere kadarki dönemde atılan dev adımlara işaret ediyordu ve bunlar, sürdürülebilir bir devinirliğin yalnızca güvenilir ve istikrarlı bir fonlama sistemi belirlenirse olası olacağının birer kanıtı olarak sunuluyordu.[13] Hall'un 1970'lerdeki raporunda ve ardından gelen diğer raporlarda çarpıcı olan, fonlamanın bu önceliğini meşrulaştıracak, yeni veya farklı herhangi entelektüel ve pedagojik bir vizyonla eklemlenmeye dair hiçbir çabanın olmayışıydı.

Bu tavsiyeyi dikkate alan müteakip para arayışları, hem kamu hem de özel kaynaklar için Japonya'ya yöneldi. "İşgalciler" neslinin, yani Japonya'ya eskiden yardım eli uzatanların, misyonerlerin oğullarının ve belki de daha pek çoklarının, Japonya'nın hem kamu hem de özel sektöründen, ABD'deki Japon çalışmalarını finanse etmek için topladıkları paralar suyunu çekti. Bu strateji, genelde bölge çalışmalarının küçük dünyasının dışında iş gördü ve işletme okullarını, MIT gibi bilimsel kurumları ve hukuk okullarını kürsüleri için bağış arama yoluna sevk etti. Aslında bu kürsülerin özünde Japon çalışmaları ile hiçbir ilgisi yoktu; Japonya'yla ise çok ilgisi vardı. Bu yüzden de, bölge çalışmaları yanlıları kendilerini kuramsal olarak düşünmeye

---

[13] Birleşik Komite, *Japanese Studies*, s.32, 36.

karşı direniş gösterirlerken bunu, daha zor bir görev olan Asya'nın bilgisinin inşası ve bu bilginin öğretilmesi üzerine yeni yollar bulma konusunda hiçbir sorgulamaya girişmeksizin ya da bu konuda pek endişe taşımaksızın yerli veya yabancı herhangi bir gönüllü bağışçıdan para koparmak adına girdikleri it dalaşıyla dengeliyorlardı. Sınırsız fon kaynağı elde etme adına girişilen ve çılgınca görünen bu çaba sıklıkla, dar görüşlü pozitivist bir tavırla ellerindeki resmi tamamlamaya yarayacak bir kazma vuruşu daha yapabilmek için yeterli sermaye bulma peşinde koşan eski macera-perestlerin/arkeologların giriştikleri seferberlik hâllerini andırmaktadır; elbette ki, bu kişiler tek dertlerinin olay mahalline geri dönüp orada sonsuza kadar kalmak olduğunu biliyorlardı. Herhangi bir pedagojik ya da epistemolojik amaca hizmet etmekten çok uzak olan bu çalışmalardaki kaynak arama çılgınlığının ardında gizlenen asıl niyetin, bölge çalışmalarının yapısının sürdürülmek istenmesi ve yalnızca, kafası artık bedenine fayda etmeyen bir dinozor olarak betimlenebilecek bir şeyin korunması olduğu apaçık ortadadır.

Yöneticiler ve işbirliği içindeki akademisyenler bize üniversitelerin araştırma yapabilmek için yabancı hükümetlerden para aldığını hatırlatıyorlar; söz konusu araştırmalar ise tarafsız ve bağış yapanın siyasi görüşlerinin etkisinde olmayan araştırmalar olarak sunuluyor. Fakat bu açıklama, ancak başkanın ve Demokratik Ulusal Komite'nin, mali armağanların siyasetlerini etkilemediği şeklindeki açıklaması kadar ikna edicidir. Bölge çalışmaları büyük sermaye gerektiren ortak araştırma projeleri ile nadiren ilgileniyordu (son ve tek önemli istisna Michigan Üniversitesi'nin Japonya köy projesiydi); yapılan bireysel araştırmalar ise yabancı hükümetlerden gelen büyük sermaye olmaksızın yine de yapılacaktı. Princeton Üniversitesi'nin yakın geçmişte Türkiye hükümetinden aldığı para, yabancı bir hükümetten alınan paranın beraberinde getirdiği riskleri göstermektedir; bunun, Ermeni soykırımının (bugünkü moda adıyla "etnik temizliğin") tarihini yok ettiğini ve ya-

bancı bağışçı ile Amerikan üniversite yöneticileri arasındaki öngörülebilir gönüllü suç ortaklığını ortaya serdiğini görmekteyiz. Berkeley'deki California Üniversitesi'nin ani bir kararla bir kütüphanesine –çeşitli görevlerde çalışmış olmakla birlikte Tayvan gizli polisinin önceki başkanı da olan– Chiang Ching-kuo'nun adını vermesi tamamen, 1960'ların başında Chicago Üniversitesi'nin 2 milyon dolarlık bağışa karşılık bir enstitüsüne Pehlevi ailesinin adını verişinin tekrarıdır.

Kaynak arayışı, görünüşte bölge çalışmalarının yapısını, bilgi sistemini ve müfredatını ayakta tutmayı amaçlıyorsa da çalışmaların temel görevini de ortaya koyuyordu, aynı zamanda sapkın bir para arayışının yönlendirdiği yaklaşımın eksikliklerini giderecek yeni kültürel stratejilerin işe dahil edilmesine karşı direnişi de güçlendiriyordu. Bu yaklaşım ancak, bir araştırma ve çalışma programı olarak kendi köklerinin kaybolmuş tarihsel dünyasını yeniden kazanmayı hedefliyordu. Yeni kültürel çalışmalar, yerel deneyimlerin dünyanın geneliyle nasıl birleştirileceği konusunda daha üretken anlayışlar ortaya koyabilmek için yeni yollar bulma sözü verirken, bir yandan da araştırmacıların eleştirinin ve yerel deneyimin rolünü daha geniş süreçlerin anlık bükümleri olarak yeniden konumlandırmasına olanak tanıyacak modellere dikkat çekerek ulusal toplumların günümüzle ilgisini sağlıklı şekilde ortaya koyabilir. Kültürel çalışmaların önemli yapan -bölge çalışmalarının ise tamamen göz ardı ettiği- bilginin bir ürün olduğu kabulüdür ki bu kabul Louis Althusser'in deyimiyle "dolayımsız sezginin aynadan yansıyan mitleri"nden vazgeçilmesini gerektirir. Bölge çalışmaları, bütüncü [holistic] bilgi kavrayışının yönlendirdiği bir strateji kullanıp –kıymetli Japonologlar'a gösteren olarak Japonya– süreğen kültürel değerleri ("temel değerler") ve politik ve sosyal kurallar bütününü vurgularken, sıklıkla disiplinlerarasıcılıkla karıştırılan, çokdisiplinlilik üzerine bina edilmiş bir yöntem kullanıyordu. Pek çok bölge çalışmaları programı bugün hâlen tüm limanları kapsadığını varsaymaktadır, yani çalışılan bölgenin en kapsamlı biçimde ele alınmasının ancak tüm disiplinlerin işin içine katılmasıyla olabileceğin-

den bahsetmektedir. Bu, bölgenin bir bütün olarak anlaşılabilmesinin ancak tüm disiplinlerin göz önüne alınması durumunda mümkün olacağı anlamına gelmektedir. Gel gelelim, bütünü anlamayı isteyen bu yaklaşımın bu varsayımı, kapsanan farklı disiplinlerin her biri kendi kısmi gerçeklerini anlatmaya hazır ördekler gibi sıraya dizildiği müddetçe hiç sorgulanmamıştır. Onun yerine, bu strateji, okuma ve yazma edimleri sonucundaki bilgi üretimini mümkün kılan eleştirel pratiği yüreklendirmeyi değil, en sonunda değişmez gerçekliği yansıtacak sistematik bir bilgi toplama işlemini vaat etmiştir. Bölge çalışmalarının asla sözünü etmediği tek hakikat, onların ulusal güvenlik devletini ya da çokuluslu şirketleri güçlendirecek şekilde ulusal çıkara hizmet edecek, bir bölge ya da yöreye özgü bilgiyi ürettiğiydi.

Buna karşın yeni kültürel çalışmalar, hem bütüncülükle [holism] hem de tutarlı bir biçimde bilgiden iktidar ve tahakküme dönüşen bir yaklaşımın lehinde olan temel değerlerle ilişkilerini koparmaya çalıştılar. Bu çaba, iktidarın konumunu ve her yerde farklılık gösteren alışkanlıklarını daha iyi değerlendirebilmek için disiplinsel sınırları yıkmayı hedeflemişken, eski ve gözden düşmüş çok disiplinli yapıyı aşmayı genelde başaramamıştır. Aksine, bu saplantılı Foucaultculuk, iktidarın genelde her yerde olduğunu görmüş ve aynı zamanda iktidarın olduğu her yerde direniş için de bir fırsat görmüştür. Genellikle bunun sonucu, güçsüzlerin ve zayıfların veya bir mal aldıklarında ya da bir TV kanalını değiştirdiklerinde sanki faile dönüşmüş olduklarını zanneden tüketicilerin beyhude direniş beyanları olmuştur. Sadece kültürel farklılığın ifade edilmesi ve dolayısıyla kimlik iddiası bazen, özellikle politikanın yok olmasına işaret ettiği zamanlarda önemli bir politik eylemmiş gibi gözükmektedir. Kültürel farklılığın dile getirilmesi üzerine temellenmiş kimlik siyaseti, oluşumu farklılıkların dile getirilmesi değil eşitliklerin tanınması üzerine dayalı olan siyasi kimlikle aynı şey değildir.

Yine de tüm bunlar, uygulayıcılarına, ötekinin bedenini ele geçirmenin, onun içinde yaşamanın ve onu "parçalamanın" anlamları üzerine düşünmeksizin çalıştıkları sa-

hanın temel özelliklerini elde etme fırsatı veren bir yaklaşım üzerindeki engin bir gelişmeye işaret etmektedir. Yeni kültürel çalışmalar, ya iktidarı her yere konumlandıran ancak hiçbir spesifik noktaya işaret etmeyen Foucaultcu arzuyu ya da bugüne kadar kimsenin henüz yaşayamadığı kamusal alanın tesisine duyulan Habermasçı bağlılığı kendine rehber etmesinden dolayı, iktidar ile tahakkümü kapitalizm ile devletin oynadığı rolün spesifik konumuyla ilişkilendiren daha önceki bölge çalışmaları yaklaşımında karşılaştığımız aynı gönülsüzlüğü sergilemektedir. Eğer eski bölge çalışmaları, kapitalizmi ve onun değer sistemini Üçüncü Dünya'ya ihraç etmek ve İkinci Dünya'yı alt etmek (piyasaya açmak vs.) için kalkınmaya yönelik yapılacakları maskeleyen reçeteler sunduysa, yeni kültürel çalışmalar da genelde mikro teknolojiler üzerine ve devletle sermayeyi belirsiz iktidar noktaları ve onların yerel varyasyonlarıyla yok etme üzerine yoğunlaşarak aynısını yapma tehlikesiyle karşı karşıya kalıyor. Dahası bazen, doludizgin "küreselleşmenin" ve onun sınırları aşma isteğinin amigoluğunu yapma rolüne soyunuveriyor. Yeni kültürel çalışmalar bunu, her ne kadar uygulayıcıları bütünsellikleri reddetse de sanki hareket halihazırda varolan adı konmamış bir toplumsal düzen anlayışının doğal bir fonksiyonuymuşçasına, iktidar söylemlerini ve bu söylemlerin düşüşünü vurgulayarak, öznellikleri yararak ve bunların müteakip yayılışını planlayarak yapıyor. "Küreselleşme" sürecinin yerel için açıklayıcı olduğunu tahayyül eden sonraki çalışmalarda ise genellikle modernleşme kuramının daha farklı bir gündemle yeniden sunulduğunu görüyoruz. Bu neomodernleşme kuramı kültürel farklılığı, Benetton'un birleşik renkleri [United Colors of Benetton] temasına çok benzer bir şekilde canı gönülden övüyor, ancak çoğul kimliklerin üretiminin, küresel kapitalizmin fetişleştirilmiş "küçük farkların narsizmine" yönelik tüm sabitlenmiş kimliklerin altını oyma eğilimi ile tutarlı bir bütün oluşturduğunu görmeyi başaramıyor.

Sonuç olarak, elimizde postkolonyal kuramın sunduğu vaatler ve onun sömürgeleştiren ile sömürgeleştirilen, metropol ile sömürge, ve kronoloji ile epistemoloji arasındaki karmaşık ilişkiyi açıklama arzusu var. Her şeyden önce bu, elindeki miras kalmış kanonu ve çok az sayıdaki henüz çalışılmamış metinleriyle 1970'ler ve sonrasında mezun olmuş şişkin doktora öğrencisi ordusunu istihdam etmekte çok yetersiz kalan İngiliz edebiyatı çalışmalarına yeniden doğma şansı vermiştir. Bir açıdan bakıldığında, bölge çalışmaları, ilk kez Edward Said tarafından *Şarkiyatçılık*'ta iddia edildiği gibi, alan hakkındaki kendi bilgilerinin, sömürgeciliğin ve sömürgeci söylemin iktidar/bilgi ikiliğinin vesilesiyle varolmasının yarattığı fırsatı kaçırmıştır. Said –kanımca doğru olarak– bölge çalışmaları pratiğini sömürgeci söylemin içine dahil ediyordu; bölge çalışmalarının, sömürgeleştiren ile sömürgeleştirilen, metropol ile sömürge, içerisi ile dışarısı arasındaki ilişkiyi, Batı emperyalizminin şekillendirdiği dünyayı ve Frantz Fanon'un sık sık unutulan, hegemonik kültürlerin zihni de sömürgeleştirdiği gözlemini açıklama arzusunu da bu duruma bağlıyordu.

Son derece önemli ama elden kaçmış fırsata gelince, bölge çalışmalarının, Said'in stratejik gözlemine kayıtsız kalmalarının, kendi bilgi kalelerinde kilitli kaldıkları anlamına geldiğini söylemekte fayda var. Avrupa dışındaki bölgeleri yani Üçüncü Dünya olarak bilinegelen dünyayı yeniden düşünme misyonu, her ikisi de eski disiplin gibi kültürün üzerine yoğun şekilde düşüyor olsa da metinsel olanı, toplumsal, bilimsel ve politik ekonomiye göre daha ön plana koyan, İngiliz çalışmaları ve beşeri bilimlere geçti. Tahakküm altına alınmış ve kıyıda kalmış olana (yani bilimsel olarak "tarafsız" bölge çalışmalarının hiçbir yerinde bulunmayana) karşı gösterilen bu duyarlılığı alkışlamamız gerekiyor ve Fanon'un acı bir şekilde "kültürel kalıpların yağmalanması" olarak ifade ettiği veya en azından koşullarının yağmalandığı, ve içinde "toplumsal panoramanın yok edildiği, değerlere açıkça karşı gelindiği, değerlerin parçalandığı ve içinin boşaltıldığı bu alana gösterilen duyarlılığı

alkışlamalıyız.[14] Bu açıdan bakıldığında, postkolonyal kuramın, Avrupamerkezci bilgi anlayışlarının eleştirisini sağlama ve bugüne kadar dışlanmış olanların -şimdi sömürgecilik olarak okunan- modernliğin başlangıcından beri tahakküm ve iktidarca susturulan seslerini duyurmaları için bir forum oluşturma vaadi onun bölge çalışmalarının gerçek takipçisi olduğunu gösteriyor; bölge çalışmaları bu kuramın tarihöncesi olarak görülebilir. Çünkü dışlanmış sesleri arayış genelde nafile bir özgünlük arayışına ve egemen öznenin postkolonyal çalışmalarca yok edilmek istenen Avrupamerkezci savlarının geri gelmesine yol açıyor. Bu bakımdan, postkolonyal kuram kendi tarihsel miyopluğunu ve bunun sonucunda ortaya çıkan, özgül sömürgesel karşılaşmanın -örneğin Britanya Hindistan'ı- ufkunun daha ötesini görme konusundaki yetersizliğini ortaya koyuyor ve buna ek olarak sömürgesel uğrağın arkasından gelen konumun yerini dolduran geçmişe dönük illüzyonu görmeyi başaramıyor.

Tarihin daha uzun bir süreç olarak ele alınması bize, farklı türden sömürgeleştirme ve topraksızlaştırma deneyimlerine dair ve kültürel göndergelerin yok olmasının nasıl, sözgelimi (her ne kadar her hangi bir toprak kaybına uğramamış olsalar da) Japonların deneyiminde olduğu gibi, sömürgeleştirme ile kapitalist modernleşme arasındaki ilişkiye işaret ettiğine ilişkin örnekler sağlayacaktır. Japonlar kapitalizmi, iki savaş arası dönemde toplumun her alanını etkileyen, bütünleştirici bir süreç olarak görmüşlerdi. Bu tarihsel deneyim, postkolonyal kuramın bugün kuramsallaştırmaya çalıştığı sömürgeci dönemi anlamak açısından önemlidir. Sözgelimi, esasen Britanyalıların Hindistan'da ve elbette Afrika ve Güneydoğu Asya'da sömürgeci yönetim kuruşuyla aynı döneme denk gelen bu Japonya tarihi dikkate alınsaydı, sömürgeleştirilenin sadece, Chatterjee'nin unutulmaz sözcükleriyle söylersek "modernliğin tüketicisi" olduğunu göstermeye kadir "sömürgecilik karşıtı ulusçuluk" diye bir şeyi hayal etmenin olanaksız ol-

---

[14] Frantz Fanon, *Toward the African Revolution* (New York: Grove Press, 1967), s.33.

duğu gösterilmiş olurdu.[15] Chatterjee, Hindistan'daki gücü elinden alınmışların [disempowered] görünüşte, Lukacs'ın kafa değil kol emeği kullanmaları dolayısıyla proletaryaya atfettiği şeyleşmeme alanını [space of nonreification] gayrı iradi bir biçimde iyileştirdikleri yönündeki –kirlenmemiş özerk kültürlerin sömürgecilik karşıtlığını doğurmaya elverişli olduğunda ısrar eden başkalarının da paylaştığı- kanaati öne sürmektedir. Postkolonyal kuramın taraftarları böylesi bir şey söylerken kapitalizm ile onun evrensellik iddiası arasındaki özdeşliği gözden kaçırıyorlar ve hatta homojenliği evrensellikle karıştırıyorlar. Buradaki esas nokta, Pierre Vilar'ın bize hatırlattığı gibi, kapitalizm "sömürgeleştirmeden ve dünya pazarından doğmuştur" ve nihayetinde, küresel ölçekte en nihayetinde kapitalist olmayan toplumları da kapsayacak sistematik toplumsal karşılıklı bağımlılık ilişkileri tesis ettiği derecede tarihi "evrenselleştirmiştir". Bu bakımdan kapitalizm, "birlikte varolmanın tek küresel mekânının" ürettiği standart bir ölçü biriminde –dünya zamanı– sabitlemeye gitme ihtiyacı duydu; bu zamanın içinde eylem ve olaylar tek ve ölçülebilir bir kronolojiye tabi olabilecekti. Ama farklı toplumsal pratikler bu soyut ölçünün dışında kaldığı için, kapitalizm tarihi "birleştirmedi."[16]

Fiziksel olarak sömürgeleştirilmemiş olan Japonlar ile fiziksel olarak sömürgeleştirilmiş Çinliler ve Hintler ara-

---

[15] Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Pirnceton: Princeton University Press, 1993), s.5. Türkçesi, Partha Chatterjee, *Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-kolonyal Tarihler,* çev. İsmail Çekem (İstanbul: İletişim, 2002). Kronolojik olarak postkolonyal bir zamanda yaşayan Chaterjee'nin, "hayal gücünün" ve (sömürgecilikten esinlenen) milliyetçilik ile modern sermayenin yıkıcı etkilerinden kurtulmuş olan içsel bir yaşamın öncelikli taleplerinin imdadına yetişme amacı taşıdığını söylemek gerekir. Bu strateji özellikle iki savaş arası dönemde, kapitalist modernleşmeyi deneyimledikleri gerçekleştirici [performative] bugünden kapitalist modernleşme öncesi özgün fakat belirsiz bir geçmişe kaçmak için inşa edilen toplumsal Japon hakkındaki söylemi çağrıştırmaktadır. Yazarlar ve düşünürler özgünlük simyası aracılığıyla, kendi bugünlerinin işlenmemiş metalini tarihten etkilenmeyen sonsuz deneyimin saf altınına dönüştüreceklerine inanmışlardı.

[16] Pierre Vilar, "Marxist History, History in the Making: Towards a Dialogue with Althusser," G. Elliott, der., *Althusser: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1994) ss. 10-43.

sındaki fark öğreticidir, çünkü ikinci grup kendi durumlarına, bir şekilde Chatterjee'nin kirlenmemiş sömürgecilik karşıtı ulusçuluk tanımıyla karşılaştırılabilir tepkiler vermiştir; yerli kültürel kalıpların önceliği ve özgünlüğüne dayalı kültürel tahayyüller inşa etmişler ve Fanon'un yağmalanmış ve içlerinin boşaltılmış olduğunu gözlemlediği kültürlerini yeniden icat etmişlerdir. Postkolonyal kurama göre Batı tarafından çürütülmemiş, özgün sömürgecilik karşıtı kültürel ulusçuluğun işareti haline gelmiş olan, Japonlara, Çinlilere, Hintlilere, Fransızlara, Almanlara ve İtalyanlara göreyse, kapitalist modernleşmenin neden olduğu tahribatın modernist eleştirisinin indirgenemez biçimi ve tarihsel farklılığa bir konum bulma gereksinimiydi. Yerli kültüre başvurmak, aslında, kapitalist modernliğe direnişten çok kapitalist modernliğin ta kendisinin ve onun modernist ideolojik programının işaretiydi. Şimdiye kadar, sarsılmaz sınırları rahatsız etmek için geçmişle bugün arasında, bugündeki geçmişin sınırları içinde bastırılmış olan şeyin artığından meydana gelen esrarengiz, zaman-dışı, heyulamsı tekrarın ortaya çıkması, bu toplumların aslında "modernliğin tüketicisi" olduklarını gösterdi, çünkü sermayenin topraksızlaştıran zenginliği ve topraksızlaşmış emekçinin emek gücü için başka seçenek yoktu. Sömürgede bile kapitalizme karşı bağışıklığa sahip olan bu tür özerk kaynaklara başvurmak, "uğraşmaya" değmeyecek bir kurgudur. Fanon'un çok önce belirttiği gibi: "Bir ulusal kültür folklor değildir, insanın gerçek doğasını keşfedeceğine inanan soyut bir popülizm de değildir. O gereksiz eylemlerin, yani insanların her zamanki gerçeklikleriyle giderek daha az ilgili hale gelen eylemlerin atıl kalıntılarından yapılmıştır."[17]

Çağdaş postkolonyal kuram, gerçek yerliciliğin [nativism] –kirlenmemiş içeridelik [interiority]- bir işareti

---

[17] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1968), s. 233. Türkçesi, Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: Avesta, 2001).

hâline getirilmiş lekelenmemiş ruha dayalı, sömürgecilik karşıtı ulusçuluğu "modernliğin tüketimi" tarafından ifadesizleştirilmiş bir direniş biçimi olarak överken, bana göre farkında olmadan da olsa Japon modernistlerinin, kapitalizmin iki savaş arasındaki kültürüne verdikleri tepkiyi yeniden canlandırmaktadır. Ama Raymond Williams'ın "modernistler modernliğe karşı" adını verdiği bu tekrar, bugün bir fark ve bir inkârla karşımıza çıkıyor. Daha önceki dönemin –sömürgecilik dönemi– özgünlük tahayyülünün sınırlarını çizerken bu kişilerin kendilerı özgün olanın, içe dönüğün, bozulmamış olanın arayıcıları ve dikkatsizlik sonucu "kapitalizmsiz kapitalizmin" ve politik olarak ona denk düşen her tür iyi niyet gösterilerinin cansiperane savunucuları haline gelmişlerdir. Dahası, kültürel özgünlüğün peşinde koşmaya yönelik bu geri dönüş, bölge çalışmaları programının, yerli olanın yerine geçebilme arzusu ile simetrik bir halka oluşturmaktadır.

Daha da kötüsü postkolonyal kuramsallaştırma, Homi Bhabha ve Gayatri Spivak örneklerinde olduğu gibi, genelde Aydınlanmanın akılcılık söyleminde içkin olan yarık ve çelişkileri istismar etmeye yönelik yöntemsel arzudan kaynaklanan bir tür zorunlu terslik ve belirsizlik şekline giriveriyor.[18] Bu tür bir stratejinin, okurları rahatsız etmek ve onları epistemolojik kesinliğin vaatlerinden geri döndürmek gibi (çünkü bu eleştiri, bilinç ve deneyimden kaçınan bir eleştiri) hedefleri olsa da, bunu, Fanon ve Said örnekle-

[18] Robert Young, White Mythologies (Londra: Routledge, 1990), s. 174. Türkçesi, Robert Young, *Beyaz Mitolojiler: Tarih Yazımı ve Batı,* çev. Can Yıldız (İstanbul: Bağlam, 2000). Young ve diğerleri, Bhabha ve Spivak'ın eleştiriyi, akılcılığın kendisinin içindeki belirsizlikleri "sömürmek" suretiyle yaparken Said ve Fanon'un deneyim ve bilinçten hareket ettiğini iddia etmektedirler. Spivak, son kitabı *Critique of Postcolonial Reason* [Postkolonyal Aklın Eleştirisi] adlı çalışmasında, bu programı takip etmektedir, ancak maalesef kendi kendisine müdahale etme ve devamlı kendisine gönderme yapma eğilimi yüzünden bu program zarar görmektedir. Rasgele seçilmiş herhangi bir sayfadaki "Ben"lerin veya "Ben" anlamına gelen adılların ortalama sayısı, Spivak'ın eleştirisinin, deneyim ve bilince olan borcunun, kendisinin kabul ettiğinden çok daha fazla olduğunu göstermektedir.

rinde gördüğümüzün aksine, kimin için yaptıklarını ve söyledikleri şeyin nereye denk düştüğünü anlamak zor. Kuram sömürgesel deneyimin ve sonrasının damgasını vurduğu bölünmeden yararlanarak, bir ikilik yaratmış oluyor, ancak bu ikilik kuramın alay ederek kaldırdığı eski kutupsallıklardan daha üretken ve özcülüğün suçlamalarından muaf bir ikilik değil.

Bu ikiliğin nasıl işlediğini, Homi Bhabha'nın sömürgeleştiren ile sömürgeleştirilenin karşılaşmasını açıklamak ve bunun karmaşıklığına işaret etmek için inşa ettiği kategorilere bakarak anlayabiliriz. Bhabha, sömürgeleştiren ile sömürgeleştirilen arasındaki ilişkinin, ötekini temsil eden hegemonik söylemin basit bir uğrağı olmadığını ve bu ilişkinin endişe ve düşüş olasılıklarıyla dolu olduğunu göstermekte haklı, ancak karşılaştırmada kullanılan terimler hâlâ beni ve ötekiyi pedagoji ve fiilin şeklini değiştirerek ifade ediliyor. Postkolonyal kuram, önceki stratejilerin göz ardı ettiği farkları hesaba katma yetisine sahip bir aracı olarak tasarladığı tarihi yeniden kurmak için, hâkim yapılarla savaşan bir strateji önermiş olsa da kendi ikili terimlerinden dolayı kurtarmak istediğimiz o sessiz, dışlanmış, marjinalleştirilmiş insanların yaşadığı ve deneyimlediği zamansal ve mekânsal farklılıklara genelde tarihdışı (hatta tarihin tamamen dışında [anahistorical]) bir tavırla yaklaşmakta ve bunları görmemektedir.

Sömürgeleştirenin zaman dizini her zaman sömürgeleştirileninkiyle aynı değildir; her ne kadar aynı çağa denk gelseler de, Britanya yönetimindeki Bengal zamansal ve mekânsal olarak Japonya yönetimindeki Kore'den farklıdır ve Afrika'dan Asya'ya, sömürgeci tahakkümün biçimleri epeyce değişmektedir; bunlara yaklaşılırken özgül politik ve ekonomik tarihlerine hassasiyet gösterilmelidir ki postkolonyal kuram bu hassasiyete değindiyse bile nadiren değinmiştir. Sadece tarih, bize bu tür farkların ne denli çok olduğunu gösterir ve bizim postkolonyal kuramın cansız klişelerde ürettiği özcülük ve istisnacılıklardan kaçınmamızı sağlar. Postkolonyal kuram başını, kapitalizmin küresel güçlerin-

den –bu, bir başka Batılı anlatıdır- başka yana çevirmek arzusuyla klişeleri ve bütüncülüğü terk etmekte, yerine bir gerçeklik fantezisini ve ne sömürgecilik döneminin yayılmasıyla ne de kapitalist nüfuz ile kirletilmiş olan sömürgecilik karşıtı ulusçuluğu ikâme etmektedir. Hareket kültürel özcülükten kesintisiz bir biçimde belirsiz bir toplumsal sistem yani, öyle adlandırılmış olsa bile sömürgeci olması zorunlu olmayan bir sisteme doğrudur ve bu sömürgeci sistemin özneleri, kültürel olarak hegemonik kültüre özgü psikanalitik bir çerçeve boyunca elde edilmiştir, hegemonik kültür ise sömürgenin, Frantz Fanon'un onaylayıcı otoritesine başvurmak suretiyle ötekinin bu şekilde psikolojileştirilmesini özgünleştirme yönündeki son çabalara rağmen kendisine karşı direnmeye çalıştığı bir hegemonik kültürdür. Aijaz Ahmad'a göre bu bocalamayla birlikte postkolonyal kuram, "tarihötesi, her zaman varolan, dünyanın herhangi bir yerinde daima çözülme sürecinde olan, böylece herkesin önünde sömürgeleştiren, sömürgeleştirilen ve sonunda da postkolonyal olma ayrıcalığına sahip olacağı" bir hâl almıştır. Postkolonyal kuram, "tüm tarihleri aynı düzeye getirmekte ve böylece bizi az ya da çok keyfi bir biçimde, binlerce mikro-tarihten birini seçmede özgür bırakmaktadır, çünkü hepsi aşağı yukarı aynı yola çıkmaktadır."[19] Metonimik örneğin (Bhabha'nın fetişizminin iki kinayesinden birinin) gücünü de kullanabiliriz, böylelikle Bengal tüm Asya'nın yerine geçebilir ya da aslında tüm sömürgesel dünyanın yerine geçebilir. Fakat eğer vardığımız sonuç buysa, o zaman postkolonyal kuram, kapitalizmin anlatısına, Zizek'in "kapitalizmsiz kapitalizm" dediğine, yani toplumsal bölünmeleri olmayan, ütopik bir melezleşmiş küre modeline, farklı bir isimle de olsa geri dönmüş olur.

Bana öyle geliyor ki postkolonyal kuramın uyguladığı bu bitmez tükenmez yapıbozumcu eksiltmeden arda ka-

---

[19] Aijaz Ahmad. "Postcolonialism: What's in a Name?" derleyenler Roman DeLaCampa, E. Ann Kaplan ve Michael Sprinker, *Late Imperial Culture* (Londra: Verso, 1995), s. 31.

lan, mevcut insan hakları sorununa verdiği yanıtta olduğu gibi, zararsız bir "kültürel saygı"dır. Mademki, araştırmacılar birbirlerine yaptıkları bitmek bilmez göndermelerin dışında bir kuram ve eleştiri buldukları anda kuramın başlangıçtaki kuramsal süksesi bir su birikintisine dönüştü, o zaman postkolonyallik, bölge çalışmaları içindeki kendi tarihöncesine geri dönebilir, ve bu dönüş her ikisini de zenginleştirecek bir basamak olabilir. Bunun anlamı postkolonyalliğin epistemolojik iddialarını ciddi olarak ele almak ve bu iddiaları kuramın orijinal kronolojik kimliğine, yani sömürgeciliğin sonrası olmasına dayanarak yeniden inşa etmektir. Postkolonyallik, bölge çalışmalarında başlangıç aşamasında olan köklerine geri dönerek, Üçüncü Dünya'nın sonraki, istenmeyen mirası –sömürgesizleştirme sürecinde ödenen apaçık bedel– ile değil de sömürgeci geçmişi ile gösterildiği uğrağı yeniden ele geçirebilir. Bu yeniden bir araya gelme, postkolonyalliğe, eşitsiz politik-ekonomik ve kültürel gelişimin belleğini dayatabilir, ve ayrıca ona, kapitalizmin ve onun modernlik diye adlandırdığımız seküler, tarihsel bütünleştirmesinin, topraksızlaştırmanın birincil faili ve sınırlandırılmış bir anlatının belirleyicisi olarak güçlü bir mevcudiyete sahip olduğunu hatırlatır. Yine aynı açıdan postkolonyallik can çekişen bölge çalışmalarına, fikirleri değil de fonları toplama mücadelesi sırasında bastırılmış olan kuram için duyduğu arzuyu hatırlaması için ilham verebilir. Bunun işaret ettiği, postkolonyalliğin, bir hatırlama eylemi içinde nasıl yeniden şekillendirilebileceğidir. Yoksa bu, postkolonyalliğin bir kronoloji veya eleştiri olmasına ya da istisnacılıkları gizleyen ve tarihi hafıza ile özdeşleştiren ve her birini kendi bilgi ve deneyim düzeninde yeniden şekillendiren, mevcut iddialar arasından ayrım yapmamıza yardımcı olacak, henüz adı konmamış sosyal bilimleri maskeleyen bir kronoloji veya eleştiri olmasına işaret etmemektedir.

Bu hatırlama ediminin ötesinde, kültürel çalışmalar için yeni bir aday aramalıyız ve bu aday tarihi gündeliklik biçiminde, kapitalist modernlik ve onun dönüşümlerini de dikkate alıp bize daha geniş bir çerçeve sunacak bir aday

olmalıdır. Bu tür bir çalışma, kapitalizmi pohpohlamak ve bastırmaktansa dikkatimizi yeniden, onun tüm dünyada oynadığı role yöneltebilir, ve bizi, gündelikliğin deneyimi ile (şüphesiz çağdaş tarihsel oluşumların üretimindeki temel aracılardan biri olan) meta formunun rejimi arasındaki ilişki hakkında uyarabilir. Bu tür bir bakış aynı zamanda, ABD'deki ve Büyük Britanya'daki kültürel çalışmaların şu anki pratiğinin uzmanlaştığı ve üstesinden gelmekle yükümlü olduğu bir tür Avro-Amerikan merkezciliği yeniden üretmenin ötesine geçmeye cesaret etmemize izin verebilir.[20] Belki de Zizek'in önerdiği gibi, "Sermayenin, tüm sabitlenmiş toplumsal kimliklerin altını oyan topraksızlaştırmanın nihai gücü olduğunu söyleyen marksist anlayışı hayata döndürme ve 'geç kapitalizmi' bir çağ olarak, bu çağı da içinde tüm ideolojik konumların geleneksel sabitliğinin, gündelik hayatın dizginlenemez metalaşması için bir engel hâline geldiği bir dönem olarak görme" zamanı gelmiştir.[21] Zizek'in gözlemi, DeLeuze ve Guattari'nin daha önce Anti-Ödip'te hatırlattıkları gibi, kapitalizmin sömürgeciliğin belirleyici motorunu oluşturduğu iddiasına denk düşmektedir.

Bu örneklerde önemli olan, kapitalizmin sömürgecilikte oynadığı role ve Zizek örneğinde de gündelikliğin deneyimi ile metalaşma süreci arasındaki ilişkiye dikkatimizin yeniden çekilmesidir. Bu bağlantıda, Homi Bhabha dahi "çağcıl" [epochal] ile "gündelik" arasında bir ayrım yapmıştır (bu ayrım Henri Lefebvre'in "istisnai" ile "gündelik" arasında yaptığı eski ayrımı çağrıştırmaktadır), bu ayrımda ikinci öğe birinci öğeden modernin "söylemin 'belirtici' şimdisindeki"

---

[20] Derleyenler L. Grossberg, C. Nelson ve P. A. Treicher, Cultural Studies (New York: Routledge, 1992), s. 476. Meagen Morris haklı olarak dikkatleri, kültürel çalışmaların ana hatlarını çıkaran, yedi yüz sayfadan daha fazla uzunluktaki bu kitap içinde Asya'nın büyük bir bölümünün, Afrika'nın ve Latin Amerika'nın olmayışına çekiyor. Aslında, eğer Herkülvari bir beceri değilse, kültürel çalışmaların katolik vaatlerine adanmış bu büyüklükte ve ölçekte bir kitabın, yeni "disiplinin" çalışma sahası olması gereken bir yeri bu kadar tutarlı bir biçimde göz ardı etmesi hayret vericidir.

[21] Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative* (Durham: Duke University Press, 1993), s. 216.

anlamını uzlaştırmak için kopmaktadır. Bu gecikmeden dolayıdır ki Bhabha, ilerlemenin sürekliliğinin ve gündelik olanın eşzamanlılığının, modernliğin bir sembolü olarak "çağcıl 'olayı'" tersyüz ettiği "zamansal bir durak" önermektedir.[22] Ancak çağcıl olan, sadece pedagojik olanı adlandırmanın bir başka yoludur, mademki gündelik olan gerçekleştirici oluyor, "zamansal gecikme" de dolayısıyla, uygulamanın dışında varolmayan, namevcut bir toplumsal sistemin işlevleri ve işleyişinin kanıtı olan bitmek bilmeyen sandalye kapmaca oyunundaki sürekli hareket eden mobilyalar hâline geliyor. Bhabha ayrıca "gerçekleştirici" olanın gücünün ve "yıkıcı yapısının" bizi yeni bir "melez" ile tanıştırdığını iddia ediyor. Ancak buradaki melez de başka yerlerde olduğu gibi, yalnızca, gündelik hayatları farklı kılan daha yıpratıcı ve yıkıcı eşitsizlikleri maskeliyor. Melezliğin gerçekleşmesi yani "arayerdelik", melezleştirilen öğelerin karışımını gizliyor ve böylece hem sömürgeleştirilmiş hem de sömürgeleştirilmemiş gündeliklerin eşitsizlik deneyimleri arasındaki pürüzleri giderme işlevi görüyor.

Gündelik hayat, sanayi kapitalizminin ortaya çıkması ve yayılmasına ve yine kapitalizmin, oluşturulduğu her yerde benzer koşullar oluşturma eğilimine işaret eden, yaşanmış gerçekliğin deneyimine karşılık gelmektedir. Gündelik hayat, bugün bizim ve çağdaş tarihsel konjonktürün kalbinde yatan dört entelektüel hareketin kesiştiği noktada durmanın yarattığı etkileyici ve benzersiz bir referansa sahiptir: Marksizm, gerçeküstücülük, varoluşçuluk (özellikle fenomonolojik perspektifi) ve kültürel çalışmalar.[23] Ben gündelik kavramını, Michel DeCertau'nun *Gündelik Hayatın Pratiği* (*The Practice of Everyday Life*) adlı kitabında düşündüğü şekliyle kullanmıyorum. Bu kavram bugün kültürel çalışmalarda pek çok gündemi belirlese de hiçbir zaman üçüncü kısmın açılış perspektifinden kaçamamıştır, New York'a Dünya Ticaret Merkezi Kuleleri'nin tepe-

---

[22] Homi Bhabha, *The Location of Culture* (Londra: Routledge, 1994), ss. 242, 245.
[23] A.g.e., ss. 25, 18.

sinden bakan ve gündelik hayatın topografyasını cansız bir şeymiş gibi gösteren; gündelik hayatı, güçlülerin stratejilerinin ve gücü elinden alınmışların taktiklerinin bitmek bilmez dolaşımının şekillendirdiği çölleşmiş bir mekân olarak betimleyen bir kavramdır DeCertau'nunki. Bu kavram aynı zamanda, çatışmalar sonucu ortaya çıkacak taşkınlıkları tıpkı bir güvenlik subapı gibi etkisiz hale getirecek ve toplumsal düzenin devamını güvence altına alacak direniş biçimlerinin ifadesine izin veren, adı konmamış işlevselci bir toplumsal kavramsallaştırmasına da uymaktadır. Benim aklıma gelen, Henri Lefebvre'in, hayatın düzyazı hâliyle şiir hâlinin hâlâ tıpatıp aynı olması sebebiyle göz ardı ettiği ve çok eski bir kavram olan, tarihte varolmuş bir gündelik kavramı da değildir.

Çünkü gündeliklik, kapitalizmden ve çağcıl modernlikten önce yaşanan günlük hayattan farklıdır, her şeyden önce o laik tarihsel bir kavramdır, bir zamansallıktır ve yakın zamana kadar –yani Japonya ve sonra diğer toplumlar kapitalist modernleşme programına girişene kadar– modernliği Kuzey Amerika ve batı Avrupa ile özdeşleştiren jeopolitik bir mekân değildir. Böylelikle gündeliklik, modernlikle kapitalizm deneyimini paylaşan bir kültürel form oluşturur ve dolayısıyla onunla eşzamanlıdır. Her ikisi de, önemleri kendi tarihsel formlarından türeyen zamansal kategorilerdir. Modernlik burada yeni olarak temsil edilmektedir ve gündeliklik süreçsel [durational] şimdi olarak görülmektedir, tamamlanmamıştır ancak "iki tekrar kipinin kesişiminde konumlanmıştır: doğaya hakim olan döngüsel [cyclical] ile 'akılcı' olarak bilinen süreçlere hâkim olan çizgiselin kesişim yerinde." Henri Lefebvre'e göre gündelik, dönüşlerden, gecelerden ve günlerden, mevsimlerden ve hasat zamanlarından, dinlenmekten ve etkinlikten ve daha nicesinden oluşmaktadır ve ayrıca çalışmanın ve tüketimin tekrarını gerektirmektedir. Modernlikte, çalışma ve tüketim, dönüşleri "maskelemiş" ve yok etmiştir. Tekrarın tahmin edilebilir monotonluğuna rağmen her şey değişmektedir; özellikle de kontrolün, planlı eskimeyi [planned

obsolescence] denetleyen "kontrol edilen tüketimin bürokratik toplumuna" geçtiği zamanlarda. Lefebvre, gündelik olan ile yaşanmış arasında bir ayrıma gitmişti, bu ayrım daha sonra bu modernlik ile gündelik olan ayrımına dönüştü. Birinci terim, küresel yapıya veya kendi tarihsel, dolaşımda bulunan, değişen ve geçişken doğasının biçimlendirdiği ancak yine de bütünü oluşturan "bütünselliğe," çalışmaya, boş zamana, aile hayatına, özel hayata denk düşmektedir. İkincisi ise, bu deneyimi, gündelik ile nasıl karşılaşıldığının bir kanıtı olarak sayısız, bireysel ve olumsal yollarla yansıtmaktadır. Gündelik hayat ve modernlik ötekiyi "taçlandırmakta" ve "gizlemektedir," "hem ortaya çıkarmakta hem de üzerini peçeyle örtmektedir." Lefebvre şöyle devam ediyor: "Gündelik hayat, yani bu kavramla ifade edilen anlamsızlıklar kümesi, modernliğe, yani bu toplumun kendi kendisini ifade edip doğrulamasını sağlayan ve onun ideolojisinin parçası olan göstergeler kümesine cevap verir ve ona karşılık gelir."[24]

Aslında "gündelik olan ile modern olan karşılıklı olarak birbirlerini belirtir ve gizler, meşrulaştırır ve dengeler." O, "oluş kuramının, tekrarın bilmecesiyle kesiştiği" yerdir.[25] Peter Osborne'a göre, Lefebvre'in süreklilik istediğine inandığı bugünün tamamlanmamışlığı, aynı zamanda, gündelik olana, deneyimi yeniden tarihselleştirme "potansiyeli" ile birlikte bir mekân sağlayan "tamamlanmamış bir tarihsizleştirmedir."[26] Bunun da ötesinde, gündelik hayatın bu mekânı, bize küresel ile yerel arasındaki ilişkiyle, kapitalizmin, yayıldığı her yerde yeniden ürettiği ritim ile rutinleri ve onları birleştiren yaşanmış veya yerel ve olumsal [contingent] deneyimler arasındaki ilişkiyi tartışmamıza izin verir. Bu bakımdan, gündelik olan Bakhtin'in

---

[24] Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1994), s. 24. Türkçesi, Henri Lefebvre, Modern Dünyada Gündelik Hayat, çev. Işın Gürbüz (İstanbul: Metis, 1998).
[25] A.g.e., ss: 31, 25.
[26] Osborne, *The Politics of Time*, s. 196.

kronotop'u gibi iş görebilir, yani bizi, kapitalist modernleşme sürecine katlanan toplumlardaki, zaman ve mekân arasında varolan değişen ilişkileri ölçmekle yükümlü kılabilir. Lefebvre'e göre "gündelik olan bu yüzden en evrensel ve en biricik koşuldur, en toplumsal ve en bireyselleştirilmiş, en açık ve en iyi gizlenmiş olan şeydir." Simmel'in gözlemlediği gibi o, her zaman dolayımsızdır, bugüne bir çeşit sonsuzluk duyumu veren sayısız rutin ve tekrardan oluşmuş tortulaşmış tabakalarla doludur. Ancak her zaman tamamlanmamış kalacağına göre, olumsal olana, beklenmeyene, olaylı olana ve hem zamanın hem de mekânın zorunlu kıldığı sürekli yeniden şekillendirme olanağına açıktır. Eğer gündelik hayatın metalaşması tarihsizleşmeye yol açıyorsa, bunu her zaman spesifik bir zaman ve mekânda bulunan tarihsel sürecin bir işareti olarak anlamalıyız.

Gündelik hayatın her daim arabuluculuk yapmak zorunda kaldığı tekrar eden döngülerin [repetitive cycles] süregiden çatışmaları arasında, modernlik ile gündeliklik arasındaki, her yerde devam eden kesintisiz etkileşim ve onların ürettiği yeniden şekillendirme, modern olanı ("yeni"nin rejimini) gündelik hayatın kültürel formlarından ayıran eşitsizliğin işleyişini ifşa edecektir. Farklı toplumsal özneler, modernliği sürekli olarak farklı şekillerde tanımladıkça, bu çatışmalar aynı zamanda, eskiden Batı ve Batı-olmayan modernliğin yeni biçimlerinin ortaya çıkacağının da kanıtı olacaktır. Bu bakımdan, gündelikliğin, eşitsizlik mekânı olarak ele alınması, kültürel çalışmaların süreğen kültür vurgusunu ve onun metin-odaklı yönelimini ayrıcalıklı konumundan edecek ve bu kültürel çalışmaları, aynı anda yaşanmış politik maddiliklere ve ekonomik deneyimlere duyarlı olmak zorunda bırakacaktır. Fredric Jameson bizi, kültürel çalışmaların ABD'de nasıl marksizmin yerini aldığı ve bu yer değiştirmenin politik olarak hangi anlamlara

gelebileceği konusunda uyarmıştı.[27] Gündelikliğin, eşitsizliğin üretildiği bir alan olarak ele alınması, bize sadece kültürel çalışmaların ne yapmadığını hatırlatmakla kalmaz, aynı zamanda uygulayıcılarının ve bizim tarihsel zamansallaştırmanın tüm dünyada içselleştirilmiş olan farklı biçimlerinin birbirleriyle ilişkisini görmesini de sağlar. Bunun anlamı şudur: eğer kültürel çalışmalar Avro-Amerika dışındaki dünyayı göz ardı ettiyse –ki ben ettiğine inanıyorum– ve kültürel metinlerin "eklemlenmesini" politik-ekonomik konular pahasına merkeze koyduysa, bunu sadece vazgeçmeye yemin ettikleri biçimselcilikleri yeniden kazanmak için yapmışlardır.

O zaman, gündelik hayatın kalbinde yatan, kapitalizmin ürettiği ve toplumlara değişik uğraklarda ve değişik yoğunlukta giren eşitsiz bir kalkınma figürüdür. Müteakiben üretilense farklılaşan zamansal formlar ve kültürel mekânlar ile farklılaşan üretim tarzları ve güçlerinin bir arada varolmalarıdır. 1920'lerde Japon yerli etnolog Yanagita Kunio, bu birleşik gelişmeyi tüm Doğu Asya'da bulunabilecek "karışık veya melez medeniyetler" olarak adlandırmıştı. Ancak aynı derecede kolaylıkla, modernliğin ve gündelik hayatın birbirlerini etkilediği ve birbirlerine benzediği süreçleri de anlatıyor olabilirdi. Bu yaklaşımı tetikleyen, gündelik olanın sınırları içinde, yabancılaşmanın, fetişizmlerin ve kendi etkisini yaratan şeyleşmelerin ortamını arayan eleştirel bir gündemdir. Bu birleşik gelişme, Asya denen hayal –ikincil bir terim olarak Asya'nın statüsünü saklamakta başarısız kalan coğrafi gönderge– tarafından işgal edilmiş yerin ikâme edilmesini rahatlıkla sağlarken, aynı zamanda dikkatimizi de ulusun tekilliğinden ve onun karşı iddialarından şimdi göründüğü şekliyle biricikliğe, yani modernlik ile gündelik hayat arasındaki farkı kapatmaya çalışan biricikliğe doğru kaydırıyor. Bu, kesinlikle, her zaman yerel bir deneyime

---

[27] Fredric Jameson, "On Cultural Studies," der. John Rajchman, *The Identitiy in Question* (Londra: Routledge, 1995), içinde ss. 253, 264.

yoğunlaşmış olsak da bu yerel deneyimin diğer toplumlarla paylaştığı zamansal olarak her yerde bulunmanın yapısına dikkatimizi çeker. Sonuç olarak bu, uzun zamandır devam eden parçalara ayırma pratiğini, bölge çalışmalarının ve onun temel araştırma tarzının –çok-disiplinlilik– sürdürdüğü pratiği ve onların akademideki nihai gettolaşmasını sona erdirecektir; amaç ise geri dönüş için kültürel alanların sınırlarıyla kesişen deneyimleri araştırmaktır. Çünkü, eğer sermaye ve modernlik gibi tarihsel çözümleme kategorileri belirli etkilere sahipse, bunlar tarihin, her yerde varoluşun devam eden zamansallaştırması olarak yaşanan kültürel formların sınırları içinde ele alınmalıdır.[28] Ancak hem iki savaş arasında Japonların hem de Avrupalıların fark etmeye başladıkları (Avrupalılar bunu savaştan daha önce fark etmişlerdi) gündeliklik, bir merkezi değer olmaktan çok bir oluşum olarak yaşanabilecekti. Don DeLillo'nun kahramanı Gladney'in Hitler'den Elvis'e, o göz kamaştırıcı yeteneğiyle yaptığı sıçrayışı, bölge çalışmalarından kültürel çalışmalara geçerken tekrarlamak sadece bu yolla mümkün olabilirdi.

[28] Osborne, *The Politics of Time*, s. 200.

"Gündelik Olanın Gizemi"
Tarihte Gündeliklik

Gündelik olan: Keşfedilmesi en güç şey.
-Maurice Blanchot

Tarihçiler için, modernliklerin gelişimi arasından pek az örnek Japonya'nın 20. yüzyıldaki deneyimi kadar belirsizlik ve kesinlik dolu bir manzara sunabilir. Coğrafya, Doğu Asya'nın ucunda oturan Japonya'yı Batı sömürgeciliği ve tarihinden korumuş ve geçici olarak dünya pazarının genişlemesinin dışında bırakmıştır. Batılı tüccarlar Güneydoğu Asya ve Güney Çin'in kıyısına kadar ulaşmışlardı; Kırım'daki savaş Britanya, Fransa ve Rusya'nın ilerlemelerinin hızını kesmişti, ABD ise kendi iç savaşıyla meşguldü. Fakat coğrafya ve tarih, Japonya'yı bu genişlemenin dışında tutmakla kalmamış aynı zamanda Asya'nın geri kalanı tarafından deneyimlenen emperyal ve sömürgeci tahakkümü süresiz olarak ertelemeyi vaat eden bir dönüşüme girişmesi fırsatını da sağlamıştır. Japonya her ne kadar, Afrika ve Asya'yı sanayi kapitalizmi sistemine dahil eden emperyal ve sömürgeci süreçlerin en uzağında kalmışsa da aynı zamanda Batı Avrupa ve ABD'nin örneğini teşkil ettiği modernlik figürüne en yakın olanıydı. On dokuzuncu yüzyılda Asyalı ve geri kalmış olarak görülen Japonya, ülkeyi kapitalist modernleşme yoluna sokmuş ve Batının ileri ulusları ile eşit konuma getirme başarısını göstermiş Meiji Restorasyonunun itici gücü ile birlikte, kısa süre içinde bir dünya ülkesi olmuş ve modernleşmiştir. Devlet ve toplumun ikiz hedefleri olan "uygarlık" ve "aydınlanma" sancağıyla, bu uyuyan Asya

feodalizmi, kendisini modern bir ülke olarak -ki bu 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında Batılı olmak demektiyeniden yaratmıştır.

Ancak Japonya maddi dönüşümünü gerçekleştirmiş, er ya da geç herhangi bir Avrupa ülkesi kadar diplomatik ve siyasi tanınma elde etmişse de, hâlâ, yüzeysel "taklide dayalı" başarıları ile, geç gelen [latecomer] bir ülke olarak görülüyordu. Bu en eski "taklitçilik" örneği, daha sonraki postkolonyal söylemin düşlediği ironik direniş olmayabilir ancak bu, "tamamen olmasa da hemen hemen aynı" bir özne statüsü arzulayan bir çiftlenmeydi [doubling].[1] Batının gözünde Japonya hâlâ azgelişmiş dünya ile özdeşleştiriliyordu; Batının evrensellik maskesi altındaki üstünlüğünün sömürgeleşmiş dünyaya kabul ettirdiği benliğin tamamlanışı açısından hâlâ eksikti. Dolayısıyla tarihçilerin karşı karşıya kaldığı belirsizlik bu deneyimin nasıl ele alınacağı sorunuydu; Japon deneyimi ya geç fakat yüzeysel bir taklit olarak Batı modernliğinin tarihi içinde sindirilmişti ya da Batı seviyesine erişmeyi vaat eden modernleşme sürecinde bir uğrak olarak görülmüştü. Uzaklığı ve farklılığı aynı anda sağlayan Japonya, genelde her ikisinin de bir örneği olarak gösterildi. Japonya'nın içine yerleştirildiği her iki yörüngede de sınırsız bir ilerleme ve mükemmelleşmiş seviyeye ulaşılacağı varsayımı vardı; bunun anlamı şudur: Japonya ve diğer "geç gelenler" için eşitlik, son ana yani asla gelmeyecek olan ana kadar ertelenecektir. Bu belirsizliğin izlerini, hem kendi modern tarihlerini çalışan Japonlarda hem de istemeden de olsa çoğu kez gelişmenin emperyal ancak çelişkili çizgisini bir biçimde Spencercı ya da marksist yollardan sürdüren Japon olmayan araştırmacılarda görebiliriz.

İki savaş arası Japonya'nın kitlesel basınında, fikir dergilerinde ve hatta sinema filmlerinde yürütülen canlı tartışmalarda, çağdaş yaşanmış deneyim "modern yaşam"

---

[1] Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (Londra: Routledge, 1994), 86.

olarak tanımlanıyor, büyük şehirlerin gündeliğinin ise her şeyin olup bittiği özel mekân olduğu öne sürülüyordu. "Modern hayat" olgusuyla ilgilenen pek çok düşünür ve yazar, bu deneyimin, sınaileşmiş Batının büyük kent merkezlerinde olup bitene benzer olduğunu gördü. Japon filozof Tosaka Jun, Japonya'nın bir istisna olmadığını görmüş ve Japonya'daki deneyimin modernliğin daha geniş dünyasının bir halkasını oluşturduğunu öne sürmüştü. Avrupa'da uzun süre kaldıktan sonra geri dönen Japon yazarlar ise istisnasız bir biçimde Japonya'daki gündelik hayatla Paris'te, Londra ve Berlin'de henüz gözlemledikleri hayatı karşılaştırıyorlardı. Japonlar için, bugünde yaşanmış deneyim olarak görünen ve "tarihsel sürecin açılımında" bir uğrak olarak ortaya çıkmış olan, daha sonra tarihsel sosyoloji tarafından toplumların gelişme şemasındaki kırılma ve kopuşları gösteren ampirik bir kategori olarak yeniden şekillendirildi, buna 1950'lerin sonunda *modernleşme kuramı* dendi.[2]

Bu dünya görüşü en temelde, siyasi ve hukuki biçimleri, dini ve kültürel örgütlenmeleri, toplumsal yapıları ve bireysel psikolojiyi bir dizi farklı seviyede düzenleyecek ve farklılaştıracak bir süreç birliği varsaymaktadır. Bölge çalışmalarının entelektüel ve akademik dünyası içerisinde modernleşme kuramı, Avrupa ve ABD'den sonra sınaileşen bölgeleri ve kendilerini sömürgeleştiren ülkelere göre gelişim açısından ikinci planda kalmış olan sömürge alanlarını, geç gelenler olarak tanımlamak ayrıca bu toplumları gelişmenin ve tarihsel zamanın içindeki homojenliğin, içinde nefes alınamayan çerçevesi içinde yeniden düzenlemek amacıyla kullanılmıştır. Böylece Amerikan sosyal bilimi, herhangi niceliksel zamansal farklılıkları dikkate almaksızın "Batı-olmayanın" bulunduğu yer ve onun toplumsal gelişimi hakkında karşılaştırmalı yargılarda bulunabileceği bir konum

---

[2] Peter Osborne, *The Politics of Time : Modernity and Avant-Garde* (Londra: Verso, 1995), 2.

edinmiştir. Gündeliklik kategorisinin ortaya koyduğu asgari birliğin tersine, modernleşme kuramı yapı ve gelişme uğruna deneyim olgusunu ihmal etmiştir.

Japonlar tarafından zaten yaşanmakta olan bugünün modern hayatı, bu gelişimsel yörünge üzerine yeniden oturtulmuştur. Batıyı tam ve gelişmiş, geri kalanı ise parçalı ve tamamlanmamış olarak sınıflara ayırmış olan eski ikilik, evrimci bir adaptasyon ve gelişme kavramsallaştırması ile ihraç bir büyüme modeli çerçevesinde yeniden biçimlendirilmiştir. Başta da belirttiğim gibi bu strateji, 1960'ların ve 1970'lerin akademik dünyasında bölge çalışmalarının araştırma gündemlerini hâkimiyeti altına almıştır ve bunun en mükemmel örneği de Japonya'dır. En umut kırıcı başarısızlık örneği ise sömürge olmaktan çıkmış Hindistan ve Hindistan'ın olası başarılı ekonomik ve politik modernleşmeye giden yolunun önünü tıkayan sömürge öncesi geleneğin toplumsal kalıntılarıdır. Hindistan'a bakan modernleşme heveslileri bir an için Çin Halk Cumhuriyeti'nin örneğini teşkil ettiği devrimci modele politik bir alternatif sağlayabilecek Asya'ya has bir başarı öyküsü –devrimci olmayan politik ve ekonomik gelişme- için bir fırsatın doğduğunu görür gibi oldular. Bu inancın arkasında modernleşme kuramıyla ilgili yanlış algı vardı; bu algıya göre, sömürgelikten çıkma ile Büyük Britanya'nın vesayeti arasında bir bağ vardı ve ikincisi ilkinin başarıyla gerçekleşmesi için zorunlu bir koşuldu. Bunun yerine Hindistan örneği, nihayetinde asıl kastedilen nesnenin çok ötesinde anlamlara gelen postkolonyal bir ızdırap örneğine dönüştürüldü; amaç yeni bir anlatı inşa edebilmek için önceki tüm sömürgeleşmiş toplumları içermekti. Bu tutumu yönlendiren, sömürgeleştirenin oluşumunun sömürgeleştirilenin göz önüne alınmaması hâlinde neden eksik kaldığını açıklamak adına bu ikisi arasındaki ilişkiyi sorgulayan ikililik mantığıydı.

Aradaki farklara rağmen, modernleşme kuramı ve onun postkolonyal takipçisi, niteliksel zamansal farklardan bağımsız, soyut karşılaştırmalı yargılarda bulunmayı sağlayan bir varsayımı yani tarihsel zamanın homojen sü-

rekliliği varsayımını paylaşmaktadır. Her ikisi de ama özellikle modernleşme kuramı, modernliğin, geleneğin, geçmiş ve geleceğin "kültürel deneyim ortamındaki tarihsel bütünselleştirmenin" kategorileri olduğunu ve dolayısıyla, tarihi zamansallaştırırken, gelişme aşamalarını –yaşanmış zaman- tek bir tarihsel bakış açısının sağladığı birlik içerisinde birbirine bağlayacak farklı yol ve biçimler talep ettiğini teslim etmede başarısız kalmaktadır. Peter Osborne bu tür zamansallaştırmalarm genelde belli türden (zamansal formlarla bilginin sınırlarını gösteren) epistemolojilcrle ilişkili olduğunu ve böylece pratiğe yönelik tikel yönelimler yani kendi deyimiyle "zaman olgusunun politikasını" ortaya koyduğunu belirtmektedir.[3]

Modernlik, gelenck vc postkolonyallik denen şeyler politik zamanın alanına yapılmış müdahaleler olarak görüldüğü için, modernleşme kuramı ile postkolonyal söylemin genellikle tek veya homojen bir tarihsel süreklilik çatısı altında sınıflandırdığı "kültürel biçimlerin" çalışıldığı tarihsel çalışmalar arasında bir ayrım yapmak gerekir. Modernleşme kuramının görmeyi engellediği – erken dönem, ekonomist inançlara sahip marksistler de bunu bir ölçüde paylaşmaktadır–, özgül bir kültürel biçim olarak, toplumsal formlar ve pratiklere göre değişen yaşanmış tarihsel zamanın bilinci olarak modernlik fikridir. Modernleşme kuramcıları, zamanın olduğu kadar mekânın deneyimlerine de bağlıdırlar. Kısmen bu farklar, modernliğin nihai olarak gündelikliğin mekânından farklılaşması yoluyla belirlenmektedir. Modernlik, bugünü asgari bir birlik olarak belirlediği ve böylece onu yeni olan ile farklı bir zaman, farklı tarihler ve kültürel âdetlerden ileri gelen kalıntı arasında bir kesişim noktası olarak koyduğu için, modern olanın farklı bükümlerinin üretimi mümkün hâle gelmiştir. Modernliğin bir başka vaadi de alternatif olmayan ancak onunla akran [coeval] ya da daha iyi bir şekilde ifade edersek çevresel

[3] A .g.e., xi.

[peripheral] modernlikler olmuştur (çevresel ile kastedilen, kapitalizmin İkinci Dünya Savaşı öncesindeki merkezleri ile kurulmuş olan ilişkidir); tüm toplumlar, bu çevresel modernlikler içerisinde küresel sermaye ve onun gerekliliklerinin sağladığı ortak bir referans sistemini paylaşmaktadırlar. Yine de her toplum, özgül zaman ve mekâna göre değişiklikler gösterir, "tamamen aynı değillerdir."[4] (Kapitalizm, uyguladığı prosedür ve geçirdiği süreçler birbirine benzese de, rejimini kurduğu her yerde hep farklı şekillerde gerçekleşmiştir.)

Bu açıdan bakıldığında modernlik, tüm toplumları içine yerleştirebileceğimiz zamansal bir yakınlık çerçevesi sağlamıştır. Bu Durkheim, Weber ve Simmel gibi klasik kuramcılar tarafından nadiren tahayyül edilmiş bir modernlik kavramsallaştırmasıdır. Eğer modernliği hareket ettiren, kapitalizmin arzulayan makinesi ise ve bu makine kendi üretim ve tüketim rejimlerini her yerde oturtmak istiyorsa, bugünün asgari bir birliği olan ve yaşanmış deneyim ile yeniden üretimin düzeyini gösteren gündelik de, aslında, daima belirli bir zamanda duran ve genelde yeninin bugünü ile çatışmalı bir ilişki içinde olan geçmişin aracılığıyla homojenliğin zorlayıcı talepleri arasında arabulucuk yapacaktır.

Batı sermayesinin dünyasının kenarlarında kalan ve başka yerlerde başka adımlar atan diğer toplumlarla beraber, Japonya'nın modern bir düzene doğru dönüşümü, modernliğin yalnızca Batılı bir düşünce olduğunun, dayatılmış

---

[4] Ben moda tanımlamalar olan "alternatif modernlikler," "ayrıksı modernlikler," "rekabet halindeki modernlikler" ve "geriye dönük modernlikler" gibi tanımlamalara karşı çıkıyorum, çünkü tüm bunlar "Batıda" formüle edilmiş "hakiki" bir modernliğin varolduğu ve diğerlerinin bunu takip eden bir dizi "kopya" ya da daha küçük bükümler olduğunu ima ediyor. Bu modernlik kavramsallaştırmaları ile ilgili sorun bunların zamansal farkı niteliksel bir farka (zamansal geri kalmışlık mitine) dönüştürmeleridir. Üstelik bunlar, "Batı" adını taşıyan imkansız bir birliğin varlığını ve böylece tüm yerel farkları hükümsüz kılma yetkisi veren birleşik bir deneyimi varsaymaktadır. Bu tam tamına Husserl'in 1930'larda, Avrupa'yı Yunan felsefesi ile özdeşleştirdiğinde kurguladığı "tindir." Bakınız Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences*, çev. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), 269-99.

olan Batı ve Batı-olmayan ikiliğinin (bu isimdeki olumsuzlamaya dikkat ediniz) ve bu ikiliğin ima ettiği diğer her şeyin, coğrafi konumu ve modernlik perspektifini belirlemesi gerektiğinin aslında bir kurgu olduğunu önceden ortaya koymuştur. Japonya; Çin, Güneydoğu Asya ve Orta Doğu'daki toplumlarla karşılaştırdığımızda erken ve hızlı modernleşmesi sayesinde şunu göstermiştir: Jeopolitik Batı'nın, modernliğin mekânı ile bu şekilde özdeşleştirilmesi, sadece kendi birlik ve üstünlüğünü kurmuş ve sürdürmüştür. Japonya bir kez modernleşmeyi yakaladığında ve Batılı bir ulusa karşı yaptığı savaşlardan birinde galip geldiğinde modernliğin jeopolitik tekeli kırılmıştır, ancak yine de Japonya'nın basit bir kopya olduğunu varsayma fikri varolmaya devam etmiştir.

Uygarlaşmış Batı ile etnografik Batı-olmayan arasındaki modernliğin mekânsal görünümünün büyüsü sonunda bozulmuş ve dünyanın her yerinde modernliğin yeni görünümleri ortaya çıkmaya başlamıştı, bu dünyanın deneyimleri her zaman veya zorunlu olarak, homojenleşmeyi gerektiren modellere boyun eğmemektedir. Japonya'nın gösterdiği gibi bu modernliği belirgin kılan şey, özgül bir yerde kökü olan ve aynı zamanda daha büyük bir mekân/zaman bağlamıyla da ilişkili olan gündelik hayatın mekânının biçimlenmesidir. Gündelik hayatın konumu pek çok belirgin imkân arasından yalnızca birine ve dolayısıyla toplumsal ilişkiler ve anlayış ağları içerisinde yalnızca bir ana işaret etmektedir. Bunun anlamı gündelikliğin Tokyo, Yokohama, Şangay, Kalküta ve Rio de Janerio gibi büyük metropoliten merkezlerinde biçimlendiği haliyle, tekil bir yerin deneyimi ve sınırların çok ötesine taşmış olan ilişkileri içerdiği ve yeni bir tür sınırsızlığa ulaşmakta olduğudur; bu sınırsızlığın içinde mekân [space] "'olmayan' ötekiler arasındaki ilişkileri canlandırmak" suretiyle giderek yerden [place] kopmaktadır. Japonya'da gündeliklik deneyimi "fantazmagori" olarak ortaya konmuştu çünkü yörenin –yer- içine yakın tarih ve kültürden miras kalmış pratik ve bilgilerden daha uzak ve farklı pratik

ve bilgiler girmiş ve onu şekillendirmişti.[5] Farklı ekonomik hayat formlarının bir arada varolması, sonuçta hem modern olan hem de modern olmayan farklı deneyimleri işaret eder hâle geldi; bu, kapitalist ekonomi politiğin kendi yayılmasının temel koşulu olarak ortaya çıkardığı eşitsizliğe (her ne kadar bu eşitsizliği, her yerde eşit gelişim iddiasıyla bastırmanın yollarını arasa da) izin veriyordu.

Gündeliklik kavramı, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sındaki modern kapitalist toplumun oluşumu üzerine bir yorum olarak gelişmiş olan modernlik hakkındaki bir söylem çerçevesinde formüle edilmiş ve yaşanmıştır. Her zaman ya da tutarlı bir biçimde apaçık bir kuramsallaştırmanın nesnesi olarak karşımıza çıkmasa da; çoklu, ayrıntılı ve her zaman her yerde mevcut olan görünümleri sayesinde doğrudan çözümlemeyi bertaraf eden bu kavram, modernliğin büyük kuramcıları tarafından net şekilde teşhis edilmiştir. Yine de, gündelik hayatın doğrudan ve apaçık bir şekilde kuramsallaştırılması İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Henri Lefebvre'in kendi kritiğini formüle etmesiyle; Gaston Bachelard'ın "ev"in merkeziliği ve birliği tanımlamalarını mekânın poetikasına bir örnek olarak sunmasıyla; Edgar Morin'in çatışmalı modernleşme alanıyla; Michel DeCerteau'nun Morin'in söz ettiği alanı bir mekâna dönüştürmesiyle; ve toplumsal tarihin makrokozmik iddialarından tatmin olmayan (bu noktada Heidegger tarafından üretilmiş olumsuz eşleştirmelerden ve Nazi dönemiyle özdeşleştirilen yaşanmış varoluştan bahsetmeye gerek yok) Alf Lüdtke gibi Alman emek tarihçilerinin işçinin ve işyerinin deneyimine dönmesiyle gerçekleşmiştir. Almanların farklı çizgisi, burjuva gündelikliği ile işçinin alanı arasındaki ayrımı bozma çabasını temsil ediyordu; amaç ise iş yerinin ve işçinin her hangi bir gündelik tanımının tam kalbinde olduğunu göstermekti.[6]

---

[5] Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990), 18-19. Türkçesi, Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı, 2004).

[6] Alf Lüdtke, *The History of Everyday Life* (Princeton: Princeton University Press, 1995), özellikle bkz. 3-40, 116-48, 69-97. Ayrıca bakınız Berliner

ABD'de Irving Goffman'ın, gündelik hayatı, insanların toplumsal sistemin işleyişi için gerekli olan rollerin temsillerini oynadıkları sonsuz bir sahne olarak gören erken bir çalışması vardı, ve Dorothy Smith kadınların genelde göz ardı edilen deneyimini hesaba katmak için gündelik hayatı sorunsal olarak yeniden gündeme getirmiştir; hatta bu alanın özel alan olduğu ve yeniden üretim alanını temsil ettiği iddialarını da sorgulamıştır.[7] Muhakkak ki Marx'tan bu yana düşünürler, gündelik hayatı düşünce ve ciddiyetin nesnesi olarak görmektedirler. Avrupalılar için gündelikliğin statüsü ve zamansallığı, modernliğin yapısı ve kamusal zaman ile yan yanaydı ve bu durum Joyce, Kafka ve Proust gibi yazarlar ile Bergson gibi filozoflar tarafından konu olarak ele alınmıştı. Stephen Deadalus şöyle der: "Şimdiye tutunun, bütün geleceğin içinden geçmişe aktığı buraya."

İleride göstermeye çalışacağım gibi, Japonya'da gündeliklik fikri iki savaş arasında ivme kazanmış modernleşme deneyiminin bir parçası olarak görülmüş ve Avrupa'daki tepkiden epey farklı bir yoğunlukta, kuramsallaştırmayı ve söylemi yönlendiren bir ilke hâline gelmiştir. Bu farka kısmen, ithal edilmiş görenekler [custom] ve yabancı kültürlerle özdeşleştirilmiş pratikler ile Japonlara miras kalmış ve anavatanlarından çıkmış olup yeni olanın işin içine girmesiyle sorgulanmaya başlanan Japon âdetleri arasındaki tezat neden olmaktadır. Bu süreç, birbirlerine daha yakın olan ve birlikte kültürel temas ve değişim anlamında uzun bir tarih paylaşmış Avrupa toplumları arasında daha küçük bir farklılaşmaya yol açıyordu; elbette burada yeni Sovyetler Birliği bir istisnadır çünkü o, hem Batının kapitalist şehirleri ile hem de yeni durumuyla birlikte varolan kendi tarımsal geçmişiyle çarpıcı bir

---

Geschictswersatt (hersg.), *Alltagskultur, Subjektivitat und Geschicte* (Munster: Verlag Westfallisches Dampfoot, 1994).

[7] Dorothy Smith, *The Everyday as Problematic* (Boston: Northeastern University Press, 1987).

zıtlık arz ediyordu. Avrupa deneyiminin kayda değer yanı ise, modernleşme sürecinin, nüfus artışının ve değişiminin çok kısa sürede gerçekleştiği Berlin gibi şehirlerde kazandığı ivmedir. Süreç, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesindeki on yılda güç kazandı ve onu izleyen on yıllarda hızlandı. Bu durum özellikle sanayi merkezinin çeperindeki ülkeler ve bölgeler için, Japonya gibi, Sovyetler Birliği gibi ve Asya ile Latin Amerika'daki sömürgeleştirilmiş ve yarı sömürgeleştirilmiş toplumlar için geçerliydi. Japonlar için ve muhtemelen Avrupa ve Kuzey Amerika dışındaki diğer toplumlar için de, başka bir yerden gelmiş olan yeni ile sarsıcı karşılaşma, bu gelişmenin süratinin altını çiziyordu.

Tokyo'da, Osaka'da ve 1920'lerin tüm sınaileşen dünyasında yeni sanayi ve finans şehirlerinin oluşumu "tarihsel bir konjonktürde" meydana geldi; bu konjonktürü niteleyen ise, barış zamanında tüketici malları üreten yeni sanayilerin kurulması, yeni kamusal ve özel finans kurumlarının gelişmesi, yeni seçim bölgelerinin doğması, yeni özne konumlarının oluşması, toplumsal cinsiyet ve cinsel kimliklerdi ki tüm bunlar, farklı bir ideolojinin ve onun modernizm adı verilen sayısız varyasyonunun biçimlenmesi için koşulları edimselleştirmiştir. Sınaileşen dünyadaki çoklu kültürel biçimleri birleştirebilecek hakiki bir ulusötesi kavram olarak modernizm, "yeni" üzerine temellenmiş zamansal bir mantık oluşturdu. Bu modernizm (ya da modernizmler) 1920'lerde gitgide artan bir şekilde "Amerikancılık" olarak bilinen kültürel gözlük aracılığıyla ifade ediliyordu. Paris'ten Tokyo'ya sınaileşmiş dünyanın tamamında Amerikanlaşmaya baş vurmak yeniyi, hızı, teknolojiyi ve yeni meta üretme tarzlarını gösteriyordu. Tıpkı 1929'da "Amerikancılık bizi bataklığa çekiyor. Bence uygarlığın yeni yol gösterici feneri burada yakılmış durumda"[8] diyen İtalyan oyun yazarı Pirandello gibi Japon

[8] Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, çev. Joseph Buttigieg (New York: Columbia University Press, 1996), cilt. 2, s. 17.

düşünür ve oyun yazarı Kikuchi Kan da iki yıl önce kendinden emin bir biçimde Amerikancılığın modernliğin başlangıcına ve Japonya'da yeni bir uygarlığa işaret ettiğini bildiriyordu. Sovyet yapılandırmacı [constructivist] Boris Arbatov, Amerika'yı Rusya'nın şehirlerini ve gündelik hayatını dönüştürecek yeni üretim tekniklerinin kaynağı olarak görüyordu. Amerikancılığın bu şekilde coşkuyla kutlanması, yaşanmakta olan ve her yerde mevcut bir gerçeklikten çok genelde bir arzuyu ifade ediyorsa da, yine de sanatta modernizm figürünün ve önceki geçmişi, artık gelecekten ayırmanın mümkün olmadığı sınırsız bir şimdi için reddeden manzara tarafından domine edilmiş tarihsel durumun ortaya çıkışının kanıtıdır. Sınaileşmiş dünyanın hiçbir yerinde hiçbir figür, hem teknolojik üretimin hegemonyasına –yani Gramsci'nin "Fordizm" olarak tanımladığı alan, ancak Gramsci coğrafi sahası dar ve birkaç tüketim sanayisi ile sınırlı olan bu alanı abartmıştır– hem de gündelik hayatta daha fazla metalaşmaya gönderme yapan "Amerikancılık"tan daha güçlü değildi. Walter Benjamin'in mekanik yeniden üretimin önemi hakkındaki ayrıntılı değerlendirmesini coşkuyla onaylayan Arbatov'dan Amerikancılığı yüzeysellikle ve seyreltik özelliklere sahip olmakla itham eden Oya Soichi'ye[9] kadar bu yeni kültürel güce verilen tepkiler çeşitlilik gösterse de, Amerikancılığın, sınaileşmiş dünyanın gündelik hayatındaki varlığı inkar edilemezdi.

Toplum kuramcılarının her yerde keşfettikleri üzere Amerikancılık, geçmişle olan ilişkisini koparma çabası ile her zaman aynı olanın içinde çok-yeniyi üreten sonsuz bugüne benzeyen sınırsız geleceği tahayyül etme çabası arasında kalmış bir bugündü. Bu anın kronolojisinin sınırlarını, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesindeki yıllar ve savaşın kötü sonuçları ile (her ne kadar ayrı bir postmodernliğin tam olarak ne zaman başladığı konusunda

[9] Oya Soichi, "Modan so to modan so." *Oya Soichi zenshu* (Toyo: Soyosha, 1929), cilt. 2.

endişe taşıyan bazı kişiler, modernizmin İkinci Dünya Savaşı sonrasında çöktüğünü düşünse de) İkinci Dünya Savaşı'nın başlangıcı, meta üretimi teknolojilerinin ve kitlesel tüketimin hâkimiyeti ve son olarak da savaş sonrası zor yıllar ile iki savaş arası dönem çizmekteydi. Modernleşme farklı ekonomilerin –kapitalist, kapitalizm öncesi ve sosyalist– bir arada varolmaları ve geçmiş ile geleceğin çıkarlarını yansıtan siyasi ve toplumsal güçlerin çatışmasının bitmek bilmez mücadelesi ile nitelendiriliyordu. Kapitalist modernleşme ve pazarın giderek merkezileşmesi, Sovyetler Birliği hariç tüm dünyadaki yeni toplumsal ilişkiler için çoktan belirleyici ilke olmuş ve günlük yaşamı bilinenden ve yakın geçmişte yaşandığı şeklinden oldukça farklı bir biçimde yeniden tanımlamıştı.

Tarihçi Arno Mayer, Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki bu istikrarsız politik bağlamı yerinde bir biçimde "eski rejimin devamı olarak" adlandırdı. Bunun anlamı Avrupa toplumlarındaki geleneksel, tarımsal kökenli liderlik biçimlerinin kapitalizmin ve sanayinin dönüşümünde hâlâ süren yetkili konumuydu.[10] Japonya'yı basitçe anlatırken Japonya'nın 1920'lerdeki modernleşmesinin genelde Sovyetler Birliği'ndekine benzetildiğini vurgulamak ilginç olacaktır; Japon düşünürlerin kendi toplumsal arzularını dışa vurmak için Rus avangartlarının kuramsal araçlarını kullanması da ilginçtir. Devasa kapitalist modernleşme uğrağına işaret eden ortak tarihsel konjonktür fikri, Siegfried Kracauer'ı, 1920'lerde bir dereceye kadar iyimser denebilecek şekilde, "metropoliten merkezler giderek daha fazla birbirine benziyor ve aradaki farklar yok oluyor" demeye itti.[11]

---

[10] Arno Mayer, *The Persistence of the Old Regime* (New York: Pantheon Press, 1981).

[11] Siegfried Kracauer, *The Mass Ornament*, bir önsöz ile çeviren ve derleyen, Thomas Levine (Cambirdge: Harvard University Press, 1995), s. 43-44. (Metinde *MO* olarak geçmektedir.)

Eğer kapitalist modernleşmenin başta yoluna çıkan her şeyi silip süpürdüğü, "Amerikancılık" mecazının gücünü arttırdığı, topraksızlaştırmayı sürdürdüğü doğruysa, kırsaldan üretim ve tüketim merkezlerine doğru büyük çaptaki göçlerle hızlı bir biçimde ve genelde de tamamen eskiden kalmış tüm referans sistemlerini yok ediyor demektir. Zaten yirminci yüzyılın başlarında Japon eleştirmen Yokoi Tokiyoshi kırsaldan şehirlere doğru bu kesintisiz akışı "şehir hastalığı" (*toshibyo*) olarak adlandırmıştı, ve Georg Simmel metropoliten yaşamının toplumsal ilişkiler ve psikolojik eğilimler üzerindeki özgül etkilerini açıklamaya çalışıyordu. Kapitalizm, üretim düzenini ve üretici yetkesini kurduğu her yerde miras kalmış kültürel kalıpları yağmaladı; bu gelenekleri sorguladı ve bazen onların bazı şeylere olanak tanıyan koşullarını yok etti; varolan toplumsal temellerin altını oydu ve eskiden kalan yaşamın ritmini düzenleyen tanıdık değerlere, göreneklere ve pratiklere açıkça karşı geldi, onları parçaladı ve içlerini boşalttı. Fiziksel ve askeri, zihinsel ve kültürel sömürgecilik, bu topraksızlaştırma programını izlerken iradi ve gayri iradi şiddet biçimleri kullanarak çok daha öteye gitti. Sonuç olarak şehirler kırsal alanlara kıyasla çok daha hızlı bir oranda büyüdüler ve kırsal kesim de genelde bu büyüme için gerekli sermaye ve emeği sağlamakta kullanılıyordu. Bu açıdan kırsal bölge ve sömürge, Yanagita Kunio'nun 1920'lerin sonuna doğru şehrin "harikalarına" baktığında fark ettiği gibi, "kurban edilme" acısını paylaşıyordu.[12] Japonya'daki yazarlar ve düşünürler 1930'ların sonuna doğru kendi durumlarını "hastalıklı" diye betimliyor, kültürel hapsolma koşullarının ise "tımarhane"ye kapatılmaya denk geldiğini anlatıyorlardı.

Kapitalist olsun sosyalist olsun yirminci yüzyılın hemen başındaki muazzam sınai dönüşümde, bugünün deneyimi

---

[12] *Teihon Yanagita Kunio zenshu* (Tokyo: Chikuma shobo, 1968-1971), cilt. 16, s. 28.

gündelik kavramı üzerinden örgütlenmiş ve birleştirilmişti. Batının kapitalist ülkelerindeki şehirlerde deneyimlenen ve yaşanan gündelik hayatın rutini ve ortaklığı sayesinde, henüz gerçekleşmemiş daha insani ve daha adil bir toplum vaadini görebiliyoruz; Sovyetler ise yeni düzeni sanayi proletaryasının yaşamında arıyordu; burjuva kültürü ve bu kültürün yeni olana karşı duyduğu cazibeden ve ondokuzuncu yüzyıldaki işçi sınıfı yaşamına atfedilen zevklerden kendini ancak sanayi proletaryası kurtarabilirdi.[13] Ancak şunu eklemeliyiz ki, gündeliklik Sovyetler Birliği'nin dışında bile daha insani varoluş biçimlerini var etme olanağına, metalaşmanın ve toplumsal soyutlamanın sınırlamalarından bağımsız farklı bir düzen oluşturma yetisine sahipmiş gibi görülüyordu.

Freud, *Gündelik Hayatın Psikopatolojisi* (1901)[14] adlı eserinde gündeliği, konuşmalardaki dil sürçmesinin daha derin, gizli anlamlara sahip olduğu mekân olarak ortaya koyduğunda, mevcut koşulların görünürlüğünde, yüzeydeki hareketleri yönlendiren derin ve açığa vurulmamış toplumsal yapıların var olduğunu gören Marx'a paralel bir şey söylemiş ama onun çok daha ötesine geçmiş oluyordu. Freud'a göre hiçbir şey önemsiz değildi, en sıradan konuşmanın bile beklenmeyen anlamları olabilirdi. Gündelik, bu yolla, görünüşe göre yüzeyinde gerçekleşen rutinleşmeye rağmen hem çok çeşitli ve karmaşık dışavurumların alanı hem de bilimsel araştırmanın ve politik müdahalenin nesnesi haline geliyordu. Bu yüzden gündelik, sadece sıradan ya da sıkıcı olmaktan ziyade "dinamik toplumsal gerçekliğin" birlikteliğini sağlıyordu.[15] Bu dönüşümle birlikte –hemen hemen her yerde sınaileşmenin tesis edildiği- 1920'lerdeki gündelik, artık asla sadece pozitivist bir olgusallığın alanı değildi, aksine, ortak deneyimin, daha derin çatışmaların ve açıklanma-

---

[13] John Roberts, *The Art of Interruption* (Manchester: Machester University Press, 1998), s. 14-15.
[14] Sigmund Freud, *The Pathology of Everyday Life*, çev. A. A. Brill (New York: Mentor Books, tarihsiz).
[15] Roberts, *The Art of Interruption,* s. 16.

sı rasyonel bilince olanak sağlayacak çelişkilerin gizlendiği ortak bir deneyimin mekânıydı. Gündelik hayat, olayların atıl bir biçimde deneyimlendiği bir yer değil, bundan böyle toplumların en derin çatışma ve arzu semptomlarının ortaya koyulduğu bir yer olarak görülüyordu. Savaşı izleyen yıllarda, "modern hayat" her yerde gündeliğe dönüştürüldü; ve bu, sadece yeni olandan şehirlerde yaşanmış deneyimin somutluğuna doğru önemli bir dönüşümün işaretiydi; bu şehirler ise şeyleşmenin kendi etkisini yarattığı ve yeni, politik ve kültürel olanakların alınıp satıldığı yerlerdi.

Japonya'da örneğin, savaşın hemen sonrasındaki dönemde ilkin "*modan raifu*" (modern hayat) olarak tanımlanan, nötr bir terim olan *seikatsu* (yaşam, yaşayan) ile aynı anlamda kullanılıyordu ancak sonraları "gündelik sıradan yaşam" (*nichijo seikatsu*) şeklinde düzeltildi ve nihai olarak olanağın rutine, alışkanlığa ve göreneğe bağlı olduğunun görüldüğü bir mekâna dönüştürüldü. Bu adlandırma, Japonya'da ve gündeliğin bugünü birleştirdiği tüm diğer yerlerde, modern ve yeni tarafından şoka uğratılmış ancak hâlâ farklı kalabilmiş olan bir deneyimin tanımını yapma çabasına bir örnek oluşturur. Gündelik hayat hem Walter Benjamin hem de Tosaka Jun'un gözlemlediği gibi, edimsel [actual] olanla ilişkiyi temsil eder, bunun anlamı tarihsel bugünün –şimdinin– edimselleştirilmesidir, amaç ise ondan geçmişin kaybolmuş ve unutulmuş sözlerinin, ve gelecek olasılıklarının elde edilmesidir. Şimdiyi edimselleştirmenin çok önemli bir parçası, vaadi bastırılmış bir şimdi olan geçmişi hatırlayabilecek engin bir yas tutma ve hatırlama faaliyeti gerektirmektedir. Bu hatırlama faaliyeti genelde, gerçekleştirici [performative] bir bugünün ortaya koyduğu tehlikelere alternatif olması için, tam olarak hangi zamandan kaldığı belli olmayan bir kültürel ustalığa gönderme yapan bir nostalji biçimini aldı. Burada edimselin karşılık geldiği şey sadece şimdiki varoluşun olgusallığı değildi, daha çok bizi farklı bir şimdiye götürebilecek, Benjamin'in açıkladığı gibi terkedilmiş tanınabilirliğin şimdisini doldurabilecek somut deneyimin edimselleştiril-

mesiydi. Gündeliklik yalnızca şimdiyi örgütleyen asgari bir birlik değildi, aynı zamanda yaşanan deneyimi birleştirecek, gündelik olanı sanat ya da siyasetle aynı çizgiye getirecek ve böylece bugünü tehdit eden çelişki bölünmelerine damga vurmayı garanti edecek pek çok yol da açtı.

Bu bağlamda elimizde, yeni Sovyetler Birliği'ndeki gündelik hayatın temsillerinin verdiği mücadelelerin özgül yapılarının zamanı ve mekânı açığa çıkardığını ve gündeliğin nasıl bunları birleştirdiğini açıklayan John Roberts örneği var; bunun dışında, iki savaş arası dönemin Fransa'sında şarkıları ve popüler zevkleri işçi sınıfının gündelik hayatıyla ilişkilendirmenin birleştirici gücünü gösteren Adrian Rifkin[16] örneği, ya da 1960'lar Fransa'sında sömürgesizleşme ve Cezayir savaşınca meydana getirilen bölünmenin nasıl toplumsal yaşamın, arabaların, temiz bedenlerin ve yeni uzman kadroların yaşamlarının modernleşmesi üzerine kurulmuş yeni bir kavram olan orta sınıf gündelikliği ile tamir edildiğini gösteren Kristin Ross[17] örneği var. Japonya'da ise Gonda Yasunosuke'nin savaş öncesi eseri, popüler kültür ve boş zamanı çalışma ile bağlantılandırmış, geleneksel hazlar ve fiiller ile yeni büyük şehirlerdeki işçi sınıfının yeni eğlence biçimlerinin bir arada varolması gerektiğine dikkati çekmiştir. Daha yakın bir zamanda Michael Dutton, Maosonrası Çin'deki "sokak yaşamının" yürüyen bir montaj oluşturmasına rağmen nasıl hâlâ gündelik hayatı birleştirmeyi başarabildiğini göstermiştir.[18]

Gündeliklik hakkındaki söylemin ayırt edici özelliği, bu söylemin önemsiz, sığ ve abes olaylardan yola çıkarak sık sık çeşitli pratiklerin ayrıntılarına yoğunlaşmasıdır. Siegfried Kracaucer'ın *Mass Ornament* adlı kitabında yazdığı gibi "Çağın tarihsel sürecte kapsadığı yer, çağın kendi

---

[16] Adrian Rifkin, *Street Noises* (Manchester: Manchester University Press, 1993).
[17] Kristin Ross, *Fast Cars, Clean Bodies* (Cambridge: MIT Press, 1995).
[18] Michael Dutton, *Street Life China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

hakkındaki yargısından çok onun önemsiz, yüzeysel açımlamalarının çözümlenmesiyle belirlenir" (s: 75). Kracauer, *Die Angeststellten* adlı eserinde, iş mahkemesine yaptığı ziyaretler boyunca, işçilerin ekonomik yaşamlarındaki olayların toplamda nasıl onların varoluş koşullarını belirlediğini incelemektedir. Fakat aynı zamanda "kendimizi insanlığı belirleyen büyük olaylar tarihi hülyasından" kurtarmamız gerektiğini de hatırlatır. İşçilerin yaşamlarına devamlı surette tesir eden daha çok gündelik hayattaki küçük felaketlerdir, kaderlerini "minyatürize edilmiş olaylar" etkiler.[19] Bu, Georg Simmel'in daha önce "anlık resimler," "enstantaneler" dediğidir; bunlar toplumsal gerçekliğin "kişisel ince çizgisini" oluşturmaktadır. Marx, Weber ve Durkheim gibi önceki kuramcılar çabucak geçmekte olan, süreksiz ve keyfi olan gerçekliğin deneyimlendiği durumlardan çok toplumsal bütünlüğün çözümlemesine yoğunlaşmışlardır. Gündelikliğin nasıl şeyleştiğinin belki de en etkili yorumcusu olan Georg Lukacs bile bu olguyu, deneyim uğrakları kılığı altında değil bütünsellik simgesi altında göstermeyi yeğlemiştir.[20] Tıpkı Joyce'un Leopold Bloom'un yaşamındaki bir günü anlatışında veya Kracauer'ın "spottaki alıntılar veya gözlemler şu ya da bu kuramın örnekleri olarak değil gerçekliğin örnek alınacak durumları olarak görülmeliler" ifadesinde olduğu gibi[21], bu taktik genelde, tekil bir deneyimi veya tezahürü [manifestation] daha büyük ve açıkça ifade edilmemiş bir bütünün metonimisiymiş gibi görmeye neden olmuştur. Daha tanıdık bir şekilde Walter Benjamin bu parlayan uğrakları "diyalektik imgeler" olarak tanımlamıştır.

Buna karşın Marx, Durkheim ve Weber gibi büyük toplum kuramcıları, sanki toplumsal veya temel kurumlar

---

[19] Siegfried Kracauer, *Die Angestellten* (Allensbach: Verlag für Demoskopie, 1929), s. 49-50. (metinde *A* olarak geçmektedir); ayrıca bakınız Siegfried Kracauer, *The Salaried Masses*, çev. Quintin Hoare, giriş Inka Mulder-Bach (Londra: Verso, 1998), s. 62. (Metinde *SM* olarak geçmektedir.)

[20] David Frisby, *Fragments of Modernity* (Cambridge: MIT Press, 1986), s. 6-7.

[21] Kracauer, *Die Angestellten*, s. xix.

sabit ve sağlam araştırma nesneleriymiş ve onlar aracılığıyla modern olan çözümlenebilirmiş gibi, bütünlüklerin şekillerinin haritasını çıkarmaya çalıştılar. Bu anlık tepki, özellikle Marksistlerin gündelik hayatı neden tutarlı olarak değerli bir araştırma nesnesi olarak görmekte yavaş kaldıklarını ve neden onun yerine davranışları, kapitalist üretim tarzının ve onun toplumsal biçimlenmesinin yaklaşmakta olan çöküşünü ortaya koyan toplumsal bütünlüğün daha büyük yapılarına baktıklarını kısmen açıklamaktadır. Deneyim genelde ideolojik derin düşünceye indirgenirken yapılar somut ve maddi gerçekliği sunuyordu. Bu açıdan bakıldığında gündelik olan, kapitalizm ve modernlik üst başlığı altında sınıflandırılmıştı, bilinç ve deneyimse şeyleşmiş bir durumda donmuş hâlde bırakılmıştı, ve Lukacs'a göre, "düşünceleri" ve "hisleri" baştan başa nesneleşmiş bürokratın aksine yalnızca proletarya, her ne kadar "insan olmaktan çıkmış", "ruhu" zayıflatan bir meta figürüne dönüştürülmüş olsa da yalnızca proletarya hâlâ "şeyleşmeye karşı isyan edebilecek" durumdaydı.[22] (Şunu da belirtmeliyim ki Heidegger'de bu şeyleşmiş durum, özgün olmayan [inauthentic] gündelikliğe, *das Man*'ın dünyasına dönmüştür.)

Metalaşma süreci bugünü sırasıyla birdenbireliğe, sonsuz eşzamanlılığa, hep-aynıdaki (Husserl'in "belleksel" kaynağı) yeniye indirgedi ve hayatın tarihsizleşmesine neden oldu, "içinde olayların birbirinden bağımsız, aralarında hiçbir anlatısal bağın olmadığı imgeler olarak tüketildiği" bir tarihsizleştirmeye.[23] Weber, Simmel ve Kracauer gibi düşünürler gündelik hayatı epey sıkça, tıpkı Tosaka Jun'un tahayyül ettiği gibi, anların [instants] sırayla üst üste bindiği kalıcı bir bugün olarak görme yoluna saptılar, bunu yaparken de bu düşünürler metanın tarihsizleşmiş

---

[22] Georg Lukacs, *History and Class Consciousness*, çev. Rodney Livingstone (Londra: Merlin Press, 1971), s. 172. Türkçesi, Georg Lukacs, Tarih ve Sınıf Bilinci, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Belge, 1998).
[23] Osborne, *The Politics of Time*, s. 197.

olduğunu var sayarak, bu kapitalizm deneyiminin ürünlerini, kültürel olarak özgül olmayan, belirsiz ve her yeri homojenleştiren şeyler olarak gördüler, ilginçtir ki bu, kapitalizmin kendisini ideolojik olarak temsil ediş şekline epey yakındı. Hatta Heidegger daha ileri gitmiş, sahte ve tarihsel olarak yanlış –özgün olmayışın alanı– olan gündelik hayatın olumsuzluğunu ortaya koyan –tarihlilik [historicality] adını verdiği– farklı bir tarihselleştirme kavramı formüle etmiştir. Ancak Heidegger, gündelik hayatı, tarihi ve bunların birbirleriyle ilişkisini yeniden düşünürken, bunları modernlik ve modernliğin zamansallığına dair her hangi müteakip bir düşüncenin önüne koymuştur. Savaştan önce yalnızca Benjamin ve belki de Portekizli şair Fernando Pessoa, gerçeküstücülüğe duydukları hayranlıktan dolayı, gündelik olanda onun farkının gizemini ve rutin ve aynılığın pürüzsüz yüzeyinin altında gizlenmiş tarihin sınır çizgisini görmüşlerdi. Yine de şunu belirtmek gerekir ki, pek çok Japon yazar da gündelik hayat alanında, onun tarihinin işaretini, gündelik hayata ilişik olan tarihsel zamansallığın kristalleşmesini ve birbiri ardına gelen bugünlerin toplamını keşfettiklerini iddia ediyorlardı; ayrıca gündelik hayatta ulaşılabilir olan olanak alanından farklı olarak, gündelik hayatın hâlâ farklılığın uğraklarına hayat verebilecek ve yarının bugünle aynı olmayacağının sözünü verebilecek yetenekte olduğunu düşünüyorlardı.

Marx, modernliği yeniye adanmış tarihsel bir oluşum olarak düşünmekle kalmamış, aynı zamanda yeniyi geçici bir olgu olarak almıştır. Ancak bana göre Weber, bu tarihsel olgunun coğrafi konumunu katiyetle Batıya sabitlemiş ve tarihsel olmaktan çok uzamsal dev bir tarihsel sosyoloji kurmuştur, bu sosyoloji modern gündeliği özgül bir yerde kurmuş ve onu, kapitalizmin en iyi örneğini teşkil ettiği, rasyonelleşme sürecine (şeyleşmenin öteki yüzüne) bağlamıştır. Weber rasyonelleşmenin beraberinde getirdiği gündelik hayatın rutinleşmesini, giderek gündelik olmayan hayatın alanına ait bir şeye dönüşen, kendi tahakkümünden ve güya gündelik olanda motivasyon, anlam ve davranışın hesabını verecek ruhsallık kaynaklarından kaçma

yetisine sahip olan dinden ayırmaktadır. Weber'in şemasının ardında yatan ve Simmel'in düşüncesinin de temelinde olan, nesnel ve ampirik dünya ile somut ve tarihsel yaşamdan ayrıştırılabilir ya da bağımsız olan içsel bir alanın varlığı arasında var olduğu düşünülen ayrımdır. (Chaterjee gibi yazarlarda ise bunun postkolonyal karşılığını görmüştük.) Birincisi değiştirilemez bir şey olarak ikincisi ise motivasyon kaynağı olarak görülüyordu, ancak düzeni değiştirmek için değil ona aşkın bir görevmiş gibi hizmet etmek için. Lukacs spesifik bir ideolojinin formülasyonu sırasında, "mezheplerin devrimci dinselliği" ile kapitalizmin dış dünyasına hizmet arasındaki ilişkiyi görmüştü. Şöyle yazıyordu: "Çünkü, aşkın bir felsefe tarihi ile bütünsel soyutlama noktasına kadar saflaştırılmış, tüm et ve kan kalıntılarından arındırılmış maneviyatın [inwardness] birliği, aslında kapitalizmin temel ideolojik yapısına karşılık gelir."[24] Aslında akılcı çıkarın gündelik dünyası ile rutinin ve gündelik olmayan maneviyatın mekânının birbirlerinden ayrılması kuram ile pratiğin, araçlarla amaçların birbirinden ayrılmasını pekiştirdi. Fakat hem Weber hem de Lukacs, gündeliğin nasıl kolayca, hayatın tam ve eksiksiz bir şekilde akılcılaştığı bir alan olmaktan kaçınabileceğini gözden kaçırmışlardır, gündelik, pekâlâ kapitalizmin başarısının eşitsiz değil aksine eşit bir gelişmenin destekçisi olduğunu varsayarak bunu başarabilir.

Weber gündelikliği, meslek kuramına –bir çağrı (*Beruf*)– başvurarak birleştirmeye çalıştığı farklı sahalar olarak sorunsallaştırırken Georg Simmel de, bu kavramı modernliği olanaklı kılan bir koşul ve yaşanmış varoluşun kalıcı özelliği olarak kabul etmiştir. Ona göre "geçici", "kaçak" ve "olumsal", ortaya çok büyük bir yöntemsel sorun çıkarmaktaydı: Esasen süreksiz ve kısa süreli olan bir şeyi analiz nesnesi olarak nasıl yakalayacağız. Daha önemlisi Simmel, Marx'ın aksine, süreksiz ve kısa süreli olanın, tarihsel zamansallığın

---

[24] Lukacs, *History and Class Consciousness*, s. 192.

özgül bir formu olarak modernlik deneyimini ortaya koyan müteakip gelişme safhalarına yol açmadığını düşünüyordu. Dev eseri *Paranın Felsefesi*'nde, onu önceleyen tüm geçmişlerin sonucu olarak veya henüz yaşanmamış ya da deneyimlenmemiş tarihin ara istasyonu olarak bugüne yoğunlaşmıştı. Simmel'e sadık Kracauer ise Simmel'in "tarihi kavrayacak esaslı bir biçemden" yoksun olduğuna inanıyordu. "Tarihsel olayların yorumlanması ona yabancıdır ve insanların kendilerini herhangi bir anda içinde buldukları tarihsel durumun muhasebesini pek az verebilmektedir." (*MO*, s. 225). Simmel'in incelediği fenomenlerin belli bir tarihselliği [historicity], fark edilebilir bir zamansallığı yok, bunun yerine yalnızca onların dünyadaki tüm diğer şeylerle bağlantısını ortaya koyan bir varoluşları var. *Paranın Felsefesi*'nde tasvir edilen dünya hiç adı anılmasa da ya da en ufak bir biçimde tarihselleştirilmese de kapitalizmin dünyasıdır; para, değiş tokuş ve sanki dünyayı sınırsız bir zamansallık, sonsuz bir bugün için tamamen terk etmiş değer üretimi ile yönlendirilen bir dünyadır.

Simmel, işte bu bugünün kalbinde, nesnel ve öznel kültürler arasında giderek büyüyen bir çatışma, hızlandırılmış bir gündeliklik ile ampirik alanın yanında durma ve onu anlama yetisini giderek kaybeden bireyin deneyimi arasında büyüyen bir çatışma olduğunu sezmiştir. Para ve değiş tokuş "öznenin dışsal faaliyetlerini"[25] şeyleştirerek bu "öznelerin göreceliliğinden başka bir şey olmayan" soyut değeri ifade eden nesneleşme sürecini yönlendirdiler (*PF*, s.121). Çünkü para, mallar arasındaki değer ilişkisini ifade eder, onları ölçer ve değişimlerini kolaylaştırır, "dünyaya, birbirinden tamamıyla farklı köklere sahip bir güç olarak girer" (s.122). Simmel parayı nesnel ile öznel alanların birbirinden ayrılmasının sebebi olarak görmüştür. Şöyle der: "Değerin metafizik yüceltilişi, yalnızca öznenin bilincindeki

---

[25] Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, çev. Tom Bottomore ve David Frisby (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978), s. 128. (Metinde *PF* (Paranın Felsefesi) olarak geçmektedir.)

değerlerle ilintili olan günlük hayattaki değerlemelerde [valuations] hiçbir rol oynamaz." Değer, tüketici ile Simmel'in arzu diye tanımladığı "kişinin hazzının sebebi" arasındaki mesafenin artması ile gelişir. "Haz imkânı, geleceğin bir imgesi olarak, bugün içinde bulunduğumuz koşullardan ayrı tutulmalıdır ki şu an bize uzak olan şeyleri de arzulayabilelim." Nietzsche'nin "aristokratik pathos"unu hatırlatan mesafe, artık arzu ile ulaşılabilirlik arasında büyüyen bir boşluk olarak betimleniyor (s.69).

Bu bölünmüş dünyada Simmel'in ilgisini çeken; gündelik hayatı, sürüklenen ve çabucak kayıp giden parçaların dünyasını deneyimleyen bireysel öznenin kullandığı kiptir; sıradışı yaşam değil de "gündelik varoluş ve onun tüm isimsiz uğraklarıdır" Simmel'in ilgisini çeken.[26] Her ne kadar Simmel, bireysel öznenin gündelik hayatı tamamen anlama kapasitesini aşan nesnel, ampirik bir alan gördüyse de öznel kültürün "insanın yalnızca kendisinin dışında olanı kendi gelişimine dahil ederek varolacağı" konusunda emindi.[27] Simmel'e göre dış dünyanın, ne kadar uzak olursa olsun bir yerde iç yaşama, kendisinin deyişiyle "ruh"a gireceği ve onun oluşumunu etkileyeceği aşikâr idi. Yaşanmış deneyim olarak alınan, ham, dolayımsız bir maddesellik değildi, daha çok çabucak kayıp giden parçaları içsel yaşamla birleştirmek anlamına gelen ve kendisinin adlandırmasıyla "içsel asabiyet [nervosity]" tarafından dolayımlanmış, şekil verilmiş ve defalarca üstünden geçilmiş bir şeydi. Simmel bu yolla, somut bir yer olarak gündelik hayatın gerçek alanından uzaklaşıyor gibi görünmektedir, bundaki amaç ise deneyimin hafızasına yakınlaşmak ve pek çok anlamı içinde bir tür "görme" duygusu taşıyan deneyimle (*Erlebnis*) doğrudan ilişkiye geçmek, içsel öznel alanı nesnel olana ve bireyin etrafında onu ablukaya almış

---

[26] Alıntı, Frisby, *Fragments of Modernity*, s. 63'den yapılmıştır.
[27] Georg Simmel, *On Individuality and Social Forms*, derleyen D. Levine (Chicago: University of Chicago Press, 1971), s. 230. (Metinde *GS* olarak geçmektedir.)

olan nesneleşmeye karşı, şimdi ile çifte şeyleşmiş bir karşılaşma elde etmektir (*PF*, s.450). Bir başka deyişle Simmel basit düşünmeye karşıdır.

> Gündelik hayatın giderek daha yoğun bir biçimde üretimlerinde ne kadar çok entelektüel çabanın harcanmış olduğunu tasavvur edemeyeceğimiz nesneler tarafından sarılışında olduğu gibi zihinsel ve toplumsal iletişimimiz de sembolik terimlerle doldurulmuştur; bu terimler için kapsamlı bir entelektüel birikim ortaya çıkmıştır ancak bireyin bunlara yalnızca asgari düzeyde ihtiyacı vardır.

Bu durum, nesnel dünyanın "öznel kültür" üzerindeki tahakkümünü oluşturmaktadır, "nesnel kültür her geçen gün, her yönden gelişirken, bireysel zihnin, gelişiminin biçim ve içeriğini hâlâ o kültürden daha da uzaklaşarak zenginleştirebilmesi ve bu gelişimin yavaş adım gerçekleşmesi bir uyumsuzluk doğurmaktadır" (*PF*, s. 449).

Simmel, "Metropol ve Zihinsel Yaşam"da şehri ve özellikle şehrin sokaklarını "ekonomik hayat, iş hayatı ve toplumsal hayatın temposunun ve çokluğunun" mekânı (*GS*, p.325) ve işbölümünün sebep olduğu yaratıcı faaliyetin yoğunluğu ile uyuşmazlığının en büyük olduğu andaki zamansallık olarak tanımlıyordu. Büyük kentler, sakinlerini "aşırı nesneleşmeye" ve onların "şeylerin ve güçlerin karşı konulmaz büyüklükteki örgütlenmesi içinde (...) aşama aşama, ilerleme, tinsellik ve değer ile ilintili her şeyi ellerinden kaybederek (...) tek bir dişli hâline gelmelerine" yol açan kentin bireyi yutma eğilimine karşı direnmeye zorluyordu (s.337). Nesnel varoluşun gelgit dalgasına – Simmel buna homojenleşme diyordu– ve "öznel formun" endişe verici bir biçimde ortadan kayboluşuna karşı son kale içsel yaşamın derinlikleriydi.

İşte bu yüzden Simmel'in genişleyen para ekonomisinin sonuçları ile bu ekonominin gündelik varoluşu nasıl yuttuğunu ele aldığı yer kentti. Lukacs'a göre Simmel, *Paranın Felsefesi* adlı eserinde, gündelik hayatın maddi içeriğinin, "şeyleştirilemez artığın" kişiselleşmiş karakterini ve kişinin kesin mülkiyetini garanti edebilmesi için tamamen

maddi ve kişisel olmayan bir biçim alması gerektiğine inanıyordu. Bunun anlamı ise, iki ayrı alan arasındaki ilişkiyi anlamayı sağlayacak olan dolayımın var olmadığının farkına varmaktı. Simmel'e göre "dolayımın yardımıyla" kavranması gereken "şeyin ta kendisi" bütün her şeyi açıklamakta kullanılacak bir kabul edilmiş ilkeye dönüşür. Lukacs'ın dediği üzere, buradaki ve şimdideki "burjuva varoluşunun açıklanmamış ve açıklanamaz olgusallığı" değer statüsüne yükseltilerek ebedi doğa yasası görünümünü alıyor ya da her zaman geçerli olabilecek kültürel bir değeri oynuyor.[28] Simmel'in teslim ettiği gibi, modern insan o kadar çok kişidışı, cansız nesneler tarafından sarılmış durumdadır ki giderek daha fazla bireysellik karşıtı bir toplumsal düzende yaşadığı fikrini kabul etmek durumunda kalmıştır. "Kültürel nesneler birbirine bağlı, kapalı bir dünyaya doğru öyle bir evrim gösterdiler ki pek az noktada öznel tin [*Geist*] kendi iradesi ve hisleriyle müdahale edebilir durumda" (*PF*, s. 459-461). Nesneler ve insanlar birbirlerine yabancılaşmaktadırlar (s. 460).

Bir öznellik adası, "tamamen özel alana ayrılmış gizli bir yer" edinmeyi başarabilmiş talihli modern insan bile aynısını yapar, çünkü para bizim "şeylerle doğrudan temasımızı engeller" (s.469). Para aslında Simmel'in, şimdiyi ebedileştirmiş olan ayrımı açıklayabilecek dolayımların yerine ikâme ettiğidir (s. 485, 484). Tarih, "sadakât" adını verdiği koşulların yaptırımıyla yok olmalıydı. Para ve değiş tokuşun yönlendirdiği modern hayat, tüm doğal "sürekliliklerı" yok etti çünkü "kültürün düzleştirme etkisi" yıl boyunca yaşamın tüm gerekliliklerine ulaşılabilirlik garantisi vermektedir. Bu kültür, her şeyin bir zamanı var fikrini ortadan kaldırıyor çünkü "para ile, istediğinizi, istediğiniz zaman satın almanız" mümkün. Bu yüzden bireyin duyguları ve isteklerinin artık takip etmesi gereken ve "bunları tatmin etmek için bir tür sürekliliği güçlendirecek bir ri-

---

[28] Lukacs, *History and Class Consciousness*, s. 156-157.

tim" yoktur (s. 487). Bu şablonlaşmış sürekliliğin yıkımının içinde saklı olan anlam şudur: Kültür hem zaman hem de mekâna karşı üstün gelmiştir ve zamanın belirli dönemleri artık faaliyetlerin çerçevesini belirleyemeyecektir. Aksine "onlar artık yalnızca irademizle yeteneğimiz arasındaki ilişkiye ve onları başarmamızın tamamen nesnel koşullarına bağlıdırlar" (s. 488). Bu dünyada zaman, herhangi bir gerçek ayrıma itaat etmeyen bir bugün içine sıkıştırılmıştır ki bu bugünün içinde zamansallığın kendisi geçmiş, bugün ve geleceğin sınırlılığından özgürleştirilmiştir. Tarih, artık sürekliliğin değil yalnızca "iradenin," "yeteneğin" ve "onları başarmanın nesnel koşullarının" imlediği gündelik hayatın her zaman var olan imgesine indirgenmiştir. Simmel'in başka bir yerde açıkladığı gibi geçmiş yalnızca, "harabelerden" arta kalan yerlerde bulunabilecek olan kendi izlerinde varoluyordu ve bu izler şu an modern hayatın manzarasında, sürekli bir bugün ve onun "güçlü bugünlük hissi"ni üretmek üzere daimi olarak dondurulmuş nesnel-öznel alan ayrımından önceki yok olmuş bir uğrağı hatırlatırcasına karşımızda duruyor.[29] Şöyle de söylenebilir, Simmel'in bugünü metanın zamansız dünyasıydı.

Simmel ve Lukacs gibi Batı Avrupa'daki farklı düşünürler, anlamı ve olanağı yeni kent gündelikliğinde konumlandırmak için meta formunun kabuğunu delip geçmek gerektiğini daha erken idrak etmelerine rağmen, aynı sorunun yeni Sovyetler Birliği toplumunda ele alınması bir süre gecikti. Yeni Ekonomi Politikasının (NEP) ilk ve "karnavalvari" yıllarında ve sanatta, Stalinizmin yükselişine kadar devam eden heyecan verici bir deneyimin yaşandığı 1920'lerde kapitalist metalaşma ve nesnenin statüsü sorunu, yeni tekniklere dayanan fakat insani, rasyonel fakat şeyleşmenin olmadığı bir düzen görüntüsü sağlamak amacıyla tersine çevrildi. John Roberts, Rus Devriminin, gündelik kavramını daha da keskinleştirdiğini çünkü bu

[29] Alıntı, Frisby, *Fragments of Modernity*, s. 99'dan yapılmıştır.

toplumun tarihte ilk kez, işçiyi içinde bulunduğu toplumsal gerçeklikten sorumlu tuttuğunu iddia etmektedir.[30] Bundan dolayı Sovyet toplumundaki gündelik, Batının sınaileşmiş devletlerindekine kıyasla siyasallaşmaya daha açıktı; aynısı, esinlerinin kaynağını, kendi toplumlarındaki bir devrimi kurgulamak ve olası kılmak için, toplumsal deneyimlerden alan düşünür ve aktivistlerin bulunduğu Japonya gibi doğudaki modernleşmekte olan ülkeler için de geçerliydi. Japon deneyiminin eşi görülmemiş yeniliği ilginç bir katkıydı, 1868'de devrilen feodalizmin ardından uzun bir süre modern devlet ortaya çıkmamış ve Japonya, Meiji liderliğinde, Birinci Dünya Savaşı'na kadar gayet dikkatli bir şekilde modern toplumun altyapısıyla donatılmıştır. Leon Troçki ise 1924'te, iç savaş süresince yeni bir toplum kurarken karşılaşılacak sorunların bir envanterini içeren, yeni Sovyet gündeliği üzerine alelacele bir kitap kaleme almıştır.[31]

Daha sistematik bir kuramsallaştırma ise, radikal prodüktivist ve Proletkult'un [Proleter Kültür] önceki üyelerinden biri olan Boris Arbatov'un yazılarında ve Bakhtin ile Voloshinov'un sonraki düşüncelerinde karşımıza çıkıyor. Proletkult'un, sanatı ve gündelik hayatı üretim sürecinin kutsanması çerçevesinde birleştirmeye yönelik solcu ihtiyacına yanıt verirken Arbatov, bakışlarını, burjuva zanaatkarvari sanatın kalıntıları ve sanat sanat içindircilerin yavaş yavaş kaybolmakta olan kibri ile özdeşleştirdiği "iyi tasarımın" çok daha ötesine dikti. Temel eseri olan *Sanat ve Üretim*'e göre (1927), proletarya için "sanatsal teknik ile genel toplumsal teknik arasındaki tarihsel olarak belirlenmiş engeli" kaldırmak şarttır.[32] İlginçtir ki, bu programın iddiaları, Japon sa-

---

[30] Roberts, *The Art of Interruption*, s. 16.

[31] Bakınız Leon Trotsky, Problems of Everyday Life (New York: Monad Press, 1979). Türkçesi, Lev Troçki, Gündelik Hayatın Sorunları, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Yazın Yayıncılık, 2000). Gramsci'nin *byt*'ın –gündelik hayat ve Troçki'nin "Amerikancılıkla ilgisi"- konumu ile ilgili olarak bu eseri okuyuşu dikkat çekicidir (Gramsci, *Prison Notebooks*, s. 215).

[32] Roberts, *The Art of Interruption*, s.18.

natçı/düşünür Murayama Tomoyoshi'nin ve onun kendisini adamış yapılandırmacılardan oluşan grubunun (MAVO) önerileri ile neredeyse özdeştir.[33] Arbatov, geçen yüzyıldan beri zanaatkarvari sanatı yönlendiren, etkilenimci [expressivist] ve bireyci estetik duyarlılığın yerine, bireysel üretim ile gündelik hayatı yeniden birleştirmeyi vaat eden bir duyarlılık koymayı önermiştir. Arbatov'un gündelik hayat kavramsallaştırmasında sanatçı ile işçi arasında bir ayrım olmayacaktır, şeylerin kullanım değeri ile değişim değerini birbirinden ayıran bir boşluk olmayacaktır. Bu gündem kendisinin daha önce yazdığı "Gündelik Hayat ve Şeyin Kültürü" (1925) adlı çalışmasının da merkezindedir; her ne kadar tüketim, bu üretim, teknoloji ve sanatın eskiden kalan tanımlamalarında yapışık olarak bulunsa da Arbatov, çalışmasında sosyalist toplumda şeyleşmemiş tüketimin orijinal bir muhasebesini sunmaktadır.[34] Nesnenin toplumsal ilişkileri çoktan ayarttığı ve içinde toplumsal soyutlama rejimi kurmakta olduğu Batı kapitalizminin deneyiminin aksine, nesnenin "işlevsel ve etkin şeylere" dönüşebilme yetisine sahip olduğunu gösteren Arbatov, şeyin "insan pratiği ile birlikte iş arkadaşı" olarak davranabileceğine inanıyordu. (Arbatov, s. 126). Çağdaşı ve kent araştırmacısı olan Japon Kon Wajiro gibi Arbatov da şeyin bir nesneleşme aracısı olmaktansa üretici öznelliği güçlendirebileceğine inanmıştır. Çünkü modern toplum, kendi günlük ilişkilerinde nesnelerin üretimiyle güçlendirilmiştir ve insanlar kendi özne konumlarını, bahsettiğimiz sayısız şeyin kullanımı aracılığıyla edinmekteler. Bu Kon'un, satın alma ve farklı şeyler kullanmanın sonucu olarak biçimlenen yeni özne konumları kavramsallaştırmasında kullandığı taktiğin aynısıdır.[35]

---

[33] Bakınız H. D. Harootunian, *Overcome by Modernity: History, Culture and Community in the Interwar Japan* (Princeton: Princeton University Press, 2000), bölüm. 3.

[34] Boris Arbatov, "Everyday Life and the Culture of the Thing," çev. Christina Kiaer, *October* 81 (Yaz 1997): 119-128. (Metinde Arbatov olarak geçmektedir.)

[35] Christina Kiaer, "Boris Arbatov's Socialist Objects," *October* 81 (Yaz 1997): 105.

Yeni bir sosyalist toplumda ve aynı zamanda Batının iş ile işçiyi içine soktuğu cenderenin dışında, üretim için bir yol arayan Arbatov, "maddi kültürün, maddi değerlerin üretimi ve tüketimi" anlamına geldiği için kültürün tamamen "maddi güçler" tarafından yaratıldığını inanıyordu, "aynı şekilde, toplumun kültürel biçemi de, toplumu oluşturan inşaatın tamamınca yaratılıyordu" (Arbatov, s.120). Bireyle ortaklık [collectivity] arasındaki ilişkiyi sağlayan "şey" idi; her ne kadar o, burjuvanın şeyler dünyasından henüz kendini kurtaramamış pek çok marksist tarafından yanlış anlaşılmış olsa da, hayata dair herhangi bir maddeci anlayış içinde tek başına önemli bir konuma sahipti. Burada, Arbatov'un yeni şey anlayışı ile ilgili kavramsallaştırması, burjuvanın zanaatkarvari sanatına ve bu sanatın hayattan kopmuşluğuna getirdiği eleştirinin bir tekrarı olarak karşımıza çıkmaktadır. Teknik olanı gündelik şeylerden farklı alanlara sokan bir bakış açısı üzerinde sürdürülen ısrar ile körleşmiş olan gündelik hayat, ciddi bir "bilimsel ilgi odağı" olmayı başaramamış ve "durağan ve ikincil bir form" olarak küçük görülmüştür. Bu burjuva körlüğünün sonucunda şeyler dünyası, toplumsal bilinci ve pratiği, nesnelerin maddiliğinden ayıran maddi süreç ve formlar olarak algılanıp göz ardı edilmiştir. İşçi sınıfının örgütleyeceği gerçek bir sosyalist kültürün inşasının, şeyler ile ısrarla eski burjuva düzeninin kalıntıları olarak varolan insanlar arasındaki "kırılmayı" tamir edebileceğinden emin olan Arbatov, proletarya hayatının, şeyler dünyasını biçimleri üreten ve her şeyi kapsayan maddi bir öğe olarak gören "tek bir yöntemsel" perspektif için, bu yıkıcı ikiciliği yok etmeyi deneyeceğini düşünüyordu. Ancak toplum henüz bu gelişim düzeyine erişmemişti. Fakat Arbatov, şeyleri insanlarla ilişkilendirmenin ne kadar önemli olduğunun farkına varmanın, oluşmakta olan proletarya kültürünün özünü ortaya çıkaracağına inanıyordu

Arbatov'un iddiası, "kültürün maddi formlarının" aslında "kaba taslak formlar" gibi "bağlantısız" olmaları ve gündelik-*byt* olarak bilinen "muhafazakar bir kuvveti"

temsil ettikleri düşünceleri üzerine konumlanmıştır.[36] Bu noktada görev, muhafazakar gündelik hayatı günlük hayatın ilerlemeci alanına dönüştürmektir ve bu da bu alanın iki temel öğesinin yeniden formüle edilmesini gerektirmektedir: Toplumsal ve ideolojik öğeler. Gündeliklik sabit, cansız "iskeletvari varoluş formlarından" (*bytie*) oluştuğu için gündelik hayat kendi dönüşümünü öyle bir yolla yapmalıdır ki şimdiye kadar gündeliği şeylerin dünyasından, formları içerikten ve özneyi nesneden ayıran engelleri yıkma yetisine sahip değişimleri koruma altına alabilsin. (İlginçtir ki Arbatov, Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabıyla tanışık olması pek olası olmamasına rağmen bu erken metninde Lukacsçı özne/nesne özdeşliğinin ilgilendiği bazı alanlara yaklaşmaktadır.) Bu kendi kendini üreten süreç mutlaka sınıf farklılıklarının süregiden çözülüşüyle yan yana gitmelidir. Besbelli bu iddianın altında yatan mantık, gündeliğin emeğin karşıtı olarak oluşturulması yüzünden, toplumsal statünün izleyen süreçte toplumsal dinamikleri, yaşama karşı ölümü dengeleyeceğidir. Burjuva toplumunda üretim, varoluş ve tüketim ile ilişkisizmiş gibi görünür ve dolayısıyla üretimin ürettiğimiz emtia ile hiçbir ilgisinin olmadığı düşünülür. Üretim bir kez "insan etkinliğinin tüm yanlarını biçimlendirmek" amacıyla toplumsal varoluşun tam merkezine konduğunda, "tüketimin durağan gündelik hayatı," kapitalist bir toplumun göstergesi olan "teknik ayrımlara dayalı sınıfsal bölünmeler" ile birlikte ortadan kalkacaktır. Fakat tüm bunlar "sadece maddi *byt*'ın biçimleri dahilinde ilerleyebilir" (Arbatov, s.121).

Tarihsel olarak özel mülkiyet ile üretim araçları ve üretici güçlerin kontrolü, özel ve hane içi gündelik hayatın tesisine neden olmuştur. Aslında özel hayat fikri, burjuvaların toplumsal yaşamı üretici faaliyetten ayırma konusundaki ısrarlarının bir göstergesiydi. Bunun sonucunda burjuva ha-

---

[36] Svetlana Boym'un *byt* ile ilişkilendirilen tarihsel anlamları açıkladığı kitabı *Common Places* (Cambridge: Harvard University Press, 1994) adlı kitabını çok faydalı buluyorum. Özellikle 1-120. sayfalar arası.

yatının ayırt edici özelliği, pazarın gündelikliği tarafından doyuma ulaştırılmış "saf tüketim" (Arbatov, s.122) ile özel olan arasındaki özdeşlik olarak ortaya çıkmıştır. Arbatov, burjuvanın bu çerçeve içinde, şeyi meta haline dönüştürmek zorunda kaldığını iddia ediyordu. Bu hareket, Tosaka Jun'un, göreneğin, meta formu için ikâme bir konum aldığını iddia ettiği birkaç yıl sonraki gözlemini hatırlatıyor. Arbatov'a göre "kapitalist sokak" şeylerin dükkanlarda sergilendiği, satın alındığı ve satıldığı, fiyatların "sokaktaki kaynaklarının tüketicilerin bilincinden" saklandığı yerdi. Bu sebeple, burjuvazinin gündelik hayatı, özel birikim –"benim şeylerim"– için kutsal bir sığınak haline geldi, bu sığınak hem "maddi kutsamaya" hem de "toplumsal-ideolojik kategorilere" gönderme yapmaktaydı.

Bu rejim altında, artık meta maskesinin altına gizlenen şey, "her gün yaşadığımız ritüelin" yapısına giriyor, orayı işgal ediyor ve "özünü" sömürgeleştiriyordu –buradaki öz, ayrımın belirlediği şeyler düzeni içinde bireyin sosyo-ekonomik statüsünü anlatan "maddelerin değeri, az bulunurluğu ve antikalığı kültünden" ileri gelen özdür. Daha da önemlisi, şeyleri maskelemenin, "faydacı teknik amacı" ve üretim koşullarını gizlemek ve bastırmak gibi bir etkisi oldu. Gündeliklik anlatısının bu noktasında, "şeyler hem maddi biçim hem de ideolojik biçim şeklinde ikili bir anlam kazandılar" (s.123). Bunu takiben, tüketimin üretimden yabancılaşması "şey ilişkisini" öznel, ideolojik ve yaşamın tad alma duygusu tarafından belirlendiği bir bakış açısına dönüştürdü, burada amaç "biçem-cilik" ve "moda" yaratmaktı. Bunların her ikisi de ancak üretim yerleri ile koşullar bastırıldığında ve ortak bir amaç olmadığında mümkündü. Her ikisi de bireye ve onun ayrım yapma, değerlendirme ve yargılama arzularına itaat ediyor ve böylece "güzel" veya "çirkin" standartlarını mandası altına almış estetik ölçüt rejimine bağlı kalıyordu. Yine de bu hamle yalnızca, burjuva toplumunu yönlendiren "estetik anarşi"yi ve yeniden düzenlenme hedefinin asla ötesine geçememiş bir toplumda "şey"in edilgenliğini gösteriyordu. Organizmanın fiziksel

çalışma kapasitesinin doyurulmasını temsil eden şeyler, Arbatov'un gözlemlediği üzere "toplumsal emek için bir güç, bir araç ve bir iş arkadaşı olarak" asla varolmadılar (s.124).

1920'lerin sınaileşen dünyasındaki pek çok kişi gibi Arbatov da ABD'ye, en gelişmiş biçimiyle kapitalizmin en son aşaması olarak bakıyordu ve "Amerikancılığı" da yeni sosyalist toplumdaki üretim dünyası ile gündelik olanı yan yana getirecek programı sağlayabilecek model olarak görüyordu. Amerikancılığa duyulan bu hayranlık, o zamana kadar birbirlerinden ayrı tutulmuş olan gündelik hayat ile üretimin gerçekte kaynaşmasına değil, büyük şehirlerin örgütsel başarısına gönderme yapıyordu. "Finans burjuvazisinin" devam eden hâkimiyetine rağmen, kapitalizmin bu en yeni biçimi "toplumda görkemli bir üretici ortaklaşmayı" yeniden ortaya çıkarmıştı ve emeğin kitlesel boyutta ortaklaşmasına bağlı olarak, bu sistemin şehirleri "teknik entelijensiya"nın rolünü değiştirmişti. "Teknik entelijensiya önceki gündelik hayatını bir yenisiyle, dev ofislerin, büyük mağazaların, fabrika laboratuarlarının, araştırma enstitüleri vb.nin gündelik hayatıyla değiştirmişti" (Arbatov, s.125). Toplumsal mekân, "özel apartmandan" maddi üretim ile bağlantılı olan "ortak" alana dönüştü. Paradoksal olarak bu dönüşüm, kendilerini "özel mülkiyet ilişkilerinden" ayrıştırılmış bulan teknik entelijensiyayı etkiledi; bu ayrıştırmanın sebebi ise, akılcılaşma süreci boyunca yeni değerler edinmekti. Bir bakıma Arbatov, küçük burjuvazinin veya Almanya'da Kracauer'ın kaydettiği ve Japonya'da da Aono Suekichi'nin örneklerini gösterdiği, akılcılaşma sürecinde ilerleme kaydetmiş ve hatta sınıf etiketlerinden sıyrılmış beyaz yakalı sınıfların içine düştüğü ikileme işaret ediyordu. Bu dönüşümün Sovyetler Birliği'ndeki önemi bu sınıfın üretim alanından doğan yeteneklerini tüketim alanına, "ortak *byt*'tan özel *byt*'a" kaydırmak için kullandığı yoldu. Şeylerin bilgisi giderek fabrika deneyiminden kaynaklanmakta olan "akılcılaşma" anlamına geliyordu ve bu bilgi artık yaşanmış maddi kültürün oluşumunda "etkin" hale geliyordu.

> Bir sigara paketi alabilmek, bir sigara içebilmek, bir yağmurluk giymek, bir şapka takmak, kapı açmak, tüm bu "eften püften lükler" kendi niteliklerine kavuştular ve hiç de önemsiz olmayan bir "kültüre" sahip hale geldiler; bu kültür, anlamını, ekonominin ve kesinliğin azamileştirilmesinde, şeylerle amacın azami birleşiminde buluyordu. (s. 126)

Kon Wajiro'nun metinlerinde karşımıza çıkan, en sıradan ifadelerin ne kadar önemli olduğu konusundaki gözlemde ise vurgu, nesneleri kullanım değerine göre seçme akılcılığı üzerine temellenmiş yeni özne konumlarının oluşumunu göz önüne getirecek bir tarafa döndürülmüştü. Metropoliten şehirdeki şeyler arasında bulunan geniş ölçekli ağların örgütlenmesi ve kontrol edilmesi gerekliliğinden etkilenen Arbatov, bu yeni ve akılcılaşmış kültürel üretim tarzında, yeni bir kişiliğin biçimlenişini, aslında "jestlerle ifade, hareket ve etkinlik biçimlerinin" bilgisince desteklenmiş yeni özne konumlarının biçimlenişini görmüştü. "Kişinin yeni imajını" şekillendiren fiziksel kültür, sonsuz sayıdaki jest ve hareket, kendi birleştirici yapısında daha "şeyvari" olabilmek için psikolojik eğilimin evrimini zorlamaktaydı. İşlevselcilik adı verilebilecek ve içinde sınıfsal, sert, somut ve yapay maddelerin kendilerini ifade etmek için dekoratif maskelere ihtiyaç duymayıp aksine "kendi adına konuşabilecekleri" olgunun doğuşunu tarif ettikten sonra (Arbatov, s. 126), şeyin mekanizmaları artık şeffaflaşıyor, şeyin içeriği kolayca biçimine uyum sağlayabiliyordu. Ama biçim, "kendi yerini şeyin işlevlerinin önceliğine" ve onun inşa ediliş şekline "terk etti." "Şeyin makine-leşmesi" ile, "bir zamanlar durağan ve ölü olan" gündelik tüketimin şeyi, artık üretim sürecinin ardında ikinci sıraya itiliyordu. Dolayısıyla yeni maddi üretim biçimleri ve onları yeniden örgütleme zorunluluğu belki de toplumun ortaklaşmasından daha çok, "şeyin monizmini" tesis etti, çünkü o, artık ondan farklı bir yanı kalmayan tüketimin maddi biçimlerinin imgesini belirliyordu. Üretim yöntemleri gündelik hayatın içinde sızdı ki bu gündelik hayat sırası geldiğinde üretim yöntemlerine aracılık edecek ve dolayısıyla kendisini üretim

sürecinin içine yerleştirecek, bu süreci emek koşulları açısından daha elverişli bir yer haline getirecekti. Arbatov, Sovyet toplumunun, bu iki eğilimin birleştiğini ilk kez ortaya koyan toplum olduğuna inanıyordu ve bunların nihai olarak gerçekleşmesi ancak sosyalizmin tamamen olgunluğa ulaştığı noktada mümkün olacaktı.

"Amerikancılık" içinde bu bileşimin her iki tarafı da var olsa da, kapitalizm bunu gerçekleştirebilecek durumda değildi. Arbatov'a göre bu başarısızlığının nedeni, şeyle kurduğu ilişkide "dinamik bir emek yapısı ve onun yaşayan gücünün" eksikliğiydi, bu şey izole edilmiş, kendinde bir şeydi, metanın en mükemmel biçimiydi, "ruhsuzdu". Kapitalizmin doğa için duyduğu arzu, kendi "hoşnutsuzluğu" ve "yabancılaşması" tarafından yenilgiye uğratılmıştı. Aynı şekilde şey, hiçbir bağlantısı yokmuş gibi doğanın dışında bırakılmış, yalnızca kendi içinde değerliymiş gibi "fetişleştirilmiş" bir varoluşa itilmişti. Arbatov'un toplumsal varoluş sorununu çözebilecek yeni üretim teknolojileri için duyduğu coşku, onu "toplumun" ve "doğanın" maddi enerjileri arasındaki kopuşun onarılabileceği konusunda (akılcılaşma süreci onun disiplininin özne doğasına yönelmiş olsa dahi) ikna etmişti. Teknolojik sistemler elektrik ve radyo aracılığıyla giderek insan emeği tarafından örgütlenmiş işin içine eklemleniyordu. Arbatov şöyle diyordu: "Üretim ve tüketimin enerji biçimleri burada aynı yolla kullanılmaktadır: Doğa kendi saf formunda topluma nüfuz ediyor ve bir *byt* haline geliyor" (Arbatov, s.128). Ne Arbatov ne de Sovyet toplumu, üretimle aynı çizgiye getirilmiş, tüketimin şeyin maddiliğine ve yararlılığına uygun olduğu bir gündelik hayat kurma programını tamamıyla hayata geçirebildiler; gerçekte ise, meta formu akıldan çıkarıldığında etkileri her yerde hissedilmekteydi. Almanya'da Walter Benjamin, "Üretici Olarak Yazar" adlı ünlü makalesinde sanat ve üretimin bileşimine içkin olan olanaklar konusunu yeniden gündeme getiriyor, Japonya'da ise Kon Wajiro'nun şehir araştırması, şeylerin kendi yararlılıklarına göre nasıl tüketileceği etrafında şekillenen bir

öznellik kuramı ortaya koyuyordu. Hepsinin ötesinde Arbatov, artık burjuva hayatının olumsuz ötekisi olmayan gündelik hayatın işçi ile arasındaki özdeşliği çözümlüyordu; ta ki Michel DeCerteau bu birliği kırıp gündelikliği strateji ve taktiklerin durmadan dönüp dolaşması ile tanımlanan toplumsal hayatın durağan ve belirsiz figürüne dönüştürene kadar. Bu figür, Adorno'nun Karl Mannheim'ın bilgi sosyolojisi anlayışını tarif ederken kullandığı bitmek bilmez sandalye kapmaca oyununu andırmaktadır.

Kapitalist Batı Berlin'den Siegfried Kracauer, Arbatov'un şeyler dünyası hakkındaki saptamasını paylaşıyordu ancak onun bu dünyayı gündelik hayatın odağına koyuş biçimi ve geçici modernliği kavramak için en iyi yol olarak görüşü Simmel'e dayanıyordu. Aslında Kracauer gündelikliği Simmel'e oranla daha çok "egzotik bir dünya", "bilinmeyen yer" olarak ve bu açıdan "ilkellerin" dünyasıyla, özellikle de 1920'lerde ve 1930'ların başında Almanya'da yaşayan beyaz yakalı işçilerin hayatı ile karşılaştırılabilir bir yer olarak düşünmüştü. Gündelik hayat, daha sonra *Tarih: Sondan Önceki Son Şeyler* adlı çalışmasında belirttiği gibi, kesinlikle "terra incognito" (bilinmeyen yer) idi.[37] Benjamin, Kracauer'ın modernliğin bir köşeye fırlatılmış ve unutulmuş döküntülerine yönelik tüm ilgisinin "gündelik dünyanın bir parçası ile, kurulmuş bir Burasıyla, yaşanıp geçmiş bir Şimdi ile yüzleşmeyi" getirdiğini iddia ediyordu. Akademisyenlerin göz ardı ettiği gündelik hayatın tarihsel bir göstergesi olarak gazeteciliğin önemini bilen Japon çağdaşı Tosaka Jun gibi, Kracauer'ın da favori yazı tarzı, uzunlukları ile gündelik hayatı sömüren yeni nesnelerle tam tamına uyuşan köşe yazıları idi. Beyaz yakalılar sınıfı üzerine yazdığı kitabı *Die Angestellten*'de bile bu tarza dikkat çekti çünkü bu tarz, güncel ve çekici başlıklara sahip küçük köşe yazılarının birikimini andırıyordu.

---

[37] Siegfried Kracauer, *History. The Last Things Before the Last* (Princeton: Marcus Weiner, 1995), s. 4.

Kracauer'ın araştırma sahası, Berlin şehrinde oturan beyaz yakalılar sınıfının yaşamı ise, bunun sebebi onun da tıpkı Werner Sombart gibi, büyük şehirlere sanayilerden çok "maaşlı işçiler ve devlet memurlarının" hâkim olduğuna inanmasıdır. Ona göre Berlin "belirgin şekilde çalışan kültürüne sahip bir şehir" hâline gelmişti; bu kültür, çalışanlar için yine çalışanlar tarafından, yaşadıkları, çalıştıkları oynadıkları gündelikliğin içinde oluşturulmuştu; gündelikliğin tarihi bu pek çok faaliyetin içinde yazılıyordu. Kracauer'ın röportaj kavrayışının temelinde bu tarihi kurtarmak vardı, bu noktada röportaj, Kracauer'a göre "somut varoluşla" bağlantısıyla birlikte idealizmin soyutlamalarıyla yan yana düşünülmesi gereken bir şeyse de ve "dolaysız gerçekliği yakalama" konusunda başarısız olsa da "görülen gerçekliğin yeniden üretilmesi" anlamına gelmemektedir. Çünkü gözlem "gerçekliğe bir aracı ile yaklaşmamıştır", gerçeklik her zaman bir inşa olmalıdır. Her ne kadar toplumsal varoluşun gerçekliğine ulaşmanın temelinde gözlem yatsa da gözleme dayanan raporlar zorunlu olarak ne olup bittiğini açıklamamaktadır. Kracauer'a göre gerçek olan "tek tek gözlemlerden" bir araya gelmiş ve bunların anlamı ile yoğunlaştırılmış parçalı bir "mozaiğe" benzemekteydi. "Röportaj hayatın fotoğrafını çeker, bu tür bir mozaik olmalı onun görüntüsü" (*A*, s. 9; *SM*, s. 32).

Ancak Kracauer kendini bu biçime adamıştı, fakat bir röportajcı veya kendisini diyalektik bir arzuyla "maskeleri düşürecek" çözümlemelere adamış "ortodoks bir marksist" olarak değil, Benjamin'in deyişiyle "gündelik hayatı oluşturan küçük yıkımları" anlatabilecek parçaları modern hayatın artıklarının içinde titizlikle araştıran bir "paçavra toplayıcısı" olarak. Gündelik hayatı altüst eden kırıntıları ve sürekli değişen yenilikleri anlatan *feuilleton** [tefrika] for-

---

* *Feuilleton*, Avrupa gazetelerinde roman veya sanat eleştirisine ayrılan sütuna ya da bu sütunda çıkan yazılara verilen genel bir isim. Kracauer'ın, metinde bahsedilen *The Mass Ornament* adlı eseri kendisinin *Frankfurter Zeitung*

mu, Simmel'in bir araştırma nesnesi olarak ayrıcalıklı bir yere taşıdığı enstantaneleri kolajla bir araya topladı. "Bir çağın tarihsel süreçte işgal ettiği yer çağın yargılarının kendisinden çok önemsiz yüzeysel görünümlerinin çözümlemesince belirlenmektedir." (*MO*, s. 109). Birbirlerinden çok farklı kişiler olan, yerli etnolog Yanagita Kunio ve marksist felsefeci Tosaka Jun gibi Japon düşünürler benzer bir şekilde gündelik hayatı oluşturanın, *görenek* adını verdikleri, geçmişten türemiş ve şimdi de modern bir bugünden türeyen sayısız nesne olduğunda hemfikirdirler. Onlara göre eski ile yeni arasındaki karşılaşmalar, gündelik hayatın tarihselliğini (histrocity) politik ve ekonomik modernleşmenin büyük iddialarına oranla kesinlikle daha fazla belirlemektedir. Kracauer için, modern olan yeniden, "farkedilmesi gereken (...) ancak henüz varlığı kabul edilmemiş" olan gündelikliği bulup çağırma arayışı vardı.[38] Kırıntılar, tıpkı bir gazete yazısı gibi, gündelik hayatın yüzeysel fenomenlerinin modaya ve yeniye duyulan ilgiyle beraber bastırıldığı tarihin, gizli varoluş biçimlerini ortaya koyuyordu.

Kracauer, yüzeydeki fenomenlere, gündelik hayatın her yerde ve birdenbire karşımıza çıkan önemsiz parçalarına dönmeyi seçtiyse bunun asıl sebebi doğrudan doğruya verili olanın ötesine geçmeyi istemesiydi. Kracauer'ın, kendi varoluşlarının koşullarını hazırlayan maddi biçimlere bu şekilde geri dönüşü, anlamsız ve her zaman bilinemeyen nesnel dünyadan, sadece "çekingen bir açıklık" hâlinde bekleme vaadi çıkardığımız anlamına gelmektedir. Simmel gibi Kracauer da, insanların nesnel dünyanın durumunu anlama yetenekleri ve dünyaya sürekli ve değişmez bir anlam atfetmeleri konusunda pek iyimser değildi. Tıpkı *Die Detektive Roman* (Dedektif Romanı) ve *Die Angestellten* adlı kitaplarında olduğu gibi "Bekleyenler" adlı denemesinde de bu nesnel dünyayı, hiçbir sığınacak yer

---

gazetesinde yayınladığı *feuilleton* biçimindeki yazıların veya bu yazıların farklı versiyonlarının toplamından oluşmaktadır. (ç.n.).

[38] A.g.e.

ya da anlam sunmayan, insanları sadece "evsizlik" ve "ikincil bir doğa" görüntüsü kazanmış olan alâkasız âdetlerin tahakküm altına aldığı bir alan olarak tasvir eder.[39] "Kişi bekler ve kişinin bu bekleyişi açıklanması zor, *çekingen bir açıklıktır*. (...) Kişi aslında, bugüne kadar oyalanmış ve hâlâ kapalı kapıların önünde oyalanmaya devam eden ve dolayısıyla beklemeyi kendilerine vazife edinmiş ve burada ve şimdi bekleyenler hakkında düşünmelidir (*MO*, s. 138). Dedektif romanı üzerine denemesinde sık sık bahsettiği mekân olan otel lobisi bile "anlamı olmayan bir birliktelikten" bahsetmektedir. Orada toplanan insanlar "gündelik hayattan kopuk hâle geliyorlar," ancak bu kopukluk cemaatin yeniden kurulmasıyla, "insanların gerçek olmayan günlük koşuşturmalarından boşlukla yüzleşecekleri bir yere doğru yönlenmesiyle sonuçlanmıyor (*MO*, s. 176).

Kracauer, "belirli bir inancın uzmanlığını anlayamayan," anlamlı bir cemaatin çevresinde toplanmayı başaramamış, buna karşın yeteri kadar zenginlik ve "kendi zamanlarına karşı tetikte yaşamalarını sağlayacak" kadar kültürel sermaye elde etmiş olan kentli orta sınıfa işaret ediyordu (s.129). (Kracauer'ın dinsel cemaati, birlik içinde ve anlamlı bir biçim olarak gördüğünü eklemeliyim. "Cemaat kendisini, birlikteliklerin ahlâken yüceltilmesi yoluyla hep yeniden inşa ediyor ve bu şekilde gündelik olanın ötesindekini yüceltme, gündelik olanın daha derinlere nüfuz etmesini engelliyor" ifadesi şüphesiz Max Weber'e geri dönüş anlamına geliyordu) Bu kentli ve profesyonel orta sınıf, çoğu gününü yalnızlık içinde, kendi "iç benliklerini" unuttukları gündelik hayatın "koşuşturması" içinde harcıyorlar. "Derin bir mutsuzluk" yüzünden acı çekiyorlar, "dünyanın bir anlamı" olmamasından kaynaklanan metafizik bir keyifsizlik, "amacı olmayan bir amaçlılık" hâli yaşıyorlar. Boş bir mekânda varolmak suretiyle, bu insan-

---

[39] Bakınız Frisby, *Fragments of Modernity*, s. 183. Frisby buradaki "yurtsuzluk" vurgusunun Lukacs'ın daha önce, *Roman Kuramı*'nda ifade ettiği "aşkınsal yurtsuzluk" kavramına benzediğini ileri sürmektedir.

lar "talihsizliğin yoldaşlığı" bağı ile birbirlerine bağlanıyorlar (s.177). Anlamdan yoksun bir gündelik dünya, metalarca sömürgeleştirilmişlik, "gelişigüzel" ortaya çıkmış, "insanla ancak dışsallıklarında karşılaşılabilecek kadar önemsiz nesnelere yönelik" abes sohbetler (s. 181), "kendisi akıl değil bulanık akıl olan," "kapitalist ekonomik sistem aklının (ratio)" tahakkümündeki "kitlelerin süs eşyalarını," "soyutu," "müphemi" ortaya çıkarıyor (s. 83, 81). Başka bir yerde ise insan öznesinin "boş zaman ve mekânın soğuk sonsuzluğuna fırlatıldığını" iddia ediyor.[40]

Kracauer her ne kadar gündelik hayatın içinin boş olduğunu düşünse de, somut deneyimin dolayımsızlığına, özellikle de "bilinçsiz doğalarından dolayı şeylerin durumunun esas özüne aracısız bir erişim sağlayan yüzeysel ifadelere" dönmeyi arzulamaktaydı (*MO*, s. 75). Simmel'in çok önceleri iddia ettiği gibi, biçimsel ve ampirik bir sosyoloji bu iş için artık yeterli değildi, çünkü dünya artık ayrımına varılabilir bir anlam ile dolu değildi, bugün bu dünyaya hâkim olan kaostu ve bireysel parçalar anlamlı bir bütünden yoksundu. Şunu hatırlamak gerekir ki, Kracauer da Simmel ve modernliğin ortaya koyduğu manzara ile yüzleşen diğer toplum kuramcıları gibi, çağdaş deneyimin parçalı doğasını açıklamak için birleşik ve tutarlı bir dünyanın varolduğunu varsaymaktaydı. Bu, bir strateji olarak, Tönnies'in *Gemeinschaft*'ın (Cemaat) *Gesellschaft*'ın (Toplum) kurulmasından önce varolduğunu varsaymasını çağrıştırmaktadır. Ancak önceki tahayyülün olaydan sonra üretildiği sonucuna varmamak elde değil, yine aynı şekilde burada varsayılan birliğin, dolaysız olarak verili ancak parçalı olan deneyim üzerine odaklanmış olan çözümlemeyi, anlamlı yapmanın ve meşrulaştırmanın bir yolu olduğu sonucuna varmamak da elde değil. Dolayımsız gerçekliği düzenlemek üzere kullanılan soyut ve biçimsel kategoriler ancak "anlamla dolu bir çağda" iş görebilir.[41] Şimdi gereken ise, kendisini "bilinçli varoluş ve olayların" belirlen-

---

[40] Frisby, *Fragments of Modernity*, s. 120.
[41] A.g.e.

mesine adamış bir fenomenolojidir. Kracauer şöyle der: "Şeylerin durumu hakkında edinilen bilgi, yüzeysel ifadelerin yorumlanmasına dayanır. Bir çağın ve onun dikkate alınmamış tepkilerinin temel eksikliği, her birini karşılıklı olarak aydınlatır" (*MO*, s. 75). "Yüzeysel ifadelerin", gündelik hayatın deneyselliği ile yüzeyselliğinin muhasebesini sunabilecek revize edilmiş bir marksizme başvuran Kracauer, Ernst Bloch'a şunu öneriyordu: "Bütünlük kavramı kişiyi yüzeysel hayata karşı körleştirmemeli. Devamlı ve yüzeysel olandan başlamak bana hakiki bir devrimci kuramdan uzaklaşmak gibi gelmiyor."[42]

Tıpkı Simmel ve Benjamin'de olduğu gibi, Kracauer'ın da parçalar üzerine, hayatın kalıntıları ve aforizmalar üzerine yoğunlaşmış olan gündelik hayatın somut dolayımsızlığına açık bir şekilde geri dönmesindeki amaç, felsefi bir anlam ihtiyacını karşılamaktı. Kracauer, gündelik hayat gerçeğine, onun maddiliğine geri dönüşünü *Dedektif Romanı* adlı eserinde ilan etmişti (1922-1925) ve bu eser yüzeysel ve önemsiz olanın bir örneğiydi; makrokozmik gündelik dünyanın yerine mikrokozmik bir dünya sunuyordu. Ancak Kracauer'ın somut dolayımsızlığa yaklaşımını ve tarih içinde bugüne kadar göz ardı edilmiş olan gündelik hayatın yüzeyinin altındakini okuyabilme yeteneğini tam olarak ortaya koyduğu eserler kısa denemelerinden oluşan *The Mass Ornament* (1927) ve beyaz yakalılar sınıfı üzerine yazdığı, öncü çalışması *Die Angestellten* (1930) adlı eserleridir. Kracauer'ın buradaki amacı, Weber'in (Batı tarihinin ayırt edici özelliği olduğunu söylediği büyübozum sürecinden bahseden) daha önceki uyarısını da dikkate alarak, tarihi mitoloji olmaktan çıkarmak ve buna ek olarak mitolojinin nasıl hâlâ tıpkı bir süs eşyası gibi aklı süslemeye ve gizlemeye devam ettiğini ortaya çıkaracak bir stratejiye dikkati çekmektir (*MO*, s. 80-81).

Bu denemelerde resmedilen dünya, Amerikan maddi kültürü tarafından, Japonya'yı, Fransa'yı ve İtalya'yı şekillendiren tarihsel bir deneyim aracılığı ile oluşturulmuştur;

---

[42] Alıntı, Frisby, *Fragments of Modernity*, sayfa 125'ten yapılmıştır.

Kracauer buna "Amerikan eğlence fabrikalarının" ürettiği kültürel topografya adını vermiştir (*MO*, s. 75-76). Bu "Amerikanlaşma"nın prototipi, makine gibi kesin hatları ile montaj hattına benzeyen "Tiller Kızları"* idi (s. 79). "Hem yükselişe geçmelerini sağlayan hem de davranışlarını belirleyen" erotik hayat ile arasındaki tarihsel bağı koruyan baletin aksine, Tiller Kızlarının toplu hareketlerinin sergilediği yalnızca "matematikti" (s. 76) ve "boşlukta hareket eden bu kızlar artık hiçbir erotik anlama sahip olmayan çizgisel bir sistemle hareket ediyorlardı," burada aksesuarın kendisi kendi içinde amaç hâline gelmişti. Zamansız, tarihsiz gösteri, maddi bir içerikten yoksundu (s. 77). Kracauer'a göre kitlelerin süsü, "kapitalist üretim tarzının izlediği akılcılığa verilmiş estetik bir tepki idi" (s. 78-79). Soyutlama içinde gizlenmiş "mitolojik bir kült" idi. Tiller Kızları gibi kitlelerin süsü de "diğer maddi sunumların somut dolayımsızlığı" ile karşılaştırıldığında, onun akla başvurması bir "yanılsama" gibi gözüküyordu (s. 83). Akıl, "kalıpları," meta gibi "sessiz" kalan bu kitlesel süsün içine nüfuz etmeyi başaramamıştı. Ona hayat veren akıl, aynı zamanda hayatı, onu oluşturan figürlerin tümünden sildi, onun içinde insanları ya da hatta tarihi ya da bilgiyi bulmak artık çok zor. Dolayısıyla akıl, "özgül bir anlamdan yoksun, akılcı ve boş bir kült form" üretmek için "kapitalist Akıl"dan kopmuştur (s. 84).

Kitlelerin süsü en çok "kentlerin ve manzaraların havadan çekilen fotoğraflarına" benziyordu, çünkü asla kendi içindekilerden veya bir dizi verili koşuldan değil, daha çok kuşbakışı görünüşlerden meydana geliyordu (s. 77). Tıpkı fotoğrafçılık gibi kitlelerin süsü de kendi taşıyıcılarından bağımsızdı ve her daim bugündeydi. Fotoğrafçılık, tarihselcilik ile bu kusuru paylaşmaktadır çünkü her ikisi de –ilki

---

* "Tiller Kızları", senkronize bir şekilde ayaklarını bir sağa bir sola kaldıran dansçılara verilen genel isim. Bir fotoğraf için bkz. Susan Buck-Morss, *Rüya Alemi ve Felaket*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2004) sayfa: 167 (ç.n.).

uzamsal, ikincisi ise zamansal olarak- bugünün sürekli olduğunu varsayar. Bu eşleştirmenin önemi, her birinin mekânsal ve zamansal sürekliliği yakalamaya çalışırken gerçekten önemli olanı nasıl da fark edemedikleridir. Kracauer, önemli olanı atama işlevini, parçalı ve zamansal olarak süreksiz olsa da sahip olduğu imgelerle hakikate ulaşabilecek hafızaya tahsis etmiştir. Bilincin hatırladığı ve kişisel özellikleri depolayan imgeler, hakikat olarak tasavvur edilenlerle ilişkilidir. Bu yüzden bu imgeler hafızanın diğer tüm kısımlarından (diğer tüm hafıza imgelerinden çünkü onlar sadece "teşhis edilebildiği kadarıyla hakiki" olanla "temas edebilecek" öğeleri saklı tutmaktadırlar) ayrı tutulmuştur. Bu nedenle hafıza son imgeyi -en unutulamaz olanı- saklı tutar.

Kracauer, diyelim ki bir kimsenin, bu son imgesinin, onun "edimsel tarihi" [actual history] olduğunu düşünüyordu. Ne fotoğrafçılık ne de tarih hakikatle bağlantılı bu tür imgeler verebilirdi bize. Bir parçanın ürettiği bir tarih, bir fotoğrafın mekânını ya da zamansal sürekliliği baştan sona dolduracak bir anlatı değildir; o sadece bir "monogramdır" -anlamlı figürlere yoğunlaşmadır. Fotoğrafçılığın, ve tarihsel pratiğin eskiden kalan âdetlerinin başarılı olmasının tek yolu, kişinin edimsel tarihini "bir kar örtüsüyle kaplarcasına" gizlemektir (*MO*, s. 51). Özgül tarihin bu kar örtüsünün altından zayıf da olsa bir ışık vermesi için fotoğrafın bize sunduğu yüzeydeki tutarlılığın "yok edilmesi gerekir" (s. 52). Kracauer, anlamıyla mekânsal bir görünüşü varsayan bir inşa olarak gördüğü sanat eserini, nesnenin mekânsal temsilinin tamamen yaydığı anlama denk düştüğü fotoğraf ile karşılaştırmaktadır. Hem fotoğrafçılıkta hem de tarihselcilikte olasılığa baş vurmak aslında anlamı boşaltmaktır. Hafızanın işleyişinin tersine, fotoğraf, geride kalmış özgünlüğün hakiki içeriğini unutulmuş bir tarihin içinde siliverir. "O sadece, tarihin serbest bıraktığı tortuyu, monogramın dışarı kustuğu posayı yakalar." Sonuçta fotoğrafçılık tıpkı moda gibi zamana tabidir, temel sebep ise yalnızca anlık bir önemi olmasıdır, "insan giysisi gibi, mo-

dern olduğunda şeffaf, eskidiğinde ise terkedilmiştir" (s. 55). Kendi yeniliği tarihsel olanı yalanlasa da, hiçbir şey tarih hakkında modaya uygun olandan daha çok şey söyleyemez. Fotoğrafta simge yalnızca bağlamları ve imgeleri yakalayabilir, bunu da ancak "özgürleşmiş bilinç" yani bu bağlam ve imgeleri tasavvur eden bilinç yoldan sapınca yapabilir. Ancak şimdi, fotoğraf, zamanın ve niyetin geçiciliğini "kabul etmeyi istemeden" sadece "varoluşun" yok olup gitmiş "düzeninin" çerçevesini çizebilir. Bu tür fotoğrafların akıllardan çıkarmak istediği tam da ölüm korkusunun işaretidir, ölümün hatırlanması (ki bu hatırlama her zaman beraberinde hafıza imgelerini de getirir) ve en nihayetinde tarihtir. Kracauer'ın zamanındaki resimli dergilerde gündelik hayat, "fotoğrafa dair bir bugüne" dönüştürülmüş ve bu fotoğrafa dair bugün "sonsuzlaştırılmıştır." Ölümden ve tarihten kaçış anlamına gelmek şöyle dursun, fotoğraf sadece boyun eğmenin bir işaretiydi.

Kracauer'm gündelik hayat kavramsallaştırmasında, kapitalizmin, Berlin gibi büyük kentlerde sunduğu sayısız "avuntu" arasında, yalnızca ölümü ve tarihi akıllardan çıkardığını gördüğümüz bu sonsuzlaştırılmış bugün –ki kesinlikle Simmel'den esinlenmiştir– Kracauer'ın 1930'da yayınlanan *Die Angestellten* adlı kitabında anlattığı yeni orta sınıf tarafından yaşanmaktaydı, bahsi geçen, beyaz yakalı işçiydi. Tam da aynı anda ama rastlantı eseri, Japon edebiyat eleştirmeni ve yazar Aono Suekichi de Japonya'nın orta sınıfı hakkında bir kitap yazmaktaydı, başlık *Sarariman kyofu jidai* (Orta Sınıfın Panik Dönemi) idi, bir yıl sonra tıpkı Kracauer'ın yaptığı gibi, Japon kentlerindeki yani, yeni malların tüketimine karşı koyulamayan ve beklentilerin de artık asla tatmin edilemeyeceği kentlerdeki yeni orta sınıfların psikolojik durumlarını çözümlemekteydi.

Kracauer'm kitabı, bu sınıfın çalışırken ve oynarkenki hâllerinin (yani büyük şehirlerdeki beyaz yakalıların varoluşlarının gerçekliği deneyim etme tarzlarının) bir dizi enstantanesini çıkarmak için, gazete röportajlarıyla kentsel etnografiyi, gözlemle mülakatı birleştiriyordu. Bu beyaz

yakalı işçiler Japon muadilleri gibi, sınai emek ile prekapitalist ekonomiden türemiş eski bir katman ve ticaret, bürokrasi ve yeni beliren hizmet sektörünün maaşlı çalışanlarına dayanan daha yeni bir katmandan oluşan büyük şirketler arasında sıkışıp kalmışlardı. Kracauer'a çekici gelen bu sınıfın kendisini bir zümre ya da statü grubu (*stand*) gibi tanımlama yönündeki şiddetli arzusu ve proleterleşmeyi reddedişiydi. Dolayısıyla, ekonomik olarak sanayi işçilerinden daha iyi durumda olmasalar da toplumsal ve kültürel olarak onlardan üstün olduklarını iddia ederek kendilerini sanayi işçilerinden ayrı tutmak konusunda ısrarcıydılar. Alman ekonomisinin artan akılcılaşması, işçilerin yabancılaşmayı, giderek daha küçük atomlara ayrılmayı ve kuralsızlığı deneyim etmelerini iyiden iyiye hızlandırmıştı. "Kaba marksist kavramlarla" söylersek belli bir anlama sahip olan sanayi işçilerine kıyasla beyaz yakalı işçiler "entelektüel olarak yurtsuzdular." Ekonomik gelişmenin beraberinde getirdiği yıkımın sonucunda "daha önce içinde yaşadıkları burjuva fikir ve duygu evreninden" çıkarılmışlardı. "Tarihe karışmakta olan bir burjuva yaşam tarzı akıllarından çıkmıyordu" (*SM*, s.82, 88; *A*, s. 76, 85). Kendilerine hiçbir öğretinin yol göstermediği bir bugünde yaşıyorlardı. Kracauer beyaz yakalı işçilerin bu anlamsızlık manzarası içinde aldıkları yolun ayrıntılarını resmediyordu, özellikle de anlık "avuntu" vaat eden faaliyetler ile parıldayan "nesnelerin" cazibesini resmediyordu. İnsanlar bar ve kafelerde çok fazla zaman harcıyorlardı çünkü evdeki hayat sefildi ve "insanlar heyecanı deneyimlemek istiyorlardı."

Evdeki hayat, gündeliği olduğu kadar beyaz yakalı çalışanlar için yayınlanmakta olan dergilerdeki reklamların ortaya koyduğu üzere "ev" hayatını da kapsıyordu. Avuntu envanterinin içine "Kohinoor kalemleri"* de giriyordu, basur, saç dökülmesi, yataklar, dilbalığı, beyaz dişler, gençleşme reçeteleri, kahve tüketim alışkanlıkları, Diktafonlar,

* Göz kalemi (ç.n.).

parmak krampı, ötekinin karşısında titreme ve taksitli satılan piyanoların kalitesi de. "Kızlar genelde orta hâlli yerlerden geliyorlardı ve cazibeyle çabucak baştan çıkıyorlardı." "Eğlenmek yerine" ciddi bir muhabbete girmek vakit kaybı addediliyor ve küçük görülüyordu. İşçilerin bir araya gelip büyük kalabalıklar oluşturduğu Berlin gibi şehirlerde, işçiler kendi "barınaklarını" örgütleyip, insanların içeri girince "azıcık paraya bütün dünyayı hissedebilecekleri" dev kulüpler oluşturdular (*A*, s. 85; *SM*, s. 88). Bu barınaklar "büyük şehir sakinleri için" hâlâ "cazibe ve çılgınlık açlığı" anlamına geliyordu. Kracauer'ın ilk kez "Küçük Tezgâhtar Kızlar Sinemalara Gidiyor" ve "Çağdaş Filmler ve Seyircileri" adlı erken dönem makalelerinde ortaya koyduğu üzere, çağdaş sinema bile ya aşırılıklarını ya da bazı temel noktalarını sınamayı başaramadığı için şeylerin mevcut durumunu bozuyordu. Resimli gazeteler ve dergiler, "sahte toplumsal statünün sahte cazibesi" ile birlikte duygusuz insanlar için de aynı işlevi görmekteydi. Ancak tekrarlayan resimli motifler, çok önemli sorunları "resimsiz bir amneziye" dönüştürmüş, varoluşun kendisini önemsiz kılmıştı. "İmgenin kaçışı" diyordu Kracauer, "devrimden ve ölümden kaçmaktır" (*A*, s. 93; *SM*, s. 94). Spor da aynı şekilde "büyük ölçekli baskının" semptomu idi, çünkü toplumsal ilişkileri dönüştürmeyi başaramıyor aksine yalnızca insanları depolitize ediyorlardı.

Kracauer'ın beyaz yakalılar sınıfının yaşadığı ve deneyimlediği gündelik hayatı ele alışının amacı, yanlış bilincin sürekliliğini ve bir grubun besbelli ortada olan gerçek çıkarlarının avuntularla nasıl saptırıldığını ve başka yöne sevk edildiğini göstermekti. Kracauer'ın gündelik hayatın somutluğuna geri dönüşü, dinî avuntulardan (ki Simmel ve hatta Lukacs, Benjamin ve Weber de dini gündelik-olmayan ile özdeşleştirmişti) uzaklaştığı anlamına geliyorsa da, bu dönüşün temel amacı deneyim hakkında bir şeyler ortaya koymak ve bu deneyimin maskesini, kendi sınıfını yani entelijensiyayı politikleştirmek gibi belirsiz bir amaç için aşağı indirmekti (*MO*, s. 94). Fakat Kracauer'ın

gündelikliğin somut bugününe geri dönüşü, unutturmuş olduğu tarihi yeniden hatırlattığı kadar onun sonsuzluğunu da onaylamış oldu. Beyaz yakalılar sınıfının ele alınması "aklın sebep olduğu çözülmenin" sonuçlarını betimliyordu. Bu sınıfların içeriklerindeki elle tutulur kısım tamamıyla boşaltılınca artık "içeriksiz düşüncenin bağlayıcı tarafsızlığından" başka hiçbir şeye tabi olamıyorlar (s. 113, 93). Ekonomik ve toplumsal sistem "bu tür düşüncelerin sessizliğine" sığınıyordu. Sonuçta, Kracauer hâlâ "bekleyen" kişinin bir sözü olduğuna ama onun da odak noktasını "kuramsal benlikten tüm insanoğlunun benliğine" çevirdiğine inanıyordu, bu kişi gerçek olmayan bir dünyada yaşıyor ve gerçekliğin birini ve bir bölümünü, Kracauer'ın "çekingen açıklığın" belirsiz dünyasının bir parçası anlamına gelen bölümünü kucaklıyordu (s. 139). Ancak tarih de sanki açığa çıkaracağı bazı anlık parıltılar ve alacağı bir yol varmış gibi bekletiliyordu. Bu açıdan bakarsak Kracauer'ın "çekingen açıklığını" Simmel'in sonsuzlaştırılmış bugünü ile Lukacs'ın şeyleşmenin demir kafesini yok etmek ve özne/nesne özdeşliğine varabilmek için önerdiği farklı yollar arasındaki bir konum olarak okuyabiliriz. Ama tam olarak değil.

Kracauer'ın *Die Angestellten*'daki amacının "gündelik hayatın parçalarını Burada ve Şimdi yaşandığı şekliyle" açıklamak olduğunu belirten Walter Benjamin idi (*SM*, s. 111). Fakat gündelikliği kavrayabilmek, "maaşlı kesimin" yaşadığı deneyimleri anlamayı gerektiriyordu. Benjamin o zamanlarda başka hiçbir sınıfın "kendi gündelik varoluşunun somut gerçekliğinden" bu kadar yabancılaşmamış olduğuna kanaat getirmişti (s. 110). Çünkü bu sınıf "üretim süreciyle görece daha dolaylı bir ilişki içindeydi" ve kendisini, büyük ölçekli örgütlenmelerin aracılık ettiği, kişisel ilişkileri daha insani bir ilişki haline getirmekten çok onları daha da "şeyleştiren" "kişiler arası ilişkiler" içinde bulmuştu. Bu sebepten insanlar Kracauer'ı bir sendikacılık eleştirisi inşa etmesi yönünde zorladı. İş mahkemelerinde yaptığı mülâkat ve gözlemler yoluyla sendikanın be-

yaz yakalı işçiyi temsil etme vaadinin aksi yönde sonuçlar doğurduğunun farkına vardı. Sendika işçiyi ideolojik zincirlerinden kurtarmaktan ziyade zincirlerin işçileri daha sıkı sarmasına neden oluyorlardı. "Eğer sendikalar, bireyin etkinliğine makul bir anlam yükleyen ekonomik hayatın akılcı bir biçimde düzenlenmesini savunuyorlarsa bu, bireyin mekanikleşmiş çalışma koşulları ile girdiği ilişkiye alternatif olmayan bir içeriğe sahip bir bilinç ortaya koymaya çalışıyorlar demektir." Bu içerik, mülkiyet söz konusu olduğu anda buharlaşıp gidecektir çünkü bunlar sadece "insanları doyuma ulaştırmak ya da gündelik varoluşlarından öteye götürmek" için kullanılmaktadır. Amaç "ilaç gibi verilen" tinsel yatıştırıcılarla mekanikleşmenin sakıncalarını ortadan kaldırmaktır. Fakat bu önemsiz koca karı ilaçlarının kendileri zaten yok etmeye çalıştıkları şeyleşmenin birer işaretidir. Kracauer şöyle devam ediyor: "Kavram, bu tür içeriklerin söylenmeye hazır doğruları temsil ettiğini doğrulamaktadır " (*A*, a.104-105; *SM*, s. 102). Cemaat gibi Kracauer'ın kültürel ürünler adını verdiği kavramlar, aynı fikirdeki insanların ortaklığını değil sadece buna duyulan arzuyu ifade etmektedir, ortaya koyduğu tek şey, kapsaması gerektiği varsayılan ancak gerçekte bir cemaatin temellerini atmanın ve onu birleştirme gücüne sahip bilgiyi üretmek gibi zor bir yükümlülüğü üzerine almaktan kaçınan ortaklığın anlamının tanımlandığını varsayan bir etkinliktir. Kracauer ölümle tek başına karşılaşan bireyin asla kendi nihai amacını tanımlayan ortaklık içine "konamayacağını" daha çok, cemaatin de oluşabileceği bilgi aracılığıyla kendi öz-gelişimini bulacağını iddia etmektedir. "Önemli olan kurumların değişmesi değil bireylerin o kurumları değiştirmesidir" (*A*, s. 109; *SM*, s. 106).

İşte tam da ölümün bu şekilde inkar edilişini, Kracauer ve diğerleri, gündelik hayatın içindeki yaşanmış deneyim ve tarihin şeffaflığına bağlı olmayan "olayların, zamansal art ardalığını kaydeden" (Kracauer ve diğerlerinin *tarihselcilik* adını verdiği) bir tarih olarak algılıyorlardı; bu görüş, Martin

Heidegger'in, ölümü, tarihi tekerrür olarak, gündelik hayatı ise özgün varoluş olarak yeniden kavramsallaştırmayı mümkün kılan koşul olarak yeniden konumlandırışını kısmen açıklamaktadır. Heidegger'e göre tarih, bilincin, olayların sürekliliğine bakarak okuduğu tarihi "korumayı" başaramayan basit bir zamansal düzendir, ama Heidegger'in kendisinin soruna getirdiği çözüm de, hem tarihselciliğin hem de fotoğrafçılığın önemli olanı sunma fırsatını kaçırdığı dünyada hafıza imgesine yeni bir görev biçmekten öteye gitmemektedir. *Varlık ve Zaman* (1926) tüm varoluş sorununun yetkin bir biçimde yeniden ele alınışı ve sorunun en nihayetinde modernlik ve gündelik hayat ile ilişkilendirilmesiyse de, eserin, tarihi, özgün olmayan gündelik varoluşun ışığında yeniden kavramsallaştırması, görülüyor ki yalnızca Walter Benjamin'in istekli bir biçimde karşı çıktığı bir konudur.[43]

Demek istediğim Heidegger'in genel olarak anlaşıldığı şekliyle tarih tanımı ve bu tarihin özgün olmayan gündelik ile olan ilişkisi, her ikisinin de yeniden düşünülmesiyle ve bunların birbirleriyle ilişki tarzının sorgulanmasıyla sonuçlanmıştır, ki bu bana göre Benjamin'in tarihsel maddeciliğinin alternatif olarak koymaya çalıştığıdır. Heidegger'in varoluş ve zaman sorununu yeniden gündeme getirmesinin, sonuçta, tarih ile gündeliklik arasındaki ilişkiyi, sonraki tüm, bugünün tarihini düşünme girişimlerine engel olma derecesinde, sorunsallaştırdığını iddia ediyorum. Bir program haline sokmadan, başka tür bir tarihin olabilirliğine inanan Kracauer'ın aksine Benjamin, işe tarihle yani tarihöncesi ile başladı ve tekrar üzerine dayansa da tarihsel inşa kavramına doğru yol aldı, bu kavramın Heidegger'in tarihlilik (historicality) kavramıyla arasında belirgin bir zıtlık vardır. Fark, her birinin gündelik hayatı ve tarihsel zamansallığı sonradan nasıl tahayyül ettiğiyle ilgilidir.

---

[43] Martin Heidegger, *Being and Time*, çevirenler. John Macquarrie ve Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962) (Metinde *BT* olarak geçmektedir.) Türkçesi, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2004).

Heidegger, gündelikliğin (*Alltagslichkeit*) statüsü ve Varlığın [Being] "Onların" (*das Man*) dünyasına düşüşü konuları ile iki savaş arası dönemin düşünürlerinin hepsinden daha fazla uğraşmıştır. Her ne kadar, Kracauer'a göre, yeni keşfedilmiş olan gündeliğe felsefi bir zemin hazırlayan Edmund Husserl ise de (Husserl buna *toplumsal hayat dünyası* adını vermişti), gündeliği ilksel [primordial] boyutlarına indirgemiş olmasına rağmen modernlikteki gündeliği pek çok yoldan tüm açıklığıyla tanımlayan ve gündelik anlayışını tüm müteakip tartışmalar için yeniden biçimlendirmiş olan Heidegger idi. Ancak bu yeniden biçimlendirmeyi, yazılarının yankılarını Heidegger'in büyük metni içinde duyabileceğimiz ve gündeliklik ile tarih üzerine formülasyonları ile Kracauer'ın, Benjamin'in ve Marcuse'nin eserlerinde de karşımıza çıkan Simmel'in, Weber'in ve Lukacs'ın çağdaş tartışmalarından ayırmak yanlış olur.

Heidegger'in amacı, Varlığın [Being] varoluşunu sıradan gündelik hayattan ve onun "Orada-Varlığı [Dasein] kendi özgün tarihselliğinden yabancılaştırmaya çabalayan" tarihyazımından farklı bir zamansallık yapısına yeniden yerleştirmekti (*BT*, s. 448). Bu girişim Heidegger'in "özgün tarih yazıcılığı" [authentic historiology] dediği, "günümüzü" "bugün"lük özelliğinden yoksun bırakabilecek bir yapı kurmayı gerektirmekteydi, bu yapı "insanın kendisini 'günümüzün' çökmüş olan kamusallığından acılı bir şekilde koparacak bir yol haline gelmektedir." (s. 449). Heidegger'e göre Varlığın "özgün olmayan tarihselliğinin" köklerinin "gündeliklikte" olduğu açıktı ve özgün tarihselliğin "Orada-Varlığın ilksel zamansallığında" yeniden keşfedilmesi gerektiği de açıktı (s, 428, 429). Elbette Heidegger, Varlığın ilkselliğinden türetilmiş olan özgün zamansallığın, ölümü beklemekten kaynaklandığına emindi. "Ölme özgürlüğü" Orada-Varlığa amacını verir ve "varoluşunu sonluluğun içine iter" (s. 435). Ölümü beklemenin bu şekilde algılanışı ve dolayısıyla varoluşun sonluluğu, Varlığın kendisinin kökü "sahici kararlılıkta" (authentic resoluteness) olan "ilksel tarihselleşmesini" ortaya koyar, ki bu asli kararlılık avuntunun değişkenliğine karşıdır ve "günümüzü" "bugün"lük özelli-

ğinden yoksun bırakacak olan "tekerrür bekleme vizyonunun uğrağı" için yol açar (s. 442). (İleride göreceğimiz gibi Japon filozof Tosaka Jun, günümüz ile bugün arasındaki bu özdeşliği, işaret ettiği tarihsellik uğrağını yakalayabilmek için alıkoymaya çalışmıştır.) Uğrak, insanı "Onlar" ile ilintilendirilen tüm âdetçiliklerden vazgeçirir (s. 443-444).

Heidegger özgünlüğü (*Eigentlichkeit*) kişinin kendisine uygun hareket edişi olarak, yani kişinin, kaderini, kendi ölümüyle yüz yüze, talep etmesi dolayısıyla seçmesi olarak görüyordu. Özgün tarih "olasılıkların" kaçınılmaz tekrarına gönderme yapıyor ve Onların dünyasında kaybolmuş avunuların, kopuklukların ve dağılmışlıkların tam zıddına işaret ediyordu (s. 442). Onların dünyasında (Heidegger bu dünyaya sosyolojik bir özgüllük atfetmemişse de Kracauer ve Simmel adı çıkmışçasına geçmişi hatırlatan bu alanı çoktan tanımlamışlardı) seçimden kaçınılmaktaydı ve bu yüzden seçim bir zamanlar olmuş olanı tekrarlamayı başaramıyordu, sadece bir tortu, "artık" ve "hazırda varolan bir malumat" olan "edimseli" yakalayabiliyordu. Bugünü "günümüz" yapma girişimi içinde bir kez kaybolunduğunda, geçmiş artık sadece bugünün açısından anlaşılabilirdi. Heidegger'in burada reddettiği tarihselcilik Kracauer'ın çoktan saygınlığını sarstığı, yalnızca zamansal bir sürekliliği doldurmaya çalışan bir kavramdır ve bu tutum aynı zamanda Benjamin'in, "evrensel tarihe" ve "aynıya" doğru yönelmiş olan evrimci bir yörüngeyi arzulayan tarihsel pratiği reddedişine benzemektedir. Heidegger'in yeniden formüle edişinde, gündelik olanın içinde konumlanmış olan özgün olmayan tarih, modern olanı gerçekleştirmeye çalışırken "tanınmaz hale gelmiş" olan "geçmişin" mirasını sırtında taşıyordu (s. 444). Heidegger'e göre "modern" Onlar tarafından yaşanmakta olan gündelik hayattı. Gündelikliğin, yeniden biçimlendirildiği yerin olumsuzlama alanı olduğunu daha sonraki *Alltagsgeschicte* tarihçilerinin de bu olumsuzlamayı ters çevirmek istediklerini ve gündelikliği olumlu deneyimin alanı olarak yeniden kodlamaya çalıştıklarını vurgulamakta fayda var.

Varlık ve Zaman'ın mantığı ilksel bir özdeşleştirmeyi yani Varlığın temel dünyasına –onun gündelikliğine (*BT*, s. 151)– dönüşü talep etmektedir. Ancak hemen belirleniveren gündeliklik, kendini kaybetmiş bir "Ben"in habitusudur. Bu yüzden Heidegger, Orada-Varlığa dair "kim" sorusunu cevaplandırmak için Varlığın "bize en yakın" hâlinin ve karşılaştığı dünyanın Ötekilerinin çözümlemesini yapmamız gerektiğine inanmaktaydı. Orada-Varlığın kendini bilme kapasitesi bu dünyada yoldan çıkmıştır ve maalesef yine bu dünya, Varlığın ulaşabileceği pek çok olanağın önünde engel oluşturmaktadır (s. 163). Bu yüzden Varlık vekillere sığınmakta ve Varlığın kendisinin dahi sahip olduğu olanakların üzerini örten, bir tür ortalamalar ve sıradanlıklar dünyasının içine düşmektedir. Bu dolayımsız ortamda, "yanıbaşında olan," "Orada-Varlığın gündelik Varlık olanakları diğerlerinin kullanması için elden alınmıştır, ama her hangi bir öteki bunları temsil edebilir." Heidegger'in Varlığın "kimi" dediği "Onlara" göre tamamen "nötrdür," çünkü o ne şuradakidir ne de kendisidir; aslında o "hepsinin toplamı" bile değildir. "Onların diktatörlüğünün" koşullarını kuran ve hemen yanıbaşında olan ortama Heidegger'in verdiği ad "kamusal ortamdır" (s. 164). Toplu taşıma ve gazete gibi haber alma hizmetlerini kullandığımızda her bir öteki artık bir sonraki gibidir. Bu ortak "Onlar", bir ortalamaya doğru gidişi ve Varlığın olanaklarının seviyesinin düşmesine, farkların yok edilmeye çalışılmasına işaret etmektedir, bu kesinlikle gündelikliğin Varlığından başka bir Şey değildir. Gündelik hayat işte bu kamusallıktır (*Offentlichkeit*), içinde bulunduğumuz dünyanın, aslında "tanıdık" ve herkese "açık" olan bu dünyanın nasıl yorumlanacağı başta olmak üzere her şeyin saklanılmaya çalışıldığı kamusallık.

Bu ortamda bir cevap verebilirlik yoktur, sorumluluk hissetmek ya da mesuliyet almak da yoktur, çünkü ifadenin alanı her zaman sonsuzdur. Söylenecekleri dile getiren daima "Onlar"dır, bunun anlamı ise aslında "dile getirenin hiç kimse olmadığı"dır. Adorno daha sonra bu düzleştirme

kavramını, "mübadele edenin" "kaçınılmaz bir biçimde kendi denklik formuna indirgediği" mübadelenin kendisine; yani değişim değerini sosyal hizmet (harcanmış ortalama zaman) üzerinden anlayan ekonomi politiğin eleştirisine bağlamıştır.[44] Bu özgün olmayan gündelik dünyada herkes bir başkasıdır, tıpkı montaj bandında bir diğeriyle değiştirilebilir olan eller gibi, ama hiç kimse aslında kendisi değildir. Bu yüzden kendiliğin içi Onlar tarafından "boşaltılmıştır" ve Varlık "kendinde durmayı" beceremeyerek, çaresizce ve maalesef, özgün olmama hâlinin içine girivermektedir (*BT*, s.166). Heidegger, kişiyi ölüm karşısında endişe cesareti göstermekten alıkoyduğuna inandığı bu duruma "Onlar" adını vermektedir (s.298). "Onların" gündelik dünyası ölümden kaçmayı vaat etmektedir, olayların zamansız bir süreklilik içinde akışı ise, süreğen bir varoluş görüntüsü ile ölümün başkalarının da başına geldiği yanılgısını öne sürmektedir. Bu düşüşün göstergesi ayartma, sükûnet ve yabancılaşmadır (s. 298, 210-224).

Heidegger'in gündeliklik formülasyonu Varlığın hakiki varoluşunun öncelliğini, insanların gerçek çıkarlarını görmelerini engelleyen kalın bir ideolojik ekrana benzeyecek şekilde gizlemekle kalmıyor –ki bunu Lukacs zaten daha önce ileri sürmüştü– aynı zamanda toplumsal formun özgüllüğünden de dikkatli bir biçimde kaçınıyor. Ancak sıklıkla başvurduğu "boş konuşma," "gevezelik etme," "yabancılaşma," "ortalama oluş" ve benzer kavramlar Varlığı modern, kitle toplumlarının yaşadığı, büyük metropol merkezlerinde zaten yaşanmakta ve deneyimlenen dünyayla özdeşleştirmiştir. Heidegger'in bir çöküntü, değersizleşmiş bir düzey olarak gördüğü özgün olmayanın gündelik dünyası, aslında açıkça "dünyadaki Varlığın gizilgücüydü", ve özgün varoluşun gerçekleşmesi, gündelikliğin yüzeyinde süzülen bir şey değildi, aksine sadece "gündelikliğin, içinde ele geçirilmesi için uyarlanmış bir yola" işaret ediyordu.

---

[44] Theodor Adorno, *The Jargon of Authenticity*, çev. Knut Tarnowski ve Frederic Will (Evanston: Northwestern University Press, 1973), s. 104.

Bu hedef, ilgisi daha sonraki eserlerinde, gitgide dinden gündelik hayatın sunduğu somutluğa dönen Walter Benjamin tarafından kesinlikle paylaşılmıştı. Benjamin'in amacı, kavramı, Heidegger'in bıraktığı aşağılık durumdan kurtarmak ve "değiştirmek" için gereken kararlılığı göstermekti. İlksel özdeşleştirmeye doğru bir kaçış yerine tarihsel bir oluşum olarak dolayımsız bir biçimde verili somuta, bir tekerrür kuramının yokluğu yerine politik eyleme yakın bir hayat inşası anlayışına doğru bu dönüş, Benjamin ile Heidegger ve onların politik konumları arasındaki gerçek farkı ortaya serebilir. Benjamin yazılarında, tarihsel formlara toplumsal olarak özgül ve duyarlı bir şekilde yaklaşırken Heidegger en az onun kadar muğlak ve tereddütlüydü. Ancak şunu unutmamalı ki, her ikisi de tarihselcilik olarak anladıkları şeyi yeniden kavramsallaştırmaya çalışmışlardı ve her ikisinin de amacı üstü örtülmüş geçmişin sunduğu olanakları yüzeysel tekdüzelikten kurtarmaktı. Bugün ve onun gündelik dünyası Benjamin'in "patlayıcı müdahale" adını verdiğini sergileyebilecek bir yer olmalıydı. Heidegger'in aksine Benjamin'in somutluğa bu denli önem atfetmesi, modernliğin tüm fark edilebilir biçimlerine ve şehre bulaşmıştı. Erken bir çalışmasında "deneyimin somut bütünlüğü yani varoluş" üzerinde temellenen çeşitli ifadeleri içeren bir bilgiye baş vurmuştu.[45]

Hemen hemen aynı zamanda Japon filozof Tosaka Jun, düşüncenin kendisinin, gündelik hayat tarafından üretilen somutluğun bir işareti –tarihsel bir işaret– olarak ve düşünceyi dolaysız ve gerçekleştirici bugünden geçmişe taşıyan bir gerçeklik (*genjitsu*) kavramı vaat eden felsefi soyutlamanın iddialarını göğüsleyebilmek için "gündelikleştiğini" ilan ediyordu. Benjamin gibi Tosaka da, daha sonra bu "gerçeklik" kavramını tamamen yanlış bir somutluk –bir görünüş biçimi– olarak görüp, somut bugüne ve "edimsellik" fikrine vurgu yapmak adına çöpe atmıştır.

---

[45] Walter Benjamin, *Selected Writings*, derleyenler. Marcus Bullock ve Michael Jennings (Cambridge: Harvard University Press, 1996), cilt. 1, s. 110.

Heidegger ile Benjamin arasındaki apaçık akrabalık ve farkın, her ikisinin kullandığı zaman ve tarihsel zamansallık kavramlarında daha da açık bir hâle geldiğini belirtmek gerekir. Benjamin, Heidegger'in kaba ve özgün olmayan diye adlandırdığı zamanı, ileride de göreceğimiz gibi, ilerlemeci diye nitelemiştir. Gelgelelim her ikisi de, zamanın içinde bugünlerin art ardalığını ve birikimini tasavvur etmiş, bu sebeple de modernliği, "yeni" ve şimdinin sonu olarak adlandırılan zamansallık olarak düşünmüşlerdir. Bugünün sonu gibi bir düşünce zamana tamamen sahip olmayı olanaklı kılmıştır. Unutmamalıyız ki Heidegger zamanı, Orada-Varlığın sonluluğunu, onun "fırlatılmışlığını" ve ölüme giden varlık hâline gelişini anladıktan sonra düşünmemiz gerektiğini iddia etmekteydi. Varlığın şu an bir zemini olmasa bile, yine de hâlâ sürekli olarak kendisinin önünde "konumlanıyordu." Dolayısıyla bu Orada-Varlığın sonluluğu idi, onun özgün ve özgün olmayan bir zamansallığın olanağını sağlayan zaman içindeki yolculuğuydu.

Özgün olmayan zaman, Varlığın sonluluğunu anlamayan özgün olmayan anlayışın içine batınıştı ve bu yüzden Orada-Varlığı ölüme giden varlık olarak başka yöne saptırdı. Heidegger'e göre gerçek kaderden bu şekilde kopuş, hem geleceğin hem bugünün hem de geçmişin üçlü bir şekilde özgün olmayışı sonucunu doğuruyordu: Sürecek ve kendisini önceleyenin yerini alacak olan bir sonraki uğrağı sezinleyen bir "bekleyiş" ve "coşku;" bugünün sabitliği ile sürekliliğini ve sonsuzluğunu varsayan "şimdi;" ve bugünkü her uğrağın bir köşeye ayrılıp hafızada saklandığını farz eden geçmişin "hafızası." Yine aynı açıdan, özgün zamansallık yalnızca Orada-Varlığın zamandaki "coşkusunu," –dışarı çıkıp kendisiyle buluşmak için tasarlanmış– varlığın "fırlatılmışlığını" bilmektedir. Özgün bir varoluş haline gelmek Orada-Varlığın dünyaya fırlatılmış olduğunu hatırlamak ve zamanın zaten "kendisinden önce" verili olduğunun farkına varmaktır. Dolayısıyla burada birbirinin yerini tutan üçlü bir coşku var –"bekleyiş," "ani olan" [instant] ve "tekrar." Bu şemanın sınırları içerisinde hakiki

bir özgün tarih ancak zamanın bu şekilde anlaşılmasıyla olasıdır, özgün tarihin tam aksine denk gelen, sürekli bir müteakiplik üzerine konumlandırılmış olan, yalnızca saat zamanının yapaylığını ya da "yeniyle," ayrıntılarla ve ıvır zıvırla meşgul olmayı temsil eden özgün olmayan tarih ise bu zaman kavrayışını reddeder. Burada Heidegger ve Benjamin, eskiden kalmış tarihselci tarihyazımı gelenekleri ni iki farklı sebepten dolayı reddetmektedirler. Benjamin devamlılık arz eden sürecin tarihselci bir şekilde kavramsallaştırılmasının, bir olayın bir diğeri olayı takip edip onun yerini aldığı nedenselci şemayla ilişkisinden dolayı metanın mantığına itaat eden bir kurgu olduğunu düşünürken (yani yeninin her zaman bir başkası tarafından yerinden edilmesi, eskininse aniden kayboluvermesinde olduğu gibi), Heidegger bu kavramsallaştırmayı, ölümsüzlük yanılgısı yaratarak Varlığı gerçek görevinden kopardığı için eleştirmektedir. Heidegger'e göre tarih, "geleceksel" kaderin kesin emirleri tarafından yapılmaktadır, dolayısıyla bu durum yanlış bugünün, "Onların" gündelikliğinin ve özgün olmayan bugünün her zaman tekrar edilen geleceğin olanaklılığını gerçekleştirmek için edimsel olmaktan çıkarılmasını [de-actualize] gerektirmektedir.

İleride de göreceğimiz gibi Benjamin, bugünü geçmişten gelen olanakları belirlemek amacıyla yeniden inşa etmenin gerekliliği konusunda Heidegger ile aynı fikirdeydi. Ancak Heidegger ile anlaşamadığı nokta, Heidegger'in geleceğin –kaderin– taleplerini ve Orada-Varlığın sunduğu olanakların, onun cemaatinin veya "en uygun geçmişinin" tekrarlanmasıyla geçmişin tekrarına sebep olacak kararlı bir seçim yapma ihtiyacını reddettiği noktaydı. Uzaktaki bir geleceğe yapılacak kurtarıcı bir sıçrayışla (Benjamin'in "kaplan sıçrayışı" değil) sonuçlanacak kararlı bir tepki, aynı zamanda bugünün farklı bir gelecek elde etme olanaklarını sağlama potansiyelinin önüne geçti ve onu baltaladı. Benjamin'in düşüncesinde ise sıra tersti. Benjamin, hem meta formunun anlatıdaki biçimlenişi ve nedensel süreklilik konusundaki ısrarı nedeniyle tarihselciliği, hem de

Heidegger'in geleceğin istediği bir bugünde, arkaik olanın tekrara açık tarihi için yaptığı çağrıyı "özgürleştirici" ve "mesiyanik" bir tarihyazımı adına reddetti; bu tarihyazımı, bugünün süreksizliğini vurgulayıp onu ilerleme iddialarından ayırıyor ve yine bu bugünün tamamlanmış ve bir köşeye fırlatılmış olan geçmişten farkını ortaya koyuyordu. Sorun kaderin emirlerini seslendiren geleceğin yakarışlarını duymak ve anlamak değil geçmişin bugün yeniden gündeme getirilmeyi bekleyen beklentilerine cevap vermektir. Yani sorun, "olası varolmuşlukların" tekrarına işaret eden, yeniden gündeme getirmeye değer bir zamana doğru ani bir sıçrayış yapmak değil imkânsız olanı hatırlamak ve insanın asla mümkün olmamış ve her daim engellenmiş olana borcunu ödemesidir.[46] Benjamin'e göre bugün, "varolmuş olanları" değil unutulup gitmiş olanı yeniden şimdiye getirmek için bir fırsat sunmaktadır. Bu açıdan bakınca tarih, (tıpkı hep yeni olan ile birden ortaya çıkıp kayboluveren meta gibi zaten çoktan olup bitmiş olanın yerini alan) henüz olmamış olan tarafından değil geçmişin "yeniden bugüne getirilmesi" tarafından hareket ettirilmektedir, çünkü bugün, artık dikkate almamızın zaruri olduğu "eleştirel konumu" geliştirmemizi mümkün kılmaktadır.

Bu, baştan beri iddia ettiğim gibi, tarihin politikleştirilmesi demektir; tarihin, hem tarihselciliğin hem de Heidegger'in tekrara açık "tarihliliğinin" İkinci Dünya Savaşı öncesindeki uğursuz günlerde kaçınmaya çalıştıkları, politik çağrıyla birlikte araştırılmasıdır. Benjamin'e göre:

> İmgeleri "özlerin" fenomenolojisinden ayıran şey tarihsel olarak onların izidir. [Heidegger, tarihi soyut bir biçimde, "tarihlilik" fikri aracılığıyla fenomenoloji adına kurtarmaya çalışırken boşuna uğraşıyor.] Bunların habitus, biçem vs. adı verilen "manevi bilimlerin" kategorilerinden tamamen ayrıştırılması gerekmektedir. İmgelerin tarihsel işaretleri onların sadece belirli bir zamana ait olduklarını göstermez, özellikle

---

[46] Bkz. Françoise Proust, *L'Histoire a contretemps* (Paris: Les editions du Cerf, 1994), s. 30.

> belirli bir zamanda okunabilirlik statüsü kazandıklarını gösterir. Ve bu olgu, okunabilirlik için, kendisine içkin olan hareketin belirlediği eleştirel bir konum elde etmenin yolunu bulur. Her bugün, onunla eşzamanlı olanlarca belirlenir: Her Şimdi belirlenmiş bir bilinebilirliğin şimdisidir. Onun içinde hakikat, patlayıncaya kadar zamanla bastırılmaktadır. [Bu patlama, özgün tarihsel imgelerin doğumuyla aynı ana denk gelen, niyetin ölümüdür.] Bu, ışığını bugüne yansıtan bir geçmiş ya da ışığını geçmişe tutan bir bugün değildir; bu, bir şimşeğin parıltısı anında şimdi ile bir yıldız kümesi oluşturan imgedir [*das Gewesene*]. Bir başka deyişle, imge durmakta olan bir diyalektiğe denk gelmektedir. Çünkü artık bugünün geçmişle ilişkisi epey açık bir şekilde zamansal bir ilişkidir, başka bir zamanın Şimdi ile ilişkisi diyalektiktir: Zamansal bir doğaya değil tasviri bir doğaya sahiptir. Yalnızca diyalektik imgeler, özgün tarihî yani arkaik-olmayan imgelerdir. (...) Bilinebilirliğin şimdisindeki imge kritik uğrağın işaretini daha üst seviyede taşır (...) tüm okumaların temeli olan da bu uğraktır.[47]

Heidegger fazlaca soyut, toplumsal biçimler veya somut tarihsel varoluş koşullarına karşı çokça ilgisizken, Benjamin de toplumsal varoluşun koşullarını sorgulamak ve toplumsal tarihin vaatlerini yerine getirmek meseleleriyle hiç ilgili değildir. Ancak Heidegger'in tersine Benjamin belli çağlara özgü maddi ayrıntıları ortaya çıkarmakla yoğun bir şekilde ilgilenmektedir. Heideggerci tarihselliğin [historicity] çöktüğü yer onun "özlerle" "tarihsel imgeleri" birbirine karıştırdığı yerdir. Bugünün hiçbir özü yoktur sadece bir imgesi vardır, daha önce gördüğümüz gibi bir çehre, bir "yüz"dür bu ve ne bir varlıktır ne de bir özdür. O uyandırılmayı bekleyen bir uyku durumundadır. Uyku durumunda olan, şimdi geçmiş hâline gelen antik bir bugün değildir, çoktan unutulmuş ve kendisini uyku durumundan çağıracak yeni bir bugünü bekleyen bir geçmiştir.

---

[47] Walter Benjamin, *Paris capitale du xix siacle: Le livre des passages*, çev. Jean LaCoste. Bu çeviri Rolf Tiedemann'ın yaptığı orijinal metinden (Paris: Les editions du Cerf, 1989) basılmıştır. S. 479-480 (N 3,1). (Metinde *Pasajlar* diye geçmektedir.).

Benjamin'e göre bu koşullar altında zaman çizgisel, sürekliliği olan bir şey değildir, hatta zaman, bugünle geçmiş arasındaki ilişkinin kuruluş şekline baktığımızda öyle görünse de tekrar eden bir şey de değildir; zaman daha çok ağları iyice "birbirine dolanmış" bir örgüye, "arabesk" figürüne benzemektedir. Geçmişin, bugünün ve geleceğin üç uğrağını yerinden ederek ve dönüşler ve değişimlerden oluşan garip bir topografya oluşturacak biçimde bu uğrakları birbirine karıştırarak "içinden çıkılmaz bir arabesk icat ettiler." Çünkü sürekli birbirlerine karışan, sadece boş zamanın geçmişi, bugünü ve geleceği değildir, aynı zamanda bugünün hakiki, yaşanmış zamanıdır; bilincin içinde varolan zaman, karmaşık bir çarpıklık ve eğrilik örgüsü biçimlendirmektedir. "Boş zamanın" birinci sırası "dolu zamanın," "saf zamanın" bugününü, geçmişini ve geleceğini biçimlendiren ikinci sıra ile iç içe geçmektedir; buradaki saf zaman ise kendisini, bir çiftleme üretmek için birincisi üzerine eklemektedir."[48] Dolayısıyla arabeskler çizgilerin, dönüşlerin, sarmalların veya başlangıcı ve sonu, zamanın girişini ve çıkışını bulanıklaştıran dev bir labirent yaratmak için ikiye katlanan kıvrımların eğrileridir. Benjamin'e göre, zamanın bu labirentini belli bir konuma yerleştiren ve geçmiş, bugün ve geleceğin zamansallığın sonsuz örtüsünde birbirleriyle karıştıkları eşzamanlı dramanın sahnelendiği yeri sağlayan bugünün gündeliğidir.

Benjamin'in amacı gündelik hayatı, tarihsel maddecilik için yeni bir yaklaşım tahayyül etme amacı güden daha büyük bir programın parçası olarak yeniden düşünmekti; çünkü eski yaklaşım, modern toplumun içindeki kendi yerini açıkça bertaraf etmişti. Engels üzerine yaptığı yorumda şöyle yazıyordu:

> Tarihin diyalektik temsilinin bedeli [karşılığı] tarihselciliği karakterize eden tefekkür durumundan (contemplativeness) vazgeçilmesiyle ödenmiştir. Tarihsel maddeci, tarihteki epik

---

[48] Proust, *L'Histoire*, s. 27.

> öğeyi terk etmelidir, ona göre tarih, boş bir zamanda konumlanmamış aksine özgül bir çağda oluşturulmuş bir inşa [*Konstruktion*] nesnesi haline gelir. (...) Tarihsel maddeci, çağının şeyleşmiş tarihsel sürekliliğini havaya uçurur ve böylece hayatı bu çağın ötesine taşır. (...) Tarihselcilik sonsuz bir geçmiş imgesi sunar; tarihsel maddeci ise geçmişle birlikte verili, biricik olan bir deneyim sunar.[49]

Benjamin kendi maddeci tarihi için farklı bir zamansallık tahayyül etmiş ve "hareket etmeyen diyalektik" [dialectics standing still], "mesiyanik kesinti" [messianic cessation] ve "diyalektik imge" gibi bazı stratejilere başvurmuştur; amacı, kabul edilmiş tarihselci tarihyazımının temsil ettiği geleneksel ilerleme kuramlarının dışına çıkmaktır; bir diğer amacı ise somut olanı tarihselci olmayan bir arka planda düşünmektir. Bugün, sonsuz geçmişle arasında kurulan özdeşlikten kurtarılmalı ve şimdi tarafından desteklenmeliydi. Bu açıdan bakıldığında Benjamin'in gündelikliği, Kracauer'ın şimdi ile arasında herhangi bir fark olmayan bugün anlayışıyla çelişmektedir, Kracauer'ın şimdisi, yerine yeni olanın geçmesi için sürekli yok olup gitmektedir. Kracauer'ın yazılarında karşımıza çıkan şehirde dönüşüm arayışı, tıpkı tarihsel olmayan [unhistorical] bir biçimde ortaya çıkan meta gibi, kaçınılmaz olarak bugünü yeniden onaylamaktadır. Bugün tarihle dolu olmayan boş bir zamandır, rastlantı sonucu olsa da tam da olması gerektiği gibi boş mekân ile yani sokaklarla doludur. Gündelik hayat, tıpkı DeCerteau'nun daha sonra yeniden biçimlendirdiği günlük hayatın pratiğinde olduğu gibi ebedileşen, çölleşmiş bir yerdir.

Benjamin'e göre hep yeni, moda olan ile yenilik ve buna ek olarak durmaksızın ürettiği yenilik ile niteleğimiz modernliğin içinde varolmaya devam edip modası geçmiş olan arasında çatışma vardır. "Central Park" adlı makale-

---

[49] *The Essential Frankfurt School Reader*, derleyen ve bir önsöz yazan Andrew Arato ve Eike Gebhardt (New York: Urizen Books, 1978), s. 227 içinde Walter Benjamin, "Edward Fuchs: Collector and Historian,"

sinde bu durumu şöyle izah etmiştir: "Meta üretiminin diyalektiği: Ürünün yeniliği (bir talep yaratması gerektiği için) bugüne kadar eşi görülmemiş bir değere ihtiyaç duyar; herzaman-aynı olan, kitlesel üretimde elle tutulur bir biçimde ilk kez ortaya çıkar."[50] Ancak Baudelaire hakkındaki gözleminde gösterdiği gibi yeni olan asla ilerlemeye bir katkı anlamına gelmez sadece zaten yok olmuş olana işaret eder. Dolayısıyla modernlik, özellikle de gündelik varoluş ve deneyim, geçmişin her daim şimdide konumlandırıldığı ve tarihsel bilincin farklı formlarının sürekli kaynaştığı ve etkileşim içinde olduğu bir yer haline gelir. Yani modernlik sadece yeni toplumsal pratiklerden doğan ayrıksı bir form değil aynı zamanda "tarihsel deneyimlerin kesin mutasyonlarıdır," ki bu mutasyonlar bu yüzden "bir dizi olası zamansallıklar" ve gündelik hayattaki deneyimler arasındaki "rekabet ya da mücadele" için kesinlik üretir."[51] Bu tam da Tosaka'nın bir "geleneğin" yenileri tarafından değiştirileceği uğrak olarak tanımladığıdır. Bu rekabet içindeki zamansallıklar farklı uğrakların varolduğuna, neredeyse bugünlerin tabakalaşmasına işaret etmektedir. (Benjamin'e göre, Baudelaire'in "geçici," "kaçak" ve "olumsal" diye betimlediği) süreğen bugünün içine sokulmuş olan geçmiş, eşitsizliğin kalıcı olduğunu öngördü; bu eşitsizlik, kapitalizmin politik ekonomi içindeki sürekli genişlemesinin bir koşulu olarak ortaya çıkmıştı ancak kültürel formlarca yeniden biçimlendirilmekteydi.

Bu gözlem, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, kapitalizmin gündelik hayatın temel bir özelliği olduğunu ifade eden Henri Lefebvre tarafından keşfedilmişse de, düşünce Benjamin'in rekabet halindeki tarihsel zamansallaştırmalar fikriyle bugündeki geçmiş kavrayışında zaten içkin bir şekilde vardır; aynı şekilde Ernst Bloch'un daha açık bir şekilde ifade ettiği "eşzamanlı-olmayan eşzamanlılıklar"ında [nonsynchronous contemporaneities] ya da söylemeye gerek bile yok ama kendi modernliklerinin deneyimi ile sap-

---

[50] Walter Benjamin, "Central Park." Çev. Lloyd Spencer, *New German Critique*, no. 34 (Kış 1985): 48.
[51] Osborne, *The Politics of Time*, s. 114, 116.

lantılı bir ilişkiye girmiş olan bir dizi Japon düşünürde de bu gözlem karşımıza çıkmaktadır. Benjamin *Pasagenwerk* adlı eserinde 19. yüzyılı "zamanın mekânı" (*Zeitratum*) olarak adlandırmıştır, ki bu, "zamanın rüyası" (*Zeit Traum*) deyişini çağrıştırmakta ve dolayısıyla rekabet halindeki zamansallaştırmaların verdiği mücadelenin nerede geçtiğini ortaya sermektedir (*Pasajlar*, s. 406). Buradaki "zamanın mekânı" fikri dikkatleri Tosaka Jun'un, gündelikliğin mekânın içine doğru (*nichijosei no kukan*) olduğu, kayda değer kavramsallaştırmasına çekiyor, bu mekân kendi zamansallığını, ancak sundukları olanakları ya da verili bir anda onları ulaşılabilir kılmanın yolarını araştırarak rahatsız edilebilecek birikmiş tabakalara doğru yapısallaştırmaktadır. Üstelik eşitsizliğin buradaki algılanışı, Lefebvre'in iddia ettiği gibi sadece farklı döngülerin gündelik içindeki kesişme noktasına işaret etmez aynı zamanda modernliğin tarihsel deneyimini farklılaştıran özgün kültürlerin bükümlerini de üretmektedir, bunun sebebi ise Japonya'nın veya diğer toplumların da gösterdiği gibi Batı örneğinin evrenselleştirici ve homojenleştirici iddialarına baş kaldıran, alternatif olmayan ama akran olan [coeval] modernliklerdir.

Meta formu, Benjamin'e göre gündelik hayatın tam kalbindeydi. Hem kendisini mümkün kılan üretim koşullarını gizleme (dolayısıyla unutturma) kapasitesi hem de (Benjamin'in "empati" gücü adını verdiği) tüketicileri engelleyebilme yeteneği, meta formunun, gündelik olanı, tam da modernlik çağında gelenek –inşa eden tarih– ile ilintilendirilen özgürleştirici gücü tekrar üretmenin yeri, aynı zamanda da farklılaşan tarihsel zamansallaştırmaların mekânı hâline getirmede oynadığı rolü gözler önüne sermekteydi. Yani, her zaman aynı olan içinde her zaman yeni olanı üreten –yani "deneyimi dumura uğratan"[52]– meta formu, boş ve homojen zamanı yeni olanaklar vaat eden şimdinin-zamanına [now-time] dönüştürmek için gerekli olan farkı sağlıyordu.

---

[52] Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, çev. Harry Zohn (Londra: Verso, 1983), s. 113.

Marx'ın "gizemli şey" olarak tanımladığı "meta" gizemli gündelik hayat haline dönüşmüştü. "Metaların bütün gizemi ve emek ürünlerinin metalar biçimini aldığı anda çevresini saran büyü ve sihir, öteki üretim biçimlerine geçer geçmez, bu yüzden yok olur." Marx tıpkı Benjamin gibi dinin yalnızca "dünyanın bir yansıması olduğunu" ve "soyutlama kültleri" ile birlikte Hıristiyanlığın, toplumsal ilişkileri meta ve değer gibi şeylere indirgeme ve "insan emeğini" homojenleştirme konusunda en etkili araç olduğuna inanıyordu. Bu din ancak "gündelik hayatın pratik ilişkileri insanların birbiriyle mükemmel ve tam olarak akla dayalı şekilde anlaşmasını sağladığı zaman yitip gider."[53] Marx bu toplumsal hiyeroglifi, hiyeroglifin kendisini üreten, emeğin toplumsal özelliği bağlamında deşifre etmiş ve onların unuttuğu tarihin ta kendisini sorgulamıştır. Gündelik dünyayı rutinin sebep olduğu yabancılaşmanın alanı olarak gören ama yine de gündelik dünyanın hâlâ bir takım olanaklarla dolu olduğunu, aynı olanın içinde farklı olanı da barındırdığını düşünen gerçeküstücüleri takip eden Benjamin ise, gündelik hayatı dönüşümün ve "dini deneyimin," kendisinin deyişiyle "profan aydınlanmanın" alanı olarak görüyordu.[54]

Gerçeküstücü müdahale, kendisini tersyüz eden bir yol olarak görülen gündeliğin, takibi üzerine temellenmişti; bu, Benjamin'in meta formunun kendi unutulmuş tarihini yeniden kurgulamak ve böylece "zamanın mekânından" arta kalanları "zamanın rüyasına" dönüştürmek için o meta formunu yarıp geçmeye yönelik arzusu ile benzerlik taşımaktadır. Bu yolla Benjamin, "hafızanın Kopernik Devrimi" diye adlandırdığını elde etmeyi umut ediyordu (*Pasajlar*, s. 405-406; *K*, s. 1, 1).

> Kopernik Devrimi, bu tarih vizyonu içinde var olmaktadır. İnsanlar sabit bir nokta olarak başka bir zamanı [das

---

[53] Karl Marx, *Capital* (New York: International Publishers, 1972), cilt. 1, s. 76, 79. Türkçesi, Karl Marx, Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi, çev. Alaattin Bilgi (Ankara: Sol Yayınları, 2003).

[54] Walter Benjamin, *Selected Works* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), cilt. 2, s. 209. ayrıca bakınız Osborne, *The Politics of Time*, s. 182.

> Gewesene] (basit bir şekilde şu anın zıttı olarak düşünebilecek bir geçmiş değil) düşünecek ve yine insanlar bugünün, kendisini bu sabit öğenin bilgisine doğru çekmeye çalışacağını düşünecekler. Bundan böyle bu ilişki kendisini tersyüz edecek ve öteki zaman diyalektik bir tersyüz ediş ve uykusundan uyanmış vicdanın istilası hâlini alacaktır. Siyaset Tarihe üstün gelecektir (Pasajlar, s. 405).

Bu devrim, geleneğin tekrarından (Heidegger) veya gerçekleşmemiş toplumsal ve kültürel bir formdan değil modernliğin kendisinin içinden gelecektir. Benjamin'in bu gündemi gerçekleştirme yöntemi onun "inşa" (anekdot, alıntı vs. ile) kavramında yatmaktadır; inşa kendisini, tarihselciliğin mahkûmu olan ve bugün tarihsel deneyimi ifade etme yetisini kaybetmiş, ölmek üzere olan anlatı formu yerine montaj formuna başvurarak ortaya koymaktadır.

Gündelik hayatın deneyimini inşa etme yönündeki en eski (1927) çabası olan "Tek Yönlü Yol"da Benjamin kendi gündemini şöyle aktarıyordu:

> Bugün hayatın inşası fikirlerden çok olguların hükmü altında; öyle olgular ki, neredeyse hiçbir zaman bir fikre dayanak olmamışlar. Bu koşullarda gerçek edebi faaliyet, edebi bir çerçeve içinde yer almayı hedefleyemez. Anlamlı bir edebi faaliyet ancak eylemle yazının zorunlu olarak birbirini izlediği bir düzen içerisinde ortaya çıkabilir; bu faaliyetin beslemesi gereken biçimler, kitabın evrensel ve boş iddialarla yüklü jesti değil, eylemli toplulukları etkilemeye daha elverişli gösterişsiz biçimler, broşürler, el ilanları, makale ve afişler olmalıdır.[55]

Başka bir yerde de, günlük hayatta kullandığımız nesnelerin nasıl kendisine itici geldiğinden ve "gizli direnişlerin tamamının üstesinden gelmek için sarf edilmesi gereken" muazzam emekten bahsediyordu. Bu duruş Benjamin'in, alt başlığının "Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı" olduğunu unutmamamız gereken gerçeküstücülük hakkındaki denemesinde daha etraflıca ortaya serilmiştir.

---

[55] Benjamin, *Selected Works* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), cilt. 1, s. 444. [Türkçesi, Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, derleyen Nurdan Gürbilek (İstanbul: Metis Yayınları, 2001) s. 51.]

> Gizli, gerçeküstücü, düşsel yetenek ve olgularla ilgili ciddi bir araştırma, romantik bir kafanın hiçbir zaman kabullenmeyeceği diyalektik bir örgüyle mümkündür ancak. Abartılı bir duygusallık ve bağnazlıkla esrarengiz olanın esrarını vurgulamak bizi bir yere götürmez. Esrarı ancak gündelik hayat içinde bulduğumuzda, yani gündelik olanı anlaşılmaz, anlaşılmazı da gündelik olarak gören diyalektik bir bakış sayesinde anlayabiliriz.[56]

Günlük nesneler, gerçeküstücü proje tarafından estetik bilinçlerinin serbest bırakılması amacıyla dönüştürülmek isteniyorsa, bugünü şimdi ile doldurmak isteyen Benjamin de bu gündemi, tarihsel enerjiyi özgürleştirmek amacıyla ortadan kaldırarak tarihsel materyalizme uygulamaya çalışıyordu; bu, onun on dokuzuncu yüzyıl Paris'i için yaptığı arkeolojik kazı niteliğindeki çalışmalarında da görülüyordu. Sanatın kültürün yerine geçecek şekilde yeniden tanımlanışı, politik olarak gündelik olanı tarihsel bir deneyime dönüştürmeye yarıyordu. İşte tam da bu anlamda Kopernikçi bir hafıza devrimi gerçekleştirilmiş oluyor ve sonrası ile şimdi arasındaki diyalektik ilişkide "siyaset tarihin üzerinde bir konuma" geliyordu. Bugünü harekete geçirmek; bir yas edimine, geçmişte unutulmuş olanı, uyku halinde yatmakta olan ve bugün politik bir praksis biçimi olarak bugüne çağrılmayı bekleyeni hatırlamaya bağlıydı. Benjamin'in kendi gündeminin kısırlığına rağmen üstesinden gelmek istediği buydu, politikayı ve gündelik hayatı –ki hem gerçeküstücülük hem de çağdaş kültürel çalışmaların, yoğunlukları farklı da olsa, kendi usullerine göre ilgi gösterdikleri gündelik hayattan bahsediyoruz– marksizmin sağladığı imkânları tekrar kavramak suretiyle kuramsallaştırarak aktif bir ilişkiye sokmaktı.[57] Bana göre bu görev, açıkça etkilenmiş olsa da gerçeküstücü boyutları onaylamayan ve gündelik olanı tersyüz etme stratejisinin yerine bir eşitsizlik algısı ve bu eşitsizliğin güçlendirdiği

---

[56] Benjamin, *Selected Works*, cilt. 2, s. 216.
[57] Osborne, *The Politics of Time*, s. 185.

yabancılaşmayı araştırma gündemini temel almaya çalışan Henri Lefebvre tarafından yerine getirilmiştir. Lefebvre her ne kadar Heidegger'in metninin öneminin altını çizmiş, gündelikliğin müteakip bir sistematik çözümleme için önemini teslim etmişse de, "kriz anının (Heidegger'in görme anı) gündelik dünyevi varoluşu yoksun bıraktığı, onu bozduğu ve yok ettiğinden" emindir. "Bu, hayatı reddeden, şeyin ta kendisidir, o ızdırabın, baş dönmesinin ve büyünün hiçliğidir."[58] Lefebvre'e göre gündelik hayat, Hermann Broch'tan yaptığı alıntıda gösterdiği gibi "modernliğin versosu, zamanımızın ruhu," "devrim hayaletinin" zorlu şeytan kovma çabalarıyla kovulmaya çalışılmasının başladığı an haline gelmiştir.[59]

Gündeliklik, Lefebvre ve Tosaka Jun ile birlikte, Heideggerci şimdinin ve tekrarın bugündeliğini [presentness] birleştiren modern tarzdan farklı bir zamansallaştırma tarzı ortaya koymuştur. Böylece gündeliklik bir düzeyde, tüm tekrarların, hem kabul edilmiş hem de yeni olanların, hem geçmişin hem de modern olanın kesişimi görevi görmüştür; Lefebvre'in "tekerrürün" [recurrence] mekânı derken kastettiği, "işteki ve iş dışındaki tavırlar, hem insani hem de düzgün bir biçimde mekanik olan hareketler, saatler, günler, haftalar, aylar, yıllar, çizgisel ve döngüsel tekrarlardır." Bu aynı zamanda "maddi kültür"dür, giyim kuşamdır (ki bu Tosaka için özellikle önemlidir), hayattır, mobilyalar, evler, semtler ve çevredir -dolmuş mekânın katılığı, Heidegger'in "orada"sı (*Da*), bugünün dünyasıdır. Eğer bu Lefebvre (ve Pessoa'nın) "örtülü" derken anlatmak istedikleri ise saklanmış, hayali varoluş, ve modern olan tam aksine bu gündelikliği kendi dolayımsızlığında ortaya koymuştur.

---

[58] Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, çev. John Moore (Londra: Verso, 1991), s. 124-125.

[59] Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, çev. Sasha Rabinovitch (New York: Harper Torchbooks, 1971), s. 25. Ayrıca bkz Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity*, çev. John Moore (Londra: Verso, 1995), s. 237. Bu eserde devrimin hayaleti olarak modernlik ortadan kaldırılmış ve ondan kalanlar yani gündeliklik artık eşitsiz gelişme ile özdeşleştirilmiştir.

Şöyle yazıyordu Lefebvre: "Gündelik olan mütevazı ve katı olandır, olduğu gibi kabul edilendir", bugünlerin ve yarınların, öngörülebilir dizilerin değişmez sürekliliğidir, "tarihsiz" ve "önemsiz" olandır.[60] "Pratik olarak anlatılamaz" olmakla gündeliklik, modern ile, şimdi daima yeni olan, dünyevi, geçişken ve muhteşem olan modern ile bir araya gelir. Bu mühim karşılaşmada yeni olan, gündelik hayatın sıradan döngülerini, "gündelikliğin monotonluğu yeni olanı sınırlıyor" diyerek maskeleyen "tekrar eden jestler" vazifesini görür. Ve yine buradaki yeni, stratejik olarak "sanki modernlikmiş gibi yanlış tanıtılmıştır" ve bu Peter Osborne'e göre sermaye birikiminin yeniden üretimi için oluşturulmuş ideolojik bir yanlış anlamadır. Tekrarların bu patlamaya hazır karşılaşmasında "her şey değişmektedir."[61]

[60] Lefebvre, *Everyday Life*, s. 18, 19, 24, 25.
[61] Osborne, *The Politics of Time*, s. 196.

"Diyalektik Bakışlar"
Gündeliklikteki Tarih

[Varoluşumuzu] gündelik hayatın bütünlüğü [zentai] içinde ikiye katlanmış bir hayat gibi birleştirmeliyiz.

-Watsuji Tetsuro, Zoku Nihonseishinsi Kenkyü

Gündelik olan kaçar. Bu onun tanımıdır. (...) Gündelik olan tam da kendi edimselleşmesinde önemli ya da önemsiz hiçbir olayın hiçbir zaman üretemeyeceği daimi bir gerçekleşmemiş olandır.

-Maurice Blanchot

Gündelik Hayatı Fantezileştirmek

Japonya'nın iki savaş arası dönemdeki modernleşme deneyimi, pek çok açıdan, ilkin ABD ve Batı Avrupa'yı dönüştüren tarihsel tekrar mantığının çiftlenişi [doubling] ve farklı bir şekilde yeniden ortaya çıkmış hâli gibi görünmektedir. Japonya deneyimi, özellikle kendisini izleyen ve "alternatif modernlikler" etiketiyle damgalanan diğer örnekler için şunu ortaya koymuştur: Modernlik her zaman için, gündelik hayatın geçtiği mekânda, kapitalizmin talepleri ile eskiden kalma tarihî ve kültürel formların gücü –kurulmuş olan yeni üretim tarzı, eski kültürel göndergelere meydan okunuyordu– arasındaki fark üzerinde iz bırakan bir çiftlemedir. Bu çiftleme illa da W. E. B. DuBois'nin tahayyül ettiği çifte bilinç hâli değildir, ama kesinlikle, yeni ekonomi politik ile Lefebvre'in "[köylü] yaşamının bütününde üretici faaliyetin özsel olarak varolması" olarak gördüğü eskiden kalan formların, aynı yerde aynı anda

varoluşunun yarattığı ihtiyacı karşılayan bir hayat tarzının kurulması demektir.[1] Eğer modernlik, toplumu yeniden topraklandırmak [reterritorialize] amacıyla onun tüm bu kültürel göndergelerini yok etmek anlamına geliyorsa, bunun sonucu toplumu tüm öteki yerlere benzeyecek bir şekilde yeniden oluşturmaktır ancak yine de her toplum diğeriyle tamamen aynı hâle gelmeyecektir, çünkü yeni olan ile asla yok olmayacak olan öteki zamanın kalıntılarının karşılaşması sonucunda meydana gelen dalgalanmalar buna izin vermeyeccktir. Partha Chatterjee, eski sömürgenin en fazla, "modernliğin daimi tüketicisi" olmaya yazgılı olduğundan yakınırken geriye verilebilecek tek yanıt kalıyor. Gel gelelim, çiftlemenin, gücünü modernliğe bağışık saf bir kültürün kirlenmemiş kutsal sığınağından almayan gerçek farkları üretebileceğini göstermek hâlâ mümkündür. Japon edebiyat eleştirmeni Kobayashi Hideo 1930'lardaki bir yorumunda, modernleşme sürecinin, Marx'ın, Hegel'in tarihin, ilkinde trajedi, sonrakinde ise komedi olduğu yönündeki gözlemini yeniden ele alarak ortaya koyduğu duruma benzediğini söylemişti. Böylesi bir görüşün temeli, Japonya'nın, Avrupa'nın modern tarihinin soluk bir taklidi olduğu varsayımının kabul edilmesiydi.

İki savaş arası dönemde Japon marksistler, Japonya'nın modernleşme sürecinde "geç gelen" [latecomer] ülke konumunda olmasından dolayı, toplumsal, politik, kültürel vb. alanlardaki dönüşümlerden ekonomik ve teknolojik kalkınma adına fedakârlık ettiğinde ısrar ettiler. Bunun sonucunda Japon toplumu, daha bütünlüklü bir şekilde kalkınmış olan ulusların gerisinde kalmış, ülke feodal kalıntıların başa bela olduğu ve dolayısıyla ülkeyi mutlakçılığa, militarizme ve faşizme götüren toplumsal çelişkilerin istikrarsızlığa yol açtığı bir yer haline gelmişti. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise marksist olmadığı halde onların

[1] Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, çev. John Moore (Londra: Verso, 1991), s. 30.

çizdiği senaryoyu izleyen toplum kuramcısı Maruyama Masao gibi modernleşmeciler durmadan Japonya'nın modernleşmesinin tamamlanmamış olduğunu iddia ediyor, buradan hareketle Japon deneyiminin aynılığının ve farkının ölçülebileceği normatif bir modeli anıştıran şeyler öne sürüyorlardı. Edebiyat ve kültür eleştirmeni Takeuchi Yoshimi ise Japonya'yı, Batıyı taklit ettiği için kınıyor ve takip edeceği örnek olarak da ne modern Batıyı kopya etmiş ne de şeyleştirilmiş geleneksel formlara bel bağlamış olan Çin komünistlerini gösteriyordu. Maruyama'nın tamamlanmamışlıktaki farkı nasıl yanlış anladıysa (ki Maruyama aynı zamanda savaşın ve yenilginin Japonya'ya modernlik yolunda bir ikinci şans verdiğini de iddia etmekteydi), Takeuchi de tamamlanmışlığı kopya olmakmış gibi görüp yanlış algılamıştır. Aslında bu düşünürlerin, Japonya'nın modern tarihi içinde ayrı bir yere koydukları salt tamamlanmamışlık düşüncesinin kendisi tam da modernliğin işaretiydi. Benjamin'in farkına vardığı ve Japonların da teyit ettiği gibi, bu "kesinlikle tarihöncesini anımsatan moderndi."[2]

Avrupa'daki modernliğin tamamlanmamışlığını pek sorunsallaştırmayan ve sadece yaşandığını farz eden literatürle, Japonların ürettiği, zamansal gecikmeyi ve bitmemişliği tüm modernlik tartışmalarının temel koşulu hâline getirmiş olan ve hem Japonların hem de Japon-olmayan benzer ülkelerdekilerin kabul ettiği literatürü birbirinden ayırmak gerekir. Böylesi bir bakış açısındaki ikilemin kaynağında şu gerçek yatmaktadır: İki savaş arası dönemde bile Japonya muhtemelen sadece ABD'nin gerisindedir, ve ABD kendi tamamlanmış modernlik konumunu asla sorgulamamıştır. Ben sadece, bu kibrin akademiye ne yaptığının ve Japon siyasi düşüncesi açısından ne gibi sonuçları olduğunun ip uçlarını gösterebilirim.

---

[2] Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, çev. Harry Zohn (Londra: Verso, 1983), s. 171.

Gündeliklik, kapitalizmin gerektirdiği dönüşümler tarafından üretildiği için kök saldığı her yerde tek tip görünmek durumundaydı. Bu tür bir homojenlik düşüncesi ile onu ilksel olarak Varlığın kendini kendine doğru açtığı [disclose] "ilk" ve "en önde gelen" kip olarak gören varoluşsal gündeliklik anlayışı örtüşüyordu. Varlığın tarihi büyük ihtimalle her yerde aynıydı. Şunu hatırlamak gerekir ki, Heidegger gündelik hayatı Varlığın varoluşunun en az farklılaşmış ve sınırlı ifadesi olarak tahayyül etmekteydi, bu varoluş da onun sosyolojik özgüllük açısından eksikliğini açıklıyordu. Heidegger şöyle diyordu: "Orada-Varlığın gündelikliğinin farklılaşmamış karakteri bir hiçlik değil, bu varoluşun fenomenal bir özelliğidir. Bu tür bir Varlığın dışında –ve tekrar onun içine dönerek– her şey olduğu gibi varolmaktadır" (*BT*, s. 69).

Kuki Shuzo, Tanabe Hajime ve Miki Kiyoshi gibi Heidegger'le çalışmış olan pek çok Japon filozofu için bu belirli özelliğin eksikliği, gündelik hayatı şekillendiren ilke ve fenomenolojik düşünce için de, son tahlilde o temalaştırma, sosyolojik ve tarihsel farklılaştırma gerektirse de, başlangıç noktasıydı . Eğer Peter Osborne'ün öne sürdüğü gibi gündelik hayat, özgün olarak temalaştırılmamış – sunum tarzını düşünceden önce oluşturmuş–olmasından dolayı "kaçınılmaz bir kategori" ise (Lefebvre'in deyişiyle "günlük olan kaçınılmazdır· [...]") Varlığın gündelik hayatının bu "ilksel" muhasebesi de aynı zamanda tüm müteakip düşünceler için "başlangıç noktasıdır." İşte onu önemli kılacak ve dolayısıyla ona "gündelikliği şekillendirmek ve dönüştürmek"için yol açacak son noktaya ulaşan, bu sonraki düşüncedir –o, tüm diğer varoluşlara geri akan "Varlık türü"dür. Heidegger'in, gündeliklik kavramını sosyolojik içeriğinden ayrı tutma yönündeki ihtiyatlı çabasına rağmen, hem kitlelerin diktatörlüğü hakkındaki görüşleri hem de demokrasiye karşı duyduğu güvensizlik parmakları arasından kaçıp gitmektedir. Anlatının özgün olmayan geçmişten özgün varoluşa doğru yöneliminin kendisi, gündelikliği, tüm varolanların belli bir anda ve belli bir

yerde "dışarıya ve tekrar içeriye kendilerine doğru" yöneldiği tarihsel olarak özgül formlar içerisinde yeniden düşünme, yeniden biçimlendirme ve yeniden bağlamsallaştırma yolunu açmıştır.[3] Bu gayret, zaten apaçık bir şekilde Benjamin'in gündemindeydi, Lefebvre'de ise daha enine boyuna geliştirildi.

Japonların modernlik ve gündeliklik ile savaş öncesinde girdikleri ilişki gösterdi ki, bu ikisi birbirleriyle bağlantılı ancak yine de hâlâ birbirlerinden ayrıydılar ve gündelik hayat, kaçınılmaz bir şekilde eski rutin ve ritüel döngüleri ile yeni iş ve tüketim döngülerinin eşitsizliğine yakalanmış durumdaydı. Japonya her ne kadar kapitalist modernleşme programına 1870'lerde giriştiyse de sınai üretim açısından Birinci Dünya Savaşı sonrasına hatta İkinci Dünya Savaşı'na kadar bir ivme yakalanmamıştı. Bu dönemde, bir ölçüde Japonya'nın müttefiklerin destekçisi olarak savaşa girmesi, hafif sanayiden ağır sanayiye dönmesine ve borç alan bir ulustan borç veren bir ulusa dönüşmesine neden oldu. Tarımdaki emeğin sanayide kullanılan emeğe oranı niceliksel olarak değişmekte ve Tokyo/Yokohama ve Osaka/Kobe gibi büyük metropol bölgeler, kapitalist Batıdaki şehirlere paralel hale gelmekteydiler. Gündelik hayatın ta kendisinin deneyimini ortaya koymak ve yeni olana ait mekân ve zamansallığm nasıl tarihöncesi ile bir arada ve birbirine karışmış olduğuna işaret etmek, bunları üreten tarihin kendisine işaret etmek demektir. Bu "tarih," yeniliğin ve modanın tesisini anlatan metinlerde ya yoktur ya da "unutulmuştur."

Modernleşme, Tokyo gibi tarihsel şehirleri devasa imalat, değiş tokuş, iletişim ve kültürel üretim merkezlerine dönüştürdü. Yirminci yüzyılın başında şehirler, kendilerini çevreleyen taşradan gelen çok sayıda göçmenin akınına uğruyor ve bu insanların, hem kendilerine hem de diğer insanlara yabancılaştıkları kalabalık şehir merkezlerinde

---

[3] Peter Osborne, *The Politics of Time* (Londra: Verso, 1995), ss. 187, 189.

onlara iş ve barınak sağlıyordu. Hem yerli etnolog Yanagita Kunio ve hem de dedektif hikayeleri yazarı Edogawa Rampo, 1920'ler Tokyo'sunun yabancılarla dolu bir şehir olduğunu ve eski yaşam tarzı ile özdeşleştirilmiş tanıdık simetrilerin kaybolmakta olduğunu yazıyor, kapitalist hayatın yeni ortaya çıkmakta olan yapıları ve kalıpları ile birlikte uçsuz bucaksız eşitsizlik bölgeleri yarattığına işaret ediyordu.

Japonya'daki kapitalist modernleşme, başka yerlerde olduğu gibi, şehirler ve taşra ile sömürgeci ülke ile sömürgeler arasında eşitsiz bir gelişim çizgisi öngörüyordu. Kapitalizmin hareket yasası, ideolojik olarak en sonunda her yerde eşit bir gelişme vaat etse de bazı sektörlerin, diğerlerinin geri kalması pahasına gelişmesini istiyordu. Yanagita bir kitabını bu manzaranın sonuçlarını sınamaya ayırmıştır. *Toshi to noson* (Şehir ve Köy, 1929) devletin şehir ile taşra arasında ürettiği büyük eşitsizliği ayrıntılı bir biçimde belgelemektedir. Ancak diğer düşünürler, Yanagita'nın tarihsel olarak sembolik bir anlama sahip olan *Meiji taishoshi, sesohen* (1931) (Meiji ve Taisho Dönemlerinde Göreneğin Tarihi) adlı metninde yazdığı gibi, bu eşitsizliğin özellikle, yeni üretici güçlerin ve toplumsal ilişkilerin genellikle zorla ve mutsuz bir biçimde eski üretim biçimleri ve bunların toplumsal kimlik açısından tercihleriyle bir arada varolduğu büyük şehirlerde belirgin olduğunu belirtmekteydiler.

Yanagita Birinci Dünya Savaşı sonrası Tokyo'yu, akrabalık ilişkilerinin kırıldığı bir yer olarak betimliyordu, ancak başka yerlerdeki şehirler hakkında da benzer şeyler yazabilirdi.

> Şehirdeki ilk günlerin yalnızlığı, insanların var olmayan ailelerini uzun süredir özlemle arayan gezginler hâline getirilmesinden kaynaklanıyordu, insanlar arıyorlardı. Ancak içinden çıkılıp şehre gelinen köylerin üzerinde bu kadar durulmasının sonucu, şehirlerin hiçbir yer ve zamana ait olmayan sakinlerle dolmasıydı.[4]

---

[4] Yanagita Kunio, *Meiji Taishoshi, sesohen* (Tokyo: Kodansha, 1993), s. 172.

Alman toplum kuramcısı Ernst Bloch, Weimar dönemi taşralarında gözlemlediği niteliksel farklılıkları "eşzamanlı-olmayışlar" [nonsynchronisms] olarak kavramsallaştırmaktaydı, buralar insanların aynı anda farklı zamansallıklar içinde farklı varoluş şekilleri yaşadıkları yerlerdi; faşizmin asker topladığı yerlerde buralarıydı. Özellikle Japonya'da, yaşanmakta ve deneyimlenmekte olan kültürel heterojenliğin algılanışı, ekonomik gelişme alanındaki eşitsizliğin daimi hatırlatıcısıydı ve bu yüzden Yanagita ve diğerlerinin yapmaya çalıştığı gibi, sınıftan, toplumsal cinsiyetten ve cinsellikten yoksun, modernliğin ürettiği farklılıklar ve parçaları birleştirme yeteneğine sahip homojen bir ulusal kimlik oluşturma gerekliliği vardı.

Bu kültürel eşitsizlik, genişleyen metropol alanları tarafından dramatize edildi ve dönemin insanlarının gündeliklik üzerine söyleminde, bu durum, ilk olarak *bunka seikatsu* (kültürel hayat) olarak ya da gündelik kültür olarak adlandırıldı. Popüler ve resimli dergiler, kitlesel gazeteler ve boyalı basın, filmler ve radyo gibi yeni medya ürünleri, gerçekte gündelik hayata biçimini veren bir söylem oluşturmaktaydı. Reklamlar ve köşe yazıları, yeni tüketim ürünlerinin ve yeni ile moda olan üzerine bina edilmiş hayat kavramının dolaşımının getirdiği maddi yaşamdaki sürekli değişimin habercisi olan radyo, gramofon, telefon, ücretliler ve aileleri için açılan "kültür evleri" ve son olarak araba gibi metaların cazibesi yoluyla modern hayatın vizyonu kuruluyordu. Söylem sürekli olarak hem olayların devamlılığına (sanki olaylarla dolu bir ortam yaratılması edimi, yeni kimlik gruplarını hedefleyen gazete ve popüler dergilerin temel metası haline gelmişti) hem de eski kültürel formlarla beraber gelen parçalanmaya ve istikrarsızlığa işaret ediyordu. Yine de metaların sürekli dolaşımı (ki bu dolaşım içinde yeni olan ve muhtemelen farklı olanın yerini çok çabuk unutulan eskiler almaktadır) gibi olayların hızla birbirini takip edişinin tek gösterdiği, gündelikliğin, kendisini üreten veya temsil eden herhangi bir olayın kapasitesini aşan bir mekân olduğuydu. Gö-

rüntünün ve gündelik hayatın yeni formlarının uygulanmasıyla kışkırtılan bu düşünümsel söylem, yeni gündelikliğin her yerdeki gerçek varoluşundan daha önemlidir, çünkü bu, gelecekte daha da genişleyecek ve yaşanmaya başlanan deneyimsel bir alanın oluşumuna işaret etmektedir. Bu söylem en az bunun kadar önemli başka bir şeye, bir fantezi hayatı ile Benjamin'in adlandırmasıyla (tatmin olmayı isteyen, ancak meta formu ve "moda yeteneği" gibi asla tamamlanamayacak, gerçekleştirilemeyecek ve bitirilemeyecek olan) "fantazmagori"yi biçimlendirecek olana işaret etmektedir.

Japonlar için modernlik hızdı, şoktu, süreklilikti ve heyecan uyandıran dehşetli bir manzaraydı. Bu özellikler bazen "modern kız", "Marx oğlan", "Engels kız" ve garson kız gibi öznelliklerde sembolize ediliyordu. Marksist eleştirmen Hirabayashi Hatsunosuke'ye göre 1920'ler boyunca yeni imgeler, genelde "kültürün kadınlaşması" olarak tasvir edilmekteydi. "Telefonun alıcısından kadının 'Hangi numara?' diyen sesini duyuyoruz. Kadınlar tramvayda biletlerinizi kesen kondüktörler; özgüvenli kadın daktilolar ofislerde ve bankalarda çalışıyorlar. Küçük işletmelerde dahi bu yeni personelin varlığını gözden kaçırmak olanaksız." Aynısı, hastaneler ve okullar için de geçerliydi. Kadınların sesi her yerde duyuluyor ve kadınlar artık her yerde görülüyordu, sanat müzelerinde, dükkanlarda ve yayın evlerinde; kadınlar tekstil fabrikaları ve diğer sanayi kollarında, oran bakımından işçilerin büyük kısmını oluşturuyorlardı.[5] Hirabayashi 1926'da yazdığı daha eski bir makaede ise, kapitalizmin kadınlara zorla dayattığı "köle statüsü" hakkındaki endişelerini dile getiriyordu. Gel gelelim, kadınların gündelik hayat ve iş hayatıyla bu şekilde özdeşleşmeleri, açıkça "modern kız" (*modan garu*) figürünün kendisinin pek çok etkence belirlendiğinin ve bunun Japon toplumu için ne anlama geldiğinin hatırlatıcısıdır.

---

[5] *Hirabayashi Hatsunosuke bungei hyoron zenshu* (Tokyo: Kyubondo, 1975), cilt. 3, ss. 776-778.

Kadınların üstlendiği yeni roller sadece modern deneyim dünyasında yer alan değişiklikleri gösteriyordu. (Bu noktada Kracauer'ın da *Die Angestellten* adlı eserinde kadınların Berlin'deki işçi nüfusunun üçte birinden fazlasını oluşturduğunu tahmin ettiğini hatırlamak ilginç olacaktır.) Gündeliklik üzerine söylemi tahakküm altına alan çok etkence belirlenmişlik onun tarihselliğinin işaretiydi.

"Kültürel yaşam" fikri ilkin Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından, günlük hayatta reform hareketine (*seikatsu kaizen undo*) veya basit hayat hareketine (*shimpuru raifu undo*) girişen devlet tarafından teşvik edildi. Esin kaynağı bir Amerikan eserinden çevrilen ve çok satan Fransızca kitap *La vie simple* (Basit Yaşam) (1917) idi. En sonunda "modern hayat" ya da basitçe "*seikatsu*" denen kitlesel-meta kültürüne dönüşen hareketin amacı, popüler medyada hayal edilen ve biçimlendirilen ve şehirlerde yaşanmaya başlamış yeni ortaya çıkmakta olan gündelik hayatı kontrol etmekti. Bunun anlamı, eş zamanlı olarak akılcılığa, verimliliğe ve ekonomilere vurgu yapan ve insanları metaların kültürü içinde çok fazla sıkı fıkı olmamaları yönünde uyaran bir program uygulamaktı.[6] Aslında devlet bir an için insanları meta tarafından yok edilmekten korumaya çalışıyordu (bu da Benjamin'in, eğer metanın bir ruhu olsaydı, "bugüne kadar karşılaştığımız en empatik ruh olurdu" fantezisini hatırlatıyor). Kültürel yaşamın savunucularından biri olan Morimoto Atsuyoshi, günlük hayatın akılcılaştırılması konusunda kani olsa da, ona göre, ilerlemeci medeniyetin işareti olarak salt "varoluşu" (*seizon*) "yaşamsaldan" (*seikatsu*) ayırma kararı, kapıları, kendine yeterli bir evin ihtiyaçlarını kolayca aşan yeni ev ürünlerinin kitlesel tüketimine açarak "ulusal hayatı yönetme" arzusunun altını oymuştur. Kültürel yaşam; ütüler, gramofonlar, radyolar, mutfakta emekten tasarruf sağlayan aygıtlar, batılı tarzda etekler, elbiseler ve pantolonlar (hepsi de daha ucuza mal edilmiş ve daha faydalı görünen şeyler), daha ucuza, daha

---

[6] Minami Hiroshi, der. *Taisho bunka* (Tokyo: Keikusa shobo, 1967), ss. 246-255.

iyi ve daha sağlıklı bir beslenme sunan yiyecekler ve yeni apartmanlar ve ücretlilere, ücretlilerin ailelerine (şehirlerdeki beyaz yakalı işçilere) eşlik edecek "kültür evleri" gibi her biri "kazanç", "fayda" ve "ekonomi" vaat eden yeni ürünlerin reklamlarıyla insanlara iletiliyordu.[7]

Tüm bu yeni metalar, her ne kadar "kültürel hayat" başlarda yalnızca kentli orta sınıfla sınırlı olsa da, genellikle sınıfa, toplumsal cinsiyete ve cinselliğe aykırı yeni kimlikler edinilmesine işaret ediyordu. Beyaz yakalı sınıf için verimlilik ve ekonomi kültürü olarak başlayan; şehir temelli sanayilerde çalışanların, şehirde üretilen ürünleri tüketen ve şehrin sokaklarında oynayan kitlelerin kültürü hâline geldi. Aslında gündeliklik söyleminin merkezi gerçekten de sokaklardı (tüm bunlar bir kez daha Benjamin'in on dokuzuncu yüzyıl Paris'inde sokakların merkeziliğiyle bağlantılı gözlemlerini hatırlatıyor). Sokaklar üzerine epey zaman harcayan toplum araştırmacısı Gonda Yasunosuke, "gündelik hayatı" sokakların devamı olarak, kendi deyimiyle bir "*strasse*" formu olarak görmekteydi. Sokak onun için arabaların, yayaların, dükkanların, satıcıların, sinemaların, dans salonlarının ve barların hareketlerinin birbirine montajıyla dolu genişlemiş bir düzeyi temsil ediyordu. Yasunosuke'ye göre "modern hayatın" kahramanları yani modern genç kız ve erkek evlerine geri dönmeye zorlandığında bu, "kedinin bıyıklarını kesmek demek olurdu."[8] İleride hakkında birkaç şey daha söyleyeceğimiz şehir etnografı Kon Wajiro, 1920'lerde ve 1930'ların başında yürüttüğü pek çok çalışmasında, sokaklarda üretilen ve her köşede ve insanların toplanabildikleri ve farklı bir öznellik davranışı sahneleyebildikleri her yerde, tüketilen çoklu kimliklerin var olduğunu görmüştü. Bu açıdan sokaklar güç kaynağıydı. Sokaktaki yaşam, arzunun gücünü ve insanların kendi en içlerdeki fantezilerini dışa vurma yol-

---

[7] Terade Koji, *Seikatsu bunkaron e no shotai* (Tokyo: Kyubondo, 1994), s. 92.
[8] *Gonda Yasunosuke chosakushu* (Tokyo: bunwa shobo, 1974-1975), cilt. 2, s. 242.

larını, sanki bunlar bir tiyatro sahnesindeki kalabalıklarmış gibi sürekli dışsallaştırıyordu. (Bu metafor aslında Kon tarafından kullanılmıştı.) *Gaito* (sokak), *minshu* (insanlar) ve *taishu* (kitleler) gibi terimler her yerde, konuşma ve yazı dilinde kullanılan ortak cafcaflı kelimeler sözlüğüne girdi ve sokakta yürüyen insanların hareketleri, yeni ürünler ve eğlence biçimleri, tüketimleriyle özdeşleştirilir oldu.

Başka yerlerde olduğu gibi Japonya'da da savaşın hafızalarda bıraktıkları ve neden olduğu yoksunluklar ortadan kayboldukça, üretim alanındaki kahramanlık yerini tüketim alanındaki kahramanlığa bıraktı, bunun sonucu yeni ve yerleşik değerler arasında bir çatışma değil değerin kendisine karşı bir arzu mücadelesi oldu. Ancak yeni meta kültürünün sunduğu hazlar –Gonda'nın göklere çıkardığı "eğlence felsefesi"– toplumsal söylemde abartıldı ve pek çok etkence belirlendi; buna ek olarak yalnızca orta sınıfla sınırlandırıldı –bunlar yani gündelik olan hâlâ, tek başına tarihe yön veren fenomenolojik bugündeki yaşanmış deneyimin ve toplumsal pratiklerin kanıtıydı. Her zaman tarihin içinde patlamaya hazır olan bu gündeliklik ve olayların hızlı akışı –hep aynının içindeki hep yeni–, Amerikan maddi kültürüne ve onun sinematik temsillerine yapılan başvurularda ve "Amerikancılık" olarak ilan ve ifşa edilip çok etkence belirlenmiş başka bir figür çerçevesinde dramatize ediliyordu. Onun kahramanı "modern kız" (*moga*) yani dağınık saçlı Clara Bow ile sınai işgücüne ve şehrin emek piyasasına yeni dahil olmuş ve ilk kez bir tür özerklik ve finansal bağımsızlık kazanmış kadınların bir kombinasyonuydu.

Modernin Üstesinden Gelmek başlıklı Kyoto konferansının yapıldığı yıl olan 1942'de, konferansın organizatörlerinden Kawakami Tetsutaro, dikkatleri "kendilerini Amerikancılığa adamış gülünç türler" figürüne çekiyordu, ancak o bile Amerikancılığın miras kalmış toplumsal ilişki kalıplarına karşı ortaya koyduğu tehdidi kabul etmekteydi.[9] İki

[9] Kawakami Tetsutaro ve Takeuchi Yoshimi, *Kindai no chocuko* (Tokyo: Fuzambo, 1979), ss. 254-255.

savaş arası dönemde yayılan ve kültür kuramında da iz bırakan korkunun kaynağı, gündelik hayatın varoluş ve deneyim kalıplarını ürettiğinin algılanmasıydı, bu kalıplar bize en yakın olan geçmişi çok eskilere atıyor ve eskiden kalan toplumsal ilişki mekanizmalarını (bu toplumsal ilişkiler tam da tekrar edilen kimliklere ait sabit bir kültür oluşturduklarında, "ikinci doğa" ve gayri iradi hafıza içinde rutinleşmiş somut bir tarihsel deneyim oluşturdukları anda) kesinlikle reddediyordu. Hirabayashi'ye göre önceden hane içine hapsedilen kadınlar -Hirabayashi'nin terimleriyle hane içine "sıkıştırılan" [interiorized] kadınlar- şimdi modern toplumun çeşitli süreçlerine tamamen katılabilmek için dışarı bırakılıyorlardı [exteriorize]. Modern kız figürü, geleneksel olarak kadınla özdeşleştirilen yeniden üretim işlevine karşı başkaldırdı ve "kültürün kadınlaşmasına" [feminization of culture] daha başka bir anlam yükledi, bu kültür yeniden üretim kültüründen çok (biyolojik ya da sosyo-politik) modernlik kültürüydü, hatırlanandan ziyade yaşanmış, durağandan ziyade gerçekleştirici bir kültürdü.

Etkileyici bir fikir dergisi olan *Chuo koron* (Central review) 1918 gibi erken bir tarihte, "yeni zamanların sembolik ana hatlarını" arayan ve bunları "arabaların", "sinema filmlerinin" ve "kafelerin" yeni görüntülerinde bulan modernlik üzerine özel bir sayı yayımladı. On yıl sonra oyun yazarı Kikuchi Kan ise "Japonya'daki gerçek modernliğin henüz bir başlangıç olduğunu" ve bunun kanıtının da "yeni kadın ve erkeğin" ortaya çıkışı ile "yeni bir insan türünün doğuşu" olduğunu öne sürdü.[10] Bu tarihsel uğrakta, eleştirmen Uchida Roan -derginin modernlik üzerine olan aynı sayısında-, "savaş sonrasında, dükkanlarda satılan kaymağı alınmış sütün ve sinema filmlerinin Amerikan kapitalizmi olduğunu" bildiriyordu; sonraları bunu, "kamu ruhunu ele geçirmiş temel şey" olarak tanımlayacaktı.

---

[10] Yamamato Akira, "Shakai seikatsu to henka to taishu bunka," içinde Iwanami koza, *Nihon rekishi* (Tokyo: Iwanami shoten, 1976), cilt. 19, s. 328.

Kapitalizm topraksızlaştırma kapasitesiyle "tüm sabit kimliklerin altını oyuyor" ve hepsi, eskiden kalma, geleneksel rollerin sabitliğine meydan okuyan sayısız özne konumları ve muğlak bükümler üretiyordu. Tanizaki Junichiro ve Kawabata Yasunari gibi romancılar ve özellikle dedektif hikayesi yazarı Edogawa Rampo gibiler yeni cinsel kimlikleri ve bunların yerleşmiş toplumsal ilişkiler açısından sonuçlarını araştırdılar. Söylemde "modern kız hepsini büyülemişti ve hepsi bu kızın saç modelinin, giyiminin, davranışlarının, yüz ve beden hareketlerinin ve yürüyüş tarzının büyüsüne kapılmıştı." *Moga* figürü (ki bu *moga* figürü, modern genç erkek figürü *mobo* ile birlikte geç Tokugawa'da zevk bahçelerinin cesur çifti olarak - *tsujin* ve *tayu*- bir dönüşümün iki paralel yönüydü) dizden on santimetre yukarıda kısa bir etek, Clara Bow saç kesimi, ruj, allık ve hem cinsel hem de ekonomik bağımsızlığını simgeleyen "kalabalıklar boyunca edalı" yürüyüşüyle karşımıza çıkıyordu. Tanizaki Junichiro'nun *Chijin no ai* (1931) adlı öyküsünde betimlediği modern genç kız, "film aktrisi Mary Pickford'a benzeyen, görünüşünde kesinlikle Batılı bir şeyler bulunan" bir garson kızdır.[11] Elbette ki bu abartılı bir imgeydi ama aynı zamanda yeni davranış biçiminin sınırlarını veya uç noktalarını ve meydana getirdiği heyecan ve tehlikeleri öven bir imgeydi de. Kikuchi Kan bu "yeni kadınların" yeni bir cinsel uyanışı temsil ettiklerini söylemiş ve ortaya çıkışlarının yeni modernliğin 1927'de başladığına işaret ettiğini belirtmiştir. "Genç kadınlar" diye yazıyordu, "şimdilerde hiç alışık olunmadığı kadar güçlüler ve aşk konularında erkeklerle 'kılıç çarpıştırabilecek' durumdalar." Kikuchi ve diğerleri kanıt olarak iş hayatı ve cinsellik alanı gibi ataerkil sistemin tekeline aldığı –ve kültür kuramının umutsuzca korumaya çalıştığı– bazı alanlarda özgürleşmiş ve bağımsız kadınların öne çıkışını sunuyordu. Uchida Roan modern

---

[11] Junichiro Tanizaki, *Naomi*, bir önsözle çeviren Anthony Chambers (New York: North Point Press, 1998), s. 26.

genç kızın kendine has erotik davranışının "yaygın bir özentiyi ortaya çıkaran" "dudak bükme" ve "kaşlarını çatma" hareketlerinde olduğunu fark etti. Aynı zamanda "Amerikan filmlerini görmeden modern genç kızla modern erkeği anlamanın zor olduğunu" ileri sürdü.[12]

Pek çoğu için filmler, modern Japonya'nın gündelik hayatını anlamak için bakılacak temel "ders kitapları" niteliği taşıyordu. Bir yazar sinema filmlerinin Japon toplumu üzerinde büyük bir kültürel etki yaptığını düşünüyordu çünkü "film yüzeysel değil derinlemesine bir Batılılaşma empoze ediyordu." Başka bir yorumcuya göre ise insanlar (*minshu*) artık sinema salonlarında gülmek için epey vakit harcayabilirlerdi, ancak bu yorumcu şuna emindi ki "insanlar Batı olarak adlandırılan bu şeyi çok iyi biliyorlardı." Şair Sato Harou şöyle yazıyor: "Modernliğin sembolleri arasında benim favorim sinema filmleridir. Onlar üzerinde kafa yorduğumda, mutlaka bugünde yaşamakla yükümlü olduğumu hissediyorum."[13] Hirabayashi sinemayı "bugünün" büyük "fenomeni" olarak marksizm ve sporla birlikte aynı düzeyde ele alıyor ve Kikuchi Kan da "kişinin günde dört ya da beş saat izlese bile bunu keyifle yaptığını" itiraf ediyordu. Oturup Japon filmi izlemektense memnuniyetle Batılı içeriğe sahip herhangi bir şey izleyebilirdi. Amerikan filmleri hem Japon filmlerini hem de Avrupa'dan ithal edilen filmleri geride bırakmış, meta tüketim kültürünün ve hep yeninin ateşlediği her daim mevcut arzu taleplerinin merkezine yerleşmişti. Film eleştirmeni Tsumura Hideo'ya göre Amerikan filmlerinin tüm Asya'yı kaplayan muazzam başarısı sermayenin gücünden ve "kültürel olarak yaşayan" bir meta dünyası sunmasından kaynaklanıyordu ve açıkça görülüyordu ki Amerikan filmleri gayet Batılıydı ve basit, küçük diyaloglardan oluşan "kaba komedilerdi." Film sadece kapitalizmin simgesi değildi çünkü o, mal ih-

---

[12] Minami Hiroshi, der., *Nihon modanizumu no kenkyu* (Tokyo: Bureen shuppan, 1982), s. 26.
[13] A.g.e., s. 24.

raç eden ve Fransızlar başta olmak üzere tüm diğer ülkeleri rekabetin dışına iten öncü sanayi sektörlerinden biriydi. Tsumura'ya göre sinema aynı zamanda Amerikan kapitalizminin ve onun temel öznelerinin ürettiği bir meta kültürü, modern kadınlar ile modern erkekler ve onların göreneklerı ve gündelik hayat deneyimlerini ortaya çıkarıyordu. (Japonya'ya ilk gittiğimde kiraladığım oda, 1960'ların başlarında olmamıza rağmen, kendisini evden çıkmadan önce hep Charlie Chaplin'e benzetmeye çalışan bir adamın evindeydi!)

Bu sahneyi yorumlayan pek çok kişi, sinema filmlerinin gündelik hayatı anlamak için en iyi yol olduğunu söyleseler de diğerleri gündelik hayatın somut olarak ve doğrudan doğruya gazeteler, kitlesel dolaşıma giren dergiler ve Amerika'dan ithal edilmiş yeni popüler müzik biçimleri aracılığıyla anlaşılabileceğini öne sürmüşlerdir. *Modern Japonya*'nın (Modan Nippon) ilk sayısı (Ekim 1930) modern göreneklerin, maddi şeylerin ve dergi okurlarının daha sonra "sifonlu tuvalet", "kaldırım", "Batılı giysiler", "sandalyeler", "apartmanlar", ve "iş elbiseleri" şeklinde görecekleri imgeler ayinini göklere çıkarmaktaydı. Üstelik hayat daha "sportif" ve "hızlı" olacaktı; "kadınlara daha fazla saygı gösterilecek ve onlar erkeklerden daha aşağı görülmeyeceklerdi"; ve insanlar daha fazla "caz" dinleyecekler ve daha fazla "kadın bacağı" ve "memesi" göreceklerdi. *Modern Japonya*'nın daha sonraki bir sayısı ve Kodansha'nın popüler dergisi *King*, "Yankee ruhunu" övüyor ve "Amerikan günlük hayatının" Japonya'ya gelişini sıcak karşılıyordu. Diğer yayınlar ise parıldayan neon lamba kültürü üzerine, dans salonlarından cazcıların buluşma yerlerine doğru uygun adım yürüyüşler, kafelerde alkollü içki içen ve sokağa dökülen kalabalıklar üzerine, "genişletilmiş işlek caddelerde" bir yenlik taksiler için yapılan koşuşturmacalar üzerine yazıyorlardı; Gonda'nın *strasse*'si 1923'teki depremden sonra inşa edilmişti. *Shufu no tomo* gibi dergilerde toplumsal söylem ücretlilerin yeni "kültür evlerini", kentlerde yaşayan çekirdek ailenin ortaya çıkışını, onların ev ekonomilerini ve ev dışında boş zamanlarını

nasıl değerlendirdiklerini mesela parklara ve minyatür golf sahalarına gidişlerini, aileyle birlikte fotoğraf makinesi, radyo, ütü ve gramofon gibi satın alınabilir mallarla dolu dükkanları dolaşıp nasıl boş vakit harcanacağını anlatıyordu.

Almanya'daki Kracauer gibi Aono Suekichi de Japon yeni orta sınıfının yaşam tarzını, arzularını, korkularını ve 1929 sonrası paramparça olmuş beklentilerini (Suekichi'nin deyişiyle "paniklerini") anlamak için en iyi rehberimiz. 1930'ların sonuna doğru kadın dergisi *Fujin koron*, Japonya'nın en önde gelen erkek ve kadın entelektüellerinin ve yazarlarının yeni "yaşayan kültürün" (*seikatsu bunka*) (bu terim giderek daha fazla kullanılıyordu) durumu hakkında yaptıkları yorumların bulunduğu tartışmaların kopyalarını yayınladı. Tartışmalardan biri tatami odası* ve futonun** aksine yatağın ve yatak odasının faydası üzerine yoğunlaşıyordu. Eğilim büyük ölçüde yataktan yanaydı. 1920'ler gramofonlar, plaklar, oyuncaklar, minyatür trenler, teleskoplar ve Meiji ve Morinaga'nın ürettiği yeni şekerler gibi aynı zamanda çocukları hedefleyen yeni ürünlerden oluşan bir çocuk kültürünün patlamasına da tanık oldu. Çocukların *Shufu no tomo* ve *Josei* gibi daha popüler kadın dergilerini taklit eden kendi dergileri bile vardı. Ancak gündelik hayat hakkındaki toplumsal söylem, yüzeysel tanımlamalarla –yani kelimenin tam anlamıyla yeni maddi gerçekliğin kurulmasının ve dolaşımının reklamını yapmak, izlemek ve şeklini belirlemekle– ilgilendiği için aynı zamanda meta kültürünün işgalinin sonuçları üzerine şüpheler doğurmaya ve eşitsizlik ile "yüzeyselliğin" (Oya Soichi) ve Japonya'nın Mançurya'yı işgali ile aynı zamana denk gelen ve artık gözle görünür hale gelen toplumsal çelişkilerin etkileri hakkında şikayetler ortaya çıkarmaya da başlamıştı. Aslında Japonya İmparatorluğu'nun yayılması, hem bu eşitsizliğin farkına varıldığının hem de Japonya'nın

---

* Japon evlerinde zemini kaplamak için kullanılan dikdörtgen hasır (ç.n.).
** Bir çeşit Japon şiltesi (ç.n.).

kapitalist modernleşmesinin temel toplumsal çelişkilerinin işareti olarak görülmelidir. Meta kültürünün (ve emperyalizmin) sebep olduğu toplumsal eşitsizliğe karşı artan ilgiye verilen cevaplardan birisi onun etkilerini, Heidegger'in ilk gündelikliğine epey benzeyen bir şekilde, kültürün önceliğine başvurmak suretiyle mitleştirmekti, bu gündeliklik modern toplumun meydana getirdiği farklılıklardan uzaklaştırılmış, izlerini bugünde bırakmış bir derinliğin kültürüydü.

Gündelikliğin Mekânını Görenekleştirmek

Gündelik hayat söylemi yeni medyada; nesneleri, figürleri ve imgeleri de belirleyen kitlesel tüketim için üretilmişti. Toplumsal düşünürler bu geniş envanteri, sonunda Japon hayatının tüm bölgelerine sızacağına inandıkları yeni bir toplumsal gerçekliği hayal etmek için kullandılar. Gündelik hayat ile sanayileşmekte olan şehirlerin yakından özdeşleştirilmesi doğruydu ancak pek çok gözlemci bunun gelecekte toplumsal hayatın ana ve kalıcı bir öğesi olacağına inanmaktaydı. Bu inanç, iki savaş arası dönemde neden bu kadar çok faaliyetin, gündelik hayatı yeni toplumsal mekânın temeli olarak görmeye yöneldiğini ve niçin bu kadar çok düşünürün, gündelik hayatın yarattığı toplumsal çelişkilere ve sabit cemaat ve kültür kavramlarını sürekli inşa ederek ortaya çıkardığı eşitsizliğe karşı kalıcı alternatifler arayışına girdiğini açıklayabilir. 1920 ve 1930'lardaki ilk refleks, yaşanmış varoluşun deneyiminin anlamını belirleyebilmekti. Dolayısıyla Japonya'daki ve başka yerlerdeki modern hayatın krizi, iletişimsel varoluşun biçimleri ile yani tarihsel anlatı ve söylem ile yaşanmış gerçeklik arasındaki ilişkiyi sorunsallaştıran bir anlam sorunuydu.

Benim *diyalektik bakışlar* adını verdiğim bu ikincil söylemde (ki bu deyiş Benjamin'in gerçeküstücülerin gündelik hayatın gizemine nasıl nüfuz ettikleriyle ilgili yorumundan gelmektedir) bugün, bir ön plan olarak, sıklıkla da deneyimin kendi iletişiminde, hafızada ve tarihi hatırlama olanağında bir krizi teşvik ederek gelenekleri darma-

dağın eden yer olarak görülüyordu. Hem romansal kurgu hem de toplumsal söylem, beraberlerinde yeni iletişim ve zamansal deneyim biçimleri getirip bu biçimlerle kaynaşarak, bu kurgu ve söylemin temel üreticisi olup şu an altını oyan kalkınmacı eğilimleri dağıtmaya başlıyordu. Bu yüzden *shishosetsu* –"Ben" romanı– ve tarihi yerinden etmek isteyen çeşitli söylemsel çabalar "anımsatıcı bir iletişim" biçimi olarak tarihsel anlatının –kalkınmacı formun- bugünle –*seikatsu*'nun alanı ile- canlı ilişkileri olmadığını göstermektedir.

Bunun yerine Kon Wajiro, Aono Suekichi, Gonda Yasunosuke, Tosaka Jun ve Hirabayashi Hatsunosuke gibi yazarlar kendilerini, kendini olduğu gibi anımsatıcı bir geçmişten ve onun gerçekleştirici bugünle ilişkiye geçmek için sabitlenmiş dönemlerdeki tarihsel varoluş koşullarını anlatma talebinden uzaklaştırdılar. Kuki Shuzo, Watsuji Tetsuro, Tanizaki Junichiro ve 1920'lerdeki tüm Edo izleyicilerini içeren diğerleri ise, Japon halkının varoluşunun ilksel ya da kökten [original] koşulu için geçmişteki bir uğrağa baktılar. Kobayashi Hideo bu iki uç tutumun arasında, tarihi külliyen reddetmiş ancak tarihsel anlatının geçmişi bugüne bağlayan bir deneyim olarak gözden kaçırdığı gündelik hayatın ortaklığını belirlemeyi kendine amaç edinmiş bir kişiydi. Bakıştaki bu kırılma, gündelik hayatın bugünü açıklamadaki merkezi rolünü ve Japonya'nın gelecekteki modern tarihsel deneyimini yakalamanın anahtarı olduğunu bize gösteriyor. Kon Wajiro, 1920'ler ve 1930'lar Japonya'sında gündeliklik ile aşırı ilişkili olma ve ona karşı derin bir heyecan duymanın, henüz modern hayatın bu boyutunu açıkça gündemine almamış Avrupalılarla karşılaştırıldığında büyük bir çelişki ortaya koyduğunu öne sürdüğünde biraz abartılı bir gözlem yapıyordu. Ancak Tosaka Jun gündelik hayatın hem zamanın hem de mekânın deneyiminde temel ilkelerden birini ortaya koyduğunu iddia ederken, Gonda insanların hazlarının sokaktaki gündelik hayatı deneyimlemelerinden ve yeni eğlence biçimlerinin ulaşılabilir olmasından doğduğunu ilan ediyor ve Kon da gündelikliğin

alanıyla onun evdeki ve sokaklardaki hareketinin öznelliğin kaynağı olduğunda ısrar ediyordu. Burada "modern hayata" karşı duyulan basit bir hevesin dışavurumlarından bahsetmiyoruz, burada yaptığımız modern hayatın, tamamlanmamış fakat akla hayale sığmayacak olasılıklara açık olan bugünde yaşayan Japonlar için ne anlama geldiğinin örneklerini sunmaktır. Hiçbir yazar tüm bir sınıfın bu yeni modern ortamda deneyimlediği hayal kırıklığı ve ikilemleri, arzularını yerine getirecek kapasiteleri çoktan yok olmuş olan Japon küçük burjuvasının büyüyen yabancılaşmasını kaydeden Aono Suekichi kadar iyi gösteremedi. Modern görenek, akılcılık ve akılcı beklentiler olarak algılandı ve insanlar artık tarihte ilk kez seçimlerini kendileri yapar hâle geldi. Tosaka'nın felsefeye yaptığı saldırılarda söylediği gibi, felsefe kendini bu gerçekleştirici bugünden uzaklaştırmaya başlamıştı; bunu da Japonların gerçek yaşamını tarihsel dönemlerde sabitleyecek şekilde tarihsel varoluş koşullarını anlatısallaştırarak, geçmişi yanlış okuma riskine girerek ve somut gerçeklik ile soyut bir gerçekliği (*genjitsu*) karıştırarak yapıyordu. Ancak diğerleri modern hayatı akılcı, verimli ve hatta bilimsel bir şey olarak, malumat ve veri akışı gerektiren bir şey olarak görüyorlardı.

Tosaka ve Hirabayashi gibi Japonların Kracauer'dan olmasa da Benjamin ve Heidegger gibilerden ayrıldıkları nokta, gazeteciliğe, gazetelere ve dergilere duydukları güvendi; bu, gündelik hayatı ve somut olanı ciddi şekilde soyut "gerçeklik" veya yanlış somutluk anlayışına yol açan kategoriler olarak görüp önemsemeyen akademik söylemlerle tezat oluşturmaktaydı. Bu tabii ki Tosaka ve Kracauer, gazetecilik faaliyetlerine, onların dolayımsız gözlemc dayalı oluşuna ve anlamın üretilmesi sürecinde aracılığın oynadığı rolün reddine eleştirel yaklaşmıyorlar demek değil. Aksine gündelikliği giderek daha da fazla kamusal alandan arta kalan olarak; içinde gündeliklik olmayan devlet ve toplum dünyasından geriye kalan artık olarak; dolayısıyla, kamusal ile özel arasındaki "resmi" ayrımda ısrar ederek kamusal alanı kırmaya çalışan, kamusal alanın zıddı ve olum-

suzu olarak bir şey olarak görüyorlardı. Gündelik hayatın dönüşümünü, toplumun kendisinin şeklini değiştirmek için, eskiden kalan ve bilim ve akılcılık adına kurulmuş politik ve toplumsal ilişkileri değiştirmek ve bugünün deneyiminin sunduğu olanakları hayata geçirebilmek için temel koşul olarak kabul ettiler.

Gerçekleştirici bir bugünle ilişki hâlinde olmanın en ayırt edici işareti mimar Kon Wajiro'nun 1920'lerde oluşturduğu ve "modernologio" kelimesinin karşılığı olarak kullandığı *kogengaku* adlı disiplindi. Bu disiplin hemen sokaklardaki deneyimi ve ona ulaşmamızı sağlayacak en iyi yöntemi yakalamak ve anlatmak konusunda güçlü bir arzu ortaya koyuyordu. Tosaka gibi düşünürler, fenomenolojik biçimselciliğinden dolayı *kogengaku*'ya karşı olsalar da, kavram yine de modern göreneğin yeni hayattaki arabuluculuk rolü üzerine yoğunlaşarak şehirlerdeki gündelik hayat hakkında, özellikle 1923 depreminden sonraki dönemde yaşanmış olan ve aynı zamanda avucumuzun içinden kayıp gitmekte olanlar hakkında bir şeyler söylüyordu. Tosaka bu noktada paradoksal bir şekilde Kon'a benziyor çünkü her ikisi de bütünleştirici bir form olarak göreneğin durumu üzerine yoğunlaşıyordu ve her ikisi için de bu, modern hayatın anlamını ve özelliğini anlamanın yoluydu.

Kon'a göre bunun anlamı modern göreneği ve onun yeni öznelliklerle olan ilişkisini betimlemekti, Tosaka'ya göre ise göreneği, meta formunun ikamesi olarak görmekti ve her ikisi de gündelik hayatı değiştirecek olanakları anlamak için, basit tanımlamaların ötesine geçerek göreneğin ve âdetin ardında yatana nüfuz ediyordu. İkisi de tıpkı diğerleri gibi, gündelik hayatın anahtarının görenek ve âdet ile girdiği ilişkide, rutinleşmiş pratiklerde olduğunu gördü. Kon "araştırma nesnemiz anormal olandan kaçınmaktadır" demektedir. "Genelde toplumun ve insanların gündelik

hayatıdır araştırdığımız."[14] Ayrıca *kogengaku* "hayattaki tüketimin çalışılması" haline dönüşmüştür. Kon "meta" satın almanın günlük hayatı anlarken önemli bir yere sahip olduğunu, hatta sadece bir merak meselesi değil hayatın temel bileşenlerinden biri olduğunu görmüştür. Araştırma göstermiştir ki, tüketim kalıplarında düzenli bir taklit ediş vardır, "üst sınıfın taklit edildiği bir görenek dalgasının" belirgin olduğu bir süreçtir önümüzdeki, aynı taklit etme pratiğini Fransız sosyolog Gabriel Tarde (Kon bu sosyoloğun çalışmalarına aşinaydı) sürekli üst sınıfların göreneklerini taklit eden alt sınıflar arasında gözlemlemiştir. Tarde bu ilişkide aracının, toplumsal dayanışmanın garantisi olarak görülen taklidin ve taklitçiliğin gücü olduğunu görmüştür, Kon ise aynı şeyi, kitlesel ölçekte ulaşılabilir olan görenekler ve meta için oluşan talep olarak ve aslında tüketim alanında artan akılcılaşmanın bir işareti olarak görmüştür. Kon'un ilgisini çeken, ürünlerin ve insanların sürekli akması ve daima dolaşımda olmalarıydı. Tam da bu noktada son noktaya varmış metalaşmadan korkan Kon, Boris Arbatov'un daha önce yaptığı ve Japon yapılandırmacıların metinlerinde zaten kullanılmakta olan öneriye dönmüştür.

Bu durumda Arbatov'un önerisi öznellik fikri ile Arbatov'a göre, insanların gündelik karşılaşmalarında kapladığı sonsuz sayıdaki özne konumuydu. Dolayısıyla "modernoloji" disiplini nesnenin işlevinin ve yararının öne çıkarıldığı "kullanılan nesneler" olarak metalarla uğraşma girişiminde bulunuyordu. Hepsi aynı görünse de her biri başka bir bakış açısından görülmeliydi. Yerleri araştırmaya hanelerden başlamak gerekiyordu çünkü aile toplumsal yapının en önemli bileşeniydi. Kon nesnelerin özellikle hangi

---

[14] Nakamura Koya, *Nihon fuzokushi koza* (Tokyo: Yusankaku, 1929), cilt. 3, s. 4 içinde Kon Wajiro, "Gendai Fuzoku." (Metinde Fuzoku olarak geçmektedir.) Ayrıca bakınız. Miriam Silverberg, "Constructing the Japanese Ethnography of Modernity," *Journal of Asian Studies* 51, no. 1 (Şubat 1992) 30-42.

amaçlarla kullanıldığının araştırılmasının "bu metaların içinde gizli duran" ancak dışarıdan pek belli olmayan "toplumsal anlamı" ortaya çıkaracağını düşünüyordu (Fuzoku, ss. 14-15). Eyleyenler ya da müşteriler, kafalarındaki özgül amaçla iletişime geçtiği için satın aldıkları ürünle aslında farklı anlamlar üretmekteler. Burada Kon, insanların neyi istediklerini ve niye istediklerini bilecek en iyi konumda olduklarını farz eden bir öznellik kavramı öne sürmektedir. Yani onlara hangi nesneyi satın almaları gerektiğini ve bu nesnenin ne işlerine yarayacağını söyleyen bir bilgiyle hareket etmektedirler. Tüketim, yararı ve değeri tanımlayan bilinçli verilmiş kararlara bağlıydı ve bu bilgiye sahip olan müşteri, tüketici olarak hareket etme gücüyle donatılmıştı.

Kon'un araştırmaları farklı yerlerdeki, sözgelimi kamusal alanlar, sokaklar ve parklardaki insanların yoğun bir şekilde gözlemlenmesi üzerine temelleniyordu. Özellikle davranışlar ve giyiniş üzerine odaklanıyordu ama aslında gündelik hayatın tüm maddi ayrıntıları araştırma alanının içindeydi. Sadece veri toplamıyordu aynı zamanda geleceğe "yararlı" bir miras olarak aktarılabilecek, çağdaş görenek hakkındaki bilgileri bir araya getiriyordu. Bu noktada Kon, muhafaza etme dürtüsünün harekete geçirdiği çağdaş yerli etnologların, bir hatırlama edimi olarak zamansız göreneği koruma ve diğer nesillere aktarma amacıyla folk yaşamının hayatta kalmış olan izleri ve arta kalmış pratikleri üzerine yaptıkları araştırmalara veryansın ediyordu. Aksine Kon için geçmiş, bugün, şimdi tarafından gölgede bırakılmıştı ve öyle görünüyor ki bu kavram Kon'un kendi ilgi alanlarında yavaş yavaş kayboluyordu; deprem sonrası Tokyo'nun yeniden inşası üzerine görüşleri bunun kanıtıdır. Onun yapmak istediği, şimdi neden mahrum kaldıklarını hatırlatan bir geçmiş hafızası aktarmak değil, gelecek için, bugünün deneyimi üzerine kurulmuş bir hafıza hazinesi oluşturmaktı.

Kon'un programını bu kadar sıradışı yapan, onun mevcut toplumsal oluşumu, *gendai* adını verdiği bir zamansallığa, modern olana dönüştürme arzusuydu, tıpkı

Tosaka'nın "şimdi" (*ima*) kavramı gibi bu kavram da geçmiş ile hiçbir ilişkisi olmayan ve belirsiz bir geleceğe kadar uzayan bir uğraktır. Bu hareketin temel nedeni, Tokyo şehrinin büyük kısmını kelimenin tam anlamıyla yerle bir eden ve şehrin Edo geçmişiyle bağlarını koparan 1923 depremi ve ardından büyük oranda Amerikan maddi kültürünün ithali ile oluşturulmuş kitle toplumunun yükselişi ve şehrin yeniden inşasıydı. Şehri yeniden inşa etme zorunluluğu ve 1924'ten sonra Japonların hayatına tamamen yeni bir şey getiren Amerikan maddi kültürünün hızla dolaşıma girmesi Kon'u, yeni politik ve ekonomik koşulların, yanıp kül olmuş mekânların orijinal biçimlerinde yeniden inşa edilmemesi gerektiğini dikte ettiğini iddia etmeye sevk etti. Geçmiş, o ve arkadaşının (Yoshida Kenkichi) üzerinde yürüdükleri yanmış alanların külleri arasında yatıyordu ve "modernolojinin" yeni gündemi ilk kez bu yürüyüş sırasında akıllarında belirdi. Bu yüzden Kon, modern olanı "kişinin gözleri önünde gelişip hareket eden bugün" (*ugoki tsutsu aru*) olarak tasavvur ediyordu. "Eğer adımını atıp dışarı çıkarsan [araştırma] nesnen olan manzarayı göreceksin" (Fuzoku, s.1).[15] Ancak Kon, bu manzarayı yakalamanın ve anlatmanın zor olacağını da kabul etmektedir.

Kon'un bu deneyimi aktarmak istediği biçim (en az Yanagita Kunio'nun halk hayatı üzerine çalışmalarında olduğu kadar) konum [location] üzerine yaptığı, çok sayıda çizim ve taslakla örneklenmiş ayrıntılı raporlar sebebiyle anlatıdan kaçınıyordu. Bu örneklemeler genelde, hem çağdaş göreneğin bitmek tükenmez envanterini hem de "hareket eden bugünün" bilgisini gösteren çoklu pratiklerin arşivini oluşturan şeylerdi, yayaların giydiği şapkaların, saç stillerinin, giyinişlerinin ve benzerlerinin çizimleriydi. Kon, kendi disiplininin antropolojik ve etnografik araştırmaların öteki

[15] *Nihon minzoku bunka taikei* içinde Kawazoe Noburu, *Kon Wajiro*, (Tokyo: Kodansha, 1978), cilt. 7, ss. 244-245. Kawazoe, Kon'un araştırma sırasında göreneği yakalayabilmek için onun hızlı hareketlerini "durdurma" gereksinimi duyduğunu iddia eder.

formlarından farkını açıklamaya çalışırken modernolojiyi arkeolojiden ayırdı, bunu yaparken de arkeolojinin tarihe mecburken modernolojinin öyle olmadığını ve modernolojinin geçmişten çok bugünü ortaya çıkarmak istediğinin altını çiziyordu. Bunun en iyi örneği, Kon'un tarihsel bir anlatıdan çok belgesel bir montaja benzeyen eseri *Tokyotogai fuzoku zatsushu*'daki (1925) yaklaşımıdır. Kon bildirisinde, "görenekleri" günün belli saatlerinde Ginza'nın sokaklarında ortaya çıktığı şekliyle, insanların *Ginzabura* dediklerini göstererek tasvir etmişti. Ginzabura, vitrinlere bakan insanların oranının ölçüldüğü gözlemleri kapsıyor; günün hangi saatinde olunduğuna, insanların yaşına ve cinsiyetine, giyim tarzlarına ve saç stillerine göre etrafta dolaşan insanların mesleklerindeki değişiklikler bu çerçevede not ediliyordu.[16] Kon tek başına, modernolojinin işlevini sadece gözlemlere dayanan betimlemelere indirgeyecek olgusal gözlemlerin, modernoloji disiplinini açıklayamayacağını çabucak kavramıştı.[17]

Ginza'daki yaşamdan elde edilen ayrıntılar çağdaş yaşanmış varoluş hakkında bir imge, bugün hakkında, gündelik hayatın düşünülmemiş bütünü için metonimik bir yedek olarak iş görebilecek tarihsel bir imge sağlıyordu. Kon kırsal bölgeler ve halk evlerinin tasarımı üzerine çalışmanın verdiği tatminsizliğin sonucunda "gündelik hayatın edimsel araştırmasına" evrilmiş kişisel bir merakı olduğunu itiraf etmişti. Deprem, araştırma sahasını, kırsal köy evlerinin tarzı yerine dolayımsız bugüne ("gündelik hayatın edimsel araştırmasına") dönüştürme kararı vermesine sebep oldu, sözü geçen köy evleri ona göre, geçmişten ve geçmişi mesken edinmiş, hayatları "geçmişin içinde saklı" olan insanlardan türetilmişti. Bir başka deyişle araştırma sahasını geçmişten ve onun alanının yapaylığından bugünün zamanına ve şehrin mekânına taşıdı. Kon, sonunda

---

[16] *Kon Wajiroshu* (Tokyo: Domesu, 1986) cilt. 5, s. 343.
[17] Yoshimi Shunya, *Toshi no doramatourigi* (Tokyo: Kyubondo, 1995), s. 62.

"ölüm cezasından kaçmış" sanatçı bir dostunun yardımıyla, bu yıkım sahnesinin etrafında geziniyor ve "hemen her gün, küle dönmüş yerlerde" dolaşıyordu. Sanki herhangi başka bir aracı araştırma, temsiliyeti asla aşamazmış gibi "aslında çıplak gözle görülebilecek şeyleri kaydediyor oluşum beni neşelendirdi" diyordu (Fuzoku, s.6). Kendi oradalığının ve sahneyi izliyor olduğunun farkında oluşu, kendisini araştırma alanına konumlandırmak istemesi aslında kendisinin bilen özne konumunu işgal ettiğine dair iddiasını özgünleştiren görgü tanığının yetkesine başvurmak anlamına geliyordu. Bunun ötesinde Kon, gözlemcinin öznelliğinin her zaman gözlenenden ayrılabilir olmadığının da farkındaydı.

Simmel ile karşılaştırıldığında Kon'un ampirik, nesnel dünya ile içsel öznel benlik arasındaki mesafeyi kavradığı görülüyor, ancak bir araştırma gündemi oluşturarak aradaki aporetik ilişkinin üstesinden gelmek istiyordu. Sözü geçen gündem, Kon'u, ister insanları yoldan çıkaran büyüleyici mallarla dolup taşmış Ginza dükkanlarının şaşalı dünyasında olsun, isterse yaşanmış deneyimin sağladığı "yararlı bilginin" nesilden nesle aktarılacağı Fukugawa'nın gecekondu mahallesinde olsun, karşısındaki sahnenin dolayımsızlığıyla karşı karşıya bırakacaktır. *Kogengaku*'nun amacı, "çağdaş göreneği tarih olmadan önce," terk edilmiş ve tamamlanmış geçmişin içinde kaybolmadan önce "kayıtlara geçirme ve çözümleme çabasını" sarf etmekti. Zaten Kon, çağdaş göreneği anlamanın tarihi başka şekilde yazmak olduğu konusunda ikna olmuştu ve bu tarihin anlamı ancak gelecek kuşaklarca değerlendirilebilirdi. Bu, göreneğin, alışılmış âdetin içinde katılaşmadan, yaşandığı ve deneyim edildiği hâliyle yakalanması demekti. Kon kendi disiplininin, gündelik hayatın şimdisinin farkında olmak üzerine temellenmiş olan sosyolojik tekniklerin uygulanmasına dayandığını biliyordu ve bu onu Batının sosyal bilimlerindeki pratiklerden yeteri kadar farklı kılıyordu çünkü kendi disiplini bugüne, göreneğin dolayımsızlığına ve öznelliğine yoğunlaşmıştı. Kon bu farktan son derece memnundu.

"Zamansal olarak" diye yazıyordu, "bizim modernolojimiz arkeolojinin zıddıdır; mekânsal olarak ise yerli etnolojinin zıddıdır. Amacı modern kültür insanının gündelik hayatını çalışmaktır" (Fuzoku, s.5). Bunlar, Dziga Vertov'un "Kameralı Adam"da yakaladığı belgesel montajı çok fazla hatırlatıyor ve zaten Kon da kendi çalışmasını "tekrar tekrar yenilendiği şekliyle Tokyo şehrinin görünümünün sürekli kaydedilmesi ve tertip edilmesi" olarak tanımlıyordu (s.7).

Çağdaş gündeliklik modern çalışmalar için "kalıntı" ve "harabe" deposudur. Hayatın yaşanmakta olan bu parçaları (tıpkı yerli etnologların topladığı hayatta kalmayı başarabilmiş izler gibi) çağdaşların içsel yaşamlarını, içlerini kuşatan toplumsal anlamı konumlandırmak suretiyle açığa vurma yetisine sahipti. Onlar, "gözümüzün önünde hareket eden" şeylerden oluşmuş olan, şimdinin hareket eden manzarasını, bir an olsun sabitlemek için yakalamak zorunda olan araştırmacının bakışından kaçmanın eşiğinde olan deneyimler, bir başka deyişle uçmak üzere olan bugünü yakalayan deneyimlerdi. Dolayısıyla sokaklar şeylerin sürekli değişiminin sergilendiği geniş "tarihsel müzeler" gibiydiler. Sürüp giden bu oyunun bir sonucu olarak modernolojinin yöntemi araştırmacının "orada olmasını" gerektirir veya Kon'un ortaya koyduğu gibi "evin içindeyken, klozette, modern kız gruplarının arasında gezinirken, kamusal buluşma yerlerinden geçerken (...) bizim gündelik hayatımız olan sahneye dönüşen gerçeği unutma eğiliminde yizdir" (s. 8). Dolayımsız gözlemin önceliği üzerindeki bu ısrarıyla Kon, şehir etnoloğunu röntgenci yapmaya iyice yaklaşmaktaydı.

Kon'un ısrarla orada olmanın önemi üzerinde durması Tosaka'nın *Da* (oradalık) (Japonca'da *soko* ancak Kon Almanca'sını kullanıyor) tanımına benziyor. Kon'un şimdisinin dünyasında, geçen zaman, mekân boyunca geçmeye göre ikincil plandadır, bu mekânda hiçbir şey, sokağa atılmış basit bir sigara izmariti dahi gözden kaçırılmaz. Tıpkı Kracauer gibi Kon da, daima en eften püften görünen nesnelere yönelir; spot ışığını onlara yöneltip önce kabataslak

resimlerini çizer sonra da onları ayrıntılarıyla anlatmaya girişir. Yine aynı sebeple, gündelik olan, kendi çalışmalarının gösterdiği gibi kendi tarihini dile getirme yetisine sahipse de Kon'un gündelik hayatı kaydedişinde tarihsel anlatının yeri yoktur. Anlattıklarının içeriği genelde biçimin kendisini aşmaktadır ve bu imkansız bir dolayımsızlık hissi sağlamaktadır (ve aracılığın yokluğuna da işaret etmektedir), bunun en iyi örneği Inokashira parkındaki sıcak bir akşamüstü hakkında anlattıklarıdır ve bu içerik kendisinin çözümlenemeyeceğini açıkça itiraf ettiği şeyleri hedeflemektedir (park ve ziyaretçileri üzerine verdiği örnekler ve ziyaretçilerin faaliyetleri hakkında yaptığı açıklamalar için bkz. s. 28-32).

Bu açıdan bakıldığında, fotoğrafın yeni belgesel formu gündelikliğin hareket eden bugününü yakalamakta daha başarılıydı ve sanat ile gündeliğin karşılaştığı noktayı çok çarpıcı bir biçimde ortaya koyuyordu; yine de Kon gözlemlemeyi, sorgulamayı, eskizler çıkarmayı ve betimleyici yorumlar geliştirmeyi tercih ediyordu. Kon'un yeni fotoğraf teknolojisi ve özellikle belgesel form ile daha iyi elde edilecek olanı neredeyse zanaatsal yöntemlere dayanarak elde etmek istemesi, aslında onun bile modernliğe karşı tavrının muğlak olduğunun göstergesidir ve aslında Kon'un kullandığı yöntemlerin nasıl folklorik çalışmaların tutucu yanına daha uygun olduğunu ortaya koymaktadır. Tamamlanmış bir anlatının modernliği önceleğine inanmış olsa da (Tarde'dan türetilmiş bir düşünceyle) bunun bugüne evrilirken üç aşamadan geçtiğini söylemiştir: (1) Yalnızca zenginlerin bir şeyler edinebilme hakkı olmasından dolayı kötü olan feodal görenek; (2) Tüketimi tüm gruplara açmış olan on dokuzuncu yüzyıl; ve (3) İnsanların tüketime akılcılıkla yaklaşmayı öğrendikleri modernlik. Bu şemanın ilk iki aşaması tamamlanmıştır ve hareket halindeki bugünün unutulmuş olan tarihsel öncülleridir, buradaki hareket hâlindeki bugün ise kendi tarihini sonsuz bir geleceğe açmıştır ve bu süreç hiç tamamlanmayacaktır. Bu bakımdan geçmiş, gelecekten ayırt edilemez olan sonsuz bugün için sadece tarihöncesidir.

Sonuç olarak Kon kendi disiplinini ekonomi biliminin yerini alacak bir şey olarak görüyordu. *Kogengaku*'nun, insanları, beyhude ürünleri almamaya, metalaşma ve "ekonomizm" tarafından yoldan çıkarılmamaya ikna edecek öznel bir tutuma teşvik edeceğini umuyordu.[18] O, modern ekonominin kendisini "satılık eşyaların değişim değeri olarak çalışılmasına adadığını, modernolojinin [ise] bu şeylere kullanışlı nesneler olarak davrandığını" biliyordu. Paradoksal bir biçimde, moda ve geçici hevesi (*ryuko*) "gereksiz şeylerle" bir tutsa bile yine de bunların insanları feodal göreneğin, geleneğin ve görgü kurallarının sıkı bağlarından özgürleştirmek yetisine sahip olduğunun da farkındaydı. Kısacası, Benjamin'in adlandırdığı şekliyle "modaya karşı yetenek" insanları şaşmaz ve sabit göreneğin hüküm sürdüğü feodalizmden ve onun "gündelik hayatı önemsemeyen" ve aynı anda insanları yeni bir esaret biçimine hapseden meşhur tutumundan özgürleştirebilir. Feodalizm gündelik hayatın olanaklarını devre dışı bırakmıştı (bu konuda Tosaka da aynı düşüncededir) çünkü o "öznel değildi" [unsubjective] ve dolayısıyla "günlük hayatın biçimlerini" belirleyen gerekli "özgürlükten" yoksundu. Kon'un "hayat devrimi" dediği deneyimin olmadığı bir uğrakta yaşayanlar, kişinin içsel yaşamına henüz erişememiş dışsallaşmış modern biçimlerin içinde kilitli kalmışlar için Kon, aslında bir modernleşme sürecinin uygulanmasına yönelmişti. Bu süreç, gündelik hayatın gerçekten deneyim edilmesi üzerine kurulu, "gündelik hayata dair bir tutum" takınan ve insanları toplumsallaştırmayı hedefleyen bir süreçti.

Kon'un fenomenolojik araştırmaları onu, modern hayatı tahakküm altına alan ayrıntılar ve metalar ile yakın bir ilişki içine sokarken, kullandığı yöntem onu yüzeyin altında yatanları keşfetmekten alıkoymuştur. Gündelik tüketimde bulunabilcccğini iddia ettiği anlam, onun için ta-

---

[18] *Kon Wajiroshu* (Tokyo: Domeu, 1986), cilt. 5, s.343.

mamen feodalizmin göreneksel dünyasından kesin bir uzaklaşma anlamına gelen, rasyonellik içindeki kaderinin tekrarıydı. Modern görenek sabit ve değişmez bir rejimden ziyade rasyonel olan, aynı zamanda da dinamik ve hareketli olan bir toplumsal dünyayı temsil ediyordu. Bir başka deyişle modernolojinin yöntemi tüketiciyi, Kon'un beklediği gibi, metalaşma ve nesneleşmeden kurtaracak bir rasyonellik için değil sadece gündelik hayatın en küçük ayrıntılarının betimlenmesi için bir yol sağlamıştı. Kon'un akılcı ve verimli diye tasvir ettiği dünya, çağdaşı Aono Suekichi tarafından mutsuz, çelişkili ve akıldışı olarak tasvir edilmişti. Kon'un kurtulmak istediği geçmiş, bugüne bir hayalet olarak geri dönmüş gibidir, bugünü misilleme ile tehdit ediyor ve modernliğin fiyatı için intikam istiyor gibidir.

Siegfried Kracauer, "ev" arayışları, dünyalarının ekonomik ve ahlâki olarak çöküşüyle çakışan Almanya'daki beyaz yakalı sınıfların durumu üzerine yaptığı etnografik çalışmasında, ülkeyi akılcılaşma ve orta sınıf işçilerin azalması arasındaki ilişkiyle tüketimci beklentiler ve kapitalist krizlerin sonuçları arasındaki ince ilişkiye karşı uyarmıştı. Kesinlikle aynı anda ve dünyanın öte yarısında yani Japonya'daki Aono Suekichi, *Sarariman kyofu jidai* adlı kitabını yayınlamak üzereydi ve "Ücretlinin Panik Anı" başlığını taşıyan kitabının kapağında bir binanın tepesinden dünyaya düşen bir adam resmediliyordu.[19] Kracauer, ekonomik çaresizlik içinde bataklığın giderek daha derinlerine batan, yalnızca "kültürel ürün" uydurmalarıyla teselli bulan ve bir "barınağın" güvenli ortamının hasretini çekip "eve dönmek" isteyen Alman beyaz yakalılar sınıfının –küçük burjuvanın– yaşam koşullarını, davranışlarını, hazlarını ve arzularını anlatıyordu. Aono'nun çalışması ise kapitalist toplumsal ilişkilerin daha geniş bağlamında, ücretli sınıfın

[19] Aono Suekichi, *Sarariman kyofu jidai* (Tokyo: Senshinsha, 1930). (Metinde Aono olarak geçmektedir.)

(Japon küçük burjuvasının) toplumsal yapısını daha biçimsel şekilde tahlil ediyordu, amaç bu işçilerin nasıl ve niçin kendi tüketimci beklentileriyle bunları tatmin edemeyişleri arasındaki büyüyen eşitsizlikten kaynaklanan devamlı mutsuzluk ve psikolojik depresyona mahkum bir hayat yaşadıklarını açıklamaktı. Aono'nun ücretlileri, Kon Wajiro'nun, metaları kendi özgül yararları için nasıl seçeceklerini bilme konumunda olan tüketiciler olma öznelliğiyle kuşattığı kişilerle aynı insanlardı. Kon'un aksine hem Kracauer hem de Aono bu sınıfı, bugüne kadar insanları yönlendiren ama artık toplumdaki kendi toplumsal ve ekonomik konumunun altını oymaya başlayan akılcılaşma süreci ile özdeşleştiriyorlardı.[20]

Aono, anlattığı toplumsal salgının etkisinin o andaki tüm grupları sardığını söylese de Japon küçük burjuvazisinin "büyük sermayenin" ağırlığı altında ezildiğini gördü. Çünkü beyaz yakalılar sınıfı bir taraftan üst orta sınıf ile toprak sahipleri arasında diğer taraftan ise proletarya ile kiracı çiftçiler arasında ortalarda bir yerde bulunuyordu; onlar bütün "hayat çizgileri" arasında en kötü olanını deneyim ediyorlardı. Ekonomik olarak ciddi zorluklar içinde yaşayan emekçiler ve çiftçilerle aynı kaderi paylaşıyorlardı, toplumsal olarak ise kültürel muhafızlar olarak yüksek burjuvazi ile yan yana duruyorlardı. Şehirlerdeki ve taşradaki emekçi yoksullar ile bir akrabalıkları olsa da, küçük burjuvazi diğer sınıfların hiçbiri tarafından henüz tanınmamış, arada bir yerde, çelişkili bir konum işgal ettiğinin bilincindeydi. Daha kötüsü henüz kendi özel durumları için bir şeyler yapamamışlardı. Ne toplumsal rahatsızlığa tepki verecek bir örgüt oluşturabiliyorlardı ne

---

[20] Sanırım şunu tekrarlamak yerinde olacaktır, Kon'un akılcılık sözü geçtiğinde duyduğu coşku, akılcılığın yol açtığı sorunları görmesine engel oldu. Onun için rasyonelliğe ulaşma, Japonya'yı feodal görenekten kurtaran evrim süreci içinde üçüncü ve son aşamayı temsil ettiği için akılcılığın sebep olduğu çelişkilerle ve ürettiği eşitsizlikle çok fazla ilgilenmedi, asıl onun ilgisini çeken akılcılığın tüketim ve öznenin biçimlenişi açılarından sunduğu olanaklardı.

de en sönüğünden de olsa "özgürlüğün şafağı" anlamına gelebilecek bir mücadele işareti ortaya koyabiliyorlardı (Aono, s. 10).

Aono'ya göre ücretlinin panikleme zamanı, "tinin toptan yoksullaşması" ve kitlesel açlık manzarasından daha az bir şey değildir. Yine aynı açıdan Aono, küçük burjuvazinin deneyimlediği tinsel yoksullaşma koşullarının, Japon toplumunun geneline karşılık gelecek daha geniş ölçekte paylaşılan bir kadere işaret eden bir mecaz –"minyatürize edilmiş ve gösteren değer"- olduğuna ikna olmuştur. Aono, kederin çağdaş bir görenek, toplumun tamamına yayılmış ama ancak beyaz yakalılar sınıfının yoğun bir şekilde deneyim ettiği toplumsal bir acı alışkanlığı olduğunu iddia ediyordu. Bu çağdaş keder göreneğini anlamak için önemli olan, insanların, "gerçekliği" ve bu tikel sınıfın "yönelimini" anlamak için kullandıkları kendi "yaşanmış deneyimlerini" anlamaktı. Her ne kadar iş güvencesinin olmayışı ücretlilerin gündelik varoluşlarını dehşete dönüştüren ve kolektif olarak deneyimledikleri paniği her daim güçlendiren bir şeyse de, çekilen cefanın temel noktası "tinsel ve psikolojik çerçevede" yatıyordu ve insanların hayatlarındaki "maddi alanın yetersizlikleri" de bunun asıl işaretiydi (s. 24). Aono'nun denkleminde tinsel sıkıntı özgül psikolojik alışkanlıklardan doğuyordu.

Ücretliler kendilerini sınıfsal olarak burjuvaziye ait görüyorlarsa da politikada ve toplumda kendi konumlarına uygun bir "zafer" ya da "şeref" elde etmelerinin asla mümkün olmadığının da farkına varmışlardı. Tıpkı işçiler gibi ne maddi yaşam koşullarından memnunlardı ne de toplumsal olarak aşağıda olduklarını hatırlatan "zihni çerçeveden." Aono'nun gözlemlediğine göre düzenli, doğru ve barışçıl bir hayat yaşamak istiyorlardı ve psikolojik olarak kendilerini sakin, iyimser, kendi hâlinde, neşeli, barışçıl ve uyumlu insanlar olarak yani toplumsal konumlarının amblemleri olduğuna inandıkları tüm alışkanlıklara sahip insanlar olarak sunmaktan hoşlanıyorlardı. Bir yandan hararetli bir biçimde "eski ahlakın içerdiklerini", feodal

geçmişin göreneklerini reddediyor bir yandan ise akrabalık ve aile ilişkilerinin ahlâki yapısını, komşuluk ilişkilerini ve arkadaşlıkları korumaya çalışıyorlardı. Aono, ücretlilerin bilincinde "bağların ve bahçelerin, ebeveynlerinin evlerinin gerçek koşullarının, akrabalara karşı yükümlülüğün ve arkadaşlık ilişkilerinin doğası yatıyor" diye ekliyordu. Arzuladıkları sakin, temiz pak ve kendi halindeki dinginlik aslında sadece uyumluluğa bu kadar değer vermelerinden değil, aynı zamanda sınıfın ahlaki karakterinden kaynaklanıyordu. Ücretliler bu yolla hem ilerlemeci bir toplumsal tabaka hem de entelektüel bir sınıf oluşturuyordu. Entelijensiya olarak yalnızca onlar, paradoksal bir biçimde, kendilerini aynı anda hem eski etik ilişki kavramlarını unutmamaya adanmış hem de modern bireyselci bilinci keşfeder halde buluyorlardı. Bu çifte düğümü yine bu insanların sıkıntılarının kaynağı olan çelişki olarak kavrarsak onların hayatlarına, yabancılaşma ve daimi bir psikolojik tatminsizlik alışkanlığı tarafından hasar verildiğini görürüz. "Ücretlinin yaşadığı toplumsal gerçeklik onların hayatlarını ve alışkanlıklarını ve zihinlerinin duygusal çerçevesini tatmin etmeyi başaramadı." Ücretliler barışçıl bir hayat sürmek istiyorlarsa da elde ettikleri şey sadece, banliyölerde, yalnızca göğe bakan bahçeleri olan çıplak evlerdi. Akrabalarıyla düzenli ve uyumlu bir ilişki kurmak istediklerinde karşılarına çıkan "karı ile koca arasında, büyük ağabey ile büyük abla arasındaki son derece sert ayrımdı." Ve yine komşu ve arkadaşları ile ahlâki bir yakınlaşma girişimine karşı elde ettikleri sadece düşüncesiz bir kin ve rekabetti. Sakin, ahlâki ve parlak bir yaşam arayışlarına "ihanet edilmişti" ve "hayal kırıklıkları hayal kırıklıklarını" izlemişti. Evin kadını, küçük burjuva hanesindeki "psikolojik sıkıntı" atmosferini kocasına hatalarını hatırlatıp durarak daha da geriyordu, aslında mutsuzluğun kaynağı tamamıyla toplumdu. Kadın kocasının kötü şansını yetersizlik ve beceriksizliğiyle bağlantılandırarak gerçek toplumsal hastalıklara başvurmaktan kaçınıyordu. Aono şimdi,

"ücretli sınıf içindeki aile trajedisinin" ilk adımlarına şahit olunduğu konusunda uyarılarda bulunuyordu (Aono, s. 24).

Yalnızca küçük burjuvazi, hâlâ ailenin tinsel temeli olarak karı ile koca arasındaki göreneksel ilişkileri koruma kapasitesine sahipmiş gibi görünüyordu. Yaşadıkları trajedi "geleneksel anlamda karı ile koca arasındaki sevginin ailenin tinsel temeli olarak" korunması kararlılığıyla birlikte gelmişti, bu, sınıfın çöktüğü ve proletaryanın aile ile ilişkili tüm anlamları yoksulluktan dolayı terk ettiği bir zamana denk geliyordu (s. 28). Aono açıklamasında, burjuvaziye duyulan bu "içli dışlı yakınlığın" bir arzu nesnesi ve ücretlilerin durumuna epey katkı yapacak bir taklit olduğunu ileri sürüyordu. Bu yaşam tarzı için duyulan özlem ve elde edilemez olanı kıskanmanın harekete geçirdiği bu insanlar, kendilerini ulaşabileceklerinin çok ötesinde bir yaşama ulaşmaya çalışırken buldular. Ücretlileri modern kapitalizm üretmiş olsa da, sınıf genelde (paradoksal olarak) başka zamanlara ait daha modern davranışlar ve göreneklerle yan yana yaşamak durumunda bırakılan değer ve tutumları sahiplenmişti.

Aono bu gözlemiyle, modern Japon toplumunun oluşumunda eşitsizliğin rolünün farkına varıyordu. Bu basitçe kapitalizmin talepleri doğrultusunda şehri ve taşrayı bölen veya şehirlerdeki sınıflar arasındaki ekonomik eşitsizliği açıklayan bir rol değildi. Bu eşitsizlik daha çok geçmiş ile onu sürekli büyüleyen bugünün birbirlerini karşılıklı olarak nasıl etkilediğini gösteriyordu. Farklı değerlerin ve göreneklerin bir arada varoluşu, bugünde, tek bir sınıfın içinde farklı zamansallıklara işaret ediyor ve dolayısıyla çözülmesi gereken bir çelişki ortaya çıkarıyordu. Aono'nun eşitsizlik algısı ile (ki bu eşitsizliğin kökü, geçmişin, bugünün özünde varolmasındaydı, burada gündelik, değerler üzerindeki ideolojik mücadelenin verildiği yerdi) Kon'un gündeliklik temsili birbirine ters düşüyordu; Kon'a göre gündeliklik, insanların tükettiği şeylerce sömürgeleştirilmişti ve sadece yaşanmış deneyimin tam kalbindeki çelişkileri ve eşitsizliği gizlemeye yarayan akılcılaşma sürecinin

zafcrini tcmsil cdiyordu. Buradan hareketle Aono, "ücretlinin trajedisinin" proleterleşmiş hayatın gerçekliği ile burjuvaların feodal göreneklere dair psikolojik idealleri, modern bireyselci ilgi alanı ile (geçmişe duyulan) uyumlu ailecilik arayışını" birleştiren "tamamcn içsel bir çelişki olduğunu" iddia ediyordu (s. 30).

Böylece Aono, eşitsizliğin sebep olduğu mutsuzluğu ("paniği") "meta formuna" (shohin ikko), "bilgi" üretimine vc kapitalizm içindcki "tcknik yeteneklerin" bunu izleyen iyileştirilmesine yani Kon Wajiro'ya tüketiciyi kullanım değeri temelinde bilinçli kararlar verebilen bilen özneye dönüştürme esinini verene atfetmiş oluyordu. Aono, şeyleşmeyle bir tutuyormuş gibi göründüğü akılcılaşmanın kötü etkileri hakkında daha az şüpheye sahipti çünkü yetenek ve bilgi de tıpkı diğer şeyler gibi alınıp satılabiliyordu. Ona göre toplum, ücretli sınıfın hâkim olduğu yeni bilgi biçimleri ile yeni beceriler üretiyordu. Ancak kapitalizm, diye ekliyordu, metalar arasında hiçbir ayrım yapma girişiminde bulunmamıştır. Piyasada yapılan hesaplarda "ayakkabı" ile "bilgi" arasında gerçek bir ayrım yoktu, sadece miktarlardı fark yaratan. Fiyatları belli bir seviyede tutmak için genelde büyük oranda malın "yakılması" gerekiyordu. Bilgi ve yeteneklerin metalaştırılmasıyla artık zorluğun üstesinden gelinmişti çünkü bu yeteneklere sahip olan ücretliler, piyasa fiyatlarını kontrol etmek için kolayca ıskartaya çıkartılacak ya da yok edilecek metalar değillerdi, ama bu insanlar her zaman işten kovulabilirdi.

O hâlde, yeni beceriler ve bilgi bir açıdan, kıtlık sorununa çözüm olan artık (sur-plus) üretimi hızlandırdı ancak başka bir açıdan aşırı üretim, istikrarlı bir istihdam yapısının altını oydu ve sonunda bilginin değerini gerçek değerinin altına düşürecek şekilde piyasa fiyatlarını düşürdü. Bilgi ve zekânın "evrenselleşmesi ve eşitlenmesinin" sonucu, daha az sayıda iş için daha fazla rekabetin ortaya çıkması ve daha çok sosyal güvence garanti altına almak için "sınıflar arasındaki çatışmanın" kronik hâle gelmesiydi. Üstelik sınırlı kaynaklar üzerine dönen sınıflar arasın-

daki artan çatışma, "gerici öğelerin baskı altına alınması" [seçeneğini] yeniden uyandırdı, bunun anlamı, geniş insan kitleleri arasında huzursuzluk ve memnuniyetsizliğe sebep olmasına rağmen daha çok denetim ve düzen sağlayabilmek için feodal pratiklerin yeniden üretilmesiydi. Aono da tıpkı Tosaka gibi, feodal pratiklerin, ücretlilerin gündelik hayatında zaten yaşadığı eşitsizliğin daha da yoğunlaşmasına yol açacak biçimde yenilenmesine, yaşarken şahit olmuştu. İşsizlik ve beraberinde daha az sayıdaki iş için verilen savaş, "cehennemin kapısına kadar dayanmış olan ve entelektüel bir proletarya olmak amacıyla bu kapıdan öte tarafa geçen" ücretlilerin "proleterleşmesine" neden oluyordu (Aono, s.39).

Görünüşte, toplumsal görenekler ve küçük burjuvaya mensup geniş halk kitlelerinin davranışlarındaki panik ortadaydı. Hissettikleri ve ürktükleri panik, "şehrin caz mekânlarında, dans salonlarında ve kafelerinde dolaşan modern bir dekadans" gibiydi ve bu panik herkesin genelde "anlamsız erotizm," çılgınlık (*kyoso*) ve şaşkınlık (*wakuran*) dünyası dedikleri yeni bir cinsel ilişki tarzının üremesi ve yayılmasında açığa çıkıyordu. "Azgınca ve delice dans ederek yaşayan ümidini yitirmiş küçük burjuvazi -ücretli sınıf- idi. Başlangıçta modern dans, sonsuz sayıda seçenek sunuyormuş gibi görülüyordu." Ancak zamanla insan kalabalıklarını dans salonlarına çeken ortak psikolojik çekim, "karşıt-gerçeklik için duyulan isteğin harekete geçirdiği gerçekliği yenme veya ondan kurtulma arayışlarını" tatmin etme vaadinde bulundu. Aono'nun hesabına göre, paniğe kapılmış küçük burjuvazinin canlandırdığı toplumsal görenekler, yaşanmış ve deneyim edilmiş daha derin gerçekliği saklayan gizemli toplumsal hiyeroglifleri temsil ediyordu. İnsanlar "gerçekliğin karanlığından", gerçekliğin kışkırttığı titremeden kaynaklanan panik yüzünden dans salonlarına akmış ve delice dans etmişlerdi ve daha sonra "bugünü, gerçekliğe atlamaya yarayan bir basamak olarak kullanarak bugünün sınırları içinde yaşamanın, ümitsiz"liğinin farkına vardılar (Aono, s.41). Dans çılgınlığı, aşı-

rı alkol tüketiminin yol açtığı felç durumu ve cazın sebep olduğu hengâme, insanlardan hem akıllarını hem de kendilerini kontrol etme araçlarını aldı. Ancak bu çılgınca etkinlikler aynı zamanda öfkeyle "dolu" hiddeti ve hıncı da ortaya koyuyordu. Aono, Alman küçük burjuvazisinin de Ernst Bloch'un 1930'ların başında gösterdiği gibi benzer bir hınçla dolduğunu kaydetmiştir. Bloch bu durumu, Şimdi için, eşzamanlı-olmama için duyulan üstü örtülü, dahili ve öznel bir isteksizlik olarak tanımlıyor, "yoksullaşmış bir merkez" ve "tinsel olarak kaybolmuşluk" diye nitelendiriyordu.[21]

Japon ücretlilerinin trajedisi birden çok etkence belirlenmiş bir çelişkinin sonucuydu, bu çelişki onlara, becerileri ve değerleri piyasa tarafından baltalanan anormal bir entelektüel üretici rolü veriyordu, aynı zamanda bu rol aynı entelektüelleri modern bugünün giderek daha fazla önemsiz olarak gördüğü belli bir kültürel verilmişliğin koruyucuları olarak görüyordu. Hem kendi toplumsal konumlarının değer kaybettiğini deneyimlemek hem de değer verdikleri kültürün yok oluşunun neden olduğu psikolojik çaresizlik, tinsel olarak "boş şeyler hâline gelmelerine" neden oldu. Toplumsal ekonomide ikincil bir konum işgal ettikleri için, ücretlilerin "tinsel ve psikolojik bilinci" yöneten sınıfa tabiydi, yani hala güçlü ve özerk bir tinsel yaşamdan yoksunlardı.

Bu koşullar altında Aono'nun, şu an küçük burjuvazinin hayatında eksik olan tinsel hayatın bugünün merkezîliğine başvurması, 1920'lerde çoktan tinin (*seishin*) alanı ve maddi olmayan değerlerin dünyası ile özdeşleştirilmiş olan kültür çağrışımları taşıyordu. Sınıf ekonomik ölçekte daha aşağılara batıyor gibi görünse de bu onun psikolojisini ve bilincini kolay kolay değiştiremeyecekti. Aono, ücretlinin "dünya görüşünün" felsefi zeminini muhafazakâr

[21] Ernst Bloch, *Heritage of Our Time*, çev. Neville Plaice ve Stephen Plaice (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1990), ss. 108-109.

"idealizm" ve yüksek burjuvazininkine eşit bir hayat tarzı için duyulan arzu üzerine konumlandırmıştı. Bu görüş her şeye "tin", "tinselcilik", "bilinç" ve "biz"in karar verdiğini ve hatta "tarihin", "toplumun", "devletin" ve "bu dünyanın tinsel şey tarafından belirlendiğini" varsayıyordu (Aono, s.87). Bu idealist dünya görüşünün, doğrudan üretim sürecine katılmadığının farkına varmıştı ama bu görüş "aylak sınıfın felsefesi" idi ve bu nedenle de ücretlinin kültürel ve tinsel hayatının tam kalbinde yatmakta ve her şeyin ona göre yargılandığı temeli oluşturmaktaydı. İdealist felsefenin temel özelliği diyalektiğin yokluğudur (s. 88) ve bu yüzden hareketsizliği, durmayı ve şeylerin sükûneti ve sabitliğini ayrıcalıklı bir yere yerleştirmiş ve "dünya", "toplum" ve "devlet" gibi "kavramları önemser" bir bilinci sürdürme yoluna gitmiştir.

Bu felsefe, ücretlinin dünya görüşü içine girince, hemen bir çelişki olarak okunan gündelik, şimdinin zamanına bitişik hâle getirildi. Bu yan yana getirme, kültürün kendisinin biri yüksek ve tinsel diğeri alçak, popüler, maddi ve kaba olan iki parçada kutuplaştığı belirli bir ana işaret etmektedir. Bu yeni kültürel ekonomide yüksek; sabitlenmiş, durağan, hareket etmeyen (tarihsel karşıtı) ve sonsuz anlamına geliyor, alçak ise; gündeliklik anlamına, hep aynının içindeki hep yeniye yönelik popüler ve kaba dünya görüşü, meta dünyası ve kitle tüketimi anlamına geliyordu.[22] Felsefe doğru ya da daha doğru deneyimi açıklama görevini üstlenmişti; tarihin ve değişimin rastlantılarından etkilenmeyen özgün hareketleri, sanayileşmiş şehirlerin gündeliğinde giderek daha fazla sayıda insanın yaşadığı ve deneyim ettiğinin aksine aşkın bir değeri olan hayatı anlatma görevini üstlenmişti felsefe. Elbette bu da-

---

[22] Bu burjuva "tarihsel tini," sonsuzluğun, aşılamaz bir "sonsuz idealinin" varolduğunu farz eden idealizmin bir ürünü için bakınız Kano Masanao, der., *Taisho shisho*, cilt. 2: *Kindai Nihon shiso taikei* (Tokyo: Chikuma shobo, 1977), cilt. 34, s. 234 içinde Aono Suekichi, "Geijitsu no kakumei to kakumei no geisjitsu"

ha fazla insanın deneyimlediği hayat, meta formu tarafından tahakküm altına alınmış, standartlaştırılmış, ortalamalaştırılmış ve homojenleştirilmiş bir hayattı; bu, toplum içinde hayatın doğasının değiştirilmesiydi. Felsefe bugünün toplumsal oluşumunu –yani kapitalizmin– tahlil etmeye değil metanın saldırısına karşı kültürel teselli sağlamaya çalıştı. Böylece felsefi söylem politika ile kültürün, geçmişle bugünün, etikle estetiğin arasındaki ayrımları kutsamış oldu. Felsefe bunu kitlelerin hayatını; şiirsel, mitsel hatta doğal varolmayışa ya da hiçliğe dönüştürerek yaptı, hafıza ise bu hayatın içinde tarihte yaşanmış bir deneyimin ürünü olmaktan çok "biriktirilmiş ve genelde bilinçsiz bir veriydi."[23]

İşte Tosaka Jun'un 1935'te Japon ideolojisi üzerine yaptığı keskin tahlilde üstesinden gelmeye çalıştığı, felsefenin bu sorunu ve onun kültürel kibirle olan suç ortaklığıydı. Tosaka, "Japon İdeolojisi Üzerine Denemeler" (Nihon ideorogiron) adlı eserinde, tinin ve kültürün tarih ve politik ekonomi üzerindeki üstünlüğünü yansıtan idealist felsefenin iddialarının kesin iflasını keskin bir zeka ile göstermişti. Bu yüzden felsefenin görevini bugünle, şimdiyle ve gündelik hayat ile ilgilenmesi üzerinden yeniden tanımlamak istiyordu. Kon Wajiro'nun araştırmakta olduğu gündelik hayatın fenomenolojik nesnelerinin esiri olduğunu düşünen Tosaka'ya göre, tam aksine felsefenin görevi bugünün gündeliğini kendi bütünlüğü içinde açıklamak olmalıydı çünkü düşüncenin kendisi "gündelikleşmişti." Çağdaş felsefe, alelacele kültürel tin rejimini yeniden ilk hâline getirmeye ve Japonya'nın kültürel tanrı vergisi mirasının temellerinin nasıl Taş Devri'nden bu yana hiç değişmeden kaldığını göstermeye çalışırken, Tosaka, çağdaşlarına, gündelik olanı netleştirilmesi gereken merkezi bir felsefi kavram olarak ele almalarını öneriyordu.

---

[23] Benjamin, *Charles Baudelaire*, ss. 110-111.

Her ne kadar hem Japonya'daki hem de Japonya dışındaki düşünürler, gündelik hayatın felsefeden ayrılması konusunda ısrar ediyorlarsa da Tosaka bunu, İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki Henri Lefebvre örneğini hatırlatır bir biçimde, bugünün temel birleştirici öğesi olarak görüyordu. Felsefe, özellikle de idealist varyasyonları çok soyut bir hâle gelmişti, aslında tam da gündeliklik, felsefeye spekülasyon ve yeni hedefler için yeni bir zemin sunuyorken felsefe, gündelik hayatın çok uzağında kalıyordu. Gündelik hayat, Lefebvre'in daha sonraki ifadesinde, felsefenin dışında anlaşılamayacak dolayısıyla felsefeyi kendisinin birinci görevi olarak niteleyen felsefi bir kavram görevi gördü.[24] Ancak Tosaka'ya göre, sorun felsefecilerin metafizikle gerçekliği karıştırarak gündelik hayatın "edimselliğinden" [actualities] kopmalarıydı. Fakat bugün felsefe, diyordu, "konuştuğumuz fenomenler gibi iyice gündelik olana dönüşüyor." Felsefe sağduyunun dünyasına, yaşandığı şekliyle gündelik hayata indirilmişti.[25]

Tosaka'yı –ve Gonda Yasunosuke ve Tsuchida Kyoson gibi çağdaşlarını– felsefe ile gündelik hayatı birleştirecek bu projeye iten, 1930'larda dolaşımda olan ulusal kültürün kurgusal soyutlamalarının yanına alternatif bir gündeliklik ve modern göreneğin üretimini koyma arzularıydı. Ancak bu gayretlerinin bir sebebi daha vardı o da Tosaka'ya göre, ilk kez Sokrates öncesi filozofların felsefenin gerçek uğraşı olarak ortaya koydukları, gündelik hayatın maddiliğinin tüm mekânsal oluşumlar için indirgenemez bir birim oluşturduğu, unutulmuş ve bastırılmış tarih anlayışlarıydı. Bu yüzden Tosaka kendinin koyduğu şekliyle "edimsel bir toplumsal yaşamı" kabul etmemizi önerdi, yani şeyleri olduğu gibi onaylayan fenomonolojik bir perspektifin verili oluşunu takip etmektense gerçekleştirici bugünde hemen deneyimlenen ile ilişkiye girmeyi. Yine burası, Tosaka'nın tarihsel anlatının güçlü iddialarını –şu an Japonya'da ka-

---

[24] Lefebvre, Critique of Everyday Life, s. 13.

[25] *Tosaka Jun zenshu* (Tokyo: Keikusa shobo, 1977), cilt. 4, s. 162. (Metinde *TSZ* olarak geçmektedir.)

pitalizmin gelişiminin doğası hakkındaki çağdaş marksçı tartışmalarda yeniden üretilen iddialar– gündelik hayatın mekânı tarafından yazılmış bir tarih bakış açısı adına reddettiği yerlerden biridir.

Birbirleriyle ilişkili üç ilgi alanı Tosaka'nın söyleminin ana hatlarını belirler: (1) Tosaka'nın modernliğin krizine verdiği, "deneyimin," artık eskiden kalan formlar ile yeterli bir biçimde nakledilemeyeceği konusunda ikna olmuş olmasından kaynaklanan cevap. Demek istediği, göreneğin (*füzoku*) artık onu üreten koşulları ve kapsaması gereken ahlâkı yansıtamadığıydı, çünkü âdetin içinde katılaşmıştı. Şunu da belirtmek gerekir ki Tosaka, onun zamanında ikonik bir zamansızlık [timelessness] konumuna erişmiş olan göreneğin durumu üzerinde yoğunlaşıyordu. (2) Felsefe gündeliklik üzerine yoğunlaşarak dinden, ötedünyasallıktan ve gündelik-olmayanı göklere çıkarmaktan kurtarılmış olacaktı. (3) Gündeliklik öncelikli olarak mekânsal bir kategoriydi; zamansal değildi çünkü zamansallığı her zaman mekân içinde vücut bulmuş olan bir maddilikten meydana geliyordu. Burada Tosaka, Heidegger'e ve Watsuji Tetsuros'un *Varlık ve Zaman* okumasına ve oradalık üzerine yapılan vurguya güvendiğine dair ipuçlarından daha fazla şey sunuyor bizlere. Aynı Tosaka, gündelik hayatın *Orada* olma özelliğini varolan –varolan kişi– için bir fikir olarak değil, kendi başına Varlık ve zamansallığın gündeliklik ve mekânsallığa dönüşmesi [transposition] ile sonuçlanan varoluşun koşulu olan mekânsal varoluşun karakterine işaret eden bir fikir olarak isimlendirdi. Tosaka böyle yapmakla, Heidegger'in *Dasein*'ının öznelliğinden, "gündeliğe-benzer mekânın" (*nichijosei kukan*) nesnelliğini öne çıkararak kaçınmak istiyordu. Sonuç olarak zamansallık ve tarihin ilkeleri hem şimdinin gündelik mekânı karşısında ikinci plana atılmıştı hem de onun tarafından oluşturulmaktaydı.

Tosaka, görenek ve ahlak arasındaki ilişkiye dair uzun bir denemesinde "giysilerle" düzgün bir şekilde ilgilenmeyen tüm felsefeleri kınıyordu. Yani giyinmek insanların verili kabul ettiği pek çok görenek arasında, aslında bir "edim-

sellik" öznelliğine işaret eden tek öğeydi. Göreneğin "başından beri kesinlikle kitlesel bir olgu olduğunu" iddia ediyordu. Ancak çağdaş toplum, meselelerinde görenekle, göreneği yaratan ve onun sınırları içinde yaşayan insanlar arasında bir bağlantı kurmaya gerek yokmuş gibi davranıyordu. Göreneğin statüsünü dikkate almak beraberinde kitlelerin farkına varmayı ve onların duyarlılıklarına dikkat etmeyi getirdi, çünkü göreneğin üretimi ve davranışları belirlemedeki rolü ortak bir rızaya, herkesçe kabul edilmiş konsensüsün gücüne işaret ediyordu. Gramsci gibi Tosaka da *Nihon ideorogiron* adlı eserinde göreneğin kitlesel bir şekilde kabul edilişini "sağduyu" olarak adlandırıyordu, sağduyunun etkisi doğal dengelemenin iddialarının ötesinde kendisinin üretim koşullarını gizleme kapasitesine bağlıydı. Bu, Tosaka sağduyunun gücünü reddediyor demek değildir, Tosaka yalnızca yeni bir konsensüs oluşturmak için onun doğalcı iddialarının tarihsel olarak sorgulanması gereğine işaret etmektedir.

Tosaka, göreneğin statüsü hakkındaki tartışmasında, Thomas Carlyle'ın *Sarter resartus*'una başvurur ve felsefenin niçin en genel şeylere karşı bu kadar ilgisiz olduğunu sorar. Carlyle, Tosaka'yı safi aşkınsal şeylerden ziyade hayatın dünyevi şeylerinin önemi konusunda duyarlı hâle getirmiş ve ona daha önce göreneğin herhangi başka bir öğesi gibi görünen giysilerin toplumsal önemini öğretmiştir; yine aynı giysilerin, göreneğin nasıl ve hangi koşullar altında üretildiğini bulmak için kuramsal düzeyde ele alınması gerektiğini göstermiştir. Üstelik popüler olan, genel olan, işte bunlar felsefenin genelde yanlış anladığı ve gözden kaçırdığı şeylerdir. Zaten ne kadar yanıltıcı da olsa göreneğin genelliği, toplumun temel yapısı, insanlar tarafından üretilir ve bu üretim fiilinin damgasını taşır. Toplumun tözü "bizim görenek adını verdiğimizle ifade edilen deriyi, eti, güzel veya çirkin olanı kapsar; bu süreç giyinmey-

le biter."[26] Giyinmek ona şekil veren bedeni gizleyen bir örtü işlevi görür, tıpkı göreneğin toplumun yapısını gizlemesi gibi. Görenek toplumun çehresidir, suratıdır (Bu ifade, Walter Benjamin'in, olay tarihlerinin tarihin çehresini oluşturduğu tespitini hatırlatıyor). Görenek somuttur ve sorgulandığında toplumsal inşanın içinde bulunan üretici emeğin şekillenen tarzlarını ortaya koyacak bir cismaniliği vardır. Ancak yine aynı açıdan bakıldığında bizi aldatır çünkü göreneği özerk, ruhani ve zamansız yapan soyut bir taraf sunar.

Burjuva sosyal bilimi, göreneğin semptomunu veya işaretini tözüyle [substance] yani onu üreten toplumsal koşulları maskeleyen ancak şimdiyse onu bilimsel bir araştırmanın nesnesi olması için gizleyen şeyle değiştiriyordu. Tosaka bu noktada dikkatleri, kendini gizlemeye, ve tarihsel ve toplumsal üretim koşulların maskesinin ardına bakmak yerine görenek ve şeyleri göründükleri gibi kabul etmeye adamış bir disiplin olan Kon Wajiro'nun *kogengaku*'suna çekiyor. Gazeteler daha beter, diye uyarıyor, yüzeyi hemen kaymak gibi yapıveriyorlar, göreneği ancak en yüzeysel ve "istikrarsız" düzeyde yakalayabiliyorlar ve sanki görenek tözsel olmayan bir şeymiş izlenimi yaratıyorlar. Çünkü görenek şu ana kadar toplumsal bir sorun olarak değil özerk, kaba ve popüler bir şey olarak görülüyordu, yalnızca bir alışkanlık, statüko veya sağduyu olarak algılanıyordu, felsefeyse hakikat arayışlarında gözünü hep başka yerlere çeviriyordu.

Tosaka, gündelik hayatın, filozofların üzerine düşünmeye değer ciddi bir kategori olarak önemsemedikleri görenekle özdeşleştirildiğini öne sürüyor, felsefeciler genel ve dünyevi olanın göstereceği bayağılık ve kabalıktan kaçınmak için "görenek-üstü" ve aşkınsal olana başvuruyorlardı. Modern toplumun paradoksu göreneği "küçümseyerek" aşağılaması ve onu toplumsal bir sorun olarak görmeyi reddetmesidir. Bu zıtlığın en iyi örneği bugün cinsellik so-

---

[26] *Tosaka Jun senshu* (Tokyo: Ito shoten, 1948), s. 4 içinde Tosaka Jun, "Fuzoku no kosai," (Metinde *TJS* olarak geçmektedir.)

rununda ortaya çıkmaktadır. Tosaka'ya göre eleştirmenlerin çoktan "grotesk", "erotik" ve "saçma sapan" diye tanımladığı bir zamanda cinsel pratikler çağdaş göreneğin bir örneğini temsil etmektedir. Son günlerde, diye yazar Tosaka, kadınlar "bireysel varoluşlarına bir destek" olarak açıkça cinselliğe başvurmaktadırlar, bunu söylerken hem kadınların keyif endüstrisindeki (kafelerde, barlarda, restoranlarda) işlerinde yaşadıkları yeni özgürlüğe hem de araştırmacıların çoktan, çok sayıda kadının şehirlere fahişelik için getirildiğini belirttikleri raporlarındaki apaçık gerçekliğe gönderme yapmaktadır. Toplum, bu olguyu modern bir görenekten daha öte bir şey olarak görmeyi reddetmekle büyük bir sorun olan fahişeliğin etki alanını anlayamamaktadır.

Kagawa Toyohiko gibi araştırmacıların aksine Tosaka Jun dikkatleri basit bir biçimde seks endüstrisinin ahlaki boyutlarına ve tecavüz olaylarına çekmiyordu, o daha çok bu kadar çok sayıda kadının Japonya tarihinin bu belirli uğrağında, büyük şehirlerin arzu karargâhlarının ihtiyaçlarını tatmin etmek için kullanılmasının nedenini araştırıyordu. Kadınların sorunu, erkeklerin kadınları sadece "muziplik ve arzu nesnesi" olan güzellikler olarak görmelerine cesaret veren bir davranışa sevk edilerek tamamen göz ardı ediliyordu. Tosaka göreneğin her zaman onu üreten belirli koşullar üzerinde temellendiğini göstermekle ilgileniyordu, bu örnekte bu, kapitalizmin ve onun ahlâkının biçimlenmesi ile ilişkili olmasıydı. Çağdaş cinselliğin nasıl göreneğe ve sağduyuya dönüştüğünü öğrenmek yerine, bunun nasıl, ahlâki olarak doğru veya yanlış olduğuyla ilgilenen bir soru halini almış kaygı verici bir fikir tarafından aşağılandığını öğrenmek istiyordu. (Tosaka açıkça Kagawa Toyohiko ve Ando Nobuyoshi'nin yaptığı "Japon Ahlakının İstatistiksel Araştırması" gibi niceliksel verilere başvurarak olayın yüzeyini düzleyen ancak incelenmekte olan pratiği, olguyu üretmekle uzaktan yakından ilgisi olmayan ve açıkça gerçek sebepleri yok eden ahlâki bir normun yardımıyla aşağılayan istatistiksel çalışmayı eleştir-

mektedir.) Ahlâk bir politik fikir ölçüsü sağlamaktadır ancak hakikatin –yerleşikliğin– cinselliği nasıl popüler ahlâkın sınırları içine soktuğu konusunun neden bu konuya dikkatle yaklaşmayı gerektirdiğini açıklamamaktadır.

Tosaka'ya göre göreneği ahlak ile bağlantılandırmak toplumsal yetkeyi –toplum için neyin uygun olup neyin olmadığını otoriter bir şekilde belirleme iddiasında olan yetkeyi– yansıtan bir gerçeklik ortaya koymaktaydı. Sağduyu hakkındaki uzun düşüncelerinde yaptığı gibi burada da vurgulamak istediği nokta, göreneğin ve ahlakın saf verilmişliğinin kendi zamansızlık ve kalıcılığında, tüm çıkarların üstünde güvencede olan sınıfötesi, aşkın bir perspektif ortaya koymaya çalışan bilimsel ve kuramsal değerlendirmenin elinden kaçtığıdır. Hatta Tosaka, Japonya'da gelinlerin satışının bile etik olmadığının ilan edildiğini ve fahişelikle ilintili çağdaş pratiklerin büyük ölçüde pek çok farklı çıkara hizmet etmesinden dolayı mukayeseli yargılamanın dışında kaldığını belirtti. Ona göre göreneği kendi yerleşikliği ve olanaklılığı içinde ele almak, toplumu bazı temel sıkıntılarından kurtarmaktan çok uzaktı (*TJS*, s.9).

Tosaka'nın aradığı, görenek ve ahlakı konumlandıracak bir yöntem bulmak, yani onu üretim ilişkileri içine yerleştirmek ve özgül tarih ve sınıf temelli çıkarlara göre onun ideolojik yapısını keşfetmekti (*TJS*, s.13). Gündelik hayatın, zamansız bir görenek ve ahlakın kabı olarak hizmet etmesi yerine yeni pratiklerin meydan okuyan bir mekânı olarak algılanması zamansızlık konusunu da tartışmaya açmaktadır. Görenek açıkça kabuktu, onu yetkili kılan ahlakın (ve yetkenin) çekirdeğini saklayan bir dış örtüydü. Malzemenin özü soyut ve biçimsel gibi görünse de düzgün bir inceleme onu yüzeye çıkaracaktır. Tosaka'nın adlandırdığı şekliyle bu dış "deri" ahlaka bilimsel araştırmadan kaynaklanan bir bağışıklık bahşetmişti ve onun doğallık ve kalıcılık iddiasını yetkin kılmıştı. Tarih en güçlü işlevi olan göreneğin içinden çıkmıştı ve bu tarihsizleştirme etkinliği hem göreneği hem de ahlâkı, araştırmaya değer toplumsal sorunlar olmaktan çıkarmıştı. Tarihsiz-

leşmiş görenek, halkbilimcilerin elinde onu korumanın en önde gelen koşulu haline geldi. Görcneğin felsefi bir biçimde çözümlenmesinin ihmal edilmesini teşvik eden en önemli sebep, gündelik hayatın niye ciddi bir ilgi çekmediğini açıklamaktadır.

"Eğer bugün amaç ötedünyasal şeyleri dikkate almaksa, bu dünyevi şeylerin özelliklerine de yansıyacaktır. İnsanlar bilhassa bu konuda konuşmaya başladılar çünkü bugünün bu anında, etraflarındaki yaygın bayağılığın tersini öğütleyen Budist inançlara yönelmclcrinc yol açacak koşullar görüyorlar." Tosaka, "modern felsefeye dair bir terimin en kaba şekilde anlaşılması onun gündelik hayatın bir sözcüğü olduğunu gösterir" gözlemine yanıt veriyordu (*TJZ* 3:136). Gündelik hayatı kaba ve bayağı görmek, onun bugündeki istenmeyen varoluşunu; orijinal olandan, daha yüksek bir varoluş biçiminden düşüş şeklinde algılayıp yargılamaktır. Heideggerci özgün olmayan gündelik hayatın reddine işaret eden bu görüş, özellikle "orijinal bir dini hayat" yaşayanlar arasında yaygındı. Fakat bu insanlar, gündelik hayatı mesken edinmiş kitlelerden ayrıdır. "Gündelikliğe inanmayanlar temel olarak, kelimenin en geniş anlamıyla dinci insanlardı" (s.136). Başka bir dünyadan bahsetmek teolojinin işidir felsefenin değil.

Göreneğin tamamen çözümlenmesi gereken bir kategori olarak görülmesi çağrısını yaptığı daha önceki çalışmasını hatırlarsak, orada Tosaka'nın teolojinin günlük hayatı küçümsemesini, ötedünyanın varoluşunun gündelik hayatın sunduğu somutluğunun aksine soyut bir şey sunduğunu iddia ederek reddettiğini görürüz. "Öbür dünyanın felsefecileri" olarak tanımladığı teologlar, gündelikliğin insanlarla ilişkisindeki özel karakteri sürekli olarak yanlış anlamışlardı. Teoloji ancak felsefenin içine eklemlendiğinde tekrar insan ile ilgilenebilirdi. Benjamin gibi Tosaka da gündelikliğin deneyimini dinin yerine geçebilecek uygun bir vekil olarak görüyordu.

Gündelik hayat sevme, planlama ve düşünme çevrimlerinde ifade edilmiş bir tekrar kalıbını izler; hem maddidir

hem de somuttur (*TJZ*, s.137). Pratiklerin içinde tekrar edilip durduğu maddi olanın sıradanlığı, asla tamamlanmamıştır, her zaman parçalı bir tarihselleştirme süreci oluşturur ve tamamlanmışlık ve doluluk üzerine temellenmiş olan göreneğin ötesindeki yüce ve derin dünyanın karşısında durur. Tosaka'nın gündeliklik vizyonu, hayatın insan elinin uzanabileceğinin ötesinde ve dünyanın dışında olduğu bir yapıya karşıt olarak bize bir yakınlık alanı sunar. Çağdaş felsefe bu ikiliği *genjitsu* (gerçeklik) diye bir terimden faydalanarak ustalıkla kullanmaya çalıştı, amaç metafiziğin gündelik-olmayan dünyasını anlatmaktı. Ona göre terim, somutu soyut bir şekilde sadece bir görünüş olarak kapsıyordu, fakat aynı zamanda hakîkati "hakiki olmayana" ve hatta "yanlış hakîkate" dönüştürüyordu.

"İrade"nin "havarileri", "öznellik" veya "kişisel" olan tarafından sarılmış olan hakîkat kavramına göre, gündelik hayatı karakterize eden yanlış somutluktur. Tosaka *genjitsu* terimini kullanmak yerine günlük hayatın kurallarını anlatmak için *edimsellik* (*romaji*'de olduğu gibi) terimini tercih etmiştir (*TJZ*, s.137). Her ne kadar bu terim metafizikte ve yakın geçmişte de İtalyan faşizminin filozofu Giovanni Gentile tarafından kullanılmış olsa da, Tosaka, edimsellik ile olgusallık, zamansallık ve mekân arasındaki bağın nasıl kurulduğunu göstererek kavramın anıştırdığı "idealist" tehlikelerden kaçınabileceğini umuyordu. Eğer en yaygın olan terim metafizikten bağımsızlaştırılabilir ve felsefeye, kendi tarihini de dikkate alacak şekilde sunulabilirse, o zaman gündelik hayat düzen ve zorunluluktan özgürleşecek ve kendini yeni olanaklara açacaktır. Önemli olan gündelik hayatı mevcut durumla (*genjo bunseki*) ilişkilendirmektir. "Günlük olaylardan konuşurken, kitlelerin hayatı için yeteri kadar pirinç ve çay olacak mı sorusundan daha önemli ne olabilir?" Mevcut durumun doğasının farkına varılması, felsefeyi (belki de "derin filozoflar" ve "okuryazar insanlar" için bir "hobi" niteliği taşıyan) soyutlamaya olan geleneksel bağımlılığından kurtaracaktır. Ancak felsefeyi mevcut durumla birleştirme amacı, "varo-

luşun maddi karakterini" açıklamak durumundadır (*TJZ* 3:71) ve dolayısıyla eleştirel bir pratik olarak kendisinin gerçek uğraşının ayrımına varmalıdır. Bu bakımdan felsefe, en iyi haliyle gündelik hayatın eleştirisi olan gazetecilikten bir şeyler öğrenebilir. Yalnızca mevcut durum ve çağdaş olaylarla başlayan bir eleştiri, bize, eleştirinin ilkelerini üreten ancak eleştirel bir edimde bulunmayan "yorumun metafiziğine karşı en iyi savunmayı" sağlayabilir (*TJZ* 3:140).

Sonuç olarak Tosaka tıpkı Kon gibi gündelikliği, "günümüz" ile hatta daha fazlası bugün (*gendai*) ve eşzamanlık ile aynı yapıyı paylaşan "şimdi" ile özdeşleştirdi. Bu şimdi anlayışı –gündelik hayatın mekânı- günlük varoluşun ilkelerini içinde barındıran edimseli üretmekteydi ve burası edimselleşmenin devam ettiği yerdi. Tarihsel zaman, "tarihin gizemini" oluşturan gündelikliğin bu ilkeleri tarafından belirleniyor gibi göründüğünde, gündelik hayat, "tarihsel zamanın kristalinin özünü" gizleyen ya da "koruyan" bir mekân olarak algılanmasından dolayı tarihle yeniden birleştirilmiş oluyordu. Tosaka görünüşte sonsuz olan tarihsel zamanın akışının, en temel ve en asgari varoluş öğesine, deneyimi oluşturan günlük etkileşime indirgenmesine işaret ediyordu. Ona göre yaşamak daima bugündeydi, tamamen çağdaştı (*gendai*), "bugüne adını veren dönemdeydi." Aynı zamanda, bugün çağını özetleyen ve onunla anlam ilkesini paylaşan "günümüz," "gündelikliğin ilkesiydi." Dolayısıyla tarihsel zaman, yaşandığı şekliyle gündelik hayatın ilkesi tarafından yönetiliyordu. Bugün, günümüz (*konnichi*) içinde ve hatta "şimdinin" (*ima*) zamansallığı içinde "minyatürize" edilmiştir. Şimdinin zamansallığı metonimik olarak bugünün doğasını, bugünün paylaştığı çağdaş gerçekliği ortaya çıkarma işlevi görüyordu.

Tosaka'nın gündelik anlayışı, bir rutini ve ortak olayların bir arada tuttuğu ancak yine de birbirlerinden ayırt edilebilir olan art arda dizili günlerin mütemadiyen kat yerlerinden açılışını temsil ediyordu. Gündeliğin gizlediği ya da "koruduğu" ve tarihin gizemini, bir mutlağın ilkesini

oluşturan fark işte bu farktır; "tarihsel zamanın çekirdeğinin kristalini koruyan" kaçılması imkânsız gündelik hayat işte budur. Bu cümle Tosaka'nın, göreneğin eleştirisinin, günlük rutinin tekrarında âdeti değiştirmek için yeni olanaklar ortaya koyacağı konusunda ikna olduğu anlamına geliyordu.

Heidegger'in ortaya koyduğu gibi gelecekteki bir ölümün hayatı kurduğunu düşünmek yerine, Tosaka çalışma düşüncesine, kişinin ölümünün sınırladığı çalışma zamanı düşüncesine yöneldi. Bu onun gündelik hayatın oradalığının Varlığın varoluşunu öncelediğine ve emeğin de onun mekânını yeniden ürettiğine inanmasından kaynaklanıyordu. Çünkü "ölümün zamanı gelir", çalışmayı sabitlenmiş bir zaman çerçevesinde düzene koymak gereklidir. Günler bir sürekllik içinde toplanabilir ancak günümüz ile yarının yeri asla değiştirilemez. Bugünün, şimdinin perspektifleri daima bir çalışma zamanıdır, ölüm yüzünden asla gelmeyecek olan yarın değildir. Böylece Tosaka, günümüzün ve şimdinin bir "somutluğu" olduğunda ve pratiğin de kendi durumuna, kendi tarihsel zamanına itaat etmesi gerektiğinde ısrar ediyordu. Dolayısıyla zamansallık gündelik hayatın alanına fırlatılmaktaydı ve onu belirleyen onun "oradalığıydı;" bu tıpkı Tosaka'nın çağdaşı dilbilimci Tokieda Motoki'nin dilin kullanımı için bir gönderge sağlayacak olan konuşmanın "sahnesi" (*bamen*) derken kastettiği şeydi. Bu *Orada*-lık maddi oluşa işaret ediyordu, uzamın, sürekliliğin, ardışıklığın ve uzunluğun belirlediği "herhangi bir yere," "konuma" ve "duruma" işaret ediyordu. Bu mekânda insanlar gelecekten gelen kaderin emirlerine göre değil, bugünlüğün (*ima*) –şimdinin- ve onun tekrarının sınırladıklarına göre kendi pratik faaliyetlerini idare ediyorlardı (*TJZ* 3: 264). Tosaka'ya göre gündeliklik her zaman maddiliğe dönüyordu.

Bir başka deyişle Tosaka gündelikliği, *Orada* (Da) olma özelliklerinin belirlediği maddi özellikleri içinde barındıran bir mekân olarak görmekteydi. Oradalığın niteliği, Heideggerci Varlıktan ziyade gündelik mekâna ayrılmıştı. İşte tam da bu, sinema yönetmeni Ozu Yasujiro'nun savaş

sonrası döneme ait filmlerinde yakaladığı gündelik mekân anlayışıydı, bu filmlerde karakterden veya "üretken nostaljinin alanı"[27] olarak bir hareketten yoksun bir çerçevede, gündelik hayatın özerkliği, DeLeuzeci sıradan şeylerin "bayağılığı" yerine gündeliğin katışıksız maddiliği sunuluyordu. Üstelik bu mekân, şimdiyi -yani günümüzü- önceleyen ve izleyen günlerin birbirini izleyişine göre, onu mesken edinenlerin zamansallığını da planlıyordu. Heidegger'in aksine Tosaka'ya göre günümüz bugündü, göreneğin ve mükerrer faaliyetlerin, edimselleşmenin alanı olarak tarihsel alanın iddialarına kendi kendisine meydan okuyacak, hiçbir zaman tamamlanmamış olan tarihselleştirmenin mekânıydı. Tarihin özü bu tortulaşmış gündeliklikte yatıyordu ve görenek ile ahlâk eleştirisi yeni olanaklara kapı açtığında kendini ifşa edecekti. Bu anlamda tarihin kimliği, edimselleşmenin [actualization] günümüzlerin ve dünlerin tortulaşmış katmanlarından ürettiği farktır. Bu olanakların neler gerektirdiğini tahmin etmek çok zor değilse de, Tosaka tam programa dair ayrıntılara girmek üzereyken sansür ve devlet baskısı yüzünden durmuştur. Onun, planlamayı gündelik hayatın temel faaliyetlerinden biri saydığını biliyoruz ve "Gündelikliğin İlkeleri ve Tarihsel Zaman" adlı geleceği gören bir metninde, tarihsel dönemselleştirmenin yeni kurulmakta olan bölgelerde siyasetin önemini yansıttığını kabullenmek durumunda kalmıştır. Önemli uğraklar ve dönemler, her zaman politikanın sonucu olan ayrıksı ve hâkim özelliklere sahiptir. Şüphesiz gündelik hayattaki göreneğin -bugünün verili oluşunu edimselleştirerek- eleştirisi, Tosaka'nın "yeni âdetlerin yaratılması" olarak gördüğü olası politik yollara işaret ediyordu.

İki savaş arası dönemdeki pek çok Japon gibi Tosaka'nın gündeliklik imgesi de sayısız pratiğin tortularını, günlerin birbirini izlemesinden, dünlerin, günümüzün ve yarının veya birbirini izleyen şimdilerin tabakalaşma-

---

[27] Marilyn Ivy, *Discourses of the Vanishing* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), s. 56.

sından türeyen zamansallığı içeriyordu. Ancak Tosaka olumsal [contingent] olayların, şans eseri ortaya çıkan şeylerin, beklenmeyen karşılaşmaların ve şaşırtıcı olayların, yani eleştirel ve düzenli bir biçimde incelendiğinde – edimselleştiğinde- âdetlerin yıkılmasına yol açabilecek ve hatta yeni âdetler ve görenekler üretecek daha açık müdahale formları yoluyla yeniden anlamlandıracak olanların, verdiği umuda karşı da duyarlıydı.

Tosaka, marksizmi bir praksis felsefesi olarak görmüş olan büyük İtalyan çağdaşı Antonio Gramsci'ye benzer bir şekilde, biçimsel olarak materyalizme adanmış bir felsefi söylemin içinden konuşuyordu. Gündelik pratiklerin nasıl parçalandığı hakkında düşünmelerine yol açan işte bu söylemin mantığıydı, kurgusal bir anlatının gelişimi içinde bir düğüm noktası teşkil eden açık bir devrim kuramı değildi. Tosaka'nın düşüncesinde eleştirinin işlevi buydu. Yine de bir marksist olarak hâlâ sınıfın ve dünya tarihinin önemli olduğu üzerinde ısrar ediyordu. "Bir ben ya da bir toplum olan birey, eğer bir sınıfın üyesi olarak görülmüyorsa, eğer bir gün dünya tarihinin bir parçası olarak görülmeyecekse bu eksikliktir." Tosaka'nın "hiçbir yerde" konumlanmamış olan gündeliği, dikkati hemen tekil olan ile yerel olan ve genel olanla küresel olan arasındaki ilişkiye çekmişti. Bu Japonya için olduğu kadar kapitalizmin içindeki gündelik hayatın rutinini ve tekrarlarını deneyimleyen tüm diğer toplumlar için de geçerliydi. Ancak bu mekân içinde başka olanakların da gizli olduğu başka bir gerçekti. Gündeliklik, eleştiri aracılığıyla –edimselleştirme- dün ile bugün arasındaki farkı belirterek eskiden kalma âdetleri alaşağı edebilecek sayısız pratiğin zamanı ve mekânıdır. Lefebvre gibi Tosaka da gündeliği tekrarların kesişimi ve her zaman eleştiri pratiğine açık bir mekân olarak görüyordu, hapse girmeden ve ölmeden yalnızca birkaç yıl önce yazdığı yazıda, bu eleştirinin felsefeye, maddi koşullarına ve aslında ona hayat veren pratik varoluşuna dönmek suretiyle nihai anlamını vereceğini umuyordu (*TJZ* 3:162).

Eleştirmen Kobayashi Hideo, pratik hayatla ilişkisi olmadığı sürece düşüncenin hiçbir şey olmadığı konusunda Tosaka'yla aynı fikirdeydi. Aynı zamanda, tarih veya

etnografinin değil edebiyatın gündelik sağduyunun ifadesi için temel alan olduğu konusunda da hemfikir olabilirdi. Ancak Kobayashi, Tosaka ve kendisinin farklı tür gerçekçiler olduklarını da belirtmişti. Her ikisi de romanın, Japonya'da yaşandığı şekliyle gündelik hayatın deneyimini en iyi şekilde ifade eden biçim olduğuna inanıyorlarsa da hangi tür romanın bu işlevi en iyi yerine getirebileceği konusunda ayrı düşüyorlardı. Kobayashi'ye göre bu rolü en iyi, hızlı dönüşüm zamanında yaşanan deneyimi anlatabilmek için yirminci yüzyıl Japonya'sında geliştirilmiş ve eski edebi geleneğin öğelerini de kaybetmemiş melez bir form olan *shishosetsu* oynayabilirdi. İhtilaf, -toplumdan soyutlanmış gibi görünen- münzevi benlik üzerine yoğunlaşan ve "saf edebiyat" diye adlandırılan biçimin tezleri ve sınıf mücadelesine hizmet etmesi gereken proleter gerçekçiliğin romanı arasındaydı. Bana göre Kobayashi'nin bu iddiasında doğruların sayısı yanlışlarda daha fazla; çünkü özgül gündelik hayat içine gömülü olduğu iddiasındaki Ben romanı, Japonya'nın Tosaka'nın da teşhis edebileceği toplumsal ve tarihsel zamansallığından bahsediyordu. Aslında Kobayashi şöyle diyordu: "Marksist yazarlar dünyevi olanı, kurgusalın malzemesi olduğu için reddetti." Şöyle devam ediyordu: "Gündelik hayat için duyulan yakınlığı kaybedenler genç marksistler değildi, ancak ideolojileri onlara, 'hayat' kavramını dünyevi olandan tarihsel olana dönüştürmeleri talimatını veriyordu."[28] 1930'larda yazdığı "Düşünce ve Gerçek Yaşam" (Shisho to Jiseikatsu) adlı denemesinde gerçek yaşamdan gayrı kendi başına değerli bir düşüncenin olmadığını iddia etti. "Gerçek yaşamda fedakârlık yapmayı başaramamış bir düşünce ancak hayvanların kafasında yer etmiştir. Toplumsal düzen, gerçek yaşamın düşünce

[28] Paul Anderer, *Literature of the Lost Home* (Stanford: Stanford University Press, 1995), s. 56.

düzeyinde yaptığı fedakârlıklardan, gerçek yaşamın göreneksel fedakârlığının beslediğinden öte bir şey değildir."[29]

Kobayashi'ye göre düşünce ile gündelik hayat arasındaki ilişkiyi en iyi örnekleyen çağdaş yazar, her ne kadar kendisi gündelik kültürün uygulayıcıları olarak Kükuchi Kan gibileri övme eğilimindeyse de, Shiga Naoya idi. Kobayashi şöyle diyor:

> Shiga kahramanların ruhuna sahip bir eylem adamıydı. Sahip olduğu yeteneklerin gerçekle ilişkisi koparıldığında anlamsız oluyordu. Ürettiklerinin, gündelik hayatın bir parçası olarak gerçek yaşamda emiliyor olması Shiga için doğaldı. Sanat, gerçek yaşamın bozulmasıyla ortaya çıkmıyordu. (*KHS*, s. 231)

Hiçbir yazar gündelik hayat kuramlarını sanata dönüştürme konusunda bu kadar hevesli olamaz, diye ekliyordu Kobayashi. Bunun sebebi kesinlikle edebiyatın gündelik hayatın deneyimini daha iyi aktarmasıydı, çünkü insanın hafiflememiş soyutlama ve unutkanlığa kapıldığı herhangi bir tarihsel anlatıdan, somutluğundan dolayı biçimsel olarak daha iyiydi. Bu bakımdan Tosaka Jun'un, gündelikliğin ilkelerinin başını çektiği tarihsel zamansallık kavramı, Kobayashi'nin tarihsel anlatıyı reddiyle yakın düşüyordu. Kobayashi ile birlikte Ben romanı, hafızanın en özlü eylemi olarak ortaya çıkıyordu.

Kobayashi savaşın hemen öncesinde yazılmış olan "Tarih ve Edebiyat"ta, tarihsel anlatının, bugünkü-gerçek yaşamla arasındaki yaşayan ilişkinin koptuğunu iddia etmiştir. Bir form olarak tarihsel anlatının artık hafızayı aktarmasına olanak yoktu ve dolayısıyla bugünü ilerlemenin zirvesi olarak hayal eden modern unutuşun simgesi hâline gelmişti. Kobayashi, tarihin tarihçilerin inandığı gibi asla kendini tekrar etmediğini ve onun kontrol edilemez sayıdaki kurguyu sımsıkı sabitlemiş olan ilerlemeci gelişme anlatısını temsil etme iddiasını ifşa etmek istiyordu. Kobayashi'nin,

---

[29] Yoshimoto Takaaki, der., *Kobayashi Hideo shu* (Tokyo: Chikuma shobo, 1977), ss. 221, 223, 231 (Metinde *KHS* olarak geçmektedir.)

tarihyazımının pratiğini sevmemesine rağmen geçmişi değerli bulduğunu söylemek gerek. Tarih ilerlemeci bir bugüne yol açan gelişmenin muhasebesini yaparken, kaybetme ve geçmişin hafızası gibi kişisel ve ortak deneyimleri ihmal eden ve dışarıda bırakan kapalı nedensellik zinciri üzerine dayanmak zorundadır. Modernlik unutmak ister ve dolayısıyla yalnızca edebiyatın kurtarabileceği hatırlamaya yönelik iletişimi gerçekleştirme olanağını ortadan kaldırır. Unutulan şey özelde, Blanchot'nun uzun zaman sonra "yardım edemeyiz ama özleyebiliriz" çünkü o henüz bir "malumat" değil dediği gündelik olandır.[30] Örneğin, çocuğu ölmüş bir anne göz önüne alındığında olayın tarihsel gerçekliği deneyim edilişinden farklı olacaktır. Tarihsel gerçeklik, nedenlerin ve koşulların göz önüne alınmasıyla yetinecektir. Süreç içerisinde çocuğun kaybedilmesinin yanında duygu yoksa anlam kaybolacaktır. Ve eğer duygu ve hisler ifade edilmezse, ölüm tüm ayrıntıları ile anlatılmış olsa bile çocuğun bir hatıra imgesi olarak "[zihnin] gözünün önünde titremesi" için hiçbir sebep yoktur. Kobayashi'nin bu örnekle vurgulamak istediği, tarihsel gerçekliğin her zaman tamamlanmamış bir şey olduğuna ikna olmuş olmasıdır, çünkü tarihsel gerçeklik yalnızca olayın varolduğunu kaydetmektedir. Anne bu dersi biliyor, diyordu Kobayashi, ve anne aynı zamanda çocuğunun ölümünün hakiki bir hissiyat ile donatılmadıkça, tarihsel gerçeklik olmayı başaramayacağını da bilmektedir.

Anlam, olayın kendinden değil onun gücünü hissedenlerden, onu ilginç bir biçimde hatırlanası yapanlardan gelir. Bu anlamın kaynağı annenin sevgisidir ve çocuk, annesi onu "günümüzde" hala sevdiği için, ölümünden çok sonra dahi varolmaya devam edecektir. Sadece bu sebep bile, çocuğu yürekte yaşatmak ve hatırlamak için ölümünün sebebini çevreleyen ayrıntılara başvurmanın gereksiz

---

[30] Alice Kaplan ve Kristin Ross, derleyenler, *Everyday Life*, Yale French Studies, no. 73 (New Haven: Yale University Press, 1987), s. 15 içinde.

olduğunu ortaya koymaktadır. Annenin kafasında çocuğun hatırasını yeniden oluşturmak için olgulara gerek yoktur veya olgular güvenilir değildir. Kobayashi, çağdaş tarihçilerin tarihsel somutluğa ve nesnelliğe bu denli kolay yalvarmalarının yalnızca belirsizliğin ve soyutlamanın kanıtı olduğundan şikayet ediyordu. Fakat, eğer tarihçiler tarihi açıklamak için bu tür terimler kullanmakta ısrar ederlerse o zaman annenin cevabı tarihsel gerçekliği edimselleştirmek için, somutlaştırmak için ve onu daha elle tutulur hale getirmek için daha iyi bir örnek teşkil edecektir. Kendi "sezgilerine" göre, gündeliği deneyim ettiğine inandığı bu şeyler aslında tarihi oluşturan ve genelde tarihsel gerçekliğin ihmal ettiği şeylerdi. Kobayashi şu soruyu soruyordu: "Günlük hayatta deneyim edilen şeylerden bahsederken paradoksa mı düşüyoruz?"

Filozof olmadığının altını çizen Kobayashi, hâlâ, "bizim sezgisel olarak deneyim ettiğimiz tarihle ilişkili olan bilgeliğin deforme olmadığını veya çirkin olmadığını [*fugu*]" düşünüyordu (*KHS*, s.277). Aslında eğitim almış bir tarihçi olmayan anne, tarihçinin tekniklerini, hafızayı daha büyük bir beceriyle kullanarak hafızasının yaşamına daha yakın bir tarihe doğru "soluk alıp vermesini" sağlamaktadır. Bu yüzden gündelik hayat, hem anlamını onu yaşayanlardan alan deneyim alanıdır hem de tarihsel anlatının iletişimsel aklın alanında unutmak zorunda olduğu hafızanın deposudur. Çağdaş insan "tarihin aklî gelişimini sağır bir ata biner gibi çağırmıştır ve özgürlük ve ilerleme çığlıkları atarken onu kamçılamaktadır; sağır at aradaki farkı bilmek durumundadır" (s.278) diye uyarmaktadır Kobayashi. Benjamin'i okumuş olması imkânsız olan Kobayashi, uygarlığın meşguliyetini "barbar bir istila" olarak nitelemişti. Tarihsel pratik, "tarihin engin denizinin" içindeki golyan balıklarından başkası olmayan şeylerin çekip alındığı büyük bir bambu sepete benzetilmişti. Tarih gözleri önünde cereyan eden, insanın varoluş manzarasını kaçırıyordu. Kobayashi, Japon ortaçağına ait bir metin olan *Heike monogatari*'ye başvurarak yazarın ilerleme sorunu ile ilgili olmakla birlikte onu aynı

zamanda sırtında bir yük olarak algıladığını hissettiğini belirtmiştir. Yazar tabiri caizse kişisel olarak rastlantısal tarihin ağırlığını yüklenmiştir. Onun hissiyatının temsili kaydedilmiş olan için çok önemliydi. Çağdaşları, tarihte olumsal ve "mantıksız" olanı rahatsız edici buluyorlardı, çünkü gerekli ve faydalı olan sadece ilerlemeydi. Beynin bu hikayeyi anlatırken kullandığı nedensel ilişkilerin, yürekteki taze tarihsel duyguları yaratan gündelik hayatın içinde olan deneyim ile hiçbir ilgisi yoktu. "Tarihin gerekliliğini yalnızca özgürlük ve olumsallığın ezildiği yerde deneyim ediyorum" (s.280). Bu bağlamda Kobayashi, gündelikliği, akıl ve unutma istencinin harekete geçirdiği tarihin aksine, hayal etme ve hatırlama ile kurguluyordu.

Kobayashi, tarih bir "klasik"tir, şairin sezgisel gücü tarafından sürekli parlatılması gereken kendinin aynasıdır, diyerek bitiriyordu. Ondördüncü yüzyılda yaşamış kraliyetçi tarihçi Kitabatake Chikafusa'yı hatırlatarak, kendi tarihsel görüşünün hiçbir zaman yerinden oynamayacağını çünkü onun gündelik hayattan kaynaklandığını belirtmektedir. Edebiyat, tarihin asla yerinden oynamayan bir yer işgal ettiğini –Kobayashi buna "hiç kıpırdamayan yerin gizemi" demişti– ve artık gerekli olmayan tarihsel değişim kuramları öğrettiğini göstermişti. Kobayashi'nin, tarihe hareketsiz bir gizem olarak gönderme yapmasının anlamı onun hiç değişmeyen bir gündeliğe benzemesindendir. Bu Portekizli şair Fernando Pessoa'nın tarihte eksik olduğunu söylediği "huzursuzluğun" alanıdır, Kobayashi'nin Kitabeke'yi okurken, "ruhun aynasını parlatmak" eylemini (bilgiyi yeniden edinme amacıyla değil de ruha yeniden kavuşmak için) tekrarlamak zorunda olduğunda ona bu yolu açan günlük hayatın sayısız ortak olayıdır (*KHS*, s.289). İşte deneyimin bu ortaklığıydı gündelik olanda –tarihin huzursuzluğu– yaşanan; ve aslında hep aynı kalan ancak "aynayı parlatma" gerekliliğine de her zaman açık olan bu gündeliğin içindeki tarih, gündelik hayattan türemiş ortak bir duygusal yaşam geleneğinin işareti ve hareketsiz bir şey olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat sonunda Kobayashi sa-

dece, gündelik hayatı, şairler ile hissin ve duygunun ortaklığının algılanmasının gerektiği, "asla hareket etmeyen yerin gizemini" anlayabilecek sanatçıların dışında kimsenin nüfuz edemediği bir yer haline getirmek suretiyle yeniden gizemlileştirmeyi başarabilmiştir. Kobayashi, gündelikliği yeniden halenin alanı olarak tanımlayarak çağdaş faşist kuramcıların çoktan ulaştığı yere varma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır.

Tosaka Jun ise gündelikliği dünya tarihinin daha geniş bir parçasına bağlı "herhangi bir yer" olarak görmüştür, Kobayashi onun umutsuzca bu kavram içinde, Japonya'nın modernliğin üstesinden gelmesini sağlayacak yeni bir tarihsel kavramsallaştırmayı aradığını düşünüyordu. Bir an için tarihsel bugünü geleceğe, yereli küresele bağlıyor gibi görünen, tekil olanı istisnai olana, bugünü geçmişe, gündelikliği ise sanatı yaratan ölümsüz duygu değerlerine dönüştürmek için kendi üzerine dönüyordu. Kobayashi'nin gündelikliğin ortak deneyimini ayrıcalıklı bir yere koymasının, sadece bugünü geçmiş hâline getirerek geçmişle bugün arasındaki ayrımı yok ettiğini değil aynı zamanda gündelik hayatı, Tosaka'nın şimdinin felsefi çağrısı olarak adlandırdığı eleştiriden ayırma yolunu açtığını da belirtmekte fayda var. Bu bakımdan, gündelikliği politik pratik ile birleştirme olanağı, Tosaka'nın ölümü ile durmuş ve görünüşe göre daha sonrası için elimizden kaçmıştır. Tosaka'nın hiç göremediği ancak Kobayashi'nin 1970'lere kadar deneyimleyeme imkânı bulduğu savaş sonrası Japonya, gündelik hayat ile politikayı ilişkilendirmek için, yani demokrasi için birkaç cılız girişimde bulunmuştur. Fakat bu girişimler hemen tek-parti iktidarı kurulması ve politik katılımın yerini "yüksek ekonomik büyüme" ve "gelir patlaması" için gereken siyasaların alması yönüne sapmıştır ve zamanın başlangıcından bu yana değişmeden kalmış olan, kayıp sonsuz hayat ruhunun yeniden kazanılmasına çalışılmıştır.

Kobayashi Hideo'nun savaş sonrasında yazdığı başyapıtı *Motoori Norinaga*, pek çok açıdan, tarihi kendiliğinden

aşmanın mucizevi yollarını bulacak olan, yerli bir estetik yeteneği ölümsüzleştirme argümanına ve onun terimlerine zemin sağlamıştır. Bu tür bir toplum, Kobayashi'nin, geçmiş ve geleceği aşan ve kültürel değere, gündelik hayatı tarihten, göreneği üretildiği koşullardan, estetiği etikten ayıran baskıcı bir düzenlemeye kıyasla ayrıcalık tanıyan ölümsüz temel değerleri kutsayan gündelik hayat kavramsallaştırmasında çizmiş olduğu kültür fikri ile daha iyi iş görebilirdi. Topluma kalan, hakiki bir katılımcı demokrasinin oluşmasına yarayacak bir eleştiri ortaya koymak değil sadece tüketimdi. Savaş sonrası Japonya'da yalnızca Ozu Yasujiro'nun filmleri bize hem gündelik hayatın yeni olanaklar sunduğu o uğrağın zamansallığını hem de gündelik hayatın kendisine özerklik bahşeden göreneksel maddiliğini hatırlatmaktadır. Bu filmler geri dönüp, 1950'lerde çoktan kaybolmaya yüz tutmuş ve yerini savaş sonrası düzen adıyla meşhur yeni bir toplum kavramsallaştırmasına bırakmış olan gündelikliğe bakmaktadırlar. Belki de, 1950 ve 1960'ların performans sanatçılarının *gutai* (somut) adlı çalışmalarında hâlâ, yaşanmış deneyimin somutluğundan kaynaklanan gündelikliği yeniden gözler önüne getirmeyi amaçlayan anlık çabalar görmekteyiz. *Gutai* grubunun çalışmaları daha sonraları ortaya çıkmış belki de kahramanca diye nitelendirilebilecek bir toplum eleştirisinin inşasına yarayacak yeni bir eylem tarzı bulmayı amaçlayan sanatsal performans formlarının önceden habercisi olmuştur. Bu çabalar görünüşe göre, ABD-Japonya Güvenlik Paktı için verilen mücadeleyle ve savaş öncesindeki selefinin gelişmiş bir versiyonu olmak isteyen bir devletin dönüşünün engellenemeyişi ile bitmiştir.

Eğer *gutai* grubunun performans sanatı, somut olanı savaş sonrası Japonya'daki yaşamın içine yeniden yerleştirmeyi amaçlıyorsa, yönetmen Imamura Shohei, sıradışı belgeseli *Bir Kadın Barmenin Anlattığı Şekliyle Savaş Sonrası Japonya'nın Tarihi* ile gündelik olanın yazdığı olası tarihlerden biriyle buna örnek teşkil etmektedir. Gündelikliğin savaş öncesindeki keşfiyle ilişkili olan olanakları hatırlatan ve belgesel formunu parlak bir şekilde kullanan Imamura,

kendi gündelik hayatının gittikçe, Japonya'nın 1950 ve 1960'larda düzeldiğine işaret eden politik olaylardan ciddi bir biçimde farklı bir tarih ortaya koyduğunu gösteren kahramanı Onboro'nun yaşadığı ve deneyimlediği şekliyle bugünün tarihini –hemen savaş sonrası yıllarını– yakalamaya çalışıyordu. O zaman savaş sonrası sahne, farklı tarihlerin yaşandığı geniş bir eşitsizlik mekânına açılmaktaydı. Yönetmenin konuyu uyumlu bir şekilde aktarabilmesindeki başarısı, bir arada varolan farklı anlatı ve zamansallıklardır (özellikle, kendi tarihini yazan ve böylece savaş sonrası Japonya'nın resmi siyasi tarihiyle bağlantılanan kamusal olarak gelişen olayların zeminine karşı radikal bir farka işaret eden gündelik hayatın deneyimi). Imamura'nın kadın barmeni gayet merhametli bir şekilde, Japonya'nın başarılı bir şekilde modern oluşunu ve aynı zamanda özünde değişmemiş olduğunu (sanki ikincisi birincisiyle kıyaslanamazmış gibi) temsil eden mükerrer reddiyenin [repetitive disavowal] yapısından bağımsızdır. Dahası, filmi ve belgesel formunu kullanma kararı, Kon Wajiro'nun kendi çizimlerini desteklemek için yöneldiği daha zanaatsal seçimle ve Kobayashi'nin yöneldiği gündelik hayatın ayrıntılarını yakalamak isteyen romansal formuyla tezat oluşturmaktadır.

Imamura ile birlikte, bardaki kadının deneyiminin görüntülenmekten çok yazılabilir olduğunu söyleyen hâkim söylemin aksine (hatta kadının hikâyesi filme alınsa bile bu savaş sonrası tarihin resmi bir çeşidi hâline gelecektir) belgesel film gündelik hayata sızmak için uygun bir tarz hâline gelmiştir. Imamura, kamusal olayların düşmanca bakışlarının gölgelediği kadın barmen için gündelik hayatın, değer üzerine ideolojik mücadelelerin verildiği ve açık uçlu, tamamlanmamış ve çelişkili şekilde çok-aksanlı olan bugünün kendi farklılığının tarihini yazdığı yer olduğunu göstermiştir. Imamura'nın kanıtladığı gibi, bugünün ve onun farklılığının tarihinin, Japon modernliğinin kendi farkını göstermek için hemen kullandığı fetişleştirilmiş hortlaklık nesnesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Imamura'nın ka-

dın barmeni; otuz yılı aşkın bir süre önce, sadece "orada olmaktan" dolayı "huzursuzluk", "asla bilinmeyen" bir şeye karşı nostalji duyarken ve derinlerde "çok eski, saklı, tüm bunlardan çıkan anlamdan çok farklı" olan modernliği hissederken ıstırap çektiğini itiraf eden Pessoa'nın Soares'inin neler hissettiğini anlamaktadır.

Dizin

A

ABD, *ayrıca bkz.* Amerikancılık
  ABD'de bölge çalışmaları, 33, 36, 42-43
  ABD'de kapitalizm, 103, 150-154
  ABD'de kültürel çalışmalar, 12, 66
  ABD'de modernleşme, 44, 138
  ABD'de modernleşme kuramı, 40-41, 75
  ve gündeliklik, 68-69, 81
  ve Japonya, 42-47, 53, 73, 111, 140, 193-194
ABD-Japonya Güvenlik Paktı, 194
ACLS, *bkz.* Amerikan Öğrenilmiş Toplumlar Konseyi
Adorno, Theodor, 50, 106, 122
Afrika, 11, 47, 59, 63, 66n, 73,
Ahmad, Aijaz, 64
aile, 168-170
Almanya, 61, 103, 105, 115, 166
Almanya'da gündeliklik, 80, 106
Althusser, Louis, 55
Amerikan Öğrenilmiş Toplumlar Konseyi, 37, 39
Amerikancılık, 82-83, 85, 98n, 103, 105, 148
Amerikanlaşma, 112, *ayrıca bkz.* ABD
Anderson, Benedict, 21
Ando Nobuyoshi, 180
Die Angestellten (Kracauer), 89, 106, 108, 111, 114, 117, 146
Ankersmitt, Frank, 12
Anti-Ödip (DeLeuze ve Guattari), 66
Aono Suekichi, 103, 114, 155
Suekichi ve ücretli sınıflar, 114, 153-154, 156, 166-174
Arbatov, Boris, 26, 83, 98-106, 158
Asya, 7, 66n, 82
  Asya'nın çalışılması, 8-9, 30-34
  Asya'nın tarihyazımı, 7-8, 11-12
  hayalet olarak Asya, 30-31, 71-72
  saha olarak Asya, 47
Asya Çalışmaları Birliği, 30-33, 37
Asya çalışmaları, 8-9, 30-34
Asya değerleri, 42
Asya Vakfı, 37
Auerbach, Erich, 17
Avro-Amerika, 5-7, 11-12, 45, 71, *ayrıca bkz.* Batı
  Avro-Amerika'nın çiftlemesi, 21-22, 28-29
  ve dışlanmış dışarısı, 18-21
Avrupa, 50, 66, 78n
  Avrupa'da gündeliklik, 25, 72, 155
  Avrupa'da modernleşme, 80
  ve Japonya, 21, 75, 138-139
  ve modernleşme kuramı, 74-75
  ve modernlik, 68-69, 73, 140
aydınlanma, 62

B

Bachelard, Gaston, 80
Bakhtin, Mikhail, 69, 98
Barthes, Roland, 15, 29n
basit hayat hareketi, 146
Batı
  Batı emperyalizmi, 58
  ve batı-olmayan, 31-34, 50, 70, 79
  ve Çin, 3, 41, 45-46, 49, 73
  ve gündeliklik, 85-86
  ve Japonya, 45, 73-74, 139-140, 151-152
  ve kalkınma modelleri, 42
  ve modernlik, 18, 20, 68-69, 78-79, 91-92, 78n
  ve modernoloji, 163
  ve Sovyetler Birliği, 97
  ve tarih, 12-13, 111
  ve zamansallık, 47
Baudelaire, Charles, 131
"Bekleyenler" (Kracauer), 108
"Ben" romanları (*shishosetsu*), 3, 155, 188-189
Benedict, Ruth, 35, 40
Benjamin, Walter
  ve Amerikancılık, 82-83
  ve bugün, 22, 123-131, 134-136
  ve din, 116, 123-124, 133, 182
  ve edimsellik, 4
  ve gerçeküstücülük, 134-135, 154-155
  ve gündeliklik, 4, 88-90, 111, 129-130, 133-135, 142, 183
  ve Heidegger, 119, 121, 123-128, 133-134
  ve kentler, 2-4, 124, 146-147
  ve Kobayashi, 191-192
  ve Kracauer, 106-108, 117-120, 130
  ve metalar, 132-134, 146
  ve mesiyanik tarih, 4-5, 18, 127-128
  ve moda, 165
  ve modernlik, 125, 130-134, 140
  ve şeyler, 26-27, 105-106
  ve tarih, 6, 17, 21, 123-124, 127-128
  ve tarihsel maddecilik, 119
  ve Tosaka, 156, 179
  ve zamansallık, 24-25, 124, 129-132
Bergson, Henri, 22, 81
Berlin Duvarı'nın yıkılışı, 19
Beyaz Ses (DeLillo), 30
Bhabha, Homi, 62-68, 62n
biçimcilik, 16, 157
bilgi
  bilgi sosyolojisi, 106
  bilgi kuramları, 35, 42, 50, 56
bilim, 14-15, *ayrıca bkz.* sosyal bilimler
Bir Kadın Barmenin Anlattığı Şekliyle Savaş Sonrası Japonya'nın Tarihi (film), 194
Blanchot, Maurice, 73, 138, 190
Bloch, Ernst, 144, 173
bölge çalışmaları, 30-72
  anakronizm olarak bölge çalışmaları, 34-35
  bölge çalışmalarında kuram, 48-49, 51, 64, 75
  bölge çalışmalarında saha araştırmaları, 47-49
  bölge çalışmalarının finansmanı, 32, 37-39, 42-43, 48-55, 65
  Doğu-Batı ikiliğinde bölge çalışmaları, 30-34
  üniversitelerde bölge çalışmaları, 35-39, 55
  ve Asya Çalışmaları Birliği, 32-34
  ve ekonomik çıkarlar, 35-38, 50, 56
  ve etnisite, 42
  ve İkinci Dünya Savaşı, 35
  ve iktidar, 55-56
  ve kültürel çalışmalar, 28-29, 50, 55-58, 72
  ve sansür, 36-37, 53

ve soğuk savaş, 35-42
ve tarih, 40
ve ulus devletler, 39, 44, 50-51, 56
ve Vietnam Savaşı, 35, 37, 42
Britanya İmparatorluğu, 19, 59
Broch, Hermann, 136
bugün (the present)
bugünün metalaşması, 90
ve Amerikancılık, 83
ve Benjamin, 22
ve geçmiş, 22-23, 25-29, 60, 170-171, 193
ve görenek, 187
ve gündeliklik, 1-5, 23-24, 79-80, 85-88, 117, 154-157, 176, 181-182
ve Heidegger, 121, 126
ve Kon Wajiro, 1-4, 154-155, 159-163
ve Kracauer, 117, 130
ve öznel kültür, 94-96
ve tarih, 6, 18-19, 28, 92-93, 164, 189, 195-196
ve Tosaka, 154-155, 184-186
ve ücretli sınıf, 173
ve zamansallık, 96-97, 159, 184
Burckhardt, Jakob, 15
burjuva hayatı, 101-102, 104, 114-115, *ayrıca bkz.* orta sınıf
Burke, Kenneth, 15

C

California Üniversitesi (Berkeley), 54-55
Carlyle, Thomas, 178
Carnegie Şirketi, 37
Carr, E. H., 9
"Central Park" (Benjamin), 24, 130
Cezayir, 88
Chakrabarty, Dipesh, 6
Chaplin, Charlie, 152
Chaterjee, Partha, 59-60, 92, 138-139, 60n
Chiang Ching-kuo, 54-55
Chicago Üniversitesi, 38-39
Chijin no ai, (Tanizaki), 150
Chuokoron (Central Review, dergi), 150
cinsellik, 179-180
Cohen, Paul, 49
Columbia Üniversitesi, 38
Culler, Jonathan, 50

Ç

"Çağdaş Filmler ve Seyircileri" (Kracauer), 116
çiftleme, 21, 25-28, 73, 138-139
Çin, 8, 79, 140
ve Batı, 3, 40-41, 45-46, 50, 73
ve bölge çalışmaları, 38-41, 47-50
ve Çin merkezli tarih, 49
ve sömürgecilik, 60-61
Çin çalışmaları, 33-34, 45, 52
Çin Halk Cumhuriyeti, 76

D

DeCerteau, Michel, 20, 68, 80, 105, 130
değer, 94-99, 102, 148, 158-159
DeLeuze, Gilles, 66, 186
DeLillo, Don, 30, 72
demokrasi, 14, 41, 44-45, 141, 193
Derridacılık, 13
devrim, 46, 147
bir model olarak devrim, 40-41, 75-76
Die Detektive Roman (Dedektif Romanı, Kracauer), 108-109, 111
dil, 48-49, 185
dilbilim, 11-12, 15-16, 19, 12n
din, 42, 45, 75-76, 91-92, 177
ve Benjamin, 18, 116-117, 124, 132-133, 182
ve gündeliklik, 182
ve Kracauer, 108-109
ve Marx, 133
diyalektik bakışlar, 154
Dore, R. P., 52
Dosse, François, 25

DuBois, W. E. B., 138
Durkheim, Emile, 78, 89
Dutton, Michael, 88
Dünya Bölge Araştırmaları Komitesi, 36
Dünya'nın Tarihi (Wells), 9
"Düşünce ve Gerçek Yaşam" (Kobayashi), 188

E

edebiyat, *ayrıca bkz.* "Ben" romanları
  dedektif edebiyatı, 108-109, 111
  marksist edebiyat, 189
  ve gündeliklik, 154-155, 195
  ve hafıza, 189-190
  ve Kobayashi, 187-188
  ve tarih, 14-15, 188, 193
edimsellik, 182, 186-187, 191
  gündelikliğin edimselliği, 1-29, 188
Edogawa, Rampo, 143-150
ekonomik çıkarlar ve bölge çalışmaları, 35-37, 56
ekonomik çıkarlar ve Japonya çalışmaları, 53-54
Elton, Geoffrey, 12
Endonezya, 36
Engels, Friedrich, 129
Evans, Richard, 9-19

F

Fairbank, John K., 38, 45
Fanon, Frantz, 58-62, 64, 61n, 62n
faşizm, 143, 192
fenomenoloji, 127, 141
Fenton, William, 40
feodalizm, 73, 164-171, 167n
film, 116, 148-150
Ford Vakfı, 33, 36-37, 45
"Fordizm", 83
fotoğrafçılık, 112-114, 117-118, 164
Foucaultculuk, 56
Fransa, 3, 36, 61, 73, 88, 152
Freud, Sigmund, 86
Frye, Northrop, 18-19
Fujin koron (dergi), 152
fuzoku, bkz. görenek

G

gazetecilik, 155-157, 184
Gemeinschaft/Gesellschaft
genjitsu (gerçeklik), 183
Gentile, Giovanni, 183
Gerçekçilik, 15-16, 187-188
gerçeklik (*genjitsu*), 183
gerçeküstücülük, 67-68, 89-90, 133
  ve Benjamin, 134-135, 154-155
globalizm, 18-19, 58
  ve bölge çalışmaları, 30-72
Goffman, Irving, 81
Gombrich, Ernst, 15
Gonda Yasunosuke, 2, 88-89, 147-148, 152, 155, 176
görenek (*fuzoku*)
  feodal görenek, 164-165, 167n
  orta sınıfların görenekleri, 168-170
  ve ahlak, 179-182
  ve giyim tarzları, 178
  ve gündeliklik, 176, 179-182, 185, 194
  ve Kon Wajiro, 160-161, 164-165, 160n
  ve tarih, 161-162, 186-187
  ve Tosaka, 177-182
  ve zamansallık, 170-171
Gramsci, Antonio, 83, 98n, 178, 187
gutai grubu, 194
"Gündelikliğin İlkeleri ve Tarihsel Zaman" (Tosaka), 186
"Gündelik Hayat ve Şeyin Kültürü" (Arbatov), 99
Gündelik Hayatın Pratiği (DeCerteau), 67
Gündelik Hayatın Psikopatolojisi (Freud, 86)

gündeliklik
Almanya'da gündeliklik, 79-81, 106-107
Avrupa'da gündeliklik, 25-26, 72, 155
gündelikliği fantezileştirmek, 138-154
gündelikliğin edimselliği, 1-29, 188
gündelikliğin mekanını görenekleştirmek, 154-196
gündelikliğin şeyleşmesi, 88-90
Japonya'da gündeliklik, 25-26, 72, 80-82, 86-89, 91, 142, 151, 154
kentlerde gündeliklik, 3, 24-27, 86, 88, 97, 154, 157
sokaklarda gündeliklik, 147-148, 155-159
Sovyetler Birliği'nde gündeliklik, 87, 97-99
ve anlam, 110, 184-185, 188, 191
ve Benjamin, 3-5, 87-90, 111-112, 130, 133, 135, 142, 183
ve bölge çalışmaları, 28-29
ve bugün, 1-5, 26-27, 78-79, 85-88, 117, 155-157, 176, 182
ve din, 182-183
ve eşitsizlik, 136n, 171
ve film, 151-153, 185-186, 194-195
ve fotoğrafçılık, 113-114
ve görenek, 176-182, 185-186, 193-194
ve Heidegger, 90-91, 121-126, 154, 181-182
ve kapitalizm, 68-71, 85-86, 110, 141, 152, 187-188
ve Kon Wajiro, 155-167, 171
ve Kracauer, 90, 107-116
ve Lefebvre, 26-27, 79-80, 130-137, 141-143
ve Lukacs, 89, 97, 123
ve Marx, 81, 86-90, 92
ve marksizm, 67-68, 88-89, 111, 136-137, 194-195
ve modernleşme, 28-29, 83-88, 108, 165-166
ve modernleşme kuramı, 75-76
ve modernlik, 1-9, 24-26, 69-72, 74-81, 92-93, 106-107, 135-137, 142, 136n
ve orta sınıf, 101-102, 115-116, 174-175
ve öznel kültür, 94-95
ve sanat, 99, 164-165, 189-190, 193
ve Simmel, 70, 89-93, 97, 107-108, 111, 1114
ve siyaset, 134-137, 194
ve tarih, 27-28, 65-67, 90-97, 107-108, 111, 118-120, 141, 146-148, 155-156, 163, 183-193
ve Tosaka, 6, 27, 87, 90-91, 106-107, 124-125, 132, 134-136, 155-156, 174-188, 193-194
ve zamansallık, 7, 67-71, 81, 185-196
Güneydoğu Asya, 21, 48, 59, 73, 79
Güneydoğu Asya çalışmaları, 35
günlük hayatta reform hareketi, 146

H

Habermasçılık, 57
Hafıza, 125-127, 190
iradi/gayri iradi hafıza, 5, 22-24
ve tarih, 25-28, 65-66, 112-114, 117-118, 142, 174-175, 188-191
Hall, John W., 38-39, 53
Hall, Robert B., 37
Harvard Journal of Asiatic Studies, 49
Harvard Üniversitesi, 38
Hegel, Georg, 31-33, 45, 139

Heidegger, Martin, 27, 80, 118-128, 136
ve Benjamin, 118-128, 134
ve gündeliklik, 90-91, 121-126, 153-154, 181-182
ve Tosaka, 177, 182, 185
ve Varlık, 120-126, 141
Heike monogatari, 191
Hindistan, 3, 76
ve bölge çalışmaları, 36, 45, 48, 59
ve sömürgecilik, 45, 60, 63
Hirabayashi Hatsunosuke, 145, 149, 151, 155-156
Hong Kong, 48
Hsu, Francis, 40
Husserl, Edmund, 78n, 90, 120

I

Imamura, Shohei, 194-196

İ

İdealizm, 107-108, 178n
ve Tosaka, 175-176, 183
ideoloji, 68-69, 102-103, 195
ideolojinin reddi, 11-17
İkinci Dünya Savaşı, 30
İngiliz dili çalışmaları, 58-59
İngiltere, 11, 19, 33, 66, 73-77
işçiler, *bkz.* proletarya
işlevselcilik, 103-104
İtalya, 61, 111

J

Jameson, Fredric, 13, 70
"Japon Ahlakının İstatiksel Bir Araştırması" (Kagawa ve Ando), 180
Japon çalışmaları, 51-54
Japon Çalışmaları Birleşik Komitesi, 54
Japon Eğitim Bakanlığı, 37, 44
"Japon ideolojisi üzerine makaleler" (Nihon ideorogiron, Tosaka), 175, 179
Japonya
ABD'nin Japonya'yı işgali, 44-47
Japonya'da feodalizm, 168-172
Japonya'da görenek, 179-181
Japonya'da gündeliklik, 26, 72, 80-82, 86-89, 91-92, 142, 151, 153-154
Japonya'da kadınlar, 146
Japoonya'da kapitalizm, 3, 42, 61-62, 68-69, 149-150, 177, 187
Japonya'da kentler, 83, 142, 152-153
Japonya'da kültürel hayat, 146-148
Japonya'da modernleşme, 44-46, 68-69, 78-84
Japonya'da modernlik, 27-29, 45-46, 73-74, 130-132, 139-146, 148-154, 170, 192-193, 195-196
Japonya'da orta sınıf, 103-104, 113-115, 152-156, 162-175
Japonya'da Protestan Ahlakı, 8
Japonya'da tüketimcilik, 104-105
savaş sonrası Japonya, 193-194
ve Avrupa, 22, 74, 139
ve Barthes, 29n
ve Batı, 45-46, 73-74, 139-140, 151-152
ve bölge çalışmaları, 36, 47-52
ve kalkınma modelleri, 42-43
ve Sovyetler Birliği, 84-85
ve sömürgecilik, 28-29, 45-46, 59-63, 73
Japonya Vakfı, 36, 43-44, 54
Jenkins, Keith, 12
Josei (dergi), 153
Journal of Japanese Studies, 49
Joyce, James, 3, 81
Joyce, Patrick, 12

K

kadınlar, 81, 148
kadınların cinselliği, 179-181
kapitalizmde kadınlar, 145-146, 179-181
ve modernlik, 149-152

Kafka, Franz, 81
Kagawa Toyohiko, 180
"Kameralı Adam" (Vertov), 163
Kant, Immanuel, 5, 18
kapitalizm
  Amerikan kapitalizmi, 103, 149-153
  Çin'de kapitalizm, 45
  Japonya'da kapitalizm, 2, 42, 60n, 62, 149-150, 177, 187
  kapitalizmde eşitsizlik, 67, 131, 170-172
  kapitalizmin yıkıcılıkları, 113-116, 121
  sınai kapitalizm, 67, 73
  ve evrenselcilik, 61
  ve film, 116, 151
  ve gündeliklik, 68-71, 85, 110-111, 141, 152, 187
  ve kadınlar, 145-146, 179-181
  ve kentler, 85, 113-114
  ve kültür, 56-58, 62, 138
  ve modernlik, 1-8, 17-20
  ve modernleşme kuramı, 40-41, 76-79
  ve postkolonyal kuram, 63-64
  ve tarih, 14, 39-40, 138
  ve sosyal tarih, 10-12
  ve ücretli sınıflar, 163-164, 166
Karşılaştırma Heyulası (Anderson), 21-22
Kawabata Yasunari, 150
Kawakami Tetsutaro, 150
kent
  Amerikan kentleri, 103
  Japon kentleri, 85, 142, 152-153
  kente göç, 85, 142
  kentte gündeliklik, 3-4, 24-28, 86-87, 90, 97-98, 153-154, 157
  ve Amerikancılık, 82-83
  ve Benjamin, 2-4, 124-125, 147
  ve cinsel ilişkiler, 171-172, 179-181
  ve çiftleme, 21-22
  ve dans, 171-173
  ve Heidegger, 123-124
  ve homojenleşme, 95-96, 174-175
  ve kapitalizm, 85-86, 113-114
  ve kırsal (taşra), 142-144, 168-170
  ve kitle toplumu, 24-25, 123-124, 159-160
  ve Kon Wajiro, 160-163
  ve Kracauer, 84, 114-115, 130
  ve modernleşme, 1-3, 81-83, 86, 142-144
  ve modernlik, 1-3, 7, 24-28, 74-75, 79-80, 152-153
Kikuchi Kan, 83, 150, 189
King (dergi), 152
Kitabatake Chikafusa, 192
Kobayashi Hideo, 139, 155, 187-195
kogengaku ("modernologio"), 157, 179
komünizm, 14, 140, *ayrıca bkz.* Marksizm
Kon Wajiro
  ve bugün, 1-4, 154-155, 159-164
  ve görenek, 160, 165, 160n
  ve gündeliklik, 155-166
  ve modernoloji, 26-27, 157-164, 179
  ve sokaklar, 3, 147-148, 159-164
  ve Tosaka, 163, 175, 179-180, 184-185
  ve tüketiciler, 99, 104-107, 167-168, 171
Kore, 63
Kracauer, Siegfried
  ve Almanya, 103
  ve Benjamin, 106-108, 117-118, 120, 129-130
  ve beyaz yakalılar, 88-89, 106, 108, 111, 113-116,

145-146, 152-153, 165-168
ve bugün, 116-117, 129-131
ve gazetecilik, 155-156
ve gündeliklik, 89-90
ve Heidegger, 120-121
ve kadınlar, 145-146
ve kentler, 85-86, 114-115, 129-130
ve Simmel, 92-93, 114-115
ve tarih, 106-107, 112-114, 117
Krizantem ve Kılıç (Ruth Benedict), 35
Kuki Shuzo, 141, 155
"Küçük Tezgahtar Kızlar Sinemaya Gidiyor" (Kracauer), 116
kültür
Amerikan kültürü, 148, 152, 159, 160
çocukların kültürü, 153-154
Japon kültürü, 174-177
kitle kültürü, 147-148
kültür kuramı, 148, 151
kültürün kadınlaşması, 145-148
maddi kültür, 98-101, 134-135, 159-160
öznel kültür, 91-96
proleter kültür, 100
ulusal kültür, 61-63, 176
ve ücretli sınıf, 172-174
ve gündeliklik, 143-145
ve kapitalizm, 56-58, 62, 138
ve meta, 146-148
ve modernlik, 140, 148-149
ve tin (*seishin*), 171-173
yaşayan kültür (*seikatsu bunka*), 152-154
kültürel çalışmalar, 65-66, 134-136
ve bölge çalışmaları, 28-29, 50, 55-58, 72
ve gündeliklik, 67-68, 70
kültürel hayat, 146-147, 151-152
Kyoto Üniversitesi, 36

L

LaCapra, Dominic, 12
Latin Amerika, 50, 66n, 82
Lefebvre, Henri, 7, 65-69, 138
ve gündeliklik, 28, 79-80, 130-135, 141-142
ve Tosaka, 176, 187
LeRoy Ladurie, Emmanuel, 10
Levy, Marion, 41
Luedtke, Alf, 80
Lukacs, Georg
ve Arbatov, 100-101
ve din, 117
ve evsizlik, 109n
ve gündeliklik, 88-89, 97-98, 119-120, 123
ve kapitalizm, 92
ve proletarya, 60, 90
ve Simmel, 95-96, 116-117

M

Mançurya, 153
Mannheim, Karl, 106
Marcuse, Herbert, 120
Maruyama Masao, 140
Marx, Karl, 89, 133
ve gündeliklik, 81, 86, 89, 92
ve tarih, 133, 139
marksizm, 14, 100, 114-115
ve gündeliklik, 67-68, 88-90, 111, 135, 187-189
ve kültürel çalışmalar, 66, 70-71
ve modernleşme, 74, 140
ve modernlik, 41-42, 76-77, 151
ve sosyal bilimler, 35-36, 40-41
ve tarih, 16-17, 176-177
ve Tosaka, 184-186
Mass Ornament (Kracauer), 88, 111-113
Mayer, Arno, 84
medya, 145-146, 153-154, 179, *ayrıca bkz.* film
Meiji Restorasyonu, 73, 98

Meiji taishoshi, sesohen (1931) (Meiji ve Taisho Dönemlerinde Göreneğin Tarihi), 143
Metahistory (White), 12-17
metalaşma, 82-83, 90, 94-95, 97-98
  metalaşma ve gündeliklik, 66, 70, 85-86, 144-145
  ve Kon Wajiro, 158, 164-166
"Metropol ve Zihinsel Yaşam" (Simmel), 95-96
Michigan Üniversitesi, 37-38, 54
Miki Kiyoshi, 141
Modern Japonya (Modan Nippon; dergi), 152
Modernin Üstesinden Gelmek Başlıklı Kyoto konferansı (1942), 148
modernizm, 82-84
modernleşme
  çiftleme olarak modernleşme, 138
  Japonya'da modernleşme, 7-8, 44-46, 60n, 68-69, 78-79, 81-84, 138-143, 153-154
  kapitalist modernleşme, 1-3, 5-7, 28, 58-60, 68-71, 73, 83-86, 142-144, 153-154, 160n
  kentlerde modernleşme, 1-3, 81-82, 85, 142-143
  ve gündeliklik, 28-29, 83-87, 107-108, 165-166
  ve sömürgecilik, 75-77, 82-83
modernleşme kuramı, 9-12, 40-43, 56-58, 75-79
modernlik
  bölge çalışmalarında modernlik, 49-51
  Japonya'da modernlik, 27-29, 45-46, 73-74, 130-132, 139, 145, 148-154, 170-171, 192, 195-196
  modernliğe karşı çıkan modernistler, 62
  modernliğin kültürü, 148-149
  modernliğin tüketicileri, 59-63
  modernlikte çiftleme, 27, 138
  modernlikte eşitsizlik, 66-68, 130-131, 136n, 143-144, 170, 172
  ve Amerikancılık, 82
  ve Batı, 18, 20, 68-70, 78-79, 91-92, 78n
  ve Benjamin, 124, 132-134, 139-140
  ve devrim, 136n
  ve görenek, 157-160
  ve gündeliklik, 1-9, 23-26, 68-72, 75, 77-81, 92-93, 106-107, 136-137, 142, 136n
  ve hafıza, 190
  ve Heidegger, 118-122, 125
  ve kadınlar, 149-153
  ve kapitalizm, 1-3, 5-8, 18, 20, 64-67, 79-80, 90, 136-137
  ve kentler, 1-3, 6, 24-28, 74, 79-80
  ve Kon Wajiro, 165
  ve modernleşme kuramı, 41-42, 76-77
  ve sömürgecilik, 6, 18, 20, 59-60, 74
  ve Tosaka, 74, 115-116
  ve zaman, 22-25
  ve zamansallık, 50-51, 65-67, 78-79, 90-94
"modernologio" (*kogengaku*), 157, 179
modernoloji, 27, 157-166, 179
Momigliano, Arnaldo, 16
  Monumenta Nipponica, 49
Morimoto Atsuyoshi, 146
Morin, Edgar, 80
Motoori Norinaga (Kobayashi), 193
Murayama Tomoyoshi, 99

N

Namier, Lewis, 12
Nazizm, 80
New York Times, 41

Nietzsche, Friedrich, 94
Noli me tangere (Rizal), 21
Novick, Peter, 8-9

O

"oradalık", 163, 176-177, 185-186
Orta Doğu, 79
orta sınıf, *ayrıca bkz.* ücretli sınıf
  Çin'de orta sınıf, 40
  Japonya'da orta sınıf, 104-105, 113-115, 152-156, 165-175
  ve Kracauer, 108-118
  ve meta kültürü, 81-84
  ve proletarya, 106, 114-115, 167-172
ortak paydada buluşma kuramı, 82
Osborne, Peter, 69, 77, 137, 141
Oya Soichi, 83, 153
Ozu Yasujiro, 185, 194

Ö

ölüm
  ve Heidegger, 121-125
  ve Kracauer, 118
  ve Tosaka, 185
özcülük, 63
öznellik, 167-168, 176-177
  ve Arbatov, 98-99, 106-107, 150-158

P

Palat, Ravi Arvand, 38
Paranın Felsefesi (Simmel), 93, 95
Parsons, Talcott, 11, 41
Passagenwerk (Benjamin), 132
Pessoa, Fernando, 1-3, 91, 136, 192, 196
Pierre Loti etkisi, 46
Pirandello, Luigi, 82
Politik Bilinçdışı (Jameson), 12
politika
  kimlik politikaları, 50, 56
  ve Asya Çalışmaları, 31-34
  ve Benjamin, 133-135
  ve finans, 54-55
  ve görenek, 180-181
  ve gündeliklik, 134-136, 193
  ve tarih, 27-29, 126-127, 186-187, 193-195
  zaman olgusunun potikası, 76-77
postkolonyal kuram, 58-64, 76-77
postmodernizm, 9-18, 83-84
Princeton Üniversitesi, 37, 54
proletarya, 88-89, 187-188
  ve gündeliklik, 80-81
  ve Lukacs, 60-61, 90
  ve orta sınıf, 106, 115, 167-172
  ve sanat, 98-100
  ve Sovyetler, 86-87, 97-98
Protestan Ahlakı, 8
Proust, Françoise, 21
Proust, Marcel, 3, 28, 81

R

Ranke, Leopold von, 12, 15, 17-18, 12n
Ray, Satayjit, 6
Reischauer, Edwin, 42
reklamcılık, 146-147, 153
Rifkin, Adrian, 88
Rizal, Jose, 21
Roberts, John, 88, 97
Rockefeller Vakfı, 36
Ross, Kristin, 88
Rusya, 73, *ayrıca bkz.* Sovyetler Birliği

S

Said, Edward, 12, 17-18, 58, 62, 62n
sanat, 1, 16-17
  Benjamin ve sanat, 134-135
  ve burjuva, 100
  ve gündeliklik, 98-99, 164, 189, 192-193
  ve performans, 154-155
  ve tarih, 14-16
  ve üretim, 97-99, 105
Sanat ve Üretim (Arbatov), 98
Sarariman kyofu jidai (Ücretlinin Panik Anı; Aono), 114, 166

Sarter resartus (Carlyle), 178
Sato Haruo, 151
Segelan, Victor, 34
Shiga Naoya, 189
shishosetsu ("Ben" romanları), 3, 155, 188-189
Shufu no tomo (dergi), 153
sınaileşme, 5-7, 24, 86 *ayrıca bkz.* modernleşme
Silahlı Hizmet Programlarının Olası Etkileri Hakkındaki Komisyon, 37
Simmel, Georg, 78, 117, 162
  ve anlam, 108-109
  ve gündeliklik, 70, 89-93, 97, 107, 114
  ve Heidegger, 120, 121
  ve kentler, 5, 85
  ve Kracauer, 93, 106, 116-117
  ve öznel kültür, 91-98
Smith, Dorothy, 81
soğuk savaş, 14, 19
  ve bölge çalışmaları, 35-42
sosyal bilimler, 10, 14, 31-32, 51
  sosyal bilimlerde Doğu-Batı ikiliği, 33-34
  ve görenek, 179-180
  ve marksizm, 36, 41
Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi (SSRC), 35, 44
sosyal darvincilik, 14
sosyalizm, 83-85; 99, 104-105
sosyoloji, 106, 110
Sombart, Werner, 107
Sovyetler Birliği, 33, 103, 105
  Sovyetler Birliği'nde gündeliklik, 7, 88, 97-99
  Sovyetler Birliği'nde modernleşme, 81-84
  Sovyetler Birliği'nde proletarya, 86, 97
  ve Japonya, 84, 97
sömürgecilik
  ve Japonya, 28, 59-63, 73
  ve kapitalizm, 59-60, 66
  ve kültürel çalışmalar, 48, 58
  ve melezleşme, 67
  ve milliyetçilik, 59-64
  ve modernleşme, 76-77
  ve modernlik, 6-7, 18, 20, 59-60, 139
  ve ötekilik, 63
  ve postkolonyal deneyim, 106
  ve şehirler, 4, 85
  ve tarih, 12-14
Spencer, Herbert, 74
Spivak, Gayatri, 62, 62n
SSRC, *bkz.* Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi

Ş

şarkiyatçılık, 50
Şarkiyatçılık (Said), 13-15, 18, 58
şeyleşme, 50-51, 86-94, 117, 171

T

Takeuchi Yoshimi, 140
taklitçilik, 74, 158
Tanabe Hajime, 141
"tanınablirliğin şimdisi", 19, 87
Tanizaki Junichiro, 150, 155
Tarde, Gabriel, 158, 164
tarih
  Çin merkezli tarih, 49-50
  fikir tarihçiliği, 26
  kültür tarihi, 25
  mesiyanik tarih, 3-4, 18, 126-127
  niceliksel tarih, 10
  sosyal tarih, 10, 80, 128-129
  tarihin huzursuzluğu, 192
  tarihin sonu, 16
  tarihte çiftleme, 25, 28
  tarihte ilerleme, 129-130, 191-192
  tarihte nesnellik, 8, 12
  ve Avrupamerkezcilik, 6-13
  ve Benjamin, 6, 16-17, 21-22, 124, 126-127
  ve bölge çalışmaları, 39-41
  ve bugün, 6, 18-19, 28, 92-93, 101, 189-196
  ve edebiyat, 12-14, 189-192
  ve fotoğrafçılık, 112-114, 119
  ve görenek, 161-162, 181-183

ve gündeliklik, 28, 66, 90-92, 96-99, 107-108, 111, 118-120, 142, 146, 148, 155, 163, 183-196
ve hafıza, 26-29, 64-66, 112-114, 118, 154-155, 158
ve Heidegger, 118-119, 121, 124
ve kapitalizm, 13, 60, 138
ve Kracauer, 106-108, 112-113, 117
ve Marx, 133-134, 139-140
ve modernleşme kuramı, 78-79
ve modernlik, 134
ve modernoloji, 160-161
ve postkolonyal kuram, 63
ve postmodernizm, 9-17
ve siyaset, 26-28
ve Tosaka, 176-177, 187
ve zamansallık, 24-25, 71-72, 118-120, 148, 189
Tarih: Sondan Önceki Son Şeyler (Kracauer), 106
"Tarih ve Edebiyat" (Kobayashi), 189
Tarih ve Sınıf Bilinci (Lukacs), 100-102
Tarihin Savunusu (Evans), 9, 12-13
tarihsel maddecilik, 16-17, 130, 134-135
tarihselcilik, 118-119, 123-124
Tayvan, 48, 55
"Tek Yön" (Benjamin), 133-135
teknoloji, 82-84, 98-99, 103-105
Tiller Kızları, 112-113
tin (*seishin*), 173, 176
Tokieda Motoki, 185
Tokyo, 2, 163
Tokyo depremi, 157-160
Tokyotagai fuzoku zatsushu (Kon Wajiro), 159
Tönnies, Ferdinand, 110
toplumsal cinsiyet, 81-82, 145-147, 150-151
Tosaka Jun, 101-102, 121, 157-158, 165-166, 172, 189
ve bugün, 3-5, 155, 159, 184-185
ve gündeliklik, 6, 27, 88-90, 106-107, 124-125, 132-133, 136, 156, 174-187, 192
ve Kon Wajiro, 163-164, 176, 179, 184
ve modernlik, 74, 177
ve zamansallık, 130-133, 177
Toshi to noson (Kent ve Kır; Yanagita), 143
Toynbee, Arnold, 45
Trevelyan, George, 11
Troçki, Leon, 98, 98n
Tsuchida Kyoson, 176
Tsumura Hideo, 152
tüketim, 98, 102, 171, 193-194
ve değer, 148, 158-159
ve kitle, 153-154, 174-175
ve Kon Wajiro, 164-167
Türkiye, 54-55
Tyson, Laura D'Andrea, 41

U

Uchida Roan, 149-151
ulus devlet, 30-31, 41-42, 55, 71
ve bölge çalışmaları, 39-40, 44, 50-51, 57-58

Ü

ücretli sınıf, 114-115, 152-154, 165-175
Üçüncü Dünya, 57-58, 65
"Üretici Olarak Yazar" (Benjamin), 105, 185

V

Varlık
Heidegger ve Varlık, 118-126, 141
Tosaka ve Varlık, 177
Varlık ve Zaman (Heidegger), 119, 122, 177
varoluşçuluk, 67-68
Vertov, Dziga, 163
La vie simple, 148

Vietnam Savaşı, 14, 16
ve bölge çalışmaları, 36, 38, 42
Vilar, Pierre, 60
Voloshiv, V. V., 12n, 98

W

Washington Üniversitesi, 37
Watsuji Tetsuro, 21, 138, 155, 177
Weber, Max, 109, 111, 116, 120
ve gündeliklik, 88-93
ve modernlik, 78, 91
Wells, H. G., 9
White, Hayden, 12-19
Williams, Raymond, 62

Y

Yale Üniversitesi, 37
Yanagita Kunio, 9, 71, 108, 160
ve kentler, 85, 143
yapılandırmacılık, 98-99
yapısal işlevselcilik, 54-55
Yeni Uluslar Projesi (Chicago Üniversitesi), 38-39
yerli bilgi, 45-50, 60-63
Yokoi Tokiyoshi, 85
Yoshida Kenkichi, 160
Young, Robert, 62n

Z

Zaman, 4-5, 23-25, 28-29, 81
kapialist zaman59-60
ve Benjamin, 125-133
ve fotoğrafçılık, 113-114
ve Heidegger, 124-127
ve kent, 27
zaman olgusunun politikası, 76-78
zamansallık
bugünün zamansallığı, 96-98
ve Benjamin, 24-25, 124-132
ve gündeliklik, 6-7, 111-115, 185-188, 194-196
ve Heidegger, 124-127
ve kentler, 95
ve kültürel çalışmalar, 55-56
ve modernizm, 82-83
ve modernlik, 49-51, 65-68, 78, 90-94
ve tarih, 24-25, 71-72, 118-120, 142, 189-190
ve Tosaka, 130-132, 177
Zizek, Slavoj, 64, 66



Bugün sosyal bilimlerde kullandığımız kavramların önemli bir kısmı, "içerisi" ile "dışarısı" arasında yapılan ayrım etrafında şekillenmekte ve kavramsal algımızın sınırlarını oluşturmaktadır. Bu sınırların değişken doğasının farkında olduğunu iddia eden postmodern camia bile, daima bu kavramsal sınırların belirlediği alan içinde hareket etmektedir. Harry Harootunian, *Tarihin Huzursuzluğu* adlı bu eserinde, yaşadığımız dünyayı parçalara ayıran bu sınırları sorgulamaktadır. Harootunian, Avrupa ve Japonya'nın modernlik deneyimlerini eş zamanlı bir perspektifle ele alan ilk çalışmalardan biri olan bu eserde akademik kategorilerin sorunlu doğasını teşhir etmeyi hedeflemektedir. Bu tür bir modernlik kavrayışıyla, George Simmel, Walter Benjamin, Yanagita Kunio ve marksist filozof Tosaka Jun gibi düşünürlerin izinden giden Harootunian, sosyal bilimlerin kemikleşmiş kategorilerinin etrafını saran gizemi dağıtmakta ve bu kavramsal tuzaklardan nasıl kaçınılacağını göstermektedir.
Sade bir dille yazan, ancak polemiğe girmekten de çekinmeyen yazar, postkolonyal çalışmalardan zihniyet tarihine çok geniş bir alana ve çok geniş bir okur kitlesine hitap etmektedir.

Harry Harootunian, Anglo-Sakson dünyanın önde gelen Japonya tarihçilerinden biridir. Harootunian, 1995 yılından bu yana New York Üniversitesi'ndeki Doğu Asya Çalışmaları'nın bölüm başkanlığı görevini yürütmektedir. *Journal of Asian Studies* dergisinin editörlüğünü yapan yazar aynı zamanda *Critical Inquiry, Journal of Japanese Studies* ve Japonya'da yayınlanmakta olan *Hihyo Kukan* adlı dergilerin de yayın kurulu üyesidir. Bugüne kadar pek çok kitabı yayınlanan yazarın bazı önemli eserleri şunlardır: *Toward Restoration: The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan, Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism, Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan.* Yazarın 2004 yılında yayınlanan ve *Empire's New Clothes: Paradigm Lost, and Regained* başlığını taşıyan kitabı *İmparatorluğun Yeni Kılığı: Kaybedilen ve Tekrar Ele Geçirilen Paradigma* başlığıyla Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi tarafından bu yıl içinde yayınlanmıştır.

Mehmet Evren Dinçer, 1982 İzmit doğumlu. 2005 yılında Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Halen Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü'nde yüksek lisans yapmaktadır.

ISBN 975-6193-54-9
9 789756 193549